הלכה · מחברי זמננו · עיונים בהלכה ובש״ס

וקנה לך חבר

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

וקנה לך חבר

מקור הטקסט: אור ברסלב

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/וקנה-לך-חבר/
הקובץ נוצר ב־22 בנובמבר 2026 מגרסה v39-202611200317 של הספרייה.

תוכן העניינים

הערה והקדמה 4
כללי 4
חלק א - מעלת הכתיבה, דרכי ההוראה, שו"ת וחקרי הלכה 4
חלק אורח חיים 29
חלק יורה דעה 427
חלק אבן העזר 579
בעניינים שונים 609
חלק ב - דרך הלימוד, חידושי תנ"ך וש"ס 656
דרך הלימוד הישרה מכתבם של גדולי ישראל 656
חידושי תנ"ך 676
חידושי ש"ס 689
חלק ג - כללי הכתב והמכתב, חכמה ומוסר 831

הוכן מתוכנת תורת אמת, מותר להפיץ בכפוף לתנאי רשיון CC BY-NC-SA 2.5 - אסור בשימוש מסחרי

פרי עטם של רבני אברכי ובוגרי בית מדרש עטרת חכמים יכב"ץ חולון ת"ו

אין לסמוך הלכה למעשה על פסקים שיובאו בספר זה ואף אם נכתבו הדברים בדרך פסק, שאין זה אלא כדי להתלמד, ולא יהיו ח"ו בכלל אלה שאמרו רבותינו ז"ל זה שלא הגיע להוראה ומורה.

למעט מאמרים שהבאנו מפיהם ומפי כתבם של גדולי הדור שליט"א היושבים על כסא ההוראה.

הערה והקדמה

כללי

הערה חשובה על הספר

אין לסמוך הלכה למעשה על פסקים שיובאו בספר זה ואף אם נכתבו הדברים בדרך פסק, שאין זה אלא כדי להתלמד, ולא יהיו ח"ו בכלל אלה שאמרו רבותינו ז"ל (סוטה כב.) על הפסוק "כי רבים חללים הפילה" זה שלא הגיע להוראה ומורה. למעט מאמרים שהבאנו מפיהם ומפי כתבם של גדולי הדור שליט"א היושבים על כסא ההוראה.

אודות ספר זה

הספר החשוב הנ"ל מורכב מאוסף גדול של חוברות שהוצאו לאור על ידי הישיבה, במהודרת אינטרנט זו בשל קושי טכני לא הובא הספר בצורת עימודו ועיצובו היפה - וכמו כן יתכן ונפלו מספר שיבושים בסדר הדברים - אתכם הסליחה

חלק א - מעלת הכתיבה, דרכי ההוראה, שו"ת וחקרי הלכה

מעלת הכתיבה – מקולמוסם של גדולי ישראל

שנדפסו במדור-מעלת הכתיבה/ חוברות שבט - אלול תשס"א (שנה א')

[מחוברת שבט תשס"א (שנה א')]

אמר העורך: במדור זה יבואו בל"ן מידי חודש בחדשו מדברי רבותינו זצ"ל ואשר המה חיים עדנה יצ"ו על מעלת הכתיבה וכלליה. וראיתי להדפיס בראשונה את דברי מורנו ורבנו ועטרת ראשנו, הגאון הגדול ר' רחמים חי חויתה הכהן זצוק"ל ראב"ד ג'רבא, מתוך ספרו מנחת כהן ח"ג (מערכת כ') במעלת הכתיבה, וזה לשונו לשון הזהב וההדר"ת:

כתיבת חידושי תורה. כמעט הוא העמוד הגדול אשר כל בית ישראל נשען עליו. ומי לא יודע כי לולא דבר זה כבר נשתכחה תורה מישראל מרוב הגלות המר הזה. וכל המתבונן יראה מה עמקו חכמי ישראל לראות מרחוק על העתיד לבוא שהתירו לכתוב תורה שבעל פה משום עת לעשות לה', אשר בלי זה ממש היינו כצאן בלי רועה ומנהל

בידיעת דיני תורתנו הקדושה העמוקים והרחבים מני ים, ואז ח"ו אבדנו ונתערבנו בין האומות ונתבוללנו איתם חלילה. אך הקב"ה, יתעלה שמו לעד, בזכרו את השבועה אשר נשבע לבל תמוש התורה מפינו, העיר את רוח חכמי ישראל ובראשם רבינו הקדוש לכתוב את התורה שבעל פה ומשם ואילך נחתמו שני התלמודים והמדרשים. וספרי הגאונים ותשובותיהם וספרי הפוסקים הראשונים והאחרונים ואחרוני האחרונים לאלפים ולרבבות עד אין חקר ואין מספר. אלה בחי' הגמרא, ואלה בחי' הרמב"ם, ואלה בחי' הטוש"ע, ואלה בפסקים ותשובות, ואלה בדרושים, ואלה במוסר, ואלה בדרך האמת. וכיוצא בזה בכל חלקי התורה וסניפיה.

כי על כן האיש הירא את דבר ה' ושוקד על דלתי התורה והיראה ישים לבו לענין יקר זה אשר אין ערוך אליו. ואם חננו ה' יתברך באיזה חידוש מחידושי תורה באיזה חלק מחלקיה יעלהו על ספר בדיו למען יעמוד ימים רבים ולא יאבד זכרו מן הארץ. ומלבד התועלת המגיע לו כמאמר רז"ל שיהיו שפתותיו דובבות בקבר. עוד בה, שהוא נמנה עם מזכי הרבים שאין קץ לשכרם, ואין חטא בה על ידו. וכבר רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל כתב כי הכותב ספר ומוציאו לאור עולם מעלה עליו הכתוב כאלו דרשו בתוך רבבות אלפי ישראל. ואל יחוש לטענת היצר הצורר המראה לו בזה ענוה פסולה שאיך יתוש שכמותו יכתוב חידושי תורה לעשות עצמו כחכמי ישראל? כי טענה זו מזוייפת היא. כי ה' יראה ללבב וכל כונתו היא לשמו יתברך וה' לא ימנע טוב להולכים בתמים. ועוד, שאם נחוש לדברי תוהו אלה, כל אחד יחשוב ויאמר כדברים האלה, ומה נעשה אז באחרית הימים, כי על כן ישים אדם אל לבו כי זהו רצונו יתברך ואל יחוש לטענות היצר, או לבני האדם המלעיגים עליו בזה, כי אדרבה בזה יגדל שכרו כי לפום צערא אגרא וכפי אותו צער ועלבון שהוא מקבל מאותם אנשים יגדל שכרו, וישים אל לבו כי אותם אנשים שלוחים אליו מצד הסטרא אחרא לבטלו ממחשבתו זאת, ואז אדרבה יתחזק הוא לעשות כתורה ולא יחוש לדבריהם.

ושמעתי בשם רז"ל, שכל דבר שיעשה אדם בענינים של מצוה וימצא מתנגדים לו, זה סימן אמיתי שאותו דבר רצוי ומקובל מאוד בעיני ה' יתברך, ולכן הסטרא אחרא וגונדא דיליה מתאמצים ומתחזקים להתנגד לו לבטלו ממעשיו. ואם בן דעת הוא יוסיף אומץ וחוזק בעבודתו. וכל זה הוא באינשי דעלמא, ומה גם לחכמים ורבנים גדולי ישראל העומדים על מדין אשר ראוי והגון להם, ליתן דעתם לענין זה לחבר ספרים, פסקים ותשובות הלכה למעשה ולהפיצם על פני כל הארץ, לרעות ולהשקות את הצמאים התאוים לתורת ה' הנחוץ להם לדעת ולהבין את דבר ה'. ובפרט בעוה"ר בזמנינו זה אשר

דלו תופסי תורה ובטלו שוחריה וכמה וכמה מקומות אשר היו לפנים מלאים בגודש רב בתורה ויראה, עתה בזה הזמן בעוה"ר ירדו פלאים בשפל המדרגה. ואין דורש ואין מבקש למלאות את המחסור האיום והנורא הזה. ועל כל פנים, כאשר ישתדלו הרבנים להוציא לאור את ספריהם תפרוץ הדעת ותרבה החכמה ולהם חלק גדול מזכות הרבים. זאת ועוד, אפשר שיש להם איזה ספרים חדשים שאינם בנמצא רק אצלם, חסד גדול להם כאשר יחברו ספר והוא אוסף מדברי הפוסקים. ויבוא אותו ספר ביד מי שאין לו אותם הספרים, ובודאי יאורו עיניו בזה אם הוא אינו גדול כל כך בתורה. ואף אם הוא גדול כל כך בתורה, מכל מקום לפעמים קשה בעיניו לעשות מעשה באופן שלא מצאהו מפורש בספרי הפוסקים, וכאשר יבוא לידו ספר זה אולי ימצא בו מפורש זה הענין הנדרש אליו, ויהיה ליבו בטוח ושאנן בהוראתו. וגם לפעמים יבוא לידו איזה דין של תובע ונתבע, דקיימא לן דהמוחזק מצי למימר קים לי כפוסקים המסייעים אותו. ואינו יכול לומר קים לי כסברא יחידאה, כל שאין שנים מהפוסקים מזכים אותו. ואולי ימצא שלא ראה רק פוסק אחד המזכה למוחזק, וכפי הדין אינו יכול לומר קים לי, וכשיראה אותו ספר שהביא בו סברת פוסק אחר, הוו תרתי ויזכה המוחזק בדין. וכן בדיני איסור והיתר, שלפעמים כפי הספרים הנמצאים אצלו יראה רוב הפוסקים לאסור או להתיר, וכאשר יבוא לידו ספר אחר שהוא מאסף, לפעמים הדר דינא ותהי להפך, כי רוב הפוסקים אינו כן. באופן, כי כמה מיני תועליות יוצאות ממחברי ספרים, ואפילו הם רק בעלי אסופות וכמבואר לעיל. ובימינו אלה, כמעט ספרי בעלי אסופות הם נחוצים יותר משאר ספרים, כי התורה אזלא ומדלדלא, ומי זה יוכל לסמוך על עיונו והכרעותיו מבלי שימצא הדבר מבואר ומפורש בפוסקים. ועל כן, מי שחננו ה' יתברך בהרבה ספרים, למצוה רבה תחשב לו להקציע חלק אחד מעיתותיו לרשום אצלו אסיפת דינים מבעלי השאלות ותשובות אם הוא בר הכי, כי מלבד התועלת הנמשכת לו כי בזה יהיו שמורים אצלו ולא ישכחו ממנו. עוד בה, תועלת גדולה היא לרבים כאשר יחוננהו ה' להוציאו לאור עולם. עכ"ל.

[מחוברת אדר תשס"א (שנה א') סי' יד]

הגאון הגדול חסידא קדישא ופרישא ר' אליעזר פאפו זצוק"ל בספרו הנפלא "פלא יועץ" כתב במעלת הכתיבה בערך "חדוש" ובערך "כתיבה". ומתוך חיבת הקודש לדברי מוסר היוצאים מן הלב, אמרתי להעתיק דבריו ככתבם וכלשונם, הגם שיש בזה מקצת ממה שיש בזה, וגם מקצת מן הדברים אינם קשורים בקשר אמיץ לענייננו. מכל מקום, הדגשתי דבריו השייכים למעלת הכתיבה. וזה לשונו לשון הזהב בערך "חדוש":

ידוע מעלת המחדש חידושי תורה שהוא חשוב מאוד בשמים ממעל עד שאמרו בזוהר הקדוש (בהקדמה דף ד) שבונה שמים חדשים ועליו הכתוב אומר (ישעיה נא טז): "לנטוע שמים וליסוד ארץ ולאמר לציון" - שערים המצויינים בהלכה – "עמי אתה", אל תקרי "עַמִּי", אלא "עִמִּי" (שם דף ה.) שנעשה שותף להקב"ה. וכל אדם אינו חייב אלא כשיעורו, רק שיעמול בכל כוחו לחדש חידושי תורה. דהיינו, להקשות ולתרץ בתנ"ך ובש"ס או לפרש פירושים בפרד"ס על תנ"ך וש"ס, והוא תיקון גדול לכל עון ולכל חטאת, ובפרט לעון פגם הברית שהזרע יוצא מן המח, ותיקונו שיטרח במוחו לחדש חידושי תורה. ובפרט בשבת חשוב מאוד כשמחדש חידושי תורה, כאשר הפליג בשבחו בזוהר הקדוש (ח"ג דף קעג) מה מגיע אליו, ומה נעשה יקר וגדולה לנפש אביו ואמו (וכבר יצא עת"ק לשון הזוהר בקונטרס "אורות אלים"). ולמי שאין ידו משגת לחדש חידושי תורה מדעתו, כבר יש תקנה שילמד חידושי תורה את אשר כבר עשהו ונכתב בספר, כל אשר ילמד וידע את אשר לא ידעו חשוב כאילו חידשו. ועל זאת ישתדל מאוד כל היודע ספר, לפחות ללמוד בשבת דבר חדש, ואם אינו יודע ספר ישתדל לשמוע בלימודים מפי סופרים דבר חדש אשר לא ידעו. וגם לימוד בספר הזוהר הקדוש אף באין מבין חשוב כאילו חידש חידושים. ואחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שיכון לבו לשמים.

וכל אשר יחדש יכתוב ידו בספר ואל יהי בז להם, וכן יכתוב ידו כל אשר ישמע דבר חדש, שהרי כתבו המפרשים (ברית עולם על ספר חסידים סימן תקל) שעכשיו שאין בית המקדש קיים ואין קרבנות, הכותב חידושי תורה מכפר עליו כאילו הקריב קרבנות, ואסמכוה אקרא (תהילים מ ז) עולה וחטאה לא שאלת אז אמרתי הנה באתי במגילת ספר כתוב עלי. וכתבו גם כן שעתיד אדם ליתן את הדין על שגילו לו חידושי תורה ולא כתבם, שלא גילו לו אלא על מנת שיכתבם ויהנו ממנו ולמטי ליה הנאה שיהיו שפתותיו דובבות בקבר. ומי יתן והיה שיכתוב אדם כל אשר שומע חידושי תורה מילדותו והיה יכול לעשות טוב מדברים מתוקים מדבש ונחמדים מזהב, ואף שיש דברים שכבר המה בכתובים, אבל יש הרבה שעדיין לא נתנו ליכתב, ועל כל פנים היה יותר טוב מאוד ללקט ביחד כל אשר ישמע דברים מתוקים וחריפים, וחסד היה עושה עם אותם שאין בידם אותם ספרים וילמדו הדבר מתוך ספרו, ומינה ומניהו יתקלס עלאה.

וכאשר גדלה מעלת הלומד חידושי תורה כל קבל דנא רע ירוע למי שאוהב לשמוע חידושי והבלי העולם הזה. רעתו רבה שמתוך כך מרבה ביטול תורה, בכל צואה יתגלע והן הם מערבבים את מוחו בשעת התפילה וכל עבודתו פסולה. ול'ו בכח יגבר איש אשר יגבר עליו יצרו והורגל בכך להיות אוהב לשמוע חידושים, יחיש מפלט לו וידחק

את עצמו לשנוא את החידושים שאינם צריכים לו לצורך פרנסתו באמור: מה יתן ומה יוסיף לי ידיעת הבלי עולם, ההעדר טוב ממציאות הרע. וכבר אמרו רבותינו ז"ל (כתובות ה:) אל ישמיע אדם לאזניו דברים בטלים שהם נכוות תחילה לאיברים. ולכל דבר טוב שלא הורגל בו ולמשוך ידו מעשות כל רע שהורגל בו צריך חיזוק ושיעשה מלחמה עם היצר הרע בתחבולות וזה כאחד מהם יתחזק לעשות חיל ויהפך רע בטוב וה' יתן הטוב. עכ"ל הגאון הנז' בערך חדוש.

ובערך "כתיבה" בא בשניו'ת מדברי סופרים הגאון הנז' על מעלת הכתיבה בזה"ל:

כתיבה מה רב טובה! וזו מצות האב על הבן ללמדו מלאכת הכתיבה, כי בלעדיה לא ירים איש את ידו לא במילי דעלמא ולא במִילֵי דשמיא. ואשר לא שת לבו ואינו יודע מלאכת הכתיבה על מתכנתה בלשון הקדש ובלעז, תכסהו בושה וכלמה, ומכלל השלמות להשתדל ללמוד גם כתיבת המרובע, ומה טוב ומה נעים אם יוכל לקיים בעצמו מצות כתיבת ספר תורה לעצמו, ולמי שהוא בתכסיס תלמיד חכם, חובה מוטלת עליו שירגיל עצמו ולהתלמד לכתוב בלשון הקדש במליצה טובה דבר דבור על אפניו, כי מתוך הדברים אדם נכר אם תלמיד חכם הוא, ואם ידבר בלעגי שפה ולישנא קטיעא ומלא טעיות, יהיה ללעג וקלס, ומגרעות נתן לעצמו. אי לזאת, האיש השלם החפץ לקנות השלמות, גם לזאת יפקח עיניו. ותועלת הכתיבה רבו מלמנות, אשרי שיאחז בהם, וארשם בכתב מקצת מהם, ישמע חכם ויוסף לקח.

הנה מי שחננו ה' דעת ושֵׂם חלקו מיושבי בית המדרש, מה טוב שירשום בכתב כל אשר חננו ה' לחדש דבר קטֹון ודבר גדול, ואל יתרשל שכבר אמרו (ספר חסידים סימן תקל וע"ש בברית עולם) שעתיד אדם לתן את הדין על אשר לא כתב בספר כל אשר גילו לו מן השמים חידושי תורה. ועוד אמרו (שם) שהכותב חידושי תורה, מעלים עליו כאילו הקריב קרבנות, ועל ידי הכתיבה מתגלה הדבר, והרי הוא כאלו דרשו בתוך רִבבות אלפי ישראל, כמו שכתב הרמב"ם, ויבוא זמן שיהיו שפתותיו דובבות בקבר, ותשֹׂביע בצחצחות נפשו, ואם חננו ה' לשון לימודים לדעת להוכיח בשבט פיו, ויכתוב בספר תוכחות מוסר וקיצורי דינים הנצרכים וכדומה, ולא יבצר בזמן מן הזמנים שיעשו דבריו פירות אפילו לאחד מני אלף, ואז אשריו ואשרי חלקו, שאילו לא בא לעולם אלא לזה - די.

וכן על ידי הכתיבה יוכל לכתוב זכרון דברים הנצרכים לו, הן לזכור הן לומר בפה, כגון תפלות ותחנונים וכדומה. ואי לזאת טוב לגבר שילמֵד גם את בתו מלאכת הכתיבה, למען תלמד לברך ולהתפלל וללמוד ספרי הלועזים ותלמד ליראה את ה'. וגם על ידי

הכתיבה יכתוב זכרון כתבי חֶשְׁבָּנֵהּ למי חייב ומי חייב לו וכל ענייני חנותו, ולא ימוט. וגם על ידי הכתיבה יכתוב אגרת שלומים לאנשי ביתו ולקרוביו הרחוקים ממנו למצוה רבה תחשב לו להחיות לב נדכאים באופן שאף למי שתורתו אומנותו אין לו לחוש על איבוד הזמן לענין זה וכזה. אך בתנאי שיזהר שלא יהיה חק שחוט לשונו לדבר סרה בכתיבתו ולהיות משלח מדנים, חס ושלום. מה אדבר ולמפורסמות אין צריך ראיה, שמלאכת הכתיבה צריכה רבה והיא דבר השוה לכל נפש. אי לזאת ל'ו בכח יגבר איש ללמד לבנו או לעצמו מלאכת הכתיבה בכל תנאיה ופרטיה, כי רבו טובותיה. עכ"ל.

[מחוברת ניסן תשס"א (שנה א') סי' כד]

מתוך ספר "שבט מוסר" להגאון ר' אליהו הכהן זצ"ל

ימי הבחרות וימי הזקנה צריך האדם לערבם יחד לטובה. רצוני לומר, שמה שכתב אדם בבחרותו, יערבהו עם מה שכותב בזקנותו, שבאים הדברים מתוקנים ומוטעמים יותר, כיון שבא לכלל זקנה ראה ספרים הרבה אין קץ, ויש בידו על כל דבר ודבר חבילות חבילות של ראיות. (פרק י"ד אות א')

ומה טוב ומה נעים שכל חידוש שיחדש האדם בתורה אפילו חידוש קטן, להעלותו כרגע על הספר בדיו, למען יעמוד ימים רבים שלא ישכחהו. כמו שראיתי בספר אחד (עיין ספר חסידים סי' תק"ל) שאדם שאינו כותב חידושיו בתורה בעבור שהוא קטן בעיניו, עתיד ליתן דין וחשבון על זה, משום שאומרים לו: בפנקס הסחורות כותב אדם מה שחייבים לו וחייב לאחרים, ואפי' עד חצי פרוטה. וכי יותר חביב היה בעיניך חצי פרוטה שכתבת אותה שלא לשכוח לאבדה, מחידוש של תורה אפי' שיהיה קטן?! לכן צריך אדם לכתוב כל מה שמחדש בתורה שלא ישכח, ואפי' חידוש קטן. ונראה דזהו שאמרו רבותינו ז"ל (כתובות עז:) אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו. ירצה, תלמודו דייקא, שמביא בידו כל מה שלמד וחידש שלא שכחו, כיצד? שכתבו, שע"י כך אינו נשכח אותו חידוש מן העולם, ומוליכו בידו במותו. וזהו ג"כ כוונת התנא (אבות ג, ה) כל השוכח דבר אחד ממשנתו, כאילו מתחייב בנפשו. שהכוונה כל שהשוכח דבר אחד ממשנתו דייקא, שהוא משנתו שחידש. וכיצד לא ישכח? יכתוב אותו על ספר, שכל זמן שישכח רואה ויזכור. ויש תועלת גדול מחידוש אפילו קטן, לקשר עמו איזה ענין או לבוא להבין עמו ענין גדול. והוא משל לאבנים הקטנות שמשימין בבנין אבנים גדולות בין אבן לאבן להעמיד הבנין. ונמצא שהאבנים הקטנות גורמים בקיום הגדולות שלא יפלו ויעמוד כל הבנין הגדול. כך על ידי חידוש קטן נבנה בנין גדול. וזה מעשה בכל יום בין החכמים, ובפרט בין כת חכמים הדורשים רשומות, שע"י חידוש או הקדמה קטנה בונים מגדל

אחד חזק בנוי לתלפיות, נחמד למראה ומתוק לנפש. לכן אין לבזות מלכתוב חידוש אפילו קטן, וגם אין לבזות מלשמוע אפילו חידוש קטן, שהכל בכלל תורה הוא. (פרק כב אות טו).

ונראה שכשם שעל ידי המצוות והימים שאין אדם חוטא בהם נארג מלבוש, כך מכל חידושי תורה שאדם כותב נבנים למעלה היכלות וחופות נפלאים שתתעדן בהם הנשמה. דלכן, לרמזו שמהאותיות נבנים בנינים, נקראים אבנים כדאיתא בספר יצירה (פ"ד מי"ב): שתי אבנים בונות – הרי קורא לאותיות אבנים, לרמוז על האמור. ובהיות כן, ראוי לאדם שכל חידוש שמחדש יעלהו על הספר, כדי שיפעל למעלה הבנין (ע' ספר חסידים סי' תק"ל) ואפי' חידוש קטן אל יהא קל בעיניו, לפי שאפילו בנין אבנים גדולות ויקרות אין מתקיים אלא ע"י אבנים קטנות הניתנים בין אבן לאבן, כן למעלה בבנין שנעשה מאותיות שנתהוו מהכתיבה. ואל תקשה לומר: איך יתכן שבעבור שאני כותב כאן יתהוה בנין למעלה? – ק"ו הוא מדיבור שאין בו ממש, ועם כל זה גורם לפעול באדם דבר, שאין בו תפיסה, שהוא הבל פיו של אדם עושה רושם בגופו, כתיבה שהוא מעשה נראה בעין לא כל שכן שיפעל לבנות בנינים לנפש. ומה גם, שמרובה מדה טובה ממדת פורענות (סנהדרין ק:).

בהיות דבפרקים דלעיל הארכתי בזה קצרתי כאן תראהו משם. (פרק לה אות מט)

[מחוברת אייר תשס"א (שנה א') סי' לד]

הנה נודע בשערים המצויינים בהלכה ספר שו"ת מן השמים למהר"י ממרוויש זצ"ל שהיה שואל שאלות מן השמים ומשיבים לו. והנה באחת משאלותיו (שם סי' לב) שאל על החכמים שכותבים בחוה"מ פירושי פסוקים או הלכה האם מותר לעשות כן. ומתוך התשובה שהשיבו לו מן השמים, נלמד שבח המגיע לכתבי"ם. וז"ל השאלה והתשובה: גם שאלתי על החכמים שכותבים בלי שינוי אם יפרשו פירוש פסוק או הלכה ומחדשים בה חידוש, ובעבור שלא ישכחו כותבים אותו חידוש בחולו של מועד ואומרים שאין לך דבר האבד גדול מזה, ואם לא יכתוב עתה שמא ישכח. ושאלתי, האם מותר לכתוב הפירושים ההם או לאו? והשיבו: אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב, אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה. ולא הבנתי התשובה. ובלילה השנית שניתי ושאלתי לפרש לי התשובה או להשיב תשובה אחרת מבוארת. והשיבו לי כבראשונה ופירשו לי, אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה כשמחדשים חידוש בהלכה ומעמידים אותה על בירור, אותם השערים נאהבים לפני המלך הגדול יותר מכל משכנות יעקב המקיימים בהם שאר המצוות. וכל מי שמחשב מחשבות וסובר סברות בהלכות החמורות ופסקים החמורים נאהב ונחמד לפני המלך העליון. וזהו שאמרו, אגרא דשמעתתא סברא. והדברים

והמחשבות ההם הם כמרגליות היקרות בעיניו, ואם על אבדת כסף אחד או שוה כסף התירה תורה לעשות מלאכה בחולו של מועד, כל שכן שיש לחוש על אבדת המרגליות ההם לכותבם ולחותמם למען לא יאבדו. והכותב והחותם מקבל שכר עליהם. כל זה פירשו לי, ושמו בפי באמת. עכ"ל. ישמע חכם ויוסף לקח.

[מחוברת סיון תשס"א (שנה א') סי' מג]

מתוך ספר יסוד ושורש העבודה (שער ו' פ"ו) להגאון ר' אלכסנדר זיסקינד זצוק"ל, אלא שקטעי הזוהר תורגמו ללשון הקודש כפי שתורגם בספר הנ"ל מהדורת יהושע העשיל זינקובר, ירושלים תשמ"ז. גם הוספנו קטעי זוהר שרמז אליהם הגאון הנ"ל, והובאו בשלימות במהדורא הנ"ל. והן הנה דברים השייכים גם לחג מתן תורתנו הקרב ובא. וזו לשונו (שם):

גודל מעלת האדם שמחדש חידושי התורה מבואר בזוהר הקדוש בכמה מקומות. וזה לשונו בהקדמת בראשית (דף ד:) :

למדנו: באותה שעה שדבר תורה מתחדש מפי האדם, הדבר ההוא עולה ומתייצב לפני הקדוש ברוך הוא, והקדוש ברוך הוא לוקח אותו הדבר ומנשק אותו ועוטר אותו בשבעים עטרות מפותחות ומחוקקות. ודבר החכמה שנתחדש עולה ויושב על ראש צדיק חי העולמים, ומשם עף ושט בשבעים אלף עולמות, ועולה אצל עתיק יומין וכו'. באותה שעה עתיק יומין מריח באותו הדבר, ורצוי לפניו יותר מכל. אז לוקח את הדבר ההוא ומעטר אותו בשלוש מאות ושבעים אלף עטרות. והדבר [שנתחדש] מעופף ועולה ויורד ונעשה ממנו רקיע אחד, וכן כל דבר ודבר של חכמה נעשים רקיעים עומדים בקיום שלם לפני עתיק יומין, והוא קורא להם "שמים חדשים", כלומר, שמים מחודשים שהם סתומים של סודות החכמה העליונה. וכל שאר דברי תורה המתחדשים [שאינם מבחינת חכמה העליונה], עומדים לפני הקדוש ברוך הוא ועולים ונעשים "ארצות החיים", ויורדים ומתעטרים אל ארץ אחת, ונתחדש ונעשה הכל "ארץ חדשה" מכח הדבר ההוא שנתחדש בתורה וכו' זכאים הם העוסקים בתורה. עכ"ל. ועוד מענין זה בפרשת ויחי (דף רמג.) ע"ש*. וחיוב גדול הוא על האדם לכתוב כל מה שמחדש בתורה, כי הוא תקון גדול בעולמות העליונים הקדושים כמבואר בכתבי האר"י ז"ל, וגם הוא מועיל לשכחה, ודי בהערה זו.

הערה * : - וזה לשון הזוהר (שם) "דודי צפנתי לך" – מכאן למדנו: כל מי שעוסק בתורה ויודע להתבונן בדברים ולחדש, אלו הדברים עולים עד הכסא של המלך, וכנסת ישראל פותחת להם שערים וצופנת אותם. ובשעה שהקב"ה נכנס לגן עדן להשתעשע

עם הצדיקים, מוציאה [כנסת ישראל] אותם לפניו, והקב"ה עוסק בהם ושמח. אז הקב"ה מתעטר בעטרות עליונות ושמח במטרוניתא. זהו שכתוב: "חדשים וגם ישנים דודי צפנתי לך". ומאותה שעה ואילך דבריו כתובים בספר [העליון], זהו שכתוב "ויכתב ספר זכרון לפניו".

גודל העונש רחמנא ליצלן, אם חידושו אינו על דרך האמת, ח"ו.

לעצור במילין מי יוכל ולכבוש עין מסוררים מדרך האמת להתייצב על דרך לא טוב, ומבלים ימיהם בפלפול שאינו של אמת, כי תועבת ה' הוא עושה אלה, ועונשו גדול עד מאד כמבואר בזוהר הקדוש בכמה מקומות, ועל כן יזהר האדם בזה מאד. וזה לשון הזוה"ק בהקדמת ספר בראשית (דף ה.): בוא וראה, אותו שאין דרכו בסודות התורה וחידש דברים שאינו יודע אותם לאמיתם כראוי, אותו דבר החידוש עולה, ויוצא לקראת אותו הדיבור איש תהפוכות לשון שקר מתוך נקבת התהום הגדול, והוא מדלג חמש מאות פרסאות לקבל את הדבר ההוא, ולוקח אותו והולך עם הדבר אל הנקבה שלו, ועושה בה רקיע שוא הנקרא תוהו. ואותו איש תהפוכות מעופף ברקיע השוא ההוא ששת אלפים פרסאות בבת אחת, ואחר שרקיע שוא זה עומד, מיד יוצאת אשת זונים ומחזיקה באותו רקיע השוא ומשתתפת בו, ומשם היא יוצאת והורגת כמה אלפים ורבבות, כי וכו' אמר רבי שמעון לחברים: בבקשה מכם, שלא תוציאו מפיכם דבר תורה שלא ידעתם ולא שמעתם מהאילן הגדול כראוי, בשביל שלא תהיו גורמים לאותו חטאה להרוג המוני בני אדם חנם. פתחו כולם ואמרו: הרחמן יצילנו!

וזה לשונו פרשת יתרו (דף פז.): רבי יצחק פתח: "אל תתן את פיך לחטיא את בשרך". כמה יש לו לאדם להזהר בדברי תורה, כמה יש לו לאדם להזהר שלא יטעה בהם ולא יוציא דבר בתורה מה שאינו יודע ומה שלא קבל מרבו, שכל מי שאומר בדברי תורה מה שאינו יודע ולא קבל מרבו, עליו כתוב: "לא תעשה לך פסל וכל תמונה". ועתיד הקדוש ברוך הוא להפרע ממנו בעולם הבא, בזמן שנשמתו רוצה להכנס למקומה, כי דוחים אותה לחוץ וכו'. עכ"ל.

וזה לשונו פרשת בלק (דף קפה:): כל אלו העוסקים בתורה ומחדשים בה חידושים, מיד נכתבים אלו הדברים לבני הישיבה, ואז כל בני הישיבה באים לראותו וכו' אם הדברים שחידש הם כראוי – אשרי לו, כי כמה עטרות נוצצות מעטרים אותו כל בני הישיבה. ואם דבר אחר הוא [כלומר, שאינו לפי דרכי הקדושה] – אוי לו לאותו בזיון, דוחים אותו לחוץ ועומד אצל העמוד עד שמכניסים אותו לדין, הרחמן יצילנו. ויש אחרים שמעלים אותם וכו'. עכ"ל.

אחי ורעי! הביטו נא וראו אם יש מכאוב כמכאוב מי שמחדש חידושין באורייתא שלא אליבא דאמת, ומה עוון נושא, שעליו נאמר : "לא תעשה לך פסל וכל תמונה", ובוטל מדברי תורה וגורם רעה לעצמו. וביום רעה רא'ה את צאן ההרגה לאלפים ולרבבות מישראל, חס ושלום, שגורם רעה גדולה גם כן לאחרים, חס ושלום, ודי הערה בזה. עכ"ל הרב יסוד ושורש העבודה. וה' הטוב יזכנו ללמוד תורתו תורת אמת, ולחדש בה חידושים אמיתיים, אכי"ר.

[מחוברת תמוז תשס"א (שנה א') סי' נד]

מתוך ספר זרע יעקב להרה"ג ר' רפאל כדיר צבאן זצ"ל (שהיה רבה של נתיבות, וחבר מועצת הרבנות הראשית לישראל) אשר כתב בהקדמתו לספרו הנ"ל מהדורא שניה, על דרך הלימוד והעיון בעיר מולדתו אי ג'רבא. ובכלל זה, שרטט וכתב גם על דרך הכתיבה ומעלתה בזה"ל:

הכתיבה – חינכו את התלמידים מנעורים לחדש ולכתוב חידושי תורה. וזה התחיל ממש בשחר ילדותם גם לפני שהתחילו גמרא, כתבו חידושים בחומש גם בדרך רמז ודרש. כפי שרמזו על הפסוק "כי נעים כי תשמרם בבטנך" ר"ת כתב, שהכתיבה מחזקת ומעוררת את הזכרון מלבד כמה וכמה מעלות רבות. שמעתי רמז נפלא לנעוץ סוף התורה לתחילתה, שמצוה אחרונה בתורה ועתה כתבו לכם את השירה (כצ"ל) הזאת וגו'. וכתבו הפוסקים שבזה"ז גם כתיבת חידושי תורה וביאוריה ופירושיה הם בכלל המצוה (עיין טור וב"י יו"ד סי' ער), ומצוה ראשונה בתורה פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה. ומלבד הפשט לפרות ולרבות ולהעמיד תולדות בעולם, יכלול ג"כ כוונה שניה לפרות ולרבות בחידושי תורה (וכפי שנוהגים לומר בימים נוראים: "שערי פריה ורביה בתורה ובבנים") והתורה כוללת פרד"ס. וזהו הרמז פר"ו ורבו פרו נוטריקון פשט רמז ודרש, ומלאו את הארץ כלשון רז"ל על תלמידי רבי עקיבא (בראשית רבה פרשה ס"א אות ג') "עמדו ומילאו כל ארץ ישראל תורה" וכבשוה רמז לדרך הרביעית מפרד"ס והיא דרך הסוד כבשונו של עולם וכמ"ש רז"ל (בחגיגה י"ג סוע"א) כבשים ללבושך דברים שהם כבשונו של עולם יהיו תחת לבושך. ולכן באה וכבשה חסרה וי"ו בלשון יחיד (עיין יבמות דף ס"ה ע"ב) כי דרך הסוד אינה כבושה לרבים רק לחכם ומבין מדעתו, וכמו ששנינו חגיגה (יא:) אין דורשין במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד.

בכלל לימוד הכתיבה, לימוד כללי הכתב והמכתב והלשון. וגם להתרגל בדרך ענוה ולא לכתוב ביטויים קשים נגד המפרשים ז"ל כגון "וליתא" "ושיבוש הוא" ואפילו "אינו מחוור" "ולא נהירא" לא היו באוצר המילים של חכמי ג'רבא. היתה הבחנה ברורה בין

"קשה לי" "וקשה קצת" "ולא זכיתי להבין" "ונוראות נפלאתי", וכן בסיום הקושיא בין הלשונות: "וצריך ישוב" "וצריך עיון" "וצריך עיון גדול" "וצריך להתיישב עוד בזה" כל משפט שיהיה במקומו הראוי לו. ולא לעשות מקושיא קלה ודקדוקי עניות ונוראות נפלאתי או צע"ג. כל הכללים האלה ומאות כיוצא בהם אי אפשר להם מצד עצם טבעם להכתב בספר, רק נלמדים במשך הזמן מפי הרב והמחנך, וקובץ על יד ירבה.

ההתכתבות - בכלל לימוד הכתיבה היו מחנכים הרבנים לתלמידיהם להתכתב בד"ת עם גדולי חכמי הדור, וגם עם חובשי בית המדרש גדולים וקטנים, וקנאת סופרים תרבה חכמה. מה נעימה היתה ההפתעה בבוא הדוור (נושא המכתבים) לבית המדרש בחארה כבירה [ברובע הגדול], וקורא בשמו של תלמיד פלוני בגיל 14 "יש לך מכתב מחארה צגירה [מרובע הקטן]", והוא רצוף בד"ת, תשובה למכתבו, וממשיכים לשלוח חליפות מכתבים שנית ושלישית ורביעית, תורה לשמה ללא פגיעה וקנטור ח"ו. גם בזה היתה ידם של הרבנים והמחנכים באמצע. הרב מסביר לתלמידו: כך כותבים ולא כך, פה חברך צודק ועליך להודות על האמת, פה אפשר ליישב דבריך ע"פ הקדמה פלונית, וכדומה. לעולם לא יישכחו המאמרים היפים בירחון "מקבציאל" (בעריכת ידידנו הגאון המנוח ר' שלמה מאזוז זצ"ל) איך שהיו חכמי ג'רבא משיבים בדרכי נועם בד"ת איש על חברו על שלשים ועל רבעים, בסגנון "ראיתי מה שכתב ידידנו רב חביבא... ולענ"ד י"ל..." וכן הלאה. וכל זה מלבד המעלה והחשק בלב התלמיד כשהוא מתכתב עם גאוני הדור ומקבל מהם תשובה כהלכה. עכ"ל. ודברי פי חכם חן.

[מחוברת אב תשס"א (שנה א') סי' סג]

מתוך איגרת "מוסר אב" ששלח הגאון ר' אהרן עזריאל זצוק"ל מגדולי רבני ירושלים (חי בשנים תקע"ט - תרל"ט לפ"ק) אל בנו החה"ש משה המכונה בכור זצ"ל ביום כ"ח שבט שנת כת"ר, בהיותו שוהה באי קורפו כשד"ר מטעם ק"ק חסידים בית אל. והיא ל'ו נדפסה בראש ספרו אוזן אהרן שיצא לאור בשנת תרמ"ו ע"י נכדו ר' אברהם עזריאל זצ"ל. ומן הראוי היה להעתיק כאן את כל דברי האיגרת ללמוד את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון בעבודת ה' יתברך כאשר יראה הרואה. אכן ליראת האריכות אמרתי להעתיק רק מה שנוגע למעלת הכתיבה וז"ל (שם אות ז' וי"א):

התקן עצמך ללמוד תורה - פירוש, שתשתדל בלימודך לחדש איזה דבר יהיה תירוץ או קושיא בכל מה שתלמוד וזה הנרצה באומרם התקן עצמך כי מי שלא ניסה באלה ילמוד כחותה על הגחלים מבלי שימת לב אל עומק הדברים ותכליתם. ולעולם לא ישיג השלמות האמיתי האמור לעיל באות ד' לעשות איזה פסק או דרוש הנצרך אליו ולברר

איזה דין בירור גמור אלא עד שידע לכתוב חידושים מדעתו וזה יגיעהו מיום אל יום ממדרגה למדרגה וממעלה למעלה זכר לדבר וקנ'ה לך חבר. וכל החכמים שאתה רואה בעיניך שחיברו חיבורים גדולים עד שנתמלא הבית כותלי בית המדרש מהם ותמיד מימיהם אנו שותים לא הגיעו למעשה זו אלא ע"י לימוד עם הכתיבה.

פקח עיניך להישיר הכתיבה ולנאותה הלא ידעת כמה נצטערתי עליך על דבר זה כי באמת הוא שלימות גדול אל האדם עם צירוף המליצה הנז"ל יתקרב האדם אל הרחוקים ע"י איגרת כי ליופי הכתב והלשון יאהבוהו וישבחוהו וכו'. דע באמת כי כל מין מהשלימות אשר יוכל האדם להשיגו ואפי' ע"י טורח אם יתרשל ממנו הוא מאבד הון עתק וסופו מתחרט ואין בידו לתקן וכו'.

הן אלה קצות דרכי המלמדים להועיל בדרכי הלימוד וכללתי בה גם הכתיבה יען גם היא נצרכת אל הלימוד והיא ביד החכם כגרזן ביד החוצב בו. עכ"ל.

[מחוברת אלול תשס"א (שנה א') סי' עד]

בו יבוא ברנה מכתב שכתב עטרת תפארת הפוסקים בדורנו מרן הראש"ל הגר"ע יוסף שליט"א למשגיח רוחני באחד הישיבות אשר בארץ, (שנדפס בבטאון "אומר ודברים" גליון מס' 1 שיצא לאור באייר תשנ"ה). ובו תשובה לשאלתו לדעת אי זה הדרך ישכון אור בדרך הלימוד לבני הישיבה הצעירים. ובהיות והדברים מתאימים מאוד לזמן הנוכחי (שהוא תחילת זמן הלימודים בישיבות), ובתוך דבריו הזכיר גם ענין הכתיבה אמרתי להעתיקו כאן וז"ל :

לכבוד ידידנו הדגול איש חיל רב פעלים לתורה ולתעודה, עושה ומעשה ומזכה הרבים הרה"ג...

שלום וישע רב וכט"ס!

לאשר ביקש לומר את דעתי לבני ישיבתו הקדושה בדבר דרך הלימוד לבני הישיבה הצעירים, הנה אין ספק שחלילה לפסוק הלכה מבלי ללמוד היטב על בוריין את סוגיית הש"ס בעומק העיון. ובכל מסכת אשר עוסקים בלימודה בישיבה, ילמדו בעיון הדק היטב בדברי רבותינו הראשונים, הרי"ף הרא"ש והר"ן, אשר הם לנו לעינים, ראשונים כמלאכים. ולהבטחת ההבנה האמיתית בגמרא פרש"י ותוספות ולהבין את הדברים על בוריין, עשה לך רב את מהרש"א, שיושר עיונו מבעית, מעט המחזיק את המרובה, בהבנת עומק דברי הגמרא, ואין ספק שיש ללמוד ולהגות בדברי הקצות החושן ודישרן סמיכין עלוהי מה שנוגע לסוגיא, אשר דבריהם נאמרים בטוב טעם ודעת, גם דברי המשנה למלך שער המלך ומחנה אפרים, יהיו לכם לעינים, להדריך בחידושי תורה

אשר יחדשו, ולהעלותם על הכתב כי אמרו וקנה (קוף בקמץ) לך חבר, ולהתרחק מאהבת הניצוח, ולהודות על האמת, כי האמת תורה דרכה ואהובה יותר, ומודים דרבנן היינו שבחייהו, שע"י כך תזכו לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא (עי' עירובין יג:) ועיין במה שכתב בס' אוזן אהרן להגאון ר' אהרן עזריאל זצ"ל (בעל שו"ת כפי אהרן) במוסר אב (אות ד').
והנני לחזק את בני הישיבה ה' עליהם יחיו, שיתחזקו בלימוד הש"ס, כי זמנכם רגעיכם ושעותיכם, לא יסולאו בפז, כל רגע יקר ממש, וקובץ על יד ירבה, לידיעת הש"ס, ורק לאחר שהוא ממצא את כל הנידון בהיקף הענין, איבעית אימא סברא איבעית אימא גמרא, רק לאחר מכן אפשר להגיע לידי פסק הלכה חתוך וברור, להבין ולהורות לשעה ולדורות, וכמ"ש ג"כ מהרש"א בחי' לסוטה (כב.) "ובדורות הללו אותן שמורין הלכה מתוך הש"ע והרי הם אינם יודעים טעם הענין של כל דבר, אם לא ידקדקו תחילה בדבר מתוך התלמוד, שהוא שימוש תלמידי חכמים, טעות נופלת בהוראותיהם, והרי הם בכלל מבלי עולם, ויש לגעור בהם". ע"כ. ויה"ר שתגדלו ותעלו מעלה מעלה במעלות התורה והיראה, ותזכו לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, בלימוד נכון ואמיתי, לגאון ולתפארת.

(וחתים) עובדיה יוסף

זכרון להולכים

קוים לדמותו של האברך ר' מרדכי אלי ז"ל

מאת: ר' יוסף בני ישראל נ"י

במפעל החיים לתורה ויראה, בבית מדרשנו "עטרת חכמים", התארחה לכמה חדשים נשמה מיוחדת במינה, נשמה אשר לצייר קוים לדמותה רבה המלאכה.

נשמה אשר בתוכנו חשקה לבנות את שורשה לדורות ולהקים קן של מידות.

נשמה טובה אשר זכתה להיות בין הבודדים שהם בעלי המידות.

נשמה עדינה, חייכנית וביישנית, שהנאה לכל חי, עליה להביט.

נשמה מיוחדת, עם ענוה טהורה. השקט והשלוה - תמיד היו מנת חלקה.

נשמה שידעה מקומה בעולמנו הקטן, ולעולם לא חשבה על דאגות העתיד וזכרונות העבר. לעולם לא דברה על אחרים לרעה, תמיד עין טובה בה התברכה.

נשמה שהיתה עומדת על מקומה ולא מיהרה להגיב, אפילו שלום התביישה מלהשיב.

נשמה שלא שייכת לכאן, מתוקנת במידות והתבטלות לתורה. קשה מאוד להזכר בדבר הנורא, איך שבחברתנו הקדושה אבדה מאתנו מרגלית יקרה.

כל מי שזכה ראה דוגמא לנשמה מצוינת בהנהגה, בטלה ומבוטלת למרא דאתרא. כל נשימה שלקחה, דעת תורה מהרב שאפה. וכל רצונה היה להחיות נפשה בדברי תורה

והיראה. את פניו החמודות שתמיד היו מאירות לא נשכח מהרה. ר' מרדכי אלי ז"ל היקר היה בחייו ואף בלכתו מאתנו ישר ותמים פעלו. לא ראינו מעולם את ר' מרדכי היקר נרגש ונסער, רק לפתע פעם אחת באמצע השעור סח מה שבלבו, על עול שנעשה לבחורה מסויימת שהוריה לא רצו שתחזור בתשובה, ולבסוף נפטרה אותה בחורה בלא תשובה. זה חרה לו מאוד, וזאת הפעם היחידה בכל זמן שהותו ביניינו שראינו אותו נרגש. ואע"פ כן, שמר על יראת כבוד ודיבר בנימוס, מפה למדנו על לבו הטוב והישר כמה כאב לו על אותה בחורה שלא זכתה, וכאב את כאבו של הקב"ה שרצה לראות את בתו חוזרת בתשובה.

כשהגיע ר' מרדכי היקר לבית מדרשנו, לא ידע מה יהיה, אם יקבלוהו אם לאו, שאלתיו "ר' מרדכי, מה אתה חושב לעשות? אולי לא יקבלו אותך" אמר לי בפנים שוחקות עם מלא אמונה אמיתית וטהורה "אני קטן, ה' גדול, אני רק אעשה השתדלות ואבוא ללמוד", וכך היה, ולבסוף זכה להתקבל לבית מדרשנו. ומאז תמיד היה הראשון שנכנס לבית המדרש וישב ולמד בשקידה גדולה.

ר' מרדכי היקר נלקח מאתנו לפתע פתאום, חשבון שמים לא נדע, רק נאמר תמיד באמונה, ברוך דיין האמת, אבי היתומים והאלמנות. ותנצב"ה.

על הורתו של מכון הסת"ם "חיים ביד"

ע"ש רשכבה"ג הגרי"ח זצ"ל

שע"י מוסדות "עטרת חכמים"

ממדור קול'ן של סופרים/ חוברות כסלו תשס"ג (שנה ג) סימן כ

אמר הכותב: בחורף אשתקד למדנו עם חברים מקשיבים מטובי אברכי בית המדרש, טוב"י ש"ע ונושאי כליו בחיו"ד, הלכות מילה (באותו זמן השתתף עמנו ידידנו המוהל ר' יעקב בן משה הי"ו וסייע לנו רבות בהבנת ההלכות מתוך ידיעותיו המקיפות בנושא זה הלכה למעשה, זכרה לו אלקי לטובה ולברכה, וגם פרסמנו אשתקד בירחוננו חידושי ש"ע בהלכות הללו מאשר העלינו בשיעור), הלכות גירות, ס"ת ומזוזה (וגם בזה למדו עמנו האחים שלא יתפרדו הלא המה: ר' פנחס ור' יניב צורישדי העוסקים במלאכת שמים זו וסייעו רבות בענין זה, זכרה להם אלקי לטובה ולברכה.) ובאותם שיעורים עלה במחשבה הצורך לפתוח מכון סת"ם באיזור חולון וסביבה כדי לזכות את הרבים בסת"ם כשרים כדת וכדין, הן ברכישתם והן בבדיקתן, כפי מנהגי הספרדים הי"ו (שכן רוב ככל ציבור שומרי התורה והמצוות באיזור זה הם מבני עדות המזרח) בכל מכל כל. ובפרט שרבים מן העם קונים

תפילין ומזוזות מכל הבא ליד (יש מהם שאינם כשרים לכתחילה, ויש מהם שפסולים לדעת רבותינו ז"ל), ואינם מטריחים עצמם לנסוע לבני ברק.

על כן, דברנו בזה עם ידידנו כמוהר"ר הרה"ג ר' חיים רבי שליט"א ראש בית המדרש, שעל פיו ישק דבר בכל ענייני בית המדרש, על הדבר הזה, וב"ה קיבל רעיון זה בברכה, ואמר שיש להתחיל לפעול בזה. ועל כן, שוחחנו עם כמה מאברכי בית המדרש הלא המה ידידנו ר' יו"ט סימן טוב הי"ו (סופר ומגיה מוסמך שהעביר קורסים בהלכות סת"ם ברבים זה שלשה מחזורים) ואשר על ידו השנ'י ר' יניב הנ"ל הי"ו הבקיאים במלאכת שמים זו ללמוד לחזור ולשנן הלכות אלו בקיץ תשס"ב. וגם השתתפו בקביעות בשיעוריו של סרו"י הרה"ג ר' שלמה מועלם שליט"א ראש מכון "יד רפאל" שע"י מוסדות ישיבת "כסא רחמים" בב"ב. ונסעו אליו פעם בשבוע לשמש אותו בהלכות אלו. ולפני מספר שבועות התחיל ידידנו ה"ה חיים סולימאני נר"ו ממנהלי בית המדרש לארגן מקום וציוד מתאים למכון הנ"ל. ולא זו בלבד אלא שדברנו עם הרש"ם הנ"ל שהמכון הנ"ל יעמוד תחת פיקוחו והדרכתו של ועדת הכשרות של מכון הסת"ם "יד רפאל" הנ"ל, וב"ה נענה לבקשתנו. ובע"ה בימי החנוכה הבעל"ט יפתח מכון הסת"ם שיקרא "חיים ביד" ע"ש רשכבה"ג הגרי"ח זצ"ל לציבור הרחב.

והנה השבוע ביום שני (ו' כסלו תשס"ג) אחר הצהרים, בא לבית מדרשנו הרש"ם הנ"ל לשיחה ראשונה עם הסופרים חדשים גם ישנים כדי לעורר על חשיבות וזהירות במלאכת שמים זו, הן מצד ידיעתם על בוריין היטב, והן מצד שצריך להיות האדם ירא וחרד לדבר ה' במלאכת שמים זו, כגון, אם לא קידש שמות ה', והסופר אין יראת ה' נגעה בלבו, יכול להכשיל את הרבים בהם דורות רבים, כי לא ידעו שפסולים הם, וכן עזה"ד. עוד סיפר כמה מעשים מסמרי שיער עד כמה רבה המכשלה בתחום זה. ולבסוף, ענה לכמה שאלות ששאלו הסופרים הע"י. וקרא לפניהם כמה מהוראות ועדת הכשרות הנ"ל השייכים לסופרים שאין כאן מקום להאריך בהם ועוד חזון למועד.

וכעת ראינו שנכון להציב מדור מיוחד לזה בירחוננו "וקנה לך חבר" בו יבואו דברים וספיקות אשר התעוררו במכון הנ"ל למען ישוטטו רבים ותרבה הדעת, ומלאה הארץ דעה כמים לים מכסים.

ואין לנו אלא לבקש מאל נורא עלילה שתעלה מחשבתנו לטובה ולברכה לשמו יתברך כדי לזכות את הרבים בסת"ם כשרים כדת וכדין, וגם למהדרין מן המהדרין. ולא תצא תקלה תחת ידינו, ובזכות זה נזכה לגאולה השלימה במהרה בימינו, אמן.

פרטים נוספים על מכון "חיים ביד" אפשר לקבל בטלפון 03-6515415

ממני הצעיר יגאל כהן ס"ט

דרכי ההוראה – לאורם של רבותינו

[מחוברת תשרי-טבת תשס"ד (שנה ד') סי' א]

אשתקד לקטנו אורות מדברי רבותינו זצוק"ל נ"ע ושיבלחט"א על דרך הלימוד, ויש עוד מקום להאריך בזה הרבה כמו שיראה הרואה בדברי מרן גאון ישראל הגר"ע יוסף שליט"א בפתיחה לספרו שו"ת יבי"א ח"א, ובמאמרי "דרכי העיון" הנפלאים של מרן ראש הישיבה הגאון הנאמ"ן שליט"א שנדפסו בראש ספר יברך ישראל (לידי"ן ש"ב הרה"ג ר' ישראל כהן שליט"א, עורך ירחון אור תורה) ח"א וח"ב כיעו"ש. ונדפסו שנית בספרו "קובץ מאמרים" (סימנים א-ב) הנד"מ מאמרים על דרכי העיון מגדולי ישראל בדורות האחרונים, אכן כעת הגיעה השעה להביא מן החדש, מאמרים מפי גדולי ישראל על "דרכי ההוראה" - שכן זהו תכלית הלימוד שידע האדם להגיע מתוך לימודו לפסק הלכה למעשה - לדעת את הדרך ילך בה ואת המעשה אשר יעשה. ואמרו ז"ל (קידושין ל.) גדול תלמוד שמביא לידי מעשה. ונפתח במאמרו של הגאון האדיר רשכבה"ג רבנו יוסף חיים זצוק"ל בפתיחת ספרו שו"ת רב פעלים שכתב וז"ל (בדילוג דברים שאינם ענין לנ"ד):

שנינו במשנה באבות, משה קיבל תורה מסיני, ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים, וזקנים לנביאים, ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה. והנה רבינו האר"י זצ"ל בשער רוה"ק דף ב' ע"ב פירש, מקום אחיזת הדורות להזקנים והשופטים בפני עצמם, והנביאים בפ"ע, ואנשי כנה"ג בפ"ע, והזוגות בפ"ע, והתנאים בפ"ע, והאמוראים בפ"ע, ורבנן סבוראי בפ"ע, והגאונים בפ"ע, והפוסקים בפ"ע, והדורות שאחר הפוסקים בפ"ע. יע"ש. ונראה דהפוסקים דנקיט רבינו ז"ל, קאי על הרי"ף והרמב"ם והרמב"ן והרמ"ה והרז"ה והרשב"א והר"ן ורבינו יונה (והרשב"א) [והריטב"א] (כ"נ דצ"ל), וגם רבותינו הצרפתים, ועוד ועוד כיוצא בהם מן הראשונים המפורסמים, אמנם שאר הדורות שאחר הראשונים הנז' וכיוצא בהם, המה נקראים בעלי תשובות, ועד עתה רבני הזמן המה בכלל בעלי תשובות ובעלי אסופות.

והנה בבעלי תשובות יש שני סוגים, כי יש נשאל באיזה ענין שאלה אחת או חקר חקירה אחת, והוא נכנס לתוך החדר של אותו ענין, ורואה שם שולחן ערוך מוכן ומוצג לפניו קערות מלאות תבשיל מבושל ומבוסם עם כל פרי מגדים, זה אומר בכה וזה אומר בכה (כצ"ל), והוא עורך תשובה לאותה שאלה או החקירה, ממה שאסף ולקח מן השלחן הערוך לפניו. והנה בודאי צריך לזה חכמה, לברר מן השלחן הערוך לפניו ברור נקי ובר

ומנוקה הראוי ונוגע לאותה שאלה, ולא יתלה תניא בדלא תניא, אך זה חכים יתקרי, רבי לא יתקרי.

ויש נשאל באיזה ענין שאלה או חקר חקירה, והוא משדד עמקים באותו ענין, ומן הענין ההוא פותח לו דרכים ושבילים חדשים לצאת וללכת בהם לחדרים אחרים, ימה וקדמה צפונה (כצ"ל) ונגבה, ובכל מקום אשר נכנס שם עולה ויורד, קושר ומתיר, מכניס ומוציא, ומכל אלה עורך תשובה שלימה ברורה ונקיה מנופה בי"ג נפות, הנה לזה חכם יתקרי ורבי יתקרי, ועליו נאמר: רבות בנות עשו חיל ואת עלית על כלנה.

עוד יש בבעלי תשובות שני סוגים בענין אחר, והוא יש דרכו לדבר בתחילת תשובתו התנצלות לפתיחת פיו, והעברת קלמוסו באותו אשר משיב לשואליו, ומדבר במענה לשונו בדברי ענוה ושפלות שמשפיל עצמו למאוד. ויש נחדל מלדבר דברים כאלה, אלא בראשית מאמר פותח יד בתשובה, ולאו בר מות רוחא עביד הכי, אלא טעמו ונימוקו עמו דקמי שמיא גלייא, וממ"נ אם הוא עניו ושפל באמת בפ"ע למה יפרסם ענוה שלו, ואם באמת אינו עניו ושפל בפ"ע, ורק היד כותבת דברי ענוה אלו, הנה זה עון פלילי להתעטף בטלית שאינה שלו ואין לך גאוה גדולה מזו יושבת בצפוני הלב, וחרושה על לוח לבו.

ועוד יש בבעלי תשובות שני סוגים בענין אחר, והוא יש אם נשאל איזה בענין אחד, הוא זריז ונשכר לדפוק על דלתי הספרים של כל בעלי התשובות, ראשונים ואחרונים ואחרוני אחרונים למקטון ועד גדול עד זמנו, ואפילו על ספרים אשר המחברם עודנו בחיים, וכונתו לחפש חיפוש מחיפוש כדי לראות ולידע דעת כל חכם וחכם, אשר דיבר בענין זה שנשאל בו. והנה דרך זה הוא מה טוב ומה נעים, חדא אם ימצא חכם מחבר שנכנס בענין כזה, וגם הוא מסכים בענין כהסכמתו, נמצא הדין אשר נשאל עליו לעשות מעשה נפסק על פי דבריו וע"פ דברי אותו חכם, ואין זה דן יחידי. והשנית, הנה בודאי אי אפשר למדרש בלא חידוש, ולא יבצר מהיותו מוצא בספרי המחברים איזה סברא או חילוק או איזה ראיה והוכחה מדברי ראשון או מדברי הגמרא, אשר זה החכם שנשאלה ממנו אותה השאלה ולא ידעה ולא הכירה ולא הרגיש בה אע"פ שהוא חכם גדול וגאון מובהק, אשר ידיו רב לו במלחמתה (כצ"ל) של תורה ובקי בחדרי תורה עשר ידות על החכם המחבר הספר ההוא, ובדרך זה נוהגין חכמי הספרדים בתשובות ופסקים שלהם, לתור ולדרוש מכל הספרים ראשונים ואחרונים ואחרוני אחרונים כל אשר תשיג ידם, כדי לברר ההלכה בתשובותיהם, ועליהם נאמר: יפוצו מעינותיך חוצה.

ויש שאין דרכם לתור ולדרוש בספרי האחרונים בכל ענין אשר יבוא לפניהם, אלא פונים דוקא אלא דברי הפוסקים הראשונים, וכותבים מה שנראה להם באותו ענין לפי הכרעת דעתם וסברתם, כאשר תשיג ידם באותו ענין, לקיים מה שנאמר: "כי תשב ללחום את מושל בין תבין את אשר לפניך", ובדרך זה מתנהגים על הרוב גאוני אשכנז. והנה אע"פ שבודאי הגמור לאו ברמות רוחא נהיגי בהכי, עכ"ז אני אומר אחר אלף מחילות מכבוד תורתם, לא טוב זה הדבר אשר עשו, כי זה כלל גדול בתורה, אין התורה נקנית אלא בחבורה, ולכן נקראו (כצ"ל) החכמים בעלי אסופות, ותמיד תמצא שהגדולים צריכים לקטנים. והתנא הגדול אמר: הרבה תורה למדתי מרבותי, ויותר מחברי, ומתלמידי יותר מכולם. ועל כן, אם המחבר הספר הוא אחרון, וזה החכם בעל התשובה הבא להשיב על השאלה שנשאל הוא חכם גדול ורב מובהק, למה לא יבקש לדעת מה כתב זה המחבר באותו ענין של השאלה, הן מסברת עצמו, הן ממה שאסף וקיבץ לו מן הראשונים ואחרונים באותו ענין ושמא ואולי עלתה במצודתו של המחבר הזה דבר חדש וסברא (כצ"ל) חדשה אשר נעלמה מאותו רב המובהק. ואם זה הרב המובהק השקיף על דברי המחבר הזה ולא מצא דבר חדש, מה הפסיד בהשקפה זו, הלא בודאי הגמור על כל אופן שיהיה מהשקפה זו רווחא שמעתתא טפי גביה, וכאשר מצינו [ב"מ פה.] שהיה רבי יוחנן מצפה לקושיות תלמידיו שמקשים לו כדי שעל ידי כן רווחא שמעתתא גביה, והיה נח לו בזה יותר מאותו דאמר הא תנא מסייע לך, וגם כאן אם ימצא איזה שגיאה וטעות בדברי המחבר באותו ענין, הנה אדרבא מזה רווחא שמעתתא טפי.

עוד יש בבעלי תשובות שני סוגים בענין אחר, והוא, יש מדברים בענוה ודרך כבוד, בשקלא וטריא שעושין בדברי חכמי הדור שקדמו להם, וגם לאשר בזמנם, ואם ימצאון איזה שגיאה גדולה בדבריהם, הן בסברא ועיון, והן בהשמטה דאשתמיט להו, לא יחליטו השגיאה לחכמי הדור אלא יתחילו בלשון לכאורה, ויסיימו בלשון צ"ע.

ויש מפני שרואין חריפותם ובקיאותם כי רבה היא, והמה חכמים גדולים בעיניהם ידברו קשות נגד חכמי הדור שקדמו להם, ויחשבום (כצ"ל) לטועים ויחליטו בדעתם ההשגה עד שברור להם שאין לקושייתם תשובה. ובאמת מנהג זה אשר נוהגים בו הוא טעות ואיננו נכון. ראו מי לנו גדול מרבנו הראב"ד וכו' ע"ש שהאריך הרב ז"ל להראות מכמה וכמה גדולים ראשונים ואחרונים שדברו קשות כנגד הקודמים להם בחריפות גדולה, והבאים אחרים השיבו על דבריהם, והצדיקו את הצדיק דמעיקרא. וסיים בסוף מאמרו הגאון היר"ח זצ"ל בזה"ל: ועל כן, אל יתהלל המשיג על הגדולים לא בהשגות כאלה ולא בהשגות של העלמה ושכחה, כי אין זה חידוש, ואין זה גרעון בחיק הגדולים בזה"ז,

אשר רבו הטרדות מצד מקרי הזמן ונתמעטו הלבבות, ורק בדבר הנוגע לדין והלכה ראוי למשיג להעלות השגתו על ספר, ובתנאי שלא יהיה נבהל להשיב, ויהיו דבריו בענוה וכבוד ודרך ארץ, וכונתו לשם שמים לא להתגדל ולהתפאר בהשגותיו. והשי"ת ברחמיו יעזרנו לברר האמת ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ולא נכשל בדבר הלכה, ויקיים בנו תפילת חנינה בן הקנה, ויזכנו ללמוד תורה לשמה, ויאיר עינינו באור תורתו, תורת חיים, אכי"ר. עכ"ל.

[מחוברת שבט-אייר תשס"ד (שנה ד') סי' יא]

מאת הגאון הגדול רבי כלפון משה הכהן זצוק"ל ראב"ד אי ג'רבא ומח"ס שו"ת שואל ונשאל ועוד, ממ"ש בספרו ברית כהונה השלם (חאו"ח מערכת ל' אות טו) בקצ'ר אמיץ כיצד יוכל כל תלמיד להתקדם בלימוד ההוראה וז"ל שם:

לימוד - השלמת לימוד התורה אינו מספיק להיות רק מעיין בגמרא לבד ואין לו יד בהוראה שאם לא תהיה לו ידיעה גם בדרכי הפסק לברר כל ספק אזי תקשה עליו מאוד אח"כ בהוראה אפי' דבר קל שבקלים, כי אינו יודע למצוא מקום הדין בפוסקים לברר משם אותו הספק הבא אליו. וכן יקשה עליו דרכי ההכרעה במה שתלוי בפלוגתא בכל חלקי ארבע השולחנות. וראיתי פה [אי ג'רבא] שכמעט לימודם כולו בש"ס ואין לומדים כלל דרכי הדין וההוראה. וגם מי שהוא מעיין נפלא מתמיד כמעט כל ימיו רק בש"ס לשם מצות לימוד ולא לשם הפרי הנדרש לפסוק הדין ולברר איזה ספק. ומזה בעוה"ר חסרה התורה וההוראה והרבה עיירות וכפרים משתוקקים לרב ומורה צדק ולא ימצאו. ואם היו קובעים איזה זמן לזה ואיזה זמן לזה היה עולה בידם זה וזה. כי העיקר בלימוד ללמוד וללמד לשמור ולעשות. ובלתי ידיעת דרכי ההוראה אין בידו אלא רק שכר לימוד. וכן שמעתי בשם מר זקני מהרי"ך זצ"ל שהיה מצטער מאוד מזה וכפעם בפעם היה מעורר חכמי דורו על זה.

ומזה נהגו רבים מהרבנים הי"ו בימינו אלה להשתמש בדרכי החינוך לתלמידים גם בפסקים ולתת להם איזה ספר ולהראות להם איזה מראה מקומות הנצרכים והם ישתדלו לערוך בכתב שאלה ותשובה על זה כפי מה שידם משגת, ויציגו זה לפני רבם לראות אם צדקו בבירורם, ואח"כ עולים ממדרגה למדרגה עד כי לא יצטרך רבם לציין להם שום מראה מקום והתלמידים עצמם טורחים למצוא בירור לאותו ספק וכותבים אותו על ספר ומציעים מה שביררו בזה לפני רבם, לראות אם כיוונו אל האמת ואם לא כיוונו אל האמת הרב משיבם על דבריהם ומורה להם הדרך הנכונה. ולימוד כזה כמעט הוא יסוד ועיקר הלימוד כי כל פרי הלימוד הוא לדעת מצות ה' חקיו ומשפטיו אם לעצמו או גם להורות

לרבים אם הוא ראוי לכך. ואם אין גדיים אין תיישים והוא צורך גדול ליחיד ולרבים ובפרט בדור יתום זה למען דעת מה יעשה ישראל. וכבר כתבתי בזה בארוכה במאמרי עץ חיים אשר בראש ספר ישיב משה ובמבואי לספר שלום דוד ח"ב ובברית אבות פ"ג משנה י"ז אם אין קמח וכו' משם אבי מורי ז"ל על שם מז"ק מהרי"ך ז"ל ואכמ"ל.

ולהיות כי יש רבנים מרביצי תורה אשר לא ניסו באלה ומחסרון הזמן לא יוכלו להרגיל את עצמם הם בזה כדי שיהיה להם יכולת גם ללמד כנז' לתלמידיהם או שבאמת הם יודעים ואין להם פנאי ללמד את התלמידים דרכי הוראה. לכן כל ת"ח אשר הוא מכיר בעצמו שבאמת גמר עיונו התלמודי, והסימן המובהק לזה הוא בהיותו בהרבה פעמים מתכוין לדברי הראשונים התוספות הרשב"א הריטב"א והר"ן ולשאר דברי המפרשים ז"ל מהרש"א והרב משמרות כהונה וכיוצא לקושיותיהם ותירוציהם (וכמו שכן זכורני שהביאו המפרשים ז"ל בחינה זו), אזי יקבע לו עת ללמוד בו דרכי ההוראה. ומראשית יקח לו ספר אחד מספרי התשובות המפורסמים כמו הרב בית יהודה הרב זרע אמת הרב חיים שאל וכיוצא, וירשום בקונטרסו אותה השאלה. כן ירשום ציוני מראה המקומות בפוסקים הנזכרים בתשובה הנזכרת, בדרך כללי ספר פלוני סי' כך וכך ובס' פלוני וכו' ולא יעיין כלל בגוף התשובה הנז', והוא עצמו ישתדל אח"כ לברר זה מאותם הציונים הנמצאים אצלו לעיין במקורן של דברים למצוא פתרון לשאלה הנז' ויכתוב המתברר לו בזה ואח"כ יעריך דבריו עם דברי התשובה אשר שאב ממנו השאלה וציוני בירורם ואם יראה כי המכוון אחד מה טוב, ואם לאו יעיין למצוא הסיבה לזה וכן ינסה כזאת בכמה תשובות מחלק או"ח יו"ד אה"ע ח"מ. עד אשר יראה את עצמו מוכשר למצוא בירור שאלתו גם בלתי ציון מראה מקומות. ואז ירשום בקונטרסו רק השאלה לבד. והוא עצמו יטרח למצוא מיצוי הדין ועומק ההלכה ויעריך מה שבירר הוא עם דברי הרב הפוסק בתשובתו ויראה אם כיוונו לדעה אחת מה טוב ואם לאו יתבונן בטעם וסיבת ההפרש. ואחרי ההרגל בזה אזי ירגיל עצמו ג"כ למצוא פתרון ותשובה אל איזה ספק אשר יבוא לידו הוא או ישמע איזה ספק מזולתו. וראש כל פנה יפנה אל הש"ע ולבית יוסף ולכנה"ג ואח"כ לשאר פוסקים ובזה על הרוב ילך לבטח דרכו בעה"ו.

והנה כללי הלימוד בפוסקים נחלק לשני אופנים. א) קביעות לימוד בש"ע ומבאריו ולכתוב המתברר לו ע"פ סברת מרן ז"ל וזו היא הדרך שהלך בה החיד"א ז"ל בברכ"י ובמחב"ר ובשיו"ב. והעה"ש בספריו ורבים זולתם הלכו בדרך זו. ב) לקבוע הלימוד בספיקות הבאים אליו ובדרך זו הלכו רבים מהפוסקים כמו הרב יהודה עייאש ז"ל והרב זרע אמת ז"ל ורבים זולתם. ולעד"ן דצריך לאדם שני פנקסים באחד יכתוב הספיקות

הבאים אליו ומה שמצדד או שמכריע הוא. ודרך זו הלכו בה רבים מהפוסקים כמו הכנה"ג ז"ל שחיבר חיבוריו ע"ד הטור וחיבר ג"כ הרבה תשובות. וכן הרב מר וקציעה על הטור ועוד שני חיבורים שאילת יעב"ץ וכן הרב שולחן גבוה על הש"ע ואהל יוסף תשובות ורבים כאלה ובדרך כלל מה שלומד אדם על הספק הבא אליו יכתבהו על סדר הש"ע ושם ג"כ יביא בקצרה מה שכבר כתב בתשובה לרמוז ולציין אליהם כמו אם יהיה כו"כ עמ"ש בתשובה סי' פלוני.

ובענין ההרגל בתשובות [כתב כתבתי איזה הדרך ישכון אור]. וכבר כתבתי בריש ספר ישיב משה מאמר בשם עץ חיים כעין שו"ת ומשם יבואר יותר ע"ש.

ובענין ההרגל בחידושי ש"ע יש שני דרכים. א) לעיין הדבר במקורו מהש"ס והרי"ף והרא"ש והרמב"ם ז"ל וטוב"י. ב) לעיין לפחות בטוב"י וזה תלוי באדם לפי זמנו וכחו כי מי שהוא קל בעיון ויש לו זמן לרעות בגנים וללקוט שושנים ולהשתעשע בכל דבר יקח הדרך הראשון. ומי שהוא כבד העיון יקח הדרך השניה. ובדרך כלל אמרו שמושה יותר מלימודה, כי ענייני ההוראה צריכים לשימוש בהוראה זמן רב, ומזמן לזמן עולה ממדרגה למדרגה, כי אי אפשר להשיג ביום הראשון מה שמשיג אחרי חדש ואחרי שנה ושנתיים, וכן על זה הדרך. עכ"ל הרב ברית כהונה (שם)

[מחוברת סיון-אלול תשס"ד (שנה ד') סי'כג]

טרם אכלה מדור "דרכי ההוראה", ראיתי ונתון אל לבי להעתיק תורף דברי מרן הראש"ל נר"ו בפתיחה לשו"ת יבי"א ח"א [בהשמטת רוב המקורות] מפני שהיא כוללת דברים יסודיים ונפלאים בהוראה. ועל ידי זה ידעו צעירי הצאן דרך הפסיקה הלכה למעשה, ולא נכשל בדבר הלכה אכי"ר.

הורונו רבותינו בירושלמי (ר"פ ר"א דמילה) כל תורה שאין לה בית אב אינה תורה. והשמיעונו כי אין להורות הלכה למעשה אלא ע"פ יסודות נאמנים בתלמוד. ולכן מוטלת חובה קדושה עלינו לפנות תחילה אל התלמוד כי מן הבאר ההיא ישקו העדרים. ואם ד"ת עניים במקומן, הם עשירים במקום אחר. וכמ"ש בירושלמי (פ"ג דר"ה ה"ה). וכל דבר שאין הדבר מבואר כל הצורך מרבים בראיות לחזק הדבר ולאפושי גברא נמי וכדאמרינן בירושלמי (פ"ב דברכות ה"ג) א"ר יוחנן כל מילתא דלא מחוורא מסמכין לה מן אתרין סגיאין ע"ש.

ומ"מ אף שעיקר ויסוד ההלכה בתלמוד, אין בכחנו להוציא דין מן הגמרא בלא עיון בפוסקים ראשונים ואחרונים. אשר על כן ראוי להתבסס בעיקר ע"פ פסקי הראשונים אשר מפיהם אנחנו חיים, עם חקירת וידיעת טעמן ונימוקן ע"פ התלמוד, והא בלא הא

לא סגיא. צא ולמד ממ"ש הרא"ש בתשובה (כלל לא סי' ט) וז"ל: כל המורים מתוך דברי הרמב"ם ז"ל ואינם בקיאים בגמרא לדעת מהיכן הוציא דבריו, טועים הם להתיר האסור ולאסור המותר וכו' עכ"ל. ועי' בסוטה (כב.) המורין הלכה מתוך משנתן, הרי זה מבלי עולם. וכ' מהרש"א בח"א שם, וז"ל: ובדורות הללו אותם שמורים הלכה מתוך ש"ע והרי הן אינם יודעים טעם הענין של כל דבר, אם לא ידקדקו בדבר מתוך התלמוד שהוא שימוש ת"ח, טעות נופל בהוראותם והרי הן בכלל מבלי עולם, ויש לגעור בהם. ע"כ. וכ"כ בסמ"ע בהקדמתו לש"ע חו"מ.

וידוע מ"ש רז"ל יומא (ט:) טובה צפורנם של ראשונים מכריסם של אחרונים, ולכן ברור שאין להקל ראש כנגדם לסמוך על הכרעתנו מן התלמוד כי מה נודע ולא ידעו הם, אא"כ בראיה ברורה ובהסכמת חכמי הדור. וזה קשה מאוד במציאות. וכיוצ"ב אמרו בירושלמי (ספ"ח דכתובות) אם רק הוא, מכם. ומה כחנו לדחות דברי ראשונים אשר מי יתן ונזכה להבין דבריהם הקדושים.

ולאפוקי ממה שראיתי לכמה ממחברי זמנינו אשר לא ייראו ולא יחתו מאימת רבותינו הראשונים אשר מימיהם אנו שותים, וגדולת חכמתם לא תבעתימו, לכתוב עליהם כדבר איש אל רעהו (בדור החופש הדרור...) ופני זקנים לא נהדרו. ובזה גורמים לתת תורת כל אחד בידו לחלוק על הראשונים אשר משאתם יגורו אילים. וע' בהרא"ש פ"ו דסנהדרין סי' ו' שכ' בשם הראב"ד, וקרוב לומר שאפי' היה הדיין חולק על פסק הגאון גם זה טועה בדבר משנה הוא, "משום שאין לנו עתה לחלוק ע"ד גאון" אם לא בקושיא מפורסמת וזהו דבר שאינו בנמצא. ואף הרא"ש שם שחולק עליו בזה, (וזה בדורו שהיה סמוך לראשונים), הרי כתב שם, שצריך שיהיו נגד הגאון ראיות המקובלים לחכמי דורו. ע"ש. משא"כ לסמוך על סברתינו נגד הראשונים לא אמרה אדם מעולם. ואף בראיה חותכת, יש לחתור להשיב כדי ליישב דברי הגאונים דכל רז לא אניס להו. וע' בתשובת מהר"ם אלשקר (סי' נג) שכ' שאין יחס לדורות אלו עם הראשונים אפי' כיחס הקוף עם האדם, והלואי שיבינו דורות אלו הקל שבדברי הראשונים, כ"ש בדורות הבאים שהדורות והלבבות מתמעטים והולכים וכו' וכן ראינו לגדולי האחרונים שמבטלין דעתן מפני דעת הראשונים וכמ"ש הרשב"א והר"ן לגבי הרי"ף ביבמות בדין עד אחד במלחמה, ובדין אם צ"ל קברתיו. ע"ש. וע' בשו"ת גו"ר (חיו"ד כלל ג סי ג') שהביא מה שהרעישו רבני דורו על הפר"ח, שכתב לחלוק על הראשונים, וכ' שהעושה כן מזלזל בכבוד גדולי ישראל וגדול עוונו מנשוא, שעי"ז ירבו העבדים המתפרצים באדוניהם, כי ילמדו ההמון לפקפק ולזלזל בדברי הראשונים. ונמצא שם שמים מתחלל. ע"ש ואם כלפי הארז אשר בלבנון רבינו הפר"ח

הטיחו דברים קשים כגידים והתנהגו עמו בכל חומר הדין כיעו"ש. מה יענו איזובי קיר כמונו היום. וע"ע בנוב"י קמא (חאו"ח ר"ס לח) ובנוב"י תנינא (חיו"ד סי' צו) נגד הגאון ר' זאב הלוי בעל חי' הרז"ה. וע"ע למרן החיד"א במחב"ר או"ח (סי' קנג וסי' קע) נגד הגאון יעב"ץ שהטיח דברים כנגד הראשונים.

והנה דרכי ההוראה ונתיבותיה (מלבד מה שמבואר בהדיא בש"ס ופוסקים אשר מפיהם אנחנו חיים) על ידי ההיקש והגיון הברור לדמות מילתא למילתא, ולהבין ולהשכיל אחרית דבר מראשיתו על פי המדות שהתורה נדרשת בהן, וכללי גמרא ופוסקים. וגם כשיש מקום לחילוקים, הסברא הישרה מכרעת הפסק על פי דרכי העיון המקובלים. ועי' להרמ"א בהגה יו"ד (סי' רמב סעיף ל) שכתב ובזמן הזה עיקר הרבנות אינו תלוי במי שלימדו פלפולים וחילוקים, רק במי שלימדו פסק ההלכה והעיון והעמידו על האמת והיושר. ע"כ.

ומכללן של דברים יש ללמוד כי חובה קדושה מצד גדולי ישראל וראשי הישיבות די בכל אתר ואתר, להדריך את לומדי הישיבות (אשר עליהם גאוותנו כי הם הם אשר יהוו בעזה"י את המנהיגות הרוחנית העליונה לדורות יבואו, ומהם תצא תורה לכל ישראל), בהדרכה מתאימה והשגחה יתרה על סדר לימודיהם, ולכלכל דבריהם במשפט ולחנכם בנתיבות ההוראה, בארחות העיון הישר, להבין ולהורות, לשעה ולדורות, שעל זה אמרו (קידושין מ:) "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה". ולעסוק בהלכות הנדרשות מידי כל רב בישראל. ומה מאוד יש להצטער בראותינו כמה מבחירי בחורי ישראל המבלים כל זמנם רק בפלפולים של הבל, מבלי להבחין אם יכונו דבריהם על פי ההלכה והסברא הישרה, וחבל מאוד על כשרונותיהם המזהירים, שהיה אפשר לנצלם לידיעת וליבון הלכות ובעיות אקטואליות, ותחת זאת משקיעים את מרצם בפלפולי סרק, המקנים חדות נפש בת חלוף, ועליהם יאות להמליץ, עוזבים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה (שבת י.). ולאיש אשר אלה לו קרוב לודאי כי גם כשיצטרך לפסוק דין יטה דרך הכרמים ללכת באורחות עקלקלות.

וחזינן לקמאי דצווחי טובא על החילוקים שהיו נהוגים בדורותיהם ומפיהם לפידים יהלוכו, ומתוכם כעין החשמל גדול האחרונים מהר"ל מפראג בדרך החיים (פ"ו דאבות דקי"ז ע"ד), שהפליג לומר שהם מגלים פנים בתורה שלא כהלכה, ושראוי לקרוע ע"ז כמו על ס"ת שנשרף וכו' ע"ש. [אמר העורך: וכבר הארכנו והבאנו בירחון וקנה לך חבר שנה ג' מידי חודש בחודשו במדור "דרך הלימוד" מאמר אחר מאמר מגדולי הדורות בענין זה כיעו"ש].

ודעת לנבון נקל שתכלית הלימוד ועיקרו הוא בכדי לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, להלכה ולמעשה. וכמ"ש חז"ל קידושין (מ:) תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה.

ולכן עיקר הלימוד צריך להיות בעניני או"ח ויו"ד הנוהגים למעשה גם בזמן הזה, כדי שידע לקיים המצוות כהלכתן, וגם להמנע מלהכשל באיסורי תורה ואיסורים דרבנן. ולא כמו שנוהגים מקצת ת"ח בישיבות מסויימות שעוסקים בכל זמנם בסדר קדשים וטהרות שאינם נוהגים בזה"ז כלל, אלא הלכתא למשיחא, שהיא בבחינת דרוש וקבל שכר ואילו בעניינים הנוהגים בזה"ז אין להם חלק ונחלה, ואינם בקיאים אפי' בהלכות שבת והלכות תפלה וברכות, גם בעניינים הנוהגים באופן תמידי, ופעמים רבות שנכשלים גם בדברים הידועים אפי' לבעלי בתים הקובעים עתים לתורה באו"ח ויו"ד. וכבר צווחו ע"ז קמאי דקמאי (בברכות מט.) ברכת מזונא לא גמרינן ואתנויי מתנינן?

והנה הרוצה לזכות לכוין לאמתה של תורה, להורות הלכה למעשה, בודאי שעליו לחפש בספרי האחרונים אשר הם לנו לעינים ויהיה זריז ונשכר לדפוק על דלתות ספריהם הקדושים, כי הם המראים לנו דרך הישר בנתיבות ההוראה, ותשועה ברוב יועץ. וע' בשו"ת ר"פ (ח"א בפתיחת הספר) שכתב, ויש שאין דרכם לתור ולחפש בספרי האחרונים, אלא פונים דוקא לספרי הראשונים וכותבים מה נראה להם לפי הכרעת דעתם וסברתם כאשר תשיג ידם ובדרך זו מתנהגים על הרוב גאוני אשכנז. ואע"פ שבודאי לא ברמות רוחא נהיני הכי וכו' עכ"ז אחר אלף מחילות מכת"ר לא טוב עשו כי זה כלל גדול בתורה שאינה נקנית אלא בחבורה וכו' ולכן אפי' רב מובהק וחכם גדול למה לא יבקש לדעת מה שכתב בספר האחרון, הן מסברת עצמו, הן ממה שאסף וקיבץ מהראשונים והאחרונים באותו ענין ושמא ימצא שם דבר חדש וכו' ואפי' אם לא ימצא דבר חדש, יועיל מה שימצא לו חבר כסברתו, ואין זה דן יחידי. ובדרך זו נוהגים חכמי הספרדים בפסקים ובתשובות שלהם, לתור ולדרוש מכל הספרים ראשונים ואחרונים ואחרוני אחרונים ככל אשר תשיג ידם לברר ההלכה בתשובותיהם ע"כ. וש"י מד"נ. ובאמת שאפי' אם לא ימצא המעיין באחרוני הזמן שום סברא חדשה שראוי להעלותה על שלחן מלכים, ואדרבא יראה שהמחבר הלזה הנדחה וצולעה יקבץ, ואין בסברותיו ודמיונותיו נכונות, סמא בידיה לאזור כגבר חלציו להפיץ ולהדיח ולסתור ראיותיו, ולהכריע שלא כדבריו, כי תורת אמת כתיב בה (ע"ז ד:) ואין משוא פנים בדבר. והכל לשם שמים. ובזה יוציא מלב הטועים דלא ליגררו אבתריה של המחבר ההוא, וגם לא יבוא מאן דהוא לומר עליו אילו הוה שמיע ליה דברי המחבר ההוא הוה הדר ביה. ולפע"ד זוהי הדרך שיבור לו האדם לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.

וביותר יש להזהיר את הדן דיני ממונות לחפש ולבדוק הרבה בספרי האחרונים, שהרי ע"פ סברת שני פוסקים המזכין את הנתבע מצי המחזיק לומר קים לי כסברתם, אפי'

יש מאה פוסקים המחייבים. והרי כל היד המרבה לבדוק בספרי האחרונים יוכל למצוא שנים מזכין עכ"פ על ידי עמל ויגיעה, כי יגעתי ומצאתי האמן (מגילה ו:) ומכיון שאין צורך שהבעל דבר בעצמו יטעון קים לי, רק על הדיין לחקור ולדעת אם יש ב' פוסקים (ואפי' אחרונים) המסייעים את המחוזק. והא ודאי יקשה על הדיין לפסוק ולהוציא ממון, מבלי לטרוח ולעיין בספרי האחרונים כדי שלא יהיה בסוג מוציא ממון שלא כדין. ואפי' בדיעבד שפסק להוציא ממון דעת כמה פוסקים דהדר דינא. ואכמ"ל. ומכל שכן שישנם כמה חילוקי דינים ופרטי פרטים המובאים רק באחרונים. ועכ"פ טוב אחרית דבר מראשיתו, כלומר שאחר שיודע יסוד ושורש הדין מהש"ס והראשונים, אח"כ יפנה אל הש"ע והאחרונים. אבל המורים הלכה מתוך הש"ע או מתוך ספרי קיצורים בלבד מבלי לדעת את מקורות ההלכה הרי הם בכלל מבלי עולם, ומטעין העולם בהוראותיהם, וכמ"ש לעיל מהרש"א בח"א (סוטה כב.).

עוד רגע אחד אדבר על דבר המצפצפים ומהגים שאין לחלוק על ספרי האחרונים, ובראותם ספר חדש שבא להכריע כנגד איזה אחרון צווחי ככרוכיא בדברים הדברים. וכל הידוע ספר עיניו רואות נכוחה שזהו דרך כל רבותינו למימי התנאים והאמוראים ועד אחרוני הפוסקים. ולכן אין למחבר ספר או למורה ודיין להיות רק כחמור נושא ספרים או כמליצת חז"ל (מגילה כה:) צנא מלא ספרי וע' פרש"י שם. אלא עליו לעיין היטב ולהכריע בהלכה כאשר תשיג יד עיונו (אם הרשוהו גדולי דורו לכך). והיה ה' עם השופט. ובלבד שיהיה מתון בדין, ולא ימהר לחרוץ משפט, פן יהיו דמיונותיו וסברותיו בכזיב, אלא ישקול בפלס סברותיו ואחר העיון כדת יוכל ג"כ לחלוק על ספרי אחרונים כשלבו לשמים. ומכ"ש כשמוצא סעד לדבריו באחרונים אחרים.

ובאמת שאע"פ שהורשינו לחלוק על דברי הפוסקים, כשיש לנו ראיות נכונות, והכרעות מיוסדות על אדני פז, מ"מ צריכים לשלוט ברוחנו לדבר בענוה טהורה, בחרדת קודש ובהכנעה יתירה. וק"ו שלא יעיז לדבר גבוהה גבוהה נגד גדולי עולם אשר קטנם עבה ממתנינו. (עד כאן הכל מדברי פתיחה לשו"ת יבי"א ח"א בקיצור נמרץ בהשמטת המקורות. ואם נפשך לדעתם, לך נא ראה בשו"ת יבי"א שם ותרווה צמאונך).

ואם נפשך חפצה לדעת עוד פרטים ופרטי פרטים כיצד להגיע להכרעת ההלכה בדרך ארוכה או קצרה לך נא ראה בדברי מוהרח"ך זצ"ל במאמרו "דרכי הוראה" שנדפס בס' הלכה למשה (להרה"ג ר' משה מימון זצ"ל רבה של קרית אתא) והובא גם בס' "דמות הכסא" ח"ב (עמודים ז – יז). וה' הטוב יזכנו לכוין אל האמת.

חלק אורח חיים

סימן א - זמן הראוי להיות מיצר על הגלות

מאת ר' אסף גודלי / מחוברת סיון תשס"א (שנה א') סי' נא

בברכות (ג.) תניא, ר' אליעזר אומר שלש משמרות הוי הלילה ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי, שנאמר, ה' ממרום ישאג ממעון קדשו יתן קולו שאוג ישאג על נוהו. משמרה ראשונה, חמור נוער. משמרה שניה, כלבים צועקים. שלישית, תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה. וקאמר בגמ' (שם) דר"א קחשיב סוף משמרה ראשונה וסוף משמרה אחרונה ואמצעית דאמצעיתא. ואבע"א, כולהו סוף משמרות קא חשיב. וכ"ת אחרונה לא צריך, נפק"מ למיקרי ק"ש למאן דגני בבית אפל. וכן אמר רב יצחק וכו' ג' משמרות הוי הלילה ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי ואומר אוי לבנים שבעוונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין אומות העולם. ע"כ. והרא"ש בפסקיו (סי' ב') הביא דברי הגמרא הנ"ל בקצרה, וכתב ע"ז: וראוי לכל ירא שמים שיהא מיצר ודואג באותה שעה לשפוך תחנונים על חרבן בית המקדש כמו שנאמר (איכה ב יט) קומי רוני בלילה לראש אשמורות. עכ"ל. ומבואר יוצא מדבריו שגם בסוף משמרה ראשונה הוא זמן הראוי להיות מיצר ודואג על החורבן. וגם הרשב"א בחי' לברכות (שם) אהא דקאמר בגמ' דחשיב משמרה ראשונה בסיפא, כתב וז"ל: ונפק"מ שיש על ישראל במשמרות הלילה להפיל רנה ותחנונים על חרבן הבית וכו' כך פירש רב האי גאון. ומאי דקא חשיב משמרה אמצעית דאמצעיתא נפק"מ לאכילת קדשים שהן נאכלין עד חצות. עכ"ל. הרי שלדעת הרשב"א זמן הראוי לכל איש ישראל (וזהו שלא כדברי הרא"ש הנ"ל שכתב שראוי לכל ירא שמים וכו') להפיל תחנונים הוא בסוף אשמורות, וגם בסוף אשמורה ראשונה הוא זמן הראוי להפיל רנה ותחנונים על החורבן, ולא נאמר שיעור אמצעית דאמצעיתא אלא לאכילת קדשים. והנה הטור או"ח (סי' א) כתב, וטוב למי שמקדים שיכוין לשעות שמשתנות המשמרות שהן בשליש הלילה ולסוף שני שלישי הלילה ולסוף הלילה. שבאלו הזמנים הקב"ה נזכר לחורבן הבית וגלות ישראל שבין האומות והתפלה שיתפלל האדם באותה שעה על החורבן והגלות רצויה וקרובה להתקבל. עכ"ל. וכ"פ מרן בש"ע (שם ס"ב). נמצא שכל ירא ה' יכול להפיל תחינתו כבר בסוף שליש הלילה הראשון.

אמנם המג"א (שם סק"ד) כתב, שהמקובלים האריכו בענין תפילת חצות ובריקנטי פ' בראשית כ' וז"ל: י"א זמן בקשת רחמים הוא בסוף הלילה ואני אכריע כי בחצות ראוי לבקש רחמים על כנסת ישראל ובניה וכו' ובסוף הלילה יבקש על צרכיו וכו' ע"כ. וסיים

המג"א: ובגמ' דילן לתירוץ ראשון דנתן סימן לאמצעית דאמצעיתא והיינו חצות משמע דעת רצון הוא. ולתירוץ השני לא משמע כן. עכ"ל. וראיתי להצל"ח בחי' לברכות (ג.) בד"ה שלש וכו' שהעיר ע"ד המג"א הנ"ל מדברי הרשב"א הנ"ל שכתב דמה דחשיב אמצעית דאמצעיתא היינו לענין אכילת קדשים ומ"מ יש ראיה מגמ' יבמות (עב.) דקאמר הא קמ"ל דעת רצון מילתא היא. ע"ש. אכן המחצ"ה ע"ד המג"א (שם) נרגש בכל זה, וכתב ליישב דברי המג"א, שהגם שהרשב"א פירשה לענין אכילת קדשים, זהו מפני שלא היה לפניו ספר הזוהר כי עדיין לא נתגלה בימיהם. אבל עתה שנתגלה ספר הזוהר ומבואר בו שזמן חצות לילה הוא עת רצון להתפלל על החורבן טפי עדיף להשוות גמרא דידן עם הזוהר ולפרש דאמצעית דאמצעיתא היינו לענין תפלת חצות. ומגמ' יבמות הנ"ל אין ראיה כ"כ, שהרי פירש"י (שם) דחצות לילה עת רצון למכת בכורות כיעו"ש, ומ"מ עדיין לא שמענו שזהו עת רצון לתפילה וביותר על חורבן בית המקדש. ע"ש. ומ"מ אף אם נאמר שהזמן הטוב ביותר הוא בזמן חצות כמבואר בספר הזוהר, לא נוכל להתעלם מדברי הגמרא שגם בסוף משמרה ראשונה הוא זמן הראוי להתפלל על החורבן והגלות. ולכן מי שאינו יכול להשאר ער עד זמן חצות ונפשו חשקה להתפלל על החורבן, רשאי להתפלל על זה בסוף משמרה ראשונה. אלא שראיתי בס' מאסף לכל המחנות (ס"ק כ"ט) שכתב בשם ספר ליקוטי מהרי"ח שאם אדם רוצה לומר נוסח תיקון חצות שנתקן ע"י רבינו האר"י אין לאומרו קודם חצות. אבל להתפלל תפלה בכל לשון על החורבן והגלות כדברי הטור והש"ע, אף לדברי המקובלים אין למנוע זה.

לסיכום: הגם שהדבר ברור שאין לך טוב יותר ממי שקם בחצות לילה לומר תיקון חצות כדבר האמור מפי רבינו האר"י. מ"מ מי שאין בידו לעשות כן, והגיע זמן סוף משמרה ראשונה, רשאי להתפלל כל לשון שירצה (ולא בנוסח האר"י) על חורבן הבית והגלות בזמן ההוא, ויבורך מפי עליון. ויה"ר שנזכה לביאת משיח צדקנו, ובנין בית מקדשנו, במהרה בימינו, אמן.

סימן ב - הנוגע בגוי אם צריך נט"י

מאת ר' יצחק בר מעוז / מחוברת תמוז תשס"ב (שנה ב') סי' פז

הנה בשו"ת לב חיים (ח"ב סי' ו') נשאל בזה, והשיב, נ"ל דצריך לנטול ידיו, ואמינא לה ממה שאמרו בזוהר הקדוש פ' ויחי (דר"כ ע"א) אבל גוי עובד עבודה זרה לאו הכי, דבחיי מסאב בכל סטרין, צולמא דידיה מסאבא ורוחה דיליה מסאבא. ובגין דסואבותי אינון שריין בגביה אסור למיקרב לגביה, כיון דמית נפקי כל אינון מסאבותא וכו' ואע"ג שגופא דילהון מסאב הוא בין בחייהון בין במותיהון אבל בחייהון דכל אינון מסאבין משתכחי

גבייהו אית להון חילא לסאבא אחרינא וכו'. ע"כ. ועיין בסה"ק לב חיים ח"א סי' סח שעמדתי אם מותר ליטול ידיו לנט"י שחרית ע"י גוי או לא ובירורתי לפי עניותי שאין ליטול על ידי גוי יעו"ש. והראני בני חכם יוסף תהילות נר"ו מה שאמרו בפרקי ר"א (פכ"ט) האוכל עם הגוי כאוכל עם הכלב והנוגע בו כנוגע במת יעו"ש. וכבר כתב מרן בש"ע או"ח ס"ד סי"ח דאחד הדברים המצריכים נטילה הוא הנוגע במת. עכ"ל הרב לב חיים. והניף ידו שנית בקצרה בספרו רוח חיים (סי' ד' אות ב) והביאו דבריו להלכה הכה"ח (סופר) סי' ד' אות פ"א, וס' עצי היער אות ע"ג.

וראיתי להגר"י יוסף שליט"א בס' שארית יוסף (ח"א עמוד סה) שכתב וז"ל: גם הנוגע בגופו של גוי [במקומות המכוסים] או בישראל מומר צריך נט"י. עכ"ל. ומבין ריסי עיניו נראה שהבין שדין גוי כדין ישראל, ולכן כתב בין סוגריים שאין צריך נט"י אלא כשנוגע במקומות המכוסים. ויותר קשה לי על זה ממה שכתב בהערות (שם) שמקורו טהור מדברי הגר"ח פלאג'י בלב חיים הנ"ל, ובאמת שלפי האמור שם כפי שהעתקי לעיל בסמוך, מבואר יוצא שאפי' אם נוגע במקומות המגולים שבגופו צריך נט"י משום טומאה השורה עליו וכנז' בזוהר. ושוב מצאתי להגאון הנ"ל בספרו שארית יוסף (ח"ג עמוד תמג) שכ' וז"ל: הנוגע בגוי וכו' בלב חיים איירי גם שלא במקומות המכוסים, אך אין המנהג כדבריו עכ"ל. ומ"מ נראה שלמעשה דין גוי כישראל שהנוגע בו א"צ נט"י אא"כ נגע בו בגופו במקומות המכוסים. וכ"כ בקיצור ש"ע שלו (עמו' י הלכה לז). אלא שלא ידעתי לפי דרכו למה הוצרך לכתוב דין מיוחד בגוי וכי יעלה על לב שהוא עדיף מישראל?! ואם נפשך לומר, דס"ד בשרם בשר חמורים וגו' כדאמרינן בברכות (כה:), זה אינו, דשאני התם דלענין ערוה קאמר דהו"א דערותם לא חשיבא ערוה כבשר חמורים ואתא לאשומועינן דלא, אבל הכא דמשום נקיות נגעו בה, ליכא לפלוגי בין גוי לישראל. וצ"ל דכוונת הרב שארית יוסף לומר שאף הנוגע בבשר הגוי א"צ נט"י אלא אם נגע בו במקומות המוכסים בלבד אבל אם נגע בידיו וכיוצ"ב אין צריך נטילה לאפוקי ממ"ש הרב לב חיים הנ"ל. אלא שלפ"ז לשון הרב שארית יוסף שליט"א צריך תיקון וכצ"ל: "הנוגע בגופו של גוי או ישראל מומר אין צריך נט"י אא"כ נוגע במקומות המכוסים" ותו לא מידי.

ובאמת שעדיין יש לברר על מה סמכו העם להקל בנ"ד (כעדות הרב שארית יוסף הנ"ל) נגד מ"ש האחרונים הנ"ל ע"פ דברי הזוהר. ונראה שסמכו על מה שלא נזכר דין זה בש"ס ופוסקים ראשונים ואחרונים, ובפרט שבש"ע מנה מרן ז"ל בש"ע (ס"ד סי"ח) את כל הדברים המצריכים נטילה, ולא זכר ביניהם, הנוגע בגוי. ובאמת שאפי' לדברי הזוהר הנ"ל אינו מוכרח לומר שכח הטומאה השורה על הגוי מצריכה נט"י, תדע, שאין טומאת

הגוי מטמאה אוכלים ומשקים וכמ"ש הגר"ח פלאג'י עצמו בשו"ת לב חיים (ח"א סי' סח) כיעו"ש מילתא בטעמא. וא"כ אפשר שאין היא מצריכה נטילה לנוגע בה. ומה שהביא הגר"ח פלאג'י בשם בנו מפרקי דר"א, עיין להרב המגיה (שם) בהערה 1 שהעיר ע"ז, דברוב פרקי דר"א לא גרסינן כן. ע"ש ועיין גם בתד"א רבא סוף פרק ח' עכ"ל. אמנם ראיתי בספר הלכה ברורה (ח"א עמוד קב הלכה מח) שכתב, שהנוגע בגופו של גוי או בידיו נכון להחמיר ליטול ידיו לאחר מכן. ושם בשער הציון (אות קעב) העיר ע"ד מר אחיו בשארית יוסף ח"א הנ"ל שכתב דדוקא במקומות המכוסים ולא הביא מקור לזה עכ"ל. ויש לעיר עליו בתרתי, חדא, יותר היה לו להעיר שהמקור שהביא לדבריו מירי אפי' במקומות המגולים. ועוד, שלא זכר ש'ר שכבר תיקן מר אחיו הדבר בשארית יוסף ח"ג וכאמור. ומ"מ גם הרב הלכה ברורה לא נתן טעם להקל בזה מעיקר הדין והנלעד"כ. וציי"מ וימ"ן.

סימן ג - צורת הפתח המפרידה בין בית הכסא למקום נטילה

מאת ר' יונה לגזיאל / מחוברת אב תשס"א (שנה א') סי' סז

עמדתי ואתבונן לדעת האם מועילה צורת הפתח להפריד בין בית הכסא לברז המים הסמוך לו על מנת שיוכל ליטול ידיו במקום ההוא?

הנה מרן בב"י (סימן ד) הביא דברי הראשונים שמצריכים נטילה אחר יציאה מבית הכסא בזה"ל: כתב ה"ר דוד אבודרהם בסוף ספרו בשם התשב"ץ (קטן סימן רעו), שבעה דברים צריכים נטילה לאחריהם וכו' והיוצא מבית הכסא כו' וכן כתוב בכלבו סימן כ"ג. וכן כתוב במרדכי פרק אלו דברים (ברכות סימן קצד). עכ"ל. וכ"פ בשולחנו הטהור (שם סעיף י"ח), אלו דברים צריכים נטילה במים וכו' והיוצא מבית הכסא וכו'. ע"כ. ובשערי תשובה (שם אות יב) הביא דברי הרב מחזיק ברכה, שטעם הנטילה ליוצא מבית הכסא הוא משום רוח רעה השורה בבית הכסא. ע"ש. וגם הרב משנה ברורה (שם סק"מ) כתב, שיוצא מבית הכסא אפי' לא עשה צרכיו צריך ליטול ידיו. והטעם הוא משום שרוח רעה שורה שם. ובשער הציון אות ס' כתב, שמקורו מספר ארצות החיים בשם כמה תשובות. וסיים: וממג"א סי' רכז סק"ב אין ראיה להיפך וכמ"ש הפמ"ג. וגם הרב כף החיים (סופר) ס"ק ס"ה הביא דברי כרם שלמה שכתב כי מדברי המג"א (שם) מבואר דדוקא בעשה צרכיו צריך ליטול ידיו וסיים: ועיין פמ"ג. והעיר ע"ז הכה"ח וז"ל: וראינו בפמ"ג בא"א סק"ז שכ"כ בתחילת דבריו ולבסוף סיים די"ל למג"א דהיוצא מבית הכסא קבוע בלא עשה צרכיו צריך ליטול ידיו וכו'. גם הגאון החיד"א בספר ברית עולם על ספר חסידים (סימן תתכ"ג) כתב בשם הזוהר, דאם נכנס לבית הכסא על הכניסה לבד שורה עליו רוח רעה

אפי' לא עשה צרכיו. וכ"כ הרב כתם פז על הזוהר, וכ"כ כף החיים (סי' ח אות ח"י). וכ"כ עמודי השולחן על קיצור שו"ע (סי' ב אות יוד), בא"ח שם. עכ"ל כף החיים. ולכאורה יש ראיה לזה ממ"ש מרן להלן (סעיף כב) שהמקנח ידיו בכל מידי דמנקי יועיל לתפילה אבל לא להעביר רוח רעה ע"ש. הרי שטעם הנטילה הוא משום רוח רעה. אלא שיש לדחות שדברי מרן ז"ל שם הם על נטילת ידים של הבוקר. והנה מרן הראש"ל נר"ו בשו"ת יחוה דעת ח"ג ס"א אסף איש טהור את כל הנ"ל ועוד מקומות שטעם הנטילה ביוצא מבית הכסא הוא משום רוח רעה. ושם כתב שכן מתבאר בזוהר הקדוש (בהקדמת ספר בראשית דף י' ע"ב) שאדם שנכנס לבית הכסא לא יברך ולא יקרא בתורה כלל עד שיטול ידיו, ואת"ל שהטעם הוא משום שהתלכלכו ידיו, אינו כן, וכי במה התלכלכו? אלא משום שרוח רעה שורה בבית הכסא הנהנית מאותו לכלוך וטינוף שבבית הכסא ומיד כשנכנס אדם שם, שורה רוח רעה על קשרי אצבעותיו. עכ"ל.

והנה לפנינו בגמ' ברכות (כה:) הכי איתא, איתמר, צואה על בשרו או ידו מונחת בבית הכסא - רב הונא אמר, מותר לקרות ק"ש. רב חסדא אמר, אסור לקרות ק"ש. ע"כ. אבל הרי"ף העתיק לשון הגמ' הכי, איתמר, צואה על בשרו או ידו מטונפת מבית הכסא רב הונא אמר מותר וכו' גם מדברי הרמב"ם (בפ"ג מהלכות ק"ש הי"א) נראה שהיתה גירסתו בגמ' כגירסת הרי"ף שהרי כתב (שם) בזה"ל: היתה נטישת צואה על בשרו או ידיו מטונפות מבית הכסא ולא היה להן ריח רע כלל מפני קטנן או יבשותן מותר לקרות לפי שאין להם ריח רע וכו'. וכמה גאונים הורו שאסור לו לקרות אם היו ידיו מטונפות, וכן ראוי לעשות. עכ"ל. ופסקו הרי"ף והרמב"ם הנ"ל כרב הונא שמותר לקרות ק"ש. ומבואר יוצא מדבריהם, שדוקא אם ידיו מטונפות צריך נקיון לחומרא, אבל אם ידיו נקיות אחר שיצא מבית הכסא, אין צריך נטילה כלל. ואע"פ שרבינו יונה והרא"ש (שם) תמהו על גירסת הרי"ף והרמב"ם הנ"ל ודחאוה מן ההלכה, מ"מ, זהו דוקא לגבי מי שידיו מלולכות בצואה וכיוצא. אבל למה שמתבאר מדברי הרי"ף והרמב"ם שהיוצא מבית הכסא וידיו נקיות, שא"צ נטילה כלל, נראה שהן הם יודו שאין צורך כלל בנטילה. וגם מפשט דברי המג"א על מ"ש מרן (סי' רכ"ז ס"ג) וז"ל: היה יושב בבית הכסא ושמע קול רעם או ראה ברק, אם יכול לצאת ולברך תוך כדי דיבור יצא, ואם לאו לא יצא. שכתב (שם סק"ז) בזה"ל: תוך כדי דיבור, וכגון שלא נגע עדיין במקום הטנופת ולא עשה צרכיו עדיין או שיכול ליטול ידיו, עיין סס"ד. עכ"ל. משמע דפשיט"ל כסברת הרי"ף והרמב"ם הנ"ל, שהיוצא מבית הכסא לא צריך נטילה כלל, אלא שכבר כתבתי לעיל שהאחרונים ז"ל דחו ראיה זו. וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ב (סי' א' אותיות א' וג') מ"ש בנדון הנ"ל. [ולמחלוקת

הזוהר והמקובלים נגד הפוסקים הפשטנים, עיין בשו"ת יבי"א ח"ד חאו"ח (סי' ב אות ו'), וברכת ה' ח"א פ"ב הערה 37.]

ובברכות (כה:) אהא דתניא גרף של רעי ועביט של מי רגלים וכו' לא יקרא כנגדם עד שיוצאם או שיניחם תחת המטה וכו', אמר רב יוסף, בעאי מיניה מרב הונא פחות משלושה פשיטא לי כלבוד דמי (פרש"י, במניחן תחת המטה ורגליה קצרים שאין הימנה ולקרקע שלשה טפחים כלבוד דמי והרי הן כטמונים) שלשה, ארבעה עד תשעה מהו? א"ל לא ידענא, עשרה ודאי לא מבעיא לי. (פרש"י, עשרה ודאי, לא שאלתי ממנו דנראה כאילו אינה תחתיה מאחר שיש הפסק כ"כ, אין זה כיסוי.) אמר אביי, שפיר עבדת דלא איבעי לך, כל עשרה רשותיה אחריתי היא. אמר רבא, הלכתא פחות משלושה כלבוד דמי, עשרה רשותא אחריתי היא. ע"כ. ואפשר לפרש בדעת רש"י אין זה כיסוי ואסור לקרות או אע"פ שאין זה כיסוי מ"מ רשותא אחריתי כמו שכתוב בגמרא. וראיתי להמאירי (שם) שכתב וז"ל: היתה גבוה עשרה רשות בפני עצמה היא וכו' מ"מ נראה כדעת ראשון, ואם היה הוא על המטה ועביט או גרף תחתיה נראה שרשות בעצמו הוא וכל שאין רוח רע מגיעו מותר לקרות. עכ"ל. וכ"כ הרשב"א (שם) וז"ל: דרבא הכי קאמר פחות מג' פשיטא לי, ועשרה נמי פשוט דרשותא אחריתי היא עכ"ל. ועיין בתר"י (שם) שהאריכו בביאור הגמרא לדעת רש"י ורב האי גאון. ומסיק, שמעל עשרה רשותא אחריתי ומותר לקרות. והדין הנ"ל הובא בטור בסימן ע"ט וז"ל: היתה במקום גבוה עשרה טפחים או עמוק עשרה או שהיתה בבית אחד והוא בבית אחר אפילו הפתח פתוח ויושב בצדה ורואה אותה, אם אין לה ריח יכול לקרות דכיון שהיא ברשות אחרת קרינן ביה שפיר והיה מחניך קדוש. עכ"ל. ובב"י על דין שהיתה בבית אחד והוא בבית אחר כתב, וכ"כ הרא"ש סימן מו (ברכות) וז"ל: אבל כשהוא גבוה עשרה או נמוך עשרה כשהוא רואה אותה מותר, דכיון שהוא במקום מיוחד לעצמו קרינן ביה והיה מחניך קדוש. ולפי זה נראה, דאם צואה לפני הפתח מותר לקרות בבית אפילו רואה אותה, אפי' בתוך ארבע אמות אם אין הריח מגיע אליו רשות אחרת היא דפתח כנעול דמי והוי ליה כצואה בעששית ע"כ. וכן נראה לי לדקדק מדין חצר קטנה שנפרצה לגדולה כמו שאכתוב בסמוך בס"ד. ואע"פ שהרשב"א (ד"ה והיה, תשו' סימן תע"ד) כתב, דהא דתניא היה מקום גבוה עשרה או נמוך עשרה יושב בצדה וקורא, כשאינו רואה את הצואה הוא, דאילו ברואה אותה לעולם אסור, נראה לי, כדברי הרא"ש עיקר. ומיהו לכתחילה טוב להיזהר כדברי הרשב"א. עכ"ל הב"י.

עוד כתב הטור (שם), חצר קטנה שנפרצה במלואה לגדולה והגדולה עודפת עליה מכל צד, אם צואה בגדולה אסור לקרות בקטנה. אם צואה בקטנה, מותר לקרות בגדולה.

ע"כ. וכתב הב"י וז"ל: פשוט מפרק כל הגגות (עירובין צב), וטעמא דמילתא, דקטנה כיון שנפרצה במילואה לגדולה לא חשיבא בית בפני עצמה אבל הגדולה כיון שכותליה עודפים על של הקטנה מצד זה ומצד זה חשיבא כבית בפני עצמה. ומכאן נראה לדקדק, שאם צואה לפני הפתח מותר לקרות בבית אפילו רואה אותה ואפילו בתוך ד' אמות כמו שכתבתי בסמוך בשם הרא"ש דהא הכא בכהאי גוונא עסקינן, כלומר שרואה אותה או שאינו מרוחק ממנה ד' אמות דאם לא כן אפילו הוא עם הצואה בבית אחד שרי ואפילו הכי כשהצואה בקטנה מותר לקרות בגדולה וע"כ טעמא מפני שמאחר שהוא במקום מיוחד לעצמו קרינן ביה והיה מחניך קדוש. עכ"ל ב"י.

ובשולחנו הטהור (שם סעיף ב') פסק וז"ל: היתה במקום גבוה עשרה טפחים וכו' או שהיתה בבית אחד והוא בבית אחר אפילו הפתח פתוח ויושב בצדה ורואה אותה, אם אין לה רוח יכול לקרות דכיוון שהיא ברשות אחרת קרינן ביה שפיר והיה מחניך קדוש לרא"ש. אבל להרשב"א דוקא כשאינו רואה אותה וכו'. ובס"ג כתב וז"ל: חצר קטנה שנפרצה במלואה לגדולה והגדולה עודפת עליה מן הצדדים קטנה לא חשיבא כבית בפני עצמה כיוון שנפרצה במלואה לגדולה אבל הגדולה כיון שכותליה עודפים על של קטנה מצד זה ומצד זה חשיבא כבית בפני עצמה. עכ"ל.

המשך המאמר מחוברת תשרי תשס"ב (שנה ב') סי' ה

ועתה הבוא נבוא לנ"ד, הנה קיימא לן בעלמא שצורת הפתח הרי היא כמחיצה גמורה כמו שמצינו בש"ע (סימן שס"ד ס"א) שכתוב בזה"ל: מבוי המפולש בשני ראשיו לר"ה או צד אחד לר"ה וצדו השני לכרמלית. הגה או שני פתחים לכרמלית (ריב"ש סימן ת"ה) צריך צורת הפתח מכאן לחי או קורה מכאן וכו' עכ"ל. וכתב הרב משנה ברורה (שם אות ב), הטעם דע"י צורת הפתח נעשה כסתום במחיצה מההוא צד והוא כמבוי סתום מב' צדדיו וסגי בצד השני בלחי או בקורה. עכ"ל. וע"ע לעיל סימן שס"ב ס"י ובביאור הלכה (שם) ד"ה כשכל הרוחות ע"י צורת הפתח. אם כנים אנו בזאת, זכינו לדין שאחר שעשו צורת הפתח הוי רשות בפני עצמה, מותר מן הדין לקרות ק"ש וכ"ש ליטול ידיו. ועוד, שיש בנ"ד מעין ס"ס, שמא כדעת הרמב"ם וסיעתו שהיוצא מבית הכסא אם אין ידיו מטונפות אין צריך נטילה ושמא צורת הפתח מועילה.

ואם תשאלך נפשך, הרי הדינים המובאים לעיל מסימן ע"ט הם נאמרו לצואה, אבל לא לרוח רעה השורה בבית הכסא, שאפשר שהיא חזקה יותר ששם הטינוף גדול יותר. זה אינו, שמוכח מדברי הזוהר שהובא לעיל שהרוח הרעה השורה בבית הכסא נובעת מהלכלוך והטינוף, ואמרו חז"ל במסכת בבא קמא (כד:) וכמה דוכתי, שדיו לבא מן

הדין להיות כנידון, ודין דאורייתא הוא, ולמדו דבר זה ממה שנאמר אצל מרים, דתניא, מדין ק"ו כיצד? ויאמר ה' אל משה ואביה ירוק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים, ק"ו לשכינה ארבעה עשר, אלא דיו לבא מן הדין להיות כנדון. ופירש"י הטעם, מכיון שאם לא היה הנדון לא היה מתחיל הק"ו. א"כ גם בנידוננו הרוח הרעה צריכה להעצר בצורת הפתח מכיון שאם לא היתה צואה לא היתה שורה רוח רעה בבית הכסא. וכן ראיתי להרב פרי מגדים במשבצות זהב סי' פג אות א' שכתב, והוי יודע להמחבר כל שהוא ברשות אחרת מהני לביה"כ ובע"ט צואה ברשות אחרת מותר. מהו רשות אחרת אם דוקא ד' מחיצות או ג' מחיצות או אפילו ב' מחיצות גבוהות י"ט ורחבן ד' על ד' טפחים, הוי רה"י. עיין סי' שס"ב ובט"ז שם. אלא שראיתי להב"ח כאן שכתב מחיצות מכל צד גבוה י' משמע דבעינן רה"י גמור עם פתח הא רוח רביעית פרוץ במילואו, כרמלית הוי. ואנן בעינן רה"י דוקא כעין מ"ש הפר"ח בע"ט להרא"ש והבן וצ"ע. עכ"ל. יוצא שכל ספיקו לד' או ג' מחיצות אפילו אם לג' מחיצות יש צורת הפתח ודאי הוי רה"י כמו שכתוב בב"י סימן שמ"ה בד"ה וסתם רבינו ד"ה ומ"ש ואין להם לחי.

ומ"ש שבית הכסא דינו שווה לדין צואה, כן מצאתי בב"י (סוף סימן פב) שכתב וז"ל: משמע לי דהא דאסרינן לקרות ק"ש כנגד בית הכסא דוקא בבית כסא שאין לו מחיצות כמו בתי כסאות שבזמן חכמי התלמוד, אבל אם יש לו מחיצות כמו בתי כסאות דידן אע"פ שיש בו צואה קורא כנגדו בסמוך ואינו חושש דכיון דמחיצה מפסקת הוי רשות בפני עצמו וכו'. ואפשר דאפילו מחיצות שאינן גבוהות עשרה כל שאין קרקע הבית כסא נראה לו שרי לקרות כנגדה דדמי לכפה כלי על הצואה או מי הרגלים דשרי לקרות בסמוך להם ואע"ג דאיכא למימר שאני בית הכסא דחמיר שאע"פ שאין בו צואה אסור לקרות כנגדו מ"מ כיון שיש בו מחיצות המעכבות מלראות קרקע בית הכסא הדעת נוטה להתיר לקרות כנגדו עכ"ל. הננו רואים שמרן ז"ל מדמה דין בית כסא לענין צואה. ואע"ג שהאחרונים חלקו על מרן בדין זה, זהו דוקא במשמעות בית כסא או למקצת מן האחרונים ז"ל מכיון שאת המחיצות עצמם דנין כצואה.

ובטרם אכלה, אומר שיש להוכיח כן מדברי הגמרא שם, שרק לגבי ספר תורה הצריכו מחיצה עשרה טפחים, וכן נפסק בשו"ע (או"ח סימן ר"מ ס"ו וביו"ד סי' רפ"ב ס"ח). מה שאין כן לדין ק"ש, שמספיק שיהיה רשות אחרת. והרי הוא כמבואר. והסברא היא, דלגבי צואה כתוב וכסית את צאתך וע"י צורת הפתח הוי מכוסה כמו צואה בעששית כמו שפסק מרן בסימן ע"ו ס"א ולגבי ערוה הדבר תלוי בראיה וכל שרואים צריך לכסות, לכן צריך מחיצה. וכיוצא בזה כתב הפר"ח סימן ע"ט סק"ב. ולסברא זו קשה מדברי מ"א

סק"ג בסימן שט"ו שעל דברי הרמ"א שכתב, אבל אסור לעשות מחיצה בפני אור הנר כדי שישמש מטתו וכן לפני הספרים כדי לשמש או לעשות צרכיו, כתב המג"א בזה"ל: והנה נ"ל לדקדק מלשון המרדכי שכתב שמהר"ם עשה בכל לילה מחיצה י"ט גובה לפני הספרים כו' משמע אע"פ שהספרים היו עומדים מגולין למעלה מהמחיצה שרי להשתין דהוי ליה כאילו הוא ברשות אחר וכמש"כ סי' ע"ט ס"ב ולכן אסור לעשותה בשבת דבזה עושה רשות בפני עצמו וכו' עכ"ל. יוצא מדבריו שטעם ההיתר הוא משום רשות אחרת וצריך דוקא מחיצות לענין תשמיש, וא"כ ה"ה לק"ש. ואפשר לפרש בכוונת המג"א ז"ל, שאם זה רשות אחרת גם צורת הפתח רשות אחרת ויהיה מותר בק"ש ונטילת ידים. ועוד י"ל, שלספרים החמירו והצריכו מחיצה מה שאין כן לגבי ק"ש מספיק שיהיה רשות אחרת. ועוד, שהרבה אחרונים פירשו מחיצה זו בענין אחר שהספר לא יראה כלל ולאו דוקא ע"י המחיצה אלא אפילו ע"י כיסוי. וכן כתב בס' שער אפרים סי' קי"ט והובא בבית שמואל אה"ע (סי' כה סק"ה) דאסור כי ערוה בראיה תליא מילתא ועדיין נראים הספרים, מיהו בכיסוי כל דהו סגי וא"צ מחיצה. וכן משמע בתשובת חות יאיר סימן קפ"ד שהובאה בפת"ש יו"ד סי' רפב סק"י שמצריך כיסוי לספר וע"י מחיצות מהני דוקא אם הספר אינו מעל המחיצות ע"ש. ובסק"ט הביא תשובת פנים מאירות ח"א סי' ע"ד שמצריך כיסוי אפי' מחדר לחדר. ע"כ. ומשמע מדבריו שהעיקר הוא הכיסוי ולא הפרדה או שינוי רשות. וכן המג"א עצמו (סימן ר"מ סקט"ו) שהצריך שהספרים יהיו מכוסים מן העין שאין נראין, סיים וז"ל: וממ"ש רס"י שט"ו משמע קצת דשרי עכ"ל. ומוכח מהדברים שדבריו כאן זו משנה אחרונה, ונוטה להחמיר יותר. יוצא מדברי האחרונים הנ"ל שדוקא לגבי ס"ת צריך כיסוי מלא אבל לגבי צואה סגי בשינוי רשות.

ועוד יש להוסיף את סברת החזון איש שהובאה בשו"ת יבי"א (ח"ג סי' ב' אות ב) שאע"פ שהקערה מצופה בהיתוך כעין זכוכית ואין עליה דין גרף של רעי, מ"מ כשאנו דנין על הבית יש לו דין בית הכסא ושוב כ' לצדד בזה, וסיים, שהעולה לדינא בתוך בית הכסא דידן שהקערות מצופות כעין היתוך זכוכית או מתכת ומפנהו תיכף הדבר ספק אם יש עליהם דין בית הכסא ע"ש וסיים ביבי"א שם: ונראה שהנכון בזה לעשות איזו מחיצה של נסרים בגובה עשרה ורוחב ארבעה בין ביה"כ לברז המים עכ"ל. ונראה לי דלאו דוקא מחיצה אלא הוא הדין גם צורת הפתח מכיון שאח"כ הביא מחלוקת הרא"ש והרשב"א לענין שינוי רשות המובאת לעיל והם דבריו לכל שינוי רשות שהרי מחלוקתם לענין חצר שנפרצה שיותר דומה לצורת הפתח לכן כל שיש צורת הפתח הוי רשות אחרת ומותר לקרות ק"ש וכ"ש ליטול ידיו וסיים מרן שלענין ק"ש ראוי להחמיר ע"ש. ועוד

כתב ביבי"א (אות ד) דבשעת הדחק כשא"א ליטול במקום אחר, יש להתיר אפילו ללא מחיצה וכמ"ש הרב מנחת יצחק בשם האחרונים ויש לצרף גם סברת האומרים שאין רוח רעה מצויה בינינו. ע"ש.

וראיתי בספר אור לציון ח"א ס"א שדן בנידון דידן, ודימה דין בתי כסאות שלנו לבית כסא דפרסאי. ועוד כתב, שעיקר הזוהמא היא באסלה דוקא. וקצת קשה על זה מלשון הזוהר שהבאנו לעיל ששם כתוב שמיד שנכנס לבית הכסא שורה עליו רוח רעה ובודאי נכנס לחדר ושם שורה הרוח רעה, והתיר ע"י צורת הפתח. וכן נלע"ד אבל לא מטעמו. אמנם ראיתי בספר שארית יוסף ח"א סעיף י' שכתב שאין להקל ע"י צורת הפתח. אולם לע"ד אינו מוכרח, ואפשר שאף מרן הגר"ע יוסף שליט"א יודה להקל ע"י צורת הפתח, ומה שכתב ביבי"א (שם) מחיצה, לאו דוקא הוא, שהרי ע"י צורת הפתח ג"כ הוי רשות אחרת. ולענין הלכה נראה שמכיון שלדעת כמה מהראשונים היוצא מבית הכסא אין צריך נטילה, וגם נראה עיקר לדינא שצורת הפתח נראה שמועילה גם בענייננו להחשב כמחיצה בין בית הכסא למקום נט"י. ואף אם לו יהי הדבר כספק מ"מ יש לנו כעין ס"ס להקל, שמא אין צריך נטילה כלל ואפילו אם צריך נטילה שמא צורת הפתח מועילה (לפי דרכנו למדנו ששינוי רשות אינו ספק כלל אבל בכל זאת החשבנוהו כספק) ומלבד זה יש לצרף ספקו של החזון איש שבתי כסאות שלנו אין להם דין בית כסא. ועל כן נראה להלכה ולא למעשה שמותר ליטול ידיו בברז הנמצא בשירותים ע"י צורת הפתח ויברך בחוץ. והמחמיר גם בזה תע"ב.

סימן ד - סובב הולך על הזכרת שם שמים

מאת הרב חיים רבי / מחוברת תשרי-חשון תשס"ג (שנה ג') סי' ב

י"ז אלול תשס"ב – יום הולדת בני בכורי ר' אליהו הי"ו

כידוע יש מחלוקת אם הכוונות בהזכרת ש"ש הנזכרים בשו"ע (סי' ה') זהו דוקא בהזכרת ש"ש בברכות או גם בפסוקים. ויש שהביאו ראיה מהכותרת בש"ע סי' ה' "כוונת הברכות" ומשמע שחיוב הזכרת ש"ש בכוונה זה רק בברכות ולא בפסוקים או בתפילות ותחנונים. ונראה בס"ד שגם לפי שיטה זו עדיין יש להזהר מאוד בהזכרת ש"ש כי זה ברור שכל מלה שמוציא מפיו בתפילה בפסוקים וכ"ש בברכות חייב לכוין אלא שאם לא כוין בדיעבד יצא י"ח [חוץ מפסוק "פותח את ידך" שבאשרי, ופסוק ראשון של ק"ש וברוך שם, וברכה ראשונה של תפילת העמידה] ומרן שליט"א מחדש ביבי"א ח"ו (דף יא) שפרק מסוים בפסוקי דזמרא וכיוצ"ב שלא כוין בו אף שא"צ לחזור אם רוצה לחזור ולקרוא ולכוין תע"ב. ועכ"פ אין חיוב בדבר. אבל בהזכרת ש"ש גם אם נאמר שאין צורך לכוין

בקריאתו וכתיבתו כמ"ש בש"ע (שם), עכ"ז לכוין פירוש המלה שמוציא בפיו בודאי שחייב לכתחילה לכוין. כלומר, כשמזכיר אדנו"ת הרי זה כמי שאומר אדון עולם. ומי שאומר אדון עולם ולא מכוון בהזכרת ש"ש, הרי ברור שזלזל בכבוד השי"ת, ובודאי יענש על כך שנהג בהזכרת ש"ש כאשר ידבר איש אל רעהו. וכל הדיוק מהכותרת של ש"ע סי' ה' לא נאמר לגבי עצם ביאור המלה שמוציא מפיו. ולפ"ז, לכוין באדנו"ת לשון אדון עולם שהשי"ת אדון שלנו ושל כולנו הרי זה חובה קדושה בכל הזכרת ש"ש יהיה מה שיהיה.

וסמך לדבר מדברי הרשב"א בחידושיו לברכות (יג:) שהביא לגבי ק"ש שיש כוונה נוספת חוץ מדין מצוות צריכות כוונה, והוא לכוין ביאור המלות שמוציא בפיו בפסוק ראשון, אחרת לא יצא י"ח לכו"ע, שפסוק ראשון תלוי בכוונה שמבין מה שמוציא בפיו. וזהו קבלת עול מלכות שמים בכוונת הלב. ע"ש. והביאו להלכה מרן ז"ל בב"י או"ח (סי' סג). ובביאור הלכה (ריש סי' קא) הוסיף רבנו המשנ"ב, שיתכן לכאורה לדעת הרשב"א שאסור לפנות לבו לדברים אחרים כלל. וזה לא קל שיכוין במלות שמוציא בפיו וגם להשתדל שלא תיכנס באמצע מחשבה זרה כלל ועיקר. ועכ"פ יש ללמוד מכאן להזכרת ש"ש שלכוין פירוש המלה עצמה חייב לכו"ע. ומה שבאמת צריך ריכוז במחשבה לכך, זה בגלל שלא רגילים להשתמש במלה כזו. שבדרך כלל אומרים אדנו"ת הנו"ן בחיריק ובשם שמים הנו"ן בקמ"ץ, ויש כאן עבודת ה' לא קלה. להזהר תמיד ולהרגיש ולהמחיש שקורא להשי"ת אדון עולם ועיין בפרש"י בפ' וירא על ש"ש מתי קודש ומתי חול, והמסקנא שבקמץ קודש ובפתח חול. אברהם אבינו אמר להשי"ת בקמ"ץ, ולוט אמר למלאכים בפת"ח. ובדיבור כמעט נשמע אותו דבר אבל בכוונה ובקדושה יש ביניהם הבדל שמים וארץ. ויש להשים לב גדול כי בלי זה יתכן שכאילו לא הזכיר ש"ש כלל ועיקר. ודומה לפסוק בתורה "תחת אשר לא עבדת את ה' אלוקיך בשמחה וגו' ולכאורה קשה, כאלה קללות חמורות על שחיסר שמחה בעבודת ה' וכאן לא מדובר על אלה שאינם עובדי ה' אלא עובדי ה' בלי שמחה ולמה כזה עונש כתוב בפרשה זו פרשת כי תבוא ללמדנו שעבודת ה' בלי שמחה אינה עבודה. ואינה מועילה ולא מכפרת ודומה לישעיה הנביא (פכ"ט) שאומר ע"ז שמצוות הלב שהם מלומדה אין בהם תועלת, וזה אף מכעיס את השי"ת. וכן בהזכרת ה' בלי לחשוב שכעת אמר את המלה אדון ה"ז עיקר חסר מן הספר ומה יהיה עם איש כזה וזה דומה לחזן אשר אין קולו ערב שחסר לו במציאות את התוכן האמיתי של חזן, גם אם יהיה ת"ח גדול. וכן כהן שצריך לשאת כפיו ולברך בקו"ר, ואם קולו חלש, לא יכול לברך כי חסר לו את במציאות את האפשרות לישא

כפים. וזה דומה לעניית אמן, שעיקר מצוותה לענות בקו"ר. וכן בנ"ד הזכרת "שם שמים" פירושו כוונת ש"ש, אחרת, העיקר חסר מן הספר. ויתכן שזה דומה לפיגול בקדשים שאפילו במחשבה אם חשב חוץ לזמנו או חוץ למקומו. הקרבן פסול. והזכרת ש"ש ה"ז כמו "יש אם למקרא" כי מה שהוא נקרא הוא העיקר ומי גרע מדין כבוד רבו שאפי' בתואר כבוד יש אוסרים לקרותו בשמו. (עי' ש"ך ביו"ד סי' רמב סקכ"ד) וכ"ש הזכרת ש"ש. ובזה תנוח דעתנו ליישב מה שכתב מרן שליט"א בספרו יבי"א (ח"ג סי' יד) שבהזכרת ש"ש בפסוקים ואפילו חצי פסוק יש לקרוא בש"ש ממש ע"ש. ולכאורה מדוע נזהרים שלא לקרוא כן, ואומרים "השם" דוקא. ויתכן לומר, שחששו להזכיר ש"ש מבלי לכוין, ומספיק לנו הזכרת ש"ש בברכות שחייבים אנו בהם, וכן כשקורא תנ"ך ותהילים בכוונה תחילה, אבל באמצע לימודו או חכם בזמן הדרשה שראשו ורובו תפוס בלימוד ויש חשש שלא יכוין בהזכרת השם אפי' "אדון הכל" ולכן מעדיפים שלא להזכיר וזה מחמת חשש על כבוד שמים. ומרן שליט"א התכוין לאותם היודעים להזהר ועושים על דעת המכוונים באמת, ולהם אין בעיה להזכיר שם שמים שבודאי מכוונים לכל הפחות "אדון הכל".

ונראה שבאמת למה קשה כ"כ לכוין בהזכרת ש"ש, והרי זו מלה שמוציאה בפיו ומה זה שונה מכל מיני משפטים ומלים שמוציא מפיו ומה הבדל בין מי שאומר אדון עולם אשר מלך או אדוני משה כלאם ובין הפסוק "לישועתך קויתי ה'" שבפסוק זה יתכן שלא יחשוב ליזהר אף בקריאתו?! וצריך לומר בפשיטות שדבר שבקדושה יש יצה"ר גדול יותר, ומה קדוש כמו הזכרת ש"ש. ועוד, כי זוהי מלה שאינה נמצאת בלשון הקודש אלא רק כשמדבר עם השי"ת ולא משתמשים בה כלל כאשר ידבר איש אל רעהו כי בתוה"ק מצינו באמת שדיברו כך אצל אברהם אבינו ולוט עם המלאכים וכמבואר לעיל אלא שזה בפתח וזה בקמץ אבל כיום שאין שימוש במלה זו כלל אלא רק כלפי השי"ת צריך מאמץ מיוחד בזמן הזכרתו ליזהר ולכוין בו וזוהי הסיבה שצריך לעורר על כך וכמבואר בספרי המוסר על העונש החמור למי שלא נזהר בהזכרת ש"ש בכוונה.

וצ"ע לפ"ז להבין מ"ש בספר אפיקי ים ח"ב בליקוט "פניני ים" שבסוף הספר (אות ג) שכתב בזה"ל: ענין גדול הוא להתנות כשאזכיר בכל היום שם אדנות ב"ה, כוונתי שהוא אדון הכל. ובמקום שנכתב שם הוי"ה ב"ה, כוונתי שהוא אדון הכל, והוא היה הוה ויהיה וכו' ע"ש. ונדפס בסידורים "איש מצליח" ו"עבודת ה'". ולכאורה קשה, האם זה מציל מזלזול בהזכרת ש"ש שלא בכוונה, והרי אפילו בתרו"מ שמועיל בדמאי לעשות תנאי מלפני שב"ק הרי הוא חוזר ומעשר בשבת. ואם עשה תרו"מ מלפני שב"ק וכיון על מה שיזרק שמועיל בדיעבד לכמה פוסקים, זה מדין יש ברירה בדרבנן בזה"ז. ומה

דמות יערוך לגבי הזכרת ש"ש. וכי מועיל תנאי למצוות הצריכות כוונה, הרי כל זמן שלא הזכיר ש"ש אין חיוב לכוין והחיוב מתחיל בזמן ההזכרה, ואיך התנאי דמעיקרא יועיל. וכי מועיל תנאי לפני סוכות ולפני פסח, על אכילת כזית בסוכה וכזית בליל פסח בכוונה לצאת י"ח, הרי צריך לכוין ברגע שמקיים המצוה ממש שעושה אותה לצאת י"ח המצוה, וזהו תוקף עבודת ה'. ואין זה דומה לעשיית תנאי מבעו"י לטלטל נרות שבת כשיכבו או להזיז כפתור מכובה המחובר, כי בהזכרת ש"ש "כוונתן מכשירתן". וכמה פלפלו האחרונים על דברי רבינו מופת הדור שלפנינו החזון איש זיע"א שהתיר לומר בשעת הדחק בתרו"מ, "כל המעשרות יחולו כמו שכתוב בנוסח" ודימה את זה לתנאי בני גד ובני ראובן שאם אמר שיחול כמשפטי התנאים מהני. ועיין אור לציון ח"א (דף קסד) שהאריך לפלפל בזה ע"ש. אבל בהזכרת ש"ש מנין לנו? וצ"ע לדלות את הפנינה מהים הגדול של אפיקי ים ויש כיוצ"ב באמירת ק"ש בפסוק ראשון כשאומר "אחד" צריך לכוין שה' אחד, כלומר, זוהי מצות אין עוד מלבדו ולא יהיה לך וגו' ואם מכוין להמליך את ה' על עצמו ועל זרעו וכו' הרי שחיסר את עיקר המצוה שבמלה זו, וה"ה בנ"ד בהזכרת ש"ש. ויקרה היא הזכרת ש"ש מפנינים וכל חפצים לא ישוו בה. וצ"ע. ובאמת שבס' אפיקי ים הנ"ל לא כתב שזה מועיל לכתחילה אלא רק בדיעבד להציל את מה שניתן להציל ע"י שמסר גילוי דעת שכוונתו לש"ש אבל לכתחילה מודה שצריך לעשות מאמץ ולהשתדל לכוין. וגם בדיעבד זה מועיל בברכות להנצל מהכוונה של הוי"ה אבל כוונת "אדון הכל" שזהו ביאור המילה כפשוטו ממש, יתכן שלא נגע ולא פגע וחייב לכתחילה לכוין תמיד גם כשמסר מודעה הנ"ל. ולפ"ז בהזכרה שבפסוקים שמכוונים רק אדון הכל, וכן באמירת תהילים וכיוצ"ב ,לשיטה זו שמספיק אדון הכל אין תנאי זה מועיל כלל, כי אי אפשר להתנות לימנע מלכוין בביאור המלות ובפרט בהזכרת השם החמורה. והבן.

והנה הרמ"א בס' קפח ס"ז הביא סברא שאם לא אמר יעלה ויבוא בר"ח בברכת המזון, לא יאמרנו בהרחמן מחשש הזכרת שמות לבטלה. ותמה המג"א (שם סקי"א) שלא מצינו אמירת תחינות ובקשות שיש חשש בהזכרת ש"ש לבטלה כי אם בברכה בלבד, והניח בצ"ע. ע"ש. לכאורה לדעת המג"א יש מקום לומר כמו שבתחינות ובקשות אין חשש הזכרת ש"ש לבטלה, כך גם בהזכרת ש"ש בלי כוונה כמו בפסוקים וכיוצ"ב אין לו עוון אם לא יכוין מאחר ואין זה ברכה ממש שתיקנו חז"ל הקדושים. ובלשון תחנונים כמו שמותר לבקש מה' בכל לשון ובנוסח שלו על בקשותיו הפרטיות והכלליות גם אם בהזכרת ה' לא יכוין בפירוש המילה "אדון הכל" אין זה נראה כמזלזל ח"ו בכבוד השי"ת.

אולם זה אינו נראה כלל, כי יש הבדל בין הזכרת ש"ש בלי כוונה שזה חמור מאוד שמזלזל בכבוד שמים ואסור לכו"ע, ובין הזכרת ש"ש בלשון תחנונים שלא חייב בהם ואומר כן מדעתו בכוונה ובקדושה להזכיר שבזה מותר לדעת המג"א כי להתפלל ולבקש בתחנונים מהשי"ת כפי צחות לשונו מותר לכתחילה אבל להזכיר ש"ש בלשון תחנונים ולא לכוין בו אסור לכתחילה. ודמי לאמירת תהילים שאינו חובה אבל הרוצה לקרוא תהילים בודאי שצריך להזהר בהזכרת ש"ש שתהיה בכוונת הלב. וקצת ראיה משיטת הרמב"ם שפסק מרן בש"ע (סי' רט) שהמברך על שכר או על מים בפה"ג יצא בדיעבד אם בזמן הזכרת ש"ש נתכוין לומר שהכל. ע"ש. ומכאן עד כמה הכוונה קובעת אפילו אם בירך בפה"ג על מים, ועאכ"ו עיקר הכוונה בהזכרת ש"ש כשלעצמה הכרחית מאוד. ויתכן בזה גם סברא שאם הזכיר ש"ש בלי כוונה, הרי זה הוגה את ה'. ואע"פ שפסק מרן שליט"א בהליכות עולם (ח"א דף נ) שאין באדנו"ת איסור הוגה, כל זה באותיותיו כמבואר שם אבל כשאומר הזכרת ש"ש באדנות ולא מכוין לכתחילה מקום יש בראש לומר שגם הוגה את ה' יש פה שהרי אין תקנה כזאת של חז"ל הקדושים להזכיר ש"ש בלי כוונת הלב. ואף שמרן שליט"א הביא בספרו הגדול והנורא יבי"א ח"ח (עמוד שנב) בשם רבנו הסטייפלר זיע"א שאף לדעת הרמב"ם שאיסור ברכה שא"צ מה"ת כ"ז בזורק ברכה מפיו אבל כשחשב שחייב לברך זה איסור מדרבנן ע"ש. אולם כ"ז כשהזכיר ש"ש בכוונה אבל להזכיר ש"ש מבלי כוונה של "אדון הכל" הרי זה חילול השם ואיסור גמור הוא וחמור טפי, ומצינו בגמרא (ברכות לד.) על מי שלא מכוין בתפלתו שמכין אותו בפטיש נפחין ומלמדין אותו שיכוין ע"ש. ועאכ"ו בהזכרת ש"ש מבלי כוונה שיש להענישו.

ובאמת לא מצינו בהלכה להתיר לכתחילה לברך ברכה כשיודע בודאי שלא יכוין. ואף שהמברך איזו ברכה בלי כוונה כלל בדיעבד יצא י"ח וכמ"ש בס"ד בחוברת אורייתא (חלק ה') ע"ש. אולם כ"ז לענין דיעבד אבל לכתחילה כשרוצה לברך ויודע שלא יכוין כלל, אפשר שאסור לו לברך. ואף שהרשב"א בתשובה הביאה מרן שליט"א בהליכות עולם (ח"א עמוד קל) כתב: ואין למנוע מלהתפלל כל מי שאינו יודע לכוין הכוונות שמכוונים אליהם גדולי החכמים ע"ש. נראה שכל זה בתנאי שמכוין את הכוונה הפשוטה של ביאור המילות ובפרט שם הוי"ה ב"ה אבל כשלא מכוין כלל ויודע שלא יכוין אין לו להתפלל עד שתתיישב דעתו עליו. ומפורש בגמ' (ברכות ל:), לעולם ימוד אדם את עצמו אם יכול לכוין את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל. (ולשון הרמב"ם פ"ד מהלכות תפילה "אסור לו להתפלל") ואף שמרן שליט"א במאור ישראל בברכות (שם) הביא בשם הגר"ח מוולוזין שפעם ראשונה חייב להתפלל לעולם, אולם למסקנא שם לא הכריע בזה, וד"ת עשירים

במקום אחר וביבי"א (ח"ג חאו"ח סי' ט') דייק מדברי מרן בב"י (סי' פט) שרשאי להתפלל אף שלא יכוין כלל. והובא להלכה בספרו המפורסם של הגר"י יוסף ילקו"י (ח"א דף קנז). ע"ש. אולם נראה כי מרן שליט"א התכוין באופן כללי שלא לתת פרצה לאנשים שאינם מכוונים שלא ירצו להתפלל. אבל למעשה מי שמכוין בתפלה בדרך כלל. ועבר עליו כעת משבר מסוים ולבו בל עמו, והוא שבור ורצוץ, ויודע שתפלה זו תהיה בלי כוונה כלל, אין לו להתפלל ודינו כאנוס. כי תפלה בלי כוונה כגוף בלא נשמה. וביבי"א (ח"ג חאו"ח סי' יו"ד אות ד') הביא מרן שליט"א בתוך דבריו את דברי האו"ז הגדול שכתב בזה"ל: שכל אדם צריך לדחוק עצמו לכוין, ואם אינו עושה כן, עבירה היא בידו, ומוטב לו שלא יתפלל. ע"כ. ומינה לנ"ד לענין ברכה שלא מכוין בה כלל ובפרט בהזכרת ש"ש, שיתכן שאסור לו לברך. ויקבל שכר על הפרישה כמו על הדרישה. ובאמת שהלכה זו שהובאה בילקו"י ח"א הנ"ל לא הובאה בהליכות עולם בדיני תפלה כשהביא שם פרטים רבים. ויתכן שאין זו רק הלכה אלא גם הנהגה מה לעשות באיש כזה. מצד אחד צריך לדעת חובת התפלה וקשה לומר לו שלא יתפלל. ומאידך צריך לדעת חובת הכוונה ועי"ז יתעורר להתרכז ולכוין ותלוי גם מי השואל. ועי' פרש"י (קידושין סה.) בד"ה אין ולא.

המשך המאמר מחוברת כסלו תשס"ג (שנה ג') סי' יג

ומהאמור עד כה יש ללמוד כי אדם המזמין אורחים ויודע שלא יכוונו בברכות הנהנין או שלא מבטאים היטב את המילים או כשמדברים אחר הברכה קודם טעימה וקשה מאוד ללמדם דיני ברכות על רגל אחת, שיש להעדיף לברך ולכוין להוציאם, והם יענו אמן. ובעקיפין גם מלמדם כיצד מברכים ומדקדקים כשמשמש להם דוגמא אישית. אלא שכעת נזכרתי במ"ש מרן רבינו הגדול שליט"א המזכה אותנו תמיד בחידושים נפלאים ופלפולים נחמדים, בספרו הגדול והנורא שו"ת יבי"א ח"ה (חאו"ח סי' יב) שהאריך להוכיח שהמתפלל בלה"ק יוצא י"ח אפי' שאינו מבין את השפה כלל ועיקר. ע"ש. ולכאורה קשה, איזו מן תפלה היא זו כשלא יבין כלום. ומצאתי שם (בסוף אות ד) שהוסיף וכתב, שלמעשה יוצאים י"ח בלשון הקודש גם בלי הבנה חוץ מפסוק ראשון שבק"ש וכן ברכה ראשונה שבעמידה ע"ש. ומכאן שלמעשה אי אפשר לצאת י"ח תפילה בלי הבנה. ואני רוצה להוסיף, שצריכים גם להזהר ללמדם על הזכרת שם שמים שבכל הברכות שצריך לכוין אדון הכל שאל"כ יש כאן בעיה גדולה וצ"ע. ועיין משנ"ב (ריש סימן קפה) שהביא מעשה באחד שמת ונתגלה בחלום לאחד מקרוביו, ואמר: "שבכל יום דנים אותי על שלא הייתי מדקדק לברך כל הברכות בכוונת הלב ע"ש. ומה שהתירו לשיכור לברך

ברכת המזון זהו רק באופן שיכול לדבר בפני המלך ובודאי מכוין בכל הברכות, אחרת לא יתכן שיתירו לו.

ואם לחשך אדם לומר, דא"כ האיך התירו בש"ע (סי' רטו) ללמד התינוקות הברכות כתקנן. וגם הרב יכול להזכיר השם כדי ללמדם. והרי כשהוא שקוע בלימוד התלמידים בהיגוי הנכון, קשה לו לכוין בהזכרת ה'? ובשלמא התינוקות מותר להם מפני שהם קטנים, אבל הרב מנין? אף אתה אמור לו, שמצינו כיוצ"ב בש"ע (סי' קכד) שמותר לענות אמן על ברכה שלא שמע ומספיק שיודע שמברך, אבל ברכה שחייב בה כשלא שמע אותה, אסור לענות כי זוהי אמן יתומה ע"ש. ומעודי תמהתי, למה נקראת "אמן יתומה" והרי אם לא שמע הוי כמי שאינו חייב בה שהרי לא יוצא בה י"ח ולמה לא יהיה רשאי לענות?! ורבנו המשנ"ב בביאור הלכה (שם) הרגיש בזה, ותירץ, שכך היא תקנת חז"ל שלא יענה אמן באופן זה ע"ש. ונראה לבאר כוונת דבריו הקדושים, כי כאשר זוהי ברכה שחייב בה, עניית אמן היא חלק ממנה. כידוע מהירושלמי שהובא בבא"ח (סוף פרשת מסע) שאמן זה חלק מן הברכה וכמו שיש חיוב לכוין בברכה ולהזהר, כך גם כן באמן. אבל כשזהו בברכה שאין חייב בה, אין עניית אמן קשורה לברכה, ויכול לענות גם אם לא שמע. וה"ה בהזכרת ש"ש אם הזכרה זו חייב בה כמו תפילה וברכות וכן אמירת תהילים ובקשות כשהוא מחליט לברך הוא נכנס לכל הדינים כללי ופרטי הזכרת שם שמים. אבל מלמד תינוקות כמו שאיננו חייב בברכות התינוקות כך איננו חייב לכוין בהם אלא יכול להזכיר ש"ש אפי' כמה פעמים כדי לחנכם כיצד לברך ולפ"ז גם כשעונה אמן על ברכת תינוק אין צריך לכוין באמן. נמצא שהדברים בסי' קכד ובסימן רטו תאומי צביה ומשלימים זה את זה. וכמו שמותר למלמד להזכיר ש"ש כי זהו ללמד לתשב"ר, כך אסור לענות אמן כשנגרר אחרי ברכה שחייב בה.

וחפשתי עוד אם נמצא בש"ע הלכה שאם אדם יודע שלא יכוין כלל בתפילתו עדיף שלא יתפלל. ומצאתי בסימן צד שאם טרוד בדינו יכול להתפלל בישיבה או בדרך הילוכו וכן חולה אפילו שוכב יתפלל, בתנאי שיכוין דעתו. וכן בסי' ק"י מי שהיה עומד במקום שהוא טרוד שיתפלל הביננו בתקום תפילת י"ח. וכן בסימן קפ"ג איתא שצריך לברך ברכת המזון בישיבה כדי שיכוין יותר ואסור לעסוק במלאכתו בזמן הברכה. וכן בסימן רל"ד איתא מי שרוצה להתפלל נדבה צריך שיהיה זהיר וזריז ואמיד בדעתו לכוין בתפילתו מראש עד סוף בלא היסח הדעת וכו' ע"ש. גם בסי' פט מבואר שבזמנם שהיו טרודים בנסיעות מותר בשעת הדחק להתפלל משעה עה"ש כדי שיכוין. ועדיין העני עומד בחוץ, כי לא מצאתי מפורש דיון בזה אם יודע שלא יכוין כלל אם יברך או לא.

ושאלתי את רבנו הגר"ש דבילצקי שליט"א בנ"ד והשיב לי, שיברך גם אם לא מכוין, וכי יאכל בלא ברכה?! ונומיתי לו, שאולי אחר יוציאו ידי חובה וטובים השניים מן האחד. ואמר לי, שאפשר לברך עד שילמד ויתקדם ויבין. ונמצא שכל דברינו בזה אינם להלכה אלא רק בגדר "דרוש וקבל שכר" ועכ"פ התעוררנו לדעת עד כמה יש להזהר ולכוין בהזכרת שם שמים.

וחשבתי בס"ד ליישב שההבדל בין ברכה לבטלה שעובר על לא תשא כמבואר בש"ע או"ח (סי' רטו) לבין ברכה הצריכה שנאמרה בלי כוונה על המילים שהוציא מפיו שלמעשה נקראת ברכה ויצא י"ח, אף שבמציאות לא כיוון בברכה כלל ואעפ"כ לא נחשב ברכה לבטלה. ויתכן ליישב, בהקדים מה שכתבו האחרונים ז"ל שהובאו ביבי"א (ח"א עמוד צה) שהקורא בזוה"ק מקבל שכר גם כשלא מבין וגם כשטועה מפני שמעלת הזוה"ק גדולה מאוד מאוד. ועצם הקריאה בזוה"ק מעלתה נשגבה שקורא סודות התורה ומשמח את הקב"ה. וידוע מ"ש מהרח"ו בהקדמתו לספר עץ חיים שלימוד התוה"ק כולה נקרא "חציר" לעומת הסוד. וכן הוא בקריאת הזוה"ק שמקרב הגאולה ומקדש הנשמה ודילוגו עלי אהבה. וכיוצ"ב אמרו בזבחים (ב.) כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים, כלומר, חוסר מחשבה מכונה אינו פוסל את הקרבן. ובספר פלא יועץ (ערך זוהר) הוסיף, שגם בקריאת תהילים אפי' שלא מבין חשוב ומרוצה לפני ה'. ולפ"ז י"ל דה"ה בהזכרת שם שמים שאומרה בלי כוונה, אע"פ שיש עונש נורא על זה כמבואר בכה"ח (סי' ה סק"ה) מ"מ עצם האמירה לרוב קדושתה היא חשובה גם אם נאמרה בלא כוונה, כי עצם הדבר שאומרים לו שהוא חייב לברך, חובה זו מוכיחה שההזכרה של ש"ש היא זהו רצון השי"ת וההלכה. ומה שלא כיון, זה דומה לעושה מצוה שאינה בשלימות שגם ע"ז יתן האדם את הדין על כך ואעפ"כ המצוה קיימת, ה"נ בהזכרת שם שמים, ומה שכתבנו למעלה "שכוונתן מכשירתן" זהו רק לגבי תועלת ומעלה יתירה אבל עצם הברכה קיימת גם בלי כוונה.

ונראה שיש בזה גם סברא כי אם נאמר שהזכרת השם בלי כוונה אינה כלום, למה נענש עליה? והיה צריך להענש כשמברך ברכה לבטלה אפילו עם כוונה אבל ברכה הצריכה בלי כוונה, הרי אינה כלום. ועונש גדול כזה המובא בכה"ח הנז"ל למה? אלא ודאי הברכה כשלעצמה היא חשובה ומועילה גם בלי כוונה אלא שיש עונש נורא על הזלזול בכבוד שמים כשלא כיון. תדע, שהמברך את השם בסקילה (סנהדרין נו.) וכי בודקים אם כיון בהזכרת ש"ש? בודאי שלא! כי עצם ההזכרה הרי זה חמור מאוד, וגדולה מדה

טובה. וממילא עצם הזכרת שם שמים הרי זה חשובה ומתוקנת ויוצא בה י"ח ולכן גם נענש כשלא כיון.

ובזה הבנתי מה שפסק הגר"ש דבילצקי שליט"א שיברך את השם גם כשיודע שלא יכוין כי העונש המגיע לו אינו קשור לעצם הברכה. שמצד עצמה לא היתה לבטלה. וקצת ראיה לנ"ד ממ"ש מרן שליט"א בספרו הגדול והנורא יבי"א ח"ג (עמוד קנח) שגם אם שכח הסופר לקדש את השם והתפילין פסולות עכ"ז אסור למוחקו ויש בו חשש איסור תורה והביא כן מהרבה פוסקים ע"ש ותהנה. ומכאן שחוסר כוונה לקדש את השם, אינו גורע דין איסור מחיקה. וכן בנ"ד חוסר הכוונה אינו גורע חשיבות שם שמים ויוצא י"ח אף לכתחילה.

ועל פי זה נראה להוסיף היאך הדין נוטה במי שעולה לס"ת והשומע יודע שאינו מכוון באף מילה כלל ועיקר. האם מותר לענות אחריו אמן או לא. ומרן שליט"א ביבי"א (ח"ב עמוד מה) הביא פוסקים שכתבו, כי קטן שאין גופו נקי אין לענות אחריו אמן וגרע טפי מברכה לבטלה שאין עונין אחריו אמן. ע"ש. ומשמע מדברי מרן שליט"א שיש להחמיר בזה אפי' כשיש ספק אם גופו נקי. ואע"פ שביביע אומר (ח"ח עמוד קיט) עשה מרן שליט"א ס"ס להקל לענות על קטן מגיל חמש כיעו"ש. ולפ"ז גם בספק אם גופו נקי יש לעשות ס"ס, שמא גופו נקי ושמא הלכה כהפוסקים שחייב לענות אחריו אמן גם אם גופו לא נקי. ובפרט שבדיעבד יצא י"ח ואין זה ברכה לבטלה. וכמ"ש הגר"מ הלוי זיע"א בספרו ברכת ה' (ח"א עמוד רנב) ע"ש. וצ"ע בפרט זה למעשה, כי חשבתי להוכיח להקל בזה מדברי המשנ"ב (סי' פד סק"ז) שמותר לענות אמן בחדר האמצעי של בית המרחץ, והרי שם מותר רק להרהר בדברי תורה ומשמע שעניית אמן דינו כהרהור. ולפ"ז גם קטן שאין גופו נקי הרי מותר להרהר כנגדו בדברי תורה. ומותר לאותו קטן לברך ברכה, א"כ למה לא יוכל לענות אמן? ואין זה דומה לברכת הלל בר"ח וכיוצ"ב שפסק מרן שליט"א שלא לענות כי שם יש פוסקים הסוברים שאסור לברך. אבל קטן לכו"ע יכול לברך וממילא יכול לענות אמן. ועדיין צ"ע למעשה לדעת מרן שליט"א בזה. ועכ"פ בנ"ד מאחר שהעולה לתורה יכול לברך אף שידענו שלא יכוון בברכה זו כלל ה"ה שמותר לענות אחריו אמן והעיקר שלא יבלע את המילים וכיוצ"ב. וזה ברור.

והנה הארכתי קצת בדין זה של הזכרת שם שמים כי חביב עלי מאוד לדעת כיצד עלינו ללמוד ולהתחזק ולהתרכז במחשבה בתפילה ובברכות. ובעזרת ה' יתברך בגליון הבא נכתוב בל"ן עצות והנהגות פשוטות המסייעות לכוון בהזכרת ש"ש. וזה יועיל בע"ה

להקמת שכינתא מעפרא ולעילוי שכינת עוזנו. ויה"ר שנזכה תמיד להרבות כבוד שמים ולשמח את השי"ת ובזכות זה נזכה לאהבת התורה ויראת שמים אמן ואמן.

סימן ה - דין כוונה בהזכרת שם שמים

מאת הרב חיים רבי / מחוברת אב תשס"ב (שנה ב') סי' צא

מרן בש"ע או"ח (סי' ה) כתב, שצריך לכוין בהזכרת שם שמים, קריאתו באדנות שהוא אדון הכל. ויכוין בכתיבתו ביו"ד ה"א שהוא היה והוה ויהיה ובהזכירו אלקים יכוין שהוא תקיף ובעל היכולת ובעל הכוחות כולם. ע"כ. והם כדברי הטור (שם). וצריך לבאר מה ההבדל שבין אדון הכל להוי"ה, ומה הוספנו בשבחו של הקב"ה שהוא תקיף וכו' והדברים הפשוטים האלו צריך להבינם ולבארם. והלואי נזכה לכוין אל האמת.

והנה ידוע שיש שני חלקי אמונה א) להאמין במציאות השי"ת שהוא האציל ברא יצר ועשה את הכל. והכל שייך אליו והוא אדון ובעל הבית על עולמו. ב) להאמין בהשגחתו הפרטית על העולם. וזה דבר נוסף באמונה, כיצד יחיה האדם בעוה"ז יום יום, שעה שעה, ורגע רגע. וכל מה שעובר עליו הכל מכוון בהשגחה משמים, כי הכל בידי שמים. והדברים ידועים ומפורסמים וחובתינו להתחזק בזה תמיד. ולפ"ז י"ל שבהזכרת שם שמים בפיו באדנות, פירושו שהשי"ת אדון על העולם והכל שייך לו. וכן כוונת הוי"ה בכתיבתו, זה השבח שהשי"ת משפיע לעולם חיים ומזון. וכמ"ש דהע"ה "ואתה מושל בכל", ונחמיה הנביא אמר, "ואתה מחיה את כולם" כלומר, תפקוד העולם וצבא השמים וכן צבא הארץ שזה כולל דומם צומח חי ומדבר, השפע שלהם באופן כללי מהשי"ת וזה כלול בהיה הוה ויהיה. והשבח של "אלקינו" מלמד אותנו על השגחה פרטית על אחד ואחד כמה ירויח, וכמה יצליח, וכמה זמן יחיה, וכמה זמן יהיה בריא. ולכן זה נקרא תקיף ובעל היכולת, כלומר, שהשי"ת יש לו כח כזה גדול שהוא אלוף העולם וכמו שאומרים בתפלת שמונה עשרה: אתה – גיבור לעולם - ה' ויכול להשגיח על כל בני אדם באופן פרטי ואישי מה יהיה ומה יעלה בגורלו של כל אחד ואחד מהם. וזהו החלק השני באמונה אשר כלול באלוקינו. ובזה תבין למה שם אלקים הוא מדת הדין, כי כאן יש השגחה פרטית כמה יהיה טוב לאדם וכמה להיפך. וזה דין מהשמים אם יקבל שפע או לא. ובזה יתבארו דברי מרן הנ"ל אשר עליהם כתב מרן בב"י "שזה פשוט" כי יסודות כאלה באמונה צריכים להיות ברורים ופשוטים לכל אחד ואחד.

וסעד לדברי אלה מדברי הרשב"א בחידושיו לברכות (ו:) שמידת אלקים הכוונה מנהיגות, וכמ"ש ואתה תהיה לו לאלקים. כלומר, למנהיג, מורה ומצוה. וזוהי הטעות של הגויים הפילוסופים שחשבו שהשי"ת לא משגיח ח"ו על העולם כי הוא גבוה מאוד

ואין זה כבודו להשגיח על קטנים כמונו, אלא על השמים כבודו. אבל האמת היא שהשי"ת הוא האלקים בשמים ובארץ, כלומר, הוא המנהיג את הכל בהשגחה פרטית ובמינון מדוייק להפליא, והגם שאין גדול יכול לרדת לקטנים, אבל הקב"ה ישתבח שמו כזה גדול מאוד מאוד שמכל גדולתו הוא יכול לרדת ולהשגיח ולטפל בקטנים כמונו. כי אף השמים וכל צבאם קטנים עליו. וכמו שנאמר: המשפילי לראות בשמים ובארץ. וכאן היסוד שממנו למדתי שהוי"ה הוא שם רחמים והוא מקור השפע לעולם כולו. ואלקים זה דין ומכוון הכל בהשגחה פרטית.

ובזה יתבאר עוד למה אמרו העם לאליהו הנביא (מלכים א י"ח ל"ט): "ה' הוא האלקים" ולא אמרו להיפך, ולפי האמור הטעם הוא ששם אדנות כולל מציאותו יתברך והוויתו והשפעתו בחן וחסד וברחמים. ואלקים זה עפ"י הדין באופן פרטי. ולכן כך היא המדה להקדים אדנות לאלקים וכוונת הפסוק כך: השי"ת שהוא ברא את העולם והכל שלו, הוא גם מנהיג את העולם בהשגחתו העצומה במשפט וצדק מושלם מאוד.

ואפשר שמכאן הטעם לומר גם בברכה "אלוקינו" אחר הזכרת שם הוי"ה כי כן ראינו בדברי הנביאים ובס' תהילים, וגם בתוה"ק נאמר שמע ישראל ה' אלוקינו וגו' כלומר, השי"ת שהוא מנהיג אותנו עפ"י דין בהשגחתו הגדולה והתקיפות שלו. ולכן גם בברכות מזכירים ה' אלוקינו. אולם הרב משנ"ב (סי' ריד אות ד') כתב שבדיעבד אם לא אמר אלוקינו יצא י"ח הזכרת השם באמירת שם הוי"ה ע"ש. ובאמת שיש לתמוה היאך לא נזכר בכל הש"ס דיון בענין הזכרת שם אלקים בברכה והיכן המקור לחיוב הזכרת שם אלקים בברכה, אמנם מצאנו שנזכר בש"ס נוסח הברכה בכמה דוכתין ומהם: ברכות (ז. יא: ס.), פסחים (ז. קד. קטז:), סוכה (מו.), סנהדרין (מב.) ומנחות (לו: מג:). אבל לא לימדונו חז"ל מהיכן המקור לחיוב זה. על דרך ששואלים בגמ' תנא היכא קאי דקאמר בנוסח הברכה "ה' אלוקינו" שוב הראני ידי"ן הרי"ך שליט"א בס' אבודרהם בדיני ברכת המצוות ומשפטיהם שכתב בשם הירושלמי ר"פ הרואה אהא דקאמר התם שצריך לומר בברכה "אתה", קאמר שמואל "אף אלוקינו" אלא שבירושלמי שלפנינו לא גרסינן הכי. עכ"ד. ועכ"פ זכינו להבין קצת את כוונת הדברים בהזכרת השם בפשיטות.

אולם עדיין יש לשאול, דלכאורה משמע מהש"ס דהזכרת אדנות זה מרמז על דין והוי"ה זה רחמים. ונמצא שכבר בהזכרת ש"ש יש דין (בקריאתו) ורחמים (בכתיבתו), וממילא כלול בזה גם השגחה פרטית ולשם מה צריך להוסיף תיבת "אלוקינו" והרי כבר הזכרנו שהוא אדון הכל והוא מבצע הכל כפי חכמתו הגדולה וזוהי השגחה פרטית ועיין מהרש"א בחידושי אגדות (ברכות ז:) שכותב שם אדון מורה על אדנותו ויכולתו לשנות

הגזירות ומערכת השמים. וכן כתב מהרש"א (פסחים נ.) שאין הרע בא ממנו יתברך לפי אמיתת הדין לבוא על המקבל. וגם בקידושין (עא.) כתב שם מהרש"א ששם אדנות מורה על דין א' הוא יום ר"ה. יו"ד זה יוה"כ. ובאמצע אותיות דן, כלומר, ימי דין. והוסיף שעיקר כוונתו תהיה על הרחמים שהוא הוי"ה בכתיבתו. ע"ש. וע"ע מ"ש הרמב"ן והרב אור החיים הקדוש על הפסוק (פ' כי תשא) אם נא מצאתי חן וגו' שבפסוק זה כתוב באדנות ולא בהוי"ה ללמד שביקש מרע"ה שעכ"ז שיש י"ג מדות רחמים שיהיה גם עפ"י הדין שכולם יזהרו ויפחדו מעומק הדין. ומכאן שאדנות זה דין. וכן איתא בזוה"ק בכ"ד שהוי"ה זה רחמים מימין, ואדנות זה דין משמאל. ואדנ"י זה אותיות דינא, דדינא דמלכותא דינא [פירוש, כי שם אדנ"י בכתיבה רומז למלכות שהיא דין כידוע ליודעי ח"ן]. ועי' זוה"ק פ' פנחס דף רכ"ז. והאברך היקר ר' ירון לברון הי"ו חשב לתרץ שאעפ"כ יש תוספת במילה אלוקינו שזה חוזר על כל אחד ואחד שמזכיר ש"ש כיצד הוא עצמו הגיע למעלות עבודת ה' וכל מה שעובר עליו באופן אישי זה כלול במלה הזאת. לדוגמא, שאומרים אלקי אברהם אלקי יצחק וכו' על כל או"א באופן נפרד, שכל אחד עבד את ה' יתברך מכח עצמו. ונומיתי לו, שקשה לומר כן, שכבר באדנו"ת יש לו את המושג הזה אם נאמר שזה דינא ועובר עליו וחושב מה חובתו וכיצד הוא עובד ה' ומה נוסף לנו עוד באמירת אלוקינו, והרי אין אנו אומרים "אדון" אלא "אדנ"י" כלומר, אדון שלי וזה דומה ממש לאלוקינו ושניהם דין.

וליישב זה צ"ל כמ"ש מהרש"א בקידושין (שם) שגם כשמזכיר את שם אדנו"ת יחשוב על ההוי"ה שזה כתוב לפניו. כי איסור הזכרת שם הוי"ה גורם לו לומר אדנות אבל העיקר לכוין בהוי"ה שהוא רחמים כלומר, כשנכתב גם באדנות ולא מוזכר הוי"ה אז זהו דין גמור כמו שאמרו בברכות (ז:) שאעא"ה קראו אדון ופרש"י "כתוב באל"ף דל"ת" ולכן כשיש אזכרת ש"ש באדנות והכתיבה בהוי"ה עיקרו רחמים, ולכן מזכירים גם אלוקינו דהיינו דין בהשגחה פרטית וכאמור.

המשך המאמר מחוברת אלול תשס"ב (שנה ב') סי' קא

מרן הראש"ל בספרו הבהיר הליכות עולם ח"א (עמוד מט) כתב בזה"ל: אמרו חז"ל (ע"ז יח.) ההוגה את השם באותיותיו אין לו חלק לעוה"ב. וכתבו הפוסקים והמקובלים, שאף ההוגה את ה' במילוי אותיותיו דהיינו שאומר כל אות בפני עצמה, הרי זה בכלל הוגה את ה' באותיותיו. ובמקורות שם כתב שכן מתבאר מדברי התוס' בע"ז (שם) ומהרש"א שם. ושכל זה דוקא בהוי"ה אבל באדנות מותר ע"ש. ויש לדון כשהוגה את ה' בהוי"ה, אך אין כוונתו לשם ה', כמו שיש היום בעברית "החדשה" [והיא מכה ישנה] שרגילים

לומר, פעולה זו "מהוה" הוכחה וכו' וכשאומרים כן בלשון עתיד, המשפט הוא כזה פעולה זו או מעשה זה י- ה- ו- ה הוכחה וכו' ולכאורה נמצא שהאומרים כן, הרי הם כהוגים את ה' של הוי"ה ומי התיר דבר זה?! ובפרט שנמשך מזה כתיבה באופן זה, ונמצא שכותבים ש"ש ממש. ויש הכותבים כן במחשב באותיות הדומות לס"ת ממש [כי חטוטת החי"ת וזויות שונות בהרבה מקרים אינם מעכבים] וא"כ אנחנו מסתבכים בעון הוגה את ה' באותיותיו החמור שעליו נענש ר' חנינה בן תרדיון כמבואר בע"ז שם. ואנן מה נענה אבתריה, וכי חסר מילים ברורות יותר בלשון הקדוש שנתנה בסיני, עד שנצטרך להביא מבחוץ מלים מפוקפקות! ועיין בפרש"י בתהילים (פרק קיד) עה"פ בית יעקב מעם לועז שהתרגום אומר עמא ברבראי. כלומר, מה שלא מדוייק עם שפת הקודש של תוה"ק זה שפה "ברברית" ויש לכאורה להזהר ולהזהיר על כך.

והנה בהליכות עולם (שם) הביא את דברי התוס' בשבועות (לה.) בד"ה באל"ף דל"ת שכתבו בזה"ל: ואע"ג שהוגה את השם באותיותיו אין לו חלק לעוה"ב, שמא כיון שאינו מתכוין לשם מותר עכ"ל. ונראה שאין כוונתם לומר שאם אין מתכוין להזכיר ש"ש מותר. מפני שעצם הזכרת ש"ש זהו האיסור כלשון חז"ל "הוגה את ה'" ומה שכתבו "שאינו מתכוין" לשם מותר. ר"ל שאינו מתכוין לגמור את השם ולהזכיר שם שלם. וכמ"ש התוס' בסוכה (ה.) וכן מצאתי להרש"ש בשבועות שם שפירש כן בכוונת התוס' ע"ש. וכנראה שהוקשה להרש"ש שלחומר איסור הוגה את ה' באותיותיו, לא יתכן לומר שהכוונה קובעת. אלא עצם ההזכרה אסורה. וממילא כשמכוין באמת לגמור את השם אף שלא מתכוין אסור לומר בהוי"ה אותיותיו בשום אופן גם בלא כוונה.

וכנראה שזהו המקור לדברי מרן הגרי"ח זצוק"ל וזיע"א למ"ש בבא"ח (סוף פ' מקץ) שמחמיר שלא לומר אביי הוה בלא הפסק כלל מפני שנשמע כהוגה את ה'. ובאמת שאף מרן הראש"ל סיים שם: שטוב להפסיק קצת בין תיבת אביי לבין תיבת הוה. ועיין בזוה"ק רעיא מהימנא (פ' פנחס דרל"ח.) אשר גם המשפט אליהו הנביא דומה ממש לאביי הוה. והבא"ח (ש"ש פ' ויצא אות כ"ה) הביא רמזים בשמו של אליהו הנביא, ולא העיר מדין הוגה את השם כלל ועיקר. ועוד צריך להבין לפ"ז מילים בארמית שלפי הנשמע הרי זה כהוגה את ה' כמו אביי הוה, למשל בפ' וירא ואברהם היו יהיה ובתרגום מהוה יהוי, והגם שזה עם יו"ד בסוף ולא עם ה"א מ"מ בהגייתו זה נשמע כהוגה ממש. ולשון זה מצוי הרבה פעמים בזוה"ק למשל בפרשת פנחס (רמב:) "ויהוי נייחא לישראל מאומין דעלמא" וכן שם בדף (רמג.) "דיהוי" נייחא לון. וכן בדף (רמד.) "דיהוי" ישראל עיקר. ואם אנו מחמירים בצמד מילים נפרדות כמו "אביי הוה" עאכ"ו שיש להחמיר בתיבה

אחת שבהיגוי נשמעת כמו הוגה את השם ח"ו. והכלל הדקדוקי המפורסם שבג"ד כפ"ת בראש מילה אחרי אותיות אהו"י אין בהם דגש. יש האומרים אחרי אותיות יהו"א (עיין אבן עזרא ישעיה כט א) ולהנ"ל עדיף לומר אהו"י מיהו"א. וברור שהנזהר בכבוד שמים ושם שמים, אשריו ואשרי חלקו.

אולם מרן הראש"ל בהליכות עולם (שם) ביאר את דברי התוספות בשבועות הנ"ל כפשוטו ממש, שאם אינו מכוין להיגוי ש"ש מותר לכתחילה. ולפי דעתו הגדולה אין צריך מעיקר הדין להזהר במילים אבייי הוה. ובלשונות תרגום וכיוצ"ב שלא מתכוין כו"ע כנראה שלא מחמירים בזה, ובכלל אם התרגום והזוהר כתבו כן, ע"כ שאין בזה חשש כלל. והגדיל בזה מרן הראש"ל נר"ו בספרו הגדול והנורא יבי"א (ח"ט סי' יב) להעמיס בדברי התוספות בע"ז שאיסור הוגה את השם הוא רק כשקורא השם בניקוד שוא חולם קמץ. ואיך שיהיה, מסקנת מרן היבי"א שם להחמיר בכל אופן בהיגוי אותיות הוי"ה וצריך לומר יו"ד ק"י ע"ש. אבל כשלא מתכוין לשם הוי"ה כלל ועיקר, נראה שמדינא יש להקל. אלא שיש מחמירים באמירת אבייי הוה לעשותו בהפסקה בין שתי התיבות או להשמיט תיבת הוה כלשון הש"ס וכמ"ש מרן ראש הישיבה הגאון הנאמ"ן שליט"א בשם מו"א זצוק"ל הי"ד בקונטרס לאוקמי גירסא שבסוף הסידור המדוייק "איש מצליח" הנודע והמפורסם לשם טוב ולתהלה. וכן מחמירים בשאר מילים ומשפטים מפוקפקים. ואשריהם ישראל. ואלו דרגות בקדושה ובכבוד שם שמים של הפסוק את ה' אלוקיך תירא. כלומר, כשאתה בא להזכיר שם שמים תירא ותתבונן קודם כיצד יש להגות ולכוין. וחז"ל בעירובין (יח:) אמרו, מיום שחרב בית המקדש דיו לעולם שישתמש בשתי אותיות שנאמר כל הנשמה תהלל יה. ופירשו הראשונים שם, שדרשו חז"ל הנשמה מ"ם בדגש שהוא לשון שממה. והיינו שכל זמן שיהיה שממה וחורבן, דיו לעולם שיהלל שמו יתברך באותיות י"ה. וכשיבנה בית המקדש נזכה להללו בשם הוי"ה שלם. וזוהי עוד סיבה של גלות וחורבן שאין לנו זכות להזכיר ש"ש כפי רצוננו. ועיין למרן הראש"ל שליט"א בספרו הקדוש מאור ישראל בחי' לעירובין (שם) שהוסיף לבאר שכידוע שם הוי"ה רחמים, ושם י"ה דין. ולכן כשבית המקדש היה קיים היה שם הוי"ה שלם ושליח המשתלח היה מכפר על כל עוונותינו גם על כריתות ומיתות ב"ד ולא היה צריך יסורין ולדין ארבעה חילוקי כפרה וכעת בעוה"ר שאנחנו בגלות וחורבן מהללים אותו יתברך בשם י"ה שהוא דין וצריך יסורים ותיקונים למרק עונות ופשעים החמורים. ע"ש. ומכאן נלמד שאנחנו נמצאים בעונש מכח הגלות ויש להזהר הרבה בהזכרת ש"ש. וזכיתי לשמוע ממעלת כבוד הגה"צ המפורסם רבינו שריה דבילצקי שליט"א שעורר

על זה לפני שנים רבות שלא לומר את המילה י-ה-ו-ה בלשון עתיד וכנז"ל. והוסיף היום שגם אין לומר את המילה יאל"ה בערבית שבתרגום מלון שלהם כתוב שהכוונה "אלקים אדירים" (כמו שאמרו הפלישתים בס' שמואל א' פ"ד) אף שכוונת האומרים כן היא לזרז ולמהר.

ומאידך גיסא כמה צריך להתאמץ לכוין בהזכרת ש"ש בהוי"ה אדנות אלקים עם שלובים בהתאמצות גדולה. כי בזוה"ק (פ' בראשית) הפליג מאוד בשבח המכוונים באמת שמורידים שפע לעולם. גם לרבות שלא להשתמש בשפת הרחוב ובמילים לועזיות שהם שייכים ל"עמא ברבראי" וכיוצ"ב כתבתי בספרי על"ה שהגאון איש מצליח הי"ד לא היה אומר את המילה "אנציקלופדיה" אלא "אוצר מילים" כי אין כמו לה"ק שבה נתנה תורתנו הקדושה. ואשרינו שזכינו לכך.

סימן ו - אחיזת הציציות בשעת ק"ש

מאת ר' חנן אפללו / מחוברת סיון תשס"א (שנה א') סי' מט

כתב הטור או"ח (סי' כד) וז"ל: כתב בעל העיטור (שער שני ח"ג) ואותם שמקבצים הציציות בשעת ק"ש ונותנים על העינים, אפשר שנוהגים כן משום וראיתם אותו על שהיה עטיפתם תחת מלבושם. עכ"ל. ומרן בב"י כתב על זה: וכתוב בהגמ"י במדרש שוחר טוב יש בהא דכל עצמותי תאמרנה אמר דוד לפני הקב"ה אני משבחך בכל איברי וכו' עד ידי שמאלית בה אני קושר תפילין "ובה אני אוחז ציצית בזמן ק"ש" בחזה אני משים הציצית כנגד לבי בזמן שאני קורא ק"ש שנאמר והיו הדברים האלה וגו' על לבבך. מכאן ראיה שמצוה לאחוז הציצית ביד שמאלית כנגד לבו בזמן קריאת שמע עכ"ל. וגם המרדכי כתב בסוף פרק לולב הגזול בשם הירושלמי דקטן שיודע לאחוז בציצית כשורה בשעת ק"ש מחנכין אותו בציצית ע"כ לשון מרן הב"י. וכן בקודש חזיתיה להגאון ר' דוד יוסף שליט"א בספרו הלכה ברורה (סי' כד בשער הציון שלו אות כ"ב) שקיבץ כעמיר גורנה דברי הפוסקים שקיבלו מנהג זה בסבר פנים יפות, ומהם: רב האי גאון בשו"ת הגאונים שערי תשובה (סי' פח), ובס' האשכול מהדורת הרב אויערבך עמו' יג, ומהדורת אלבעק עמו' טז). ועוד. עש"ב. וכן ראיתי בס' סדר היום (בכוונת ק"ש והיחוד) שכתב שיש נוהגין כן, ושכן ראוי לעשות. ע"ש.

אמנם בס' אבודרהם בדיני ק"ש (דף פג) כתב בשם רב נטרונאי גאון, שהאוחז בציציותיו בידו כשהוא קורא ק"ש, יהירותא הוא. שכל דבר שאין האדם מחוייב בו ועושה אותו ברבים במדת חסידות, וכל העם אינם עושים אותו הוא מתחזי כיוהרא. עכ"ל. וגם בס' אורחות חיים (הל' ציצית סי' לב) הביא דברי רב נטרונאי הנ"ל, והוסיף, שכן כתב רב משה

גאון וביאר עוד, וכי מאחר שהתבונן בציציותיו בשעת עטיפתו ובירך עליהם לאחר כן למה אוחזן בידו. אלא מעתה כשמגיע לוקשרתם צריך נמי לאחוז בידו תפיליו. וא"ת יאחוז כשיגיע לוכתבתם צריך לבוא ולהניח ידו על מזוזתו. הלכך העושה כן צריך ללמדו ולהשביעו שלא יעשה כן עכ"ל האו"ח. אכן מרן בב"י כתב על דברי רב נטרונאי הנ"ל, ועכשו שנהגו בהם קצת בני אדם תו לא מיחזי כיוהרא. ועל דברי האו"ח הנ"ל, הנה מרן בב"י היה לפניו בספר או"ח עוד קטע שנשמט בדפוס או"ח שלפנינו והילך לשונו: "וה"ר יונה החסיד כתב צריך לעיין בהם כשמגיע לוראיתם אותו עכ"ל האו"ח. ולכן כתב ע"ז מרן בב"י בזה"ל: וכיון שאחר דברי הגאונים האלה הביא דברי ה"ר יונה נראה שכדבריו תופס עיקר. ומה שהקשה הגאון א"כ כשמגיע לוכתבתם צריך להניח ידו על מזוזתו י"ל שמצות שגופו שאני שהם מזומנות לפניו וכו' והריב"ש כתב בתשובותיו ח"ב (סי' תפו) שאלת, כי נהגת להסתכל בציצית בשעת ק"ש וכו' ואתה שנהגת להסתכל בה בשעת ק"ש כשאתה מגיע לוראיתם אותו אל תניח מנהגך כי מנהג יפה הוא וחבובי מצוה הוא וכן היה נוהג מורי החסיד הרב רבי פרץ הכהן ז"ל. ומה שהקשו שא"כ יעשו כן בתפילין, יעשה ויעשה שהרי חייב אדם למשמש בתפיליו בכל שעה וכו' ומה שהקשו יעשו כן במזוזה, אינו ענין, שאם אמרו במה שהוא לבוש ומזומן לפניו לא אמרו במה שהוא קבוע בכותל ואינו לפניו. ועוד, שבציצית הזכיר הכתוב ראיה כדי שיבוא לידי זכירה ובתפילין ג"כ שהמשמוש בהם מצוה כדי שיהיה זריז בהם וכו' אבל במזוזה אינו כן. לכן אחוז במנהגך אל תרף והמלעיגים עליך בזה לא יפה הם עושים עכ"ל. וכן כתב מרן בש"ע (שם ס"ד) יש נוהגין להסתכל בציצית כשמגיעים לוראיתם אותו וליתן אותם על עינים ומנהג יפה הוא וחיבובי מצוה. עכ"ל. ולהלן (סי' ס"א סכ"ה) כתב, וכשיאמר וראיתם אותו ימשמש בב' ציציות שלפניו. עכ"ל. ולא כתב כלשון הטור שם ויש נוהגין למשמש גם בציצית וכו' נראה שרצה ללמדנו, שכן יש לנהוג ולהנהיג. וכתב הרמ"א בד"מ שראיתי נוהגים לנשק הציצית ולשום על עיניו בשעה שאומר וראיתם אותו וזכרתם והכל כדי לחבב המצוה. עכ"ל. וכ"כ בהגה (שם). והובא בפרישה (סוף אות ב).

ומ"מ מדברי מרן בסי' ס"א מתבאר שאין צריך למשמש אלא בשתי ציציות שלפניו. והטעם הוא על פי מה שכתב בב"י (סי' כד) בשם הר"ם מריקנט בסוף פ' שלח לך שכתב, כשמסתכל בשתי ציציות שלפניו שבהם עשרה קשרים רמז להויות [פירוש, לעשר ספירות]. עכ"ל. ואני שמעתי עוד שכל אחד מהציציות יש בו חמשה קשרים ושמנה חוטים כמנין אחד וכשמחבר שני ציציות שלפניו להסתכל בהם עולים כ"ו כמנין שם ההוי"ה עכ"ל מרן בב"י. אולם הכה"ח (שם סק"ח) הביא דברי רבינו האר"י בשער הכוונות בדרוש

ק"ש (דכ"ז ע"ב) שכתב וז"ל: ובהגיעך אל מהר והבא עלינו ברכה ושלום תזקוף ב' צדדי הטלית על שני כתפותיך באופן שישארו הציציות מאחור ושני הציציות לפנים. ואח"כ תקבצם יחד שרשי ארבעתם בידך השמאלית ותניחם על לבך וכשתתחיל פרשת ציצית אז תאחוז כנפי הציציות גם בידך הימינית ושרשיהם יהיו [ר"ל, ישארו] בידך השמאלית ותבט ותסתכל בהם בכל פרשת ציצית וכו' ובהגיעך אל ולא תתורו אחרי לבבכם וכו' אז תנשק הציציות בפיך ותשימם ע"ג העינים שלך. והנה צריך שיהיו ב' הידים אוחזים בציצית ע"ד הנז' עד הגיעך אל ודבריו חיים וקיימים ונאמנים ונחמדים לעד עכ"ל. ובדף כח ע"א כתב, ובהגיעך אל ודבריו חיים וכו' לעד תנשק הציציות ותשימם על עיניך ותניחם מידך יורדים ומשולשלים מאליהן ואל תאחזם ותקחם עוד בידך. עכ"ל. הרי מפורש שצריך לאחוז שרשי ארבע הציציות בידו ואין די בשתי הציציות שלפניו. וע"ע בס' הלכה ברורה הנ"ל בשער הציון (אות כה) שכן כתב הרדב"ז ח"ג (סי' תקעא) והוכיח כן מן המדרש הנ"ל ברישׁ אמיר. ושכן הוא במדרש תלפיות ושכן פסקו בשו"ת בית יעקב (סי' צב) ועוד ע"ש. וכן המנהג פשוט כיום אצל הספרדים ובני עדות המזרח עפ"י דברי רבינו האר"י זצ"ל שהולכים אחרי הוראותיו בעניני תפילה כמשפט האורים ואחרי דבריו לא ישנו. אמנם ראיתי בס' הלכה ברורה בשער הציון (אות כו) שכ' כי ראה למו"א מרן הראש"ל שליט"א, שפעמים אינו מדקדק לקחת כל הארבע הציציות אלא השתים שלפניו. ע"ש. נראה שבדרך כלל היה מדקדק בזה אלא שפעמים כנראה היה הדבר קשה עליו, סמך על דברי מרן ז"ל וסיעתו הנ"ל.

עוד רגע אדבר, אודות מ"ש המג"א סק"א שיש לאחוז ציצית בידו השמאלית בין זרת לקמיצה ומקורו טהור מספר סדר ברכות לר' מיכל מארפשטיק). וכ"כ מרן החיד"א בשיורי ברכה בשם האר"י ז"ל ושכן נהגו. וכ"כ עוד בספרו קשר גודל (סי' י' אות י"ד) ועוד אחרונים. ואע"פ שלא נזכר דבר זה בדברי האר"י בשער הכוונות הנ"ל, מ"מ כבר כתב הרב כף החיים (שם אות ט) שהם מגורי האר"י ז"ל, וסיים: ואמנם אין בכך כלום אם יאחזם בין קמיצה לזרת ואעפ"י שלא נזכרו בדברי מהרש"ו ז"ל כיון שהם נאחזים ביד שמאל ואין בכך כלום. וטוב לקיים דברי שניהם, ביד שמאל וגם בין קמיצה לזרת. ע"ש. ואסיים במה שכתב הרב באר היטב (סק"ב) וז"ל: נמצא בשם הקדמונים שכל המעביר ציצית על עיניו כשקורא פרשת ציצית יהא מובטח שלא יבוא לידי סמוי עינים. עכ"ל. וכ"כ בא"ר אות ג' וכתב על זה, ובזה פי' הפסוק והיה לכם לציצית דקשה פשיטא דחוטין הם לציצית אלא הכי קאמר שיהא לכם להסתכלות כי ציצית מלשון הסתכלות. ע"כ.

ומ"מ אף הסומא צריך להעביר על עיניו מפני שלפי סודם של דברים אין לחלק בזה בין עיור ופקח וכמ"ש הכה"ח (שם אות טז) בשם הש"ץ. ושכן עיקר.

סימן ז - לקרוא פרשיות שמע והא"ש עם תפילין דר"ת

מאת ר' משה מיכאלי / מחוברת טבת תשס"ב (שנה ב') סי' לד

איתא בברכות (יד:) אמר עולא, כל הקורא ק"ש בלא תפילין, כאילו מעיד עדות שקר בעצמו. אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן, כאילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים. ע"כ. ופרש"י, כאילו מעיד עדות שקר בעצמו, לישנא מעליא. כאילו הקריב עולה בלא מנחה, שחייבו הכתוב להקריב עמה, שנאמר: ועשירית האיפה וגו' אף הקורא ואינו מקיים אינו גומר את המצוה. עכ"ל.

וכתב הב"ח (ריש סימן כה ד"ה כאילו), על פרש"י הנ"ל, נראה דר"ל דכשקורא ואהבת את ה' אלוקיך וגו' והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך וגו' שהוא ליחד את שמו בכל לבבו והוא במה שתקשרם לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך שהוא מורה על יחודו שהוא יחיד בעולמו וכו' נמשך מזה שכשאינו מניח תפילין נראה כמעיד עדות עליו יתברך שאיננו יחיד שעל כן אינו מניחן להורות על יחודו, וזהו עדות שקר שמעיד עליו יתברך. עכ"ל. ובס' א"ר (שם אות ב') כתב לבאר דברי רש"י, שמעיד על השי"ת שלא ציוהו להניח תפילין. ע"ש. ובמעדני יו"ט כתב לבאר פרש"י, דר"ל שאילו העיד אמת באמרו שהוא ה' אחד היה מקיים מצוותיו. ע"ש. והוא קרוב לפירוש הב"ח הנ"ל. ולפי כל הפירושים הנ"ל מבואר יוצא לפרש"י שאם אדם קורא ק"ש בלא תפילין ואחר כך מניח תפילין, מתקן שפיר את העדות שקר שהרי בזה שהניח את התפילין, מגלה דעתו שה' אחד, וציוה על הנחת התפילין. וכן נראה דעת התוס' (שם ד"ה ומנח) שכתבו, כאילו מעיד עדות שקר בעצמו, פי', באדון שציוה, שהוא קורא והיו לטוטפות ולאות על ידך, ואין. ע"כ.

אולם תר"י כתבו, דכיון שאומר וקשרתם וגו' ואינו מניחם נמצא שמעיד עדות שקר על עצמו שמה שאומר אינו אמת. ע"כ. וכ"כ הריטב"א בחי' (ברכות יד:), וכ"כ האו"ח (ריש הלכות תפילין). ולכאורה נראה שעדות השקר היא שאינו דובר אמת, שאומר והיה לאות על ידך והיו לטוטפות וגו' ואינו מניח תפילין. ולפ"ז אף אם יניחם לאחר מכן אין זה תקנה לעדות שקר שהעיד. אולם ראיתי לב"ח הנ"ל שכתב לבאר את דברי תר"י בזה"ל: כאילו מעיד שמה שהוא אומר שציוה הוא יתברך בתורתו וקשרתם לאות על ידך וגו' אינו אומר אמת שאילו היה אמת שציוה השי"ת כך וכך היה מקיים מצותיו והיה מניח תפילין ועדות זה עדות שקר הוא שהרי אמת הוא שהוא יתברך ציוה לקשרם על היד.

עכ"ל. נמצא שהוא ז"ל מבאר כוונת רבינו יונה שע"י קריאתו של האדם מעיד שהציווי אינו אמת, ולא כדסלקא דעתין מעיקרא, שר"ל, שמעשיו שאינו מניח תפילין סותרים את דיבורו. ולפי דברי הב"ח ז"ל גם לדעת תר"י, הריטב"א והא"ח אם יניח תפילין לאחר מכן סגי ליה בהכי לצאת מידי עדות שקר.

ויש להוסיף את המאירי שכתב (ברכות יד:) על מה שאמרו דהוי עדות שקר, זהו דוקא אם מיקל בהנחת תפילין דרך פירוק עול מצוות. ולפ"ז ודאי שאם מניח תפילין אח"כ אין כאן בית מיחוש לעדות שקר ח"ו. עוד יש להביא ראיה, שאין בכלל מעיד עדות שקר מי שמניח תפילין לאחר מכן אם הוא אנוס ממעשה דרב (ברכות יד:) שקרא ק"ש קודם הנחת תפילין והקשו על מעשיו, איך עשה כך, הרי צריך להניח תפילין קודם ק"ש, ותירצו, שרב היה אנוס, ששלח את שליחו להביא לו את התפילין, והתעכב השליח ולא היה לרב תפילין בזמן ק"ש. ופרש"י (שם ד"ה שלוחא), השליח קלקל שאיחר להביא לו תפילין מעיקרא והגיע זמן ק"ש והוזקק לקרות כדי שלא יעבור הזמן, וכי מטי שלוחא דתפילין אנחינהו. ע"כ. ומשמע בהדיא, שאין איסור מעיד עדות שקר באדם שאין מצויים לו תפילין באותו הזמן ולאחר מכן מניחם. וכן נראה שכך הבינו התוס' (בד"ה ומנח) ממה שכתבו, שממעשה רב משמע שמותר להניח תפילין בין גאולה לתפילה. ע"ש. ומשמע שאע"פ שקרא ק"ש בלא תפילין לא הוי עדות שקר. והטעם כאמור. ועוד כתבו (שם) לחלק בין תפילין לטלית בענין להניחם בין גאולה לתפילה. וז"ל: מ"מ יש לחלק בין תפילין לטלית, דעיקר ק"ש ותפילה שייכי בתפילין כדאמר בסמוך כאילו מעיד עדות שקר בעצמו פירוש באדון שצוה, שהוא קורא והיו לטוטפות ולאות על ידך ואין. עכ"ל. ומדהתירו להניח תפילין בין גאולה לתפילה מהסיבה שתפילין נצרכים בק"ש ותפילה שהרי הקורא ק"ש בלא תפילין מעיד עדות שקר, משמע דלא שייך מעיד עדות שקר כשאנוס ועתיד להניח תפילין אח"כ, כיון שהזכירו שהקורא ק"ש בלא תפילין מעיד עדות שקר, הו"ל לאקשויי אמעשה דרב איך מותר להניח תפילין בין גאולה לתפילה. ואם איתא שסוברים שבאמת העיד עדות שקר ומ"מ שיתפלל עם תפילין היה להם להשמיע זאת, כגון: ואע"ג דהעיד עדות שקר תפילה נמי שייכי בתפילין, אלא ע"כ כיון שלא הקשו ס"ל דאין בכה"ג מעיד עדות שקר.

וראיתי בשו"ת יבי"א (ח"א חאו"ח סי' ד אות ה) שהביא ראיה לדברי המאירי הנ"ל ממה ששנינו (ברכות כב:) ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תהא הנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא ואם לאו יתכסה במים ויקרא, ע"כ. רואים מכאן שקורא ק"ש אע"פ שאין עליו תפילין ולא הוי עדות שקר, ולכאורה קשה איך מתירים לו לקרוא

ק"ש בלא תפילין ע"מ לקרוא ק"ש כותיקין, וע"פ מש"כ המאירי הנ"ל א"ש. ועיין עוד ביבי"א (שם אות ו-ז) שאסף איש טהור מדברי כמה אחרונים שסוברים כל שהניח תפילין בו ביום אינו בכלל מעיד עדות שקר ע"ש. וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ו אות ג'). וע"ע למ"ש המהרש"א (ברכות יד: ד"ה כל הקורא) בשם המפרשים, ומשמע מדבריהם שאע"פ שקרא ק"ש ללא תפילין, אם מניחן במשך היום, אין בזה משום עדות שקר. [וכן מצאתי בהגהות וביאורים שעל ספר האגודה הנד"מ שכתב, אם קורא ק"ש כדי שלא יעבור זמן ק"ש, ואח"כ מניח תפילין איננו בכלל מעיד עדות שקר.]

והנה נודע בשערים מחלוקת רש"י ור"ת בסדר הנחת הפרשיות בתפילין כי לדעת רש"י מניחן כסדר הכתובים בתורה "קדש לי" "והיה כי יביאך" "שמע" "והיה אם שמוע" ולר"ת מניח הויות באמצע וזהו סדרן: "קדש לי" "והיה כי יביאך" "והיה אם שמוע" "שמע" ולפי דעת רש"י אם סידרו את התפילין כדעת ר"ת התפילין פסולות, וכן להיפך לר"ת. א"כ לכאורה המניח תפילין של רש"י ור"ת בזה אחר זה ובזמן ק"ש אין עליו אלא תפילין של רש"י הרי הוא כמעיד עדות שקר לדעת ר"ת ודעימיה, שהרי קרא ק"ש ללא תפילין לשיטתו. אולם לפי מה שבארנו לעיל שמי שמניח תפילין לאחר מכן לא הוי כמעיד עדות שקר, א"כ גם בנ"ד כשמניח לאחר התפילה תפילין של ר"ת, יצא מידי עדות שקר, ומכל שכן הוא, שהרי אין לך אנוס יותר גדול מזה, מפני שאינו יכול להניחם יחד מפני שהתפילין גדולים או אפי' אם הם קטנים מ"מ קשה עליו להניחם בבת אחת, ולכן מניח תפילין של ר"ת אחרי התפילה. ועל פי זה נראה שהמניח תפילין של רש"י וקרא ק"ש והתפלל עמהם כדין ולאחר התפילה מניח תפילין של ר"ת, נראה שא"צ לחזור לקרוא בעודם עליו פרשיות שמע והיה אם שמוע, כי לפי האמור אין כאן חשש כאילו מעיד עדות שקר בעצמו.

אולם ראיתי למרן ז"ל בשו"ע או"ח (סי' לד סעיף ב) שפסק, שאדם שאין לו אפשרות להניח תפילין של רש"י ושל ר"ת יחד, יניח תפילין של רש"י ויהיו עליו בזמן ק"ש ותפילה, ואחר התפילה יניח תפילין של ר"ת ללא ברכה ויקרא בהם שמע והיה אם שמוע. ע"ש. הרי מבואר שמרן ז"ל לא שמיעא ליה כלומר לא סבירא ליה כמש"כ לעיל דסגי בהנחת תפילין בלבד. אכן דברי מרן ז"ל בש"ע מקורם מדברי מהרי"ל (שו"ת מהרי"ל סי' קלז), שהובאו ביתה יוסף. שכתב וז"ל: נראה לברך על של רש"י הואיל ונוהגים כוותיה ושל ר"ת אינם אלא כדי לצאת ידי כולם וכו' ונראה דשל רש"י יהיו עליו בשעת ק"ש ותפילה כיון שנהוג עלמא כרש"י לא יפרוש מן הציבור ואחר התפילה יניח של ר"ת ואם ידאג שלא יהא כמעיד עדות שקר בעצמו יקרא בהם שמע והיה אם שמוע. עכ"ל. ומרן ז"ל

בשו"ע (שם) שינה מלשון מהרי"ל בשני דברים, האחד, שמהרי"ל כתב "ואחר התפילה יניח של ר"ת" ומרן ז"ל הוסיף בשו"ע "ללא ברכה". והשני, שכתב מהרי"ל "ואם ידאג שלא יהא כמעיד עדות שקר בעצמו יקרא בהם שמע והיה אם שמוע" ואילו מרן ז"ל כתב בקצרה "ויקרא בהם וכו'". והשמיט מ"ש מהרי"ל ואם ידאג וכו' וצריך להבין מדוע מרן ז"ל שינה את לשון מהרי"ל. ונלע"ד ששינוי הראשון הוא בעצם מתוך דברי מהרי"ל עצמו כמש"כ מהרי"ל בתשובתו (שם) וז"ל: ואם על כל פנים לא יוכל להניחם בבת אחת נראה לברך על של רש"י הואיל "ונוהגים כוותיה" ושל ר"ת אינם אלא כדי לצאת ידי כולם. ע"כ. ומה שלא כתב מרן ז"ל "ואם ידאג וכו'" דמשמע שאינו מן הדין אלא לחומרא שהרי כבר כתב לעיל דנהוג עלמא כרש"י. ע"כ לומר שמרן קיצר לשונו בשו"ע ממה שהעתיק בב"י וסמך על המעיין בב"י שיבין דלא הוי מדינא. ועוד, לפי מה שביארנו לעיל, נראה שאין צריך לקרוא פרשיות שמע והיה אם שמוע ואפילו מידת חסידות אין בדבר, הואיל והניח אחר התפילה תפילין הכשרים לדעת ר"ת ז"ל יצא מידי עדות שקר. וכבר הוכחנו כן מדברי התוס' ברכות (שם), אם כן מן הסתם גם ר"ת מסכים הולך לזה. ומהרי"ל יחיד נגד כל הפוסקים הנ"ל. ובפרט שמר"ן ז"ל לא ראה דברי המאירי הנ"ל. וכאשר דימיתי כן מצאתי להרב אשל אברהם (מבוטשאטש סי' לד סעיף ב ד"ה עוד מצאתי) שכתב, שגם אם נידון את מחלוקת רש"י ור"ת כספק שקול [שהרי המנהג כרש"י] מ"מ מה שצריכין לקרות ק"ש בעת שתפילין כשרים עליו שלא להיות כעדות שקר, אין זה לכו"ע רק מדרבנן "וספק דרבנן לקולא" וכשאפשר בנקל הוא שקורים ק"ש כשתפילין דר"ת ז"ל עליו ג"כ, מה שא"כ כדלא אפשר בנקל. ע"כ. וכ"כ בשו"ת יבי"א הנ"ל (אות י') שמה שאמרו כמעיד עדות שקר הוי מדרבנן כיעו"ש. ואע"פ שהרב אשל אברהם הנ"ל (בסי' כה סעיף ד' ד"ה אודות ק"ש) כתב, שדוקא אם עבר כל היום ולא אמר ק"ש בהיות תפילין עליו אז הו"ל כעדות שקר ע"ש. י"ל, דלא הוי מדינא אלא מצד חסידות ולצאת לכל הדעות. ומה גם, שאפשר לצרף דעת המקובלים שתפילין של רש"י וגם תפילין של ר"ת אמת, ושניהם צריכים, ולפ"ז ודאי שמי שקורא ק"ש עם תפילין של רש"י לא העיד עדות שקר, ולא צריך לחזור ולקרוא פרשיות שמע והיה אם שמוע עם תפילין דר"ת. ועיין בס' ילקו"י (ח"א עמוד מה הערה ה') שכתב שיש לומר עם תפילין של ר"ת פרשיות שמע והיה אם שמוע וכמ"ש מרן בש"ע ע"ש. ולפמ"ש בשו"ת יבי"א ח"א הנ"ל נראה שכבר יצא מידי עדות שקר ע"י שהניח תפילין של ר"ת וממילא א"צ לקרוא פרשיות שמע והיה אם שמוע1.

סימן ח - אם רשאי להפיח כשהתפילין לא במקומן הראוי

מאת ר' יוסף גלילי / מחוברת כסלו תשס"ב (שנה ב') סי' כו

איסור הפחה בשעה שתפילין מונחין על ראשו במקומן הוא מבואר בגמ' (ברכות מג.) איבעיא להו, מהו שיכנס אדם בתפילין לבית הכסא קבוע להשתין מים, רבינא שרי, רב אדא בר מתנא אסר. שיילוה לרבא, אמר להו, אסור, חיישינן שמא יפנה בהן. ואמרי לה, שמא יפיח בהן. ופירש רש"י בד"ה מהו שיכנס בתפילין, כשהן בראשו קאמר. וכן מבואר בגמ' שבת (מ"ט ע"א, ק"ל ע"א) אמר ר' ינאי, תפילין צריכים גוף נקי כאלישע בעל כנפים. מאי היא? אמר אביי, שלא יפיח בהן. ורבא אמר, שלא יישן בהם. ופרש"י, שלא יישן בהן שמא יפיח וכו' ע"ש. הרי שלכל הדעות אסור להפיח בהן. [ומעלת הנזהר בזה גדולה כמו שכתבו התוס' (שם ד"ה כאלישע) שבזכות שהיה אלישע בעל כנפים יהיר בגוף נקי נעשה לו נס ואדם שמוסר עצמו על מצוה ודאי שראוי הוא שיעשה לו בזה נס. ומהרש"א בחי' אגדות בשבת (קל.) ביאר, למה נקרא אלישע "בעל כנפים" מפני ששמר על גופו כמלאכים הנקראים בעלי כנפים].

וכן נפסק להלכה בש"ע סי' לז ס"ב בזה"ל: מצותן להיותם עליו כל היום אבל מפני שצריכים גוף נקי שלא יפיח בהם וכו' ואין כל אדם יכול להזהר בהם נהגו שלא להניחם כל היום ומ"מ צריך כל אדם להזהר בהם להיותם עליו בשעת ק"ש ותפילה. עכ"ל.

הנה מרן בש"ע סי' מ"ד ס"א כתב וז"ל: כל זמן שהתפילין בראשו או בזרועו אסור לישון בהם אפי' שינת עראי אלא אם הניח עליהם סודר וכו' היו התפילין כרוכים בידו מותר לישון בהם אפי' שינת קבע עכ"ל. ומקורו מדברי הרמב"ם שהובא בב"י שם שכתב "שאם כורך תפילין בידו [ולכן אין חשש שיפלו מידו כשישן] מותר לישון בהם אפילו שינת קבע" עכ"ל. ומשמע מדבריו שאין איסור הפחה באופן שאין התפילין בראשו או בזרועו שהם מקום הנחתן. כי מה לי כורכן בידו מה לי מונחים בזרועו שלא במקומן סוף סוף אינם מונחם במקומם. ועל כן אע"פ שכתב מרן בב"י (שם) בשם העיטור בזה"ל: "הא דאמרינן שלא יפיח בהם דוקא כשהן בראשו אבל כשהן בנרתיק לא קאמר" ופשוט היא. עכ"ל. אין ר"ל שדוקא אם מונחים בנרתיקן שרי אבל אם הניחם בידו אפי' שלא במקום הנחתן אסור. זה אינו, שא"כ נמצא שבעל העיטור חולק על דברי הרמב"ם הנ"ל והיאך שתק מרן ז"ל ע"ז ולא העיר כלום וכתב עליו "ופשוט הוא". אלא ודאי, שכל שאינם מונחים בראשו או בזרועו הרי הם כמונחים בנרתיק שכן נפסק להלכה כי אדם שלא מניח תפילין במקומם הראוי הרי זה כמו שהניחן בנרתיק מפני שלא יצא ידי חובת המצוה ולכן גם בעל העיטור יסכים שמותר להפיח כשהתפילין לא במקומם הראוי.

שוב ראיתי בשו"ת הרמ"ע מפאנו סימן ס' שדן באדם שאינו יכול להשמר שלא יפיח אלא בכדי שיחלוץ של ראש אך אם נצריכהו לחלוץ את של יד יתבטל פעמים רבות ממצות

תפילין. אם יכול לסמוך על התירו של הקדוש מקורביל (תוס' שבת סא. ד"ה דילמא) וכו' שאין איסור להכנס לבית הכסא עם תפילין אלא דוקא בשל ראש משום שי"ן שלהם אבל דל"ת ויו"ד שברצועות לא חשיבי אותיות לדעתם וכו' ומדאמר ר' ינאי תפילין צריכים גוף נקי כאלישע בעל כנפיים מוכחא מילתא דבשל ראש לחוד בעינן גוף נקי, כי אותו הוצרך אלישע להעלים מן הקסדור וכו' לפיכך בתר דבעינא פשיטנא לה דמדינא ודאי לדברי הכל ליכא איסורא בשל יד כלל, וגמרינן לה מפרק אלו מגלחין קם ר' אבא לאפנויי שקלה לטוטפתא אנחה אבי סדיא" ואין תפילין של יד נכללים בשם טוטפות לעולם וכו' ומיהו מדרב יהודה גמרינן הלכה למעשה להחמיר ומשם למדו להשוות מדתם שאין לזלזל בתפילין של יד. ואסיפא דמילתא מסיק הרמ"ע מפאנו: "לפיכך בריא הנזקק לצרכיו מבעיא ליה לחלצן, וחולה מעיים שיש לו שעת כושר פטור ומותר בלבישת תפילין ובשעת דחקו חולצן, ואם נאנס ולא חלץ את של יד איסורא נמי לא עבד ויחלוץ אי ממשיך אנסיה דלא לשוויה לכתחילה. ועל דרך זו צריך לדון בבריא דכל דיעבד דיליה שהוא כעין אונס שרי. עכ"ל הצריך לענייננו. יוצא מדבריו שמדינא אין איסור להפיח עם תפילין של יד במקומו רק שלא יעשה כן לכתחילה אבל ודאי שיודה שאם מזיזם ממקומם בזמן שלומד או בזמן תפילה [ולא בביהכ"ס שכן המ"א אסר להפיח בבהכ"ס] מותר לו להפיח בהם.

גם מדברי הגרי"ח זצ"ל בשו"ת תורה לשמה (סימן נ"ג) שנשאל בעולה לס"ת שצריך להיות ידיו אוחזות בס"ת ובא לו הפחה באותה שעה אם רשאי להפיח בזמן שאוחז בס"ת. וכתב, דאסור שכן האחיזה בס"ת דינה כלבישה בתפילין שזה דרך מצותו בלבישה וזה דרך מצותו באחיזה. וסיים: ואם התפילין אוחזן בידו שלא בדרך לבישה אין בזה האחיזה קיום מצוה. עיין בבית יוסף סי' מד. עכ"ל. ומשמעות מדבריו שכל שלא דרך לבישה במקומם שרי. [על אחת כמה וכמה כשיש טירחה בדבר. ועוד, בזמן שלומד גורם לביטול תורה והפסק בלימודו].

וראיתי להרב שרידי אש (ח"ב סימן ב') שכתב כי כיסוי תפילין של ראש יועיל שיוכל להפיח בהם שכן מכסה השי"ן ואז ליכא בזיון ולגבי שאר השמות שבתפילין מכוסות בעור וא"כ אין איסור להכנס בהם לבית הכסא וגם להפיח. ע"ש.

ומכל האמור נראה שמן הדין אין איסור הפחה אלא בתפילין של ראש וכמ"ש הרמ"ע מפאנו הנ"ל. ולכן נראה שיש מקום להקל להפיח עם תש"י באופן שיזיזם ממקומן למקום שאינו יוצא י"ח לכו"ע. אבל בתפילין של ראש נראה שאם יגביהם מעט מעל לראשו ושפיר דמי. ושאלתי על זה את הרה"ג ר' יצחק ברדא שליט"א ראש ישיבת "יצחק

ירנן" על הדבר הזה, והשיבני, שיש להקל בתש"ר ע"י שיעשה חציצה בין התפילין לראשו עכ"ד נר"ו.
ואל תקשה על זה והלא לדעת הרשב"א אין איסור חציצה בתפילין כלל ויוצא ידי חובת מצות הנחת תפילין וא"כ לפ"ז יהיה אסור להפיח גם באופן שיחצוץ. ומרן ז"ל סמך על סברת הרשב"א בזה כמבואר בסימן כ"ז ס"ה גבי אדם שהוא עלול לנזילות ואם יגלה ראשו יזיק לו הקרירות יש להתיר להניח של הראש על כובע הסמוך לראש ויכסם מפני הרואים. ע"ש. הא לא מכרעא, שהעיקר להלכה שלא כדעת הרשב"א ומה שהתיר להניח באופן זה, מפני שאם לא תתיר לו יתבטל ממצות תפילין לגמרי.
גם אל תקשה ממה שמבואר בש"ע סימן ל' שאסור להניח תפילין בלילה אף לצורך שמירה. וכמ"ש במשנ"ב שם אות ט. ואם כדברינו הנ"ל, היה לו למרן ז"ל להציע לנו להניחן שלא במקומם לצורך שמירה. די"ל דאה"נ דשרי למיעבד הכי ולא בא מרן ז"ל אלא לומר שלהניחן כמות שהם אסור.
לסיכום: נראה שיהיה מותר להפיח עם תפילין של ראש כשמגביהן או כשמניח דבר החוצץ בין בשרו לתפילה. אבל בתפילה של יד יש להתיר ע"י שיזיזם ממקומם למקום שאין יוצא בהם י"ח לכו"ע זהו הנלע"ד. וקורא אני בזה לכל אברכי בית מדרשנו וקוראי ירחוננו לחוות דעתם בענין הנ"ל.

סימן ט - ליכנס לבית כסא עראי עטור בתפילין

מאת הרב משה פרזיס / מחוברת טבת-שבט תשס"ג (שנה ג') סי' כח

שאלה: אם מותר לאדם שתפילין מונחות עליו ליכנס לבית הכסא עראי ולעשות צרכיו הקטנים?

תשובה: בראשית מאמר חל עלינו חובת הביאו"ר מהו בית הכסא עראי. הנה ממה שפירש רש"י ז"ל (ברכות כג:) בד"ה בית הכסא עראי, "כגון להשתין, שאין אדם הולך בשבילם לבית הכסא, והפעם הזאת נעשה בית הכסא תחלה". ע"ש. יוצא לכאורה דס"ל שבית הכסא עראי מיקרי שיחדו פעם אחת לעשות צרכיו הקטנים, אבל אם מיוחד לכמה זמנים כדי להשתין כבר אינו חשיב בית הכסא עראי. אולם הפמ"ג (א"א סק"ז) כתב שמ"ש רש"י לשון "והפעם הזאת נעשה בית הכסא תחלה", לאו דוקא הוא ואפילו מיוחד מכמה זמנים להשתין, עראי יחשב. ע"ש. ונראה שהוצרך לפרש כן בדעת רש"י, מפני שלעיל מיניה (כג. ד"ה בית כסא קבוע) פירש"י גבי בית הכסא קבוע, שיש בו צואה ומשמע שכל שאין בו צואה עראי מיקרי. ובאמת כן מתבאר מדברי התוספות (ברכות כג. ד"ה חיישינן), שכל שלא עושים בו צרכים גדולים חשיב בית הכסא עראי. וכן מתבאר

מדברי הרמב"ם ז"ל (פרק ד מהל' תפילין הלכה יח) שהחילוק שבין בית הכסא קבוע לבית הכסא עראי שבקבוע משתין מיושב ובעראי מעומד, ור"ל שבבית הכסא עראי שאינו עושה צרכיו הגדולים ולכן משתין מעומד. ע"ש. וכן מתבאר מדברי הרא"ש (הל' תפילין סימן כא). וכן כתב הרמ"א בהגה (סימן מג סעיף א) שלענין זה עראי נחשב שעושה צרכיו מעומד, הואיל ולא נפנה לגדולים כיעו"ש. ומסתימות לשונם משמע שאפילו עושים כן כמה פעמים עראי יחשב. וכן הסכמת האחרונים וכמ"ש בכה"ח (סופר, ס"ק טו).

ועתה הבוא נבוא לנ"ד, הנה בגמרא ברכות (כג.) איתא, איבעיא להו. מהו שיכנס אדם בתפילין לבית הכסא קבוע להשתין מים, רבינא שרי, רב אדא בר מתנא אסר. אתו שיילוה לרבא, אמר להו אסור. חיישינן שמא יפנה בהן ואמרי לה שמא יפיח בהן וכו'. ע"כ. והנה מבואר מדברי הגמרא הנ"ל שרק בבית הכסא קבוע איבעיא להו אבל בבית הכסא עראי מישרא שרי. וכן כתב הרא"ש (הל' תפילין סימן כא) שבבית הכסא עראי פשיטא דמותר ולא מבעיא ליה אלא בבית הכסא קבוע אי חיישינן שמא יפנה בהם. וכ"כ רבנו יונה (יד. ד"ה מהו). והתוס' (כג. ד"ה חיישינן) וכן דעת סמ"ג (עשין כב קו.) והתרומה (סימן ריג ד"ה א"ר ינאי), ועוד הרבה ראשונים. והיינו טעמא שבבית הכסא עראי שאין דרך לפנות בו, ואינו עשוי אלא להשתין בו, לא חיישינן לשמא יפנה או שמא יפיח. וכל זה כשהתפילין מונחות עליו, אבל אם אוחזן בידו, אסור בבית הכסא עראי שיש לחוש שהניצוצות יבואו על התפילין וכמו שכתבו כל הראשונים הנ"ל. ומה שכתב הראב"ד שגם בבית הכסא עראי איבעיא בגמרא מפני שלא גרסינן בגמרא "קבוע" שהרי שנינו לקמן הנכנס לבית הכסא חולץ תפילין בריחוק ארבע ונכנס ושם מיירי בעראי, וכמ"ש בדעתו המאירי בחידושיו לברכות (שם, בשם יש מפרשים). וגם רבינו האי שינה הגירסא מחמת קושיא זאת וכתב שצ"ל מהו שיכנס אדם לבית הכסא צנוע". פירוש, שסופו להיות קבוע. הנה כבר נרגש בזה הרא"ש (שם) וכתב, ואע"ג דתניא לקמן הנכנס לבית הכסא חולץ תפילין הרחוק ד' אמות ונכנס, לא משום הכניסה צריך לחלוץ אלא משום שרוצה לעשות צרכיו ומתוך קושיא זו היה גורס רבינו האי וכו', ולאו קושיא היא כדפרישית. עכ"ל. וכן כתב המאירי (שם) אחר שהביא דברי הראב"ד הנ"ל, שהעיקר כגירסת הספרים "קבוע" ולא הצריכו לד' אמות אלא כשבא ליפנות שם כמו שנבאר. עכ"ל. וכן נראה דעת מרן ז"ל בב"י וכמו שאבאר להלן בס"ד.

אולם הרמב"ם (הל' תפילין פרק ד הלכה יז- יח) כתב וז"ל: כיצד יעשה, אפילו הוצרך להשתין מים חולץ תפיליו ברחוק ארבע אמות וגוללן בבגדו כמין ספר תורה ואוחזן בימינו כנגד לבו. ויזהר כדי שלא תהא רצועה יוצאת מתחת ידו טפח. ונכנס ועושה צרכיו וכשיצא

מרחיק ארבע אמות מבית הכסא ולובשן. במה דברים אמורים בבית הכסא הקבוע שאין ניצוצות ניתזות עליו. אבל בבית הכסא עראי לא יכנס כשהם גלולים אלא חולץ אותן ונותנן לחבירו לשמרן. עכ"ל. ולפו"ר משמע מדבריו שרק כשהתפילין בעודן בידו יש חילוק בין הכסא קבוע לעראי אבל כשהן מונחות בראשו בין זה ובין זה אסור. וכן הבין מרן ז"ל בבית יוסף שאחר שהביא חלק מהראשונים הנ"ל כתב וז"ל: אבל מדברי הרמב"ם בפרק ד' (הלכה יח) נראה שאסור להשתין בעודן בראשו בין בבית הכסא קבוע בין בבית הכסא שאינו קבוע וכבר השיגו הראב"ד וכו'. עכ"ל. ודברי הראב"ד הנ"ל הנה הנם בהשגותיו שכתב וז"ל: נראה בגמרא דבית הכסא עראי משתין בהן ותפיליו בראשו אבל לא יטלם בידו משום קינוח הניצוצות והכי כתב רב אחא ז"ל. עכ"ל. וביאר מחלוקתן בכסף משנה (שם) שבגמרא יהבי טעמא בה"כ קבוע דליכא ניצוצות שרי משמע דלא אסרינן בעראי אלא כשהם בידו אבל כשהם בראשו שרי אפילו בעראי דאע"ג דאית ביה ניצוצות וישפשפם בידו לא איכפת לן דלא חיישינן שמא יגע בהם והרמב"ם סבור בהיפך שלא חלקו בגמרא בין בה"כ קבוע לבה"כ עראי אלא כשהן בידו אבל כשהן בראשו בין בה"כ קבוע בין בה"כ עראי אסור. ואע"ג דאמרינן התם (שם עמוד א') איבעיא להו מהו שיכנס אדם בתפילין לבה"כ קבוע להשתין מים רבינא שרי רב אדא בר מתנא אסר, אתו שיילוה לרבא אסר דחיישינן שמא יפיח בהם ומבואר שבעיא לא הוה אלא בבה"כ קבוע, מ"מ איכא למימר דללישנא בתרא דיהיב טעמא לאיסור משום שמא יפיח בהם אפילו בבית הכסא עראי איכא למיחש להכי. עד כאן תוכן דברי מרן ז"ל בכסף משנה. וכדברי הרמב"ם הנ"ל פסק הריא"ז בפסקיו (ברכות כג.) והביאו השלטי גיבורים על הרי"ף.

ומרן ז"ל בבית יוסף אחר שהביא הרמב"ם הנ"ל סיים וכתב, "ומכל מקום לענין מעשה נכון ליזהר כדברי הרמב"ם ז"ל". עכ"ל. ובש"ע (חאו"ח סימן מג סעיף א) כתב וז"ל: אסור ליכנס לבית הכסא קבוע להשתין בתפילין שבראשו, [וה"ה בזרועו, מג"א (סק"א) ושאר אחרונים] גזירה שמא יעשה בהם צרכיו. ואם אוחזן בידו מותר להשתין בהם בבית הכסא קבוע. ובבית הכסא עראי מותר להשתין בהם כשהם בראשו. אבל אם אוחזן בידו, אסור להשתין בהם מעומד, אפילו אם תופס אותם בבגדו, מפני שצריך לשפשף בידו ניצוצות שברגליו, אלא חולצן בריחוק ארבע אמות ונותנם לחבירו. ומדברי הרמב"ם נראה שאסור להשתין כשהם בראשו, בין בבית הכסא קבוע בין בית הכסא עראי. ויש לחוש לדבריו. עכ"ל. ומבואר דס"ל שמעיקר הדין מותר להיכנס לבית הכסא עראי שכשתפילין בראשו ורק ממידת חסידות יש לחוש לדעת הרמב"ם שכן מורה פשט לשון "ויש לחוש לדבריו". וכיוצ"ב כתב מרן הראש"ל שליט"א בשו"ת יבי"א ח"ד (חאו"ח סימן ז אות ה). ובאמת

שכן מתבאר יותר מדבריו בב"י ששם כתב ש"נכון ליזהר" וכידוע משמוש לשון "ונכון" שמשתמשים הפוסקים אינו אלא רק זהירות בעלמא וכמו שכתבו החיד"א בברכ"י (יו"ד סימן רעו סק"ב ד"ה איברא) והגאון רבי יוסף ידיד הלוי ז"ל בספרו תורת חכם (סימן כה דף צד ריש עמוד ג), ציינם בספר ברכי נפשי (עמוד מא). וכן כתב בשו"ת יבי"א ח"ח (חאו"ח סימן כח אות יג עמוד קלד). ובאמת שכן כתב הרמ"א בדרכי משה בדעת מרן ז"ל שמ"ש בב"י שנכון ליזהר כדברי הרמב"ם, דלענין זהירות בעלמא קאמר אבל לענין הלכתא נקטינן כדברי המתירין וכו'. עכ"ל. ודלא כמ"ש בספר מעשה רוקח על הרמב"ם (שם) שמרן ז"ל ס"ל כדעת הרמב"ם לאסור להיכנס לבית הכסא עראי אם תפילין מונחות בראשו.

אולם אנכי הרואה שמה שכתב מרן ז"ל בדעת הרמב"ם אחר המחילה רבה אינו מוכרח כ"כ, לכן אמרתי הבוא נבוא לבאר דברי רבינו הרמב"ם אבינה אחריתם בעזר יודע תעלומות לאמיתותם, כי הנה מה הלשון אומרת: אבל בבית הכסא עראי לא יכנס כשהם גלולים "אלא חולץ אותן ונותנן לחבירו לשמרן", והרי התפילין נמצאים בידו ולא מונחים בראשו ומאי "אלא חולץ אותן ונותנן לחבירו לשמרן" דקאמר, ושו"ר שכבר שנרגש בזה הפרישה (סק"ו) על דברי הטור שכתב כעין לשון הרמב"ם הנ"ל וכתב עליו בזה"ל: דקאי אדלעיל אסור ליכנס לבית הכסא וכו', דאם לא כן קשה דקאמר חולצן הא כבר נחלצו ומונחים בידו. ע"כ. ולפי זה יוצא איפוא שר"ל, שבבית הכסא עראי לא יכנס כשהם גלולים אלא בעודן מונחים בראשו. ואחר כך ראיתי להגהות מיימוניות (שם סק"ס) שכתב וז"ל: וכתב רבינו יהודה מקום שאינו קבוע לפנות שם מותר להשתין בהם מים כשהם מונחין בראשו שאין לגזור שם שמא יפנה בהן. וכן נראה דעת רבינו המחבר אבל כשאוחזן בידו חיישינן שמא ישפשף בהם ניצוצות אם יפלו מים על רגליו וכו'. עכ"ל. ואם נסביר דברי הרמב"ם כפשוטם היאך כתב שכן דעת רבינו אלא ודאי שהוא ז"ל הבין שמ"ש הרמב"ם "אלא חולץ אותן ונותנן לחבירו לשמרן", קאי אדלעיל מיניה, וא"כ מה שכתב "אבל בבית הכסא עראי לא יכנס כשהם גלולים", ר"ל גלולים לא, אבל בעודן בראשו כן. ושו"ר שכן הבין מהר"ר דוד עראמה בפירושו על הרמב"ם (שם) שעמ"ש הרמב"ם "לא יכנס כשהן גלולים", כתב הוא ז"ל בזה"ל: פירוש אפילו להשתין, דבמונחין מותר. עכ"ל. ולכאורה אם נפרש דברי הרמב"ם כדעת מרן ז"ל היאך אפשר דבמונחין מותר, אלא ודאי שהוא ז"ל הבין כמ"ש לעיל בעניותין. וגם מרן ז"ל כתב שמדברי הרמב"ם "נראה", ומשמע שאין דעתו ברורה כל כך שכן דעת הרמב"ם ז"ל.

וכאשר דימיתי כן מצאתי שכתב המאמ"ר (סימן מג סק"ג) שהביא דברי הגהות מיימוניות והרב דוד עראמה וכתב ונ"ל שדקדקו כן ממ"ש הרמב"ם לא יכנס כשהן גלולים ומשמע

ליה דוקא גלולים אבל מונחים במקומם שרי. ונראה שמשם נמי דקדקו ההגהות וכו'. ע"כ. והוא כדברינו בס"ד. אלא שהוא ז"ל הקשה על זה וכתב שדבריהם אינם מובנים מפני שאין משמעות לשון הרמב"ם כן וגם יש לומר שמ"ש הרמב"ם בסו"ד אבל וכו' הכי פירושו, לא יכנס אפילו גלולים שהתרנו וחוץ לתחום, מ"מ גם המאמ"ר ז"ל אין ולאו רפי בידיה האי דינא שהרי הוא ז"ל סיים וכתב שגם זה אינו מוכרע דגם הטור כתב כן. ע"ש. ולפענ"ד מוכרחים לפרש כן בדעת הרמב"ם וכמ"ש לעיל בעניותין. ולא ידעתי היאך לא נתקשה בזה מרן ז"ל.

כי מן הבא'ר יוצא איפוא שאפשר שאילו ראה מרן ז"ל מה שכתבו הגהות מיימוניות בדעת הרמב"ם ז"ל, לא היה כותב לחוש לדעת הרמב"ם כי לפי דבריהם ז"ל מבואר יוצא שגם לדעת הרמב"ם מותר. בפרט בנ"ד מפני שגם מרן ז"ל לא כתב להחמיר בזה מן הדין אלא רק שיש "לחוש" לדברי הרמב"ם וא"כ אין זה חזרה גמורה ממש. ואל תתמה על החפץ, כי מצאנו ראינו בהרבה מקומות שאף שמרן ז"ל פירש דברי פוסק זה או אחר כפי הנראה לדעתו הרחבה, מ"מ אחר שראה לחד מן קמאי שלא פירשו כן חזר בו, עיין כיו"ב בב"י חאו"ח סימן קנח ובחיו"ד סימן קכ בד"ה ומ"ש אבל ישראל וכו', ועוד כהנה תמצא רבות ולא עת האסף הנה. ומכ"ש בנ"ד שמרן ז"ל כתב ש"נראה" מדברי הרמב"ם וכנ"ל. ואע"פ שמדברי הראב"ד משמע שלדעת הרמב"ם אסור להכנס אף לבית הכסא עראי, אולם הנה מלבד שהראב"ד לא כתב כן להדיא וי"ל שבא להסביר או להוסיף על דבריו כמו שיראה הרואה. עוד בה, שהמאירי בחידושיו לברכות (שם) פסק כדעת הפוסקים דס"ל שמותר להיכנס לבית הכסא עראי כשתפילין מונחות על ראשו וגירסת בית הכסא "קבוע" עיקר כיעו"ש. וכידוע כלל גדול בידינו שבמקום שהמאירי כתב בסתם ולא הביא שהרמב"ם ז"ל חולק, שמעינן מינה שכן סבירא ליה בדעת הרמב"ם ז"ל וכמ"ש הסבא קדישא הגאון מהרש"א אלפנדרי ז"ל בספרו הסבא קדישא ח"א (סימן כב, דף ס"ד ע"א ד"ה וכן). ע"ש. והביאוהו בספרי הכללים. והרי בנ"ד המאירי לא הביא דברי הרמב"ם בזה ומשמע דס"ל שמותר ליכנס לבית הכסא עראי עם תפילין מונחות בראשו. וכיו"ב כתב הגאון אור שמח על הש"ס מסכת נזיר (ח.) שמדברי המאירי יש ללמוד ולהבין דברי הרמב"ם ודברי המאירי המפורשים הם אורים ותומים לדברי הרמב"ם במקום שדבריו אינם מפורשים להדיא, כי תמיד שניהם הולכים בדרך אחת. ע"ש.

אם כן נמצינו למדים שלדעת הגהות מיימוניות והמאירי גם לדעת הרמב"ם מותר להיכנס לבית הכסא עראי אם תפילין בראשו, ולפי דבריהם יוצא איפוא שכן דעת ב' מעמודי ההוראה הלא המה: הרא"ש והרמב"ם. וא"כ העיקר כמ"ש לעיל שאפשר שאילו ראה

מרן ז"ל מה שכתבו הגהות מיימוניות והמאירי בדעת הרמב"ם ז"ל, לא היה כותב לחוש לדעת הרמב"ם כי לפי דבריהם ז"ל מבואר יוצא שגם לדעת הרמב"ם מותר. בפרט בנ"ד מפני שגם מרן ז"ל לא כתב להחמיר בזה מן הדין אלא רק שיש "לחוש" לדברי הרמב"ם וא"כ אין זה חזרה גמורה ממש. וכמו שמצאנו ראינו בהרבה מקומות שאף שמרן ז"ל פירש דברי פוסק זה או אחר כפי הנראה לדעתו הרחבה, מ"מ אחר שראה לחד מן קמאי שלא פירשו כן חזר בו, ומכ"ש בנ"ד שמרן ז"ל כתב ש"נראה" מדברי הרמב"ם וכנ"ל. ומה גם שנידון דידן איסור דרבנן הוא, והו"ל ספיקא דרבנן ולקולא. ואף אם נפשך לומר שאין דברינו הנ"ל מחוורים, מ"מ הו"ל ס"ס להקל, שמא העיקר כדעת הפוסקים דס"ל שגם לדעת הרמב"ם מותר ואת"ל שלא, שמא העיקר להלכה כדעת המתירים. ולכן אף שהריא"ז (ברכות כג.) כתב שגם בבית הכסא עראי יש להחמיר, מ"מ העיקר להתיר בזה. ומ"ש הכה"ח (סימן נג ס"ק יא) בשם רבינו האר"י אינו מוכרח אחה"ר. ושוב הראוני שכבר העיר עליו בזה הרה"ג ר' דוד יוסף נר"ו בספרו הלכה ברורה ח"ג (עמוד שיב בבירור הלכה סוף סק"ד) ושם (בשער הציון סק"ב) הביא שרוב ככל הראשונים ס"ל שמותר להיכנס לבית הכסא עראי כשתפילין מונחות בראשו וכאמור. ומכ"ש שיש להתיר בתפילין שמונחות בזרועו שבזה יש אומרים שאפילו לבית הכסא מותר להיכנס עמהן, כיון שהן מכוסות ולא גרע משאוחזן בבגדו ובידו, עיין באר היטב (סק"א) בשם תשובת בית יעקב וישועות יעקב שם. ע"ש. וא"כ הו"ל ס"ס להתיר.

אולם שמעתי באומרים לי שהואיל ובדרך כלל בית כסא עראי מסריח ממי רגלים שמצויים שם תמיד, אם כן לכאורה יש לדונו כבית הכסא קבוע, אולם כבר כתב הרב משנ"ב בביאור הלכה (ד"ה בית הכסא עראי וכו' בית הכסא תחלה) בזה"ל: ואם הוא מקום המסריח מפני מי רגלים המצוי תמיד שם, לכאורה המקום הזה דין בית הכסא קבוע יש לו, דלא גרע מעביט של מי רגלים המסריח דדינו כצואה מדאורייתא, כמו שכתבו תלמידי רבינו יונה דלא גרע ממים סרוחים או מי משרה וכו' המבואר בסימן פו דדינו כצואה . ע"ש. "ואפשר דלענין זה לא מחלקינן בזה ובכל גוני מותר להשתין בו בתפילין שעליו, ולא חיישינן בו שמא יפנה בו כיון דאינו מיוחד רק להשתין. ואין לאסור מטעם מי רגלים גופא כיון דהוא מיוחד שם דינו כצואה, דזה אינו, דאם כן הא מי רגלים נגד העמוד גם כן דינו כצואה, ואפילו הכי בבית הכסא עראי מותר להשתין בתפלין שבראשו, ואפילו בקבוע היה מותר אי לאו דחישינן שמא יפנה בהם, ואם כן אפשר דבזה לא חיישינן שמא יפנה ומותר. עכ"ל. ולמדנו מדבריו שגם כשיש מי רגלים בבית הכסא עראי מותר ואפילו אם היו מסריחים הדין כן.

העולה מדברינו הנ"ל: מי שתפילין מונחות עליו רשאי לעשות צרכיו הקטנים בבית הכסא עראי אף לכתחילה1.

סימן י - יו"ד שיש לה גג רחב ונדמית לרי"ש קטנה

ממדור קולן של סופרים מאת הרב שלמה מועלם/ מחוברת טבת-שבט תשס"ג (שנה ג') סי' לא

נשאלתי אודות אות י' במזוזה שגגה רחב ודומה קצת לרי"ש קטנה.

והשבתי שיש להראותה לתינוק. אבל אם נראית כרי"ש ממש, יש לפוסלה. כי הנה בס' אלפא ביתא (החמישי) כתב וז"ל: לא יכתוב גוף היו"ד ארוכה למעלה, פן תדמה לרי"ש קטנה, רק כעובי קולמוס. ע"כ. והרב מעשה רוקח (פ"א מהלכות תפילין) הזהיר שלא תדמה היו"ד לרי"ש ושמהר"א יצחקי פסל תפילין שבהן יו"ד כרי"ש ע"כ. גם בשו"ת גנת ורדים (חאו"ח כלל ב' סי' יב) כתב, אודות יו"ד של שם הקדוש בס"ת שהיתה גדולה כל כך עד שדומה לרי"ש, והראו לתינוק וקראה רי"ש, שפסולה. ע"ש. וכ"כ בספר קול יעקב (סי' לו אות י').

ובשו"ת דבר שמואל (סי' שמח) נשאל על היו"ד של שם הוי"ה שרחבה למעלה עד שנשתנית צורתה ובלא תינוק נראית כרי"ש, והשיב, אם אפשר בלא מחיקה, יש להעבות ראשה ולמלאת חללה בדיו לשם קדושת השם עד שתעשה יו"ד גדולה. עכ"ד. והובא להלכה בספרי האחרונים הלא המה: הרב קול יעקב (יו"ד סי' רעו אות עב), מקדש מעט (סקי"ב) אמרי שפר (כלל ה' אות י' במוסגר) ומאסף לכל המחנות (אות ט"ו).

סימן יא - יו"ד האל"ף שנדבקה לגגה עד שלא ניכר ראשה

ממדור - קול'ן של סופרים מאת ר' אייל אבידן / מחוברת ניסן-אייר תשס"ג (שנה ג') סי' בן

נודע בשערים המצויינים בהלכה מחלוקת רבותינו האחרונים, אם רשאי להוסיף ראש ליו"ד האל"ף הנ"ל בתפילין ומזוזות אחר שהמשיך לכתוב או שיש בתיקון זה משום לא כסדרן, כי הנה הרב המקדש מעט (באות אל"ף סק"ח) כתב להתיר להוסיף ראש ליו"ד אע"פ שהמשיך לכתוב. אבל דעת הפמ"ג (סי' לב מש"ז סק"כ) לאסור. והגר"ד יוסף שליט"א בספרו הלכה ברורה (בירור הלכה דכ"א ד"ה ולענין) כתב שכדעת המק"מ פסק בשו"ת צמח צדק מלובוויטש. ודעת רוב ככל האחרונים כדעת הפמ"ג וקבצם כעמיר גורנה בספר הלכה ברורה (שם). ונראה שכן דעתו נוטה להלכה. ע"ש. ובאמת שמדברי מרן בש"ע (סי' לב סכ"ה) שכ' וז"ל: כל אות שהיא כתובה שלא כתקנה ואין צורתה עליה כגון נגע רגל האל"ף בגג האל"ף או פני האל"ף בגג שתחתיה וכו' ואחר שכתב לפניו חזר ותקנם הוי שלא כסדרן ופסולין וכו' עכ"ל. מבואר יוצא כדברי הפמ"ג וסיעתו שאל"ף שלא ניכר

ראשה אין צורתה עליה ואסור לתקנה אם המשיך לכתוב משום דהוי לא כסדרן. וצריך לראות בס' מק"מ על (סי' לב) מה כתב ע"ד מרן הנ"ל ואמ"א.

ומ"מ לענ"ד נראה שמיקל בזה במקום צורך יש לו על מה לסמוך שהרי כתב מרן הגר"ע יוסף נר"ו בשו"ת יבי"א חלק ז' (חאו"ח סי' ב' אות ד') שבשו"ת הר"ן איתא, שדין שלא כסדרן הוא ששינה את מיקום האותיות או התיבות מהסדר הכתוב בתורה אבל שהאותיות או התיבות כתובות לפנינו כסדר אע"פ שבזמן הכתיבה כתבם שלא כסדר כשר וכן דעת י"א שבספר התרומה. ע"ש. ומעתה לפ"ז בנידון דידן איכא ס"ס להקל, שמא כדעת הראשונים הנ"ל שדין שלא כסדרן הוא אם שינה את מיקום האותיות או התיבות אך אם מיקום התיבות או האותיות כסדר הכתוב כשר אע"פ שבזמן הכתיבה כתב התיבה האחרונה לפני הראשונה. ואת"ל כדעת רוב הראשונים דסבירא להו שדין לא כסדרן הוא אפילו שכתוב לפנינו כסדר אף שבזמן הכתיבה הקדים תיבה אחרונה לראשונה, מ"מ שמא כדעת המק"מ שאות אל"ף שנדבקה היו"ד לגגה עדיין צורתה עליה וממילא אין בתיקון הוספת הראש משום לא כסדרן. ואע"פ שמרן ז"ל פסק להחמיר בנ"ד עצמו וכמ"ש לעיל, הנה מרן ז"ל לא ראה דברי הר"ן בתשובה והי"א שבס' התרומה שהרי לא הזכירם בב"י כלל. ועוד, שלפי הנשמע אצל אחינו התימנים נהגו לכתחילה לכתוב צורת האל"ף ללא ראש כלל וכמ"ש בפסקי מהרי"ץ הלכות תפילין אות יז, וע"ע בשו"ת עולת יצחק (רצאבי) סי' כה, וכבר כתב הרא"ש בתשובה (כלל ג סי' יא) גבי ס"ת שצורת האותיות אינן שוות בכל המדינות והרבה משונה כתב ארצנו מכתב הארץ הזאת ואין פיסול בשינוי הזה רק שלא יעשה ההי"ן חתי"ן כפי"ן בתי"ן וכמ"ש בגמ' שבת (קג:) ע"כ. וכ"כ המאירי בס' קרית ספר (ח"א ממאמר ב') והביאם מרן הראש"ל בשו"ת יבי"א (ח"ב חיו"ד ריש סי' כ). וא"כ בנ"ד אפשר שאילו מרן ז"ל ידוע ידע שיש מקומות שנהגו לכתוב כן לכתחילה אפשר שלענין שלא כסדרן היה מתיר לתקנו וכעין מה שאמרו בגמ' חולין (מט:) אינהו מיכל קא אכלי אנן מיסתם נמי לא סתים. כנלע"ד.

סימן יב - יו"ד האל"ף שנדבקה לגגה עד שלא ניכר ראשה [הערות על הסימן הקודם]

ממדור - קול'ן של סופרים מאת הרב שלמה מועלם / מחוברת סיון - אלול תשס"ג (שנה ג') סי' סד

ראה ראיתי מ"ש ידידנו ר' אייל אבידן הי"ו בירחון "וקנה לך חבר" גליון ניסן-אייר תשס"ג (סי' ב"ן) גבי אל"ף שנדבקה היו"ד לגופה שיש להקל לתקן במקום צורך, מכח ס"ס, שמא כהר"ן בתשובה וחד סברא בסה"ת שאין שלא כסדרן בהקדים אות אחת לחבירתה. ושמא

כדעת המכשירים יו"ד האל"ף בכה"ג כמות שהיא וכמנהג התימנים עכת"ד. ולענ"ד אין נראה כן, וכמו שאבאר בע"ה.

כי הנה מרן בש"ע או"ח (סי' לב סעיף כ"ה) פסק בדין זה עצמו לפסול משום דנשחתה צורתה, והתיקון אסור משום דהוי שלא כסדרן ע"ש. וא"כ דברי ידידנו הה"כ נר"ו הם בניגוד לדעתו של מרן ז"ל. ואע"פ שהה"כ נר"ו הרגיש בזה, וכתב, דמרן ז"ל לא ראה דברי הר"ן וסה"ת, שהרי לא הזכירם בב"י וכו' הדבר קשה לומר שלא ידע מרן ז"ל מדבריהם שהרי מרן בב"י מזכיר דברי סה"ת בהרבה מקומות. וגם שו"ת הר"ן ראהו מרן ז"ל ומזכירו כמה פעמים בב"י כמו למשל ביו"ד סי' קצא. ואפשר דלא הזכירם מרן בב"י מכיון שרוב הראשונים ועל צבאם עמודי ההוראה הרמב"ם והרא"ש ס"ל לפסול משום שלא כסדרן. ולכן לא הזכיר דעת המכשירים. ועוד י"ל דהשמיט מרן דבריהם בב"י משום שאין מפורש הדבר להיתר בשו"ת הר"ן ובדברי הי"א שבסה"ת אלא שכן פירשו בהם האחרונים. ובאמת שיש מפרשים דבריהם בדרך אחרת וכמ"ש הגאון ר' שמואל הלוי ואזנר שליט"א בקובץ קדושת סת"ם (תשובה א') שהביא דברי האחרונים בביאור הירושלמי שהביאו הר"ן וסה"ת, וכתב, דלא נחתי לאיסור שלא כסדרן שודאי פסול, וזת"ד: כתב בשו"ת בית שלמה (או"ח סי' יב) דמשנתינו לא איירי אלא בחילוק שבין ס"ת לתפילין כפי שהיא כתובה לפנינו, אולם לפסול שלא כסדרן שלפנינו, אין שום היכר והבדל ומזה לא איירי. וכ"כ לדחות בשו"ת מהרש"ג כדברינו עכת"ד.

ומה שכתב עוד הה"כ נר"ו שאם היה מרן ז"ל יודע שיש מקומות שכותבים כן לכתחילה היה מתיר לתקן וכו' ע"כ. אינו נראה לע"ד, דמרן ז"ל כתב דנשחתה צורתה עי"ז, ובב"י הביא מקור דין זה מספר האגור וסיים ע"ז: "ופשוט הוא" ור"ל שבדין זה אין חולק. וגם הרמב"ם והמאירי מודים לפסול בכה"ג. ולאפוקי ממ"ש מהרי"ץ דלהרמב"ם כשרה, דא"כ לא היה לו למרן לכתוב שהוא דין פשוט, בזמן שהרמב"ם חולק על האגור. והבן.

ובעיקר דברי מהרי"ץ שהסתמך על דברי הרמב"ם, יש להעיר, כי בספר רביד הזהב להגאון ר' דוד משריקי זצ"ל מח"ס שתילי זיתים (שהוא רבו של מהרי"ץ), כתב, שאין להביא ראיה מדברי הרמב"ם שמכשיר את האל"ף בכה"ג, דיתכן, דמה שלא הזכיר פיסולים אלו, הוא משום שלא מנה את כל הפיסולים, והוכיח כן מדברי מרן בב"י הנ"ל שכתב ע"ד האגור "ופשוט הוא", משמע דלית מאן דפליג ולכו"ע פסולה, וכן האחרונים הסכימו כולם לפסול, ש"מ דגם להרמב"ם והמאירי פסולה ע"ש שהאריך בזה. והוא כדברינו בס"ד וראה עוד מ"ש עוד שם (סי' יב וכ').

ודע שמה שנהגו בתימן לכתוב האל"ף בלא צורת יו"ד, זה היה המנהג הקדום, וכן ראיתי ס"ת מקודש מלפני כמה מאות שנים מהעיר כובאן הנקרא אלמרג'זי ונמצא כיום בראש העין. אולם לפני כחמש מאות שנים הפסיקו התימנים לכתוב כן והתחילו כותבים האל"ף ביו"ד עליונה כשאר קהילות. וכמ"ש הרה"ג ר' עמרם קורח זצ"ל שהיה הרב הראשי האחרון לגולת תימן בספרו סערות תימן (עמוד קג) וז"ל: בכניסת המאה החמישית התחילו כותבי סת"ם לשנות צורת הכתב המקובל, ולאמן ידיהם לכתוב כדמות הכתב הספרדי הנמצא בדפוסים, לאות אל"ף שמו יו"ד מלמעלה, ורגל הקו"ף הפרידוה מגגה, ורגל השי"ן האמצעית הדביקוה למטה. וכן התאימו צורת האותיות, והתמונה שקבלו מאבותיהם מראש ומקדם ושמרוה מאות בשנים, החליפוה בצורה זו עכ"ל.

ואחתום דברי בדברי מרן ראש הישיבה הגאון הנאמ"ן שליט"א בהסכמתו לספר אמת לדוד להרה"ג ר' דוד גדסי שליט"א בזה"ל: בענין יו"ד האל"ף שנעשו כקו שוה, פשוט הדבר אצלנו לפוסלם. וכן ראיתי לאמה"ג זצ"ל בימי חרפי שפסל חמש מזוזות כאלו וקורא להם "אל"ף רבוצה" ואין להוציא דברי מרן מפשוטם מחמת קושיא, כי לכל קושיא יש תירוץ כידוע עכ"ל. ולכן למעשה אין להורות להקל בדין זה ואפי' בדיעבד.

סימן יג - ניקב רגל הפנימי של ה"א ונשאר כל שהוא

מאת הרב משה פרזיס / מחוברת חשון תשס"ב (שנה ב') סי' יד

שאלה: אות ה"א שניקבה הרגל הפנימי ונשאר כל שהוא ברגל האם כשרה או לא?

תשובה: איתא בפרק הקומץ (מנחות כט.) אמר אשיאן בר נידבך, ניקב תוכו של ה"א, כשר. ירכו, פסול. ופירש"י. תוכו, רגל פנימי. ירכו, רגל ימיני. לשון אחר, תוכו, הגויל והחלק שבתוכו. וכתב מרן בב"י (סימן לב סעיף טו) וז"ל: והרמב"ם כתב בפרק א (מהלכות תפילין הלכה כ) כלשון אחרון. וכן כתוב בספר התרומה (סימן רה. כצ"ל.) שלשון אחרון עיקר דלשון תוכו משמע אמצעיתו דהיינו חללו דלאידך לישנא דפירש רש"י תוכו רגל שמאלי שהוא בפנים, לא נכון הוא, דמה לי ימין מה לי שמאל. אבל הרא"ש כתב בהלכות ס"ת (סימן טו) שלשון ראשון עיקר, דלפירוש שני קשה אמאי נקט תוכו של ה"א טפי משאר אותיות. ואף על פי כן כתב רבינו [הטור] כלשון שני משום דאיכא למימר חדא מהאותיות שיש להם תוך נקט, ואפשר שגם הרא"ש מודה דניקב חלל שבתוך האות כשר ולא כתב דלשון ראשון עיקר לדחות דינו של לשון שני, אלא לומר דעל מילתיה דאשיאן בר נדבך מתיישב טפי לשון ראשון מלשון שני. עכ"ל. ומבואר מדברי מרן ז"ל שלדעת הסוברים כלישנא קמא, בין שניקב חלל האות ה"א ובין שניקב הרגל הפנימית הרי היא כשרה. אולם לדעת הסוברים כלישנא בתרא "שתוכו" היינו הגויל והחלק שבתוכו, היאך יהיה

הדין לדעתם ז"ל כשניקב הרגל הפנימי של הה"א. והן אמת שלכאורה אין לחלק, וכמו דמאן דס"ל כלישנא קמא מסכים לדינו של לישנא בתרא, גם מאן דס"ל כלישנא בתרא יסכים לדינו של לישנא קמא. וגם מלשון מרן ז"ל בב"י שכתב "והרמב"ם כתב כלשון אחרון". וכן כתוב בספר התרומה "שלשון אחרון עיקר דלשון תוכו משמע אמצעיתו דהיינו חללו". אין הכרע שהם ז"ל חולקים לדינא אלישנא בתרא, שהרי מרן כתב שהם ז"ל כתבו כ"לשון אחרון". ולא כתב שהם "פסקו" כלשון אחרון, שאם ניקב בתוכו והיינו הגויל והחלק שבתוכו כשר, ואם ניקבה רגלו הימנית פסול. אלא שראיתי למרן בב"י (שם) שעמ"ש הטור, "ניקב ברגל הפנימי של ה"א אפילו לא נשאר ממנו אלא כל שהוא כשר", כתב וז"ל: היינו כלישנא קמא שכתבתי בסמוך שפירש רש"י אהא דאמר אשיאן ניקב תוכו של ה"א כשר וכתב הרא"ש שהוא עיקר וכו'. עכ"ל. ולפ"ז מבואר יוצא שמרן ז"ל הבין דמאן דס"ל כלישנא בתרא לא ס"ל כלישנא קמא לענין דינא.1

ולענין הלכה כתב מרן בב"י בזה"ל: ומיהו לענין הלכה לא דחינן כל הני רבוותא מקמי הרא"ש ז"ל. עכ"ל. ובש"ע (שם סעיף טו) כתב "ניקב רגל פנימי של ה"א אפילו לא נשתייר ממנו אלא כל שהוא כשר להרא"ש". עכ"ל. ונראה שמסכים הולך לסברת הרא"ש ז"ל שהרי לא הביא דברי החולקים כלל. וזה עומד מנגד למ"ש בב"י שאין הלכה כדעת הרא"ש.

והן אמת דממה שכתבנו בס"ד בספרנו מבא השלחן (פרק י כלל ט) שלפעמים כותב מרן ז"ל בש"ע הלכה בשם יש מי שאומר או יש אומרים או יש מתירים וכיוצ"ב ולא מביא דעת החולקים שהביא בב"י, נראה שתפס כדעה שהביא בש"ע, ולא כתבה בסתם משום שרצה לרמוז שאין זו הלכה פסוקה מן הש"ס או הסכמת כל הפוסקים המפורסמים. ע"כ. וא"כ בנ"ד העיקר כמו שכתב בש"ע, אולם אכתי איכא למישדי ביה נרגא בנידון דידן שכל שאמרנו לעיל שדעת מרן ז"ל כשכותב הלכה בשם יש מי שאומר או יש אומרים או יש מתירים וכיו"ב ולא מביא דעת החולקים שהביא בב"י, נראה שתפס כדעה שהביא בש"ע וכו'. הני מילי היכא שהביא בב"י ב' דעות ולא הכריע ביניהם. אבל במקום שהביא ב' דעות ולבסוף הכריע להלכה כמו בנידוננו שסיים "לא דחינן כל הני רבוותא מקמי הרא"ש" מאן לימא לן שכן כוונתו.

איברא דחזיתיה להרב תורת חיים (סופר, סימן לב ס"ק כח) דשקיל וטרי בדברי הטור הנ"ל וסיים בזה"ל: ואי נימא כן הכל מיושב, דהטור סתם וכתב, דניקב הרגל הפנימי כשר, לכל הדעות, דדילמא כלישנא קמא, ואפילו את"ל כלישנא בתרא דילמא גם לדידהו כשר בניקב הרגל הפנימי אם נשתייר כל שהוא, וגם הש"ע פסק כן, והא דכתב בב"י דלא דחינן

כל הני רבוותא מקמי הרא"ש היינו לענין אם ניקב בתוך האות אבל בזה יש ס"ס להקל. עכ"ל. ור"ל שבאמת מה שכתב מרן ז"ל דלא דחינן כל הני רבוותא מקמי הרא"ש אין כונתו לגבי ניקב הרגל הפנימית של הה"א אלא כונתו גבי ניקב הגויל והחלק שבתוכו. ולפי זה, אין דברי מרן ז"ל סותרים זה את זה, כי מה שכתב מרן ז"ל בראש דבריו שכל שניקב תוכו היינו הגויל כשר היינו כדעת רוב הפוסקים ודלא כהרא"ש דלא דחינן דברי הנך רבוותא מקמי, ומה שכתב מרן בהמשך דבריו שאם ניקב רגל פנימי של ה"א כשר, היינו משום שיש ס"ס להקל. אולם אחר קיד"ה חמש מאות מכבוד הדר גאונו, אי אפשר להעמיס פירושו בדברי מרן כלל, שהרי כתב מרן בב"י שאפשר שהרא"ש מסכים שאם ניקב תוכו של אות כשר, וא"כ היאך אפשר לומר דמ"ש בהמשך דבריו ד"לא דחינן דברי רוב הפוסקים מקמי הרא"ש" קאי על תוך האות והיינו הגויל הרי אין בזה כלל פלוגתא. ועוד שמתוך דברי מרן ז"ל יש להוכיח בעליל שאין כונתו כמ"ש הרב תורת חיים, שהרי עמ"ש הטור בזה"ל: ניקב ברגל הפנימי של ה"א ואפילו לא נשאר ממנו אלא כל שהוא כשר. עכ"ל. כתב מרן ז"ל "היינו כלישנא קמא שכתבתי בסמוך שפירש רש"י אהא דאמר אשיאן ניקב תוכו של ה"א כשר וכתב הרא"ש שהוא עיקר ואשמועינן דאין שיעור לרגל הפנימי רק כשנשאר בו כל דהו ואע"פ שכל שאר הפוסקים כתבו שלשון שני עיקר רבינו כתב דעת הרא"ש לפסק הלכה משום דרביה הוא, ומיהו לענין הלכה לא דחינן כל הני רבוותא מקמי הרא"ש ז"ל". עכ"ל. הרי שלך לפניך שמרן ז"ל כתב להדיא דלא דחינן הנך רבוותא מקמי הרא"ש רק גבי ניקב הרגל הפנימי של ה"א וכמ"ש הטור בשם אביו הרא"ש. וז"ב לענ"ד. ועוד, שלפירושו מדוע כתב מרן בש"ע שבניקב רגל הפנימי כשר להרא"ש, והלא לפירושו הדבר כשר לכל הדעות אלא ודאי דברי מרן ז"ל כפשוטן. אלא שצריך ליישב דבריו בש"ע עם מ"ש בב"י.

גם יש להעיר עמ"ש הרב משרת משה (שם) בזה"ל: גם יש להקשות על מה שסיים שם דממ"ש ניקב רגל הפנימי וכו' דהטור כתב דעת הרא"ש לפירוש הראשון משום דרביה הוא ולענין הלכה לא דחינן כל הני רבוותא מקמי הרא"ש. עכ"ל שהרי מרן גופיה כתב שאפילו שגם הרא"ש מודה וכו' ולפ"ז הוא שוה לכל הפוסקים ועדיף טפי לומר דאפושי פלוגתא לא מפשינן ואין לומר שחזר בו מרן ממ"ש קודם ואפילו שגם הרא"ש מודה, שהרי ממ"ש בדין ניקב רגל הפנימי וכו' משמע שהוא מכוון למ"ש בתחילה וכמו שיראה הרואה ולכאורה צריך ישוב. עכ"ל. ואחר הקיד"ה חמש מאות מכבוד הדרת גאונו, באמת דברי מרן ז"ל אינם סותרים כלל, שהרי מה שכתב מרן "ולענין הלכה לא דחינן כל הני רבוותא מקמי הרא"ש" אינו מיירי במה שכתב לעיל שהרא"ש מודה דניקב חלל

בתוך האות, אלא מיירי בניקב הרגל הפנימי וכמו שכתבתי לעיל בס"ד, וכנראה שגם הרב משרת משה הבין דברי מרן בב"י שכתב "ולענין הלכה לא דחינן כל הני רבוותא מקמי הרא"ש" היינו לענין אם ניקב בתוך האות וכמו שכתב הרב תורת חיים הנ"ל, ולכן נתקשה בדברי מרן ז"ל. אך האמת תורה דרכה שאין כן כוונת מרן ז"ל וכמ"ש לעיל בס"ד. ובעיקר סתירת דברי מרן ז"ל הנ"ל, ראיתי להרב פקודת אלעזר (סימן לב סעיף טו ד"ה גם) שגם הוא ז"ל נרגש בזה שכתב וז"ל: גם צל"ת מ"ש מרן בש"ע ניקב רגל פנימי וכו' כשר להרא"ש עכ"ל. ולא הביא מרן בש"ע שום חולק על זה, מה דעת מרן בזה ובכיוצא בזה בשאר מקומות, דלפי הנראה כיון שלא הזכיר כלל בש"ע סברת החולקים, כי אם סברת זו דגם ששנאה בלשון יחיד במ"ש כשר להרא"ש, עכ"ז כך ס"ל להלכה מדלא העלה על שולחנו כלל דעת החולקים. ובאמת דמרן בב"י דחה מהלכה סברת הרא"ש ז"ל הנזכר כיון שהיא היפך דעת כל הפוסקים.ע"ש. וכמו שסיים כאן ע"ז מור"ם בשם ב"י. עכ"ל. ולכאורה נראה שר"ל שבהיות ובב"י דחה סברת הרא"ש ז"ל א"כ כן יש לפרש בש"ע שכשר להרא"ש אבל לשאר פוסקים פסול וכן עיקר. וי"ל. גם הלום ראיתי להב"ח (סימן לב ד"ה ואם לאחר) שאחר שהביא דברי מרן ז"ל בב"י שפסק דלא כהרא"ש, סיים: ומ"מ להלכה ולמעשה נראה מדבריו בש"ע דדעתו להקל כהרא"ש ורבינו. וצ"ע. עכ"ל.

ולחומר הנושא ראיתי ונתון על לבי ליישב דברי מרן ז"ל בזה. כי הן אמת שמתחילה חשבתי דרכי לומר שבאמת מרן ז"ל חזר בו ממ"ש בב"י. אולם מנגד עיני עמד מה שכתבתי בס"ד בספרי מבוא השלחן (פרק ה כלל א) בזה"ל: בכל מקום שמצאנו ראינו כי דברי מרן ז"ל במקום אחד אינם עולים בקנה אחד למה שכתב במקום אחר, עלינו למשכוני נפשין ליישב דבריו שלא יהיו סותרים זה לזה. ורק במקום אשר אין דרך לנטות ימין ושמאל, י"ל שמרן ז"ל חזר בו והלכה כמשנה אחרונה. עכ"ל.

ואכן ראיתי להרב מקור חיים (סימן לב עמוד קמ) שכתב בתחילה שלכאורה דברי מרן ז"ל סותרים ממה שכתב בב"י למה שכתב בש"ע וסיים שאפשר דס"ל להב"י דכדאי הרא"ש לסמוך עליו בשעת הדחק כשאין תפילין כשרים מזומנים לו. ע"ש. אולם המעיין בדברי מרן ז"ל בב"י בצדק ישפוט שאין משמעות דבריו כן, שהרי כתב בסוף דבריו "ולענין הלכה לא דחינן כל הני רבוותא מקמי הרא"ש" הרי שמרן קרי בחי'ל שאין דברי הרא"ש עומדים נגד הפוסקים שהלכה כמותם, וא"כ כל שניקב הרגל הפנימית אין התפילין [או הס"ת או המזוזה] כשרים והיאך נסמוך בשעת הדחק על דבר שהוא פסול לדעת רוב הפוסקים. ועוד, אם באמת דעת מרן לסמוך על דברי הרא"ש בשעת הדחק מדוע לא כתב בסו"ד "מיהו בשעת הדחק יש לסמוך על דברי הרא"ש", אלא על כרחך דמ"ש מרן

ז"ל בב"י דלא דחינן הני רבוותא, היינו, אפילו בשעת הדחק. וגם לשון מרן ז"ל בש"ע אינו מתפרש דשרי רק בשעת הדחק אלא בכל גוונא ומה שכתבו מרן בלשון דיעבד אין ר"ל דשרי בשעת הדחק, אלא שבאמת הדבר מותר רק בדיעבד כלומר אחר הכתיבה, אבל לכתחילה אין לכתוב אות ה"א אם רגל פנימית כל שהוא. ועוד, לפי פירושו של הרב מקור חיים בדעת מרן, מתבאר לנו שאם יניח את התפילין הנ"ל בשעת הדחק יש לו לברך, שהרי מרן לא כתב שאין לברך. וזה ודאי ליתא, שהרי לדעת רוב הפוסקים אין תפילין אלו כשרות והוי ברכה לבטלה, ולפי פירושו של הרב מקור חיים זצ"ל היה למרן לכתוב בהדיא שאם מניח התפילין הנ"ל בשעת הדחק אין לו לברך, אלא ודאי שאין לתרץ כהמקור חיים הנ"ל.

ואביט וה'ן עוזר להגאון חזון איש (חאו"ח הלכות תפילין סימן ז) שהסיק כמו שכתבנו בתחילת דברינו בס"ד שבאמת מרן ז"ל חזר בו ממ"ש בב"י והביא גם טעם נפלא לחזרתו וז"ל: הרא"ש הסכים דתוכו היינו רגל השמאלית, דאי תוכו ממש, למה נקט ה"א יותר משאר אותיות, וכתב דאשמועינן שאין שיעור לרגל השמאלית, ור"ל דברגל הימנית דאמר דאם נשתייר מלא אות קטנה כשר היינו דיעבד, דלכתחילה בעינן עד סוף השיטה כפי הכתב שהוא כותב, וכן אם תוכו היינו תוכו ממש אינו אלא דיעבד, אבל ברגל השמאלית אם כשר פחות מאות קטנה מסתבר דכשר לכתחילה, שאם היתה צריכה שיעור היה השיעור מעכב, ויותר נראה דהרא"ש סובר דמסברא סגי בנקודה כל שהו, ומ"מ לא שייך כאן פשיטא ושפיר י"ל דאשמועינן שאין לה שיעור, ולפ"ז נראה דאף לפירוש השני דתוכו היינו ממש תוכו, מ"מ אין שיעור לרגל השמאלית, דכיון דלפירוש הראשון הדבר מבואר וכן נקט הרא"ש לדינא, ולפירוש השני הדבר סתום, יש לנו לנקוט את המבואר, וכש"כ אם דברי הרא"ש הן מסברא שאין לנו מי שחולק על זה, וירכו שהוזכר בגמרא הוא רגל ימנית, ולא עוד אלא כיון דנקטו בגמרא ירכו והיינו רגל ימנית ושייר לאשמועינן דין רגל שמאלית, דהרי מדין ירכו אי אפשר ללמוד שמאלית, ש"מ דשמאלית אין לה שיעור, וזו דעת הטור כמש"כ הב"ח, אלא שהב"ח כתב דהרא"ש ס"ל דלפירוש השני שיור או"ק גם בשמאלית ולמש"כ זה אינו. וכו', ובב"י (שם) סיים לדינא דלא דחינן כל הני רבוותא מקמי הרא"ש, וחלק על הטור שהכשיר ברגל שמאל בכל שהו, ותמוה דנהי דהני רבוותא מפרשי תוכו כלישנא בתרא דרש"י, מ"מ לא מצינו דפסלי ברגל שמאל בלא נשתייר או"ק, וסתם ירכו היינו ימין ואי שמאל נמי פסול הוי לפרש בהדיא, ואע"ג דהמאירי שהביא ב"י אינו מחלק בין ימין לשמאל, היינו משום שפי' דאיירי דנפסק עובי הקולמוס ובזה לא שייך לחלק בין ימין לשמאל. ובש"ע סימן

לב (סעיף טו) חזר בו מרן ז"ל וסתם כהרא"ש, ונראה משום דס"ל [שהאמת כצ"ל לענ"ד] דלא מצינו מי שחולק בזה על הרא"ש, ודברי הרמ"א ז"ל בש"ע [שכתב ששאר פוסקים מצריכים כמלא אות קטנה וסיים "והכי הילכתא"] שהם ע"פ דברי הב"י צע"ג, דדברי הב"ח בדעת הטור מוכרעין [היינו שפירש הב"ח שהטור ס"ל דלענין דינא לא פליגי לישני אהדדי ודלא כמשמע כדברי הרא"ש, ומ"מ לענין פסק דין שוין הן הרא"ש והטור דסגי בירך הפנימי בכל שהוא] שודאי היה הטור מביא דעת החולקין אילו כל הני רבוותא דמפרשין כפירוש שני פוסלין גם בשמאלית [כוונת החזון איש שאם באמת היו הרמב"ם וסיעתו דס"ל כלשון שני חולקים על דברי הרא"ש לענין הלכה לא היה לטור לכתוב בסתמא "ניקב ברגל הפנימי של ה"א ואפילו לא נשאר ממנו אלא כל שהוא כשר" אלא היה לו גם להביא דברי החולקין ומדלא כתב כן ע"כ שהבין שלענין דינא לא פליגי לישני אהדדי] וכיון שדעת הטור שאין כאן מחלוקת, אין בידינו לחלוק. עכ"ל החזון איש זצ"ל.

וכ"פ שם לענין הלכה, ודבריו נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת.

ודע שאין להקשות עמ"ש החזון איש שבאמת מאן דס"ל כלישנא בתרא לא מצאנו שחולק על דינו של לישנא קמא ממה שכתב בספר התרומה שהעיקר כלשון שני משום דלאידך לישנא שפרש"י תוכו רגל שמאלית שהיא בפנים לא נכון הוא דמה לי ימין מה לי שמאל ומשמע שאינו מחלק בין ימין לשמאל, וכמו שבימין בעינן כמלא אות קטנה כך בשמאל בעינן כמלא אות קטנה, זה אינו, שכבר ראיתי להחזון איש זצ"ל שהרגיש בזה ואחר שהביא דברי ספר התרומה הנ"ל כתב וז"ל: נראה דר"ל [ספר התרומה] מה לי ימין דקראו ירכו, ומה לי שמאל דקראו תוכו שהרי אין הה"א [כצ"ל] נעשה אלא ע"י שתיהן, ושתיהן סובבין את תוכו, אבל אין לומר שכונתו שאין להכשיר בשמאל יותר משל ימין, דודאי יש מקום לומר דשמאל סגי בנקודה, ועוד דלשון סה"ת מבואר שלא בא אלא לסיים קושיתו הראשונה ולא בא להקשות קושיא שניה. עכ"ל. והדברים ברורים.

המשך המאמר מחוברת כסלו תשס"ב (שנה ב') סימן כד

גם הלום ראיתי להרב שלטי גיבורים (סי' לב ס"ק יג) שכתב בתחילה להקשות על מרן שפסק בש"ע כהרא"ש שאם ניקב תוכו של ה"א דהיינו רגל השמאלי כשר אם לא נשתייר כמלא אות קטנה, ולפ"ז ממילא יש לפסוק דבעינן מוקף גויל מבפנים, ומרן פסק כדעת כל הפוסקים דלא בעינן מוקף גויל בפנים והיינו כפירוש השני ואין לתפוס ב' קולות דתרי לישני. ותירץ, שבאמת הב"י כתב דאפשר שגם הרא"ש מודה דניקב חלל שבתוך האות כשר. ושוב הוסיף להקשות על מרן ז"ל, שאם עכ"פ פירוש ראשון עיקר בדברי אשיאן בר נדבך א"כ ממילא מהיכי תיתי לדחות דברי הירושלמי בלי שום הוכחה מש"ס דילן להיפך. ע"ש מה שתירץ. ולא זכיתי להבין דברות קודשו, כי לכאורה היה

לו להקשות קושיא אלימתא יותר דהיאך פסק מרן ז"ל בש"ע כהרא"ש בדין ניקב הרגל הפנימי של האות ה"א ונשאר בה כל שהוא כשר אחרי שבב"י כתב שאין לדחות דברי הנך רבוותא מקמי הרא"ש, והיינו שהלכה כהפוסקים דס"ל שהעיקר כלישנא בתרא, שאם ניקב כל החלל הפנימי כשר [אפילו להרא"ש] ואם ניקב רגל הפנימי של הה"א ונשאר כל שהוא פסול, והרי דבריו סותרים. והמעיין בדברי הגאון שלטי גיבורים ישר יחזו פנימו שנעלם ממנו לרגע קט מ"ש מרן ז"ל בב"י דמאן דס"ל כלישנא בתרא פליג לדינא על מאן דס"ל כלישנא קמא ושהעיקר כלישנא בתרא דלא דחינן כל הני רבוותא מקמי הרא"ש, שהרי פשיטא ליה שדעת מרן שהעיקר כהרא"ש. גם מה שהקשה השלטי גיבורים על מרן ז"ל שאם עכ"פ פירוש ראשון עיקר בדברי אשיאן בר נדבך א"כ ממילא מהיכי תיתי לדחות דברי הירושלמי בלי שום הוכחה מש"ס דילן להיפך. לא זכיתי להבין מנא ליה שמרן סובר שהעיקר כפירוש ראשון, והלא מרן ז"ל כתב בב"י (סוף ד"ה ומ"ש רבינו ניקב וכו') להדיא שהעיקר כלישנא בתרא. ונראה שהרב שלטי גיבורים שכתב כן אזיל לשיטתיה שהוא ז"ל פירש שבאמת מרן ס"ל כהרא"ש שהעיקר כלישנא קמא ברש"י שכל שניקב רגל הפנימית של הה"א ונשאר כל שהוא כשר, ומה שפסק מרן ז"ל גם שאם ניקב כל תוכו של האות כשר, משום שגם הרא"ש מודה לזה, אבל באמת נראה שדעת מרן ז"ל בב"י כפירוש שני ולכן יש לפסול אות ה"א שניקב בה הרגל הפנימית ונשאר בה כל שהוא. ומה שלבסוף מרן פסק בש"ע כדעת הרא"ש על כרחנו לומר שחזר בו ממ"ש בב"י וכמו שכתב החזון איש הנ"ל וזה ברור.

כי מן הבא'ר אתה למד שהעיקר להלכה כדברי החזון איש הנ"ל הואיל ודברי כל האחרונים הנ"ל דחוקים מאוד וקשה להעמיסם בדעת מרן ז"ל. מה גם שהחזון איש נתן טעם לשבח לחזרתו של מרן ז"ל בזה ושכן ראוי להיות חוזר. ולפי זה צ"ל שמ"ש מרן בש"ע כשר "להרא"ש", ולא כתב כשר בסתם, הוא משום שלא מצא בדין זה מי שמכשיר בהדיא אלא הרא"ש לבדו. ודמי קצת למ"ש הסמ"ע חו"מ (סימן טז סק"ח) והכנה"ג סימן לה (בהגה"ט אות ז) הביאם היד מלאכי בכללי הש"ע (אות יב) שדרך מרן בש"ע לכתוב הלכה בלשון יש אומרים או יש מי שאומר אע"פ שלא מצאנו חולקים, והטעם מפני שאין סברת דעה זו מפורשת בגמ' או בפוסקים המובהקים, וא"כ הדבר פשוט שהלכה כמותה. ולכן נראה להלכה שאם ניקבה רגלה הפנימית של האות ה"א ונשארה בשיעור כל שהוא כשרה. ברם דא עקא שיש מן הפוסקים שכתבו שלא הכשירה מרן ז"ל אלא בשעת הדחק ויש הרבה פוסקים שכתבו בדעת מרן ז"ל שאין האות הנ"ל כשרה אפילו בדיעבד. והסכימו האחרונים להלכה שאין להכשיר אות ה"א שרגלה הימינית בשיעור

כל שהוא אלא רק כמלא אות קטנה כמ"ש הרב קול יעקב (שם אותיות נג - נד). ואע"פ שאין דברי האחרונים הנ"ל מוכרחים כל כך בדעת מרן ז"ל וכמו שנתבאר לעיל, יש לחוש לדעתם ז"ל כי רבים הם. ומ"מ נראה שאפי' לדעתם ז"ל אם יראנה לתינוק ויקרא אותה כהלכתה, יתקנה מעט עד שתהיה שיעור כמלא אות קטנה. ואין בזה משום שלא כסדרן מפני שכל שצורת האות עליה אין בזה חסרון וכמ"ש כיו"ב המשנ"ב (סימן לב סק"מ).

ודע כי הדבר פשוט שמה שכתב הרא"ש שאם נשאר אפילו כל שהוא ברגל הפנימי כשר, הני מילי שאפשר לקוראו לאות ה"א ולא בנקודה קטנה מאוד מאוד שבקושי נראית לעין שאם ניתן לקטן לקרותה (כמבואר בסימן לב סעיף טז) יקראה כאות דל"ת. ומ"ש הרא"ש "כל שהוא" היינו, כל שיכול לקרותה כאות ה"א סגי, שאפילו אם ישאר נקודה קטנה ונוכל לקרותה כאות ה"א אפילו בדוחק כשרה. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם (שם) שכתב ניקב בירך של אות עד שנפסקה אם נשתייר ממנה מלא אות כשר והוא שלא תדמה לאות אחרת. ע"כ. הרי שמצריך שלא תדמה לאות אחרת. וכן מתבאר מדברי האו"ח (הל' תפילין אות כו). וגם מדברי הב"ח (שם) שכתב וז"ל: א"כ בניקב תוכו דכשר דהיינו ירך הפנימי, בעל כרחך אפילו בדלא נשאר מלא אות קטנה אלא כל שהוא נמי כשר דאם לא נשאר כלום אין כאן ה"א ופשיטא דפסול. עכ"ל. הרי שהב"ח הבין דמאן דס"ל שאם נשאר כל שהוא כשר הוא משום שאפשר לקרותה כאות ה"א, אבל אם אי אפשר לקרותה כה"א, כגון: שניקב כל הרגל הפנימית או נשאר נקודה קטנה מאוד שבקושי נראית לעין, פסול גם ללישנא קמא. ולכן אם נשאר ברגל הפנימית נקודה קטנה מאוד מאוד שבקושי נראית לעין שאם ניתן לקטן לקרותה (כמבואר בסימן לב סעיף טז) יקראה כאות דל"ת, יש לפסול את התפילין או המזוזה. וגם אי אפשר לתקן דהוי שלא כסדרן אבל בספר תורה רשאי לתקן.

אמנם אחר כותבי את כל הנ"ל הראוני להרה"ג ר' מנשה קליין בספר משנת הסופר (סי' ז' אות ו' בביאור הסופר בד"ה ואם לאו פסול) שהביא דברי החזו"א הנ"ל וכתב בזה"ל: אבל באמת דבריו צע"ג ולא ראה דברי ספר התרומה בפנים, אלא כפי העתקת הב"י, דז"ל ספר התרומה סימן רה, דמה לי ימין ומה שמאל, "בכל ענין פסול". עכ"ל. ושוב האריך על זה וסיים: על כן לדינא ודאי שאין לזוז מדברי הרמ"א וכל האחרונים שנקטו להחמיר ברגל הפנימי, שצריך להיות בו כמלא או"ק ולא סגי בכל שהוא. עכ"ל. ובאמת אע"פ שבמקור הדברים מבואר כמ"ש הרב ביאור הסופר וא"כ מה שכתב החזון איש שבאמת לא מצאנו מי שחולק עליו בזה, זה אינו, ובאמת מאן דס"ל כלישנא קמא חולק על דינו של לישנא בתרא וא"כ לא נוכל לומר שמרן ז"ל חזר בו משום שלבסוף ראה שאין מי שחולק על

הרא"ש שהרי ספר התרומה חולק על דברי הרא"ש. מ"מ נראה לע"ד שבאמת מרן ז"ל חזר בו בש"ע ממה שכתב בב"י כי אע"פ שבספר התרומה חולק על דברי הרא"ש בזה, מ"מ הואיל ובדברי הרמב"ם אין הכרע שחולק על הרא"ש אלא רק כתב כלשון שני וכמו שכתבנו בריש אמיר, נמצא שאין לנו בדין זה אלא מחלוקת בין הרא"ש לבין מ"ש בס' התרומה ודברי הרא"ש עיקר מפני שהוא אחד מעמודי ההוראה. וכשכתב מרן את ספר הב"י היה בדעתו שהרמב"ם חולק על דברי הרא"ש ולכן כתב דקי"ל כהרמב"ם וספר התרומה. וא"כ יש לפסוק לדינא כהרא"ש שהוא אחד מעמודי ההוראה, ושמא י"ל שמרן ז"ל באמת חזר בו בבדק הבית ממה שכתב בב"י שבלשון הרמב"ם אין הכרע שחולק על הרא"ש, ולכן י"ל דהלכה כהרא"ש, וזה שלא זכינו לאורו הוא משום שנאבדו הרבה הגהות שכתב מרן בבד"ה, וכמו שכתב בנו של מרן ז"ל בהקדמתו לספר בדק הבית, והביאו גם מרן החיד"א בספרו שם הגדולים (מערכת ספרים ערך בדק הבית) וכתב שאילו זכינו שיצא לאור בשלימות אפשר שהיו מיושבים כמה השגות שהשיגו על מרן. ע"ש. והרגיל בלימוד ספרי מרן החיד"א יראה שבכמה מקומות מביא סברא זו. כך נלע"ד.

הכלל העולה: סופר שכתב תפילין או מזוזה ואחרי שכתבם ניקב באות ה"א הרגל הפנימי ונשאר כל שהוא, אם האות נראית לעין הכל כאות ה"א כשרה, ואפילו אם אנו מסופקים אם נראית כה"א ותינוק יקראנה כאות ה"א כשרה. ואם אפשר לתקנה מעט עד לשיעור כמלא אות קטנה המחמיר תע"ב. ואם נשאר ברגל הפנימית נקודה קטנה מאוד מאוד שבקושי נראית לעין שאם ניתן לקטן לקרותה (כמבואר בסימן לב סעיף טז) יקראנה כאות דל"ת יש לפסול את התפילין או המזוזה, שאם יתקנה יעבור על שלא כסדרן, שהרי לכל האמירות ולכל הדברות יש לפסול את האות הנ"ל כאות ה"א וחשיבא כדל"ת. ובספר תורה יש להתיר הואיל דקי"ל שבספר תורה לא בעינן כסדרן. והנלע"ד כתבתי.

סימן יד - שלש שאלות בהלכות סת"ם

ממדור - קול'ן של סופרים מאת העורך/ סיון-אלול תשס"ד (שנה ד') סי' לח

הננו להציג בזה לפני כל אברכי בית המדרש שלש שאלות שנשאלו בהלכות סת"ם, והקוראים יעיינו בהם וישיבו לנו דבר. והתשובות הטובות בטעמן ונימוקן ובמקורותיהן, יתפרסמו בל"ן בפעם הבאה במדור זה על שם הכותב.

א) סופר שכתב בס"ת תיבת "אלקינו" אות יו"ד לפני האות ה"א, כיצד יתקן מבלי למחוק את השם?

ב) סופר שכתב יו"ד קטנה והראה אותה לחכם, ואמר לו, שרשאי לתקן רגל הימנית ולהגדיל אותה. וכן עשה. ברם הרגיש הסופר הנ"ל כי עדיין לא עשה ליו"ד הנ"ל קוץ

תחתון דר"ת, ואם יעשנו כעת, נמצא היו"ד לפני התיקון היתה נראית כחי"ת (ורק משום התיקון אינו כן), ואם כן פנים חדשות באו לכאן. האם רשאי לעשות קוץ דר"ת?
ג) מי שנדבק לו שם שד"י מאחורי המזוזה בזמן כתיבתו האם רשאי לתקן?
תשובות לשאלות אלו נדפסו בספר "וקנה לך חבר" שנה ה' תשס"ה (סימן כה) ע"ש ואתה תחזה.

סימן טו - הוראות ועדת הכשרות של מכון "יד רפאל"

ממדור קול'ן של סופרים / מחוברת טבת-שבט תשס"ג (שנה ג') סי' לא

בשלהי חנוכה תשס"ג נפתח בע"ה מכון "חיים ביד" שע"י מוסדות "עטרת חכמים" תכב"ץ לציבור הרחב ע"י הרב סימן טוב שליט"א ונערך במכון הנ"ל כנס פתיחה במעמד הסופרים עם רבני בית המדרש ובראשם הרה"ג ר' חיים רבי שליט"א שנשא דברים בחשיבות הענין לזיכוי הרבים, ומאידך, בזהירות הגדולה שצריך להיות במלאכת שמים זו. וב"ה לאחר ביקור של ועדת הכשרות של מכון "יד רפאל" במכון "חיים ביד" קבלנו אישור לפתיחת המכון הנ"ל מיום ג' בטבת תשס"ג, ואלו הם הוראות שנתנו על ידם.

לסופרים

א. כל הסופרים הכותבים סת"ם עבור מכון "חיים ביד" צריכה להיות תעודת סמיכה בת תוקף ע"י מכון "יד רפאל" [אם יש תעודה ממקום אחר תנתן שהות של חודשיים כדי שיוכלו הסופרים להבחן ב"יד רפאל"]

ב. המשגיח מטעם מכון "יד רפאל" יפגש עם הסופרים לשיחת היכרות. להערות על הכתב ולהתרשמות אישית שמעשיו והתנהגותו ודרך חייו הולמים את תפקידו. [יש להקפיד על הדרת פנים "זקן"].

ג. המשגיח יקבל דוגמאות כתיבה של כל הסופרים.

ד. בכתב מהודר - יש לחייב את כל הסופרים לתייג את היודי"ן

ה. הסופרים לא יכתבו בקולמוס ברזל.

ו. תיוג התפילין ומזוזות – יעשה ע"י הסופרים עצמם (אם יודעים לעשותן כראוי).

למגיהים

א. לכל המגיהים של מכון "חיים ביד" צריכה להיות תעודת סמיכה בת תוקף

ב. שאלות באותיות או שאר ספיקות, יש להעביר לבית הוראה מכון "יד רפאל" אא"כ מדובר בסת"ם של אחינו האשכנזים, שבזה יש לפנות לבתי הוראה שלהם.

ג. כל מוצר (חדש!) יעבור שתי הגהות ע"י שני מגיהים וגם הגהת מחשב.

ד. אין לקיים מבצעי בדיקה "מהיום להיום" כדי שלא יהיה לחץ על המגיהים ויבואו לידי מכשול וטעות ח"ו.

ה. המתקנים ס"ת ברפידוגרף – יש להשתמש רק בדיו של סופרים.

בתי תפילין

א. הבתים הגסות שיביאו למכון "חיים ביד" יהיו אך ורק בהכשר מהודר, ואין למכור בשום פנים ואופן בתים "ללא השגחה"

ב. בתים מבהמה דקה או שתי עורות, כפי הידוע עד היום אין השגחה על זה ולכן אין למוכרן. ואם המצא ימצא עם הכשר טוב, יש להתיר למוכרן.

רצועות

א. יש למכור רצועות עבודת יד בהשגחה, וכן רצועה מעור עליון עבודת מכונה. אבל מה שנקרא "שפלט" עור תחתון אין להחזיק במכון "חיים ביד".

ביקורת

המפקח מטעם מכון "יד רפאל" יבקר במכון "חיים ביד" פעמיים בשבוע או יותר (כפי ראות עיניו) בשעות שמכון "חיים ביד" פתוח. ותהיה לו אפשרות גישה לכל מקום, ויש לענות לשאלותיו בכל הקשור לכתיבה או להגהה או להכנסת פרשיות או לשאר דברים הנמצאים במכון "חיים ביד"

יה"ר שחפץ ה' בידם יצלח לזכות את הרבים בסת"ם כשרים כדת ודין, אכי"ר. ע"כ הוראות ועדת הכשרות הנ"ל.

סימן טז - עצות טובות לכותב סת"ם

ממדור קול'ן של סופרים מאת סרו"י ר' יום טוב סימן טוב / מחוברת שבט-אייר תשס"ד (שנה ד') סי' כב

ראיתי לנכון להביא לפני ידידי וחביבי דברים ששמעתי בקורס למגיהי סת"ם במכון "יד רפאל" בב"ב ע"י סרו"י הרה"ג ר' שלמה מועלם שליט"א מפני שיש בהם תועלת מרובה לכל סופר סת"ם שתהיה עבודתו עבודת הקודש "ונקיה קלה".

למנוע רטיבות

א) כשנוטל ידיו - ישהה מעט, וינגב היטב את תחתית ידיו ובין אצבעותיו, שעונו וזקנו. וכזאת וכזאת יש להזהר כשעולה מן הרחצה או ממקוה טהרה. וכן מזיעה ורוק.

ב) לא ישתה ליד סת"ם.

ג) במזגן ישן – לפעמים מתיז טיפות מים אחרי יום גשום.

תאורה

א) רצוי להשתמש עם פלורסנט וגם עם אור צהוב יחדיו. עיין בעלון שיו"ל ע"י מכון יד רפאל בב"ב, מספר 6. "זכוכית מגדלת".

עפרון

א) לא להשתמש עם עפרון שפיצים כי משאיר סימן שלא יורד במחיקה
ב) יש להשתמש בעפרון מסוג HB שהוא חלש במיוחד
ג) מחק רק במיוחד בצבע לבן ולא צבעוני בכדי לא להשאיר כתם על הקלף

צפורן

מספר 56 לתו"מ ומספר 512 לס"ת. (אפשר להשיג בחנות "ציורית" בב"ב רחוב ר' עקיבא 152)

ראיה

ראיה ראשונה: מרוכזת מקרוב על צורת אותיות וגם דקדוקים.
ראיה שניה: יותר רחוקה בכדי לגלות גם דיבוקים של ראש הלמ"ד או רגלי הכ"ף או הפ"א או הצד"י הפשוטים.

תיקונים

להשתדל משמאל לימין כדי למנוע מריחת דיו שעוד לא התייבש מהתיקון הקודם.

תגים

אם התגין נראים כמו צורה של שי"ן או של עי"ן ניתן לתקן ע"י הוספת עוד שכבה של דיו. וכן אם נתנתקו או כ"ש אם לא היו מחוברים מלכתחילה.

פיסוקים

במיוחד בפרשיות של ראש במקום הקיפול שכבת הדיו מתמעטת ויש לתקן שבמשך הזמן לא יפסל לגמרי. וגם בסיבוב הראשון של מזוזה שמתקפל הקלף.

דיו

להשתדל לא לקנות מזוזות שבהשתקף האור מאחוריהן נראה הדיו בהיר ודליל מחשש שינוי מראה דיו לאחר זמן קצר.

סימן יז - היה עומד ורוצה לישב ולקרוא ק"ש

מאת ר' יובל נתן / מחוברת כסלו תשס"ג (שנה ג') סי' טו

אודות מי שנזדמן לו לעמוד בסיום ברכת הבוחר בעמו ישראל בשחרית. האם צריך לעמוד על עמדו או שמותר לו לשבת ולקרוא ק"ש. וזה אר"שי אר"ש נתנ"ה יבול"ה בחסדי האל נורא עלילה.

תנן בברכות (י:) בש"א, בערב כל אדם יטה ויקרא, ובבקר יעמוד, שנא' בשכבך ובקומך. ובה"א, כל אדם קורא כדרכו, שנא' ובלכתך בדרך. ע"כ. ופירש"י כדרכו, או בקימה או בשכיבה או בישיבה או מהלך. עכ"ל. ולמאי דקיי"ל כב"ה דאמרי כל אדם קורא כדרכו, נראה לכאורה דכל אדם הישר בעיניו יעשה לקרוא ק"ש איך שירצה. ומעתה אף בנ"ד רשאי לשנות מצבו מכפי שהיה קודם ק"ש. אלא שבגמ' (שם יא.) איתא הכי,

ת"ר, בה"א עומדין וקורין, יושבין וקורין, ומטין וקורין, הולכין בדרך וקורין, עוסקין במלאכתן וקורין. ומעשה ברבי ישמעאל וראב"ע שהיו מסובין במקום אחד, והיה ר' ישמעאל מוטה וראב"ע זקוף, כיון שהגיע זמן ק"ש הטה ראב"ע וזקף ר' ישמעאל. א"ל ראב"ע לר' ישמעאל: ישמעאל אחי, אמשול לך משל למה הדבר דומה, לאחד שאומרים לו זקנך מגודל (כלומר יפה), אמר להם, יהיה נגד המשחיתים (כלומר אשחיתנו במספריים). אף כך אתה, כל זמן שאני זקוף אתה מוטה, עכשיו כשאני הטתי אתה זקפת ?! א"ל (ר' ישמעאל לראב"ע) אני עשיתי כדברי ב"ה ואתה עשית כדברי ב"ש, ולא עוד אלא שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות. ובעי הגמרא, מאי "ולא עוד" (שהשיב ר' ישמעאל לראב"ע)? וכ"ת ב"ה נמי אית להו מטין? ה"מ דמטי ואתא מעיקרא, אבל הכא כיון דעד השתא הוית זקוף והשתא מוטה אמרי ש"מ כב"ש סבירא להו, שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות. ע"כ. וממה שא"ל ר' ישמעאל לראב"ע שהטה, שעשה כב"ש, נראה בעליל שהמעשה היה בק"ש של ערבית. וכ"כ הב"ח (סי' סג ס"ב) בפשיטות. וא"כ מבואר במעשה הנ"ל שהעומד קודם ק"ש של ערבית אסור לו לשנות מצבו לקרוא ק"ש מוטה. אך לכאורה עדיין אין ראיה לאסור בנ"ד, משום שי"ל שטעם האיסור הוא דוקא כשמשנה למצב כב"ש דאמרי בערב כל אדם יטה ויקרא, וזה מה שעשה ראב"ע, שהטה בק"ש של ערבית, ולכן א"ל ר' ישמעאל אתה עשית כב"ש, ולפ"ז בנ"ד שזוקף בשחרית שרי לישב שאינו עושה כב"ש, ואדרבא כיון שהיה זקוף כב"ש דאמרי ובבקר יעמוד והשתא הוא יושב, מראה במעשה שאין הלכה כב"ש.

וכ"כ בספר ערוך השלחן (או"ח סי' סג ס"ג) בטעם האיסור הנ"ל, ושכן משמע דעת הטור ושו"ע. ועפ"ז התיר לשבת בנ"ד וראייתו מהא דתנן בברכות (שם) א"ר טרפון, אני הייתי בא בדרך, והטיתי לקרות כדברי ב"ש, וסכנתי בעצמי מפני הלסטים. אמרו לו, כדי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב"ה. ע"כ. ושאל הרב ז"ל, אמאי נענש ר"ט הלא בהטיה יותר טוב לאדם לכוין, לכן כתב שאעפ"כ, כיון שר"ט הטה כדברי ב"ש לכן נענש. ולדבריו ז"ל, מעשה ר"ט היה בק"ש של ערבית דוקא. ע"ש. ואני עני חלקי אומר, שלפי הגמ' שהסבירה "וכ"ת ב"ה נמי אית להו מטין", וכלו' דהו"א דכיון דתניא בבריי' דלב"ה מטין וקורין שרי גם לשנות מזקיפה לפני ק"ש להטיה, וכדפירש"י (שם ד"ה ב"ה נמי וכו'), א"כ השתא דמוקמינן דהני מילי דמטה ואתא מעיקרא, בדברי ב"ה בבריי' הוא דמוקמינן. ולכן האף שמעשה ר' ישמעאל וראב"ע היה בק"ש של ערבית, מ"מ הבריי' מיירי בין בשחרית בין בערבית, וזה ברור. דאל"כ הגמ' היתה צריכה להשיב כך: הני מילי בק"ש של שחרית אבל בערבית כל דלא מטה ואתא מעיקרא אסור להטות, ומדלא

הביאה הגמ' אלא ההיתר במטה ואתא מעיקרא ומוקים לה אברייתא דמיירי אף בק"ש של שחרית, ש"מ דאף בנ"ד הזוקף אל ישב כיון דלא איירינן בכגון דמטה ואתא מעיקרא אלא בשנזדמן לעמוד בסיום ברכת הבוחר וכו', ואף שלא נראה שעושה כב"ש. וממילא נתבאר שמה ששנו ב"ה כל אדם קורא כדרכו פירושו דוקא במצב בו היה נתון. ואין להקשות דא"כ היאך ר' ישמעאל שהיה מוטה וזקף העיד על עצמו שעשה כב"ה, הרי לפירושינו בעזר הצור עבר בזאת על דברי ב"ה? וזה אינו, משום שר' ישמעאל התכוין שעשה כב"ה במה שהיה מוטה ואתי מעיקרא אף באמת עבר על דבריהם לצורך השעה וטעמו בצידו שלא יראו התלמדים ויקבעו הלכה לדורות. וכ"כ בב"ח (שם), ודו"ק.

וז"ל הטור (או"ח סי' סג ס"ב): כתב רב עמרם, מי שרוצה להחמיר לעמוד כשהוא יושב ולקרותה מעומד לא יאות עביד ונקרא עבריינא וצריך לגעור בו שמצותה מיושב. עכ"ל. וכתב מרן בב"י וז"ל: טעמו דאם ביום הוא עובר על דברי ב"ה ונראה שעושה כב"ש שאמר בבקר יעמדו, ואם בלילה הוא אף כדברי ב"ש לא עשה. עכ"ל. ומבואר בעליל דמוקים לפסק הטור אף בערבית, ומ"מ דייק ותני מרן ד'אף' כדברי ב"ש לא עשה במה שזקף בערבית, כלו' מלבד מה שעבר על דברי ב"ה בערבית וק"ל. ולפי"ז ודאי אין האיסור לשנות דוקא כב"ש דהא בערבית ב"ש אומרים יטה ויקרא והזוקף עובר על משנתם, אלא ודאי אסור לשנות מכל מצב בו הוא נתון, וכמו שהוכחנו לעיל מן הגמ'. אך צ"ע אמאי לא כתב מרן שום מקור לדבריו. מ"מ נראה מכאן אחת התמיהות על מה שכתב בספר ערוך השלחן (שם) שסיים בגאונותו ז"ל שאין אסור אלא שמשנה למצב כב"ש וחתם בטבעת המלך בעל השו"ע שכן דעתו, וצ"ע.

עוד ביאר בב"י (שם ד"ה ומ"ש שמצותה מיושב) בזה"ל: נ"ל דהכי קאמר, שמצותה אף מיושב. כלומר, ולא כדאמרי ב"ש דביום אין מצותה אלא מעומד. עכ"ל. ונלע"ד שהוקשה לו ז"ל מהאי דתנן בה"א כל אדם קורא כדרכו, ותניא בבריי' (שם) דעומדין נמי וקורין, ואיך כתב בטור שמצותה דוקא מיושב?! ולזאת אמר, דהכי קאמר הטור, היושב אל יעמוד מפני שגם בישיבה מותר לקרוא ק"ש לב"ה וכיון שהוא כבר יושב, אם יעמוד נראה כמזלזל בדבריהם, לפי שהם פירשו הכתובים שמותר לקרוא במצב בו הוא נתון ואין צורך לשנות לשום מצב ודחו בזאת את שיטת ב"ש שצריך לזקוף בדוקא בשחרית, וכיון שכן אף הזוקף בערבית דלא עביד כב"ש, ג"כ אינו צריך לפי פירושם, ולכן כל המשנה ידו על התחתונה ומזלזל בפירוש ב"ה בפסוק. ואל תתמה על החפץ בסברא זו של "מזלזל בפירושם" שכן מצאתיה כתובה בשו"ע הרב (סי' סג ס"ג) ע"ש. אמנם הפרישה (שם אות) נטה קו מפירוש מרן ז"ל הנ"ל והעדיף לפרש לשון הטור כפשוטו שמצותה רק

מיושב, וכתב הטעם, משום דרב עמרם מיירי ביושב כבר ורוצה לעמוד ולהכי גביה ודאי מצותה דוקא מיושב ע"ש. מ"מ גם לדעת הפרישה טעם האיסור מפני שכבר יושב, ולא מפני שנראה כב"ש אם יעמוד וכ"כ הב"ח (שם), [אלא שמרן ז"ל חשש לטעות הלומד שיסבור שמצות ק"ש באופן כללי דוקא בישיבה לכן הצריך הכי קאמר בדברי הטור ז"ל]. ולדברי הפרישה והב"ח הנ"ל, בנ"ד כיון שכבר עומד צריך להשאר על עמדו, ודלא כמ"ש בערוך השלחן. וז"ל השו"ע (סי' סג ס"ג): מי שרוצה להחמיר לעמוד כשהוא יושב ולקרותה מעומד נקרא עבריין עכ"ל.

ומ"מ עדיין יד הדוחה נטויה לומר, דכיון שהטור וב"י ושו"ע לא מיירי אלא ביושב שלא יעמוד, י"ל שטעם האיסור הוא כמ"ש הרב עטרת זקנים (על השו"ע שם) בזה"ל: מי שרוצה להחמיר לעמוד וכו' משמע דוקא אם יושב ורוצה לעמוד הוא דאסור אבל אם עומד יכול לישב דאז נראה דלאו משום חומרא קעביד אלא משום דצריך לישב, והא תנינא דכל אדם קורא כדרכו בין מיושב בין מהלך (אמ"ז) ופשוט הוא וכ"מ בהגהות מיימון דטוב יותר מיושב ממעומד וכו'. עכ"ל. וזהו דבר חדש שלא כמ"ש הרב ערוך השולחן וגם לא כמ"ש בעניותין, שלדבריו אף בערבית היושב אל יעמוד ולא כמ"ש הרב ערוך השלחן. ונראה שנמשך אחר לשון הטור ושו"ע שאסרו למי שיושב ורצונו להחמיר לעמוד, ודין גרמ'א ליה ז"ל להתיר העומד שישב כיון שלא נראה כמחמיר. ולענ"ד צ"ע איך יפרנס דברי הגמ' בברכות הנ"ל דמוקים לברייתא אף בשחרית שאסור להטות מעמידה אף שלא נראה כמחמיר גם בהטיה, וכבר כתבו האחרונים שדוחק לחלק בין ישיבה להטיה. וצ"ע. וכן יש תמוה מה הכריחו לעזוב דברי רבו הב"ח שכתב שאסור לעמוד כיון שכבר יושב, וכמ"ש בפרישה. ודוחק להעמיס בדבריהם דהכי קאמרי כיון שאתה יושב ויכול לקרוא ק"ש כך אם תעמוד תראה כמחמיר, ואכמ"ל. ואח"כ מצאתי שבא"ר (סי' סג) העיר מדברי הב"ח על העט"ז הנ"ל.

ועתה תראה מפלאות תמים דעים ישתבח שמו שנתן בדעת מרן ז"ל לכתוב ביאור בדברי הטור בסעיף שאח"ז ואגב אורחא רווחא שמעתין בסעיף זה. וז"ל הטור אחר שכתב דין זה דהיושב בק"ש: ומיהו אם אם קורא מהלך צריך לעמוד בפסוק ראשון. עכ"ל. וכתב בב"י בזה"ל: ולפי מה שפירשתי שמצותה אף מיושב אפשר דלמאי דסמיך ליה קאי דמשמע דמצותה בין יושב בין עומד בכל ענין שיזדמן לו אינו יכול לשנות, משו"ה כתב ומיהו אם קורא מהלך צריך לעמוד. עכ"ל. וכיון דלא שינה ממאי דמשמע אלא בגוונא דמהלך, ודאי דינא כדקאי קאי דבכל ענין שיזדמן לו אין לשנות ואף העומד אל ישב אפי'

שלא נראה כמחמיר. ועיני המעיין תחזינה מישרים שזהו פשט דברי מרן בב"י. ואכמ"ל. ולענ"ד צע"ג על הטעם שכתב העט"ז, ואפשר שכתב כן לדעתו ז"ל ולא בדעת מרן.

ולכן הסכת ושמע ישראל. כי הר"ת 'אמ"ז' שחתם בעט"ז בסוגריים שלפי הנראה הוא בעל סברא זו, אודיעך כי לא תמצאם בשום ספר או פוסק הקרוב לר"ת אילו, ומיהו אחר החיפוש בעזה"י נמצאה סברא זו כתובה בחיבור אליהו זוטא (סי' סג סק"ב) בזה"ל: מצאתי כתוב בשם מהר"י דאם עומד יכול לישב דאומרים שצריך לישב. עכ"ל. וממילא תבין שצריך לתקן בדפוס במקום 'אמ"ז', ר"ת 'מא"ז', ופירושו "מ'א'ליהו ז'וטא". וגם מה שחתם באליהו זוטא בשם מהר"י, נלאתי לחפשו ובחמלת השי"ת עלי מצאתי שפירושו מורינו הרב רבי יהודה ז"ל מן האחרונים שכתב ביאור על הב"י והוא ר' יהודה ליב חנליש המכונה מהרל"ח ונמצאים הגהותיו ז"ל על הב"י בתוך חיבורם של ר' יוסף ור' מיכאל שמעון מייא ז"ל בשם חידושי הגהות . ודברי מהר"י הנ"ל הובאו במאמ"ר בסוגיין (סי' סג סק"ב) ושם כינהו בעל ויגש יהודה. והנה טעמו כתוב על הב"י שכתב טעם אחר לאיסור הזקיפה מישיבה, וז"ל (חי' הגהות סי' סג סק"): ולי נראה טעמו משום דמסקינן בפרק ג' שאכלו (נא:) שברהמ"ז מיושב וכמ"ש רבינו בסי' קפג משום דיכול לכוין יותר כשיושב, לכן ס"ל לרב עמרם דאה"נ מיושב עדיף טפי, ולכן אם רוצה להחמיר ולעמוד אדרבא הוא מיקל ולכן נקרא עבריין. עכ"ל. ופתח דבריו יאיר דפליג על טעמו של הב"י, וכן נראה מדברי המאמ"ר (שם). והנפק"מ בין שני הפירושים היא במי שעומד בשחרית ורוצה לישב, דלהב"י כיון דמצי לכוין בעמידה כדבעי אסור לישב מפני שעובר על דברי ב"ה, וכמ"ש בהדיא בב"י. ואילו לדברי מהרל"ח אדרבא מצוה קעביד לכוין בנקל. אתה הראת לדעת שאין דעת מרן לא בשלחנו ולא בביתו כדעת העט"ז שמקורו טהור בדברי מהרל"ח דפליג בהדיא על דברי מרן.

אמנם אודיע נאמנה כי במאמ"ר (שם) הוסיף שגם בפר"ח (סי' סג) כתב כסברת העט"ז, ונראה דהוא שר המסכי'ם להם, ותדע שכן פסק במשנ"ב (סי' סג סק"), וכ"כ הרה"ג הרב יצחק יוסף שליט"א בהער' בשארית יוסף ח"ב (סי' סג סק"ד). ולפי המתבאר בדברינו מן הגמ' וב"י לא זכיתי בעוה"ר להבין חילם מהיכן. אך ודאי חילי בחמלת אלי מן הדא דכתיב בסידור רב עמרם גאון דהוא מאריה דהאי דינא, ושם מבואר (במהדו' גרש ירחים בעמ' כו-כח, ל) שבזמו רע"ג היו אנשים שהיו יושבים בביהכ"נ בפסד"ז ובברכות ק"ש הקודמות לק"ש של שחרית ושל ערבית, ובסיומם היו קמים לקרות ק"ש ולקבל מלכות שמים מעומד, והאריך רע"ג ז"ל לדחות מנהגם, וז"ל בקיצור: ומאי כדרכו? כי הא דת"ר (יא.) בה"א עומדין וקורין, יושבין וקורין, מטין וקורין, כו' ומשמע לא עומדים דוקא ולא

יושבם דוקא אלא כי היכי דמיתרמי ליה לאיניש, והני אינשי לא סגי דלא עבדי כב"ה, אלא אפי' כב"ה נמי לא עבדי, דאי כב"ש בצפרא מעומד ברמשא מוטה, והני לא שנא צפרא לא שנא רמשא מעומד יש לך כסילות גדולה מזו?! וכי לימרו הני אינשי ב"ה הא קא שארו בעומדין? מימרינהו חסף תביר דלית ביה ממשא, מי קתני בה"א קורין בין יושבין בין עומדין? עומדין וקורין יושבין וקורין קתני! וה"ק עומדין לא צריכי למיתב יושבין לא מיבעי להו למיקם, אלא כי אורחייהו. וכיון דאמרי' (שבת מ.) כל העובר על דברי חכמים חייב וכו', מאן דמשני מתקרי עבריינא. ע"כ. ומבואר בהדיא בדבריו זיע"א דמאי דאמרי ב"ה כל אדם קורא כדרכו בדוקא איך שיזדמן לו בסיום ברכות ק"ש הקודמות לה. והנה להדיא כתב שהיושב אין צריך לישב היפך סברת הפר"ח, ומהרל"ח, והסכמת העט"ז, ומאמ"ר, והמשנ"ב, ושארית יוסף. אלא כמ"ש בב"י, וכפי הנלענ"ד בדעת הב"ח ופרישה. ואח"כ מצאתי שכ"כ בספר דבר משה (?) בדעת הטור. ולא אכחד שבזכרוני רשום שמצאתי סעד לדברי פר"ח ומהרל"ח ודעימייהו, בשיטת רשב"ץ לברכות, אך לדאבוני אינו לפני כעת, אך ליבי אומר לי שלא ראו כל הפוסקים הנ"ל זיע"א את מקור דברי רע"ג בסידורו, ואילו ראוהו הוו הדרי בהו, אך את זאת לא אוכל כי בשעה"צ חתם מקור האיסור לעמוד בין בהחרית בין בערבית בשם בידור רע"ג, וצע"ג. ומ"מ דעת רע"ג ברורה בסידורו ואליו אכוין הבנתי בסוגיין כמו שהוכחנו בחמלת השי"ת עלינו עוד מן הגמ' ומן הב"י וממילא כן דעת מרן בשו"ע.

וטרם אסיים אכתוב עוד הנלענ"ד בענין זה. שכל האיסור לשנות מצבו מכפי שנזדמן לו קודם ק"ש הוא דווקא בגוונא שמידע יודע בנפשיה שיכול לכוין באופן בו הוא מכוון, אך לעולם אם בכל מצב שהוא קשה עליו הכוונה ויש חשש שלא יכוין היטב לצאת יד"ח מצות ק"ש, לענ"ד בקו רבנן קפידתם ומתירים לנו לשנות על מנת לכוין יותר בנקל. וכמו שמצוי בקרב ישראל קדושים המשכימים לעבודת בוראם קודם עלות השחר, ולא אחת נקרא לפניהם שמיעטו שינתם לכבוד יוצרם, והיו יושבים קודם ק"ש כדרכינו, ועייפות תוקפתם ומקשה ריכוז דעתם, מותר ואף מצוה לעמוד אם תועיל העמידה להפיג עייפותם ולכוין. וראייתו בחמלת השי"ת עלי מהא דנפסק בשו"ע (סי' סג ס"ג) שהמהלך בדרך צריך לעמוד בפסוק ראשון. ושם בב"י ביאר בשם התוס' שהוא מצוה מן המובחר. ואי מיירי המהלך בגוונא דודאי לא יכוין במהלך ולכן התירוהו לעמוד א"כ מאי מצוה מן המובחר איכא הרי חייב הוא לעמוד למצוה מן התורה ועוד אמאי מותר מעקי הדין לקרוא במהלך כמ"ש בברייתא (שם יא.) אלא ודאי טעם ההיתר הוא מפני שידוע שבלכתך בדרך צריך התאמצות יתירה לכוין כדבעי כיון שעסוק אז בדרכו שלא

יכשל לכך התירוהו לעמוד. וסתמו דבריהם דאפי' בשחרית יעמוד האף שנראה כב"ש דאמרי בבקר יזקוף מפני שבכה"ג שבקו קפידתם, וה"ה לענ"ד בכל כיו"ב.
לכן הכלל יוצא מדברינו בעזה"י שמעיקר הדין מי שהיה נמצא בכל מצב שהוא קודם סיום ברכת הבוחר בעמו בשחרית אוהב את עמו בערבית יכול להמשיך במצב זה לקרוא כך ק"ש אפי' שנראה עושה כב"ש כגון שבשחרית היה עומד או בערבית היה מוטה על צידו. וכן קודם סיום ברכות הללו יכול מעיקר הדין לשנות מצבו כרצונו לקרוא כך ק"ש, אך מצוה מן המובחר לקרוא ק"ש בישיבה כמ"ש בפוסקים. ואם הוא נמצא בסיום ברכת הבוחר בעמו בשחרית או אוהב את עמו בערבית, הדין כך: אם יודע בנפשו שיכול לכוין היטב אסור לשנות מצבו מכפי שנזדמן לו. ואם קשה עליו הכוונה באותו מצב ורוצה לשנות מצבו לכוין בנקל, מצוה מן המובחר לשנות מצבו כפי רצונו ובלבד שישנה למצב שישפר כח כוונתו. זה אר"ש נתנ"ה יבול"ה, והיעב"א.

סימן חי - אמירת דברי קדושה ליד טיטול מטונף ומכוסה

מאת הרב יובל נתן / מחוברת אדר תשס"א (שנה א') סי' יז

בענין טיטול המהודק היטב מכל צדדיו אל גוף התינוק, והוא מטונף בצואה ומי רגלים. וכן אם הסירו הטיטול המטונף מצואה ומי רגלים מגוף התינוק, והוא סגור היטב מכל צדדיו באופן שאין צואה ומי רגלים על פניו, ואין ריח רע נודף ממנו. האם מותר לומר כל דבר שבקדושה בתוך ד"א של הטיטול או לא? והאם יש לחלק בזה בין אם נודף ממנו ריח רע או לא? וזה החלי בעזר צורי וגואלי.
הנה בברכות (כה:) אמר רבא, צואה בעששית מותר לקרוא ק"ש כנגדה, דצואה בכיסוי תליא מילתא, והא מכסיא. וכן פסקו הטוש"ע (ריש סי' עו). וה"ה בנ"ד שהטיטול מכסה את הצואה ומי רגלים. אמנם יש מקום בראש לומר כי בנידון שלפנינו יש לאסור מפני שהוא כיסוי מיוחד לצואה ומי רגלים, וא"כ הרי זה דומה לגרף של רעי ועביט של מי רגלים ששנינו בברייתא (שם) שאסור לקרות ק"ש כנגדן ואעפ"י שאין בהם כלום. ופרש"י, הטעם הואיל ומיוחדין לכך. וכתבו הפוסקים הובאו ביתה יוסף (ריש סי' פז) שדוקא גרף ועביט של חרס או עץ אסורים מפני שבולעים הרבה ומלאים זוהמא בחלקם הפנימי, ודינם כצואה ממש ואעפ"י שחלקם החיצוני נקי לגמרי, כיון שמיוחדים לכך. והסכימו הפוסקים שאף גרף של רעי של חרס שכפאו על פיו אסור, כי הנה נודע בשערים המצויינים בהלכה מחלוקת רבותינו הראשונים היאך הדין נוטה בגרף של רעי כשכפאו על פיו, שלדעת הראבי"ה ז"ל (ברכות סי' עד) דינו כצואה מכוסה, משום שחלקו החיצוני הנקי, משמש ככיסוי לחלקו הפנימי דבלע. אולם הטור (סי' פז ס"ב) הביא דברי הראבי"ה

הנ"ל, וחלק עליו לאסור, משום דברו כתוכו. פי', כיון שחלקו הפנימי בלוע בהרבה זוהמא אז כל הכלי מאוס וכאילו גם חלקו החיצוני (דלא בלע בפועל) בלוע בזוהמא, וכל הכלי חרס דינו כצואה. ומרן בב"י (שם) הביא דברי המרדכי (ברכות פ"ג סי' פב) שכתב שיש שאמרו שאסור אפילו כפאו מפני שבלוע בו ומאוס. ושוב הביא דברי ראבי"ה הנ"ל. וסיים מרן ז"ל: ורבינו סובר כסברא קמא והלכתא כוותיה דמסתבר טעמיה. וכ"פ בשו"ע (שם ס"ב) בזה"ל: גרף ועביט של חרס או של עץ שכפאו על פיו, יש מתירין, ויש אוסרין. והלכה כדברי האוסרים. עכ"ל. ומעתה לא יועיל בנ"ד מה שהטיטול מכסה את הצואה ומי רגלים, כיון שחלקו הפנימי העשוי צמר גפן בלוע צואה ומי רגלים, ולכאורה נימא ביה דברו כתוכו, ודינו כגרף של רעי של חרס שכפאו, דאסור כנ"ל.

אולם אחר ההתבוננות נראה כי נ"ד אינו דומה לגרף של רעי שכפאו, משום שהטיטול הזה אינו עשוי כולו חומר אחד המבליע בתוכו כמו גרף של רעי של חרס, דנימא ביה דברו כתוכו, אלא עשוי שני חלקים נפרדים, החלק הפנימי עשוי מצמר גפן כדי שיספוג בתוכו צואה ומי רגלים, והחלק החיצוני שעשוי מניילון או גומי דק מיוחד לכסותו שלא יצא הטינוף החוצה. וכיון שחלקו החיצוני חומר נפרד, מיוחד לדבר אחר מחלקו הפנימי, אין לומר שמתבטל לגביו מפני שדבוק אליו, לפי שאינו בטל אל החלק הפנימי אלא חשוב בפני עצמו למניעת יציאה של צואה ומי רגלים. וא"כ, הרי זה דומה למה שכתב המג"א (סי' פז סק"ד), שלכל הדיעות, (פי', אפי' לסברת הטור שאסר כלי חרס שכפאו, וכ"ש לסברת הראבי"ה דמתיר) גרף של רעי העשוי מתכת אפי' כשצואה בתוכו, מועילה כפייתו להחשיבו כצואה מכוסה, וא"כ ה"ה לנ"ד שאין חלק החיצון בולע ג"כ שרי, דמאי שנא.

ובצאתי חפשי באמתחות הפוסקים ז"ל, מצאתי להגאון רבי יעקב שלום ז"ל (תלמיד מהר"ם שיק ז"ל, ותלמיד בעל הכתב סופר ז"ל) בספרו תורת חיים (סי' פז סק"ג) שכתב, שגרף או עביט שחלקו החיצוני מתכת וחלקו הפנימי חומר שנקרא גלעזיר"ט (והרב ז"ל שם מחשיב את החומר הנזכר שהוא בולע כחרס, ואינו הגלעזיר"ט שהזכיר המג"א בסי' פז), שדינו כגרף של חרס האסור, ואעפ"כ כתב הרב ז"ל (שם) דמהני ליה כפייה משום שבחוץ הוא מתכת. כיעו"ש. והוא הדין והוא הטעם בנ"ד שבחוץ הוא חומר שאין נבלע בו צואה ומי רגלים. ולדברי הרב ז"ל צ"ל שטעם האוסרים בגרף חרס שכפאו, משום שכולו עשוי מאותו חומר שבולע בתוכו הרבה צואה ומי רגלים, ולכן הגם שחלקו החיצוני לא בלע, כולו נקרא בשם מאוס, משא"כ בנידון הרב תורת חיים ונידוננו שחלקם החיצון הוא מחומר אחר שאין נבלע בו כלל. וכן מצאתי בספר חידושי מהרי"ש (משנת תר"ז) להגאון

רבי יצחק זלמן גינסברגר זצ"ל שעמד (בסי' פז) על דברי המג"א (שם בסק"ד) במה שכתב שגרף מתכת שכפאו ובתוכו צואה מותר, ומהרי"ש הנ"ל כתב החילוק בין גרף של חרס שכפאו שאסור לבין גרף של מתכת שכפאו שמותר, בזה"ל: ונראה הטעם דשל חרס כיון דחזינן דמידייתי (פי', מזיעים) אזי האיסור יוצא לחוץ אבל במתכות נשאר הבלוע בתוכה והצד חוץ ככיסוי להבלוע. עכ"ל. ור"ל כיון דבעלמא חזינן דכלי חרס יכול להבלע מתוכו עד לבחוץ, לכן אפי' שעדיין לא יצא החוצה, אסור. ועל כרחך לומר כן, דאי מיירי ביוצא ממש צואה לחוץ (כמו שמשמע לכאו' מלשון הרב ז"ל שכתב "אזי האיסור יוצא לחוץ") גם המתירים (הראבי"ה ז"ל, כמ"ש לעיל) הן הם יודו לאסור. ופשוט. ולפי זה ה"ה בנ"ד דכיון שחלקו החיצוני אינו בלוע, שפיר מיקרי כיסוי, ואינו דומה לגרף של חרס משום שהטיטול יש לו שכבה חיצונית מיוחדת כדי שלא יבלעו בה צואה ומי רגלים.

ולפי מה שכתבנו בס"ד שכלי מיוחד למיאוס שעשוי כולו מחומר שנבלע בתוכו הרבה מיאוס, ובלוע בו מיאוס, לא תועיל כפייתו להחשיבו כמכסה למיאוס, אתה למד, שכיסוי שאינו מיוחד לצואה ומי רגלים, אעפ"י שעשוי כולו מחומר שנבלע בתוכו הרבה מיאוס, אם חלקו החיצוני נקי לחלוטין, מותר לומר כל דבר שבקדושה בתוך ד"א. וראיה לכך, ממה שנחלקו בגמ' (ברכות כה.) אם מותר לקרוא ק"ש כאשר צואה על בשרו ומכוסה בבגדו (ואינו מריח ריח רע). וכל מחלוקתם הוא דוקא מצד קדושת האיברים, אם כולם צריכים נקיון או רק הפה והחוטם שנצרכים לדיבור דברי קדושה כמ"ש בפירש"י שם, אבל כו"ע מודו דליכא איסור מחניך קדוש, כיון שהצואה מכוסה, כמ"ש הרשב"א ז"ל והובאו דבריו בב"י סי' עו ס"ד ע"ש. וכאן הבן שואל, הלא סתם בגד שלבוש בו עשוי בד, שנבלע בו הרבה במקום שהצואה נוגעת, ואעפ"כ נחשב כיסוי כיון שחלק החיצוני של הבגד נקי לגמרי, ואמאי לא אמרינן דברו כתוכו? אלא ודאי הטעם הואיל ואין הבגד מיוחד לכיסוי צואה, אלא דהשתא איתרמי הכי, אין דינו כגרף של רעי של חרס שמיוחד לצואה שאסור אפי' כפאו. וזה ברור.

ועוד נלע"ד טעם נוסף שאין נידונינו דומה לגרף של רעי, כי אעפ"י שהטיטול מיוחד לתינוקות כדי שיהיה כיסוי לצואה ומי רגלים, ונבלע בו, מ"מ אינו מיועד אלא לתשמיש חד פעמי ולכן אם הצד החיצון נקי יש להקל, ואינו דומה לגרף של רעי שהחמירו בו גם אם הצד החיצון שלו נקי מפני שהוא מיוחד לזה תמיד, ואין לך בו אלא חידושו. ובסברא זו האחרונה יתיישב מה שראיתי בשו"ת אור לציון (ח"א פ"ו הע' יד) שנשאל גבי חיתול (העשוי מבד, ולא טיטול של נ"ד) שעל התינוק כשעשה צרכיו, והשיב, שאם לא יוצא ריח רע ממנו מותר לכל דבר שבקדושה בתוך ד"א שלו כדין צואה מכוסה שאין

ריח רע נודף ממנה. עכת"ד. ומריש הוה תמיה לי, אמאי לא זכר ש'ר מדין גרף של רעי של חרס שכפאו על פיו דקיי"ל דאסיר כצואה, ואסור לכל דבר שבקדושה בתוך ד"א שלו. ושמעתי באומרים לי כי לפנים בישראל כשהיו משתמשים בחיתולים היו מכסים את החיתול בניילון קשור בקצוותיו, דהשתא הוי כצואה מכוסה ודאי. אלא שהרב אור לציון זצ"ל סתם ולא פירש דבריו. ולפי האמור בטעם האחרון שכתבנו, יש ליישבו, שהואיל והחיתול מיועד לתשמיש חד פעמי, ואחר שמתלכלך, מכבסים אותו מחדש ופנים חדשות באו לכאן, אינו דומה לגרף של רעי שמשתמשים בו תמיד.

העולה מכל האמור עד כה, שטיטול העשוי חומר ספיג ולחלקו החיצוני דבוקה שכבת-מגן העשויה חומר אחר שאינו בולע כלל במיוחד, והטיטול מהודק היטב לגוף התינוק באופן שאין פנים הטיטול גלוי, מכל צד, והתינוק עשה צרכיו, מותר לכל דבר שבקדושה בתוך ד"א שלו, בתנאי שלא יצאו צואה ומי רגלים מן הטיטול, ובאינו מריח ריח רע. וכל זאת כשאין התינוק לבוש מכנסים, אבל אם לבוש מכנסים אז אפילו אם היה הטיטול עשוי שכבה חיצונית שבולעת, מותר לכל דבר שבקדושה בתוך ד"א.

ודע כי כל האמור עד כה זהו דוקא שאין נודף מן הטיטול ריח רע. אבל אם נודף ממנו ריח רע יש לברר האם דינו כריח רע שיש לו עיקר, וצריך להתרחק ד"א ממקום שכלה הריח, כמו שנפסק בשו"ע (סי' עט ס"א) והוא כדעת רב חסדא ז"ל בברכות (כה.) או שדינו כריח רע שאין לו עיקר שאין צריך להתרחק אלא עד מקום שכלה הריח ואפי' בתוך ד"א של הצואה המכוסה מותר אם אין ריח רע, וכמו שלמדו הראשונים בברכות (שם) ממימרא דרב ששת. ועל כן צריך לברר בס"ד מה היא הגדרת "ריח רע שיש לו עיקר" ו"ריח רע שאין לו עיקר". וזה החלי בעז"ה צורי וגואלי.

הנה בגמ' (שם כה.) איתמר, ריח רע שיש לו עיקר, רב הונא אמר ד"א (ר"ל, צריך להתרחק ד"א) וקורא. ורב חסדא אמר, ד"א ממקום שכלה הריח וקורא. ע"כ. ועוד אמרו בגמ' (שם) בעו מיניה מרב ששת, ריח רע שאין לו עיקר מהו? א"ל, אתו חזו הני ציפי דבי רב (פי', מחצלות של בית המדרש) דהני גני (פי', ישנים ומפיחים בעת שינתם, כדרך הישן), והני גרסי (פי', לומדים בעודם מריחים ריח רע). והני מילי לד"ת, אבל לק"ש לא. ולד"ת, לא אמרן אלא דחבריה (פי', כשמריח הפחת חבירו) אבל דידיה (פי', הפחת עצמו) לא. ע"כ. ופרש"י, ריח רע שיש לו עיקר. שהצואה מונחת שם ומסרחת, ושאין לו עיקר, הפחת רוח. מרחיק ד"א מן העיקר. ואעפ"י שהריח בא אליו "וכגון שהיא לאחוריו שאינו רואה אותה". עכ"ל. והנה כיון שהגמ' העמידה מחלוקת רב הונא ורב חסדא בלי לפרש מהיכן בא הריח רע, אם מצואה שהיא לפניו או לאחוריו, ש"מ דבכל גוונא מיירי, אבל רש"י מעמיד המחלוקת

דוקא כשהצואה לאחוריו, ונראה דהוק"ל דאי בצואה לפניו הא בעינן הרחקת מלא עיניו (שם, כו.) ולא סגי בהרחקה למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. אבל עדיין הו"ל לרש"י לפרש דמיירי בצואה מכוסה, ואפי' שעומדת לפניו. וממה שלא העמידה כן משמע דס"ל שכשהצואה מכוסה וריחה נפיק, לא מיקרי ריח רע שיש לו עיקר אלא ריח רע שאין לו עיקר. וכן מבואר מדברי הרשב"א בחידושיו לברכות (שם) שכתב וז"ל ופירוש (כצ"ל) ריח רע שיש לו עיקר, צואה מגולה. עכ"ל. משמע, דמכוסה ריח רע שאין לו עיקר מיקרי. וכ"כ הרב ארחות חיים (הלכות ק"ש סעיף לג) בשם הרשב"א להדיא והביאו מרן בב"י (סוס"י עט). וכן ראיתי להרב נחל אשכול (ביאור לספר האשכול, הל' תפלה וק"ש סי' ח) שדקדק מדברי רש"י הנ"ל דאפשר דרש"י ס"ל כרשב"א. אולם בספר בני ציון ליכטמן (סי' עט סקי"ג) כ' שאין להוכיח כן, דאדרבא ממה שפירש קודם, שאין לו עיקר הפחת רוח, משמע דרק הפחה נקרא אין לו עיקר, אבל כל שהריח רע בא מצואה אפי' מכוסה נקרא יש לו עיקר, ולהלן [בדיבור שאח"ז] לא נצרך לזה דא"ש אפי' במגולה כגון שהיא לאחוריו. עכ"ל. וכן מצאתי להרב א"ר (סי' עט סק"י) שכתב, דכן משמע מפרש"י. ע"ש. וכ"כ בפשיטות מוה"ר הגר"מ הלוי זצ"ל בספרו ברכת ה' (ח"א עמו' שיד הערה 87) בדעת רש"י ז"ל. ולענ"ד אין הכרח לומר כן בדעת רש"י, כי מה שפירש שריח רע שאין לו עיקר היינו הפחה, אין ר"ל דדוקא באופן זה מיקרי אין לו עיקר, אלא משום דבגמ' (שם, במימרא דרב ששת) מיירי בהכי נקט לה. ועוד דא"כ למה העמיד הגמ' בצואה שנמצאת לאחוריו, יותר היה לו להעמידה במכוסה שהוא חידוש גדול יותר [דהא לא שמעינן בתורה אלא שכיסוי מתיר ואין צריך להרחיק ד"א, ואי כי נפיק ריחא מיקרי יש לו עיקר, שוב צריך להרחיק ד"א ממקום שכלה הריח והכיסוי כליתא דמי], והיה משמע לפירוש זה דמיירי אפי' כשהצואה לפניו כסתמות הגמ'. וכן משמע ממה שכתבו התוספות בד"ה ריח רע שאין לו עיקר, שיש מפרשים שריח רע מצואה ברשות אחרת, אין לו עיקר מיקרי. ע"ש. ואם הבינו התוס' מפרש"י דדוקא הפחה נקרא אין לו עיקר, ולא צואה מכוסה או ברשות אחרת, היו התוס' כותבים שדברי הי"מ הם נגד פירש"י. וי"ל. מ"מ נלע"ד שאי אפשר להכריח מפירש"י כלום לדין צואה מכוסה.

והנה כדעת הרשב"א הנ"ל כ"כ גם הרשב"ץ ז"ל (ברכות כה.), וספר השלחן (הל' ק"ש שער ג'), ותלמיד הרשב"א בספרו צרור החיים (דרך א' סי' יב), ספר המכתם (ברכות כה.), והראב"ד ז"ל בהשגותיו על הרז"ה (פ"ג דברכות ד"ה במקום קינוח, דט"ז ע"א מדפי הרי"ף). ובפרישה (סי' עט ס"א) הביא ראיה לכך, שהרי גם הפחה באה מצואה מכוסה ונקראת בגמ' (שם) ריח רע שאין לו עיקר. ולי ההדיוט נראה לתת טעם לשיטתם, דהא אמרה

תורה שאם צואה במחניך כסה אותה לגמרי ומחניך קדוש, ואעפ"י שהצואה עדיין שם, הכיסוי מחשיבה כאילו איננה, וכמ"ש הרמב"ם (פ"ג מהל' ק"ש ה"ט) להדיא, שאם כפה כלי על הצואה כאילו היא קבורה.לכן ריח רע הנודף ממנה נקרא אין לו עיקר, מפני שבא מצואה דליתא קמן, כנלע"ד.

והמאירי (שם בד"ה ריח רע שאין לו עיקר) כתב, ריח רע שאין לו עיקר כגון מי שנתעטש מלמטה וכו' וצואה מכוסה, גדולי המפרשים כתבו שדינה כדין ריח רע שאין לו עיקר. עכ"ל. ומדשתיק להו משמע דסבר וקיבל סברתם. אמנם ראיתי בספר ברכת ה' (ח"א פ"ז הע' 84) שכתב, כי מדברי המאירי הנ"ל נראה, שלא הכריע אם צואה מכוסה נחשבת ריח רע שאין לו עיקר. ע"ש. ונראה שהבין כן מפני שבתחילה סתם המאירי שריח רע שאין לו עיקר, היינו הפחה. ואין צואה מכוסה בכלל זה, ואח"כ הביא דיעה חולקת בשם גדולי המפרשים, לכן כ' הרב זצ"ל דלא הכריע במחלוקת. אולם מלבד שאין הדבר מוכרח לענ"ד מדברי המאירי הנ"ל, עוד בה, שמצאנו להמאירי (שם ד"ה היו וכו') שכתב בזה"ל: היו [ר"ל, הגרף ועביט שדינם כצואה לכו"ע] תחת המטה, אם אין המטה גבוהה ג', הרי היא כלבוד, והרי היא מכוסת, וכל שאינה נראית לו וכן שאין ריחה מגיע לו, מותר [לקרוא ק"ש], אף בתוך ד"א. עכ"ל. הרי שצואה מכוסה, וריח רע נודף ממנה, מחשיבה הרב ז"ל כריח רע שאין לו עיקר. ולכן הדבר ברור שדעת המאירי כדעת גדולי המפרשים שצואה מכוסה דינה כריח רע שאין לו עיקר.

אמנם בספר האשכול (הל' תפל' וק"ש סי' ח') כתב וז"ל: איתמר, ריח רע שיש לו עיקר כגון צואת אדם וכיו"ב והיא מכוסה וריחה נודף. עכ"ל. ובהשקפה ראשונה נראה שחולק על דברי רשב"א וכל קדושים עמו הנ"ל. וכן כתבו הרב נחל האשכול (שם אות כב), והרב באה"ל (ריש סי' עט בסוף הכללים), והרב ברכת ה' (ח"א פ"ז הע' 87), בדעת האשכול. ולכאורה קשה, דאם כן מה הלשון אומרת "והיא מכוסה" וכי אם אינה מכוסה אינה נקראת צואה שיש לה עיקר?! והול"ל, "ואפילו מכוסה". ועוד, דלעיל (באשכול, סוף סי' ז') בדין צואה על בשרו ומכוסה בבגדו, שהוא כיסוי גמור, ומותר לקרוא ק"ש כך, כתב בזה"ל: ואינו מריח ריח רע. עכ"ל ומשמע, דאפילו יוצא ריח מן הצואה המכוסה כל שאינו מריח שרי כדין ריח שאין לו עיקר, והוא כהרשב"א [ואם כנים אנו בזה, כעין זה יש לדקדק גם מלשון הרא"ש ז"ל (בברכות פ"ג סימן מה), רי"ו (נ"ג ח"ד), האגור (סימן קכו), רא"ה (בברכות כה. ד"ה ורב חסדא) ותר"י (ברכות פ"ג יז. ד"ה איתמר), וכן כתב הראב"ד (שם) להדיא בדין זה] לכן על כרחנו לומר, כי מ"ש ספר האשכול "והיא מכוסה", אין ר"ל מכוסה לגמרי אלא מכוסה מעיניו אבל גלויה היא אצל אחרים כגון, שהיא לאחריו או לפניו ויש דבר

המסתיר אותה ממנו בלבד. והוצרך לזה מפני הקושיא הנז' בריש אמיר, שאם הצואה לפניו צריך להתרחק ממנה מלא עיניו, ולכן דוקא אם היא מכוסה מותר לקרוא כנגדה, אבל אם איננה מכוסה אסור לקרות עד שירחיק ממנה מלא עיניו.

ומעתה כל שאר רבותינו הראשונים הקדמונים ז"ל הלה המה: רה"ג (באוצר הגאונים בברכות שם), הרוקח (סימן שכד), הריטב"א (בברכות שם), הר"א אלשבילי (שם), שכתבו כהאשכול ש"ריח רע שיש לו עיקר צואה מכוסה" ולא כתבו "ואפילו מכוסה" אין הכרח שחולקים על הרשב"א ז"ל כלל, שכולם כאחד אפשר שיודו ויאמרו: שריח רע הבא מצואה מכוסה דינו כ"אין לו עיקר". ועוד, שאם לא כן יש להפליא היאך לא נזכרה מחלוקת זו מזמן הגאונים עד שבא הרב אליה רבה וחידש בטובו שהרוקח ועד פוסקים פליגי ארשב"א. ועוד, שהרי הראב"ד היה חותנו ותלמידו של בעל האשכול ז"ל, וגם הריטב"א היה תלמידו של הרשב"א ולא יזכירו שהם חולקים בדבר. ועוד, בב"י (ריש סימן עט) הביא להלכה דברי הרשב"א הנ"ל וכתב עליו: "והוא פשוט" כהלכה למשה מסיני. ולא זכר ש'ר כי הרוקח (שם) חולק עליו בזה.

וז"ל הרמב"ם (פ"ג הל' ק"ש הי"ב): ושאין לו עיקר כגון, מי שיצא ממנו רוח מלמטה מרחיק עד מקום שתכלה הריח וקורא.עכ"ל. ובהלכה ט' בדין צואה ברשות אחרת שמותר, כתב בזה"ל: "והוא שלא יגיע לו ריח רע, וכן אם כפה כלי על הצואה וכו'" עכ"ל. ודקדק מהר"י עייאש ז"ל בלחם יהודה (שם) מלשון הרמב"ם שכל שאין הריח מגיע לו מותר לקרות אפילו בתוך ד"א של הצואה ברשות אחרת והצואה שכפה עליה כלי (היא צואה מכוסה), מפני שאם היה דין צואה ברשות אחרת או מכוסה כדין ריח רע שיש לו עיקר בכל ענין צריך ד' אמות! אלא ודאי, שהרמב"ם ס"ל כהרשב"א ע"כ. אמנם הרב אליה רבה (שם) והרב ברכת ה' (שם הערה 87) כתבו, דלהרמב"ם רק הפחה נחשב כריח רע שאין לו עיקר, ופליג ארשב"א. אולם לא שתו לבם הטהור לדקדק מלשון הרמב"ם הנ"ל וכמ"ש מהר"י עייאש. ובפרט שיש להרגיש על הרב ברכת ה' (שם הערה 84) שכיוצא בזה דקדק מלשון המאירי, ולא דקדק כן גם מלשון הרמב"ם. ויש סעד גדול למהר"י עייאש ז"ל ממה שלא הזכיר מרן בב"י את הרמב"ם דשמעתתיה בפומיה כוליה יומא ולא כתב שחולק על הרשב"א.

ומעל פי הבא'ר יש לתמוה על מה שכתב הרב אליה רבה (שם) לדקדק מלשון רמב"ם ורש"י ושאר פוסקים דריח רע שאין לו עיקר הוא דוקא הפחה היוצא מן הגוף. ושכן נראה בשו"ע מדלא כתב דין זה דצואה מכוסה מיקרי שאין לו עיקר ולא הזכיר בסוף סימן זה אלא הפחה. עכת"ד. וכן כתב בספר ברכת ה' (שם הערה 87) לדקדק מן הטוש"ע. הנה

מדברי רש"י ז"ל, אין הוכחה גמורה, ואדרבא מצאנו להרב נחל אשכול שכתב להיפך בדעתו ז"ל בדרך אפשר. וגם מהרמב"ם ז"ל כבר הוכיח במישור מהר"י עייאש שהוא מסכים הולך לדעת הרשב"א וכמדובר לעיל באורך. ואשר הוכיח מדברי הטוש"ע, הנה מרן ז"ל הביא בב"י דברי הרשב"א ז"ל וכתב עליו שהוא פשוט. ואם היה סובר מרן ז"ל שהטור חולק, היה לו להעיר זאת. ומעתה גם ממה שהשמיט מרן ז"ל דין זה בשו"ע אין ראיה, שהואיל והדבר פשוט בעיניו כמ"ש בב"י, לא העלהו על שולחנו. וכמ"ש מרן החיד"א ז"ל בספרו יוסף אומץ (סימן כט) והסכימו עמו הבאים אחריו וכמבואר בשד"ח ח"ו (בכללי הפוסקים סימן יג ס"ה) וכמ"ש ידי"ן הרב משה פרזיס הי"ו בספרו החשוב מבא השלחן (ע"מ צג). ולפלא שלא זכרו שרים דברי מרן ז"ל בב"י שמסכים לרשב"א. וכן כתב הגאון ר' חיים יעקב בספר באר יעקב (סי' עו ס"א) בדעת מרן ז"ל, ודקדק כן מלשונו בשו"ע (סי' עו ס"ב) בדין צואה בגומא ומניח סנדלו עליה דחשיבא צואה מכוסה ומותר "כיון שאין ריח רע מגיע לו". גם בספר תורת חיים (סימן עט ס"ה) דקדק מלשון הטור שכתב "כגון" הפחה, דגם צואה מכוסה היא כריח רע שאין לו עיקר וכדעת הרשב"א. ע"ש. ולע"ד אינו מוכרח, מפני שלשון "כגון" בא גם בכה"ג שאין לנו אלא אופן אחד. ומה שכתב הא"ר ז"ל להוכיח מדברי רבינו מנוח, כבר עמד עליו בזה הגאון ר' חיים יעקב בספרו באר יעקב (שם) ואף שיש להשיב על דבריו בזה, מ"מ נראה לי ההדיוט דעדיין אין ראיית הא"ר מוכרחת וכמו שהארכתי במקום אחר והמה בכתובים ואכמ"ל.

הכלל העולה שלא מצאנו הכרח גמור לעשות מחלוקת בין רבותינו הראשונים בדין ריח רע הבא מצואה מכוסה, אם דינו כריח רע שיש לו עיקר או כריח רע שאין לו עיקר. ובהיות ומפורש בדברי הרשב"א, האו"ח, המאירי הראב"ד המכתם ועוד, וכן הסכים מרן ז"ל בב"י בפשיטות שדינו כריח רע שאין לו עיקר, לית דין צריך בשש דהכי נקטינן. ומאחר עלות שהעיקר להלכה כדברי הרשב"א וסיעתו שצואה מכוסה דינו כריח רע שאין לו עיקר, א"כ תורה יוצאה שהלומד תורה וכנגדו צואה מכוסה כנ"ד רשאי להמשיך ללמוד תורה אפילו מריח ריח רע, וכמ"ש הפוסקים בדין הפחה (שהוא ריח רע שאין לו עיקר) של חבירו וכן נפסק בשו"ע (סימן עט ס"ט). וכן מצאתי להרא"ה (ברכות כה. ד"ה ריח רע שיש לו עיקר) שכתב כן להדיא גבי צואה מכוסה בעפר כיעו"ש. ומ"ש "בעפר" משום דאזיל לשיטתיה כמבואר בדבריו שם, אבל לדידן ה"ה דשרי בכל כיסוי ללמוד דברי תורה משום דהוי הצואה כקבורה וכמ"ש הרמב"ם (ק"ש פ"ג ה"ט) וכ"פ בש"ע (פז ס"ג). ואפילו אדם לומד יחידי דינו כן, וכמו שצידד המג"א (סימן עט ס"ק טו) וכ"פ בפשיטות

הגר"ז בשולחן ערוך שלו. והחרה החזיק אחריו הכה"ח (שם ס"ק מב) ושכן משמע מהטעם שכתב הלבוש. ע"ש.

לסיכום: טיטול המצוי בזמנינו שהוא בעל שכבת מגן חיצונית מחומר שאינו בולע (כגון ניילון או גומי דק) המהודק לגוף תינוק שעשה צרכיו, וכן אם הוסר הטיטול וקפלוהו והדקוהו והניחוהו על הרצפה באופן שאין צואה ומי רגלים נראים כלל, הדין כך: אם אין ריח רע יוצא ממנו, מותר לומר כל דבר שבקדושה בתוך ד' אמות שלו. ואם יוצא ממנו ריח רע, צריך להרחיק עד מקום שאינו מריח בלבד ואפי' אם יהיה זה בתוך ד"א, וא"צ להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח. בד"א בשאר דברי קדושה כגון ק"ש וברכות וכיוצא. אבל אם היה עוסק בתורה רשאי להמשיך אפי' מריח ריח רע. [ודע שכל זה בצואת תינוק שיכול לאכול מחמשת מיני דגן בשיעור אכילת פרס, שבלא זה אין איסור כלל ואפילו שמצואתו לא רוחץ ונראה החוצה אל העי"ן, כמ"ש בשו"ע בסי' פא ס"א]. ואם כן אתת בשורתא טבתא ליהודאי דלא יעידון מן אורייתא בכהאי גוונא. והנלע"ד כתבתי, והיעב"א.

סימן יט - בדין טבילת עזרא

מאת הרב חיים רבי / מחוברת ניסן תשס"א (שנה א') סי' כה

רבינו המשנה ברורה בביאור הלכה (סוס"י קס"ד) מביא מחלוקת הראשונים מהו הטעם שצריך ליטול ידים לפני אכילת פת בסעודה. טעם ראשון משום "סרך תרומה", שהרי סתם ידים שני לטומאה. ואף שכיום אין דיני טומאה וטהרה, משום תרומה שאסור לכהן לאכול עד שיטול ידיו (עיין רמב"ם סוף מקואות וסוף תרומות). וכדי שלא תשתכח חובת נט"י מן הכהנים תיקנו נטילת ידים גם לחולין. ("סרך" תרומה מלשון שרוך המקשר בין שני צידי הנעל, כך משום קשר לתרומה שיש חובת נט"י תיקנו גם לחולין). וטעם שני משום טהרה וקדושה וכדברי חז"ל (ברכות נג:) "והתקדשתם - אלו מים ראשונים". וע"י נט"י מביא טהרה על ידיו. ונפקא מינה בין טעמים אלו, מי שבאמצע הסעודה נגע במקומות המכוסים או נכנס לבית הכסא. שלפי הטעם השני אף שאין כאן דיני טומאה וטהרה כמו בתרומה, אף על פי כן חייב ליטול ידיו שנית בברכה משום טהרה וקדושה. וזהו דעת רש"י והרמב"ן והרשב"א שצריך נט"י שנית, שמקומות המטונפים, אינם מקומות של טהרה כידוע. ונראה שגם לענין טבילת עזרא שתיקן טבילה לבעלי קריין, שנוי ג"כ במחלוקת הנ"ל, שמצינו בגמרא (ברכות כא:) שלדעת ריב"ל, בעל קרי אסור בדברי תורה שלומד סמוכין כמו בהר סיני, שצריך ללמוד תורה באימה וביראה וכו', וכן אמר ריב"ל, כל המלמד בנו תורה כאילו קיבלה מהר חורב. ורואים שלדעתו לימוד תורה קשור להר סיני, וצריך ללמוד בקדושה יתירה ובטהרה גדולה. ולכן בעל קרי שבא ללמוד תורה

מתוך קלות ראש, צריך טבילה. וכן בירושלמי (פ"ק דקדושין) מבואר, על ריב"ל שהלך למקוה וחזר מיד לפני שטבל, כי נזכר שלא השלים לימודו עם בנו שזה כמו מעמד הר סיני ממש ע"ש. ויתכן שהטהרה והקדושה של ריב"ל בלימוד התורה נתנה לו את הכח להדבק בבעלי ראתן ולעסוק בתורה בלי פחד כלל ועיקר (עיין כתובות עז:).

אולם בגמרא (ברכות כב.) מצינו טעם נוסף, שלא יהיו מצויים וכו'. ויש נפקא מינה בין שני טעמים אלו, שלדעת ריב"ל צריך לכאורה מקוה ממש כמו נדה ללמוד בטהרה, ויש להזהר בחציצה והרי זה ממש כדין טומאת שרץ וכיוצא בזה, שיש כל הדינים של טהרה. והכי נמי לא שנא שצריך טהרה ממש, וכאילו תקנת עזרא חידשה חלות של טומאה כשהוא בעל קרי, עד שיטהר. (כי באמת גם טומאת מת התחדשה ע"י השם יתברך - חוקה חקקתי וכו'). ולפי הטעם שלא יהיו מצויים וכו', קיל טפי, שהרי זה בסך הכל גדר וסייג, ולכן הקילו בש"ס משום ביטול תורה, ומשום ביטול פריה ורביה. ואם זה היה ממש משום טהרה, מה שייך ביטול תורה, זמן תורה לחוד וזמן טהרה לחוד. וכן ביטול פריה ורביה, גם נדה צריכה להטהר כפי הדין ומאי שנא, אלא בודאי שזהו גדר וסייג בעלמא ולכן בטעם כל שהוא חז"ל הקדושים הקילו בזה. ומצאתי להרב משנה ברורה בביאור הלכה (סימן פח) שמביא בשם ספר האשכול לענין טבילת עזרא שאין דיני חציצה פוסל בזה. (והובא בשו"ת שבט הלוי ח"א סימן כד). וכן ארבעים סאה מים שאובים ג"כ כשרים לזה כי מרן המחבר בש"ע הביא טעם שלא יהיו מצויין בלבד, ע"ש. (ועיין שבט הלוי כ"ד סימן קיז שכתב: "אין בכוחנו לעשות מקוואות אנשים כנשים"). והוצרכתי לזה שלא יחשוב האדם כשקם בבוקר לעבודת השם יתברך להתפלל וללמוד תורה, כאילו יש "עליו" איזו רוח טומאה שצריך להטהר ממנה. ולא להיות מבולבל כלל מענין זה, כי יסודו מכח גזירה בלבד. ומיד שפותח עיניו בבוקר ואומר "מודה אני" מקבל רוח טהרה ממרום, והטומאה נשארת רק על כפות ידיו ומסתלקת ע"י טהרה במים ג' פעמים.

ויש לשאול, בזמן הזה שביטלו חובת הטבילה שתיקן עזרא הסופר מפני שאין הציבור יכולים לעמוד בה. האם אף על פי כן יש חובת נתינת תשעה קבין על גופו או לא צריך כלום? ונראה שגם זה תלוי בשני טעמים להתיר שנאמרו בגמרא. לדעת ריב"ב שסובר מדין אין ד"ת מקבלין טומאה שהתורה כמו אש, מה אש אינו מקבל טומאה, אף דברי תורה וכו'. לפי זה נראה, שאפילו תשעה קבין לא צריך לשפוך על עצמו, שהרי כל החומרא של עזרא שצריך להיות בקדושה כמו בהר סיני. ואם התורה נשארת בקדושתה ולא נפגעת כי הוא זה, טבילה זו למה. וכן תשעה קבין לא צריך. וכן משמע בראשונים שם. אבל לטעם השני שלא יהיו מצויין וכו' אף שביטלו הטבילה משום ביטול תורה

וביטול פריה ורביה, יתכן שעדיין יש חיוב תשעה קבין. שהרי הטעם שלא יהיו מצויין סובר שת"ח צריכים להיות פרושין יותר וקדושים יותר. וממילא מספיק להקל להם שלא צריך טבילה אבל נתינת מים עדיין יתכן שנשארה התקנה של עזרא. והטעם לכך נראה, שבתשעה קבין אף שאין בזה דיני טהרה כלל ועיקר, יש בזה מצות הכון לקראת אלוקיך ישראל, שע"י הנקיות מתקרב לטהרה, שהרי רוחץ כל גופו. וכמו שאמרו (שבת נ:) רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו כל יום לכבוד קונו. והרמב"ם (רפ"ד מהלכות תפילה) פסק הלכה זו כהכנה לפני תפילת שחרית. ויתכן להוסיף שזוהי מחלוקת עקרונית בתקנת עזרא שלדעת ריב"ב זה דין בחפצא, שהלימוד בה צריך להיות כמו בהר סיני, ולכן אם אין ד"ת מקבלין טומאה והיא נשארת קודש קודשים, אין שום פגיעה בחפצא, אבל לטעם השני שלא יהיו מצויין וכו' זה דין בגברא, שהרי זה מיוחד לת"ח. וצריך ת"ח להתקדש. (עיין רמב"ם הלכות דעות פרק ה' הלכה ד'). ולכן יש עליו חיובים יותר משאר בני אדם, לענין "הכון", וכיוצא בזה. ולכן יש דיון בגמרא לגבי בריא וחולה המרגיל כיצד יתנהגו בתשעה קבין.

ובזה יש ליישב שיטת הרמב"ם שכתב (סוף פ"ד מהלכות ק"ש) שביטלו טבילת עזרא מטעמו של ריב"ב, ובפרק ד' מהלכות תפילה הלכה ד' הביא הטעם שלא יהיו מצויין. ועל זה סיים שביטלו תקנה זו, מפני שאין כח לציבור לעמוד בה. ולמה לא הסתפק בטעם של ריב"ב? ללמדנו שלענין תפילה יש להחמיר יותר לשפוך עליו מים משום נקיות הגוף ויש בזה מצות הכון. ולכן כתב הרמב"ם הלכה זו בהלכות תפילה לאחר שהביא את הגמרא (שבת נ:) שיש מצוה לרחוץ ידיו ורגליו ופניו כל יום לפני התפילה שהנקיות מוסיפה טהרה לאדם. ובזה"ז עצם הרחיצה באמבטיא יש בה גם נקיות ותשעה קבין וגם הכון לקראת אלוקיך ישראל.

ומכאן יש ללמוד שהמהדר לרחוץ עצמו או לטבול שיעשה כן לפני התפילה ולא אחריה. ואם קשה לו קודם התפילה, מפני שחושש שהזמן יעבור או יפסיד תפילה בציבור או באופן מיוחד שיש פריצות ברחוב באותם מקומות, בודאי שבאופנים אלו מצוה לוותר על טבילה ורחיצה, ויסמוך על מרן בש"ע (סי' פח) שפסק, שביטלו תקנת עזרא ובעל קרי מותר בדברי תורה, בק"ש ובתפילה בלא טבילה ובלא רחיצה בתשעה קבין. וסיים מרן בש"ע: "וכן פשט המנהג". כלומר, התפשט המנהג בכל תפוצות ישראל להקל להתפלל וללמוד תורה בלי מקוה ובלי תשעה קבין, ופשוט.

ויש לחזק ולבאר כיצד נתפשט מנהג זה להקל. וגם רבינו הרמ"א קיבל מנהג זה באהבה. וכן לא ראינו שגדולי הדור וראשי הישיבות הקדושות שהזהירו את התלמידים על טבילה

זו. ולשון המשנה ברורה (ס"ק ד): יש "אנשי מעשה" שנוהגין בתקנה זו לטבול וכו'. ע"ש. וגם אותם הטובלים עושין כן בשקט ובצניעות כי לא ברעש ה'. ומשמע, שרבים הם אנשי מעשה שאינם טובלים, ולמה? ונראה לבאר, שהרי בזה"ז אין דיני טומאה וטהרה והרי כולנו טמאי מתים. וכמעט שאין היום מי שאוכל חולין בטהרה, ומותר לאכול אוכלין טמאים (עיין רמב"ם סוף טומאת אוכלין). והרמב"ם זיע"א שדיבר על טבילת עזרא הדגיש וכתב בפרק ד' מהלכות תפילה, ולא מפני טומאה וטהרה נגעו בה. וכן בהלכות שביתת עשור (פרק ג' הלכה ג') כתב: "שאין הטובל בזמן הזה טהור מפני טומאת מת ואין הרחיצה מקרי לתפלה בזמן הזה אלא מנהג", ע"ש. ואפילו טבילת כלים חדשים הנקנים מגוי שחובה להטבילם מהתורה, מבואר בביאור הלכה (סימן שכג) שאין זה מדיני טומאה וטהרה. ולכן מותר להטבילם אפילו בשבת. ע"ש. ולפי זה צריך להבין את התמיהה הגדולה של כל ראשי הישיבות שבבבל על הרמב"ם למה היקל בדבר. והוא עצמו ענה להם, שמימיו לא ביטל טבילה זו. והרי"ף העתיק שיטת רבינו האי גאון זצ"ל שאסור להתפלל עד שיטבול והאחרונים הביאו עוד שגם בשו"ת מן השמים פסק כן, וכן במגיד מישרים למרן הבית יוסף ועוד ועוד ספרים. ומה נעשה לאחינו ביום שידובר בנו עם כל החיבורים היקרים והקדושים שמחמירים בזה מאוד. ואם טענה זו נכונה, קשה טובא על גדולי הדור וראשי הישיבות שלא הזהירו על כך כלל. ואדרבא הזהירו תמיד להתחזק בשקידה ועמל תורה ובשמירת עינים ומדות טובות ובעיקר מידת הענוה הטהורה שעליה אמר ריב"ל (ע"ז כ:) וענוה גדולה מכולן. ומרן החיד"א בספר עבודת הקודש כתב, שהגאוה אבי אבות הטומאה. ולמה לא הזהירונו רבותינו על מקוה טהרה בגלל רבינו האי גאון ועוד ראשונים, ובעיקר הרמב"ם שאמר על עצמו שמימיו לא ביטל טבילה זו (עיין רבינו יונה על הרי"ף), ולכאורה היא תמיהה גדולה.

ונראה ליישב בס"ד, שבאמת לפני פסק ההלכה של מרן בש"ע, בודאי צריכים לחוש ולבדוק בראשונים, האם להקל או להחמיר שהרי אחרי הכל עדיין אין הלכה ברורה ולכן ראשי הישיבות תמהו על הרמב"ם שהיקל בזה, כי לשיטתם עדיין יש מקום להחמיר כמו שמצינו בגמרא אמוראים שעשו במיוחד מקום עבור תשעה קבין, אבל לאחר שמרן בש"ע פסק להקל לגמרי. והוסיף שכך התפשט המנהג, נראה שיותר אין לחשוש לכלום שהרי יש לנו כבר פסק הלכה ממש שמקובל על כל העולם כולו, וידוע מה שכתבו הפוסקים שבשמים כיוונו את הש"ע מה לאסור ומה להתיר, ורוח ה' דיבר בו. וכבר האריך מרן שליט"א בספריו הקדושים מאוד מאוד בענין זה. ולכן למעשה זוהי הסיבה שגדולי ישראל וראשי הישיבות לא עשו מזה ענין גדול, כשיש הלכה ברורה

כזו בש"ע בלי ספקות כלל ועיקר. ואני מוסיף, שיתכן גם מה שכתב בשו"ת מן השמים במעלת הטבילה, חוץ מהתירוץ הידוע "לא בשמים היא" ומרן שליט"א האריך בזה מאוד ביבי"א ח"א ע"ש. עוד בה, שיתכן גם לומר שלאחר פסק הש"ע גם בשמים חזרו בהם והסכימו לפסק הש"ע. מפני שבשמים פוסקים כפי ההלכה שנפסקה כאן בש"ע. והדברים עתיקים.

ואני הקטן עפר ואפר, לא מבין מה כל החרדה של האדמו"ר הגה"צ רבינו יקותיאל יהודה הלברשטאם זיע"א, שלאחר שהביא בספרו הקדוש שו"ת דברי יציב (ח"ב ס"ס רכח) במעלת כוחו של מרן הש"ע שמהשמים כיוונו אותו במה שפסק, ואין לחוש לחולקים כלל ועיקר, מדוע נטה קו בענין הטבילה להחמיר בזה כל כך, עד שהתיר בספרו הקדוש דברי יציב (ח"א ס"ס נה) להשאיר את המקוה פתוח בליל יום כיפור למי שיהיה לו מקרה לא טהור, ולא לחוש לדעת האוסרים. וזה תמוה, כאילו האוסרים הם סתם מחמירים, הרי זה פסק הרמב"ם ומרן בש"ע בהלכות יום הכיפורים "שאסור" לטבול. וכמה חשש בספר שבט הלוי עד שהתיר לחזן מבולבל לטבול, אבל לכל אדם, היתכן?! ולענ"ד הפחד הגדול של אותו אדם צריך להיות מעצם מקרה לא טהור ביום הטהור, ולא מהצורך לטבילה. וגם התיר הרב דברי יציב טבילה בחמין, וכידוע זוהי מחלוקת גדולה, ורבים לוחמים עליה. וגם התיר לשטוח את הבגד בשבת, ולא חשש למראית העין. וגם הביא שם את דברי מאור ושמש זיע"א שכתב דברים חמורים כשיש חוסר טבילה, וכל זאת לאחר פסק הש"ע. וצ"ע. ועיין למרן ביו"ד ס"ס רסח ובסימן רס"ז (סעיף ח') שאפילו ישראל מומר שחוזר בתשובה, אינו צריך לטבול, וכל הטבילה חומרא מדין "מעלה" כדברי חז"ל (ביצה יט.) מטבילין מגב אל גב וכו'. וגם מדברי חז"ל (יומא ל.) שאמרו "סרך טבילה היא זו", משמע שיש חילוק בין טהרה לטבילת עזרא. ע"ש. ודברי מרן ראש הישיבה הרב נאמ"ן שליט"א שנדפסו בספר עבד לעבדי ה' (דף ו') ערבים מאוד, שכתב: "החכם עיניו בראשו, אם יוכל לטבול בנקל בלי להפסיד תפלה "ותורה" בזמנה, אה"נ. ואם לאו, יסמוך על דינא דגמרא בשופי" .

ונראה עוד, כי דינא דגמרא וההלכה הם יסוד גדול לכל בן תורה לנהוג על פיהם ולהשלים עצמו בלימוד הש"ס והפוסקים. ועל זה צריך להשים דגש יום יום, שהעלייה הרוחנית בדפי גמרא ופרקי משנה ולימוד ההלכה בש"ע זהו העיקר בחיים. ואמר פעם האדמו"ר מצאנז בעל דברי יציב, שלימוד דף גמרא עם תוספות מכפר כמו תענית, ומי שעדיין לא למד ש"ס עם תוספות אסור לו לברך אנשים. ומרן שליט"א בספר הליכות עולם (ח"א עמוד קד) כתב דברים נמרצים על אלה שמכניסים דברי קבלה וחסידות היפך

דינא דגמרא וההלכה. ע"ש. ואחד האברכים שלנו הי"ו הוכיח לי מדברי התוספות ר"פ הערל (יבמות ע.) שכתבו, אף שערל אסור בתרומה, תינוק לפני שמונה ימים מותר לסוכו בשמן של תרומה אע"פ שסיכה כשתיה, מפני שעדיין לא נתחייב במצות מילה ואין דינו כערל. ובזה פירש הגאון אור שמח בספר משך חכמה (פ' וירא) על אברהם אבינו עליו השלום שכתוב בתורה "ויפל אברהם על פניו", ולמה דוקא כשנצטוה על ברית מילה נפל על פניו, ולא פעמים קודמות שהשם יתברך דיבר אתו, מפני שקודם לכן לא נצטוה על המילה ואין דינו כערל. ומעתה כן י"ל לענין טבילה, אף שהיא חשובה מאוד, לאחר שנפסק בש"ע שמותר וכן פשט המנהג, אין בזה דיני טומאה כלל. ובזה אני מיישב מה שכתב בסידור יעב"ץ בתפילת העמידה, כשאומר אתה גבור לעולם ה' יכוין שם קדוש אגל"א, "רק כשטהור מאד מכל טומאה ובגדיו נקיים". והגאון מהרי"ח בספר הקדוש בן איש חי (בשלח אות יג) כתב לכוין כן ולא הזהיר על הטהרה. וכנראה שהיעב"ץ לשיטתו שכתב בתחילת הסידור בחומרא רבה על הטבילה, והבא"ח אפס קצהו בלבד. והמכוין כן יש לו על מי לסמוך. ולפי זה יש לומר, שגם בענין מחלוקת האחרונים אם תיקון חצות עדיף מתפילה בנץ או להיפך, נראה דלכו"ע תיקון חצות עדיף מטבילה, כשיושב על גבי קרקע ובוכה על כבוד שמים ועל בית המקדש שחרב בעוה"ר, ועושה חשבון נפש על מעשיו יום יום והוא על גבי קרקע. ובודאי שבזה מוסיף טהרה לעצמו ומשמח את הקב"ה וכדברי חז"ל (ברכות יב:) כל העושה עבירה ומתבייש בה מוחלין לו על כל עוונותיו. ויש עוד להאריך בזה ולקצר אני צריך. [ועיין מ"ש הרמב"ם (סוף הל' מקוואות). וכוונתו שיכול אדם להטהר בלי טבילה במים כמו ניקוי יבש, באופן שמקבל על עצמו עול תורה ומכוין להתקדש ולהיות צנוע ועניו. ואז יתקיים בו הפסוק "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם". ואשרי המבין זאת].

סימן כ - אם מותר לעבור לפני המתפללין לצורך נשיאות כפים

מאת ר' רפאל כהן / מחוברת אב תשס"א (שנה א') סי' סח

שאלה: כהן שסיים תפילתו וראה שחבירו מתפלל לאחוריו ועדיין לא סיים תפילתו. האם רשאי לפסוע לאחוריו כדרכו או לצדדים למרות שיכנס לתוך ארבע אמותיו של חבירו, כדי שיוכל לעלות לדוכן ולישא כפיו או לא? ואת"ל שאינו רשאי, האם יש לחלק בזה בין אם הכהן עומד מלפניו ממש לבין אם עומד לצדו שאם יפסע לאחוריו יכנס לתוך ארבע אמות של חבירו מן הצד?

תשובה: בברכות (כז.) רב איקלע לבי גניבא וצלי של שבת בע"ש, והוה מצלי ר' ירמיה בר אבא לאחוריה דרב, ולא פסקיה לצלותיה דר' ירמיה וכו'. ושמע מינה אסור לעבור כנגד המתפללים. מסייע ליה לריב"ל, דאמר ריב"ל אסור לעבור כנגד המתפללים. ופריך,

והא ר' אמי ור' אסי חלפי? רבי אמי ורבי אסי חוץ לד"א הוא דחלפי. ופסקו הרי"ף והרא"ש (שם סי' ד') כריב"ל דאמר אסור לעבור כנגד המתפללים, ומ"מ חוץ לד"א שרי. וכ"כ הרמב"ם (בפ"ה מהלכות תפילה ה"ו). וכתבו תר"י (דף י"ח ע"ב מדפי הרי"ף) וז"ל: אסור לעבור כנגד המתפללים ודוקא כנגד פניהם אבל בצדם לא חיישינן להעברה בעלמא. עכ"ל. והביאו הכ"מ (שם) וכתב שכן דעת הרמב"ם. וכן פסק הטור סוס"י קב. וכן נפסק בש"ע (שם ס"ד). והנה מרן בב"י (שם) כתב וז"ל: כתב רבינו הגדול מהר"י אבוהב ז"ל שבאורחות חיים דקדק מעובדא דר' ירמיה [הנ"ל] שאם השלים תפילתו והיה אדם אחר מתפלל אחריו אסור לפסוע שלש פסיעות עד שיגמור מי שאחריו את תפילתו שאם יעשה כן הרי הוא עובר כנגד המתפלל. ונראה שצריך לדקדק בזה אפי' אם האחרון התחיל להתפלל אחריו מאחר שכבר התחיל. עכ"ל. וכן נראה מדגרסינן בירושלמי פ"ב דר"ה (ה"ה) ר' חייא בר בא הוה קאים מצלי עאל רב כהנא וקם ליה מצלי מן אחורוי מן דחסל רבי חייא בר בא מן צלותיה יתיה ליה דלא מיעבר קומוי רב כהנא דמאריך בצלותיה. מן דחסל רב כהנא, א"ל, הכי אתון נהיגין גביכון מצערין רבריבכון. א"ל, רבי! אנא מדבית עלי וכתיב על בית עלי אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה עד עולם. בזבח ומנחה אין מתכפר לו, אבל מתכפר לו בתפילה. עכ"ל הב"י. וכן פסק מרן בש"ע (שם ס"ה). [וכתב המשנ"ב (אות טו) הטעם, מפני שמבטל כוונתו ע"י זה. והחיי אדם כתב שהטעם מפני שמפסיק בין המתפלל לשכינה. ע"ש.]

וממה שכתבו שאסור למתפלל לפסוע לאחריו, ולא נתנו עצה לפסוע לצדדים, משמע שאף זה בכלל האיסור כי סוף סוף עובר לפני המתפלל. אולם הנה רש"י ז"ל בגמ' (שם) כתב, ולא פסקיה לצלותיה, כלומר, לא הפסיק בין רבי ירמיה ולכותל לעבור לפניו ולישב במקומו אלא עמד על עומדו. עכ"ל. משמע שאין איסור אלא לעבור לפני המתפלל לישב במקומו אבל לפסוע לאחריו מותר. ובאמת שראיתי להמג"א (שם סק"ז) שהעיר על דברי מרן ז"ל הנ"ל מדברי רש"י, וכתב ליישב, ואפשר דרש"י ס"ל דרבי ירמיה היה עומד קצת (כצ"ל) רחוק מרב שהיה יכול לפסוע ג"פ וא"כ אין ראיה משם. ומ"מ מהירושלמי יש ראיה. עב"י. עכ"ל. ועיין בס' חמד משה, מחצ"ה, פמ"ג בא"א אות ו', מה שכתבו לבאר דברי המג"א. ואכן אף אם נאמר שלפי דברי רש"י מותר לפסוע לאחריו, מ"מ לא יגהה מזור לנ"ד הואיל ואף לדעת רש"י ז"ל, אחר שפסע אינו רשאי לעבור משם אלא צריך לעמוד על עומדו וכמ"ש המחב"ר (שם אות ד) בדעת רש"י ז"ל. ופשוט. א"כ קם דינא שאין המתפלל רשאי לפסוע לאחוריו ואפי' לצדדים, אם חברו לא סיים תפילתו. ואינו עובר משום ביטול מצות עשה של ברכת כהנים מן הטעמים שכתב הרדב"ז ח"ד

(סי' רצג) בנידונו, אודות כהן העומד בתפילה ויש כהנים אחרים העולים לדוכן, שלא יפסיק תפלתו, וזה לשונו שם: וא"ת הרי עובר בג' עשה, ליתא, דמן הירושלמי מוכח שאינו עובר אא"כ מזהירין אותו לעלות וכו' דכיון שהוא עסוק בתפלתו אעפ"י ששייך קורא כהנים אינו מזהיר אלא לפנויים וכו' ועוד, איכא טעמא אחרינא שהרי כשיגיע שצ לעבודה עדיין לא חל עליו חיוב מצות עשה ואינו רשאי לעקור את רגליו ולפסוק את תפילתו וכל כהן שלא עקר את רגליו בעבודה שוב לא יעלה וכו' עכ"ל. ודון מינה ואוקי באתרין.

ואע"פ שלפי דעתו של הרדב"ז שם, אם אין בבית הכנסת כהנים אחרים, פוסק אותו כהן באמצע תפלתו ועולה לדוכן משום שברכת כהנים מן התורה ותפילה דרבנן, הלכך אתי עשה של תורה ודחי לה כיעו"ש. וא"כ ה"נ יש לומר בנ"ד שאם אין כהן אחר בבית הכנסת, שיפסע לאחוריו אע"פ שעובר לפני המתפלל, מפני שיבוא עשה של תורה וידחה האיסור לעבור לפני המתפלל, זה אינו, מפני שעל דין זה האחרון שכתב הרדב"ז הנ"ל רבים לוחמים עליו, כאשר יראה הרואה למרן הראש"ל נר"ו בספרו ילקוט יוסף ח"א (מעמו' שכד והלאה) שאסף איש טהור דברי הפוסקים בזה. והעלה בסוף דבריו, שאף אם אין כהן אחר ואמרו לו לעלות, לא יעלה אא"כ מתפלל עם הש"ץ ביחד. כיעו"ש. ושם (בעמוד שלג) הביא דברי הא"ר שכתב להעיר על דברי המג"א [שפסק, שאם אמרו לו לעלות אפי' יש כהנים אחרים יעלה שהרי עובר בעשה אם לא יעלה], שאפשר שאפילו אמרו לו לעלות לא יפסיק באמצע בתפילה, כי שמא העמידו חכמים דבריהם בשב ואל תעשה וצ"ע. ע"כ. (וכן הזכיר סברא זו הרב עולת תמיד ס"ק מב). וגם הגאון יעב"ץ בספר מור וקציעה (סי' קכח דף נ"ד ע"א) העלה כן להלכה, ושאין לחוש לביטול מצות עשה דברכת כהנים משום שמנעוהו חכמים מלהפסיק תפלתו וכמ"ש המג"א עצמו ריש הסימן (סק"ד). וכ"ש שלא עקר רגליו בעבודה וכו' וכ"כ המאמ"ר (סקל"ח) שאפי' אמרו לו לעלות לא יפסיק תפלתו דשמא העמידו חכמים דבריהם בשב ואל תעשה שאפילו הליכה לבדה אסורה בתפלה, וכ"ש להפסיק בברכת כהנים, ולכן יש לומר שאפילו אמרו לו לעלות לא יעלה ואינו עובר בעשה דהו"ל כמי שפסול לנשיאות כפים מדרבנן שאינו עובר בעשה כלל, וכמ"ש המג"א לעיל סק"ד ושכן נראה דעת מרן וה"ה כאן שאינו נמנע מלעלות אלא רק מפני שחכמים מנעוהו להפסיק בתפלה ע"כ. וכ"כ הרב המגיה בשלמי ציבור (דקמ"ג ע"א) וכ"כ המשנ"ב (ס"ק נו) בשם הגאון יעב"ץ בסידורו. עכ"ל הילקו"י. ואם כן ה"ה בנידון שלנו יש לומר, שהואיל וחכמים מנעוהו מלפסוע כדי שלא יעבור לפני המתפלל מן הטעמים שכתב המשנ"ב והבאתי דבריו לעיל, אינו עובר בעשה, והעמידו חכמים

דבריהם בשב ואל תעשה. וכן משמע מסתמות מדברי הבא"ח שאכתוב בסמוך, שאין לעבור לפני המתפלל ממש אפי' לצורך מצוה מן התורה.

אולם שוב הראוני להרב כף החיים (סי' קכח אות יא) שכתב, בית כנסת שיש מת ב"מ בבית אחר בחצר המוקפת זיזין ואכסדראות וכל דלתי אותו הבית נעולות כיון דדין סוף הטומאה לצאת היא מדרבנן יש להתיר לכהן ליכנס לבית הכנסת כדי לישא כפיו דלצורך מצוה הוא. שו"ת הרמ"ז סי' ט"ו, ובסי' ט"ז כתב ששלח פסק זה להרב כמהר"ר שמואל אבוהב והסכים עמו לדינא יעו"ש. והב"ד עיקרי הד"ט סי' ה', בית מנוחה אות ב' ועיין בתשובת דבר שמואל סי' רכג [אמר הכותב, לא מצאתי שם כלום מזה] ששם הביא דברי הרמ"ז ז"ל יעו"ש. עכ"ל. הרי למדנו מכאן, שרשאי הכהן להטמאות טומאה דרבנן כדי לקיים מצות נשיאות כפים הגם שלא נתחייב בה. וא"כ לכאורה זה עומד מנגד למ"ש כל הפוסקים הנ"ל, שהעמידו חכמים דבריהם בשב ואל תעשה, ובפרט כשלא נתחייב עדיין במצות נשיאות כפים. אמנם ראיתי להרב משנה ברורה (אות ח) שכתב, שאם הטומאה בבית הסמוך לבית הכנסת, [וכבר אמר הש"ץ כהנים דחל עליהם המ"ע של נשיאות כפים], אפי' נודע לו א"צ לצאת עד שיגמור הנ"כ, דנ"כ ד"ת וטומאה כזו אינה אלא מדרבנן. אמנם אם נודע לכהן קודם שנטל ידיו לעלות לדוכן טוב יותר שיצא תיכף החוצה. עכ"ל. ומקורו טהור מהפמ"ג וכמ"ש בשער הציון. הרי שלא התיר להכנס כלל אלא רק אם היה כבר בבית הכנסת אין צריך מן הדין לצאת אפי' אם עדיין לא נתחייב בברכת כהנים. אכן גם על זה יש לדקדק, מאין הרגלים להתיר בזה אולי העמידו חכמים דבריהם שלא ישאר במקום טומאה אפי' אם נתחייב במצות נשיאות כפים. אמנם ראיתי בס' שלמי ציבור למהר"י אלגזי (דק"מ ע"א) שהביא דברי הירושלמי והפוסקים שבדין טומאה בבית הכנסת או בבית המדרש הקילו חכמים בזה לכמה דברים.

והעלה בסוף דבריו, שמעלת קדושת המקום שתספיק כוחה להציל בפני הטומאה דרבנן אע"פ שמעלה זו לא הוזכרה בש"ס דילן מ"מ הוא נלמד מתלמוד ירושלמי מכ"ש ממאי דסבר הירושלמי שכ"כ גדלה מעלה זו עד שתציל בפני הטומאה דאורייתא וכ"ש בטומאה דרבנן ואע"ג דלא קיי"ל כירושלמי לענין טומאה דאורייתא דהוי היפך הש"ס דילן נקוט מיהא לענין טומאה דרבנן בבית הכנסת שקדושתו מצלת דבזה לא מצינו בש"ס להיפך וכו' עכ"ל. ולפי זה ניחא דברי הפוסקים הנ"ל שהקילו בדין טומאה. ומ"מ לפ"ז אין ללמוד כלום מדין טומאה דרבנן לנ"ד. והעיקר כמ"ש לעיל שאין לכהן לפסוע לאחוריו כלל ואפי' לפסוע מן הצד מפני שהעמידו חכמים דבריהם בשב ואל תעשה. אלא שמדברי הפוסקים שהזכיר הכה"ח לא משמע שהתירו מטעם זה אלא מטעם

שמצות נשיאות כפים דוחה איסור טומאה דרבנן. ושו"ת הרמ"ז אמ"א לראות הדברים בשורשן. מ"מ איך שיהיה, מדברי האחרונים הנ"ל שכתבו שחכמים העמידו דבריהם לגבי מצות נ"כ, הדבר ברור שבנ"ד אין לכהן לפסוע לאחריו אם נכנס לתוך ד"א של המתפלל וכבר כתבתי לעיל שכן משמע מדברי הבא"ח שלא התיר במקום מצוה אלא למתפלל מן הצדדין. ומ"מ אם הכהן נמצא לצידו שם המתפלל ואם יפסע לאחריו יכנס לתוך ד"א של המתפלל מן הצדדים, הדבר ברור שרשאי הכהן לפסוע לאחריו ואין בזה בית מיחוש, שכבר העתקנו למעלה דברי מרן ז"ל שפסק כדברי תר"י, שאין איסור לפסוע אלא מלפניו אבל מן הצדדים מותר. ואע"פ שבספר הזוהר פ' חיי שרה (דקל"ב) איתא, מאן מצלי אסיר למיעבר ד"א ואוקמוה להני ד"א לכל סטר, בר לקמיה. עכ"ל. והביאו המג"א (סק"ה), ועוד. מ"מ כבר כתב הרב בא"ח (ש"ר פ' יתרו הלכה ז) שבשעת הדחק כגון שהולך להתפלל או לדבר מצוה יש לסמוך על דברי מרן ז"ל. ע"ש. וכ"כ הכה"ח (שם אות ז"ך). וא"כ ה"ה בנ"ד שבא לקיים מצות עשה מן התורה, ודאי שיש לסמוך על דברי מרן ז"ל. וע"ע למרן הראש"ל נר"ו בספרו הליכות עולם ח"א (פ' יתרו הלכה ג') ובהערה שם, שכתב, שאין לחוש לדברי הזוהר כלל מפני שהוא נגד דברי התלמוד כיעו"ש. ובס' ערוך השלחן (סי' קב אות יב) דחק לפרש דברי הזוהר כדברי התלמוד שלנו כיעו"ש. ולפק"ד קשה מאוד להעמיס פירושו בדברי הזוהר כאשר יראה המעיין. זהו הנלע"ד.

וזאת עולה מן המדב'ר שאם הכהן נמצא מצדו של המתפלל רשאי הכהן לפסוע לאחריו אע"פ שנכנס לתוך ד' אמותיו מן הצד אבל אם הכהן נמצא מלפני המתפלל ממש אין לכהן לפסוע כלל ואפי' אם יפסע לצדדיו, אא"כ התחיל עם הש"ץ ביחד דשרי בכל ענין. ובאמת שראוי לכל מתפלל שיכול לגרום לתקלה הנ"ל, שיסב פניו אל הקיר ויתפלל, כדי שלא יגרום לביטול מצות נשיאות כפים לכהן שמתפלל לפניו.

סימן כא - תפלת תשלומין לאשה

מאת הרב חיים רבי / מחוברת אייר תשס"ב (שנה ב') סי' סד

עמדתי ואתבונן, בדין אשה שרגילה להתפלל שלש תפילות בכל יום ושכחה להתפלל תפלת שחרית, האם יכולה או צריכה להשלים תפלתה בתפלת מנחה הסמוכה.

ונלע"ד שאין לה תשלומין בתפלה שלאחריה. ולא מבעיא אם היא רגילה להתפלל פעם אחת ביום, והחמירה על עצמה להתפלל באותו יום שנים או שלש תפלות, שאין כאן דין תשלומין מפני שאינן חייבות בתפלה זו. אלא אפי' אשה שרגילה להתפלל בכל יום שלש תפלות ואשריה ואשרי חלקה של אותה אשה העושה כן, אין לה דין תשלומין, כי מצד הדין אינה חייבת אלא בתפלה אחת, ומה שרגילה להתפלל שלש תפילות, לא מעלה

ולא מוריד, כי תפלותיה הרי הם כעין נדבה. ולא מצינו תשלומין על נדבה. וכיוצא בזה מצינו בשו"ת יבי"א ח"ז סי' נד שפסק, שאין דין תשלומין לתפלת נעילה ביוה"כ, מפני שתפלה זו היא מיוחדת ליוה"כ ומעין המאורע, ולא שייך דין תשלומין אלא לתפילה שהיא כל יום שמשלימה בתפלה הסמוכה. ותפלת נשים להא דמיא שאין חיובה אלא פעם אחת ביום וא"צ להתפלל שלש תפילות בכל יום כאנשים, ויכולה לבחור לעצמה איזו תפלה שתרצה. וכמו שהאריך בזה מרן הראש"ל שליט"א בשו"ת יבי"א ח"ו סי' יז. [ובס' אור לציון ח"ב עמוד עב] פוטר לגמרי נשים המטופלות בילדים וקשה להן להתפלל מדין העוסק במצוה, ואף מדין תשלומין פטרם ע"ש.] ומה גם שלפי דעת כמה אחרונים הסוברים שאשה יוצאת ידי חובת תפלה בבקשה כל שהיא, נמצא שאין דינה כאנשים כלל גם בעיקר החיוב והיאך יהיה להן דין תשלומין?!

וראיתי למורנו הרה"ג מזכה הרבים ר' יצחק יוסף שליט"א בספרו שארית יוסף ח"ג (סי' קח סי"ב) שפסק שיש לאשה דין תשלומין והוכיח כן מדברי המשנ"ב (סי' רסג אות מג) שכ' שאשה שהדליקה נרות שבת בע"ש קודם שהתפללה מנחה, תתפלל ערבית שתים ע"ש. וצ"ע, כי אפשר דהמשנ"ב אזיל לשיטתיה (בסי' קו אות ד) שנשים חייבות בשחרית ומנחה כיעו"ש. משא"כ לדידן. וזה פשוט. ומה שפסק מרן הראש"ל שליט"א בשו"ת יבי"א (ח"ו סי' י"ח) שאם טעתה בתפלתה, חוזרת אע"פ שהתפללה כבר תפלה אחת. כיעו"ש. אין זה ענין לנ"ד, שבדין תשלומין לא נגע ולא פגע. והבן.

ועפ"ז נלע"ד להוסיף עוד, שאפי' אם לא התפללה כלל באותו יום, אין לה דין תשלומין ביום שאחריו ואפי' בתפלה הסמוכה. כי האשה הופקעה מדין תשלומין לדידן. אלא כל יום וחיובו שלו בלבד. ודמי למחלוקת מהר"ם והרא"ש שהובאה בט"ז (יו"ד סי' שצו) אם הבדלה זמנה שלשה ימים מן הדין או מדין תשלומין. ונזכרה גם ביבי"א (ח"ה חאו"ח סי' יו"ד, וח"ז חאו"ח סי' מז). ובנידוננו מקיימת האשה בכל יום את הפסוק ברוך ה' יום יום וגו' (עיין ברכות מ.) ומכיון שיש תשלומין רק בתפלה הסמוכה ואשה יכולה לבחור איזה תפלה שנוח לה כל יום ויום, אינה בדין תשלומין כלל. ובני יקירי יצחק נ"י הוכיח כן מן הגמרא בברכות (כו.) דהוה ס"ד בגמ' דאין תשלומין לתפלת מנחה בערבית כי זה יום אחר. ואפי' למסקנא שיש תשלומין בזה, מ"מ זהו משום דסמוכים התפלות זו לזו אבל בנ"ד שנשים חייבות רק בתפלה אחת ביום בלבד נמצא שאין זה סמוכין, ומימלא לא שייך בהן דין תשלומין.

והנה מרן בב"י או"ח (סוס"י נח) הביא בשם הכלבו מחלוקת הפוסקים אם יש תשלומין לק"ש כדין תפלה או לא כיעו"ש. ומסקנת המשנ"ב שאין בק"ש דין תשלומין. ומעיקרא

הסוברים לקרוא פעמיים אין כוונתם לקיים מ"ע מה"ת וכמ"ש המשנ"ב שם ולפ"ז הסברא היא שעל דאורייתא אין תשלומין. וא"כ ה"ה בנשים שעיקר חיובם מה"ת ודוקא פעם אחת ביום אין להם דין תשלומין. ודמי ממש לקודם תקנת עזרא ובית דינו שהיו מתפללים פעם אחת ביום בלי תשלומין. וה"ה לנשים. ועיין להגרש"ז אויירבך זצוק"ל וזיע"א בס' ועלהו לא יבול ח"א עמוד פ"א שכתב, שהמנהג כיום שהנשים מתפללות תפלה אחת ואפי' בקשה כל שהיא. ושם בעמו' שיט הוסיף, שעל ערבית פטורה מהשלמה כיון שלא קיבלו על עצמן. ומותרת להחמיר להתפלל תשלומין. ע"ש. ומשמע מדבריו שאם אין חובה להתפלל אין דין תשלומין. ועכ"פ לדידן י"ל יותר מזה שפטורות לגמרי מדין תשלומין.

ומעתה נלמד מהאמור שרשאות הנשים לאכול קודם תפלת שחרית מאחר ואינן חייבות בתפלה זו דוקא. וממילא אין להן כל פרטי דיני תפלת שחרית. וכיוצ"ב כתב בשו"ת אג"מ (ח"ד סי' קא) שנשים לא קיבלו על עצמן איסור אכילה קודם שחרית. ע"ש. ואין להקשות ע"ז מדברי הכה"ח (סי' רפ"ו ס"ק ל') שכתב, שבשבת קודש אם מתפללת שחרית מותרת לשתות קודם כי עדיין לא חל עליה חובת קידוש. ע"ש. ולכאורה מדוע איסור אכילה קודם קידוש קשור לתפלתה, אם אין עליה חיוב להתפלל שחרית כלל, דיש לומר, שהלכה זו היא מדיני קידוש, ובקידוש אשה חייבת גם ביום, ואם רגילה להתפלל שחרית לא חל עליה חובת קידוש עד שתתפלל, וסברא זו כוחה יפה אף לנשים כי פרט זה הוא מדין קידוש. אבל בדיני תפלה אין חובה על הנשים כלל ויכולות לעבוד, לאכול ולשתות קודם התפלה, ורמז לדבר, מהבא"ח (פ' וישלח אות א') שאפי' תעבוד באשמורת ע"ש. ומשמע, דר"ל קודם התפלה. ודוק.

ויש להוסיף שלשיטת המג"א (סי' קו) שבשבח ובקשה כל דהוא נשים יוצאות ידי חובת תפלה ומדברי מרן הראש"ל בשו"ת יבי"א (ח"ו עמוד ס') משמע שאפשר לסמוך על סברא זו בדיעבד. ואין לך אשה שעבר עליה יום בלי שבירכה ברכת המזון או על המחיה במשך היום ויצאה י"ח תפלה מדינא לסברת המג"א הנ"ל. ומכ"ש אם בירכה ברכות השחר שיש בהם דברי שבח וגם בקשה. ומעתה אין לה צורך כלל לתשלומין שכבר יצאה ידי חובתה במשך היום ואשריה ואשרי חלקה. זהו הנלע"ד.

הערות על הנ"ל

שנדפסו במכתבים למערכת שבחוברת סיון-אלול תשס"ד (שנה ד')

[המספרים שבתוך המכתב הם סימון לתשובות הה"כ נר"ו שיבואו להלן]

לכבוד מערכת הירחון הנפלא "וקנה לך חבר" הי"ו

שלום וברכה!
הנה רציתי לכתוב אודות מ"ש מורנו ורבנו הרב חיים רבי שליט"א מוציא יקר מזולל בגליון חודש אייר תשס"ב סי' סד שכתב לפטור את האשה מכל דיני התפילה כגון תשלומין ואכילה קודם תפלה שמותרת לה וכדו'.
ובאמת שלעד"נ שיש לדון בדב"ק, כי הנה מקור הדין של איסור אכילה קודם התפלה הוא מגמ' ברכות י' ע"ב אמר ר"י וכו' מאי דכתיב לא תאכלו על הדם, לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם וכו' וכל האוכל ושותה ואח"כ מתפלל עליו הכתוב אומר ואותי השלכת אחרי גויך, אל תקרי גויך, אלא גיאך, אמר הקב"ה לאחר שנתגאה זה קבל עליו עול מלכות שמים?! וכ"פ הרא"ש והרי"ף והרמב"ם וכ"פ הטוש"ע סי' פט ע"ש, ולפ"ז אין שום מקום לחלק בין איש לאשה שהרי מהגמ' מבואר שמהות הדין הוא מחמת גאוה, וא"כ וכי דיני שחץ וגאוה שייכים רק באיש ולא באשה, והא לא יהי יהירותא לנשי ולעד"נ פשוט לכאורה, שאם מלאה לבה להתפלל ואוכלת קודם תפלה ה"ז גאוה, אף אם אנו אומרים שאינה חייבת כי אם בתפלה אחת ובאיזה מהם שתרצה יוצאת י"ח אפ"ה עכשיו שמתפללת אסור לה לאכול קודם משום שיש בזה גאוה, ואין זה מדיני התפלה, אלא מדיני גאוה (1).
ובעוד שלדעת הסופרים ששיטת הרמב"ם שאשה חייבת רק בתפלה אחת וכ"פ מרן (ובמ"א הארכתי בזה ועוד חזון בס"ד) וא"כ אותה תפלה שלה למשל שחרית, הרי דאוריתא גמורה שהרי זהו חיובה מדאוריתא תפלה אחת ולמה א"כ שיהא מותר לה לאכול קודם אותה תפלה שהיא חייבת בה מדאוריתא (2)
וקצת ראיה יש לדבר מהמ"א בסימן קו' ס"ק ג' וז"ל חייבים לחנכם ומ"מ רשאים ליתן להם לאכול קודם התפלה וכמ"ש סי' רס"ט וס"ס שמ"ג. עכ"ל. הרי שרק לגבי קטנים כתב ששרי להאכילם קודם התפלה משא"כ נשים (3),
ואל תשיבני שהמ"א לשיטתיה אזיל כדעת הרמב"ן שתפלה מדרבנן ואשה ג"כ חייבת בכל התפילות ודינה בזה כאיש, ז"א שהרי בס"ק ב' כתב ולכן נהגו רוב הנשים שאין מתפללות בתמידות וכו' והיינו לשיטת הרמב"ם ואי איתא דלדעת הרמב"ם יש בזה קולא לנשים מדוע השמיט (3) דין זה?
וכן מתבאר מדברי הערוך השולחן בסימן קו' ס"ק ח' וז"ל: וקטנים חייבים לחנכם בתפילות אם הגיעו לחינוך דלהרמב"ם תפלה דאוריתא פשיטא דהוי ככל המצות שחייב לחנכן ומ"מ לענין איסור לאכול קודם התפלה לא נהיג בהו ויאכילם קודם התפלה וכו'. עכ"ל. וה"ז כמבוא'ר שקא' לשיטת הרמב"ם ומתיר לקטנים ושתק מלהתיר בנשים. (4)

ועוד שלפי מש"כ מרן בסי' ע ס"א נשים ועבדים וכו' ונכון הוא ללמדם שיקבלו עליהם עול מלכות שמים. ע"כ. ומקורו מן האוהל מועד הביאו בב"י (שם). ולשון הגמ' הוא, אמר הקב"ה לאחר שנתגאה זה קבל עליו עול מלכות שמים? והיינו שאכילה אסורה קודם קבלת עול מלכות שמים ולפמ"ש מרן נכון הוא ללמדם וכו' (והיינו פסוק ראשון של ק"ש) יאסרו באכילה קודם קבלת עול מלכות שמים, ואע"פ שאין זה חובה לקבל עומ"ש אלא חסידות, אין זה מתיר באכילה שהרי זה מדיני גאוה וגם שעושה בגדר חסידות עדיין נאסר מחמת גאוה כנלע"ד. (5)

ולגבי תשלומים הנה ראשית דבר צ"ל שאם רוצה להתפלל תפילת נדבה תחת אותה תפלה שהפסידה, מותרת שהרי כתב מרן בסימן קח' ס' ה' אע"פ שאין תשלומים אלא לתפלה הסמוכה לאותה תפלה, ותפילות [אחרות] שהפסיד אין להם תשלומים, אם רצה להתפלל אותה נדבה ושיחדש בה שום דבר הרשות בידו ונכון לעשות כן, ע"כ וכן כתב עוד בסעיף ז' שם, הזיד ולא התפלל תפלה אחת אין לה תשלומין אפילו בתפלה הסמוכה לה. ואם רצה יתפלל אותה נדבה ואינו צריך חידוש אם מתפלל אותה בתפלה הסמוכה לה. ע"כ. ודכותה גבי אשה שאינה יכולה לעשות תשלומים שהרי אינה חיבת, מ"מ להתפלל אותה נדבה מותרת. (6)

ועוד שיש לנו להתיר לה תשלומים ע"פ ס"ס דשמא עיקר כהרמב"ן ודעמיה דס"ל שחיוב תפילות הוא מדרבנן, ואשה חייבת בכל התפילות כמו האיש, וא"ת כהרמב"ם שס"ל דתפלה דאוריתא שמא עיקר כהב"ח, מעשה רוקח, מהר"ם בן חביב, ערך השולחן וחתן סופר הובאו ביבי"א ח"ו ס' יז ע"ש שס"ל בדעת הרמב"ם שגם נשים חייבות ג' תפילות. והן אמת שס"ס זה הוא מביא את הנשים לידי חיוב גמור בכל התפילות ולא רק לגבי תשלומים, אך לגבי זה כבר כתב מרן יביע אומר (שם) ליישב דלא עבדינן ס"ס להחמיר בדרבנן ע"ש. אבל לנידון דידן שתשלומים לא איפרק מחולשא דלגבי חיוב נשים בג' תפילות נאמר דלא עבדינן ס"ס להחמיר בדרבנן אך בשביל להתיר להם לעשות תשלומין לתפילותיהם ע"ז א"א לאמר דלא עבדינן ס"ס להחמיר, דלא חומרא היא אלא רשות היא. ובר מן דין מו"ר הגאון המופלא הגר"מ לוי זצ"ל ביוסף דעת סי' יג דהא דלא עבדינן ס"ס להחמיר בדרבנן היינו דוקא במחלוקת במציאות אבל במחלוקת הפוסקים עבדינן ס"ס להחמיר לכו"ע (ואפילו בס"ס במציאות בדרבנן, כתב שדעת הרמב"ם והר"ש והטור ומרן להחמיר ולפ"ד לכאורה יש מקום לחייב נשים בג' תפילות מחמת ס"ס כנז'. וצריך עוד להתיישב בזה, ובמ"א הארכתי בזה ועוד חזון למועד בס"ד. (7)

ועוד יש לענ"ד להעיר על מש"כ בשם ברא כרעא דאבוה להוכיח מן הגמ' (ברכות כו'). אחה"ר בגמ' מתבאר שהצד שנתיר את תפילת התשלומין הוא משום דרחמי נינהו כמבואר שם, וא"כ אדרבא מהאי טעמא דצלותא רחמי נינהו אפשר שגם נשים יתפללו תשלומין, ומש"כ ואפי למסקנא שיש תשלומין, זהו משום שסמוכים. אבל בנ"ד אצל נשים שחייבות רק תפלה אחת נמצא שאינם סמוכים וכו' עכ"ד. לענ"ד ז"א שהרי מבואר בגמ' בהדיא כמש"כ שהטעם שיש תשלומין הוא משום דצלותא רמי נינהו ולא משום שסמוכים (אלא שלמעשה רק תפלה סמוכה שייך בה תשלומים) (8)

ומש"כ בסו"ד שנשים חייבות רק תפלה אחת וא"כ אינה סמוכה, הנה לעיל כתב שדבריו חוזרים גם על אשה שמתפללת ג' תפילות, וא"כ הוו להו סמוכין, וגם לאשה שמתפללת רק תפלה אחת למשל שחרית ושכחה להתפלל שחרית, הרי במקרה זה ודאי חייבת להתפלל מנחה (מדין תפלה אחת ביום) ואם על אופן זה כוונתו הרי שכן היא סמוכה ולמה לא תוכל לעשות תשלומין לפמ"ש לעיל, סו"ד באול"צ ח"ב פ"ז ה' כד' פסק שיש לאשה תשלומין ומ"מ אין זה בהכרח כשיטת המאור הגדול מרן יביע אומר שהרי פליגי בעיקר חיוב התפלה לנשים שדעת האול"צ שאשה חייבת בג' תפילות (ערבית רשות לדידה) ומינה שיש תשלומין אך לדעת יבי"א ח"ו סי' ז' וח"ט עמ' רלז אין זה מוכרח שיש תשלומין, ומ"מ לפקד"ד יש בדברים האמורים להתיר תשלומים ולאסור אכילה קודם תפלה והי"ת יאיר עינינו בתורתו. ואסיים בברכה רמה למו"ר שיאריך ימים על ממלכתו בשיבה טובה והודאה להי"ת על שזכיתי להסתופף בצל ביהמ"ד כחצי שנה והיו לי בנעימים. (9)

ע"ה אליהו חורי ס"ט

החו"פ בעיר האבות באר שבע יע"א

וזה אשר השיב כמוה"ר הגר"ח רבי נר"ו לטענות הנ"ל

(תשובות לפי המצויין במספר בדברי הה"כ נר"ו עליון למעלה)

1. כמו שאין גאוה קודם מנחה וערבית. ובפרט לאכילת עראי כמו עוגה ופירות ותבשיל, כך אצל אשה זה לענין שחרית. תדע. אם אשה אכלה לפני שחרית ונמלכה להתפלל כעת שחרית, וכי אסור לה? איסור גאוה שלפני התפלה אינו איסור גאוה המפורסם שהוא אסור גם לנשים. אלא זוהי גאוה שלפני התפלה שאינו בנשים.

2. גם אם שחרית לאשה מה"ת, היא יכולה ליפטר ממנה ע"י מנחה ולכן נר' שאין לה כל דיני הכנה לתפילת שחרית.

3. באמת מעניין שהמג"א לא דיבר על נשים בכלל, ולא בספרים אחרים. ומכח ההשמטה אין ללמוד כלום.

4. הוא גם לא אסר לנשים. ושתיקה לאו כהודאה.
5. זה בכלל לא מובן, מה ש"נכון" לעשות, ואינו חובה איך אפשר ללמוד ממנו?
6. מנין לנו. ואיך אפשר לומר דכוותה. בזמן שהיא בת תפלה אחת ביום.
7. האמת היא שאני לא מבין כ"כ כללי ס"ס, ואשריך שזכית ללמוד ולעורר בזה.
8. זוהי שאלה יפה. ושפתים ישק. אבל כוונתי לומר שאם אינו חייב בדין ג' תפילות, לא שייך דין סמוכין, וממילא אין דין תשלומין וזהו תוספת למספר 6. שאם איש חייב בג' תפילות, אעפ"כ תשלומין רק לסמוך, אשה שאין לה ג' תפילות אין לה דין סמוך וממילא אין לה תשלומין, ותדע שהמקור של הסעיף שמועיל מדין נדבה, הוא מהכ"מ בפ"ג מהל' תפלה על ההלכה הזאת שתשלומין רק לסמוכין, וממילא זה רק לגברים ולא לנשים. והבן.
9. תודה רבה על הברכות. והמברך יתברך מפי עליון.

לעבד ה' ר' אליהו חורי היקר הי"ו.

חזק ואמץ! ואדרבא תחפש פוסקים שכתבו במפורש כדבריך, אנכי עפר ואפר לא מצאתי כעת. וסליחה שכתבתי לך על אותו מכתב, כדי שהדברים יובנו ויתבארו היטב. יגדיל תורה ויאדיר.

חיים רבי

חולון.

נ.ב אנא. היות ואנחנו לפני בחירות, תשתדל לעורר ולהשפיע שלא לדבר על אנשי צבור בעניני הבחירות מחשש רכילות ולשה"ר, רק לשמוע לגדולי ישראל ותו לא. וזכות הרבים תלוי בך.

הנ"ל

סימן כב - שאל טל ומטר שלא בזמנה

מאת ר' יובל נתן ור' ירון לברון/ מחוברת תשרי-טבת תשס"ד (שנה ד') סי' ז

עמדתי ואתבונן אודות מי שטעה ושאל טל ומטר קודם ז' במרחשון בארץ ישראל או קודם ששים יום לתקופה בחו"ל אם צריך לחזור כדין הטועה ושואל גשמים בקיץ, ראיתי למרן הגרע"י שליט"א שעמד בזה בשו"ת יבי"א ח"ה (סי' טו) והעלה שאינו חוזר. וכ"פ בשו"ת יחו"ד ח"ב (סי' י) ובילקוט יוסף ח"א (בהל' שאלת טל ומטר ס"ג וס"ה). וכ"פ משמו הג"ר יצחק יוסף שליט"א בשארית יוסף ח"ג (סי' קיז ס"ג וס"ה). וכן הגיעו לידי גליונות שו"ת יבי"א ח"י וגם שם העלה שאינו חוזר. וכדרכה של תורה כתבנו את אשר ראו עינינו בחמלת השי"ת עלינו. והאף שדרך אחרת עמנו, צריך שידע הקורא שאין אנו אלא כמתלמדים בכתיבה ובודאי שאין בכוחנו לחלוק על אלופינו גדולי הדור שליט"א. אלא

שנראה לענ"ד שיש בדברינו עניינים שצריך ליישב. ואנו מצפים לתשובות הלומדים ופלפול החברים אשר כגילנו.

וז"ל הרא"ש בשו"ת (כלל ד סי' י): מכבר ימים רבים באשכנז נתרעמתי על שני דברים שראיתי שנוהגים בימים הללו. האחד שאינם שואלין הגשמים כתיקון. ואע"ג דאמרינן בפרקא קמא דתענית (דף י:) תניא חנניא אומר ובגולה עד ס' יום לתקופה וא"ר הונא אמר שמואל הלכה כחנניא וכו' למה לא נעשה כבני א"י ששואלין הגשמים במרחשון כרבן גמליאל וכו' והמנהג השני שנוהגין לפסוק מלשאול ולהזכיר ביו"ט הראשון של פסח ולמה לא נשאל ונזכיר עד עצרת. עכ"ל. ומבואר שבאשכנז נהגו להתחיל לשאול ולהזכיר מטר כחנניא מס' יום לתקופה ולפסוק מלשאול ולהזכיר ביו"ט ראשון של פסח. ועל שני מנהגים אלה תמה הרא"ש והאריך בהוכחות לסתור המנהג. ואח"כ כתב בזה"ל: כשיצאתי מאשכנז ועברתי דרך פרובינצא שמעתי במונפישליר שהיו מזכירין הגשמים בז' במרחשון וישר מאד בעיני וכו' ואמרתי להם כל דברי וישר מאד בעיניהם אלא שאמרו מה שאנו שואלין בז' במרחשון כך הנהיגו חכמים ראשונים. ועל ההפסקה לא נוכל עשות דבר בשנוי המנהג אם לא שיתקבצו חכמי הארץ וכו'. עכ"ל. ומבואר שרק בפרובינצא נהגו משנים קדמוניות לשאול מז' במרחשון אבל באשכנז מס' יום לתקופה. והמעיין בדברי התשובה עד תומם ישר יחזו פנימו שבאשכנז לא נתקבלו דברי הרא"ש בין בתחלת זמן השאלה ובין בסופו אלא המשיכו במנהגם להתחיל לשאול ולהזכיר מטר מס' יום לתקופה עד יו"ט הראשון של פסח. וסיים הרא"ש בזה"ל: ובראותי כי הטו את לב הקהל לבלתי קבל ממני דברי א-להים חיים גם אני חזרתי בי מלשאול ולהזכיר בבית הכנסת שאני מתפלל בו אע"פ שהייתי יכול לשאול אע"פ שאני יחיד כיון שצורך רבים הוא, מכל מקום לא רציתי לעשות אגודות אגודות. עכ"ל. ואע"פ שהרא"ש קאי הכא בסוף זמן השאלה דהיינו פסח כמבואר בראש ובסוף התשובה, שכתבה בחוה"מ פסח. ומ"מ ודאי דלאו דוקא בתחלת הזמן מיירי במש"כ שהיה יכול לשאול וכו'. דזיל בתר טעמא שגם בז' במרחשון להרא"ש מדינא יכול היחיד לשאול באשכנז מטר בברך עלינו כיון שהוא צורך רבים אלא כיון שלא נתקבלו דבריו באשכנז להקדים תחלת זמן השאלה מס' בתקופה לז' במרחשון [וכ"כ במחה"ש סי' קיז סק"ד בדעת המ"א] התם נמי לא יתיר הרא"ש מטעם שלא יעשו אגודות אגודות, וזה ברור.

והנה רבינו יצחק אבוהב זיע"א בחיבורו על הטור בסימן זה (קיז) קאי על דיבור הטור (בסוף סעיף א) שכתב בשם הרא"ש לתמוה למה באשכנז מתחילין לשאול מס' יום לתקופה ולא מז' במרחשון כבני א"י. ושם הביא מהרי"א דברי הרא"ש שסיים שהיה יכול

אפי' יחיד לשאול מז' במרחשון אי לאו משום שלא יעשו אגודות. וכתב עליו מכאן ראיה שאם היחיד טעה ושאל גשם בזמן שהיה מן הדין לשאול טל שלא יחזור מאחר שהאמת נראה כדברי הרא"ש וכו' וצ"ע. עכ"ל. והשיב הב"י בזה"ל: ולע"ד היה נראה שכיון שלא נתקבלו דברי הרא"ש וכל העולם לא נהגו כן הו"ל סוגיין דעלמא דלא כהרא"ש והלכך הטועה ושאל גשם צריך לחזור אפי' בארץ שכולה בכללה צריכה גשם "בימות החמה". ומ"מ כיון שהרב ספק עלינו את הדבר מי יקל ראש כנגדו ולכן ראוי לצאת מידי ספק ולחזור ולהתפלל בתורת נדבה. עכ"ל. ומדקאי מהרי"א נמי על לשון הטור דמיירי גבי תמיהת הרא"ש בתחלת זמן השאלה באשכנז משמע דמיירי מהרי"א נמי בזמן זה דהיינו מז' במרחשון ואילך. ומדסמיך מהרי"א על הרא"ש בדיעבד משמע ודאי דמיירי דוקא בארץ שכולה צריכה מטר שאל"כ אינו צורך רבים להרא"ש ואפי' דיעבד לא יצא, וזה ברור (וכ"כ בבה"ל סי' קיז ד"ה ומיהו). ולפיכך מש"כ מהרי"א שאם טעה היחיד "ושאל גשם בזמן שהיה מן דין לשאול טל" וכו', האי "מן הדין" ר"ל שלדינא לא קיי"ל כהרא"ש אלא כהרי"ף ורמב"ם דלית להו חילוק בין עיר לארץ שכולה צריכה מטר. ולית להו אלא ב' זמנים, ז' במרחשון בא"י וס' בתקופה בחו"ל (כמבואר לעיל בב"י) ולכן כתב מהרי"א "אם טעה" ושאל גשם וכו' כי לכתחילה קימ"ל כהרי"ף ורמב"ם. ומוכרח לומר כן, לפי שאף אם נאמר שמהרי"א מיירי דוקא בזמן קודם החג אפ"ה נצטרך לומר דמיירי מהרי"א בדעת הרי"ף והרמב"ם במש"כ "מן הדין צריך לשאול טל" דהא להרא"ש בארץ שכולה צריכה מטר אף קודם החג מן הדין צריך לשאול מטר ולא טל. וזה פשוט למעיין ודו"ק. והשתא דאתינן להכי נימא דכיון שסתם מהרי"א במש"כ "ושאל מטר בזמן שהיה מן הדין לשאול טל" והיינו אליבא דהרי"ף ורמב"ם, משמע מסתימותו דמיירי בכל הזמן שלדעת הרי"ף והרמב"ם שואלים טל והיינו מיו"ט ראשון של פסח עד ס' בתקופה בחו"ל, ודו"ק. וא"ת א"כ איך משיב מרן הב"י ופליג באותו זמן דמיירי מהרי"א וכותב "ימות החמה", זה לקמ"ד. דהא בסי' קיד מוכח דקרי מרן בשו"ע "ימות החמה" לזמן שתחילתו ימות החמה ממש, שכתב שם (ס"ד) בזה"ל: אם אמר מוריד הגשם "בימות החמה" מחזירין אותו. עכ"ל. והתם בב"י הב"ד הר"ן דקשיא ליה על מאי דפסקינן כר' יוחנן בירושלמי דתענית דאמר התפלל ואינו יודע מה הזכיר אמר ר' יוחנן עד שלשים יום מה שהוא למוד מזכיר מכאן ואילך מה שהוא צריך מזכיר (וכ"פ בשו"ע שם ס"ח) ע"כ. וכיון שר' יוחנן מיירי על תחלת זמן הזכרת מוריד הטל, הקשה הר"ן וז"ל במקור (על הרי"ף תענית א: ד"ה תו): ואיכא למידק בימות החמה נמי למה מחזירין אותו כל שלשים יום (א"ה, ר"ל דלא היה לו להחזירו כל 30 יום אל מר"ח אייר עד סוף 30 יום מתחלת זמן ההזכרה) אם הזכיר גשם

והלא אינו סימן קללה אא"כ יצא ניסן וכו' ולא עוד אלא שר' יוסי אמר בשאלת גשמים עד שיצא ניסן ונהי נמי דלית הלכתא כוותיה, מ"מ אינו סימן קללה ולמה מחזירין אותו וכו' י"ל שכיון שרוב הזמן שפוסק מלהזכיר גשם הוא סימן קללה לא פלוג רבנן ואמרי שמשעה שפוסק מלהזכיר גשם מחזירין אותו אם הזכיר. עכ"ל. ומבואר ישובו ש"ימות החמה" היא הגדרה הלכתית שנתנו חז"ל לכל הזמן שאסרו להזכיר גשם דהיינו מיו"ט הראשון של פסח עד יו"ט האחרון של חג וקרו ליה "ימות החמה" כמ"ש בשו"ע, אע"פ שבמציאות תחלת זמן זה אינו ימות חמה אלא זמן גשמים ממש. ולא זו אף זו שנתנו לזמן הזה דיני חזרה בתפלה למי שהזכיר בו מוריד הגשם שצריך לחזור בדיעבד אע"פ שהוא זמן גשמים מטעם שרוב זמן זה הוי ימות הגשמים ממש, ודו"ק. וכיון שמה שפסק מרן בשו"ע (שם) שאם אמר מוריד הגשם "בימות החמה" מחזירין אותו קאי נמי לתחלת זמן זה, הראת לדעת שמרן השו"ע מצי נמי למקרי לזמן גשמים "ימות החמה" מהטעם הנזכר. ולכן הכא נמי גבי שאלה נימא ד"ימות החמה" דנקט בב"י היינו כל הזמן שאסרו לשאול מטר בברך עלינו, והיינו מי"ט ראשון של פסח עד ז' במרחשון בא"י ועד ס' בתקופה בחו"ל אע"פ שסוף זמן זה הוי ימות הגשמים ממש (לפי שמזכירין מוריד הגשם כבר מיו"ט האחרון של חג). ואין לומר דשאני תחלת הזמן שבדין יש לו שם "ימות החמה" מפני שמתחלתו ביו"ט הראשון של פסח מתחילין להזכיר מוריד הטל אבל בסוף הזמן מאחר החג עד ס' לתקופה מזכירין מוריד הגשם, זה אינו. דמאי איכפת לן מאי מדכרינן בתחלת הזמן, סוף סוף ימות גשמים הוו ממש ואעפ"כ קרו להו חז"ל "ימות החמה". ועוד, דא"כ הו"ל להר"ן הנ"ל לתרץ קושייתו הנ"ל שאע"פ שהם ימות גשמים כיון שמזכירין בהם מוריד הטל נותנים להם דין דימות החמה, ומדלא יישב כן אלא מותיב ומסיק דהוי ימות גשמים אלא דלא פלוג בתקנתייהו לחזור התפלה כל זמן שאסור להזכיר מוריד גשם, משמע דלא איכפת לן גבי דין חזרה בתפלה אם מזכירין מוריד הטל. ועוד, הא הזכרת מוריד הטל מיו"ט הראשון של פסח לדידן אינו אלא מנהג ובני אשכנז כלל לא מזכירין אותו (כמבואר בטור סי' קיד ס"ג), ואי מפני שמפסיקין ביו"ט ראשון של פסח להזכיר מוריד הגשם לא מפני זה נקרא ימות החמה דהא הטעם שמפסיקין אז אינו אלא מפני שאינם צריכים למטר אז כמבואר בגמ' (תענית ד:) גבי שאלת מטר ביו"ט ראשון של פסח ע"י מתורגמן: וכי מתורגמן "שואל דבר שאינו צריך לצבור" אלא מחוורתא כדעולא. ע"כ (וכיון דלא צריכי מטר אמרי בירושלמי תענית פ"א ה"א שכדי שיצאו המועדות בטל תקנו להזכיר טל במועד. ע"ש ודו"ק). ואעפ"כ המזכיר שם מוריד הגשם חוזר כדאמר ר' יוחנן. ועוד הא דמדכירינן מוריד הגשם כבר מיו"ט אחרון של חג קודם זמן השאלה אינו אלא מפני

ריצוי שאלה שבדין הוא שיוקדם לשאלה אבל זמן רביעה ראשונה אינו אלא בג' או ז' או יז' במרחשון כמבואר בגמ' (שם ו.), לכן לא מפני שמקדימין להזכיר לא יקרא "ימות החמה" אע"פ שהוא זמן גשמים, וכמו בתחלת הזמן, ודו"ק. מכל אילו הטעמים נראה לענ"ד שאין לחלק בין תחלת זמן ימות החמה לסופו, נפק"מ לענין חזרה.

ותא שמע הכרח לכל האמור, דהנה מסקנת הב"י בהאי פלוגתא עם מהרי"א הלא היא כתובה לעד בשלחנו (סי' קיז ס"ב), וז"ל: יחידים הצריכים למטר "בימות החמה" אין שואלין אותו בברכת השנים אלא בשומע תפלה ואפילו עיר גדולה כנינוה או ארץ אחת כולה כמו ספרד בכללה או אשכנז בכללה כיחידים דמו ובשומע תפלה. ומיהו אם בארץ אחת כולה הצריכים מטר "בימות החמה" טעה בה יחיד ושאל מטר בברכת השנים חוזר ומתפלל בתורת נדבה בלא שאלה בברכת השנים. עכ"ל מרן השו"ע. ופעמיים נקט מרן "ימות החמה". ברישא גבי יחידים הצריכים מטר בימות החמה שאין שואלין אותו אלא בשומע תפלה, ובסיפא היינו מאי דפליג אמהרי"א בדין יחיד ששאל מטר בימות החמה בארץ שכולה צריכה מטר שחוזר. ואי תימא דימות החמה דנקט בב"י שהוא ימות החמה דהכא בסיפא, היינו דוקא קודם החג, מוכרח אתה לומר דימות החמה דרישא היינו נמי דוקא קודם החג כדי לא להשוות את מרן מטעה הלומדים ח"ו. וא"כ מרישא ילפינן דין לכתחילה שיחידים הצריכים מטר קודם החג שאינם שואלים אלא בשומע תפלה. ותימ"ה יקרא, וכי אחר החג אינם שואלים בשומע תפלה אלא לכתחילה בברך עלינו, וזה ליתא דהא לדעת השו"ע דפסק כהרי"ף והרמב"ם אפילו כל ישראל צריכים מטר אסורים לשאול לכתחילה מטר בברך עלינו עד ז' במרחשון בא"י ועד ס' בתקופה בחו"ל כדפסק מרן בסעיף הקודם (ס"א). ואי תימא דימות החמה דרישא היינו נמי אחר החג דהוא זמן גשמים א"כ מודה אתה דמצינן נמי למקרי לימות הגשמים "ימות החמה" אע"פ שמזכירין מוריד הגשם מיד אחר החג וא"כ בסיפא אמאי מוכרח לך דלא מצינן נמי למקרייה ימות החמה ויהיה קאי נמי אחר החג, וכדאמרן. ודוק היטב. לפיכך נראה הכרח לפשוט דמרן השו"ע וב"י הנ"ל קאי נמי לזמן אחר החג נפק"מ לדין דיעבד.

ובתר דמסקינן בהוכחות בסייעתא דשמיא ברירא לן דעת מרן הב"י ושו"ע שקבלנו הוראותיו שמי שטעה ושאל מטר בחו"ל אפי' בארץ שכולה צריכה מטר מז' במרחשון עד ס' בתקופה חייב לחזור התפלה אליבא דהרי"ף ורמב"ם אלא שחוזר בתורת נדבה לחוש למהרי"א דילמא סמכינן בדיעבד על הרא"ש. וא"כ שמעינן מהכא שאע"פ שזמן זה במציאות הוי זמן גשמים (שלכן מזכירין כבר מיו"ט האחרון מוריד הגשם בתפלה), לא אמרינן שמפני זה לא יחזור בדיעבד. שכיון שרוב זמן איסור שאלת מטר בברך עלינו הוי ימות

החמה ממש (דהיינו מר"ח אייר עד החג) ואם ישאל בהם מטר בברך עלינו חוזר ודאי משום דהוי סימן קללה, לא פלוג רבנן ואמרי שמשעה שאסור לשאול מטר בברך עלינו עד מתי שמתחיל לשאול מטר בברך עלינו מחזירין אותו אם שאל, וכמ"ש הר"ן גבי הזכרה.

ועתה נבוא בעזה"י לערוך דברי האחרונים זיע"א. ויה"ר שיהיה ה' בסעדנו להאיר עינינו בצוף אמרותיהם. וזה יצא ראשונה ר' דוד בן זמרא בשו"ת (ח"ו סי' ב אלפים נה) נשאל אודות מי שבא מא"י למצרים מאימתי שואל מטר בברך עלינו. מז' במרחשון כבני א"י או מס' בתקופה כבני מצרים. והשיב, שאם יש לו אשה ובנים בא"י שואל כבני א"י שהרי הוא צריך להם מפני שאין זה סימן קללה אפי' לבני מצרים אם ירדו להם גשמים בז' בחשון שהרי זמנו הוא אלא שאין להם בו צורך. עכת"ד. וסיים בזה"ל: ומזה הטעם אני סובר שאם שאל גשמים "בתוך ס' יום לתקופה" במצרים אין מחזירין אותו לפי שאין הגשמים בזמן הזה סימן קללה, תדע שהרי יש כמה מקומות שאינם מא"י ששואלין את הגשמים בז' בחשון. עכ"ל. ומדנקט "בתוך ס' יום לתקופה", מבואר דעתו ז"ל שאפי' מיד אחר החג אם טעה ושאל מטר בברך עלינו אפילו בארץ שאינה צריכה גשמים כמצרים אינו חוזר מדהוי זמן גשמים ואינו סימן קללה. ולפי האמור זה אינו אפי' למהרי"א שלא נסתפק אם חוזר אליבא דהרא"ש אלא בארץ שצריכה מטר ודוקא מז' במרחשון ואילך כדעת הרא"ש לכתחילה בכה"ג. וא"כ מהרי"א פליג עליה דהרדב"ז בתרתי דמוכח דלית ליה למהרי"א את סברת כל שהוא זמן גשמים אינו חוזר כהרדב"ז. ועל הב"י פליג הרדב"ז ודאי, כמבואר לעיל.

ועין רואה להגאון ר' יעקב קאשטרו זיע"א תלמיד הרדב"ז בחיבורו ערך לחם, דקאי על השו"ע בסעיף זה (סי' קיז ס"ב) ואחר שהבי"ד רבו הרדב"ז שבן חו"ל שטעה ושאל מטר בתוך ס' יום לתקופה שאינו חוזר, כתב בזה"ל: ודין זה האחרון אינו נראה לי שהרי יחידים הצריכים למטר אין שואלים אלא בשומע תפלה ואם טעו חוזרין, מדלא מפליג ביחידים הצריכין כדמפליג בטעה יחיד בארץ שכולה צריכה מטר כנזכר בדין ב'. עכ"ל. והכי קאמר: מדמחלק השו"ע בסיפא בדין יחיד שטעה ושאל מטר בברך עלינו בארץ שצריכה מטר שחייב לחזור בנדבה (ולהרמ"א אינו חייב לחזור) אבל ברישא בדין יחידים הצריכים מטר לא מחלק הכי, ש"מ דברישא בדין יחידים הצריכים מטר אם שאלו בברך עלינו ולא בשומע תפלה חוזרים ודאי. וא"כ כש"כ בנידון הרדב"ז שאינם צריכים מטר שחוזרים ודאי, ודו"ק. (וכן מבואר טפי בשו"ת אהלי יעקב סי' פז למהריק"ש, ע"ש). ומ"מ הראת לדעת שמקשה מהריק"ש מהשו"ע הנ"ל בדין יחידים הצריכים מטר "בימות החמה" על הרדב"ז דקאי בזמן ימות הגשמים. א"כ ללא ספק יליף דימות החמה דנקט בשו"ע היינו

נמי אחר החג, ורצונו דמהריק"ש לומר דפסק הרדב"ז הוי היפך דעת מרן בשו"ע. ודו"ק. וזה כדברינו בס"ד תהלה לאלוהינו.

וביותר שמח לבנו בהגלות לנו דעת הגאון ר' חיים בכרך זיע"א בעל שו"ת חוות יאיר בספרו מקור חיים דקאי על השו"ע בסעיף זה, וכתב בזה"ל: יחידים הצריכים למטר בימות החמה אין שואלין וכו' או ארץ אחת וכו'- ב"י ודלא כהטור והרא"ש. פי' בימות החמה דברישא וסיפא דסעיף זה הוא כל זמן שלא הזכירו הציבור, דכל דקודם ס' יום אחר התקופה ימות החמה קרי ליה, וזה ברור למעיין. עכ"ל. ושפתיו ז"ל ברור מללו כדאמרן. והשבח לא-ל כי הוא לבדו החונן לאדם דעת.

והגאון ר' חזקיא דסילוא זיע"א בספרו פרי חדש (בסי' קיז ס"ב) רוח אחרת עמו. ואחר שהביא פלוגתת הרדב"ז ומהריק"ש הנ"ל כתב בזה"ל: ובן חו"ל ששאל גשמים בתפלה "בתוך ס' יום לתקופה" פשיטא דחוזר כיון שאין צריכין לגשמים אבל אם הם צריכים לגשמים מסתברא ודאי שאפי' עיר אחת ואפי' בתקופת תמוז אם טעה בה יחיד ושאל מטר בברכת השנים שאין מחזירין אותו ודלא כמשמע מלשון המחבר ז"ל וכמ"ש בב"י ז"ל דליתא לע"ד כנ"ל. עכ"ל. ומדנקט "תוך ס' יום לתקופה" מבואר דעתו ז"ל שאפי' מיד אחר החג אם טעה יחיד ושאל מטר בברך עלינו אינו חוזר בתנאי שלפחות באותה העיר שנמצא צריכי מטר. וא"כ אינו כהרדב"ז. וגם לא כמהריק"ש דנראה דס"ל כהשו"ע שאפי' בארץ שצריכי מטר חוזר בנדבה. גם אינו כמהרי"א שלא נסתפק אלא בארץ שצריכה מטר אבל אם רק באותה העיר צריכי מטר פשיטא ליה דחוזר אליבא דהרא"ש (וכן העיר בבה"ל ד"ה ומיהו על הפר"ח). ומדסיים בפר"ח דפליג בזאת על הב"י ושו"ע משמע ודאי שלמד ד"ימות החמה" דנקט בב"י ושו"ע היינו נמי אחר החג. דאי למד דהאי "ימות החמה" היינו דוקא קודם החג מאי "ודלא כמשמע מלשון המחבר וכמ"ש בב"י" דקאמר הפר"ח. אדרבא, לפיכך מרן לא מיירי כלל מאחר החג, ואפשר דמודה להפר"ח. אלא ודאי שלמד כמהריק"ש ומקור חיים דימות חמה דנקט בב"י ושו"ע היינו נמי אחר החג, ודו"ק. וזה כדאמרן בס"ד וברוך ה' המלמד לאנוש בינה.

ונשב על ברכי יוסף להרב חיד"א זיע"א (בסי' קיז ס"ג) שאחר שהביא פלוגתת הרדב"ז ומהריק"ש כתב בזה"ל: ונראה לי כדברי הרדב"ז דשאני יחידים הצריכים מטר בימות החמה דאין בעולם מי ששואל בציבור בברכת השנים אבל הכא אם צריכים בעיר ומה גם דרוב העולם צריכים מטר בחשון אין צריך לחזור כיון דא"י בכללה שואלים ובכה"ג אף שהוא יחיד אין צריך לחזור כיון דבעיר ההיא צריכי מטר וכש"כ דהארץ בכלל צריכה מטר וכן ראיתי שכתב הרב שיירי ע"ש ודוק בדבריו וכן כתבו משם מהרח"ש בתשובה

ח"ג סי' ג'. עכ"ל. וזה דלא כדאמרן, דנראה דיליף דימות החמה דשו"ע אינו אלא קודם החג, ודו"ק. אלא דקשיא לן שלדעתו ז"ל מהריק"ש מקשה על הרדב"ז מדין ימות החמה דהיינו קודם החג וא"כ מאי אולמיה דמהריק"ש. ושמא פליג החיד"א אמהריק"ש בפשט לשון השו"ע, אלא דא"כ העיקר חסר מן הספר. ועל כל זאת עיני המעין תחזינה מישרים דלא קאמר החיד"א שאינו חוזר בנ"ד אלא בתנאי שלפחות באותה העיר צריכי גשמים, ודו"ק. ומשמע ודאי דאי אפי' באותה העיר לא צריכי גשמים חוזר בדיעבד אע"פ שהם ימות גשמים דלא כהרדב"ז בשו"ת שאינו חוזר אפי' שאותה הארץ אינה צריכה מטר כלל גם לא באותה העיר כמצרים מדהוי ימות גשמים, אלא כהפר"ח. ועיין במחב"ר (שם ס"א), ודו"ק. ואע"פ שפתח החיד"א דנ"ל כהרדב"ז, נראה שגוף תשובת הרדב"ז הנ"ל לא היתה לפניו לפי שאת סברת הרדב"ז לא הביא אלא משם מהריק"ש בערך לחם כדמוכח מלשונו (ואל תתמה על החפץ כי יתבאר לקמן אי"ה). ומ"מ לפי מש"כ לעיל מוכרח מלשון השו"ע כהבנת מהריק"ש, ולכן נחתינן ומסקינן בצ"ע בהבנת דברי החיד"א הנ"ל.

וע"ד יעלה מן האר"ש הלא הוא ר' מרדכי כרמי זיע"א בחיבורו דברי מרדכי (סי' קיז ס"ג) שהביא שלשה דינים משם החיד"א במחב"ר (שם) והדין הראשון שבן חו"ל ששאל מטר בתוך ס' יום בתקופה אחרי ז' במרחשון אינו חוזר ומתפלל וחתם עליה החיד"א שו"ת זרע אמת. ויאמר מרדכי להשיב בזה"ל: והנה הדין הראשון כבר כתבוהו רבותינו האחרונים ז"ל והזכרנו דבריהם במאמ"ר סק"ח וכתבנו שם דלדעת מרן ז"ל נראה דצריך לחזור ולהתפלל אלא דלצאת ידי ספק יתפלל בתורת נדבה על תנאי. עכ"ל. ויכתב מרדכי את הדברים האלה גם במאמ"ר (שם סק"ז וסק"ח, ע"ש). וזה כדברינו בדעת מרן, ברוך ה' העוזר דלים ומפענח נעלמים ולו לבדו אנחנו מודים.

ועינא דשפיר חזי בס' מגן אברהם לר' אברהם אבלי זיע"א (שם סק"ד) דדייק וגמיר מלשון השו"ע שכתב ומיהו אם בארץ אחת כולה הצריכה מטר בימות החמה טעה בה יחיד ושאל מטר וכו', וז"ל: הצריכים מטר. משמע מלשונו דדוקא כשנעצר המטר אבל בלאו הכי מחזירין אותו אע"פ שהגשם במקום ההוא אינו סימן קללה, וצ"ע. עכ"ל. וראשית יש לבאר שמש"כ המ"א "נעצר המטר" היינו "צריכים מטר" דהשו"ע. ואין לומר דמחלק בין צריכים מטר ונעצר המטר דבהכי מיירי השו"ע לבין צריכים מטר אבל לא נעצר המטר דמסיק המ"א בצ"ע. לפי שזה אינו דיוק נכון מלשון השו"ע שלא כתב אלא "צריכים מטר", וא"כ אדרבא איפכא משמע דלא תלי אלא בצריכים מטר, דאי צריכי מטר פליגי השו"ע ורמ"א, ואי לא צריכי מטר לכו"ע חוזר, בין אם נעצר בין אם לא נעצר המטר. אלא כדאמרן שצריכים מטר "נעצר מטר" קרי ליה המ"א, ודו"ק. והשתא, נראה שאפשר

לברר באיזה זמן מיירי המ"א אליבא דהשו"ע. שלפי מש"כ המ"א שאם לא נעצר המטר חוזר אע"פ "שאינו סימן קללה", משמע דמיירי בימות הגשמים שרק אז אין הגשמים סימן קללה, והיינו בין בתחלת זמן ימות החמה מאחר יו"ט הראשון של פסח עד ערב ר"ח אייר, ובין בסוף זמן ימות החמה מהחג עד ס' יום בתקופה. ואין לומר דלא מיירי המ"א אלא בתחלת הזמן לפי שקאי על לשון השו"ע שכתב "בימות החמה", שהגע עצמך דאע"פ שקאי על לשון "ימות החמה" על זמן זה מיירי שחוזר אם אין הגשמים סימן קללה והיינו ימות הגשמים שבתוך זמן "ימות החמה" וא"כ אין סברא לחלק בין תחלת הזמן לסופו דתרוויהו לא הוי הגשמים סימן קללה, ודו"ק (אע"פ שבתחלת הזמן מזכיר מוריד הטל ובסופו מוריד הגשם, כמו שהוכחנו לעיל בס"ד). ואם עדיין ממאן בה הקורא, זקניך יאמרו לך דאשתכח כוותין בעזר הצור, שכן כתב ר' שמואל קעלין הלוי במחה"ש (שם) אליבא דהמ"א הנ"ל, דמיירי במי שטעה ושאל מטר בברך עלינו מז' במרחשון ואילך, ע"ש ודו"ק [ולא העתקנו לשונו שלא לסבך הקורא כי קשה לעמוד על לשונו היאך למד דעת הב"י נפק"מ לדיעבד, ומ"מ אין ספק כלל שלדעת הב"י ושו"ע חייב לחזור בתורת נדבה, כדמוכח מדפליג הד"מ שם עם הב"י, וכ"כ במאמ"ר (שם סק"ז), ועוד.]. ומ"מ הנה המחה"ש מסביר פנים בפשיטות במ"א שהשו"ע מיירי בזמן שאחר החג כדאמרן, והשבח לחי העולמים.

ובדרכי משה (סי' קיז) פליג בהדיא על הב"י בנ"ד וכתב שדברי מהרי"א נכונים בטעמם לסמוך בדיעבד על הרא"ש. וכ"פ הרמ"א בהגה שאינו חייב לחזור רק אם ירצה. וכאמור לא מיירי רמ"א אלא מז' במרחשון ואילך ודוקא בארץ שצריכה מטר. הלא"ה מודה שחוזר, כדעת מהרי"א.

והנה בס' מטה משה (סי' קמא) לר' משה מפרעמסלא תלמיד מהרש"ל, הביא"ד הרא"ש שמחלק בין עיר לארץ שצריכה מטר, ועליו הביא"ד מהרי"א הנ"ל וכתב שכן פסק הרמ"א. והוא עומד עליהם וכותב בזה"ל: ונראה מזה ג"כ שאם טעה "מז' במרחשון עד ס' אחר התקופה" שאין צריך לחזור כי כל הארצות צריכים מים בההיא שעתה כמ"ש הרא"ש בתשובה הביאו טור או"ח סימן קיז ויש לסמוך בדיעבד אסברת הרא"ש. ומאחר דאיפסק הלכתא כרבן גמליאל בארץ דמתחילין בז' במרחשון כדאי הוא לסמוך עליו בדיעבד אף בהארצות הללו מאחר שאין ענין לחלק בין הארצות הללו לא"י, שבבל היה מצולה עושים כפי הצורך להם אבל ארצות הללו "שצריכים מים" כמו א"י למה לא נסמוך אדברי רבן גמליאל לכל הפחות בדיעבד, כך נראה לי. עכ"ל. ומבואר דלא סמיך על הראש אלא ז' במרחשון ואילך ודוקא בארצות שצריכים מים אבל קודם לכן חוזר אע"פ שהוא זמן גשמים, ואפי' אחר ז' במרחשון בארץ שלא צריכה מטר חוזר, היפך סברת

הרדב"ז, ודו"ק. גם זכור ושמור דלא מיירי המטה משה אלא אליבא דהרמ"א ומהרי"א ולא אליבא דהב"י ומדלא חישב דעת הב"י משמע דס"ל דלהב"י חוזר בכה"ג. ומ"מ ומלשונו דהמט"מ שפתח "ונראה מזה ג"כ" משמע דיליף שמהרי"א וב"י פליגי בימות החמה ממש ודלא כדאמרן. ויש לומר דלא נחית לברר גדר ימות החמה, רק מאחר דס"ל כמהרי"א ורמ"א דסמכינן שפיר בדיעבד על הרא"ש כתב לברר שה"ה בימות הגשמים, ולא איכפת ליה ז"ל מלשון ימות החמה דהשו"ע דממאי נפשך ס"ל למט"מ, דלהרמ"א אינו חוזר מז' במרחשון ואילך. ומ"מ לפי מה שכתבנו לעיל בס"ד מוכרח שמרן והרמ"א פליגי נמי בימות הגשמים. גם ר' חיים בנבנשת זיע"א בס' שיירי כנה"ג (סי' קיז הגב"י ס"ד) ור' אליה שפירא זיע"א בס' אליה רבא (שם סק"ג) הבי"ד המט"מ הנ"ל אליבא דהרמ"א ומהרי"א, וכ"פ מדנפשיה ר' שמואל בר' יוסף בס' עולת תמיד (שם סק"ג).

סיכום שיטות האחרונים ז"ל בדין הטועה ששאל מטר בברך עלינו קודם ס' לתקופה מהמחמיר למיקל: דעת מרן בב"י ושו"ע שחייב לחזור אלא שבתורת נדבה לחוש לספיקיה דמהרי"א (אי סמכינן על הרא"ש), לפי מה שהראנו לעיל הכרח מלשון השו"ע, וכמו שכתבו בהדיא במקור חיים, מאמ"ר, ומחה"ש בדעת המ"א. וכדמשמע ודאי דעת מהריק"ש, ופר"ח, כולם מתנבאים בסגנון אחד בדעת מרן בב"י ושו"ע. קל מזה דעת הרמ"א שאין חוזר בנ"ד אלא מז' במרחשון ואילך ודוקא בארץ שכולה צריכה מטר. וכ"פ מט"מ, שכנה"ג, א"ר, ועו"ת. קל מזה דעת הפר"ח שאין חוזר בנ"ד מאחר החג עד ס' בתקופה בתנאי שלפחות באותה העיר צריכי מטר ואפילו שבכל הארץ לא צריכי מטר. וכ"כ בברכ"י. והקל מכולם דעת הרדב"ז שאין חוזר בנ"ד מאחר החג עד ס' בתקופה אפי' שבאותה העיר והארץ לא צריכי מטר כלל כגון ארץ מצרים, משום דהוי זמן גשמים.

ולדינא, לעד"ן שאין סברת הרדב"ז בר סמכא לפי שכל האחרונים הנ"ל פליגי עליה והוי ליה כיחידאה לעומתם. גם תדע שמאמ"ר שלא ראה גוף תשובת הרדב"ז מיאן להאמין למה שנראה משטחיות דברי הפר"ח שהרדב"ז מיירי אף בארץ שאין צריכה מטר כלל וכתב על זה "קשה לי להאמין זה". גם בשו"ת זרע אמת נראה שלא ראה את גוף תשובת הרדב"ז ואף הוא ז"ל כתב שנראה מהפר"ח שהבין שהרדב"ז מיירי כשאינם צריכים מטר וכתב על זה "אבל לע"ד אין לעשות לרדב"ז טועה בפשוטות". גם החיד"א שכתב שנ"ל כהרדב"ז לא היקל אלא בשלפחות באותה העיר צריכי מטר כהפר"ח אבל אם באותה הארץ לא צריכי מטר כלל חוזר ודאי. (ונלענ"ד הטעם שלא ראו תשובת הרדב"ז לפי שבפר"ח מסומנת תשובה זו בסי' נח וכן העתיק מאמ"ר, אבל באמת אינו אלא בח"ו סי' ב' אלפים נה) לפיכך לעד"ן דסברת הרדב"ז הנ"ל לאו בר סמכא. עוד בה לענ"ד יש להתקשות בסברת הרדב"ז

מהר"ן דלעיל גבי הזכרה שחוזר מי שהזכיר מוריד הגשם קודם ר"ח אייר אע"פ שהוא זמן גשמים רק לא צריכי מטר. ואם בהזכרת שבח הדין כן כש"כ בבקשת מטר כשלא צריכי, וצ"ע. והפר"ח דסמיך בדיעבד אפי' שבאותה העיר בלבד צריכי מטר, אעפ"י שכ"כ החיד"א, הנה בביאור הלכה מסיק בה בצ"ע לפי מה שמבואר בשו"ת הרא"ש (שם) שדוקא בארץ שכולה צריכה מטר שואלין בברך עלינו, וכ"פ בשו"ע "אם בארץ אחת כולה הצריכים מטר וכו'" לאפוקי אם איזה עיירות צריכין מטר שחוזר ודאי, ע"ש.

[ולא זכינו להבין כ"כ מאי קושיא שיש לומר דלהפר"ח האף שסוגיית בני נינוה מיירי גם בדיעבד, מ"מ זה דוקא בימות החמה דקודם החג. ומשו"ת הרא"ש לקמ"ד דהא הרא"ש שהצריך שבכל הארץ צריכי מטר מיירי בלכתחילה, והפר"ח ס"ל שבדיעבד יודה הרא"ש אפי' שרק באותה העיר צריכי מטר שאינו חוזר, שגם בהכי הוי צרכי רבים ודלא כמהרי"א ודעימיה, דו"ק.]. והמטה משה ושיירי כנה"ג כבר ביארנו דס"ל לפסוק בנ"ד כמהרי"א והרמ"א. אולם אנן בדידן בתר הוראות מרן אזלינן, ולכן הטועה ששאל מטר בברך עלינו בחו"ל קודם ס' יום לתקופה חייב לחזור התפילה בתנאי נדבה, אפי' אם נמצא בארץ שכולה צריכה מטר באותם ימים. ולא עבדינן ספק ספיקא בתפילה לפוטרו מלחזור דהא יש פתרון להתפלל ולצאת ידי חובה ודאי ע"י תנאי נדבה ואין כאן ברכה לבטלה.

והשתא דאתינן להכי נחזי אנן מה יהיה דין הטועה ששאל מטר בברך עלינו בארץ ישראל קודם ז' במרחשון. והנה להרדב"ז הנ"ל ודאי שאינו חוזר משום דהוי זמן גשמים. וכן להפר"ח והחיד"א והמטה משה ושיירי ודעימייהו נמי אינו חוזר דהא כל הארץ צריכה מטר (ואף דלהרא"ש דעליה סמכי המטה משה ודעימיה נראה שצריך לחזור כשם שבחו"ל אם טעה ושאל קודם ז' במרחשון חוזר לדידהו ומבואר לעיל, מ"מ אפשר שאילו ראו את שיטת הרמב"ן וריטב"א הוו מודו בא"י). אבל לדעת הב"י לפי המבואר לעיל דלא פלוג חז"ל ואמרי דכל היכא דתקון שלא לשאול מטר בברך עלינו, השואל מטר בברך עלינו חוזר ואפי' שהוא זמן גשמים וכל הארץ צריכה מטר. הכא נמי ודאי חייב לחזור בתורת נדבה, ודו"ק. והאף שמצינו להאו"ח (הל' תפילה סי' קט) בשם רמב"ן, והריטב"א (תענית י.), וכן הוא במאירי (שם) בשם י"א, שכתבו שבארץ ישראל שואלין מטר מיד אחר החג דלא כהרי"ף והרמב"ם ושו"ע. יש לומר דכיון דסוגיין דעלמא דלא כותייהו חייב לחזור. וכמ"ש בב"י בדין חו"ל. ומהיות טוב יחזור בתורת נדבה. כנלענ"ד.

וכבר כתבנו שדעת הגרע"י שליטא בנ"ד שאינו חוזר. ולפי כל הנ"ל לא זכינו להבין אמאי לא התייחס מרן שליט"א בשו"ת יבי"א (ח"ה סי' טו) לב"י הנ"ל דהא יש להסתפק בהבנתו דילמא מיירי נמי אחר החג, ולפי דברינו מוכרח הוא בלשון השו"ע בסי' קיז

ס"ב. וכמ"ש במקור חיים (סי' קיז) ומאמ"ר (שם) ומחה"ש (שם). ומשום מה השמיטם מרן שליט"א מתשובתו. רק בילקוט יוסף (שם בהע' ה) הבי"ד המקור חיים הנ"ל וכתב עליו "ואין דבריו מוכרחים". ולשון דחיה זה אומר שיתכן שצדק המקור חיים אלא שאין הכרח לדבריו. ולפי דברינו מוכרחים הם מלשון השו"ע. ומ"מ כיון שכן כתבו מאמ"ר ומחה"ש ופר"ח ועוד בדעת הב"י ושו"ע, לא זכינו להבין אמאי לא התחשב מרן שליט"א בשיטה זו. גם לא זכינו להבין אמאי מחתינהו מרן שליט"א להרדב"ז ופר"ח ומטה משה בחדא מחתא כשיטה אחת, דהא לפי האמור מבואר שפיר שהם שיטות חולקות. גם לא זכינו להבין איך לא נרגש מרן שליט"א מעצם קושיית מהריק"ש שהיא מלשון השו"ע על רבו הרדב"ז שלפי"ז נראה בעליל שלמהריק"ש, השו"ע מיירי נמי אחר החג. גם בפר"ח שהבי"ד ביבי"א כתב בהדיא שכן דעת מרן הב"י ושו"ע. וא"כ הו"ל מהריק"ש ופר"ח ומקור חיים שהביא ביבי"א עומדים בשיטה אחת בדעת השו"ע כמו שכתבנו בס"ד (ולפי דברינו ממילא נתיישב מה שתמה שם על מהריק"ש וקרבן נתנאל, ע"ש.). גם לא זכינו להבין אמאי פסק שבחו"ל בנ"ד אינו חוזר מדהוי זמן גשמים ולא חילק בין עיר או ארץ שצריכה מטר וא"כ ס"ל שליט"א כהרדב"ז במושלם שאפילו בארץ שאינה צריכה מטר כלל אינו חוזר בדיעבד, ואפי' לפי הפוסקים שהביא ביבי"א הו"ל הרדב"ז כשיטה יחידאה בכך. וצ"ע. וכבר כתבנו בפתח שאין בדברינו לערער פסקי גדולי הדור שליט"א. ואנו חלקנו כתבנו, והיעב"א.

סימן כג - אמירת כל הקדושה בקול רם על ידי הציבור

מאת הרב יגאל כהן / מחוברת אייר תשס"א (שנה א') סי' לו

עמדתי ואתבונן אודות המנהג שהולך ומתפשט בבתי הכנסת בשבתות ויו"ט, שהש"ץ אומר בחזרה "נקדישך ונעריצך וכו' עד וקרא זה אל זה ואמר" בניגון, והציבור מצטרף אליו לנגן אמירת כל הקדושה בקול רם, עד שקול הש"ץ נבלע בתוך קול ההמון שאומר קדושה עמו, האם נכון מנהג זה על פי ההלכה או לא?

תשובה: הנה הטור או"ח (סי' קכה) כ' וז"ל: ולאחר שיסיים ברכה שניה יאמר נקדישך ונעריצך וכו' ויענו אחריו קדושה ע"כ. וכתב מרן בב"י וז"ל: נראה מדברי רבינו שאין הציבור אומרים עם החזן נקדישך אלא שותקין ומכוונים למה שש"צ אומר וכשמגיע לקדוש אז יענו ויאמרו קדוש וכו' וכ"כ הרא"ש בתשובה כלל ה' סי' יט, דבר פשוט הוא שאין לומר קדיש עם החזן כי אין אומרים קדיש אלא בעשרה וכו' כמו כן בקדושה אומר החזן נקדישך וכו' עד שמגיע לקדוש ואז עונים הציבור קדוש. עכ"ל. הרי נתבאר בדברי הרא"ש שהטעם שאין הציבור אומרים עם החזן "נקדישך" (או "נקדש" לנוסח אשכנז) מפני

שאין אומרים קדושה אלא בעשרה, דהיינו שיהיו עשרה שומעים ומכוונים למה שש"ץ אומר, ואם כל אחד ואחד יאמר "נקדישך" (או "נקדש"), היה נראה שכל אחד ואחד אומרו בפני עצמו, והרי לא נתקן אלא בעשרה. ועל פי זה פסק מרן בש"ע (שם ס"א) שאין הציבור אומרים עם ש"ץ "נקדישך" אלא שותקין ומכוונים למה שש"ץ אומר עד שמגיע לקדושה, ואז עונין הציבור קדוש. עכ"ל. וכן נראה שהוא דעת הרמ"א ממה שלא הגיה על דברי מרן ז"ל הנ"ל כלום. ועוד, שבספרו דרכי משה (שם) כתב, שהמנהג פשוט כדברי מרן ז"ל ע"כ. וע"ע בסי' קט ס"ב בהגה ובמג"א (שם סק"ט). ודוק.

ובצאתי חפשי מצאתי שכן מתבאר מדברי הרמב"ם בסדר תפילות שבסו"ס אהבה שכתב, הש"ץ מברך לעולם ברכה שלישית בנוסח זה נקדישך וכו' וכשמגיע אל וקרא זה אל זה ואמר, העם עונים קדוש קדוש וכו' ע"כ. וכן יש לדקדק מלשון התוספות בברכות (כא סוע"ב) שכ' וז"ל: המתפלל י"ח עם החזן לכשיגיע "ש"ץ" לקדושה יאמר עם הש"ץ נקדש וכל הקדושה משלם יכול לענות "עם הציבור" דאין זה קרוי יחיד. עכ"ל. וממה שכתבו בתחילה יאמר "עם הש"ץ" ולא כתבו יאמר "עם הציבור" כמ"ש בסוף דבריהם, מוכח שהש"ץ אומר לבדו "נקדש". וכן יש לדקדק מדברי תר"י פ"ג דברכות (די"ג ע"ב מדפי הרי"ף), והמאירי ברכות (כא:). וכן משמע בספר הרוקח (סי' שיט) שכתב, תמה אחי חזקיה על שחולקין פסוק זה יהללו את שם ה' כי נשגב, ש"ץ אומר חציו והקהל מסיימין אותו, וגומרין פסוק אחר עמו וירם קרן לעמו וכו'. ואני אומר, הלא בפסוק וקרא זה אל זה ואמר כמו כן עושין וכו' וטעם כולם אפשר לפי קטנות (כצ"ל) דעתי לפי שהשרפים קוראים זה לזה להקדיש ליוצרם יחד ומקדישין אחרי כן כולם יחד, כמו כן ש"ץ אומר ואח"כ מקדישין הקהל עמו. עכ"ל. וממה שכתב שפסוק וקרא זה אל זה ואמר אומרים הקהל חציו. וכן ממ"ש בסוף דבריו, ש"ץ אומר ואח"כ מקדישין הקהל עמו, מוכח שאין הקהל אומרים נקדישך ונעריצך כלל ואפי' בלחש וכדברי הרא"ש בתשובה הנ"ל. [והרב לבושי שרד ז"ל (שם) שכתב, כי מדברי הרוקח שהביא המג"א סוס"י נ"א משמע כמנהג האשכנזים שאומרים כל הקהל נקדש וכו' ע"ש. הוא מפני שלא ראה דברי הרוקח אלא מתוך המג"א וכמו שמוכח מלשונו, לכן בנה דייק ממה שכתב המג"א דברי הרוקח בזה הלשון: תמה אחי וכו' על שחולקים פסוק יהללו וכו' וכן פסוק וקרא זה אל זה וכו' ע"כ. ומשמע ליה ז"ל מדנקט "חולקים" בלשון רבים, משמע שכל הקהל כאחד אומרים את הפסוק וקרא זה אל זה. אכן בדברי הרוקח בשורשן, אין הדבר כן, וכאמור.] ובאמת שכל היד המרבה לבדוק בספרי רבותינו הראשונים, כמו בס' כלבו (סי' יא), אורחות חיים (סי' צא), וברבינו ירוחם נתיב ג' ח"ג), ובספר האגודה (ברכות כא:) ועוד, תמצא שהדבר פשוט אצל הכל שהש"ץ אומר נקדישך ונעריצך (או נקדש) וכו' עד

וקרא זה אל זה ואמר, ואז עונים הציבור, קק"ק וכו', לך נא ראה. נמצא שפסק מרן והרמ"א ז"ל הנ"ל מיוסד היטב על פי דברי כל רבותינו הראשונים שכולם כאחד עונים ואומרים, שהש"ץ אומר נקדישך (או נקדש) עד וקרא זה אל זה ואמר לבדו ואח"כ עונים הציבור קק"ק וכו'. וכן הסכימו למעשה כמה אחרונים ומהם: הלבוש, הרב מגן גיבורים, והמאמ"ר, הגר"ז, הרב חיי אדם, הגר"א, ועוד.

אמנם הט"ז (שם סק"א) הקשה על דברי מרן ז"ל הנ"ל ממה שפסק לעיל בסי' קט ס"ב, שאם התחיל להתפלל עם ש"ץ יאמר עם הש"ץ כל הקדושה מלה במלה. וע"כ לומר דמה שהוא אומר עם החזן לא מיקרי יחיד בזה. ונ"ל דאין חילוק בזה בין אם התפלל כבר או לא וכו'. וכ"כ הרמ"א סי' נט (כצ"ל) דהמנהג הפשוט אפי' היחיד אומר סדר קדושה שביוצר וכו' עכ"ל. נמצא שהט"ז דחה דברי מרן ז"ל בסימן קכה מכח מה שכתב בסימן קט ס"ב שהם עיקר לדעתו ז"ל. ולא מצא דרך ליישב שני מקראות הללו. אכן יש להרגיש עליו, היאך לא שת לבו הטהור לראות שממקום שבא להקשות, יש ללמוד, שעל כרחנו לחלק בין אם התפלל כבר לבין אם מתפלל עם הש"צ, כי הנה מקור דברי מרן ז"ל בסי' קט ס"ב, הם מתשובת גאון, ומדברי התוספות בברכות הנ"ל, וכמ"ש בב"י (שם), וכבר דקדקנו לעיל מדברי התוספות את החילוק הנ"ל. וא"כ לא נשאר לנו אלא לבאר טעם החילוק בזה, והוא נמצא מפורש במאירי ברכות (שם) שכ' וז"ל: וגדולי המפרשים מוספים בדבריהם, שאף נוסח הקדושה, ר"ל כתר יתנו לך או נוסח אחר שאומר הש"ץ, צריך הוא לאומרו מלה במלה כדי שיראה לגמרי כעושה עצמו טפל לתפלת החזן עכ"ל. וטעם זה שייך רק לגבי יחיד המתפלל עם הש"ץ, אבל לגבי ציבור שכבר התפללו שהש"ץ הוא שלוחם ואומר בשמם נקדישך ונעריצך וכו' אין להם לומר נקדישך ונעריצך, מפני שאם יאמרו כל הציבור עם הש"ץ נקדישך וכו' אז יהיה נראה שכל אחד ואחד אומרו בפני עצמו ואין קדושה אלא בעשרה, אבל כשכל הקהל שומעים ומכוונים לקדושה שאומר הש"ץ ויש כאן קדושה בעשרה, לא איכפת לן ביחיד הלז שמתפלל לחש עם הש"ץ ואומר עמו קדושה מלה במלה ובפרט שאותו יחיד אומרה בלחש, ומן הסתם שומע גם הוא קדושה מן הש"ץ. ושוב ראיתי להמאמ"ר (שם אות ב) בתירוצו האחרון, והרב מגן גיבורים (שם סק"א) שכתבו לתרץ כן.

וע"ע בא"ר (שם סק"ב). ועוד יש לחלק בזה, ע"פ מ"ש הרמ"א בהגה (שם ס"ב) דלכתחילה לא יתחיל עם הש"ץ עד אחר הקדושה והאל הקדוש. וכ' המג"א (שם) הטעם בשם הד"מ מפני שצריך לשתוק ולשמוע הקדושה כמ"ש בסי' קכה. ע"ש. וא"כ אין זה ענין לדברי מרן ז"ל בסימן קכה דמיירי בלכתחילה. ומה שנסתייע הט"ז מדברי הרמ"א בסי' נט,

אה"ר אינה ראיה, דהתם היינו טעמא משום דנקטינן דקדושה דיוצר אינה אלא סיפור דברים משא"כ קדושה דתפילת שמונה עשרה. ועל כרחנו לחלק בזה, מפני שהרמ"א בד"מ (סי' קכה) כתב שהמנהג כדברי מרן שהקהל שותקין בקדושת י"ח, ולעיל סי' נט כתב שהמנהג לומר קדושה דיוצר ביחיד. ואם כדברי הט"ז, נמצא שהמנהגים שהזכיר הרמ"א סותרים זה לזה? אלא ודאי כדאמרן. ושו"ר להפמ"ג בא"א סי' קט סק"ט שעמד על דברי הט"ז בכל זה שכתב וז"ל: הרב בהגה פסק כהטור ואם הוצרך דוקא כבסימן קכ"ה דצריכין לשתוק בקדושה ולשמוע מש"צ ולא הבינותי מ"ש הט"ז בקכ"ה מכאן דהא לכתחילה אין לעשות זה רק בדיעבד. וגם זה יחיד ולא כל הציבור, עא"ר שם. ואיני יודע על מה סומכין קצת לומר כל הקדושה עם הש"ץ בקול. ויראה דגירסת הט"ז כעולת תמיד, ור"מ רבקש, והפר"ח הגה זו שייכא לס"א וכו' עכ"ל. גם הרב לבושי שרד בסי' ק"ט סק"ט ע"ד המג"א כתב וז"ל: ולשמוע - ר"ל נוסח נקדש עד קדוש צריך לשמוע מהש"ץ ולא לאומרו, וזה יצטרך לאומרו בעצמו עם הש"ץ. ולפי מה שנשתרבב עתה המנהג באשכנזים שאומרים הציבור נקדש עם הש"ץ א"כ מותר גם לכתחילה להתפלל עם הש"ץ. ומנהג זה כמדומה שנשתרבב על פי דברי הט"ז, אלא שדברי הט"ז שם צ"ע שהוא מביא ראיה מכאן והרי כאן דוקא בדיעבד ולא לכתחילה. וכן הקשה הפמ"ג ז"ל וצ"ע במנהג זה. עכ"ל. וע"ע במאמ"ר (שם), ובשו"ת בית יהודה עייאש ח"ב סי' ג' מה שכתבו עוד ליישב קושיית הט"ז הנ"ל. ומ"מ לכל האמירות ולכל הדיברות אין נכון לנהוג שהציבור יאמרו קדושה בקול רם עם הש"ץ מידי שבת בשבתו ויו"ט בקביעות. ושוב הראוני בס' מעם לועז פרשת בראשית ח"א (עמו' מה) שכ' שאין רשות לשום אדם לומר דברים אלו (הקדושה) עם החזן אלא החזן אומרו לבדו וכו' ובזה טועים הרבה אנשים ובפרט כשיש מועד או שמחה שהחזן רגיל בו להאריך הניגונים והקהל מסייעים בידו ומוטב כי ישארו דוממים בשעה שהחזן אומר. עכ"ל.

ואף על פי שרבינו האר"י ז"ל בשער הכוונות בענין כוונת חזרת העמידה דרוש ג' וכתב וז"ל: גם צריך שתאמר עם הש"ץ כל סדר הקדושה מלה במלה מן נקדישך ונעריצך עם סיום הקדושה כולה. אמנם שתי תיבות של נקדישך ונעריצך צריך שתאמר אותם בקול רם ושאר תיבות עד עניית קק"ק תאמר אותם בלחש עם הש"ץ ואח"כ כשתענה קק"ק יהיו בקול רם עכ"ל. וכ"ה בפע"ח שער חזרת העמידה סוף פ"ב בשינוי לשון קצת, ונמשכו אחריו כל גדולי רבנים הספרדים ומהם: בס' שלמי ציבור (דקל"ח ע"ב), קשר גודל (סי' יח אות יד), מנחת אהרן (כלל ט"ז סוף סי' נט), כה"ח פלאג'י (סי' טו אות ח"ן), חס"ל (סי' קכה), ארץ חיים (סתהון) (סי' קכה ס"א), בא"ח (פ' תרומה אות ד'), כה"ח סופר (סי' קכה

אות ב), ועד אחרן בס' נתיבי עם (שם) ושכן מנהג ירושלים ת"ו. וזה עומד מנגד לדברי הרמב"ם והרא"ש ומרן והרמ"א הנ"ל שכתבו, שהקהל שותקים ומכוונים למה שהש"ץ אומר קדושה. וכבר העירו בזה בס' שלמי ציבור ובארץ חיים, וכתבו שדברי האר"י בזה הם כדעת הט"ז הנ"ל ע"ש. מכל מקום, אין זה מעלה ארוכה למה שנהגו כיום לומר כל הציבור את כל הקדושה בקול רם, מפני שמנהג זה הוא גם נגד דברי רבינו האר"י ז"ל שלא אמר לומר בקו"ר רק שתי תיבות נקדישך ונעריצך וקק"ק וכו'. ועיין להגרי"ח בס' עוי"ח פ' תרומה הלכה ב' שנתן טעם לדברי האר"י שכתב שיש לומר כל התיבות מלבד נקדישך ונעריצך בלחש ושגם הרב ש"ש נתן טעם אחר לזה. ע"ש. וכן ראיתי להגאון המקובל ר' יעקב פארדו זצ"ל בס' מנחת אהרן (שם) שאחר שהביא דברי האר"י, כתב, עוד שמענו שאין לומר בקו"ר אלא ב' תיבות נקדישך ונעריצך וג' קדוש "ולא כאלו שכל הקדושה אומרים בקו"ר ובעיניהם זוהי מדת חסידות ואין זה אלא מנהג טפשות כי לא ראו אור כתבי האר"י ז"ל זי"ע.

ומה גם שמרן בסי' קכ"ה כתב בשם הרא"ש שלא יאמר הקדושה עם הש"ץ אלא ישתוק ויכוין ויענה קק"ק וכ"פ בספרו הקצר וא"כ מה לו להשמיע קולו". ובכי הא אמרינן הקבלה מכרעת וכ"ש דבדברי מרן מצינו איפכא שפסק שם שאם התחיל להתפלל עם הש"ץ כשיגיע ש"ץ לנקדישך יאמר עמו מלה במלה כל הקדושה וכו' ע"ש עיניך הרואות ששם פסק דשרי לומר הקדושה. וגם הט"ז הסכים כן להלכה שאין זה ביחיד שהרי אומר עם הש"ץ ממש ולמה לא יאמר עמו. וכ"כ הרב ש"ץ ז"ל אלא שיאמרנה בלחש. עכ"ל. וכן מתבאר מדברי המאמ"ר (שם) שלדעת רבינו האר"י צ"ל שאר תיבות בלחש דוקא. אלא שנראה לעניות דעתי, שגם לדעת הרא"ש ומרן ז"ל וסיעתם, לא מצאה הקפידה מנוח אלא כשהקהל אומרים קדושה בקול רם, כי אז נראה שכל אחד אומר קדושה בפני עצמו, ואין קדושה אלא בעשרה. אבל אם הקהל אומרים קדושה בלחש עם הש"ץ ושומעים קול הש"ץ, אין זה קרוי יחיד, הואיל וכולם שומעים לקולו של ש"ץ שבוקע ועולה מעל כל הקהל. וכאשר דימיתי כן מצאתי בש"ע הגר"ז שכ' שאם רצה לומר מלה במלה עם הש"צ בלחש, אין איסור בדבר, שכיון שהם אומרים כל מלה ומלה יחדיו אמירת שניהם נחשבת כאחת כמ"ש בסי' קפ"ג. ע"ש. והגם שכתב שם שאין לעשות כן לכתחילה, מ"מ כיון שלדעת מרן וסיעתו אין הכרח מדבריהם שיש להקפיד לשתוק דוקא אלא רשאי לומר קדושה בלחש הואיל ועדיין שומע קול הש"ץ, ומאידך לדעת רבינו האר"י ז"ל צריכים לומר הקהל הקדושה בלחש, ודאי שומעין לו, שבזה נצא ידי חובת הכל. ומה גם, שעדיף לפרש דברי מרן ז"ל כן, מפני שבזה אין מחלוקת בין מרן ז"ל וסיעתו לקבלת

רבינו האר"י ז"ל, וקיי"ל דאפושי פלוגתא לא מפשינן. ומכ"ש לפי מה שפירש מהר"י עייאש בשו"ת בית יהודה הנ"ל דברי הרא"ש וסיעתו, הדבר ברור שרשאים הציבור לומר קדושה בלחש וכדברי רבינו האר"י ז"ל אף לדעת הרא"ש ומרן ז"ל כיעו"ש היטב. וכ"כ המאמ"ר (שם) בתירוצו הראשון (שם) קרוב לזה ממש, אלא שנתקשה מלשון המג"א כיעו"ש. ויש ליישב בקל. [ומ"מ לדעת הרמ"א, אין לציבור לומר קדושה אפילו בלחש כמו שמוכח ממ"ש בסי' קט ס"ב בהגה ובמג"א שם, אלא שנשתנה המנהג גם אצל האשכנזים עפ"י דברי אר"י ז"ל]. ולכן מה שנתפשט המנהג כיום בהרבה בתי כנסיות שבשבת ויו"ט שהש"ץ מנגן הקדושה ואתו עמו כל הציבור בקול רם, אינו מנהג ותיקין, ויש לחזור למנהג הפשוט שהיה בכל קהל עדת ישראל כדברי רבינו האר"י ז"ל ממש בלי שנוי. ואע"פ שרבינו זלמן כתב שאין למחות ביד הנוהגים כן ע"ש. נראה שסמך על דברי הט"ז הנ"ל. אולם לדברי מרן ורבינו האר"י ז"ל, לא נכון לעשות כן, וכן היה המנהג הקדום אצל האשכנזים וכמו שהעיד הרמ"א בדרכי משה, והרב לבושי שרד סי' קט ועוד. וכן אצל הספרדים עד הדור האחרון לא נהגו לנגן עם הש"ץ אלא כדברי האר"י ז"ל, ורק בדור זה האחרון שהתחילו לעשות כן בכמה בתי כנסיות שהש"ץ מנגן בקול ערב את הקדושה והציבור שהיו אומרים בלחש ונמשכו אחריו מפני חיבת הניגון, נתפשט המנהג כיום בהרבה בתי כנסיות לעשות כן. וראיה לדבר, שבימות החול לא מצאנו בשום מקום שיאמרו הקהל קדושה בקו"ר עם הש"ץ. אלא ודאי, שהמנהג היה כדברי רבינו האר"י תמיד אלא שנשתנה לאחרונה בשבת ויו"ט מהטעם הנ"ל.

ולפי דרכנו למדנו שאין הלכה כמ"ש הרמ"א בסי' קט ס"ב שאין אדם רשאי לכתחילה להתחיל חזרה עם הש"ץ מפני שצריך לשמוע קדושה מפי הש"ץ והוא צריך לשתוק, שהרי אנו נוהגים תמיד כדברי רבינו האר"י שאומרים הקהל קדושה עם הש"ץ בלחש, ואין טעם למונעו מלהתפלל עם הש"ץ אפי' לכתחילה. והנלעד"כ וצייי"מ וימ"ן.

מילואים: את הדברים הנ"ל כתבתי בעניותין לפני כעשר שנים בתוספת נופך קצת בשעת הדפסה. ובינתיים האיר וזרח שו"ת יבי"א חלק ז', למרן הראש"ל נר"ו, וראיתי אליו בחאו"ח סי' יד שעמד וימודד אר"ש בנ"ד, והעלה, שיש למנהג שנהגו שכל הציבור אומר הקדושה בקו"ר בניגון, על מה לסמוך, והנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם. כיעו"ש. אולם נראה שסבר מרן הראש"ל נר"ו כי מנהג הנ"ל הוא מנהג קדמון, ולכן כתב עליו בזה"ל: ומכיון שאין לנו הוכחה ברורה שיש למנוע אמירת כל הנוסח של הקדושה ע"י הציבור בקול רם, הנח להם לישראל" ובאמת שמדברי הפוסקים הנ"ל מתבאר שלפנים המנהג פשוט היה שאין הציבור אומרים קדושה עם הש"ץ וכפסק

מרן ז"ל וכמ"ש הרמ"א בדרכי משה, ועוד. אלא שבדורות אחרונים נשתנה המנהג ונהגו כל הציבור לומר קדושה עם הש"ץ, והוא עפ"י דברי רבינו האר"י שיש לומר הקדושה מלה במלה עם הש"ץ. ע"ש. ואם כן אין לנו אלא לנהוג כפי דברי האר"י בדקדוק. ואין לנו ליישב מנהג של אנשים חדשים מקרוב באו שלא דקדקו לאומרו כהוראת רבינו האר"י ז"ל ממש שרק תיבות "נקדישך ונעריצך" יאמרו בקו"ר והשאר בלחש. ולכן גם מה שכתב ביבי"א (שם) על דברי רבינו האר"י בשער הכוונות, בזה"ל: ואפשר דמ"ש ששאר תיבות יאמר בלחש, לאו לעיכובא איתמר, וכל עיקר כוונתו שצריך לומר בדוקא שתי תיבות נקדישך ונעריצך בקו"ר ושיאמר כל נוסח הקדושה עם הש"ץ. וכ"כ בס' נזירות שמשון (סי' קכה) וז"ל: ובכתבי האר"י כתב, שיש לומר כל הקדושה עם הש"ץ מלה במלה, ואליו תשמעון. והעתיקו הגרע"א בגליון הש"ע שם. עכ"ל. הריני דן לפניו בקרקע תלמיד לפני רבו, כי לפי מה שנתבאר בדברינו למעלה, יש להשיב על דבריו בזה, כי הנה מלבד שאין פשט האר"י ז"ל מורים כן. עוד בה, שלא זכר ש'ר לפי שעה דברי הגרי"ח זצ"ל בעוד יוסף חי הנ"ל שנתן טעם לדברי רבינו האר"י ז"ל מדוע כל הקדושה יאמרו הציבור בלחש מלבד תיבות נקדישך ונעריצך ושהרב ש"ש נתן טעם אחר ע"ש. וכן מתבאר מדברי המאמ"ר (שם) וכ"כ בפשיטות הגאון ר"י פארדו בספר מנחת אהרן הנ"ל עד שקרא על הנוהגים לומר כל הקדושה בקול רם "מנהג טפשות" כי לא ראו אור כתבי האר"י ז"ל וכמו שהעתקנו לשונו לעיל. וע"ע בכה"ח פלאג'י (סי' טו אות חן) בסוף דבריו, ולשונו שם צריך תיקון כיעו"ש היטב. ומה שנסתייע מדברי הנז"ש שהביאם הגרע"א, הנה דברי הנז"ש בשם כתבי האר"י, אפשר שלא בא לומר אלא שיש לומר את כל הקדושה ע"י הציבור ולא כדברי מרן ז"ל שישתקו, ולא דקדק לומר היאך יאמרו בדיוק. ואם נפשך לומר שלדעתו אפשר לומר הכל בקו"ר, אפשר שלמד כן מס' פע"ח (שם) שכ' וז"ל: והיה אומר נקדישך ונעריצך בקו"ר וגם קק"ק בקו"ר והשאר היה אומר תיבה תיבה עם הש"ץ. עכ"ל. ושם לא נזכר מפורש כי שאר תיבות אומרם בלחש דוקא. אכן כבר נודע שאין לסמוך אלא על מה שכתב מהרח"ו בשמונה שערים וכמ"ש מרן החיד"א בספריו בכמה מקומות. ויותר נראה כי ט"ס נפל בפע"ח (שם) וכצ"ל: והשאר היה אומר בלחש תיבה ותיבה עם הש"ץ וכו'. וכ"מ במג"א (שם). ולפי זה הכל שפה אחת ודברים אחדים. ואין למנהג זה סמך אלא מדברי הט"ז הנ"ל, וכבר הבאנו דברי הפמ"ג והלב"ש והמאמ"ר ועוד אחרונים שדחו דברי הט"ז בזה. וכן מצאתי כעת למרן הראש"ל נר"ו בשו"ת יחוה דעת ח"ו סי' ג' שכתב, שאין דברי הט"ז הנ"ל מוכרחים, ושיש ליישב

קושייתו עפ"י דברי המאירי בברכות (שם). ע"ש. ונתבארו הדברים למעלה באורך, ואין לכפול הדברים שנית.

עוד נ"ל טעם כעיקר לחזור לנהוג כדברי רבינו האר"י ז"ל, כי עינינו הרואות שע"י ניגון הקדושה ע"י כל הציבור בקול רם, עוברים בקום ועשה על כללי הדקדוק כמו למשל, שעומדים בניקוד שוא, משבשים את ניקוד התיבות, כמו בכתר שבתפלת מוסף שאומרים הציבור ועמך ישראל, קוראים אות מ"ם של עמך בסגול תחת שוא. וגם קריאת התיבות, עושים מה שהיא מלעיל, מלרע. או מה שהיא מלרע, עושים מלעיל ועוד כהנה וכהנה. ואם נחזור למנהג הפשוט שהש"ץ אומרו בקו"ר, ע"י שיאמר הש"ץ קדושה בלחן נכון שיתאים ע"פ כל כללי הדקדוק, ימשכו אחריו כל הציבור לומר כן בלחש. זהו הנלע"ד להלכה אבל למעשה אין לשנות אלא א"כ יסכימו עמי גדולי הדור שליט"א.

סימן כד - שיעור שחיה במודים דרבנן

מאת ר' יצחק בר מעוז / מחוברת סיון-אלול תשס"ג (שנה ג') סי' ס

הנה הרמב"ם (פ"ט מהל' תפילה הלכה ד') כתב וז"ל: "וכשיגיע ש"צ למודים וכורע, כל העם שוחין מעט, ולא ישחו יותר מדאי". עכ"ל. ומשמע להדיא מדבריו שהש"צ כורע ממש כשאר כריעות אבל העם דין חלוק להם, וסגי להו בשחייה מועטת. והנה מרן בב"י (סי' קכז בד"ה וכתב הרמב"ם) כתב, שטעמו של הרמב"ם משום דאיתא בירושלמי פ"ק דברכות ה"ה, "מה אומרים הציבור בשעה ששוחין" ועלה קאמר תני "ובלבד שלא ישוח יותר מדאי". ע"כ. ונראה שפירוש הדברים הם כך, אע"ג דתני לעיל מיניה הכל שוחין עם ש"צ בהודאה ומשמע לכאורה דדין אחד להם ובעי כריעה גמורה (וכיוצ"ב כתב הכה"ח אות ב' בהבנת דברי הטור) מ"מ ממאי דקאמר "ובלבד שלא ישוח יותר מדאי" דוקא גבי הקהל וכנ"ל, גילה לנו התלמוד שדין חלוק לקהל ואין להם לשחות יותר מדאי והיינו מעט, ומאי דקאמר הכל שוחין עם ש"צ פירוש ביחד איתו. ובטעם הדבר כתב מרן בב"י (שם) ואפשר מפני שהציבור התפללו ואינם כורעים אלא בכדי שלא יראו ככופרים במי שהש"צ משתחוה לו, ובזה די שישחו מעט, ואם ישחו יותר מדאי יש לחוש ליוהרא. ע"ש. והב"ח (שם) כתב, שטעם דין זה כטעם ואם בא לשחות בסוף כל ברכה וברכה שמלמדים אותו שלא לשחות דסוף פרק אין עומדין דף לד ע"ב, שהוא כדי שלא יבואו לעקור תקנת חכמים כמבואר בסימן קי"ג ע"ש. וע"פ דברי מרן והב"ח ז"ל הנ"ל נוכל להבין בס"ד לשון הרמב"ם שסיים: "ולא ישחו יותר מדאי" שהרי לכאורה מה היה חסר אם היה כותב "וכשיגיע ש"צ וכורע כל העם שוחין מעט" ובזה מתברר החילוק באופן

השחייה בין הש"צ לקהל, אלא לפי טעמו של מרן הוצרך הרמב"ם לסיים "ולא ישחו וכו'' משום יש לחוש ליוהרא (למרן) או כדי שלא לבוא לעקור תקנת חכמים (להב"ח).
ומרן בשו"ע (שם ס"א) כתב וז"ל: כשיגיע ש"צ למודים שוחין עמו הצבור, ולא ישחו יותר מדאי. עכ"ל. והיה נראה לפרש מ"ש מרן ז"ל "ולא ישחו יותר מדאי" פירושו "מעט" והיינו כהרמב"ם, אך זה אינו, חדא, דאם דעת מרן לפסוק בזה כהרמב"ם למה לא העתיק לשונו לשון הזהב כדרכו בקודש, והשמיט תיבות "שוחין מעט" והעתיק לשון הירושלמי והטור (שם). ועוד, מדבריו בב"י שכתב, ואפשר שאע"פ שהירושלמי והפוסקים נקטו אזהרת שלא ישוח יותר מדאי דוקא במודים משום שדרך קצת בנ"א לשוח יותר מדאי במודים מבשאר מקומות דמשמע להו כל המוסיף לשוח במודים הרי זה משובח ולפיכך כתבו במודים וה"ה לשאר המקומות , אלא שלפ"ז היה להם לכתבו גבי מה שאמרו שהמתפלל צריך לכרוע בהודאה תחילה וסוף, לפיכך סיים דנראה דדוקא בחזרת הש"צ היא דאמרו שלא ישחו יותר מדאי ושכ"כ רבינו יצחק אבוהב ז"ל ע"ש. משמע שמסכים הולך לשיטת הרמב"ם וא"כ מדוע בש"ע נטה קו מלפסוק כדעתו ז"ל. אכן בב"י שם סיים בזה"ל: מיהו התוס' בפ"ק בפ"ק דברכות (דף יב ע"ב) גבי כרע כחיזרא כתבו דאיתא בירושלמי ובלבד שלא ישוח מדאי וכ"כ הסמ"ג (עשין יט דק"א ע"ד) והסמ"ק (ס' יא' טו') והג"מ (בדפוס קושטא הי"ב) משמע דס"ל דכי אמר' בירושלמי שלא ישוח יותר מדאי לכל מקום שאמרו חכמים [ר"ל יותר מכדי שיתפקקו חוליותיו כמבואר בסימן קיג] לשחות קאי ולא למודים בלחוד. עכ"ל. ולפ"ז נפרש מ"ש בירושלמי כי במודים דש"צ שוחין עמו היינו שחייה גמורה כולם יחד (כמו שכתב הכה"ח אות ב') "ומאי דאמרי' (שם) ובלבד שלא ישוח יותר מדאי" פירושו: יותר מכדי שיתפקקו חוליותיו והטעם שהירושלמי אמר זאת דוקא במודים הוא כמש"כ מרן בב"י משום שדרך קצת בנ"א לשוח יותר מדאי וכו' כנ"ל ע"ש.
ובאמת כך מבואר בסימן קיג ס"ה שאין לשחות יותר מדאי עד שיהיה פיו כנגד חגור של מכנסיים והטעם משום דחייש ליוהרא וע"כ לומר שדעת מרן דמאי דקאמר הירושלמי ולא ישוח יותר מדאי קאי לכל מקום שאמרו חכמים וכדברי התוס' וסיעתם.
בצאתי חפשי בספרי האחרונים ראיתי להרב עולת תמיד (שם סק"ב) שפירש כן בדעת מרן שדין הש"צ והקהל שוים דהיינו שחיה גמורה כשאר שחיות כמבואר בסימן קי"ג. וכ"פ המג"א (סק"א) הובא להלכה במשנ"ב (סק"א), וכן פסק הט"ז, ועוד כמה אחרונים שהביאם הכה"ח אות ב'. אולם הרב הב"ח פסק כדברי הרמב"ם ונמשכו אחריו כמה אחרונים (עיין לכה"ח הנ"ל). וכ"פ רב החיד"א בקשר גודל סי' יח' אות כ', וכ"פ הרב כף

החיים פלאגי' סי' טו אות לז. וכ"פ הרב בא"ח פר' תרומה הלכה טו ונראה מדבריו שפירש כן בדעת מרן.

ובאמת שבדברי רבינו האר"י בס' שער הכוונות סוף דרוש ד' מפורש, דחזרת עמידה דמודים דרבנן אין שם כי אם כריעת וזקיפת הראש בלבד כהשלמה לכריעת וזקיפת הגוף במודים דלחש, אמנם הרש"ש ז"ל דקדק מדברי האר"י בשער הכוונות במקומות אחרים שעפ"י הכוונה יעשה בין בתפילת הלחש ובין בחזרה ב' כריעות וב' זקיפות. והכה"ח סופר סי קכז אות ב' ובסימן קיג' אות כא' למד מדברי הרש"ש ז"ל שאחרי שהשלימו הציבור בתפילת הלחש ב' כריעות וב' זקיפות א"כ במודים דרבנן יעשו כדין הש"צ והיינו ב' כריעות וב' זקיפות, וכסברת מרן ודעימה. אמנם רבינו הבא"ח ז"ל עשה חילוק ופשרה בפסיקתו, בתפילת הלחש יעשה ב' כריעות וב' זקיפות וכדברי הרש"ש ז"ל ולא כדברי האר"י ז"ל כריעה וזקיפת הגוף בלבד, ובמודים דרבנן יעשו כפשט דברי האר"י ז"ל וכמו שכתבו הפוסקים הפשטנים. (עיין בא"ח פר' תרומה אות טו' ועוד יוסף חי פר' תרומה אות ד'). ובספר "בדברי שלום" (מנהגי הרש"ש ובית אל ע"פ כתבי האר"י ז"ל) כתב לבאר יסוד מחלוקתם של הבא"ח והכה"ח הנ"ל. והוא מה שפסק הרב בא"ח פר' תרומה אות טו' כמרן מכיון שאין גלוי מילתא להדיא בדברי הרש"ש ז"ל , ומה גם יתכן שהמשכת המוחין דחכמות נעשה ע"י הש"צ ולא ע"י הציבור ולכן מה הטעם שיכרעו ויזקפו, אבל הכה"ח נראה דמבין דהגם שכן הוא, מ"מ קצת שיתוף יש לקהל עם הש"צ דהא מכוחו הוא בא דאם לא היה הציבור לא היו אומרים את החזרה ואה"נ דכל המשכה של המוחין דחכמות נעשית ע"י הש"צ, מ"מ הוא בכללם, וסיים שיש מקום להחמיר שיעשו הציבור כמותו עכת"ד.

וה' יתברך העלה במחשבתי להביא ראיה לדרכנו מהא דאיתא בברכות (דף כ"א ע"ב), אמר רב הונא, הנכנס לבהכ"נ ומצא ציבור שמתפללין, אם יכול להתחיל ולגמור עד שיגיע הש"צ למודים יתפלל, ואם לאו אל יתפלל. ומפירש"י בד"ה רב הונא משמע שכל הטעם שצריך המתפלל להתחשב בש"צ הוא מכיון שלא נגיע למצב שבו הוא אינו משתחווה למי שהציבור משתחוין לו ובכך נראה ח"ו ככופר במי שהצבור משתחוין לו. ובתוס' בד"ה עד כתבו כן, והביאו שם התוס' מנהגו של ר"ת כאשר היה מתפלל ביחיד כשהחזן מגיע למודים היה כורע עם הקהל בלא אמירה כלל, והוסיפו דוקא באמצע ברכה אבל בתחלתה ובסופה לא דאסור לשחות בסוף כל ברכה ותחילתה דאמרי לקמן דף ל"ד ע"א הבא לשחות בתחילה ובסוף ברכה מלמדין אותו שלא לשחות. ואם איתא דבמודים דרבנן סגי בהרכנת הראש למה כתבו התו"ס ודווקא באמצע הברכה, הרי בכה"ג שרי

אפ' בתחילת ובסוף הברכה, והראייה, הטעם המבואר לכך שאין לשחות בכל ברכה וברכה היא משום שלא יבוא לעקור תקנת חכמים ואם ישתחווה איפה שנפשו חשקה לה' יתברך בכך מבטל תקנתם שקבעו לשחות במקומות מסוימים בלבד, וא"כ ודאי מה שאמרו שאין לשחות כ"ז דוקא שחייה גמורה התכונו דומיא דתקנת חכמים. ומרן בב"י בסימן קט' הביא דברי התוס' והרא"ש והר"י ז"ל, שפסקו גם כרב הונא דחייש למודים ופסק כן בשולחנו הטהור בסעיף א' וז"ל: ואם נכנס אחר קדושה אם יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע הש"צ למודים יתפלל, ואם לאו אל יתפלל, וה"ה אם יכול להגיע למודים או לאחת מהברכות ששוחין בהם כשיגיע הש"צ למודים יתפלל, ואם צריך להתחיל כדי לסמוך גאולה לתפילה ונזדמן לו שמגיע הש"צ למודים כשהוא באחת מן הברכות באמצען ישחה עמו אבל אם הוא בתחילתה או בסופה לא ישחה שאין שוחין בתחילת הברכה או בסופה אלא באבות ובהודאה. עכ"ל. ומזה מוכח כנ"ל שדעת מרן שהקהל במודים דרבנן צריכים לשחות שחייה גמורה ולכן אין לעשות כן אלא באמצע ברכה. ובזה נוכל לתרץ בס"ד מדוע הרמב"ם השמיט דין זה של רב הונא והוא דאזיל לשיטתיה דסגי בהרכנת הראש וא"כ אין לחוש לדין מודים שהרי בכל אופן יוכל להרכין ראשו ואפ' בתחילת ברכה וסופה ובזה לא יראה ככופר במי שהצבור משתחוים לו.

העולה מכל האמור, נראה שדעת מרן השו"ע במודים דרבנן שוחים שחייה גמורה כשאר שחיות כמבואר בסי' קיג', וכמו שפסקו כמה אחרונים וחלקם בדעתו כנזכר, ועיין עוד בשו"ת הגאון 'איש מצליח' ח"א סי' יד' דמשמע קצת מתחילת דבריו שם לפסוק כדברי הכה"ח הנ"ל. מ"מ המנהג כיום להרכין הראש בלבד (עיין בשו"ע המקוצר להראש"ל הרב אליהו בקשי דורון שכתב כן במקורות סימן קכז') וכמו שפסקו הב"ח וסיעתו כדעת הרמב"ם, הרב החיד"א, הבא"ח, כה"ח פלאג'י ועוד. וכן שמעתי וראיתי שכך נוהג מו"ר ראש הישיבה שליט"א, ולכן רצוי שכל אחד יתאים עצמו לצבור שאתו הוא מתפלל וכל המשנה ידו על התחתונה וחייש ליוהרא.

ואסיים בדבר מוסר ששמעתי מאברך חשוב ויקר, והוא שישנה אזהרה שלא לשחות יותר מדאי משום דחייש ליוהרא, וראה זה פלא, שבמעשה האמור להורות על הכנעה לפני ה' יתברך, יכול לתפוס יצה"ר בגאווה שנואה. וע"ז נאמר "מאז חטאו של אדה"ר הטוב והרע משמשין בנו בערבוביה" ועלינו לפקח יותר על מעשינו שלא נעשה עבירה ונחשוב לנו שזו מצוה. והנלעד"כ.

סימן כה - האומר "יעלה ויבוא" בין שומע תפילה לרצה אם עלתה לו?

מאת ר' אברהם שם טוב / מחוברת תמוז תשס"א (שנה א') סי' נח

ראיתי ונתון אל לבי לחקור אודות מעשה שהיה בש"צ שבתפלת מנחה בימי חוה"מ פסח אמר "יעלה ויבוא" בין שומע תפלה לרצה ולא במקומה אחרי "רצה", אם עלתה לו או שמא הואיל ושינה ממטבע שטבעו חכמים בתפלה לא יצא י"ח וצריך לחזור ולהתפלל כדין השוכח יעלה ויבוא בחוה"מ?

בברכות (כט:) אמר רבי תנחום אמר רב אסי אריב"ל טעה ולא הזכיר של ר"ח בעבודה, חוזר לעבודה. נזכר בהודאה, חוזר לעבודה. נזכר בשים שלום חוזר לעבודה. ואם סיים חוזר לראש ע"כ. וכן פסקו הפוסקים והטוש"ע (סי' תכב ס"א) שאם שכח לומר רצה בר"ח אם נזכר עד שלא השלים תפילתו חוזר לרצה. ע"ש. מכאן מוכח שאין להזכיר יעלה ויבוא אלא בעבודה ואם אומרה במקום אחר אפי' בדיעבד לא עלתה לו שאל"כ לא היו חכמים מצריכים אותו לחזור לעבודה ולגרום ברכות לבטלה. ומעתה ה"ה בנ"ד שאם אמר יעלה ויבוא בין שומע לרצה ולא כתקנת חז"ל אחר רצה, לא יצא י"ח. וכאשר דימיתי כן מצאתי בס' משחא דרבותא או"ח סי' תכב ס"א שדן אודות מי ששכח ר"ח [פי', הזכרת ר"ח] ולא נזכר עד שאמר מודים והזכיר ר"ח אי אמרינן שא"צ לחזור לראש התפילה כמי שלא נזכר עד שסיים תפילתו דאמרינן שיחזור לראש דהתם שאני שלא הזכיר כלל עד שגמר אבל בנ"ד שהזכיר אחר מודים בדיעבד יצא או שמא כיון ששינה ממטבע שטבעו חכמים שלא הזכיר ר"ח במקומו הו"ל כאילו לא הזכיר כלל וצריך לחזור לראש התפילה. והסכים כצד השני והוכיח כן מסוגיית הגמ' הנ"ל וכאמור. כיעו"ש. והוא תנא דמסייע לן.

אולם ראיתי למרן החיד"א בברכ"י או"ח (סי' תכ"ב אות ד) שכתב וז"ל: אם אמר בשמע קולנו בקשה שהזכיר בה ר"ח ושכח ולא אמר יעלה ויבוא א"צ לחזור. בתשובות שבסוף ליקוטי פרדס. ד"א דכ"ג ע"ג. עכ"ל. הרי שאע"פ שלא הזכיר יעלה ויבוא במקומו, ושינה ממטבע שטבעו חכמים, יצא י"ח בדיעבד. אלא שיש לתמוה על זה ממה שהוכחנו לעיל מן הגמ' שאם לא הזכיר יעלה ויבוא במקומו לא יצא י"ח וכמ"ש המשד"ר. ושוב ראיתי בס' שלמי חגיגה (דף רכא ע"ב) שעמד על דברי ליקוטי פרדס הנ"ל מן הגמ' הנ"ל. ותירץ לנכון, דדוקא בכהאי גוונא שהזכיר ר"ח בשומע תפילה מהני הזכרתו לפי שברכת שומע תפילה הוא ברכה כללית להזכיר בה כל דבר כמו שאמרו בע"ז (ז:) שואל אדם כל צרכיו בשומע תפילה ולכן אמרו שאם שכח שאלה בברכת השנים אינו חוזר מפני שיכול לאומרה בש"ת, ופשיטא ודאי דאם שאל גשמים בברכה אחרת לא אהני כלום, דדוקא בש"ת אמרו דהוי מזור למחלתו. וא"כ לגבי יעלה ויבוא שכל הנוסח הוא לשון תפילה אם הזכיר ר"ח בש"ת בבקשתו ושכח ולא הזכיר בעבודה מהני הזכרתו למפרע בש"ת,

דמה לפני ומה לאחור וכשם שאם הטעות היה מקודם שלא שאל גשם, ברכת ש"ת הוי תרופה למכתו כך נמי אם הטעות היה מאוחר כגון הזכרת ר"ח בעבודה מהני מה שכבר הזכיר בש"ת וטרם מכה ציץ רפואה פרח. עכ"ד. ולפי זה אין מחלוקת בין המשד"ר למ"ש מרן החיד"א בשם ליקוטי פרדס. אמנם המאמ"ר (סי' תכב אות ג) כתב, שאע"פ שהזכיר ענין ר"ח בשומע תפילה או באחד מן האמצעיות אפ"ה לא יצא ומחזירין אותו והוכיח כן ממה שאמרו בברכות (מח:) לענין הזכרת שבת בברכת המזון שאינו אומרה אלא בנחמה בלבד ואם אמרה במקום אחר לא יצא י"ח ומחזירין אותו. ושוב הביא מ"ש בס' ליקוטי פרדס שיצא ושהביא ג' ראיות לדבר וכתב עליו המאמ"ר: ואיני רואה את דבריו ובקל יש לדחות ראיותיו, ואילו הרגיש בסוגיית הש"ס שכתבנו לא היה כותב כן. ולכן ברישׁ גלי אמינא דצריך לחזור ולהתפלל ומי שלבו נוקפו יתפלל בתורת נדבה אבל לדידי א"צ וכו' אמנם ראיתי להרב הגדול מהרח"א נר"ו בעל ברכי יוסף שהביא דברי התשובה הנז' ולא כתב עליו ולא מידי וצ"ע. עכ"ל. אכן הרב המגיה בס' שלמי חגיגה הנ"ל האריך לדחות דברי המאמ"ר, ולעניות דעתי, דבריו נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת. ומה שכתב בס' מנחת אהרן (כלל טז אות מא) להשיב על דברי הרב המגיה ולקיים דברי המאמ"ר שלא התירו לומר בש"ת אלא דברי שאלה ובקשה, ולא הזכרת מעין המאורע אע"פ שיש בו דברי בקשה וכיוצ"ב ולכן לא התירו לומר אתה חוננתנו בש"ת. ע"ש. הנה מפורש בתוס' שבת (כד.) ד"ה בבונה ירושלים, שהטעם שתיקנו חכמים יעלה ויבוא שבתפילת י"ח בעבודה מפני שהיא תפילה להשיב את ישראל לציון ולירושלים מעין ברכת העבודה שאומרים בה והשב העבודה. ע"ש. ואין זה דומה לאתה חוננתנו שהיא עיקרה הבדלה אלא שמזכיר בה בקשות. ושוב ראיתי בשו"ת יבי"א ח"ח חאו"ח סי' מ' סוף אות ב' שכתב בקצרה בזה"ל: וע"ע בס' מנחת אהרן (כלל טז (כצ"ל) אות מא) שהסכים להמאמר מרדכי הנ"ל ע"ש ויש להשיב על דבריו כאשר יראה הרואה ואכמ"ל. עכ"ל. ואפשר שכוין אל האמור.

ובאמת שבהשקפה ראשונה היה נראה לי כי בנ"ד אפי' למ"ש הרב לקוטי פרדס יש להסתפק בזה, מפני שעד כאן לא התירו לומר דברי בקשה ותחנונים אלא בתוך שומע תפילה אבל אחר שחתם בא"י שומע תפילה אינו רשאי לומר שם דברי בקשה ותחנונים ולכן אם אמר יעלה ויבוא בין ש"ת לרצה הרי הוא משנה ממטבע שטבעו חכמים ולא יצא י"ח וצריך לחזור ולהתפלל. אלא ששוב נזכרתי במה שכתבו הטור והש"ע סימן קיד ס"ו גבי אמירת ותן טל ומטר לברכה, שכל שלא התחיל בברכה אחרת, הרי דינו כאילו עומד באמצע הברכה. ע"ש. וכ"כ בילקו"י ח"א עמו' רנג ובהערה שם. ולכן גם בנ"ד

שאמר "יעלה ויבוא" קודם שפתח בתיבת "רצה" שפיר דמי. ואחרי כותבי כל הנ"ל ראיתי להגאון מהר"ש קלוגר בחכמת שלמה (סי' תכב) שנשאל בנ"ד ממש, ופסק בפשיטות שלא יצא י"ח מפני שמקומו הוי בעבודה ולא קודם לו. ע"ש. וזה עומד מנגד לדברי הרב ליקוטי פרדס הנ"ל. נמצינו למדים, שנ"ד תלוי ועומד במחלוקת הפוסקים הנ"ל שלדעת הרב ליקוטי פרדס והרב המגיה בס' שלמי ציבור, יצא השי"צ י"ח וא"צ לחזור ולהתפלל. אבל לדעת מאמ"ר, והרב מנחת אהרן, והגר"ש קלוגר, לא יצא י"ח וצריך לחזור והתפלל. ומרן הגאון יבי"א (שם) שהביא דברי כל הפוסקים הנ"ל, לא קבע מסמרות בזה, רק למד מדבריהם לנידונו כיעו"ש. אכן בספרו הליכות עולם ה' הנד"מ פסק שמי שטעה ולא הזכיר יעלה ויבוא בברכת רצה אלא שאמר דברי תחנונים באמצע ברכת שומע תפילה והזכיר בתוכם ענין ר"ח וסיים תפילתו צריך לחזור ולהתפלל אך טוב שיתנה שאם אינו חייב לחזור ולהתפלל תהיה תפילתו תפילת נדבה ע"ש. וא"כ כ"ש בנ"ד שהזכיר יעלה ויבוא בין ברכת ש"ת לרצה, שלא יצא י"ח ועליו לחזור ולהתפלל. וכמו שפסק מהר"ש קלוגר. ונכון שיתנה גם בזה שאם אין הוא חייב להתפלל שתהיה תפילתו תפילת נדבה. ואין חילוק בדין זה בין יחיד לש"צ שטעה בחזרת התפילה וכמ"ש מרן בש"ע סי' קכ"ו ס"ג. זהו הנלע"ד וה' יאיר ענינו בתורתו אמן.

סימן כו - כמה דינים השייכים למי שעולה לתורה

מאת הרב יצחק וקיים / מחוברת תמוז תשס"א (שנה א') סי' נו

העולה לס"ת אם מברך ברכה ראשונה כאשר ס"ת פתוח או סגור

בגמרא מגילה (לב.) נחלקו בדין זה ר"מ ור"י בדין העולה לס"ת אם מברך ברכה ראשונה כאשר ס"ת פתוח או צריך שיהיה סגור בעת הברכה. דעת ר"מ פותח ורואה, גולל ומברך, וקורא. והיה טעמו, משום דחיישינן שמא יאמרו ברכות כתובות בתורה, וממילא יבואו לכותבם בתורה. ואילו דעת ר"י שפותח ורואה, מברך וקורא. וטעמו של ר"י הוא, שהכל יודעים שהברכות אינם כתובות בתורה ולא יבואו לטעות. [ור"מ נראה דס"ל דכיון שבתרגום מצינו שגזרו שלא יסייע המתורגמן לקורא בתורה, שמא יאמרו תרגום כתוב בתורה. והרי גם שם יודעים העולים לתורה, שאין תרגום כתוב בתורה, ואף על פי כן גזרו, א"כ ה"ה כאן]. הגמ' פסקה הלכה כדברי ר"י, מ"מ מדברי הגמ' ראינו דלכ"ע העולה לתורה צריך קודם הברכה לראות תחילה מקום קריאתו. וכן הביא מרן ז"ל בב"י שכתב הרב דוד אבודרהם בשם רס"ג וז"ל: "אין לקורא לומר ברכו עד שיראה פס' שמתחיל בו וכו'". וכן פסק בשו"ע וכתב משנ"ב דהטעם שידע העולה על מה מברך. וכן הביא הבא"ח (תולדות, שנה שניה אות יח') בשם האריז"ל בשער הכוונות וז"ל: "העולה לס"ת יראה תחילה מקום הקריאה

ויסתכל בפסוק ראשון שעתיד לקרות, ע"כ. וכן פסק בס' ילקוט יוסף ח"ב (עמ' צז הלכה ד'), והוסיף, שאף אם בטעות הראה לו הבעל קורא מקום אחר, ואפילו צריך לגלול הספר תורה (כגון שהעולה הקודם לו סיים בסוף העמוד), אין זה מעכב בדיעבד, וסב"ל. והביא בהערות דטעם המקילים הוא, דהעולה מברך על כל התורה כולה. ועל כן, יש לבעל קורא להעיר למוסר אוזנם של העולים שיסתכלו בתחילה בפסוק הראשון ובפרט כאשר יש שמחת בר מצווה או חתונה וכיוצא בזה, חדשים מקרוב באו, והם לא תמיד מקפידים בזה. ומאידך גיסא, ראיתי שיש העולים לתורה ולא מסתפקים בראיית פסוק ראשון אלא מחפשים תיבה שמתחילה באות ראשונה של שמם. ויש בזה פעמים טורח ציבור שלא לצורך, כי ענין זה אינו שייך לעולה לתורה אלא לכל אחד ואחד מן הקהל בזמן הגבהת ספר תורה כמו שכתב בבא"ח הנ"ל (אות טז) וז"ל: "כשמוציאין ס"ת מן ההיכל, פותחים ומראים אותו לקהל וצריך שכולם ישתחוו לס"ת כשהוא פתוח אפילו נשים וטף וכו', וראיתי בספר אחד שכתוב שם: טוב שיסתכל האדם בתיבה שיהא אות ראשון שלה כמו אות ראשון בשמו" עכ"ל.

והנה מרן בב"י סימן קל"ט הביא דברי הגמ' שפסקה כר"י ושכן פסק הרמב"ם, והביא עוד שהרב דוד אבודרהם הביא בשם רס"ג (בסידורו) וז"ל: "וצריך לברך ברכה ראשונה וס"ת פתוח ולא סתום," ע"כ. ומאידך הביא בב"י בשם הכלבו שהביא מחלוקת ר"מ ור"י וסיים: "ויש אומרים שיש לו להפך פניו שלא יראה כאילו ברכות כתובות בתורה" ע"כ. ובש"ע פסק מרן כדעת הרמב"ם וז"ל:"כל הקוראים מברכים לפניה ואחריה ופותח בספר קודם שיברך ורואה הפסוק שצריך להתחיל בו, ואחר כך יברך וכו' ובביאור הלכה כתב שיש פוסקים שסוברים שאם רוצה לגלול ואח"כ לברך עדיף טפי ועפ"ז נוהגין איזה מקומות שרואין וגוללין, ואח"כ מברכין ונהרא נהרא ופשטיה. עכ"ל. וזהו כדעת התוספות במגילה (לב.) בסוף ד"ה גוללו. וקצת פלא על מרן בב"י שלא זכר ש'ר דברי התוספות כלל. וכן ראיתי להרב כף החיים (שם אות כג) שהביא דברי תוספות הנ"ל, ומה שכתבו הב"ח והט"ז בזה, וסיים: אמנם בשער הכוונות (דמ"ט ע"ב) כתב וז"ל: "צריך להזהר העולה לספר תורה וכו' ואח"כ תכסה הכתיבה על ידי מפה ותברך ברכת התורה שלפניה ואח"כ תפתח ותקרא וכו' ואע"פ שיש פוסקים שכתבו שאין צורך לכל זה כמ"ש ב"י יעו"ש. וכן כתב בפרי עץ חיים שער קס"ת פ"ב, וכ"פ הרב בן איש חי (פ' תולדות אות ח"י), וכן עמא דבר. עכ"ל. וגם מרן הראש"ל הגרע"י שליט"א שבדרך כלל תמיד הולך אחרי פסקי מרן ז"ל, בספרו הליכות עולם אשר סובב הולך על ספר בן איש חי לא העיר על דברי הבן איש חי בזה כלום. וכבר נודע מ"ש עוד מרן הראש"ל שליט"א

בשו"ת יחוה דעת (ח"ד סימן מב) שאין מנהגנו לתפוס להלכה כדברי האר"י ז"ל אלא בענייני תפילה וכדומה, שיסודתם בהררי קודש על פי הקבלה וכו' ע"ש. ועל כן כיון שלדעת תוס' לכתחילה לברך בספר תורה סגור, וגם האר"י הזהיר בזה, והסכימו לזה הרב כף החיים והרב בן איש חי. ובפרט בנ"ד שאף לדעת החולקים ומרן ז"ל אין הפסד בזה אם יעשה אלא שאין צריך. על כן נראה ברור בס"ד דלכתחילה יכסה במפה בזמן הברכה, והנוהג לברך בספר תורה כאשר הוא פתוח, אין למחות בידו מפני שיש לו על מה שיסמוך. כל קבל דנא ראיתי להגר"י יוסף שליט"א בספר ילקוט יוסף (שם עמו' פו הלכה ה') שכתב וז"ל: "קודם שיברך פותח הספר ורואה הפסוק שצריך להתחיל בו כדי שידע על מה מברך ואחר כך יברך" ע"כ. וזהו כמ"ש מרן בש"ע, אכן כבר נתבאר עפ"י דברי רבינו האר"י שאין נוהגים כן לכתחילה.

אחיזת ס"ת בשעת הברכה והקריאה

כתוב בטור (שם) בשם בעל המנהיג, שהקורא בתורה ומברך בה, נוטלה בידו. וסמך לדבר מההיא דסוכה (מא:) כך היה מנהגם של אנשי ירושלים, אדם יוצא מביתו לולבו בידו וכו' עד היה קורא בתורה ונושא כפיו, מניחו על גבי קרקע. אלמא שצריך ליטול הספר בידו בשעת קריאה. ע"כ. וכתב ע"ז מרן בב"י כ"כ המרדכי פרק לולב הגזול וכו' שמעינן מהכא דהקורא בתורה אוחז בעמודי תורה בשעת ברכה וקורא. וכן כתב ראבי"ה מקובלני שבשעת הברכה אוחז בעמודי התורה וכו' וכ"כ אורחות חיים וז"ל: צריך הקורא בתורה לאחוז כאילו קבלה עכשיו מהר סיני. בירושלמי האי מאן דבריך נקיט עמודא דתורה וכו' עכ"ל מרן בב"י בקוצר. וז"ל מרן בש"ע (שם סי"א), צריך לאחוז בספר תורה בשעת הברכה. עכ"ל. ויש לדקדק למה פסק בש"ע שרק בשעת הברכה יש לאחוז, והלא מפורש בס' המנהיג שהביא הטור והעתקתי לשונו לעיל שגם בשעת הקריאה צריך לאחוז. וגם מלשון המרדכי שכתב: "אוחז בעמוד ספר תורה בשעת ברכה וקורא". אפשר לפרשו שאוחזו גם בשעת הקריאה. וגם מלשון הירושלמי שהביא או"ח אין הכרח שרק בזמן הברכה אוחז הס"ת ואפשר דס"ל דאף בזמן הקריאה יש לאחוז. וכן מוכח מההיא דסוכה (שם) שממנו למדו הראשונים הנ"ל דין זה. ושו"ר להט"ז סק"ט שהעיר ע"ד מרן ז"ל מדברי הטור בשם המנהיג, וכתב לתרץ בזה"ל: צ"ל דאפי' בשעת ברכה קאמר וכ"ש בשעת הקריאה. וא"ת מנ"ל בשעת הברכה דהא אמרינן שם היה קורא בתורה וכו' וי"ל דיליף לה מדאיתא לעיל פותח ורואה ומברך ש"מ שצריך לאוחזה בידו כשמברך כמ"ש המרדכי דקדוק זה. עכ"ל. ויותר היה לו ללמוד כן מן הירושלמי הנ"ל דקאמר בהדיא האי מאן דבריך נקיט עמודא דתורה בידיה וכו'. וכיוצא בזה ראיתי לב"ח שכתב שאין

סברא לחלק ולומר, דפותחו לראות בו ולגלול אחר שקרא בו, צריך הוא בעצמו לאחוז בעמודי התורה, ובשעת הקריאה שהיא עיקר המצווה אין צריך לאחוז אלא אדרבא כל שכן דצריך לאחוז בהם בשעת הקריאה ע"ש.

אמנם ראיתי להרב משנה ברורה (שם אות לה) שכתב על לשון מרן ז"ל בש"ע בזה"ל: עיין בב"ח ובט"ז שהסכימו דבעת הקריאה צריך ג"כ לאחוז בס"ת. עכ"ל. ומבין ריסי עיניו ניכר שהבין שהב"ח והט"ז חולקים על מרן ז"ל שכתב בשעת הברכה, אכן הט"ז פירש דברי מרן ז"ל שר"ל אפי' בשעת הברכה. מ"מ לענין מעשה כבר כתב הרב בן איש חי ז"ל שעפ"י דברי רבינו האר"י ז"ל יש להזהר בעת שמברך לאחוז בס"ת עצמו על ידי מפה ולא בתיק, ויניח שתי ידיו בעת הברכה אחת מצד זה ואחת מצד זה וכו' ואחר שגומר הברכה שלפניה מסיר יד שמאל וישאר אוחז ביד ימין בלבד על ידי מפה וכמו שכתב רבינו בשער הכוונות. וכן כתב בכה"ח (שם אות כד). אמנם ראיתי בספר ילקוט יוסף ח"ב (סימן קלט הלכה טו) כתב וז"ל: "העולה לס"ת צריך לאחוז בס"ת בשעת ברכה וטוב שיאחז בתיק הס"ת גם במשך כל הקריאה". עכ"ל. ונראה שנמשך אחר דברי המשנ"ב הנ"ל שהבין בדעת מרן ז"ל שאין צריך לאחוז אלא בשעת הברכה. ולכן כתב שלגבי זמן הקריאה "טוב שיאחז" ותו לא. אבל לפי מה שנתבאר שאין הדבר ברור כן בדעת מרן ז"ל, ובפרט שכן דעת רבינו האר"י ז"ל שצריך לאחוז כל זמן הקריאה, כן ראוי לנהוג לכתחילה. גם מה שכתב הילקו"י נר"ו (שם) טוב שיאחז בתיק הס"ת, ובהערות אות יט כתב וז"ל: עיין בכה"ח (סי' קלט אות כד) שהביא מנהג לתפוס הקלף (ע"י מטפחת) בשעת קריאה, וכן מנהג יוצאי תימן). ושם בענין התפיסה בתיק הס"ת במשך הקריאה. ע"ש. עכ"ל. ובאמת שהכה"ח (שם) לא הביא מנהג בזה אלא צדיק עת'ק דברי רבינו האר"י ז"ל בשער הכוונות שהעולה לתורה צריך לאחוז בב' ידיו ביריעות ס"ת עצמו (ע"י מטפחת) יד אחת מצד זה ויד אחת מצד זה לכסות הכתב. ואחר הברכה מסיר ידו השמאלית ותשאר יד ימינו לבדה אחוזה בס"ת כ"ז הקריאה. וכ"כ הבא"ח (שם). וגם בזה לא מצאנו למרן הראש"ל נר"ו בספר הליכות עולם שהעיר על דברי הבן איש חי דבר וחצי דבר. וכן עיקר.

גלילה או כיסוי הס"ת בשעת ברכה אחרונה

הנה בגמ' (שם) נחלקו ר' מאיר ורבי יהודה גבי ברכה ראשונה. וכתבו התוספות (שם) סוד"ה גוללו כתבו, אבל לאחר שקרא ודאי צריך לגוללו קודם שיברך כרבי יהודה [אף לרבי יהודה, כצ"ל]. עכ"ל. וכ"כ מרן ז"ל בב"י (שם) בשם הרמב"ם (הלכות תפילה פרק יב הלכה ה') שפסק הלכה כרבי יהודה לגבי ברכה ראשונה, ואעפ"כ כתב שלאחר שקרא גולל ואח"כ מברך וכמו שכתב רבינו [הטור], ותמה הר"ן עליו, [וכוונתו למ"ש הר"ן בחידושיו

למגילה שם (ולא כמו שציינו בטור השלם החדש מהדורת מכון ירושלים לדברי הר"ן בהלכות דף י"א ע"ב סוד"ה ראשון, ששם הביא דברי הרמב"ם ולא תמה עליו) על דברי הרמב"ם הנ"ל בזה"ל: "ולא נהירא, דטעמא דרבי יהודה בתרוויהו שייך, דמפרש טעמו ברכה ליכא למטעי וכיון שכן אין אומרים ברכות כתובות בתורה" ע"כ.] ולי נראה, דעד כאן לא פליג ר' יהודה אלא בתחילה דלר"מ צריך לגלול וכו' וטריחא מילתא הלכך לא צריך לר"י, אבל בסוף שאין טורח יותר גוללו ואח"כ מברך. ע"כ. וכ"כ מרן בכ"מ (שם) וביאר הדברים יותר וכתב וז"ל: אבל בסוף דאין שם טורח יותר גולל ואח"כ מברך דמהיות טוב אל תיקרי רע כנ"ל. וסיים: ואח"כ מצאתי שבמסכת סופרים פי"ג כתוב כדברי רבינו והוא מהטעם שכתבתי. עכ"ל. וכתב המאמ"ר (סק"ג) שכן כתב המאירי במגילה (לב.) בטעמו של הרמב"ם. ויש עוד טעם שכתבו המג"א והביאו משנ"ב (שם סקי"ז) שהואיל ובלא"ה צריך לגלול הס"ת בין גברא לגברא עדיף יותר שיגלול קודם הברכה. וכ"פ מרן בש"ע (שם ס"ד). אלא שיש לדקדק על מרן ז"ל בב"י (שם) שלא הזכיר דברי התוס' הנ"ל שכתבו כדברי הרמב"ם שיש לגלול לפני ברכה אחרונה אפי' לדעת רבי יהודה. ואע"פ שדרך מרן ז"ל שלא להביא דברי כל הפוסקים העומדים באותה שיטה וכמ"ש בהקדמתו לב"י מ"מ כאן שהר"ן העיר על הרמב"ם היה לו לסייעו גם מתוספות.

אמנם ראיתי בספר ילקוט יוסף (שם הלכה ה) שכתב וז"ל: "אבל בברכה אחרונה עדיף יותר שיסגור הס"ת או יכסה הכתב במפה ויברך, וכבר נהגו לכסות בסודר בין גברא לגברא". ע"כ. ויותר נכון היה לכתוב בזה"ל: צריך לגלול בשעת ברכה אחרונה ונהגו לכסות הכתב בסודר וכיוצ"ב. ותו לא. מפני שכן הוא במסכת סופרים. וכן פסקו התוס' הרמב"ם והטור. וכן דקדק המשנ"ב (שם אות כ) וכתב, אע"פ שמן הדין צריכה להיות מגוללת כמ"ש ס"ד מ"מ נהגו להיות פתוחה ובמקום גלילה מכסין בסודר קודם ברכה אחרונה. עכ"ל. והוא כדברינו בס"ד. והארכתי לכתוב כל זה מפני שראיתי שיש אנשים העולים לתורה, ותכף אחר הקריאה מברכים ברכה אחרונה מבלי לכסות הכתב.

ואסיים בפרפרת בדרך הרמז על מה שנזכרו דיני הקורא והעולה לתורה במסכת מגילה דף לב, וסימנא מילתא היא, כמו שמצינו במסכת שבת דף לג מסופר על רשב"י שברח למערה, ורמז יש בה, ליום הילולתו של רשב"י בל"ג לעומר. וגם כאן רמז יש בה, שדיני העולה לתורה הנה הנם במס' מגילה ממה שאמר דוד המלך בתהילים (מ' ח) "אז אמרתי הנה באתי במגלת ספר כתוב עלי". ר"ל, שבמסכת מגילה שם שם לו דיני העולה לספר תורה. ומה שאמר: "כתוב עלי". ר"ל הדינים שלי. ובאו בה דיני העולה לתורה בדף לב כי התורה מתחילה באות ב' – בראשית וגו' ומסיימת באות ל' – לעיני כל ישראל, הרי

לפנינו אותיות לב. ועוד אמרו חז"ל במכילתא, והביאו רש"י בפירושו לחומש פ' יתרו על הפסוק "ויחן שם ישראל נגד ההר", שחנו בנ"י כאיש אחד בלב אחד. ללמדנו שאין התורה נקנית אלא כשכל ישראל בלב אחד. ועל פי האמור פירשתי בס"ד את הפסוק במשלי (י ח) חכם לב יקח מצוות. ויש לדקדק מהו חכם "לב" ונראה שרצונו לומר כי סתם חכם משתמש בחכמתו כדי לקבל כבוד, ל'ו תואר ול'ו הדר ולהרבות הונו, אבל חכם לב שהוא חכם בתורה הרמוזה באותיות לב וכנ"ל, הוא לוקח מצוות. וכמו שכתוב פרק קנין התורה (אבות פ"ו), שבשעת פטירתו של אדם אין מלווין לו לאדם לא כסף ולא זהב ולא אבנים טובות ומרגליות אלא תורה מצוות ומעשים טובים. ועוד ראיתי לפרש מאי דאיתא בנדרים (פא.) על הפסוק, על מה אבדה הארץ וגו' אמר רב יהודה אמר רב, לומר שאין מברכים בתורה תחלה. ועיין להר"ן (שם) שכתב בשם רבינו יונה פירוש נאה ומתקבל. ולי הקטן נראה בס"ד לפרש, דודאי לא יתכן שהם לא ברכו בתורה אלא שברכו ולא ברכו על פי הדינים שהורונו רבותינו, ולכן הרי זה כאילו שלא ברכו. כי כאשר אדם איננו שומע לדברי חז"ל שהם שומרי התורה והם המעבירים את המסורת ודברי התורה שבעל פה, אם כן אין קיום לארץ כמו שנאמר (ירמיה לג כה): "אם לא בריתי (זו תורה, לחד מ"ד בגמ' כדאיתא בנדרים לב.) יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי. יהי רצון שנזכה לעלות במעלות התורה אכי"ר.

סימן זך - לצאת בין גברא לגברא כשס"ת פתוח

מאת ר' יצחק בר מעוז / מחוברת שבט-אייר תשס"ד (שנה ד') סי' יט

שאלה: האם מותר לצאת מבית הכנסת בין עולה לעולה כשס"ת פתוח?

תשובה: בברכות (ח.) אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי, מאי דכתיב עוזבי ה' יכלו? זה המניח ס"ת פתוח ויוצא. רבי אבהו נפיק בין גברא לגברא. בעי רב פפא, בין פסוק לפסוק מאי? תיקו. וכתב הב"ח ז"ל (סי' קמו) בזה"ל: רבי אבהו נפיק בין גברא לגברא. פירוש, כיון שס"ת אינו פתוח. בעי רב פפא וכו' פירוש, כיון שאינו קורא בתורה דבין פסוקא לפסוקא היה המתרגם מתרגם אין בו משום עוזבי ה' יכלו אע"פ שס"ת פתוח או כיון שס"ת פתוח אסור. וכיון דאסיקנא בתיקו אזלינן לחומרא. עכ"ל. ונראה מדבריו שכל טעם ההיתר לצאת בין גברא לגברא הוא משום שס"ת אינו פתוח. וכן מצאתי לו להב"ח שכ"כ מפורש לעיל (סי' קלט) ד"ה ופותח בספר. וכ"כ הדרישה (סי' קמו אות ג) והרב הלבוש (שם סעיף א) טעם זה בזה"ל: משום שס"ת נגללת. והב"ד הכה"ח (אות ו) וסיים שם: ולדידן שנוהגים להניח סודר בין עולה לעולה חשיבא נמי אינה פתוחה. ע"ש.

ויוצא לפירוש זה דבין עולה לעולה אסור לצאת והרי גם זה בכלל עוזבי ה' יכלו, מפני שהס"ת פתוח.

אמנם יש להבין אם כל טעם ההיתר לצאת בין עולה לעולה הוא משום שס"ת אינו פתוח מאי מספקא ליה לרב פפא הרי בכה"ג ס"ת פתוח ואסור לצאת, וצ"ל שבשעה שקורין בתורה ודאי אסור לצאת אבל בין גברא לגברא מותר לצאת מתרי טעמי, חדא, משום שאין קורין אז ועוד משום שס"ת אינו פתוח מ"מ אכתי מספקא לן בין פסוקא לפסוקא מתוך הנחה ודאית שתרגום לאו בכלל קריאה האם ס"ת סגור הינו תנאי הכרחי להיתר יציאה או לא ומה דמשמע מדברי הב"ח שעיקר החידוש בדברי ר' אבהו שמותר לצאת משום שס"ת אינו פתוח הוא אליבא דאמת שס"ת אינו פתוח הוא תנאי הכרחי.

ובהיותי בזה ראיתי לרבינו יונה ז"ל (פ"ק דברכות דף ה' ע"א בדפי הרי"ף) בד"ה בין פסוק לפסוק וז"ל: פי' מנהגם היה לתרגם כדי להבין לדלת עם הארץ ומיבעיא לן אם מותר לצאת בשעה שמתרגמים כמו שמותר לצאת בין גברא לגברא וסליקו בתיקו והו"ל תיקו באיסורא (כצ"ל) ולחומרא. עכ"ל. והביאו הריטב"א בחידושיו (ח' ע"א). ומשמע מלשונו, שכל הספק בגמ' הוא אי תרגום בכלל קריאה ולא משום ס"ת פתוח וזהו שכתב ומיבעיא לן וכו' כמו שמותר לצאת וכו' כלומר על הצד שתרגום לאו בכלל קריאה מותר לצאת כמו בין גברא לגברא שאז אין קורין ונראה שהב"ח ז"ל לא הבין כך דמלשונו משמע שודאי תרגום לאו בכלל קריאה וכמו שרמז הרב העורך בחידושי הריטב"א (הוצאת מוסד הרב קוק) הערה 220 ע"ש

וכאשר דימיתי כן מצאתי להמאמ"ר (סי' קמו א') וז"ל: דעד כאן לא איבעיא לן בש"ס הא מילתא אלא משום שמנהגם היה לתרגם כל פסוק ולכן בעי אי מותר לצאת בשעה שמתרגם כיון שאין קורין אז והוי דומיא דבין גברא לגברא דשרי או דלמא כיון שמתרגמינן לא שרי, וכמ"ש הר"י ז"ל. עכ"ל. וזה מבואר כמ"ש (ומ"ש הרב "וכ"מ בב"ח" ר"ל שכל הספק בגמ' בין פסוק לפסוק הוא משום תרגום שהיו נוהגים בזמנם ולא היה לפר"ח להביא דין זה להלכה ולמעשה ולומר דבין פסוק לפסוק אסור לצאת דפשיטא. ע"ש.)

ומעתה יש לנו לומר שכל עיקר הקפידא בלהניח ס"ת כשהוא פתוח הוא בשעה שקורין בו, וע"ז נאמר ועוזבי ה' יכלו מ"מ בין גברא לגברא מותר לצאת מהטעם הפשוט שאין קוראין אז, וקמ"ל ר' אבהו דלא תימא כדאמרינן בסוטה (דף לט' ע"א) כיון שנפתח ס"ת אסור לספר וכו' וכתב הרב רבנו יונה (שם בד"ה בין גברא) ונפסק להלכה בשו"ע (סי' קמו' ס"ב) דבזה בין גברא לגברא אסור לספר ודייק לישנא כיון שנפתח מ"מ הכא מותר לצאת, והטעם שהחמירו באיסור שיחה טפי כתב מרן ז"ל בב"י וז"ל: ונראה דטעמא משום

דאיכא למיחש שמא יימשך הדבור אף בשעה שקורין. עכ"ל. ואה"ן שבין גברא לגברא ס"ת היה סגור וכמו שהוכיח המרדכי בפרק בני העיר (ס"ס תתל"ט) מ"מ לא נחית הש"ס לכך. ובזה אתי שפיר בעיא דרב פפא דהוא לאו משום שס"ת פתוח אלא אי תרגום נידון כקריאה ובכלל עוזבי ה' יכלו. ולפי' זה יש לומר שבין עולה לעולה מותר לצאת אע"פ שס"ת נשאר פתוח.

ובאמת במה שכתבנו שכל עיקר האסור בלהניח ס"ת פתוח הוא בשעה שקורין בו, כן משמעות כמה מן הראשונים ועל צבאם הרמב"ם ז"ל (בפי"ב מה"ת הל' ט') וז"ל: אסור לצאת מן הכנסת בשעה שהקורא קורא וכו'. ע"ש. וכ"כ המאירי בחידושיו וז"ל: מכיון שהתחילו לקרות אסור לאדם לצאת אא"כ בין גברא לגברא וכו'. ע"ש. וכ"כ האהל מועד (שעה"ת דרך רביעי) וז"ל: אין יוצאין מבהכ"נ בשעה שקורין בתורה וכו'. ע"ש. וכ"כ האו"ח (הל' קס"ת סי' לד) וז"ל: ואסור להניח ס"ת בשעה שהקורא וכו'. ע"ש. וכ"כ הראב"ן וז"ל: א"ר יוחנן מאי דכתיב ועוזבי וכו' זה המניח ס"ת כשקוראין בו ויוצא וכו'. ע"ש. וכ"כ המנורת מאור (נר שלישי סי' קל') וז"ל: וכשיקראו הפרשה אל יצא מבהכ"נ וכו'. ע"ש. וכן משמע מפירוש"י על הרי"ף בד"ה כשהוא פתוח. ע"ש.

ומה שיש עוד לדקדק בזה, דהנה ביומא (דף סח' ע"ב) שנינו, הרואה כה"ג קורא אינו רואה פר ושעיר הנשרפין והרואה פר ושעיר הנשרפין אינו רואה כה"ג קורא ולא מפני שאינו רשאי אלא שהיתה דרך רחוקה ומלאכת שניהם שווה כאחת (ובירושלמי גרס' נעשית כאחת). ובגמ' (ע.) פריך פשיטא, מהו דתימא כדר"ל דאמר ר"ל אין מעבירין על המצוות. ומאי מצוה, ברב עם הדרת מלך, קמ"ל. והקשו (שם) הת"י בד"ה ולא מפני וכו'. וז"ל: ואע"ג דאמר' בברכות (ח.) ועוזבי ה' יכלו זה המניח ס"ת ויוצא ובין פסוקא לפסוקא מיבעיא לן התם, מ"מ יכול לילך בשעה שגולל מאחרי מות לאך בעשור ואע"פ שאין התורגמן מפסיק או בשעה שגוללה ומניחה בחיקו. עכ"ל. ולפי תירוצם יוצא דעד כאן לא איבעיא לן בש"ס אם מותר לצאת בשעה שמתרגמין אלא בין פסוקא לפסוקא אבל בין פר' לפר' פשיטא שמותר לצאת אע"פ שהמתרגם מתרגם. ויש להבין אי כל הספק בין פס' לפס' הוא אי תרגום בכלל קריאה אכתי לא שייך להקשות פשיטא שרשאי לצאת בין פר' לפר' אע"פ שמתרגם דהיא גופא ספק, אבל לפי' הב"ח בהך בעיא שודאי לנו שתרגום אינו בכלל קריאה וכל הצד לאסור הוא משום ס"ת פתוח אתי שפיר מאי מקשה פשיטא שהרי ודאי לנו שתרגום לאו בכלל קריאה וספר פתוח ג"כ אין כאן דיוצא בשעה שגולל. אמנם גם לפי הפירוש שכל הספק אי תרגום בכלל קריאה י"ל דעד כאן לא איבעיא לן אי מותר לצאת בשעה שמתרגמין דוקא בין פס' לפס' שאז נמצא באמצע

הקריאה ובזה יש להסתפק שמא התרגום בכלל קריאה אבל בין פר' לפר' אחר שסיים פר' אחרי מות והמתרגם מתרגם פס' אחרון פשיטא לן שמותר לצאת משום שהשלים כבר הקריאה של אותה פרשה. ונראה דחילוק זה מוכרח בדרי הת"י שהקשו ומיבעיא לן בין וכו' ותירצו דהכא יכול לצאת וכו' ואע"פ שמתרגמין. ואולי לזה נראה שהתכוון הגאון רע"א בהערתו על הא דבעי רב פפא מדברי הת"י ביומא בד"ה ולא מפני.

והנה מרן ז"ל בשו"ע (סי' קמו' ס"א) כתב וז"ל: אסור לצאת ולהניח ס"ת כשהוא פתוח אבל בין גברא לגברא שפיר דמי. עכ"ל. ובסעיף ב' כתב וז"ל: כיון שהתחיל הקורא לקרות אסור לספר וכו'. עכ"ל. ומדשינה בסע' ב' מלשון הגמ' בסוטה (לט.) "כיון שנפתח וכו' להורות שכל האיסור לספר חל משעה שקוראין ולא לפני כן, א"כ בסעיף א' שתפס לשון הגמ' משמע שבזה אסור לצאת משנפתח ס"ת עוד קודם שהתחיל הקורא לקרות ודלא כהרמב"ם וכמש"כ הגאון בה"ל בד"ה כשהוא פתוח, אה"ן גם אם נאמר שדעת מרן ז"ל שאסור לצאת עוד קודם שהתחילו לקרות ומ"מ אין ללמוד מזה שמרן יאסור לצאת בין גברא לגברא שס"ת פתוח כיון דעד כאן לא אסר מרן לצאת אלא משנפתח ס"ת ומשום שהפתיחה נעשית לשם קריאה וכקריאה דמי ועיקר הטעם לאסור הוא משום זה, ולא משום עצם זה שס"ת פתוח וע"כ י"ל שבין גברא לגברא מותר לצאת אע"פ שס"ת נשאר פתוח ובפרט אחר שברך העולה ב"א והשלים קריאתו, כיון שכל האיסור להניח ס"ת פתוח בזמן שקוראין בו. ובאמת מה שנפרש בלשון הגמ' נפרש בלשון מרן שהרי העתיק לשון הטור (שהעתיק לשון הגמ') בשינוי קל, שמרן ז"ל כתב "אסור" בכדי שלא נפרש שיש בזה קללה של ועוזבי ה' יכלו אבל אין זה אסור, קמ"ל דאיסור איכא, ויותר מסתבר לפרש שעוזבי ה' יכלו נאמר על המניח ס"ת פתוח שקוראין בו ולא על עצם זה שפתוח בלי שקוראין בו ומה שאסר מרן עוד לפני תחילת הקריאה הוא מהטעם שכתבנו בס"ד.

ויש להביא סימוכין במש"כ לחלק בין פתיחה של תחילת קריאה לבין פתיחה בין גברא לגברא אחר שסיים העולה קריאתו ממש"כ המאמ"ר (סי' קמו' אות ב') והרב מט"י שאין לצאת בין גברא לגברא עד שיסיים ב"א ששיכת לעצם הקריאה. ע"ש. והכא נמי אסור לצאת כאשר ס"ת נפתח לקרות בו כיון דחשיב דאתחלתא דקריאה.

ובעיקר דברי מרן ז"ל יש להבין מדוע החמיר בס"א יותר מבס"ב ואסר לצאת כבר שנפתח ס"ת משא"כ באסור שיחה אין האיסור חל אלא משעה שהתחיל הקורא לקרות, ואילו לענין בין גברא לגברא בס"ב החמיר יותר ואסר לספר משא"כ בס"א מותר לצאת, הרי כל הטעם שמחמירים יותר בלספר בין גברא לגברא הוא משום דחייש' שמא ימשך בדבורו אף בשעה שקורין א"כ היה לנו לאסור לספר כבר שנפתח לקרות שמא וכו'. וה' יתברך

אינה לידי את ספר א"ר שכתב שהרב ב"ש (דף כז) הקשה כן, ותריץ לה הרב א"ר וז"ל: ולק"מ דאם נתיר בין כל גברא לגברא יהא להרגל הלשון להמשיך אף בשעה שקורין משא"כ קודם שהתחיל, לבד יודע שמפסיק בשעה שקוראין. עכ"ל.

וראיתי להמג"א (קמו' א') בד"ה אסור לצאת בזה"ל: אפ' בין פס' לפס' (טור) ונפק"מ בשבועות שאומרים אקדמות. ע"כ. ולחד פירושא דהוא הרב לבושי שרד (סק"א) שכתב שאת האקדמות נוהגים לומר אחר קריאת פס' ראשון ואז יכול לצאת. נראה דהבין בדברי המג"א כך: במש"כ הטור דין בין פס' לפס' מאי נפק"מ למעשה שהרי כיום אין לנו תרגום ופשוט שאסור לצאת שהרי אין שהות מספקת ע"ז כתב המג"א דנפק"מ לאקדמות, ולכאורה הו"ל להרב לבושי שדר "ואז אסור לצאת" שהרי בין פס' לפס' בדינא דגמ' אסיקנא בתיקו ולחומרא, מ"מ נראה דמבין שכל הספק בין פס' לפס' הוא אי תרגום בכלל קריאה אבל באקדמות שהוא שירות ותשבחות לה' יתברך ודאי שאינו בכלל קריאה וע"כ מותר לצאת ואע"פ שס"ת פתוח. וגם אם נפרש דברי המג"א שבאקדמות אסור לצאת כמו שאסור לצאת בין פסוק לפסוק, וכמו שפירש המחה"ש (סק"א). ע"ש. ורק אם מניח סודר או גולל ס"ת מותר לצאת לכו"ע (עיין א"ר) י"ל לאידך גיסא שזהו דוקא באקדמות מכיון שהיא באמצע הקריאה של הכהן אבל בין גברא לגברא שהשלים קריאתו יהא מותר לצאת ואע"פ שס"ת פתוח.

העולה מכל האמור: יש על כל בעל קורא להיזהר להניח סודר בין עולה לעולה כמבואר בשו"ע (סי' קלט' ס"ה) ומ"מ אי איתרמי דלא שת אל לבו ושכח לעשות כן מעיקר הדין נראה דאין היוצא אז בכלל ועוזבי ה' יכלו מתרי טעמי, חדא משום שפשט הר"י ז"ל וכמש"כ המאמ"ר דכל הספק הוא אי תרגום בכלל קריאה ולא משום ס"ת פתוח, ועוד שמשמעות כמה מן הראשונים ובראשם הרמב"ם ז"ל שכל האיסור בלהניח ס"ת פתוח הוא בשעה שקוראין בו, וגם אם נאמר שמרן ז"ל סתם בזה שלא כהרמב"ם מ"מ כל זה בפתיחה לשם תחילת הקריאה אבל אין ללמוד מזה שבין גברא לגברא אחר שהשלים קריאתו יהא אסור לצאת מכיון שס"ת פתוח, וכאמור. ועם כל זאת כיון דמשום כבוד ס"ת נגעו בה מהיות טוב לפני שיצא יעיר אוזן בעל קורא שיניח הסודר ואז יצא. והנלע"ד.

סימן כח - הקובע סעודה על פת הבאה בכיסנין אם מברך על נט"י

מאת הרב משה פרזיס / מחוברת שבט תשס"א (שנה א') סי' ו

שאלה: הקובע סעודה על פת הבאה בכיסנין האם צריך ליטול ידיו בברכה כדין האוכל כביצה לחם?

בראשית מאמר, עלינו לבאר אם הקובע סעודתו על פת הבאה בכיסנין צריך נט"י, ואחר כן יש לדון אם יברך על נטילה זו. הנה זו לשון הרמב"ם ז"ל (פרק ו מהלכות ברכות הלכה א) כל האוכל הפת שמברכים עליו המוציא, צריך נטילת ידים תחלה וסוף. והביאו מרן ז"ל בב"י (סי' קנח) וכ' ע"ד וז"ל: משמע מדבריו, דנטילת ידים תלויה בברכת המוציא דכל פת שאין מברכין עליה המוציא כגון פת הבאה בכיסנין או לחמניות דקות וכיוצא בהן הוא הדין שאינן טעונין נט"י וכן משמע מדברי רבינו שמשון. ולפי זה היכא דקבע סעודתיה על פת הבאה בכיסנין או לחמניות שצריך לברך עליהם המוציא, נראה שצריך נטילת ידים. ומיהו קשה בעיני שעל אותו לחם בעצמו, פעם יצטרך ליטול ידים ופעם לא יצטרך. ואפשר דלא מיקרי פת שמברכין עליו המוציא אלא פת שמברכין עליו לעולם המוציא אפילו כשאינו קובע עליו, אבל פת דכשאינו קובע עליו אינו מברך המוציא אף כשקובע עליו אינו צריך נטילת ידים. ואין לומר איפכא, דכיון דכשקובע עליו מברך המוציא, מיקרי פת שמברכין עליו המוציא ואף כשאינו קובע עליו צריך נטילת ידים, דהא משמע בירושלמי דפת הבאה בכיסנין אינו צריך נטילת ידים. אלא שמצאתי להרשב"א שכתב בתורת הבית (קצר בית ו סוף ש"א) האוכל כעכין וכיוצא בהם לתענוג ואינו קובע סעודתו עליהם, נוטל ידיו אחת. ומשמע מדבריו, שאם קובע סעודתו עליהם צריך נטילת ידים. עכ"ל הב"י בקוצר. ודבר ה' בפיהו אמת, שכן מפורש בדברי הרשב"א במשמרת הבית (שם) שלא שזפתו עינו הבדולח של מרן ז"ל כמ"ש הרב ארץ חיים (סתהון) בקונטרס הכללים (כלל ד') ע"ש. ומבואר יוצא מדברי מרן בב"י, שהגם שהסתפק בדעת הרמב"ם אם יש ליטול ידיו שקובע סעודתו על פת הבאה בכיסנין, מ"מ אחר שמצא דברי הרשב"א שנראה מדבריו שיש ליטול ידיו כשקובע סעודתו על פת הבאה בכיסנין, כן העיקר להלכה מפני שאין ספקו בדברי הרמב"ם מוציא מידי ודאו של הרשב"א. וכ"נ מדברי המאירי בקונדרס בית היד (ד"ה לא נאמרה) שאעתיק לשונו להלן בסמוך. וכן מתבאר ממה שכ' מרן בשלחנו הטהור (שם סעיף א) וז"ל: כשיבוא לאכול פת שמברכין עליו המוציא יטול ידיו אפילו אינו ידוע להם שום טומאה, ויברך על נטילת ידים, אבל לפת שאין מברכין עליו המוציא, כגון: לחמניות דקות או פת הבאה בכיסנין ואינו קובע סעודתו עליהם אין צריך נטילת ידים. עכ"ל לשון הזהב. ומדוייק, שאם קבע סעודתו על פת הבאה בכיסנין צריך נט"י. וכן הסכמת כל האחרונים להלכה ולמעשה.

ומעתה צריך לראות האם יברך על נטילה זו אם לאו. הנה הרשב"א במשמרת הבית (שם) כ' וז"ל: ואי קבע סעודה עלייהו [על פהב"כ], ודאי נוטל שתי ידיו ומברך עלייהו המוציא ושלש ברכות דפת גמורה היא וכו' עכ"ל. ואם דינו כפת גמורה, ודאי שנוטל

ידיו בברכה. וגם מדברי המאירי (קונדרס בית יד ד"ה לא נאמרה) שכ' וז"ל: לא נאמרה נטילת ידים לסעודה אלא לאוכל פת הטעונה המוציא, אבל מי שאוכל פירות או כל דבר שאינו טעון המוציא אינו נוטל ידיו. עכ"ל. וממה שכתב "פת הטעונה" ולא כתב "פת שמברכין עליה המוציא" משמע שאף פת הבאה בכיסנין שמברכין עליהם בדרך כלל "מזונות", כל שקבע עליה והיא "טעונה" ברכת המוציא דינה כפת גמורה. ולא הסתפק מרן ז"ל אלא בלשון הרמב"ם שכתב "פת שמברכים עליה המוציא" שיש לפרשו בשני פנים, האחד, פת שרגילים תמיד לברך עליה המוציא. והשני, כל פת שמברך עליה כעת המוציא, הגם שבדרך כלל ברכתו מזונות. ושוב ראיתי להמאירי (שם ד"ה ואף) שכ' בזה"ל: ואף פת הבאה בכיסנין קודם סעודה, בזמן שאין קובע סעודתו עליה אין צריך ליטול אלא ידו אחת עכ"ל. והוא ממש כדברי הרשב"א הנ"ל. גם הכל בו (הלכות נטילת ידים) העתיק דברי הרשב"א הנ"ל בתורת הבית הקצר. ומסתמות דברי הראשונים והרשב"א במשמרת הבית נראה, שצריך נט"י בברכה כדין פת גמורה. וכן נראה ממ"ש מרן ז"ל בשו"ע הנ"ל: כשיבוא לאכול פת שמברכין עליו המוציא יטול ידיו וכו' ויברך על נטילת ידים. אבל לפת שאין מברכין עליו המוציא, כגון: לחמניות דקות או פת הבאה בכיסנין ואינו קובע סעודתו עליהם אין צריך נטילת ידים. עכ"ל. משמע, שאם קובע סעודתו עליהם דינם כדין פת גמורה שנט"י בברכה כמ"ש בתחילה. שאל"כ היה לו לבאר שאם קבע עליהם יטול ידיו בלא ברכה. ולכן אדם הקובע סעודה על פת הבאה בכיסנין [דהיינו שאכל 230 סמ"ק] צריך ליטול את ידיו בברכה כדין פת גמורה.

אולם ראיתי להלבוש (אות א) שכ' וז"ל: אבל הפת שאין מברכין עליו המוציא כגון: לחמניות דקות או פת הבאה בכיסנין [כצ"ל] ואינו קובע סעודתו עליהם, אין צריך נטילת ידים. ואם קבע סעודתו עליהם, נראה דיטול ידיו מספק, שיש מצריכים להם נטילה כשיקבע סעודתו עליהם וי"א שא"צ, לפיכך יטול ידיו ולא יברך עליהם מספק, דברכות אינם מעכבות ושמא יברך ברכה לבטלה. עכ"ל. והחרה החזיק אחריו השל"ה והובא בכה"ח (שם אות ז). ולא זכיתי להבין דבריהם, כי המעיין בב"י ישר יחזה פנימו שאין כאן מחלוקת אם צריך נט"י אם לאו, אלא שמרן ז"ל בתחילה הסתפק בדברי הרמב"ם ואח"כ מצא להרשב"א שצריך נט"י. ומה הלשון אומרת "ויש אומרים שאין צריך", ואף אם קורא הלבוש לאותו צד שצידד מרן בדעת הרמב"ם שא"צ נט"י בשם "יש אומרים" מ"מ הואיל ובאמת מרן ז"ל הכריע לבסוף עפ"י הרשב"א שצריך נט"י, א"כ ה"ה שצריך לברך ומאן פלג בינייהו.

ושוב ראיתי בספר אליהו זוטא (שם אות א) שכתב לפקפק על דברי הלבוש ככל הדברים הנ"ל, ותלי"ת שכיוונתי לדעתו הרחבה. אך בזאת שכתב שם בסוף דבריו בזה"ל: עוד אני תמה שב"י למד כן ממשמעות הרשב"א, ואני מצאתי לרשב"א בספר משמרת הבית (דף קנח ע"ב) להדיא וכו', הלכך אני אומר דאין לספק בזה כלל אלא בעי נט"י וברכה. עכ"ל. כבר כתבתי בעניותין בס"ד לעיל בשם הרב ארץ חיים כי מרן ז"ל לא ראה ספר משמרת הבית. וגם המג"א (סק"ב) הביא דברי הלבוש והשל"ה הנ"ל, וכ' וז"ל: ולא ידעתי מי החולק בזה דאע"ג דהב"י מסתפק בדבר, מ"מ כיון שסיים אח"כ בשם הרשב"א שצריך נט"י משמע דפשיטא ליה בתר דמיבעיא ליה. וכ"כ הרמב"ם רפ"ו כל האוכל הפת שמברכים עליו המוציא יטול וכו' ובבד"ה ובמשמרת הבית כתבו להדיא דצריך נטילה כשקובע עליו ע"ש ולכן יברך על נטילת ידים. עכ"ל. והוא כמ"ש בס"ד. ומ"מ מ"ש בתוך דבריו וכ"כ הרמב"ם וכו' לא ירדתי לסוף דעתו היאך משמע ליה דגם פת הבאה בכיסנין בכלל. ועיין מה שכתבו עליו בזה, הרב מחה"ש והרב נתיב חיים. איך שיהיה, הנה המג"א והרב אליהו זוטא השיגו על דברי הלבוש ושל"ה והסכימו אל האמור שאין כאן מחלוקת. וז"ב.

כל קבל דנא חזי הוית להגאון יעב"ץ בספרו מר וקציעה (סימן קנח) שכתב, שמה שכתב מרן ז"ל בש"ע "אם אינו קובע סעודתו" ר"ל, שאם יקבע סעודתו על פת הבאה בכיסנין יטול ידיו בלא ברכה. מפני שמרן ז"ל חשש לדברי הרשב"א ולכן הצריך ליטול ידיו, אבל לא יברך שעדיין יש להסתפק בדעת הרמב"ם אם דוקא בפת גמורה שמברכים עליה המוציא לעולם צריך ליטול ידיו או אפילו על פת בכיסנין שקובע עליו סעודתו, וכמ"ש מרן בב"י שדוחק לומר שלחם אחד לפעמים צריך נט"י ולפעמים לא. ואע"פ שיש לדחות זאת, שהרי בפחות מכזית אין צריך נטילה, ובכזית צריך, מ"מ מלשון הרמב"ם משמע שדוקא בפת גמורה צריך ליטול ידיו. ושמא גם הרשב"א מצריך נטילה היינו לחומרא ובלי ברכה. עכת"ד. ואחר בקשת מחילה מהדר"ג, הנה מקום אתי להשיב על דבריו, כי מה שכתב לפרש דברי מרן ז"ל בש"ע שכתב "אם אינו קובע סעודתו" ר"ל, שכל שקובע סעודתו על פת הבאה צריך נטילת ידים, אבל בלא ברכה כי מרן ז"ל חשש לדברי הרשב"א ולכן הצריך ליטול ידיו אבל לא יברך מפני שעדיין יש להסתפק בדעת הרמב"ם. הנה המעיין בב"י יראה שמרן ז"ל הבין בדברי הרמב"ם, שכל שקובע סעודה על פת הבאה בכיסנין צריך ליטול ידיו ולברך המוציא. אלא שהיה קשה בעיני מרן ז"ל כיצד על לחם אחד בעצמו פעם יצטרך נט"י ופעם לא, ומחמת זה כתב מרן ז"ל לדחוק בדרך "אפשר" שלא נקרא פת שמברכין עליה המוציא אלא פת גמורה. אולם אחר שמצא

להרשב"א בתורת הבית שמתבאר מדבריו, שאם קובע סעודתו עליהם צריך נטילת ידים, א"כ העיקר כמו שכתב בתחילת דבריו, וכפשט דברי הרמב"ם, שכל הקובע סעודתו על פת הבאה בכיסנין צריך ליטול ידיו. ולכן ודאי שדברי מרן בשו"ע יש לפרשם כפשוטם, וא"ץ לדחוק בכוונתו כמ"ש המו"ק (שם). גם מה שכתב הרב מו"ק "שמא גם הרשב"א מצריך נטילה לחומרא ובלי ברכה ולפיכך לא יברך". הנה הרב ז"ל כתב כן, מפני שלא ראה דברי הרשב"א במשמרת הבית שכתב שפת הבאה בכיסנין כשקובע סעודתו עליה, צריך ליטול ידיו כמו פת גמורה. ואם דינה כדין פת גמורה, פשוט שיש ליטול ידיו בברכה. וא"כ ודאי שזו כוונתו גם במ"ש בתורת הבית הנ"ל. וכן ראיתי למרן החיד"א (שם) שכתב, ואחר זמן ראיתי מה שכתב המו"ק. והמעיין יראה, דיש לדחות ודוק היטב והיום קצרה. עכ"ל. ונראה שנתכוין למה שכתבתי בס"ד.

ואע"פ שכלל גדול בידינו סב"ל ואפי' נגד מרן הש"ע. וא"כ ה"ה לכאורה בנ"ד, יטול ידיו בלא ברכה הואיל וסוף סוף כתבו כמה אחרונים שאין לברך על נטילה זו . אולם נראה שאין לחוש בנ"ד לסב"ל, שהרי המחלוקת היא במצוה ולא בברכה וכבר נודע בשערים המצויינים בהלכה דברי הרדב"ז בתשובה (ח"א סי' רכט) שכל שהמחלוקת היא במצוה ולא בברכה לא אמרינן סב"ל. ואע"פ שאין הלכה כדברי הרדב"ז הנ"ל, מ"מ במקום שמרן ז"ל פסק שיש לקיים את המצוה בברכה, אנן אתכא דמרן ז"ל סמכינן וברוכי נמי מברכינן. וכמו שלימדנו להועיל כלל זה מרן הראש"ל בשו"ת יביע אומר (ח"ה חאו"ח סימן מב סוף אות ד). ולכן בנ"ד שהמחלוקת היא אם הקובע סעודתו על פת הבאה בכיסנין צריך ליטול ידיו או לא ומרן ז"ל פסק שהיא טעונה נט"י, יש להורות ליטול ידים בברכה. ומעל פי הבא"ר יש להרגיש על הכה"ח (סופר שם אות ז) שכתב, הואיל והדבר לא יצא מידי מחלוקת יש לומר דסב"ל ואפי' כנגד מרן ז"ל. וא"כ, היה ראוי לפסוק לענין דינא שיטול בלא ברכה. אלא שהעולם נוהגין לברך ג"כ כסברת מרן ז"ל ודעימיה ובמקום מנהג לא אמרינן סב"ל ויכולים לברך. יעו"ש. אלא דנפקא מינה דאם ימצא איזה מקום שנהגו שלא לברך אין למחות בידם די"ל נהגו כן משום סב"ל. עכ"ל. וכ"פ בס' ילקו"י ח"ג (עמו' יז) ע"ש. ולפי האמור, נראה שאפילו במקום שאין להם מנהג ברור לברך, יש להורות להם ליטול ידים בברכה כדין. והנלע"ד כתבתי.

המורם מכל האמור: הקובע סעודה על פת הבאה בכיסנין צריך ליטול ידיו בברכה כדין האוכל כביצה לחם ואין לחוש בזה לסב"ל .

אמר הכותב: תשובה זו שלחתיה לפני כשנה אל מורנו ורבנו הגאון ר' משה הלוי זצוק"ל בטרם האיר וזרח ספרו הגדול והנורא ברכת ה' והשיב לי תשובה מאהבה, והדפסתי

דבריו בשולי גליון. וכעת ראיתי אליו בספרו הנ"ל ח"ב (עמו' קמה - קמז) שהאריך בנ"ד והעלה כאמור, ובכמה דברים זכיתי לכוין לדעתו הגדולה כאשר יראה הרואה.

סימן כט - נטל ידיו מרביעית בבת אחת אם צריך לנגב [והאם רשאי לענות אמן אחר הברכה קודם הניגוב]

מאת ר' אליהו חורי / מחוברת תמוז תשס"ב (שנה ב') סי' פו

שאלה: הנוטל ידיו לסעודה ושופך בפעם אחת יותר מרביעית מים האם צריך לנגב ידיו או לא? והאם רשאי באופן הנ"ל לענות אמן ושאר דברים שבקדושה בין ברכת ענט"י לניגוב?

תשובה: הנה מרן בב"י (סוף סי' קנח) הביא מ"ש המרדכי והסמ"ג בשם התוספתא (פ"ב דידים) שהמטביל ידיו א"צ ניגוב, וכתב, ונ"ל דה"ט מפני שאין שם מים טמאים כלל ולפ"ז ה"ה למי ששופך רביעית בב"א על שתי ידיו שא"צ ניגוב, כיון שלא יטמאו המים כלל, וכמ"ש הטור לקמן (סי' קסב). וכן הנוטל כל יד בפ"ע ושופך רביעית בב"א על כל יד, א"צ ניגוב. וכ"פ בש"ע (סי' קנח סי"ג). וכן מתבאר מדברי תר"י (סוף פ"ז דברכות). וכן דעת הגר"א בביאורו לתוספתא דידים (רפ"ב). אכן יש להרגיש על זה ממה שאמרו בגמ' סוטה (ד:) אמר רבי אבהו, כל האוכל פת בלי ניגוב ידים, כאילו אוכל לחם טמא. [מה שפתח בפת וסיים בלחם, נראה שנמשך אחר לשון הפסוק] שנאמר: ככה יאכלו בנ"י את לחמם טמא. ופרש"י, כל האוכל בלי ניגוב ידים, דבר מאוס הוא וחשוב כטומאה שנאמר ככה יאכלו בנ"י את לחמם טמא אלמא דבר מיאוס קרוי טומאה. עכ"ל. נראה מדבריו שאין כוונת הגמ' משום טומאה ממש אלא משום מיאוס וגיעול. ופירש כן משום דקרא דמייתי לאו בטומאה ממש מיירי. גם מלשון המאירי בסוטה (שם) שכ' וז"ל: כשם שצריך ליטול את ידיו כך צריך לנגבם קודם אכילה ושלא לאכול בטומאת "זוהמת" לחות המים שבידו עכ"ל. וממה שהוסיף תיבת "זוהמת" משמע שמפרש כפרש"י הנ"ל שניגוב ידים הוא משום מיאוס. ולפי טעם זה נראה שאפילו נטל ידיו מרביעית בבת אחת צריך לנגב ידיו משום מיאוס. וכן מצאתי להרדב"ז בתשובה ח"א (סי' טו) שלפי פרש"י שטעם הניגוב משום מיאוס גם בשופך עליהן רביעית בבת אחת, צריך ניגוב. ע"ש.

אמנם ראיתי למהרש"א (שם) שכתב וז"ל: עיין פירוש רש"י שהוא דחוק וצ"ל דמסיפא דהאי קרא קדריש ליה ככה יאכלו בנ"י את לחמם טמא בגויים אשר אדיחם שם, דריש אדיחם לשון הדחת מים שלחמם טמא על אשר הדחת מי ידיהם שם הוא שעדיין לא נגבו מימיהם. עכ"ל. ולענ"ד קשה, חדא, דבגמ' לא מייתי סיפא דקרא דקאמר "אשר הדיחם שם" ולפי דברי מהרש"א העיקר חסר מן הספר. ודוחק לומר דסמיך הגמ' על מאי

דקאמר "וגו'". ועוד, דרש"י ז"ל פירש כן משום דקשיא ליה, והא לעיל קאמר בגמ' הנוטל צריך שיגביה ידיו [ועפרש"י שם], וא"כ כשנטל פעמיים אין טומאה שהרי זאת כל מטרת נטילה השנית לטהר את מימי הנטילה הראשונה, וא"כ איזו טומאה יש כאן. וע"כ פירש שאין זו טומאה ממש אלא מיאוס הנכתב בפסוק בלשון טומאה. ועי' למהר"י אבוהב שהזכרתי להלן. ועוד, דגמרא דייק לישנא "כאילו אוכל וכו'" ולפירוש מהרש"א נמצא שאוכל לחם בטומאה ממש ולא רק "כאילו". ע"כ נראה לע"ד כפרש"י. ולפ"ז אפי' שפך רביעית בב"א צריך לנגב ידיו משום מיאוס וכאמור.

וכן משמע לי מרבותינו הראשונים ז"ל הלא המה הרי"ף (סוף פ"ח דברכות) והרא"ש בברכות (פ"ז סי' לד) שהעתיקו את דברי הגמרא בסוטה הנ"ל ולא כתבו לחלק בזה כלל. ועי' במשנה אחרונה במס' ידים פ"ב משנה ב' שכתב בשם רש"י והרא"ש שנט"י הוא משום לכלוך וזיעה ולא משום טומאה כיעו"ש. וכן מוכח ממ"ש בס' אוהל מועד (דרך ה' נתיב ח') בזה"ל: ובמים ראשונים אחר הנטילה צריך לנגב ידיו והאוכל בלי ניגוב כאוכל לחם טמא ודעת ר"מ שאפילו למים אחרונים צריך לנגב ידיו וי"א שאפילו בלא ניגוב מברך. עכ"ל. ומסתמות דבריו משמע, שאפי' נוטל ידיו מרביעית בב"א צריך לנגב ידיו מטעם מיאוס כדין מים אחרונים שהזכירו יחד עם דין מים ראשונים. וכן מתבאר יותר בס' האשכול (הלכות נט"י פרק ט"ז עמו' לג) שכתב וז"ל: ואע"פ שדי ברביעית אמר רב חסדא אנא משאי חופני ויהבו לי מלא חופני טיבותא. וכד משי צריך לנגבינהו שפיר דכל האוכל פת בלי ניגוב ידים כאילו אוכל לחם טמא וכו' עכ"ל. הא קמן דאפי' בנטל יותר מרביעית צריך לנגב היטב. וע"ע בנחל אשכול (שם). גם בס' שבולי הלקט (פרק קלו) כתב, צריך שישפוך ג"פ על ידיו לפי שפעמים אין המים השנים הולכים כמו שהלכו הראשונים ויחזרו המים הראשונים שהם טמאים ויטמאו את המים השניים ואת הידים. עכ"ל. נמצא שאחר שנטל ידיו ג"פ ידיו טהורות, ואעפ"כ כתב לקמן (פרק קלז) הנוטל ידיו צריך לנגבן דאמר ר' אבהו כל האוכל וכו'. ע"כ. וא"כ על כרחנו שלדעתו ז"ל הניגוב משום מיאוס. והכלבו (הלכות נט"י עמוד טז) כתב, ראשונים [פירוש, מים ראשונים] צריכים ניגוב לאכילה וכו' ע"כ. ולהלן (שם ע"ד) מבואר בדבריו שהנטילה לסעודה אינה מטומאה ממש אלא מחמת זיעה ולכלוך. וכן דעת הראב"ד (הובא בב"י סי' קסב), וכן הוא בס' אורחות חיים מלוניל (הלכות נט"י סי' יז). וא"כ אין מקום לחלק בין נטל ברביעית בב"א או לא. ועוד יש להוכיח כן מדברי ר"ח בסוטה (שם) והובא באו"ז (סוס"י עט), דס"ל שהניגוב הוא כדי שלא יוכשר האוכל לקבל טומאה ע"י לחלוחית המים ולטעם זה אפי' בנוטל מרביעית בב"א צריך ניגוב ידים. וכן ראיתי להרב ביאור הלכה (סי' קנח) ד"ה כאילו,

שהוכיח במישור מדברי ר"ח הנ"ל היפך דברי מרן ז"ל. גם מהר"י אבוהב בפירושו על הטור (סי' קנח עמוד קמ"ו, הוצאת מכון אור המזרח) כתב וז"ל: הנה מה שאומר בכאן לחם טמא, אין הכוונה טמא ממש אלא ר"ל מזוהם שהרי מאחר שצריך האדם ליטול שניים לטהר הראשונים אין בכך טומאה, דבשלמא אם לא היו בכאן אלא מים ראשונים ולא היה מנגב ידיו הנה היה מטמא בנגיעה שהמים הראשונים טמאים ומטמאים בכל מקום שיפלו, אבל אם יש כאן מים שניים אין בכך טומאה כלל הלכך האי טומאה ר"ל מיאוס והראיה שהוא מביא מורה על זה וכו' אלמא דבר מיאוס קרי טומאה כך פירש הרא"ש בפי' דסוטה וכו' עכ"ל. אמנם בהערות (שם הערה 26) כתבו, דליתא ברא"ש לפנינו בפסקיו לסוטה או בתוס' הרא"ש לסוטה אך עיין רא"ש חולין פ"ח סי' י"ח י"ט, תשובות הרא"ש סי' י"א - י"ד וכו' עכ"ל. ומ"מ למדנו שדעת מהר"י אבוהב להצריך ניגוב ידים אפי' בנוטל מרביעית בב"א.

וגם הלום ראיתי להרב מטה יהודה (סי' קנח ס"ק כ"ב) שהוכיח מדברי הרמב"ם (הלכות ברכות הלכה כ) שכתב, צריך אדם לנגב את ידיו ואח"כ יאכל וכל האוכל בלא ניגוב ידים כאוכל לחם טמא וסמך הרמב"ם לזה את דין מים אחרונים שגם בהם צריך ניגוב לדעתו והתם מה טומאה שייכא בהו אם לא משום מיאוס. וכן מוכח מפירוש הר"ש פ"ב מ"ב במסכת ידים, וכן עיקר להחמיר ואפי' במטביל. עכת"ד. ולע"ד יש להוכיח כן גם ממ"ש הרמב"ם לעיל (ה"ה) שכל הצריך נט"י והטביל ידיו במי מקוה א"ץ דבר אחר וכו' עכ"ל. וכתב הכ"מ (שם) בשם הסמ"ג המטביל ידיו א"ץ שטיפה ב"פ ולא ניגוב ולא להגביה ידיו וכו' וכתב מהר"י בן חביב שלזה נתכוין רבנו במ"ש כל הצריך נט"י והטבילם א"ץ לדבר אחר עכ"ל. ומינה נילף דס"ל להרמב"ם דדוקא המטביל א"ץ דבר אחר אבל הנוטל מרביעית בב"א צריך ניגוב ידים שאל"כ הו"ל לאשמועינן רבותא טפי. ועוד יש להוכיח כן, ממ"ש הרמב"ם (שם ה"י), יש לנוטל ליתן על ידיו מעט מעט עד שיתן כשיעור. ואם נתן הרביעית כולה בשטיפה אחת כשר. עכ"ל. ומרן בכ"מ (שם ה"י) סוף ד"ה נוטלין כתב וז"ל: מדברי רבנו שלא הזכיר בהלכות אלו מים שנים נראה שסובר דלפת חולין א"ץ מים שנים שכיון שנטל ידיו מרביעית אפי' בשטיפה אחת טהורות וכו' עכ"ל. ושם בסוף הפרק (הלכה כ) כתב הרמב"ם צריך אדם לנגב את ידיו וכו' ע"כ. הרי מבואר שגם באופן שנתן הרביעית בשטיפה אחת, צריך ניגוב ידים. שאל"כ היה לו לחלק בזה. ועל כרחנו דסבר דטעם הניגוב הוא משום מיאוס.

ואנכי חזון הרבתי להגאון חזו"א (חאו"ח הלכות נט"י סי' כה ס"י) דן ידין בנ"ד, וגם הוא ז"ל הוכיח מדברי הר"ש פ"ב דידים מ"ב שטעם הניגוב הוא משום מיאוס, ושכן מוכח

גם ממשנה עצמה דידים (פ"ב מ"א). והוסיף עוד, שנראה שגם מטביל ידיו צריך ניגוב, והא דתניא בתוספתא שהובאה בפירוש הר"ש (שם סוף פ"ב) אבל המטביל את ידיו א"צ לנגב פירש ר"ש דמיירי שנטל ידיו במים טמאים ואח"כ רוצה להטבילן, ועל זה אמר, שאינו צריך ניגוב קודם הטבילה. אבל אם היה רוצה ליטול ידיו לא יועיל לו וחייב לנגב ואח"כ ליטול. ולא מיירי הכא כלל בענין האוכל בלא ניגוב ידים. וסיים: והב"י הנז' שכתב בשם סמ"ג ומרדכי דלמדו מתוספתא זו דמטביל א"צ ניגוב, ע"כ גירסא אחרת היתה להם בתוספתא. עכת"ד. ולא ידעתי למה לא העירו האחרונים ז"ל ממאי דתנן (שם משנה ב): נטל את הראשונים למקום אחד ואת השניים למקום אחר ונפל ככר של תרומה על הראשונים, טמא. ועל השניים, טהור. ע"כ. הרי מפורש שמים שניים הם טהורים, וא"כ ע"כ שהניגוב הוא משום מיאוס, ומכ"ש לדעת הרמב"ם שמים ראשונים שיעורם ברביעית, ואעפ"כ צריך ליטול מים שניים למשוח את היד. וצ"ל.

והטור בסוף סי' קנח כתב, וינגבם היטב קודם שיבצע דאמר ר' אבהו וכו' "לחמם טמא" בגימטריא בלא ניגוב ידים עכ"ל. ובב"י שם הביא פרש"י וסיים: ורבינו מפרש וכו' ונראה מדברי מרן ז"ל שהטור אינו מפרש כפרש"י בטעם הניגוב. ובאמת שמדברי הטור לקמן (סי' קסב) מתבאר שטעם הניגוב הוא משום טומאה. והפרישה (סקי"א) כתב לפרש דברי רש"י כפירוש הטור והיו לאחדים בידו. כיעו"ש. וכן ראיתי להמאמ"ר (שם סקי"ז) שהקשה על פרש"י הנ"ל מהתוספתא הנ"ל ושוב כתב ליישב הדברים עפ"י דברי הפרישה הנ"ל. כיעו"ש. ובאמת שלפמ"ש הר"ש הנ"ל בביאור התוספתא, לק"מ על פרש"י. וא"צ למ"ש הפרישה והמאמ"ר לדחוק בפרש"י. ואע"פ שהרמב"ם ז"ל כתב שהמטביל ידיו א"צ לדבר אחר, וא"כ לכאורה נראה שמפרש התוספתא הנ"ל כמ"ש הסמ"ג והמרדכי שהביא הב"י, מ"מ אין זה מוכרח, דאפשר דמקור דברי הרמב"ם הוא מגמ' חולין (קו.) דמפליג בין מטביל לנוטל ידיו וכמ"ש מרן בכ"מ (שם). וע"ע למהרש"ל בס' יש"ש פרק כל הבשר (סי' טל) שכתב טעם לחלק בין המטביל ידיו שא"צ ניגוב, לבין נוטל ידיו שבכל ענין צריך לנגב כיעו"ש.

נמצינו למדים מכל האמור שלדעת הרבה מרבותינו הראשונים ועל צבאם הרמב"ם ז"ל שניגוב ידים הוא משום מיאוס, וא"כ אפי' הנוטל ידיו מרביעית צריך לנגב ידיו. ואע"פ שאנו קבלנו הוראות מרן ז"ל, אפשר שאילו ראה מרן ז"ל דברי רבותינו הראשונים הנ"ל היה נסוג אחור ולא היה מיקל אלא במטביל ידיו וכדעת הרמב"ם. וכן פסקו להלכה הב"ח (סי' קסה), הט"ז (שם סקי"ג), מג"א (שם סקי"ח), הלבוש (שם סי"ג) חיי אדם (כלל מ' ס"ד), והרב שיירי כנה"ג (בהגב"י אות י"ח) ושכן דעת הרש"ל בפרק כל הבשר סי' טל.

והמט"י הנז', והרב יד אהרן (בהגב"י סוף סי' קנח) הכה"ח פלאג'י (סי' כב אות ג), והרב ערוך השלחן (סי' קנח סי"ז), והבא"ח (ש"ר פ' שמיני הלכה ח'), והכה"ח סופר (סי' קנח ס"ק פ"ח - פ"ט) ושכן מנהג העולם להחמיר ואפי' אם הטביל ידיו. והחזו"א (שם). ועד אחרן גאון עוזנו מרן יבי"א ח"ח (סי' כ) והניף ידו שנית בח"ט (סי' קח אות פא).

ומעתה הבוא נבוא לדון בשאלה השנית הנצבת עמנו בזה, האם רשאי לענות אמן ושאר דברים שבקדושה, לאחר שנטל ידיו ובירך ענט"י ולא ניגב ידיו. הנה אע"פ שלפי דברי התוס' בפסחים (ז:) בתירוצם ראשון, נראה שאין בזה חשש כלל, מ"מ לפי תירוצם השני שהניגוב הוא חלק מן הנטילה, נראה שאינו רשאי להפסיק, וכן כתב בשו"ת יבי"א (ח"ח שם) שלדעת הרא"ש והמרדכי סמ"ק מאירי והטור וסיעתם שגם הניגוב הוא ממצות הנטילה, אם כבר בירך ענט"י ועדיין לא ניגב ידיו אינו רשאי לענות אמן ושאר דברים שבקדושה דחשיב הפסק בין הברכה למצוה. ובסוף תשובתו (שם) סיים: ואע"פ שגם בזה (כשבירך ענט"י) יש לצדד לפי מ"ש התוס' והרא"ש (פסחים ז:) וע' מט"י סקכ"ב (כ"נ דצ"ל) מ"מ שב ואל תעשה עדיף, ויהרהר עניית אמן ודברים שבקדושה בלבו. עכ"ל. ואע"פ שבשו"ת אור לציון ח"ב (פי"א הלכה ג) כתב להתיר לענות אמן ודברים שבקדושה עפ"י דברי מרן ז"ל, כבר השיב עליו בזה בשו"ת יבי"א ח"ט (שם) ויש להוסיף עוד, שבהיות והדבר נחשב הפסק לדעת הפוסקים הנ"ל, וממילא אפשר שברכתו היא ברכה לבטלה וכמו שמתבאר בס' ברכ"ה ח"א (פ"ג הי"ז) ואין לנו ללכת בכה"ג אחר דעתו של מרן ז"ל במקום סב"ל, וכידוע. והארכתי בכל זה מפני שראיתי לידי"ן ר' משה פרזיס הי"ו בספרו "וינטלם וינשאם" (פ"ט הלכה ב') שפסק להתיר להפסיק לענות אמן ודברים שבקדושה, וזאת ע"פ מה שהעלה (שם בפ"א הלכה כ"ג) שמעיקר הדין הנוטל מרביעית בב"א א"צ ניגוב ידים וכדעת מרן ז"ל, ואע"פ שראה דברי מרן הראש"ל נר"ו ביבי"א ח"ח הנ"ל, לא ידע מדוע נטה קו מדרכו לפסוק כדברי מרן ז"ל שקבלנו הוראותיו. עש"ב. ולפמ"ש לעיל דברי מרן הראש"ל ברורים, וטעמו ונימוקו עמו.

ואל תשיבני לומר דסוף סוף יש לפנינו בנ"ד ס"ס להתיר לענות אמן ודברים שבקדושה לפני הניגוב כשנטל מרביעית בב"א, דשמא כמ"ש התוס' (בתירוצם הראשון) וסיעתם שאין צריך לברך עובר לעשייתן בנט"י ואת"ל שאף בנט"י צריך עובר לעשייתן שמא כדברי מרן ז"ל שברביעית א"צ לנגב ידיו. אולם זה אינו, כי דברי מרן ז"ל על כרחנו הם כדעת הסוברים שבנט"י א"צ עובר לעשייתן שאל"כ הנוטל מרביעית בב"א לא היה יכול לברך ענט"י אלא רק לפני הנטילה. וא"כ בצד השני שאמרנו ואת"ל שמא כדעת הסוברים

שבנט"י צריך עובר לעשייתן, לא נוכל שוב לומר שמא כדעת מרן ז"ל שהוא בעצם מכת הסוברים כצד הראשון.

ולכן העיקר להלכה שאין לזוז זיז כל שהוא מהכרעת האחרונים הנ"ל עמודי ההוראה, שגם הנוטל ידיו מרביעית צריך לנגב ידיו ואינו רשאי להפסיק אפי' בעניית אמן ודברים שבקדושה אחר שבירך ענט"י קודם שניגב ידיו. וציי"מ וימ"ן.

הערות על הנ"ל

שנדפסו במכתבים למערכת שבחוברת אלול תשס"ב (שנה ב')

לכבוד מערכת הירחון החשוב "וקנה לך חבר",

שלום וברכה וכל טוב סלה!

ראיתי בגליון חודש תמוז תשס"ב סי' פו דברי רבי אליהו חורי הי"ו דפשיטא ליה בדעת מרן שאינו מצריך ניגוב משום מיאוס אלא משום טומאה. אולם עיין בסי' קעג סעיף ג גבי מים אמצעיים שצריכים ניגוב, וביאר שם המג"א סק"ג דהא טעמא משום מיאוס. ומ"ש הכה"ח (שם אות חי) דחיישינן שמא יסיח דעתו וכו' הוא תמוה דא"כ היכי מקילינן במים אמצעיים ליטול עד הפרק השני ואין קפידא על חציצה כמ"ש לעיל אות יג. וצ"ל דמודה מרן דמהיות טוב צריך לנגב (כצ"ל) אף משום מיאוס.

ואסיים בברכה רבה לעורך ולכותבים, איישר חילייהו לאורייתא

ע"ה מיכאל סגרון ס"ט

תשובת הכותב

קראתי בכל לב מ"ש מו"ר המשגיח הנ"ל. וזהו הנלע"ד להשיבו כי הרואה יראה במאמרי שם כי תמכתי יתדותי בדעת מרן בזה עפמ"ש בב"י (סי' קנח) בזה"ל: ונ"ל שהטעם [שאין המטביל ידיו צריך לנגב] מפני שאין מים טמאים כלל ומטעם זה נראה דה"ה לשופך מים על שתי ידיו רביעית בב"א שאינו צריך ניגוב וכו' כדי שלא יהיו שם מים טמאים כלל ולא יצטרך ניגוב עכ"ל וכ"פ בש"ע (שם סי"ג) הרי שאיננו חושש לטעם מיאוס כלל. וגם לשון המג"א (שם סקי"ח) שכ' ע"ד מרן ז"ל: נ"ל דעכ"פ יש בו משום מיאוס אם דעתו קצה עליו וכו' עכ"ל. ובסי' קע"ג סק"ג גבי מים אמצעיים כתב המג"א בפשיטות דצריכים ניגוב משום מיאוס ע"ש. ונלע"ד דתרי "מיאוס" איכא במים ראשונים המיאוס הוא מצד הלחם אשר הוא אוכל שבאים בו המים וממאיסים אותו וזהו מיאוס שתלוי בדעת בני אדם ולכן כתב המג"א שם "אם דעתו קצה" דמן הסתם אין חוששים לטעם "מיאוס". אבל במים אמצעיים שהמיאוס מצד שומן וזוהמת המאכל הנדבקת בידים, בזה ודאי יש מאיסות כל אדם ולכן גם מרן ז"ל מסכי'ם ומערי'ב שצריך לנגב ידים. ומה שתמה

על דברי הכה"ח. הנה מאחר ודעת מרן ז"ל שמעיקר הדין נט"י עד סוף האצבעות כמ"ש בסימן קסא ס"ד ולגבי חציצה כתב הכה"ח (אות יג) דלכתחילה קפדינן אחציצה ובדיעבד שרי וא"כ בנוטל ידיו מים אמצעיים שידיו טהורות כבר ולא חיישינן שמא יסיח דעתו הלכך לכתחילה מורינן ליה לנגב שהוא תיקון קל אבל אין לנו להחמיר יותר ליטול כל היד שאינה צריכה מעיקר הדין וכן חציצה בדיעבד שרי, שהרי רק חיישינן למקרה לא טהור ובנט"י הלך אחר המיקל וספיקן טהור (ש"ע סי' קס ס"י)

וכשאני לעצמי נלע"ד ליישב הסתירה בדברי מרן הנ"ל בדרך אחרת אלא שלקצר אני צריך ובמקום אחר הארכתי ואכמ"ל. ואסיים בברכת תשואות חן חן למו"ר שיזכה להרחיב גבולו בתלמידים כאשר עם לבבו.

ממני תלמידו ע"ה אליהו חורי ס"ט

סימן ל - כשצריך נט"י באמצע סעודה אם יברך

מאת הרב משה פרזיס / מחוברת אייר תשס"א (שנה א') סי' מ

שאלה: אדם העומד באמצע סעודתו ונגע באחד מן המקומות המכוסים או שנכנס לבית הכסא וכיוצא בזה, האם כשחוזר לסעודתו לאכול פת צריך ליטול ידיו שנית בברכה או לא?

תשובה: כתב מרן בב"י (סוס"י קסד) וז"ל: כתוב בתשובות להרמב"ן (סי' קצה) מי שעומד בסעודה ונזכר שנגע במקום מטונף ודאי צריך נטילה ולברך באמצע סעודה כתחילתה, וכך אנו עושים בלילי פסחים נוטלים ומברכים לטיבול ראשון וחוזרים ונוטלים ומברכים לטיבול שני וכל שנגע שלא במקום טינופת אינו צריך כלום. ואיזה מקום טינופת לענין זה, מסתברא שלא במקום הטנופת ממש אלא אפילו שוק וירך ומקומות המכוסים באדם לפי שיש מלמולי זיעה, וכן מחכך בראש. אבל מקומות מגולים בפניו, ומקומות מגולים שבזרועותיו אין זה מקום הטינופת שאין שם מלמולי זיעה וצואה וכן אנו נוהגים" והיא בתשובות הרשב"א. עכ"ל. ופסקה מרן ז"ל להלכה בש"ע (שם ס"ב) בזה"ל: מי שעומד בסעודה ונזכר שנגע בשוק וכו' וכל כיוצא בזה צריך לחזור וליטול ידיו ויברך על נטילת ידים. אמנם ראיתי להט"ז (שם סק"ה) שהקשה על פסק מרן ז"ל הנ"ל שסמוכות שלו מלילי פסחים וכמ"ש הרמב"ן הנ"ל, שהוא תימה, כיון דאנן לא מברכין בליל פסח על הנטילה כדלקמן סי' תעג, למה פסק כאן בש"ע לברך? ועוד קשה, דאי תימא דצריך ברכה משום נגיעה במקומות המכוסים, כ"ש שצריך אם יוצא לצרכיו בשעת אכילה, וזה אינו, דהא פסק בסי' ז' דאין מברכין על נטילת ידים אפי' אם רוצה להתפלל. שוב ראיתי ברש"ל שכ' בפכ"ה (כצ"ל) שאין לברך על נטילה זו, דלא מצינו שתקנו ברכה באמצע

סעודה כו'. עכ"ל. וגם המג"א (שם סק"ח), והמגן גיבורים (אלף המגן שם סק"ז) הביאו דברי מהרש"ל הנ"ל. וכ"פ בש"ע הגר"ז (שם הלכה ב). וכן הסכימו הרב אליה רבה (שם סק"ז), והרב דרך החיים (אות ד). וכ"פ הבא"ח (ש"ר, פרשת אחרי קדושים הלכה כא) ע"ש. נמצא דכל הנך רבוותא ס"ל דאין לברך על נטילה זו.

אולם אחר העיון נראה שיש ליישב שתי טענותיו הראשונות של הט"ז על דברי מרן ז"ל, והואיל וכבר קדמני בזה הרב מאמר מרדכי (שם סק"ג) והשיב גם על טענתו השלישית, אמרתי להעתיק לשונו לשון הזהב: "ואחר הסליחה רבה אומר אני, דאין מכל אלה טענה כל עיקר, דמ"ש דהרמב"ן ז"ל נתן טעם להוראה זו ממה שנוטלין ומברכין בלילי פסחים, ומאחר שאין אנו נוטלין וכו', לאו טענה היא לפק"ד, דז"ל הרמב"ן נגע במקום מטונף ודאי צריך ליטול ולברך באמצע סעודה כבתחילתה כך אנו עושין בלילי פסחים נוטלין וכו' כמ"ש לעיל, הנה מבואר בדברי קודשו דמה שהביא מלילי פסחים אינו אלא להוכיח דאע"פ שהוא באמצע סעודתו צריך ליטול ולברך כבתחילת סעודה. והביא הכרח לזה מלילי פסחים שחוזר ליטול ולברך, אבל לא תלה דין זה בדין דלילי פסחים לומר שהם תלויים זה בזה ושלא יתקיים אחד מבלי חברו, אלא כונתו להכריח לבד דאע"פ שהוא באמצע סעודה הוי כאילו הוא בתחילתה אבל אינו מביא ראיה משם דכשנגע במקום מטונף צריך נטילה דהוא פשוט מצד עצמו דכל שנגע במקום מטונף ידיו מלוכלכות וצריך ליטלן. ואף לדידן דלא נהגינן לברך בלילי פסחים בטיבול ראשון, מ"מ ראית הרמב"ן ז"ל ראיה, דאנן מטעם אחר אתינן עלה דקי"ל דאין מברכין על דבר שטיבולו במשקה כדלעיל סי' קנח. והרמב"ן ז"ל שכתב שמברכים על טיבול ראשו היינו משום דאיהו ס"ל כרוב פוסקים דאית להו כל דבר שטיבולו במשקה צריך נטילה בברכה. ומרן ז"ל בסי' תע"ג לטעמיה אזיל שפסק לעיל שאין מברכין על דבר שטיבולו במשקה ולכן פסק שם דאין מברכין על טבול ראשון אבל מ"מ חייב ליטול ידיו מדינא וחוזר ונוטלם בברכה בשעת סעודה ושפיר ילפינן דחייב ליטול באמצע סעודה כבתחילתה מהתם, דהא לדעת כל הפוס' דס"ל דנוטל ידיו בברכה לדבר שטיבולו במשקה בלילי פסחים נוטל ומברך ב' פעמים והוא מטעם היסח הדעת והפסקה דחיישינן דילמא נגע מתוך שהסיח דעתו, וא"כ ילפינן מהתם במכ"ש להא דנגע ודאי דאנן נמי אילו הוה ס"ל בעלמא דנוטל ידיו בברכה לדבר שטיבולו במשקה היינו מברכין בטיבול ראשון ובשני וזה ברור.

ומ"ש דאם צריך ברכה משום נגיעה במקומות המכוסים כל שכן אם יוצא לצרכיו בשעת אכילה וזה אינו וכו' תימא לתמיהתו דמ"ש דבס' ז' פסק דאין מברכין על נטילת ידים

אפילו בא להתפלל וכו' אינו ענין לכאן דהתם טעמא אחרינא איכא במילתא והוא דנקטינן כהרשב"א ז"ל ודעימיה דס"ל דאין מברכין על נטילת ידים אלא בשחרית או בשעה שנוטל לאכול, ולכן פסק שם דאפילו שידיו מלוכלכות שיצא מבה"כ ורוצה להתפלל באופן שצריך עכ"פ ליטול ידיו והנטילה היא חיובית והכרחית אפילו הכי אין לו לברך על נטילת ידים ואין זה ענין לנ"ד דאדרבה משם יש ללמוד דחייב לברך על נטילת ידים כיון שנוטל לאכילה, דכל שהוכחנו שיש חיוב נטילה וברכה באמצע סעודה כבתחילתה פשיטא דבכה"ג נמי חייב לברך. ויפה כתב הרב ט"ז ז"ל דכל שכן הוא דחייב ביוצא לצרכיו. ומ"ש דזה אינו וכו', אינו מחוור כלל אחר הסליחה הרבה וכו'. ומ"ש הרב ט"ז ז"ל דרש"ל האריך לחלוק על פסק הש"ע ראיתי דבריו בפכ"ה ואין בהם כדאי לדחות דברי הרמב"ן ז"ל מהלכה ובקל יש לדחות דבריו, דמ"ש דאינו חייב ליטול אלא משום מיאוס וסכנה וברחיצה בעלמא סגיא ליה, אין זה טענה דלו יהי כדבריו, מ"מ מאיזה טעם שיהיה כיון שחייב ליטול והוא בשעת אכילה, פשיטא דחייב לברך. ומה שחילק בין הך דהכא להיא דלילי פסחים דשאני התם שהוא קודם סעודה, לא נהירא, דכיון שנטל לדבר טיבולו במשקה ואכל ממנו וס"ל לאותם הפוסקים דצריך לברך על אותה נטילה כמו באוכל פת גמור, א"כ הו"ל כאילו נטל ידיו לפת והתחיל לאכול, ואפילו הכי אמרינן דצריך ליטול ולברך לצורך טיבול שני, א"כ הוא הדין והוא הטעם הכא ושפיר ילפינן מהתם דחייב לברך באמצע סעודה כבתחילתה. נמצאו דברי מרן ז"ל ברורים ונכונים. עכ"ל המאמר מרדכי. ודבריו נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת. וככל הדברים האלה וככל החזיון הזה כן תמצא שהשיבו על דברי הט"ז הנ"ל גם הרב מטה יהודה (עייאש, סק"א), והרב נהר שלום (סק"ב), והרב חמד משה (סי' קע סק"א), והרב מור וקציעה (שם) וסיים ע"ז: שכל הפורש ממנו [מפסק מרן ז"ל] כפורש מן החיים", והרב בית מאיר (שם), והרב בגד ישע שהביאו הרב ביאור הלכה. וגם לענין הלכה למעשה דעת כל הרבנים הנזכרים בסמוך שהנוגע המקומות המכוסים או בבית הכסא יש לו לחזור וליטול ידיו בברכה וכפסק מרן ז"ל מלבד הרב חמד משה . וכ"פ הרב ערוך השולחן (שם הלכה ה), והלבוש (שם הלכה ב).

ואחר כל אלה הדברים, ראיתי בספר כה"ח (שם) שהביא כמה מדברי האחרונים הנ"ל וסיים בזה"ל: מ"מ הא כבר כתבנו לעיל סי' יח (אות ז) דבענין ספק ברכות אין הולכין אחר הרוב ואפי' כנגד מרן ז"ל יעו"ש. וכן המנהג פשוט דבדבר דאית ביה פלוגתא אין מברכין מספק, ובפרט בדבר דאיכא למימר דלא תיקנו כי אם ברכה אחת לכל הסעודה ההיא עד שיברך ברכת המזון. עכ"ל. ולי הדל נראה כי בנ"ד הואיל ואחד מן הראשונים

פוסק להדיא שיש לברך ולא נמצא לשום אחד מן הראשונים שחולק עליו, אין לומר ספק ברכות להקל מפני כמה קושיות של כמה מן אחרונים על דברי אותו ראשון, כי מה ידעו ולא ידע אותו ראשון. ובפרט בנ"ד שכתבו רוב האחרונים ז"ל תשובות ברורות לכל טענותיהם אחת לאחת. ואין לומר שנידון דידן תלוי ועומד במחלוקת רש"י ז"ל והרמב"ם בטעם נט"י, כי לדעת רש"י, צריך לברך על נטילת ידים בכה"ג משום סרך תרומה כי זהו עיקר הטעם. ולדעת הרמב"ם, אין צריך לברך בכהאי גוונא, דחששא הוי, שמא נגע בטומאה בראשון ומשום הכי ידים שניות וכו' ומשום סרך תרומה התקינו בחולין ג"כ, ואם כן בידע ונזהר מטומאה רק נגע במקום מטונף באמצע הסעודה אין מברך על נטילת ידים. כי הנה נודע מ"ש הרב ביאור הלכה ריש סי' קסד (ד"ה לחזור וליטול ידיו) לדחות דברי הפמ"ג שתלה נ"ד במחלוקת הנ"ל כיעו"ש. לכן בהשקפה ראשונה היה נלע"ד שהעיקר כמו שפסק מרן ז"ל שקבלנו הוראותיו שפסק כדברי הרמב"ן, שאם נגע באמצע סעודתו במקומות המכוסים יש לו לחזור וליטול ידיו שנית ולברך על נט"י, אם רוצה להמשיך ולאכול פת. וכ"ש אם יצא לבית הכסא שמתבאר מדברי כמה אחרונים שדינו חמור יותר, שהרי מרן ז"ל כתב להדיא בסי' קע (סעיף א) שהיוצא להטיל מים באמצע הסעודה יש לו ליטול ידו האחת ששפשף, ומרן שם מיירי שהטיל מימיו שלא בבית הכסא, ואה"נ שאם יטיל מימיו בתוך בית הכסא יצטרך ליטול שנית. וכן כתב הרב ערוך השלחן (שם) שביצא לנקביו כולי עלמא מודים דצריך לברך. ע"ש.

אלא שהאיר ה' את עיני וראיתי בספר הכל בו (סי' כג) שכתב וז"ל: ובתוך הסעודה אם אדם יוצא להטיל מים נוטל ידו אחת אותה ששפשף בה וכו'. ור"ת פוסק, שהיוצא להשתין אין צריך ליטול ידיו אם לא שפשף בידו. והלכך (כצ"ל), אפילו שפשף בידו אין טעון ברכה, מידי דהוי אידיו מלוכלכות בטיט ובצואה שא"צ לברך על נט"י. עכ"ל. וכ"כ סמ"ג (סימן כז) בשם ר"ת והביא כל הנ"ל מרן ז"ל בב"י סימן ז'. ואם לגבי הטלת מי רגלים שנגע במקומות המכוסים או באותו מקום, אין צריך לברך, כ"ש אם נגע בסתם מקומות המטונפים שאין לו לברך שכבר כתבנו לעיל דלכו"ע דין מי רגלים חמיר טפי מסתם מקומות מכוסים. ולכן היוצא להטיל מים או שנגע במקומות המכוסים כשיחזור לסעודתו יטול ידיו בלא ברכה שספק ברכות להקל. אלא שיש לדקדק על מרן ז"ל בב"י סי' קסד שהביא דברי הרמב"ן כהלכה למשה מסיני בלא להזכיר דברי הכלבו הנ"ל וסיעתם הסוברים שאפי' המשפשף ידיו א"צ לברך על נט"י. וכבר העיר בזה הרב חמד משה (שם). אולם גבי יצא לבית הכסא לעשות צרכיו באמצע סעודה, נלע"ד שבזה צריך לחזור ליטול ידיו בברכה כשחוזר לסעודתו כי אפילו הכלבו וסיעתו מודים בזה. ואע"פ

שלדעת מהרש"ל וכמה מרבותינו האחרונים שנמשכו אחריו גם בזה אין לברך, מ"מ כבר הבאנו דברי הפוסקים שהסכימו שאין לחוש לדבריהם בזה. ואפילו אם המצא ימצא קצת ראשונים (שלפי הנראה לא נמצא מי שיסבור כן) שחולקים גם בדין העושה צרכיו שא"צ לברך, מ"מ עדיין אין לחוש לסב"ל, כי במקום שדעת מרן ז"ל ורוב הפוסקים פסקו לברך, אין לחוש לדברי המיעוט דס"ל שאין לברך, וכמו שהעלה מוה"ר ר' משה לוי זצ"ל בספרו הבהיר ברכת ה' ח"א (עמוד עז-עח). ע"ש.

וראיתי להרב חיי אדם (כלל מ הלכה ד) שפסק, שאם נגע באמצע סעודה בשוק וירך ומקומות המכוסים באדם, או שחכך ראשו או שהשתין, צריך לחזור וליטול ידיו ואין צריך לברך "על נטילת ידים" אבל העושה צרכיו או שנגע במי רגליו צריך לברך. ובנשמת אדם (שם סק"ג) ביאר הטעם משום דבסי' קסד מיירי שנגע בשוק וירך כתב [המג"א] כדעת הרש"ל דלא מצינו נטילה בגמרא, אבל בס' קע בשפשף ידיו במי רגלים או המקום מטונף ממש, דבזה מצינו בגמרא שחייב בנטילה, וכן בהיסח הדעת ממש כהלך והפליג, דמדינא צריך נטילת ידים כתב שפיר [המג"א] דצריך לברך עכ"ל. והחרה החזיק אחריו הרב ביאור הלכה (שם) שיש לנהוג לכתחילה כהכרעת הרב חיי אדם. ולפמ"ש לעיל גם בשפשף ידיו, אין ליטול ידיו בברכה כי יש לחוש לדעת ר"ת ודעימיה וסב"ל.

ואני טרם אכלה, ראיתי למרן הראש"ל שליט"א בספרו הבהיר הלכות עולם ח"א (פרשת אמור הלכה ח) שפסק כדברי הגר"ח פלאג'י בשו"ת לב חיים ח"ב (סי' ז) שאדם הנוגע בידו האחת במקום מטונף כשהוא באמצע סעודה נכון להחמיר ליטול שתי ידיו. ושם בהערה השוה בין הנוגע במקומות המטונפים לבין מ"ש מרן ז"ל בס' קע (סעיף א). אמנם לענין הברכה לא העיר ע"ד הבא"ח שפסק שאין לברך מכח סב"ל. ומשמע דאיהו נמי ס"ל הכי. מ"מ נראה שלענין הנכנס לבית הכסא באמצע הסעודה לעשות צרכיו, אף מרן הראש"ל שליט"א מודה שיטול ידיו בברכה. והנלע"ד כתבתי.

היוצא מהמחוב'ר: אדם העומד באמצע סעודתו ונגע באחד מן המקומות המטונפים, כשחוזר שוב לסעודתו לאכול פת צריך ליטול שוב ידיו בלא ברכה אבל אם יצא לבית הכסא לעשות צרכיו יטול ידיו בברכה.

מילואים: והנה תשובתי הנ"ל שלחתיה למו"ר הגאון ר' משה הלוי זיע"א סמוך ונראה לראש השנה תשס"א, ולאחר כשבועיים ימים מאז, חזרתי ושאלתיו על תשובתי הנ"ל, והשיב לי מוה"ר זצ"ל: קראתי תשובתך הנ"ל, ונראה לי שהעיקר כמסקנתך, אך טעמים ונימוקים אשלח לך הביתה. זהו תורף דבריו. אולם בעוה"ר תוך פרק זמן קצר נח נפשיה

דמר. ולא זכיתי לקבל תשובתו הרמתה בזה וטעמו ונימוקו עמו, חבל עד דאבדין ולא משתכחין.

הערות על הנ"ל

שנדפסו במכתבים למערכת בחוברת תמוז תשס"א (שנה א')

יום ב' יד' באייר, פסח שני והילולא דרמב"ה זיע"א שנתנו זאת התשס"א לפ"ק.

יעלה ויבוא ויגיע לכבוד עורך הירחון היקר "וקנה לך חבר"

החו"ש ר' משה פרזיס הי"ו – שלום וישע רב.

בתחילת מאמ'ר היו לנגד עיני החוברת הלז (אייר תשס"א) וראיתי מ"ש כת"ר בסימן מ' – ומסקנתו שגם מרן הראשל"צ שליט"א מודה שהנכנס לבית הכסא באמצע הסעודה לעשות צרכיו ורוצה לשוב לסעודתו ולאכול פת, צריך ליטול ידיו בברכה. עכת"ד בקיצור, (ולמטה כתב שגם הרה"ג משה הלוי זצ"ל כתב לו שהעיקר כמסקנתו). ואנכי הצב"י לרגע נבוכתי ואשתומם כשעה חדא. ולאחר המחי"ר אציגה נא עמך כדרכה של תורה דבר אחד מקוצר הזמן והרי הוא לפניך: כתוב בילקוט יוסף ח"ג דף ? סעיף טז, וז"ל: "הנצרך לנקביו באמצע הסעודה, ויצא לשרותים, לא הוי הפסק וכו'" ע"ש. ובהערות סקי"ח כתב ואילך לשונו: כ"כ הרמב"ן במלחמות (פ' ע"פ) שאין בית הכסא וברכת הנקבים ("אשר יצר") מפסקת, כיון שאינן חובה בסעודה וכו' וכ"פ הרמ"א (ס"ס קעח') שאם הפסיק בשאר דברי הרשות כגון שהוצרך לנקביו לא הוי הפסק. וכ"כ מהריק"ש שאפילו וכו' וכן ראוי לנהוג ע"כ. והו"ד במחב"ר בבא"ח ובכה"ח (סימן קעח – אומ"ב). וכו' וכו' עיש"ב דבריו. והכלל היוצא והאמור שאין לברך, וסב"ל. והנה הראשל"צ שליט"א כתב בהסכמה לספר הנ"ל (ילקו"י) עברתי בעיון על כל הספר מתחילתו ועד סופו, סעיף אחר סעיף וכו' אליבא דהלכתא וכו' ודו"ק כי קיצרתי, וכל זה נמצאנו למדים שאין לברך בשנית דלא הוי הפסק גם לדעת מרן הראשל"צ שליט"א ודלא כדכתב כת"ר. ע"כ וכאן עמד קנה במקומו.

הכו"ח ביום הנ"ל שאול הכהן ס"ט בן לאאמו"ר ר' דוד הכהן זצ"ל יפו יע"א מחה"ס פרי צדיק ח"א ועוד.

תשובה הכותב

הנה כל המקורות שהבאת מספר ילקו"י הנ"ל לא דברו בנ"ד אלא גבי אדם שיצא לעשות צרכיו באמצע סעודתו אם צריך לברך שוב על האוכלים או לא כמו שיראה המעיין היטב בדברי הפוסקים הנ"ל, וזהו גם כוונת הרב ילקוט יוסף. אבל לגבי נט"י הדבר ברור שצריך לחזור, שהרי ידיו חזרו ונטמאו. ועיין במשנה ברורה בסימן קעח (ס"ק מט) מבואר דפשיטא ליה שהרמ"א מיירי רק גבי אוכלין ולא בנט"י. וממוצא דברים למדנו שדברי

המ"ב הנ"ל הם היפך מ"ש הט"ז בסימן קסד (סק"ה) בדעת הרמ"א ז"ל. תדע שכן הוא, ממה שהרמ"א ז"ל לא הגיה כלום על דברי מרן ז"ל בסימן קסד, להורות נתן דהוא ז"ל סבר וקיבל דברי מרן ז"ל כהלכה למשה מסיני, ואעפ"כ בסימן קעח כתב מה שכתב, והוא מפני החילוק שכתבנו לעיל בעניותין. וכן מתבאר מדברי הרבה אחרונים ז"ל שלא העירו שדברי הרמ"א הם היפך דברי מרן ז"ל. וכן מבואר בדברי הרב כה"ח (סופר, קעח אות מב). ועוד לפי דברי כת"ר נר"ו מדוע מרן ז"ל לא הביא דברי הרמב"ן במלחמות (פרק ערבי פסחים) שהוא היפך מה שכתוב בתשובות "המיוחסות" להרמב"ן, אלא ודאי שהבין כמ"ש שבאמת הוא ז"ל מיירי התם בשאר אוכלים משא"כ בנט"י דהואיל ונטמאו ידיו צריך לחזור וליטול ידיו. ובאמת שלפי הבנת כת"ר נר"ו יותר היה לו לתמוה עלינו מדברי הרב ברכת ה' עצמו, כי בח"ג (עמוד תנב) הביא מחלוקת ראשונים עם היוצא לבית הכסא באמצע סעודתו חשיב הפסק וצריך לחזור ולברך או לא, ולבסוף פסק שסב"ל. אולם לפי דרכנו אין שני הדינים הנ"ל שוים, כי באמת בדין נט"י אין מחלוקת, ולכן צריך ליטול ידיו בברכה שסוף סוף בידים טהורות או טמאות תליא מילתא, והרי ידיו נטמאו, משא"כ בברכת האוכלים שבהיסח הדעת תליא מילתא, ובזה יש מחלוקת הפוסקים אי חשיב היסח הדעת בכה"ג או לא, ומש"ה סב"ל.

ומה שהקשה כת"ר על מה שכתבנו שגם מרן הראש"ל שליט"א יודה שאם יצא לבית הכסא צריך ליטול בברכה, עפ"י מה שכתב מרן הראש"ל בהסכמתו לספר ילקו"י ח"ג, הנה לפי מה שכתבנו לעיל, שבאמת גם הרב ילקו"י מיירי בשאר אוכלים לא קשיא מידי, ובאמת שאפילו אם באמת היה כדברי כת"ר, לענ"ד אינה קושיה כי כל הקורא ושונה בארבעת חלקי הספר הליכות עולם למרן הראש"ל שליט"א, ימצא בכמה מקומות שמרן הראש"ל כתב בסוף דבריו "ודלא כמ"ש בספר ילקו"י".

משה פרזיס

סימן לא - סח השומע לאחר שטעם המברך

מאת ה"ה מ. מזרחי / מחוברת אב תשס"א (שנה א') סי' סט

ראיתי בכמה מקומות בקידוש ליל שבת, שהדבר פשוט אצלם, שאם סח אחד מן השומעים לאחר שטעם המקדש מן הכוס, ורוצה אותו השומע לטעום מן הכוס של הקידוש, מורים לו, לברך תחילה ברכת הגפן ואח"כ ישתה. ולפע"ד יש לפקפק בזה וכמו שיתבאר להלן.

הנה הרמ"א בהגה (סימן קס"ז סעיף ו) פסק, דאם סח אחד מן השומעים לאחר שטעם הבוצע מן הפת, אין צריך לחזור ולברך, כיון שכבר יצאו כולם באכילת הבוצע, ואין

השומעים צריכים לטעום מן הפת רק שעושין כן לחבוב מצוה. ע"כ. ומקורו טהור מדברי הרוקח (סי' שכט ד"ה אין להפסיק) שהביא ראיה לדין זה, ממה שאמרו בגמ' עירובין (מ:) דמותר לברך על יין ביוה"כ בכדי שיוכל לברך עליו "זמן", ואחרי כן, יתן לתינוק לשתות מן היין והמברך בעצמו לא ישתה, ומכאן, שאם שתה אחד מן המסובים יצאו כולם בברכה. ע"ש. אולם מרן בב"י הביא דברי הרוקח הנ"ל וכתב עליו, ואיני רואה שום ראיה משם, דהתם הוא מברך על דעת שישתה התינוק ולהוציא התינוק בברכתו, וכששתה התינוק את היין אין כאן ברכה לבטלה, אבל בפת שעל כל אחד ואחד מוטל החיוב לברך כדי לאכול וכשאחד מברך לכולם הוי כאילו בירך כל אחד לעצמו, וכשהוא מפסיק בין ענייתו אמן לטעימתו הוי הפסק וצריך לחזור ולברך. ע"כ. ועפ"ז סתם בש"ע (שם ס"ו) וכתב, שאם סח בין ברכה לאכילה, צריך לחזור ולברך. אא"כ סח בדברים מענין דברים שמברכין עליו. ע"ש. והשמיט חידושו של הרוקח הנ"ל, משום דלא שמיע ליה כלומר לא ס"ל וכמו שדחה דבריו בב"י. ומעתה לפ"ז בנ"ד לענין קידוש, אם השומע סח בין עניית אמן לטעימתו, כשירצה לשתות מן היין יצטרך לחזור ולברך לדעת מרן ז"ל גם באופן ששתה המברך ויצא השומע ידי חובת קידוש, מפני שאין חובה לשתות מן היין, וכן דעת המג"א (שם סקי"ט) ושכן דעת התוס' והרא"ש והמרדכי כיעו"ש. וכ"פ בפר"ח (ס"ז) והא"ר והעה"ש (סק"ד) ועוד.

אולם הב"ח הוכיח מפרש"י בברכות (מ.) בד"ה טול ברוך, כדעת הרוקח הנ"ל, וסיים: ואע"פ שהשיג ב"י על הראיה נראה בעיני דאפילו אם תימצי לומר דראיית הרוקח אינה ראיה מ"מ הדין הוא אמת ויציב וכדמוכח בהדיא מפרש"י וכדפרישית וכ"כ בהגהת ש"ע. עכ"ל. וכן כתב הריטב"א בחי' לפסחים (ז:) ובהלכות ברכות שלו (פ"ג הלכה י"ח) והריקאנט"י דאזלי בשיטת הרוקח. ולכן רוב האחרונים ובכללם הבא"ח (ש"ר פ' אמור אות טז), אע"פ שיש מהם שהסכימו לדברי מרן ז"ל בב"י, מ"מ למעשה כתבו שאין לברך מפני שסב"ל. והביא דבריהם מרן הראש"ל נר"ו בספרו הליכות עולם ח"א (פ' אמור אות ה') וסוף דבר העלה שלמעשה אין לשומעים לחזור ולברך דסב"ל. וכ"פ בילקוט יוסף ח"ג (סימן קסז הלכה ה'), ובספר מנוחת אהבה ח"א (פרק ז' הלכה כא). ומ"ש בס' ילקוט יוסף ח"ד כרך א' (סי' רעא הלכה מ') בזה"ל: קידש וקודם שטעם הפסיק בדיבור, חוזר ומברך בורא פרי הגפן, אבל אינו חוזר לברך ברכת הקידוש וכו' והשומעים שדיברו קודם שטעמו מן היין אינם יכולים לטעום מן היין אלא אם כן יברכו ברכת בורא פרי הגפן, אבל אין זה לעיכובא ויצאו ידי חובת הקידוש", עכ"ל. ולא חילק בזה בין אם דיברו לפני טעימת המקדש לבין לאחריה, נראה שקיצר במקום שהיה לו להאריך. ומ"מ לפמ"ש בילקו"י

הנ"ל גבי פת, צ"ל שכן הדין גם בקידוש שאינו צריך לחזור ולברך אלא דוקא באופן שדיברו לפני שטעם המקדש כמו שכתב בתחילת דבריו לגבי המקדש. וכ"כ בשארית יוסף ח"ג (שמג הלכה ד'), וכן פסק מרן הראש"ל שליט"א בהליכות עולם. (והרב ילקוט יוסף כידוע אינו זז זיז כל שהוא מפסקי ר' אבה'ו מרן הראש"ל נר"ו). זהו הנראה לע"ד.

המורם מכל האמור: שעל פי פסק רוב האחרונים אין לשומע לחזור ולברך אם סח לאחר שטעם המברך. שאנו אומרים סב"ל ואפי' נגד דעת מרן, ומ"מ אין למחות ביד העושה כדברי מרן ז"ל ומברך, שהרי כבר כתב מרן החיד"א בספרו חיים שאל (סימן טו) דאין למחות ביד במי שעושה כפסק מרן. ולכן למעשה אין לחזור ולברך אלא רק בשני אופנים א) אם המברך בעצמו דיבר קודם שטעם, צריך לחזור ולברך (ולגבי השומעים, אם לא דיברו, אינם חוזרים ומברכים, שיצאו ידי חובתן בברכת המברך), ב) אם השומע דיבר קודם שטעם המברך (אע"פ שהמברך בעצמו לא דיבר), צריך השומע לחזור ולברך.

סימן לב - בעל הבית בוצע

מאת ר' אליעזר דהאן / מחוברת סיון תשס"א (שנה א') סי' נ

איתא בברכות (מו.), ר' זירא חלש, על לגביה ר' אבהו, קביל עליה, אי מיתפח קטינא חריך שקי עבידנא יומא טבא לרבנן. אתפח, עבד סעודתא לכולהו רבנן. כי מטא למשרי, א"ל [ר' אבהו] לר' זירא, לישרי לן מר? א"ל, לא סבר לה מר להא דרבי יוחנן דאמר בעל הבית בוצע?! שרא להו. כי מטא לברוכי, אמר ליה נבריך לן מר? א"ל, לא סבר לה מר להא דרב הונא דמן בבל דאמר בוצע מברך?! ופריך תלמודא, ואיהו כמאן ס"ל, כי הא דאמר ריו"ח משום רשב"י, בעל הבית בוצע ואורח מברך. בעל הבית בוצע, כדי שיבצע בעין יפה. ואורח מברך, כדי שיברך לבעל הבית וכו'. ע"כ. וכתב הטור (סי' קסז) וז"ל: והיכא שהמסובין רבים גדול שבכולם בוצע. ואם יש עמהם בעל הבית, "הוא בוצע אפי' אם האורח גדול". ע"כ. וכתב מרן בב"י (שם), דכיון דטעמא דבעל הבית בוצע כדי שיבצע בעין יפה, משמע ודאי שאף על פי שהאורח גדול בעל הבית בוצע. ע"ש. וכ"פ מרן בשלחנו הטהור (שם סי"ד). וראיתי להרב דברי חמודות (פ"ז דברכות אות כ"ב) שהביא דברי הטור הנ"ל, וכתב ע"ז: ומיהו בזה"ז נהוג עלמא גם בבציעה לחלוק כבוד לגדול. ונ"ל דאפשר שבימיהם היו נותנים לכל אחד פרוסה גדולה אכולא שירותא ואיכא עין יפה משא"כ האידנא שאין נותנים כי אם מעט לאכול מפרוסת הברכה. עכ"ל. והביאו המג"א (שם סקל"ב) וסיים: וכן משמע בגמרא (ברכות שם) דהא ר' אבהו חלק כבוד לר' זירא. עכ"ל. ופירש המחצ"ה ז"ל, לבאר ראיית המג"א, ע"פ מה שהקשה מהרש"א (שם) על ר' אבהו שידע את מימרת ר' יוחנן שאמר בעל הבית בוצע ואורח מברך, א"כ למה

תחילה צוה לר' זירא לברך המוציא? ותירץ, דרבי אבהו לענוותנותו החזיק לר' זירא ליותר גדול ממנו ולכן אמר לו שהוא יבצע. ע"ש. הרי מוכח דאע"ג דר' אבהו היה בעה"ב אפ"ה נתן רשות לרבי זירא לברך המוציא לאשר החזיקו לגדול ממנו, על כרחך כה"ג מותר וכן ראוי לעשות. עכ"ד המחצ"ה. וכ"כ החת"ס ז"ל בחי' לש"ע (שם).

וראיתי להרב עטרת זקנים ז"ל שהביא חילוק הרב דברי חמודות הנ"ל, וכתב עליו, וזה אינו אליבא דהלכתא ושמעתתא בפרק כל כתבי (שבת קיז:) רבי זירא בצע אכולא שירותא וכו' דוקא בשבת עביד הכי אבל בחול מיחזי כרעבתנותא כדאמר בתר הכי. א"כ אי אפשר לומר דבימי חכמי התלמוד היו נותנים לכל אחד פרוסה אכולא שירותא אם לא שצריכין לפרש דברי התלמוד כמו שמפרש מהרש"ל שר' זירא בצע אכולא שירותא ר"ל שחתך השני הככרות שלקח לחם משנה, אשירותא ר"ל בסעודה אחת. עכ"ל. ונראה שר"ל, שאין לסמוך על פירוש מהרש"ל אלא העיקר כפירוש רש"י שם דאכולא שירותא היינו פרוסה גדולה לכל הסעודה. וזהו דוקא בשבת אבל בחול אסור שנראה כרעבתנות אף בזמן התלמוד. וא"כ ע"כ שאין לחלק בנ"ד בין זמן התלמוד לזמנינו. ובעיקר פירוש מהרש"ל שהביא העט"ז הנ"ל יש לדקדק, שהרי בגמ' (שם) אמרו, דר' אבא אמר שחייב אדם לבצוע בשבת על שתי ככרות מ"ט לחם משנה כתיב. אמר רב אשי חזינא ליה לרב כהנא דנקיט תרתי ובצע חדא. ר' זירא בצע אכולא שירותא. א"ל רבינא לרב אשי והא קמתחזי כרעבנותא א"ל כיון דכל יומא לא קעביד הכי וכו' ע"כ. ואי איתא דר' זירא בצע על שתי ככרות הו"ל לתלמודא למימר דר' זירא עבד כרבי אבא, ותו לא. ועוד, אמאי לא פריך רבינא אלא אר' זירא ולא פריך נמי ארבי אבא דאמר דבוצע בשבת על שתי ככרות. ואפשר, דבאמת רבינא פריך נמי אר' אבא ולאו דוקא ארבי זירא. והא לא קאמר תלמודא דר' זירא כר' אבא משום דר' זירא הוה בצע לכל הככרות שלפניו, ולא רק שתי ככרות של לחם משנה. ובאמת שפירוש מהרש"ל הנ"ל מאיש לוקחו הלא הוא הרשב"א ז"ל בחי' לברכות (שם) ושכן פירש רב האי גאון. והניף ידו שנית בחי' לשבת (קיז:). וכ"כ הרב שיטה מקובצת בברכות (שם) ולפי דבריהם יש מקום לדברי הרב דברי חמודות הנ"ל.

ובהיותי בזה חזי הוית למרן החיד"א במחב"ר (שם אות ה') שהאריך לבאר דברי המג"א הנ"ל באופן אחר ממה שכתבנו למעלה. ולפי דרכו מ"ש המג"א וכ"מ בגמ' וכו' כוונתו להקשות על הרב דברי חמודות. ובסוף דבריו כתב, ומ"מ מדר' אבהו נשמע דאע"ג דהוא סבר כרבי יוחנן כמאי דמסיק בש"ס ואיהו כמאן סבר כריו"ח, ראינו שחלק כבוד לר' זירא ומשם יש ללמוד דרשאי בעה"ב לחלוק כבוד. כך נראה בעיני כוונת דברי הרב מג"א כי ידוע דהרב ז"ל מקצר מאוד בדבריו. ואע"ג דהרשב"א פירש דר' אבהו היה

מחשיב לר' זירא עתה בעה"ב כי מסיבתו נעשית הסעודה כמש"ל וכפ"ז אין ראיה לעלמא שהבעה"ב יחלוק כבוד לגדול, מ"מ פשטא דשמעתא וסתמות דברי הראשונים דלא פירשו כהרשב"א מוכחים דרשאי הבה"ב לחלוק כבוד. עכ"ל. אולם ראיתי להרב מאמ"ר ז"ל (סי' קסז אות כ) שהבין כי מ"ש המג"א וכ"מ בגמ' וכו' שבא לסייע דברי הרב דברי חמודות מן הש"ס, והעיר על זה, שאדרבא מן התלמוד מוכח להיפך. ועוד, היאך הביא המג"א סייעתא להד"ח מן התלמוד בשעה שהוא ז"ל ס"ל דבזמן התלמוד לא היה בעה"ב נותן לגדול. ע"ש ובספרו דברי מרדכי (שם) הביא לנו דברי המחב"ר הנ"ל, ודחה פירושו בדברי המג"א ושגם פשט השמועה לא משמע כפירושו. וסיים: ועוד דמאחר שמצינו לגדול המפרשים הרשב"א ז"ל שפירש מה שפירש לית לן למימר שהראשונים מפרשים בדרך אחר בלי שום הכרח וראיה. ע"כ. ובאמת שאנכי הרואה שהרשב"א אינו יחיד בזה אלא גם הריטב"א בחי' לברכות (שם) ובתוספות הרא"ש (שם) כתבו כן. לכן נראה לע"ד שאין לזוז ממה שפסק מרן ז"ל שגם בזה"ז בעה"ב מברך ואפי' שיש אחר גדול. וכמו שהסכימו המאמ"ר והרב בגדי ישע והביאו המשנ"ב בשער הציון (אות סג) ונראה שכן דעתו הרחבה נוטה לזה. וכן העלה הרב בית מנוחה (בדינים השייכים לבציעת הפת אות יג) שאין נכון לנהוג כמנהג שהזכיר הל"ח, אלא ראוי לבטלו שהוא נגד התלמוד. ע"ש. ולא אכחד שראיתי להגר"ז בש"ע שלו (אות י"ט), והבא"ח (ש"ר פרשת אמור הלכה ז) שפסקו להקל בזה ושכן המנהג. וכ"פ הכה"ח (סי' קסז אות קה) שאין לזוז מן המנהג שנהגו לכבד את הגדול ודלא כהרב בית מנוחה ע"ש. מ"מ הואיל ואף הם לא כתבו אלא שרשאי לחלוק כבוד, ולדעת שאר פוסקים אין לו לגדול לבצוע במקום שבעה"ב נמצא, ראוי הוא שימחול אותו גדול על כבודו, כדי שיוכל בעה"ב לבצוע בעצמו ולצאת ידי חובת כל הפוסקים.

המורם מכל האמור: שבעל הבית בוצע ואפי' אם האורח גדול. ומכל מקום, נכון שאותו גדול ימחול על כבודו , כדי שיצא בעה"ב ידי חובת כל הפוסקים.

סימן לג - כמה גרגרים על ב"י או"ח סי' קסח

מאת ר' משה מיכאלי / מחוברת תמוז תשס"א (שנה א') סי' נט

כתב מרן בב"י או"ח (סי' קסח) ד"ה והרמב"ם, גבי פת שנילושה בדבש או שמן, בזה"ל: אבל כל שיש בה שום תערובת ממי פירות או מתבלין כיון שאין דרך בני אדם לקבוע סעודתן עליו לא חייבוהו לברך המוציא ושלש ברכות וכו' עכ"ל. מבואר יוצא מדבריו, שאם דרך בני אדם לקבוע סעודה על פת שנילושה בדבש וכיוצ"ב, ואינם נעשים לתענוג או לאכילת עראי, צריך לברך עליהם המוציא ושלש ברכות. ומכאן יש ללמוד לחלות

מתוקות המצויות בזה"ז או לחמניות מתוקות (קצת) שרגילים להביא בחתונות וכיוצא, ועינינו הרואות שדרך בני אדם לקבוע עליהם סעודה, ולא לתענוג בעלמא, צריך לברך עליהם המוציא ושלש ברכות. ושוב לאחר זמן יצא לאור ספר ברכת ה' למוה"ר הגר"מ הלוי זצ"ל וראיתי אליו בח"ב פ"ב הלכה מ' שפסק לברך על חלה מתוקה כשאוכל ממנה יותר מכביצה המוציא ושלש ברכות מפני שבשיעור כזה נחשב שאוכל מהם שיעור קביעות סעודה שהרי דרך בנ"א לאכול מהם שיעור כזה בסעודה במקום לחם רגיל. ואין אוכלים מהם שלש וארבע ביצים. ע"ש ובמקור הברכה הערות 146- 148 שהאריך למעניתו בזה ושכן מוכח מדברי מרן ב"י ע"ש ותרוה צמאונך. אלא שלפי זה לכאורה אפי' על פחות משיעור כביצה יברך המוציא, ואינה בכלל פת הבאה בכיסנין הואיל ודרך לקבוע עליה סעודה. ומה שכתב מרן ז"ל בב"י שלא קבעו חכמים לברך המוציא ושלש ברכות אפי' בכזית אלא בלחם שדרך בנ"א לקבוע עליו "דהיינו עיסה שנילושה במים בלבד". עכ"ל. זהו דוקא בזמנו שלא היו רגילים לקבוע סעודתם על פת שניכר בה מתיקות, אבל בזה"ז שקובעים עליה כדרך שקובעים על פת רגילה אין עליה שם פת הבאה בכיסנין, ואין לחלק ביניהם כלל.

שם בסוף הדיבור שכ' וזה נראה עיקר ולישנא דנילושה דנקט הרמב"ם. עכ"ל. וחסרון הניכר יש כאן. וכבר ראיתי בחי' הגהות (שם) שהרגיש בזה וכתב שיש להגיה, ולישנא דנקט הרמב"ם "קשה" או "לאו דוקא" ע"ש. ולע"ד נראה שיש למחוק אות "ו" של תיבת ונילושה. ור"ל, שזה הפירוש האחרון שכתבתי עיקר בלשון "נילושה" שכתב הרמב"ם. וראיתי להרב מור וקציעה שכתב להגיה בלישנא בבי"ת תחת ולישנא בוי"ו. ונראה שנתכוין לפרש דברי הב"י כדרך שכתבנו בס"ד.

שם בד"ה ולענין הלכה כתב וז"ל: ואינו מברך עליהן המוציא ושלש ברכות אא"כ קבע סעודתו עליו או אכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו. עכ"ל. וקשה, והלא לעיל בסמוך בד"ה וכתב הרא"ש וכו' פסק שאם קבע סעודתו בשיעור שאין דרך בנ"א לקבוע עליו, בטלה דעתו, ושלא כדעת הראב"ד. וא"כ מה הלשון אומרת "אא"כ קבע סעודתו" ואם ר"ל קביעות שדרך בנ"א לקבוע היינו סיפא שכתב "או שאכל שיעור שדרך וכו'. וראיתי להרב גנת ורדים ז"ל (כלל א' סי' כד) שנרגש בזה, וכתב להגיה תיבת "אם" תחת תיבת "או". וראיתי להמאמ"ר (שם אות טו) שהקשה על דברי מרן ז"ל הנ"ל, והלא כל שאכל שיעור שדרך בנ"א לקבוע עליו סעודה אפי' הוא לא קבע מברך המוציא ושלש ברכות. וא"כ למה כתב ב"י "אא"כ קבע סעודתו עליו" ותירץ, דמרן ז"ל הכי קאמר אא"כ קבע סעודתו עליו למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. דהיינו דלהראב"ד ז"ל אם קבע הוא

אפי' במשהו מברך המוציא ואינך פוסקים דוקא אם אכל שיעור שדרך בנ"א לקבוע עליו ולא אתא מרן ז"ל בפסק הלכה זה אלא לומר דיש לכל הדברים הנזכרים דין פת הבאה בכיסנין וכבר נתבאר דין פת הבאה בכיסנין ונתבאר שם דלא נקטינן כהראב"ד. עכ"ל. ומתוך דברי הרב ז"ל נראה שהרגיש בדוחק תירוצו, כי מרן ז"ל כבר הכריע לעיל כהרמב"ם וסיעתו ודלא כראב"ד, ומה לו להזכיר בפסק הלכה שיטת הראב"ד כלל. ויותר נלע"ד לתרץ בדרך אחרת, כי מ"ש מרן ז"ל אא"כ קבע סעודתו עליו, ר"ל, שמתחילה חשב לקבוע סעודתו על פת הבאה בכיסנין. ומ"ש "או אכל שיעור שדרך בנ"א לקבוע עליו וכו' מיירי כשאכל בתחילה מעט ונמלך לקבוע סעודתו עליו וכמ"ש מרן בשם הרא"ש לעיל בד"ה וכתב הרא"ש1. ואל תשיבני ממ"ש מרן ז"ל ולא יברך המוציא ושלש ברכות אא"כ וכו' ואי מיירי בנמלך "המוציא" מאן דכר שמיה. י"ל דהמוציא קאי אריש ולא אסיפא. ועוי"ל, שיש להגיה בלשון מרן ז"ל ואכל תחת תיבות "או אכל" ור"ל ואכל היינו שאכל (ואשכחן בכמה דוכתי וי"ו במקום שי"ן), ועיין להמאמ"ר (שם) ולפמ"ש א"ש.

שם (סוף ד"ה ורבינו ירוחם) תמה על הטור שסתם כאן כדברי ר"ת, וביו"ד סי' שכ"ט דעתו שלא כדעת ר"ת. וכתב הב"ח לתרץ תמיהת הב"י שמה שכתב הטור "כל דבר שבלילתו עבה אפילו בישלו במים או טגנו בשמן וכו'" ר"ל, שבתחילה חשב לעשותה בתנור ונמלך לבשלה ולטגנה וזה כוונת המילה "אפילו". ולע"ד יש להקשות על הבנה זו בדברי הטור, שאם כוונת הטור כדברי הב"ח ועיסה עבה שעשאה על מנת לבשל או לטגן ברכתה מזונות ואינה לחם, א"כ למה כתב בהמשך דבריו "ואם בלילתו רכה וכו' לאו לחם הוא לענין חלה והמוציא" לפלוג וליתני בדידה ולומר שבלילה עבה אם לא נמלך אינה לחם, ואצ"ל בלילה רכה. ומ"ש הטור "אפילו" כוונתו לא מבעיא ע"י תנור או מעשה אילפס אליבא דר"י אלא גם בישלה או טגנה לחם גמור הוא.

שם (ד"ה וכתב הרא"ש) הנה בטור החדש הוצאת שירת דבורה כתוב בזה"ל: וכתב הרא"ש בפכ"ש ובהלכות חלה, שרבינו תם היה נוהג וכו', עכ"ל. והוא ט"ס, וצ"ל רבינו מאיר, וכן הוא בב"י מהדורות הקודמות. וכן הוא בהרא"ש וגם ביו"ד סי' שכט. ופשוט. וטעות זו נבעה מחמת שפתחו את ראשי התיבות בטעות והיה רשום ר"מ וחשבוהו לר"ת שבכתב רש"י אפשר לטעות אם הרגל של האות מ' מתארכת ונראית כ- ת'.

הערות על הנ"ל

שנדפסו במכתבים למערכת בחוברת אב תשס"א (שנה א')

לכבוד מערכת הירחון "וקנה לך חבר" תכב"ץ

שלום וישע רב וכטס"א

שמח לבי ויגל בראותי שרחש לבכם דבר טוב להוציא לאור ירחון תורני לע"נ מו"ר ועט"ר הגה"צ ר' משה הלוי זצ"ל ולע"נ אשת חבר כחבר הרבנית הצדקנית אסתר חיה לויזה מאזוז ע"ה, יישר כחכם ויה"ר שתרבו ותגדלו בקרב הארץ ובחו"ל.

ראיתי מה שכתב ר' משה מיכאלי נר"ו בגליון חודש תמוז (סי' נט) מספר חידושים על ב"י או"ח סימן קס"ח ונהנתי מאוד לקרוא את דב"ק. ושם בעמוד ש"א כ' להגיה בלשון הב"י בסוף ד"ה והרמב"ם, שכצ"ל וזה נר' עיקר "לישנא" דנילושה דנקט הרמב"ם ע"כ. בלי אות וא"ו. וכוונת הב"י, שזה הפירוש האחרון שכתבתי, עיקר בלשון נילושה שכ' הרמב"ם. ושוב ראה להגאון יעב"ץ במו"ק שהגיה בב"י בלישנא" במקום "ולישנא", ונר' שנתכוון למ"ש עכת"ד נר"ו. ולפע"ד הגהת כת"ר ופירושו ק"ק בלשון הב"י, דהא הב"י דייק פירושו השני מהמשך לשון הרמב"ם שכ' "או שעירב בה מיני תבלין", ולא שנסתפק בכוונת לשון הרמב"ם שכ' "שנילושה בדבש", אלא הוה פשיטא ליה דהתם כוונתו שנילושה ברוב דבש וכמבואר בריש דברי הב"י, וא"כ היכי מסיים עלה שזה הפירוש השני נראה עיקר בלשון נילושה שכ' הרמב"ם דביה הוה פשיטא לה לב"י שכוונתו ברוב דבר. ודוחק לומר שכוונת הב"י במ"ש דזה נראה עיקר בלשון נילושה, דקמ"ל הרמב"ם מה שכתב הב"י מקמי הכי דעכ"פ בעינן שיהא טעם התערובת ניכר בעיסה וכמו עירב בה תבלין, ומש"ה כ' הרמב"ם נילושה, וזה דוחק, דאף אי הוה אמר הרמב"ם "שנתן בה דבש" הוא דוקא בניכר טעם הדבש דומיא דמ"ש בסיפא שעירב בה תבלין. ועוד, דמלשון מרן בכ"מ פ"ג מהלכות ברכות ה"ט שכ' כלשונו בב"י ולא סיים ולישנא וכו' ע"ש מוכח דמ"ש דבעינן שיהא ניכר טעמו, סברא דנפשיה קאמר ולאו דדייק לה מדברי הרמב"ם. וע"כ להגיה כמש"ש בחידושי הגהות, ולישנא דנילושה קשה או ל"ד ע"ש. ולענ"ד יותר נר' להגיה כהגהתו השניה ולישנא דנילושה לאו דוקא, דהא מסיים עלה הב"י דהפירוש השני נראה עיקר, כנלע"ד.

הכו"ח ע"ה שמעון טוטיאשווילי ס"ט.

תשובת הכותב

ראיתי דבריך טובים ונכוחים אולם מטעמים אחרים. ואבאר שיחתי, כי הנה ממ"ש מרן בתחילת ד"ה הרמב"ם וכו' וז"ל: והיה נראה לומר דהיינו דוקא בשלא נתן בה מים הרבה וכו' והכי דייק לישניה שכתב שנילושה בדבש וכו' אלא דממה שכתב או שעירב בה תבלין איכא למידק איפכא וכו' עכ"ל. נראה שרצונו לומר, שלפי הצד השני ע"כ נילושה לאו דוקא עם רוב דבש אלא אפי' עם מעט דבש אם טעם הדבש ניכר דומיא דתבלין. נמצא שהסתפק מרן ז"ל אם נילושה שכתב הרמב"ם הוא בדוקא או שמא לאו דוקא

ואפי' אם נילוש במעט דבש וניכר טעמו סגי דומיא דעירב בה תבלין דסיפא. והכריע מרן ז"ל כצד שני וע"ז סיים: "וזה נראה עיקר לישנא דנילושה דנקט הרמב"ם". ור"ל דלאו דוקא נילושה עם רוב דבש אלא אפי' מעט כל שניכר טעמו. אולם אחר העיון היטב נראה יותר כמ"ש הה"כ נר"ו מטעם אחר, והוא מפני שמרן ז"ל לא ביאר במפורש (אע"פ שזהו רמוז בדברי הב"י שהזכיר דין עיסה שנילושה במי פירות) בצד השני את תיבת נילושה שיסיים ע"ז "וזה נראה עיקר לישנא דנלושה דנקט הרמב"ם". ועוד, הואיל ובכ"מ כתב ככל לשון הב"י ולא סיים ולישנא וכו' נראה שזו הוספה שהוסיף מרן שכתב את הב"י מפני שנרגש היאך יתורץ לפי מה שהסכים בכוונת הרמב"ם ז"ל לשון נלושה וע"ז סיים: ולישנא וכו' וא"כ ע"כ להגיה לאו דוקא וכמ"ש הרב המעיר נר"ו.

משה מיכאלי

סימן לד - פירורין שיש בהם כזית ובשלן מה מברך עליהן

מאת ר' יצחק בר מעוז / מחוברת תמוז תשס"א (שנה א') סי' זן

הנה בגמ' ברכות (לז:) אמר רב יוסף, האי חביצא דאית ביה פירורין כזית, בתחילה מברך עליו המוציא לחם מן הארץ ולבסוף מברך שלש ברכות. דלית בית פירורין כזית, בתחילה מברך מזונות ולבסוף ברכה מעין שלש וכו' אמר רב ששת, האי חביצא אע"ג דלית ביה פירורין כזית מברך המוציא. אמר רבא, והוא דאיכא עליה תוריתא דנהמא. ופרש"י, דחביצא היינו שמבשלים לחם מפורר בתוך האילפס. והתוס' (שם ד"ה חביצא) הקשו על פירש"י. ופירשו, דחביצא היינו פירורים הנדבקים ע"י מרק או חלב. ע"ש. וכן פירש הערוך (ערך חבץ). וכן הסכימו לפירוש זה רבינו יונה (דף כו ע"ב מדפי הרי"ף בד"ה לפיכך), והרא"ש פרק כיצד מברכין (סי' י'). ונמשך אחריהם הטור (סי' קסח) ובתוך דבריו (שם) כתב בשם רבינו יונה בזה"ל: והיכא שנתבשל אם יש בהם כזית מברך עליהם המוציא ושלש ברכות. ואם אין בהם כזית, אע"פ שנראה שיש בהם תואר לחם אין מברך עליהם אלא במ"מ דכיון שנתבשל אינו חשוב תואר לחם. ע"כ. וכתב מרן בב"י (שם) שהטעם לחילוק זה, הוא ממאי דתניא התם (לז:) הכוסס את החטה מברך עליה בורא פרי אדמה. טחנה אפאה ובשלה בזמן שהפרוסות קיימות בתחילה מברך המוציא ולבסוף שלש ברכות. ואם אין הפרוסות קיימות בתחילה מברך בב"מ ולבסוף מעין שלש. ומפרש בירושלמי, שהפרוסות קיימות היינו שיש בהם כזית. מכאן למדנו שבמקום שנתבשל הכל תלוי ביש בפרוסות כזית ולא שאני לן בין אית ביה תוריתא דנהמא ללית ביה. ע"כ. וכ"פ מרן בש"ע (שם ס"י) ובאמת שכן הוא גם דעת הרשב"א בחי' לברכות (שם), והאורחות חיים (הל' סעודה אות כה), ובס' הפרדס לרבנו אשר בן חיים ז"ל

(עמו' כה), והרד"א (סדר ברכות, דפ"ה ע"ב) ורבינו ירוחם (נתיב ט"ז ח"ה). והובאו בס' ברכת ה' ח"ב פ"ב הערה 133 וכן פסק להלכה (שם הלכה כה). ובהערה 132 כתב, שבדין זה אין מחלוקת, ומוסכם לכל הדעות. ע"ש.

ברם אנכי הרואה בספר הלכות גדולות הלכות ברכות פ"ו כתב וז"ל: ופת צנומה בקערה, בדליכא ריפתא מברך עליה המוציא. ואי איכא ריפתא, צריך שתכלה ברכה עם הפת. דוקא צנומה בקערה דכיון דשדי רותחין עליה הוי ליה כלי שני אבל רמא פת בקדרה הו"ל כלי ראשון כיון דמבשלא אע"ג דאיתא בעיניה נפקא ליה מתורת לחם ומברכינן עליה במ"מ דקתני גבי מצה (פסחים מא.) יוצאין ברקיק השרוי ובמבושל שלא נימוח דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר יוצאים ברקיק השרוי אבל לא במבושל ואע"פ שלא נימוח. והלכה כרבי יוסי. עכ"ל. ומתוך ראייתו משמע, דאפי' אם יש בפת כזית הואיל ונתבשלה נפקא לה מתורת לחם, שהרי לרבי יוסי אין יוצאין במצה מבושלת אפי' יש בה כזית. ולפי זה צ"ל דהא דתניא טחנה אפאה ובשלה בזמן שהפרוסות קיימות בתחילה מברך עליהם המוציא לחם מן הארץ ולבסוף שלש ברכות, ההיא רבי מאיר היא. וכמ"ש בהגהות בן אריה על בה"ג (שם) והאריך ליישב דברי בה"ג הנ"ל מההיא דברכות (לח:) דאמרינן דטעמא דריו"ס משום דבעינן טעם מצה וליכא עש"ב. אמנם מרן בב"י (שם) כתב, שלפי החילוקים שכתב רבנו יונה צ"ל דבה"ג מיירי דאין בפרוסות כזית מש"ה בכלי ראשון אע"ג דאיתיה בעיניה, כלומר, דאית עליה תוריתא דנהמא נפק ליה מתורת לחם. דאם יש בפרוסות כזית, מברך עליהם המוציא ואע"ג דלית ביה תוריתא דנהמא. עכ"ל. ובאמת שלא ראה מרן ז"ל דברי בה"ג אלא מתוך מה שהעתיק המרדכי בשמו בקצרה בלא ראייתו הנ"ל ולכן כתב מה שכתב אבל אם היה רואה הדברים בשורשן ודאי בחלקו'ת ישית למו כאמור. וכן מצאתי בספר האשכול (סי' יז) שהביא דברי בה"ג להלכה. וכ' ע"ז הרב נחל אשכול, אבל התוס' כתבו (והכי קיי"ל) אף במבושל אי איכא בפירורין כזית מברכין המוציא וכו' ע"ש. נמצא שגם הרב נחל אשכול ז"ל הבין בדברי בה"ג כמ"ש בעניותין לעיל. ופשוט. גם בס' הבתים (הלכות ברכות שער שלישי ס"ב) צדיק עת'ק לשון הרמב"ם פ"ג מהלכות ברכות ה"ח בזה"ל: הפת שפתת אותה פיתים ובשלה בקדרה או לשה במרק אם יש בפתיתים כזית שניכר בהם צורת פת ולא נשתנית צורתה מברך עליו בתחילה המוציא. ואם אין בהם כזית או שעברה צורת הפת בבישול מברך עליו בתחילה במ"מ. ע"כ. מלשון הר"ם שמענו שצריך כזית וצורת פת בין בקדרה בין בקערה, ויש מן הגדולים שכתב, שאם הוא מבושל בקדרה צריך כזית וצורת פת אבל בקערה הואיל ויש לו צורת פת אע"פ שאין בו כזית מברך עליו המוציא והר"ז כתב וכו'

והראב"ד כתב וכו' ופסק הר"מ נראה עיקר. עכ"ל. נמצא שלדעת בעל ספר הבתים דעת הרמב"ם, ויש מי הגדולים (שכפי הנראה זהו בה"ג הנ"ל), אף בפתיתין שיש בהם כזית צריך שיהיה בהם צורת פת אבל אם אין בהם צורת פת מברך עליהם בורא מיני מזונות. ושוב ראיתי למרן הב"י להלן בד"ה ולכן וכו' שפירש כן בדעת הרמב"ם. ומ"מ נראה שלא חשש לפירושו בדעת הרמב"ם כנגד שאר הפוסקים שפסקו במפורש שמברך המוציא ושלש ברכות אפי' בנשתנה צורתן. כיעו"ש.

ומעתה בהגלות נגלות שכן דעת בה"ג, האשכול, ובעל ס' הבתים (וכן דעת הרמב"ם לדעתו ולדעת מרן הב"י ז"ל), שעל פתיתין שנבשלו בכלי ראשון ואין להם תואר לחם אין לברך המוציא ושלש ברכות אפי' שיש בכל אחד מהם כזית, יש לנו לחוש לדעתם ז"ל בספק ברכות ולברך במ"מ ומעין שלש וכמ"ש מרן ז"ל בב"י (שם) כעין זה לעיל גבי פת הבאה בכיסנין. ואע"פ שמרן ז"ל לא פסק כן בשולחנו הטהור (שם), הדבר ברור כי מרן ז"ל לא ראה דברי הראשונים הנ"ל, ואפשר שאם היה רואה דבריהם היה חושש לדבריהם בספק ברכות. (וע"ע בס' ברכת ה' ח"ב פ"ב הערה 30 שכתב בנידונו, שאילו מרן ז"ל היה רואה דעת מיעוט פוסקים היה חושש להם בספק ברכות כיעו"ש היטב.) ועוד, דקיי"ל סב"ל אפי' נגד מרן ז"ל כידוע. ולכן אע"פ שראיתי בס' ילקו"י ח"ג (סי' קסח ה"ד) שפסק כדבר מרן ז"ל בש"ע כיעו"ש. הנה גם ממנו נעלמו דברי רבותינו הראשונים הנ"ל, ובודאי שאילו ראו דבריהם מוה"ר הגר"מ הלוי זצ"ל והרב ילקו"י שיבלחט"א היה מורים לברך ברכת במ"מ ומעין שלש שכן ראוי להיות חוזר. אם לא שנאמר שיש מנהג ברור לברך בכה"ג המוציא ושלש ברכות ואין אומרים סב"ל נגד המנהג. ומ"מ ראוי לכל ירא שמים שלא להכנס בסלע המחלוקת ולא לאכול פתיתין הנ"ל אלא בתוך סעודה וכמו שיעץ מרן ז"ל בש"ע (שם יג) לגבי עיסה שבשלה או טגנה הגם שהעד העיד בנו בב"י (שם) שהמנהג לברך עליה במ"מ. ושו"ר בס' מעשה רוקח על הרמב"ם (שם) שכ' שנכון לחוש לכל הפירושים בדברי הרמב"ם וליטול ידיו ולברך המוציא על לחם גמור ואח"כ יאכל מאכל זה ויערב לו ושכן נוהגים חסידים ואנשי מעשה כיעו"ש. גם הכה"ח (סופר) סי' קסח אות פא הביא פירוש מרן הב"י הנ"ל בדעת הרמב"ם וכתב ע"ז בזה"ל: וכתב בס' קובץ על הרמב"ם ה"ב פ"ג דגם דעת בה"ג כהרמב"ם דאם עברה צורתו לגמרי ע"י בישול אפי' ביש בהם כזית לא מברכינן המוציא וראוי לחוש לדבריהם. יעו"ש. והביאו פ"ת וא"ח אות י"ב. וע"כ יש להזהר לכתחילה לפוררם פחות מכזית או לברך על פת גמור ולפטור את זה עכ"ל הכה"ח. והוא כדברינו בס"ד. זהו הנלע"ד וצייי"מ וימ"ן.

סימן לה - סובב הולך על ספר ברכת ה' ח"ב פ"ב [סעיפים יב – סד]

מאת אברכי בית המדרש / מחוברת אלול תשס"א (שנה א') סי' עו

אמר העורך האחראי: בשנת הלימודים תשס"א לפ"ק למדנו עם חברים מקשיבים הי"ו בעיון פרק תפילת השחר, ופרק כיצד מברכין (ברובו) עם טוב"י וש"ע (סימנים קס"ז – קסח). גם קראנו בעיון רב דברי מו"ר ועט"ר הגר"מ הלוי זצ"ל בספרו הנפלא ברכת ה' ח"ב פ"ב (סעיפים יב - סד), אשר לא היה כבושם הזה בהלכות ברכות מעולם. אכן תוך כדי לימוד בספר הנ"ל ראינו לשרטט כמה הערות והארות שעלו במחשבה, כדרכה של תורה. ובהם כמה תיקוני טעויות סופר שנפלו בספר. והנני להודות לאברכים היקרים שהשתתפו בלימוד הנ"ל, ובלי ספק שיש לכל אחד ואחד מהם חלק במאמר הנוכחי אשר אנכ"י נותן לפניכם היום. (ובמקצת מקומות שזכרנו מי בעל דברים, ציינו הדברים בשם אומרם). ואלה שמותם: דוד גלילי, שחר זבדה, מאיר מזרחי, גלעד רצון, ראובן יעל, אסף גודלי, צדוק הכהן, ציון נגר, מרדכי לוי, רפאל כהן, יעקב מזרחי, יוחנן רפאלי, דוד שמעון, ירון תקוע, עופר אמרד, איתן רומנו, אליעזר דהאן, יצחק בר מעוז, משה מיכאלי, אהרן שטרקמן, אילן אטדגי, אביב אחדות, ניצן גולדיאן, יעקב עקוביאן, מנשה יחזקאל. השם יאריך ימיהם בטוב ושנותיהם בנעימים לשבת על ההתורה ועל העבודה ולזכות להתעלות בתורה וביראת ה' טהורה, זכה וברה. אכי"ר. וזה החלי בעזר צורי וגואלי, וה' אלקים יעזור לי,

פ"ב הערה 45 – שנאמר "ולחם לבב אנוש יסעד" וכן משמע בגמ' ברכות וכו' עכ"ל. וקשה, יהודה ועוד לקרא?! ונראה שט"ס הוא, וצ"ל ומשמע בגמ' ברכות וכו'. ור"ל, שמן הפסוק למדנו שהלחם סועד, ובגמ' ברכות מבואר שמטעם זה מברכים על הלחם המוציא. ופשוט.

עמו' קלד טור א' שורה 2 - על לחם ופוטרה, דהיינו וכו' כצ"ל בפסיק ולא נקודה.

שם שורה 12 – ויש חולקים ואומרים שכל שתחילת העיסה עבה, אפי' אם ריככה אח"כ במשקים ועשאה סופגנים ובישלה במים או טיגנה בשמן וכו' עכ"ל. וכעין זה לשון מרן בש"ע סי' קסח סי"ג, ופשט הלשון משמע, שאפי' עשאה סופגנים לפני בישול או טיגון הדין כן לדעת ר"ת. ואינו כן, שאם היתה עיסה רכה ובישלוה או טיגנוה אפי' ר"ת ס"ל דלאו לחם הוא לענין המוציא וכמבואר בטור. וצ"ל, דתני והדר מפרש, וה"ק אפי' אם ריככה אח"כ במשקים ועשאה סופגנים, והיינו שבישלה במים או טיגנה בשמן וכו'.

עמוד קלה בסוף תנאי א' – ומ"מ כיון שי"א וכו' ומברכים עליה המוציא, לפיכך, (כצ"ל בפסיק ולא נקודה) אם אוכל אותה למזון וכו' עכ"ל. פירוש, שעשויה למזון ושובע ולא עשויה לקינוח כמו סופגניה שלנו ששמים בה ריבה וסוכר. וכן מתבאר בהערה 51.

סוף הערה 49 - ובפרט שנהגו לברך מעין שלש וכו' וש"מ שסומכים עמ"ש מרן לברך מעין שלש במקום ברהמ"ז במקום שיש ספק וה"ה בנ"ד. עכ"ל. ולכאורה יש לדחות דשאני פת הבאה בכיסנין דאפשר דמודו הפוסקים להדדי ואין מחלוקת ולכן פסק מרן לברך מעין שלש וכמ"ש המאמ"ר ז"ל בבביאור דברי מרן ז"ל משא"כ בנ"ד דלר"ת חייב לברך ברכת המזון. אלא ששוב הראוני למוה"ר זצ"ל להלן סוף הערה 153 שדחה דברי המאמ"ר הנ"ל ע"ש. וע"ע במ"ש (שם).

עמוד קמא תנאי ד' - שלא תהיה דקה ורכה מדאי עד שמתקפלת בקלות, ובסוף הערה 57 כתב שכן מתבאר גם מדברי הרשב"א בחידושיו לברכות (לח.) כיעו"ש. ובעניותין לא זכינו להבין היאך הוציא מדברי הפוסקים ז"ל ומהרשב"א התנאי הנ"ל גם בעיסה עבה שרידדוה עד דק. והלא הרשב"א וכל קדושים עמו לא מצאנו שדיברו אלא בעיסה רכה בלבד. וצריך להתיישב עוד בזה.

עמוד קמג טור א' שורה 17 - וכן דעת מהר"י עייאש בזה היא דעת יחיד באחרונים וכו' עכ"ל. עיין לקמן פ"ג הערה 2 שכתב, כי גם הרב ערוך השולחן (סי' קסז סי"ט) כתב כדברי מהר"י עייאש שברכת במ"מ אינה פוטרת המוציא.

עמוד קמד בהלכה – וכן פת שעשויה אפי' מבלילה עבה של קמח ומים אבל רידדו אותה וכו' על מחבת רותח מאד, וגם לאחר אפייתה וכו' עכ"ל. כצ"ל.

שם סוף הערה 58 - ומ"מ לכתחילה ראוי לאוכלה בתוך הסעודה וכו' עכ"ל. אדסמיך ליה קאי, אעיסה שנילושה בשמן או בחלב או במי פירות, שבזה מצאנו דעת התוס' ומהר"א אבן טוואה שפסקו במפורש לברך המוציא, לכן לכתחילה ראוי לאוכלה בתוך הסעודה או עכ"פ לא ישבע ממנה משא"כ שאר סוגי פת הבאה בכיסנין שלא נמצא למי מקדושים שכתב במפורש לברך עליהם המוציא אנו סומכים אפי' לכתחילה על ס"ס הנ"ל ודעת מרן ז"ל לברך במ"מ.

עמוד קמח בהערה 66 - וכ"כ מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א (סי' עא אות א) כצ"ל וכן יש להגיה בסמוך עמוד קמט סוף טור א', ובהערה 68.

עמוד קנ הערה 71 - כיון שלדעת מרן מברך בהמ"ז בשעור שלש ביצים וכנ"ל בהערה 67. עכ"ל. ובאמת שמרן ז"ל לא כתב שעור הנ"ל לבהמ"ז אלא בשיעור עירוב ואחרונים ז"ל למדו שעור קביעות לבהמ"ז בשיעור עירוב. ועיין להרב משנ"ב (סי' קסח אות כד) שכתב, כמה אחרונים והגר"א מכללם חולקין וס"ל דאין לברך המוציא ובהמ"ז אלא בשיעור סעודה קבוע שהוא של ערב ובקר וכמ"ש בב"י בשם שיבולי הלקט וכן מצאתי באשכול דמוכח שהוא סובר כן וכן נוטה יותר לשון הש"ע. עכ"ל. וקשה, הלא מרן ז"ל בב"י דחה

דברי שיבולי הלקט הנ"ל בשתי ידים כיעו"ש. ולשון הש"ע סובל כמה פירושים ואין בו הכרע כלל.

עמוד קנב בהלכה – ואם נמלך לאכול מהם פחות ממאתים ושלשים וכו' ימשיך לאכול בלי לברך שום ברכה ובלי נט"י. עכ"ל. לפי מה שביאר טעמו בהערה 91 מתבאר שזהו דוקא כשהיו לפניו בשעת הברכה מה שאכל לבסוף, שאם לא כן, כשנמלך לאכול עוד, יצטרך לברך שנית במ"מ כיעו"ש היטב.

עמוד קנה סעיף יז - פת שלא נאפתה בתנור וכו' אלא שבישלו או טיגנו את עיסתה, אפי' אם רוצה לאכול ממנה שעור קביעות סעודה וכו' צריך לברך לפניה במ"מ ולאחריה ברכת מעין שלש עכ"ל. וכבר נתבאר לעיל הלכה יב תנאי א' שראוי לאוכלה רק בתוך הסעודה. והיה נראה לי פשוט שמוה"ר זצ"ל קיצר בזה מפני שסמך על מה שנתבאר למעלה. אולם שוב ראיתי להלן בהערה 104 שכתב, שאין צריך להחמיר לאוכלם בתוך הסעודה אפי' כשאוכל שיעור קביעות הואיל ומפורש בדברי הראשונים שהבאתי שם שצריך לברך עליהם במ"מ אפי' כשקובע עליהם ולא ראינו מי מהראשונים שחולק עליהם במפורש (כצ"ל). עכ"ל. ואחר בקשת גלגול מחיל"ה ממוה"ר זצ"ל, נראה ברור כי לדעת ר"ת וסיעתו שהביאו מרן ז"ל בש"ע וכתב, שראוי לכל ירא שמים לחוש לדעתו לכתחילה, הדבר פשוט שאם אוכל ג'חנון וכובאנה וכיוצא בזה שיעור קביעות סעודה, צריך לאוכלם בסעודה. ומ"מ אם אין אוכל מהם שיעור קביעות א"צ להחמיר לאוכלם בתוך הסעודה, מפני שיש לנו ספק נוסף, שמא אף לר"ת הם פת הבאה בכיסנין ומברך עליהם במ"מ.

עמוד קנז בסוף ההלכה - ועמ"ש להלן בפ"ג סעיפים ז, כב. כ"נ דצ"ל.

שם בהערה טור א' - ואע"פ שמרן בש"ע כתב שאם בירך על דייסא חמשת המינים ברכת המזון, לא יצא. ומקורו מדברי תר"י דס"ל שכיון שיש לה עילוי אחר בפת אינו יוצא בברכת המזון. ע"ש. עכ"ל. בתר"י (שם) לא תמצא טעם זה מפורש אלא שכן כתב המג"א (שם ס"ק כ"ה) טעם זה, לחלק בין יין תמרים שיצא בדיעבד בברכת המזון לבין דייסא שלא יצא אפי' בדיעבד.

שם טור ב' - ועיין בהל' ברכות להריטב"א שכתב, שאם וכו' כצ"ל ההפסק.

שם אבל הרב ילקוט יוסף כתב עליו וכו' ולשון לכתחילה דנקט לאו דוקא אלא כלומר בתחילה עכ"ל. וכן עיקר בדעת הריטב"א וכו' עכ"ל. אכן לשון הריטב"א שכתב וז"ל: פת הבאה בכיסנין וכו' כל שקובע סעודתו עליו מברך עליו המוציא ושלש ברכות לכתחילה משא"כ בשאר מיני מזונות שאין מברך עליהם לכתחילה אלא במ"מ וברכה אחת מעין

שלש ואע"פ שקבע סעודתו עליהן. ואם לא קבע סעודתו עליהן ואפי' בפת הבאה בכיסנין מברך עליו במ"מ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש. ואם בירך עליו המוציא ושלש ברכות יצא. עכ"ל. ובודאי שלשון לכתחילה הראשון שכתב הוא כפשוטו מפני שבדיעבד אם בירך על פת הבאה בכיסנין המוציא יצא וכמו שכתב הריטב"א לעיל בהלכה ט"ז, וא"כ גם לשון לכתחילה השני שכתב יש לפרשו כפשוטו. ועוד, שאם לכתחילה ר"ל בתחילה כך היה לו להריטב"א לכתוב: שאין מברך עליהם לכתחילה [בתחילה] אלא במ"מ ולבסוף מעין שלש. ועוד, שהרי סיים הריטב"א שם: ואם לא קבע סעודתו עליהן ואפי' בפת הבאה בכיסנין מברך וכו' ואם בירך עליו המוציא ושלש ברכות יצא. עכ"ל. ומשמע דאכולהו קאי בין באוכל פת הבאה בכיסנין ובין באוכל שאר מיני מזונות. וכמ"ש המו"ל (שם) הערה 12.

אולם אחר העיון נראה שיש לדקדק ממ"ש ואם בירך עליו וכו' ולא כתב עליהם משמע דקאי אפת הבאה בכיסנין דסמיך ליה. ולפ"ז צריך לומר דמ"ש "לכתחילה" לאו משום דיצא בברכת המוציא בדיעבד אלא משום שאם בירך על שאר מיני מזונות ברכת המזון יצא וכמ"ש הריטב"א (שם הלכה יז, ובפ"ז הלכה ד').

עמוד קנח יח ובהערה 104 – ולא ראינו מי מהראשונים וכו' עכ"ל. עמ"ש לעיל על סעיף יז.

שורה שם הלכה יט אחרונה - אובלטים או דפדפים. כצ"ל.

עמוד קנט סוף הלכה יט - על לחם רגיל כמ"ש וכו' כצ"ל.

בהערות טור א' שורה 12 והתוס' בפרק כ"ש ובהלכות חלה, דאפי' לר"ת וכו'. כצ"ל מקום הפסיק.

עמוד קסא הערה טור ב' - הנה לפנינו בגמ' ברכות (לו:) לא נזכר בפירוש וכו' אלא שהתוס' פשיטא להו ממשמעות הסוגיות וכו' או שבנוסח הגמ' שלפני התוס' היה כתוב כן בפירוש עכ"ל. ותפוס לשון אחרון, שכן הוא פשט לשון התוס' שכתבו, חדא דאמרינן לעיל כל שיש בו מחמשת המינין צריך ברכה מעין שלש. ופשוט.

עמוד קסד טור ב' שורה 18 - דלא נחתינן אלא חדא דרגא ולא תרי. עכ"ל. אפריו"ן למוה"ר זצ"ל, שכן תירץ המאמ"ר ז"ל (סי' רח אות טז).

עמוד קסו סוף הערה 109 - ועיין במשנ"ב (סי' רח ס"ק מג). ודוק. כצ"ל.

עמוד קסח בהערות סוף טור א' - בס' אור לציון ח"ב (עמוד קכט) וכו' כצ"ל.

עמוד קעא הלכה כד. דע כי כל סעיף זה הוא בפירורין שאין בהם כזית מפני שאם היה בכל אחד מהם כזית בכל ענין מברך המוציא כמבואר בש"ע (סי' קסח ס"י). ומוה"ר זצ"ל

לא הוצרך לבאר זאת מפני שמשמעות לשון פירורין הוא שאין בהם כזית. וכן מתבאר בתחילת הערה 126. ולכן בסעיף הבא כתב פרוסת לחם וכו' מפני שיש חילוק בין כזית לפחות מכזית. והוצרכתי לזה מפני שיש מי שטעה בלשון הברכ"ה מפני שמרן בש"ע (שם) כתב לשון פירורי לחם גם על שיעור כזית. אכן הדבר ברור שכוונת הברכ"ה כמ"ש. ופשוט.

עמוד קעב בהערות טור א' שורה 14 - ומ"ש בברכ"י (סי' תסא אות א) שזקן או חולה יכול לפרר כזית מצה דק דק וכו' היינו במצות עבות וכו' או דשאני מצה בפסח שמברכים עליה המוציא מפני שקובעים עליה סעודה כמ"ש להלן בסעיף נב וכו' עכ"ל. ותמיהני, והלא להלן בסעיף נב פסק שאין לברך המוציא על מצה אלא משיעור כביצה ועוד וחיליה מדברי מרן החיד"א במחב"ר כיעו"ש. וא"כ היאך מרן החיד"א עצמו כתב בברכ"י שמפרר כזית מצה ומברך עליה המוציא?! אכן שוב ראיתי בבברכ"י (שם) שכתב, שזקן או חולה יכול לפרר כזית המוציא וכזית מצה דק דק וכו' ע"ש. נמצא שאוכל כביצה ועוד שאי אפשר לצמצם. וצריך לתקן הלשון בברכת ה' כמ"ש בברכ"י, ובזה יבוא תירוץ השני על נכון.

עמוד קעג הערה 128 - ומטעם זה על חתיכות קטנות של לחם קלוי ["קרוטונים"] שנותנים במרק שעומד בצלחת, יש לברך המוציא, שהרי ניכר שהם חתיכות לחם קליות עכ"ל. ודע שיש סוג אחר של "קרוטונים" מתובל הנמכר בשוק שהוא כנ"ל אלא שאח"כ טיגנו אותו בשמן, ולא עליהם דיבר מוה"ר זצ"ל, כי באלו מברכים עליהם במ"מ מפני שהם מטוגנים ודינם כמבושלים כמבואר להלן סעיף כו.

עמוד קעד סוף הערה 131 - אבל אם עירה את המרק על הפרוסה מברך המוציא ובהמ"ז כל זמן שניכר בה תואר לחם וכו' עכ"ל. פירוש, כשאין בהם כזית אבל אם יש בהם כזית אפי' נשתנה מראיתם מברך המוציא. ופשוט.

שם הערה 132 – בדין זה אין מחלוקת, והוא מוסכם לכל הדעות וכו' עכ"ל. לך נא ראה מה שכתב על זה ידידנו ר' יצחק בר מעוז נר"ו בירחוננו "וקנה לך חבר" גליון תמוז תשס"א סי' זן, וצרף לכאן.

שם הערה 133 ואע"פ שלדעת התוס' (ברכות לז:) ד"ה אמר רבא, אפי' על פרוסות פחות מכזית שהתבשלו מברך המוציא ובהמ"ז כל שניכר בהם תואר לחם ושכן דעת רש"י ע"ש. עכ"ל. אולם זה לשון תוס' שם: וכן קיי"ל דרבא בתראה הוא ולא בעינן שיהו בפרורין כזית כיון דאיכא תוריתא דנהמא לענין המוציא "ואפי' נתבשלו לפרש"י" עכ"ל. הרי שלא כתבו כן אלא לפרש"י אבל דעת התוס' אינה כן, שהרי כבר דחו פירש"י לעיל

בד"ה חביצא, ופירשו הם ז"ל, דחביצא היינו פירורין הנדבקים יחד ע"י מרק או ע"י חלב. ודעת התוס' בביאור סוגיית הגמ' כרבינו יונה. וכמ"ש מרן בב"י (סי' קסח) בד"ה מר רב יוסף.

עמוד קעה הערה 135 טור א' שורה 13 - בזמן שהפרוסות קיימות, בתחילה מברך המוציא לחם מן הארץ ולבסוף שלש ברכות וכו' כצ"ל.

שם טור ב' שורה 16 - יצא מתורת לחם אע"פ שעדיין נשאר וכו' כצ"ל.

עמוד קעז טור ב' שורה 5 מלמטה - שמדברי הגר"ז בסעיף יז מתבאר וכו' כ"נ שצ"ל (הגהת ר' מאיר מזרחי הי"ו).

עמוד קעט בהערות בסוף טור א' - וכ"כ חילוק זה לדינא הפמ"ג (אש"א סי' קסח אות כח) וז"ל: והוי יודע כזית בבישול אף שמפרר אחר הבישול וכו' כיון שהיה בעת הבישול כזית תו אח"כ כשמפרר דק דק לא מגרע, כמו פרורין בלי חביצ"א. עכ"ל. אכן הפמ"ג שם סיים: וה"ה קניידל"ך כה"ג אף שמפררין אח"כ וצ"ע בכל זה. עכ"ל. וכ"כ הרב ביאור הלכה סי' קסח ד"ה אם יש וכו' שהפמ"ג נסתפק בזה כיעו"ש.

עמוד קפא טור א' שורה 10 - מ"מ שמא כדעת התוס' וכו' עכ"ל. עמ"ש לעיל עמוד קעד הערה 133 שאין דעת תוס' כן אלא כתר"י.

עמוד קפב סעיף כט – שאין דרך לקבוע עליו שמברכים עליו במ"מ ומעין שלש כמו שהתבאר בסעיף יב וכו' כצ"ל.

שם בהערה 138 - והטעם פשוט שכיון שאין השמן צף עליהם אלא מועט וכו' עכ"ל. אין ר"ל "עליהם" ממש אלא ר"ל שהשמן מועט כ"כ שאין נוגע מן צדדי הלחם כלל אלא מרוח מעט על המחבת שלא ידבק. ופשוט.

עמוד קפג סוף הלכה כט - עיין מ"ש בחלק ג פרק י סעיף לג. כ"נ דצ"ל (הגהת ר' מאיר מזרחי הי"ו)

עמוד קפה בהערות טור ב' שורה 6 - ובפרט שלדעת התוס' ומהר"א אבן טוואה בורקס נחשב לחם גמור וכו' כצ"ל, וכמו שכתוב לקמן עמוד קצח טור א' ע"ש.

עמוד קפו סעיף לג ג'חנון – [בצק שנילוש בהרבה שמן, ואחר לישה ועריכה נותנים אותו על האש בתוך קדרה שיש בה חתיכות מרגרינה.] הואיל ומכסים את הקדרה וכו' שבקדרה משתתפים באפייתו צריך לברך לפניו וכו' כצ"ל.

בהערות טור ב' שורה 2 - וכ"כ המג"א (סי' קסח ס"ק ט"ו). כצ"ל.

עמוד קפז בהערות טור א' שורה 1 - ח"ג פ"י סעיף נו והערה 198 ע"ש. כצ"ל.

שם בהערה 143 - עיין מ"ש להלן ח"ג פרק י הערה 124. כצ"ל. וכן יש להוסיף תיבת ח"ג גם בהערה 144. ואמר לי ידי"ן ר' גלעד רצון נר"ו ששמע ממוה"ר זצ"ל שאמר באחד

משיעוריו, שהיה בדעתו להוציא כל הלכות ברכות הנהנין (ח"ב וח"ג) בחלק אחד אלא ששינה דעתו מפני שראה כי רב הוא עכ"ד. ונראה ששתי הערות הנ"ל נכתבו לפי מחשבתו הראשונה ולא תוקנו.

עמוד קפח סעיף לח - זנגולה וכו' צריך לברך לפניה במ"מ ולאחריה מעין שלש כיון שמטוגנת בשמן וכו' עכ"ל. וגם מטעם שהיא נכססת, ושופכים עליה דבש, כמבואר לעיל סעיף יב תנאי תנאי ג'.

עמוד קפט בהערות טור א' שורה 9 - ועירבו בהם סוכר וכו' כצ"ל.

שם טור ב' הערה 146 - אבל בנדון שלנו שעינינו הרואות שבני אדם שקובעים סעודתן על חלות ולחמניות שניכר בהן טעם מתיקות, אוכלים מהם אותו שעור שרגילים לאכול מלחם רגיל בסעודת קבע דהיינו כשעור יותר מעט מכביצה ואין אוכלים שעור שלש או ארבע ביצים מהם וכו' עכ"ל. ובלימוד הישיבה שואלי'ם הלכו בו, והלא עינינו הרואות שכשקובעים עליהם בני אדם אוכלים מהם הרבה פעמים כשיעור ג' ביצים שהוא כ-170 סמ"ק שהוא כלחמניה וחצי הרגילות שמביאים באולמות. עכ"ד. אולם נראה פשוט שכוונת מוה"ר זצ"ל שבהיות ואין מקפידים כל האנשים לאכול מהם כשיעור ג' ביצים תמיד אלא הדבר תלוי בשאר מאכלים שמביאים או במידת רעבונו, הרי הם כלחם גמור שאין שיעור קבוע באכילת בני אדם ממנו. ומ"מ צריך שיאכל ממנו לפחות שיעור כביצה ועוד, שהוא שיעור אכילת קבע. ופשוט.

עמוד קצא טור ב' שורה 13 - אולם אפשר שבזמן הרמ"א והב"ח והט"ז נהגו גם בשבת לקבוע סעודתן על לחם רגיל ורק ללחם משנה היו אופים לחם עם מעט שומן וכו' עכ"ל. אכן ממה שכתב הרמ"א בדרכי משה על דברי מרן בב"י בזה"ל: אבל אין המנהג כדבריו שהרי בשבתות וימים טובים ונשואין מברכים המוציא וכו' עכ"ל. נראה שהיו קובעים סעודתן על לחם זה לכבוד שבת וחג או לשמחת חתן וכלה ולא רק לצורך לחם משנה בלבד. וכן הבינו בפשיטות הרב בית מאיר וסיעתו (שהביא מוה"ר זצ"ל לעיל בסמוך) דברי הרמ"א בד"מ.

עמוד קצג טור ב' שורה 21 - בשו"ת איש מצליח ח"ב כרך ג סימן ה' עכ"ל. במילואים שבסוף התשובה.

עמוד קצה טור א' שורה 12 - להלן בפ"ג סעיף יט והערה 73 כצ"ל.

שם שורה 30 - וכמ"ש להלן בפ"ג הערה 69 כצ"ל

עמוד קצז טור ב' בד"ה והטעם השלישי הוא ע"פ הרמ"א וכו' וכן מצאתי לרבנו אשר בר חיים וכו' עכ"ל. דברי רבנו אשר בר חיים בספר הפרדס אינם עולים בקנה אחד עם

דברי הרמ"א כי באופן שהעיסה נילושה בדבש בלבד, להרמ"א מברכים עליהם במ"מ, ולראב"ח מברך עליהם המוציא הואיל וסוף סוף היא אפויה ותואר לחם עליה. וא"כ דברי ראב"ח מתאימים רק לטעם רביעי שכתב מוה"ר זצ"ל. ובאמת שגם בטעם הרביעי להלן מעבר לדף הביא מוה"ר זצ"ל דברי ראב"ח בס' הפרד"ס. וכן נראה ממ"ש להלן מעבר לדף בד"ה נמצינו למדים וכו' שטעם הראב"ח לחוד וטעם הרמ"א לחוד. וצ"ע.

עמוד קצח טור א' שורה 19 - היא פת שממלאים אותה בשקדים וכו' כצ"ל.

עמוד רט טור ב' שורה 19 – אולם אחה"ר מהדר"ג ממ"ש מרן הב"י כיון דספיקא וכו' משמע שהוא ספק גמור וכו' עכ"ל. אכן המאמ"ר ז"ל נזהר בלשונו וכתב וכבר אפשר דלא פליגי וכו' וא"כ גם לדעתו ז"ל נשאר הדבר בספק ולכן כתב מרן ז"ל כיון דספיקא וכו'. וי"ל.

עמוד ריא טור ב' שורה שורה 6 - אין בכל אחת מהן שעור כביצה וכו' כצ"ל, דקטנים היינו שאין בהם שעור כביצה וכמ"ש לעיל עמוד רי ריש טור ב'.

עמוד רטו סעיף נ - מופלתה – [עיסה עבה שנילושה וכו']. כ"נ דצ"ל, ולכן סיים בסוף הסעיף שאם אוכלים ממנה כמות של 230 סמ"ק צריך לברך עליה המוציא וברכת המזון כדין פת הבאה בכיסנין וכו' כמבואר בגמ' ברכות בדין כובא דארעא כמ"ש בחי' הרשב"א שם עכ"ל. ור"ל שאפי' להרשב"א והמאירי שהובאו לעיל בהערה 93 שסוברים שעל פת דקה ורכה ומתקפלת בקלות אפי' קבע סעודתו עליהם מברך במ"מ, זהו דוקא בעיסה רכה כמו חביתית ולחוח אבל אם היתה עיסה עבה רק שרידדוה עד דק אם קבע עליה סעודתו מברך המוציא וברכת המזון וכמ"ש הרשב"א עצמו בחי' לברכות (לח:) גבי כובא דארעא.

עמוד ריז בדין אכילת מצה בפסח פסק, שאם אוכל פחות משני שליש של מצת מכונה אחת [שהוא פחות מכביצה ועוד] מברך במ"מ. וחיליה מדברי מרן החיד"א במחב"ר (סי' קנח אות ה). ואני עני בס"ד מצאתי ראיה מהימנא לדין זה ממ"ש מהר"ח בן עטר בספרו הבהיר ראשון לציון בחי' לברכות (לז:) בד"ה טרוקנין חייבין בחלה שכתב וז"ל: ומ"מ מהכא משמע לי דיוצא בכזית מצה עשויה ביסקוג'וס שהוא אחד מפירושי פת הבאה בכסנין דמצה עשירה לא הויא ומברך המוציא הגם דלא בעי למיכל אלא כזית זו של מצה דמצותה קובעת לה סעודה עכ"ל. והביא דבריו מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' מח). הרי שדוקא בליל הסדר שהכתוב קבעו חובה לאכול כזית מצה חשיב קביעות סעודה בכזית אבל בשאר ימות הפסח דינו כדין פת הבאה בכיסנין ומברך במ"מ על אכילת כזית מצה.

עמוד ריח בהערות טור ב' שורה 4 - וכמ"ש מרן החיד"א במחב"ר וכו' כצ"ל.

שם בהערה 162 - אע"פ שבשו"ת מהרש"ך ח"א (סי' קסג) כתב וז"ל: פשיטא דסופגנין הנעשים ממצה כתושה "אי לא קבע סעודתו עליהם" וכו' וממ"ש אי לא קבע סעודתו עליהם משמע שאם קבע סעודתו עליהם ואכל מהם שעור שלש או ארבע ביצים מברך המוציא ובהמ"ז. עכ"ל. ובאמת שמהרש"ך שם סיים בנידונו: "וכ"ש ע"י טיגון דדמי לחלוקה הראשונה שחילק הר"ר יונה" עכ"ל. והובא לשונו לעיל בהערה 135 וא"כ לפי זה נראה שאפילו אם קבע מברך במ"מ וכמ"ש מוה"ר זצ"ל לעיל סוף סעיף כה והטעם ראה בהערה 125. ולכן נראה להגיה בדברי מהרש"ך "אפילו" תחת "אי לא".

עמוד ריט בהערות טור ב' שורה 8 לפיכך גם ר"ת שסובר שבצק מטוגן נחשב לחם אפשר שיודה בסופגניה וכו' כ"נ דצ"ל מפני שאין הדבר ברור כן לדעת ר"ת, וכמו שמפרש והולך מוה"ר זצ"ל בסמוך.

עמוד רכב בהערה 172 - וכ"כ מרן החיד"א בברכ"י (סי' תסא אות א), כצ"ל בפסיק ולא נקודה.

עמוד רכד טור א' - הוכיח מדברי הרמ"א בהגה שפשטיד"א נחשבת פת גמורה. ובאמת שאם נסכים למ"ש הט"ז שדברי מרן ז"ל בש"ע הוא בקבע א"כ אין ראיה מדברי הרמ"א שכוונתו לומר שאם אוכל שעור קביעות אפי' נטגנה צריך להחמיר לאוכלה בתוך הסעודה לחוש לדעת ר"ת. (הערת ה"ה מ. מזרחי הי"ו).

שם טור ב' שורה 7 - דהא ס"ד דהריבב"ן והתניא לברך וכו' כצ"ל. (הערת ה"ה א. רומנו).

עמוד רכה בהערות טור ב' שורה 16 ושלא כמ"ש התניא וסיעתו והובאו דבריו בס' ילקו"י ח"ג עמו' קכו בהערה ע"ש. כצ"ל.

עמוד רכו הערה 175 - לענין בורקס שהמילוי מצטרף לשעור זה, וה"ה בפיצה שרסק העגבניות והגבינה מצטרפים לשעור זה. עכ"ל. ושם נתבאר שדוקא אם שבע מהבורקס מצטרף המילוי ע"ש טעמו בהערה 140 וא"כ ה"ה והוא הטעם כאן.

שם בסוף הערה 176 - וכ"פ הבא"ח (ש"ר, פרשת פנחס אות כ) וכו' עכ"ל. הבא"ח שם מיירי אפי' בגדולים כמו סמבוס"ק. כיעו"ש.

שם הערה 177 - עד שמתקשית ונכססת וכנ"ל בסעיף יב וכו' כצ"ל.

עד כאן הגיעה ידי יד כהה ותהי ראשית מלאכתו ביום ט"ו באב התשס"א וסיומו ביום י"ט בו. ממני הצעיר יגאל כהן ס"ט.

הערות על הנ"ל

שנדפסו במכתבים למערכת שבחוברת תשרי תשס"ב (שנה ב')

אמר הכותב: כשמסרתי חוברת אלול תשס"א לידי מוה"ר הגאון הרא"ם שליט"א בנו של מרן הגה"ק איש מצליח זצוק"ל כתב לי בתוך מכתבו אלי כמה הערות על החוברת הנ"ל בזה"ל.

בס"ד עש"ק לסדר למען יאריך ימים על ממלכתו

לכבוד ידידי וכו'

אחדשו"ט וכו'

אגב ראיתי בחוברת [בעמוד אחרון] שמתוכחים על ענין המטוגן, למה לא נהגו כירא שמים. ובאמת בבית יוסף מבואר שהמנהג שלא כר"ת. וזה שכתב וי"ר יחמיר לעצמו, הוא מהר"ם מרוטנבורג (וזכורני שראיתי עוד ב' מקומות שמוזכר וי"ר יחמיר ובמקור הוא מהר"ם מרוטנבורג הנ"ל). ולכן העתיק הכל. ולא הוצרך לכתוב שכך המנהג דאנן קיי"ל כהסתם. ועד השתא מי שרוצה להחמיר קדוש יאמר לו. ומ"מ פשט המנהג לברך בורא מיני מזונות.

אגב חדא תרתי, בענין המצה [עיין בחוברת אלול סוף עמו' שץ] מה שאומר הגאון המופלא מהרמ"ל זצ"ל לברך בורא מיני מזונות בפסח על פחות מכזית [פחות מכביצה ועוד, כצ"ל] וכ"ד אחי [מרן ראש הישיבה הנאמ"ן] יצ"ו יבדלחט"א. אני בעוניי לא נ"ל. וע"ז נאמר פוק חזי מאי עמא דבר. ולפחות נהיה כאשכנזים בפסח. ובדבר כזה לא שייך לדקדק מלשונות הפוסקים. אבל מי יכניס ראשו בין ההרים הגדולים.

ראיתי ההערות והדקדוקים של כת"ר על הפרק שלמדוהו בעיון. ואיישר חיליה לאורייתא.

ואסיים בכבוד רב ובברכה

ע"ה רחמים מאזוז ס"ט

תשובת הכותב

א) הנה מה שדנו בענין המטוגן, כל הויכוח נסוב אודות מה שראינו רבים וכן שלמים שמוחזקים ליר"ש שלא נהגו להחמיר בזה למרות שמרן ז"ל כתב בש"ע שירא שמים יחמיר לאוכלו בתוך הסעודה. (אלא שאין הדברים מבוארים באר היטב שם). ומ"מ ודאי דברי מוה"ר נר"ו נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת.

ב) בענין המצה, גם אנכ"י בעוניי לא באתי אלא רק להביא סיוע שיש בו ממש לחידושו של מוה"ר הברכ"ה זצ"ל מדברי הגר"ח בן עטר זצ"ל בספרו ראש"ל ותול"מ.

מתלמידו הצעיר יגאל כהן ס"ט

סימן לו - תשובות לחלק מההערות בסימן הקודם

מאת הרב אהרן מאזוז/ מחוברת חשון תשס"ב (שנה ב') סי' יב

ראה ראיתי מה שכתב ידי"ן וחביבי הרה"ג ר' יגאל הכהן שליט"א בירחון וקנה לך חבר חוברת אלול תשס"א סימן ע"ו להאיר ולהעיר בדברי מו"ר המובהק הגאון ר' משה הלוי זללה"ה בספרו הבהיר ברכת ה' ח"ב פרק ב. ולפע"ד נראה שיש להשיב על חלק מהם [תשובותי לפי עמודי ספר ברכ"ה שצויינו בהדגשה בראש ההערות בחוברת הנ"ל]. ויהי רצון שיהיו דברי תורה שכתבתי לעילוי נשמתו הטהורה. וכמו שכתבנו לבאר דבריו ליישבם ולהליץ בעדו, כן ימליץ טוב בעדנו ובעד כל קהל ישראל לגאולה שלימה במהרה בימינו אמן.

א) הערה 45 מה שהקשה כת"ר נר"ו עמ"ש מוה"ר זצ"ל שנאמר "ולחם לבב אנוש יסעד" וכן משמע בגמ' ברכות וכו' יהודה ועוד לקרא?! עכ"ד. זו אינה טענה, שהרי כתב בברכ"ה שם בזה"ל: וכן משמע בגמ' ברכות שמטעם שהלחם סועד את הלב מברכים עליו המוציא לחם מן הארץ. עכ"ל. נמצא שלא הביא ראיה מן הגמ' שהלחם סועד כפי שהביא מן הפסוק. ומ"מ הערת כת"ר נר"ו נכונה שאין לשון "וכן" מדוייקת ויש לתקנה.

ב) עמוד קלד טור א' שורה 12 העיר כת"ר שעיסה רכה שבשלה אף לר"ת לאו לחם היא לענין המוציא. הנה אמנם כן הוא אלא שזהו דוקא שהיתה עיסה רכה מתחילתה אבל אם היתה עיסה עבה ושוב ריככה, חייבת בחלה וברכתה המוציא לר"ת אף אם בשלה. שהרי ר"ת הוכיח כדבריו שחיוב חלה הוי משעת גלגול מדתנן במסכת חלה (פ"א מ"ה) תחילתו סופגנין וסופו עיסה תחילתו עיסה וסופו סופגנין חייב בחלה, וכמבואר בתוס' פסחים (לז:) והביא דבריהם מרן בב"י סי' קסח. והנה לכאורה משמעות סופגנין נראה דהיינו בלילה רכה וכדתני רישא תחילתו סופגנין וסופו עיסה. ור"ת שהביא מכאן ראיה לשיטתו, ס"ל דכי היכי דבבלילתו עבה שריככו חייב בחלה ותו לא פקע אף שעכשיו בלילתו רכה, ה"נ עיסה שטגנה או בשלה שחייבת בחלה כיון שנתחייבה משעת גילגול. ולפ"ז נראה פשוט שעיסה שבלילתה עבה ושוב ריככה ואחר כך טגנה חייבת בחלה לר"ת כיון שנתחייבה משעת גלגול.

ואף אם נפרש דהא דתנן תחילתו עיסה וסופו סופגנין היינו דבר שבלילתו עבה ובישלו במשקין וכדמשמע מדברי הר"ש בפירוש המשנה שם, מ"מ נראה דסופגנין היינו בלילה רכה שטגנה אח"כ. שהרי מוכח בתוס' פסחים שם (לז ע"א) דסופגנין אפשר לאפותם בלי משקין דבהא פליגי ריו"ח ור"ל שם ע"ש. וכן על כרחנו לפרש הא דתנן תחילתו סופגנין וסופו עיסה, דהיינו שהיתה תחילה בלילה רכה. וכן פירש בהגה"מ בשם סמ"ק והביא דבריהם מרן בב"י שם. וא"כ ע"כ הא דנקט בסיפא "וסופו סופגנין" משום שדרך לטגנן או לבשלם ולזה קרי להו סופו סופגנין, ור"ל וסופו ע"י משקין ודו"ק. וא"כ ודאי דתנא דמתני' כולל בדבריו אף עיסה עבה שריככה ואח"כ טגנה שזהו סופגנין. ואף למה שפירשו

תר"י וז"ל: ולבסוף אפה אותה באלפס בשמן או בשאר משקין כעין אפיית סופגנין ע"ש. מ"מ ודאי שאף סופגנין ממש הוי בכלל. וכן מבואר בדברי תר"י שם להדיא שכתבו שם בסוף דבריהם בשם הר"י שאם היתה בלילה עבה מתחילתה ואח"כ ריככו אותה ע"י משקין חייב בחלה וכו'. שחיוב החלה תלוי בגלגול אבל אין מברכים עליה המוציא וכו'. ומבואר שאף שטגנה אח"כ ולכך אין מברכים עליה המוציא, אעפ"כ חייבת בחלה וכנז'. וממילא לר"ת יש לברך עליה המוציא ודו"ק. ועי' להרב ביאור הלכה (סי' קסח ד"ה אפי') מה שפירש בכוונת רבינו יונה הנ"ל ונתקשה בלשון מרן (שם סי"ג) ולפמ"ש ניחא כעיו"ש.

ג) עמוד קלה סוף תנאי א. כתב כת"ר נר"ו לבאר מ"ש מוה"ר זצ"ל גבי עיסה מטוגנת, שאם אוכל אותה למזון ושובע ראוי לאוכלה רק בתוך הסעודה. דר"ל שעשויה למזון ושובע ולא לקנוח. לפע"ד א"צ לפרש כן. אלא דבריו כאן מתבארים לפמ"ש להלן ח"ג פ"י סעיף עו, כי מיני עוגות שדרך בנ"א לאוכלם לפעמים לתענוג ולפעמים לשביעה, ודינם תלוי בכוונתו. אם אוכלם לשביעה דינם כדין דברים הבאים מחמת סעודה, ואם אוכלם לקינוח דינם כדברים הבאים אחר הסעודה ע"ש. ואפי' לענין סופגניה מבואר שם סעיף עז שדינה כן ע"ש. ולפ"ז צ"ל דמ"ש מוה"ר זצ"ל בהערה שזהו דוקא בעיסה שעשויה לשבוע ממנה וכו', לאו דוקא, אלא אורחא דמילתא נקט, שעיסה שעיקרה עשויה לקנוח כסופגניה בדרך כלל אוכלים אותה לקנוח. אבל לקושטא דמלתא אין זה תלוי אלא בכוונת האוכל וכנז', מלבד כמה דברים הנזכרים שם סעיף עז שאינם עשוים רק לתענוג, ומ"מ כאן לא דיבר בהם.

ד) עמ' קמא תנאי ד. מה שהעיר כת"ר איך הוציא מוה"ר זצ"ל מדברי הרשב"א והפוסקים שגם בעיסה עבה שרדדוה עד דק חשובה כלחמניות, והרי לא מצאנו שדיברו אלא בעיסה רכה ע"כ. הנה מה שלמד מוה"ר מדברי הפוסקים מבואר בדבריו, שלפי מה שנראה בטעם הפוסקים הללו דלחמניות אלו ברכתם במ"מ משום שאינם ראוים לאכילת קבע ואינם עשויים לכך, לפ"ז ה"ה שכל שעושה כעין לחמניות אלו יש לדונם כלחמניות אף שעושה אותם בדרך אחרת ממה שכתבו הפוסקים, שהרי אף אלו אינם ראוים לאכילת קבע. ודו"ק.

ומה שכתב מוה"ר שכן מתבאר מדברי הרשב"א, נראה דדייק לה ממאי דנקט הרשב"א "עיסה" רכה מאד. והיינו שאין הבלילה רכה, רק העיסה רכה ע"י שמרדדה. וכ"נ מדברי הרשב"א שהעתיק מוה"ר זצ"ל לשונו באריכות לעיל הערה 52, שכתב תחילה שלדברי

התוס' כובא דארעא אינה רכה כ"כ. ואח"כ כתב, ושמא כובא דארעא לדבריהם היא עיסה רכה מאד וכו' ע"ש. וע"כ שאינו בלילה רכה כיעו"ש. ודוק.

ה) עמוד קפו. ג'חנון וכו' [בצק שנילוש בהרבה שמן ואחר לישה ועריכה נותנים אותו על האש בתוך קדרה שיש בה חתיכות מרגרינה] הואיל ומכסים את הקדרה וכו' עכ"ל לפי מה שהגיה כת"ר נר"ו. ולפענ"ד א"א להגיה כן, שהרי סיים אח"כ מוה"ר זצ"ל בשני טעמים ואחד מהם מפני שנלוש בשמן וכו', וטעם זה אינו קשור למה שמכסים את הקדרה וכו'. ודוק. ולכן נ"ל להגיה "נמצא" שרוב השמן וכו' בלא ו', ואינו אלא מסביר את צורת בישולו ולא בא כאן לתת טעם.

ו) עמוד קצא טור ב שורה 13. מה שהעיר כת"ר ממ"ש הרמ"א בדרכי משה להוכיח שמנהגם שלא כדברי מרן שהרי בשבתות ויו"ט "ונשואין" מברכים המוציא וכו'. ע"כ. דמשמע דלאו דוקא לצורך לחם משנה עשאוהו וכו'. לפע"ד מ"ש מוה"ר שרק ללחם משנה היו אופים לחם עם מעט שומן, עיקר כוונתו לומר שעליו היו מברכים המוציא ולא היו קובעים סעודתן עליו. ואה"נ אף בנישואין היו עושים כן שעל לחם כזה ברכו המוציא, אבל עיקר סעודתן היתה מלחם רגיל. ונקט מוה"ר זצ"ל "לחם משנה" משום שהוא לשון הב"ח והט"ז שם, שמלשון זו יש סיוע לתירוץ זה, ואין מדברי הרמ"א ראיה היפך זה. ודו"ק.

ז) עמוד ריח בהערה 162. מ"ש כת"ר שממ"ש בשו"ת מהרש"ך דסופגנין הנעשים מפרורי מצה כיון שנטגנו דמו לחלוקה הראשונה שחילק ר' יונה, ולפ"ז נראה דאפי' אם קבע וכו', ולכן נראה להגיה וכו' ע"כ. לא הבנתי מה ההכרח להגיה, דלמא לא ס"ל כהמג"א וסיעתו. וכן משמע מדברי מוה"ר זצ"ל שפסק שלא כמהרש"ך "ושכ"כ המג"א והא"ר" וכו' ע"ש.

ח) עמוד רכד. גבי מה שהוכיח מוה"ר זצ"ל מדברי הרמ"א שהפשטיד"א נחשבת לחם גמור, ולכן כתב הרמ"א אם נטגנה לא יאכל ממנה רק בתוך סעודה. והעיר כת"ר נר"ו, שאם נפרש שמרן מיירי דוקא בקובע סעודתו על הפשטיד"א, יש לפרש כן אף בכוונת הרמ"א. ע"כ. לא הבנתי הערה זו, שהרי לא כתב מוה"ר זצ"ל שאפי' נפרש בכוונת מרן כדברי הט"ז מ"מ יש להוכיח כן מדברי הרמ"א. אלא שכן מוכח ג"כ מדברי הרמ"א, ותהיה הכונה לפי מה שפשט דברי מרן והרמ"א שאינם מדברים דוקא בקובע סעודתו עליהם. ובעיקר ההערה, נלע"ד שאף אם נפרש דמרן מיירי בקובע סעודתו על הפשטיד"א, מ"מ בדברי הרמ"א קשה לפרש כן, שהרי כתב שאם טגנו במשקה אין לברך

עליו ואין לאכלו רק תוך הסעודה. ומשמע להדיא שאפילו ברכה אין לעשות עליו, וגם אכילה בעלמא אין לאכלו רק תוך הסעודה, שהרי לא כתב ואין לקבוע עליו וכו' ודוק.
ט) שם טור ב שורה 7. מה שהגיה ידי"ן ר' איתן רומנו הי"ו, דהא ס"ד דהריבב"ן "והתניא" לברך וכו', נראה שאינו נכון, שרק הרי"ד והריבב"ן ס"ד לברך עליה שהכל. שהרי כתב הרי"ד ואע"ג דבשר או דגים או גבינה עיקר וכו'. ור"ל וא"כ היה ראוי לברך עליהם שהכל. וכעין זה כתב ריבב"ן. ודוק.
י) עמוד רכו בסוף הערה 176. וכ"פ הבא"ח וכו'. מה שהעיר כת"ר שהבא"ח שם מיירי אפי' בגדולים כמו סמבוס"ק. לא הבנתי כונת הערה זו, שהרי סמבוב"ק יש בו מלוי מתוק וכמבואר בדברי הבא"ח שם, ואינו ענין לכאן. אמנם בעיקר דברי מוה"ר יש להבין כוונתו במה שציין לדברי הבא"ח. דאדרבא שם כתב גבי מה שנוהגים לעשות פת גלוקסאות דקים וקטנים ומברכים עליה בורא מיני מזונות וברכה מעין שלש, שצריך להזהירם שיתנו בה שמן שיעור מספיק וכו' ע"ש. ומוכח דס"ל דמה שהם קטנים אינו עושה אותם כפת הבאה בכיסנין. וכ"כ מוה"ר זצ"ל גופיה לעיל עמוד ריא טור ב' ללמוד מדברי הבא"ח שמחמיר בזה. ע"ש. וצ"ע.

סימן לז - הקובע סעודתו על סופגניות מה מברך

מאת הרב חיים יפה / מחוברת שבט-אייר תשס"ד (שנה ד') סי' טו

שאלה: הקובע סעודתו על סופגניות (העשויות מעיסה שבלילתה עבה ומטגנין אותה בשמן עמוק ואחר הטיגון מזריקין לתוכם ריבה ומפזרים עליהם אבקת סוכר) מהו ברכתם לפניהם ולאחריהם?

תשובה: נודע בשערים המצויינים בהלכה מחלוקת רבנו שמשון ור"ת בבלילה עבה שטגנה בשמן או בשלה במים, שלדעת ר"ש ברכתו במ"מ ומעין שלש ולדעת ר"ת מברך עליה המוציא וברכת המזון. ומרן בב"י (סי' קסח) האריך לבאר שורש מחלוקתם כיעו"ש. וז"ל בש"ע (שם סעיף י"ג): אפי' דבר שבלילתה עבה אם בשלה או טגנה אין מברך עליה המוציא אפי' שיש עליה תוריתא דנהמא ואפי' נתחייבה בחלה דברכת המוציא אינו הולך אלא אחרי שעת אפיה. ויש חולקין ואומרים, דכל שתחילתו עיסה עבה אפי' ריככה אח"כ במים ועשאה סופגנין ובשלה במים או טגנה בשמן מברך עליה המוציא. (הגה ונהגו להקל) וירא שמים יצא ידי שניהם ולא יאכל אלא ע"י שיברך על לחם אחר תחילה. עכ"ל. ומבואר שדעתו לפסוק בסתם כר"ש וירא שמים יחוש לדעת ר"ת כמ"ש הרא"ש שכך היה נוהג מהר"ם מרוטנבורג.

והנה התוספות בברכות (לז:) ובפסחים (לז:) כתבו שר"ת מודה היכא דאין עליו תוריתא דנהמא כגון איטריות וכדומה שאין מברכין עליהם המוציא אלא במ"מ כיון שאין תורת לחם עליהם א"כ נמצא דלכו"ע מעשה קדירה כגון אטריות ודייסא וכיוצ"ב אין מברכין המוציא. וכ"ז בשלא קבע סעודתו עליהם אבל אם קבע סעודתו עליהם נחלקו אחרונים בדבר, ומרן הראש"ל נר"ו בשו"ת יבי"א (ח"ח חאו"ח סי' כא) האריך כיד ה' הטובה עליו לפלפל בדברי הפוסקים בנ"ד. וסוף דבר העלה, דלכו"ע אין קביעות סעודה למעשה קדירה וגם אין צריך להחמיר לאכלם בתוך סעודה שיברך על פת גמור לפטור אותם. זאת ועוד, דאפי' בירך עליהם בטעות המוציא לא יצא ידי חובתו דלאו לחם הוא אבל אם בירך ברה"מ יצא בדיעבד דכיון שסועד את הלב לא גרע מתמרי ויין דראויים לברך עליהם ברכת המזון. והאוכל סופגניות המטוגנות בשמן וכן האוכל זלביה המטוגנת בשמן אע"פ שנעשו מעיסה עבה אין לברך המוציא ואפי' קבע סעודתו עליהם ואפי' אכל מהם כדי שביעה צריך לכתחילה לברך במ"מ ומעין שלש ומ"מ בדיעבד אם בירך עליהם המוציא יצא כיון שיש עליהם תואר לחם עכת"ד. גם מוה"ר הגר"מ הלוי זצ"ל בספרו ברכ"ה ח"ב (פ"ב סעיף נו) כתב על הסופגניות בזה"ל: סופגניה צריך לברך לפניה במ"מ ולאחריה מעין שלש וכ"ש אם עירבו בבצק סוכר וביצים וניכר טעמם בו ואפי' אם אוכלים אותה לקינוח בסוף סעודה שברכו בה המוציא צריך לברך לפניה במ"מ והמחמיר לאוכלה לאחר ברכת המזון תע"ב עכ"ל. ושם בהערה 163 כתב שני טעמים למה לברך במ"מ על סופגניה א) מפני שהיא מטוגנת ואינה לחם לדעת רבנו שמשון ורוב הראשונים.

ב) מפני שממלאים אותה בריבה מתוקה ומפזרים עליה סוכר והרי היא כפת הבאה בכיסנין לדעת הרבה ראשונים שמפרשים שפת הבאה בכיסנין היא פת שממולאת במיני מתיקה (זוהי סברת ר"ח הובא בש"ע סי' ז' ע"ש) לפיכך גם ר"ת שסובר שבצק מטוגן נחשב לחם יודה בסופגניה לברך במ"מ וכו' ונראה שזהו כוונת הרמ"א (סי"ג בהגה) שכתב שכל המחלוקת בין ר"ש ור"ת בדין בצק שמטוגן ומבושל אי מברך המוציא או במ"מ דוקא שנילוש במים בלי שמן או דבש אבל אם נילוש בשמן ודבש הו"ל פת הבאה בכיסנין דלכו"ע מברך במ"מ עכת"ד. והניף ידו שנית בח"ג (פ"י הערה 292) דאין דרך בנ"א לקבוע סעודה על סופגניות ולכן לכו"ע הוי פת הבאה בכיסנין וכיון שמטגנים אותו לרוב הפוסקים דינה כמעשה קדרה ואין קביעות סעודה מועילה לה לברך המוציא וברכת המזון עכת"ד. ואנא עבדא עפר תחת כפות רגליהם של רבותי, קשה לי, כי מה שכתב הברכ"ה שעיסה שנילושה במים ונטגנה בשמן ואח"כ הוסיפו לו ריבה וסוכר

דינו כפת הבאה בכיסנין לכו"ע ואפי' לר"ת. לענ"ד אין זה מוכרח, מפני שלר"ת בלילה עבה שנטגנה דינה כפת גמור, מה בכך אם אחר אפייתה הוסיף עליה ריבה וסוכר? וכי מי שימרח ריבה או סוכר על לחם גמור יברך עליו במ"מ? וא"כ ה"ה בסופגניה שנטגנה בשמן שיש עליה תורת לחם לר"ת ומברכים עליה המוציא וברכת המזון אע"פ שישים בתוכה ריבה ויפזר עליה סוכר. ואי אפשר לומר בפשיטות דר"ת יודה דהוי פת הבאה בכיסנין1. וכמ"ש מרן היבי"א נר"ו דאם בירך על סופגניה המוציא וברכת המזון יצא בדיעבד מפני שיש עליה תורת לחם.ומה שנסתייע הברכ"ה מדברי הרמ"א בהגה שאני התם דהעיסה "נילושה" בשמן או דבש או סוכר וכיוצ"ב. ומ"ש שאין דרך בני אדם לקבוע סעודה על סופגניות. הנה נשאלתי מהרבה בני אדם מה לברך על סופגניה אם קובע סעודתו עליה. לכן נלע"ד כיון דלא בריר לן מה הדין של הסופגניה לדעת ר"ת א"כ גם כשקובע סעודתו על סופגניות, ירא שמים יחמיר לאוכלם בתוך הסעודה כמ"ש מרן לגבי האוכל בלילה עבה שטגנוה בלי קביעות. והטעם מפני שיש כאן כמה ספיקות להחמיר לאוכלה בתוך בסעודה א) שמא הלכה כר"ת דאפי' בלא קביעות צריך לברך המוציא ב) שמא אפי' לר"ש ורוב הראשונים מועיל קביעות סעודה לברך עליה המוציא וברכת המזון (ע' ביאור הלכה סי' קסח ד"ה ונהגו להקל וכן דעת הגו"ר והרב פרח שושן וכמ"ש ביבי"א שם) ואע"פ שמרן הגאון יבי"א הוכיח במישור בתשובתו הנ"ל שלא מועיל קביעות לר"ש מ"מ סברא זו חזיא לאצטרופי. ג) יש לצרף דעת מג"א דאם אכל כדי שביעה צריך לברך ברכת המזון מטעם ספק דאוריתא (עיין משנ"ב סקע"ה וביאור הלכה שם) ואע"פ שגם דברי המג"א לא נפסקו להלכה ולכן אפי' שבע מאכילת בלילה עבה שטיגנה או בישלה יברך מעין שלש. מ"מ מידי ספק לא יצאנו ולכן ירא שמים יחמיר לאכול סופגניות לשבוע בתוך סעודה שבירך על פת גמור. אבל אם אוכל סופגניה לקינוח ובלי קביעות יברך עליה במ"מ ואין צריך להחמיר לאוכלה בתוך סעודה משום ס"ס שמא הלכה כר"ש ורוב הראשונים וסתם מרן ז"ל שמברך עליה במ"מ ומעין שלש ואת"ל שהלכה כר"ת שמא בסופגניה ששמים בה ריבה וסוכר נחשבת פת הבאה בכיסנין אפי' לר"ת וכסברת מוה"ר הברכ"ה (ואדרבא יחמיר לאוכלה אחר ברכת המזון וכמ"ש הברכ"ה).

עוד רגע אדבר במה שתמה מרן הב"י על הטור למה פסק כר"ת כיון שהרא"ש והרמב"ם הסכימו להר"ש. וראיתי להב"ח שתירץ, דהטור דעתו לפסוק כהר"ש והא לך לשון הטור כל דבר שבלילתו עבה אפי' בשלו במים או טגנו בשמן "לחם גמור הוא" וחייב בחלה ומברכין עליו "המוציא" ובלבד שיש בו תואר לחם. ופשט דברי הטור אתיין כדעת ר"ת דאפי' טגנו מברך המוציא אלא שהב"ח כתב וז"ל: שגגה יוצאה מלפני השליט (הוא מרן

הב"י) דרבנו כאן ודאי אין דעתו לפסוק כר"ת אלא מירי דנמלך וכו' וודאי דברי רבנו כאן מירי במי שעושה עיסה שבלילתה עבה ואח"כ נמלך ובשלה דאף ר"ש מודה דחייבת בחלה ומברכין עליה המוציא ופשוט הוא ודלא כב"י עכת"ד. ולפי תירוץ זה יוצא שיש מחלוקת ראשונים בדעת ר"ש אי בכה"ג שנמלך יש קשר בין חיוב חלה להמוציא או לא דרי"ו כתב מפורש בשם הר"ש שאין קשר בין המוציא לחיוב חלה (הובאו דבריו בב"י) ולדעת הטור (לפירוש הב"ח) גם הר"ש מודה דבנמלך מברך המוציא אפי' אם טגנו או בשלו ועי' במאמ"ר שהאריך בזה. ואחר המחילה רבה, נלע"ד שאי אפשר לומר כתירוץ הב"ח בדעת הטור, והראיה היא מקיצור פסקי הרא"ש (שחברם וכתבם רבנו יעקב בעל הטורים) בפסחים אות טז שכתב בזה"ל: דבר שבלילתו עבה אפי' בשלו במים וטגנו בשמן לחם גמור הוא וחייב בחלה ומברכים עליו המוציא ובלבד שיהא בו תוריתא דנהמא אבל אם בלילתו רכה ובשלו במים או טגנו בשמן לכו"ע לאו לחם הוא לענין חלה והמוציא ואם עשאו באלפס בלא משקין לר"ל לא הוי לחם ולר"י הוי לחם ור"ח פסק כר"ל ור"י פסק כר' יוחנן ור"ש כתב דאפי' העושה עיסה גמורה ודעתו לטגנה או לבשלה פטורה מן החלה ומיהו אם דעתו לאפות ממנו אפי' חררה קטנה נתחייבה בחלה עכ"ל. אתה הראת לדעת דתחילת דבריו הם דברי ר"ת מילה במילה כמו שכתוב לפנינו בטור סי' קסח ולבסוף הביא את דברי ר"ש. ואי איתא כתירוצו של הב"ח הרי יש כאן כפילות בדברי הטור ומאי שנא רישא ומאי שנא סיפא דשניהם דברי הר"ש אלא ודאי שלא יכון תירוץ הב"ח בדברי הטור. ובטוחני שאילו ראה הב"ח מ"ש רבנו בעל הטורים בקיצור פסקי הרא"ש לא היה כותב מה שכתב. ומיהו לי הקטן נלע"ד לתרץ דהטור העתיק את דברי הרא"ש בקיצור. וידוע דהרא"ש לא הכריע הלכה כמאן. ואע"פ שמרן בב"י כתב שממה שהביא הרא"ש את דברי הר"ש לבסוף נראה שסובר כמותו, הנה הטור כאן לא הבין כן אלא העיקר כר"ת שהזכיר בתחילה אלא שביו"ד חזר בו והבין דברי הרא"ש שפסק כר"ש. כנלע"ד והיעב"א.

סימן לח - להניח חתיכות לחם בתוך כבישה כדי לתת טעם

מאת הרב יוסף מיכאל / מחוברת אלול תשס"א (שנה א') סי' עט

שאלה: האם מותר לגרום לפת לבוא לידי מיאוס ובזיון כשיש צורך לאדם בזה?

תשובה: איתא בגמרא ברכות (נ:) ת"ר, ארבע דברים נאמרו בפת, אין מניחין בשר חי על הפת, ואין מעבירין כוס מלא על הפת, ואין זורקין את הפת, ואין סומכין את הקערה בפת. אמימר ומר זוטרא ורב אשי כרכי ריפתא בהדי הדדי, אייתו לקמייהו תמרי ורימוני. שקל מר זוטרא פתק לקמיה דרב אשי דסתנא. א"ל, לא סבר לה מר להא דתניא, אין

זורקין את האוכלין. ההיא בפת תניא. והתניא, כשם שאין זורקין את הפת כך אין זורקין את האוכלין. א"ל, והתניא, אע"פ שאין זורקין את הפת אבל זורקין את האוכלין. אלא לא קשיא, הא במידי דממאיס, הא במידי דלא ממאיס. וכתבו התוס' (שם) בד"ה אין זורקין את האוכלין, בהני שלשה מודה שמואל, אין מעבירין כוס מלא, וגם אין חותכין עליו בשר חי, ואין זורקין את הפת אפי' לא ממאיס. וכן בשאר אוכלין אסור לזרוק במידי דממאיס. עכ"ל. מבואר יוצא מדבריהם שיש מעלה בפת יותר משאר מאכלים, שהרי כתבו שאין לזרוק פת אפילו אם לא ימאס בזריקתו וכגון שזורקו על מקום נקי משא"כ בשאר מאכלים שאין איסור לזורקו אא"כ נמאס. וכן משמע מלשון הטור (רס"י קעא) שכתב בזה"ל: ואין זורקין את הפת משום בזיון אוכלים וכשם שאין זורקין את הפת כך אין זורקין כל האוכלים הנמאסים ע"י זריקה כגון תותים ותאנים אבל במידי דלא ממאיס כגון רמונים ואגוזים שרי. עכ"ל. הרי שלא חילק בפת בין אם זורקו ונמאס לבין אם זורקו ולא נמאס כמו שחילק גבי שאר אוכלים. והוא כמ"ש התוס' הנ"ל. וכן ראיתי למרן הב"י (שם) שכתב וז"ל: וכיון דקאסר לזרוק את הפת משמע דאפילו בזורקו על גבי מקום נקי אסר שמפני חשיבות הפת אסור לזורקו אע"פ שאינו נמאס כלל מפני שזלזול הוא לו שיזרקוהו וכ"כ התוס' וכו' עכ"ל. וכ"פ בש"ע (שם ס"א). וכתב המשנ"ב (שם אות ט') וז"ל: ומבואר בב"י ושארי פוסקים דפת חשיבא טפי משאר אוכלין, ובדידה אסור אפי' אם לא נמאס ע"י זריקה כגון שזורקו ע"ג מקום נקי דזלזול הוא לפת. עכ"ל. והרי הוא כמבואר. והנה ראיתי להמג"א בהקדמתו לסי' קע"א שכתב וז"ל: איתא בשבת (ק"ח.) שורה פת ביין ומניחה ע"ג העין, ש"מ אפילו מידי דממאיס אם עושה לרפואה שרי. ומוכח בגמ' בכמה דוכתי דשרי לזלף הקרקע ביין ולעשות ממנו משרה וכבושה, ולסוך הגוף ביין אפילו שלא לרפואה. וטעמא כמ"ש הרמב"ם אין מפסידין האוכלין דרך ביזוי ובעיטה ע"כ. משמע דדבר שהוא צורך האדם ליכא ביזוי ובעיטה וכן משמע בשבת דף נ' (כצ"ל, כן הגיה המחה"ש) דטעמא משום הפסד אוכלין. וא"כ כל היכא (כצ"ל) שעושה לצורכו ליכא פסידא ומה"ט נוטלין לידים במשקין אי ליכא מים וכמ"ש סימן ק"פ סי"ב ע"ש. ובזה א"צ לדברי הב"ח. עכ"ל. ומשמעות דבריו נראה, שאפי' בפת רשאי לעשות בה אפי' דבר שנמאסת בו אם הוא צורך לאדם. וכן נראה מדברי המשנ"ב (שם אות ד') והכה"ח (שם אות א') שהבינו כן מדברי המג"א הנ"ל. ובאמת שיש להקשות על זה, והלא נפסק להלכה כשמואל שאמר שאין אדם עושה צרכיו בפת כשהפת נמאסת. וא"כ אע"פ דלצורך רפואה אמרינן בגמ' (שבת קח:) בהדיא דשרי אע"ג דהפת נמאסת וכמ"ש המג"א בתחי"ד, מ"מ כל שאר דברים שאין בהם צורך רפואה מנין לנו להתיר, ושאר

ראיות שכתב המג"א שמצינו שהתירו לעשות דברים לצורך האדם, הם מיין וזיתים אבל בפת לא מצאנו. ונראה להוכיח כן ממה שאמרו בגמרא (ברכות נ:) ת"ר ממשיכין יין בצינורות לפני חתן וכלה, וזורקין לפניהם קליות ואגוזים בימות החמה אבל לא בימות הגשמים. אבל לא גלוסקאות, לא בימות החמה ולא בימות הגשמים. ע"כ. וכתב הרשב"א בחידושיו לברכות (שם) וז"ל: והא דתניא ממשיכין יין בצנורות לפני חתן וכלה אע"פ שנמאסים, התם משום דעיקר שמחת חתן וכלה בכך כדי לשמחן (כצ"ל) שרי. וכ"כ רבנו יונה (דף ל"ז ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה ממשיכין וד"ה זורקין). וכ"כ רבנו מנוח בשם הראב"ד. וכ"כ המאירי בשם י"א. ומבואר מדבריהם שבגלוסקאות אע"פ שעושה כן לצורך חתן וכלה אסור ואפילו בימות החמה שאינן נמאסין, משום בזיון אוכלין. וא"כ ה"ה לשאר צרכי בני אדם. ואע"פ שמרן הב"י (סוס"י קעא) כתב בדעת הרשב"א ורבינו יונה דאין להתיר לאבד יין ממש אלא מיירי במקבלן לתוך כלי מ"מ אף לשיטה זו ע"כ לחלק בין גלוסקאות לשאר דברים וכמבואר בברייתא. ועיין בב"ח (שם ד"ה ממשיכין), וגם להגאון יעב"ץ בס' מו"ק (סי' קעא) מה שהשיג על דברי מרן הב"י הנ"ל. וא"כ אין לנו שום ראיה דבפת יהיה מותר כל שהוא צורך האדם בדבר אע"פ שאינו לצורך רפואה. ועיין בביאור הלכה (שם ד"ה לא).

אחר הדברים האלה האלוקים אינה לידי ספר הליכות עולם (ח"א פ' בחקותי אות ד') למרן מופת הדור והדרו הגר"ע יוסף שליט"א שכתב להעיר על מ"ש הבא"ח (שם) לאסור לתת חתיכת פת בתוך פירות כבושים במים ומלח כדי שיהיה לפירות הכבושים טעם יפה מטעם שהפת נמאסת ומתקלקלת ע"י כך. ומרן הראש"ל נר"ו כתב ע"ז וז"ל: ולי נראה שיש להם על מה שיסמוכו, כי ידוע מה שנחלקו בזה רש"י ותוס' (שבת נ:) אם עושה כן למתק הפרי, רש"י אוסר, ותוס' מתירים, שכיון שהוא לצורך תיקון האוכל לא חיישינן להפסד אוכלים וכן התירו הרשב"א והמאירי והר"ן בחידושיהם שם. וה"נ כיון שעושה לצורך תיקון מאכל שפיר דמי. ואע"פ שיש לדחות ולומר שאין להתיר אלא לתיקון המאכל עצמו, מ"מ שפיר דמי, כיון שיש באוכלים ההם צורך לאדם. וכ"כ המג"א להוכיח מדין משרה וכביסה וכו' ע"כ ואחר מה שכתבנו להוכיח מן התלמוד שפת חמורה משאר אוכלין, ונפסק להלכה שאין אדם עושה צרכיו בפת כל שנמאסת. וראיותיו של מרן הראש"ל נר"ו הם מיין ושאר פירות, ונתבאר לעיל שיש לחלק בין פת לשאר דברים, וא"כ אין להוכיח משאר דברים לגבי פת כלום. ועל כן נראה לפי האמור, שאין לתת פת בתוך כבושים כדי לתת טעם באוכל (מלבד צורך רפואה שהתירו במפורש) וכמ"ש הבא"ח ז"ל. ויעב"א.

סימן טל - להשליך מאכל אדם לחיות ובהמות הפקר

מאת הרב אברהם ישראל / מחוברת תשרי-טבת תשס"ד (שנה ד') סי' ו

שאלה: אנשים שהולכים לבקר בגן חיות כדי לראות פלאי הבריאה ויש מהם שמשליכים אוכלים הראויים לאכילת אדם לתוך כלובי החיות כדי לראות כיצד החיות אוכלות. האם הדבר מותר או שיש לחוש בזה לביזוי אוכלים ולאיסור בל תשחית.

תשובה: בראשית מאמר עלינו לבאר כי על עצם ההליכה לגן חיות, אין כאן בית מיחוש לך נא ראה מה שכתב מרן הראשון לציון הגר"ע יוסף שליט"א בשו"ת יחוה דעת (חלק ג סימן סו), שהדבר ברור שמותר ללכת לגן החיות ולהסתכל בבריותיו של הקדוש ברוך הוא, כי נפשו של אדם מתפעלת מאוד בראייתו מעשה ידיו של הבורא, כמאמר הכתוב: "מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית". ובספר לקט יושר העיד על רבו הגאון רבינו ישראל איסרלן (בעל תרומת הדשן), שהלך בשבת כברת ארץ כדי לראות זוג אריות שהובאו לעירו ושער מקומו. וגם מרן החיד"א סיפר שעשה טיול לגן חיות בלונדון, כדי לראות פלאי הבריאה, וראה שם חיות שונות ומשונות ונשר יפה מאוד בן מאה שנה. ע"כ. [ודחה שם דעת האוסרים זאת].

וכן תחזה בשו"ת להורות נתן (חלק ד סימן סח) שכתב שיש בהתבוננות על החיות והעופות והדגים משום מצוה, כמבואר ברש"י (סוף פרשת שמיני) על הפסוק "להבדיל בין הטמא ובין הטהור" שיש מצוה להיות יודע ומכיר ובקי בין חיה טהורה לטמאה. וכן מבואר בראב"מ וזה לשונו: "הא דמזהיר רחמנא בכולה להבדיל בין הטמא לטהור, לא בלבד שילמוד וידע הלכותיהם וסימניהם, שאע"פ שלמד כל תורותיהן, אינו נפטר עד שיטרח להכירן איזהו הטמא ואיזהו הטהור". ולכן כשהולך לגן חיות כדי ללמוד ולהכיר סימני הטומאה והטהרה, איכא בזה משום מצוה [וכל זה כשאינו במקום שהוא מגרה יצה"ר בנפשיה]. עכ"ד. ובספר אורחות רבינו (ח"א עמוד צד) מסופר שהגרי"י קניבסקי זצ"ל לקח פ"א את ילדיו לגן ששם קופים ובירך עמהם ברכת "משנה הבריות".

וכעת אבוא לעצם השאלה, הנה בגמרא תענית (כ:) מסופר על רב הונא שבכל ערב שבת לעת ערב, היה שולח שליח לשוק כדי שיקנה את כל הירקות שנותרו, והיה משליכם לים (בתוך סלסלה). ומקשה הגמרא: ולמה לא היה נותנם לעניים? ומתרצת - כדי שלא יסמכו עליו העניים, ובגלל זה לא יבואו לקנות ירקות לשבת, ופעמים שלא ישתייר כלום בשוק, ולא יהיה לעניים מה לאכול בשבת. ומקשה הגמרא: ולמה לא היה משליכם לבהמות? "קסבר מאכל אדם אין מאכילים לבהמה". וטעם הדבר שאין מאכילים לבהמה מאכל אדם, פירש רש"י: משום ביזוי אוכלין, דמיחזי כבועט בטובה שהשפיע הקדוש ברוך הוא בעולם. אי נמי, משום שחסה התורה על ממונם של ישראל, וכשזורקים את

הפֵּרות לנהר, הולכים למקום אחר, ומוצאים אותם בני אדם ואוכלים אותם [וכתב הגרי"ח זצ"ל בספרו בן יהוידע, שהיה מניחם בתוך סל, והיה צף על פני המים, והיו לוקחים אותם האנשים שגרים על שפת המים, ולכן היה רב הונא משליכם לנהר]. ע"כ. והנפקא מינה שיש בין שני הפרושים שפֵּירש רש"י היא, שלפי פרוש שני שחסה התורה על ממונם של ישראל, אם אין לו מאכל בהמות כדי להאכיל את בהמותיו, ויצטרך להוציא ממון כדי לקנות מאכל בהמות, אזי יהיה מותר לתת מאכל אדם לבהמה כדי שלא יפסיד ממון. אבל לפי פירוש ראשון שיש בזה משום ביזוי אוכלין וכו', אין לו לתת מאכל אדם לבהמה אפילו אם על ידי זה יצטרך להוציא ממון, כדי לקנות מאכל בהמות.

אמנם נראה לענ"ד, שאותם שאוספים שאריות אוכל מאולמות ומשליכים אותם לכלבים, אין בזה חשש איסור גם לפי הפירוש ראשון, משום שבכהאי גוונא אין בזה ביזוי אוכלים, שהרי אם לא ישליכם לכלבים, יהיה יותר ביזיון אוכלין בזה שישליכו את האוכל לאשפה ואף אחד לא יהנה ממנו, אבל כשמשליכים לכלבים בִּמקום להשליך לאשפה, אין זה בגדר ביזיון.

והנה בעת'ה בא לידי ספר פסקי תשובות חלק ב וראיתי שם (בעמוד תצז) שהביא בשם ספר פרדס יוסף, שבכל ענין לא החמירו מלתת מאכלי אדם לבעל חי אלא אם המאכלים עדין מיועדים וראויים למאכל אדם. אבל שיורי מאכל אדם שעל השלחן וכדומה ששוב אין עומדים לאכילת אדם אלא לזריקה ולהתקלקל, אפשר להאכילם לבעלי חיים לכתחילה ללא חשש. וכן כתב בספר בית ברוך (על החי"א כלל מה סקל"ה). וששתי שזכיתי בס"ד לכוין לדבריהם.

והנה מצינו בגמרא מסכת כתובות (קיב.): מעשה ברבי חלבו ורבי עוירא וריב"ח שהזדמנו למקום אחד, והביאו לפניהם אפרסק שהיה גדול כאילפס שמכיל חמש סאין. אכלו ממנו שליש, והפקירו שליש, ונתנו לפני בהמתן שליש. ולכאורה כיצד נתנו לבהמתם מאכל אדם, והרי אין מאכילים מאכל אדם לבהמה? ובאמת שכבר הרגיש בזה בחידושי הראמ"ה (שם), ולכן כתב שמה שעשו הני אשלי רברבי, הוי שלא כרב הונא בפרק ג דתענית, דקסבר 'אין מאכילין מאכל אדם לבהמה. ע"כ.

אולם נראה לבאר, שלעולם לא חולקים אותם חכמים על דברי רב הונא, דהנה כתב המחצית השקל (סימן קעא אות א) שאם אין לו דבר אחר להאכיל לבהמתו כי אם מאכל אדם, לכולי עלמא מותר. ואפשר דמשום זה נוהגין העולם היתר להאכיל לעופות פת. ע"כ. וכיו"ב כתב הגר"ח נאה בספר קצות השלחן (סימן לט סק"ל) ע"ש. ולפי זה יש לחלק, דרב הונא דקאמר שאין להאכיל מאכל אדם לבהמה, מיירי בכה"ג שיש לו להאכיל

לבהמה מאכל בהמה, אבל הני רבנן נקלעו למקום שלא היה להם מאכל בהמה, ולכן האכילו את בהמתם מאכל אדם. ואם כן, שפיר אתי האי עובדא כרב הונא, ודלא כמו שכתב בחידושי הראמ"ה הנ"ל דפליגי עליו.

ורציתי ליישב עוד את דברי הגמ' כתובות הנ"ל עם דברי רב הונא, על פי מה שכתב בשו"ת כתב סופר (סימן לג) דדוקא לפני בהמת אחרים אסרו לתת מאכל אדם, משום שאין לו הנאה ממנה, אבל לפני בהמתו ותרנגוליו שיש לו הנאה מהם [שיתרבה כוחם ושמנם], מותר. והו"ד בכף החיים (סימן קעא אות ט). ולפי זה יש לחלק, דרב הונא דקאמר "מאכל אדם אין מאכילים לבהמה", היינו דווקא לבהמת אחרים, אבל לבהמתו מותר. ולכן אותם חכמים האכילו את מאכלם לבהמתם. אולם ראיתי לגרי"ח מבבל בספרו בן יהוידע (שם) שפירש דלרב הונא אסור להאכיל מאכל אדם אפילו לבהמותיו, כיעו"ש. ועל כל פנים, לפי דברי הכתב סופר אתי שפיר דברי רב הונא עם המעשה של הגמרא בכתובות.

ברם, טוב עין יראה למה שכתב רבן של ישראל מרן הגר"ע יוסף שליט"א בספרו מאור ישראל (תענית כ:), שהפוסקים השמיטו את דברי רב הונא ["דקסבר מאכל אדם אסור ליתנו לבהמה"], משום דסבירא להו שלשון "קסבר", משמעו שרק רב הונא סובר כן, אבל אין הלכה כדבריו. וכן כתב בשו"ת בית יצחק (חלק א יו"ד סימן עט) שאין דברי רב הונא מוסכמים להלכה, שהרי אמר שמואל בגמרא ברכות (נ:) "עושה אדם כל צורכו בפת", ומשמע שאפילו להאכיל לבהמתו מותר. וגם בבית יוסף (סו"ס קסז) כתב בשם הכול-בו והרד"א, שנהגו שלא להאכיל לבהמה חיה ועוף מן החתיכה שנגעה בפרוסת המוציא. וכתב על זה הבית יוסף, דאנו לא ראינו מי שנוהג כך, ואין לדבר סמך כלל. עכת"ד. וזאת תורת העולה מדברי קודשו, שמעיקר הדין, מותר לתת מאכל אדם לבהמתו, אפילו באופן שהמאכל ראוי עדין למאכל אדם, ואין לחוש בזה לביזיון אוכלין ולא להפסד ממון, מכיון שאין הלכה כרב הונא. ואם כן אותם ההולכים לגן חיות, רשאים להשליך בוטנים ושאר אוכלין לבעלי חיים.

אולם יד הדוחה נטויה לומר דכל מה שהתירו להאכיל מאכל אדם לבהמה, היינו כשיש צורך בדבר כגון שמאכיל את בהמותיו שאז אין לחוש לבזיון אוכלין ולא להפסד ממון, אבל לזרוק אוכל לחיות שבכלובים כדי להשתעשע, לכאורה יש לחוש לביזוי אוכלין, דמחזי כבועט בטובה שהשפיע הקדוש ברוך הוא בעולם, שהרי אותן חיות אינם זקוקות לאוכל שלו, מפני שיש מי שדואג למזונותם, ואוכל זה לא מועיל להם ויתכן שאף מזיק [כפי שידוע שריבוי האוכל יתר על המידה גורם לנזק, וכך גם מצהירים בעלי גן החיות], ואם כן

אף שנגרם לאדם שעשוע והנאה מכך, אין זה מצטרף לסניף להקל. וכיוצא בזה תחזה בשו"ת אבני ישפה (ח"א סימן לד) שנשאל אם מותר לעשות דברי נוי מתפוח אדמה, דהיינו שחותכים ממנו צורות שונות ולאחר מכן טובלים החתיכות בצבע למען יעמדו ימים רבים לנוי. והשיב, שאסור לעשות כן אף שהנוי הוא לצורך האדם, משום שיש בזה הפסד אוכלין. ע"ש. וכן ראיתי לידידי רבי דוד סימן טוב (נר"ו) [זצ"ל] בספרו פכים קטנים (עמודים סב, קט) שהביא דברי הגאונים הרב יוסף בר שלום והרב אפרים גרינבלט שליט"א שהתירו להשתמש במצרכי מזון לצורך עבודות מלאכה רק באופן שאין לו תחליף אחר, ויש לו צורך בעבודת מלאכה כדי להתלמד וכדומה. ע"ש. ומוכח שבמקום שאין צורך אלא נעשה רק לשם שעשוע, אין להתיר. ולכן הכא בנידונינו שהאוכל אינו נצרך לבהמה, ויתכן שאף מזיק לה, אין להתיר ביזוי אוכלין לצורך שעשוע.

וחבלים נפלו לי בנעימים בספר פסקי תשובות (ח"ב עמ' תצז) שיצא העיר"ה על אותם הנותנים ממאכלי אדם כגון פירות וירקות וכדומה לבעלי חיים בשעה שמבקרים בגן החיות, דלאו שפיר עבדי, ואיכא בזה איסורא דבל תשחית והפסד וביזיון אוכלין. ואף לדעת האומרים שאין הלכה כרב הונא ומותר ליתן מאכל אדם לבהמה, היינו דווקא כשיש צורך בכך, אבל ללא צורך כלל כגון בספארי שהבעלי חיים מקבלים שם מזונותיהם מהממונים על טיפולם, והמבקרים המאכילים אותם רק לשם סקרנות ותענוג גרידא, אין היתר. ורק אם יתנו שיורי מאכלים שאין דעת בני אדם לאוכלם, יש מקום להקל. ע"כ.

ומכאן תשובה מוצאת למה שכתב הגאון רבי יצחק זילברשטיין נר"ו בספר עלינו לשבח (ויקרא עמ' תרכז) לגבי אותם שהולכים לבקר בגן חיות הציבורי בשבת, האם מותר להם לזרוק בוטנים לקוף או לא. והעלה שמותר לזרוק בוטנים לקופים, ואין לחוש למה שכתוב בשלחן ערוך (סימן שכד) שאין לתת אוכל בשבת לבעלי חיים שאין מזונותיו עליך, משום שמבואר במאירי שכל זה דווקא במזונות שיש בהם טורח, אבל כשאין לו בכך טורח מותר. ע"ש. ומבין ריסי עיניו ניכר שביום חול פשיטא ליה שמותר להאכיל את הקופים ולא חיישינן לאיסור בל תשחית. ולכאורה לפי האמור לעיל, אין דבריו מוכרחים. ועיין עוד בספר כף החיים לגאון רבי חיים פלאג'י זצ"ל (סימן כג אות ט) ובספר בן איש חי (אמור אות יב) ובכף החיים סופר (סימן קסז אות קמא).

לסיכום: אותם אנשים שהולכים לבקר בגן חיות כדי לראות פלאי הבריאה, יש להזהירם שלא להשליך מאכלים הראויים לאכילת אדם לכלובי החיות, כדי לראות כיצד החיות אוכלות, משום שיש בזה ביזוי אוכלין, ויש לחוש בזה לאיסור בל תשחית. אולם שאריות

מאכל שאין דעת בני אדם לאוכלם, מותר לתת אותם לחיות. ועל כל פנים ראוי להימנע גם מזה, מכיון שצוות העובדים בגן חיות לא מרשים להאכיל את החיות ויכול להגרם מכך חילול ה' ח"ו. והיעבת"א.

סימן מ - בדין יין פוטר משקין ופת אוכלין

מאת הרב חיים רבי / מחוברת אייר תשס"א (שנה א') סי' לה

ראה ראיתי מה שכתב מורנו ורבנו הגאון משה הלוי זיע"א בספרו הנפלא ברכת ה' ח"ג (עמוד שפט) שאפילו מעט יין פוטר הרבה משקים. וכן כתב שם (בעמוד שלט), שאפילו מעט פת פחות מכזית פוטרת את כל הדברים שדרך בני אדם לאכול בסעודת פת מחמת הסעודה ע"ש ותהנה.

ולענ"ד הקטנה נראה מסברא להיפך שצריך חשיבות יין כדי לפטור משקין כמו בקידוש והבדלה שצריך לשתות לכל הפחות מלא לוגמיו שזהו שיעור חשוב, ומה שייך איכות במעט יין. ומהש"ס (ברכות לה:) שאמרו פורתא סעיד, בודאי אין הכוונה על מעט יין ממש, אלא פורתא סעיד היינו שמברך עליו ברכה אחרונה ואפילו ברכת המזון בדיעבד (ועיין משנ"ב בביאור הלכה סימן רח בד"ה ברכת שלשה פוטרתו) וכן משמע מדברי מרן שליט"א בספרו הליכות עולם ח"ב (עמוד כד) בסוף העמוד שרק משום סב"ל לא יברך על המים ומשמע שעכ"פ עדיף שלא יביא עצמו לידי כך, ומה שדייק הרב ברכת ה' זיע"א מדברי הראשונים בברכות (מא:) שלא כתבו קבע עצמו לשתות "יין" אין זה מוכרח, ויתכן שכוונתם באופן שקובע עצמו לשתות יין, לכן לעד"נ דנהי שבקידוש שותים יין קודם, אבל בסתם סעודה עדיף לשתות משקה קודם נט"י ולומר שהכל ואח"כ ישתה מעט יין ויאמר הגפן.

וכן הוא הדין לענין סעודה כשאוכל פת פחות מכזית ואח"כ הרבה תבשילים וכיו"ב, שיברך קודם על התבשילים ואח"כ יברך על הפת, וירויח בזה הרבה ברכות, וגם ירויח שלא יכנס בספק המחלוקת. ויסמוך בזה על מה שכתב הרמ"א (סימן ריב), שכשיש ספק יקדים הטפל לפני העיקר ויברך עליו, והובא להלכה בספר ברכת ה' ח"ג (עמוד רצ). ע"ש. ומה שהביא הרב ברכת ה' מדברי המג"א שגם בשבת ויום טוב שחייב לאכול פת יאכל ויפטור את שאר המאכלים, הרי הזכיר שם שבת ויום טוב ואז הרי אוכל כזית ולכן פוטר את שאר המאכלים, אבל בפחות מכזית אין אפילו ספק בדבר וכדעת ערוך השלחן וכף החיים (שם). והכלל בזה הוא שפחות מכזית אין לו חשיבות להשפיע על מאכלים אחרים כדי לפוטרם. ומרן שליט"א ביבי"א (שם) הדגיש תמיד סעודת קבע, דהיינו שהקביעות גורמת לפטור את המאכלים, וכן משמע מהרב פרי מגדים (שם) שבשבת

קודש יאכל כזית פת ואז יפטור המאכלים. ומשמע, שבפחות מכזית אין ספק כלל ועיקר בזה. ויתכן להוסיף טעם בזה מחמת סברת הראב"ד שהובא בחידושי הרשב"א (ברכות לז:) שפת פחות מכזית ברכתו מזונות, ונהי שחלק עליו הרשב"א וכן עיקר. אבל על כל פנים רואים שפחות מכזית אין לה חשיבות של מזון שתפטור שאר המאכלים, ולכן עצה טובה והנהגה נכונה לברך קודם על הטפל ועל הספק, והכל על מקומו יבוא בשלום.

ובזה יש להעיר על מה שכתב מרן מופת הדור והדרו, שכולנו הולכים לאורו, ונהנים מתורתו והנהגתו, ושותים בצמא את דבריו, הלא הוא רבינו הגדול רבי עובדיה יוסף שליט"א בשו"ת יביע אומר חלק ז' (חאו"ח סי' לב, עמוד צ) שטרח לבאר וליישב שאם שתה מעט יין והרבה משקים , אם יברך בורא נפשות על המשקים או לא . ע"ש. ולא ידעתי למה לא הציע הצעה טובה וקלה לברך על המשקין לפני היין, כי מה לנו להכנס למחלוקות בדיני ברכות כשאפשר בקלות ללכת בשביל הזהב והבן. ואל תתמה על החפץ, כי השם יתברך אוהב ברכות בכוונת הלב, ואם יש היתר בהלכה לברך פעמים ושלוש, יוסיפו לו ברכות על ראשו. והנראה לעניות דעתי כתבתי.

זכרון להולכים

חכם נסים בסים בן חנה ז"ל

מאת: הרב חיים רבי שליט"א

לפני כמה חודשים נפטר בעירנו חולון בשכונת תל גיבורים, יהודי יקר, חכם ויועץ, נעים הליכות, שזיכה את הרבים בשיעורי תורה, מוסר ויראת שמים ושמו חכם נסים בסים ז"ל.

חכם נסים, שנים רבות שקד על לימוד התורה לאחר שעות עבודה. והתנהג תמיד בענוה טהורה ובדרך ארץ, והיה מסייע בהגהת סת"ם. ונכנע ומתבטל בפני חכמים ולומדי תורה.

בסוף ימיו סבל יסורים קשים כמה שנים. ואושפז בבית החולים מיוחד והזדכך מאוד ביסוריו עד יומו האחרון.

תענוג מיוחד היה לשמוע ממנו קריאת ס"ת ותפלה בציבור. ובפרט פיוטים של הימים הנוראים. היה אדם נעים מאוד שתענוג לשבת לידו ולשמוע מפיו דברי תורה ודברי חכמה. ובכל הליכותיו היה מקדש שם שמים, ונפטר בכתר שם טוב מן העולם.

אנו מקוים שבניו ובני משפחתו ימשיכו במסורת הטהורה והקדושה, המסורה לנו מדורי דורות. וחכם נסים ז"ל יתפלל בשמים על בני משפחתו ועל תושבי השכונה. על כלל

ישראל ועל כל חיילי ישראל, שנזכה לגאולה שלימה בקרוב ובביאת המשיח ותחיית המתים אמן ואמן.

סימן מא - אם יין פוטר שאר משקין כשסילק דעתו מן היין

מאת ה"ה נ. גולדיאן / מחוברת סיון תשס"ב (שנה ב') סי' עט

הנה מוה"ר הגאון רבי משה הלוי זצ"ל בספרו הבהיר ברכת ה' (ח"ג פ"י הלכה פ"א עמוד שצ) כתב וז"ל: במה דברים אמורים שכל המשקים נפטרים בברכת היין? אם בשעה ששותה מהם עדיין דעתו לשתות עוד מן היין או שעכ"פ עדיין היין לפניו ואפשר שישתה ממנו עוד, אבל אם בשעה ששותה מהם כבר גמר בדעתו בפירוש שלא לשתות עוד יין אינו רשאי לשתות שאר משקים בלי לברך לפניהם. וכ"ש אם סילק את היין מלפניו שאינו רשאי לשתות שאר משקים בלי לברך עליהם תחילה. עכ"ל. והיה טעמ'ו שם במקור הברכה הערה 311 שכיון שסילק דעתו מלשתות יין ואינו רשאי לשתות עוד יין בלי לברך שנית א"כ איך ישתה שאר משקים בלי ברכה?! ואע"פ שלא סילק דעתו משתיית שאר משקים, מ"מ כיון שלא בירך עליהם ברכת שהכל אלא פטרן בברכת בפ"ה וכו' א"כ עתה שסילק דעתו מהיין ואינו יכול לשתות את היין שהוא העיקר, כבר אינם טפלים ליין, ואין ברכת בורא פרי הגפן וכו' מועילה להם. וכן ראיתי למרן החיד"א בברכ"י וכו' (סי' קעה אות א') שכתב וז"ל: אם קידש על יין צימוקים ואח"כ בעודנו על שולחנו הביאו לו יין, הדבר פשוט שצריך לברך בפ"ה שהרי מעולם אין שותין יין צימוקים במקומותינו בתוך הסעודה רק מקדשין עליו, ותו לא, ואין לך נמלך גדול מזה וע"כ צריך לברך על היין הבא לו בתוך הסעודה בפ"ה. אך רואה אני דיש מקום להסתפק קצת אם זה דרכו לשתות שכר ומים בתוך הסעודה והוא נוהג בחול לשתות מעט לפטור מה שישתה בתוך הסעודה ובשבת שמקדש על היין כוונתו דברכת היין דקידוש תפטור כל אשר ישתה בסעודה ונמצא דזה דעתו דברכת היין תפטור כל שתיית הסעודה. ובזה יש לדון, דהגם שהוא אין רצונו לשתות עוד מיין הצימוקים לא הו"ל כנמלך דהא הוא מכוין דברכת היין תפטור שאר משקים וא"כ גם היין הבא עליו נפטר מבורא פרי הגפן וכו' וצריך להתיישב בדבר. עכ"ל. מבואר שאי אפשר ששאר משקים יפטרו בשעה שאסור לו לשתות עוד יין מפני שנמלך עליו ואם הוא רוצה לפטור שאר משקים בברכת היין ע"כ שלא נמלך גם משתיית יין ומ"מ כ"ז שייך כשאינו גומר בדעתו שלא לשתות יותר יין אלא בסתם אבל אם גומר בדעתו שלא לשתות יותר יין אדרבא צריך לברך גם על המשקים וכמ"ש בס"ד. עכ"ל הברכ"ה. והוא פלא, שמדברי מרן החיד"א הנ"ל מתבאר להיפך, שפשוט לו שהיין צימוקים פוטר שאר משקים אע"פ שאין דעתו לשתות מיין הצימוקים בסעודה כלל ורק

מקדשים עליו ותו לא וכמ"ש בתחילת דבריו. אלא שעלה ונסתפ"ק האם גם לגבי היין אחר שיביאו לו בסעודה, הו"ל נמלך, מפני שסילק דעתו משתיית יין או שמא הואיל ונתכוין שברכת היין של הצימוקים תפטור שאר משקים, א"כ גם היין הבא עליו נפטר מבורא פרי הגפן.

ומה שהביא עוד הברכ"ה ראיה לדינו ממ"ש מרן בש"ע סי' קעז ס"ב ודברים שבאים אחר הסעודה קודם ברה"מ, שהיה מנהג בימי חכמי הגמרא שבסוף הסעודה היו מושכים ידיהם מן הפת ומסירים אותו, וקובעים עצמם לאכול ולשתות, כל מה שמביאים אז לפניהם בין דברים וכו' טעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם, דהמוציא וברכת המזון אינם פוטרים אלא מה שנאכל תוך עיקר הסעודה. עכ"ל. וכ' ע"ז הברכ"ה (שם עמו' שצב): ומבואר שמה שאוכלים אח"כ אינו נחשב בא עם הפת או מחמת הפת כיון שכבר הסיחו דעתם מלאכול פת ודון מינה לנדון שלנו לענין יין שפוטר כל מיני משקים שאם הסיח דעתו מלשתות יין מה ששותה אח"כ משאר משקים אינו נפטר בברכת היין. ואפי' לדעת הרשב"א וסיעתו הסוברים שגם לאחר שמשכו ידיהם מן הפת והסירו את הפת מהשלחן מותר לאכול דברים הבאים מחמת הסעודה למזון ולשובע מבלי לברך לפניהם, זהו דוקא בפת, דשאני מי שאוכל דברים שבאים למזון ושובע שהם באים ממש מחמת הפת כדי להשלים אכילת הפת אבל מי ששותה שאר משקים אחר שתיית יין אין שום שייכות בין המשקים והיין זולת ששניהם באים להנאה ותענוג, א"כ כיון שסילק עצמו מלשתות יין אינן נחשבים באים עמו ואינם טפלים לו. עכת"ד. אני עני נלע"ד שאין ללמוד דין יין מדין פת, כי מה שאמרו חז"ל פת פוטרת כל מיני מאכל הבאים מחמת סעודה, הטעם הוא מפני שהם שייכים בעקיפין לאכילת הפת, שבאים לזון ולהשלים את מה שאכל מהפת, ולכן מה שאוכל לאחר שסילק את הפת מן השלחן, שאינו נחשב בא עם הפת או מחמת הפת כיון שכבר הסיחו דעתם מלאכול פת ולכן אינו נפטר בברכת הפת. [ואף הרשב"א מסכים הולך לטעם זה אלא שסובר שהאוכל דברים הבאים לזון ולשבוע הרי הם כדברים שבאו מחמת הפת, והיינו כדי להשלים את אכילת הפת וכמו שביאר הברכ"ה עצמו] אבל מה שאמרו חז"ל שיין פוטר כל מיני משקים, אין הטעם משום ששאר משקים באו מחמת היין או להשלים שתייתו או שום שייכות ביניהם אלא נפטרים מצד שהיין הוא החשוב יותר מכל המשקים, [כמ"ש התוס' בברכות מ"ב ע"א והרא"ש בפסקיו פ"ו סי' כט] ולכן כל המשקים טפלים לגביו ונפטרים בברכתו, וכמ"ש הברכ"ה עצמו לחלק בזה לעיל (עמו' שמ). וא"כ לפי טעם זה, כל שבירך על היין ודעתו היתה לפטור בברכתו שאר משקים פוטר אותם, ולא איכפת לן במה שסילק דעתו מלשתות יין. ואם כנים אנחנו

בזה, יש להשיב גם על מה שנסתייע הברכ"ה (שם עמוד שצא) מדברי תר"י שדיבר על פת כיעו"ש. מפני שיש לחלק בין פת ליין וכאמור. ובזה חזר הדין כדעת רוב האחרונים שהזכיר הברכ"ה (שם) ומהם: מהר"י צלאח, הגו"ר, כה"ח, והמשנ"ב, שהיין פוטר כל מיני משקים ואע"פ שסילק דעתו מן היין. וכן נראה דעת מרן הגרע"י בשו"ת יחו"ד (ח"ה סי' כ עמו' פז בהערה) כיעו"ש היטב. וכמדומני שכן המנהג פשוט, ולא רפרף אדם מעולם על זה.

סימן מב - לגרום ברכה שא"צ כדי לצאת ממחלוקת

מאת הרב משה פרזיס / מחוברת אייר תשס"ב (שנה ב') סי' סט

הנה בלומדי דברי מוה"ר הגר"מ הלוי זצ"ל בסה"ב ברכת ה' ח"א ראיתי אליו בפרק א הלכה ז שכתב וז"ל: במקום שנחלקו הפוסקים אם פטור לברך או לא, מותר לעשות איזו פעולה כדי שיהיה חייב בודאי לברך, אע"פ שגורם ברכה שאינה צריכה לדעת הפוסקים שסוברים שהיה פטור מלברך, מ"מ עדיף לגרום ברכה שאינה צריכה לדעת חלק מהפוסקים מלבטל ברכה הצריכה לדעת חלק מהפוסקים. עכ"ל. וסמך על כלל זה סמיכה גדולה בהרבה מקומות מספריו. אולם ראיתי בספרו הנ"ל בחלק ג (פרק י הלכה ח) שאחר שהביא מחלוקת בפוסקים גבי מי שאכל פרכיה עם גבינה יחד ואח"כ תאב לאכול מהגבינה לבדה קודם שבירך בורא נפשות על הפרכיה שיש אומרים שצריך לברך על הגבינה ויש אומרים שלא, אסיפא דמילתא העלה, שצריך לחוש לשתי הדעות לפיכך לא יברך ולא יאכל עד שיברך תחילה "בורא נפשות" על מה שאכל, ואח"כ יברך ברכת שהכל על הגבינה שרוצה לאכול. ושם במקור הברכה (הערה 30) כתב בזה"ל: על פי מ"ש בח"א פרק א סעיף ז שמוטב לגרום ברכה שאינה צריכה לדעת חלק מהפוסקים מלבטל ברכה הצריכה לדעת חלק מהפוסקים וכו'. עכ"ל. והנה אע"פ שהכלל הנ"ל אמת ויציב ונכון וקיים וכמו שיתבאר להלן, מ"מ לפענ"ד יש לחלק בין מה שכתב בח"א למ"ש בח"ג גבי הפרכיה וכל כיו"ב בכמה מקומות וכמו שאבאר בס"ד, וזה החלי בעזר צורי וגואלי. ובטרם אתחיל לפרש שיחי, אמת יהגה חכי, ואשר עם לבבי אשיחה כי למודע'י אני צריך, שיודע ועד חוקר לבות וכליות דלאו ברמות רוחא כתבינן הכי, אלא רק מה שיש להשיב על מו"ר זצ"ל שאנו תלמידי תלמידיו בדרך הלימוד, וזהו כבודו, דהמעיין ישר יחזה פנימו להסתכל בדברי אותו פוסק ובמה שנתקשינו בו ישמע חכם ויוסף לקח, ואולי ימצא ליישב את דברי מו"ר זצ"ל [ועיין בשו"ת אגרות משה ח"א חאו"ח סימן קט].

?????בראשית אמרתי בס"ד להביא כאן מקור הדין שאסור לגרום ברכה שאינה צריכה. איתא במשנה יומא (סח:) תנן, וכהן גדול עומד ומקבל וקורא אחרי מות ואך בעשור,

וגולל ספר תורה ומניחו בחיקו, ואומר: יותר ממה שקראתי לפניכם כתוב כאן. ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה. ובגמ' (שם ע.) פריך, אמאי קורא על פה, נגלול וניקרי? ומשני, לפי שאין גוללים ספר תורה בציבור מפני כבוד הציבור. ואקשינן, וניתי ספר תורה אחרינא וניקרי? ומשנינן, רב הונא בר יהודה אמר מפני פגמו של ראשו. וריש לקיש אמר משום ברכה שאינה צריכה. והסכימו לדבריו הרבה ראשונים. ומבואר מדברי הגמרא הנ"ל שאע"פ שאם יביא ספר אחר צריך לחזור ולברך עליו ואין כאן ברכה לבטלה, מ"מ כיון שאפשר לקרוא בעל פה, ובכך להמנע מלברך ברכה נוספת, אם אינו עושה כן, אלא מביא ספר תורה אחר הרי הוא גורם לברך שלא לצורך. מ"מ כל זה כשהדבר מוסכם לכל הדעות, אבל במקום שנחלקו הפוסקים אם פטור מלברך או לא, מותר לעשות איזו פעולה כדי שיהיה חייב בודאי לברך, אע"פ שגורם ברכה שאינה צריכה לדעת הפוסקים שסוברים שהיה פטור מלברך, כי עדיף לגרום ברכה שאינה צריכה לדעת חלק מהפוסקים מלבטל ברכה הצריכה לדעת חלק מהפוסקים וכמ"ש הרב ברכת ה' זצ"ל. אלא לפענ"ד נראה שיש לחלק בזה בין אם נכנס כבר למחלוקת הפוסקים שלדעת חלק מהפוסקים אינו צריך לברך ולדעתם הוי ברכה שאינה צריכה ממש, לבין אם עדיין לא נכנס לסלע המחלוקת שאז לכל הדעות רשאי לברכה אלא שרק לדעה אחת יכול למונעה וכמו שיתבאר להלן.

?????ועתה הבוא נבוא לדברי הרב ברכת ה' הנ"ל. הנה הרב זצ"ל כתב להוכיח כללו הנ"ל מדברי מרן ז"ל בסימן קעד שאחר שהביא מחלוקת בפוסקים גבי אדם שרוצה לסעוד אחר ההבדלה ורוצה לשתות יין בסעודתו, אם ברכת בורא פרי הגפן שבירך על היין שבהבדלה פוטרת את היין שבתוך הסעודה, או אינה פוטרת, כתב בזה"ל: ולענין הלכה נראה, שאם מבדיל עד שלא נטל ידיו, יכוין שלא להוציא יין שבתוך הסעודה לאפוקי נפשיה מספק, ובדיעבד שלא כיון פטר יין שבתוך הסעודה דספק ברכות להקל. עכ"ל. וכ"פ בש"ע (שם סעיף ד). וכן הביא ראיה מדברי הפר"ח יו"ד (סימן יט סק"ח) שאחרי שהביא שנחלקו הפוסקים גבי אדם ששח שיחה בטלה בין שחיטה לשחיטה, אם צריך לחזור ולברך על השחיטה השנית או לא כתב וז"ל: דעת האחרונים ז"ל דשיחה הוי הפסק וצריך לחזור ולברך. ולי נראה להזהיר לשוחטים לצאת ידי ספק ברכה, שיגמרו בדעתם ויכוונו שלא לצאת בברכה ראשונה אלא כל זמן שלא ישיחו שיחה בטלה, דהשתא לכולי עלמא אם הפסיק בשיחה תו לא מהניא ברכה קמייתא ואזדא ליה. וזה נכון. עכ"ל. וכתב הרב ברכת ה' זצ"ל ע"ז: ולכאורה איך מותר לכוין שלא להוציא יין שבתוך הסעודה, או לכוין שלא לפטור שחיטה נוספת אם שח בנתיים, והרי למאן דאמר

שיין הבדלה פוטר יין שבסעודה, וכן למאן דאמר דשיחה לא חשיבא הפסק בין שחיטה לשחיטה, הרי הוא גורם להרבות בברכות שלא לצורך וכמ"ש בשו"ת מהר"ם גלאנטי (סימן לח) שאם נמצאים לפניו הרבה מיני פירות שברכתן שוה, אסור לכוין שלא לפטור את שאר המינים, דהו"ל גורם ברכה שאינה צריכה כיון שנפטרים בברכה אחת. ע"ש. וכן הסכמת האחרונים. וצ"ל דשאני הכא שעושה כן כדי להוציא עצמו מספק אם לברך או לא. וכן ראיתי להרב ערך השלחן (סימן קעד אות א) שכתב, שמדברי מרן הנ"ל מבואר דבמקום פלוגתא דרבוותא בספק ברכות, יכוון שלא לצאת בברכה אחת, ואין כאן חשש של ברכה שאינה צריכה כיון שעושה כן לאפוקי נפשיה מפלוגתא.

עכ"ל הרב ברכת ה'. ואחר המחילה כיאות, מדברי מרן והפר"ח הנ"ל מבואר יוצא שרק במקום שנחלקו הפוסקים אם אדם פטר בברכתו דבר זו או אחר עדיף שלא להיכנס למחלוקת מתחילה ולכן יכוין שלא לצאת בברכה אחת, הואיל ובכה"ג עדיין לא נכנס לסלע המחלוקת ואינו חשיב גורם ברכה שאינה צריכה אלא רק היה יכול למונעה וכמ"ש לעיל, תדע שכן הוא, דלמה לו להכניס עצמו למחלוקת הפוסקים בזמן שיכול למנוע זאת מתחילה, אבל בדבר שכבר נכנס למחלוקת הפוסקים אם צריך לברך עליה או לא כמו בנידון הפרכיה עם הגבינה שבשעה שרוצה לאוכל את הגבינה לבדה נחלקו הפוסקים אם צריך לברך או לא, מאן לימא לן שאפשר לבוא בקום עשה ולברך ברכה אחרונה והרי זה גורם בידיו ברכה שאינה צריכה לדעת כמה פוסקים. וחילוק זה מבואר היטב גם בדברי ערוך השלחן וכמו שיתבאר בס"ד להלן. ואם כנים אנו בזה, שכן מבואר להדיא מדברי מרן ז"ל והוא ממה שלא הציע שיבדיל כרגיל ויברך ברכת מעין שלש ואח"כ יברך שוב על היין מבואר יוצא שבשעה שכבר נכנס למחלוקת אסור לגרום ברכה אלא עדיף שלא לכוין מעיקרא ובכך לא יכנס למחלוקת כלל, ואין לומר שמרן ז"ל מיירי באדם ששותה פחות מרביעית ולא התחייב ברכה אחרונה שהרי קי"ל שבהבדלה סגי במלא לוגמיו ואה"נ שאם ישתה רביעית יצטרך לברך ברכה אחרונה ואח"כ לחזור ולברך ברכת הגפן, דזה אינו, חדא שרוב בני האדם שותים רביעית שהוא שיעור מועט. ועוד, היה לו למרן ז"ל להורות שישתה רביעית ויברך ברכה אחרונה. ושוב הראני ידי"ן ר' איתן רומנו הי"ו שמרן ז"ל בסימן רצט (סעיף ח) כתב במפורש, שאף כששתה רביעית, אינו מברך ברכה אחרונה. כיעו"ש. לך נא ראה. ומבואר שבזמן שכבר נכנס למחלוקת הפוסקים אסור לעשות פעולה ולגרום לברך כי אסור לגורם ברכה שאינה צריכה כדברי הגמרא הנ"ל. ולפענ"ד זו ראיה אלימתא. ומה גם, שמ"ש הפר"ח שיגמרו בדעתם ויכוונו שלא לצאת בברכה ראשונה אלא כל זמן שלא ישיחו שיחה בטלה אין זה "ודאי" גורם

ברכה אלא "ספק" כי אולי לא ידבר ולא יצטרך לדבר ומשו"ה שפיר דמי להתנות. ובלאו הכי אין דברי הפר"ח מוסכמים לכו"ע כמ"ש להלן. ועפ"ז יש לדקדק קצת על הגאון מהר"י טייב זצ"ל בספרו ערך השלחן הנ"ל שכתב דבמקום פלוגתא דרבוותא בספק ברכות, יכוין שלא לצאת בברכה אחת, ואין כאן חשש של ברכה שאינה צריכה כיון שעושה כן לאפוקי נפשיה מפלוגתא, מפני שבמקום שמכוין שלא לצאת בברכה אחת אין זה בכלל ברכה שאינה צריכה אלא רק ברכה שיכול למונעה.

?????עוד כתב הרב זצ"ל להביא ראיה לדבריו ממ"ש הרב תבואות שור (סימן יט סעיף ט) בזה"ל: שח בין שחיטה לשחיטה בדבר שאינו מצורכי השחיטה אפילו מילה אחת יש מחלוקת בין הפוסקים אם צריך לברך ברכה אחרת או לא, ולכן צריך ליזהר שלא ישיח כלל בין שחיטה לשחיטה. ואם אירע ששח, נראה לי כדי להוציא נפשו מפלוגתא, יסיח דעתו מהשחיטה על ידי שיעקור ממקומו ויעסוק בדברים אחרים וכו' שאז כשיחזור לשחוט יהיה חייב מדינא לברך. עכ"ל. וכתב שם (בס"ק יז) וז"ל: אע"ג דלכאורה אסור להרבות בברכות כמו שהוכיחו הפוסקים מהא דיומא (ע.) דאמרינן דלא הביאו ספר תורה אחרת משום ברכה שאינה צריכה, מ"מ נראה לי היכא דאיכא ספיקא אם יברך או לא עדיף טפי להסיח דעתו וכו' דעדיף טפי לגרום ברכה בספק, מספיקא דלא לברך כלל. עכ"ל. הנה אע"פ שדברי התבואות שור הנ"ל מתאימים למ"ש מו"ר זצ"ל בח"ג גבי הפרכיה, מ"מ כבר כתבנו לעיל בס"ד שאין כן דעת מרן ז"ל ואילו היה רואה דבריו היה חוזר בו. ומה גם, שאין דבריו מוסכמים להלכה וכבר דחאו בזה הגר"ש קלוגר בשו"ת ובחרת בחיים (סימן נה) והביאו בשו"ת יבי"א ח"ו (חיו"ד סו"ס יב). ע"ש. וכן מתבאר מדברי הרבה אחרונים שלא כתבו כדבריו אלא פסקו שלא יברך שסב"ל (הוב"ד בכה"ח חיו"ד סימן יט ס"ק מב).

?????עוד ראיה הביא לדבריו הרב זצ"ל מדברי החק יעקב (סימן תלג סק"א) שדן גבי אדם שבדק ביתו מחמץ בליל י"ג בניסן לאור הנר, שדעת הב"ח שצריך לחזור ולבדוק בליל י"ד לאור הנר כתקנת חכמים, והוא ז"ל חלק עליו והוכיח מכמה מקומות שמותר לכתחילה לבדוק בליל י"ג לאור הנר ואין צריך לחזור ולבדוק בליל י"ד וסיים: היכא דבדק בליל י"ג לאור הנר כדינו, יצא, ושוב אין צריך לבדוק. ואם רוצה להחמיר על עצמו, עכ"פ לא יברך להכניס עצמו לחשש ספק ברכה. "אך יחזור וישתמש בתוך הבית חמץ ואז יוכל לחזור ולברך ולבדוק". עכ"ל. ולפענ"ד אין דברי הרב חק יעקב דומים למ"ש מו"ר זצ"ל בח"ג, כי בנידונו של החק יעקב מעיקר הדין רשאי הוא לאכול חמץ בזה הזמן, ולכן גם החולקים בזה יודו שהואיל ומעיקר הדין מותר לו להכניסו לביתו ואין אנו רשאים

לומר לו אל תכניס ואע"פ שכתוצאה מזה יצטרך לבדוק שוב את ביתו בברכה, מ"מ לא איכפת לן שהרי באותו הזמן מעשהו בהיתר, ומשום הכי אינו חשיב גורם ברכה שאינה צריכה. ואם נפשך לומר, שבאמת דברי החק יעקב כדברי הרב זצ"ל ואין לחלק כאמור, מ"מ אין כן דעת מרן ז"ל וכמ"ש לעיל בס"ד ובפרט שאין דבריו מוסכמים, שהרי השו"ג (שם ס"ק כה) ונהר שלום (שם סק"ח) ועוד, אחר שהביאו דברי הב"ח שצריך לחזור לבדוק בליל יד ודעת הפר"ח שחולק עליו וסובר שאין צריך, כתבו שהעיקר כדברי הפר"ח ומי שרוצה לבדוק בליל י"ד כהב"ח לא יברך. ע"ש. וממה שלא הכריעו כדבריו משמע דלא שמיעא להו כלומר לא ס"ל כדברי החק יעקב הנ"ל.

?????עוד ראיה הביא הרב זצ"ל לדבריו ממ"ש הרב חמד משה (סימן תל"ב סק"ג) בענין מה שנחלקו הפוסקים באדם ששכח לברך על ביעור חמץ ונזכר לאחר שגמר לבדוק, שיש אומרים שצריך לברך למחרת בשעת ביעור חמץ, ויש אומרים שהפסיד הברכה ואינו מברך כלל. וכתב הרב חמד משה וז"ל: ונראה לי כיון דהוי ספיקא דדינא, יראה להכניס עצמו בחיוב ברכה שנית, דהיינו, יצוה שיחזרו וישתמשו חמץ באיזה חדר מהחדרים שכבר בדק, וא"כ בהכרח יהיה שיחזור ויבדוק ואז יצטרך לברך לכו"ע. עכ"ל. ומבואר שסובר שמותר לגרום להרבות ברכה כדי לברך לכל הדעות. ע"ש. הנה גם בנ"ד יש לחלק כמ"ש לעיל בס"ד, שהואיל ומעיקר הדין רשאי הוא לאכול חמץ בזה הזמן אם כן גם החולקים יודו שרשאי לאכול חמץ כעת אף שכבר בדק את ביתו, מפני שמעיקר הדין מותר לו להכניס לתוך ביתו אין אנו רשאים לומר לו אל תכניס אע"פ שכתוצאה מזה יצטרך לבדוק שוב את ביתו בברכה. ואם נפשך לומר שדברי החמד משה כדברי הרב זצ"ל, מ"מ אין כן דעת מרן ז"ל שקבלנו הוראותיו, מה גם שהב"ח (שם) פסק שאין לברך כי סב"ל והסכים לזה האליה רבה (שם סק"ג) וכתב שיברך בלא שם ומלכות וכן פסקו עוד כמה אחרונים והביאם בכה"ח (סופר, שם ס"ק יב) וממה שלא כתבו כדברי החמד משה הנ"ל משמע דלא ס"ל כוותיה.

?????עוד ראיה הביא לדבריו הרב זצ"ל ממ"ש הרב שערי תשובה (סוס"י תרלט) בענין אדם שמסופק אם בירך ברכת לישב בסוכה שכתב בשו"ת שבות יעקב ח"א (סימן לב) שאינו חוזר לברך, דספק ברכות דרבנן להקל. מה הדין, אם רוצה עוד לאכול, האם מותר שיעשה הפסק כגון שיצא מהסוכה לעינינו על דעת שלא לחזור לאלתר, ואח"כ יחזור לאכול בסוכה וחייב לברך, וצידד בזה, ואסיפא דמילתא מסיק, שיברך בהמ"ז על מה שאכל ויצא מהסוכה מעט לצורכו, ושוב יטול ידיו ויברך המוציא ולישב בסוכה. ואין חוששים לברכה שאינה צריכה כיון שעושה כן להנצל מספק שלא יאכל בלא ברכה.

ע"כ. והסכים לדבריו הבא"ח (ש"ר פרשת האזינו אות ה). הנה כבר כתבנו לעיל שלדעת מרן ז"ל אסור לעשות כן ולדבריו שומעים, מה גם אין דברי השערי תשובה מוסכמים להלכה, כי הנה ערוך השלחן (סימן תרלט סעיף כז) כתב להדיא בנ"ד שלא יהדר להביא עצמו לידי חיוב כדי שלא יכשל בברכה לבטלה. ע"ש. ואע"פ שמו"ר זצ"ל הביאו והוסיף שכן משמע מדברי המג"א והעיר עליו בזה"ל: ומ"מ צריך עיון על הרב ערוך השלחן הנ"ל, מה יענה למ"ש מרן בסימן קעד סעיף ד גבי ברכת יין הבדלה שיכוין שלא להוציא בברכתו וכו' וכן פסק גם ערוך השלחן בעצמו בסימן קעד סעיף ז ולכאורה הרי הוא גורם להרבות בברכות וכמ"ש ערוך השלחן בעצמו בסימן רו (סעיף יב) וז"ל: מי שיש לפניו מיני פירות הרבה וכו' מברך אחת לכולן "ואסור לו לברך על מין אחד ולכוין שלא לפטור בברכה זו שאר מינים ואח"כ יברך על השני וכן על השלישי וכו'. עכ"ל. ולכאורה על כרחך צריך לומר דשאני ההיא דסימן קעד סעיף ד' שמכוין שלא לפטור היין שבסעודה כדי שיוכל לברך עליו לכו"ע וזה סותר למ"ש הערוה"ש בסימן תרלט שאסור לאדם לחייב עצמו בברכה אפילו במקום שיש ספק אם לברך. וכן מצאתי הלום בספר ערוך השלחן יו"ד (סימן יט סעיף י) בענין מי ששח שיחה בטלה בין שחיטה לשחיטה שנחלקו הפוסקים אם צריך לברך על השחיטה הבאה או לא, שכתב וז"ל: וטוב שאם שח בין שחיטה לשחיטה שיסיח דעתו לגמרי ויפסיק הפסק גדול (תבואות שור). עכ"ל. ומבואר שסובר שאף כשפטור מלברך טוב שיביא עצמו לידי חיוב ברכה, וזה סותר מ"ש בסימן תרלט לענין מי שמסופק אם בירך לישב בסוכה שלא יהדר להביא עצמו לידי חיוב ברכה, וצ"ע. עכ"ל מו"ר זצ"ל. ולכאורה לפ"ז אין להסתמך על דברי ערוך השלחן הנ"ל, כי הוא ז"ל לא השווה מידותיו בזה. הנה לפענ"ד נראה שיש ליישב מעט דברי ערוך השלחן שבאמת לדעתו ז"ל אסור לגרום ברכה שאינה צריכה, ומה שהקשה עליו מו"ר זצ"ל מדברי מרן ז"ל בסימן קעד גבי הבדלה, הנה כבר כתבנו לעיל בס"ד דשאני התם שעדיין לא נכנס לסלע המחלוקת ובכך שמכוין שלא לפטור שפיר דמי משא"כ בנידון הפרכיה עם הגבינה (וכל כיו"ב) שכבר נכנס הוא למחלוקת הפוסקים, ואם כן מאן לימא לן שאפשר לעשות מעשה כולי האי לברך ברכה אחרונה בכדי לגרום לברך שוב. מ"מ מודה אני שמדבריו בסימן יט לא משמע כן. ואף אם נאמר שהוא ז"ל ס"ל כהתבואות שור הנ"ל, מ"מ אין דבריו מוסכמים וכמ"ש לעיל והו"ל סב"ל, ומכל שכן שגם מדברי המג"א הנ"ל גבי נט"י לסעודה משמע שאסור לגרום ברכה שאינה צריכה ואף שהרב זצ"ל בסמוך שם חילק בדעתו, מ"מ דוחק הוא וכמו שמתבאר מתוך דבריו. ואף אם

נפשך לומר, שהעיקר כדברי השערי תשובה הנ"ל, מ"מ מדברי מרן ז"ל בשולחנו הטהור לא משמע כן וכמו שנתבאר לעיל.

?????עוד ראיה הביא לדבריו הרב זצ"ל מדברי הרא"ש בפסקיו (פרק כיצד מברכין סימן כט) שאחר שהביא מחלוקת הפוסקים אם צריך לברך על מים ושאר משקים בסעודה, והכריע שלא לברך, סיים: והרוצה להסתלק מן הספק, קודם נטילת ידים ישב במקום סעודתו ויברך על המים אדעתא לשתות תוך הסעודה. עכ"ל. וכ"פ הטוש"ע (סימן קעד סעיף ז). ולכאורה לפמ"ש המג"א ועוד אחרונים שאסור לברך לפני המוציא על דבר שנפטר בברכת המוציא דהו"ל גורם ברכה שאינה צריכה אם כן בנ"ד כיון שיש אומרים שהמים נפטרים בברכת המוציא ובפרט שכן דעת הרא"ש מעיקר הדין, א"כ איך מותר לברך עליהם לפני המוציא, והרי הוא גורם ברכה שאינה צריכה ועל כרחך כיון שיש אומרים שאינם נפטרים בברכת המוציא מוטב לברך עליהם לפני המוציא ולא לבטל ברכה לדעת חלק מהפוסקים. ע"כ. ודבריו נכוחים למבין וכמ"ש בריש אמיר, מ"מ שאני נידונו של הרא"ש שעדיין לא נכנס לסלע המחלוקת ובכך שמכוין שלא לפטור שפיר דמי ולכן הסכים המג"א לדין זה, כי אע"פ שלדעתו אסור לברך קודם המוציא על דבר שנפטר בברכת המוציא, מ"מ גבי מים שיש מחלוקת בזה שפיר דמי, מפני שזה אינו גורם ממש לברך אלא רק היה יכול למונעה מלברך, ולא דמי לדין הפרכיה עם הגבינה שכתב מו"ר זצ"ל בח"ג, כי בזה כבר נכנס למחלוקת הפוסקים ואם כן מאן לימא לן שאפשר לעשות מעשה כולי האי ולברך ברכה אחרונה בכדי לגרום לברך שוב. מה גם שאין נידונו של הרא"ש מוסכם כי ישנם כמה ראשונים שהביאו דעות לכאן ולכאן גבי אם פת פוטר משקים ואפילו הכי פסקו שלא יברך וממה שלא הכריעו כדברי הרא"ש משמע דלא ס"ל כוותיה. [ובפרט שאין דברי המג"א מוסכמים בזה. ומ"ש הרב זצ"ל (בח"א עמוד מז הערה 35) שהריטב"א (יומא ע.) שכ' שהרוצה לאכול מיני פירות, כל שאפשר לו לאוכלם בתוך הסעודה, יעשה כן כדי למעט בברכות. ע"ש והוא תנא דמסייע לדברי המג"א וסיעתו. עכ"ד. שמעתי ממו"ר הרי"ך נר"ו, דאפשר לפרש כוונת הריטב"א, דר"ל שכל שאפשר לאוכלו בתוך הסעודה יאכלנו בתוך הסעודה, ולא יניחנו לאחר הסעודה כי גורם בזה ברכה שאינה צריכה ממש מפני שאם יאכלנו כעת הוא נפטר בסעודתו. עכ"ד.] ואם נפשך לומר, שדברי הרא"ש תואמים למ"ש גבי הפרכיה, הגע עצמך, שלפי זה דברי מרן ז"ל סותרים זה את זה כי ממה שלא כתב גבי הבדלה שיברך ברכה אחרונה וכנ"ל משמע דס"ל שכל שכבר נמצא האדם במחלוקת אסור לו לברך ברכה אחרונה ולגרום לברכה אלא ודאי כדאמרן. שוב ראיתי למרן ז"ל בב"י סימן רצא (סעיף ג) שעל מ"ש הטור "אבל אם הגיע זמן המנחה יכולין לעשותה מיד אחר סעודת שחרית

וכן היה אדוני אבי הרא"ש ז"ל היה מברך ברכת המזון והיה נוטל ידיו ומברך עליהם ומברך המוציא והיה אומר שיותר טוב לעשות כן כיון שנמשכה סעודת הבוקר עד אחר המנחה ואם לא היה עושה מיד השלישית לא היה יכול לאכול אח"כ אלא אכילה גסה" כתב בב"י בזה"ל: הוא ז"ל כתב בתשובה (כלל כב סימן ד) שכך ראה לרבותיו וכו' ואע"פ שתוספות כתבו שר"י אומר שאין להפסיק באמצע סעודה משום איסור ברכה שאינה צריכה תירץ הוא ז"ל דכיון שהוא מפסיק לכבוד שבת אין כאן משום מרבה ברכות שלא לצורך וכו'. עכ"ל. ומבואר יוצא שבשאר ימות השבוע חשיב ברכה שאינה צריכה ואם לא נחלק כמ"ש לעיל נמצאו דברי הרא"ש סתראי נינהו, אלא ודאי שמה שהתיר הרא"ש לברך על המים קודם הסעודה מפני שאינו חשיב ברכה שאינה צריכה אלא ברכה שיכול למונעה ובמקום שיש מחלוקת בפוסקים שפיר דמי משא"כ בסימן רצא שרק ביום שבת התיר מפני שזהו בכלל גורם ברכה שאינה צריכה שאסור.

?????עוד ראיה הביא לדבריו הרב זצ"ל ממ"ש המרדכי (פרק כיצד מברכין סימן קלה) בשם מהר"ם שמי שאוכל באמצע סעודתו פירות עם פת יש להסתפק אם נפטרים בברכת המוציא שכיון שאין דרך ללפת את הפת בפירות, אם כן אין דעת האדם לפוטרם בברכת המוציא או אולי נפטרים בברכת המוציא שדעת האדם על כל דבר שבא ללפת הפת וסיים: וירא שמים האוכל פירות בסעודה יאכל מהם קצת תחילה בלא פת ויברך עליהם ואח"כ יאכלם בין בפת בין בלא פת. ע"ש. וכ"כ סמ"ק (סימן קנא) ועוד. ולכאורה למה לא חששו שגורם ברכה שאינה צריכה לפי הצד שנפטרים בברכת המוציא, ועל כרחך לומר שכיון שלפי צד אחר הרי הוא אוכל בלי ברכה, מוטב לגרום ברכה שאינה צריכה וכו'. ע"כ. והנה גם מדבריו לפענ"ד אין ראיה שהרי גם בנידונו עדיין לא נכנס לסלע המחלוקת ובכך שמכוין שלא לפטור שפיר דמי ואינו חשיב ברכה שאינה צריכה אלא ברכה שהיה יכול למונעה, משא"כ בנידון הפרכיה שכתב בח"ג ששם כבר נכנס הוא למחלוקת הפוסקים, מאן לימא לן שאפשר לעשות מעשה כולי האי ולברך ברכה אחרונה בכדי לגרום לברך שוב. ואם נפשך לומר שאין לחלק בזה, הנה לפע"ד המרדכי לא נסתפק כלל שהרי הוא ז"ל כתב בזה"ל: והיכא דבאמצע סעודה אוכל פירות איכא למימר כיון שאין דרך ללפת בהם את הפת טעונים ברכה לפניהם והא דא"ל שיבקן בתר מזונך ולא לאמצע המזון משום ברכה דלבסוף קאמר ליה וירא שמים האוכל פירות בסעודה יאכל קצת מהם תחילה בלא פת ויברך עליהם ואח"כ יאכלם בין בפת בין שלא בפת. עכ"ל. הרי שכתב בלשון "איכא למימר" ולא בלשון "יש להסתפק" כמ"ש בראש דבריו.

?????וכאשר דימיתי כן מצאתי למרן ז"ל שהבין כן בדעת המרדכי, כי הנה זו לשון הטור "מי שהביאו לפניו פירות בתוך הסעודה ואין עיקר סעודתו עליהן אע"פ שמלפת [אח"כ] בהם הפת אם אוכל מהם תחילה מעט בלא פת צריך לברך עליהם". עכ"ל. וכתב מרן בב"י שהטור למד כן מדברי הרא"ש והוסיף שגם המרדכי כתב כדברי הרא"ש והעתיק לשונו הנ"ל ואח"כ מרן ז"ל כתב בהבנת דברי הרא"ש והמרדכי בזה"ל: והיכא שעיקר סעודתו מדברים הבאים מחמת הסעודה והביאו לו פירות באמצע הסעודה אע"פ שהוא מלפת בהם את הפת לא חשיבי כדברים הבאים מחמת הסעודה כיון שעיקר קבע סעודתו על בשר ודגים וכיוצא בהם הילכך אם בא לאכול מאותם הפירות בלא פת צריך לברך עליהם תחילה דאילו הפירות עם הפת משמע שאינו מברך עליהם כל וכו'. עכ"ל. ומבואר שמרן ז"ל הבין שהמרדכי לא נסתפק בזה כלל, אלא הוא ז"ל סובר שצריך לברך. ולפ"ז צ"ל שמ"ש וירא שמים וכו' כוונתו שהואיל ואמר כן מסברא ובלאו הכי צריך לברך מה איכפת לן לאוכלו תחילה בלא פת ובזה נרוויח גם את הצד שאולי אינו נפטר ואין לומר איפכא שהרי מדבריו מבואר להדיא שמי שאינו רוצה להחמיר בזה צריך לברך עליהם תחילה. ומעתה דעת לנבון נקל, שאין להוכיח כלום מדברי המרדכי כי אין זה חשוב כגורם ברכה שאינה צריכה ודו"ק. והן הם הדברים אמורים גבי הסמ"ק הנ"ל שתוכן לשונו מכוון ללשון המרדכי הנ"ל.

?????עוד ראיה הביא לדבריו הרב זצ"ל ממ"ש תר"י (ברכות מא:) בשם הירושלמי וז"ל: רב הונא אכל תמרי עם פיתא, אמר ליה רבי חייא בר אבא, פליג את על רבך? שבקינהו בתר מזונך ואת מברך עליהם תחילה וסוף. אמר ליה אינון עיקר נגיסתין. פירוש, רב הונא היה אוכל תמרים אחר שאכל את הפת ולא היה מברך עליהם לא לפניהם ולא לאחריהם. אמר ליה רבי חייא, אתה חולק על רבך רב וכל האמוראים האחרים שאמרו הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה טעונים ברכה לפניהם וחולקים על רבי חייא [דודו של רב] דאמר פת פוטרת כל מיני מאכל. טוב הוא שתניח לאכול מהם עד לאחר המאכל קודם בהמ"ז כדי שתברך עליהם תחילה וסוף ותעשה כדברי הכל. ורב הונא השיב לו, אינון עיקר נגיסתין. כלומר, עיקר אכילתי הן, שמתחילה עליהן קבעתי סעודתי וכיון שמתחילה קבעתי עליהם אע"פ שעכשיו אני אוכל אותם בלא פת איני צריך לברך, דכי אמרינן טעונים ברכה לפניהם זהו כשלא הביאו אותם ללפת את הפת כלל. עכ"ל. ומבואר יוצא מדברי הירושלמי שמוטב לאכול את התמרים בסוף הסעודה ולברך עליהם לדברי הכל, מלאוכלם באמצע הסעודה בלי ברכה אע"פ שלדעת רבי חייא אם אוכלם באמצע הסעודה אינו צריך לברך עליהם, שמ"מ כיון שלשאר האמוראים

צריך לברך עליהם מוטב לגרום ברכה שאינה צריכה לדעת רבי חייא מלאכלם בלי ברכה לדעת שאר האמוראים וכו' ע"כ. והנה גם בנידון הירושלמי עדיין הוא לא נכנס לסלע המחלוקת ובכך שמכוין שלא לפטור אינו חשיב כברכה שאינה צריכה אלא ברכה שיכול למונעה ובכה"ג שרי, כי למה לו להיכנס למחלוקת במקום שיכול למנוע מזאת משא"כ בנידון הפרכיה עם הגבינה שכבר נכנס הוא למחלוקת הפוסקים ואם כן מאן לימא לן שאפשר לעשות מעשה כולי האי ולברך ברכה אחרונה בכדי לגרום לברך שוב. וכן מתבאר מדברי ערוך השלחן שחילק כאמור וכמו שנתבאר בס"ד לעיל. ואף למטוניה של הרב זצ"ל לכאורה אין להביא ראיה מדברי הירושלמי הנ"ל, כי שם רב הונא יחידי בזה ולא היה לו לסמוך על עצמו בזמן שרוב האחרונים חולקים עליו ולכן מה שאמר לו רבי חייא אינו מפני שעדיף לגרום ברכה שאינה צריכה, אלא מפני שהיה לו לבטל דעתו מפני דעתם דקי"ל שלא חוששים לדעה יחידאה. ואף אם נפשך לומר שאין חילוקנו הנ"ל נכון, אעפ"כ אין להוכיח כלום מדברי הירושלמי הנ"ל, מפני שאין סברא לומר שאסור לאדם להשאיר דבר לסוף הסעודה מפני שהיה יכול לאוכלו באמצע הסעודה בלא ברכה, כי לפ"ז היאך יתקיימו דברי מרן ז"ל שכתב להדיא בריש סימן קעז שדברים הבאים שלא מחמת הסעודה דהיינו שאין דרך לקבע סעודתו עליהם ללפת בהם את הפת כגון תאנים וענבים וכל מיני פירות אם אוכל אותם בלא פת טעונים ברכה לפניהם וכו'. ע"כ. ומבואר מדבריו שאין הפירות נפטרים בברכת המוציא. ואעפ"כ כתב שם בסעיף ג' שאם קובע לפתן סעודתו על הפירות הוו לה הפירות כדברים הבאים מחמת הסעודה ואפילו אם אוכל מהפירות בתחילת סעודתו ללא פת אינו מברך לפניהם. ולכאורה כיון שיכול לקבוע עליהם סעודתו (או לאכלם עם פת יחד וכמ"ש בסעיף א) היאך רשאי להשאירם לסוף סעודתו ולברך עליהם תחילה הרי הו"ל גורם ברכה. אלא הואיל והכל תלוי בדעתו, שאם רוצה רשאי לאוכלם בסוף הסעודה ולברך עליהם ברכה ראשונה ואם רוצה רשאי לאוכלם יחד עם הפת ולא לברך עליהם ואינו חשיב כגורם ברכה שאינה צריכה וזו גם כוונת הירושלמי הנ"ל. ומלבד כל זה, מה שפירשו תר"י בפירוש הירושלמי, אינו מוסכם, עיין במפרשים שם.

?????סוף דבר הכל נשמע, במקום שנחלקו הפוסקים אם אדם פטר בברכתו דבר זו או אחר עדיף שלא להיכנס למחלוקת מתחילה ולכן יכוין שלא לצאת בברכה אחת, כי בכה"ג שעדיין לא נכנס לסלע המחלוקת, אינו נחשב כגורם ברכה שאינה צריכה אלא רק שהיה יכול למנוע, כי למה לו להכניס את עצמו לכתחילה למחלוקת הפוסקים בזמן שיכול למנוע זאת. וכגון, לברך על שתיה קודם הסעודה או לכוין בהבדלה שלא לפטור

את היין שישתה בסעודה, אבל במקום שכבר נכנס לסלע המחלוקת אם צריך לברך ברכה ראשונה או לא אינו רשאי לברך ברכה אחרונה ולחייב עצמו בברכה ראשונה. וכמו שמתבאר להדיא מדברי מרן ז"ל בסימן קעח סעיף ו' שאע"פ שבב"י הביא מחלוקת ראשונים אם תפילה באמצע הסעודה הוי הפסק או לא, מ"מ פסק בשולחנו הטהור (שם) דלא הוי הפסק שסב"ל, וממה שלא פסק שיברך ברכת המזון ואח"כ יברך על כל האוכלים לכל הדעות, מוכח כמש"ל שכיון שנכנס כבר לסלע המחלוקת אינו רשאי לעשות כן. וכן מתבאר ממה שפסק עוד שם (סעיף ז) גבי אדם שישן בתוך סעודתו שנת עראי, דלא הוי הפסק. וגם דין זה אינו מוסכם וכמו שכתב בב"י, ולכאורה היה לו לומר שיברך ברכת המזון ואח"כ יברך ברכה ראשונה לכל הדעות. וכן מתבאר מדבריו בסימן קעד גבי הבדלה שלא כתב שיבדיל כרגיל ואח"כ יברך מעין שלש ואח"כ יצטרף לברך על היין. ואין לומר, שממה שכתב מרן ז"ל בסימן קעח סעיף א גבי מי שיצא לפתח ביתו באמצע סעודתו שצריך לברך למפרע על מה שאכל וחוזר ומברך תחילה המוציא הואיל ושינה מקומו. מבואר דס"ל שמותר לגרום ברכה שאינה צריכה מאשר לאכול בלא ברכה לדעת פוסקים, כי מה שפסק שם שצריך לברך למפרע על מה שאכל וחוזר ומברך המוציא אינו מכח הכרעתו לאחר שראה בזה מחלוקת הפוסקים, אלא משום שכן פסק הרמב"ם שהרי העתיק לשונו בש"ע כמעט מילה במילה. וז"פ.

ואע"פ שראיתי הלום בשו"ת אור לציון ח"א (סימן יז) שכתב, שממ"ש מרן ז"ל בסימן רצא (סעיף ג) שאם נמשכה סעודת הבוקר עד שהגיע זמן המנחה, יפסיק הסעודה ויברך ברהמ"ז, ויטול ידיו ויברך המוציא ויסעוד וזאת אע"פ שרשאי לעשות סעודה שלישית בפירות (עיין מה שכתבו במשנ"ב ובכה"ח סימן קפח על דברי מרן ז"ל בסעיף ח) מבואר שלדעתו ז"ל מותר לגרום ברכה שאינה צריכה אף שמברך ברכה אחרונה שהרי לדעת מי שסובר שאפשר לעשותה בפירות הו"ל ברכה שאינה צריכה. ע"ש. מ"מ שאני התם שעושה כן לצורך שבת וכמ"ש לעיל בס"ד וכ"כ מרן החיד"א בברכ"י (סימן רצ סק"א) שרק ביום שבת מותר לעשות כן משא"כ בשאר ימות השבוע. ועוד קי"ל שמותר להרבות בברכות בשבת להשלמת מאה ברכות וכמ"ש בספר ברכת ה' ח"א (פרק א כלל י). ומזה הטעם לא הביא הרב ברכת ה' ראיה לדבריו מדברי מרן ז"ל בסימן רצא משום שיש לחלק כאמור. ושו"ר לספר ילקו"י (ח"ג עמוד ריא) שהשיב על דברי האור לציון הנ"ל ע"ש. ומעתה גם אם המצא ימצא לאיזה פוסק שיכתוב להדיא שמותר לגרום ברכה שאינה צריכה

מאשר לדעת כמה פוסקים לאכול בלי ברכה אף במקום שכבר נכנס לסלע המחלוקת העיקר כדברי מרן ז"ל שקבלנו הוראותיו, ובפרט דסב"ל. ועם הגאון זצ"ל הסליחה שנטיתי מהשורה כי האמת אהובה לי מכל. וכן מתבאר מדברי מרן הראש"ל שיבלחט"א שבהרבה מקומות פסק סב"ל ולא כהצעתו של מוה"ר זצ"ל וחלקם ממש באותם נידונים שמו"ר זצ"ל פסק שיברך ברכה אחרונה. [ולפ"ז העיקר להלכה כמ"ש מרן הראש"ל בספר הליכות עולם ח"ב (ש"ר פרשת בהעלותך אות ג) ודלא כמו שהעיר עליו הרב ברכת ה' ח"ג (עמוד תמב סוף הערה 40) על פי הכלל הנ"ל. ומה שסיים שם שגם מרן הראש"ל שליט"א כתב להדיא כלל זה בשו"ת יבי"א ח"ח (חאו"ח סימן כו (אות ד). אכן לפמ"ש לעיל אין כאן סתירה, כי זו לשון מרן הראש"ל שם: "ועוד שעכ"פ כל שנתכוין בפירוש שלא לצאת בברכתו על דבר שיש בו ספק ופלוגתא דרבוותא, שפיר דמי, ולא חשיב כגורם ברכה שאינה צריכה שיש צורך בדבר להינצל ממחלוקת, וכההיא דמרן הש"ע (סימן קעד ס"ד) בענין מחלוקת הפוסקים אם בורא פרי הגפן של הבדלה פוטרת היין שבסעודה אשר על כן יכוין בהבדלה שלא להוציא י"ח ברכת היין שבסעודה וכו'. עכ"ל. הרי שלא התיר מרן הראש"ל שליט"א אלא כההיא דמרן ש"ע בסימן קעד ששם עדיין לא נכנס למחלוקת הפוסקים אבל במקום שכבר נכנס למחלוקת הפוסקים אסור לגרום ברכה שאינה צריכה וכמ"ש לעיל שכן דעת מרן ז"ל בסימן קעד ועוד כמה מקומות. וז"פ. וכן מה שהעיר הרב זצ"ל שם (בעמוד תמד במקור הברכה הערה 43) על דברי הרמ"א והרבנים חסד לאלפים ובא"ח על פי הכלל הנ"ל, לפי האמור דבריהם ברורים והעיקר להלכה כמותם. ע"ש. ע"ע לו בח"ג פרק יא הלכות י', י"ג, ט"ו וט"ז]

תשובת העורך על הנ"ל בקצרה

ראה ראיתי כל מה שהאריך ידי"ן הה"כ נר"ו עליון למעלה, יישר כוחו וחילו לאורייתא. ובאמת שרוב ככל דבריו בנויים על נקודה אחת בלבד, והיינו, שלא נאמר כלל זה אלא כשעדיין לא נכנס למחלוקת הפוסקים אבל אם כבר נכנס למחלוקת אינו רשאי לעשות פעולה כדי להתחייב בברכה לכו"ע. הנה לפי טעמו של כלל הנ"ל "שעדיף לגרום ברכה שאינה צריכה לדעת חלק מהפוסקים מלבטל ברכה הצריכה לדעת חלק מהפוסקים". אין מקום לחלק בזה. ועוד, שגם במקרה שדיבר בו מרן ז"ל בב"י סי' קעד כבר נכנסנו למחלוקת הפוסקים, כי בשעה שבא לברך על היין בהבדלה ורוצה לכוין שלא לפטור את היין שבתוך הסעודה, זהו דבר התלוי ועומד במחלוקת הפוסקים אם ברכת היין בהבדלה פוטרת את היין שבסעודה, ולדעת הסוברים שברכה זו פוטרת, אינו רשאי לכוין שלא לפטור, כי בזה גורם לברכה שאינה צריכה, ואעפ"כ כתב מרן ז"ל שרשאי לכוין, והטעם כי עדיף לגרום וכו' וכאמור. [או יותר נראה הטעם, מפני שאין זה גורם ברכה שא"צ, כי צריכה היא כדי להנצל ממחלוקת הפוסקים. וכ"נ מדברי מרן הראש"ל בהל"ע הנ"ל]. ברם

מה שהקשה הה"כ נר"ו מדוע כתב מרן ז"ל "ובדיעבד שלא כיון כך פוטר יין שבתוך הסעודה דסב"ל" והלא עדיין יכול לתקן הדבר ע"י שישתה רביעית ויברך ברכה אחרונה, ושוב יברך על היין בסעודה, זו קושיא נכונה. ושמעתי ששאלו את מוה"ר זצ"ל על הדבר הזה, והשיב, כי מרן ז"ל דיבר כפי עיקר הדין שא"צ לשתות רביעית. ע"כ. ואחר בקשת המחילה כראוי, הוא דוחק, דסמא בידיה דמרן ללמדנו שישתה רביעית לאפוקי נפשיה מפלוגתא, גם אם לא כיון. ומכח זה נלע"ד כדברי הה"כ נר"ו אבל לא מטעמו אלא מפני שלדעת הסוברים שברכת היין של הבדלה פוטרת היין שבתוך הסעודה, גם ברכת המזון פוטרת את היין של ההבדלה מברכה אחרונה, ונמצא שברכת מעין שלש על היין של ההבדלה היא אינה צריכה ממש ולא רק גורם. זהו הנלע"ד, וצריך להתיישב עוד בזה.

סימן מג - אם מברך על סופגניה הבאה בסוף הסעודה לקינוח

מאת הרב דוד עזריה / מחוברת ניסן תשס"א (שנה א') סי' כו

כתב מרן ז"ל בשולחנו הטהור (סימן קסח סעיף ו), פת הבאה בכיסנין מברך עליו בורא מיני מזונות ולאחריו ברכה אחת מעין שלש. ושם בסעיף ז, כתב מרן ז"ל שיש שלשה פירושים מה הוא פת הבאה בכיסנין, ובפירוש הראשון כתב וז"ל: פת שעשוי כמין כיסים שממלאים אותם דבש או סוקר ואגוזים ושקדים ותבלין. ע"כ. ואחר שהביא שני הפירושים האחרים סיים: והלכה כדברי כולם שלכל אלו הדברים נותנים להם דינים שאמרנו בפת הבאה בכיסנין. עכ"ל. ובסעיף ח כשכתב דין לחמניות שבלילתן רכה ודקין מאוד שמברך עליהם מזונות, סיים בזה"ל: "ואי אכיל להו בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה טעונים ברכה לפניהם ולא לאחריהם". וכתב ע"ז המג"א (שם סקכ"ב) ואם כן, כל מיני פת הנזכרים בסעיף ז' טעונים ברכה תוך הסעודה כשאוכלין לקינוח. והובאו דבריו במשנה ברורה (שם סק"מ).

וכתב הרב ביאור הלכה (ד"ה טעונים) וז"ל : והנה כל זה לעיקר הדין [שאם היינו יודעים מה הוא בודאי פת הבאה בכיסנין היינו צריכים לברך עליו אף בתוך הסעודה] אבל לדידן דמספקינן בפת הבאה בכיסנין מאי הוא, אף דהמחבר [מרן ז"ל] פסק להקל בכולם היינו משום דספק דרבנן להקל ואין מצריכין לו לברך המוציא וברכת המזון כשאר פת, מה שאין כן בעניננו להצריכו ברכה תוך הסעודה משום דנחזיקו לפת כיסנין, אין סברא, דאדרבה ספק דרבנן להקל ושמא מין זה פת גמור הוא [לשאר מפרשים] ונפטר בברכת המוציא, על כן אין לברך על פת הבאה בכיסנין בתוך הסעודה אלא אם כן הוא פת הבאה בכיסנין לכולי עלמא. כ"כ הדגול מרבבה והגר"ז, וכעין זה כתבו ר' עקיבא איגר וחיי אדם וכו'. עכ"ל. בתוספת ביאור קצר בסוגריים.

והנה ראיתי למוה"ר הגר"מ הלוי זצ"ל בספרו הבהיר ברכת ה' ח"ג (פרק י הלכה עו) שהביא מחלוקת רבותינו הראשונים גבי האוכל פת הבאה בכיסנין בתוך הסעודה אם יברך עליה או לא. והכריע מוה"ר זצ"ל בזה"ל: והנכון לכוין לפטרן בברכת המוציא ואם לא עשה כן ראוי להחמיר לאוכלן אחר ברכת המזון. עכ"ל. (כצ"ל, ויש חסרון תיבות בסוף הסעיף כיעו"ש). וכתב (שם בהערה 287-288) כי מה שמתבאר מדברי מרן ז"ל שמברך על כל סוגי פת הבאה בכיסנין בתוך הסעודה אם אוכלם לקינוח, מקורו מדברי התוספות (ברכות מא:) ודעת החולקים היא דעת הרשב"א (ברכות מא:) דס"ל שאין לברך על פת הבאה בכיסנין בתוך הסעודה אע"פ שבא לקינוח. וז"ל הרשב"א שם: וטעמא דמילתא משום דפרפרת הויא פת ואילו קבע עליה סעודה או דאכל מינה כדי שאחרים קובעים עליו סעודה מברך עליו המוציא ושלש ברכות, והילכך כל שבאה בתוך הסעודה דין הוא שיפטור אותה בברכת הפת. עכ"ל. ואחר הדברים האלה כתב הרב ברכת ה' זצ"ל בסעיף שאחרי זה בזה"ל: האוכל סופגניות בסוף הסעודה לתענוג וקינוח צריך לברך עליה בורא מיני מזונות "לכל הדיעות". עכ"ל. וטעמו ונימוקו כתב בהערה 292, מפני שגם לדעת הרשב"א שהחמיר בפת הבאה בכיסנין, זהו מפני שהיא פת והיא נפטרת בברכת המוציא אע"פ שאינה באה מחמת הסעודה אלא לתענוג, אבל סופגניה שהיא מטוגנת שאפילו אם יקבע עליו סעודתו אין מברך המוציא לדעת רוב הראשונים משום שנחשב מעשה קדרה, גם הרשב"א יודה שצריך לברך עליה בתוך הסעודה. ואם יקשה המקשה, דכל שכן הוא שלא יברך, דמעשה קדרה נפטר בברכת הפת, זה אינו, שהרי כבר כתב בברכת ה' ח"ב (פרק ב' הערה 51) וז"ל: ומ"מ זהו דוקא בעיסה שנתבשלה או נטגנה ועשויה לשבוע ממנה. אבל אם עשויה לקינוח כמו סופגניה אדרבה ראוי יותר לאוכלה שלא בתוך הסעודה. ומ"מ האוכל אותה בתוך הסעודה לקינוח יברך לפניה מזונות שאינה נפטרת בברכת המוציא כיון שעשויה לקינוח והרי היא כדברים שבאים שלא מחמת הסעודה, שמברך לפניהם אפילו שאוכלם בתוך הסעודה. עכ"ל.

ועדיין צריכים אנו למודע"י שלא יצאנו ידי חובת כל השיטות שהרי לדעת ר"ת ודעימיה, עיסה שבלילתה עבה שטיגנוה או בישלוה ויש לה צורת לחם מברך עליה המוציא לחם מן הארץ. ואע"פ שמרן ז"ל פסק בסימן קסח (סעיף יג) כדעת החולקים על ר"ת שעל לחם מטוגן ומבושל מברך "מזונות", עדיין צריך לחוש לדעת ר"ת, כי לשיטתו אם יברך בורא מיני מזונות בתוך הסעודה הוי ליה ברכה לבטלה, ונודע דקיימא לן סב"ל אפילו נגד מרן הש"ע, וכ"ש בנ"ד שמרן ז"ל עצמו חשש לדברי ר"ת שהרי בהמשך דבריו (שם) כתב וז"ל: וירא שמים יצא ידי שניהם ולא יאכל אלא ע"י שיברך על לחם אחר תחילה.

עכ"ל. ועל זה ענה הרב ב"ה זצ"ל בח"ג (פרק י' הערה 292) וז"ל: שגם לדעת רבינו תם שסובר שבצק מטוגן נחשב פת ומברכים עליו המוציא, מ"מ סופגניה, כיון שממלאים בה ריבה או דבש ומפזרים עליה סוכר נחשבת פת הבאה בכיסנין שהרי אין דרך לקבוע עליה סעודה הדומה לבצק שממולא בתמרים או שקדים וסוכר. ואע"פ שממלאים בה ריבה ומפזרים עליה סוכר לאחר טיגונה ולא קודם, "מ"מ כיון שנטגנה כדי לאוכלה עם ריבה וסוכר ולא כדי לאוכלה בעצמה בתורת לחם, אם כן כבר מתחילה שם פת הבאה בכיסנין עליה", ושמא ס"ל לר"ת כדעת הפוסקים שצריך לברך על פת הבאה בכיסנין כשאוכל ממנה בסוף הסעודה לקינוח. נמצא שיש לנו ספק ספיקא שסופגניה אינה נפטרת בברכת הפת וכיון שלא ידוע אם יש בפוסקים מי שחולק על שני הספיקות גם יחד אין לחוש שלספק ברכות להקל, וכמו שכתב בח"א פ"ב סעיף יא. עכ"ל.

והנה מה שכתב הרב שאע"פ שממלאים אותה אחר הטיגון כיון שכדי לאוכלה עם ריבה וסוכר נטגנה, כבר מתחילה שם פת הבאה בכיסנין עליה, ועל זה סמך הרב להתיר לברך עליה אף בתוך הסעודה (ושאילולא סברא זו, אדרבה, היינו צריכים לכתחילה לאכול את הסופגניה בתוך הסעודה כדי שלא להכנס למחלוקת הפוסקים וכמ"ש מרן ז"ל). אני בעוניי לא זכיתי לירד לסוף דעתו הרחבה בזה, כי הנה מה שכתב מרן ז"ל בשו"ע סי' קסח סעיף ז' בפירושו הראשון לפת הבאה בכיסנין שהוא פת ממולא במיני מתיקה, מקורו טהור ממה שכתבו תלמידי רבינו יונה בשם ר' חננאל (ברכות מא:) בזה"ל: פת הבאה בכיסנין שמברכים עליה בורא מיני מזונות, הוא פת הבאה בכיסים, "שעושים מן העיסה כמו כיס ומכניסים בפנים שקדים ודבש ומיני מתיקה". עכ"ל. ומפשט הלשון הנ"ל יש ללמוד שתי נקודות א. שחזותו מוכיח עליו שלשם מילוי עשאוה ולא ללחם רגיל. ב. שבעודה עיסה ממלאים בה מיני מתיקה ואופים את הכל ביחד. כי מה שכתבו "מכניסים" משמע דקאי נמי אעיסה. ובאמת שכן מתבאר מדברי הרב משנה ברורה (סימן קסח ס"ק כח) שכתב וז"ל: מסתברא דמיירי גם כן שטעם המלוי ניכר בעיסה, וכמו שמסיים [מרן ז"ל] לבסוף. עכ"ל. ואם לא אופים הכל ביחד איך יהיה ניכר טעם המילוי בעיסה. וע"ע בשער הציון (אות כח) שבביאור דברי הט"ז כתב וז"ל: ומה שכתב דרמ"א לא פליג אדין של מילוי, כוונתו, דהמחבר גופא בסברא ראשונה כתב ,כמין כיסים שממלאים אותם, וכיון שהעיסה ממולא בהם מסתמא מורגש הטעם [בעיסה] הרבה מאד, ולא טעם כל שהוא. עכ"ל.

ועוד, הנה המג"א (שם ס"ק טו) כתב וז"ל: ואע"ג דמולייתא [המילוי] עיקר, ואין מכוונים לאכול העיסה, מ"מ מין דגן חשוב הוא, ולכך מברך בורא מיני מזונות. עכ"ל. והביאו

במשנה ברורה (אות כז) והוסיף שכן דעת שאר האחרונים. ע"ש. נראה בעליל שהעיסה היא טפלה ולא באה אלא להחזיק את המילוי, משא"כ סופגניה שאי אפשר לומר שהמילוי עיקר והסופגניה טפילה, שאין אוכלים אותה לצורך הריבה, שהרי אין בה אלא מעט ריבה באמצעה. ואין לזה דמיון לפת הבא בכיסנין שממלאים אותה במיני מתיקה שכתבו מג"א ושאר אחרונים שהמילוי עיקר והעיסה באה כדי להחזיק את המילוי.

עוד רגע אדבר, כי הנה פסק מרן ז"ל (שם סעיף יז) גבי פשיטד"א (בצק ממולא בשר או דגים או גבינה) מברך עליו המוציא וברכת המזון. ונחלקו האחרונים בדין זה, והובאו בספר ברכת ה' (ח"ב פ"ב הערה 173), שיש אומרים, שאפילו לא קבע סעודתו עליו מברך המוציא. ויש אומרים, שדוקא כשקובע סעודתו עליו מברך המוציא, אבל אם לא קבע מברך מזונות. ע"ש. ולפי מה שכתב הרב ברכת ה' לעיל, שאם נטגנה כדי לאכלה עם ריבה וסוכר, כבר מתחילה שם כיסנין עליה. נצטרך לומר שלפי דעת האומרים שכל שלא קבע עליה מברך על הפשטיד"א מזונות, גם האוכל פת פחות מכזית, יצטרך לברך מזונות, שהרי בד"כ אופין את הפת על דעת לאוכלה עם ליפתן וזה ודאי לא יתכן. אלא מאי אית לך למימר, דפשטיד"א משום שנאפה יחד נתן טעם בעיסה, לכן יש אומרים שכל שלא קובע עליו דינו כפת הבאה בכיסנין. ומעתה אף אנו נאמר, שהוא הדין והוא הטעם בסופגניה לדעת ר"ת, שצריך שיתן טעם בעיסה (ויאכלוה לקינוח) כדי שיקרא פת הבאה בכיסנין לדעתו.

העולה מכל האמור, שסופגניה שלנו (אע"פ ששמים בה אחר טיגונה מעט ריבה, ומפזרים עליה סוכר) היא היא הפת שלדעת ר"ת מברכים עליה המוציא, והדין הוא שפת גמור אפילו אוכלה לקינוח אין מברך עליה. ויש לחוש לדעת ר"ת בספק ברכות. ובפרט שמרן ז"ל ג"כ חשש לדעתו וכנ"ל. זהו הנלע"ד, מצפה מקוראי הירחון שיאירו עיני בזה.

הערות על המאמר הנ"ל ותשובות הה"כ נר"ו מתחת לאר"ש

שנדפסו במדור מכתבים למערכת שבחוברת אלול תשס"א (שנה א')

לכבוד מערכת הירחון התורני "וקנה לך חבר"

שלום וברכה!

מידי עוברי בירחון גליון ניסן ראיתי שם בסי' כ"ו שדן הרב דוד עזריה שליט"א בענין אם מברך על סופגניה הבאה לקינוח סעודה וכל דבריו סובב הולך על דברי מוה"ר בסה"ב ברכת ה' ח"ג פ"י הלכה ע"ז שכ' שהאוכל סופגניה בסוף הסעודה לקינוח, צריך לברך במ"מ לכל דעות, וטעמו ונימוקו עמו שם בהערה 292. אלא שעל מה שכתב שם שגם לדעת ר"ת שבצק מטוגן מברך המוציא מ"מ בסופגניה שממלאין בה ריבה ומפזרין עליה סוכר נחשבת כפת הבאה בכיסנין שאין דרך לקבוע עליה, ודומה לבצק שממולא

בתמרים ושקדים. "ואע"פ שממלאים בה ריבה ומפזרים עליה סוכר לאחר טיגונה מ"מ כיון שנטגנה כדי לאכלה עם ריבה וסוכר, א"כ כבר מתחילה שם פת הבאה בכיסנין עליה". ע"ש. והעיר ע"ז הה"כ נר"ו כי הנה פירוש הראשון שכתב מרן (סי' קסח ס"ז) לפת הבאה בכיסנין שהוא פת העשוי כמין כיס וממלאין אותו דבש וכו' מקורו מדברי תר"י בשם ר"ח שכ' וז"ל: פת הבאה בכיסין שעושין מן העיסה כמו כיס ומכניסים בפנים שקדים וכו' עכ"ל. ומפשט לשונם נראה, שחזותו מוכיח עליו שלשם מילוי עשאוה וגם שבעודה עיסה ממלאים אותה. והוכיח כן מלשון ר"ח המשנ"ב ושער הציון עכ"ד. ולע"ד אין הכרח שצריך להיות חזותו מוכיחה עליו שנעשה למילוי משום דר"ח כתב כן, מפני שרצה לפרש לשון כיסנין שהוא לשון כיס [עיין כה"ח שם אות ג"ן] ואה"נ שגם אם לא עשה כיס כל שהכניס בעיסה או שם עליה מיני מתיקה, ג"כ נקרא פת הבאה בכיסנין1.

מעתה גם מ"ש מ"ש להוכיח מר"ח והמשנ"ב, אינו מוכרח, די"ל שהם מודים שגם אם שם על הפת מיני מתיקה לאחר אפיה וכשאוכלה מרגיש טעם המתיקות נקראת פת הבאה בכיסנין [ואף אם אין ראיה שמודים לזה מ"מ אין הוכחה להיפך ואפשר לברך וכמ"ש הברכ"ה בסוף ההערה הנ"ל2].

ומ"ש עוד הה"כ נר"ו להוכיח דברי מדברי המג"א (שם סקט"ו) שכ' ואע"ג דמולייתא עיקר, ואין מכוונים לאכול עיסה מ"מ מין דגן חשוב הוא ולכך מברך בב"מ ע"כ נראה בעליל שהעיסה היא טפילה להחזיק המילוי בלבד משא"כ סופגניה שאין עיקרה לצורך הריבה עכ"ד. נראה ודאי שאין כוונת הה"כ נר"ו לומר, שלכן יש לברך עליה המוציא שהרי להלכה מברכים עליה מזונות כנודע. ועוד שהמג"א להלן סקל"ד פסק במטוגן כדעת הר"ש שיש לברך מזונות. אלא כוונת הה"כ נר"ו להעיר על מה שדימה הברכ"ה סופגניה שממלאים אותה ריבה ומפזרים עליה סוכר לבצק ממולא בשקדים וע"ז העיר שהסופגניה אינה דומה לבצק שממולא בתמרים ושקדים. עש"ב. ויש להשיב, שבאמת הסופגניה עיקרה לריבה ולסוכר שאין אדם אוכלה בתורת לחם אלא בתורת קינוח ואף שאין בה הרבה ריבה מ"מ יש בה הרבה סוכר3.

ומ"ש עוד הה"כ נר"ו בסוף דבריו להקשות על דברי הברכ"ה זצ"ל, מדברי האחרונים שסוברים שבפשיטד"א כל שלא קבע עליה מברך מזונות כיעו"ש. לעד"נ שלדעתם פשיטד"א שממולא בבשר או דגים דומה לעיסה שממולאת בשקדים ומיני מתיקה שמברכים עליה מזונות אא"כ קבע עליה סעודה [עי' ברכ"ה ח"ב פ"ב הערה 173 ד"ה כל] משא"כ פת רגילה שהיא העיקר והליפתן בא רק לתת טעם. ותדע דהא פת הבאה בכיסנין

שמברך מזונות הוא משום שאין דרך לקבוע סעודה עליהם אלא אוכלים מעט אבל לחם דרך לקבוע וגם האוכל מעט מברך המוציא4.

המורם מכל האמור: האוכל סופגניה בסוף הסעודה לקינוח צריך לברך עליה במ"מ וכמ"ש מוה"ר הברכ"ה זצ"ל.

בברכת התורה ובכבוד גדול

נתנאל ענקרי

והרב המשיג ראה תשובות הה"כ נר"ו שנדפסו בשולי דבריו למעלה, וחזר והניף ידו שנית להשיב ע"ד הכותב הנ"ל ותשובות הה"כ נר"ו על מכתבי השני באו גם כאן בשולי הגליון בזה"ל:

לכבוד הרב דוד עזריה שליט"א השלום והברכה!

קראתי בכל לב את דברי כבודו וראיתי להעיר באיזהו מקומן וזה מסומן לפי מספרים בגוף הדברים.

(1) לענ"ד אין בזה שום דוחק, וגם לא היה להם ענין לכתוב "מלאו אותה אחר אפיה" משום דכל הסברא בפת הבאה בכיסנין משום דאין דרך בני אדם לקבוע עליה סעודה וכמו שמבואר בראשונים ובב"י והביאם מוה"ר זצ"ל בספרו ברכת ה' ח"ב פ"ב הערה 53 ע"ש. וא"כ אין נ"מ מתי שם את המילוי, כי אין דרך לקבוע ע"ז בגלל המילוי1.

(2) ושוב בינותי בדברי המשנ"ב סקכ"ח שכתב ומסתברא דמיירי ג"כ שטעם המילוי ניכר "בעיסה" דאין ר"ל בעיסה עצמה אלא הכוונה בפת הבאה בכיסנין הזאת, דכשאוכל מרגיש טעם המילוי, דאם הכוונה בעיסה עצמה, מנין לו להמשנ"ב סברא זו, דלמא העיקר שירגיש טעם המילוי ואף שזה לא בעיסה עצמה. אבל לפמ"ש ניחא, דהכוונה שבאכילה זו של פת הבאה בכיסנין מרגש טעם המילוי, דאי לאו הכי הוי כפת רגילה שקובעים עליה סעודה. והראוני ראיה ברורה למה שפירשתי במשנ"ב, ממ"ש בביאור הלכה להלן ד"ה טעונים וכו' דס"ל שיש מחלוקת בין השלשה פירושים בפת הבאה בכיסנין (לאפוקי דעת המאמ"ר) וכתב, על כן אין לברך על פת הבאה בכיסנין בתוך הסעודה אא"כ הוא פת הבאה בכיסנין לכו"ע [דהיינו שממולא וגם נילוש בדבש וכו'] ע"ש. ואם כפירוש הרב הכותב נר"ו שצריך טעם בעיסה עצמה א"כ מדוע צריך שיהיה נילוש בדבש והרי בלא"ה כשממולא צריך שיתן טעם בעיסה. ודוק. [ועיין משנ"ב סקג"ל ובשה"צ שם שלא כתב בעיסה אלא כתב סתמא שיתן טעם. ובאמת קשה לומר שהמילוי יתן טעם בעיסה עצמה כי עינינו הרואות שהמילוי אינו נותן טעם בכל העיסה אלא רק בבצק הסמוך למילוי ממש. ולפמ"ש ניחא.]2

(3) בזה נקודת המחלוקת, האם קיבל שם פת אחר שנעשה לעראי על דעת למלאותו וכיצד מוכיח כת"ר את סברתו ממקום שבו נקודת המחלוקת3.

(4) קודם עלינו לבאר מהי סברת האומרים שעל הפשטיד"א שמומלאת בבשר וכדומה מברך מזונות הרי כל פת הדרך ללפתה בדברים כאלו וכיוצ"ב וע"כ לומר שפת כזאת נעשית לאוכלה עראי ואפשר שגם צורתה מוכיח עליה שכן הוא. ואם כנים אנחנו בזה, באופן שכתב כת"ר נר"ו אה"נ שצריך לברך מזונות שדרך העולם לעשותו לסעודת עראי והיא סברת האומרים בפשטידא הנ"ל ברכתה מזונות4.

בברכת התורה ובכבוד גדול

נתנאל ענקרי

סימן מד - אם פת פוטרת פירות כשנתכוין לפוטרן

מאת ה"ה א. רומנו / מחוברת תשרי-חשון תשס"ג (שנה ג') סי' ח

כתב הרמ"א בהגה סוס"י קע"ז דסתם דעת האדם על כל מה שמביאין לו בסעודה. וכתב ע"ז המשנ"ב (שם סקכ"א) והיינו כשהביאו לו דברים הבאים מחמת הסעודה וכנ"ל בס"א דאילו אם הביאו לו מיני פירות לא מהני אפי' היה דעתו לזה בשעת ברכת המוציא שיוכל לאכלן אח"כ בלא ברכה [ואפי' בפירות שלו] אא"כ מלפת בהם הפת. עכ"ל. הא קמן, שדברים שדרך בני אדם לאכלם בסוף הסעודה לקינוח ולתענוג, אינם נפטרים בברכת הפת ואפי' אם התכוין לפוטרם בשעה שבירך על הפת. וכן פסק מוה"ר הגר"מ הלוי זצ"ל בספרו ברכ"ה ח"ג (פ"י הלכה ס"ב) ובמקור הברכה שם הערה 226 כתב על זה בזה"ל: כ"כ בספר המאורות (ברכות מא:) וז"ל: שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה, ופירושו שלא באו ללפת את הפת. טעונים ברכה לפניהם, פירוש, שהרי אינם בכלל ברכת הפת "ואפי' היה דעתו עליהם בתחילה" עכ"ל. וכן משמע מסתמות שאר הראשונים שלא חילקו בזה. והטעם פשוט, שכיון שאינם טפלים לפת א"כ נחשב כאילו בירך עליהם ברכת המוציא, שלא יצא, שהרי אינם לחם, וברכה זו אינה שייכת בהם כלל. עכ"ל הברכ"ה. והנה בצאתי חפש'י באמתחות רבותינו הראשונים ז"ל מצאתי שיש מהם שכתבו במפורש, שברכת המוציא פוטרת פירות וכיוצ"ב שאוכלם לקינוח ולתענוג אם היו לפניו בשעת הברכה ואפי' אם לא נתכוין לפוטרם.

וזה יצא ראשונה, הרי"ד בפסקיו (ברכות מא:) שכתב על מה שאמר רב פפא, שלא מחמת הסעודה לאחר הסעודה טעונין ברכה לפניהם ולאחריהם, פירוש, אלה הם מיני פירות תאנים וענבים וכיוצ"ב שדרכן לבוא לאחר הסעודה למתק פיו אם באו בתוך סעודתו ולא היו לפניו בעת שבצע על הפת טעונים ברכה לפניהם שהרי לא היו לפניו בעת שבצע וגם

לאחריהן דלא נפקי בברכת המזון, אבל אם היו לפניו בעת שבירך המוציא פוטרת הכל כדפרישית וכדתנן בירך על הפת פטר את הפרפרת. עכ"ל. הרי מפורש בדברי הרי"ד שאם היו הפירות מונחים על השולחן בשעת ברכת המוציא נפטרים בברכת המוציא ואע"פ שלא נתכוין במפורש לפוטרם וכ"ש אם נתכוין בברכתו לפוטרם. ומ"ש הרי"ד "וכדתנן בירך על הפת פטר את הפרפרת" ר"ל שפרפרת אינה לפתן שהרי אין מביאין אותה אלא לפני הסעודה להמשיך את הלב לאכילה או לאחר אכילה למתק את הפה.
ואשר על ידו השני' נכדו הריא"ז בפסקיו שכ' וז"ל: דברים הבאים לאחר הסעודה כגון מגדים שהם באים לקינוח סעודה ואין דרך בני אדם ללפת בהם את הפת הרי אלו טעונין ברכה בין לפניהם ובין לאחריהן ואינם נפטרים בברכת הפת והוא שלא היה דעתו עליהם מתחילה, אבל אם היה דעתו עליהם מתחילה כשבירך על הפת כולן נפטרין בברכת הפת כמו שביאר מז"ה [הרי"ד] וכן עיקר. עכ"ל. וזהו דוקא כשלא היו לפניו בשעת ברכת הפת אבל אם היו לפניו בשעת ברכת הפת אע"פ שלא היתה דעתו עליהם ממש אלא מן הסתם נפטרים וכמבואר בדברי הרי"ד שהבאתי בסמוך. וגם מצאנו לריבב"ן שכ' וז"ל: שלא מחמת הסעודה לאחר הסעודה, כגון תאנים וענבים מברך לפניהם ולאחריהן וכו' וכל זה שלא היו לפניו בשעה בעת שבירך המוציא ואין דעתו עליהם שאם היו לפניו הפת פוטרת הכל וכדתנן בירך על הפת פוטר את הפרפרת ועל כרחין, שלא אכל בהן פת, דאי אכל בהן פת פשיטא דפת פוטרתן וכו' עכ"ל. נמצא שיש לפנינו שלשה מרבותינו הראשונים ז"ל הסוברים שאם היו הפירות לפניו בשעת ברכת המוציא נפטרו ואע"פ שלא נתכוין במפורש עליהם וא"כ ודאי וכ"ש הוא שאם נתכוין עליהם שפטרם. והטעם לדבריהם ז"ל יתבאר במה שכתב הראב"ן (סי' קצד) בזה"ל: א"ר פפא הלכתא דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה דהיינו כל מידי דמילפת כגון אווזים ותרנגולין וכיוצא בהן שאין באים לעולם אלא למילפת אם באים בתוך סעודה אע"פ שלא קבע סעודתו עליהם אלא על דברים אחרים ברכת הפת פוטרת, דאדעתא דכל דאתי ללפת בו את הפת בריך. ודברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה כגון תומי וכרתי וכיוצא בהן שפעמים שאדם מביאן בתוך הסעודה ולא ללפת בו הפת אלא ליישב מאכלו אין ברכת הפת פוטרן, ולאו אדעתא דידהו בריך דלא הוה ידע דצריך להו וכו' ודברים הבאים אחר הסעודה שלא לסעודה [אלא] לקינוח סעודה כגון פירות טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם אם אוכלן בלא פת וכו' ובין פירות ובין תומי וכרתי אם מתחילה קבע סעודתו עליהן פת פוטרן דאדעתא דהכי בריך. עכ"ל. ומבואר מדברי הראב"ן שכל הדברים שהיו על שולחנו של אדם בשעת ברכת המוציא ודעתו לאוכלם

בתוך סעודתו אפי' אם באו לקינוח סעודה נפטרים בברכת הפת, מפני שאין פת פוטרת כל מיני אוכלים מחמת שהם טפלים לפת אלא מחמת שהפת חשובה ופוטרת כל מיני מאכלים שדעתו לאכול בסעודתו. ולכן אם באו המאכלים לאחר שבירך המוציא יש לחלק בין דברים שרגילים ללפת בו את הפת או לקבוע סעודתו עליהם שצריך להם לסעודתו, שבהם אנו אומרים שבודאי דעתו היתה לפטרם בברכת המוציא לבין תומי וכרתי ופירות שמביא לקינוח סעודה, שבאלו אנו אומרים שאין דעתו עליהם מפני שאיננו יודע אם יאכל מהם או לא. ולפ"ז היה נראה, שלכתחילה יש להזהר שלא להביא את הפירות לפניו אלא לאחר שיברך ברכת המוציא, ואם היו הפירות לפניו בשעת ברכת המוציא, אין לברך עליהם ברכה ראשונה, משום דספק ברכות להקל.

אלא שבאמת שמדברי רוב רבותינו הראשונים ומכללם הרא"ש והרמב"ם שהביאם מרן ז"ל בב"י (סי' קעז) נראה שחולקים על דברי הראשונים הנ"ל וסוברים שאין הפת פוטרת שאר אוכלים אלא מפני שהם טפלים לפת ולכן אפי' אם היתה דעתו בשעת ברכת המוציא לפטור את הפירות לא נפטרו, מפני שנחשב הדבר כאילו בירך המוציא על הפירות שלא יצא י"ח. וכן מתבאר מדברי מרן בש"ע (סי' קעז ס"א). וגם הלום אנה ה' לידי ספר בני ציון (ליכטמן) שהאריך בנ"ד והביא מחלוקת רבותינו הראשונים בנ"ד, ושאף האו"ז (הלכות פסחים סי' רנו ריש דף ס) כתב כדברי הרי"ד והראי"ז הנ"ל. ובסוף דבריו זאת הלכה העלה, שראוי שלא להביא את הפירות אלא לאחר ברכת המוציא. כיעו"ש. ובהשקפה ראשונה היה נראה לי שאם הביאו את הפירות קודם ברכת המוציא ובשעה שבירך המוציא היו הפירות לפניו, אין לברך על פירות, שמא כדעת הרי"ד וסיעתו הנ"ל שנפטרו אפי' כשלא נתכוין עליהם. אבל העירני מו"ר הרי"ך נר"ו שאין הדבר מוכרח כ"כ מפני שכבר כתב מוה"ר בברכ"ה ח"א (פ"ב הלכה ו) שאם דעת רוב הפוסקים ומרן לברך, אין לחוש לדעת המיעוט, וצריך לברך כדעת מרן ז"ל ע"ש בהערה 16 שכן כתב הגר"י ידיד בס' ברכת יוסף ושכן נראה דעת מרן הראש"ל נר"ו שיבלחט"א. ואם נפשך לומר, שאילו ראה מרן ז"ל דברי הרי"ד וסיעתו היה חושש לדבריהם, גם זה אינו, שלא יניח מרן ז"ל דברי רוב הפוסקים ועל צבאם שני עמודי הוראה הרמב"ם והרא"ש. וכן נראה מדברי הרב בני ציון ליכטמן. ולכן דיינו להחמיר לכתחילה שלא להביאם לפני ברכת המוציא, ואם הביאם יברך על הפירות ואין לחוש לסב"ל. עכ"ד. וכ"כ בס' ילקוט יוסף ח"ג (עמוד קפד) אלא שכ' שהרוצה לחוש לדבריו [של הראב"ן] שלא יביא הפירות לפניו בשעה שמברך המוציא על הפת ולא תהיה דעתו עליהם לפוטרם בברכת הפת. וראה בזה באורך בס' בני ציון ח"ג (עמוד מד) עכ"ל. ונראה שתלה הדבר ברצונו מפני

שלא ראה אלא דברי הראב"ן. אבל בס' בני ציון שהזכיר הביא דברי רי"ד וריא"ז והאו"ז שאף הם דעתם כדעת הראב"ן והכריע לבסוף שראוי שלא להביא את הפירות עד לאחר ברכת המוציא ולא תלה הדבר ברצונו כיעו"ש. וכן נלע"ד עיקר .

וזאת עולה מן המדב'ר, שנכון וראוי שלא להביא פירות וכל דברי קינוח סעודה לפני ברכת המוציא על הפת וכ"ש שלא יתכוין לפטרם בברכת המוציא שעל הפת. ומ"מ אם הביאו את הפירות והיו לפניו בשעת ברכת המוציא ונתכוין לפוטרם, אעפ"כ יברך על הפירות כברכתן הראויה להם, ואין לחוש בזה לסב"ל.

סימן מה - בדין האוכל ירקות בסעודתו ובקינוח סעודה

מאת הרב יוסף מיכאל / מחוברת אלול תשס"ב (שנה ב') סי' קג

שאלה: ירקות חיים או תבשיל מירקות שנאכלים בתוך הסעודה למזון ושובע או לגרר תאוות המאכל, האם כשחוזר ואוכל מהם לקינוח בסוף הסעודה צריך לברך עליהם?

תשובה: איתא בגמרא ברכות (מא:) א"ר פפא הלכתא דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם ושלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם. לאחר הסעודה טעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם ע"כ. ופירש"י, דברים הבאים מחמת הסעודה ללפת בהן את הפת עכ"ל. והתוספות (שם בד"ה הלכתא) הקשו על פירש"י, והביאו פירוש ר"י, דברים הבאים מחמת סעודה כגון בשר ודגים וכל מיני קדירה והיינו דברים שדרך בני אדם לאכלם למזון ושובע להשלמת אכילת הפת וכן פירשו רוב הראשונים ז"ל, אלא שיש לומר שדברים הבאים לגרר תאות המאכל ג"כ נחשבים לדברים הבאים מחמת הסעודה שאין צריכים ברכה. וכן מוכח מדברי התוספות בפסחים (קטו.) ד"ה והדר וז"ל: ונראה דאין צריך לברך בורא פרי האדמה (על המרור) אע"ג דהגדה הוי הפסק כדפרישית לעיל ולא מיפטר בברכה של טיבול ראשון מ"מ ברכת המוציא פוטרתן דהוה להו דברים הבאים הממשיכים את האכילה כגון דגים קטנים ותמרים וירקות והיו רגילים לאוכלם בתוך הסעודה בין מאכל למאכל ולכן פטר את הפרפרת לפי שבא לצורך שעל ידי כן אוכל יותר. ואין לומר דפרפרת היינו דבר שבא ללפת בו את הפת דהא הוי בכלל הא דקתני התם דמברך על העיקר ופוטר את הטפלה וקאמר נמי רבי חייא (ברכות מא:) פת פוטרת כל מיני מאכל דרב פפא נמי פסיק התם הלכתא דברים הבאים תוך הסעודה מחמת הסעודה והיינו פרפרת כדפרישית אין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם שלא מחמת הסעודה תוך הסעודה כגון תאנים וענבים שאינם באים להמשיך המאכל ולא ללפת אלא לתענוג צריכים ברכה לפניהם ולא לאחריהם. אחר הסעודה אפי' פרפרת

טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם. עכ"ל. וממה שכתבו דברים הבאים תוך הסעודה לאחר הסעודה והיינו פרפרת כדפרישית. ופרפרת פירשו דהיינו דברים הממשיכים את האכילה כגון דגים קטנים ותמרים וירקות, מבואר יוצא שגם דברים הבאים לגרר תאוות המאכל מיקרי דברים הבאים מחמת הסעודה. וכ"כ הרב שבולי הלקט (סי' קיח) בשם אחיו רבי בנימין. וכתב עוד שם, שכ"כ ה"ר אביגדור כהן צדק בשם ר"י בר שמואל ז"ל. וכ"כ המרדכי (ברכות סי' קלו) וכ"כ המאירי (שם מא:). וכן מוכח מדברי הרא"ש בפסקיו (פרק ע"פ סי' כד) כיעו"ש.

ובהיותי בזה ראיתי להריטב"א בחידושיו (ברכות מא:) ד"ה דברים הבאים מחמת הסעודה שכתב וז"ל: ופירות הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה למלא רעבונו או ללפת בהם את הפת ונמשך בהם ואוכלם אחר הסעודה לתענוג בעלמא נראה שאין מברך עליהם לפניהם כלל וכו' שכיון שנפטרו פירות אלו והורשה לאכול מהם כל זמן שלא נמלך באכילתם הולך ואוכל מהם ואפי' אחר סעודתו. ואי קשיא לך מהא דאמרינן לקמן ברכות (מב:) ביין שבא לאחר המזון שטעון ברכה ואין יין שבתוך המזון פוטרו לפי שהם עניינים חלוקים שזה לשרות וזה לשתות, אף פירות אלו נמי כיון שהם עניינים חלוקים שאלו מחמת סעודה ואלו שלא מחמת סעודה אלא לתענוג לא יהיו נפטרים אלו באלו. יש להשיב, דלא דמי, שהיין הבא בתוך הסעודה מתוך שהוא בא לשרות עניינו כאכילה גמורה ואינו בדין שאכילה תפטור שתיה דהיינו יין שלאחר המזון שעניינו שתיה גמורה אבל כאן בפירות הכא והכא אכילה אלא שזו נאכלת לרעבונו וזו לתענוג וזו וזו אכילה היא כיון שנפטרה אי אפשר לה להתחייב עכ"ל. וכ"כ עוד בהלכות ברכות (פ"ג הלכה ב). ור"ל, שאם תחילה וסוף האכילה שווים במהותם שהכל "אכילה" אע"פ שזו לשם שביעה וזו לשם תענוג מ"מ כיון שהכל נכנס תחת מהות אחת שהיא "אכילה" אין לברך והסוף נגרר אחר ההתחלה. וכ"כ הרשב"א בחידושיו (מא:) ד"ה ונמצא. ועיין לרבנו אשר בר חיים בס' הפרדס (שער עשירי פ"ג אות ב'), ולהאו"ח (הלכות סעודה אות ה') מ"ש בשם הרשב"א. וכ"כ המאירי (שם) ד"ה דברים הבאים לאחר הסעודה כגון שגמר סעודתו והביאו לו פירות להנאתו או דרך כבוד שלא להשביע רעבונו ושלא להרבות בסעודה טעונות ברכה בין לפניהם בין לאחריהם מ"מ רוב המפרשים מסכימים שאם התחיל לאכול מהם בתוך הסעודה ונמשך בהם עד לאחר הסעודה אין מברכים לאחריהם שהכל הולך אחר התחלתם ואפי' פסק מהם וחזר וכן נראה מתלמוד מערב עכ"ל. והדבר ברור שמ"ש ואין מברכים לאחריהם, לאו דוקא קאמר, דאפי' לפניהם אינו מברך דזיל בתר טעמא שהכל הולך אחר התחלתם וכן מוכח מהמשך דבריו (שם) ע"ש. וכ"פ הרב אורחות

חיים ורבנו אשר בר חיים בס' הפרדס (שם). ורבינו חייא בר שלמה מתלמידי הרשב"א בס' השלחן (עמו' של) ונמצא שלדעת כל רבותינו הראשונים הנ"ל אם אכל בתוך סעודתו דברים הבאים מחמת הסעודה או לגרר תאוות המאכל (שזהו ג"כ נקרא "מחמת הסעודה" וכמש"ל) ובסיום סעודתו אוכל מהם בתורת קינוח א"צ לברך שכבר נפטרו בתחילת אכילתם וכ"כ מרן בב"י (סי' קעז) בשם הרשב"א הנ"ל.

ועתה נתנה ראש לדברי מרן בש"ע (שם ס"א) שכתב וז"ל: דברים הבאים שלא מחמת הסעודה דהיינו שאין דרך לקבוע סעודה עליהם ללפת בהם את הפת כגון תאנים וענבים וכל מיני פירות אם אוכל אותם בלא פת טעונים ברכה לפניהם דברכת המוציא אינה פוטרתן, דלאו מעיקר סעודה הם. ואינם טעונים ברכה לאחריהם דכיון שבאו בתוך הסעודה ברכת המזון פוטרתם ואם בתחילת אכילתו אכל הפירות עם פת ובסוף אחר עמהם פת אפילו אם בינתים אכל מהם בלא פת אינם טעונים ברכה אף לפניהם עכ"ל. וממה שהצריך לאכול גם בסוף עם פת, מוכח דלא ס"ל למרן ז"ל סברת הריטב"א וסיעתו דהסוף נגרר אחר התחלה שאל"כ לא היה מצריך שיאכל בסוף עם פת מאחר והתחיל לאכול עם פת. ומ"ש מרן ז"ל, אפי' אם בינתים אכל עמהם בלא פת אינם טעונים ברכה. אין הטעם מפני שנגרר אחר תחילת אכילתו שהיא עם פת אלא כיון שאכל תחילה וסוף עם פת נחשבים כדברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה דאין צריכים ברכה. וכ"כ המשנ"ב (שם סק"ח) ומ"מ יש לחוש לדעת הריטב"א וסיעתו בספק ברכות, ולכן אם התחיל לאכול פירות עם פת ובסוף הסעודה אוכלם לקינוח א"צ לברך שהסוף נגרר אחר ההתחלה. וע"ע בש"ע שם ס"ג שאם אותם פירות היו עיקר סעודתו בזה גם מרן ז"ל מודה דאפי' אם אוכלם לבסוף בקינוח סעודה, אינו מברך. ע"ש. וכ"כ מוה"ר הגר"מ הלוי זצ"ל בסה"ב ברכה ה' ח"ג (פ"י הערה 259).

כל קבל דנא חזי הוית למופת דורנו מרן הראש"ל רבנו עובדיה יוסף שליט"א בשו"ת יחו"ד (ח"ה סי' יט) שפסק שאם אכל ירק לקינוח בסוף הסעודה צריך לברך עליו ואפי' אם אכל ירקות בתוך הסעודה כשהם מבושלים. ע"ש. והניף ידו שנית בסה"ב הליכות עולם (ח"ב פ' נשא הלכה ט) וסמך שם בעיקר על מ"ש מרן החיד"א בברכ"י (ריש סי' קעז) דירקות חיים המנהג לברך עליהם כשאוכלם לקינוח סעודה, ובמקום מנהג לא אומרים סב"ל. ע"ש. וגדולה מזו כתב מר בריה הגר"י יוסף שליט"א בספרו ילקו"י ח"ג (סי' קעז ה"ו) דאפי' אכל ירק חי בתוך הסעודה עם פת אם בא לאוכלו בסוף הסעודה לקינוח מברך עליו בפ"א. כיעו"ש. ואנא זעירא, לא זכיתי להבין דב"ק דאף דקיימא לן שאין אומרים סב"ל במקום מנהג וכמ"ש התה"ד (סי' לד) וכן הסכמת האחרונים כידוע, מ"מ שאני

אתרא דמרן החיד"א שהיו נוהגים לאכול ירקות לקינוח וכמבואר היטב בלשונו שם [אחר שהביא דברי המהרי"ל] ולכן שייך לומר שבמקום מנהג לא אומרים סב"ל ואפי' כשאכל מהם בתוך הסעודה וחוזר לאכול מהם בסוף הסעודה לקינוח. אבל בזה"ז שאין רגילות לאכול ירקות בסוף הסעודה לקינוח, גם מרן החיד"א יודה שאין לברך עליהם כשאוכלם לקינוח אם אכל מהם בתוך הסעודה, וכדברי הראשונים הנז"ל דסברי שהסוף נגרר אחר ההתחלה. ואין שייך לומר כאן במקום מנהג לא אומרים סב"ל. ופוק חזי מאי עמא דבר, שבכל מקום מגישים לקינוח סעודה פירות ומיני מתיקה וכדומה אבל לא ירקות. ואה"נ אם לא אכל מהם כלל בתוך הסעודה ובא לאכול מהם בסוף סעודתו לקינוח צריך לברך כמו כל דבר שאוכלו לקינוח סעודה [מלבד עוגות וכדומה] וכ"פ הריטב"א בהלכות ברכות (פ"ג ה"ג) וכ"כ בס' ברכת ה' (שם הערה 242) שאם לא אכל מהם כלל בתוך הסעודה ובא לאוכלם בסוף הסעודה לקינוח, צריך לברך. וביאר מוה"ר זצ"ל שם דברי מרן החיד"א הנ"ל דלאו מצד דאין אומרים סב"ל נגד מנהג אתי עלה, דא"כ העיקר חסר מן הספר ודלא כהרב פתח הדביר ולהבדיל בין החיים מרן הראש"ל נר"ו שהבינו דברי מרן החיד"א דמצד דאין אומרים סב"ל כנגד המנהג אתי עלה כיעו"ש. ודבריו ברורים.

איך שיהיה יוצא לנו איפוא שרק במקומו של מרן החיד"א ז"ל שנהגו לאכול ירקות רק לקינוח סעודה ולברך עליהם א"כ בכל גוונא אם אוכל מהם בסוף הסעודה לקינוח מברך עליהם ואפי' כשאכל מהם בתוך הסעודה. אבל במקומות שלא נהגו לאכול ירקות לקינוח סעודה ולברך עליהם אלא רק לאוכלם עם פת מחמת הסעודה או לגרר תאוות המאכל א"כ כשאכל מהם בתוך הסעודה לגרר תאות המאכל חוששים אנו לדעת רבותינו הראשונים הנ"ל דס"ל שאם אכל מהם בתוך הסעודה וחוזר ואוכל מהם בסוף הסעודה לקינוח, אינו מברך. וכן מצאתי להרב שערי תשובה סי' קעז אות א' שהביא דברי מרן החיד"א הנ"ל וכתב ע"ז בזה"ל: ובמדינתנו דאיכא עניים שאוכלים פת שחרית ומלפתים אותו עם צנון ובצלים וקישואים חיים, נראה שאם אוכלם תחילה ללפתן אף אם אח"כ אוכל אותם בלא פת א"צ לברך כמו בשאר פירות כמבואר בס"ק שאח"ז עכ"ל. וה"ה והוא הטעם במקומותינו כיום. וכאמור. וע"ע בהליכות עולם שם עמוד מ' סוף אות ב' שכתב בשם כמה אחרונים גבי שינה מקומו מחדר לחדר שמנהג כדעת מרן הש"ע לברך שנית וסב"ל במקום מנהג לא אמרינן וכתב שם הל"ע בזה"ל: אבל במקומות אלו אין אצלנו מנהג ברור בזה והדרינן לכללא דסב"ל ע"ש. ודון מינה לנ"ד שאין מנהג ברור לברך על ירקות חיים בסוף הסעודה הנאכלים לקינוח, מפני שאין רגילות לאוכלם

"בתורת קינוח" ולכן אם אכל מהם בתוך סעודתו, אין לברך עליהם אם בא לאוכלם בסוף סעודתו לקינוח. וע"ע בשו"ת יחו"ד ח"ו עמוד עב. ודון מינה ואוקי באתרין.

ומה שכתב עוד מרן הראש"ל בהליכות עולם הנ"ל לסייע למה שכתב מרן החיד"א מדברי הריטב"א בהלכות ברכות (פ"א הלכה לד) שכתב שם שאם שלא בשעת סעודה אכל פרי חי ואח"כ אכל ממנו מבושל צריך לברך עליו דפנים חדשות באו לכאן. ע"ש. וס' חיים וחסד אמ"א ומ"מ מדברי הריטב"א בהלכות (שם) שנדפסו בהוצאת מכון הרב קוק מצאתי כתוב לאמר בזה"ל: יש ירקות שנאכלים חיים בלבד ולא מבושלים ויש שנאכלים מבושלים או שלוקים או כבושים ולא חיים. ויש שנאכלים בין חיים בין מבושלים כל שאוכלם כדרך שהעולם אוכלים מברך עליהם בורא פרי האדמה ואם לאו שהכל הרי שראויים לזה ולזה והתחיל לאכול חיים ובירך עליהם בורא פרי האדמה ואח"כ אכל מהם מבושלים אינו צריך לחזור ולברך אבל אם לא היו נאכלים חיים ואכל ובירך עליהם שהכל וחזר ואכל מהם מבושלים מברך עליהם בורא פרי האדמה. זה הכלל, כשאין ברכותיהן שוות חוזר ומברך אע"פ שהוא מין אחד וכן כל כיוצ"ב עכ"ל. וכ"כ בשמו בס' הפרדס לרבנו אשר בר חיים (ש"ג אות ג). וממ"ש שאם אכלם חיים ובירך עליהם בורא פרי האדמה ואח"כ כשאוכלם מבושלים אין צריך לברך, מבואר דאין לומר פנים חדשות באו לכאן אם ראויים לאוכלן חיים ומבושלים. ומה שהצריך בסיפא לברך, זהו מטעם אחר שכתב שם דהשתנה ברכתן. ומסתמות דברי הריטב"א משמע דאפי' לא היה דעתו על הפרי השני אינו חוזר ומברך וכמ"ש המו"ל בהערה שם. וא"כ יש ראיה מדברי הריטב"א הנ"ל דאפילו אכלם מבושלים וחוזר ואוכל מהם חיים אין לברך, והוא הדין להיפך. וכ"פ בס' קדשי דוד חסאן (סי' קעז) דאפי' אכל מהם מבושלים בתוך הסעודה וחוזר ואוכל מהם לקינוח בסוף הסעודה אינו מברך. וחששו לדבריו בס' אהלי יצחק (כהן) בחידושיו על הרמב"ם (הלכות ברכות פ"ד) ובשו"ת זכור ליצחק (סי' מח). וכ"ה בחס"ל (סי' קעז ס"ח) ובבא"ח (ש"ר פ' נשא הלכה יא) וכנלע"ד עיקר. וע"ע להגר"ב טולידאנו בקיצור שלחן ערוך שלו (סי' סו אות ג') שכתב דאף לפי מנהג החיד"א, אין למחות במי שאינו מברך עליהם דסב"ל. ע"ש. ונראה דס"ל כמ"ש בשו"ת חסד לאברהם (חאו"ח סי' חי ד"ה תו) דאפי' במקום שיש מנהג לברך מי שירצה לחוש למי שחולק וסובר שאין לברך, תע"ב. וכן דעת הגאון מהר"א ישראל בשו"ת קו"א ח"ב סי' א'. ומכ"ש לפי מה שנתבאר שאין מנהג החיד"א הנ"ל נוהג בזה"ז וישתנה הדין וכמבואר לעיל וכמו שפסק בס' קדשי דוד הנ"ל. והנלעד"כ וצי"מ וימ"ן.

בסיכום: האוכל ירקות חיים או תבשיל מירקות בתוך סעודתו למזון ושובע או לגרר תאוות המאכל, וחוזר ואוכל מהם בסוף הסעודה לקינוח א"צ לברך עליהם ואע"פ שבתוך הסעודה אכל מהם מבושלים ובסוף סעודתו אוכל מהם חיים או להיפך, בכל ענין לא יברך.

סימן מו - יצא באמצע אכילת פירות או שתיה אם חוזר ומברך

מאת הרב יוסף מיכאל / מחוברת אייר תשס"ב (שנה ב') סי' ע

שאלה: שני בני אדם שאכלו או שתו יחד מדברים שאינם טעונים ברכה אחרונה במקומם כגון פירות או שאר משקים ויצא אחד מהם חוץ לאותו מקום האם כשחוזר צריך לברך שנית על מה שאוכל או שותה או לא?

תשובה: כתב מרן בב"י (ריש סימן קעח) וז"ל: בפרק ערבי פסחים (קא:) אסיקנא דשינוי מקום צריך לברך. יתיב רב אידי בר אבין קמיה דרב חסדא ויתיב רב חסדא וקאמר משמיה דרב הונא, הא דאמרת שינוי מקום צריך לברך לא שנו אלא מבית לבית אבל ממקום למקום לא. אמר ליה רב אידי בר אבין הכי תנינא במתניתא דבר הינק כוותך. ותו יתיב רב חסדא וקאמר משמיה דנפשיה, הא דאמרת שינוי מקום צריך לברך לא אמרו אלא בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם אבל דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם א"צ לברך, מ"ט, לקיבעא קמא הדר. ורב ששת אמר, אחד זה ואחד זה צריך לברך. מתיבי, בני חבורה שהיו מסובים לשתות ועקרו רגליהם לצאת לקראת חתן או לקראת כלה כשהם יוצאים אין טעונים ברכה למפרע כשהם חוזרים אין טעונים ברכה לכתחילה. בד"א, שהניחו שם זקן או חולה אבל אם לא הניחו שם זקן או חולה כשהן יוצאין טעונים ברכה למפרע, כשהן חוזרין טעונים ברכה לכתחילה וכו' ע"כ. וכתב עוד שם וז"ל: וכתב הרי"ף וקאמרי רבוותא דהלכתא כרב ששת דתניא כוותיה ואע"ג דשני רב נחמן בר יצחק לא סמכינן אשינויא. והרא"ש תמה עליו והכריע דהלכה כרב חסדא. ובביאורי להרמב"ם פ"ד מהלכות ברכות (ה"ד) דחיתי הכרעתו וקיימתי פסק הרי"ף עכ"ל. וכ"פ בש"ע (שם ס"א.) כהרי"ף והרמב"ם שפסקו כרב ששת. וכתב עוד מרן ז"ל בב"י (שם להלן בד"ה ומ"ש לרי"ף וכו') ומשמע דלדעת הפוסקים כרב חסדא לא שאני לן בין הניחו שם מקצת חברים ללא הניחו דבדברים שאינם טעונים לאחריהם במקומם אפי' הניחו נמי צריך לברך דכיון דדבר שאין לו קבע הוא כי הניחו שם זקן או חולה מאי הוי ואם הם מדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם אע"פ שלא הניחו שם קצת מן החברים אינם צריכים לחזור ולברך משום דלקבעיה קמא הדר. עכ"ל.

וממ"ש מרן ז"ל דלדעת הפוסקים כרב חסדא וכו' משמע דלדעת הפוסקים כרב ששת אינו כן ובכל גווני מהני הניחו שם אדם. ושו"ר שכן דקדקו הרב מאמ"ר (שם אות ה') והרב ישועות יעקב (שם אות ב') מדברי מרן הנ"ל. מיהו ראיתי להרב תפארת שמואל בהגהותיו על הב"י דלא ס"ל החילוק הנ"ל בדעת רב חסדא ודעתו ז"ל דגם לרב חסדא מהני הניחו בדברים שאינם טעונים ברכה אחרונה במקומם. ועיין בדרכי משה שם אות א' מה שכתב בשם האו"ז והסמ"ק עש"ב. ופסק מרן בש"ע (שם ס"ב) וז"ל: חברים שהיו יושבים לאכול ויצאו לקראת חתן או לקראת כלה, אם הניחו שם מקצתן, חוזרים למקומם וגומרין סעודתן ואינם צריכים לברך שניה. ואם לא הניחו שם אדם, כשהם יוצאים צריכים ברכה למפרע וכשהם חוזרים צריכים ברכה לכתחילה. "וכן אם היו מסובים לשתות או לאכול פירות" שכל המשנה מקומו הרי פסק אכילתו, ולפיכך מברך על מה שאכל וחוזר ומברך שנית על מה שהוא צריך לאכול. עכ"ל. ומ"ש וכן אם וכו' משמע דגם בדברים אלו מועיל אם הניחו שם אדם דקאי אכולא מילתא דלעיל מיניה. וכן דייק המג"א (שם סק"ג) בדעת הרמב"ם, והוסיף שכן מוכח ממה שכתבו הראשונים ז"ל בפירוש הגמ' (פסחים קא:) דמותיב ארב חסדא מדקתני בברייתא "עקרו" דאלמא בדברים הטעונים ברכה לאחריה איירי. ונדחקו הראשונים בביאור הראיה מלשון עקרו. עיין להרמב"ן במלחמות ובר"ן שם. ולמה לא ביארו דמקשה מדחילק בין הניח זקן או חולה לבין לא הניח דאלמא בדברים הטעונים ברכה במקומם איירי אלא ודאי דגם בדברים שאינם טעונים ברכה במקומם שייך לחלק בין הניח ללא הניח. עכ"ד. וכ"כ המאמ"ר הנ"ל בדעת מרן דמהני הניחו גם בדברים שאינם טעונים ברכה אחרונה במקומם. וכ"כ הדרישה (שם אות ב') וכ"כ הגר"א (שם) וכ"פ הרמ"א בהגה (שם) וכ"כ הא"ר (שם אות ב') והוסיף שבספר הזכרון להגאון ר' ישמעאל הכהן (פרק כיצד מברכין) משמע כדברי הרמ"א ושכן מצא להדיא בס' ברכת אברהם (פרק ע"פ סי' כו) דמהני הניחו בדברים שאינם טעונים ברכה אחרונה במקומם. וכ"כ הגאון יעב"ץ בספר מו"ק (סי' קעח) וכן פסק בתורת חיים (שם) והוסיף שרוב האחרונים מסכימים למג"א דלרב ששת מהני הניחו אפילו בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם ודלא כהט"ז שחולק. וכ"פ בערך שי (שם). וכן משמע מדברי הרב נתיב חיים (שם) וכ"פ בס' דרך חיים (עמו' רכ"ה אות ד'). ועיין נהר שלום (שם). איברא דדעת הב"ח (סוף סימן קעח ד"ה פסק בקצרה) וחתנו הט"ז (שם סק"ג) דבדברים שאינם טעונים ברכה אחרונה במקומם לא מהני הניחו גם להפוסקים כרב ששת. אכן כבר דחה דבריהם הרב מאמ"ר (שם). וע"ע בס' נהר שלום שם שגם הוא ז"ל תמה על דברי הט"ז כיעו"ש. וגם במו"ק (שם) סתר דברי הט"ז וכאמור. אתה הראת לדעת שלדעת רוב

הפוסקים ורובם כ"כ גם בדעת מרן והרמב"ם מהני הניחו שם אדם גם בדברים שאינם טעונים ברכה אחרונה במקומם, וא"כ בודאי שאין לנו לברך בכה"ג דסב"ל.

ואחר הדברים האלה ראיתי למרן הראש"ל הגאון רבינו עובדיה יוסף שליט"א בשו"ת יחו"ד (ח"ו סי' יא, עמוד ע"ב) שכתב גבי חברים העוסקים בתורה ומגישים להם מידי פעם בפעם תה או קפה בזה"ל: ומ"מ נראה שאם בין כוס לכוס יצא לחוץ מפתח בית הכנסת או בית המדרש וחזר לאחר מכן צריך לחזור ולברך על הכוס האחר ששינוי מקום נחשב להיסח הדעת וכמבואר בטוש"ע (סי' קעח) וכ"כ בפשיטות בשו"ת מעט מים (סי' לט). והן אמת שיש להעיר ע"ז ממה שפסק הרמ"א בהגה (סי' קעח ס"ב) שאם הניח מקצת חברים אפי' בדברים שאינם טעונים ברכה אחרונה במקומם אין שינוי מקום נחשב להפסק והיסח הדעת וא"צ לחזור ולברך. אולם דעת מרן הב"י שם שבדברים שאינם צריכים ברכה במקומם אפי' אם הניח מקצת חברים לא מהני וכשישנה מקומו צריך לחזור ולברך. וכן דעת הב"ח והט"ז (שם). ואע"פ שהא"ר כתב לחזק דברי הרמ"א, וע"ע בש"ע הגר"ז ובמשנ"ב, וכה"ח (ס"ק ט"ז) מ"מ בנ"ד הוי ס"ס לברך ומה גם שאנו קבלנו הוראות מרן ובהצטרף מה שכתבו הרב חוקי חיים והרב פני יצחק שהמנהג לברך על כל כוס וכוס, יש לסמוך על זה לחזור ולברך כל שיצא לחוץ וחזר כיון שאין כאן קביעות לשתיה אלא דרך עראי שיוכל להמשיך לימודו וכמ"ש בשו"ת מעט מים הנ"ל עכ"ל. ועל פי זה העלה להלכה שם, שאם אדם יצא לחוץ מפתח בית הכנסת או בית המדרש אפילו הניח מקצת חברים ואח"כ חזר צריך לחזור ולברך ע"ש. ולא זכיתי להבין דברי מרן הראש"ל נר"ו היכן מצא בדברי מרן בב"י דלא מהני הניחו שם אדם בדברים שאינם טעונים ברכה אחרונה במקומם, והלא מ"ש מרן בב"י והעתקנו לשונו לעיל, זהו לדעת הפוסקים כרב חסדא, ובזה נחלקו על הרמ"א דס"ל דלרב חסדא מהני הניחו מקצת חברים בדברים שאינם טעונים ברכה אחרונה במקומם. אבל למה שפסקו הרמב"ם ומרן ז"ל כרב ששת, אין לחלק, ובכל גוונא מהני הניחו אדם. ולפלא שלא זכר ש'ר שדעת שפתי האחרונים ז"ל הנ"ל ברור מללו בדעת מרן ז"ל כאמור, וסמך עצמו על דברי הב"ח והט"ז אשר כבר דחו דבריהם המאמ"ר והמו"ק, ודבריהם עיקר. ועוד, דסב"ל קאי אאיסדן, ובפרט שרבים וכן שלמים מהם כתבו שכן דעת מרן ז"ל בש"ע דמהני הניחו שם אדם גם בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם, וכמעט אין מי שחולק בזה. ושוב מצאתי למוה"ר הגר"מ הלוי זצ"ל בספרו הבהיר ברכת ה' (ח"ג פי"א הלכה טו ובהערה 65) דס"ל כמ"ש בעניותין ותלי"ת שזכיתי לדעתו הרחבה. אלא שאנו ביררנו הדברים ביתר שאת ויתר עז, והבאנו עוד הרבה אחרונים דס"ל דבכל גוונא מהני אם הניחו שם אדם.

לסיכום: שני בני אדם שאכלו או שתו יחד מדברים שאינם טעונים ברכה אחרונה במקומם כגון פירות או שאר משקים ויצא אחד מהם חוץ לאותו מקום וחבירו נשאר במקומו, כשחוזר למקומו, א"ץ לברך על מה שממשיך לאכול או לשתות ובלבד שחבירו לא בירך ברכה אחרונה. אבל אם חבירו בירך ברכה אחרונה, אז אם היוצא אכל לפני צאתו כשיעור, יברך כעת ברכה אחרונה על מה שאכל. ושוב יברך ברכה ראשונה על המשך אכילתו. אבל אם לא אכל כשיעור לא יברך כלום. ומ"מ לכתחילה אין לאדם לצאת ממקומו בשעה שאוכל או שותה אם בדעתו להמשיך אח"כ לאכול או לשתות אלא אם כן לצורך מצוה.

סימן מז - האומר "הב ונבריך" אם רשאי להמשיך סעודתו

מאת ה"ה א. רומנו / מחוברת טבת תשס"ב (שנה ב') סי' לג

שאלה: אדם שאמר בתוך הסעודה "באו ונברך" האם מותר לו להמשיך ולאכול או לשתות או שצריך מיד לברך ברכת המזון ואת"ל שמותר לאכול או לשתות האם צריך לברך שנית משום היסח הדעת או לא?

תשובה: הנה בגמ' ברכות (מב.) איתא, רב פפא איקלע לבי רב הונא בריה דרב נתן, בתר דגמרי סעודתייהו, אייתו לקמיה מידי למיכל, שקל רב פפא וקא אכיל. אמרי ליה, לא סבר ליה מר גמר אסור מלאכול?! אמר להו, סילק איתמר. רבא ור' זירא איקלעו לבי ריש גלותא, לבתר דסליקו תכא מקמייהו שדרו ליה ריסתנא מבי ריש גלותא רבא אכול ור' זירא לא אכול. אמר ליה, לא סבר לה מר סילק אסור מלאכול?! א"ל, אנן אתכא דריש גלותא סמכינן. אמר רב, הרגיל בשמן, שמן מעכבו. אמר רב אשי, כגון אנן דרגילינן במשחא, משחא מעכבא לן. ולית הלכתא ככל הני שמעתתא אלא כי הא דאמר רבי חייא בר אשי אמר רב, שלש תכיפות הן, תיכף לסמיכה שחיטה, תיכף לגאולה תפילה, תיכף לנט"י ברכה. ע"כ. ופירש רש"י, ולית הלכתא ככל הני שמעתתא, אין סיום הסעודה תלוי לא בגמר ולא בסילוק ולא בשמן אלא במים אחרונים. כל זמן שלא נטל מים אחרונים, הוא מותר לאכול. ומשנטל, אסור לאכול עכ"ל. ור"ל אסור לאכול עד שיברך ברכת המזון וכמ"ש בדיבור שאחר זה, ולא יאכל כלום עד שיברך על מזונו ע"ש. וכן כתבו התוס' (שם) ד"ה תכף לנטילה ברכה, דמשנטל מים אחרונים אסור לאכול עד שיברך. והוסיפו, דהוא הדין אם אמר "הב לן ונבריך", אפילו בלא נטילה אסור לאכול עד שיברך. ע"ש. ונראה פשוט שכוונתם עד שיברך ברהמ"ז שהרי כתבו דינם על מאמר הגמ' תיכף לנט"י ברכה והיינו ודאי ברכת המזון א"כ גם מ"ש התוס' ע"ז וה"ה אם אמר וכו' עד שיברך היינו ברכת המזון. ושו"ר להרב פני יהושע שכ"כ בכוונת התוספות ע"ש שהאריך להוכיח

דבר זה. ומה שכתבו התוס' דה"ה אם אמר הב לן ונבריך וכו' נראה שלמדו כן ממה שאמרו בפסחים (קג.) מעשה בתלמידי רב שאמרו לרב ייבא סבא, הב לן ונבריך. ואח"כ רצו לשתות, ואמרו לו הב לן ונישתי.

ואמר להם רב ייבא סבא, כיון דאמריתו הב לן ונבריך, איתסר לכו למישתי, מאי טעמא דאסיחי דעתייכו ע"ש. ואע"ג דהתם לענין שתיה מיירי מ"מ צ"ל דסבירא להו לתוס' דאין לחלק בין אכילה לשתיה. וכ"כ התוס' הר"י שירלאון (שם) וכן כתב הרא"ש בפסקיו (פ' כיצד מברכין סי' מב) הובא בב"י (סי' קעט) דאין מסתבר לחלק בין אכילה לשתיה [אע"פ שחולק על עיקר הדין של התוס' וכמו שיתבאר להלן] ע"ש. ובאמת מ"ש התוספות גבי הב לן ונבריך שנאסר באכילה ושתיה, אינו יחידאה בזה, דגם הרמב"ם סבירא ליה הכי דאי אמר הב לן ונבריך אסור לאכול עד שיברך ברכת המזון כמבואר בב"י (שם). וכן הוא גם כן דעת האור זרוע (סי' קעז וקצד) וכ"כ הרשב"א (בחידושיו לברכות שם) וז"ל: ולית הלכתא ככל הני וכו' ומכי נטל ידיו אסור לאכול ואפילו בברכת המוציא דכיון שנטל ידיו לברכה קביל עליה לברוכי "ואי אמר הב ונבריך הוא הדין והוא הטעם וכ"ש הוא דהא קביל עליה בפירוש לברוכי". והראב"ד ז"ל הביא ראיה על זה מדאמר להו רב ייבא סבא לתלמידי דרב הכי אמר רב כיון דאמריתו הב ונבריך איתסר לכו למישתי ולא נטר להו אי מברכין עליה בפה"ג או לא אלמא אסור למישתי אפי' בברכה קאמר אבל הרב אלפסי לא כתב כן במסכת פסחים. עכ"ל. הרי מפורש בדברי הרשב"א שהאומר "הב ונבריך" חמור יותר מאשר נטל ידיו והטעם הוא דכיון דקיבל עליו לברך הוי כאילו כבר התחיל בברכה לכן אסור לו לשתות או לאכול אפילו בברכה. ואע"פ שמדברי מרן הב"י (שם) נראה דאין זה הטעם שהרי כתב וז"ל: שאחר שנטל ידיו אין לו לשתות ואפילו בברכה ונראה דלא מטעם היסח הדעת דהא היסח הדעת אינו מזקיק ברכה אחרונה על מה שאכל כמו שנתבאר אלא נראה לי שהטעם משום דקי"ל תכף לנט"י ברכה כיון שנטל ידיו כדי להיות מזומן לברכה הוי כאילו התחיל כבר בברכה ואסור להפסיק באכילה ושתיה כלל "מה שאין כן בהב לן ונברך שאין כאן אלא טעם של היסח הדעת ומשום הכי כשיברך תחילה על מה שרוצה לאכול סגי וכו' עכ"ל ומשמע מדבריו שבנטל ידיו הטעם הוא משום שנחשב כאילו התחיל בברכה אבל אם אמר "הב ונבריך" הטעם הוא משום היסח הדעת. וזה שלא כדברי הרשב"א הנ"ל שבשניהם הטעם משום שנחשב כאילו התחיל בברכה. אולם נראה שדברי מרן בב"י הם להפוסקים שסוברים שאם אמר הב ונבריך איתסר באכילה ושתיה עד שיברך ברכה ראשונה אבל לרשב"א ודעימיה דסבירא להו דכשאומר הב ונבריך אסור לאכול ולשתות עד שיברך ברכת המזון אין

הטעם משום היסח הדעת אלא מטעם שנחשב כאילו התחיל כבר בברכה. וכן ראיתי למרן ז"ל בכסף משנה שכתב טעם זה לדעת הרמב"ם דס"ל שאם אמר הב לן ונבריך נאסר באכילה ושתיה. ע"ש. וכ"כ הנימוקי יוסף בשם הראב"ד וז"ל: וכתב הראב"ד ז"ל דכ"ש אי קביל עליה לברוכי בפירוש כגון דאמר הב לן ונבריך "דהוי היסח גמור" ואסור למיכל ולמישתי אפילו יברך על מה שיאכל וישתה והביא ראיה וכו' עכ"ל. ומשמע שהנמק"י מסכים לו. וכ"כ בהלכות גדולות וכ"כ בתוס' רי"ד (ברכות שם) והמרדכי (ס' קלח, ק"מ) וכן פירש הרשב"ם (פסחים קג.) וכן כתב בספר המכתם בשם הראב"ד. ע"ש. וכ"כ הגהות מימוני (פ"ו מהלכות חמץ ומצה אות ח') וכ"כ רבנו פרץ בהגהת סמ"ק (סימן ריט). ע"ש.

כל קבל דנא חזי הוית להריטב"א (חידושי ברכות מב.) שכתב וז"ל: אם נטל ידיו אסור לאכול אפילו בברכת המוציא דכיון דנטל הא קביל עליה לברוכי ברכת המזון הא כל היכא דליכא נט"י אם ירצה להמשיך לאכול שרי ואי משום נמלך סגי בברכה שלפניו וכן פירש הרי"ף עכ"ל. משמע מדבריו שכשאמר הב לן ונבריך כיון דליכא נט"י אם ירצה להמשיך לאכול שרי ע"י שיברך ברכה ראשונה. אמנם כ"ז כתב הריטב"א לדעת הרי"ף אבל הריטב"א עצמו דעתו ז"ל כמו הרשב"א ודעימיה כמו שמסיים בסוף דבריו שם. וכן כתב בהלכות ברכות שלו (פ"ג הי"ג). וכ"כ בספר המכתם בדעת הרי"ף וז"ל: מסקנא הכי היא, דגמר וסילק לא הוי הפסק אלא נטילת ידים ותו לא מידי. אכיל ושתי אפילו בברכת המוציא או בפה"ג עד שיברך ברכת המזון. ומאי דאמרי התם כיון דאמריתו הב ונבריך איתסר לכו למשתי, דעת רי"ף ז"ל דהתם אסור למישתי בלא ברכת הגפן קאמר אבל בבורא פרי הגפן שרי וכו' עכ"ל. ומבואר יוצא שכשאומר הב לן ונבריך הוי היסח הדעת וכשרוצה להמשיך לאכול סגי בברכה לפניו וכ"כ בספר המאורות בשם הרי"ף וכן הוא ברשב"א ע"ש. ומלבד הרי"ף ודעימיה מצאנו עוד חבל ראשונים דקיימי בשיטה זו הלא המה: הרא"ש (פרק כיצד מברכין סי' מב) המאירי (ברכות מב.) וכ"פ בפסקי הריא"ז (שם) וכ"כ הרא"ה בחי' לברכות (שם) וכ"כ בספר המנהיג ובספר מצות זמניות הובאו בס' שיטות קמאי ברכות (שם). וכ"כ הרב צידה לדרך (מאמר ראשון כלל ג' פכ"ב) וכ"כ רבנו חננאל ע"ש. וכ"כ הר"ן ורבנו יונה הובאו בב"י שם אלא שהר"ן ורבנו יונה מחלקים בין אכילה לשתיה דשתיה משום דאין לה קבע שכשאומר הב לן ונבריך הוי נמלך וצריך לחזור ולברך משא"כ באכילה שיש לה קבע שפעמים אדם יושב בסעודה קטנה נמשך לסעודה גדולה ומשום הכי אפילו כשאמר הב ונבריך יכול להמשיך לאכול בלא ברכה דלא הוי היסח הדעת. מ"מ נמצינו למדים שיש מחלוקת ראשונים באדם שאמר "הב לן ונבריך" אם יכול להמשיך לאכול ולשתות בברכה או חייב לברך ברכת המזון מיד.

והנה כתב מרן השלחן ערוך (סימן קעט) וז"ל: גמר סעודתו ונטל מים אחרונים אינו יכול לאכול ולא לשתות עד שיברך ברכת המזון. ואם אמר הב ונבריך הוי היסח הדעת ואסור לו לשתות אלא אם כן יברך עליו תחילה ואכילה דינה כשתיה להרא"ש אבל להרב רבנו יונה והר"ן אכילה שאני שאף על פי שסילק ידו מלאכול ואפילו סילקו השולחן אם רצה לחזור לאכילתו אין צריך לברך פעם אחרת שכל שלא נטל ידיו לא נסתלקו לגמרי מאכילה עכ"ל. ומבואר שמרן תפס להלכה ולמעשה כאותם ראשונים הסוברים שכאשר אמר הב לן ונבריך רשאי להמשיך לאכול או לשתות אלא דהוי היסח הדעת להצריכו ברכה ראשונה. ונראה טעמו מפני שכן דעת הרי"ף והרא"ש וכל קדושים עמם הנז"ל. ומ"מ נכון שכל ירא שמים יחמיר על עצמו ויברך מיד ברהמ"ז ורק לאחר מכן ימשיך לאכול או לשתות בברכה ראשונה וכמ"ש הרב משנה ברורה בביאור הלכה (ד"ה אין צריך לברך) וכ"כ הכף החיים (ס' קעט אות ב) וז"ל: כיון דאיכא פלוגתא בזה נראה דלענין דינא דלכתחילה יש להזהר, ובין נטל ידיו ובין אמר הב לן ונבריך לא יאכל "ולא ישתה" עד שיברך ברהמ"ז ע"כ. וכ"כ הבא"ח (פרשת בהעלותך ש"ר הלכה יא) ע"ש. ונלע"ד שאם הוא תאב לשתות אפשר דרשאי לשתות ע"י ברכה ראשונה לכל הדעות. תדע שכן הוא, שהרי הרמב"ם עצמו אע"פ שפסק שאם אמר הב ונבריך יברך מיד ברהמ"ז, עם כל זה כתב וז"ל: ואם רצו לחזור ולשתות קודם שיברכו או יקדשו אע"פ שאינם רשאים צריכין לחזור ולברך תחילה בפה"ג ואח"כ ישתו וכו' עכ"ל. לכן אם אמר הב לן ונבריך יכול להמשיך לשתות בברכה באופן שתאב לשתות ובפרט שלדעת המרדכי (פרק שלשה שאכלו סי' קעז) וספר היראים (ס' רנז), וכ"כ בשיבולי הלק"ט ס' קנד שכל שלא שתה ותאב לשתות אינו חייב בברכת המזון מן התורה.

אגב ראיתי לבאר היאך הדין נוטה לדעת מרן ז"ל אם יש לחלק בין אכילה לשתיה או לא. כי הנה מרן בש"ע הנ"ל כתב מחלוקת בדין זה בין הרא"ש לבין רבינו יונה והר"ן שלדעת הרא"ש צריך לחזור ולברך אבל לדעת רבינו יונה והר"ן אין אמירת הב לן ונבריך נחשבת היסח הדעת לענין אכילה ואסור לו לחזור ולברך דכיון שדרכו של אדם להמשיך מסעודה קטנה לסעודה גדולה אע"פ שאמר באו ונברך אין זה היסח הדעת [וכ"כ בספר המנהגות בשם הראב"ד וז"ל: והאי דאמרי כיון שאמר הבו ונבריך איתסר לכו למישתי הנ"מ בלא ברכה אבל בברכה שתי ליה ודוקא למישתי אבל למיכל שרי אפילו בלא ברכה דגבול יש לה לאכילה דכל זמן שלא נטל ידיו לברכה מצי (כצ"ל) למיכל הרב אברהם בר דוד זצ"ל עכ"ל]. וראיתי להרב אליה רבה (סי' קעט סק"ד) והרב ביאור הלכה (שם ד"ה א"צ לברך) שכתבו שנראה שדעת מרן כרבנו יונה והר"ן כיון דהרא"ש יחיד לגבייהו א"כ אסור לו לחזור ולברך. אלא שראיתי

לידי"ן ר' משה פרזיס שליט"א בספרו מבוא השולחן (פ"י הל' ה) שכתב כל מקום שכותב מרן בשו"ע כן הדין לסברת פלוני ופלוני חולקים אין לדמות זה ליש מי שאומר ויש אומרים שהלכה כיש אומרים אלא צריך המעיין ליתן את רוחו בב"י לראות הסכמתו ואם אינו מפורש שם או במקום אחר בשו"ע אזי נקטינן כהרמב"ם אם גילה דעתו או בתר רוב פוסקים ושם בבאור הכלל הביא כלל זה מספר תעלומות לב (קונטרס הכללים דקי"ג ע"א) ע"ש. ומ"מ נראה שבנ"ד גם הרב תעלומות לב יודה שדעת מרן כמו הר"ן ורבינו יונה מפני שכתב בלשון אבל להר"ן ורבינו יונה וכו' וכ"כ בספר מאמר מרדכי (סימן קע"ד ס"ק ז) ובסידור בית מנוחה (דפ"ו ע"ב אות א) בדעת מרן ז"ל כיעו"ש, וכמ"ש ידי"ן הנ"ל עצמו בספרו הנ"ל (פרק י"ג סוף סעיף ח) שבמקום שאין הכרעה ממקום אחר לגילוי דעתו של מרן ז"ל יש מקום בראש לומר שדעת מרן ז"ל כדעה אחרונה שכתב בב"י והעלה בלשון "אבל" ובביאור הכלל שם (הערה 10) כתב שיש לסמוך על הדעה שהביאה בלשון "אבל". ע"ש. ואם הדברים אמורים על דברי מרן בב"י קל וחומר בשולחן ערוך שאפשר שהעיקר כדעה שהביאה בלשון "אבל". ועוד, דקי"ל סב"ל שהרי גם בספר המנהגות בשם הראב"ד כתב שלא יברך. וכן ראיתי להרב ערוך השולחן (סימן קעט אות ג') שכתב, ולענ"ד נראה דהוי עכ"פ ספיקא דדינא דהם לא הזכירו שגם הראב"ד עומד בשיטה זו ונראה דסב"ל ע"ש. א"כ אדם שאמר הב ונבריך יכול להמשיך ולאכול בלא ברכה לדעת מרן ז"ל ומ"מ כבר נתבאר שירא שמים יחמיר על עצמו לברך ברכת המזון ואח"כ יאכל ע"י שיברך שוב ברכה ראשונה.

המורם מכל האמור: אדם שאמר בתוך הסעודה באו ונברך ברהמ"ז אע"פ שמן הדין אם רוצה להמשיך לאכול רשאי לאכול בלא ברכה וגם לשתות רשאי לשתות ע"י שיברך ברכה ראשונה מ"מ ירא שמים יחמיר על עצמו לכתחילה שלא לאכול או לשתות עד שיברך ברכת המזון. ומ"מ אם האדם תאב לשתות אפשר שא"צ להחמיר בזה ורשאי לשתות ע"י שיברך שנית ברכה ראשונה. ויעב"א.

סימן מח - מים אחרונים לאוכל עוגיות מלוחות

מאת הרב אברהם ישראל / מחוברת טבת-שבט תשס"ג (שנה ג') סי' כט

רבים סבורים שאין עושים מים אחרונים אלא רק לאחר אכילת לחם אבל האמת היא שיש לדעת שגם האוכל שאר דברים עם מלח כגון מלפפון כבוש במלח, וכן שאר עוגיות מלוחות וכדומה, צריך ליטול מים אחרונים לאחר האכילה, מפני שמצוי "מלח סדומית" שהוא חזק מאוד ויכול לגרום לעורון, ולכן לאחר כל נגיעה בדבר שיש בו מלח צריך לשטוף את ידיו, כדי שלא יגע בעיניו עם ידים שדבוק בהם מלח, ויסתכן חס ושלום.

ועתה הבוא נבוא לבאר מקור דברינו מפי סופרים ומפי ספרים, וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

גרסינן בגמרא חולין (קה:), אמר רב יהודה בריה דרבי חייא, מפני מה אמרו מים אחרונים חובה, שמלח סדומית יש שמסמא את העינים (ואמרו חכמים על כל אכילתך אכול מלח, וכיון שנגע במלח, אם יתן את ידיו לעיניו, יסמא אותן. לפיכך צריך לנטלן. רש"י). אמר אביי, בכור מלח יש מעט מאותו מלח סדומית. אמר ליה רב אחא ברי דרבא לרב אשי, מדד מלח צריך ליטול ידיו או לא, אמר ליה כל שכן שצריך. ע"כ.

ובגמרא ברכות (נג:) אמרו על הפסוק "והתקדשתם והיתם קדושים", והתקדשתם אלו מים ראשונים, והיתם קדושים אלו מים אחרונים. וכתבו שם התוספות (ד"ה והיתם) שדווקא בזמנם שהיו רגילים ליטול ידיהם אחר הסעודה מפני מלח סדומית, היו מים אחרונים חובה. אבל אנו שאין מלח סדומית מצוי בבנינו, ואין אנו רגילים ליטול אחר הסעודה, אין הנטילה מעכבת עלינו לברך וכו'. עכ"ל. ומדברי קודשם יש ללמוד שכיום אין מצוי מלח סדומית, ואם כן אין צריך נטילה לאחר נגיעה במלח, וכן כתב שם הרא"ש. לעומתם, רבינו יעקב בעל הטורים (סי' קפא) הביא להלכה את דברי הגמרא בחולין שמים אחרונים חובה משום שיש לחוש למלח סדומית, ולא חילק שם בין זמנם לזמנינו. וגם מרן הבית יוסף הביא דברי הגמרא להלכה, והוסיף עוד בשם הרבינו יונה שכתב: אומר הרמב"ם שאף על פי שעכשיו אין לנו מלח סדומית, יש לחוש מפני מלח אחר שטבעו כמלח סדומית, ואם יעביר ידיו על גבי עיניו קודם נטילה, יסמא עיניו. עד כאן דב"ק. וכן פסק מרן בשולחנו הערוך (שם ס"א) "מים אחרונים חובה". ומבואר שאין הפרש בין זמנם לזמנינו, וגם כיום יש ליטול ידים אחרי כל נגיעה במלח בין מועט בין מרובה, מפני חשש סכנה, ודלא כדברי התוספות.

וכן בקודש חזיתיה לרשכבה"ג רבינו יוסף חיים בספרו בן איש חי (פ' שלח אות יג), שהמודד מלח והנוגע במלח חייב ליטול ידיו אחר כך. וכן אפילו בלא סעודה כשאוכל קישואין וכיוצא בזה בדברים שדרך להניח עליהם מלח באצבעותיו, צריך ליטול ידיו אחר כך, דאף על גב שמלח סדומית אינו מצוי, יש לחוש למין מלח שטבעו כמלח סדומית, וכל אדם יחוש לעצמו לקיים דברי חכמים. ע"כ. וכ"כ בספר כף החיים פלאג'י (סי' כה אות ו) בשם הכנסת הגדולה והחסד לאלפים שהמודד מלח חייב ליטול ידיו מחשש מלח סדומית. וכן דעת הרב משנה ברורה (ס"ק א) וכ"כ כף החיים סופר (אות ב). וכן ראיתי בספר מקור חיים הלוי (ח"ב עמ' 78) שפסק, שהמתעסק עם מלח והאוכל ירקות שדרכם להאכל עם מלח, צריך ליטול ידיו משום חשש מלח סדומית. ע"ש. וכן

דעת הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל בשו"ת אור לציון (ח"ב עמ' שג) שהאוכל מלפפון כבוש במלח, צריך ליטול מים אחרונים אף אם לא אכל לחם כלל, ודינו כדין המודד מלח שחייב במים אחרונים. ע"ש. ולכן נראה ברור שיש ליטול ידיו לאחר אכילת ירק עם מלח, או שאר עוגיות מלוחות וכדומה.

ואנכי הרואה למורנו ורבנו בספרו היקר והחשוב ילקוט יוסף (ח"ג עמ' רנו) שכתב: המודד מלח אין צריך אחר כך ליטול את ידיו, וכן הנותן מלח על קישואין או על מלפפון חי אין צריך ליטול את ידיו. ובמקורותיו הטהורות הביא דברי הרב בן איש חי והכף החיים הנ"ל, וכתב על זה, שרבים נהגו להקל בדבר, ואפשר שסמכו על דברי התוספות (הנ"ל) שכתבו שבזמן הזה אין לחוש למלח סדומית, מפני שאינו מצוי בינינו. וכן כתב בפקודת אלעזר בשם האחרונים דלהכי השמיטו הטור והשולחן ערוך דין המודד מלח, מפני שאין מצוי בנינו מלח סדומית. עכ"ד. הרואה יראה שסמך על דברי התוספות סמיכה בכל כוחו כדי להקל כיום בדין זה, אולם כנראה שנעלם מעינו הבדולח מה שכתב הגאון רבי יחיאל מיכל עפשטיין בספר ערוך השולחן (סי' קפא אות ה) וזת"ד: לא מבעיא לשיטת כמה מרבותינו שמעיקר הדין יש חיוב גם בזמן הזה לעשות מים אחרונים, אלא אפילו לשיטת התוספות דליכא חיוב בזמן הזה, אין ספק שכתבו כן כדי ללמד זכות על מה שלא נהגו בימיהם לעשות מים אחרונים, אבל גם רבותינו התוספות מודים שצריך גם בזמן הזה, דמי יימר שמלח סדומית אינו מצוי גם עתה. ויראה לי דמלח ממי הים יש בהם חשש מלח סדומית. וזה שכתבו דעכשו ליכא מלח סדומית, מפני שבמדינתם היו אוכלים ממלח שחוצבים בהרים, אבל במדינתנו, רבו האוכלים ממלח הים ויש בזה חשש מלח סדומית. עכ"ד. ובהגלות נגלות דברי הערוך השולחן שכל דברי התוספות הם רק ללמד זכות על המקילים שלא ליטול ידים לאחר נגיעה במלח, ומה גם שכל צדדי ההיתר אינם אלא במקומות שהיו אוכלים ממלח שבהרים, אם כן כיום שהמלח מהים צריך ליטול ידיו אליבא דכולי עלמא.

גם עיניך יביטו בספר דעת תורה למהרש"ם (שם אות י) שהביא בשם הרב תורת חיים שהאריך להוכיח שגם כיום מצוי בכל מקום מלח שבעולם, מלח רע שמסמא את העינים. ע"ש. ואם כן מי ירים ידו להקל במקום סכנה, ואם במקום ספק סכנה יש להחמיר, קל וחומר בנידון דידן שכמה אשלי רברבי העידו בגודלם שגם האידנא מצוי מלח סדומית, אין להקל בזה. ובפרט שדעת מרן שגם האידנא יש לחוש למלח סדומית כנזכר בבית יוסף.

ומה שכתב מורנו הילקו"י בשם הפקודת אלעזר דלהכי השמיטו הטור והשולחן ערוך דין המודד מלח, מפני שאין מצוי בנינו מלח סדומית. הנה עיני צופיה בספר פקודת אלעזר, וראיתי שהביא תחילה קושית מרן הכסף משנה על הרמב"ם שכתב דכל פת שיש בו מלח, צריך נטילת ידים באחרונה, והקשה עליו מדוע לא הזכיר דין המודד מלח שגם צריך נטילה. וכתב על זה הפקודת אלעזר, דעל הבית יוסף עצמו יש להקשות מדוע לא הזכיר דין זה בהלכותיו, ובהכרח צריך לומר שהבית יוסף לא הזכירו מכיון שמכל שכן הוא שהנוגע במלח צריך נטילה, ולכן אין צורך להזכירו. ואם כן קשה על הב"י מדוע לא תירץ כן על דברי הרמב"ם. ע"ש. אתה הראת לדעת שלא עלה על דל שפתיו של הפקודת אלעזר להתיר מכח קושיא זו, אלא אדרבא, ברור לו שלא הזכירו זאת משום דהוי מילתא דפשיטא, ומכל שכן ילפינן ליה1. ולכן והעיקר לדינא שיש להחמיר בדין זה כדעת רוב ככל הפוסקים המחמירים בזה.

ואגב ריהטא הוקשה לי מהא דגרסינן בגמרא שבת (קח:) דרבין שאל את רבי ירמיה מהו לממשי מהני מיא בשבת [האם אסור לשטוף פניו (בשבת) מהמים של ים סדום משום רפואה, שמים אלו מרפאים את העין. רש"י], אמר ליה שפיר דמי (מותר). שוב שאל, מהו לסגור ולפתוח את עיניו בתוך המים כדי שיכנס מהן בעין וכו', ע"ש. וקשיא טובא, דמדבריהם מוכח להדיא שאין חשש סכנה במלח סדומית, ואדרבה המים המלוחים של סדום מועילים לרפואה ולא מזיקין, ואם כן מדוע חששו למלח סדומית?

ומצאתי בחפיש"ה לדברי המאירי (שם) שכתב: אף על פי שבמלח היוצא מימה של סדום אמרו שמסמא את העינים, הפוכה סדום והפוכים דרכיה, מימיה מרפאין, ומלח היוצא מהן מסמא או שמא כח המלח חזק יותר מדאי. או שמא מרפאין את החולה ומסמין את הבריא, כדרך הרבה מהדברים הרפואיים. עכ"ל. וע"ע בשו"ת אורחות יושר (ח"א סי' טז). וה' יאיר עינינו בתורתו.

סימן מט - השותה תה בביהמ"ד אם מברך בכל פעם

מאת הרב חיים רבי / מחוברת כסלו תשס"ב (שנה ב') סי' כ

הנה בשו"ת יבי"א ח"ו סי' כ"ז וביחו"ד ח"ו סי' י"א האריך הרחיב מרן שליט"א בדין ת"ח הלומדים כל הלילה וכן בתיקון ליל שבועות וכיוצא, והשמש מגיש שתיה מידי פעם, האם יברך על כל כוס וכוס ששותה או יברך ברכת שהכל נהיה בדברו בפעם הראשונה ויפטור בזה כל מה ששותה במשך כל הלילה. והביא סברת המג"א (סי' קפד סק"ט) שאם עבר זמן עיכול הרי זה כהיסח הדעת ויחזור ויברך שנית על הכוס הנוסף. והרב אבן העוזר תמה עליו מדברי הרמב"ם שפסק שאם דעתו לחזור ולשתות אפי' פסק כל יום כולו

אינו חוזר ומברך. ויש דוחים ראיה זו ואומרים, שהרמב"ם דיבר באדם שיושב בסעודת קבע. וכ"פ הרב חוקי חיים שיברך על כוס וכוס. ויש שהוסיפו שכן המנהג. וטוב לכוין בשעת ברכתו שאינו רוצה לפטור שתיה אחרת, ובזה עדיף טפי. ומסיק מרן שליט"א, כדעת הסבא קדישא מהרש"א אלפנדרי זיע"א שאסור להרבות בברכות ויש לחוש לספק ברכות לאיסור ברכה שאינה צריכה ולא יברך אלא בפעם הראשונה ויפטור בזה כל מה ששותה כל הלילה. ומ"מ אם יצא חוץ לבית הכנסת או בית המדרש וחזר אח"כ צריך לחזור ולברך, ששינוי מקום נחשב להיסח הדעת לדעת מרן ז"ל ואע"פ שהרמ"א חולק ע"ז מ"מ יש ספק ספיקא לברך באופן זה, שמא הלכה כמג"א שאם עבר זמן עיכול יברך ושמא שנוי מקום נחשב להיסח הדעת וכדעת מרן ז"ל. ומרן ראש הישיבה הרב נאמ"ן שליט"א בספר קריאי מועד לשבועות "איש מצליח" (דף 4) דקדק מדברי מרן שליט"א שעיקר היתרו מכח ס"ס הנ"ל ולכן לא יברך על כוס אחר כי אם בשינוי מקום וגם עבר זמן עיכול, וכן באופן ששתה רביעית בבת אחת כמו תה קר, ובירך בנ"ר, צריך לברך על הכוס האחר כמ"ש במפתחות יבי"א ח"ו (עמוד שסז) ע"ש.

אמנם ראיתי להגאון הגדול עצו"ר רבנו משה הלוי זצ"ל בספרו הנפלא ברכת ה' (ח"ג עמוד תיז – תכ) שהאריך לבאר כי דברי המג"א נכונים. והרמב"ם ז"ל התכוין לדבר אחר דהיינו באופן שלא הסיח דעתו מלאכול אלא הפסיק ובזה אפי' כל היום כולו אבל בנידון המג"א שיש שתי אכילות שונות ושתי שתיות נפרדות ועבר עיכול בודאי שצריך לברך פעם אחרת, ולרווחא דמילתא יכוין שאינו רוצה לפטור כוס שני ובזה יברך כל פעם בשופי וסיים: ומקום הניחו לי להתגדר בו ע"ש. אולם אנו חוששים לדעת מרן שליט"א, ומה גם בדיני ברכות החמורים וקיי"ל סב"ל. ואף אם יכוין שלא רוצה לפטור כוס שני, מרן שליט"א לא שמיעא ליה כלומר לא סבירא ליה כמבואר בשו"ת יחו"ד (שם עמוד עא). וצריך להביא חילוק בין דברי הסבא קדישא לבין נידון דידן שהוא באברכים בבית המדרש יום יום השותים קפה לפעמים ועושים לעצמם ולא ע"י שמש שמגיש כל הלילה אלא כפי צרכו קם ומכין לעצמו או החברותא מכין מנה אחת אפים. ואם לא היה מרגיש צורך לא היה קם לשתות. ודומה לשמש שמברך על כוס וכוס ומה גם שיוצאים מבית המדרש לחדר הסמוך או לספריה להביא ספר וכיוצ"ב ובשינוי מקום ש"ד לברך. ולפעמים שותים מים וכיוצא ואז מברך בנ"ר ושוב שהכל ויש בלבול בין מים לקפה וכיוצ"ב. וכן יש לחלק בין לימוד ביום ללימוד בלילה שאז באמת מכוונים ודורשים לשתות כי הלימוד קשה יותר מביום. ואברכים בבית המדרש באים ללמוד תורה ולא לשתות כי אם כפי הצורך אם תהיה התעוררות לכך ומימלא יתכן שבזה לכל

הדעות יברך על כל כוס וכוס. ומה גם שדעת הגאון איש מצליח הי"ד וזיע"א, שגם בליל שבועות יש לברך על כל כוס וכוס.

ונראה עוד לבאר מה שכתב מרן שליט"א ביחו"ד (ח"ו עמוד עב) שהעיקר להלכה שאין לברך אלא על כוס ראשון בלבד "ויכוין לפטור שאר כוסות אשר יגישו לפניו במשך הלילה" ע"ש. הוצרך לכך בגלל שיטת המג"א (סימן רו) הסובר שמי שבירך על הפירות שלפניו ואח"כ הביאו לפניו עוד מאותם פירות, אם לא היה בדעתו עליהם, יברך שנית. ואף שהאחרונים חולקים וסוברים שהאוכל פירות "בסתמא" והביאו לפניו עוד פירות, לא יברך, וכ"פ מרן שליט"א בהליכות עולם (ח"ב עמוד פו) כל זה בדיעבד, משום סב"ל. אבל לכתחילה יכוין על שאר הכוסות כי חשש להמג"א, והמג"א לשיטתו שבסתמא צריך לברך שנית. וכ"ש אם עבר זמן עיכול שזה פחות מסתמא ודומה לענין חדש. ולפ"ז י"ל שרק הלומדים בלילה שהקפה והתה יש בו צורך גדול כדי שלא ירדמו בלימודם, אין לברך על כוס וכוס. אבל אברכים הלומדים בשעות היום שלא מקפידים שיהיה תה או קפה, ואדרבא יש נמנעים מלהכין תה וקפה משום ביטול בית המדרש שלא יהיה נע ונד, זו היא ביאה זו היא שיבה, מסתבר שזה פחות מהאוכל פירות מסתמא, ובאופן זה יודה מרן שליט"א שיברך על כוס וכוס בשופי לכו"ע. ובזה נרויח עוד שלא להכנס לסברת מרן ראש הישיבה הרב נאמ"ן שליט"א שבשינוי מקום יברך מכח ס"ס זהו רק בעבר זמן עיכול אלא בכל אופן שישתה יברך כל פעם מחדש.

וממוצא דבר תבין שמי שמוסר שיעור תורה לתלמידיו או לציבור הרחב (כפי שמורה לנו מרן רבינו הגדול ממעתיקי השמועה שליט"א שחובה לזכות את הרבים במסירות נפש) ושותה תה או קפה וכיוצ"ב, שיברך רק בתחילה ופוטר את השאר. וכן נוהג מרן שליט"א בשיעורו הגדול בכל מוצש"ק בלוין ופעמים ששותה מכמה כוסות לחיים טובים, ומברך רק בתחילה, מפני שזה דומה למסתמא, ואף יותר מזה, כאילו כוין ממש, מאחר ודורש טוב לעמו וזקוק לשתות משא"כ אברכים בבית המדרש בשעות היום שבאו ללמוד בלבד ואין השתיה כדת רק באונס אם אין ברירה בזה לכו"ע יברך בכל פעם. ויתכן שבדוקא מרן שליט"א כותב ביבי"א וביחו"ד שהשאלה על ת"ח הלומדים בלילות לאפוקי מהלומדים במשך היום שבזה יברכו על כל כוס וכוס, וינוחו ברכות על ראשו.

לסיום: הנהגה טובה שקיבלתי מרבותי זיע"א שלא להתחיל את הלימוד בבית המדרש עם כוס תה או קפה אלא להתחיל את הלימוד עם השם יתברך ועם החברותא ורק כשיתעייף ישתה. והחוט המשולש לא במהרה ינתק (קהלת ד יב).

סימן נ - קביעות לזימון אם צריך לשבת על שולחן אחד

מאת הרב יוסף מיכאל / מחוברת ניסן תשס"א (שנה א') סי' כט

שאלה: קבוצת אנשים שאכלו כאחד שבכוונתם לקבוע אכילתם יחד בשביל שיוכלו לזמן, האם צריכים לשבת בשולחן אחד?

תשובה: שנינו במשנה (ברכות מב.) היו יושבין, כל אחד מברך לעצמו. הסבו, אחד מברך לכולן. וכתבו התוס' (שם) בד"ה הסבו וכו' וז"ל : ואנו אין לנו הסבה אלא בפת בלבד, ופת מהני אפי' בלא הסבה. דדוקא לדידהו שהיו אוכלים בהסבה היו צריכים הסבה, אלא ישיבה שלנו הוי קביעות לנו כהסבה דידהו שהם היו רגילים כל אחד להסב על מטתו ועל שולחנו אבל עכשיו כולנו אוכלים על שולחן אחד וכשאנו אוכלין יחד היינו קביעותינו וכו'. עכ"ל. וממה שכתבו, "דדוקא לדידהו שהיו אוכלים בהסבה היו צריכים הסבה אלא ישיבה שלנו הוי קביעות לנו כהסבה דידהו" משמע, דאפילו אינם יושבים בשולחן אחד אלא כל שקבעו לאכול יחד, ואפילו יושבין בכמה שולחנות מיקרי קביעות. ומה משכתבו אחר כך, "אבל עכשיו כולנו אוכלים על שולחן אחד", י"ל דאורחא דמילתא נקטו, דסתם בני אדם שיושבים לאכול יחד יושבים בשולחן אחד, ואה"נ אפילו יושבים בכמה שולחנות כל שקבעו לאכול יחד שפיר מצטרפים ומיקרי קביעות. וכן מתבאר מדברי הרא"ש בפסקיו פ"ו (סי' לג) שכתב וז"ל: "והאידנא שאין אנו רגילים בהסיבה, ישיבה שלנו הוי קביעות כהסיבה דידהו" ולא הזכיר שולחן אחד. ואם איתא, דשולחן אחד לעיכובא הוא לא היה לו להשמיט תנאי זה. וגם המרדכי בפסקיו (סי' קמה) לא הזכיר שולחן אחד שכתב וז"ל : אחד מברך לעצמו דאין קבע סעודה בלא הסיבה וה"מ לדידהו שהיו רגילים בהסיבה אבל לדידן ישיבה שלנו קביעות לנו כהסיבה להם. עכ"ל. ואם ס"ל דבעינן שולחן אחד היה לו לפרש שיחותיו. אלא ודאי דאין זה לעיכובא וכדפרישית.

הן אמת שראיתי לתלמידי רבינו יונה (דף ל' ע"ב מדפי הרי"ף, ד"ה ועוד) שכתבו וז"ל: ועוד אומר רבנו יצחק ז"ל, כי בימיהם שהיו השולחן ומפות לפני כל אחד ואחד היה צריך שיסבו כדי שיצטרפו כולם אבל עכשיו שמנהגנו לאכול כולנו בשולחן אחד ומפה אחת א"צ הסבה אחרת "אלא בזה בלבד מצטרפין". עכ"ל. וממה שכתב, אלא בזה בלבד מצטרפין דקאי אשולחן אחד, משמע דס"ל דבלא שולחן אחד אין חשיב קביעות. ונראה לומר שתר"י מיירי בדלא קבעו לאכול יחד, שהרי פירשו כן תחילת המשנה (שם לעיל בסמוך) בזה"ל: היו יושבין, כל אחד ואחד מברך לעצמו. כלומר, אם אכלו בלא שום הזמנה אלא שהיו יושבין וכל אחד ואחד התחיל לאכול ולא הסכימו לאכול ביחד וכו'.

ומסתמא יפרשו כך גם בסיפא דאז בעינן שולחן אחד כיון דלא סיכמו בפירוש להצטרף ולכן ישיבה סביב שולחן אחד כסיכמו בפירוש דמי. ואה"נ, אם סיכמו בפירוש לאכול יחד אפילו ישבו בכמה שולחנות שפיר דמי.

וכן בקודש חזיתיה להטור (סימן קסז סי"א) שכתב וז"ל: ואם הם שנים או רבים, אחד מברך לכולם. ודוקא שהסבו, שהוא דרך קבע. אבל אם היו יושבין בלא הסיבה, כיון שאינן נקבעים יחד כל אחד מברך לעצמו. ואם אמרו נאכל כאן או במקום פלוני שהכינו מקום פלוני לאכילתן, הוי קבע אפילו בלא הסיבה. ובעל הבית עם בני ביתו, הוי שפיר קביעות אפילו בלא הסיבה. והאידנא שאין אנו רגילים בהסיבה, ישיבה דידן הוי קביעות ואפילו לבני חבורה כהסיבה דידהו דמי. עכ"ל. וכתב מרן בב"י (שם) וז"ל : ומה שכתב רבנו, והאידנא שאין אנו רגילים בהסיבה ישיבה דידן הוי קביעות וכו'. כ"כ התוס' וה"ר יונה והרא"ש והרשב"א. עכ"ל. הרי שמרן הב"י הבין שדברי התוס' והרא"ש עולים בקנה אחד. וע"כ לומר שמפרש מרן ז"ל כמ"ש בעניותין שמה שכתבו התוס' שולחן אחד, לאו דוקא הוא, וכמו שמתבאר מדברי הרא"ש והמרדכי.

איברא דבש"ע (סימן קסז סעיף יא) כתב מרן ז"ל וז"ל : אם היו שנים או רבים, אחד מברך לכולם. ודוקא הסיבו שהוא דרך קבע, אבל אם היו יושבים בלא הסיבה כיון שאינם נקבעים יחד כל אחד מברך לעצמו. ואם אמרו נאכל כאן או במקום פלוני, כיון שהכינו מקום לאכילתן הוי קבע ואפילו בלא הסיבה. והאידנא שאין אנו רגילים בהסיבה, ישיבה דידן בשולחן אחד או בלא שולחן במפה אחת, הוי קביעות. ואפילו לבני חבורה, כהסיבה דידהו דמי. "ולדידן אפילו קבעו מקום לאכילתן או בעל הבית עם בני ביתו לא מהני אא"כ ישבו בשולחן אחד או במפה אחת". עכ"ל. ומסוף לשונו מבואר, דאפילו אמרו "בואו נאכל" שקבעו מקום לאכילתן אלא שהם יושבים בכמה שולחנות, לא מצטרפין. וא"כ לכאורה דעת מרן ז"ל דשולחן אחד לעיכובא הוא.

אלא שלפ"ז קשה, בסעיף שאחר זה כתב מרן וז"ל : אם היו רוכבים ואמרו נאכל, אע"פ שכל אחד אוכל מככרו, שלא ירדו מהבהמות מצטרפין, כיון שעמדו במקום אחד. אבל אם היו אוכלים והולכים לא. ואם היו אוכלים בשדה מפוזרים ומפורדים, אע"פ שאוכלים כולם בשעה אחד ומככר אחד, כיון שלא קבעו מקום ואוכלים מפוזרים אינם מצטרפים. עכ"ל. וממש"כ מרן אם היו רוכבים ואמרו נאכל אע"פ שכל אחד אוכל מככרו שלא ירדו מהבהמות מצטרפין כיון שעמדו במקום אחד, משמע דסגי באמירה בלבד להצטרף יחד, ואחד מברך לכולם. וא"כ זה ההיפך ממה שכתב בסעיף שלפניו דבעינן שולחן אחד. ועינא דשפיר חזי להרב מ"א דהרגיש בסתירה שבדברי מרן הללו. ותירץ,

דשאני בית משדה, דכיון שבשדה ליכא שולחן, הוי קביעות באמירה בלא שולחן. ע"ש. ומבואר דס"ל בדעת מרן ז"ל דבעינן שולחן אחד. אולם ראיתי להגר"א בביאוריו לש"ע (שם) שג"כ הרגיש בסתירת דברי מרן הנ"ל. וכתב הגאון, דמה שכתב מרן ז"ל בסעיף יא "שולחן אחד" נראה דטעות סופר הוא, ושיטפיה דלישנא דלעיל נקט. וראיה, שהרי בב"י לא הזכיר שולחן אחד ודלא כמ"א. ע"ש. ולפ"ז אתי שפיר הכל, דלעולם אין דעת מרן דשולחן אחד לעיכובא הוא. תדע, שאם כדברי המ"א, יסתרו דברי מרן בש"ע זה לזה, כי בסימן קצה ס"א כתב מרן וז"ל: שתי חבורות שאוכלות בבית אחד או בשני בתים, אם מקצתן רואים אלו את אלו, מצטרפות לזימון. ואם לאו, אינם מצטרפות. ואם יש שמש אחד לשניהן, הוא מצרפן. וכגון, שנכנסו מתחילה על דעת להצטרף יחד. ויש מי שאומר, שאם רה"ר מפסקת בין שני הבתים אינם מצטרפים בשום ענין. עכ"ל. ולפי מה שמתבאר בדברי מרן הב"י בסימנים קסז וקצג, מוכח דדיני ברכת המוציא ודיני זימון דין אחד שוה לשניהם. וכן כתבו הרב משנה ברורה בסימן קצג (אות כה) והרב כף החיים בסימן קסז (אות פט) דדין אחד לשניהם. א"כ מבואר דאפילו אינם יושבים בשולחן אחד מצטרפים לזימון. ולפי הגר"א לא קשיא מידי אלא דלפי המ"א קשה.

אמנם ראיתי כעת למוה"ר הגר"מ הלוי בספרו ברכת ה' ח"ב (פרק ו' הערה 30) דס"ל דבעינן שישבו על שולחן אחד, שג"כ הרגיש בסתירת דברי מרן מסי' קסז סי"א לסי' קצה ס"א, ותירץ, דבסימן קצה מיירי שיושבים בשלחנות נפרדים ואפילו בבתים נפרדים מפני שאין מקום לכולם בשלחן אחד או בבית אחד, לכן אין בישיבתם הנפרדת שום הוכחה שאינם מתכוונים להצטרף. אבל בסימן קסז מיירי שיש מקום בשלחן ואעפ"כ יושבים בשלחן אחר. והו"ל כיושבים מפוזרים שאין מצטרפים מפני שישיבתם הנפרדת מוכיחה שאינם רוצים להצטרף. ע"כ. אכן לעד"נ דדעת מר"ן הש"ע דאין שלחן אחד לעיכובא הוא וכמו שכתב הגר"א, מפני שכן הוכחנו לעיל שכן דעת הראשונים הנ"ל בראש דברינו, וכן מוכח בב"י. ומה שכתב בברכת ה' (שם, הערה 29) להוכיח כדעתו מדברי מרן הש"ע (סימן קצג ס"ג). עיין מש"כ מרן החיד"א בברכ"י (סימן קצג אות ד) בשם מו"ז הרב החסיד מהר"א אזולאי. והנלעד"כ.

[אמר העורך. ולע"ד יש להשיב על דברי הה"כ נר"ו הנ"ל כי מה שהוכיח מדברי רבותינו הראשונים ז"ל, אין זו ראיה גמורה, כי אע"פ שאין הכרח מצד ההלכה לשבת על שולחן אחד דוקא, מ"מ צריך שלא ישבו בצורה שנראה שאינם מתכוונים לאכול יחד. ולכן כל שיכולים לשבת על שולחן אחד ואינם עושים כן, הרי מראים בעליל שאינם מצטרפין. וכל זה מבואר היטב בברכת ה' (שם). ומה שדחה ראיית מוה"ר הברכ"ה זצ"ל ע"פ דברי מהר"א אזולאי. תמיהני, היאך לא שלטו עיניו בהערה שם שכבר

הביא מוה"ר זצ"ל שם דברי מהר"א אזולאי, ודחה דבריו, כאשר יראה הרואה. ואם יש להה"כ נר"ו מה ליישב דברי מהר"א אזולאי, זה היה לו לעלות על הכתב, ולא לרמוז ברמ"ז הרומ"ז על הארש. יגאל כהן ס"ט].

סימן נא - הנהגות הראויות בשעת הברכות

מאת הרב חיים רבי / מחוברת אדר א-ב תשס"ג (שנה ג') סי' לג

הנה נודע כי ברכות הנהנין מצוה לברכן מיושב (כמ"ש בבא"ח ש"ר פ' חוקת הלכה ד') אבל ברכת המצוות מעומד (כמבואר בב"י או"ח סי' ח') מלבד ברכת התורה שמותר לברכה בישיבה (כמ"ש בשו"ת יחו"ד ח"ה סי' ד) מפני שעיקר תכליתה ללמוד תורה שהיא בישיבה וממילא גם ברכות התורה בישיבה. וכן הפרשת חלה. ובודאי שהתכלית הרצויה היא להרבות כוונה באמירת הברכות. ולכן אסור לברך והוא עוסק במלאכתו כמ"ש בש"ע או"ח (סוס"י קפ"ג וקצ"א) וכן לא יברך כשהוא מהלך או טרוד ולחוץ בענין אחר, שאין זה מכבוד הברכה. וגם יש בזה חסרון כוונה. וכן אין לברך כשהוא נוהג בנסיעה מחמת הכוונה ומחמת הסכנה. וכן ברכות השחר אפי' עסק קל שבקלין אין לעשות ולא ילך אנה ואנה אלא ישב ויברך בכוונת הלב (כה"ח סי' מו סקנ"ד). ועיין למרן שליט"א בשו"ת יבי"א (ח"ה סימן ד) שאפילו מעשה קל כמו צדקה לעני, אין לעשות באמצע הנחת תפילין או להוריד השרוול ולכסות תפילין של יד כי גם עשיית מעשה נחשב כהפסק. ואפילו לעשות רמז קל לעני שימתין, הסתפק מרן שליט"א אי הוי הפסק והניח בצ"ע. ע"ש. ועאכ"ו באמצע הברכה ממש שמסתבר שהוא חמור מהפסק בתפילין שהרי בפועל מדבר עם השי"ת וכיצד יפנה מחשבתו למעשה אחר או להביט בשעון וכיוצ"ב. ועיין בבא"ח (ש"ר פ' וארא הלכה יג) שיזהר מלתת צדקה או לקנח אפו בפרשה ראשונה של ק"ש שהרי צריך להזהר שלא לקרותו עראי ומסתברא שהזכרת ברכה חמור יותר מק"ש מפני שבברכה מדבר עם השי"ת בלשון נוכח משא"כ בק"ש. ואין לומר דשאני ק"ש דחמירא משום דמדאורייתא היא אבל בברכות דרבנן יש להקל. זה אינו, דהא קיימא לן דפסוק ראשון לחודיה מדאורייתא (עיין שו"ת יבי"א ח"ו סי' ט). והנביא ישעיה צווח (פרק כט) בפיו ובשפתיו כבדוני וגו' משמע שגם בהזכרת הברכות חסר כוונה בהם. והשי"ת מקפיד מאוד. ומסתבר שחוסר כוונה בברכה חמור יותר מעשיית מלאכה וכיוצ"ב באמירת הברכה. שהאחרון נראה כקורא עראי, והראשון נראה כמוריד מעליו עול מלכות שמים. ומרן החיד"א בספרו לב דוד הביא מחכמינו ז"ל שהשי"ת הקפיד על חזקיה המלך שהתפלל ולבו בל עמו כאשר ידבר איש אל רעהו, אע"פ שהיה צדיק ובעל רוה"ק. שבודאי זוהי דקדוק גדול לפי דרגתו. ומה נענה אנן יתמי דיתמי. ע"ש. וקצת פלא

על רבינו הבא"ח שהזהיר על נפנוף במניפה בעונת הקיץ שלא לעשות באמצע ק"ש (ש"ר פ' וארא) וכ"כ עוד (בפ' חוקת הלכה ה) גבי ברכת המזון. ומשמע שבשאר ברכות מותר. ואף שמרן הש"ע כתב כן בהלכות ברכת המזון (בסי' קצא), מבואר באחרונים שם דה"ה בכל הברכות וכמ"ש בכה"ח (שם סק"ד) ולמה לא הזהיר על הכל. וצ"ע. ומ"מ נראה ברור שאף הבא"ח יודה לאסור לעשות כן גם בכל הברכות, ובפרט כשיודע שזה מפריע לו בכוונת התפילה והברכות.

והנה בפסחים (ז.) אמרו ז"ל שכל הברכות כולן ואף ברכות המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, ודרשו מהפסוקים שלשון "עובר" היינו קודם ממש לפעולה. ולכאורה קשה, למה לא תיקנו חז"ל שיברך בשעת עשייתן שזה ממש עם המצוה למשל: יקשור תפילין ויברך. וכן יטול ידיו ויברך באמצע העשייה כי אין כאן עשיית חולין אלא עשיית מצוה כמו קשירת תפילין ונט"י. ואם הש"ס הוכיח מהפסוקים ש"עובר" היינו קודם לפעולה. משמע שלולא הפסוקים היה אפשר לפרש דברי חז"ל שרשאי לברך בשעת עשייתן. ולכאורה הרי אין לעשות מעשה בזמן הברכה. וצ"ל בפשיטות שעשיית המצוה הרי זה קודש, ואין זה זלזול וכבוד שמים ח"ו וממילא באמת לולא הטעם שצריך להיות עובר לעשייתן היה מותר לברך בזמן עשיית המצוה ממש. ובאמת שהאחרונים כתבו שבירושלמי ברכות (פ"ט ה"ג) איתא דלרב הונא מברך בשעת עשייתן חוץ מתקיעה וטבילה שאי אפשר לברך בשעת עשייתן. ומכאן שמדין עשייה בזמן הברכה אין בעיה. כי הם תואמים זה עם זה והברכה והמצוה חד הוא. ונראה שגם לדעת רב הונא מדובר באופן שאין עשיית המצוה מפריעה לכוונת הברכה דאל"כ לא יתכן שרב הונא יתיר לעשות כן.

ואף שלמעשה אין הלכה כר"ה אלא כתלמוד שלנו בפסחים (שם) שיש לברך עובר לעשייתן, עכ"ז הכנות מסויימות שקשורות לעשייה ורוצה לעשותם בזמן הברכה, יתכן שמותר אם יכול לכוון בברכה כהלכה. דבשלמא פעולה שאינה קשורה למצוה אף שאינה מטרידה כלל, הרי זה זלזול בכבוד שמים, שמתעסק בדברים אחרים אבל פעולות שקשורות למצוה תלוי בזה. אם אינם מפריעים למצוה ולכוונת הברכות מותר לעשותן. ואם יפריעו בכוונה אסור. והנה לפניך דוגמאות רבות. א) לאסוף ציציות ולאוחזם באמצע ברוך שאמר, לאחר שפתח ואמר ברוך אתה וכו', כדי לנשקם בסוף, מסתבר שאסור כי זה מסיר הכוונה, אף שזה צורך המצוה. ואם שכח להכין לפני שפתח בברכה שבברוך שאמר, יפסיק באמצע הברכה ויכין ציציותיו בשתיקה, ואח"כ ימשיך לברך. ב) להביט בשעון באמצע ברכת אשר יצר, מסתבר שאסור שבאותו רגע לא מכוון שמדבר

עם ה'. ג) להדליק גפרור באמצע הברכה של הדלקת נרות שבת – גם זה אסור כי זה מונע מלכוון. וידליק הגפרור אחר סיום הברכה ומיד ידליק את נרות שב"ק [אא"כ יש לו גפרור ארוך שבזה ודאי עדיף שידליק אותו לפני הברכה ויברך בנחת]. ד) אין לכסות הכתב של ס"ת באמצע הברכה של העולה לס"ת לפני הקריאה או לאחריה. ואם שכח, יפסיק ויכסה ואח"כ ימשיך בברכתו. ה) בברית מילה אם יניח המוהל את המגן על הערלה ולהחזיק ולברך, יש בזה בעיה, כי על ידי זה המוהל רץ בברכה משום צער התינוק. ולכאורה העצה הטובה היא להכין כל מה שצריך, לכסות את ברית קודש, ולברך בכוונה לאט ובקו"ר. ואחר הברכה, יכניס המגן ומיד ימול. ויש כאן גם צורך המצוה וגם אין צער ינוקא. וגם גדל כבוד המצוה בעיני הציבור. ו) הנוהג במכונית אסור לברך ברכות הנהנין וכיוצ"ב ויש חשש סכנה וגם חוסר כוונה וזלזול בכבוד שמים. ז) לקפל תפילין באמצע אמירת קדושה, אסור.

כי עי"ז אינו מכוון במלים שמוציא מפיו. ומסתבר שה"ה בענית אמן יהא שמיה רבא וכו' שיפסיק מלקפל. ח) לבחוש הסוכר בכוס תה באמצע הברכה בודאי אסור. וכמדומה מתוך שיעוריו של מרן שליט"א שנזהר לקרב הכוס לפיו ומעיין אם אין חרקים וכיוצא ואח"כ מברך שאפילו לקרב הכוס באמצע הברכה נמנע מזה. ט) להכין מלח בשלחן מהמלחיה באמצע ברכת המוציא מסתבר שאסור אף שמלח זה יש בו מצוה גדולה מ"מ הרי זה מסיח דעתו מהברכה. ובכלל זה להזהר מלחתוך מהפרוסה או מהכריך באמצע הברכה. וכשאין ברירה, ימתין באמצע הברכה ויעשה מה שצריך ואח"כ ימשיך לברך. או שיכין את המלח בסיום הברכה. י) לנענע הלולב ואתרוג באמצע הברכה אסור. ואפילו באמצע ההלל אסור לנענע בהזכרת ש"ש שצריך כוונה. ומ"ש בש"ע או"ח (סי' תרנא ס"ח) ינענע בשעה שמברך. הכוונה לאחר הברכה. וע"ש בשער הציון סקמ"ח. יא) לסדר רצועות התפילין באבנטו או באצבעו באמצע ברוך שאמר או מי שמניח תפילין ולומד ורוצה לסדר התפילין באמצע אשר יצר מסתבר שאסור. יב) מי שמברך אשר יצר בכוונה והליכה איטית שאין בה התאמצות ומחשבה וכיוצ"ב. מסתבר שמותר כי זה דומה לברכת אשר יצר בעמידה שמותר. אבל הליכה מהירה היא מטרידה ותופסת מקום במחשבה ומסתמא אינו מצליח לכוון היטב בברכת אשר יצר ולכן אסור. ועיין בברכות (יג:) בתוד"ה על לבבך, שכתבו לגבי ק"ש, מצוה מן המובחר לעמוד כשהוא מהלך לפי שאינו מיושב כל כך ואינו יכול לכוון כשהוא מהלך כאשר היה עומד ע"ש. ומסתברא שבהליכה איטית כמו בבית או בבית המדרש וכיו"ב יש בו ישוב הדעת ויכול לכוון. ועיין בכה"ח (סי' מו סקנ"ד) שמזהיר על ברכות השחר שלא ילך אנה ואנה מפינה

לפינה כשמברך אלא ישב על מכונו בהתבודדות ובכוונת הלב ע"ש. ועכ"פ הליכה איטית שלפעמים מסייעת לכוונה מותר.

ובודאי מי שמרגיש שהליכה איטית בבית ג"כ מפריעה בכוונתו, שלא יעשה כן. וכמו כן לברך ברכת אשר יצר ברחוב אפי' בהולך הליכה איטית, לא נכון לעשות כן, שיתכן שיפגוש את חבירו ויזדרז בברכה כדי להקדים לו שלום וביטל כוונת הברכה. ועדיף להתעכב בכוונה, ולומר לו שלום באמצע הברכה, כדין ברכות ק"ש שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד. יג) להפוך דף בסידור באמצע הברכה, אפשר ע"י שישתוק באותו רגע עד שיעביר הדף. יד) כמו כן, אסור למשמש בבשמים בשעת הברכה לבדוק אם יש בהם ריח אלא קודם הברכה [ועוד, דבלא"ה אין לברך על בשמים עד שיבדוק אם יש להם ריח כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה.] וכן הנוהגים להנות מאור האש בברכת בורא מאורי האש לפני הברכה, לא יעשו כן בזמן הברכה, אלא או לפני הברכה כדין ברכות השבח או לאחר הברכה כדין ברכת המצוות עובר לעשייתן. ובזמן הברכה לא קם ולא זע ממנו. ומרבה כבוד שמים. יד) לנשק תפילין בשעת הנחתן ובשעת חליצתן כמ"ש מרן בש"ע או"ח (סוס"י כ"ח), אין בזה חשש הפסק באמצע כשמנשק תפילין של ראש קודם הנחתו כי זה צורך וחלק מהמצוה וכן לעיין בשיני"ן שבתש"ר עפ"י מ"ש בזוה"ק (פ' עקב דרע"ד ע"א) ומקפיד ע"ז מאוד שהם שבע זיינין שרשומות בתפילין והם כנגד ז' אונות הריאה של אדם. וכנגד שבעה ימים ושבועות מפסח ועד עצרת, וכנגד שבעה קני מנורה ושבעה כוכבי לכת. והוסיף שם שהרוצה להניח תפילין של ראש צריך להסתכל באלו שני שיני"ן. והובא להלכה בס' בא"ח (ש"ר פ' וירא אות יח). ובודאי מותר ואף מצוה והוא חלק מהמצוה שאין בה היסח הדעת ולא כלום. טו) באמירת ברכת המזון, צריך למזוג את הכוס במים בברכת הארץ (או"ח סי' קפג) וא"צ לומר את המילים ואכלת ושבעת את וגו' בזמן המזיגה. ויש לעורר הכוונה, ועדיף למזוג בשתיקה ולהמשיך באמירה ובכוונה. וכן בקידוש בלילה וביום ימזוג קודם הקידוש ולא באמצע. ונותן עיניו בכוס שלא יסיח דעתו "מן הברכה" (משנ"ב שם ס"ק יז). ומכאן אני לומד גם לענין ציצית שלא להכין ולפתוח טלית מקופלת בזמן הברכה אלא יכין ויסדר ויאחזנה בידיו כראוי ואח"כ יברך. ועיקר העיקרים שיזהר בזמן הברכה שלא יזוז ממקומו רק שפתיו נעות וקולו ל'ו ישמע ועיניו עצומות לכוונת הברכה. ואשרי העם שככה לו.

וזכיתי לשמוע מפיו של הגה"צ רבנו שריה דבילצקי שליט"א שאמר להעיר ממ"ש מרן בש"ע (ריש סי' קסז) שצריך לחתוך מעט מהלחם קודם ברכת המוציא משום הפסק שלאחר הברכה יזדרז להמשיך חיתוך הפרוסה ולאכול. ומקורו בב"י (שם) בשם כמה

ראשונים. ואם חששו לחתוך מעט קודם הברכה, יתכן מאוד שזוהי גם הסיבה שבברית מילה יש להניח את המגן קודם הברכה בדוקא. כי לעשותו לאחר המילה יש חשש להפסק מעט מפני שאינו אלא הכשר מצוה. וגם לרבות שלדעתו הליכה בזמן הברכה אינה הפסק ולאו דוקא הליכה איטית אלא כל הליכה כי זאת איננה פעולה של עסק בידיו וכיוצ"ב וראיה מהפוסקים שלא כתבו להזהיר על כך. עכת"ד. ולכאורה נראה שיש מקום לחלק ולומר שבברכת המוציא סוף סוף אינו עושה דבר בזמן הברכה ואם יחתוך מעט קודם הברכה כדי למעט ככל האפשר בהפסקה עדיף טפי. אבל בברית מילה שהמוהל טרוד מאוד מצערא דינוקא, ובני המשפחה עומדים ממעל לו. והוא מתאמץ בידיו ומחשבתו כיצד לעשות החיתוך ופריעה ומציצה וכו' ועי"ז כוונת הברכה נשמטת ממנו. ואמר לי המוהל היקר הרב יעקב בן משה הי"ו מאברכי בית מדרשנו, שאם עושה כן איננו מצליח לכוון בברכה כלל. שהרי זה עסק גדול ואחריות גדולה בזמן הברכה. ובודאי שעדיף לברך ולכוון בקדושה וטהרה. ואח"כ לטפל בפעולות המצוה והמגן והסכין כולם צרכי מילה ממש ולא הכשר מצוה אלא מצוה ממש. ובאמת שהב"ח (שם) תמה מה שייך הפסק כשחותך הלחם כדי לאכול בציעת הפת. ותירץ, שזה רק לכתחילה שיש להזהר אפי' מהפסק מועט שלא לצורך אבל בדיעבד פשיטא שאין זה הפסק ע"ש. וא"כ בנ"ד יש להתיר אפי' לכתחילה מהטעם הנ"ל. גם מה שהתיר לברך בשעה שהולך מהר, הרי הבאנו לעיל מהתוספות בברכות (יג:) שיש להזהר מזה וכן פסק הכה"ח ואף אם יש היתר בזה וכמ"ש בשו"ת עולת יצחק (רצאבי, ח"ב סי' רח). עכ"ז הוא עצמו סיים (שם) שצריך להמנע כי זה מפריע בכוונה וכיום בעוה"ר מי יכול לומר על עצמו שלא מפריע לו עסק ואפי' עסק קל בכוונת הברכה. ואין להקשות ממה שנפסק ביו"ד (סי' רסה ס"ח) שאין צריך לכסות ערות הקטן בשעת הברכה, כי הב"ח הביא בשם המרדכי (פר"א דמילה) שיש בזה מידת חסידות. ואף שהגר"א בביאוריו (שם סקל"ח) אסר לכסות מפני שצריך לאחוז במילה בשעת הברכה, אפשר לאחוז על הכיסוי מלמעלה, ואם ירצה שלא יכסה. אבל להניח מגן ולברך בבהילות ובלא כוונה, לכאורה העיקר חסר מן הספר. וכבר נודע מ"ש מרן הגרי"ח זיע"א בספר בן איש חיל על איש אחד שהיה מפסיק באמצע קריאת תהילים ולפעמים כועס וכו' והראו לו בחלום שהוא נמצא בעוה"ב קורא תהילים וגם את השיחת חולין שדיבר באמצע הקריאה וכן הראו לו שהוא עוע"ז כי היה כועס! ע"ש. ומכאן עד כמה חוסר כוונה פוגם. וכמ"ש רבנו יונה בשע"ת (שער א' אות יו"ד) ומה הועילה בכל קניניה, אם רעה בעיני אדוניה. ושאלתי פעם את מורנו המקובל הרה"ג ר' בניהו שמואלי שליט"א על המעשה המובא בזוה"ק (פ' בלק

דקפ"ז ע"ב) עם ההוא ינוקא שהפסיק באמצע ברכת המזון כשכוס היין לא עמד יפה ואמר את הפסוק כוס ישועות אשא וגו' ותירץ לי, שכוונת הזוה"ק שאמר כן במחשבה ולא בדיבור ממש ומצינו כאלה לשונות של אמירה והכוונה אל המחשבה ועכ"פ מעשה של חול אפי' עסק קל, פוגעת במחשבה ומונעת כבוד שמים, וחבל.

והנה כיוצא בזה יש לדון בהזכרת שם שמים מתי יכוין אדון הכל היה וכו' האם בשעת הזכרת שם שמים ממש או שיש לכוון קודם ואח"כ יזכיר שם שמים. וכן באבות והודאה שאמרו ז"ל שצריך לזקוף בשם האם הזקיפה בשעת אמירת שם שמים או זוקף ואח"כ מזכיר שם שמים. וראיתי בסידור אוצר התפילות (דף קנז) שדקדק מלשון רש"י בברכות (יב.) שכ' זוקף את עצמו כשהוא מזכיר את השם. ומשמע שהזקיפה בשעת ההזכרה ומאידך הביא בשם הראבי"ה שכתב, כשהוא זוקף זוקף בשם, פירוש לפני הזכרת השם. וכן נחלקו האחרונים בזה שבסידור דרך החיים להגאון מליסא מבואר כשיאמר השם יזקוף. אבל בסידור היעב"ץ כתב שיזקוף כדי שיאמר את השם בזקיפה. ובסידור אוצר התפילות לא הכריע בזה. וכן בכוונה בהזכרת השם, הביא הגר"י רצאבי שליט"א בס' שו"ע המקוצר (ח"א דף קלב) בשם הח"א שיזקוף קודם שאומר השם והסברא בזה, כי צריך לכוון בהזכרת ש"ש ואם גם יזקוף בשעת ההזכרה כיצד יכוין?! ע"ש. ומשמע מדבריו שלכוון צריך בזמן הזכרת השם ממש וזהו מכבוד שמים שמזכיר ש"ש עם כוונה ומאידך בסידור כוונת הלב (עמוד 22) כתב בשם רבינו בחיי (פ' אמור) שיכוון כל הכוונות קודם שיתחיל בהזכרת ש"ש ולפ"ז יתכן שצריך לומר ש"ש אחרי הזקיפה וכוונה. ובס' הברכה והלכותיה (עמוד 24) להגר"א זכאי שליט"א כתב בשם הגרשז"א זיע"א שמדברי הפוסקים מבואר שצריך לכוון ממש בעת ההזכרה. ע"ש. וחשבתי להוכיח מהשו"ע (סימן ה') שכתב כשיזכיר השם יכוין וכו' ומשמע שבהזכרת השם ממש ולא קודם ומקורו מהטור, ושם כתוב ובהזכירו השם. וכן בהלכות ק"ש (סי' סא ס"ו) שצריך לכוון באחד בזמן הזכרת המלה ממש. וכן בסי' צא שכתב צריך לכוון בלבו פירוש המלות "שמוציא" בשפתיו ולא קאמר "שיוציא". ובפרט לפמ"ש במאמרי הקודם שע"י הוצאת התיבה מפיו מתעוררת הכוונה יותר. ע"כ נראה שעדיף לקיים את הכל ביחד, והיינו הזכרת ש"ש, הזקיפה, והכוונה באותו זמן ממש. והחוט המשולש לא במהרה ינתק.

סימן נב - כשבירך על פירות בסתם אם פוטר אחרים

מאת ה"ה מ. מזרחי / מחוברת טבת תשס"ב (שנה ב') סי' לו

שאלה: מי שבירך על הפירות שלפניו, ושוב הביאו לפניו מאותו המין או ממין אחר שברכתו כברכת הפירות שבירך עליהם, האם צריך לחזור ולברך עליהם מפני שלא נתכוין עליהם במפורש בשעה שבירך על הראשונים או שמא נפטרו בברכתו הראשונה? תשובה: כתב מרן בשולחנו הטהור סימן רו סעיף ה': מי שבירך על פירות שלפניו ואח"כ הביאו לו יותר מאותו המין או ממין אחר שברכתו כברכת הראשון אינו צריך לברך. עכ"ל. מסתמות דבריו נראה דאף אם בירך בסתם על הפירות אין צריך לחזור ולברך. ואף שכתב מרן, ואח"כ "הביאו לו" אין הכוונה דוקא באורח שכן דרך הפוסקים לומר "הביאו לו" אף שמדובר בבעל הבית ומקורם טהור בברכות (מא:) איתמר "הביאו לפניהם", והתם הגמרא לא מיירי באורח אלא בבעל הבית. וכן "הביאו לו מליח" (שם מד.) ופשוט. וכן משמע מדברי הרמ"א (שם) שכתב: "וטוב להיזהר לכתחילה להיות דעתו על כל מה שיביאו לו". ומבואר יוצא שהרמ"א מבין בדעת מרן שאפילו אם בירך בסתם ולא התכוון לפטור את הפירות שיביאו אחר כך א"צ לברך. וכן כתב המאמ"ר (ס"ק ו) בדעת מרן.

והנה ראיתי למוה"ר הגאון ר' משה הלוי זצ"ל בספרו הבהיר ברכת ה' (ח"ג פ"ט הל' ב' הערה 12) שכתב להוכיח שאין כן דעת מרן, וכדמוכח ממ"ש מרן בשו"ע (סימן קעט סעיף ה): הקרואים אצל בעל הבית לאכול מיני פירות ומביאים להם בזה אחר זה אינם צריכים לברך אלא על הראשון. עכ"ל. ומשמע שדוקא אורח אצל בעה"ב א"צ לברך על הפירות שהביאו לו לאחר מכן אם בירך בסתם כיון שסמוך על שולחנו של בעה"ב, משא"כ בעה"ב עצמו שצריך לברך על הפירות שהביאו לאחר מכן אם בירך בסתם. ולכן פירש שמה שכתב מרן השו"ע בסימן רו סעיף ה' שאין צריך לברך על פירות שהביאו לפניו לאחר שבירך על הראשונים זהו בדוקא אם כיון בהדיא לפטור הפירות שיביאו לו, אבל אם בירך בסתם צריך לברך עליהם אע"פ שקבע סעודתו על הפירות. והוסיף הרב ברכ"ה זצ"ל שכן כתבו המג"א (סימן רו ס"ק ט) והפר"ח (יו"ד סימן יט סק"ט) בדעת מרן ז"ל.

אולם אחר המחילה רבה נלע"ד שמדברי מרן בב"י סי' קעט, לא משמע כן. שהרי הביא מרן הב"י (שם) מה שכתב הכלבו (הל' סעודה יז ע"ג) בשם הר"ם (תשב"ץ אות שי) שכשאוכלים שני מיני פירות או שלושה או אפילו מין אחד, אם אין כולם לפניו בשעה אחת מברך על כל אחד ואחד לבדו ברכה ראשונה מפני היסח הדעת אבל לא ברכה אחרונה. עכ"ל. וכתב עליו: ורבינו כתב בסימן ר"ו מי שבירך על פירות שלפניו ואח"כ הביאו לו יותר מאותו המין א"צ לברך אע"פ שלא היו לפניו כשבירך. וסיים מרן שם: שכבר כתב בסי' קע"ז שנראים דברי הטור. ע"ש. והנה ממ"ש מהר"ם לברך על כל אחד מפני היסח הדעת משמע שמתחילה ברך סתמא בלא כונה מפורשת לפטור את הפירות

הבאים לאחר מכן, וסובר שצריך לחזור ולברך על שאר פירות שיביאו לו לאחר מכן. שהרי כתב "מברך וכו' מפני היסח הדעת", ואי דעתיה עליהו מאי היסח הדעת איכא. וכיון שכתב מרן על דבריו שהטור כתב בסי' ר"ו שאם הביאו לו יותר ממין שבירך א"צ לחזור ולברך, משמע שר"ל שהטור פליג אמהר"ם. ולזה סיים מרן ז"ל שנראים דברי הטור. וא"כ ע"כ שמבין מרן שאף הטור מיירי בסתם שאל"כ במאי פליגי?

ואמנם הרב ברכת ה' (שם) בנה עליותיו לדקדק כדבריו דמ"ש הטור והשו"ע (שם) שא"צ לברך על פירות שיביאו אח"כ ה"מ כשהיתה דעתו עליהם, ממ"ש מרן לבאר דברי הטור "הביאו לו יותר מאותו המין" דלא בעינן מאותו המין ממש, אלא היינו לומר שיהיה ממין ברכת הראשון וכו' ע"ש. שאם הטור מיירי בסתמא בודאי שיש לחלק בין אם הביאו לפניו מאותו מין שאכל שמן הסתם דרך אדם להגרר לאכול עוד מהמין שאכל לבין אם הביאו לפניו מין אחר וכמ"ש באמת הדרישה והב"ח (שם). עכ"ד. ועוד דקדק כן ממ"ש מרן שדברי הטור מקורן ממ"ש הרשב"א גבי דברים הבאים מחמת הסעודה בשם הרז"ה וכו' והרי שם מדובר בסעודת פת שבודאי דעתו על כל מה שיביאו לפניו בסעודה ללפת את הפת. עכת"ד. אולם לפענ"ד אין מזה הכרח. דמ"ש ללמוד ממאי דפשיטא למרן שאין לחלק בין אותו המין למין אחר, אפשר דס"ל למרן דמה שדרך להגרר מאכילה קטנה לגדולה זהו משום שנפתחה האצטומכה ויש לאדם תאבון לאכול, וא"כ מה לי אותו המין או מין אחר. ומ"ש להוכיח ממ"ש מרן מקור לדברי הטור מדברי הרשב"א בשם הרז"ה, י"ל שאף שדעת האדם ללפת את הפת מ"מ אין דרך ללפת עם פירות. אלא דאמרינן מן הסתם גם זה נכלל בכלל שאם יביאו פירות ילפת בהם. וא"כ דמי ממש למה שאדם ממשיך לאכול אחר שגמר פירות שלפניו דאף שם י"ל מן הסתם כיוון לזה ג"כ שפעמים שאדם נגרר לאכול יותר1.

והבאתי את השלישית שהזכיר מוה"ר זצ"ל לראיה מדברי מרן בסימן קע"ז שהביא שהרשב"א כתב בשם ה"ר זרחיה (כט. ד"ה אמר) דלפי פירש"י רב פפא אשמועינן שאע"פ שלא היו הפירות לפניו בשעה שבירך על הפת כיון דללפת את הפת הם באים אינם טעונים ברכה כלל. וכתב על זה מרן שהכלבו (סי כד יח.) כתב שיש אומרים דפירות שהובאו אחר המוציא ואוכל אותם עם הפת בטלה דעתו וצריך ברכה לפניהם אבל אם הובאו על השולחן קודם המוציא שוב א"צ ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם. וכתב על זה מרן שנראים דברי ה"ר זרחיה, "דכיון דדעתיה עליהו", כי אינם בשולחן מאי הוי. וסיים מרן שכן נראה שהוא דעת הטור שכתב בסימן רו מי שבירך על פירות שלפניו ואח"כ הביאו לו יותר מאותו המין א"צ לברך אע"פ שלא היו לפניו כשבירך, ומשמע דמאותו

המין לאו דווקא אלא כל שברכותיהן שוות מאותו המין קרי ליה, והוא נפטר בברכתו של זה כאילו היה לפניו בשעה שבירך". עכ"ד. ומבואר להדיא שמרן מפרש דברי הטור (סימן רו) הנז' שהייתה דעתו עליהם וכו' ע"ש. אמנם לפי האמור יוצא שא"א לפרש כן. שהרי מוכח מדברי מרן בסימן קעט שהטור מיירי באופן שלא חשב על מה שיובא לאחר מכן, ואעפ"כ נפטרים בברכת הפירות הראשונה. ומ"ש מרן "דדעתיה עליהו" כבר עמד בזה הנהר שלום וכתב דע"כ א"א לומר שכוונת הב"י שהיה דעתו על אותם פירות בשעת המוציא, דהא מלשון הרז"ה משמע שאע"פ שלא כיוון בברכת המוציא ללפת הפת עם הפירות ושוב הביאו לו פירות א"צ ברכה [א"ה: וכן מבואר להדיא בדברי הרשב"א בשם הרז"ה וכמבואר בחידושיו שם], וכ"כ בש"ע שם כיון דללפת את הפת הם באים אינם טעונין ברכה. א"כ ע"כ מ"ש הב"י דכיון דדעתיה עליהו, ר"ל שדעתו מן הסתם על כל מה שיביאו לו אף שאינו לפניו בשעת ברכת המוציא. ומייתי ראיה מדברי הטור דהכא דאע"ג שלא היו לפניו בשעת ברכה אמרינן דדעתו לאכול כל מה שיובא לפניו בעודו אוכל, עכ"ד. וכיו"ב כתב הא"ר (שם ס"ק ט') בקצרה ע"ש.2

ומה שכתב הרב ברכ"ה זצ"ל להוכיח מדברי מרן (בסי' קעט ס"ה) דדוקא אורח אצל בעה"ב א"צ לברך על פירות שהביאו לו לאחר מכן, אבל בעה"ב עצמו צריך לברך עליהם וכאמור, נלע"ד ליישב, דהנה מרן מקורו טהור ממ"ש התוס' (ברכות מב. ד"ה אתכא דריש גלותא סמכינן) וז"ל: וכשרגיל לאכול מיני פירות ומביאין להם בזה אחר זה יש אומר שצריך לברך אכל חד וחד לפי שאינן יודעים אם יתן להם בעה"ב יותר ונראה שאין צריך לברך לפי שסומכין על שלחן בעה"ב והיינו דבי ריש גלותא. עכ"ל. ומשמעות דבריהם לומר שאף שהאורח הסיח דעתו, מ"מ אין זה חשוב היסח הדעת לפי שסומכין על שולחן בעה"ב. וא"כ אף בדברי מרן (שם) י"ל כן דמיירי באופן שהסיח האורח דעתו מלאכול יותר כיון שלא ידע שיביאו יותר, דבכהאי גוונא דוקא באורח לא חשיב היסח דעת כיוון שאפשר שבעה"ב יביא יותר משא"כ בבעה"ב שיודע שלא יביא יותר אם הסיח דעתו חשוב ודאי היסח הדעת. ואם ימלך להביא עוד צריך לחזור ולברך. א"כ לעולם י"ל שאף בבעה"ב אם לא חשב בדעתו שלא להביא יותר אפשר שאף שנגמר מה שלפניו שאין זה חשוב היסח הדעת ואין צריך לברך. ועוד אמר לי מו"ר הרב אהרן מאזוז שיל"ד מדברי תוס' הנזכרים שכלל לא התכוונו לאפוקי בעה"ב שצריך לברך. אלא להיפך דבבעה"ב שיודע שיביאו עוד ודאי אין כאן היסח הדעת אלא שי"א דאורח מיהא שאינו יודע אם יביא עוד פירות חשוב היסח הדעת. ולזה כתבו התוס' דזה אינו, שאף אורח אינו מסיח דעתו כיוון שסומך על שלחן בעה"ב ע"ש. ולפ"ז אף בדברי מרן יש לפרש כן, והיינו דלא

מבעיא בעה"ב שיודע אם יביא עוד, א"כ כל זמן שלא נמלך בדעתו שלא להביא אין צריך לברך, אלא אף הקרואים בבית בעה"ב שאינם יודעים אם יביא עוד אעפ"כ אין זה חשוב הסח הדעת וא"צ לברך. ולאפוקי מי שנזדמן לבית חברו שצריך לברך בכל פעם ופעם וכמו שכ' מרן שם בסעיף שקודם זה ע"ש. ומעתה כיון שאין הכרח מדברי מרן בסימן קעט בדין זה, א"כ יש לנו לתפוס כפשט דבריו בסי' רו ס"ה שאם ברך על פירות בסתמא ושוב הביאו לו פירות שא"צ לחזור ולברך עליהם וכבר כתבתי שכן מוכח מדברי מרן בב"י ס' קעט בכוונתו בהלכה זו. וכן כתב המ"ב סימן קע"ט (ס"ק יז) בדעת מרן. וכן דעת הש"ך והט"ז ביו"ד (סי' יט) וכן דעת הדרישה והאליה רבה וכן נראה מדברי הגר"א. ועיין ב"י יו"ד סימן יט, ע"ש. וכן דעת המהרי"ף, והרב גו"ר (כלל א' סי' ד עד סי' ז), ופעולת צדיק (ח"א סי' קמה) וע"ש שהביא עוד פוסקים דס"ל הכי.

עוד ראיתי להרב ברכת ה' (שם הערה 13) שהביא מ"ש מרן הראש"ל בספרו הליכות עולם (פ' בלק ש"ר הל' ב') שכיוון שיש מחלוקת בדעת מרן על כן בכל גוונא אין לברך על אוכלים שמביאים לפניו, ואף באכילת עראי לאחר שסיים אכילתו א"צ לברך, ואפילו אם בירך על שכר וסיים לשתותו והביאו לו מאכל שברכתו שהכל ג"כ דינא הכי. והעיר על דבריו כיון שלדעת מרן לעולם צריך לברך על אוכלין שבאו אחר ברכתו כל שלא היתה דעתו עליהם ולא נתכוון לפטרם, לכן אף דחיישינן לדברי האחרונים שאם קובע סעודתו על הפרות או אפילו באכילת עראי אם נשאר לפניו ממין ראשון שא"צ לברך על אוכלים שבאו לאחר הברכה. מ"מ באכילת עראי שנגמר מין הראשון או אם ברך על משקה ושוב הביאו לפניו מאכל או להיפך שאף לדעת האחרונים צריך לברך אין לנו לחוש בזה ויש לברך בכל כה"ג, ע"ש. אמנם כבר בארנו בעניו' שאין הכרח שדעת מרן שלעולם צריך לברך, ואדרבא מדברי מרן בב"י סי קעט נראה דס"ל שכל שברך בסתם פוטר כל מה שיביאו לפניו כמו שהארכנו לעיל. וכן דעת הרבה אחרונים וכנז' שם. וא"כ נראה ודאי שיש לחוש בזה לדעת מרן וכמ"ש מרן הגרע"י שליט"א בהליכות עולם.

והנה ראיתי לרב ילקוט יוסף (ח"ג סימן ריא ס"ד דף תקכ"ו) שכתב ברכה אחת שמברך "בורא פרי העץ" פוטרת כל מיני העץ שלפניו, ואפילו אינם לפניו אם היה בדעתו עליהן "וכיוון לפטרם", יצא, ואין צריך לחזור ולברך. ע"כ. ומבואר יוצא שאם לא כיוון לפטור את הפירות שלא מונחים לפניו יצטרך לברך עליהם. וזה לא כמו שכתב בהליכות עולם הנז'. אמנם קושטא קאי דאיהו גופיה ס"ל כדבר אביו הגאון הראש"ל שלעולם פוטר כל מה שיביאו לו אח"כ כמ"ש שם ס' רו (סכ"א דף תס"ד) וז"ל: מי שבירך על פירות שלפניו, ואחר כך הביאו לו יותר מאותו המין, או ממין אחר שברכתו כברכת הראשון, אפילו

אחר שכבר סיים אכילת הפירות הראשונים, אין צריך לברך. ואפילו אם לא היה דעתו בהדיא על כל מה שיביאו, רק שבירך על פירות אלו שהיו לפניו בסתם. שבזה פוטר כל מה שיביאו לו עוד מאותו המין או מין אחר שברכתו כמותו. שדרך האדם להיגרר מאכילה קטנה לאכילה גדולה, וחשיב כאילו דעתו היתה על הפירות האחרים שיביאו לו. אבל אם חשב בדעתו בפירוש שלא לאכול יותר מאותו הפרי, ואחר כך הביאו לו עוד מאותו פרי, צריך לברך שנית על הפרי שהביאו לפניו וכו'. ע"ש. ולכאורה דבריו סתראי נינהו. ושו"ר להרב ילקו"י בשארית יוסף ח"ג (דף שמב) שעמד בזה וכתב דמה שכתב בהלכה בעמוד תקכ"ו, הוא מדברי מרן הראש"ל שליט"א בקול סיני. ותירץ דהתם מיירי באופן שלא נשארו לפניו ממין הראשון, וע"כ לפרש כן שלא יסתרו דברי אביו ממ"ש מרן בשו"ע ס' רו ס"ה שברכת מין שלפניו פוטרת אף מה שיביא לאחר מכן ומשמע אף שלא כיוון בהדיא. וסיים שם וז"ל: ועיין בש"ע הגר"ז (ס"ט) שכתב, שכאשר בירך היה דעתו גם על השני לאוכלו, אפי' לא היה דעתו בפירוש לפוטרו בברכה זו, אינו מברך. [ולפ"ז יש לומר דזה מ"ש בעמוד תס"ד].

אבל אם לא היתה דעתו עליו בשעת ברכה, צריך לחזור ולברך אם סיים הראשונים [ולזה הכוונה בעמ' תקכ"ו], עכ"ל. (ומה שכתוב בסוגרים המרובעים הם דברי הרב שארית יוסף). ונראה שהרב רצה לתרץ ב' תירוצים, האחד לחלק בין אם סיים הפירות המונחים לפניו שבזה אם בירך בסתם צריך לחזור ולברך כמו שפסק בדף תקכ"ו, ולבין אם עדיין לא סיים הפירות שלפניו והביאו לו אחרים, שבזה אין חוזר ומברך כמו שפסק בדף תס"ד. ותירוץ שני ע"פ מ"ש הגר"ז, שהמברך בסתם שפוטר אף מה שלא היה לפניו זהו דוקא אם היה בדעתו על המין השני לאוכלו, ואינו מברך אף אם סיים לאכול את המין הראשון, וזה מ"ש בדף תס"ד. ואם לא היתה דעתו על המין השני לאוכלו ובירך בסתם, צריך לחזור ולברך אם סיים את הראשונים וכמו שכתב בדף תקכ"ו. ולפע"ד א"א ליישב כן, שמה שתירץ שבדף תס"ד איירי בדווקא שעדין לא סיים הפירות הראשונים, הנה לישנא לא משמע הכי, דכתב: "מי שבירך על פירות שלפניו, ואח"כ הביאו לו יותר מאותו המין או ממין אחר וכו' "אפילו אחר שכבר סיים אכילת הפירות הראשונים" ואפילו אם לא היה דעתו בהדיא על כל מה שיביאו וכו'. ומשמע דמיירי שהביאו אותם אחר שסיים אכילת הפירות הראשונים. ועוד שבהערה למטה הביא שורה של פוסקים להוכיח נגד הרב בא"ח, שכתב שאם סיים הפירות המונחים לפניו לכ"ע צריך לחזור ולברך אם בירך בסתם [וע"ש דלא דק בהעתקת לשון הבא"ח]. ובסוף דבריו כתב ולכן מה שכתב בבא"ח הנ"ל דלכולי עלמא וכו', לא זכר שר דברי החולקים, ואם כן ספק ברכות להקל". ע"כ. ומה

שכתב בתירוץ השני דס"ל כדברי הגר"ז, הנה בדף תס"ד משמע בהדיא דלא ס"ל הכי אלא מדין גרירה, ולא מטעם שהיה דעתו על הפירות. ועוד שלא זכר הרב ילקו"י דברי הגר"ז בהערה כלל, ואם איתא שבנה ההלכה ע"פ דברי הגר"ז היה לו להביאו. אמנם לפי הנראה בעמ' תקכו לא נחית כלל לבאר דיני היסח הדעת בברכות, אלא לדיני קדימה בברכות ולכן לא כתב חילוקי דינים הנזכרים בעמ' תסד אלא כתב עיקר הדין אם כיוון לשאר פירות פטרם. ואה"נ שכל אופן שנוכל לומר עליו שיש בו כונה לפטור שאר פירות דינם כן, וביאור אופנים אלו בעמ' תסד. ודו"ק.

מסקנא דמילתא: המברך על מאכל שלפניו בסתם ושוב הביאו לו מאותו המין או מין אחר שברכתו כברכת הראשון א"צ לברך ואפי' הביאו לפניו אחר שנגמר מין הראשון בין שברך על אוכל והביאו לפניו משקה או להיפך וכמו שפסק מרן הראשל"צ בהליכות עולם וכאמור.

סימן נג - ענה אמן בין ברכה לטעימה

מאת הרב יוסף מיכאל / מחוברת סיון-אלול תשס"ג (שנה ג') סי' זן

שאלה: מי שבירך על מאכל או משקה וקודם שטעם שמע ברכה מאחר וענה "אמן", האם צריך לחזור ולברך אחר שהפסיק בין הטעימה לברכה או לא?

תשובה: איתא בגמרא ברכות (מה:) תני חדא, העונה אמן אחר ברכותיו, הרי זה משובח. ותניא אידך, הרי זה מגונה? לא קשיא הא בבונה ירושלים הא בשאר ברכות. אבייי עני ליה בקלא כי היכי דלשמעו פועלים וליקומו דהטוב והמטיב לאו דאורייתא רב אשי עני ליה בלחישא כי היכי דלא מזלזלו בהטוב והמטיב. ע"כ. ופרש"י, הא בבונה ירושלים, שהיא סוף הברכות, הרי זה משובח. וכן בסוף ברכות דק"ש שחרית וערבית. ואחר כל ברכותיו דקתני בברייתא הרי זה משובח אחר גמר כל ברכותיו קאמר. ואחר כל ברכותיו דקתני הרי זה מגונה, בסוף כל ברכה וברכה קאמר. עכ"ל. ומבואר דלדעת רש"י אחר כל סוף ברכותיו עונה אמן ולאו דוקא אחר בונה ירושלים. וכ"כ ר"ח (שם) וז"ל: אבל בבונה ירושלים "וכיוצא בהן" שהן סוף ברכות הרי זה משובח וכו' כל ברכה אחרונה עונין אחריה אמן. עכ"ל. וכ"כ הרא"ש בפסקיו (שם סימן ו) בשם ר"ח ובה"ג וזה לשונו שם: ובה"ג מפרש טעם דודאי על הפירות ועל המצות אם עני אמן אחר נפשיה הוי דרך בורות שכן דרך בורים דמשתעי בתר ברכה והדר טעמי אבל בסוף ברכה הרי זה משובח. והא דנקט הכא בונה ירושלים לרבותא נקטיה אע"ג דאיכא הטוב והמטיב בתריה יש לו לענות אמן. וגם משום דאיירי הכא בברכת המזון נקט בונה ירושלים וכן משמע בירושלמי וכו' כתבו הגאונים רב יהודאי ורב האי ז"ל שאחר אכילת פירות וכיוצ"ב דבר

הצריך לברך אחר אכילתו צריך גם לענות אמן ברכתו האחרונה כיון שהוא סוף הענין וכו' עכ"ל. וכתבו תר"י (דף ל"ג מדפי הרי"ף) שכן נוטה דעת רבינו יונה כהגאונים הנ"ל. וכ"כ הנמ"י (מה:) ובספר צידה לדרך (כלל ג' פכ"א) והרי"ד בפסקיו (ברכות מה:) והאו"ז (הל' סעודה סי' קצ).

אמנם התוספות (מה:) בד"ה הא וכו' אחר שהביאו פירוש ר"ח ובה"ג הנ"ל כתבו וז"ל: ומיהו פוק חזי מאי עמא דבר שלא נהגו לענות אמן אלא אחר בונה ירושלים דברכת המזון. עכ"ל. וכ"כ בהלכות ברכות למהר"ם ובספר הפרדס (סי' תז) ובתוס' רבינו יהודה החסיד (מה:) ע"ש. ומצאנו דעה שלישית בזה והיא דעת הרמב"ם (פ"א מהלכות ברכות הט"ז) שכ' בזה"ל: כל העונה אמן אחר ברכותיו הרי זה מגונה והעונה אחר הברכה שהיא סוף ברכות האחרונות הרי זה משובח כגון אחר בונה ירושלים בברכת המזון ואחר ברכה אחרונה של ק"ש של ערבית וכן בסוף כל ברכה שהיא סוף ברכות אחרונות עונה בה אמן אחר עצמו. עכ"ל. וכתב ע"ז מרן בכ"מ (שם), ודעת רבינו שאין לענות אמן אחר ברכותיו אלא בשני התנאים. האחד, שיהיו הברכות ההם שעונה אחר אחרונה שבהם אמן בסוף הענין לא בתחילתו וזהו שמעטו בתוספתא ברכת המצות שרובן יש בהם ברכה בתחילה ולא בסוף. והתנאי השני, שיהיו שתי ברכות או יותר סמוכות ואז יענה אמן אחר הברכה שהיא סוף כל הברכות ההם אבל אם היתה ברכה אחת לבד אע"פ שהיא אחרונה לא יענה אחריה אמן וזהו שמיעטו בתוספתא ברכת הפירות וסתמא קתני ל"ש ברכה שבתחילה ול"ש ברכה שבסוף. ולמדנו כן מרבינו (כצ"ל) במ"ש והעונה אחר ברכה שהיא סוף ברכות אחרונות שבאומרו סוף ברכות משמע שצריך שיהיו שתי ברכות או יותר ובאומרו אחרונות למדנו דדוקא בברכות אחרונות שייך עניית אמן אבל לא בברכות ראשונות. ובאומרו ואחר ברכה אחרונה של ק"ש של ערבית, נתכוין לומר דדוקא של ערבית שהוא מברך אחריה שתי ברכות אבל אחר ברכה אחרונה של ק"ש של שחרית שאין שם אלא ברכה אחת אינו עונה אחריה אמן. וכ"כ ה"ר יונה שזה דעת רבנו שלא לענות אמן אחר גאל ישראל בשחרית וכו' עכ"ל. ומבואר דלדעת הרמב"ם דוקא היכא דאיכא שתי ברכות או יותר עונה אמן אחר ברכותיו הא לאו הכי אינו רשאי. וכ"ד רבינו דוד בר לוי בס' המכתם (ברכות מה:) וכ"נ דעת הסמ"ג (עשה ז"ך) כיעו"ש. וכן הסכים בספר הבתים (שם) וכ"כ הס' המאורות (ברכות מה:) וגם הטור (סי' רטו ס"א) כתב שאביו הרא"ש היה נוהג כהרמב"ם וכ"פ מרן בשה"ט (שם ס"א) וז"ל: אין עונין אמן אחר ברכותיו אלא אחר שתי ברכות או יותר שהם סוף ברכות ונהגו לענות אמן אחר יהללוך ואחר ישתבח. הגה, ויש אומרים שאין עונים אמן רק אחר בונה ירושלים בברכת

המזון. וכן המנהג פשוט במדינות אלו. ואין לשנות ובמקומות שנהגו לענות אמן אחר יהללוך וישתבח, יענה ג"כ אחר ברכת שומר עמו ישראל לעד. ע"ש. הרי שדעת מרן ז"ל כהרמב"ם ודעת הרמ"א כהתוספות. ומ"ש מרן דנהגו לענות אמן אחר יהללוך דהלל ואחר ישתבח אף דיש שם הפסק של מזמורים בין ברכה לברכה, הטעם מבואר בב"י דכיון שאינו רשאי להפסיק באמצע בין ברכה לברכה הרי הוא כאילו אמר שתי ברכות סמוכות ויענה אמן אחריהם. וכ"כ המ"א (שם סק"א) והגר"ז (אות א) ועוד אחרונים. וע"ע בכנה"ג. נמצינו למדים, שלכל הדעות אם ענה אמן אחר ברכה ראשונה שבירך, הרי זה מגונה. ולכאורה נראה דגם לא יצא י"ח דמיקרי הפסק וצריך לחזור ולברך. וכן משמע בהדיא מלשון הסמ"ג (עשה ז"ך) שכ' וז"ל: ואין עונין אמן אחר עצמן בברכת הפירות וברכת המצות כדתניא בתוספתא דמגילה מפני שני טעמים אחד שאין עונין אמן אלא אחר ברכה אחרונה שקדמו לה ברכות אחרות להודיע שסיים כל ברכותיו. ועוד, אפילו קדמו לה ברכות כגון ברכה אחרונה שלפני קריאת המגילה ונר חנוכה לא יענה אמן "מפני שזה חשוב הפסק" בין הברכה ובין הדבר שמברכין עליו עכ"ל. ומשמע שאם ענה אמן שלא במקומו חשיב הפסק ולא יצא י"ח. וכ"כ בס' המאורות הבתים והמכתם הנ"ל ועוד ראשונים, אותו הטעם כיעו"ש.

אמנם מצאתי להמאירי בחידושיו (ברכות מה:) שכתב וז"ל: אבל אחר ברכות ראשונות יש בדבר מחלוקת, שלדעת קצת רבנים אומרו, ולדעת גדולי המחברים אינו אומרו מפני שהוא לדעתם הפסק בין הברכה והמצוה וכו' וי"א כן אף בראשונה שלא נאמר שלא לענות אמן אלא אחר כל ברכה במקום שיש הרבה ברכות "ואם משום הפסק בין הברכה והדבר שבירך עליו, אין זה הפסק" ויש שמכריעים לומר שבמצוה הוי הפסק אבל בברכת הפירות לא הואיל ובהמוציא אישתרי למימר טול ברוך וכו' ומ"מ בברייתא אמרו המברך על הפירות ועל המצות ועונה אחר עצמו אמן הרי זה דרך בורות, "ומ"מ לא אמרו שהוא הפסק" אלא שהוא בורות לענות אמן אחר ברכה אחת וכו' וכבר הארכנו בענין זה ובקונטרס מיוחד על ענין אל מלך נאמן. עכ"ל. ומבואר דס"ל דלא חשיב הפסק וממילא בדיעבד א"צ לחזור ולברך וכן משמע מלשון הרא"ה והריטב"א (שם) דלאו לעיכובא הוא ע"ש. וע"ע בתר"י הנ"ל ובכלבו (סי' כה) על כן נראה שאם טעה וענה אמן אחר ברכה ראשונה בדיעבד יצא י"ח ולא יחזור לברך דקיי"ל סב"ל וכן פסק כה"ח (סי' קסז אות סא) ובס' ברכת ה' (ח"א פ"ג הי"ז ובהערה 83) ע"ש. ודלא כהמשנ"ב (סי' רטו סק"א) שכתב שחוזר ומברך.

אכן לפי הטעם שכתב המאירי בס' מגן אבות (ענין ראשון) דכיון שהאמן הוא קשר קיום הברכה שאותו שמברכים לו הוא נאמן בהבטחתו והרי האמן כענין הברכה עצמה שבירך. משמע לפ"ז, דאם ענה אמן על ברכת חבירו קודם שטעם הוא לא יצא י"ח וצריך לחזור ולברך. וכן מצאתי בהדיא להריטב"א הנ"ל שכ' וז"ל: ומיהו כאן וכאן עונה אמן אחר ברכת חבירו ומפסיק אפילו באמצע ברכה שלו לבר ממקומות שאינו רשאי להפסיק כלל כגון בין גאולה לתפלה ובין אני ה' אלוקיכם לאמת וא"צ לומר בתפילה עצמה ובין ברכה לקיום המצוה ובין ברכה להנאה שבכל אלו אין רשאי להפסיק כלל ומהן שאם הפסיק טעון לחזור ולברך כגון בין ברכה לקיום המצוה ובין ברכה להנאה וכו' עכ"ל. וכ"כ הרא"ה (שם) וכ"כ בשערי תשובה (סי' קסז יא) בשם הרב פנים מאירות וז"ל: בני אדם שיושבים במסיבה אחת וכל אחד כוסו לפניו לקדש וממתינין בברכת היין עד שיברכו כולם ומי שקדם ובירך עונה אמן אחר ברכת חבירו ואח"כ מקדשים לאו שפיר עבדי וגורמים בהפסק זה ברכה לבטלה דכיון שהפסיק בין הברכה לטעימה הוי הפסק כמ"ש קצת פוסקים בענית אמן אחר ברכת ק"ש וצריך לברך פעם אחרת והוי ברכתו הראשונה לבטלה, ולכן אין להפסיק בעניית אמן. וכן בברכת המוציא וכל אחד ככרו לפניו אין לענות אמן אחר ברכת חבירו עד שיטעום אחר ברכתו ע"ש עכ"ל. והובאו דבריו להלכה בפמ"ג (סי' רו א"א אות ד), בברכ"י (שם אות ד), ובערך השלחן (שם)וכמ"ש הב"י סי' נט ע"ש. איברא דגם בזה ס"ל להרב כה"ח הנ"ל דלא יחזור לברך, והיה טעמ'ו בזה, דכיון דאיכא פלוגתא בסימן כ"ה גבי שמע קדיש וקדושה בין תש"י לתש"ר דלדעת המרדכי בשם ר"ת צריך להפסיק ולענות כמ"ש שם מרן בב"י ולא הוי הפסק בין הברכה לקיום המצוה. ועפ"ז פסקו שם כמה אחרונים דאם ענה לא יחזור לברך אף שלדעת רוב הראשונים (שם) צריך לחזור ולברך. וע"ע בכה"ח (שם אות סג) ובשער הציון (סי' רטו אות ב') ברם חזי הוית להפמ"ג (סימן נא בא"א אות ג) שכתב דדין עניית אמן על ברכת חבירו על המצוה דתליא בפלוגתא דהט"ז והמג"א בסי' כה, ומאידך בסימן רו הנ"ל הביא הפמ"ג דברי להלכה דברי הפמ"א הנ"ל ומשמע דמחלק להלכה בין ברכות הנהנין לברכת המצות. וכ"כ בדעת תורה למהרש"ם (בהגהות המו"ל נכד המחבר) שיש לחלק ביניהם. וכן מוכח מדברי הפמ"א עצמו שהרי בח"א (סי' נט) התיר לענות אמן בין תש"י לתש"ר על ברכת להניח תפילין של חבירו אפילו לכתחילה. ובח"ב (סי' ה) אסר לענות אמן על ברכת חבירו בין הברכה שלו לטעימה ואם עשה כן צריך לחזור ולברך, ומוכח שמחלק הרב פמ"א בין הנידונים וכאמור. ולעד"נ דלאו בכל ברכות המצוות יהיה מותר להפסיק בענין אמן בין הברכה לתחילת המצוה, דמאי שנא בין ברכה לטעימה ושאני הפסק

עניית אמן בין תש"י לתש"ר דקיל טפי לפי שברכת להניח תפילין כבר חלה על הנחת תש"י ואין כאן הפסק בין ברכה למצוה ממש וממילא נראה דאין הכרח ואין ראיה דר"ת יודה בנ"ד שאם הפסיק בין ברכה לטעימה בעניית אמן של חבירו שיצא דהוא ז"ל מיירי בענין אחר.

וכאשר דימיתי כן מצאתי בשו"ת מתת ידו (מה"ת חאו"ח סי' כ) לרבנו מתתיהו בן מאיר שכ' וז"ל: ומדברי הפמ"א גופיה יש להוכיח סברא זו דבהלכות תפילין סי' כה סקי"ד בבאר היטב כתב וז"ל: ואפילו לענות אמן על ברכת תפילין שבירך אחר לעצמו אסר הב"ש וכו' ובשע"ת מביא דעת הפמ"א שמותר לכתחילה וכו' וע"כ אנו צריכין להבין דעת הפנים מאירות מ"ש דבהמוציא מחמיר טפי שמצריך לחזור ולברך אם ענה אמן, בבין תש"י לתש"ר מתיר לענות אף לכתחילה, וע"כ לחלק ביניהם דבין תפילין ש"י לתש"ר כיון דהברכה היתה חלה על של יד בשעה שבירך לכן פסק דמותר לענות אמן בין תש"י לש"ר אבל בברכה שעל האכילה או על המצוה שמחוייב להסמיך הברכה על האכילה או על המצוה ואם הפסיק ביניהן בדבר שאינו מצרכי סעודה צריך לחזור ולברך לכן פסק דאסור להפסיק בין הברכה לאכילה או המצוה אפילו בעניית אמן לאותה הברכה שמברך אחר וכו' עכ"ל. ושוב האלקים אינה לידי שו"ת מעט מים (להגאון ר' אברהם הכהן מסלונקי) וראיתי אליו (שם סי' סג) שעמד וימדד אר"ש טובה ורחבה בנ"ד והעלה דהוי הפסק וצריך לחזור ולברך. ובתוך דבריו שם כתב, דגם המרדכי בשם ר"ת יודה בנ"ד כיעו"ש. ותעלוזנה כליותי שזכיתי לכוין לדעת גדולים אלא שלא ראו דברי הרא"ה והריטב"א ואם היו רואים דבריהם היו ששים לקראתם כמוצא שלל רב. ולעד"נ דגם הרא"ה והריטב"א שלא חילקו בין ברכת המצות לברכות הנהנין, ובכולהו אם הפסיק בעניית אמן של חבירו בין ברכתו לתחילת האכילה או המצוה צריך לחזור ולברך, אפשר דגם הם יודו שאם ענה אמן בין תש"י לתש"ר שאינו חוזר ומברך שהרי כבר התחיל במצוה קצת. ע"כ נראה כיון דמפורש בדברי הרא"ה והריטב"א דאם ענה אמן על ברכת חבירו בין ברכה להטעימה לא יצא י"ח וכן מתבאר מדברי המאירי הנ"ל, (ומדברי המרדכי בשם ר"ת אין ראיה לנ"ד), כן עיקר להלכה ולא חיישינן בכה"ג לסב"ל. ודלא כהכה"ח הנ"ל בריש אמיר. ועיין בברכ"ה (ח"א פ"ג הלכה י"ז) חזו"ע הגדה של פסח (עמוד קל) ובשו"ת יחו"ד (ח"ו סי' כח) ודוק. ותלי"ת הרחבנו הדברים יותר1. וע"ע בס' שמירת שבת כהלכתה (ח"ב פרק מ"ח ד"ז) וי"ל ע"ד. ואכמ"ל.

בסיכום: מי שבירך על מאכל או משקה ובטרם טעם ממנו שמע ברכה מחבירו וענה אמן, צריך לחזור ולברך, שהרי הפסיק בין הברכה לטעימה אבל אם ענה אמן על ברכתו, יצא בדיעבד ואינו חוזר ומברך. והנלע"ד כתבתי וציי"מ וימ"ן, אמן.

סימן נד - כמה גרגרים על ב"י או"ח (סימנים רי, ריד, רטו)

מאת אברכי בית המדרש / מחוברת סיון תשס"ב (שנה ב') סי' עד

בשבח והודאה לשי"ת זכינו ללמוד בשיעור עם חברים מקשיבים הי"ו הרבה מהלכות ברכות לפרטיהן מן הגמרא עם דברי טוב"י וש"ע ועד אחרון דברי מרן הראש"ל נר"ו, ואחר שסיימנו נושא בדברי הפוסקים הנ"ל לומדים אנו במסגרת השיעור את דברי מוה"ר עטרת ראשנו הגר"מ הלוי זצ"ל בספרו הגדול והנורא ברכת ה' סעיף אחר סעיף עם מקור הברכה בנושא הנלמד, בעיון נמרץ. ובחרנו בספר הזה מפני שלא נמצא ספר שמקיף את כל הלכות ברכות לפרטיהן כמוהו. ועל כן תמצא הרבה פעמים בירחוננו שדברי הכותבים נסובו על דברי ספר ברכ"ה מפני ששקדו ולמדו את דבריו ואי אפשר לבית המדרש בלא חידוש. ומי שיש בידו להאיר עינינו בביאור כל חמיר'א בדברי הברכ"ה זצ"ל בדברים של טעם ושכל ישר, ישלח אל המערכת ונברכו בברכת ההודאה, ומודים דרבנן היינו שבחייהו. יגאל כהן ס"ט

סי' רי

ד"ה ברכה ראשונה אין לה שיעור וכו' כ"כ התוספות וכו' נ"ב. וכן כתב הרי"ף והובא להלן בב"י בד"ה אבל ברכה אחרונה.

בד"ה ומ"ש ומיהו וכו' והרמב"ם בפ"א וכו' ובפ"א מהלכות ברכות סתם וכתב מטעמת אינה צריכה ברכה. עכ"ל. נמצא לפי זה שהרמב"ם מחלק בין מטעמת לתענית. וקשה, והלא בגמ' ברכות שם משמע דשוו אהדדי. וי"ל דשוו אהדדי אשיעור רביעית ומ"מ כל אחד כדינו בתענית אם פולט [שאל"כ נמצא אוכל], ובמטעמת אפי' בבולע. ועי' להרב מעשה רוקח ז"ל מ"ש בזה.

בד"ה ודברי רבינו וכו' ואע"פ שלשונו אינו מכוון כראוי. עכ"ל. והב"ח כתב ליישב לשון הטור, ולי הדל נראה שאינו מספיק.

כתב הטור וז"ל: והתוספות מסתפקין בזה וכו' כ"ה בתוס' ביומא (עט.) ובסוכה (כו:) והזכירם מרן בב"י. וזה היה בהעלם דבר מהפרישה אות ז'. ושוב הראוני להמאמ"ר (אות ג') שקדמני בזה ע"ש.

בד"ה וכן מסתפקין וכו' בנ"ר ולא נראה וכו' כצ"ל. מרן בב"י שם הביא דברי רבותינו הראשונים ז"ל בדין האוכל זית או ענב שלם ואין בו כשיעור, אם מברך ברכה אחרונה. וארא כי טוב לסכם השיטות:

לדעת הרא"ש - אם אוכלו שלם אע"פ שלבסוף הוציא הגרעין מפיו נחשב כבריה מפני שנהנה מכל מה שדרך לאכול ממנו אבל אם הסיר הגרעין ממנו בטרם הכניסו לפיו, אינו בריה.

לדעת הרשב"א - כל שלא אכלו שלם ובלעו עם הגרעין, לא נחשב כבריה.

לדעת תר"י - אם דרך לאכלו בלי הגרעין לעולם אין עליו דין בריה [ואפי' אם אכלו עם הגרעין בטלה דעתו. ד"מ בפירושו השני.] ואם דרכו לאכלו עם הגרעין ואכלו, יש לו דין בריה וצריך לברך ברכה אחרונה אע"פ שלא אכל כשיעור כזית. [ולדעת זו גבי זית פליג תלמודא דידן אירושלמי וס"ל דלא חשיב בריה. אבל בעיקר דין בריה מסכים תלמודא דידן לירושלמי.

לדעת תוספות - אין להם הכרע אם כוונתם כדברי הרא"ש או כהרשב"א ע"ע.

לדעת הרי"ף הרמב"ם – אין לחלק בין בריה לדבר שאינו בריה כל שלא אכל כשיעור, אינו מברך ברכה אחרונה.

והנה מרן בב"י אחר שהביא דברי הרי"ף והרמב"ם כתב וז"ל: ומ"מ כיון דכל הנך רבוותא מסתפקים בדבר יש להזהר שלא לאכול בריה לבדה אם אין בה כזית וכמ"ש הרא"ש וכו' עכ"ל. וכ"פ בש"ע (שם ס"א) בזה"ל: האוכל פחות מכזית וכו' ולאחריו אינו מברך כלל ויש מסתפקים לומר שעל דבר שהוא כברייתו כגון גרגיר של ענב או של רמון שמברכין לאחריו אע"פ שאין בו כזית לכך נכון להזהר שלא לאכול בריה פחות מכזית. עכ"ל. והיה נראה לע"ד שגבי זית שרגילים להוציא את הגרעין, אין מקום להחמיר בזה, מפני שאפי' לדעת רוב הפוסקים הנ"ל (למעט הרא"ש) שהסתפקו בדין, הן הם יודו שבזית לא נחשב בריה, ותרי חומרי לא עבדינן. וכן משמע בשער הציון (אות כד). אלא שראיתי למוה"ר זצ"ל בס' ברכ"ה ח"ב עמו' לב שכתב שצריך להזהר אפי' בזית לחוש לדעת הרא"ש והרד"א כיעו"ש בהערה 28. ואע"פ שאינו מוכרח כל כך, מהטעם האמור, ואפי' לאותם ראשונים שהביא שם בהערה 27 שפסקו להצריך ברכה אחרונה על בריה מצד הדין, אפשר שיודו בנ"ד. מ"מ הואיל ופשט דברי מרן בב"י משמע כדברי הברכ"ה, ובקלות אפשר להזהר בזה, כן עיקר.

בד"ה ומ"ש רבינו ועוד מסתפקין וכו' או שמא כיון דדריש רבי מאיר ושבעת זו שתיה בעי כביצה דלא הוי שביעה בפחות או שמא יש לחלק בין שביעה דאכילה לשביעה דשתייה וכו' עכ"ל. לפי המבואר בתוספות (שם) נראה לפרש שאין זה צד שלישי אלא דלפי דקיי"ל כר"מ מאי ספיקא למימר דסגי בכזית, ע"ז קאמר, דאינו מוכרח, דשמא יש לחלק בין שביעה וכו' וסגי בפחות מכביצה והיינו דסגי בכזית. ובזה תבין מה שכתב

מרן ז"ל בסוף הדיבור: וצ"ל שסובר הרא"ש דשיעור רביעית שוה לביצה וכו' עכ"ל. דהוקשה לו מהיכן יצא להרא"ש הספק שמא שיעור ברכה אחרונה ברביעית. והלא לא נסתפקו התוס' אלא אי הוי כזית או כביצה. ולזה כ', דשיעור רביעית שוה לכביצה וכו' והיינו ששיעור רביעית בשתיה שוה לכביצה באוכלים. והראוני למוה"ר זצ"ל בברכ"ה ח"ב פ"א הערה 42 שכתב לפרש דברי הרא"ש, שר"י נסתפק וצידד שלשה צדדים [היפך המבואר בתוס' ובתוספות הרא"ש] ושלכן סיים הרא"ש שיזהר לשתות או פחות מכזית או רביעית עש"ב. ומדברי מרן בב"י הנ"ל לא משמע כדבריו, והטעם כמ"ש. והנלעד"כ.

בסוף הב"י ד"ה ומ"ש ולא בין שבעת המינים לשאר המינים כלומר שכתב שהאוכל פחות מכשיעור אפי' מפת מברך וכו' נראה שכוונתו לפרש דברי הטור, שבזה בא לפרש דבריו היאך נראה מדברי הרמב"ם שהאוכל פחות מכשיעור משבעת המינים אינו מברך בנ"ר. וידי"ן ר' איתן רומנו הי"ו הקשה ע"ז בתרתי, חדא, א"כ מהו שהפסיק הטור וכ' ואין מחלק בין בריה לשאר דברים, שאינו מן הענין. ועוד, מה הלשון אומרת בין שבעת המינין לשאר המינים, והלא גם לדעת ר"י אין חילוק בין שבעת המינים לשאר מינין ובכל גוונא מברך בנ"ר. וע"כ נראה דכוונת הטור שכ' ולא בין שבעת המינים וכו' ר"ל, כמו ששבעת המינים צריכה שיעור לברכה אחרונה גם שאר מינים צריכים שיעור לברכה אחרונה. ולא כהתוס' שנסתפקו בזה. עכ"ד נר"ו. וש"י.

סי' ריד

בב"י כתב בשם הרוקח בכל הברכות שהם הודאות להקב"ה יש בהם הזכרת השם ומלכות וכו' ולעולם יסדיר אדם וכו' עכ"ל. ומה שסיים ולעולם וכו' נראה דהוק"ל דהא בתפלה נמי יש בה בשלשה ראשונות שבח להקב"ה וא"כ מדוע אין בה מלכות ע"ז קאמר שעיקרה תביעת צרכיו ומה שאומר תחילה בג' ראשונות אינו מעיקר התפלה אלא כדי להסדיר שבחו של הקב"ה תחילה. ושו"ר להרב מאמ"ר ז"ל (סק"א).

שם כתב הטור בסוף הסימן וז"ל: ומ"מ השומע הדילוג יברך בלחש וכו' נראה דר"ל, דאע"ג דהעיקר כדברי הרמב"ם שכל ברכה שאין בה הזכרת השם ומלכות אינה ברכה, וא"כ יצטרך המברך לחזור ולברך, השומע שיכול לצאת מן הבעיה ע"י שיברך בעצמו בלחש, יש לעשות כן.

סי' רטו

בב"י סוף ד"ה ואח"כ מצאתי וכו' כתב בשם מהרלב"ח ומזה הטעם אין עונים אמן אחר ברכת התורה וכו' עכ"ל. והרב מעיו"ט תמה על ע"ז, דאי מיירי בברכת התורה של שחרית, הלא סמוכות הן ולמה לא יענה אחריהם אמן. ואם בברכת התורה של העולה

לס"ת, הלא דמי ליהללוך וישתבח שאין מפסיקין בדיבור בין ברכה ראשונה לשניה. ע"ש. ונראה ברור שכוונת מהרלב"ח לברכת התורה שעל ספר תורה, והיינו ברכה אחרונה. וזהו שלא כתב "ברכות" התורה בלשון רבים, ובאמת שאין איסור להפסיק בין קריאת התורה לברכה אחרונה וכמ"ש הריטב"א. ושוב הראוני בשו"ת יחו"ד (ח"ב סי' כג) שתירץ כן, וכ"כ בס' ברכ"ה (ח"א פ"ו הערה 56)

בד"ה אבל הרמב"ם וכו' ומיהו יש לתמוה למה כתב דאין עונין אחריו אמן היפך ממה שאמרו בירושלמי. עכ"ל. יש לדקדק, למה לא הקשה כן מרן ז"ל, על דברי תר"י בשם י"א שהזכירם לפני כן שאמרו שבגוי אין עונין כלל אפי' שמע את כל הברכה היפך דברי הירושלמי. וצ"ע.

סימן נה - שיעור ברכה אחרונה לשתיה

מאת הרב יגאל כהן / מחוברת אב תשס"ב (שנה ב') סי' צב

כתב הרא"ש (פ"ז דברכות סי' כד) וז"ל: ובפ"ק דערובין נסתפק ר"י אי סגי בכזית כשתיה כמו באכילה או שמא כיון דדריש ר"מ ושבעת זו שתיה בעי כביצה, כדדריש ר"י ואכלת ושבעת אין שביעה פחות מכביצה. או שמא יש לחלק בין שביעה דאכילה לשביעה דשתיה. לכן טוב ליזהר שישתה פחות מכזית או רביעית להסתלק מן הספק. עכ"ל. והביאו מרן בב"י (סי' רי) וכ' ע"ז: וצריך לומר שסובר הרא"ש דשיעור רביעית שוה לכביצה וכו' עכ"ל. ובחוברת "וקנה לך חבר" גליון סיון תשס"ב (סי' עד) כתבנו, שמדברי מרן ז"ל מתבאר שאין בדברי הרא"ש אלא שני צדדים לספק א) שמא בכזית ב) שמא בכיצה. ומ"ש או שמא יש לחלק וכו' הוא חוזר לצד הראשון וכמו שמתבאר מדברי התוס' ביומא (עט.) ובסוכה (כו:) ובתוס' הרא"ש (שם). ולכן נתקשה מרן ז"ל שיעור רביעית מהיכן יצא לו להרא"ש, ולזה כתב וצ"ל דסובר הרא"ש דשיעור רביעית (בשתיה) שוה לכביצה (אוכלים) וכו' ור"ל שזהו כצד שני דשיעורו בכביצה. אבל אם נפרש מ"ש הרא"ש או שמא יש לחלק וכו' זהו צד שלישי ושיעורו ברביעית א"כ במה נתקשה מרן ז"ל עד שהוצרך לכתוב וצ"ל שסובר הרא"ש דשיעור רביעית וכו' והלא דברי הרא"ש פשוטים וברורים שמן הספק הכריע כצד שלישי שהוא השיעור הגדול מכולם. וסיימנו בחוברת הנ"ל: והראוני למוה"ר זצ"ל בברכ"ה (ח"ב פ"א הערה 42) שכתב לפרש דברי הרא"ש שר"י נסתפק וצידד שלשה צדדים ושלכן סיים הרא"ש שיזהר לשתות או פחות מכזית או רביעית עש"ב. ומדברי מרן בב"י לא משמע כדברי הברכ"ה. עד כאן דברינו שם ביתר ביאור כעת.

אולם העירני כעת ש"ב ידי"ן הרב נתנאל ענקרי הי"ו שהרב מאמר מרדכי ז"ל שהזכירו בברכ"ה (שם) ביאר לנכון דברי מרן הנ"ל. וראיתי אליו (שם סק"ו) שהביא דברי התוספות וכתב וז"ל: והנה הדבר ברור דמ"ש או שמא יש לחלק בין שביעה דאכילה וכו' דרצו בזה דשמא שביעה דשתיה הוי טפי משביעה דאכילה ולכן כתב כדי להסתלק מן הספק צריך רביעית שהוא ביצה ומחצה (ויותר מרביעית אי אפשר לומר דא"כ אין לדבר סוף ומאחר שמצינו שיעור רביעית חשוב לענין כמה דברים פשיטא דחשוב לענין ברכה ועיין לקמן) וכו' והנה מרן ז"ל בב"י אחר שהעתיק דברי התוס' והרא"ש ז"ל כתב דצ"ל דהרא"ש ס"ל וכו' והוא תמוה דשיעור רביעית הוי ביצה ומחצה כמבואר בש"ס ופוסקים בכמה מקומות וכו' ומצאתי יישוב לדברי מרן ז"ל בפרישה לעיל סי' קץ דה"ק דשיעור רביעית לענין שתיה שוה לשיעור כביצה אצל אכילה ע"כ. ור"ל דשביעה דשתיה הוי ברביעית כמו שביעה דאכילה בכביצה וכפי זה מרן ז"ל הבין דברי התוס' והרא"ש ז"ל על הדרך שכתבנו למעלה ולכן כתב דצ"ל דס"ל דשביעה דשתיה הוי ברביעית כמו שביעה דאכילה בכיצה (כצ"ל) כלומר, ושלכך כתב (כצ"ל) דישתה רביעית כדי להסתלק מן הספק, כלומר, דאל"כ תקשה דמאחר שלא ידענו שיעור שביעה דשתיה דלא יכלינן ללמוד אותו משביעה דאכילה א"כ איך יוצא מן הספק בשתיית רביעית (עמ"ש לעיל (כצ"ל) טעם לזה) אמנם הרב מיו"ט וכו' ולא נהירא. עכ"ל. ולפי פירושו הבין מרן ז"ל מ"ש הרא"ש או שמא יש לחלק וכו' ר"ל, דשמא שביעה דשתיה הוי יותר מאכילה ולא נודע שיעורו מהו [אבל אין לפרש דלפי צד זה, שיעורו ודאי ברביעית]. והצדק עמו, כי זהו לשון מרן בב"י: "וצ"ל שסובר הרא"ש דשיעור רביעית שוה לכביצה שאם הוא פחות מכביצה היאך היה מסתלק מן הספק בשתיית רביעית" עכ"ל. ולפי דרכנו הנ"ל, היה לו לומר "שאל"כ שיעור רביעית מאן דכר שמיה" ומעתה, נמצא שדברי מרן בב"י מסייעי לדברי מוה"ר זצ"ל בברכ"ה שיש בדברי הרא"ש שלשה צדדים ואלו הם: א) שמא בכזית ב) שמא בכביצה ג) שמא שיעור יותר מכביצה ולא נודע שיעורו. וסובר הרא"ש שלפי צד שלישי לא יכול להיות שיעורו יותר מרביעית דשיעור רביעית בשתיה הוי כשיעור כביצה באכילה. ויישר כחו של ידי"ן הנ"ל שעוררני על כך.

סימן נו - אכילה קודם נט"י כשסעודתו לפניו (אם נחשב בכלל גורם ברכה שא"צ)
מאת ה"ה א. רומנו / מחוברת סיון תשס"ב (שנה ב') סי' עח

ראיתי ונתון אל לבי מה שכתב הרב מגן אברהם (סי' ריא סק"ט) שמי ששולחן ערוך לפניו לאכול פת, אינו רשאי לאכול לפני הסעודה תבשיל ממין דגן שנפטר בברכת המוציא, מפני שאסור לגרום ברכה שאינה צריכה. ע"ש. והסכימו עמו כמה אחרונים ומהם:

הגר"ז (סי' רמט סי"א), והרב חיי אדם (כלל מ"א דין ה') והמשנ"ב (סי' רי"א סקכ"ח, ובסי' רטו ס"ק י"ח) האם דבר זה מוסכם בדברי רבותינו הראשונים ומה דעת מרן ז"ל שקבלנו הוראותיו? וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

הנה מקור הדין שאין לברך ברכה שאינה צריכה הוא ביומא (סח:) דתנן וכהן גדול עומד ומקבל וקורא אחרי מות ואך בעשור וגולל ספר תורה ומניחו בחיקו ואומר: יותר ממה שקראתי לפניכם כתוב כאן. ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה. ובגמ' (שם ע.) פריך, אמאי קורא על פה נגלול וניקרי. ומשני, מפני שאין גוללין ס"ת בציבור מפני כבוד הציבור. ופריך, ונייתו ס"ת אחרינא וניקרו? רב הונא בר יהודה אומר, משום פגמו של ראשון. וריש לקיש אמר, משום ברכה שאינה צריכה. ופרש"י, ברכה שאינה צריכה, שיהיה צריך לחזור ולברך. עכ"ל. ורצונו לומר, בהיות וכל זמן שאין מביאין ספר תורה אחר, אין הכהן צריך לברך שנית אלא נפטר בברכה שבירך בתחילה, אם יביא ס"ת אחר יצטרך לחזור ולברך, ונמצא גורם בזה לברכה שאינה צריכה. ומכאן למדו רבותינו הראשונים ז"ל לכמה עניינים שאין לגרום ברכה שאינה צריכה וקבצם כעמיר גרנה מוה"ר הגר"מ הלוי זצ"ל בספרו הבהיר ברכת ה' (ח"א פ"א הערה 15). מ"מ לא שמענו מכאן אלא למי שהוא פטור מן הברכה ומביא עצמו לידי חיוב ברכה כההיא דיומא (ע.) אבל באופן שעדיין חייב לברך אלא שיש בידו אפשרות לעשות פעולה ולהפטר מן הברכה כנידון המג"א, מאין הרגלים לומר שגם זה בכלל גורם ברכה שאינה צריכה.

ובאמת שכל היד המרבה לבדוק בספרי רבותינו הראשונים תמצא שהתירו לברך בכה"ג, ולא חששו לגורם ברכה שא"צ. כי הנה בס' הפרדס (סי' פח) כתב וז"ל: כך מנהגו של רבינו קלונימוס כשמביאין לפניו מאכל של טרייש ושל וורשליש הקרויין מלמולין כל רבנן הורין לריפות מברך בורא מיני מזונות ואח"כ מעין שלש על המחיה ועל הכלכלה ואח"כ מברך ברכת המוציא וברכת המזון. אבל אם לא היו מביאין לו המאכל הזה עד דמברך תחילה המוציא ואח"כ מביאין לו המאכל מברך במ"מ בתחילה ואח"כ אינו מברך מעין שלש דהכי ס"ל דהאי פוטרת כל מיני מאכל היינו מברכה שלאחריו אבל לא מברכה שלפניו. עכ"ל. הא קמן, שאע"פ שהיה יכול לפטור את עצמו מברכה אחרונה על ידי שיאכלם בתוך הסעודה, אעפ"כ היה אוכלם לפני ברכת המוציא, משמע שאין בזה משום גורם ברכה שא"צ. וכן מצאתי בספר הפרדס (בסי' ע) מפורש כתוב לאמר: דברים הבאים מחמת הסעודה והביאם בתוך הסעודה כגון בשר ודגים ומליח וביצים וכל בישול וכל ירקות כיון דלצורך סעודה הביאום לפניו, אינם טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם. "ואם רוצה להרבות בברכות יברך קודם ברכת המוציא". עכ"ל. גם הכלבו (סי' כד) כתב

כעין זה בלשון הזה: כתב אחד מתלמידי רבני צרפת על רבו כמה פעמים ראיתי מורי הרב שכשמביאים לפניו על השלחן בשר של חדוש או בשר מבושם או ביצים מטוגנים או דבר שהוא חביב בעיניו נוטל אותו דבר ומברך עליו קודם שיברך על הפת המוציא ואומר זה חביב עלי יותר מן הפת ונוח לי לברך עליו תחילה לשבח את קוני באשר אני אוהב. עכ"ל. וכ"כ באו"ח (סי' יט) ובמחזור ויטרי (סי' עג). והרי הוא כמבוא'ר. [ואין לומר, דשאני הכא דחביב עליו, דבכה"ג שיש ברכה מובררת יותר כגון ברכת המוציא, אין להקדים ברכת החביב וכמ"ש הראשונים ז"ל] וכן מתבאר ממ"ש באו"ח (הלכות ברכות אות יד) בשם מהר"ם וז"ל:

כשאדם אוכל פירות ודעתו לשתות יין אחריהם, מברך קודם השתיה ברכה אחרונה על הפירות שהיא בורא נפשות רבות ואח"כ בורא פרי הגפן על היין כדי להרבות בברכות. וכ' ע"ז האו"ח, נראה מזה שדעתו שברכת מעין שלש פוטרת בורא נפשות ומה שאמרו חז"ל אסור להרבות בברכות ה"מ בחנם כגון מי שלא אכל כל צרכו ומברך ברכת המזון ואח"כ מברך המוציא כדי להרבות אבל כגון זה אין איסור כלל. וכן נראה דעת הרמב"ם בסוף הלכות ברכות שכתב לעולם יזהר אדם מברכה שא"צ, וירבה בברכות הצריכות. וכן אמר דוד בכל יום אברכך. עכ"ל. משמע שמחלק בין מקום שפטור מלברך ומביא עצמו לידי חיוב לבין מקום שחייב לברך ויכול למנוע זאת, שאינו חייב למנוע אלא רשאי לברך. ולכן מי שלא אכל כל צרכו אין לו לברך ברכת המזון ולברך שוב המוציא, כי הוא מרבה בברכות שהיה פטור מהם. אבל האוכל פירות וכבר נתחייב בברכת בנ"ר, אינו חייב לשתות יין ולגרום שברכת מעין שלש תפטור גם את הפירות אלא רשאי לברך תחילה בנ"ר שנתחייב בה. ואין בזה משום מרבה בברכות. וסיים האו"ח שכן נראה מדברי הרמב"ם. וכ"כ בס' תשב"ץ (סי' שי) שכשאוכל פירות ודעתו לשתות יין באחרונה, יברך קודם נפשות ואח"כ יברך על הגפן כדי להרבות בברכות. עכ"ל. וכ"כ הכלבו (סי' כד) בשם מהר"ם. וכן יש ללמוד מדברי ס' תניא רבתי (ענין ברכת היין עמו' 62) שכתב וז"ל: והשורה פתו ביין או בשום משקה כתב רבינו שלמה ז"ל שהפת פוטרתן ולעולם אינו חייב לברך בורא פרי הגפן או שהכל עד שישתה המשקה דרך שתיה לפיכך נראה שטוב לברך תחלה על המשקה ואח"כ ישרה בו פתו. וכן נמי שנותנים היין בקערה עם המלח כדי לטבול בו את הבשר א"צ לברך, דהו"ל בשר עיקר והבשר כבר נפטר בברכת המוציא. עכ"ל. ומשמעות דבריו כיון שאינו חייב לברך על המשקה רק דרך שתיה לכן כדי לא להפסיד את ברכת המשקה יברך עליו קודם שישרה פתו. אמנם ראיתי בברכת ה' (חלק ג פרק י ע"מ רפ) שכתב, כי מ"ש התניא "לפיכך נראה שטוב לברך על המשקה

ואח"כ ישרה בו פיתו" חוזר על מה שכתב קודם לכן בסמוך ממש וז"ל: ולעולם אינו חייב לברך בורא פרי הגפן או שהכל "עד שישתה המשקה דרך שתיה" עכ"ל, והכי פירושו, כיון שכששותה המשקה דרך שתיה צריך לברך עליו אפילו בסעודה, לפיכך, טוב למי שרוצה לשרות פתו שפטור מלברך עליו, שיקדים לברך על המשקה וישתה ממנו קודם שישרה בו פתו שמא ישכח וישתה ממנו בלי ברכה בשעה שעסוק באכילת הפת ששורה בו שהרי הוא יושב בסעודה ודעתו גם לשתות ממנו דרך שתיה עכת"ד. ושמעתי ממו"ר הר"א מאזוז נר"ו, שקשה לפרש כן בלשון ספר התניא מפני שלדבריו לא קאי אלא אדיוקא שאם שותה בדרך שתיה צריך לברך ולכך טוב שיברך קודם שישרה כדי שלא ישכח. משא"כ לפירושנו הנ"ל , דכיון שאי אפשר לברך אם ישרה, טוב לחייב עצמו בברכה קודם שישרה בו פתו ביין. ואע"פ שיש מקום ליישב פירושו של הברכ"ה זצ"ל, דלאו אדסמיך ליה קאי, אלא כיון שכתב בתחילה שיש לברך על המשקה בסעודה ושוב כתב כששורה אין לברך ע"ז סיים דכדי שלא ישכח טוב שיברך קודם שישרה, מ"מ עדיין דוחק הוא להעמיס כן בכוונת ספר התניא החשש "שמא ישכח" שלא הזכירו על דל שפתיו. עכת"ד. והדברים ברורים.

גם בספר הפרנס (שיז) כתב וז"ל: ושינוי יין מברך הטוב והמטיב ורבנו שמואל כתב אם ידוע שהאחרון משתנה לעילויה והביאו שתיהן יחד מברך על הרע בורא פרי הגפן ועל הטוב, הטוב והמטיב עכ"ל ומבואר, שאע"פ שאם יברך על היין הטוב תחילה יפטר מברכת הטוב והמטיב מ"מ אינו מחויב לעשות כן. ומצאתי עוד בשו"ת רב פעלים ח"ב (חאו"ח סי' כז) שכתב לדקדק כן ממ"ש מרן (בסימן קעה ס"ג) שכתב וז"ל: הביאו לו יין רע ויין טוב כאחד, יברך מיד בורא פרי הגפן על הטוב, ופוטר את הרע. ולא יברך על הרע תחילה בורא פרי הגפן כדי לברך אחריו הטוב והמטיב, כי לעולם יש לו לברך על העיקר ועל החביב תחילה עכ"ל. ממ"ש הטעם שלא יברך על הרע תחילה כי לעולם יש לברך על החביב תחילה, ולא מטעם מרבה בברכות, נראה דבכהאי גוונא אין בזה משום גורם ברכה שאינה צריכה. ע"ש. ובאמת יש לחזק ראיה זו להוכיח כן מדברי המרדכי עצמו (בפרק הרואה סימן רטז בשם אבי העזרי) שהם מקור דברי מרן ז"ל הנ"ל שכתב בזה"ל: אם הביאו לו יין רע ויין טוב כאחד יש לו לברך מיד בורא פרי הגפן על היין הטוב ופוטר את הרע, "ולא יברך על הרע תחילה בורא פרי הגפן כדי לברך אחריו הטוב והמטיב כדאמרינן בפרק כיצד מברכין (נא.) עכ"ל. ומשמע, דבלאו האי טעמא רשאי להרבות בברכות בכה"ג. ומכ"ש לפמ"ש בספר בני ציון ליכטמן (סי' קעה עמוד מב) שמצא לראבי"ה (סי' תקט) שחזר בו

ממ"ש בברכות והתיר לברך על היין הרע תחילה ושכן כתב בספר האגודה (ברכות פ"ט סי' רו) בשם הראבי"ה. כיעו"ש.

גם הרא"ש בפסקיו (פ' כיצד מברכין סי' כט) אחר שהביא מחלוקת הפוסקים אם צריך לברך על מים ושאר משקים בסעודה ונטתה דעתו שלא לברך, סיים וז"ל: והרוצה להסתלק מן הספק קודם נטילת ידים ישב במקומו ויברך על מים אדעתא לשתות תוך הסעודה עכ"ל. ולכאורה לפמ"ש המג"א וסיעתו שאסור לאדם להרבות בברכות גם באופן שעדיין אינו פטור מלברך שכל שיכול למעט, עליו לעשות כן. א"כ היאך נתן הרא"ש עצה לברך על מים קודם המוציא, והלא לדעתו יכול הוא לפוטרם בברכת המוציא, והרי הוא גורם ברכה שאינה צריכה? אלא ודאי דס"ל להרא"ש דבכה"ג שלא נפטר עדיין רשאי לברך על המים ואין בזה משום גורם ברכה שא"צ. כל קבל דנא ראיתי בברכת ה' (ח"א פ"א הערה 26) שכתב, שלא חשש הרא"ש בזה לגורם ברכה שא"צ מפני שבמקום מחלוקת הפוסקים אם מים נפטרים בהמוציא או לא, שפיר דמי לנהוג כן, ואין בזה משום גורם ברכה שאינה צריכה, שעושה כן כדי להנצל ממחלוקת. וכמו שלמדנו מדברי מרן בבב"י סימן קעד ס"א גבי הבדלה שהתיר מרן לכוין שלא לפטור יין שבסעודה ואז יצטרך לברך לכו"ע ואע"פ שגורם ברכה שאינה צריכה לדעת הסוברים שיין של הבדלה פוטר יין שבסעודה מ"מ כיון שיש סוברים שאינו פוטר ואם יכוין שלא לפטור יצטרך לברך לכו"ע שפיר דמי עכת"ד. אכן קשה לפרש כן בדברי הרא"ש, מפני שכל הטעם שמותר לגרום ברכה שאינה צריכה באופן שיש מחלוקת כדי לברך לכו"ע הוא מפני שיותר חמור לבטל ברכה הצריכה מאשר לגרום לברך ברכה שאינה צריכה, וא"כ אם היה בזה חשש כל שהוא של גורם ברכה שא"צ [ובפרט שלדעת הרא"ש שמעיקר הדין א"צ לברך על המים בסעודה] היה לו לרא"ש להציע שישב קודם הסעודה ויברך על יין או יברך על סוכר ויפטור את המים. ועוד, מה הלשון אומרת "הרוצה להסתלק מן הספק". ועוד, שהיה לו להרא"ש לבאר טעם זה שבכה"ג אין בזה משום ברכה שא"צ וכמו שמצאנו להרא"ש בתשובה (כלל כד דין ד) שהקשה בכיוצ"ב כיעו"ש. לכן נראה יותר שמה שהתיר הרא"ש לברך על מים הוא משום דס"ל כאותם ראשונים דלא חשיב גורם ברכה שאינה צריכה באופן שעדיין לא נפטר. ומעתה מרן בש"ע (סי' קעד ס"ז) שפסק כדברי הרא"ש להלכה, הם ראיה ברורה לנ"ד, שאין נחשב בכה"ג גורם ברכה שאינה צריכה.

ובהיותי בזה ראיתי למוה"ר הגר"מ הלוי זצ"ל בס' ברכ"ה (ח"א הערה 21 ו- 35) שכתב לסייע דברי המג"א הנ"ל מדברי הריטב"א בחידושיו ליומא (ע.) שכתב וז"ל: משום ברכה שא"צ, פירוש, וכל דאפשר שלא להרבות בברכות טפי עדיף. וכתב בתוספות כי מכאן

נראה שיש להזהר שהשוחט הרבה בהמות או הרבה עופות ביחד אסור לו לשוח בין שחיטה זו לזו מפני שיצטרך לחזור ולברך כיון ששח בינתים הו"ל ברכה שאינה צריכה, ורבינו ז"ל [הרא"ה ז"ל] אומר בשם רבו הרמב"ן ז"ל כי רשאי לשוח וא"צ לחזור ולברך וכו' וסיים שם: מיהו דינם של רבותינו בעלי התוספות ז"ל אמת הוא לעניין שאר דברים, וכגון הרוצה לאכול פירות דכל שאפשר לו לאכלם בתוך הסעודה כדי למעט בברכות הכי אית ליה למיעבד כל היכא שאפשר שלא ישנה סדר אכילתו עכ"ל. ובהשקפה ראשונה חשבתי שהברכ"ה ז"ל מפרש מ"ש הריטב"א "דכל שאפשר וכו'" היינו במי שנמצא לפני הסעודה, ועל זה קאמר, שיאכלם בתוך הסעודה כדי למעט בברכות. ומכאן הביא סייעתא להמג"א. אולם שוב הראוני שבח"ג (עמוד רנח) שפירש הברכ"ה ז"ל דברי הריטב"א הנ"ל במי שנמצא בתוך הסעודה שלא יניח אכילת הפירות לאחר ברכת המזון ואעפ"כ כתב שמדבריו סייעתא להמג"א וסיעתו כיעו"ש. ואינו מובן, שהרי אם נפרש דברי הריטב"א כן, אין מדבריו סיוע למגן אברהם וסיעתו, שבודאי יש לחלק בין מי שבירך המוציא וכל זמן שנמצא בתוך הסעודה פטור מלברך על הפירות לאחריו שהרי ברהמ"ז פוטרת אותם ואם יניחם לאכלם לאחר הסעודה יצטרך לברך גם ברכה אחרונה שהיה יכול להיפטר ממנה ע"י ברהמ"ז לבין נידון המג"א שעדיין לא נפטר מלברך, שיש לומר דלא חשיב בכלל גורם ברכה שאינה צריכה.

ובאמת שע"כ לפרש דברי הריטב"א במי שנמצא בתוך הסעודה, שהרי הוא ז"ל כתב, כי דינם של התוספות אמת הוא לעניין שאר דברים וכגון הרוצה לאכול פירות וכו' ואם נאמר שבכלל זה גם הרוצה לאכול פירות קודם הסעודה שאין לו לעשות כן אלא יניחם לאכלם בתוך הסעודה, א"כ אין זה דינם של התוספות מפני שלא דיברו אלא במי שפטור מלברך ומביא עצמו לידי חיוב ברכה. ועוד, שחידוש כזה לא היה לו לריטב"א להבליעו בתוך סתימות דבריו. אלא ודאי, שכוונת הריטב"א היא דוקא במי שנמצא בתוך סעודתו ואפשר לו לאכול את הפירות לפני ברכת המזון, צריך לאכלם כעת כדי למעט בברכות. וזה עולה בקנה אחד עם מה שלמדו תוספות מן הגמ' (שם). ברם יש להביא ראיה לדברי המג"א ממ"ש הריטב"א בברכות (מא.) אהא דפריך בגמ' שם ממאי דתניא היו לפניו צנון וזית מברך על הצנון ופוטר את הזית, דס"ד דמקשה דבאין הצנון עיקר ואפ"ה יקדים את הצנון שברכתו אדמה ויפטור את הזית, דהא אפי' בירך על הזית בורא פרי האדמה יצא כדאיתא במתני'. וסיים ע"ז הריטב"א שם: ואע"ג דהתם נמי בדיעבד ה"נ כדיעבד דמי, דכיון דאית ליה לברך על הצנון בורא פרי האדמה ומכי בריך על הצנון איפטר ליה זית ממילא, וטעמא כדי שלא ירבה בברכות, דריבוי בברכות שלא לצורך אסור דהו"ל

כעין ברכה לבטלה. עכ"ל. משמע דאפי' בכהאי גוונא הו"ל גורם ברכה שאינה צריכה. ואף שיד הדוחה נטויה לומר שזהו דוקא לסברת המקשה אבל לפי המתרץ בגמ' שם דצנון עיקר, אין הכרח לזה, מ"מ יותר נראה שהריטב"א בשיטת הרא"ה רבו שנביא להלן בסמוך אזיל. וגם מדברי הרא"ה בחידושיו לברכות (מא.) אהא דאמרי' דכשאין ברכותיהן שוות מברך על זה וחוזר ומברך ע"ז, פירש, דהיינו לומר שיברך תחילה על החשוב כגון פרי האדמה ופרי העץ, פרי העץ עדיף. שכתב ע"ז בזה"ל: ואע"ג דאמרינן במתני' דאם בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא, ואם איתא הוה ליה לאקדומי בורא פרי האדמה כי היכי דלפטרו אידך כדי שלא להרבות בברכות ואע"ג דבורא פרי העץ עדיף, ומש"ה מקדים ליה הו"ל למימר בורא פרי האדמה כדי שלא להרבות בברכות כדקיי"ל דאסור לרבות בברכות בחנם כדמוכח ביומא (ע.) ובסוטה (מא.), איכא למימר דכי אמרינן דאם בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא, ה"מ כשמתכוין לצאת באותה ברכה אבל ודאי עיקר מצוותו לצאת בכל אחד בברכתו הראויה לו. עכ"ל. ומבואר יוצא מדבריו שאפי' בכה"ג שעדיין לא נפטר אם יכול לעשות פעולה כדי למנוע ברכות אחרות, יש לו לעשות כן, ואם לא עשה כן, הו"ל מרבה בברכות חנם. נמצא שמצאנו להריטב"א והרא"ה תנאי דמסייעי להמג"א וסיעתו הנ"ל. וע"ע בברכ"ה ח"ג (פ"י ס"ב) ובשו"ת יבי"א ח"ז (סי' לב עמו' פח בהערה).

ומ"מ לענין הדין נראה שהעיקר כדעת רוב רבותינו הראשונים ז"ל הנ"ל ועל צבאם הרמב"ם והרא"ש ומרן ז"ל שקבלנו הוראותיו, שבכהאי גוונא שעדיין אינו פטור מלברך לא חשיב גורם ברכה שאינה צריכה, וכן הסכימו הרבה אחרונים ומהם: הרב חמד משה (סוס"י רמט), הגר"ח בן עטאר בס' ראשון לציון (יו"ד סי' רס"ה דק"י ע"ג), והרב בני ציון ליכטמן (סוס"י רט"ו ובסי' ריא), וגם הגרי"ח בשו"ת ר"פ (שם) השבח השביח סברת הח"מ הנ"ל אלא שלמעשה חשש להגר"ז שהעתיק דברי המג"א ואילו ראה דברי כל הראשונים הנ"ל, היה מכריע כן למעשה. לכן ברור שכן עיקר למעשה. ואע"פ שבענייני ברכות אנו חוששים הרבה מ"מ זהו דוקא בברכה שא"צ ממש שיש אומרים שאיסורה מן התורה אבל בגורם ברכה שאינה צריכה שלכל הדעות איסורה מדברי סופרים וכמ"ש הברכ"ה (שם עמו' מא) בשם מרן החיד"א ושאר אחרונים, נראה שיש לנו לילך אחרי כללי ההוראה שהעיקר כדעת רוב הפוסקים וספר תורה גבן הוא מרן ז"ל שאין בזה חשש גורם כלל. ובפרט ששמעתי שכן המנהג בהרבה מקומות שאין מקפידים על זה. וישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם. וע"ע בשו"ת יחו"ד (ח"ו סוס"י כו) מ"ש בנ"ד. והנלעד"כ. וצ"ע"מ וימ"ן

ומידי דברי בענין ברכה שא"צ ראיתי לדון עוד במ"ש מוה"ר הגר"מ הלוי זצ"ל בספרו ברכת ה' (ח"ג פ"י סס"ג וסע"ח) שאדם שאכל קודם סעודה שיעור כזית מכל אוכל חוץ מתמרים ואוכל שעשוי מחמשת מיני דגן, ימתין מלברך ברכה אחרונה עד שיסיים את הסעודה קודם ברכת המזון. ושם במקור הברכה (הערה 295) כתב לדחות דברי מרן הראש"ל נר"ו בשו"ת יחוה דעת (סימן פב) שכתב שאין לברך משום סב"ל וטעמו שם שאין שייך לומר סב"ל אלא אם כן כבר בירך ברכת המזון אבל קודם שיברך ברכת המזון כיון שעדיין לא יצא ידי ברכה אחרונה עליהם אם יברך עליהם ברכה אחרונה אינו מברך לבטלה ואע"פ שעכ"פ גורם ברכה שאינה צריכה לדעת הסוברים שהאוכל שאכל קודם המוציא נפטר בברכת המזון מ"מ מוטב לגרום ברכה שאינה צריכה לדעה אחת מלבטל ברכה הצריכה לדעה אחרת עכ"ד. ע"ש. אולם לענ"ד נראה שהצדק עם מר"ן הראש"ל נר"ו וגם בכהאי גוונא שייך למימר סב"ל שהרי לאותם הסוברים שאוכל שנאכל קודם המוציא נפטר בברכת המזון אינו יכול לברך לאחריו דאם יברך נמצא מברך ברכה שאינה צריכה ולא חשיב גורם. וכן מוכח מדברי מרן בב"י (סי' תפו) שאחר שכתב שיש ראשונים שסוברים שצריך לאכול כזית מהכרפס כתב וז"ל: אבל נראה לומר דכיון שאם יאכל כזית צריך לברך אחריו לדעת ר"י כמו שנתבאר בסימן תע"ג ואם יאכל פחות מכזית אינו צריך לברך אחריו טפי עדיף לאכול פחות מכזית מלאכול כזית "שאם מברך אחריו לדעת רשב"ם הויא ברכה שאינה צריכה" ואם אינו מברך אחריו נהנה מהעולם הזה בלא ברכה לאחריו וכיון שאכילה זו אינה חובה אלא כדי שהיה היכר לתינוקות בפחות מכזית נמי סגי וכן ראוי לנהוג עכ"ל. הרי להדיא כותב מרן שאין לברך לאחריו מפני שלדעת רשב"ם כיון שבירך על הכרפס ממילא נפטר המרור והוי ליה הכרפס כחלק מהסעודה ואם יברך אחריו נפשות הויא היא גופה ברכה שאינה צריכה. ואין לומר בכונת מרן שהטעם שאין לברך לרשב"ם מפני שברכת הכרפס פוטר את המרור ואם יברך נפשות שוב יצטרך לברך בפה"א על המרור והוי ליה גורם ברכה שאינה צריכה כמש"כ מרן בסימן תע"ג, שהרי כיון שיש מחלוקת בין ר"י לרשב"ם אם ברכת המוציא פוטר את המרור ודאי שמר"ן יחוש לסב"ל ולא צריך לברך עליו א"כ מה איכפת לן אם יברך לאחריו לדעת רשב"ם אלא שעל כרחך לומר בכוונת מרן כמש"כ בעניותין. וכן יש לדקדק ממה שכתב מרן סי' תעג ס"ו וז"ל ויקח מהכרפס פחות מכזית ומטבלו בחומץ ומברך בפה"א ואוכל "ואינו מברך לאחריו" עכ"ל ומשמע שרצונו לומר שאפילו אכל כזית אינו מברך לאחריו והטעם כאמור וכ"כ המאמר מרדכי (שם ס"ק ג) בדעת מרן ומאותו טעם שמרן חשש לדעת רשב"ם וכ"כ הגאון ערך השולחן (סי' תעג אות

יב) וכ"כ בספר נהר שלום (סי' תעג אות ה) וכ"כ המגן אברהם (סי' תעג ס"ק ח)וכ"כ עוד אחרונים וכן פסק בשו"ת חזון עובדיה ח"א סימן י"ח עש"ב.

ועוד יש להוכיח ממ"ש מרן (סימן קעד ס"א) גבי יין של הבדלה אם פוטר יין של סעודה שאחר שכתב שיכוין לא לפטור כתב שאם בירך ולא כיון סב"ל ולא יברך שוב על היין, ושאל ידי"ן רמ"פ הי"ו, אם איתא לדברי מוה"ר זצ"ל, מדוע מרן לא הציע שיברך ברכה אחרונה על היין של הבדלה ושוב יברך בפה"ג לכו"ע. ואין לומר שמרן קאי למי שלא שתה רביעית שהרי מרן בהלכות הבדלה (סימן רצ"ט ס"ח) כתב שלמ"ד שיין של הבדלה פוטר יין שבסעודה מברכה ראשונה גם אין לברך לאחריו ע"ש. על כרחך מיירי אפילו כששתה רביעית אולם לפמ"ש ניחא דאם יברך הויא היא גופה ברכה שאינה צריכה למ"ד שיין של הבדלה פוטר יין שבסעודה לכן מר"ן אמר סב"ל ולא הציע כן.

פירות הנושרין מכל האמור: מעיקר הדין רשאי אדם לאכול לפני סעודה כל אשר יחפוץ, ואפי' דברים הבאים מחמת הסעודה שנפטרים בברכת המוציא ואין בזה משום גורם ברכה שאינה צריכה שכן דעת רוב רבותינו הראשונים ז"ל ועל צבאם הרמב"ם והרא"ש, וכ"ן דעת מרן שקבלנו הוראותיו. ואצ"ל שרשאי לנהוג כן ביום השבת כדי להשלים מאה ברכות. ומי שאכל קודם הסעודה שיעור כזית מכל מאכל אשר יאכל חוץ מתמרים ומאכל העשוי מחמשת המינים, לא יברך ברכה אחרונה, מפני שיש אומרים שנפטר בברכת המזון, וסב"ל.

הערות על הנ"ל

שנדפסו במכתבים למערכת שבחוברת אלול תשס"ב (שנה ב')

בס"ד שבועות תשס"ב

לכבוד מערכת "וקנה לך חבר"

שלום וברכה!

ראיתי בירחון "וקנה לך חבר" גליון סיון תשס"ב (עמוד שפ"ז) שהביא הה"כ נר"ו דברי מוה"ר הגר"מ הלוי זצוק"ל במ"ש בספרו ברכת ה' (ח"ג פ"י סס"ג וסע"ח) גבי אדם שאכל קודם סעודה שיעור כזית מכל מאכל חוץ מתמרים וחמשת מיני דגן שימתין מלברך ברכה אחרונה עד שיסיים הסעודה קודם ברכת המזון ובהערה (295) כתת להשיב על דברי מרן הגרע"י שיבלחט"א ביחו"ד. וכתב ע"ז הה"כ נר"ו וז"ל: אולם לענ"ד הצדק עם מרן הראש"ל נר"ו וגם בכה"ג שייך למימר סב"ל שהרי לאותם הסוברים שאוכל שנאכל קודים המוציא נפטר בברכת המזון ואינו יכול לברך אחריו, דאם יברך נמצא מברך ברכה שא"צ ולא חשיב גורם וכן מוכח מדברי מרן בב"י (סי' תפו) מדין כרפס וכו' וכן יש

לדקדק ממ"ש מרן בש"ע (סי' תעג ס"ו) וז"ל: ויקח מהכרפס פחות מכזית וכו' ואינו מברך לאחריו וכ"כ כמה אחרונים ע"ש. עכ"ד.

ולענ"ד יש ליישב דברי מוה"ר זצ"ל, דהנה אע"פ שנפטרת ברכת בנ"ר ע"י ברכת המזון הנה כל זמן שעוד לא בירך ברה"מ עוד לא נפטר מברכת בנ"ר ויש עליו חיוב לברכה. תדע, דאם לבסוף נמלך מלאכול הרי בודאי חייב בברכת נפשות וא"כ ה"ה נמי שכל עוד שלא בירך ברכת המזון חייב בברכת נפשות. ורק אם ימתין לסוף סעודתו גורם ברכה שא"צ שהרי יכול היה להפטר מנפשות ע"י ברכת המזון שבירך לבסוף אבל לקרוא לזה ברכה שא"צ מנ"ל הא התחייב לברכה ועוד לא נפטר ע"י ברכת המזון. ולפ"ז נדחה מ"ש הה"כ בתחילה.

גם מה שכתב וכן מוכח מהב"י. הנה מוה"ר זצ"ל כל רז לא אניס ליה ובפרט ב"י, ובהמשך הפרק בהערה הבאה (296) בד"ה אולם מי שטעה וכו' הב"ד מרן הנ"ל והאחרונים בזה וכתב עליהם, הטעם של סב"ל לא שייך כ"כ בנ"ד שכן אם מברך לפני ברה"מ שעדיין לא נפטר מברכה אחרונה לכו"ע לא הוי ברכה לבטלה אלא שגורם לברכה שאינה צריכה [כצ"ל] וזה איסור קל יותר מברכה לבטלה ובמקום שיש מחלוקת אדרבא עדיף לברך כדי שלא לבטל וכו' אלא הטעם שאין לברך אחריו מיד וכו' עכ"ל. הראת לדעת שמוה"ר זצ"ל ידע גם ידע מדברי הש"ע ומסביר דברי הש"ע דגורם ברכה שא"צ. ושו"ר בספרו ברכ"ה ח"א (עמוד לג) שהעתיק דברי הב"י (סי' תפו) הנ"ל וז"ל: ולדעת רשב"ם א"צ לברך אחריו ואם מברך אחריו הוי גורם ברכה שא"צ לדעת רשב"ם עכ"ד. ומשמע שמסביר מ"ש מרן "הוי ברכה לבטלה" ר"ל, גורם. וכמ"ש שם ממ"ש בש"ע (סי' תרעז) שהב"ד תה"ד (סי' קא) וכתב עליו ור"ל לגרום ברכה שא"צ. ע"ש.

ומה שכתב להקשות ע"ד מוה"ר זצ"ל מש"ע (סי' קעד ס"ד) שאלתי למו"ר הגאון ר' אליהו מאדאר שליט"א, ואמר לי שכבר הקשה כן ע"ד מוה"ר זצ"ל וצ"ע מדין זה עכ"ד.

ע"ה יצחק משה ס"ט

תשובת הכותב

קראתי כל הנ"ל וחזרתי שנית על המקרא. ובאמת שאין כל חדש בדברי הרב המשיג, וכבר ראיתי כל מ"ש מוה"ר הברכ"ה בכל המקומות שציין, ואעפ"כ נלע"ד שהצדק עם מרן הראש"ל נר"ו אלא שבעוניי קצרתי במקום שהיה לי להאריך. ואבאר שיחותי כעת. כי מ"ש הה"כ נר"ו שכל זמן שלא בירך ברכת המזון עדיין חייב בברכת בורא נפשות, לעד"נ שאינו כן, שהרי רבותינו הראשונים דס"ל שברכת בנ"ר נפטרת בברכת המזון, כתבו שאין לברך לאחריו כיון שאוכל סמוך לסעודה וא"כ הו"ל כדברים הבאים בתוך

הסעודה שטעונים ברכה לפניהם ולא לאחריהם, וא"כ בשעה שאכל כזית לחם ונתחייב בברכת המזון נפקע ממנו חיוב ברכת בורא נפשות וה"ה אם עדיין לא אכל לחם כיון שדעתו לאכול לחם אינו חייב בברכת נפשות, ורק אם נמלך שאז לא נכנס כלל לחיוב ברכת המזון, מתחייב בברכת בנ"ר. וזהו סברת כמה אחרונים שנראה מדבריהם שתפסו במושלם דבכה"ג חשיב ברכה שאינה צריכה ממש ולא רק גורם. וכן פשט דברי מרן בב"י (סי' תפו) שכתב בזה"ל: שאין לברך לאחריו [לאחר הכרפס] דאם מברך לאחריו "הויא ברכה שאינה צריכה" ולא כתב גורם וכן הוא משמעות לשון התה"ד.

איך שיהיה, גם הה"כ ורבו נר"ו מסכימים שיש להקשות ע"ד מוה"ר זצ"ל מדברי מרן בב"י סי' קעד והניחו הדבר בצ"ע. וא"כ על כרחנו להסכים לכל האמור, וכמסקנת האחרונים דבכה"ג אמרינן סב"ל.

איתן רומנו

סימן נז - דין קדימה כשאינו חפץ בדבר החשוב

מאת הרב חיים יפה / מחוברת ניסן-אייר תשס"ג (שנה ג') סי' מד

[תשובה זו ערוכה בסיוע חברים מקשיבים בבית מדרשנו, ושכמ"ה]

שאלה: מי שמונח לפניו ככר לחם לבן שלם וחצי פיתה ואיננו מעוניין לאכול אלא רק את חצי הפיתה, האם חובתו לברך על השלם ולבצוע עליו או שמא הואיל ואינו חפץ לאכול מן הלחם אלא רק מן הפיתה אין בזה דין קדימה ורשאי לברך ולבצוע על חצי הפיתה?

תשובה: הנה מרן בש"ע או"ח (סי' קסח ס"א) כתב וז"ל: היו לפניו חתיכות של פת ופת שלם הכל ממין אחד מברך על השלם ואפי' הוא פת קיבר (פי' לחם שאינו נקי) וקטן, והחתיכות פת נקיה וגדולה. אבל אם השלם משעורים והחתיכות מחטים אפי' היא קטנה מניח הפרוסה תחת השלימה ובוצע משתיהן יחד. ע"כ. וכתב ע"ז הרמ"א בהגה, וכל זה כשרוצה לאכול שניהם אבל אם אינו רוצה לאכול אלא מאחד יבצע עליו ואין לחוש לשני אע"פ שחשוב או חביב עליו. עכ"ל. וכתב הט"ז (שם סק"ג) ואין לחוש לשני אע"פ שהוא לפניו והוא מוקדם בפסוק או חשוב אינו חייב לאכול ממנו בשביל הקדמה זו. עכ"ל. ודינו של הרמ"א מקורו טהור מדברי תה"ד (סי' לב) שהביאו מרן ז"ל בב"י (סי' קסח) שכתב גבי בעה"ב שאינו נזהר מפת של גויים ואין דעתו לאכול כל הסעודה רק פת של גויים כי היא נקיה אבל בני ביתו אוכלים מפת שאינה נקיה שהוא כשר ושתי הלחם מונחים על השולחן אע"פ שנהגו רבותינו כמו שצוה השר מקוצי [במי שיש לפניו פת קיבר של ישראל ופת נקיה של גויים שיש לסלק את הפת של גויים מעל השולחן כדי שיברך ויבצע על פת ישראל] מ"מ כה"ג צריך לבצוע על פת נקיה של גויים הואיל והוא הבוצע ואין דעתו לאכול אלא מאותו הפת ולא מן הכשר דהא דאמרינן (ברכות מא.) המוקדם בפסוק

קודם וכן החשוב או החביב קודם, היכא דרוצה לאכול משניהם אבל אם אינו רוצה לאכול מפת כשר וכו' והא דכתב במרדכי פ' אין מעמידין מדברי ראבי"ה נראה שאם היה מיסב על שולחן ישראל האוכל פת של גויים והבעה"ב נזהר מפת של גויים כיון דמצוה מוטלת עליו לבצוע יבצע מן היפה וכו' הא קמן אע"ג דבעה"ב אינו רגיל לאכול מן החביב ואין בדעתו לאכול הימנו אפ"ה מצוה להקדימו, יש לחלק שפיר דכל ברכת הנהנין תליא בחביבות דעל חביבות הנאתו הוא מברך ומשבח ולכן במילתא דראבי"ה נהי נמי דבעה"ב נזהר מפת של גויים אינו זה בשביל שאינו חביב לו אלא מניח משום פרישות ולכן היכא דמצי למצוא עילה שיאכל בהיתר ולא יצטרך לפרישות כגון הכא שמחבב את המצוה שרו ליה רבנן וכו' אבל לעולם כל שאין רצונו לאכול מן המוקדם או החשוב או החביב מפני שאינו חפץ בו אינו נראה כלל שיתחייב לברך עליו לאכול ממנו כדי להקדימו עכ"ל. ופסקו מרן בש"ע (שם ס"ה). ומבואר יוצא מכל זה שכל שאין אדם חפץ לאכול המוקדם או החשוב או החביב מחמת שאינו חפץ בו כלל כגון שאינו טעים לחכו כלל אין בזה דין קדימה כלל. אבל אם אינו רוצה לאכול פת גויים מחמת פרישות וכעת יש עילה להתירו או שרוצה שהפת תשאר שלימה וכדומה, חייב להקדים את החשוב.

ומעתה נובין ונדון לנ"ד שאם האדם אינו חפץ לאכול מן הלחם השלם כיון שיותר נוח לאכול את הפיתה ואה"נ אם היה הלחם נוח לו היה בוחר בו1, ודאי שצריך לברך על לחם כי הוא השלם וכ"כ המשנ"ב (שם סק"ה) בזה"ל: ומסתברא דדוקא אם אינו רוצה לאכול אלא מאחד אבל אם רצונו שוה לאכול מזה או מזה ושניהם מונחים לפניו אף שאינו רוצה משניהם יחד מצווה מן המובחר לבצוע על המוקדם בפסוק ושארי המעלות. עכ"ל. אבל אם אינו רוצה לאכול מלחם הלבן כי אינו תאב לו ואינו טעים לחכו ורוצה רק את החצי פיתה, רשאי לברך ולבצוע על חצי הפיתה וא"צ לסלק את הלחם כלל. אבל אם היו לפניו פיתה שלימה וחצי פיתה בזה ודאי אע"פ שאין רצונו לאכול אלא חצי פיתה, צריך לבצוע על פיתה שלימה כי גם בזה יתקיים רצונו. ואם רצונו להשאיר פיתה אחת בשלימותה, צריך לסלקה מן השלחן. בד"א ששני הפיתות היו שוות באיכותן אבל אם השלימה היתה יבשה וקשה וחצי הפיתה היתה טריה, בזה נשאלתי מידידנו ר' תומר דוד הי"ו, והשיבותיו ע"פ האמור לעיל, כי בזה ודאי שאין צריך להקדים השלימה מפני שאינה חביבה עליו ולכן אינו חפץ בה וא"צ לסלקה מן השלחן. וסייעתא לדברינו מדברי מרן בב"י (שם) שכתב וז"ל: ומשמע לי שאפי' שניהם נקיות אלא שזה לבן מזה

מברך על היותר לבן דהא ודאי חביב טפי עכ"ל. הרי שאפי' באותו מין לענין חשיבות חשיבי שני מינין. וה"ה הכא2.

סימן נח - סובב הולך על ברכת ה' ח"ג פ"ט

מאת הרב אהרן מאזוז / מחוברת שבט תשס"ב (שנה ב') סי' מ

הנה בלומדי עם חברים מקשיבים הי"ו דברי מוה"ר הגר"מ הלוי זלה"ה בסה"ב ברכת ה' ח"ג פ"ט ראיתי שיש כמה הערות וביאורים בדברי קודשו אחת הנה ואחת הנה אמרתי לערכם ולהדפיסם בירחוננו. וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

עמ' רא צד א' וכן באיסורי שבת שנאמר בהם שיעור. וכו' עכ"ל. נראה שכוונת מוה"ר זצ"ל לומר, דכי היכי דבשבת במלאכות שנאמר בהם שיעור לא אמרי' שכל שיעור הוא מלאכה לעצמה, אלא אם עשה כמה שיעורים בהעלם אחד הכל חשוב מלאכה אחת, ה"נ לענין ברכה אחרונה. ולכאורה ראיה זו אינה מובנת כלל. שהרי דין זה הוא גם במלאכות שלא נאמר בהם שיעור. וכיון שאנו רואים שגם במלאכות שאין בהם שיעור אינו חייב על כל מלאכה ומלאכה ושלא כדין ברכה ראשונה, ע"כ דשבת שניא מברכות, וא"כ ה"נ י"ל לענין ברכה אחרונה. ובאמת נראה שיש חלוק גדול בין מלאכות שבת לברכות. שהרי בשבת ידיעות מחלקות ולא מלאכות. ואם עשה כמה מלאכות בחסרון ידיעת שבת אין חייב רק אחת. ואם עשה אותם מחסרון ידיעת המלאכות חייב על כל אחת ואחת וכמבואר להדיא במשנה ר"פ כלל גדול ע"ש. ולפ"ז י"ל דה"ה אם עשה מלאכה אחת בשיעור גדול והכל בהעלם אחד דקיי"ל שחייב אחת אי"ז משום הכל נחשב למלאכה אחת גדולה, אלא משום שאף שיהיו כמה מלאכות אין לחייב רק על ההעלם והוא היה אחד. ודו"ק.

ואין לומר שלא נתכוין מוה"ר זצ"ל רק לאפוקי דלא נימא דכיון שיש לברהמ"ז שיעור דהיינו כזית א"כ י"ל שכל כזית הרי הוא חיוב לעצמו, וכל כזית מתחייב בברכה אחרונה לעצמו. ולזה הוכיח מאיסורי אכילה ושבת שיש להם שיעור ואעפ"כ אם נעשו בהעלם אחד חייב אחת. דז"א, שהרי לא הזכיר קודם לכן סברא כעי"ז שנאמר שנתכוין כאן לשלול אותה דו"ק וצ"ע.

עמ' רד צד א' שורה 6 מלמטה. ומשמע שר"ל שיש חלוק בין ברכה ראשונה שחל חיוב נפרד על כל לגימה וכו' לבין ברכה אחרונה שאין צריך שיתכוין לפטור כיון שחל חיוב אחד על אכילת כל הדברים שברכתן שווה עכ"ל. ובעניו' לא זכינו להבין היכן משמע כן. דמה שכתב המאירי גבי ברכה אחרונה "וברכה אחת שנתחייב בה בלא שום חלוף", ר"ל שהברכות של הפרפרת ושל מעשה קדרה מטבע אחד להן, ולכך בברכה אחת פוטר את

כולם. וכן משמעות לשונו שכתב ברכה אחת וכו' "בלא חלוף", ודו"ק. ועוד שהמאירי שהעמיד משנה זו שמדובר שברך על הפרפרת ולא היתה דעתו על מעשה קדרה משום שלא היה לפניו ואח"כ בא לו מעשה קדרה, וא"כ זה עצמו כבר טעם לחלק בין ברכה ראשונה שלא היה לפניו מעשה קדרה ולכן לא היתה דעתו עליו ובין ברכה אחרונה שכבר אכל וודאי דעתו על כל מה שאכל, ולא היה להמאירי לחדש טעם נוסף.

ואפשר שעיקר הוכחת מוה"ר ממ"ש המאירי, הואיל וברכה אחת היא "שנתחייב בה" וכו'. דמשמע דמשום שיש רק חיוב אחד לכך פוטר בברכה אחת את הכל. והטעם בזה כמו שביאר מוה"ר. אלא שלפ"ז היה ראוי שידגיש בדברי המאירי לשון זו ולא רק תיבת "אחת". ומ"מ אם באמת לזה נתכוין מוה"ר , נמצא שאין ראייתו רק מדברי המאירי, אבל מדברי הראב"ד אין ראיה כלל. אלא כיון שדברי המאירי מקורן מדברי הראב"ד נראה ששניהם לדבר אחד נתכוונו.

עמ' רה צד א'. מצאתי תנא דמסייע להם מני"ר הראב"ד. וכו' עכ"ל. ויל"ד, שהרי למעלה עמ' רד צד א' למטה ביאר בדעת הראב"ד שבברכה אחרונה אין כונתו מעלה כלל ע"ש. אמנם לפמ"ש בעניו' שם שעיקר ראיית מוה"ר שם מדברי המאירי, ולא צירף לו דעת הראב"ד רק משום שהראב"ד כתב כדברי המאירי ע"ש. א"כ י"ל דלקושטא דמילתא דעת הראב"ד שלא כהמאירי. רק שמ"מ קשה שלא העיר מזה מוה"ר כלום. וצ"ע.

עמ' רו צד ב. ומבואר דדוקא משום שהפרי שבירך עליו נפל וכו'. אבל אם לא נפל מידו אינו צריך לברך על השאר שלפניו וכו'. עכ"ל. משמע דדייק לה ממה שלא כתב מרן רק "דאע"פ שהיו לפניו" שאר פירות צריך לברך, ולא כתב אע"פ שנתכוון לשאר פירות צריך לברך, דמשמע שדי במה שהיו לפניו שלא יצטרך לברך עליהם לולי נפל הפרי שבידו ופשוט. אמנם יל"ד בעיקר ראיה זו, שהרי נראה שמרן כתב כן כלפי מה שכתב שם בסעיף הקודם שאין מברכים לא על אוכל וכו' עד שיביאוהו לפניו. ברך ואח"כ הביאוהו לפניו צריך לברך פעם אחרת וכו' ע"כ. ור"ל שאף אם היתה דעתו על מה שיביאו אח"כ לא מהני. ולזה כתב מרן כאן שבכה"ג שנפל, אף שהיו לפניו מאותו המין דבעלמא מפטרי כלהו בברכת הראשון, מ"מ אם נפל צריך לחזור ולברך. וא"כ י"ל דמיירי הכא באופן הנז' בסעיף הקודם דוקא, דהיינו שהיתה דעתו להדיא על שאר פירות. וכ"ש לפמ"ש מוה"ר בסמוך (עמ' רח צד א') דמ"ש מרן בסוף סעיף קודם שאם ברך על פירות שלפניו ושוב הביאו לו יותר וכו' א"צ לברך ע"כ, מיירי שהיתה דעתו ע"ז להדיא ע"ש. דלפ"ז אף סעיף זה שחוזר על סעיף הנז' י"ל דמיירי בכה"ג.

עמ' רח צד ב. שבודאי דעתו על כל מה שיביאו לפניו בסעודה עכ"ל. ואף שהרשב"א בחי' שם כתב וז"ל: והו"א דטפלא לא מפטרה אלא בשהיתה לפניו מעיקרא "דדעתיה עילויה" בעידנא דבריך המוציא וכו' עכ"ל, ומשמע דמיירי שלא היתה דעתו מעיקרא על מה שהביא אח"כ ללפת את הפת. מ"מ כבר באר מוה"ר זצ"ל בסמוך בסו"ד שכיון שדברים אלו באים ללפת את הפת א"כ חשיב שנתכוון להם ע"ש. ולפ"ז מה שמתבאר מדברי הרשב"א דכשהיו לפניו היתה דעתו עליהם ומשא"כ כשלא היו לפניו, היינו לומר שלא היתה דעתו עליהם להדיא ופשוט.

עמ' ריא צד ב שורה 11 מלמטה. בדעת הטור. ע"ש שביאר כן בדברי מרן גופיה בשו"ע.

עמ' רטו צד א שורה א. ועל כרחו נגררים אחריו, כצ"ל.

עמ' רכג צד ב. וכן משמע ממ"ש בה"ג וכו' דשויה מיני מזונות דאשבחא וכו' ע"כ. נראה דדייק לה ממ"ש דשוויה "מיני מזונות" דמשמע מצד ברכתה החשובה. אמנם לכאו' ממ"ש בה"ג "דשויה" מיני מזונות "דאשבחא" משמע שחוזר על החטה שעשה ממנה מיני מזונות והשביח את החטה, ולדברי מוה"ר שעיקר הטעם שקודמת משום שברכתה במ"מ לא היה לו לתלות את השבח בחטה אלא בברכה שברכתה במ"מ.

עמ' רכה צד א שורה 8 מלמטה. אולם מלבד שדעת מרן ברכת בורא מיני מזונות על מעשה קדרה אפי' של שעורים קודמת לזית וכו' עכ"ל. לכאו' אין מדברי מרן אלו שום הכרעה לנדון דידן לברך על אורז במ"מ קודם לפירות העץ אפי' ממין שבעה, שהרי מרן כתב שם הטעם שמעשה קדרה של שעורים קודמת לזית משום דחשיבי דעבדי מנייהו פת וכו' וכמבואר בשו"ע (סי' ריא ס"ו). ואף שמוה"ר זצ"ל לעיל ד"ה הן אמת כתב שאינו מוכרח שזהו הטעם העיקרי, ואפשר שגם מרן מודה שיש באלו טעם אחר להקדימם לזית משום שברכתם במ"מ, מ"מ לא הכריח כן בדעת מרן ע"ש. ודו"ק.

עמ' רכו צד א שורה 11 מלמטה (סי' ריא ס"ו) כצ"ל.

עמ' רכז צד א סוף דבור ראשון ואפי' לזתים ותמרים כצ"ל. (הגהת ר' ניצן גולדיאן)

עמ' רכח ריש צד ב. ולפי תירוץ זה יוצא שמ"ש הטור בשם ר"פ שברכת היין קודמת אפילו לברכת זתים ותמרים מפני שהיא מבוררת, אתי כפשוטו, שאפי' אין מעלה למין שבעה כשאין ברכותיהן שוות מ"מ יש מעלה לברכה מבוררת עכ"ל. ודברי מוה"ר זצ"ל כאן טעונים באור. דנהי שלפי תירוץ זה יוצא שאין סברא זו שברכת היין קודמת כיון שהיא מבוררת תלויה במאי דס"ל לרבנו פרץ שמין ז' קודם אף כשאין הברכות שוות. אבל עדין יש להוכיח דע"כ ס"ל למרן שאין לומר סברא זו רק בשברכותיהן שוות, שאז אמרי' שחשוב קודם וה"נ אמרי' דברכה מבוררת קודמת. שאם לא כן, למה הוצרך מרן

להדחק ולהמציא סברא חדשה שהטור סובר שברכת בפה"ג ובפה"ע חשיבי ברכותיהן שוות, יאמר שסברא זו שברכה מבוררת קודמת אזלא אליבא דכו"ע אף בשאין ברכותיהן שוות. וצ"ע.

עמ' רכט צד א שוה 10. ושמע מינה דמרן הב"י סבר וקיבל דברי הטור לאחר שתירץ מה שהקשה עליו. עכ"ל. יל"ד, אם דין ברכה ראשונה יש ללמוד מברכה אחרונה, למה הק' מרן בב"י על דברי הטור שפסק כדברי ר"פ שזהו הפך דעת כל הפוסקים, והרי אדרבא מדברי כל הפוסקים מוכח דס"ל כר"פ, שהרי כתבו שבברכה אחרונה על המחיה קודם לעל הגפן וכמ"ש מרן בב"י שכ"כ הר"י והרא"ש והרשב"א והרמב"ם, ולא הזכיר מי שחולק בזה ע"ש. ונראה מזה דע"כ אין ללמוד מברכה אחרונה לראשונה.

קושטא קאי, שמדברי מרן בב"י שם מוכח שכן יש ללמוד ברכה ראשונה מאחרונה. שכתב בשם הגה"מ שתבשיל מחמשת מיני דגן קודם לשאר מין שבעה, וכתב מרן ע"ז שכן מתבאר מדברי הרמב"ם שהזכיר בסמוך ע"ש. ונראה שכונתו למ"ש בשם הרמב"ם לענין ברכה אחרונה, שאם שתה יין ואכל תמרים ואכל תבשיל של חמשת מיני דגן, מברך באחרונה על המחיה ועל הכלכלה ועל הגפן ועל העץ ועל פרי העץ וכו'. ומבואר שמרן לומד דין ברכה ראשונה מדברי הרמב"ם שדבר בברכה אחרונה. אמנם לפ"ז דברי מרן כאן מרפסן אגרי וכאמור.

ומכל זה נראה לע"ד דע"כ דאף שיש ללמוד מברכה אחרונה לראשונה, מ"מ זהו דוקא לענין איזו ברכה יותר חשובה או איזה מין יותר חשוב. אבל לענין על מה יברך ראשון א"א ללמוד משם, שבזה יש כללים אחרים. ולדעת רוב הפוסקים שאין הולכים אחר החשיבות אלא אחר החביבות, אין לנו להקדים את החשוב אלא את החביב. ואף להרא"ש שלענין ברכה ראשונה אין הולכים אף אחר החביבות, מ"מ אין להכריע בזה, דשאני ברכת מעין ג' שמברך ברכה אחת וראוי להקדים בה את החשוב. ודוקא כשמברך כל ברכה לעצמה אין טעם לחשיבות ויעשה כאשר עם לבבו.

לפ"ז י"ל שלא למד מרן מדברי הרמב"ם לסייע דעת הגה"מ רק שחמשת מיני דגן חשובים יותר משאר מין שבעה, אבל למעשה אפשר שיש מחלוקת ביניהם, שלהרמב"ם לעולם חביב קודם ולהגמ"מ חשוב קודם. ולפענ"ד כן משמעות דברי הרמב"ם שכתב שתה יין ואכל תמרים ואכל תבשיל של חמשת מיני דגן וכו' שאין זה הסדר של ברכה אחרונה, אלא בא לומר שאף שלענין ברכה ראשונה אין סדר ויאכל כאשר ירצה, מ"מ בברכה אחרונה על המחיה קודם לעל הגפן ועל הגפן קודם לעל העץ. וי"ל. ומעתה אם כנים

אנו בזה, ודאי לא נוכל להכריע בנ"ד להקדים יין קודם שאר פירות העץ מצד שברכתו חשובה, שי"ל דמ"מ יש לנו לילך בזה אחר החביב.
עמ' רלא סוף הערה 30. וכ"ש שלדעתם כשאין ברכותיהן שוות צריך להקדים ולברך על החביב עכ"ל. לכאו' ק"ו פריכא היא שהרי הרא"ש סובר שכשברכותיהן שוות מחלוקת חכמים ור"י אם חביב קודם או מין ז' קודם, ואעפ"כ כשאין ברכותיהן שוות ס"ל שיעשה מה שירצה ודו"ק וצ"ע.
עמ' רלב סוף הערה 31 כ"ש שהראשונים שפסקו כר"י בברכותיהן שוות וכו' יסכימו לזה עכ"ל. ואף שלהרא"ש בברכותיהן שוות ס"ל כר"י, ובאין ברכותיהן שוות ס"ל שיעשה כאשר עם לבבו וא"צ להקדים מין ז', מ"מ לשאר הראשונים דס"ל שחביב קודם שפיר איכא למילף, דכיון דס"ל שיש להקדים העדיף א"כ כשאין חביב ודאי שיש לנו להקדים מין ז' ופשוט.
עמ' רלח צד ב שורה 22 הערה 36 וכו' כצ"ל
עמ' רמ צד א שורה 4 דפשטא דההיא וכו' כצ"ל.
שם. 15 לעיל לז: כצ"ל.
עמ' רמב הערה 54 וכן מבואר בשו"ע (סי' קעה ס"ג) שאם יש לפניו יין משובח ויין פחות משובח מברך על המשובח ופוטר את שאינו משובח. עכ"ל. יל"ד דהתם משום דחביב קאמר וכמבואר בלשון מרן שם ומאי שייטיה להכא דמשובח עדיף על חביב כיון דמשובח הו"ל חשוב.
עמ' רמג הערה 56 שורה 3 יש להגיה למילה ארץ וכו'.
עמ' רמד הערה 63 בסעיף יח כצ"ל. וכן להלן הערה 65.
עמ' רמו הערה 68 שורה 12 פרק כציד מברכין סי' מב. כצ"ל.
עמ' רמז צד ב שורה 8. שגם הרא"ש והטור אפשר שמודים לו. עכ"ל. לכאורה לפי הבנה זו שטעמו של הטור שאין ברכת על העץ פוטרת יין משום שאינו מזכיר בפתיחה אלא על העץ ודאי דפליג ארשב"א. ולא הו"ל למוה"ר למימר רק שמדברי הרא"ש אין הכרח שחולק על הרשב"א וא"כ לא היה למרן לפסוק כהטור ושלא כהרשב"א.
שם שורה 20 (סימן רח ס"ק כח) כצ"ל.
עמ' רנ צד א שורה 5 עוגה ופירות שכן ראוי להיות חוזר. כצ"ל ותיבות שבעת המינים נמחק.
שם הערה 71 וכנ"ל בהערה 64 כצ"ל.

סימן נט - לברך "מיני בשמים" לאחר שבירך "עצי" ו"עשבי"
מאת ה"ה א. רומנו / מחוברת תשרי תשס"ב (שנה ב') סי' ח'

שאלה: מי שבאו לפניו שלשה סוגי בשמים, עצי בשמים, עשבי בשמים, ומיני בשמים כמו מוסק וכיוצא. האם יוכל לברך על שלושתן כל אחד ואחד כברכתו או שמא עליו לברך ברכה אחת בורא מיני בשמים מפני שבזה יפטור כל המינים שלפניו בברכה אחת? ואת"ל, שמברך על כל אחד כברכתו, היאך הדין נוטה באופן שמיני בשמים שהובא לפניו ברכתו בורא מיני בשמים מחמת שהוא ספק עצי וספק עשבי?

תשובה: הנה בהלכות גדולות (הלכות ברכות פ"ו, עמו' עג בהוצאת מכון ירושלים) כתב וז"ל: והיכא דאייתו לקמיה תלתא מיני, עצי בשמים, ומיני בשמים, ועשבי בשמים, צריך לברוכי על כל חד וחד, דכיוון דאין ברכותיהן שוות לא פטרי הדדי, מידי דהוה אפירות. עכ"ל. וכן כתב רב סעדיה גאון בסידורו (עמו' צג) בזה"ל: ואם הריחות האלה באו ביחד וברכתם היא שווה, יכול המברך להתחיל באיזה מהם שהוא רוצה. ואם ברכתם היא שונה, יקדים בורא עצי בשמים, ואחריה בורא שמן ערב. וחוץ מאלה, הדבר ניתן ביד המברך. עכ"ל. הנה מ"ש "וחוץ מאלה" כוונתו לשאר ברכות שהם עשבי בשמים, ומיני בשמים, ונתן ריח טוב בפירות שהזכיר לפני כן בסמוך, באלו אין סדר לברכות אלא מברך כפי רצונו. ולמדנו מדבריו, שאם באו לפניו עצי בשמים עשבי בשמים ומיני בשמים, שמברך על שלושתן אלא שיקפיד לברך על העצי בתחילה ואח"כ יברך על מיני או עשבי כסדר שהוא רוצה. אמנם ראיתי בספר האשכול (הלכות ברכות הריח עמו' סט) שכתב וז"ל: ואם לפניו עצי ועשבי ומיני בשמים, יוכל לברך על כולם מיני בשמים, שכולל הכל. עכ"ל. וכתב עליו הרב נחל האשכול (שם אות טז), משמע אפי' לכתחילה כט"ז סי' רט"ז וכו'. עכ"ל. ור"ל, שהואיל ומיני כולל הכל ויכול לפטור את כולם, לכתחילה צריך לברך על מיני ולפטור את השאר. אולם פשט לשון ספר האשכול שכתב "יוכל לברך" ולא כתב "שצריך לברך" משמע יותר שר"ל, שאם הוא חפץ לברך ברכה אחת על הכל, רשאי לעשות כן אפי' לכתחילה, מפני שברכת מיני כוללת הכל. ולא כברכת הפירות שאינו רשאי לברך לכתחילה על פרי העץ, ברכת בורא פרי האדמה הגם שבדיעבד יצא. אבל ודאי אם ירצה לברך על כל מין ומין כברכתו המבוררת יותר, רשאי לעשות כן וכמ"ש בה"ג ורס"ג הנ"ל.

וראיתי להטור (סימן רטז סעיף י') שכתב וז"ל: ויראה, שאם היו לפניו עצי בשמים ועשבי בשמים ומיני בשמים, ובירך מיני בשמים, פטר הכל, שהכל מיני בשמים. אבל כשעצי בשמים ועשבי בשמים לפניו, אז צריך לברך על כל אחד ואחד. וכן יראה דעת הרמב"ם ז"ל שכתב, היו לפניו בושם שהוא עץ ובושם שהוא עשב, מברך על כל אחד ואחד לבדו ולא הזכיר מיני בשמים עמהם. אבל רב עמרם כתב, היו לפניו שלושה מינין עצי בשמים

ועשבי בשמים ומיני בשמים מברך על כל אחד ברכה בפני עצמה. עכ"ל. ופירש מרן הב"י דברי הטור, שרצונו לומר, שלכתחילה יברך מיני בשמים על הבושם שבירכתו כך ובברכה זו יפטרו גם עצי ועשבי הבשמים. וכן יראה דעת הרמב"ם שכתב היו לפניו בושם שהוא עץ וכו' ומשמע לרבינו דבדוקא נקט עץ ועשב דאילו היה ביניהם דבר שאינו עץ ולא עשב היה מברך עליו בורא מיני בשמים ופוטר את השאר. אבל רב עמרם כתב, שאע"פ שיש לפניו ג"כ דבר שאינו לא עץ ולא עשב מברך על כל אחד ברכתו הראויה לו והיינו ודאי לכתחילה דאילו בדיעבד כבר נתבאר דעל כולם אם אמר מיני בשמים יצא. אכן מרן בב"י שם דחה דברי הטור, שאין הכרח שהרמב"ם ורב עמרם חולקים כלל, שלא תפס הרמב"ם בלשונו עץ ועשב בדוקא אלא ה"ה אם היה ביניהם דבר שאינו לא עץ ולא עשב דלכתחילה אין אחד פוטר את חבירו. ואיני יודע מהיכן היה נראה לרבינו דלכתחילה מברך על מיני הבשמים ופוטר את השאר דמאי שנא מברכת הפירות שאע"פ שאחת נפטרת מברכת חבירתה בדיעבד לכתחילה מיהא צריך לברך לכל אחת ברכה הראויה לו וכמו שנתבאר בסימן ר"ו ור"ח עכת"ד מרן בב"י [ובה"ג הנ"ל הוא תנא דמסייע לדברי מרן ז"ל בב"י, במה שדימה דינו לברכת הפירות.] ועל פי הדברים האלה פסק מרן בש"ע (שם ס"י), היו לפניו עצי בשמים ועשבי בשמים ומיני בשמים מברך על כל אחד ברכה הראויה לו. עכ"ל. ובאמת שלפי פירוש הב"ח והפרישה (שם) בדברי הטור, גם לדעת הטור לכתחילה יברך על על מין ומין כברכתו הראויה לו אלא שכוונת הטור לומר שאם בירך על מין שברכתו מיני בשמים (ונתכוין לפטור להב"ח או אפי' בסתמא להפרישה) פטר את הכל. ולא נשאר חולק בזה אלא הט"ז שפירש דברי הטור שר"ל שלכתחילה יקח מין שמברך עליו מיני ויפטור את הכל ואע"פ שבברכת הפירות מברך על כל מין ומין בפני עצמו, ריח שאני, שהריח בא לו שלא בבחירה שלו והריח נכנס מאליו והרי הוא הביא כולם להריח בהם ואף אם יבחור לכתחילה להריח בזה אפשר שיבוא לו תחילה הריח מהשני. ע"כ יברך בדבר שהוא כולל כולם, כיון שיש עכ"פ אחד ביניהם שברכתו כך, משא"כ באכילה שתלוי בבחירה שלו. עכ"ד. אולם כבר כתב עליו הפמ"ג במש"ז, ולענין דינא, אין לנו אלא פסק המחבר והרב דלכתחילה ודיעבד דיני כמו באכילה. עכ"ל. וכבר נתבאר שכפסק מרן ז"ל כן מפורש גם בבה"ג ורס"ג, וכ"ן דעת האשכול.

ועל פי מה שביאר מרן ז"ל בב"י בדעת הרמב"ם, כן יש לפרש גם מה שכתב בספר רוקח (סי') בזה"ל: היו לפניו עצי ועשבי מברך עצי ואח"כ עשבי. עכ"ל. וכעין זה כתבו גם בספר השולחן (שער הרביעי) ובספר המאורות (ברכות מג:). לאו דוקא הוא, אלא הוא הדין אם היה עמהם דבר שברכתו מיני, מברך על כל אחד ואחד כברכתו. שכן דעת רבותינו

הגאונים ז"ל ולא נמצא מי שחולק עליהם במפורש כלל. וכן הסכימו מרן ורמ"א ז"ל ושאר האחרונים ודלא כהט"ז. הכלל העולה מכל האמור שאם באו לפניו שלשה מיני בשמים, מברך על כל אחד ברכה הראויה לו וזה סדרן: בתחילה יברך עצי בשמים (וכמ"ש רס"ג בסידורו, והרוקח והובא בב"י. ומהריק"ש בערך לחם, וכ"כ כה"ח (שם אות עא בשם הב"ח)[1] ואחר כן יברך עשבי בשמים, ולבסוף יברך מיני בשמים (מהריק"ש וכה"ח בשם הב"ח שם, וכ"כ בס' דרך החיים).

ומעתה הבוא נבוא לשאלתנו השנית האם ישתנה הדין הנ"ל באופן שמין "מיני בשמים" שבא לפניו עם שאר מינים הוא דבר שברכתו בורא מיני בשמים מחמת הספק [שכן פסק מרן ז"ל בש"ע (סי' רט"ז ס"ב) שעל כל שיש בו ספק אם הוא עצי או עשבי, מברך "מיני בשמים"].

הנה נלע"ד שבאופן זה, אחר שכבר בירך על שני המינים האחרים "עצי בשמים" "ועשבי בשמים" שוב אינו רשאי לברך "בורא מיני בשמים" מפני שנפטר מן הספק בשתי ברכותיו הראשונות ממה נפשך וכמ"ש הכה"ח (סי' רט"ו אות ל). וכ"כ בפשיטות הגרי"ח זצ"ל בשו"ת רב פעלים ח"ב חאו"ח (סי' כ"ז) בד"ה ודע וכו' שבכה"ג לכל הדעות הרי זה גורם ברכה שאינה צריכה (אלא שיש שם ט"ס הניכר). אמנם אם ירצה להקדים ולברך תחילה על הדבר שיש בו ספק "בורא מיני בשמים" הדבר שנוי במחלוקת ראשונים ואחרונים ז"ל אם נחשב בזה שמקדים ברכת הספק כגורם ברכה שאינה צריכה או שבהיות ואינו עושה מעשה בידים כדי להתחייב בברכה אינו נחשב כגורם ברכה שאינה צריכה וכמו שהאריכו למעניתם בזה בשו"ת רב פעלים (שם), יחו"ד (ח"ו סי' כו), יבי"א ח"ח (חאו"ח סי' כו), ובס' ברכת ה' (שם בהערה 21), ובשו"ת אור לציון (שם). והסכמת האחרונים הנ"ל היא, שבחול אין לעשות כן מפני שיש לחוש לסברת הפוסקים שבכה"ג גם כן חשיב כגורם ברכה שאינה צריכה אבל בשבת יש להקל לעשות כן מפני שיש לנו ס"ס בזה שמא כמ"ד דבכה"ג לא חשיב גורם ברכה דאינה צריכה ושמא כפשט דברי הרמב"ם ז"ל שבשבת מותר לגרום ברכה שאינה צריכה וכמו שביאר מוה"ר הברכ"ה זצ"ל (שם). ואע"פ שאין עושים ס"ס בברכות משום חומר איסור ברכה לבטלה וברכות לא מעכבות ואנו אומרים סב"ל אפי' יהיו כמה ספיקות בדבר כמ"ש הגאון ר' דוד פארדו זצ"ל בשו"ת מכתם לדוד (חאו"ח סי' ג) ועלו אתו בהסכמה רוב האחרונים, מ"מ זהו דוקא בברכה שאינה צריכה שאינו מחוייב בה או שיש מי שאומר שאין צריך לברך מפני שאנו חוששים לדעת הרמב"ם ודעימיה דברכה שאינה צריכה אסור מן התורה משא"כ לגרום שיהא חייב בברכה שאין איסורה אלא מדברי סופרים לכל הדעות, בספק אנו הולכים להקל ככל ספק דרבנן, ואין זה ענין לסב"ל. וחילוק זה האחרון כתב לי אותו

הרה"ג ר' חננאל הכהן הי"ו בתשובה לשאלה. וכן השיב לי בפשיטות מוה"ר הגר"ח רבי שליט"א. אמנם הכה"ח סי' רט"ז אות לא כתב, שאם יקדים מיני על הספק כיון שהוא מכוין בברכה זו לפטור את ספק מין עץ או מין עשבי איך יוכל לחזור ולברך עצי או עשבי. ע"ש. הנה מדברי הפוסקים שהביא הרב רב פעלים בתשובתו הנ"ל מוכח שהם סוברים שבכה"ג אף אם יברך תחילה על מין הספק "מיני בשמים" רשאי לברך על השאר עצי או עשבי מפני שאין אדם מתכוין מן הסתם לפטור בברכה כוללת דברים שיכול לברך עליהם ברכה פרטית. וע"ע בשו"ת יבי"א (שם סוף אות ג') מה שהעיר ע"ד כה"ח בדין זה. ודוק.

ומ"מ דבר פשוט ומוסכם לכל הדעות שאין אדם רשאי לברך ברכת "בורא מיני בשמים" על מין שהוא ספק לאחר שבירך על שאר מינים עצי ועשבי ואפי' בשבת ויו"ט מפני שנפטר ממה נפשך, ואין לו להוסיף ברכה מיותרת משום שהיא ברכה שאינה צריכה. וכמ"ש הכה"ח (שם אות לא) וכן מתבאר מדברי הגרי"ח בבא"ח (ש"ר, פ' ואתחנן הלכה י') ע"ש. ובשו"ת רב פעלים (שם), שבכה"ג לכו"ע אינו רשאי לעשות כן כיעו"ש. וכן מתבאר בשו"ת יבי"א (שם). וגם אני שמעתי מפי ידי"ן ר' משה פרמנש הי"ו ששאל את מוה"ר הגר"מ הלוי על הדבר הזה, והשיבו כאמור. ושוב הראוני שכן מתבאר בספרו ברכת ה' ח"ג פ"ט בהערה 40 ד"ה אולם וכו' כיעו"ש. ולית דין צריך בשש.

פירות הנושרין מכל האמור: שאם באו לפניו שלשה סוגי בשמים, לכתחילה ראוי לברך תחילה בורא עצי בשמים, ואחר כן בורא עשבי בשמים, ולבסוף צריך לברך ברכת בורא מיני בשמים. במה דברים אמורים, כשסוג "מיני בשמים" הוא דבר שברכתו מיני בשמים מכח ודאי כגון מוסק וכיו"ב אבל אם מברך עליו "מיני בשמים" מכח ספק, אינו רשאי לברך אלא שני הברכות הראשונות בלבד ובזה נפטר "מיני בשמים" ממה נפשך ואינו רשאי גם להקדימו אל שני הברכות הנ"ל מפני שבזה הוא גורם לברכה שאינה צריכה לדעת כמה מן הפוסקים. בד"א, בחול אבל בשבת אע"פ שאינו רשאי לברך עליו לבסוף מהטעם האמור לעיל, מ"מ רשאי לברך עליו בתחילה "בורא מיני בשמים" מטעם ס"ס וכמ"ש בס' ברכ"ה.

סימן ס - לברך "מיני" אחר שבירך "עצי" ו"עשבי" [הערות על המאמר הקודם]

מאת הרב חיים רבי / מחוברת חשון תשס"ב (שנה ב') סי' יא

ראיתי מ"ש האברך היקר ה"ה א. רומנו הי"ו בירחוננו חוברת תשרי תשס"ב (סי' ח) אודות מי שבירך עצי ועשבי שאינו רשאי לברך ברכת "מיני בשמים" על דבר שהוא ספק עצי ועשבי ואפי' ביום השבת כיעו"ש. ובאמת שדבריו נכתבו בסדר נכון וברור, וכל מאמרו

נודף בשמים, ריח ניחוח, כל הנשמה תהלל יה. ואשרינו שזכינו לתלמידים מוצלחים כאלה. כזה ראה וקדש!

אלא שלע"ד יש להעיר בענין הריחן שיש כמה סוגים, תימני וערבי וכו' (עי' ברכ"ה ח"ג עמו' תקד). ומספק נהגו בקהילתנו לברך על כולם "מיני בשמים" וכשיש עצי ועשבי מברכים על שתיהם ואח"כ על הריחן "מיני" כדי להרבות בברכות בשבת קודש. ואף בחול יש לעשות כן. משני טעמים.

א) טעמו של הפמ"ג והבא"ח דמסתמא לא נחית איניש נפשיה לספיקא. ומכיון שדרך לברך ע"ז מיני מסתמא לא כיוונו על כך. ובס' ברכת ה' שהובא (שם) מצדד לפסוק כדבריהם. ויש לדייק כן גם מדברי הבא"ח (ש"ר פ' ואתחנן הלכה י) שכתב, שאם יש מין עץ ודאי ומין עשבי ודאי אם הוא בחול יכיוון לפטור את מין שהוא ספק משמע שאם לא כיוון יוכל לברך גם על הספק. וכמו שסיים באותו סעיף לציין לפרשת פנחס. ושם בהלכה ט"ז הביא שאם לא היה בדעתו לפטור את הספק יברך שהכל על קני סוכר.

ב) טעמו של מרן הראש"ל שליט"א ביבי"א שהביא את דברי הפוסקים שחלקו על הפמ"ג והבא"ח וסוברים שמסתמא מחית איניש נפשיה לספיקא. ועכ"ז ציין שאם כיוונו בפירוש שלא לפטור את הספק יכולים לכתחילה לברך עליו אח"כ. ובנ"ד עדיף לכיוון כן וירויח עוד ברכה על הריחן מיני בשמים מספק, וינוחו לו ברכות על ראשו. וידוע הכלל של מרן הראש"ל שליט"א ביבי"א (שם) שאם יש הכרח יכיוון שלא לפטור את הספק ובזה מותר לכתחילה. וכן הדין גם לענין פרי עץ ובננה, ולענין תפו"א ואורז שלא נתמעך. ובכל ההסבר היפה שהביא ר' איתן הי"ו בתשובתו הנ"ל לא הזכיר את היסוד הנפלא הזה, לכיוון בפירוש שלא לפטור את הספק ובזה יברך לכו"ע כי ע"ז אין גילוי לא בכה"ח ולא ברב פעלים ומסתברא שיודו בזה. וכן יש להורות בלילי שבועות והושענא רבא לפטור רק מה ששותה עכשו ויברך ברכה אחרונה ולא יכנס לכל המחלוקות המפורסמות שהובאו ביבי"א ח"ו (חאו"ח סי' כז). ולבי אומר לי שגם רבינו הגדול היבי"א שליט"א יודה לזה.

ויש זכר לדבר מדברי הרב אגרות משה זיע"א שהובא ביבי"א ח"ה (חאו"ח סוס"י יט) שנשאל בפרי המורכב משני מיני פירות וכבר בירך על הפירות ההם ברכת שהחיינו אם חוזר לברך שהחיינו על פרי המורכב משניהם. ופסק שיברך שוב שהחיינו על הפרי המורכב, וזה כעין פנים חדשות. וכן בנ"ד פרי או ריח שיש בו ספק ומכיוון שלא לפוטרו זה פנים חדשות לענין ברכה.

וכבר כתבתי בחוברת "וקנה לך חבר" גליון אייר תשס"א עמו' קע שהשי"ת אוהב ברכות בכוונת הלב. ואם יש "היתר" בהלכה, יוסיפו לו ברכות על ראשו. ע"ש. ועיין ב"ק (ל.) מאן דבעי למיהוי חסידא לקיים מילי דברכות. יתכן שהכוונה להרבות בברכות כשזה על פי ההלכה והיינו על ידי כוונות כמו בנ"ד שמוסיף ומברך את השי"ת הרי זה חסידא קדישא. וזכר לדבר מברכות (ה:) ליעיין מר במיליה, שפירשו בעין יעקב במילים שנאמרו למעלה לפשפש במעשיו. וכן במילי דברכות לברך הרבה מילים קדושים עפ"י ההלכה את השי"ת. והמברך יתברך מפי עליון. הנלעד"כ. ונשמח מאוד שתברר הלכה זו ע"י בעלי תריסין בבית מדרשנו, להגדיל תורה ולהאדירה.

ומסרתי כל הנ"ל אל האברך היקר ר' איתן רומנו הי"ו, וזה אשר השיב לי:

ראיתי כל הכתוב לחיי"ם מוה"ר שליט"א עליון למעלה ואחר בקשת מחילה רבה ירשה לי לנגוע בדב"ק.

הנה בסוף מאמרנו החולף כתבנו שאין אדם רשאי לברך ברכת "בורא מיני בשמים" על מין שהוא ספק לאחר שבירך על שאר מינים עצי ועשבי ואפי' בשבת ויו"ט מפני שנפטר ממה נפשך, ואין לו להוסיף ברכה מיותרת משום שהיא ברכה שאינה צריכה. ונשענו על מ"ש הכה"ח (סי' רטז אות לא) ושכן מתבאר בבא"ח (שם) ובשו"ת ר"פ (ח"ב חאו"ח סי' כז) שבכה"ג לכו"ע אינו רשאי לעשות כן. עכת"ד. וזה לשון הגרי"ח צ"ל בשו"ת רב פעלים (שם) ודע שאם יש לפניו פרי שברכתו עץ בודאי. ועוד פרי שברכתו אדמה בודאי ועוד פרי שיש בו מחלוקת שיש אומרים ברכתו אדמה וי"א ברכתו עץ שדינו הוא לברך עליו שהכל. הנה אם יברך על עץ ודאי ועל אדמה ודאי ויכיוון בשניהם שלא (כצ"ל) לפטור את הספק לא אריך למיעבד הכי גם לסברת פמ"ג כיון שהספק נפטר ממה נפשך איך יכיוון בשתיהם שלא לפוטרו כדי שיברך עליו שהכל שהיא ברכת הספק, דודאי לכו"ע הו"ל גורם ברכה שאינה צריכה. עכ"ל. הרי נמצא מפורש שאפי' לדעת הפמ"ג וסיעתו דלא מחית איניש נפשיה לספיקא זהו דוקא כשאינו נפטר לכל הדעות בברכת הודאי אבל אם נפטר בברכתו על הודאי ממה נפשך כבנ"ד אינו רשאי לכיוון שלא לפטור את הספק דהו"ל גורם בידים ברכה שאינה צריכה לכו"ע. וכנראה שמוה"ר נר"ו לא שזפתו עינו הבדולח דברי הגרי"ח בר"פ הנ"ל. ולפ"ז בדבר ברור שמ"ש בבא"ח שבחול יברך על הודאי ויכיוון לפטור את מין שהוא ספק. ר"ל, שלכתחילה יש לכיוון לפטור את מין הספק אבל ודאי אפי' לא כיוון נפטר מין הספק ממה נפשך. וכמו שמתבאר מדבריו בר"פ הנ"ל. ולא כתבו הפוסקים ז"ל ומקורם טהור מדברי מרן ז"ל בב"י (סי' קעד) שאפשר לכיוון שלא לפטור כדי שיוכל לברך על הדבר השני אלא באופן שיש מחלוקת

הפוסקים ורוצה האדם להוציא עצמו מן המחלוקת אם לברך או לא, בזה התירו לכיוון שלא להוציא את הדבר השני כדי שיוכל לברך לכו"ע ואע"פ שבזה גורם ברכה שא"צ לחד מ"ד מ"מ עדיף לגרום ברכה שאינה צריכה (שאין איסורה אלא מדברי סופרים) מאשר לאכול בלא ברכה (לחד מ"ד). ונתבאר כלל זה באורך בשו"ת יבי"א ח"ח (חאו"ח סי' כו אות ד) ובס' ברכ"ה ח"א פ"א הערה 26 ע"ש היטב. ושו"ר שכ"כ גם הרב ערוך השולחן (סי' רו סעיף יב) והובא בברכ"ה (שם) שאסור לברך על מין אחד ולכיוון שלא לפטור בברכה זו שאר מינים וכו' ואפי' בשבת ויו"ט עכ"ל. והוא כדברינו בס"ד.

ומה שהביא עוד מדברי האג"מ, הנה האג"מ (שם) מסקנתו שלא לברך עליו שהחיינו אלא יקח פרי חדש אחר לפטור פרי המורכב הזה. ומ"מ מצד הטעם שכבר בירך על שני המינים צידד שיש מקום לברך, הנה כבר הרגיש מוה"ר נר"ו שאין זה דומה לנ"ד שהרי בנידון ההוא סוף סוף יש כאן מין חדש ופנים חדשות באו לכאן ולכן יש מקום לומר שלא נפטר בברכת שהחיינו שבירך על שני מיני הפירות אבל בנ"ד שיש ספק אם הוא עצי או עשבי וכבר בירך עליהם מאין הרגלים לומר שאפשר לחזור ולברך ברכה נוספת כשנפטר ממה נפשך בברכותיו הראשונות. זהו הנלע"ד והיעב"א. ואסיים בברכת חתימה טובה, אכי"ר.

ממני תלמידו

איתן רומנו

וזאת היתה תשובתי אליו

האמת היא שלא ראיתי את דברי הגרי"ח זצ"ל ברב פעלים. וכעת באמת הבנתי את עומק הבעיה. ועדיין קשה לי, שהרי בשבת קודש התיר הבא"ח לברך "מיני" קודם אע"פ שמיני שפוטר עצי ועשבי דומה לשהכל. ולמה מותר? וצ"ל שמכיוון שלא לפטור את העצי ועשבי. וכ"כ ר' איתן היקר במאמרו שם "מפני שאין אדם מתכיוון מן הסתם" לפ"ז מה ההבדל אם מברך מיני בשמים ומכיוון שלא לפטור עצי ועשבי או מברך עצי ועשבי ומכיוון שלא לפטור מיני. ועיין משנה ברורה סי' רטז אות יג שברכת מיני דינה כשהכל. ולכן חשבתי לעצמי לאחר שהתיר הבא"ח (פ' פנחס אות טז) לברך על הספק שהכל ואח"כ עץ ואדמה. וכן התיר (בפ' ואתחנן אות יוד) לברך מיני ואח"כ עצי ועשבי בשבת קודש אותו הדין יהיה אם יעשה להיפך דהיינו עצי עשבי ואח"כ מיני. וכן עץ ואדמה ואח"כ שהכל. וכוונתם מועילה שלא לפטור זה את זה.

ואני חושב שזה דומה למה שכתב מרן שליט"א ביבי"א (ח"ח סוס"י כו) שאם אכל תפו"א ואורז שלא נתמעך ובירך בפה"א על התפו"א פטר את האורז ורק כשכיוון בפירוש שלא

לפטור יכול לכתחילה לברך האדמה על תפו"א ואח"כ במ"מ על האורז. ראינו מכאן שברכה שפוטרת מין אחר ע"י כוונה, מברך על המין האחר. וא"כ ה"ה בנ"ד אע"פ שעצי ועשבי פוטר ממ"נ את "הריחן" מ"מ כשמתכיוון שלא לפטור שפיר דמי. כי למעשה מברכים על הריחן מיני כשזה בפני עצמו כמו שמברכים במ"מ על אורז שלא נתמעך וגם האורז לדעת הרבה ראשונים ברכתו אדמה. וע"י הכוונה שלא לפוטרו מברך עליו במ"מ לכתחילה וכו בנ"ד.

ועוד נראה שמרן שליט"א ביבי"א שם שמצדד לסמוך על הפמ"ג כשמתכיוון לכתחילה שלא לפטור, זה יועיל בכל אופן גם בנ"ד לדעת היבי"א שליט"א. והפלא למה מרן שליט"א לא הציע לברך קודם במ"מ על האורז ואח"כ האדמה. וכנראה שזה פשוט לו שאפשר לעשות כן, וכל חידושו שמותר לכתחילה לברך האדמה ולכיוון שלא לפטור את האורז וא"כ ה"ה בנ"ד.

ועוד סברא שהרגיל לברך על הריחן "מיני" זה נהפך להיות אצלו מטבע הברכה וכשמברך עצי ועשבי, כאילו נתכיוון בפירוש שלא לפטור את הריחן.

כ"ז כתבתי מתוך הרהורי לבי עם המחשבה אבל נראה שלמעשה דברי ר' איתן היקר הי"ו צודקים בענין זה1 וכמו שעץ ואדמה פוטרים הספק כך עצי ועשבי פוטרים את הריחן שאנו מסתפקים בברכתו. רק נשאר לי לברר אם דעת מרן היבי"א שליט"א כן.

אשמח מאוד אם יפורסמו הדברים בירחון הנפלא שלנו "וקנה לך חבר".

באהבה רבה חיים רבי

סימן סא - לברך על בושם של אשה

מאת ר' כדורי יצחייק / מחוברת תשרי-חשון תשס"ג (שנה ג') סי' י

בראשית מאמר עלינו לדעת שיש לחלק דין זה לכמה מקרים שונים. א) בושם של אשה ערוה. ב) בושם של אשתו נדה או טהורה. ג) בושם של פנויה. והאם יש לחלק בכל הנ"ל בין אם הבשמים עליה או כשאינם עליה. ועתה נבוא ונדון בקצרה על כל אחד מן האופנים הנ"ל על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון.

א) בושם של אשה ערוה

כתב הרמב"ם (בפ"ט מהלכות ברכות הלכה ח): "בשמים של ערוה מן העריות אין מברכין עליהם לפי שאסור להריח בהן". וכ"פ הטור (סי' ריז) וכתב ע"ז מרן בב"י, וכתב הרד"א, דבשמים של ערוה, היינו קופה של בשמים תלויה בצוארה או שאוחזת בידה או בפיה, ואסור להריח באותם הבשמים שמא יבוא לידי הרגל נשיקה או קירוב בשר. והרשב"א כתב בתשובה מה שכתב הרמב"ם דאין מברכין על בשמים של ערוה לא ידעתי מנין לו להרב ז"ל שלא ידעתי לו מקום ואולי של ערוה ממש ומפני שעשויין להעביר את

הזוהמא. א"נ שהן עשויין לעבירה להטיל ארס של יצר. עכ"ל. וכבר העירו האחרונים ז"ל על תירוצו הראשון של הרשב"א, שא"כ מהו שסיים הרמב"ם ז"ל: "לפי שאסור להריח בהן" והלא אין הטעם אלא לפי שעשויים להעביר את הזוהמא. עיין פרישה סי' ריז סק"א ולחם חמודות (פ"ח דברכות אות יב) ועוד. מ"מ מרן בש"ע פסק לאסור כדברי הרד"א הנ"ל. ואם אינם עליה, מלשון הרד"א שהעתיקו מרן ז"ל בש"ע להלכה נראה שאין איסור לברך עליהם אלא כשהם עליה אבל אם הסירתם מותר לברך עליהם. וגדולה מזו כתב השכנה"ג (סי' ריז) שדוקא כשהגיע עצמו אל האשה והריח בשמים שעליה אבל אם בלא הגעת עצמו אל האשה הבשמים נתנו ריח, מברך על הריח. ע"ש. וכן משמע מדברי הרמב"ם (ריש פכ"א מהלכות איסורי ביאה) והטוש"ע אה"ע (סי' כא) שאם אין הבשמים עליה מותר להריחן. כיעו"ש. אלא שהט"ז (סק"ג) כתב, דמה שכתב מרן הש"ע "כגון קופה של בשמים התלויה בצוארה", לאו דוקא, אלא שכן הרגילות ולעולם אפי' אם הסירה אותם משם ומונחים על השלחן אסור לברך עליהם, שהרי עשויים לדבר עבירה וגם שעל ידי זה יבוא לידי הרהור ביודעה ומכירה. ע"כ. והסכימו לדבריו הברכ"י (שם אות ד), והרב בית מנוחה (דיני ברכת הריח אות ב) והמאמ"ר (סק"ג) וביארו, דהט"ז מיירי בבשמים המיוחדים לה וניכרים שהם שלה. ע"ש. ולפ"ז יוצא שאם אין הבשמים מיוחדים כגון שושנים וכיוצא ואינם עליה מותר לברך עליהן ולהריחן. אבל אם הם מיוחדים וניכרים שהם לנשים כמו קופה של בשמים, אסור להריחן ולברך עליהם אפי' כשאינם עליה. וכ"פ בברכ"ה ח"ג (פי"ב הלכה י) בושם שמיוחד לאשה שאינה אשתו של זה שרוצה להריח בו אסור להריח בו ולברך עליו. ע"ש. וע"ע טה"ב ח"ב (עמוד קעג).

ב) בושם של אשתו

הנה כשאשתו טהורה הדבר פשוט שרשאי בעלה להריח ולברך עליהם ואפי' כשהם עליה כמו שמתבאר ממה שכתבו ודנו הפוסקים שנזכיר להלן גבי אשתו נדה. אכן באשתו נדה האריך הרחיב מרן הראש"ל בטה"ב (שם עמוד קעא) ודקדק מדברי הטור וש"ע אה"ע (ריש סי' כא) שאיסור ריח קל יותר מאיסור ההסתכלות ביופיה, וא"כ באשתו נדה שההסתכלות בה מותרת אע"פ שנהנה בראייתו, גם להריח בשמים שעליה מותר. אלא שמרן החיד"א בברכ"י (סי' ריז סק"ג) שיש מי שכתב שאסור להריח אף בשמים של אשתו נדה, ואע"פ שהיחוד מותר, יש להתרחק משום דלבו גס בה ושמא יבוא לידי קירוב בשר. וכן משמע בספר חרדים שאף אשתו נדה אסור מן התורה משום לא תנאף. וכן הסכימו הרבה אחרונים. וסיים הטה"ב: וכן ראוי להזהר בזה לחוש לדברי הברכ"י והאחרונים עכ"ל. ומעתה אין צריך לומר שאין לברך על בושם של אשתו נדה. במה דברים אמורים

כשהם עליה אבל אם הסירתם כתב הטה"ב (שם עמוד קעד) יש להקל להריח בהם, מפני שעיקר הדבר לאסור בשמים של אשתו נדה אינו ברור כלל, והוא רק חומרת האחרונים, וא"כ בהסירה אותם מעליה שהוא שנוי במחלוקת אחורנים, ולפי מ"ש המאמ"ר נראה שגם הט"ז יודה בבשמים של אשתו נדה כשהסירה אותם מעליה. וכן פסק בס' בירך את אברהם, ובס' יריעות האהל כ' שרשאי לברך עליהם ולהריחן עש"ב. נמצא למדים, שבושם של אשתו נדה אם אינם עליה רשאי להריחן ולברך עליהן אבל כשהם עליהם אסור להריח ולברך.

ג) בושם של פנויה

כתב המג"א (סי' ריז סק"ו) שלא אסרו להריח אלא בבשמים של ערוה אבל בבשמים של פנויה שאינה מותר. ע"ש. אבל הא"ר (שם סק"ז) דקדק מסמ"ג ורד"א שאפי' פניות אסור ושהמג"א לא הרגיש בזה ע"ש. והסכימו לדבריו מרן החיד"א בברכ"י (שם סק"ב) והמאמ"ר (סי' ריז), והרב מעשה רוקח פ"ט מהלכות ברכות הלכה ט) ועוד אחרונים שקבצם כעמיר גרנה מרן הראש"ל נר"ו בטה"ב (שם קעב) והסכים שכן ראוי להורות להחמיר אף בפנויה שאינה נדה. עש"ב וא"כ בודאי שאין לברך עליהם אבל כשאינם עליה נראה שאם אינם מיוחדים לנשים כגון שושנים שהיו עליה והניחתם על השלחן רשאי לברך עליהם ולהריח. וכן נראה מדברי הטה"ב (שם עמוד קעד).

בסיכום: בושם של אשה ערוה [פירוש, בושם המיוחד וניכר שהוא שלה] כשהוא עליה אסור מן הדין להריח בו ולברך עליו. וגם כשאינו עליה, ראוי להחמיר שלא לברך עליו ולהריח בו. אבל של אשתו נדה ופנויה אין להחמיר אלא כשהוא עליה אבל אם הסירתו, מותר לברך עליהם ולהריח בהם.

סימן סב - בדין שיעור פרסה גבי תפלת הדרך והגומל

מאת ר' שאול סינואני/ מחוברת תשרי-טבת תשס"ג (שנה ג') סי' ה

כתב בספר אבודרהם בהלכות ברכות (שער ח' ד"ה יש אומרים) וז"ל: ואם תאמר ההולך תחת קיר נטוי דאמרינן בגמרא שמזכירין עוונותיו של אדם, יברך הגומל כיון שעבר. ויש לומר שזה אינו נחשב סכנה כל כך, לפי שהוא "דבר קצר וקל לעבור במהרה", אבל הולכי דרכים שהוא דבר ארוך, צריך לברך הגומל. עכ"ל. וכיוצא בזה כתב גם בספר אורחות חיים ח"א (הלכות שני וחמישי סעיף כד). ע"ש. והנה לפענ"ד אין לדייק מכאן, שאם יעבור את הדרך בסוסים ובפרדים לא יברך, כיון שהרי כתב בקיר נטוי סיבה כפולה, ש"קל לעבור ודבר קצר", שהרי פרסה זה ודאי לא דבר קצר כקיר נטוי המצוי. ואם ישאל

השואל מהו פועל יוצא מדבריהם, אם היה קיר נטוי באורך פרסה בתוך העיר, האם נאמר שכן יברך הגומל?!
ועוד יש לדון, מה הדין אם ישב אדם תחת קיר נטוי בתוך העיר וישהה שם בכדי הילוך פרסה האם אז כן יברך הגומל, ולכאורה יש לתמוה היאך לא פסקו הרבנים הנ"ל דין זה שזהו פועל יוצא מדבריהם.
מ"מ לאחר התבוננות מעט חשבתי דרכי לומר שהרבנים הנ"ל ס"ל שאין להשוות נידון של קיר הנטוי למהלך בדרך מחוץ לעיר ואבאר שיחותי בס"ד. הנה בדין של קיר נטוי פירש"י (ברכות נה. ד"ה מזכירין עוונותיו), שעל ידיהן מפשפשין למעלה במעשיו, לומר, בוטח זה בזכויותיו נראה מהם. עכ"ל. והדבר ברור דמיירי באדם שיודע שנמצא במקום סכנה אלא שאינו מוכרח לעבור שם, משא"כ במהלך בדרך שאין לו ברירה. ולכן צריך לומר שבודאי הרבנים הנ"ל לא דימו לגמרי, אלא שהקושיא היתה על סוג כזה של סכנת קיר נטוי האם כלול הוא בתקנת חכמים וצריך לברך הגומל,שהרי נופל על זה שם סכנה, ועל שאלה זו תירצו מה שתירצו כדלעיל.
והנה בטור או"ח סימן ריט כתב אבל (הרמב"ם)[הרמב"ן] ז"ל כתב דבכל דרך ובכל חולי צריכין להודות דגרסינן בירושלמי כל הדרכים בחזקת סכנה הם. עכ"ל. וכתב שם מרן ז"ל בב"י כתב ה"ר דוד אבודרהם עתה נהגו העולם לברך ברכת הגומל אפילו כשהולכים מעיר לעיר וכן כתב הרמב"ן וכתב בה"ג כשיש לו לילך פרסה או יותר אומר תפילת הדרך אבל פחות מפרסה אינו אומרה שמע מינה דסבירא ליה דשיעור דרך פרסה הוי עכ"ל וז"ל ארחות חיים יש אומרים שאינו מברך הגומל, אלא אם הלך פרסה או יותר, והרמב"ן כתב שכל דרך בחזקת סכנה ואפילו בפחות מפרסה מודה. ע"כ. ולא כן המנהג. עד כאן לשון האורחות חיים כפי שהעתיקו הב"י. וממ"ש "ולא כן המנהג", יוצא איפוא שמעיקר הדין היה צריך לברך על סכנה של דרך פחות מפרסה אלא שאין המנהג כן ולכן סב"ל. ומאידך בקיר נטוי פשוט לו יותר שאין מברכין, ולפי דבריו תורה תשובה מוצאת לכל השאלות ששאלנו בריש אמיר. ואם ילחשך אדם לומר שאין כן משמעות דברי האורחות חיים, אף אתה צא אמור לו שכן מוכח להדיא מתוך דברי האורחות חיים (שם) במקורן ולמען יבואר ויובהר הענין אמרתי להעתיק לשונו לשון הזהב: ד' צריכים להודות יורדי הים והולכי מדברות כשמגיעין ליישוב ויש שנותנין שיעור להליכתן עד פרסה וכו'. וכן בשאר הצריכין להודות, עוונותיהם גרמו ללכת במקום סכנה כדאמרינן, ר' ינאי כד הוה אזיל לאכסנאי הוה מפקד ביתיה, וכן המפרש מיבשה לים הוא מקום סכנה וניצול. וא"ת, ההולך תחת קיר נטוי ועל הגשר, דאמרינן בגמרא שמזכירין לו

עוונותיו, יברך לאחר שעבר, מ"מ דבר שהוא קצר ואינו ארוך קל לעבור מהרה, ואינו נחשב לסכנה כמו עוברי דרכים שהדרך ארוך, וכמה מקרים באים על דרך ארוכה. עכ"ל. וממה שדחה דין קיר הנטוי מכח סברתו ואילו דין של דרך פחות מפרסה דחה מצד המנהג מבואר יוצא שאילולי המנהג היה מקום לברך הגומל בפחות מפרסה. ומה שכתב בסוף דבריו "וכמה מקרים באים על דרך ארוכה", הנה אין לפרש שר"ל דהיינו שארוכה מצד הזמן, אלא רצונו לומר שבדרך ארוכה אורבים לאדם כל מיני סכנות, ולאו דוקא ליסטים וכמו שאכתוב לקמן. ולפמ"ש האורחות חיים ח"א (הלכות ברכות סעיף סב) שהעיקר לדינא כדברי הרמב"ם דס"ל שתפילת הדרך נאמרת רק כשיש לו ללכת פרסה ומעלה ולא פחות, אם כן פשוט גם הדין לגבי תפילת הדרך בקיר נטוי, שאם יהיה קיר נטוי בתוך העיר לאורך יותר מפרסה, גם לא יאמר תפילת הדרך, ומכל מקום כתב ה"אורחות חיים", ההולך במקום סכנה מתפלל תפילה קצרה צרכי עמך ישראל מרובין וכו'... עיי"ש.

והנה בהיותי בזה ראיתי להרב מקור חיים (סימן ה) בתשובה שכתב וז"ל: דיש להביא ראיה שבכל מקום שאמרו חז"ל מידת מרחק, יש לפרשו בזמן ולא במרחק גרידא, שהרי בפסחים (צ"ד:) ת"ר היה חוץ למודיעים ויכול להכנס בסוסים ובפרדים יכול יהא חייב, ת"ל ובדרך לא היה והוא היה בדרך... עכ"ל. אלמא אי לאו קרא דבדרך לא היה, הוה אמינא שיהא חייב כרת אם יכול ליכנס בסוסים ובפרדים דחשיב מקום קרוב כיון שיכול לבוא, אלא דגלי קרא ובדרך לא היה שפטור מכח גזירת הכתוב. וע"ע בנ"ד בשו"ת זכרון יהודה (או"ח סימן מ"ב).

ואע"פ שאיני כדאי להשיב על דברי הרב מקור חיים הנ"ל, מ"מ תורה היא וללמוד אני צריך והואיל והרב מקור חיים תמך יסודו על פי פירוש בדברי הגמרא ועפ"ז הסיק כנ"ל, לענ"ד אפשר לפרש דברי הגמרא גם באופן אחר כמו שיראה הרואה. ומה גם שלפי פירושו הנ"ל יש עדיין מקום לפקפק, שהרי לא יעלה על הדעת לומר, שאם בשחרית של י"ד היה חוץ למודיעים ונסע בסוסים או בפרדים עד ירושלים, יהיה פטור אם לא יעשה קרבן פסח כיון שבבוקר היה פטור, וכן לא יעלה על הדעת לומר, שאם היה בשחרית י"ד במודיעים והיה הולך בכוונה לאט יפטר, ולא אמרינן גזירת הכתוב הוא כי מ"מ היה הולך, (וכן מצאתי להדיא בפירוש רבינו עובדיה בפירוש המשנה) אלא ודאי, שכוונת הגמרא לומר שמה שאמרה תורה ובדרך לא היה – ליפטר מכרת של פסח ראשון ושני, זה תלוי בהשתדלות שהאדם צריך להשתדל במצוה זו, וכאן הבינו חז"ל שההשתדלות שהתורה דרשה, זה בחינת ההשתדלות של מהלך אדם בינוני. (שיכול ללכת) ולא חייבה תורה

בחינת השתדלות בסוסים ובפרדים, והרי כמו שאמרתי למעלה, שאם עשה תחילת נסיעתו בשחרית יד' בסוסים או בפרדים והגיע קרוב לעזרה ועדיין היום גדול, ולא הלך לעשות הפסח, ודאי יהא חייב כרת.

גם הלום ראיתי למוה"ר הגר"מ הלוי זצ"ל בספרו ברכת ה' (חלק ד פ"ז הלכה ח הערה 2) שכתב וז"ל: והנה יש לחקור אם שיעור פרסה האמור כאן (בענין תפילת הדרך) הוא שיעור של "מידת אורך" והוא קרוב לארבעה ק"מ במידות הנהוגות בזמנינו, או שהוא שיעור של "זמן" מהלך פרסה, שבהליכה רגלית של אדם בינוני הוא שיעור 72 דקות, לדעת הרב תרומת הדשן (סימן קס"ז) ומרן הש"ע יו"ד (סימן ס"ט סעיף ו'). ונפקא מינה אם נוסע במכונית שצריך ליסוע ארבעה ק"מ. ונלע"ד ששיעור האמור כאן הוא שעור "זמן" מהלך פרסה, שאם הוא שיעור של "מידת אורך", צריך לומר שהטעם שבשיעור זה יש חשש סכנה ולא בפחות משיעור זה, הוא משום שמקום שרחוק פרסה מהעיר נחשב לקרוב לעיר ואין מצויים שם ליסטים. ולפ"ז יוצא, שאפילו אם יש פחות משתי פרסאות בין שתי הערים, אין רשאים לומר תפילת הדרך בחתימה בברוך, מפני שכל הדרך קרובה לאחת מן הערים תוך פרסה, ואין מצויים בה ליסטים, ואין בה חשש סכנה, וזה אינו, שבמפורש אמרו בגמ' עד פרסה, ולפירוש בה"ג וסיעתו פירושו שאם יש לו לילך פרסה מחוץ לעיר צריך לברך, כלומר שהולך פרסה מעיר לעיר צריך לברך, ויוצא איפוא שאע"פ שהמרחק בין שתי הערים הוא פרסה בלבד צריך לברך, ועל כרחך ששיעור פרסה האמור כאן אינו מידת אורך אלא שיעור "זמן" מהלך פרסה, כלומר 72 דקות, והטעם שבפחות משיעור זה אין מברכים, אינו, משום שבפחות משיעור זה אין חשש סכנה בדרכים, שבאמת כל הדרכים שמחוץ לעיר הם בחזקת סכנה ואפילו שקרובים לעיר, אלא שגם כשאדם נמצא במקום סכנה אם הוא עובר את מקום הסכנה מהר, א"כ האפשרות שיסתכן היא קטנה יותר, ואם שוהה שם זמן רב האפשרות שיסתכן היא גדולה יותר, וקבעו חכמים ששיעור זמן שהייה במקום סכנה שצריך לבקש מה' שיצילנו ממנה, הוא שיעור מהלך פרסה שהוא 72 דקות... והסתייעתי מדברי ה"אורחות חיים" והרד"א ששיעור זה הוא שיעור "זמן" ולא שיעור "מידת אורך". עכ"ל. ואחר גלגול מחילה לא זכיתי להבין דברי קודשו, שהרי ממה שפירש שסכנת הדרך תלויה בזמן השהייה, יוצא איפוא שאין הדבר תלוי ברגשותיו של האדם ההולך, וכאן הבן שואל, אם אדם כבר הלך 70 דקות, ונשאר לו ללכת זמן של שתי דקות, מדוע לפי בה"ג לא יברך, והרי לפי דרכו של הרב זצ"ל גם כל דקה בפני עצמה אינה ראויה לברכה, ואדרבא נהפוך הוא, הרי הדקות האחרונות הן הם הגורמות והן החשובות לגבי חיוב ברכת תפילת הדרך, וזה דבר שאינו עולה הדעת,

אלא ודאי כדאמרן, שדבר זה תלוי ברגש האדם ובידיעתו, שכאשר יודע שעליו ללכת 72 דקות, אזי הוא נרעש ונפחד ביותר, ולכן תיקנו לו לברך תפילת הדרך כשעדין לפניו יש דרך של 72 דקות , ולפי זה אתי שפיר הסבר גם הצד השני שהביא הרב זצ"ל בדחייתו שאם נאמר שתפילת הדרך נתקנה על "מידת אורך" פרסה, והכי נמי יש לומר, שתפילת הדרך נתקנה בגלל שהאדם הוא נרעש ונפחד כשיודע שעליו ללכת כברת דרך של פרסה, שהרי יש גם כאן לומר שישנה סכנה בכל מקום, אלא שקבעו חז"ל שבמידת אורך כזו האדם אז נרעש ונפחד ביותר יחסית וכו' עד כדי כך שצריך שיאמר תפילת הדרך.

והנה בשו"ת יבי"א ח"א (סימן י"ג) הביא שהרב פתח הדביר ח"ג עמד בנ"ד (בנסיעה במסה"ב) והביא דברי בית יעקב (סימן ל"ה) שכתב ללמוד מפסחים צ"ד. שאף שיכול ליכנס במרוצה, חשוב דרך רחוקה, משום שאם היה הולך כדרכו, הוי דרך רחוקה ואינו יכול ליכנס לעיר, וסיים בפתה"ד הנ"ל, שבנ"ד נראה פשוט שאין לזוז מהגבול שקבעו חז"ל שכל שהוא מהלך פרסה או יותר, במהלך בינוני ואיכא סכנה הגם שמהלך במרוצה חייב לברך עכת"ד. והנה לא כתב כן פתה"ד אלא לפי היסוד שהניח הרב בית יעקב ללמוד מההוא-אמינא דפסחים לעלמא אבל לדברי האחרונים הנ"ל דילפי איפכא דשאני התם דגלי קרא הא בעלמא חשיבא דרך קרובה, אין לחייבו לברך, דאיבעי לן למיחש טובא לספק ברכה לבטלה. וע"ע בשו"ת ויען אברהם (חיו"ד סי' ל"ח דל"ח:) שהביא דברי הפתה"ד וכ' שהלב מהסס שזהו בדרך שההווה לילך ברגליו, וכשרוכב הוא כדי לרוץ. אבל היכא שההווה ודרך העולם לילך כן, מי יאמר שלא ייחשב עתה המהירות במסילת הברזל כבא ממקום קרוב. והש"ס פסחים מיירי שדרכו לילך ברגליו, ורוכב כדי למהר, אבל הוא הווי כמו אילו היה בעיר אחת דרך רחוקה ומצאו דרך מפולש, והנה נא העיר הזאת קרובה, הייתכן לומר דחשיב דרך רחוקה? וה"נ במה"ב שלפי האמת היא דרך אחרת ונתבטל אותו מעבר שהיו עוברים בו ואם ילך אדם בדרך הראשון מסתכן מליסטים וחיות רעות, וא"כ איך לא יקרא רחוק וניתקרב והצ"ע עכת"ד. וזה יצטרף גם לנ"ד שהואיל רחוקים נעשו קרובים אין זה מברך הגומל עכ"ל הרב יביע אומר. והנה ממה שהביא הגאון יביע אומר דין תפילת הדרך והגומל בחדא מחתא עם דין מקום קרוב בדין אבילות ודימה בין י' פרסאות באבלות לדין פרסה בברכת הגומל ותפילת הדרך מהו נקרא דרך קצרה ומהו ארוכה, משמע שדין אחד להם וא"כ מה שנפרש י' פרסאות בדין אבלות נפרש פרסה בברכת הדרך והגומל.

אשר על כן יצאתי לעיין בדין אבלות לראות אם נוכל לדלות משם אם י' פרסאות היינו בזמן או במרחק וזה החלי בעזר צורי וגואלי. האורחות חיים ח"ג (הלכות אבל ס"ק יט)

כתב בדין מקום קרוב לעניין אבילות בזה"ל: "כתב הריא"ג מאן גדול הבית ההוא דסמיך ביתא עלויה וגרירי כולהו בתריה, לא שנא בן ולא שנא בת ולא שנא אח גדול או קטן. כתב הבה"ג, כמה מקום קרוב עשרה פרסאה סוגיא דחד יומא, כיון דאילו שמע ביומא קמא הוה מצי למיתי כמאן דאיתי מעיקרא דמי, וסמכו בזה כל הגאונים. עכ"ל האו"ח. ורש"י בחולין (נ.) כתב וז"ל: בא ממקום קרוב אם לא היה אחד מן האבלים בבית, והיה במקום קרוב תוך מהלך יום אחד וראוי הוא לדעת בו ביום,אע"פ שלא ידע, חל אבילות עליו ובלבד שיבוא בתוך שלשה ימים ומונה אבילותו מיום ראשון. עכ"ל. [ועיין ברש"ש על רש"י בכאן. ולא קשה מידי, דיש לפרש בפשטות בכוונת רש"י כפירוש המאירי שנביא להלן. אלא שיש הבדל האומנם אינו מהותי, בין רש"י למאירי: ברש"י יש התיחסות לשליח שמודיע ועל פיו נמדד המרחק, ולפי המאירי האבל עצמו אם ילך, וזה רק הבדל בהסבר ענין. ואע"פ שיש עוד מקום להעיר בזה מ"מ אינו ענין לכאן.] והמאירי על מועד קטן (כא-כב) כתב וז"ל: מי שמת לו קרוב ולא היה שם בשעת קבורתו ולא הוגדה לו מיתתו של זה במקום שהיה שם, אלא שבא במקרה למקום שמת קרובו או למקום שהיו קרובי המת מתאבלים לשם מפי השמועה, אף על פי שלא מת המת לשם ומצא שאר קרוביו מתאבלים, אם בא ממקום קרוב ופירשו הגאונים מהלך יום אחד שהם עשרה פרסאות בינוניות, הואיל והוא היה באותו מקום בשעת מיתת המת, באותו המקום הקרוב לו בשעור הנזכר, או למקום שהגיעה השמועה ושהיו קרוביו מתאבלים לשם, הואיל ואילו ידע בתחילת היום היה אפשר לו לבוא ביום ראשון של אבלות,, הרי הוא כמי שהיה שם, מונה עמהם אפילו בא ביום השביעי, ובלבד שיהיה גדול הבית בבית כגון בן במקום אחים או גדול אחים במקום אחיו, וכן שיבוא בשחרית בעוד שהוא נוהג אבלות, והוא בעוד שהמנחמים אצלו עדיין, ולא יצא עדיין האבל בחוץ, ואפילו ננערו המנחמים לעמוד, הואיל ולא עמדו עדין מונה עמהם וכו'. עכ"ל המאירי.

והנה תחילה וראש יש לעיין בסוגיית הגמרא לפי דברי המאירי שבבחינה של מקום קרוב נמדד הוא, על פי מקום שבו היה בשעת מיתת המת או וכו', והמעיין בדברי מאירי ישר יחזה פנימו שהמושג קרוב לא ישתנה בין אם מת המת ונקבר לפני השקיעה בסמוך, או בשחרית, ולכן אם נאמר שהמושג קרוב שפירשו הגאונים עשרה פרסאות הוא זמן ולא מרחק, אם כן היאך אפשר לומר שהבחינה היא כמו שכתב המאירי, "ואילו ידע בתחילת היום היה אפשר לו לבוא ביום ראשון של אבלות", הרי מצד הזמן לא ניתן לומר שהיא נמדדת מתחילת היום שהרי הזמן שמתחיל האבלות תלוי לכל מקרה לגופו כמו שהבאתי, שיש מתחילים בסמוך לשקיעה ויש בצהרים ויש בבקר, ולכן מצד הזמן וודאי

הוא, שיש לחלק בין המקרים, כי לא שייך לומר שנקרא קרוב, בגלל "אילו ידע", והרי בתחילת היום לא מת המת, ואם כן כיצד נחשוב זמן זה לקרוב, ולא שייך לתרץ דמשום לא פלוג קבעו שיעור זמן, שהרי לפי פירוש זה ממילא ישנם תמיד שינויים בין ברגל לסוסים ופרדים ולמסילת ברזל ועוד..., וממילא הזמן משתנה ולא אמרינן לא פלוג.

ויש עוד להוסיף שאם הגדר הוא זמן, אם כן, הרי זה תלוי באמצעים העומדים ברשות האדם, וזה הרי משתנה גם מאדם לאדם, וממילא כיון שזה ניתן לשינוי, א"כ לא מסתבר לתלות בדבר קבוע. אבל אם זה גדר של מקום, אזי הגדר של "אילו היה יודע" הוא בחינה של מקום קרוב. ועדיין יש לעיין בזה מנקודה שונה, שאם כפי מה שאמרו כמה מן הפוסקים, שהשתנות הטבעים כמו רכבות ושאר כלי- תחבורה, זה נקרא דבר שבהווה כמו מהלך ברגל ושזה נקרא קבוע! אבל עדיין קשה הדבר, כיצד יתכן בסברא לומר שמקום סכנה יחשב על פי זמן שהיית האדם במקום מסוים, זאת אומרת שגם בזמן חז"ל, עדין יש לה לתקנה גדרים שאינם מובנים, שאם מהלך אדם פרסה יברך הגומל, ואם ירוץ האדם פרסה או שזמן הליכתו ביום אחר יתקצר בדקה לא יברך, ומה יהיה על תפילת הדרך והרי האדם עתיד לשינויים בכל יום, פעם הוא ממהר ופעם מהלך לאיטו וכיו"ב, ולכאורה האדם נכנס בכל פעם לספק ברכה לבטלה כי אינו יודע האם בחלק מן הדרך ימהר קצת וכו', ואל תשיבני מדין נטילת ידים לאכילה שיעור כביצה דלא חישינן לספק ברכה לבטלה, כי חילוק גדול יש ולמפורסמות אין צריך להביא ראיה. זאת ועוד שיש עוד מקום לפקפק בזה, כי אם הגדר הוא זמן ולא מרחק, יוצא איפוא שאין הדבר תלוי במקום קרוב או רחוק, אלא תלוי הדבר באדם עצמו ובאמצעים העומדים לרשותו כמו, לעשירים דרכם היה לבוא במטוסים והעניים באוניות, ופעם העשירים היה דרכם ברכבות והעניים במיוחד בעגלות וכיו"ב.

והמבואר עד לכאן, שבשלמא אם נאמר שהגדר של 10 פרסאות הוא מרחק, אתי שפיר מ"ש המאירי, "הואיל ואילו ידע בתחילת היום היה אפשר לו לבוא" וכמו שכתבנו לעיל בס"ד, והיינו שרצונו להגדיר לנו מרחק שנחשב כקרוב וכאילו גר באותה עיר שמת בה המת, וממילא סופר עם שאר האבלים שנגרר הוא אחרי הגדול שבבית, כי מחמת המרחק שאינו כי קרוב הוא, נחשב כמו שגר באותה העיר עמהם. אולם אם נאמר שהגדר הוא זמן, הוי קשיא לן מה שהקשנו לעיל, אלא שיש לבעל דין לדחות ולטעון שהגדר של זמן, אין פירושו שנותנים לו זמן בפועל בכל מקרה אם יוכל להגיע למקום המת, אלא הגדר של זמן בכאן הוא רק בחינת קירבה, דהיינו שחז"ל קבעו אומנם זמן של 12 שעות והוא קבוע אלא שהמושג מקום קרוב הוא משתנה על פי שינוים בחיי היום יום,

אבל על פי אמת מידת זמן קבועה, וקבעו חז"ל שלפי האמצעים המשתנים אם אדם יוכל להגיע ברכבת או במטוס וכיו"ב אבל בזמן קבוע של 12 שעות עד אותם מקומות שיגיעו, נחשב אותו מקום לקרוב בדיני אבלות. אלא, שאם זהו פירוש כאן הגדר של 10 פרסאות, אם כן חזרנו להסבר שלנו, שבעצם יסוד התקנה של המושג מקום קרוב, באמת הוא כן המרחק, אלא שהמרחק משתנה, והאומנם קבוע יחסית, אבל הרי ודאי שלא שייך לדמות דין זה של 10 פרסאות לגדר של זמן פרסה, בדין תפילת הדרך, שהרי הגדר פרסה לפי דבריהם הוא זמן ולא מתיחס למרחק כלל וכלל. שהרי שיטה זו סוברת שאפילו ילך מרחק קטן מאוד (ורק שיהא מחוץ לעיר) אבל הוא שוהה מחוץ לעיר 72 דקות צריך לברך, מה שאין כן בגדר של 10 פרסאות הרי גם לפי דבריהם הגדר זמן, בשורשו הוא מגדיר בעצם מרחק , ולא קרב זה אל זה.

לאור דברינו אלו, מה שכתבו האלף לך שלמה ומהר"ם שיק וחסד לאברהם וחכמת שלמה [הוב"ד בשו"ת יביא הנ"ל] שקרובה ורחוקה שאמרו באבלות תלוי בהילוך רגלי ולא בסוסים ובפרדים, וכמו שאמרו בפסחים צ"ד שאף שיכול לבוא בסוסים ובפרדים נחשב דרך רחוקה, יש להם ראיה גדולה מדברי המאירי, שאין משערין אלא במה שהוא על פי הטבע, ולא על-פי תחבולות שנתחדשו, שאם לא כן ישתנו דרכי התורה מדי יום, ויש לצרף עוד דברי האחרונים, שאין לחלק בין דין אבילות לברכת הגומל ותפילת הדרך.

סמוך לחתימה אמרתי להביא ראיה אלימתא לדברינו הנ"ל שתפילת הדרך אינה רק הדאגה לשמירה מסכנה, אלא רשות ושיתוף השכינה ביציאה לדרך ובקשה לשלמות הדרך. והיא מגמרא ערוכה במסכת ברכות (כט.) דאיתא התם, אמר ליה אליהו לרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא לא תרתח ולא תחטי לא תרוי ולא תחטי וכשאתה יוצא לדרך הימלך בקונך וצא. מאי הימלך בקונך וצא, אמר רבי יעקב אמר רב חסדא זאת תפילת –הדרך ואמר רבי יעקב אמר רב חסדא כל היוצא לדרך צריך להתפלל תפילת-הדרך, מאי תפילת הדרך : יהי רצון ה' אלוקי שתוליכיני לשלום ותצעידני לשלום ותסמכיני לשלום ותצילני מכף כל אויב ואורב בדרך ותשלח ברכה במעשי ידי ותתני לחן לחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי בא"י שומע תפילה וכ"ו אימת מצלי אמר רבי יעקב אמר רב חסדא עד פרסה. עכ"ל הגמרא. ומבואר כמ"ש לעיל בעניתין והוא פשוט וברור לכל מעיין. [אגב למודינו זה בכאן, הנה במאירי כתב דלסברת רש"י שלאחר פרסה אינו מברך משום שאין זה נמלך בקונו, לפי שעיקר תפילת הדרך היא בקשת רשות לפני היציאה לדרך כלשון הגמרא: כשאתה יוצא לדרך הימלך בקונך וצא, הרי יש לאומרה לכתחילה בתחילת הדרך כיוון שאחרי שהלך פרסה נופל על זה שם דרך וחשוב כמו שכבר הלך כל הדרך, ולא שייך לבקש רשות

על דיעבד. (פירוש הענין הוא, שלאחר שיצא מרחק פרסה בין אם ימשיך את דרכו ובין אם יחזור הרי יצטרך בוודאי ללכת לפחות כדי אותה פרסה ומוכרח הוא, ולכן אין שייך להימלך כבר), ובזה מיושבת שיטת רש"י בסברא, ואמנם קיימא לן כבה"ג שיש לאומרה אחר פרסה כל עוד יש ללכת דרך של פרסה, וזה נקרא עדין בגדר הימלך בקונך, ומחלוקתם בסברא]

לאור האמור יוצא איפוא שהמודד של שיעור פרסה בשיעור הדרך שמחייב בתפילת הדרך, לאו דווקא הסיכון של אויב ואורב אלא סכנה כללית ובדידות בגלל יציאה מהשיגרה והחברה ואם כן יש לברך ברכת הגומל ותפילת הדרך בשם ומלכות אם יש מרחק פרסה ואפילו שבזמן הוא קצר. ועפ"ז יש להעיר עמ"ש בספר ברכת ה' בפ"ז חלק ד' בהערה 33. ע"ש. ולפי דברינו בענין הימלך בקונך וצא הנז"ל, אם כן מצוה מן המובחר לומר תפילת הדרך, לפני היציאה מן הבית דוקא, והוא על פי המאירי שהבאנו. ע"ש .

סימן סג - ברכת שהחיינו על שני זנים מאותו סוג פרי

מאת ר' יוחנן רפאלי / מחוברת אייר תשס"א (שנה א') סי' לח

שאלה: מי שבירך שהחיינו על ענבים שחורים, ושוב לאחר זמן באו לידו ענבים לבנים, האם רשאי לחזור ולברך שהחיינו עליהם או שמא הואיל ושניהם מין ענבים אינו רשאי לחזור ולברך?

תשובה: בראשית מאמר, אודיע נאמנה שאין דרכי לחדש דבר מדעתי, ולא באתי כאן אלא להביא דברי הפוסקים אשר הם לנו לעינים לדעת מה יעשה ישראל. וזה החלי בעזר צורי וגואלי. הנה מרן בב"י (סי' רכה) הביא דברי הרב תרומת הדשן (סי' לג) שכ' שמי שאכל ענבים חדשים ובירך עליהם שהחיינו כשישתה אח"כ תירוש צריך לברך שנית [ברכת שהחיינו]. וכן אם אכל ובירך על הגודגדניות שקורין קירש"ן, חוזר ומברך זמן על אותן שקורין וויקשלי"ן. וכן תאנים לבנים ותאנים שחורים, תרי מיני נינהו לענין העלאת תרומה, וה"ה לענין זמן. עכ"ל. וכן דעת מהרי"ל (סי' קלה) שאפי' שני מיני אגסים או תפוחים או אגוזים מברכין. וכ"ה בס' האגור. וכן מתבאר בספר חסידים (סי' תתמח). וכן פסקו להלכה הרבה אחרונים ומהם: הגאון ר' מרדכי יפה בס' לבוש, המג"א (שם סק"י), והרב אליה רבה, ועוד. וממילא הוא הדין בנ"ד שאכל ענבים שחורים, חוזר ומברך שהחיינו על ענבים לבנים שבאו לידו. אלא שמרן ז"ל העלה על שולחנו הטהור (שם ס"ד) דינו של התה"ד הנ"ל בזה"ל: אם בירך שהחיינו על שירזא"ש כשיאכל גינדא"ש חוזר ומברך שהחיינו. וכ' ע"ז הרמ"א בהגה, והם כשני מיני גודגדניות כגון וויקשלי"ן וקירש"ן וכל כיוצא בזה. עכ"ל. והשמיט מרן ז"ל מה שסיים תה"ד שכן הדין גם בתאנים לבנים ושחורים. ואפשר שלא סמך מרן ז"ל על תה"ד בזה הואיל ושם תאנה אחד הוא לשניהם, ואינו דומה לשירזא"ש וגינדא"ש ששני שמות הם. או שמא נאמר שמרן ז"ל

העתיק בש"ע תחילת דברי תה"ד, ובאמת הוא הדין לשני מיני תאנים וכמבואר במקור הדברים בתה"ד שהובאו בב"י ללא עוררין. וראיתי למרן החיד"א בברכ"י (שם אות ה) שכתב, כתב בתרומת הדשן וכן תאנים לבנים ושחורים תרי מיני להעלאת תרומה, וה"ה לזמן. והרב [מרן ז"ל] השמיטו, אפשר דסבר שאינם תרי מיני לענין זמן, וכבר פשט המנהג שאינו חוזר ומברך כשאוכל ענבים שחורים ותאנים ותותים.

הגה"ה כת"י לאחד קדוש. עכ"ל. והוא כצד ראשון שכתבנו. וכן כתב המאמ"ר (שם אות ד) על דברי מרן ז"ל הנ"ל בזה"ל: מבואר בדברי האחרונים ז"ל, דה"ה דעל כל שני מינים יש לברך כגון תאנים לבנות ושחורות או כל מיני תפוחים ואגסים. אמנם אין המנהג כן, ואין מברכים רק על שריזא"ש וגינדא"ש שכתב מרן ז"ל דהיינו מה שאנו קורין אגריוט"ו וארופיו"ן. אבל על שאר מיני פירות אין מברכין אלא על אחד מהם. ונ"ל לתת טעם למנהג דס"ל בזה דבתר שמא אזלינן דשריזא"ש וגינדא"ש יש לכל אחד שם בפני עצמו אבל שאר מיני פירות כולם נקראים בשם אחד דהיינו תפוחים או תאנים ואגסים וכיוצא אלא דמחולקים ביניהן בשם ליווי, ולזה נחשבים כולם למין אחד. ונהי דבתה"ד מריה דהאי דינא דשריזא"ש וגינדא"ש, כתוב דה"ה בתאנים שחורות ולבנות וכיוצא, מ"מ העולם לא ס"ל כן. "וקצת משמע הכי מדברי מרן ז"ל שלא העתיק בש"ע ההיא דתאנים לבנות ושחורות ולא הביא אלא גינדא"ש ושיריזא"ש שחלוקים בשמם וגם לא כתב דה"ה בשאר מיני פירות. עכ"ל. והובאו דברי הפוסקים הנ"ל בכה"ח אות לד ושכ"כ החס"ל אות ח"י. הרי ששני המאורות הגדולים הנ"ל, דעתם נוטה לומר שהשמטת מרן ז"ל באה ללמד שאין לברך שהחיינו אלא באופן שחלוקים בשמם לגמרי כגון שירזא"ש וגינדא"ש וכיוצא, אבל בתאנים לבנים ושחורים או ענבים לבנים ושחורים אין לברך שהחיינו ושכן המנהג. אמור מעתה, שאין לברך שהחיינו על שני זנים באותו סוג פרי אלא אם כן הם חלוקים במראה, בטעם, ובשמם העיקרי. וכן נראה דעת הרב החבי"ב בשיירי כנה"ג הגהב"י (אות ג), וכן מוכח גם מדברי הבא"ח (ש"ר פ' ראה אות ב) כיעו"ש. והכה"ח (שם אות לד) אחר שהביא מחלוקת הפוסקים הנ"ל, סיים: ומ"מ לצאת מפלוגתא, יש נוהגין כשמברכין על פירות שיש בהם שני מינים לבנים ושחורים, כגון תמרים וענבים ותאנים ותותים וכיוצא, להניח משניהם לפניו בשעת ברכת שהחיינו, ומברך על אחד ומכוון לפטור גם את השני. ואם לא נמצא משניהם ביחד בשעת ברכה, מברכין על האחד ואח"כ פוטרין השני בשהחיינו של פרי אחר. ואם אינו יכול לפוטרו בפרי אחר, יש לברך בלבו או בלתי שם ומלכות, קודם ברכת הפרי כמ"ש לעיל אות ל"א. עכ"ל.

אמנם הגר"א בביאוריו מפקפק בכל זה, ודחה ראיות ספר חסידים ותה"ד הנ"ל, ונראה שדעתו שכל שבעצם הוא מין אחד די במה שבירך פעם אחת שהחיינו. ולפ"ז, אף באופן שכתב מרן בש"ע אין לברך שהחיינו רק פעם אחת. וכ"כ הגאון יעב"ץ בספרו מו"ק בשם אביו החכ"צ כעין זה ממש. וכן כתב בשו"ת הלכות קטנות ח"א (סי' רל"א ורל"ב). וע"ע בשו"ת פנים מאירות ח"א סי' ו' במה שתמה על תה"ד הנ"ל. מ"מ המנהג הוא לברך על כל אחד ואחד באופן ששמם העיקרי הוא שונה אע"פ שבעצם הם מין אחד, וכמו שהעידו הא"ר, המאמ"ר, והרב המגיה בספר חס"ל (סי' רכה אות יח) שהובא בכה"ח (אות לז) ועוד, ובמקום מנהג אין אומרים סב"ל. ולכן הגם שהרב שער הציון (שם אות ח"י) הביא מחלוקת הנ"ל, ומסיק, ודעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד. וטוב יותר שיקח פרי של מין חדש שעדיין לא בירך עליה ויכוין להוציא גם את זה. עכ"ל. אנו אין לנו אלא דעת מרן שקבלנו הוראותיו, ואין לחוש בזה לסב"ל מפני שכן המנהג. וכן הסכימו גדולי הדור הנוכחי, הגרב"ץ אבא שאול זצ"ל באור לציון ח"ב עמו' קמב, ומוה"ר הגאון ר' משה הלוי זצ"ל בספרו הבהיר ברכת ה' ח"ד (פ"ב הלכה מג), ויבדלחט"א מרן הראש"ל הגר"ע יוסף שליט"א בספרו הליכות עולם ח"ב (עמו' לא).

ובהיותי בזה סבור הייתי לומר כי על פרי הנקטרינה הנקרא בלשון העם "אפרשזיף", יברך עליה שהחיינו אע"פ שבירך כבר שהחיינו על אפרסק או שזיף, הואיל והוא שונה מהם בין מראה בין טעם ובין בשמו העיקרי. אולם ראיתי בספר ברכת ה' הנ"ל שפסק בדין אפרסק ונקטרינה שמברך שהחיינו על אחד מהם בלבד, שכיון ששוין בטעמן הרי הם נחשבים מין אחד. ובמקור הברכה שם בהערה 206 כתב, שמה שמקובל בפי המון העם כי הנקטרינה מורכבת מאפרסק ושזיף ונקרא בפי ההמון "אפרשזיף", אין זה נכון במציאות אלא הנקטרינה היא זן של אפרסק שקליפתו רכה, ואינה שעירה כאפרסק. והוא ע"פ עדות מומחה למחקר חקלאי. כיעו"ש. ולפ"ז הדבר פשוט, אם בירך על שזיף שהחיינו, רשאי לברך גם על הנקטרינה שהחיינו.

ולא אכחד כי ראיתי להרה"ג ר' נסים כהן שליט"א בשו"ת מעשה נסים ח"א סי' קא שנשאל בפרי שיש לו שני סוגים כגון שזיף אדום ושזיף צהוב האם יברך שהחיינו על כל פרי או ברכה אחת לשני הסוגים. והשיב בזה"ל: כתב מרן ז"ל (סי' רכה ס"ד) אם בירך שהחיינו (כצ"ל) על שירזא"ש כשיאכל גינדאש חוזר (כצ"ל) ומברך. וביאר שם מור"ם בהגה שהם כשני מיני שזיפים שמשונין במראיהן. וכ"כ מוז"ק זצוק"ל בספרו הבהיר ברית כהונה (מע' ז אות ט) לענין פיטר ותאנים דמברך על שתיהם שהחיינו אע"ג דיש אילנות דמתחילה מולידים פיטר ואחר זמן מולידים תאנים וכו' ע"ש באורך. וכ"ש שני

סוגי שזיפים שכנראה שכל אחד נולד מאילן אחר. וכן נראה שכן הוא המנהג. עכ"ל. ויש להעיר כי אין ראיה מדברי מרן ז"ל לנידונו כי מרן ז"ל נידונו באופן ששונים שני המינים בשמם העיקרי משא"כ בנידון הרב מעשה נסים. ומה שכתב בשם מור"ם, לא מצאתי רק שכתב שם שהם כשני מיני גודגדניות כיעו"ש. ומה שנסתייע מדברי מו"ז הגאון ר' כלפון משה הכהן בספרו ברית כהונה, לך נא ראה מה שכתב מרן ראש הישיבה הנאמ"ן שליט"א בהערותיו על ספר ברית כהונה השלם (הוצאת מכון הרב מצליח) הערה 15 ודוק. ומה שכתב עוד, שכן נראה המנהג, הנה גדולי האחרונים זצ"ל שהבאנו לעיל העידו להיפך, והסכימו לדבריהם הפוסקים עד גדולי הדור הנוכחי, ולא ראינו מי שפקפק בזה. ומ"מ מודה אני שאם יש מקום שיש להם מנהג ברור לברך שהחיינו גם על שני זנים מאותו סוג פרי, אין למחות בידם, מפני שיש להם על מה שיסמוכו, שכן דעת רבותינו הראשונים, מהרי"ל, תה"ד, ספר חסידים, אגור, ואף מרן ז"ל אין מפורש בדבריו להיפך. והגם שיש חולקים על זה, מ"מ, כבר נודע שבמקום מנהג אין אומרים סב"ל. זהו הנלע"ד וצ"ע"מ וימ"ן.

סימן סד - זמן תפלת מנחה בבתי מדרשות

מאת הרב יגאל כהן / מחוברת כסלו תשס"ב (שנה ב') סי' כא

נודע בשערים המצויינים בהלכה מחלוקת רבותינו הראשונים ז"ל אם רשאי אדם להתפלל לכתחילה מנחה גדולה או שאין להתפלל אותה אלא בשעת הדחק. כי הנה דעת הרמב"ם (בפ"ג מהלכות תפלה הלכה ב' וג'), סמ"ג (עשין י"ט), הרב אורחות חיים (הלכות תפלת מנחה אות א'), מחזור ויטרי (עמוד עה), והמאירי (יומא כח:), שאין להתפלל לכתחילה תפלת מנחה גדולה. וכיוצ"ב כתבו הרב שבולי הלקט (סוף סי' מו) ובהגמ"י (פ"ב מהלכות תפלה) בשם רבינו חננאל, וכ"כ הרדב"ז בתשובה ח"ב (סי' תרעו) בדעת רבינו חננאל וכן הסכים הוא ז"ל למעשה שאין להתפלל מנחה גדולה אלא מתוך הדוחק. ובח"ג (סי' תקף) כתב, שאין מתפללין מנחה גדולה אלא הבטלנין. וע"ע בתשובת הרדב"ז הנד"מ מכת"י (סוס"י לב). וכן מתבאר בשו"ת מהרימ"ט (ח"א סי' צז). ועוד. אולם לעומתם מדברי הרי"ף בתשובה (סי' שכ) מפורש יוצא, שאף לכתחילה מותר להתפלל מנחה גדולה. ורק מי שלא התפלל מנחה גדולה יכול להתפלל עד הערב. וכ"כ רס"ג בסידורו (עמוד כח) ושכן עדיף. וכ"כ ראב"ן בס' המנהיג (הלכות תפלה סי' פב). וכן כתב ר' שלמה פרחון במחברת הערוך שלו (ערך מנח). וכ"כ הריטב"א בחידושיו ליומא (כח:). וכן נראה מדברי הרא"ש בתשובה (כלל ד' סי' ט') והטור (ריש סי' רלג) וכמ"ש מרן הב"י (שם) בדעתם ז"ל. וכ"כ העה"ש (סי' רלג אות ג) בשם ספר יוחסין (דף ג'). מ"מ מרן ז"ל שקיבלנו הוראותיו פסק

בש"ע (סי' רלג ס"א) כדעת הרמב"ם וסיעתו. וכן מנהג הספרדים בכל תפוצותיהם להתפלל מנחה קטנה, והרבה מהם מתפללים סמוך לשקיעת החמה כמנהג רבינו האר"י הנזכר בשער הכוונות דף נ"ב ע"א. ולא התפללו מנחה גדולה אלא מתוך הדוחק או כשרצו לאכול סעודה גדולה כגון סעודת נישואין וכיוצ"ב וכמ"ש הכה"ח (סי' רלב אות ל' ורלג אות ג').

ונקבצו ובאו רוב ככל דברי רבותינו הראשונים והאחרונים הנ"ל בשו"ת יחו"ד (ח"ד סי' יט) ובשו"ת מנחת חיים (אמסלם, מהדו"ב חאו"ח סי' כו). אמנם בשו"ת יחו"ד (שם עמוד קט) בהערה, שדן ידין היאך הדין נוטה במי שאין לו אפשרות להתפלל מנחה קטנה בציבור אם יתפלל מנחה גדולה בציבור או מנחה קטנה ביחיד, שוב כתב בזה"ל: אולם בהגלות נגלות דברי כל הראשונים הנ"ל, הרי"ף, הרא"ש, רס"ג, ראב"ן, הריטב"א ועוד, שסוברים שמנחה גדולה היא גם לכתחילה, נראה שתפלה בציבור במנחה גדולה עדיפא, ולא יתפלל מנחה קטנה ביחיד. שקרוב הדבר לומר שאילו ראה מרן הש"ע דברי כל הפוסקים הנ"ל ומתוכם שני עמודי ההוראה, שסוברים שאפשר להתפלל מנחה גדולה גם לכתחילה, לא היה פוסק כדברי הרמב"ם וסיעתו, שלא להתפלל מנחה גדולה אלא רק בדיעבד. ומה גם שכן מוכח מדברי הזוהר חדש, שאף לכתחילה יש להתפלל מנחה גדולה. וכן כתב בס' חידושי רז"ה (דס"ה ע"ג) שאילו ראה מרן הש"ע דברי הזוהר חדש, היה מכריע כן להלכה. עכ"ל. וכ"כ מדנפשיה גם בשו"ת מנחת חיים הנ"ל. ובאמת שאע"פ שנראה ברור שתפילת מנחה גדולה בציבור עדיפא מתפילת מנחה קטנה ביחיד מפני שמעיקר הדין נראה שיש לפסוק כדעת הרי"ף והרא"ש שהם רוב בנין. מ"מ נראה לפע"ד, שאף אילו ראה מרן ז"ל דברי הרי"ף בתשובה וסיעתו לא היה מתיר להתפלל תפילת מנחה גדולה לכתחילה שלא במקום צורך, מפני שגם הרי"ף וסיעתו מודים שאפשר להתפלל מנחה קטנה לכתחילה אלא שלדעתם ז"ל הואיל ואפשר להתפלל גם מנחה גדולה לכתחילה, יש להעדיפה על מנחה קטנה משום זריזין מקדימין. והסברא נותנת, שיש להעדיף להתפלל מנחה קטנה שהיא לכתחילה לכו"ע (אע"פ שיפסיד מעלת זריזין להרי"ף וסיעתו) מאשר להתפלל מנחה גדולה שהיא בדיעבד לדעת הרמב"ם וסיעתו (אע"פ שירויח בה מעלת זריזין להרי"ף וסיעתו).

ודברי הזוהר חדש שכתוב בזה"ל: "וכיון דנטה שמשא ונחתא לסטר מערב הא כדין הוא צלותא דמנחה, וכבר פנה היום ואתו צללי ערב ואתער דינא קשיא בעלמא" אינם מכריעים לומר שרשאי להתפלל אפי' לכתחילה מנחה גדולה כי אפשר שר"ל שהגיע זמן תפלת מנחה לענין שאם יש צורך לאדם רשאי להתפלל תפילת מנחה באותה שעה

או שאם התפלל באותה שעה תפילתו תפילה. ואדרבא בס' שלמי ציבור (שם) הוכח יוכיח מדברי הזוהר הנ"ל שעיקר זמן תפלת מנחה הוא בדמדומי חמה וכמנהג רבינו האר"י כיעו"ש. ובעניותי גם לזה לא מצאתי הכרח כלל1. ומעתה נראה, שאין לנו לזוז זיז כל שהוא ממנהגנו להתפלל מנחה קטנה דוקא המיוסד על אדני פז הלא המה דעת הגאונים, הרמב"ם, ומרן ז"ל שקבלנו הוראותיו והכרעתו הברורה כמ"ש לעיל בסמוך מילתא בטעמא. [וע"ע בשו"ת יצחק ירנן ח"ד סי' מג, ובח"ה סי' כג, ובמש"כ עוד בתשובה והיא ל'ו נדפס'ה בראש ס' לבנימין אמר (לידי"ן ר' בנימין חדאד זצ"ל) בענין זה. וי"ל ע"ד ואכמ"ל.] שוב הראוני בירחון אור תורה שנה כ"ח (גליון חשון תשנ"ו סי' יח) שהעלה הרב הכותב, דלכתחילה יש להתפלל מנחה קטנה כדעת מרן ז"ל והשיב ע"ד מרן הראש"ל נר"ו ביחו"ד (שם) אלא שהוא נר"ו דחה דבריו בטענות שאין בהם ממש ובסגנון שאינו ראוי כלפי מופת הדור. והא לך לשון הה"כ (שם): ונפלא נפלאתי על הגרע"י בדבריו אלו שכתב דאילו ראה מרן הש"ע שני עמודי ההוראה לא היה פוסק כהרמב"ם, דמי אמר לו שלא ראה, ובודאי ראה והכריע כדעת הרמב"ם. והרי לשונו של מרן ברורה ופשוטה, ומה בכך אם בזוהר חדש נאמר אחרת, ומי יכול לקבוע שאילו ראה דברי הזוהר חדש היה חוזר בו, והרי מרן ראה את הפוסקים שהביא הגרע"י ופסק ההיפך, והרי שיטת הגרע"י בכל ספריו לומר דאנן אתכא דמרן סמכינן ושאנו וכו' ופה פסק ההפך מדבריו ע"י חילוקים וחילוקי חילוקים, ובזה הלא נותן פתחון פה לכל אחד ג"כ לעשות חילוקים ולפסוק נגד מרן ולתלות בכל מיני ספרים וכת"י חדשים שמתגלים ולומר שאם היה מרן רואה אותם היה חוזר בו עכ"ל. אמנם כבר השיג על דבריו אלו ש"ב ידי"ן הרב העורך נר"ו כאשר יראה הרואה, אכן היה לו להשיב ביתר שאת ויתר עז כי באמת מרן ז"ל לא היה נגלו לפניו תשובות הרי"ף כמ"ש הרב ארץ חיים סתהון בקונטרס הכללים (כלל ד). וא"כ בודאי לא ראה מרן ז"ל דברי הרי"ף (ועוד כמה ראשונים) וא"כ לפי כללי הפסיקה שלמדנו להועיל מרן בהקדמתו לב"י יש לפסוק כשני עמודי הוראה. וגם מה שהסתמך מרן הראש"ל נר"ו על דברי הזוהר חדש זהו מפני שמרן ז"ל בב"י (סי' קמא) למדנו להועיל שבמקום שיש מחלוקת בין הזוהר והפוסקים הלכה כדברי הזוהר וכ"ש במקום שיש מחלוקת בין הפוסקים, ודאי שהזוהר יכריע. וא"כ נמצא שעפ"י כלליו של מרן ז"ל עצמו כן היה ראוי לפסוק ולכן אין מקום למה שסיים הה"כ נר"ו: והלא נותן פתחון פה וכו' זהו ביאור פשוט בדברי מרן היחו"ד נר"ו. אלא שכתבתי לעיל בעניותין להשיב ע"ז בדרך אחרת וכאמור. אלא שצריך לבאר היאך אנחנו נוהגים להקל לאכול סעודה קטנה קודם תפלת המנחה, וזה עומד מנגד לדעת הרי"ף הרמב"ם והרא"ש שאין לאכול לפני תפלת מנחה אפי'

סעודה קטנה. וכ"פ מרן בש"ע (סי' רלב ס"ב). אולם כבר כתבו האחרונים ז"ל שהמנהג להקל ולאכול סעודה קטנה קודם תפילת מנחה ונתנו כמה טעמים והובאו בס' הליכות עולם ח"א (עמו' רנג- רנד). ומ"מ נראה שבכוללים ובישיבות שיש שעה קבועה לסעודה ואין אדם יכול לאכול בכל זמן שירצה. ויש גם זמן קבוע לתפילה ומזכירין זה לזה, אין לחוש כלל. וכן ראיתי נוהגים מאז ומתמיד בכל ימות השנה בישיבת "כסא רחמים" בב"ב בין בישיבה ובין בכולל אברכים. וכן נהגנו בס"ד בבית מדרשנו "עטרת חכמים" תכב"ק. אמנם עדיין שואלי'ם הלכו בו, והלא בימות החורף שיש בזה חסרון גדול, מפני שצריך להפסיק את רצף לימוד התורה ולפעמים מפסיקים ללמוד בשעה 4.15 אחה"צ במקום בשעה 5.00. ואם יתפללו מנחה גדולה הצהרים שבלא"ה היא הפסקה, ירויחו זמן גדול ברצף. וא"כ בואו ונסמוך באופן זה על דעת הרי"ף והרא"ש וסיעתם [שמעיקר הדין נראה שיש לפסוק כמותם כמ"ש לעיל]. וע"כ פנינו לשאול בזה את מרן ראש הישיבה הנאמ"ן שליט"א על פתגמא דנא (בהתעלם ממה שכתבנו בעניותין למעלה כי אין הכרעת התלמיד מכרעת) בזה"ל:

בס"ד ז"ך בתמוז יה"ל תשס"א לפ"ק

לכבוד מרן ראש הישיבה שליט"א

אחר עתרת החיים והשלום כראוי. הנה מאז בואי לבית המדרש "עטרת חכמים" נהגנו בס"ד להקפיד להתפלל כל השנה מנחה קטנה (ולא מנחה גדולה שהיא בדיעבד לדעת הרמב"ם ומרן ז"ל) וכפי שהיינו נוהגים בישיבתנו "כסא רחמים" מאז ומתמיד. אולם כעת שואלי'ם הלכו בו, בהיות וע"י שיתפללו האברכים בשעת הצהרים (שבלא"ה היא שעת מנוחה) נרויח זמן יקר אחה"צ ללמוד ברצף ובפרט בימי החורף הקצרים שצריכים להפסיק למודם מוקדם מאוד (לפעמים בשעה 4.15 במקום בשעה 5.00). ועוד, שלעומת מעלת מנחה קטנה כנז"ל, יש בה חסרון, שצריכים לאכול סעודה לפני תפילת המנחה (ודעת מרן ז"ל אין לאכול אפי' סעודה קטנה). ועוד, שבודאי לא נעלם מעיני רו"מ נר"ו מה שכתב מרן הראש"ל נר"ו בשו"ת יחו"ד (ח"ד סי' יט) שעדיף יותר להתפלל מנחה גדולה לפני ארוחת צהרים [ושם בהערה כתב שאילו ראה מרן ז"ל דברי הרי"ף והרא"ש ועוד ראשונים היה חוזר בו, ולא היה פוסק כדברי הרמב"ם שלא להתפלל מנחה גדולה אלא רק בדיעבד ומה גם שכן מוכח מדברי זוהר חדש וכו' ע"ש]. והניף ידו שנית בספרו הליכות עולם (ח"א עמו' רנב – רנו). ולכן נפשי בשאלתי, האם יש לסמוך על הנ"ל להתפלל לכתחילה מנחה גדולה או שמא אין הטענות הנ"ל מספיקות לזוז מן המנהג שנהגנו בו שלא להתפלל מנחה גדולה. ושכמ"ה. ממני המצפה לתשובתו הרמתה.

הצעיר יגאל כהן ס"ט
יושב בשבת תחכמוני בבית המדרש "עטרת חכמים" פעה"ק חולון ת"ו
וזו היתה תשובת מרן ראש הישיבה שליט"א אלי בשולי גליון המכתב הנ"ל:
אין חשש מצד הסעודה לפני תפלת המנחה כיון שמזכירין זא"ז ויש שעה קבועה לתפלה. ומכל מקום, אם זה מפריע ללמודים אפשר להקל לימי החורף דוקא. צריך לשמור על מנהגי הספרדים כמה שאפשר, ובפרט בדורנו ששוכחים ומשכיחים אותם בחוזק יד ובזרוע נטויה.
בברכה רבה (וחתים) נאמ"ן ס"ט
אמנם ראיתי בס' אור לציון (ח"ב פט"ו הלכה ב) שפסק שאין להתפלל לכתחילה מנחה גדולה אף אם ימנע בשל כך מתפילה בציבור, אלא יתפלל אח"כ ביחידות מנחה קטנה אם לא יהיה לו אז מנין. אבל מותר להתפלל מנחה גדולה כדי שלא לעבור על איסור אכילה קודם התפילה. והיה טעמ'ו שם שאין להתפלל תפילה של דיעבד בשביל תפילה בציבור כיעו"ש. אכן לפי האמור נראה, שהעיקר להלכה כדעת הרי"ף והרא"ש שרשאי להתפלל מנחה גדולה לכתחילה. ואף מרן ז"ל יסכים לזה שכן יש לנהוג במקום צורך כמו להתפלל בציבור וכיוצ"ב. וכבר נתבאר כל זה בשו"ת יחו"ד (שם) והעלה כאמור, ושכן פסקו הרב קול אליהו, הרב פתח הדביר, הרב משנ"ב, והרב איש מצליח כיעו"ש מילתא בטעמא. ומ"מ מה שסיים באור לציון (שם) וכן הרוצה להתפלל מנחה גדולה משום שרוצה לאכול נראה שכיון שדעת מרן שאין לאכול אף סעודה קטנה וכו' מותר להתפלל אף מנחה גדולה כדי שלא לאכול לפני התפילה. וראה בתשובה הקודמת מה שנתבאר לענין אכילה קודם תפילת מנחה. וע"ז סמכו בישיבות שנהגו להתפלל מנחה גדולה, כיון שצריכים לאכול ולא רצו לאכול קודם התפילה. וגם הקילו בזה משום ביטול בית המדרש כיון שאם היו צריכים להתפלל מנחה קטנה היו צריכים להפסיק באמצע לימודם, משא"כ מנחה גדולה, שמתפללים קודם שאוכלים. עכ"ל. נראה שטעמו האחרון עיקר, כי כבר כתב הרב אור לציון (שם עמו' קמג) בהערה, שיש להתיר בישיבות לאכול קודם מנחה כיון שיש להם שעה קבועה, ואחר זה הזמן אין להם רשות להכנס לחדר האוכל, ואף ליושבים שם לא נותנים להשאר, חשיב כמו שומר. וא"כ למה נתיר להתפלל תפלת מנחה גדולה (שהיא דיעבד) בשביל אכילת סעודה קטנה (שבלא"ה, יש מתירים לאוכלה קודם מנחה והמנהג כמותם.) אלא ודאי טעמו האחרון עיקר שיש בזה משום ביטול בית המדרש. ולכן נראה שבימות הקיץ הארוכים שאפשר להתפלל תפילת מנחה

לאחר סיום הלימוד בכוללים או סיום סדר השני בישיבות, אין להתפלל מנחה גדולה אלא מנחה קטנה כמנהגנו עפ"י דעת הרמב"ם ומרן ז"ל. ופשוט.
ותצא דינ"א: שאין להתפלל מנחה גדולה אלא א"כ יש צורך בדבר כגון שרוצה לאכול סעודה גדולה או סעודה קטנה ואין לו שומר או שרוצה להתפלל בציבור ואם ימתין עד זמן מנחה קטנה לא ימצא מנין או מפני ביטול בית המדרש. אבל בלא זה אין להקל להתפלל מנחה גדולה מפני שהיא תפילת דיעבד לדעת הרמב"ם וסיעתו. ועל כן בכוללים וישיבות רשאים להתפלל בימות החורף מנחה גדולה לכתחילה מפני ביטול בית המדרש. אבל בימות הקיץ שאפשר להתפלל מנחה קטנה בסוף הלימוד יתפללו מנחה קטנה דוקא. וכן דעת מרן ראש הישיבה הנאמ"ן שליט"א כמ"ש במכתבו אלי שהובא לעיל.

סימן סה - בדין שכח קדירה ע"ג כירה מע"ש ובשלה בשבת

מאת ר' אייל אבידן / מחוברת שבט תשס"א (שנה א') סי' ט

כתב מרן בב"י או"ח (סי' רנ"ג) ד"ה כל דבר שאסור לשהותו וכו' וז"ל: ואסיקנא, דלא יאכל משום דגזרו ביה רבנן. כדאמר רב יהודה אמר שמואל, בתחלה היו אומרים, המבשל בשבת, בשוגג יאכל. במזיד, לא יאכל. והוא הדין לשוכח [שוכח קדרה מערב שבת ובשלה בשבת]. משרבו משהין במזיד ואומרים שכחים אנו, חזרו וקנסו על השוכח. וכתוב בהגהות אשיר"י דאסור למוצ"ש בכדי שיעשו. וכן נראה מדברי הרמב"ם בפ"ג. עכ"ל. ובהשקפה ראשונה כל המעיין בלשון הרמב"ם שם יתמה, כי הנה זה לשון הרמב"ם (שם ה"ט): כל תבשיל שאסור לשהותו אם עבר ושהה אותו, אסור לאכלו עד מוצאי שבת וימתין בכדי שיעשו. ואם שכחו, אם תבשיל שלא בשל כל צרכו הוא, אסור עד מוצאי שבת. ואם תבשיל שבשל כל צרכו הוא, ומצטמק ויפה לו מותר לאכלו מיד בשבת. עכ"ל. הרי מבואר בדבריו שדוקא אם שהה במזיד אסור עד מוצ"ש וימתין בכדי שיעשו, אבל בשוכח כתב שימתין עד מוצ"ש, ולא הוסיף לכתוב "וימתין בכדי שיעשו" כמו שכתב בעבר ושהה, משמע, שא"צ להמתין בכדי שיעשו גבי שוכח. וא"כ היאך כתב מרן שנראה מדברי הרמב"ם שבשוכח ימתין בכדי שיעשו. ושוב הראוני שכבר העיר בזה הפמ"ג (סי' רנ"ג באשל אברהם סקי"א.)

ונראה ליישב דברי מרן, שבאמת על כרחנו לפרש שמה שכתב הרמב"ם בתחילה גבי עבר ושהה "וימתין בכדי שיעשו" הוא גם על דין שוכח. דהא גרסינן בגמ' שבת לז ע"ב, בעו מיניה מרבי חייא בר אבא, שכח קדרה ע"ג כירה ובשלה בשבת מהו? אישתיק, ולא אמר להו ולא מידי. למחר, נפק דרש להו, המבשל בשבת, בשוגג יאכל, במזיד

לא יאכל. ולא שנא וכו' ואסיקנא, לחומרא [פירוש, אם השהה קדרה, השוגג דינו כמו מזיד.]. ובתר הכי גרסינן, מאי גזרתא? דאמר רב יהודה בר שמואל א"ר אבא אמר רב כהנא אמר רב, בתחילה היו אומרים: המבשל בשבת, בשוגג יאכל, במזיד לא יאכל. וה"ה לשוכח. משרבו משהין במזיד ואומרים שכחים אנו, חזרו וקנסו על השוכח. ומעתה אם נאמר, כי הרמב"ם שכתב וימתין בכדי שיעשו זהו דוקא בעבר ושהה, נמצא שלדעתו ז"ל יש חילוק בין שוגג למזיד, שבמזיד צריך להמתין כדי שיעשו, ובשוגג מותר במוצ"ש מיד וא"צ להמתין כדי שיעשו. וזה הוא נגד סוגיית הגמרא שאין הפרש בין שוגג למזיד כלל. אלא על כרחנו לפרש בדברי הרמב"ם שגם בשוכח ימתין בכדי שיעשו.

אולם צריכים אנו למודעי היאך סמך הרמב"ם שהקורא יבין מתוך דבריו הנ"ל, שבשוכח צריך להמתין בכדי שיעשו. ואמר לי מו"ר ועט"ר הרב יגאל כהן נר"ו, שכנראה הרמב"ם סמך על מה שכתב בסוף דבריו ואם תבשיל שבשל כל צרכו ומצטמק ויפה לו מותר לאכלו מיד בשבת ומזה שכתב הרמב"ם מיד משמע שמה שכתב למעלה ואם שכחו ימתין עד מוצאי שבת ולא הוסיף שבמוצ"ש מותר לאכלו מיד משמע שאינו יכול לאכלו מיד אלא ימתין בכדי שיעשו. עכ"ד. [וכעת נ"ל שאין בזה כדי סמיכה, כי הרמב"ם לא יכול לסמוך על סוף דבריו שכתב מותר לאוכלו מיד "בשבת", שנלמד לדין שכח ושהה שכתב מותר ל"מוצאי שבת" היינו אחר כדי שיעשו. ואדרבא נכון יותר לדקדק מראש דבריו שג"כ אסור עד מוצאי שבת וכמ"ש בקושייתך. יגאל כהן ס"ט] אמנם ראיתי ב"שינויי נוסחאות" שנדפסו בהרמב"ם מהדורת פרנקל שכתבו, שבדפוס קדמון לא גורסים תיבת "מיד", מ"מ יש לומר שלמרן היה גרסת "מיד" וכמו שכן הוא ברוב כתבי היד. וזהו מלבד שמוכרחים לפרש ברמב"ם כן מכח סוגית הגמ' וכאמור. ובזה יתיישבו דברי מרן בב"י. והנלעד"ב .

סימן סו - הטמנת שקיות "קוקיס" בקדרה בע"ש

מאת ר' יונה לגזיאל / מחוברת אייר תשס"ב (שנה ב') סי' סח

עמדתי ואתבונן בדבר מה שנהגו להטמין בתוך קדירת החמין או הסיר עם מים חמין שקיות מלאות אוכל הנקראות "קוקיס" בע"ש או שיש לאסור משום הטמנה בדבר המוסיף הבל שאסורה אפי' מבעוד יום?

תשובה: בראשית דברי אציגה נא מחלוקת רבותינו ראשונים כמלאכים באיזה ענין יש איסור הטמנה. כי הנה זה לשון התוס' בשבת (מז:) ד"ה במה טומנין: פירש הר"ר יוסף בשם רבינו שמואל דמיירי בבשיל ולא בשיל אבל בקדירה חייתא ובשיל שרינן בפ"ק (יח:). ואין נראה לר"ת דהא אית לן לאוקמא מתני' בסתם קדרות שהן מבושלין בין השמשות. ועוד, דמסתמא איירי מתני' דומיא דמתני' דכירה דמיירי בבשיל כמאכל בן דרוסאי. ונראה לר"ת שיש לחלק בין שהיה להטמנה דודאי להשהות מותר כשהוא

מאכל בן דרוסאי שאין חיתוי מועט מועיל לו שהרי מגולה הוא ושליט ביה אוירא אבל הטמנה שעושין לצורך מחר והוא מוטמן יש לחוש שמא יחתה שמעט חיתוי מועיל ליתפס חומו וגזרו להטמין בכל דבר המוסיף הבל גזירה שמא יטמין ברמץ ויחתה עכ"ל. גם הרא"ש בפסקיו (ריש פרק במה טומנין) הרשב"א והריטב"א בחידושיהם לשבת (שם) הביאו מחלוקת הנ"ל והכריעו כדעת ר"ת כיעו"ש. וראיתי בס' אור זרוע (הלכות ע"ש סי' סח) שתמה על מנהג בני ריינוס וצרפת שמטמינים בגחלים , ושוב הביא דבר הה"ר יוסף מאורלנייש שכל שהגיע למאכל בן דרוסאי מותר להטמין ועפ"ז יישב מנהג בני ריינוס וצרפת וז"ל שם: אם ראית הלכה רופפת בב"ד צא וראה איך צבור נוהגים כפי מה שפירשנו שמותר להשהות קדירה ע"ג גחלים ממש כמו שאנו עושים בע"ש שאנו משהים קדירה ע"ג גחלים עד שבאים מבית הכנסת וגם כמו שפסק ה"ר יוסף מאורלנייש שמותר להטמין קדירה חייתא שנתבשלה שליש בישול עכ"ל. ונראה שגם רש"י ז"ל מסכים הולך לשיטת רשב"ם שהרי פירש פרק כירה בשהיה והטמנה כמ"ש הר"ן בהלכות (ריש פרק כירה) בדעתו כיעו"ש וכ"כ הרשב"א בחידושיו. וכן מתבאר מדברי רש"י לעיל (לו:) ד"ה עד שיגרוף הגחלים משום דמוסיף הבל וטעמא פרישנא בפרק דלעיל (לד:) שמא יחתה בגחלים עכ"ל. ולעיל (שם) איתא, מפני מה אמרו אין טומנין בדבר המוסיף הבל ואפי' מבעו"י [ופרש"י, כדתנן לקמן לא בגפת ולא בזבל ואע"ג דסתם הטמנה מבעו"י הוא דהא אסרינן משחשיכה] גזירה שמא יטמין ברמץ שיש בה גחלים א"ל אבי ויטמין? גזירה שמא יחתה בגחלים. ופרש"י, גזירה שמא יחתה משחשיכה שבא לבשל הקדירה שלא בשלה כל צרכה וגזרו אף בבשלה כ"צ עד שיגרוף או שיקטום והכי מסקינן בפרק כירה (לז:) דאמר רבי קטמה והובערה משהין עליה חמין שהוחמו מבעו"י כל צרכן ותבשיל שבישל כל צרכו וכן אמר ריו"ח עכ"ל. וק"ק לפירושו שהרי פירש פרק כירה בשהיה והטמנה ושם (לז:) כתב רש"י שהמנהג כחנניה שכל שנתבשל כמאכל בן דרוסאי לא גזרו עליו. וא"כ היאך כתב לעיל בדף (לד:) שגזרו גם על בשלה כל צרכה. וצ"ל כי מ"ש לעיל זהו לרבנן דחנניה אבל למסקנא דשמעתין דפרק כירה פסק דהעיקר כחנניה וכמ"ש בריש פרק כירה. ולקשה, היאך שרי להטמין הקדירה ע"ג כירה אם הגיעה למאכל בן דרוסאי. ושו"ר להרשב"א שהקשה כן. וצ"ל דס"ל שכרשב"ם שכל שהגיע למאכל בן דרוסאי אין בו איסור הטמנה. אלא שמדברי הב"י בסי' רנז נראה שלא הבין כן. וצ"ע. נמצינו למדים מהאמור שלדעת רשב"ם הר"ר יוסף מאורלנייש, או"ז ושכן מנהג בני ריינוס וכ"נ דעת רש"י ז"ל שמותר להטמין מאכל שהגיע לשיעור בן דרוסאי. ולפ"ז יש להקל בנ"ד. אכן לדעת רוב רבותינו הראשונים שפירשו סוגיית הגמ' דריש

פרק כירה בשהיה שאין הקדירה נוגעת בגחלים כלל אלא יושבת על כסא. וכמ"ש מרן בב"י רס"י רנ"ג וכ"פ בש"ע (שם ס"א), אין להקל בנ"ד, וא"כ מה יושיעונו הפוסקים הנ"ל ואנו קבלנו הוראות מרן ז"ל .

אולם בשבת (מא.) אהא דתנן דמוליאר הגרוף שותין הימנה כתבו התוספות בזה"ל: פירש בקונטרס לפי שאין מוסיף הבל ולא משמר ומקיים חום שלהן ואנטיכי אפי' גרופה אין שותין הימנה לפי שמוספת הבל. ואין נראה, דלא שייך למיגזר במוסיף הבל אלא בהטמנה גזירה שמא יטמין ברמץ וכו' עכ"ל. וכוונתם לומר, שכל דבר שאתה מטמין אותו בדבר המוסיף הבל, אם אין אפשרות להטמין אותו בגחלים לא שייך לגזור אם הטמין אותו בדבר המוסיף הבל, כגון באנטיכי אי אפשר להטמין המים בגחלים1 וכדברי התוספות הנ"ל, כן כתבו הרא"ש בתוספתיו (שם) והרשב"א בחידושיו (שם). וא"כ ה"ה בנ"ד שאי אפשר להטמין שקיות הנ"ל בגחלים מפני שישרפו השקיות העשויות מניילון, אין לגזור בהם שמא יטמין ברמץ, ואין בהם איסור הטמנה. ומ"מ מודה אני שאם ישימו אותם בנייר כסף, שעומד בפני האש, אין להטמינם בקדירה.

עוד ראיתי למרן ז"ל בב"י (סי' רנד) שכ' וז"ל: אין צולין בשר בצל וביצה. משנה (שם יט:) אין צולין בשר בצל וביצה אלא כדי שיצולו מבעו"י. ובגמרא (כ.) וכמה? א"ר אלעזר אמר רב כדי שיצולו מבעו"י כמאב"ד. ואע"פ שכבר כתב רבינו בסמוך דצלי שאצל האש אפי' חי אסור להניחו סמוך לחשיכה, כתב הא דאין צולין לאשמועינן דבכדי שיצולו כמאב"ד שרי. וכתב הר"ן דלדברי הריי"ף שאוסר להשהות אפי' בנתבשל כמאב"ד מבעו"י, לא תיקשי מהא דשרי מתני' בכדי שיצולו מבעו"י כמאב"ד, דהכא במאי עסקינן כשהן בעצמם מונחים על האש דכיון שהגיעו למאב"ד אם יחתה בגחלים יחרוך אותם וכ"כ הרמב"ם פ"ג וכ"כ שם ה"ה ולפ"ז אם אינם מונחים על האש אסור להניחם אא"כ נצלו כ"כ שהם מצטמקין ורע להם. אבל לדעת רש"י וסיעתו דשרי להשהות כשנתבשל כמאב"ד מיירי מתני' אפי' כשאינם מונחים על האש אלא סמוך לאש והיא גופא קמ"ל דכל שנצלו כמאב"ד שרי לשהויי כדין קדירה עכ"ל. ומה שכתב מרן ז"ל לפ"ז אם אינם וכו' פשוט שאין כוונתו לומר שאם עשה כן אסור מפני שיש לחוש שמא יטמין דז"א דכשיניחם על האש ודאי לא יחתה שהרי יחרוך אותם אלא ר"ל שאם הניחם מעל האש יש לחוש שבאופן כזה יבוא לחתות בגחלים ולכן אסור להניחם אא"כ נצלו כ"כ שהם מצטמקים ורע להם, וכדין קדירה שצריך שיהיה מבושל כ"צ ומצטמק ורע לו. ומעתה נמצא שאף מרן ז"ל מסכים הולך לסברת התוס' הנ"ל שהבאנו לעיל שבדבר שאם נטמין אותו בגחלים ישרף, מותר להטמינו. וא"כ ה"ה והוא הטעם בנ"ד להתיר בנ"ד ומנהג

ישראל תורה הוא שכן דעת מרן ז"ל ונשען על דברי רבותינו הרי"ף והרמב"ם הנ"ל. וכן הסכמת האחרונים ומהם: הגר"א בביאוריו סי' רנד ס"ב והמג"א (שם סק"י), ובעט"ז (שם) שכתב ככל דברי הר"ן הנ"ל שהביא מרן בב"י, מדנפשיה. והפמ"ג בא"א (אות יב) כ' דצלי בלא קדירה ע"ג האש ממש לית כאן הטמנה אף להרי"ף והמחבר ברנ"ג סס"א. ע"כ. וכ"כ הכה"ח (אות י"ט וכ"ד). ולכן גם בנ"ד שנמצא המאכל בתוך הקדירה, אין לאסור להטמינו מפני שאין לחוש שמא יטמין אותו ברמץ כי תשרף השקית.

אמנם מוה"ר הגאון ר' משה הלוי זצוק"ל בספרו מנוחת אהבה ח"א (פ"ג הכ"ז) פסק לאסור בנ"ד ושם בהערה 88 ונסתייע מדברי הרב עורך השולחן (סי' רנח ס"ג) שכתב וז"ל: שמענו שיש נשים שלוקחות הכלי שהקוג"ל בתוכו ונותנים את הכלי כולו לתוך הקדירה הגדולה של הצאלינ"ט [חמין של שבת] וזה הטמנה גמורה ובדבר המוסיף הבל כיון שהקדירה היא (כצ"ל) בתוך התנור שמלא גחלים ואסור אפי' מבעו"י וכו' ע"ש. ולפי דרכנו אין ראיה מדברי הרב ערוך השולחן שמדבר בכלי ממש המונח בתוך הקדירה לנ"ד שאינו אלא שקית שאי אפשר להניחה ע"ג האש ממש יש להתיר וכאמור. גם מה שהביא המנו"א שם משו"ת שבט הלוי ח"ב (סי' מז) לאסור להטמין קוג"ל עטוף בנייר כסף בתוך קדירת חמין ע"כ. גם מזה אין ראיה לנ"ד, מפני שאף לסברתנו הנ"ל יש לאסור בנייר כסף שאפשר להטמין אותו בגחלים וכמ"ש בעניו' לעיל. וכן מצאתי למרן הראש"ל נר"ו בס' הליכות עולם (ח"ד עמוד נד) שנשאל בנ"ד, ואסף איש טהור סברות הפוסקים להקל בזה וסיים: והרה"ג ר' משה הלוי השיב לו שם להחמיר וכמו שפסק בספרו מנו"א ע"ש ומ"מ נ"ל שכיון שכבר נהגו כן יש להסתמך על דברי הפוסקים הנ"ל והחזון איש עכ"ל. ולפי האמור לעיל יש סמוכות למנהג הנ"ל ביתר שאת ויתר עז. ולכן אע"פ שלא נתבשל המאכל שבתוך השקיות אלא כמאב"ד יש להתיר מהטעם הנ"ל שהשקיות אי אפשר להניחם ע"ג האש ואין בהם איסור הטמנה, וכל זה בצירוף סברת רבותינו הראשונים הנ"ל בראש דברינו דס"ל שממאב"ד אין איסור הטמנה כלל. וצור ישראל יצילנו משגיאות ויראנו מתורתו נפלאות.

סימן סז - אם הבעל גורר בני ביתו בקבלת שבת

מאת הרב יגאל כהן / מחוברת אב תשס"א (שנה א') סי' סה

בס"ד ער"ח סיון תשס"א

נדרשתי לאשר שאלו אודות ציבור חסידים ואנשי מעשה שבימי הקיץ הארוכים (ובפרט כשיש שעון קיץ) חשקה נפשם להקדים ולקבל את השבת מפלג המנחה, ונפשם לשאו'ל הגיעה, האם האשה ושאר בני הבית נמשכים אחרי בעל הבית בקבלתו כמו יחיד

שנמשך אחרי רבים שקיבלו שבת בעל כרחו כמבואר בש"ע (סי' רסג סי"ב), וצריכה האשה להקפיד להדליק נרות שבת אחר פלג המנחה לפני שהבעל מקבל שבת בבית הכנסת או שאין האשה ושאר בני הבית נמשכים בעל כרחם ויכולים להמשיך לעשות מלאכות כרגיל, ולקבל שבת בזמן הדלקת נרות שבת שהוא כעשרים דקות קודם השקיעה כדרכה בכל השנה?

תשובה: בראשית מאמר עלינו לדעת כי הדין שנזכר בש"ע (שם) שהיחיד נמשך בעל כרחו אחר הרוב שקבלו שבת, מקורו טהור מדברי המרדכי סוף פרק במה מדליקין (סי' רצז ורחץ) ושכ"כ ר' יצחק בן מרדכי (ריב"ם) והובא בב"י (שם). וכן כתב ראבי"ה (סי' קצט). וכן מתבאר ממה שכתב בס' שבולי הלקט (סי' נט) בשם ראבי"ה, והובאו בב"י (שם) ופסקה מרן ז"ל להלכה (שם סי"ג). וכ"כ בס' או"ז ח"ב (סוס"י טז), ושכן היה מפרש מורי ריב"ם ז"ל ע"ש. אמנם בשלטי הגיבורים סוף פרק במה מדליקין הביא דברי ריב"ם הנ"ל ונשא ונתן בראייתו ושוב סיים וכתב עליו בזה"ל: ולדברי סמ"ג עשין ל' ודברי מהר"ם דס"ל דקבלת שבת תלויה בהדלקת הנר אותם שלא הדליקו אין נגררים אחר אותם שהדליקו כי אותם שלא הדליקו יכולים לעשות מלאכה, א"כ אפי' שרוב הצבור קבלו עליהם השבת, אין היחיד שאינו רוצה לקבל עדיין נגרר אחריהם עד שיעשה מעשה מורה היותו נמשך אחר הרוב. עכ"ל. נמצא שהדין הנ"ל לדעת הרב שלטי גיבורים במחלוקת שנויה, דלהמרדכי וסיעתו היחיד נגרר אחר רוב הקהל שקבלו שבת אבל להסמ"ג ומהר"ם אין היחיד נגרר אחר הרוב בע"כ. (אלא שבעוניי לא זכיתי להבין הראיה שהביא מדברי הסמ"ג ומהר"ם שחולקים על דין זה, כי אפשר שאין ראיה מהדלקת הנר, מפני שבהדלקת הנר אפי' אם ידליקו רוב בתי העיר אין כאן אלא רוב המדליקים ולא רוב העיר ממש ולכן אותם שלא הדליקו מותרים במלאכה. וי"ל.) ומ"מ למעשה ודאי שהעיקר כדברי רוב הפוסקים הנ"ל שיחיד נגרר אחר רוב העיר שקבלו שבת בע"כ, וכמו שפסק מרן בש"ע (שם). אולם באופן שהבעל התפלל תפילת ערבית מפלג המנחה וקיבל עליו שבת, לא מצאנו בשום מקום בתלמוד או בראשונים או בש"ע שהאשה ובני הבית נגררים אחר הבעל לענין קבלת שבת, א"כ מאין הרגלים לומר כן. אכן מצאתי להרב פמ"ג סי' רס"ג במשבצות זהב סק"א שכתב גבי קבלת שבת בתפילה, שכמו שהמיעוט נגרר נמשך אחר הרוב, משמע שהוא הדין אחר גדול הבית. אלא שסיים: ועדיין צ"ע. ע"ש. נמצא שדעת הפמ"ג נוטה לומר שהגדול שבבית גורר עמו את בני הבית. וכן ראיתי להרב ערוך השולחן סי' רס"ג אות כב שמכח הדין הנז' שהיחיד נגרר אחר הרבים שקיבלו שבת, עלה ונסתפק באדם שבבית הכנסת שהוא רגיל להתפלל שם כבר קבלו שבת והוא עדיין ביתו ונאסר

במלאכה, אם גם בני ביתו נאסרו מלאכה, ואם לא הדליקו בביתו נרות עדיין, אסורים להדליק דנגררו אחר הבעה"ב או דלמא דרק הוא אסור במלאכה אבל בני ביתו מותרים. וכתב על זה בזה"ל: ואין לדמות זה למה שנתבאר בסעיף י"ח דהאשה שהדליקה קבלה שבת וכל בני ביתה מותרים במלאכה, דהאשה אינה נחשבת לעיקר שבני הבית יגררו אחריה אבל האיש אפשר שבני ביתו נגררים אחריו. וצ"ע לדינא דאולי זהו כעין גרירה דגרירה וכו'. עכ"ל. הרי ששני הרבנים ז"ל הנ"ל דעתם נוטה לומר שהאשה נגררת אחר בעלה לענין קבלת שבת כמו שיחיד נגרר אחר רוב הקהל שקבלו שבת.

אולם שוב הראוני בשו"ת דברי שלום (מזרחי) ח"ג סי' ה' שהוכיח במישור מדברי הראב"ן (סי' שמה) שאין האשה נגררת אחר בעלה בקבלת שבת שלו, כי הנה הראב"ן (שם) בתר דמייתי מאי דאיתא בגמ' בשבת (כג:), דביתהו דרב יוסף, הות מאחרה ומדלקת לה. אמר לה רב יוסף, תניא לא ימיש עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה מלמד שעמוד הענן משלים לעמוד האש ועמוד האש משלים לעמוד הענן וכו'. כתב וז"ל: ונ"ל שמכאן סמכו הראשונים והנהיגו לשגר התינוקות מבית הכנסת לבתיהם להשמיע הדלקת הנר בזמנה לפני קבלת ציבור שבת בתפלת שבת ולא יקדימו להדליק קודם תפלת המנחה ולא יאחרו להדליק אחר קבלת שבת כדי לעשות הדלקה כמצותה. עכ"ל. וממה שלא נתן טעם שלא לאחר מפני שאחר קבלת שבת אסורה האשה להדליק בהיות והיא נגררת אחר בעלה, מכלל שאינה נגררת. ולכן אמר הטעם כדי שלא תאחר ההדלקה יותר מדאי מפני שאין זו שורת דרך ארץ וכמו שפרש"י בגמ' (שם). ועפי"ז פשט ספיקו של הרב ערוך השולחן הנ"ל. עש"ב. ודברי פי חכם חן. ומ"מ אין להביא ראיה מן הגמ' הנ"ל עפ"י מה שפרש"י (שם) בד"ה עמוד הענן, של יום משלים אורו לעמוד האש. שהיה עמוד האש בא קודם שישקע עמוד הענן אלמא אורח ארעא בהכי. עכ"ל. הרי לפנינו מעשה רב דרב יוסף שהיה מקבל שבת לפני הדלקת נרות של אשתו, ולא הוכיחה אלא מפני שאין זה שורת דרך ארץ. ולא טען כנגדה ביתר שאת ויתר עז, שמן הדין היא חייבת להקדים ולהדליק נרות מפני שהיא נגררת אחריו, מפני שיד הדוחה נטויה לומר שבאמת רב יוסף היה יכול לבוא אל אשתו בטענה זו אלא שחשש רב יוסף שאף היא תשיב אמריה, שלא יקבל שבת עד סמוך לחשיכה כמותה. ולכן אמר לה טענה אחרת, שאין זו שורת דרך ארץ לקבל שבת סמוך לחשיכה או שיש לדחות ולומר כמו ששמעתי באומרים לי, שאין רב יוסף היה מקבל שבת ממש אלא שהיה שובת ממלאכה בלבד (ואעפ"כ מקיים בזה מצות תוספת שבת וכמו שפסק מוה"ר זצ"ל בס' מנוחת אהבה ח"א (עמו' קה). וכ"כ מרן הראש"ל נר"ו שיבלחט"א בשו"ת יבי"א ח"ז עמו' צז בהערה עש"ב.) וא"כ מש"ה לא היה רב יוסף גורר

את אשתו אחריו בכה"ג, ולא היה לו טענה כנגדה אלא רק על האיחור בלבד שאין זה שורת דרך ארץ.

גם בשו"ת דברי דוד (טהרני) ח"א חאו"ח סי' יא נשאל בנ"ד, וכתב להוכיח שאין האשה נגררת אחר קבלת שבת של בעלה מדברי שבולי הלקט (סי' נט) בשם תשובות הגאונים ומרן בב"י בשם המרדכי שכתבו בנידונם, שהמקבלים עליהם שבת אסורים במלאכה אבל שאר בני הבית מותרים במלאכה. ואף שמרן בש"ע (שם סי"ד) נקיט בסתם דקבלת טעות אינה קבלה כלל, מ"מ בשם י"א הביא דברי הסוברים ששאר בני הבית מותרים במלאכה ורק המקבלים עליהם שבת אסורים במלאכה וכ"כ הרמ"א בשם או"ז שהמנהג שאותה אשה וכו' ומשמע מדבריהם שאין בני הבית נמשכים אחרי בעלי הבית הבעל או האשה עכת"ד. ואע"פ שדבריו נכונים לענין הדין וכמש"ל, מ"מ מה שהביא ראיה ממעשה שכתב שבולי הלקט בשם הגאונים במחכ"ת אינה ראיה כלל, כי שם מדובר שהציבור לא התפללו אפי' מנחה ולכן רק מי שהדליק נרות שעשה מעשה ממש קיבל שבת אבל שאר בני הבית ודאי מותרים במלאכה מפני שאפי' בעל הבית עדיין לא קיבל. וגם מדברי מרן בש"ע שם שכתב הדין ההוא באופן הציבור התפללו ערבית ואעפ"כ פסק ששאר בני הבית מותרים, אין ראיה לנידוננו, מפני שאף בעל הבית שהתפלל ערבית, לכו"ע אין קבלתו קבלה. וגדולה מזו אני אומר, שאף אם היה הדין שהבעל שהתפלל קבלתו בטעות קבלה, אין מכאן ראיה, מפני שאין דין גרירה גבי קבלה בטעות וכמ"ש האחרונים ז"ל שם, ולכן פשוט הדבר באופן כזה אין דין גרירה ושאר בני ביתו מותרים. ומדברי הרמ"א שהביא אין ראיה אלא שאין בני הבית נמשכים אחר האשה אבל גבי הבעל כבר ראינו להפמ"ג ולהרב ערוך השולחן שהמחמירים בזה מפני שיש לחלק בין האשה שאין נמשכים אחריה בני הבית אבל גדול שבבית אפשר שימשכו אחריו בני ביתו. ובזה סרה תלונת הרב דברי דוד (שם אות ג') על דברי הרב שבט הלוי שליט"א שהפליא עליו מדברי שבלי הלקט והב"י הנ"ל. וזה ברור. ומ"מ מה שכתב בשו"ת דברי דוד (שם) להביא ראיה להקל מדברי הגרי"ח בשו"ת תורה לשמה (סי' קיז) שנשאל, אודות מי שקיבל עליו שבת בתפילת ערבית מבעו"י ובא שכירו ותבע שכרו ביומו אם יכול ליתן לו? והשיב, שאפשר שימצא אחד מבני ביתו שלא קיבל עליו שבת שהם יקחו המעות מהכיס ויתנו לשכיר. ע"ש הרי שאין בני הבית ומכללם האשה נגררים אחר הבעל. וסיים הרב דברי דוד בזה"ל: מצאתי בקובץ כתר שושנים (א', עמוד 5) ששאלה כעין זו שאל הגרי"ח סופר את הגרי"ח מבבל והשיב לו בזה"ל: שאם קבלו איש ואשה שבת מותר לילדים וכן לשמשים שלהם לעשות מלאכה עד שתחשך וכן נוהגים. עכ"ל.

דבריו נאמנו מאוד, וכעת מצאתי שכן מתבאר מדברי הגרי"ח זצ"ל גם בשו"ת רב פעלים ח"ב (סוס"י מט).

ובצאתי חפשי מצאתי להגאון ר' משה פיינשטין זצ"ל בשו"ת אגרות משה ח"ג (סי' לח) שעמד וימדד אר"ש טובה ורחבה גבי אשה שבעלה קיבל עליו שבת אם נאסרה במלאכה, וכתב, שאם בעלה קיבל על עצמו את השבת, הדבר פשוט שאין האשה נגררת אחריו, כי כמו שאין הבעל יכול לחייבה בנדר, ה"ה שאינו יכול לאוסרה במלאכה מדין תוספת שבת בקבלתו ואפי' יאמר במפורש שמקבל שבת גם לאסור על אשתו. ומ"מ, לא תעשה האשה עבור בעלה מלאכה המיוחדת לו כגון לבשל לו, דלא גרע מעבד ערל הקנוי לו שאסור לעשות מלאכה לרבו ומדכתיב וינפש בן אמתך. בד"א שקיבל עליו שבת הבעל לבדו אבל בקבלת רוב הקהל ודאי שאף האשה נאסרת. ואם האשה אינה הולכת לבית הכנסת ובעלה התפלל מבעו"י ובשאר בתי הכנסת לא קבלו שבת, הנכון שאם מה שקיבלו שבת לכוונת מצוה לקדושת שבת שיהיה תוספת יותר גדול או בשביל חשש שלא יתאחרו ויעשו מלאכה והוא מנהג קבוע, ודאי שיש על האשה לנהוג כמנהג הבעל. ואם אינו לכוונת קדושת השבת אלא משום שאין רוצים לשנות זמן האכילה מהרגלם מימי החול כמו שהוא בהרבה בתי כנסיות במדינה זו שעינינו הרואות שרק בימי הקיץ שהימים ארוכים עושין כן ולא בימות החורף, אין זה בכלל מנהג ולא נאסר אלא הבעל שקיבל כבר שבת שמ"מ היא קבלה אע"פ שאינה למצוה, אבל האשה לא נאסרה ומותרת במלאכת עצמה בפשיטות, ובמלאכת הבעל שעכ"פ חלה קבלתו עליו מן הראוי להחמיר. עכת"ד. ובאמת שאע"פ שלא זכר ש'ר מדברי הפמ"ג והרב ערוך השולחן הנ"ל, מ"מ לפי חילוקו האחרון שכתב אין סתירה מדבריהם, מפני שעד כאן לא כתבו שהאשה נגררת אלא אופן שמקבל שבת לשם מצוה תוספת שבת סמוך לשבת כדרך רוב בני אדם, אבל אם מקבל שבת מבעו"י מטעמים אחרים אפשר שהן הם יודו שאין האשה נגררת אחר בעלה וכמ"ש האג"מ.

וכן מצאתי להגאון ר' משה שטרן בשו"ת באר משה ח"ב (סי' טו, ט"ז, וי"ז) שהאריך בנ"ד והביא ראיה מן הגמ' בשבת הנ"ל וכתב שהיא ראיה אלימתא. ושכן מוכח גם מדברי התו"ש סוס"י רס"ג. ושוב כתב עוד לחלק בסברא בין המקבל שבת לשם מצוה או לסיבה אחרת וכעין סברת האג"מ הנ"ל. ועל כן, זאת הלכה העלה, שאין האשה נגררת בע"כ אחר בעלה ומ"מ טוב ונכון שתקבל עליה שבת בזמן שבעלה מקהל עליו שבת. עכת"ד. ואע"פ שיש לפקפק על ראייתו מן הגמ', וכמש"ל לדחותה משתי פנים. מ"מ גם הוא שר המסכים שמעיקר הדין יש להקל בנ"ד. גם בס' תשובות והנהגות (להגר"מ שטרנבוך)

ח"ג סי' פ"ה שהעלה להקל בנ"ד מכח הסברא הנ"ל ושכ"כ האג"מ אלא שכתב שהאשה תקדים להדליק נרות שבת לפי בוא בעלה מביהכנ"ס. כיעו"ש. אמנם ראיתי בשו"ת שבט הלוי ח"ז (סי' לה) שכתב שהדבר פשוט הוא שאם יחיד נגרר אחר הרבים בקבלת שבת כ"ש אשתו דכגופו והיא שדה של הבעל, ותמה על סברת האג"מ הנ"ל, לחלק בין קבלת שבת לשם מצות תוספת או כדי שלא לאחר זמן הסעודה וכיוצ"ב, דמאי נפק"מ סוף סוף קיבל עליו שבת. עכת"ד. ואע"פ שלפע"ד נראים דבריו שאין חלק בין סוגי הקבלה, מ"מ מה שפשוט לו להרב שבט הלוי נר"ו שהאשה נגררת אחר בעלה, הנה נעלם מעינו הבדולח דברי הראב"ן הנ"ל שאין האשה נגררת אחר בעלה, ושכן מתבאר מדברי הגרי"ח בכמה מקומות ושכן המנהג. וכן מצאתי כעת להגר"ז בש"ע שלו (שם) סי"א שכ' וכן תעשה כשיש חופה בע"ש וצריכה לילך לשם ותתאחר שם עד אחר שקיעת החמה וא"א לה שתקבל שבת קודם לכתה לשם (אזי תדליק ותברך ותתנה שאינה מקבלת שבת בהדלקה זו ומ"מ אין לה להתנות תנאי זה אא"כ בעלה יקבל עליו שבת מיד סמוך להדלקתה דכיון שהיא אינה מקבלת לאלתר לאחר הדלקתה שצריכה לשהות הרבה בחפיפתה או בלכתה לחופה א"כ אם גם הבעל לא יקבל לאלתר יצטרך לכבות הנר ולחזור ולהדליקה סמוך לקבלת שבת כמו שנתבאר למעלה ונמצא שבירכה לבטלה. עכ"ל. הרי שהתיר הרב ז"ל לאשה לעשות מלאכות אחר קבלת הבעל את השבת סמוך להדלקתה. ועוד, שלפי סברת הרב שבט הלוי נר"ו שהאשה נגררת אחר בעלה בע"כ מחמת שהיא כגופו. א"כ לפ"ז היאך כתב הרמ"א שאם האשה קיבלה שבת בהדלקתה אין שאר בני הבית נגררים אחריה, והלא אשתו כגופו לענין זה והדין נותן שאם קבלה שבת בהדלקתה גם בעלה ימשך אחריה בע"כ או שאינה יכולה לקבל שבת בלי שיקבל בעלה עמה אלא ודאי שאין לומר אשתו כגופו לענין קבלת שבת כלל. וע"ע בס' אמת קנה (להרב מיכאל פרץ נר"ו) עמו' 42 – 45 מה שהאריך בנ"ד. כיעו"ש. ומן האמור יש להשיב על דבריו, ובפרט במה שכתב שכן מנהג ירושלים להחמיר בזה, כאשר יראה הרואה.

קנצי למילין שהעיקר להלכה שאין האשה נגררת אחר בעלה בקבלת שבת כלל ואפי' אם קיבל שבת בתפילת ערבית, מפני שאף אם היה הדבר ספק ממש, יש לנו להקל משום שבשל סופרים הלך אחר המיקל (שדין גרירה הוא מדרבנן). אכן באמת אין בדבר ספק כלל, מפני שמוכח מסתימתן של רבותינו הראשונים ובעלי הש"ע וכן מתבאר מדברי הראב"ן הנ"ל, שאין האשה נגררת אחר בעלה. וכן הוא דעת רוב כלל האחרונים ועל צבאם הגרי"ח זצ"ל שהעד העיד בנו שכן המנהג. ומה גם שאף המחמירים לא פסקו כן בסכינא חריפא אלא מכח ספק, וא"כ י"ל שאילו ראו דברי הראב"ן הנ"ל היה חוזרים בהם, שכן ראוי להיות חוזר. וע"ע בירחון או"ת סיון תשנ"ה (סי' קז) במה שכתב הרה"ג ר' דוד יוסף שליט"א שהתיר בגדולה מזו מכמה טעמים ששייכים גם בנ"ד ושם צירף

מה שכתב הרב שלטי גיבורים שכל דין גרירה במחלוקת שנויה, והסכים עמו להלכה ר' אבה'ו מרן הראש"ל נר"ו כיעו"ש. (וכ"ז מלבד דעת הרמב"ם ז"ל שאין דין תוספת שבת כלל). אמור מעתה, שאין האשה צריכה להקפיד להדליק נרות ולקבל שבת לפני שיקבל בעלה שבת בבית הכנסת, ומ"מ נכון הדבר שתדליק נרות לפני שיבוא בעלה לביתו שלא יראה הדבר מוזר בעיני בני הבית, וכמ"ש בס' תשובות והנהגות הנ"ל.

הערות על הנ"ל

שנדפסו במכתבים למערכת שבחוברת כסלו תשס"ב (שנה ב')

בס"ד ו' מנחם אב תשס"א

לכבוד מו"ר הר"י הכהן שליט"א

אחדש"ו באה"ר. ראה ראינו מש"כ בירחון היקר "וקנה לך חבר" חוברת אב (סי' סה) בדין אם הבעל גורר בני ביתו בקבלת שבת. וששתי ע"ד כמוצא שלל רב מפני שגם אנחנו הסתפקנו בזה ונהנינו מאוד כמים קרים ביום שרב. אך אמרנו להציע לפניו דבר שנתקשינו בו כי תורה היא וללמוד אני צריך. והוא במש"כ כי בשו"ת דברי שלום הוכיח משו"ת הראב"ן שאין האשה נגררת אחר הבעל בקבלת שבת שלו והסכים עמו מו"ר וקילסו. אולם לכאורה יש לדחות כי מ"ש הראב"ן ולא יאחרו להדליק אחר קבלת שבת "כדי לעשות הדלקה כמצותה". ר"ל שלא ידליקו לאחר הזמן והוא ספק חילול שבת כי מה שהעיר רב יוסף לאשתו שלא לאחר עיקר כוונתו שלא תבוא לידי חילול שבת אבל הוא אמר דברים אלו בדרך עקיפה ובניחותא כדי שתקבל ממנו. וע"כ לפרש כן שהרי אם ידליקו הנשים לאחר שהציבור [והיינו רוב העיר וכמו שמתבאר בשלטי הגיבורים שסביב המרדכי פרק ב"מ אות ד' והובא במג"א (סי' רסג סק"י) ועי' ביאור הלכה (שם ד"ה וגם לא יאחר.] קיבלו שבת והאשה בע"כ נגררת אחר רוב העיר. ולא רק משום שאינה כמצוותה בלבד. ומעתה אין להוכיח מדברי הראב"ן יותר משאר הראשונים שסתמו דבריהם. ומצפה אנכי לתשובתו הרמתה כי מהרה תצמח ושכמ"ה.

ממני תלמידו האוהב

יניב נתן

תשובת הכותב

הנה כבר העירני על זה בקצרה ידי"ן ר' משה פרזיס נר"ו אלא שכת"ר נר"ו האריך לחזק דחיה זו ביתר שאת. ובאמת נראה כי יד הדוחה נטויה לומר כמו שכתב כת"ר נר"ו. איישר חיליה לאורייתא. ומ"מ הדין דין אמת מפני שסתמות הראשונים מוכיחה שאין האשה ושאר בני הבית נגררים אחר הבעל בקבלת שבת שלו וכמ"ש בתשובתי (שם).

ממני הצעיר יגאל כהן ס"ט

סימן סח - אשה שהדליקה נרות שבת אם רשאית לכבות הפתילה

מאת ה"ה א. רומנו / מחוברת שבט תשס"א (שנה א') סי' ח

שאלה: אשה מבני עדות המזרח שהדליקה נרות שבת, האם יכולה לכבות בידים את הגפרור שבו הדליקה או שצריכה להניחו כדי שיכבה מאליו?

תשובה: ראשית דבר, עלינו לדעת שדעת מרן ז"ל שקבלנו הוראותיו, כי אין האשה מקבלת שבת בהדלקה. וזה למדנו ממה שכתב בשולחנו הטהור סימן רסג (סעיף י) בזה"ל: לבעל הלכות גדולות, כיון שהדליק נר של שבת, חל עליו שבת ונאסר במלאכה. ועל פי זה נוהגות קצת נשים, שאחר שבירכו והדליקו נרות משליכות לארץ הפתילה שהדליקו בה, ואין מכבות אותה וכו'. ויש חולקים על בה"ג ואומרים, שאין קבלת שבת תלוי בהדלקת הנר אלא בתפילת ערבית, שכיון שאמר החזן "ברכו" הכל פורשין ממלאכתם. ולדידן, כיון שהתחילו "מזמור שיר ליום השבת" הוי כברכו לדידהו. עכ"ל. וכפי הכלל המסור בידינו, שבכל מקום שכתב מרן ז"ל בשו"ע מחלוקת הפוסקים בלשון י"א וי"א, הלכה כי"א בתרא. א"כ בנ"ד דעת מרן ז"ל ברורה שאין קבלת שבת תלויה בהדלקת הנרות, ואע"פ שבנ"ד הובאה הדעה השניה בלשון "ויש חולקים" ולא בלשון "ויש אומרים", מכל מקום אין הפרש בזה וכמו שהאריך בזה ידי"ן ר' משה פרזיס הי"ו בספרו הנד"מ מבוא השלחן (פרק י כלל ו) והעלה כאמור כיעו"ש. ומכ"ש בנ"ד שמרן ז"ל הביא דעת בה"ג בלשון יחיד ואח"כ כתב "ויש חולקים" בלשון רבים, שבזה לכל הדעות הלכה כדעה אחרונה. וכן מוכח ממה שסיים מרן ז"ל בסוף דבריו: "ולדידן כיון שהתחילו מזמור שיר ליום השבת הוי כברכו דידהו", משמע דהכי הלכתא, דאל"כ מאי נפק"מ לדידן. וכן משמע מדברי מרן ז"ל לעיל (שם סעיף ד) שכתב וז"ל: ואם רוצה להדליק נר בעוד היום גדול ולקבל עליו שבת מיד, רשאי, כי כיון שמקבל עליו שבת מיד אין זו הקדמה. עכ"ל. ואם היתה דעתו כדעת בה"ג שבהדלקה מקבל שבת, מה הלשון אומרת "ואם רוצה להדליק ולקבל" וכי הדבר תלוי ברצונו והלא בעל כרחו מקבל שבת בהדלקה. אלא ודאי, שאין קבלת שבת תלויה בהדלקה.

אמנם מרן ז"ל להלן בהלכות חנוכה (סימן תרעט ס"א) כתב, שבערב שבת מדליקין נר חנוכה תחילה ואחר כך נר שבת. עכ"ל. ומקורו טהור מדברי בה"ג (סי' ט) שכ' וז"ל: והיכא דבעי אדלוקי נר חנוכה ונר שבת, ברישא מדליק דחנוכה והדר מדליק דשבתא. דאי אדליק דשבת ברישא, איתסר ליה לאדלוקי דחנוכה משום דקבלה לשבת עליה. עכ"ל. נמצא שהסכים לדברי בה"ג שקבלת שבת בהדלקה. אולם הנה בב"י אחר שהביא מחלוקת בה"ג ושאר פוסקים אם קבלת שבת בהדלקה או לא, כתב וז"ל: ולענין מעשה

נראה לי, שמדליקים של חנוכה תחילה, שאף לדברי החולקים על בה"ג אם רצה להדליק נר חנוכה רשאי. עכ"ל. נמצא כי מה שפסק בשו"ע (שם) להדליק נר חנוכה קודם נר שבת, אינו משום דס"ל כדעת בה"ג אלא שבדין הנ"ל שאפשר לצאת ידי חובת כל הדעות בנקל ע"י הדלקת נר חנוכה תחילה, יש לעשות כן. אבל לעולם דעת מרן ז"ל שמעיקר הדין אין קבלת שבת תלויה בהדלקת נרות וכמו שמתבאר מדבריו בשו"ע בהלכות שבת וכאמור. ופשוט.

ומעתה הבוא נבוא לנ"ד, הנה לפי מה שנתבאר בדעת מרן ז"ל, א"כ הואיל וכתב מרן ז"ל שעל פי דעת בה"ג, נהגו הנשים להשליך לארץ הפתילה שבידן שהדליקו בה ואין מכבות אותה. א"כ יש להורות לבני עדות המזרח שקבלו עליהם הוראות מרן ז"ל שיש להחמיר בזה לכתחילה, כי ירא שמים יצא את הכל. ולפ"ז לכאורה יש להעיר לאותם הנוהגים להחמיר להדליק אור החשמל בבית לאחר הדלקת נר שבת כדי שהדלקת הנר לא תהיה על תוספת האור בבית אלא על הדלקת נר שבת, שיצא שכרן בהפסדן, כי הם עוברים על דברי בה"ג שמרן ז"ל חשש לדעתו לכתחילה. וכזאת וכזאת יש לדקדק על דברי מוה"ר הגאון ר' משה הלוי בספרו תפילה למשה ח"א (סי' ז) שאחר שהעלה כי מנהג העולם שנוהגים להדליק את אור החשמל לפני הדלקת נרות שבת, הוא מנהג נכון, סיים: "והנוהג להדליק את אור החשמל אחר הדלקת נרות שבת תבוא עליו ברכה וכן ראוי לנהוג". עכ"ל. ולפי האמור מנהג זה הוא בניגוד לדעת מרן ז"ל. אולם נראה שבאמת כוונת מוה"ר התפל"מ זצ"ל שהמחמירים להדליק אור החשמל אחר הדלקת נרות שבת, תכוין האשה בברכתה גם על הדלקת אור החשמל שתדליק אחר הדלקת הנרות, ובזה אפי' לדעת בה"ג שסובר שקבלת שבת בהדלקה, מ"מ זהו כשגומרת להדליק את כל הנרות ולא בנר ראשון, שאל"כ היאך מדליקה נר שני וכמ"ש הרשב"א והריטב"א בחי' לשבת (כג:). ומעתה, כל זמן שלא הדליקה את אור החשמל עדיין לא קבלה שבת אף לבה"ג. ושוב מצאתי למוה"ר זצ"ל הנ"ל בספרו מנוחת אהבה ח"א פ"ד הערה 18 שכתב כן כיעו"ש. אלא שכתב כן בלשון "וטוב" ולא ידעתי למה, והלא לדעת מרן ז"ל לכתחילה יש לחוש לדעת בה"ג וכמ"ש במנו"א שם הערה 11. ואם כנים אנחנו בזה, באופן זה תוכל האשה לכבות את הפתילה אשר בידה כי כל זמן שלא הדליקה את אור החשמל לא קבלה עליה שבת. ומה שכתב במנו"א (שם) שעדיף לאשה שתדליק נרות שבת בגפרור ולא בנר שעוה, זה דוקא אם מקבלת שבת בסיום הדלקת הנרות, אבל אם מקבלת שבת בהדלקת אור החשמל שמדליקה לאחר מכן, א"צ להקפיד בזה כמו שיראה המעיין היטב במנו"א (שם).

ודע שאין לחוש להפסק שיש בין הברכה על הדלקת אור החשמל בכיבוי הנר או בהפסק שיש בין סיום הדלקת הנרות להדלקת אור החשמל, מפני שכבר חלה הברכה על הדלקת הנר הראשון. וכיוצ"ב כתב מוה"ר זצ"ל בספרו הבהיר ברכת ה' ח"א פ"ג הערה 57. וע"ע שם הלכה טו. ודוק.

המורם מכל האמור: אשה מבני עדות המזרח שמדליקה נרות שבת לכתחילה תזהר שלא לכבות בידים את הגפרור שבידה אלא תניחנו שיכבה מאליו. ומ"מ אם רוצה להחמיר להדליק אחר כן אור החשמל, תכוין בברכתה גם על הדלקת אור החשמל שתדליק אח"כ, ובאופן זה יכולה לכבות את הגפרור בידים. וכן נראה דעת מוה"ר המנו"א זצ"ל. וציי"מ.

הערות על הנ"ל

שנדפסו במדור מכתבים למערכת בחוברת ניסן תשס"א (שנה א')

לכבוד מערכת הירחון התורני "וקנה לך חבר" שלום וברכה.

ראשית עלי לציין לשבח את ירחונכם הנפלא, שמצאתי בו טעם לשבח, השבח והשביח, בדברים השוים לכל נפש, ועל כך מגיע לכם ברכת יישר כח, ועלו והצליחו להגדיל תורה ולהאדירה. אכי"ר.

מידי עוברי בירחון מחודש שבט, ראיתי שם בסימן ח' שדן שם הה"כ הנכבד הרב איתן רומנו שליט"א בענין הדלקת נר שבת. ובתוך דבריו כתב שמאחר שמרן ז"ל ס"ל שמהיות טוב יש לחוש לכתחילה לדעת בה"ג, א"כ יש להעיר לאותם המדליקים אור החשמל אחר הדלקת נר שבת וכו' ודקדק מכאן על מוה"ר הגאון ר' משה הלוי זצ"ל שכ' בספרו מנוחת אהבה (ח"א סי' ז') שכן ראוי לנהוג ולהדליק אור החשמל אחרי הדלקת נרות שבת) ואח"כ כתב ליישב שהאשה תכוון בהדלקתה גם על אור החשמל. בכה"ג אף בה"ג מודה דשפיר דמי. וכתב שמצא כן למוה"ר זצ"ל הנ"ל בספרו ח"א פ"ד הערה 18 שכ"כ. אלא שכתב כן בלשון "טוב" ולא ידעתי למה. עכת"ד הה"כ. ואני לתומי נוראות נפלאתי הפלא ופלא, שמאחר שהה"כ ראה את ההערה שבה כתב מוה"ר זצ"ל את הדברים, הכיצד לא שם לבו שהרב ז"ל תירץ הקושיא במילים "והדלקת החשמל אח"כ נחשבת כנר נוסף" וכו' ושוב חזר ע"ז בסוגריים שם (ולכן כל עוד שלא הדליקה את אור החשמל שנחשב אף הוא כאחד הנרות) וכו'. עכ"ל. והיינו ר"ל דלפיכך אינו חיוב לכוין גם על נר החשמל, מאחר שהוא כמו עוד נר. הגע בעצמך, אשה שמדליקה נר בזוית אחת של הבית, האם צריכה לכוין גם על הנרות שרוצה אח"כ להדליק בזוית שניה? וכנראה שהה"כ מבין שהדלקת אור החשמל הויא מלאכה שצריך לכוין עליה. ולא היא אליבא דמוה"ר זצ"ל דס"ל שהיא

ממש כמו אחד מהנרות שלפניה דפשיטא שא"צ לכוין ורק על הצד היותר טוב מאחר שסוף סוף אינו "ממש" דומה לנר שבת, כתב הרב ז"ל "טוב" וז"פ לענ"ד.
נ"ב. ראיתי להעיר בשער ירחונכם שנ"ל שנפלה ט"ס (אולי לא?) במה שכתבתם: "והיה זה לע"נ וכו' שנבל"ע וכו' ולע"נ אשר חבר וכו' שנבל"ע. ולבליעה זו לא ידעתי מה עושה. ופשוט שצ"ל "שנלב"ע" והיינו שנפטר לבית עולמו. והי"ת יזכנו לחיים ארוכים טובים ומתוקנים. אמן.
בברכת יישר כח ע"ה יהונתן קויתי ס"ט
כולל "תורת משה אמת"
שע"י ישיבת כסא רחמים ב"ב
תשובת הכותב
ראיתי דבריך טובים ונוכחים בסגנון בהיר ובשום שכל. והנני מודה לכת"ר נר"ו שהעמידני על קו האמת. ומה שהעיר בשולי הגליון, כבר תוקן בירחון אדר.
הצעיר א. רומנו

סימן סט - נסתפק אם אמר רצה והחליצנו

מאת הרב יוסף מיכאל / מחוברת טבת-שבט תשס"ג (שנה ג') סי' כז

שאלה: מי שמסופק אם אמר "רצה והחליצנו" בברכת המזון בסעודה ראשונה ושניה, האם צריך לחזור ולברך שוב ברכת המזון או לא?
תשובה: איתא בירושלמי פ"ק דתענית (דף ב:) תני, נתפלל ואינו יודע מה הזכיר. א"ר יוחנן, כל ל' יום חזקה מה שהוא למוד הזכיר, מיכן והילך מה שצורך יזכיר. ע"כ. ופירש הרב קרבן עדה, כגון בימות החמה ואינו יודע אם הזכיר גשם או איפכא מה שהוא למוד הזכיר. ומסתמא הזכיר גשם ולא טל כמו שהוא למוד בימות הגשמים ומחזירין אותו. עכ"ד. והובא הירושלמי הנ"ל בתוספות (ברכות יב:) ד"ה הלכתא, וכתבו שם, דה"ה לכל הדברים שצריך להזכיר הדין כן. ע"ש. וכן איתא בהדיא בירושלמי ברכות פרק אין עומדין (ה"ג), ר' יעקב בר אחא ר"ש בר אבא בשם רבי אלעזר ספק הזכיר של ר"ח ספק לא הזכיר, מחזירין אותו, להיכן הוא חוזר? שמעון בר וא בשם רבי יוחנן, אם עקר את רגליו חוזר לכתחילה. ואם לאו, חוזר לעבודה. ע"כ. והביאו הרשב"א בחי' לברכות (כט:) וכ"כ המאירי (שם) והנמק"י (שם) ובס' השולחן (הלכות תפילה שער רביעי) והרשב"ץ בברכות (שם), והרוקח (סי' רל), והריקאנטי (סי' לב), ובאוהל מועד (דרך שני נתיב ט' עמוד סא) דאפי' בנסתפק צריך לחזור. וכן פסק מרן בש"ע סי' קיד ס"ח בזה"ל: בימות החמה אם נסתפק אם הזכיר מוריד הגשם אם לא, עד שלושים יום בחזקת שהזכיר הגשם וצריך לחזור. עכ"ל. וגם לגבי ר"ח כתב מרן בב"י (סי' תכב) בזה"ל: ואם הוא מסופק אם הזכיר אם לאו,

נראה מהירושלמי פרק קמא דתעניות (ה"א) דמחזירין אותו, דקתני התפלל ואינו יודע מה הזכיר, כל שלושים יום חזקה מה שהוא למוד הזכיר. וכתבוהו התוספות בספ"ק דברכות ולמדנו ממנו לכל הדברים שצריך להזכיר. וגם הכלבו בסימן יא כתב בשם הרב רבינו מאיר נראה מזה הירושלמי שכך נמי אמרינן בר"ח ובחולו של מועד, אם נסתפק אם אמר ענין היום אם לא, שצריך לחזור אלא שאח"כ כתב מיהו בפרק שלשה שאכלו גרסינן בירושלמי דבספק הזכיר בר"ח ובחולו של מועד אין מחזירין אותו עכ"ל. ותמיהני עליו, איך לא נסתכל במאי דאתמר התם עלה דההיא "אשכח תנא ופליג כל יום שיש בו קרבן מוסף כגון ר"ח וחולו של מועד צריך להזכיר מעין המאורע ואם לא הזכיר מחזירין אותו" וכיון דפלוגתא היא ותלמודא דידן אייתי ברייתא דקתני מחזירין פשיטא דלא חיישינן לאידך ברייתא. ואפשר עוד, דהתם בירושלמי לא לענין הזכרה דתפילה איירי אלא לענין הזכרה דברכת המזון דהא הזכרה דברכת המזון דאיירי ביה מייתי לה עכ"ל. ומכל הנ"ל יש ללמוד גם כן לנ"ד דאם מסופק אם אמר רצה והחליצנו או לא, צריך לחזור מספק לדעת רוב ככל הראשונים (למעט דעת הכלבו הנ"ל) ומרן ז"ל הנז"ל.

איברא דהכלבו הנ"ל לאו יחידאה היא שהרי מצאנו ראינו גם בס' המאורות בחידושיו (ברכות מט.) שכתב וז"ל: ונראה מן הירושלמי דספק הזכיר ר"ח ספק לא הזכיר בין בתפילה בין בברכת המזון מקמי דפתח בהטוב והמטיב שאין צריך לחזור. וכן נמי משמע מן הבבלי שלנו דטעה דוקא קאמר חוזר כיון שודאי טעה אבל ספק טעה ספק לא טעה לא דא"כ לשמועינן בספק טעה וכ"ש ודאי. ועוד, דבדרבנן קיימא לן דספק אינו חוזר בפרק מי שמתו גבי ספק אמר אמת ויציב וכו'. אע"ג דאמרינן בירושלמי גבי משיב הרוח דכל שלושים יום חזקה מה שלמוד מזכיר, איכ"ל דלא דמי, דמשום דגשם צורך גדול לעולם מחמרינן על ספיקו. ועוד, שהורגל בזה ששה חודשים שהוא זמן גדול אבל יעלה ויבוא מתלתין יומין לתלתין ואינו קרוב לטעות בו כ"כ ולא מחמרינן ביה כולי האי והלכך לא עדיף מספק התפלל ספק לא התפלל דאינו חוזר ומתפלל בתורת חובה כמו שכתבו בפרק מי שמתו ויש שכתבו בענין אחר והעיקר כמו שכתבנו. עכ"ל. ולפי טעמו הראשון דש"ס דילן קאי אודאי טעה ה"ה לנ"ד שהגמרא (ברכות מט:) קאי אודאי לא הזכיר רצה והחליצנו דחוזר לראש אחר שהתחיל בהטוב והמטיב ע"ש. משמע, דאם נסתפק לא חוזר דאל"כ לאשמועינן בספק לא הזכיר ומינה דכ"ש לא הזכיר ודאי. וכן לפי טעמו השני שכתב גבי טעה במשיב הרוח שהורגל בזה ששה חודשים ורק בזמן כזה אמרינן חזקה מה שלמוד הזכיר משא"כ בפחות מזה וא"כ בנ"ד שפעם בשבוע מזכיר כ"ש דלא אמרינן חזקה מה שלמוד הזכיר לדעת המאורות. וכן מצאתי לספר הבתים (הלכות תפילה

שער חמישי ס"ז) שכתב וז"ל: יש מי שפסק ספק הזכיר של ר"ח ספק לא הזכיר מחזירין אותו. והר"ם לא הביא זה, ויראה לי שדעתו שאין זה הלכה ואין מחזירין אותו שהרי אמרו ספק התפלל או לא התפלל אינו חוזר ומתפלל ולא תהא חמורה הזכרת ר"ח מעיקר תפילה. עכ"ל. וכן פסק הרמ"א (סי' תכב ס"א) בהגה דאם נסתפק אם הזכיר יעלה ויבוא בר"ח או לא אינו צריך לחזור וע"ש בדרכי משה דס"ל כטעמו השני של המאורות הנ"ל. וכ"כ בשיירי כנה"ג (שם אות ג) מעיקר הדין אלא שהוסיף דהטוב והישר שיתפלל בתורת נדבה למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה למר אפילו בלא חידוש ולמר בחידוש איזה דבר. ע"ש. והנה דעת רוב האחרונים כהב"י הנ"ל דמסופק צריך לחזור, וכ"פ המג"א (שם סק"ד) והא"ר (סק"ו) והב"ח (אות א') ומרן החיד"א בברכ"י (אות ג) והמאמ"ר (סק"ז) ושכן פסקו רוב האחרונים. וע"ע בכף החיים (אות חי) וא"כ נראה דה"ה לנ"ד דלדעת רוב הפוסקים ראשונים ואחרונים ועל צבאם מרן הש"ע נסתפק אם אמר רצה והחליצנו או לא צריך לחזור דחזקה מה שלמוד הזכיר ואע"פ דלדעת המאורות והכלבו וספר הבתים הנ"ל, נראה שלא יצטרך לחזור גם בנ"ד, מ"מ אזלינן בתר רוב פוסקים, ואין לחוש לסב"ל משום דגם לדעת מרן ז"ל נראה שצריך לחזור ולא חיישינן לסב"ל בכה"ג וכמ"ש מוה"ר הגר"מ הלוי זצ"ל בספרו ברכ"ה (ח"א פ"ב הלכה ו' והערה 16) ושכ"כ הגאון מהר"י ידיד הלוי ז"ל בספרו ברכת יוסף (ח"ב סי' א) איברא דגם בזה לא פלטינן מפלוגתא שהרי לדעת הרב בן איש חי (ש"ר פ' עקב אות ז) והכה"ח (סי' קנח סק"ז) גם בכה"ג חיישינן לכללא דסב"ל, וכמ"ש בברכ"ה (שם), ועדיין צל"ע בכל זה.

ובהיותי בזה ראיתי למרן החיד"א במחב"ר (סי' רסח אות ה) גבי נסתפק בתפלת שבת שכתב וז"ל: מראש אציגה נא עמך דברי הגאון הרמ"ע זצ"ל שם באלפסי זוטא (ספ"ק דברכות) שכתב וז"ל: שבת ויו"ט חומרו של יום גורם דרמי אנפשיה באותה שעה ומדכר לפיכך אינו חוזר (פי' אם נסתפק אם התפלל של שבת או של חול) עכ"ל. וכן פסק בסידור בית מנוחה (דכ"א אות ז' ודף ק"מ אות ה') וכ"כ בחס"ל (סי' רסח ס"ח) ולדבריהם ז"ל יש לחלק בין נסתפק דר"ח לנסתפק בשבת דהכא חומרו של יום גורם והכא אין חומרו של יום גורם ולפ"ז גם לנ"ד יש לומר חומרו של יום גורם ורמי אנפשיה ומדכר ומסתמא הזכיר רצה והחליצנו ואין לו לחזור. ושו"ר למרן הראש"ל רבינו עובדיה יוסף שליט"א בשו"ת יבי"א (ח"ז סימן כח) שלמד כן לנ"ד מדברי הרמ"ע וסיעתו הנ"ל גבי תפילה ושכן פסקו בשו"ת פעולת צדיק ח"ג (סי' לה) ובשו"ת תבואות שמש להגר"ש משאש (חאו"ח סי' לט ע"ש. וע"ע להגר"ש קלוגר בחכמת שלמה (סי' קפח). ונראה שבהגלות נגלות דברי האחרונים הנ"ל.

ולדבריהם אין ללמוד מנסתפק בר"ח הנ"ל א"כ חיישינן טובא לכללא דסב"ל ולכן אם נסתפק אם אמר רצה והחליצנו או לא אינו חוזר לברך. וכן נראה עיקר.

אני טרם אכלה לדבר ראיתי למוה"ר הגר"מ הלוי זצ"ל בספרו ברכ"ה (ח"ב פ"ה הלכה יח והערה 66) שפסק שם בנ"ד שצריך לחזור ולברך, ולא ס"ל דאימת שבת שיש עליו תכריע ספיקו שהרי אם מסופק על כרחך שלא בירך בכוונה ומסתמא בירך כדרכו בלי רצה והחליצנו ונמשך אחר רגילות לשונו. ושכן דעת הרב שבט הלוי ח"ד (סי' חי אות ב). ועוד כתב שם, דאין ללמוד מדברי הרמ"ע מפאנו הנ"ל לגבי נ"ד דשאני התם דמיירי דמי שמסופק אם התפלל תפלת חול ובזה רחוק שלא יזכיר שהוא יום שבת במשך התפילה ויתפלל שמונה עשרה ומן הסתם היה נזכר באמצע התפילה שטעה והיה חוזר לשל שבת משא"כ במסופק ברצה והחליצנו דמסתבר דמה שהוא למוד מזכיר ולא אמרו. ועוד הוכיח מדברי מר"ן בש"ע (סי' תקפד ס"א) שכתב וז"ל: בעשרת ימי תשובה אומר המלך הקדוש המלך המשפט ואם טעה או שהוא מסופק אם הוא בהמלך הקדוש חוזר לראש וכו' עכ"ל. והרי גם ר"ה ויוה"כ בכללם ומבואר דלא אמרינן חומרו של יום גורם ורמי אנפשיה ומדכר וצריך לחזור להתפלל ע"ש. ואחר המחילה רבה מהדרת גאונו, לענ"ד אין דבריו מוכרחים, דמש"כ לפרש דברי הרמ"ע מפאנו דדוקא בתפילה מיירי לא משמע כן דהרמ"ע מפאנו טעמא נקיט משום שחומרו של יום גורם והיינו דאימת שבת עליו ומסתמא התפלל של שבת וה"נ בברכת המזון דמחמת חומרו של יום מסתמא הזכיר רצה והחליצנו1. ואדרבא ממה שכתב שם דאפילו מי שאינו מתפלל בכוונה מ"מ הרי ניכר שהוא יום שבת או יו"ט ומן הסתם היה נזכר באמצע התפילה שטעה והיה חוזר לשל שבת כ"ש גבי ברכת המזון ששולחן שבת מונח לפניו ובגדי שבת ונרות שמן הסתם גורמים לו לא להסיח דעתו מיום השבת ויש לומר שבירך כהוגן. ומעתה גם מ"ש שם מוה"ר הברכ"ה הנ"ל להוכיח מדברי מרן הש"ע גבי האל הקדוש והמלך המשפט, יש לדחות דהתם מיירי באדם העומד בבית הכנסת ואין כ"כ מה שיזכיר לו שיו"ט היום משא"כ כשיושב על שולחנו הערוך וכאמור2. ועוד יש להוסיף, בברכת המזון דאורייתא ואדם זהיר בה טפי ומסתמא הזכיר בה כל מה שצריך (אע"ג דמעין המאורע מדרבנן הוא) ואין לחלק ולומר תפילה ארוכה ומסתמא נזכר ששבת משא"כ ברכת המזון שקצרה היא, כי אין לנו לבדות חילוקים מדעתינו3, ולכן למעשה נקטינן דאינו חוזר דסב"ל.

סיכום: מי שנסתפק אם הזכיר רצה והחליצנו בברכת המזון בשבת אינו חוזר ואפי' בסעודה ראשונה או שניה. והנלעד"כ וצי"מ וימ"ן, אמן.

סימן ע - מאיזה פת בוצעין בשבת

מאת ר' מנשה יחזקאל/ מחוברת אדר תשס"א (שנה א') סי' יח

איתא בשבת (קיז:) א"ר אבא, בשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות, דכתיב לחם משנה. א"ר אשי, חזינא ליה לרב כהנא דנקיט תרתי ובצע חדא. אמר, לקטו כתיב. ר' זירא הוה בצע אכולא שירותא. ופרש"י, לבצוע. ברכת המוציא. נקיט תרתי. אוחזן בידו. לקטו כתיב. דמשמע אחיזה אבל בציעה לא כתיב משנה. בצע אכוליה שרותיה. פרוסה גדולה ודי לו בה לאותה סעודה ולכבוד שבת וכו' עכ"ל. ואיתא נמי להאי סוגיא בברכות (לט:). ולפי פרש"י מתבאר, כי גם רבי זירא מודה שאין בוצעין אלא על אחת מן הככרות, אלא שהיה בוצע פרוסה גדולה לכל הסעודה. אולם הרשב"א בחי' לברכות (שם) אהא דקאמר ר' זירא בצע אכוליה שירותא, הביא פרש"י הנ"ל, וכתב שאינו מחוור בעיניו, חדא, דלא הוה ליה למימר אכולה שירותיה אלא בצע כולה שירותיה. ועוד, דא"כ היכי פריך מיחזי כרעבתנותא, אדרבא היינו עין יפה דעלה אמרו (לקמן מו.) בעה"ב בוצע. ועוד, דבר הלמד מענינו הוא, דאמר רב חייא צריך לבצוע על שתי ככרות. אלא ודאי הכי פירושו, בצע על כל הככרות המונחות לפניו לאכול והא מיחזי כרעבתנותא, והיינו נמי דאמר רב אשי בתר הכי כי הוינן בי (כצ"ל) רב כהנא הוה שקיל תרתי ובצע חדא. וכן פירש רב האי גאון ז"ל וז"ל: אי מברך איניש בשבתא אתרתי ובצע חדא כרב כהנא שפיר דמי, ואי בצע להו לתרוויהו אפי' לכולה שירותיה כרבי זירא שפיר דמי. עכ"ל. והניף ידו שנית בחי' לשבת (שם). וכ"כ הרב שיטה מקובצת בברכות (שם) בזה"ל: "והנכון, שהיה בוצע על הככרות כולן שהיה בדעתו לאכול באותו סעודה, דכיון דבעינן לחם משנה, היה מרבה בהן לכבוד שבת. עכ"ל. נמצא שלפירושם לדעת רבי זירא, יש לבצוע מכל הככרות שלפניו. אולם מדברי הרמב"ם בהלכות ברכות (פ"ז הלכה ג – ד) והטור ריש סימן רעד, נראה שמפרשים כפרש"י הנ"ל וכמ"ש מרן ז"ל בב"י (שם) וכתב עוד, שהר"ן בפרק כל כתבי (מג: ד"ה אמר) כתב את שני הפירושים.

והנה הדרישה (שם אות א') כ' שדברי הטור הם כפירש"י אבל רב האי גאון פירש וכו' וסיים: ומהאי טעמא נהג מורי ורבי [מהרש"ל] לבצוע בשחרית בשבת לתרוייהו. ולא עביד הכי בליל שבת, כיוון שכבוד יום קודם לכבוד לילה, וטפי צריך לחבב סעודת שבת בשחרית מבלילה. עכ"ל. וכעין זה כתב גם הב"ח (שם) וז"ל: וכן ראוי לנהוג כשני הפירושים, לבצוע פרוסה גדולה שתספיק לו לכל הסעודה, וגם לבצוע שתי הככרות של לחם משנה לחתיכות שיאכלו כל המסובין מהם. ועל כל פנים, יהא נוהג כך בסעודת בוקר, דכבוד יום קודם לכבוד לילה. עכ"ל. והביאו להלכה הרב עטרת זקנים. אולם

מרן ז"ל בשו"ע שם ס"א פסק כפירש"י ולא כתב להחמיר כפירוש רבינו האי, ונראה טעמו כי נכון הדבר לעשות כרב כהנא דבצע אחדא, הואיל ולפירש"י אין לבצוע אלא על אחד משתי הככרות. ואף שלפירוש רב האי גאון ודעימיה, שלרבי זירא צריך לבצוע את הככרות שלפניו, מ"מ להלכה פסק שרשאי כל אחד לנהוג כרב כהנא. וא"כ, העושה כן יצא ידי חובת הכל. ובפרט שמצאנו ראינו להמאירי (שבת קיז:) ועוד, שאם בוצע את שני הככרות נראה כרעבתנות קצת כיעו"ש. ובהיותי בזה ראיתי בס' ילקו"י ח"ד כרך א' (עמו' שו) שהביא דברי הגר"א בביאוריו שכתב, והעיקר כמ"ש מהרש"ל ושל"ה לבצוע משניהם, וכדברי רה"ג והרשב"א דהיינו אכולא שירותא, דלפירש"י קשה מאד דמאי מיחזי וכו' וכתב עליו, ואנן בדידן נקטינן כדעת מרן ז"ל ע"ש. ובאמת שלא היה צריך לזה, והיה לו לומר כי אף לדעת רה"ג וסיעתו אם בוצע אחת מהם שפיר דמי. ושו"ר למרן הראש"ל נר"ו ביבי"א ח"ח חאו"ח סי' לב בהערה, שהעיר על דברי הגר"א הנ"ל כאמור. ע"ש.

ומעתה הבוא נבוא לראות על איזה מן הככרות יש לבצוע. הנה מכל הנ"ל נראה שעל איזה מהם שירצה יבצע. אולם מרן בב"י (שם) כתב וז"ל: וכתב הכל בו בסימן כ"ד יש נוהגים לבצוע התחתון ולא העליון ואנו נוהגין לבצוע העליון. עכ"ל. וכ"כ הגהות מיימון פ"ח מהלכות חמץ ומצה (על נוסח ההגדה אות ז) שמן הככר העליון בוצע, ואני ראיתי גדולים שבוצעין התחתון. ושמעתי שכן נכון לעשות ע"פ הקבלה. עכ"ל הב"י. וכ"פ בשו"ע (שם) שבוצע התחתונה. וכתב הרמ"א בהגה וז"ל: ודוקא בליל שבת אבל ביום השבת או בליל יו"ט בוצעין על העליונה. עכ"ל. (עיין טעמו בד"מ). והביא דבריהם הב"ח וכתב וז"ל: ואני תמה היאך יהיו עוברין על דין התלמוד (יומא לג.) דאין מעבירין על המצות דמט"ז כתב רבינו גבי מצה בסי' תעג וכו' לכן נראה עיקר כדעת הגדולים שלעולם מברכין על העליון דאין עוברין על דין התלמוד מפני שהוא כך על פי הקבלה וכי היכי דאנו מניחין תפילין בחולו של מועד וכו' וע"כ יש לבצוע לעולם על העליון כאשר נהגו הזקנים משנים קדמוניות וכן אני נוהג. עכ"ל. ובא חתנו הט"ז וכ' ואני נהגתי בעצמי כשמברכין על התחתונה מניח אני אותה קרוב אלי יותר מהעליונה. נמצא, שפוגע אני תחילה בתחתונה, ואין כאן מעביר על המצוות כלל. והמג"א (סק"א) כ' ול"נ להכריע דבתחילה יניחנה למעלה בשעת אמירת ויכולו ובשעת המוציא יקח העליונה בידו ויניחנה למטה ויבצע עליו. עכ"ל.

אולם בס' שער הכוונות (דף עב ע"ב) כתב וז"ל: וברצותך לומר ברכת המוציא אז תקח ב' לחמים העליונים שבד' אמצעים ותחבר שניהם בב' ידיך וב' שולי הלחמים יהיו דבוקים

זה בזה וב' פנים משני צדדיו שלהם יהיו פן זה מצד ימין ופן זה מצד שמאל ואז יתראו כאלו הב' לחמים נעשו לחם אחד ובו ב' פנים מב' צדדיו וכו' כי הלחם שביד ימינך וכו' והלחם שביד שמאלך וכו' ואח"כ תבצע מן הלחם הימני וכו'. עכ"ל. והובא בכה"ח (סי' רסב סק"ב). הרי מפורש בדברי רבינו האר"י ז"ל שהמברך מחזיק את שני הלחמים זה מצד ימין וזה מצד שמאל ושולי הלחמים דבוקים זה לזה. ואין כאן עליון ותחתון כלל אלא צד ימין וצד שמאל. וזה עומד מנגד למה שכתב מרן ז"ל בב"י ששמע שנכון ע"פ קבלה לבצוע על התחתונה. ומה שכתב הרב כה"ח סי' רעד סק"ב וכבר כתבנו לעיל דגם ע"פ הקבלה של רבנו האר"י ז"ל צריך לבצוע העליון, ולא יש חילוק בין סעודת היום לסעודת הלילה. ואנו אין לנו אלא קבלת האר"י ז"ל שקיבל מאליהו הנביא ז"ל. וע"כ גם מי שאין לו י"ב ככרות, ולא ארבעה כ"א שנים צריך לבצוע מן העליון. ועיין לעיל סי' רסב אות ד' ודוק. עכ"ל. זהו דוקא כשיש לו רק שתי ככרות שאז יאחזם באופן שיהיו אחד ע"ג חבירו ויבצע מן העליון וכמ"ש הכה"ח בסי' רס"ב אות ד' שציין אליו. אבל אם יש לו ד' או י"ב לחמים, כבר נתבאר דינו לעיל רס"ב אות ב' שיש לאוחזם אב"א ופניהם לצדדים זה לימין וזה לשמאל. והרב נתיבי עם העיר על דברי הכה"ח הנ"ל, שאין ראיה מדברי האר"י שבוצעין על העליונה כיון שאין שם עליון ותחתון אלא ימין ושמאל ולכן העלה שיש לבצוע על התחתונה כמ"ש מרן והרמ"א. כיעו"ש. והוב"ד בס' השבת והלכותיה (סי' ט' הערה 8) וגם מרן הגר"ע יוסף בספרו הליכות עולם ח"ג עמו' פו הביא דברי הרב נתיבי עם. ונראה שמסכים הולך לדבריו וסיים: וכן אנו נוהגים. וכ"פ בילקו"י ח"ד כרך א' (עמו' שה). אולם בשו"ת יבי"א ח"ח חאו"ח ריש סימן לב בהערה כתב בפשיטות בשם רבינו האר"י שיש לבצוע על העליונה וכמ"ש הכה"ח בשמו. וצ"ע. ולעד"נ כמ"ש. ושו"ר למוה"ר הגר"מ הלוי זצ"ל בספרו מנוחת אהבה מהדורא שלישית ח"א עמו' קע"ד שפסק להלכה כמ"ש לעיל בדעת הכה"ח הנ"ל, ובהערה 21 כתב, שכן דעת כה"ח ושכן מתבאר בס' פתה"ד (סימן רעד' אות ג') ודלא כמו שכתב בספר נתיבי עם, וי"ל ע"ד. עכ"ל. ונראה שנתכוין למה שכתבתי בעניותין.

ובהיותי בזה ראיתי להגאון ר' בן ציון אבא שאול זצ"ל בספרו אור לציון ח"ב פרק כ"א ה"א שכתב בזה"ל: וכשיבוא לברך יטול את שתי העליונות, וידביק שולי הככרות זו בזו, ופניהם לצדדים. וטוב שיטה שתי ככרות אלו באלכסון, ויבצע מן הככר הימנית וכו' וכל זה בין בסעודת הלילה ובין בסעודות היום. והסביר שם בהגהות את טעמו: "והנה ממה שכתב מרן שם יבצע על התחתונה, משמע שהככרות שבוצע עליהם צריכות להיות שוכבות זו על גבי זו, ואילו משער הכוונות שם (דף ע"ב ע"א) משמע שבוצע על ככרות

שעומדות זו ליד זו, שכתב שם, שלוקח את שתי העליונות ומדביקן, ולכן כדי לצאת שתי הדעות, יטה את הכרות באלכסון, שאז נחשבות גם עומדות וגם שוכבות, וכדמוכח מהגמ' בשבועות דף ל' ע"ב, רב נחמן עמד מוטה כי שרי וסאניה, והיה נחשב גם יושב לענין שצריך לשבת בגמר דין, וגם עומד לענין לקום בפני אשת רבו . עכ"ל. ולפי מה שביארנו בכוונת הכה"ח הנ"ל אין אנו צריכים לפשרה זו כי דברי מרן ז"ל הם בבוצע על שתי כרות בלבד אבל הכה"ח דבריו נסובו באופן שיש לו י"ב או ד' כרות. גם ראיתי בס' השבת והלכותיה (שם) שכתב וז"ל: "וכמדומה שעתה אין נוהגים להניח על השלחן ככר על גבי ככר (ויתכן שהטעם כיון שהחלה עגולה והעליונה עלולה ליפול) אלא אחד ליד השני. ולכן נראה שצריך לבצוע את הככר הימיני, וכמו שיתבאר לקמן בסעיף ה' שעושים כן כשמניחים י"ב ככרות ע"פ הקבלה. עכ"ל. לא הבנתי כוונתו בזה כי מה ענין אחיזת הככרות למה שאין יכולים לעמוד אחד ע"ג השני. והנלע"ד כתבתי וציי"מ וימ"ן.

סימן עא - ממתי אפשר לקרוא שמו"ת פרשה הבאה

מאת ר' יניב סער/ מחוברת שבט-אייר תשס"ד (שנה ד') סי' לד

הנה התוס' בברכות (ח:) ד"ה ישלים פרשיותיו עם הציבור כתבו וז"ל: נראה דכל השבוע מכיון דמתחילין לקרות הפרשה דהיינו ממנחת שבת ואילך עד השבת הבאה נקראת עם הציבור וכו' עכ"ל. וכ"ה בתוס' רבנו פרץ (שם) ונראה מדבריהם שאפשר לקרות לכתחילה שמו"ת ממנחת שבת ואילך. וכ"כ בס' שיירי כנה"ג בהגה"ט כתב בשם הר"מ מרקנאטי סי' לד דמשבת מנחה ועד שבת הבאה ע"ש. וע"ע באגודה מסכת ברכות (אות פ"ז) עם הגהות וביאורים הנד"מ אות פג שהביא נוסח כתב יד אחר באגודה י"מ אמנחתא דשבתא שהתחילו לקרות הפרשה קרי עם הציבור. ע"ש. וכן נמצא מפורש ג"כ במרדכי פ"ק דברכות (סי' יח) ד"ה ישלים כתב וז"ל: נראה דכל השבוע מכיון שהתחיל לקרות הפרשה דהיינו משבת ממנחה ואילך עד שבת הבאה נקראית עם הציבור. עכ"ל. וכ"נ מדברי האו"ז חי' ברכות (סימן יב) פירש ר' יצחק ב"ר שמואל זצ"ל דכל השבוע קרי עם הציבור ואע"פ שלכאורה היה משמע דכל קמיה שבתא דהיינו מיום רביעי ואילך קרי עם הציבור מ"מ כיון דמתחילין בה ממנחתא דשבתא הכל קרוי עם הציבור. ע"כ. ומשמע דממנחה ואילך אפשר לברך. וכן משמע ממ"ש הגהמ"י (בפי"ג מהלכות תפלה אות ש) שכ' וכן פר"י שכל השבוע הוי עם הציבור וזמן השלמה מכיון שהתחילו לקרות הפרשה בשבת במנחה. ע"ש. והרא"ש בפסקיו פ"ק דברכות (סי' ח) ובתוספתיו בברכות (שם) כתב דכל השבוע מיקרי עם הציבור הואיל ובמנחתא דשבתא מתחילין לקרות את הפרשה

וכו' ונראה שאזיל ומודה לכל הפוסקים הנ"ל שממנחת שבת אפשר לקרוא הפרשה הבאה שמו"ת דזיל בתר טעמא.

אולם מצאתי להכלבו (סי' לז) שכ' ולא איקרי עם הציבור לאחר השבת שהרי כבר התחילו לקרוא בציבור סדר אחרת במנחה ומטעם זה אפי' אם חזר הפרשה מאחד בשבת יצא ושפיר מיקרי עם הציבור שכבר התחילו הפרשה בשבת במנחה ודוקא מיום אחד ואילך אבל בשבת במנחה אפי' אחרי שקראו הפרשה בציבור לא יצא כיון שבאותו יום קראו הפרשה שעברה כך נראה לר"ף ז"ל. עכ"ל. הא קמן דדעת הכלבו בשם הר"ף שאין לקרוא שמו"ת אלא מיום ראשון ואילך ואם קרא ממנחה בשבת לא יצא י"ח. וכ"כ הטור (סי' רפה) כתב וז"ל: וכל השבוע מיום ראשון ואילך חשוב עם הציבור. וכן פסק מרן בש"ע (שם ס"ג). ומבואר דס"ל כהכלבו שאין לקרוא ממנחה בשבת אלא רק מיום ראשון. אמנם בב"י שם כתב על לשון הטור שהוא מתוס' והרא"ש הנ"ל וקשה לי, והלא פשט דברי התוס' מבואר שיכול לקרוא ממנחה בשבת וגם דברי הרא"ש מטין כן וכמש"ל ולא כמ"ש הטור שמיום ראשון ואילך יכול לקרות. אולם מו"ר הרי"ך שליט"א השיב לי כי מרן ז"ל הבין מדברי התוס' והרא"ש שכוונתם לומר מיום ראשון ואילך ולא ממנחת בשבת מפני שכתבו נראה דכל השבוע וכו' ומשמע ליה דהיינו מיום ראשון כי השבת שלפניה שייכת לשבוע החולף ומה שסיימו: "מכיון דמתחילין לקרות הפרשה דהיינו ממנחת שבת וכו'" רצונם לומר, ואע"פ שלא נקרא בעלמא קמי שבתא אלא מיום רביעי ואילך מ"מ הואיל וכבר התחילו לקרות פרשה הבאה בציבור ממנחה בשבת א"כ מתחילת השבוע והיינו מיום ראשון נקראית עם הציבור. ואם נפשך לשאול הואיל וכבר קראו ממנחה בשבת מדוע לא יוכל לקרוא ממנחת שבת, ע"ז כבר בא הכלבו בשם הר"ף ותירץ, "כיון שבאותו יום קראו פרשה שעברה". ומעתה לפ"ז כן יש לפרש דברי כל רבותינו הראשונים ז"ל הנ"ל שאין לקרוא פרשה הבאה אלא מיום ראשון ואילך וכמ"ש הכלבו והטור במפורש ונלמד סתום מן המפורש. וכן מצאתי למהר"י אבוהב בביאורו לטור סי' רפה שהביא דברי הרא"ש וכ' עליו: נראה מזה שאחר המנחה בשבת אינו זמן להתחיל פרשה של שבוע הבא אע"פ שהציבור מתחילין ולפיכך אמר המחבר [הטור] מיום ראשון ואילך. וג"כ אינו זמן להשלים פרשה של שבוע של אותו שבת (כצ"ל) מאחר שהציבור כבר התחילו וכו' עכ"ל. אלא שהרמ"א בדרכי משה כתב על דברי הטור, שמדברי המרדכי משמע דאף משעה שהתחילו לקרות הפרשה במנחה בשבת וכ"כ בהגמ"י וסיים ובכלבו כתב דלא יצא אז מאחר שקראו אותו היום פרשה שעברה. עכ"ל. ומבואר שהבין דברי

המרדכי כמ"ש הה"כ נר"ו. ומ"מ אנן קבלנו הוראות מרן ז"ל ולדעתו ז"ל אין לקרוא אלא מיום ראשון ואילך עכת"ד.

ובאמת שהמשנ"ב (שם אות ז) עמ"ש מרן ז"ל מיום ראשון כתב הטעם, כיון שמתחילין במנחתא דבשבתא לקרות פ"ש הבאה, נחשב שוב כקורא עם הציבור. וא"כ מה שכתב המחבר מיום ראשון ואילך לאו דוקא הוא עכ"ל. ובשער הציון כתב שמקור הטעם הנ"ל הוא מתוס' והרא"ש ומרדכי והגמ"י והאו"ז ובודאי לדעתם יוצא מן המנחה ולמעלה. וכ"ה בהדיא בתוס' וכ"כ בדרכי משה. ודעת הכלבו שהובא בד"מ יחידאה היא ועיין פמ"ג. עכ"ל. ולפמ"ש בסמוך בשם מו"ר הנ"ל אחר המחילה רבה, אין דבריו מוכרחים, שכן מרן ז"ל בב"י הבין שדעת התוס' והרא"ש והטור וכ"כ מהר"י אבוהב וגם הכלבו כתב כן בשם הר"ף הוא רבנו פרץ והוא ז"ל כתב בתוספתיו ככל דברי התוס' הנ"ל, וא"כ ע"כ לפרש דבריהם כמ"ש מרן ז"ל וסיעתו, ואין להוציא דברי מרן ז"ל מפשוטם. נמצא שדברי הכלבו הם דעת כל הפוסקים ואין חולק בדבר. אלא שהרמ"א בד"מ לא הבין כן. ולענין הלכה נראה שלכתחילה אין לזוז מפסק מרן ז"ל שפסק כטור שאין לקרוא אלא מיום ראשון בשבוע אבל לא יקדים לפני כן ואפי' אחר מנחה בשבת שקראו פרשה הבאה מפני שלדעתו ז"ל כן דעת התוס' והרא"ש ולא נמצא חולק בזה אלא מהר"ם ריקנאטי שהובא בשכנה"ג (ולפי דעת הרמ"א כן דעת כל ראשונים ז"ל חוץמהכלבו). ומ"מ בשעת הדחק או בדיעבד יצא י"ח אם קרא ממנחה של שבת שכן מלבד דעת מהר"ם ריקנאטי והרמ"א הנ"ל. עוד בה, שמהר"י אבוהב בדעת הרא"ש ואפשר שכן דעת כל הראשונים הנ"ל (חוץ מהכלבו). וראיתי להרב חגי הלוי שליט"א בספרו הנד"מ גנת אגוז (סי' זך) שעמד בנ"ד ואע"פ שלא הרגיש בהרבה דברים מן הנ"ל, העלה לנכון כאמור שאין לקרוא קודם יום ראשון בשבוע. ומ"מ נראה שבדיעבד יצא י"ח וכמדובר.

ודע שכל האמור הוא מצד הדין ע"פ דברי מרן בש"ע אבל כבר נהגו רבים וכן שלמים שלא לקרות הפרשה שמו"ת אלא ביום ששי אחר תפילת שחרית מיד כמנהג רבנו האר"י וכמ"ש כה"ח (סי' רפה סק"ג).

סימן עב - עד אימתי יכול להשלים שמו"ת?

מאת ר' גלעד רצון / מחוברת סיון-אלול תשס"ד (שנה ד') סי' לה

במסכת ברכות (דף ח' ע"ב) איתא, רב ביבי בר אביי סבר לאשלומינהו לפרשייתא דכולא שתא במעלי יומא דכיפורי, תנא ליה חייא בר רב מדפתי כתיב ועיניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב וכי בתשעה מתענין וכו' אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי. סבר לאקדומינהו, אמר ליה ההוא

סבא, תנינא, ובלבד שלא יקדים ולא יאחר, כדאמר להו ר' יהושע לבניה אשלימו פרשיותייכו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום. ע"כ. הנה גמ' זו צריכה ביאור, שהרי ממה שחייא ב"ר מדפתי אסר על רב ביבי בר אביי לקרא שמו"ת משום כל האוכל ושותה וכו' ולא משום שאי אפשר לקרוא שמו"ת כשעבר השבוע שהציבור קוראים בו הפרשה, משמע שאפשר להשלים הפרשיות גם בשבוע אחר, א"כ מדוע כאשר רצה להקדים את הקריאה לשבוע אחר, אמר ליה ההוא סבא שאסור להקדים וגם אסור לאחר את הקריאה?

וראיתי להרב ברכת אברהם (שם) שתירץ שיש מחלוקת בין חייא ב"ר לבין ההוא סבא, שלפי ההוא סבא לא מצי לאחר עד מעלי יומא דכיפורי, וחייא ב"ר לית ליה הא דלא יקדים ולא יאחר, אלא אפילו במעלי יומא דכיפורי שהוא קרוב להשלמת הפרשיות שהוא שמחת תורה חשיב קצת זמנו ע"י "תשלומין". עכת"ד. מבואר מדבריו שסובר שדין לא יקדים ולא יאחר דגמרא איירי גם לענין דיעבד, שהרי ההוא סבא שאמר דין זה סובר שאין ערב יוה"כ חשיב זמנו גם לענין תשלומין. והגמ"י (פי"ג מהלכות תפילה אות ש) נראה שאינו סובר כן, שכן כתב בשם רבנו שמחה על אדם שלא קרא בכל שבת שמו"ת עם הצבור בזה"ל: "ישלים כולם ביום שמיני עצרת" שבו גומרים הציבור "ובלבד שלא יאחר ולא יקדים" מן הציבור יום א', ובראייתו מרב ביבי בר אביי דסבר לאשלומינהו וכו'. עכ"ל. וקשה, שאם נאמר ש"לא יקדים ולא יאחר" פירושו, שלא יועיל לאחר הקריאה לשבוע אחר אפילו בדיעבד, מדוע כתב הגמ"י שישלים הקריאה בשמיני עצרת? ולעצם הקושי שבדבריו תירץ הפמ"ג (סימן רפה ס"ק יב) שמש"כ בלבד שלא יקדים וכו' הוא ענין בפנ"ע לכל השנה, ור"ל שלכתחילה לא יקדים ולא יאחר הקריאה לשבוע אחר אלא יקרא עם כל הציבור לאורך כל השנה, אכן אם לא הספיק לקרוא עם הציבור שפיר דמי להשלים הקריאה בשמ"ע בדיעבד. וכך צריך להסביר באבודרהם (סדר ליל הושענא רבא) שהביא את מעשה דרב ביבי בר אביי וגם את הא דלא יקדים וכו' ובכל זאת כתב שאפשר להשלים הקריאה סמוך לשמ"ע. ונראה שכך הבין הב"י (סימן רפ"ה) שהעתיק דברי רבנו שמחה שאפשר להשלים הקריאה בשמיני עצרת והשמיט הא דלא יקדים ואל יאחר (וציין זאת הפמ"ג), וזאת משום שדין דלא יקדים וכו' הוא לכתחילה ואינו ענין לדין עד מתי אפשר לקרוא שמו"ת בדיעבד דעליה הוה קאי הב"י.

אמנם רבינו חננאל (במהדורת נהרדעא שם) סובר דדין לא יקדים וכו' הוא אפי' בדיעבד ולא יצא י"ח אם קרא בשבוע אחר, שהרי לאחר שהביא מעשה דרב ביבי בר אביי כתב וז"ל: "ואסקינא" [צ"ל ואסיקנא. וכן העתיק הערוך] תנינא ובלבד שלא יקדים ולא יאחר אלא כל

פרשתא בשבתא. עכ"ל. ומבואר מדבריו, שרב ביבי בר אביי שרצה להשלים הקריאה בדיעבד בשבוע אחר, לא יכל משום לא יקדים ולא יאחר, ויוצא שמסקנת הגמ' לפי רבינו חננאל היא שאדם שרוצה להשלים הקריאה בשבוע אחר, לא יוצא י"ח. וכ"כ אור זרוע (הל' ק"ש סימן יב). וכ"כ בספר העיתים (סימן קסח הל' כד) בדעת ר' חננאל. ועיין להרב עיתים לבינה (שם). ומרן בשולחנו הטהור (סימן רפה ס"ד) כתב דעת רבינו שמחה רק בשם "יש אומרים" וז"ל: ואם לא השלים קודם אכילה ישלים לאחר אכילה עד המנחה וי"א עד רביעי בשבת וי"א עד שמיני עצרת. עכ"ל. וקיימא לן שכשמרן מביא שתי דיעות, אחת בסתם ואחת בלשון "יש אומרים", אנו פוסקים כדעת הסתם. מ"מ נראה דבנדון דידן שפיר דמי לסמוך על דעת הגמ"י בשם רבנו שמחה, כיון שלא יעשה שום איסור אם יקרא בשבוע אחר, ולפחות יצא י"ח לפי דיעה זו בקריאת שמו"ת עם הציבור.

ולולי דמסתפינא, הוה אמינא שרבנו חננאל סובר שרב ביבי בר אביי סבר לדחות את קריאת הפרשיות לערב יוה"כ לכתחילה, ועל זה כתב דאסיקנא דלכתחילה אין להקדים ואין לאחר, אכן בדיעבד אם לא קרא, מהני להשלים בשבוע אחר, כדעת רבינו שמחה. ועוד שלשון לא יקדים ולא יאחר, הוי לשון לכתחילה ולא לשון דיעבד, וכן מוכח מהריטב"א (דף ח ע"ב) שפירש הא דלא יקדים וכו', שלא יקרא לפני השבוע שהציבור קוראים בו, והיינו לכתחילה, וכן מצאתי בפסקי ריא"ז (שם), וכיון שלא יקדים היינו לכתחילה, גם לא יאחר היינו לכתחילה.

אלא שצריך להבין כוונת הגמ"י בשם רבינו שמחה שכתב שאם לא השלים פרשיותיו עם הצבור ישלים כולם בשמיני עצרת, האם כוונתו שצריך להשלים הפרשות שחסרו לו דווקא בשמיני עצרת או שאפשר להשלימם במשך כל השנה עד שמיני עצרת.

וראיתי להרב תוספת שבת (סימן רפה ס"ו) שכתב דמהני לקרוא בדיעבד דוקא בשמ"ע עצמו ולא קודם לכן, ושכן דעת הדרכי משה (ארוך, סימן רפה ד"ה כיון שמתחילין וכו') שכתב וז"ל: ישלים ביום שמ"ע שבו גומרים הציבור ויקרא "אז" שמו"ת. ונראה שכך יסביר במ"א (שם ס"ק ז) שכתב בדעת מרן וז"ל: שמיני עצרת, פי' שיש לקרוא "אז" שנים מקרא ואחד תרגום וכו'. עכ"ל. ובהגהות והערות על הטור (הוצאת שירת דבורה, או' ח) כתב להביא ראיה לרב תוספת שבת מדברי הגמ"י בשם רבינו שמחה שכתב וז"ל: ישלים כולם "ביום" שמיני עצרת.

אולם נלע"ד שקשה להסביר כן בדעת רבינו שמחה, שהרי לאחר שהגמ"י הביאו דברי רבינו שמחה, כתבו וז"ל: וראייתו מדבר ביבי בר אביי דסבר לאשלומינהו לכולהו פרשתא דכולא שתא במעלי יומא דכפורי אלא שמיחה בו חייא ב"ר מדפתי כדי שלא

יבטל מסעודת ערב יוה"כ. עכ"ל. ואי איתא דדוקא בשמיני עצרת אפשר להשלים שמו"ת, א"כ הראיה מרב ביבי בר אביי שסבר להשלים הפרשות בערב יוה"כ, זהו ראיה לסתור?! אלא ודאי רצה להביא ראיה שאפשר להשלים הפרשות גם בשבוע אחר. והראני מו"ר הרב יגאל כהן שליט"א שגם הפמ"ג הרגיש בזה. וע"כ צ"ל שמ"ש הגמ"י שצריך שישלים כולם "ביום" שמיני עצרת, ר"ל שההשלמה של קריאת הפרשות תהיה ביום שמ"ע שבו מסיימים הציבור לקרוא כל פרשות השנה ולא לאחר זמן זה, [וכן מורה לשון "ישלים", שכן המשלים פעולה ביום מסויים, אין זה אומר שהתחיל אותה באותו יום. וכ"כ נמוק"י (קובץ שיטות קמאי) על הגמ' (שם) וז"ל: ומדאמר לשון "ישלים" יש מדקדקים שרשאי לקרוא מעט מעט. עכ"ל. וק"ל, והוא פשוט.] וכן כתבו הפמ"ג (סימן רפה ס"ק יב) ודברי חמודות על הרא"ש (פ"א או' מ"ד) בדעת הגמ"י. וכן הוא פשט לשון מרן שו"ע (סימן רפה ס"ד) שכתב וז"ל: וי"א עד רביעי בשבת וי"א עד שמיני עצרת. עכ"ל. וכמו ש"עד רביעי בשבת" היינו אפילו קצת לפני כן, כך גם "עד שמיני עצרת" שכתב בסמוך, היינו אפילו קצת לפני כן. וכ"פ המ"ב (שם ס"ק יב). וכ"נ מפשטות לשון החיי אדם (כלל ז הל' ט), שו"ע הרב (סימן רפה הל' ה), וספר אהבת חיים (פרשת שמות), ילקוט יוסף (שם הל' ד), שו"ע המקוצר להרב רצאבי (עמ' קב) שכולם כתבו שאפשר להשלים בדיעבד עד שמיני עצרת.

עינא דשפיר חזי להרב גינת אגוז נר"ו (סימן כח, ובראש ספרו בדברי ברכה של הגר"א יוסף נר"ו) שהסכים לדעת התוספת שבת, וכתב שכיון שהטור פסק דיכול להשלים עד המנחה, ודאי שהטור ס"ל דאין הלכה כרב ביבי בר אביי שסובר שאם השלים הפרשה בשבוע אחר יצא י"ח, אלא כההוא סבא דאמר ליה ובלבד שלא יקדים ולא יאחר, וכך ודאי סובר רבינו שמחה, ומהני להשלים שמו"ת דוקא אז, שהיה מנהג הציבור לקרוא בשמיני עצרת את כל התורה כולה ביום אחד כנזכר בב"י, דבכה"ג שפיר מיקרי השלמה עם הציבור, אבל כיום שאין כזה מנהג, אינו יוצא י"ח אלא עד יום רביעי. עכת"ד. ויש לי להעיר בדבריו, שכבר כתבנו שהגמ"י בשם רבינו שמחה הביא ראיה לדבריו מעובדא דרב ביבי בר אביי, א"כ איך יתכן דלא ס"ל כוותיה אלא כההוא סבא שחולק עליו?! אלא ודאי אפשר להשלים הקריאה בדיעבד במשך כל השנה וכנ"ל. ומש"כ שרבינו שמחה התיר להשלים הקריאה דוקא אז, שהיה מנהג העולם לקרוא בשמ"ע, הנה מקור המנהג הוא באבודרהם (סדר ליל הושענא רבה) וז"ל: בליל הושענא רבה נוהגין מקצת אנשים לקרות את התורה כולה מראש ועד סוף משום דאמרינן בפ"ק דברכות לעולם ישלים אדם פרשיותיו וכו' ואפשר שלא השלים כל הפרשיות עם הציבור, ולפיכך קורא בלילה הזה התורה כולה וישתלמו פרשיותיו עם הציבור וכו'. עכ"ל. והב"י הביא דברי הגמ"י

שכתב שהעושין כדברי רבנו שמחה, צריכים לחזור שמו"ת, וכתב ע"ז הב"י בזה"ל: והוא פשוט, אלא שכתבו כן "לאפוקי ממנהג העולם" שקוראין בשמ"ע כל התורה פעם אחת מקרא לבד. עכ"ל. וממה שכתב "לאפוקי ממנהג העולם", משמע שלהגמ"י לא ניחא ממנהג העולם שטועים בזה. וכ"כ האבודרהם עצמו וז"ל: ונ"ל שקריאה זו אינו מועלת כלל לפוטרם מתקנת חכמים, כי קריאת התורה כולה בלילה הזה היא פעם אחת. עכ"ל. ואם איתא כדברי הגינת אגוז, איך מביא הגמ"י בשם רבינו שמחה הלכה, כאשר אפשר לבצע אותה רק בתנאי שיהיה ציבור אנשים הנוהגים מנהג טעות?! והוא תמוה! אלא ודאי ר"ל שהמשלים בשאר ימות השנה, לא יעשה כאותו מנהג ציבור שקוראים בשמ"ע פעם אחת, אלא יקרא שנים מקרא ואחד תרגום, וממילא יישבנו דברי הרב דרכי משה והמג"א שכתבו שהגמ"י בא לאפוקי ממנהג העולם שקוראים "אז" המקרא לבד. וק"ל.

ולי מה יקרו דברי שבולי הלקט (סימן שפא) שכתב וז"ל: ויש נוהגים בליל הושענא רבא להיות ניעורין כל הלילה ויושבין ועוסקין בתורה ומתחילין בראשית והולכין עד וזאת הברכה לפי "שביום המחרת צריכים להשלים התורה", ואם יש מי שלא הסדיר פרשיותיו עם הציבור כל אחד ואחד בשבתה, הרי הוא סודרן עכשיו. ואע"פ שאמרו חכמים ובלבד שלא יקדים ולא יאחר, ודאי כך מצוה מן המובחר, ואם לא עלה בידו לעשות כן, טוב הדבר להשלימן אחרי כן וכו' והתם אמרינן סבר לאשלומינהו במעלי יומא דכיפורי, אמר ליה ובלבד שלא יקדים ולא יאחר, הא למדת "שכן הוא הדין, אבל אם לא עלתה בידו טוב להשלימן לכשאפשר". עכ"ל. ודבריו מכוונים כדברינו ממש בדעת רבינו שמחה (אלא שרבינו שמחה מצריך לקרא שמו"ת ולא סגי ליה מקרא לבד). וכ"כ האבודרהם (סדר ליל הושענא רבא) על המנהג לקרא התורה כולה בהושענא רבא כדי שישתלמו פרשיותיו וז"ל: ויותר טוב היה להשלימה בעשי"ת כדאמרינן בברכות רב ביבי בר אביי סבר לאשלומינהו וכו' פי' כדי שלא יהא נחשב לו לעוון ביוה"כ. עכ"ל. וכיון שמצאנו שני ראשונים מכת הסוברים שמועילה ההשלמה בשבוע אחר, ומבואר מדבריהם שבדיעבד מועילה ההשלמה גם לפני שמיני עצרת, מסתמא זוהי גם דעת רבינו שמחה, ואפושי פלוגתא לא מפשינן.

היוצא מן האמור: אדם שלא הספיק לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום בשבוע שהציבור קוראים בו הפרשה, בדיעבד יכול להשלים את הקריאה במשך כל השנה עד שמיני עצרת.

סימן עג - אמירת "מי שבירך" לחולה בשבת

מאת הרב יגאל כהן / מחוברת ניסן תשס"ב (שנה ב') סי' נז

בס"ד כ"א שבט תשס"ב יושב בסד'ר ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם.
לכבוד מו"ח מהרי"ץ מאזוז נר"ו
אחדש"ו כראוי. במאי דבדיק לן מר, אודות מה שנוהגים בבתי הכנסיות לומר נוסח "מי שבירך" לעולה בתורה ואומרים בו בקשת צרכיו כגון לרפואה (גם לחולה שאין בו סכנה) ואפי' בשבת, ולא חוששים בזה משום שאילת צרכיו בשבת. וענוותו תרבני, להשיבו דבר בתורה שבכתב, והריני מצווה ועושה.
הנה מרן ז"ל בש"ע או"ח (סי' רפח ס"ח) כתב וז"ל: ואפי' על יחיד הנרדף מפני עכו"ם וכו' זועקין ומתחננין בתפילות בשבת וכו' ושם ס"ט הוסיף וכתב, נרדף מפני רוח רעה שאמרו לאו דוקא דה"ה לכל חולי שיש בו סכנת היום זועקין ומתחננים וכן נהגו לומר מצלאים בשבת על חולים מסוכנים סכנת היום. וכתב עליו הרמ"א בהגה וכן מותר לברך החולה המסוכן בו ביום. עכ"ל. וכ' המג"א (סקי"ד) אבל שאינו מסוכן אסור לברכו כ"כ מהרי"ו סי' קטו שהסכימו כל הרבנים וכ"כ הב"ח. ותימה, למה נהגו האידנא שאומר החזן מי שבירך לחולה ואומר המקום ישלח לו רפואה שלימה וכו' דהרי אסור לומר כך בשבת כמ"ש בסי' רפז וביו"ד סי' של"ה ס"ו ואפשר שסומכין על הרמב"ן שסובר שמותר לומר המקום ירחם עליו בתוך שאר חולי עמו ישראל אבל לומר יותר מזה לכ"ע אסור. יש להנהיג לומר בתוך המי שבירך שבת היא מלזעוק וכו' וכן ראיתי לחזן אחד שהיה נוהג כן. עכ"ל. ועל פי זה כתב הגר"ז בש"ע שלו: וכן הש"ץ כשמברך החולה בבית הכנסת אומר מי שבירך וכו' לא יאמר המקום ישלח רפואה וכו' אלא יאמר שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבוא. עכ"ל. והובא להלכה בספר ערוך השולחן סי' רפז (ס"ב), וסיים: אבל אצלינו מברכים וישלח לו רפואה שלימה וכו' שבת היא מלזעוק וכו' וכן נדפס בסידורים ולא ידעתי מי התיר להם זה אם לא בחולה מסוכן גדול שיש בו סכנת היום כמ"ש. עכ"ל. והניף ידו שנית (שם סי' רפח סי"ז). וכ"פ המשנ"ב (שם אות כח).
גם מהר"י חאגיז בשו"ת הלכות קטנות ח"א (סי' ס"ב) נשאל על מה שאומרים החזנים מי שבירך בשבת אם יש לחוש משום שאין להתפלל בו [ר"ל, שאין לשאול צרכיו] והשיב, אין להתפלל על דבר שהוא צורך היום כגון חולה שאין בו סכנה אבל דבר שהוא להבא אין בכך כלום וכו' ולמה אין אנו מתפללין י"ח מפני טורח ציבור א"נ אי אפשר שלא יהא שם דבר שהוא צורך היום כגון פרנסה בכל יום הוא אבל מי שבירך כללי אין לחוש. עכ"ל. והובאה תשובה זו בקצרה בס' יד אהרן (סי' רפד, בסוף הגב"י) בזה"ל: וכן מי שבירך שאומר החזן אין בו משום איסור תחינה. הלק"ט ח"א סי' סב. עכ"ל. וצ"ל שכוונתו למי שבירך בכללי שהזכיר הלק"ט בסוף דבריו, אבל לומר מי שבירך לחולה שאין בו סכנה

או לדבר שהוא לצורך היום כגון פרנסה, כתב הלק"ט לאסור וכאמור. ובשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סי' סד) כתב להשיג על הלק"ט הנ"ל, דאדרבא, דבר שאינו לצורך השבת יש לאסור יותר, ובסוף תשובתו כתב, כי לומר מי שבירך לכל יחיד שירצה, ודאי אינו נכון כלל, ויש בו גם משום טרחא דציבורא טובא וכו' ע"ש. נמצא שאין לומר מי שבירך לחולה שאין בו סכנה מפני שמוסיפים לומר השי"ת ישלח דברו וירפאהו או אל נא רפא נא לו וכיוצ"ב.

אולם ראיתי למהר"י בי רב בתשובה והיא ל'ו נדפסה בשו"ת אבקת רוכל (סי' יא) שנשאל על חולה ששלח בשבת לבית הכנסת לומר לש"צ שהיה רוצה להתנדב דבר מה אם כשיברך אותו הש"ץ כמנהג אם יוכל לומר, השי"ת ירפאהו רפואה שלימה אמן או אם נכנס בגדר מה שאמרו בגמ' פ"ק דשבת המבקר לחולה בשבת צריך לומר שבת היא מלזעוק וכו' והשיב, בקיצור אומר שלפי דעתי כפי הנראה מסוגיית הגמ' אין איסור בדבר שלשם לא אסרו אלא הדבר שמביא את האדם לידי בכי או צער וזה לא ימשך הבכי והצער אלא באחד משני פנים או כשיהיה החולה בפנינו שמצטער האדם כשמתפלל עליו ויתעורר הבכי והצער או אפי' שלא היה החולה לפנינו כשאומרים מצלאים (כצ"ל) על החולה הכוונה היא להתפלל עליו ולהתחנן לפני ה' יתברך ויתעורר הצער והבכי כדי שירחם השי"ת עליו אבל מי שאומר מי שבירך לא יבוא להתעורר שום בכי וצער עליו מפני שאינו בא אלא לברכו בלבד מצד הנדבה שעשה וכו' עכ"ל. וגם מרן ז"ל השיב על השאלה הנ"ל (שם סי' יב) בזה"ל: כי נלע"ד דחולה שהתנדב צדקה לומר במי שבירך שמברכין אותו שהשי"ת ירפאהו רפואה שלימה בין שהוא חולה שאין בו סכנה בין שהוא חולה שיש בו סכנה וכן פשט המנהג בכל המקומות שעברתי ושישבתי וכמה פעמים אמרו כן לפני חכמים גדולי עולם ולא ראינו מי שפקפק בדבר מעולם. ונ"ל שהטעם מפני שלא מנעו חכמים להתפלל על החולה אלא כשהוא בענין שמאותה התפלה ימשך צער לחולה או למבקר ומתפלל וכו'. וזהו כשבא להתפלל עליו שאחד מתנאי התפלה היא הדמעה ומפני כך חוששים שמא מתוך התפלה יעורר הבכי אבל כשאומרים מי שבירך אין הכוונה להתפלל עליו בדרך תפלה ממש אלא לומר שירצה השם פעליו, וצדקותיו שהוא עושה באותה שעה תזכרנה לפני ה' ובזכות זה ירפאהו רפואה שלימה ואין דברים אלו מעוררים צער ובכי אלא מחזקים לב החולה ולב אוהביו ומיודעיו להבטיחם שינצל מחוליו בשכר המצוה הזו. ועוד, דאפי' אם המי שבירך הוא דרך תפלה אין בכך כלום כיון שהוא נוסח קבוע באומרם לכל מתנדב תרומה לה' והש"ץ מוסיף או גורע לברך כל נדיב לב די מחסורו אשר יחסר לו כפי מה שצריך לו כי לאחד

אומר שיתן לו בנים זכרים ולאחד אומר ה' יחיה בניו וישמרם ולאחד אומר ה' יבנה לך בית נאמן לאחד אומר ינחמהו מאבלו ולאחד אומר ירפאהו ה' רפואה שלימה וכו' והרשות נתונה ביד ש"צ להוסיף ברכה כפי הצורך א"כ הו"ל כאילו הנוסח של המי שבירך כך הוא ודמי להא דאמרינן בירושלמי נוסח הברכה כך הוא. עכ"ל. אמנם מהר"א צרפתי בתשובה (שם סי' י"ג) כתב להשיב על דברי מרן ז"ל הנ"ל, ודעתו להחמיר בזה מ"מ הנה מלבד שכבר השיב עליו מרן ז"ל (שם סי' יד) ואנו קבלנו הוראות מרן ז"ל אף בתשובה כנודע. עוד בה, שאף מהר"א צרפתי עצמו כתב בתוך תשובתו (שם) בזה"ל: ואם הייתי יודע דמנהג הספרדים יצ"ו לעשות זה המי שבירך על החולה שאין בו סכנה שהקב"ה ירפאהו וכו' שראה כ"ת זה המנהג במקומות רבים לא הייתי מפרסם הפסק אשר עשיתי למנוע ביד המברך מי שבירך וכו' על רפאות החולה שאין בו סכנה ולא הייתי מראה הפסק כי אם בין הצרפתים והאשכנזים י"ה [ישמרם השם] משום כבוד הספרדים יצ"ו וכו' עכ"ל. הרי שגם הוא שר המסכי"ם שאין למחות ביד הספרדים שנהגו כן.

אמנם מרן בב"י (סי' קפח) הביא דברי שבולי הלקט שכ' דמההיא דהירושלמי דא"ל טופס ברכות כך הוא, מוכח שאין למעט בהרחמן בשבת, שהרי טופס ברכות כך הוא ושכן מוכיח הרב ר' בנימין מכאן, שאפי' לדברי המפרשים שפותח בנחמה נחמנו צריך לחזור ולכלול בה רחם כסדר החול, וחותם ברצה והחליצנו. וכתב ע"ז הב"י, ולמוכחים מכאן, דאין למעט בהרחמן, לא ינעם לי, שהרחמן תוספת דנהגו להוסיף מעצמם הוא, ולא מיקרי טופס ברכות. עכ"ל. נראה מזה, שאין לדמות נוסח "מי שבירך" שנהגו בו להההיא דירושלמי. וזה עומד מנגד למ"ש מרן ז"ל בתשובתו באבק"ר הנ"ל. מ"מ, אפשר שבתשובת אבק"ר חזר בו ממ"ש בב"י, ולדינא הסכים שאיו לחלק בין טופס ברכה שקבעו חז"ל לבין טופס שנהגו מעצמן, וכדעת הרב שבולי הלקט. וכמ"ש מוה"ר הגר"מ הלוי זצ"ל בשו"ת תפלה למשה ח"ב (סי' א' עמוד כה). ויותר נראה לומר שמרן ז"ל סמך בעיקר על טעמו הראשון ולא הוסיף טעמו השני לדמות נידון דידיה להההיא דירושלמי אלא על צד שנאמר שאין לחלק בין נוסח קבוע שתיקנו חז"ל לבין נוסח שנהגו להוסיף מעצמם. (ואע"פ ש"אינו מוכרח" כמ"ש בב"י אבל עדיין הוא דומה קצת לנוסח קבוע) וכן מתבאר מתשובת מרן ז"ל באבק"ר (שם סוס"י י"ד) שהשיב על השגת מהר"א צרפתי בתשובה (שם סי' י"ג) שהעיר על דבריו בתשובה הנ"ל, שאין לדמות ההיא דירושלמי שהוא נוסח שנתקן ע"י חז"ל למי שבירך שהוא מנהג שנהגו בו. וענהו מרן ז"ל (שם), פשוט הוא שלא באתי לומר שהוא דומה ממש להא דאמרי' בירושלמי נוסח הברכה כך היא אלא לומר שהוא

דומה במקצת. וכ"כ מרן הגרע"י שליט"א בשו"ת יחו"ד ח"א (סי' נד) בהערה לפרש דברי מרן ז"ל בתשובה ושכ"כ הרב פתח הדביר. כיעו"ש.

ומ"מ למדנו מדברי מהר"י בי רב ומרן ז"ל בתשובותיהם שבאבקת רוכל שאין לדמות אמירת "מי שבירך" שאומרים לעולים לתורה לשאר תפילות שנאמרים על החולה שאסרם מרן ז"ל בש"ע הנ"ל, אם אין סכנה באותו יום לחולה. ולפ"ז יש ליישב מנהג ישראל בכל תפוצותיהם שהזכירו כל האחרונים הנ"ל. והקרוב אלי שאילו ראו האחרונים הנ"ל דברי מהר"י בי רב ומרן באבק"ר שהעד העיד בנו שכן המנהג ונתנו טעם לשבח לזה, היו מסכימים לקיים מנהג זה. [אלא שבזמן הלק"ט ויד אהרן ושאילת יעב"ץ עדיין לא נדפס שו"ת אבקת רוכל למרן כידוע. וכן המנהג פשוט עד היום לברך חולה ויולדת בשבת בבית הכנסת ועוד. נאמ"ן ס"ט.] זהו הנלע"ד והיעב"א.

יש לציין, שמקורות תשובה הנ"ל לקחתי משו"ת תפל"מ ויחו"ד הנ"ל.

ממני הצעיר יגאל כהן ס"ט

והשבני מו"ח הנ"ל: שעבר על הדברים הנ"ל והסכים לכל האמור, וגם העביר תשובתי הנ"ל לאחיו הגדול מרן ראש הישיבה הנאמ"ן שליט"א והיתה למראה עיניו. ושרטט וכתב הערה בסוף התשובה, ונדפסה לעיל בין שני חצאי לבנה בחתימתו.

סימן עד - האוכל סעודה שלישית וחשכה אם מותר במלאכה

מאת הרב חיים יפה / מחוברת אייר תשס"א (שנה א') סי' לז

שאלה: אודות בני אדם שהיו יושבים ואוכלים סעודה שלישית ונמשכה סעודתם עד אחר צאת השבת, ורצו להדליק את אור החשמל או איזה נר ולהמשיך סעודתם, האם רשאים לעשות כן, או שאינם רשאים משום שבהדלקת החשמל או הנר חלה עליהם חובת הבדלה, ולא יוכלו להמשיך בסעודה שלישית? ואת"ל שרשאים לעשות כן, האם יאמרו רצה והחליצנו בברכת המזון או לא כיון שעשאוהו חול?

תשובה: תחילה אשיב על שאלה הראשונה כי ממנו תוצאות חיים לשאלה השניה. איתא בגמ' פסחים (קה.), אמר רב, שבת לקידוש קובעת ולא להבדלה. והני מילי לענין מיפסק שלא מפסיקינן אבל אתחולי לא מתחלינן. ומיפסק נמי לא אמרן אלא באכילה אבל בשתיה לא. ופרש"י, והני מילי, דלהבדלה אינה קובעת לאפסוקי סעודתא אבל אתחולי לא מתחלינן משחשיכה עד שיבדילו והני מילי דאין מפסיקין לאכילה אבל שתיה לאו דבר חשוב הוא ומפסקי. עכ"ל. והנה מרן בב"י (רס"י רצ"ט) הביא מחלוקת ראשונים בדין זה, שלדעת הרי"ף, סמ"ג ומהר"י מולין, שמועה זו בספק חשיכה (בין השמשות) אבל ודאי חשיכה פורס מפה ומבדיל וגומר סעודתו. ולדעת הרא"ש שמועה זו היא אפי' כשחשכה ודאי, שאינו מפסיק. וכן פסק הטור. וזה לשון מרן בש"ע (שם ס"א) אסור לאכול שום

דבר או אפי' לשתות יין או שאר משקים חוץ ממים משתחשך עד שיבדיל. אבל אם היה יושב ואוכל מבעוד יום וחשכה לו, אין צריך להפסיק. וי"א דהני מילי בספק חשכה, אבל בודאי חשיכה אפילו היה יושב ואוכל פורס מפה ומבדיל וגומר סעודתו. עכ"ל. וקבלה בידינו, שכל מקום שהביא מרן בש"ע שתי דעות ודעה ראשונה כתבה בסתם והשנית הביאה בלשון וי"א, דעת מרן ז"ל לפסוק כסברא ראשונה שכתבה בסתם. וכ"כ רמ"א בהגה דהמנהג פשוט כסברא ראשונה. ע"כ. וכן המנהג פשוט כיום בסעודות של שמחות כגון שבת חתן וכיוצא, שממשיכים את הסעודה עד אחר צה"כ, ואין מפסיקים כלל. והסברא בזה צ"ל, דכיון שכל הטעם דגזרו רבותינו דאסור לאכול לפני שיבדיל הוא מפני כבוד השבת, בכה"ג לא הטריחוהו שיפסיק סעודתו כדי שיבדיל, מפני שגם היא נעשית לכבוד השבת. וראיתי להמג"א (שם סק"ב) שכתב בשם ספר שלחן ארבע, דאם היה מפסיק נראה כמגרש המלך ודומה לזה דרשו במכילתא, "זכור ושמור" שומרהו ביציאתו כאדם שאין רוצה שילך אוהבו מאצלו כל זמן שיכול. עכ"ל. הנה מן המדרש הנ"ל משמע דאפילו לק"ש ותפילה א"צ להפסיק, דנראה כמגרש המלך. והנה אף שהמג"א לעיל בסמוך (סק"א) כתב, שאם התפלל תפילת ערבית מבעוד יום "אסור לאכול עד שיבדיל", כאן בסק"ב כתב, שאם התפלל בתוך הסעודה, "אפשר" שחלה עליו חובת ההבדלה ואסור לאכול. והטעם ברור, כי כאשר התחיל לאכול אחר שכבר התפלל מבע"י הרי הוא מתחיל סעודתו באיסור, ולכן פשוט להמג"א שאסור לאכול עד שיבדיל, אבל אם התחיל לאכול בהיתר והפסיק להתפלל באמצע סעודתו (אע"פ שמעיקר הדין א"צ לעשות כן) בזה כתב המג"א בלשון "אפשר" שחלה עליו חובת הבדלה. כן כתב הרב מחצית השקל בדעת המג"א.

ועינא דשפיר חזי להרמ"א בהגה (סוס"י רסג) שכ' וז"ל: מי שמאחר להתפלל במוצאי שבת או שממשיך סעודתו בלילה, מותר לומר לחבירו ישראל שכבר התפלל והבדיל לעשות כל מלאכתו להדליק לו נרות ולבשל לו ומותר להנות ולאכול ממלאכתו. עכ"ל. וכ' עליו המג"א (שם סקל"ג) זה פשוט דאם אמר וכו' הכל שרי וכמ"ש סוס"י רצט. [ר"ל, דאם המשלח אמר המבדיל וכו' אף שלא בירך ולא התפלל שרי וכמ"ש סוס"י רצט דהוא עצמו מותר במלאכה. לבושי שרד]. אך צ"ע אם יכול לומר אח"כ רצה בברכת המזון די"ל דוקא כשהתפלל תפילה של חול לא יאמר רצה אבל כשאמר המבדיל לחוד רשאי לומר רצה. ועמ"ש סי' רעא וסוס"י קפח. עכ"ל. וביאר הרב מחצית השקל, דבסוס"י קפח מבואר, דאם התחיל לאכול בשבת ונמשך הסעודה עד תוך הלילה אפילו הכי מזכיר רצה בברכת המזון, דהולכים אחר תחילת סעודה שהיתה בשבת. וכתב מג"א שם, דאם התפלל ערבית תוך הסעודה שוב

לא יזכיר רצה בברכת המזון כיון שכבר עשאו חול. לכן נסתפק אם אל התפלל רק אמר המבדיל תוך הסעודה אם יזכיר רצה בברכת המזון. עכ"ל. נמצא שלדעת המג"א אם הפסיק סעודתו לק"ש ותפילה אפשר שחלה עליו חובת הבדלה ואינו רשאי להמשיך בסעודה אבל אם רק אמר המבדיל וכו' ועשה מלאכה דאורייתא, רשאי להמשיך בסעודתו אלא שיש להסתפק אם יכול לומר בברכת המזון רצה. וכ"פ המשנ"ב בשער הציון סי' רצט (אות ח'), שבאומר המבדיל בין קודש לחול באמצע סעודתו כדי שיוכל להדליק נר, בודאי לא חל עליו חובת הבדלה ומותר לגמור סעודתו. ע"ש. וכן עיקר.

ומעתה הבוא נבוא לשאלה השניה הנצבת עמנו בזה, האם כשיסיים סעודתו יאמר רצה והחליצנו בברכת המזון או לא. והנה כבר הבאנו לעיל בסמוך דברי המג"א שעלה ונסתפק בזה, וכעת יש לנו לברר צדדי ספיקו של המג"א בזה. ונלע"ד שהספק הו אם אנו הולכין אחר תחילת סעודה וצריך לומר רצה או שמא כיון שאמר ברוך המבדיל וכו' עשאה חול ואיך יאמר רצה וכו', דהוי תרתי דסתרי, והנה הא"ר בסימן רצט (סק"ה) כתב וז"ל: כתב מג"א, אם התפלל ערבית מבעו"י אסור לאכול עד שיבדיל. וכן אם התפלל תוך הסעודה חל עליו חובת הבדלה מיד ואסור לאכול [אמר הכותב, הנה המג"א כתב דין האחרון בלשון "אפשר" ולא פסק לאסור בסכינא חריפא. וכמו שדקדקו המחצ"ה והמשנ"ב בדעת המג"א ז"ל]. ויש להסתפק באם אמר ברוך המבדיל בתוך הסעודה. וראיתי במג"א סוס"י רסג שמסתפק אם יכול אח"כ לומר רצה בברכת המזון. ומסתבר דמותר, דאפילו כשהתפלל לא ברירא דאסור באכילה. ואפילו רצה נראה דאומרים, דבסימן תרצ"ה מייתי שם המרדכי אפי' במתפלל אומר על הנסים א"צ להפסיק וכו' עכ"ל הא"ר. הנה פשוט לו להא"ר שיכול לומר רצה אפילו בהתפלל וכ"ש אם אמר רק המבדיל וכו' וא"כ היה נראה להכריע כא"ר, הואיל ואין ספיקו של המג"א מוציא מידי ודאו של הא"ר אלא שהמשנ"ב בשער הציון הנ"ל כשהביא דברי הא"ר השמיט מה שכתב גבי אמירת רצה. ולא זו אף זו שבסימן רס"ג אות ס"ז צדיק עת'ק ספיקו של המג"א, ולא הביא הכרעת הא"ר כלל. וכן עשה גם הכה"ח (שם אות קד). משמע שלא שמיעא להו כלומר לא ס"ל כהא"ר בזה.

אלא שבאמת אין ראיה מדברי הכה"ח לדידן, משום דאיהו אזיל לשיטתיה בסי' קפ"ח אות י' שפסק, שאם נמשכה סעודתו עד צאת השבת, לא יאמר רצה בברכת המזון משום דאיכא פלוגתא אי אזלינן בתר תחילת סעודה או בתר השתא, ולכן שוא"ת עדיף מחשש הפסק. ומה גם שבסעודה שלישית איכא למ"ד שאין חייב לאכול בה פת. ע"ש. וזהו אף אם לא התפלל או אל אמר ברוך המבדיל וכו', וא"כ כ"ש אם אמר ברוך המבדיל וכו'

שלא יאמר רצה בברכת המזון. אולם מרן הראש"ל נר"ו בשו"ת יחוה דעת (ח"ג סי' נה) האריך לדחות דברי הכה"ח הנ"ל, ושהעיקר כמו שפסקו מרן והרמ"א ז"ל שאפי' אם יצא שבת מזכיר רצה בבהמ"ז משום שאנו הולכים אחר תחילת סעודה ע"ש. וכ"פ מוה"ר הגר"מ הלוי זצ"ל בספרו ברכת ה' ח"ב (עמ' תא). וא"כ עדיין נשאר לנו ספיקו של המג"א שהביאו המשנ"ב והכה"ח, גבי האומר ברוך המבדיל וכו' אם מותר לו להזכיר רצה.

הנה מרן הראש"ל הגר"ע יוסף שליט"א בשו"ת יחו"ד הנ"ל פסק, שאם התפלל ערבית לפני שבירך ברכת המזון (בין בשבת בין בפורים) ועשאו חול, אין לו להזכיר מעין המאורע של יום קודם, דנראה כתרתי דסתרי. ושם אסף כעמיר גורנה דברי הפוסקים האחרונים שפסקו כן. כיעו"ש. וכן פסק הרב ברכת ה' זצ"ל (שם עמ' תג). ומה שהביא הא"ר בשם המרדכי דמיקל בזה, הנה המג"א הביא דברי המרדכי לקמן (סי' תרצה סק"ט), וכתב, שמהרי"ל והשל"ה והמטה משה חולקים עליו, דאם התפלל אין לו להזכיר מעין המאורע. אולם באופן שלא אמר רק אמר ברוך המבדיל, לא מצאתי להפוסקים הנ"ל שדיברו בזה. ובצאתי חפשי באמתחות הפסוקים, ראיתי לגאון עוזנו מרן החיד"א במחב"ר או"ח (סי' קפח אות יג) שכ' ואם באמצע סעודתו התפלל ערבית ואח"כ גמר סעודתו, כתבו האחרונים דאינו מזכיר רצה. ואף דהמג"א (סי' תרצ"ה סק"ט) הביא בשם המרדכי להיפך, נקטינן כמ"ש האחרונים. דאיעקרא הרא"ש ודעימיה ס"ל לדלעולם בתר השתא אזלינן אף דלא התפלל. ותיסגי לן להזכיר כשלא התפלל עכת"ד. וממה שלא כתב דין זה גבי האומר המבדיל וכו' משמע קצת שבזה רשאי לומר רצה שאל"כ הול"ל את החידוש היותר גדול שאפי' לא אמר אלא המבדיל וכו' אינו רשאי לומר רצה. זאת ועוד, דהט"ז (סי' קפח סק"ז) הביא מחלוקת הרא"ש ומהרי"ל הנ"ל דלמהרי"ל בתר תחילת סעודה זלינן ולהרא"ש בתר השתא אזלינן, ושוב כתב להביא ראיות לכאן ולכאן. ובסוף דבריו כתב ששני הסברות אמת. ולכן, מי שנמשך סעודתו בשבת עד מוצ"ש שחל בו ראש חודש, מזכיר רצה דבתר התחלה אזלינן. וכן מזכיר יעלה ויבוא כיון שנמצא בר"ח. ואין לומר בזה שזה סותר את זה, דסוף סוף יש עליו שני קדושות מידי דהוי איקנה"ז דאומר קדושת היום ואח"כ הבדלה, הוא הדין הכא. עכת"ד. והסכימו איתו הרב מגן גיבורים (באלף המגן אות י"ט) והגר"ז בשו"ע שלו (אות יז). וכתב ע"ז הגר"ז ז"ל: שאם אמר המבדיל בין קודש לחול, יכול לומר רצה והחליצנו, דלא גרע מהזכרת ר"ח. ע"כ. ואע"פ שהרב מגן גיבורים והט"ז לא הזכירו במפורש דין זה, נראה פשוט שיסכימו לזה, שטעם אחד להם.

ברם שעל דברי הט"ז הנ"ל, כתב מרן הראש"ל נר"ו בשו"ת יחו"ד (שם) שהרבה פוסקים חולקים וסוברים שיזכיר רק של שבת ולא של ר"ח ומהם: הב"ח, המג"א, הא"ר, והזר"א. ע"ש. וכן העלה להלכה מרן הראש"ל נר"ו (שם). ומעתה הואיל ונדחו דברי הט"ז והגר"ז, לכאורה נראה שגם בנ"ד הלכה שאם אמר המבדיל וכו' לא יזכיר רצה משום דהוי כתרתי דסתרי. והסברא נותנת כן, דמאי שנא מאם התפלל וקרא ק"ש שפסקו הפוסקים שלא יזכיר רצה משום דהוי תרתי דסתרי. אלא שעדיין יש מקום בראש לומר שעד כאן לא חלקו הפוסקים הנ"ל על הט"ז והגר"ז אלא דוקא בדין שבת ור"ח שצריך להזכיר שניהם בברכת המזון, והרי זו סתירה ממש. אבל כשאמר המבדיל וכו' שאין לו כל קשר לברכת המזון, אפשר שרשאי עדיין לומר רצה והחליצנו, ואין כאן סתירה. ואל תשיבני, ממה שכתבו הפוסקים גבי המתפלל באמצע סעודתו, שלא יאמר רצה בברכת המזון, אע"פ שאינה קשורה עם ברכת המזון בברכה אחת, מפני שבתפילתו גילה דעתו בקום ועשה על סיום השבת, שהרי הוא יודע שאינו רשאי להמשיך ולאכול אחר התפלה, ולכן אם התפלל, אין לו לומר רצה בברכת המזון שלאחר מכן. משא"כ באומר המבדיל וכו' שהעלנו כבר לעיל שרשאי להמשיך ולאכול, אין באמירתו משום גילוי דעת על סיום השבת. ודוק. וראיה לדברינו הנ"ל מן הרב אליה רבה שחלק על הט"ז בדין הזכרת שבת ור"ח בברכת המזון, ואעפ"כ בנ"ד פשיטא ליה שמזכיר רצה. ומה גם לפי מה שראיתי למוה"ר הברכ"ה ח"ב עמ' תד, שהעלה להלכה כדברי הט"ז הנ"ל, והיה טעמ'ו, כי אע"פ שהזכרת ר"ח מוכיחה שנכנס יום חדש מ"מ אין שום הוכחה על סילוק קדושת השבת שהרי ע"כ קדושת השבת נמשכת אפילו שעבר יום שבת ונכנס יום ראשון מדין מצות תוספת מחול על הקודש, שכל זמן שאדם לא עשה הבדלה בתפלה או על הכוס הוא אסור בעשיית מלאכה מדרבנן עכ"פ לכן נלע"ד שהעיקר כהט"ז שצריך להזכיר שניהם. עכת"ד. וא"כ כ"ש בנ"ד והרי הוא כמבוא'ר. וכן נראה עיקר לע"ד מפני שכן דעת הא"ר, והגר"ז ואצ"ל שכן דעת הט"ז והרב מגן גיבורים, כי אין ספיקו של המג"א מוציא מידי ודאם של הפוסקים הנ"ל.

ותצא דינ'א, כי בני אדם שהיו אוכלים סעודה שלישית ונמשכה סעודתם עד אחר צאת השבת רשאים לומר המבדיל בין קודש לחול בתוך הסעודה כדי שיוכלו להדליק את אור החשמל או איזה נר אע"פ שדעתם להמשיך לאכול. וכשיסיימו את סעודתם, יאמרו רצה והחליצנו בברכת המזון.

סימן עה - לברך על כמה מיני בשמים בהבדלה

מאת הרב חיים רבי / מחוברת טבת תשס"ב (שנה ב') סי' ל

מעשה בחזן שכשהבדיל במוצש"ק ובירך עצי בשמים, לקח גם נענע ובירך עשבי, ואח"כ לקח אתרוג ובירך הנותן ריח טוב בפירות. וכשסיים ההבדלה, אנכי העירותיהו בצדק, שלא נכון לעשות כן, מחשש הפסק, מאחר שכבר יצא י"ח בברכת עצי וא"כ היאך יוסיף ברכות נוספות. ואמרתי לפרש שיחתי בס"ד.

הנה נודע שיש לנו לברך ארבע ברכות במוצש"ק ואלו הם: יין, בשמים, נר, הבדלה, וסימנם יבנ"ה. ואין חובה מעיקר הדין לאומרם על הכוס אלא שיש בזה הידור מצוה כמו שאמרו בש"ס (פסחים נד.) רבי מפזרן. וכן אמרו, נהגו העם כב"ה וכו' (פסחים קג.) וכן בברכות (לג.) העשירו, תקנוה על הכוס. וכן לענין ותודיענו (שם לג:) רב ושמואל "תקינו" לן מרגניתא בבבל ומכאן שהיו בהבדלה תקנות ומנהגים. ולמעשה פסק מרן הגרי"ח זצ"ל בשו"ת רב פעלים (ח"ב חאו"ח סוס"י י"ד) שזמן ברכת בורא מאורי האש כל הלילה אף לאחר שהבדיל. ומינה, גם קודם שהבדיל אם בירך מאורי האש יצא. ואסור לו לחזור ולברך בורא מאורי האש בשעת ההבדלה על הכוס. וה"ה לענין בשמים החיוב לברך פעם אחת במוצ"ש. ואע"פ שיכול לברך כמה פעמים על עצי בשמים אם הסיח דעתו אבל באמצע ההבדלה, אין לך הפסק גדול מזה.

וכיוצא בזה פסק מרן הראש"ל שליט"א ביבי"א ח"א (עמוד פב) שהאומר בחורף מוריד הטל במקום מוריד הגשם, אינו חוזר. ואסור לאומרו בין ברכת מחיה המתים לאתה קדוש מטעם הפסק. ותמה על הבא"ח שפסק לאומרו בין ברכה לברכה. ומאז עברו כחמישים שנה ועדיין לא בא חכם ותירץ דברי הבא"ח בזה. וזכורני כי לפני כשלושים שנה שאלתי שאלה זו להבין כוונת הבא"ח את הגאון החסיד ר' יעקב מוצפי זצוק"ל וזיע"א ואמר לי, שזוהי שאלה יפה. איך שיהיה, גם בנ"ד אם בירך עצי כיצד עוד יברך גם עשבי וכיוצ"ב שאינם לצורך ההבדלה כלל מפני שעיקר התקנה בשביל נשמה יתירה שהלכה ממנו וכבר בברכת עצי ניחם אותה. ופעם אחת בשבוע דיים ולמה יברך שוב באמצע הבדלה והרי זה הפסק. ואותו חזן הוא מאותם שאמרו עליהם חז"ל (סוף סוטה) וחזניא כעמא דארעא.

ויומא כי האידנא השמש יצא על הארץ והאיר אל עבר פנינו ספר שו"ת יבי"א ח"ט והתמלא כל הבית אורה ושמחה. וראיתי אליו (שם בעמוד צה) שפסק שאסור לנשים לענות אמן על ברכת "לישב בסוכה" שבקידוש של חג הסוכות משום הפסק כי אינן חייבות בסוכה והובאה הלכה זו במחזור איש מצליח (לחג הסוכות) והסברא בזה פשוטה שכל דבר שלא חייבים בו הרי זה הפסק באמצע הברכות. וא"כ ה"ה והוא הטעם בנ"ד. כן נראה פשוט.

ואם כנים דברינו הנ"ל להלכה, נראה שיש לאסור לברך על הבשמים משקיעת החמה ואילך, מפני שאם יברך הרי נפטר מברכה זו, ולא יוכל לברך שוב על בשמים באמצע ההבדלה ומכיון שמשקיעת החמה הרי זה ספק לילה יצא ידי חובת מצוה זו. ולפ"ז מה שכתב מרן בש"ע (סוס"י רצנ) שאפשר להבדיל מפלג המנחה ובלבד שלא יברך על הנר, ומשמע שיכול לברך על הבשמים. והובא להלכה בכה"ח (סי' רצז סקכ"ג) וכידוע יש חולקים בזה (עי' מנו"א ח"א עמוד קצה) ולשיטת הכה"ח יתכן שיש להזהר בזה מפלג המנחה שלא יברך על הבשמים, שאם יברך לא יוכל להבדיל עם ברכת הבשמים שכבר ניחם את נשמתו בכך. כן נראה לכאורה ועכ"פ משקה"ח יש להזהר בזה יותר.

ובשו"ת יבי"א ח"ד סי' כד שהאריך מרן הראש"ל שליט"א בדברי הט"ז (או"ח סי' רצז) שכתב שאפשר לברך פעמיים על בשמים ומסקנתו למעשה שהשומע הבדלה בבית הכנסת ומכוין שלא לצאת י"ח כי מבדיל בביתו יזהר שלא יריח בבשמים ולא יקרב ידו בברכת מאורי האש. ע"ש. ומכאן שחושש מרן שליט"א בזה. ואף שבדיעבד יש מקום לפלפל בזה ע"פ דברי הט"ז הנ"ל. לכתחילה ראוי להתנהג כנ"ל וגם כשרוצה להוציא אחרים ידי חובתם יש להתנהג כנ"ל, שאם שמע ברכת בשמים ומאורי האש שלא יריח ולא יקרב ידו ועאכ"ו שלא יברך לעצמו קודם ערבית וכיוצ"ב. שלא יכנס בחשש הפסק והפסד ברכות אלו על הכוס.

והנה חז"ל (פסחים קיג.) אמרו, שלשה מנוחלי עוה"ב הדר בא"י, והמגדל בניו לת"ת, והמבדיל על היין במוצאי שבתות. ולבאר מהו הדבר המיוחד בהבדלה כתב מרן ראש הישיבה הגר"י צדקה זצ"ל וזיע"א בספרו קול יהודה שהעושה "הבדלה" יודע מהו "אור" ומהו "חושך" מהו חינוך "טוב" ומהו "חינוך מקולקל" ולא כאותם שעליהם זועק הנביא ישעיה (פרק ה) "הוי האומרים לרע טוב ולטוב רע. שמים חושך לאור ואור לחושך שמים מר למתוק ומתוק למר" וזהו חיי הוללות שהולכים אחריהם רוב העולם. והמבדיל על היין יודע להבדיל ולהבין בין מר למתוק בין עמל תורה לבין עמל עבודה לצורך גשמיות העוה"ז בין איש תם לבין איש שדה. ועל ידי זה זוכה גם לעוה"ז וגם עוה"ב, ואשריו.

סימן עו - בדין ברירה בלח בשבת

מאת ר' אלעד קוויאטק / מחוברת אב תשס"ב (שנה ב') סי' צה

מקור דין זה בשו"ת מהריט"ץ (סי' רג) שכתב וז"ל: הטעם שנראה לע"ד להתיר בצרעה (שנפלה לתוך משקה בשבת להוציאה משם בידו) הוי משום דאין דרך משמר בכך דהא בלח שייך משמר וביבש בורר אבל אין בורר בלח ואין משמר ביבש והרי זה שמסיר הצרעה מהיין הלח אין דרך ברירה בכך אלא שימור. עכ"ל. ובסו"ד שם כתב, שראה גדולים

מסירין יתושים ויבחושין מהכוס בשבת ואין מכלים. ע"ש ומבואר בדבריו שמכיון שדרך ברירה במשקה המעורב בו פסולת הוא דוקא על ידי שימור דהיינו כלי ברירה כגון משמרת או מסננת, אם כן כשבורר בידו הוי ליה שינוי בברירה ומותר לכתחילה אף בבורר פסולת מתוך אוכל. וכ"כ הרב תהילה לדוד (?) בדעתו וראיתי להרב בית מאיר (סי' שיט) שהסכים לדבריו. והביא ראיה, מהא דסוף פרק אין צדין דאמרינן התם דאם נפל קיסם או צרור לתוך קמח מחזי כבורר (עיין פי' רש"י) וכתב, בקמח אין דרכו לברור אלא בנפה וכברה (ולכן רק מחזי כבורר ולא בורר ממש) ובודאי דיש הבדל רב בין קמח לבין דבר לח ממש אף על פי שקמח דינו כלח לענין תערובת עכ"פ צבור על גבי השולחן להכי מחזי כבורר אבל בדבר לח ממש שהוא קיל טפי מקמח פשיטא דלא מיקרי בורר בידו ושרי לכתחילה דאין דרך ברירה בלח ממש אלא על ידי סינון או על ידי ליטול אותו מן הכלי בנחת והפסולת נשאר בשולי הכלי ובזה מודינא לאיסור אבל אם צפין ליטלן ביד פשיטא דשרי.

וכתב עוד הבנה אחרת דבקיסמין בקמח מפני שצריך לבדוק אחריהם תוך הקמח שהם מכוסים מהעין יש מקום לומר דמיחזי כבורר אבל דבר הצף ע"ג המשקים והוא נראה לעין, לענ"ד אין מקום להחמיר ע"ש. ולפי הבנתו השניה בחילוק שבין קמח שנפל בו צרור לבין צרעה שנפלה לכוס שהצרעה צפה ע"ג היין משמע דדוקא בדבר הצף ע"ג המשקה והוא ברור ועומד אבל אם הוא שקוע בתוך המשקה יש לאסור.

ונראה ברור שדעת מהריט"ץ שאע"פ ששקוע בתוך המשקה שרי להוציא הפסולת משום דזיל בתר טעמא דאין דרך ברירה ביד בלח ומה לי צף ומה לי שקוע. וכן ראיתי להא"ר (אות ח) שכתב וז"ל: מותר להסיר צרעין או יתושין או יבחושין "אפי' עפר" או פסולת שביין שאין ברירה בלח. עכ"ל. הא קמן דאפי' עפר שטבעו לשקוע שרי להוציאו בידו וכן מדסתם ונקט "פסולת שביין" משמע כל פסולת אף כבדה מן המים. וכן מבואר מדברי הבא"ח (ש"ש פ' בשלח הלכה יב) שכתב, יתושין או זבובין שנפלו למשקה כתב מהריט"ץ דמותר להסירם דאין ברירה בלח וכו' ויש עוד סניף להתיר זה מסברת מהר"י חאגיז דכל דבר צף הוא ברור ועומד. עכ"ל. הרי שלדעת מהריט"ץ אף שאינו צף וברור ועומד כל שהוא בתוך משקה שרי. ולפלא על הרב תהלה לדוד (סי' שיט אות כו) שהשווה בין טעם מהריט"ץ ומהר"י חאגיז הנ"ל, באמת שאינו כן וכאמור.

ומכאן יש מקום להעיר על דברי הרב באר היטב (שם סק"ב) שכתב וז"ל: ומהריט"ץ שם התיר להסיר הצרעה מהכוס בשבת מטעם אחר דאין ברירה בלח וגם את הצרעה ישלח דלא שייך ברירה אלא במה שצריך לפשפש ולברור אבל דבר שצף למעלה כבר

ברור הוא והו"ל כמשחיל ביניתא מחלבא. עכ"ל. ומשמע דלמהריט"ץ אם היה שקוע בתוך המשקה ולא צף הוה לן למיסר. ולפמ"ש לעיל מהריט"ץ מתיר אף כששקוע בתוך המשקה מהטעם שאין דרך ברירה בידו בלח אלא בכלי. ושו"ר למרן החיד"א בספר ברכ"י (סוף אות ה) שהוא שר המסכי'ם לסברת מהריט"ץ כהב"מ והא"ר הנ"ל, וכתב שטעמו טעם לשבח ויש סמך לסברא זו מן הש"ס ופוסקים והכי נהוג ע"ש.

מיהו רוב גדולי האחרונים חלקו על סברת מהריט"ץ וס"ל שאף בלח אין לברור את הפסולת ואפילו בידו הלא הם הט"ז (סוף סימן שיט), ח"א (כלל טז,יב), רוח חיים פלאג'י (סק"ב), הרב יד אהרון שכתב שדברי מהריט"ץ שהם דחוקים. וכ"ד הבא"ח (שם) שאין לסמוך על היתר זה. וכ"ד המו"ק והמאמ"ר (סק"ז) וכ"פ המשנ"ב (סא) לאסור להוציא את הזבוב שנפל לתוך המשקה. ומה שטען הרב מאמ"ר דיש ברירה בלח מפני שכן מוכח מסעיף ט"ו וט"ז [נראה דצ"ל י"ד וט"ז דבסעי' ט"ו לא מיירי בלח] יש לדחות דהתם מיירי בבורר בכלי וה"ה שאר ענייני ברירה במשקין הובאו בש"ע סי' שיט (סעיפים ט' י' י"ג י"ד) הכל מיירי בכלי ובהא אפי' מהריט"ץ יודה ואע"פ שבסעיף י"ד הסבירו רוב הפוסקים דמיקרי בורר בידו צ"ל דלמהריט"ץ מחשיב הא נמי בורר בכלי ואכמ"ל.

והשתא דאתינן להכי, נראה פשוט שיש לאסור לערות מהקדרה שיש בה מרק ואוכלים על ידי מצקת מחוררת שתפקידה להפריד בין המרק למאכל. דלא מיבעיא לשיטת הסוברים שיש ברירה בלח א"כ אסור בנידון זה ואע"פ שהוא אוכל מתוך פסולת, הרי עכ"פ ע"י כלי המיוחד לברירה חייב. ורק בידו התירו אוכל מתוך פסולת לאלתר כמבואר בריש סי' שיט. אלא אפי' לשיטת מהריט"ץ וסיעתו שאין ברירה בלח ואפי' פסולת מתוך אוכל, זהו דוקא בבורר בידו אבל ע"י כלי שהוא דרך שימור, אסור

וחזות קשה הוגד לי בראותי להרב ילקוט יוסף כרך ד' (שבת ח"ג עמוד שו) בהערות שם שכתב בדעת הסוברים שאין ברירה בלח היינו אפי' ע"י כלי. וגם בס' אור לציון ח"ב פרק ל"א הלכה י' כתב דאף דלכאורה מדרבנן יש לאסור כשעושה כן בכלי (והיינו כשמשתמש במצקת מחוררת) דהוי כקנון ותמחוי מ"מ יש לצרף שיטת הסוברים דאין ברירה בלח. ואף למ"ד דיש ברירה בלח, אין לאסור מדאורייתא וכו' כיון שאינו כלי המיוחד לברירה. ע"כ. ולפלא הוא בעיני, שבמהריט"ץ מרא דהאי שמעתא והאחרונים הנ"ל מבואר דבכלי אסיר דזהו שימור. וכמבואר. ומ"ש האורל"צ דמצקת הוי כקנון ותמחוי שאינה מיוחדת לברירה. ע"כ. אף שאיני מגיע לקרסולי הרב זצ"ל, הדבר נראה תמוה בעיני מפני שאע"פ שמצקת זו מיועדת גם לנטילת מאכל מ"מ הרי נקבו אותה ע"מ שיסתנן המרק מהמאכל

והמשתמש בה מתכוין לשמר, שאל"כ שיטול בכלי רגיל שאינו מנוקב. מהאי טעמא נמי אי אפשר לומר דמצקת מחוררת חשיבא כידו.

והרב ילקו"י (שם) הביא שגם השש"ך שהתיר שימוש במצקת מחוררת לא התיר אלא כשכוונתו להעביר לצלחת ואינו שוהה אבל כל ששוהה על מנת שירד המשקה אסור. ע"ש. ולע"ד יש להחמיר אף באופן זה דמ"מ בורר בנטילתו. וכן מצאתי למוה"ר הגר"מ הלוי זצ"ל בספרו מנו"א ח"ב (פ"ז הלכה לו) שפסק בפשיטות לאסור איסר.

עוד יש להזהר בשבת מלהשתמש במתקן שעשוי להכיל זיתים עם משקה ויש בתוכו עוד בית קיבול מחורר לזיתים וכשמרים הידית של בית הקיבול הפנימי נמשכים הזיתים כלפי מעלה והמשקה נשאר למטה, שיש לאסור בזה דהוי ברירה בכלי שאסור אפי' בלח לכו"ע.

ועכ"פ בנידון הוצאת הזבוב בידו מן המשקה נראה שמצד הדין העיקר להקל בזה מפני שיש לנו שלשה צדדי היתר.

א) דעת מהריט"ץ שאין ברירה בלח כשבורר בידו ואפי' כשמוציא פסולת מתוך אוכל.

ב) סברת מהרי"ל חאגיז דכל שהוא צף ע"ג המשקה ניכר ועומד הוא ושרי.

ג) שיטת כמה פוסקים דס"ל דפסולת מתוך אוכל לאלתר (והלא המה: הריטב"א בדעת התוספות, וספר הבתים בשם הרב אשר מלוניל (פ"י אות ב), וכן בספר פתה"ד הביא שכ"ד המכריע ועוד פוסקים (רכד עמוד ב' ד"ה אולם עוד) ומ"מ עדיף טפי ליטלו עם מעט משקה וכמוזכר באחרונים (וראיתי חולקים אף בזה וכמעט אין לך הלכה ללא מחלוקת). ויש לדון עוד בקופסאות שימורים וכיוצ"ב ועוד חזון למועד.

סימן עז - בענין בישול בשבת

מאת רבי חיים רבי / מחוברת שבט תשס"א (שנה א') סי' ב

נודע בשערים המצויינים בהלכה כי כלי ראשון מבשל, וכלי שני לא מבשל מפני שהדופנות מקררות. גם נודע, שכלי שני אפי' רותח לא מבשל בדבר לח, ורק בדבר גוש יש נוהגים להחמיר לכתחלה. ונחלקו האחרונים בביאור דברי רבינו יונה שהובאו בשו"ע (סימן רנג סעיף ד) שכ' יש למחות וכו'. ומרן שליט"א (יחו"ד ח"ב סימן כב) האריך להוכיח, שאסור לערות אף מכלי ראשון לתוך קדירה רותחת שהקדיחה, כי באויר זה כלי שני וחוזר להיות כלי ראשון ואסור. ורבים תמהו, ועשו צירופים וספיקות וספקי ספיקות להקל וביארו את דברי רבינו יונה שכוונתו לאסור רק באופן שיש חשש שבעירוי יהיה פחות משיעור שהיס"ב, אבל כשהוא חם ממש מותר לכתחלה. וכן דעת הרב אור לציון והרב מנוחת אהבה כידוע.

והנה הרב מנוחת אהבה זיע"א (ח"א עמוד סג) כותב, שזה פלא, כלי ראשון שהסירו מהכירה והוא 70 מעלות מותר להחזירו אף שיתכן שיהיה 100 מעלות, ומאידך כלי ראשון שהוא 100 מעלות והעבירו לכלי שני והוא 90 מעלות, אסור להחזירו, והמחזירו חייב חטאת כי יכול להגיע עד 100 מעלות. וצ"ע ליישב את דברי מרן שליט"א ביחו"ד. ויתכן לומר בס"ד, אחרי שקיי"ל כלי שני אינו מבשל, יש לדון, אם כלי שני מתבשל, אם נאמר דהא בהא תליא אם אינו מבשל דינו כצונן ואם החזירו ה"ז עובר על איסור בישול, אף שהוא חם שהיס"ב. או יש לומר, כי אע"פ שכלי שני אינו מבשל, זה מחמת שהדופנות מקררות ואין לו כח לבשל, אבל אם החזירו לא יעבור על איסור מבשל, מפני שבמציאות הוא חם מאד שהיס"ב, ומבואר בב"י (סימן שיח) שכל שהיס"ב דינו כרותח. ונראה שזה יסוד מחלוקתם של הרבנים הנז', מרן שליט"א ס"ל שכלי שני מתבשל וזה כעין חק, שאל"כ, נתת דבריך לשיעורין, ולכן כלי שני אסור להחזירו. וזהו כוונת רבינו יונה שאסר לערות מכלי ראשון, כי באויר הוא נהפך לכלי שני וכשיגיע לכלי ראשון, יתבשל שוב. אבל הרב מנוחת אהבה ס"ל, שיש לילך אחר המציאות מבחינה מדעית, באלו מעלות חום מדובר. ולשיטתו, כלי שני אף שאינו מבשל דינו כחום שהיס"ב ואינו מתבשל. ולכן התיר בזה. ומכח דוחק הענין, העדיף לדחוק בלשון רבינו יונה. ומדד בשעלו מים שמדובר במקרה מיוחד, אבל לדעת מרן שליט"א אין כאן דוחק הענין. וזכר לדבר, שם שם לו חק ומשפט (שמות טו כה) ופרש"י, הלכות שבת. ע"ש.

וראיה לדברי מרן שליט"א, מדין כלי שני שמותר להניח בו נענע בשבת בכוס תה או תבלין בצלחת מרק וחמין וכיו"ב. ולכאורה קשה, בכלי ראשון 45 מעלות אסור, ובכלי שני 70 מעלות מותר? ובהכרח, שלאחר שנפסק להלכה כלי שני אינו מבשל, כל אחד כדינו ולא מודדים במד חום כמה כחו ומדת חומו. ובזה תבין את דברי מרן הגרי"ח זיע"א בספרו בא"ח (ש"ש פ' בא הלכה ט') שכתב, שיש להזהר לכתחלה בכלי ראשון אף שאין היס"ב, משום גדר וסייג כי בחשש כל שהוא אפשר להכשל כי זה כלי ראשון ויש בו חשש של איסור סקילה וחטאת רח"ל. והבן.

ותמוה מאד מה שכתוב במנוחת אהבה (שם בהערה), כלי שהיו בו מים רותחים בשיעור 100 מעלות והסירו מע"ג הכירה ושהה בידו מעט ועמד על 90 מעלות אסור להחזירו ע"ג הכירה, ואם החזירו חייב חטאת. וזה פלא. ע"ש. ולפי דברינו פשיטא שמותר להחזיר. וגם מרן שליט"א יודה באופן זה כי זה עדיין כלי ראשון וז"פ לכו"ע. וכל הנידון הוא כשנהפך להיות כלי שני. ולכן מה שסיים שם (בעמוד סד סוף טור א'): וא"כ ה"ה כשמערהו לתוך כלי אחר חם אע"פ שהצטנן מעט באויר, מ"מ כל שהיס"ב אין בו משום

בישול. ע"ש. מרן שליט"א לא שמיעא ליה כלומר לא ס"ל, שהרי זה כעת כלי שני ממש ולשיטתיה אזיל. והדברים ברורים.

ואפשר ליישב בזה את הקושיא המפורסמת על מרן שליט"א שהתיר לכתחלה להניח קדירה עם תבשיל שמבושל כ"צ על הפלטה בשבת אם רובו יבש אף שיש בו מעט רוטב. וביאר ביבי"א (ח"ז סימן מב) הטעם, כי לדעת מרן השו"ע דבר לח שמצטמק ורע לו, מותר לחממו בשבת אף במקום שהיס"ב. וכן הביא סברא שאינו מתכוין, וצירף את הפוסקים שגם בדבר לח אין בישול אחר בישול, ובצירוף כל הסברות הנ"ל, התיר בשופי. וקשה, דא"כ למה אסר עירוי לתבשיל בשבת הרי רובו יבש ומוסיף בו מעט מים, ומה גם, שהמים חמים. ועוד, שהמים האלו ה"ז מצטמק ורע לו שהרי התבשלו כל צרכן. ולכאורה זה כעין סתירה בין שתי הלכות אלו וצ"ע ליישב הדברים ולהאיר את העינים להבין קושט אמרי אמת בפסקו של מרן שליט"א. ובאמת שמעודי לא זכיתי להבין את טעמו של מרן שליט"א בזה, וכי תמיד זה מצטמק ורע לו וכי לא מכוון גם לרוטב שיתחמם ה"ז תבשיל ורוצה בקיומו ובפרט בשבת קודש שבודאי לא רוצים להרתיח על הפלטה כי אם לחממו היטב עד שהיס"ב ולהנות מהתבשיל ומהרוטב והוא לא מצטמק ולא רע לו, וכי מי שיבוא ויאמר שהוא מכוון גם לחימום הרוטב האם מרן שליט"א יאסור עליו לחממו בשבת, והרי התיר בכללות כשרובו יבש וסברות אלו הם רק בהלכה, אבל במציאות התבשיל מסור לכל (עיין ביצה ה: ביצה לכל מסורה) וישראל אדוקין בעונג שבת ואוכלים התבשיל על כרעיו ועל קרבו, ואיה איפוא לא מתכוין ומצטמק ורע לו?!

וצריך לומר, שכוונת מרן שליט"א ביבי"א הנ"ל לומר, שמכח סברות אלו וטעמיהן לא גזרו בתבשיל שרובו יבש ודנים כאילו כולו יבש והמיעוט כמי שאינו. ומצינו כיו"ב בדין מצרף, כשלא מתכוין מותר לכתחלה, וכן בדין צידה כשרוצה לסגור ביתו, וכן בדין קורע כשלא משתמש בנייר, וכן גבי משקה שאסור משום זורע, אם האדמה קיבלה מים קודם השבת שאינו עובר על כך. ולכן גם בנ"ד אם יתכוין למיעוט הרוטב מותר, כי לא מתייחסים לאותו אדם מה הוא חושב בשבת. והרי הפוסקים שהתירו לחמם קפה צונן בשבת מדין מצטמק ורע לו שהובא ביבי"א שם, וכי שואלים את דעתו בענין? וה"נ בנ"ד תבשיל זה נקרא כולו יבש מדין אחרי רבים להטות שהמיעוט כמי שאינו (עי' ב"ק כז: תוד"ה קמ"ל). ובזה מתורץ הקושיה המפורסמת הנ"ל, שבעירוי מים לקדירה שהקדיח תבשילה שאסר רבינו יונה, ה"ז קיים בפני עצמו כשעושה עירוי, ומי שעושה כך הרי חפץ במים ממש ומתכוין לכך ומאחר שדין המים ככלי שני אסרו עליו לערות. ואף

שבמים חמין יש סברא של מצטמק ורע לו, י"ל מאחר שמניחו בתבשיל גילה דעתו שטוב לו בזה ולכן אסר רבינו יונה באופן זה.

והאמת שלא בכל אופן אומרים על מים חמים שדינו כמצטמק ורע לו כמבואר במנוחת אהבה (ח"א עמוד מח) שכל זמן שלא רתחו כשיעור 100 מעלות, עדיין נקרא מצטמק וטוב לו. וגם לכאורה סותר עצמו למה שכתב בספרו הנ"ל (בח"ב עמוד שיד). ועיין בעמוד שמה שעשה פשרה במים וקפה שזה מצטמק ורע לו. וצ"ל, שבמים לא בכל אופן מתירים וכיום למעשה קשה לומר שמים יהיה מותר לחמם בשב"ק כנגד האש, וממילא בעירוי לתבשיל אסור, כי באויר זה נהפך דינו להיות ככלי שני וכדעת מרן שליט"א.

[מחוברת אדר תשס"א (שנה א') סי' טו]

נראה שיש אופן שגם הרב מנוחת אהבה מחמיר שלא להניח על הפלאטה אף שהוא חם שהיד סולדת בו, שהרי בסממנין קיי"ל שיש בישול אחר בישול אף ביבש, והאריך בזה בספר מנוחת אהבה ח"ב (עמוד שנט) שאסור לערות רותחין מכלי ראשון על עלי תה אף שהם יבשים ומבושלים, כי דינם כסממנין שתמיד מוציאים צבע וטעם חדש ויש בו איסור בישול, והוסיף שכן דעת מרן שליט"א. ולכן יש לערות על עלי תה מבושלים מכלי שני דוקא, ולפי זה אותם עלי תה שבתיון שהם כלי שלישי, בזה גם הרב מנוחת אהבה יודה שאסור להניחו שעל הפלאטה או מיחם חשמלי, שאין להניחו אם יכול להוסיף עוד על חומו.

גם לרבות שכל ההיתר של הרב מנוחת אהבה לעשות עירוי לתבשיל כשהוא חם שהיד סולדת, זה דוקא אם התבשיל שהקדיח מונח על פלאטה או על פח שעל הגז וכיו"ב. דאם לא כן יש איסור מדרבנן של מיחזי כמבשל, וכמו שאסור לתת בשבת אוכל מבושל על האש גלויה או מקום שדרך לבשל שם, כך אם הקדרה שהקדיחה מונחת על אש גלויה יש בה איסור מיחזי כמבשל, וכדין מגיס, והדברים עתיקים וברורים.

והנה דוד חימום חשמלי שכיבוהו מלפני שבת קודש, לכאורה דינו ככלי ראשון אף שסולק האש ממנו, כי אין הבדל אם הורד מהאש או האש הורדה ממנו, וכשהמים חמים שהיד סולדת בהם אסור לפותחו בשבת אף שלא מכוין למים הצוננים שנכנסים בו, מפני דקיי"ל פסיק רישיה דלא ניחא ליה אסור על כל פנים מדרבנן, ודלא כהערוך שמיקל בזה. וכ"פ מרן שליט"א בשו"ת יבי"א ח"ד (חאו"ח סי' לד), וכ"כ בילקו"י (סימן שיח) וכ"פ במנוחת אהבה ח"ב (עמוד שכא). וזה פשוט, שהרי קיי"ל, תולדות האש כאש כדאמרינן בשבת (לח:) גלגל חייב חטאת. ומרן שליט"א ביב"א (שם) האריך להוכיח שאין להקל ולומר שזה גרמא כי יש כאן הסרת המונע וכו', אלא אסור בשום אופן. [ומכאן יש

להזהיר את אותם שהולכים לבתי מלון לקיים מצות עונג שבת בהידור, שלא ישתמשו במים החמים שבחדרים בשבת קודש, כי שם הכל פועל על ידי חשמל ודינו כאש גמורה.]

וצ"ע על מה סמך להתיר בשו"ת יבי"א שם (עמוד תב) בזה לחולה שאין בו סכנה. [ובספר מנוחת אהבה השמיט היתר זה]. ולדעת מרן שליט"א שהתיר לפתוח המים לחולה שאין בן סכנה, נראה שיתיר גם לסגור את המים אף שהבישול יהיה בזמן סגירת המים ולא בפתיחה, ומטעם זה פסק במנוחת אהבה (שם) שאם יש דוד חימום חשמל שהמים חמים בחום שהיד סולדת בהם ופתחו בטעות את החמים שאסור לסוגרם שעל ידי זה יכשל באיסור בישול בשבת, אולם בנידון דידן לצורך חולה שאין בו סכנה שהתיר מרן שליט"א וכ"פ בילקו"י (שם) מסתבר שגם יתיר לסגור ולמה?! ועוד נראה לענ"ד שלדעת מרן שליט"א שמתיר לצורך חולה שאין בו סכנה, אף אם דוד חימום החשמל נשאר דולק בשבת, גם כן יהיה מותר, שהרי אין הבדל אם יש אש או אין, והרי זה כלי ראשון וגלגל חייב חטאת, ולמה מותר?!

ונראה שלצורך חולה שאין בו סכנה, מרן שליט"א מסתמך על הפוסקים שהסרת מונע דינו כגרמא ואיסורו מדרבנן, ולכן לצורך חולה יש להקל. והוי כעין ספק ספיקא, שמא כהערוך שמותר לכתחילה, ושמא הוי כגרמא שיש אוסרים מדרבנן, והוי פסיק רישיה מדרבנן דלא ניחא ליה, ולכן התיר. ובזה מובן שמותר לסגור הברז שהרי מבואר במנוחת אהבה ח"ב (עמוד שכא הערה 43) שסגירת הברז הוי גרמא ואיסורו מדרבנן, ואם מרן שליט"א מתיר לפתוח, הוא הדין לסגור. ולפי הכללים שכתב בספר מנוחת אהבה ח"ב (סימן א), נראה שגם הוא ז"ל יתיר לצורך חולה שאין בו סכנה וכיו"ב.

ויש להוסיף על פי מה שכתב הט"ז בסימן שטז שספק פסיק רישיה מותר לכתחילה, וכדבריו פסק הגרי"ח זיע"א בספר בא"ח (וארא אות ו) להתיר בספק צידה שיתכן שיש בארון זבובים וכיו"ב, ומכח ספק מותר לסגור את התיבה, ויש ללמוד מכאן שאם כיבו את דוד החשמל ולא יודעים אם המים שבו חמים או לא, שיהיה מותר לפתוח בשבת ולהדיח כלים וכיו"ב, כי יש לנו ספק אם המים חמים, ודינו כספק צידה שהתיר הבא"ח. וכן כאן יש ספק אם יש איסור בישול וספק פסיק רישיה שפיר דמי להקל, וכמובן אם יראה שהמים חמים שהיד סולדת בהם אסור לסגור הברז עד שיכנסו הרבה מים צוננים, כי רק לצורך חולה סומכים על סברת גרמא גם לסגור. ומכאן לומדים שכלי ראשון זה כלי מסוכן שאפשר להכשל בו באיסור סקילה, רח"ל. ויש ליזהר שלא להביאו על השלחן בשבת קודש, כגון למזוג ממנו אוכל למסובים מאחר שקערה זו היתה מונחת על הפלאטה וחומה עלה מכח הפלאטה וכעת דינה ככלי ראשון לדעת מרן שליט"א.

ויתכן שבטעות יניחו בו תבלים או כף שאכלו בה וכו', ובכלי ראשון יש ליזהר מאוד. וכן יש ליזהר לכתחילה שלא להניח מגבות ידים סמוך לפלאטה או לקדרות כשהם כלי ראשון מחשש ניצוצות וכיו"ב, וכלי ראשון הוא ראשון לחשבון עונות.

ומענין לענין באותו ענין, חודש אדר הנהדר להדר ולקיים סעודת פורים עם פת ועם תבשיל מכלי ראשון כמו בשבת קודש, שכותב בעל המאור (ריש פרק כירה) שמצוה לאכול חמין ולהשמין והמאמין יזכה לקץ הימין, וכן בריש פרק שני דביצה על הפסוק "אכלו משמנים" ואמר נחמיה הנביא, והש"ס דן אם דגים נעשים לעירובי תבשילין, כי יש אוסרים בסרדינים. ומכאן שבישול יש לו מעלה גדולה וחשיבות רבה, וזה שמחת פורים שתיקנו חז"ל באכילה ושתיה כדי להודות להשם יתברך, וליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר, הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו.

הערות על הנ"ל

שנדפסו במכתבים למערכת בחוברת אייר תשס"א שנה א'

[מספרים שבתוך הדברים הם סימון לתשובות הה"כ נר"ו שיבואו להלן]

בס"ד י"ב אדר תשס"א לפ"ק

לכבוד מערכת וקנה לך חבר הע"י! ליהודים היתה אורה זו תורה ושמחה, שמחה גדולה שמחתי בראותי את ירחונכם היקר לזכרו של מו"ר ועט"ר הגר"מ לוי זצ"ל ונהנתי מדברי תורתם של האברכים היקרים הי"ו ועלו בכחכם זה אכי"ר.

ובקוראי את מאמרו של הרה"ג חיים רבי שליט"א ראש בית המדרש בחודש שבט תשס"א (סי' ב'), עלו ברעיוני מספר הארות והערות ומיניה ומנאי תסתיים שמעתתא בעה"ו וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

מ"ש להסביר דברי מרן הגרע"י נר"ו. כן משמע מדברי מרן שליט"א בהערותיו שבסוף הסכמתו לשו"ת תפילה למשה ח"א .ע"ש. וכן משמע מדברי המחה"ש (סימן רנג ס"ק לג) אלא שמו"ר זצ"ל בספרו הנ"ל סימן ה (אות י) השיב על דבריו בביאור דברי המג"א .ע"ש. וכעין סברתו ראיתי כיו"ב בכמה אחרונים. אולם מדברי המאירי שבת (מא:) מוכח שלא כדבריהם שכתב שם נתן רותחים לתוך הקערה, ואח"כ נתן לתוכה תבלין וכו' אסור להחזירה אח"כ לתוך קדירה רותחת אע"פ שכבר נתחממו בקערה, שכלי שני אינו מבשל והפשירו לא זהו בשולו. עכ"ל. ומבואר מדבריו דדוקא משום התבלין אסור להחזיר, אבל אם לא היו תבלין בקערה ועירה לתוכה תבשיל ורוצה להחזירו שרי1. ומוכח כיון שהיד סולדת בו אינו מתבשל ואין לומר דהמאירי פליג אדברי רבינו יונה ופליגי בהכי דהא מו"ר בסימן הנ"ל (אות ז) הב"ד המאירי הנ"ל וכתב להוכיח דס"ל כר"י מתרי דוכתי

חדא (לז:) שאחר שהב"ד ר"י סיים, ודבריו נכונים וכן בדף לח: ע"ש. וע"ע למו"ר שם שהוכיח שכן מפרש גם הרב אוהל מועד דברי ר"י. ע"ש. וא"כ נמצא שכלי שני אע"ג דאינו מבשל אם היד סולדת בו אינו מתבשל.

גם מ"ש הגאון נר"ו להביא ראיה מדין עלי הנענע הנ"ל. לענ"ד לאחר המחילה רבה יש לדחות, דודאי לא נעלמו מהגאון נר"ו דברי התוס' שבת (מ:) ד"ה ושמע מינה שכתבו וז"ל: תימה מאי שנא כלי שני מכלי ראשון וכו', וי"ל לפי שכלי ראשון מתוך שעומד על האור דופנותיו חמין ומחזיק חומו זמן מרובה ולכך נתנו בו שיעור דכל זמן שהיד סולדת בו אסור, אבל כלי שני אע"ג דיד סולדת בו מותר דאין דופנותיו חמין והולך ומתקרר. עכ"ל. והסכים לדבריהם מרן הב"י (סימן שיח) וביורה דעה (סימן קה) ומו"ר בספרו מנו"א ח"ב (פרק י) השתמש בסברא זו רבות. ע"ש. וא"כ להכי כלי שני אינו מתבשל 2. ואגב אורחין אתה תחזה מדברי התוס' דכלי שני אינו מבשל מצד המציאות ולא חק. ואין לומר, דאחר דאמרו חז"ל דכלי שני אינו מבשל מסיבה הנ"ל הוי חק דלשונם אינו מורה כן 3. ובר מן דין, דין קלי בישול שאסור לשרותם אפילו בכלי שני, יוכיח דהא דאמרי' כלי שני אינו מבשל הוא מצד המציאות ולא מצד דהוי חק, ועיין במנו"א פרק י סעיף יט הערות 59- 60. ע"ש. וגם לדידן הספרדים שלא מחמירים בזה היינו דוקא שאין ידוע לנו שמתבשלים בכלי שני, אבל דברים רכים שידוע שמתבשלים בכלי שני אסור כגון ביצה וכיו"ב, וע"ע במנו"א שם הערה 64 ובסה"ב תפל"מ סימן לג (אות ד). ע"ש. ודון מינה ואוקי באתרין 4. ומבואר דאזלינן כל חד כדיניה. וכן מוכח מדברי הרשב"א בחידושיו לשבת (מב.) בדין אמבטי וז"ל: אבל באמבטי שעומדין לרחיצה מחממין הרבה, והלכך צונן לתוך חמין אסור לעולם שא"א לבוא לידי הפשר אלא לידי בישול וכו', ואע"פ שהוא כלי שני ובעלמא אינו מבשל הכא שאני לפי שדרכן לחממן יותר מדאי.5 עכ"ל. וכ"כ הטור (סימן שיח) וע"ע בתוס' שבת (מב.) ד"ה אבל ודוק. וכן מוכח מדין פינה ממיחם למיחם (שבת נא). ואע"ג שהעה"ש כתב דמיירי ביבש, הנה מו"ר בספרו תפל"מ סימן הנזכר (אות ה) הוכיח מכמה מקומות דפשטא דמילתא מיירי בלח. ע"ש. וכן יש לכאורה להוכיח מדין דבר גוש בכלי שני. וי"ל. ומ"מ מכל האמור מבואר דכלי שני שאינו מבשל הוא מצד המציאות ולא מצד חק. ואזכרה ימים מקדם לפני כארבע שנים בלומדנו הלכות נדה אצל מו"ר ועט"ר זצ"ל דיבר אתנו על דין זה דכלי שני שאינו מבשל אם הוא חק או מצד המציאות וכל חד כדיניה לפי שכמה חכמים התירו להניח בקבוק חלב בתוך כלי שני ששמו בו מים ממיחם חשמלי אע"ג דעינינו הרואות שהחלב מתחמם ומגיע להיד סולדת בו שחשיב בישול במשקין, מ"מ קי"ל כלי שני אינו מבשל כלומר אין בו בישול

אע"ג שהדבר שהניח בו בתבשל חק הוא ולא יעבור, ומו"ר זצ"ל צווח ע"ז ודחה דבריהם באמת הבנין והביא ראיות שכלי שני אינו מבשל הוא מצד המציאות ולא חק ומהם הראיות שזכרנו, ולכן צריך להיות שומר שהחלב לא יגיע להיד סולדת בו, וכעין מ"ש בספרו מנו"א ח"ב פרק י סעיף ח [וע"ש בהערה (15) שכתב מרן הראש"ל שליט"א בסה"ב לוית חן (סימן נא) הקל בזה בסתם ולפע"ד אין להקל בזה אלא לצורך גדול. עכ"ל. ע"ש. והן עתה האיר עלינו סה"ב של מרן שליט"א הליכות עולם ח"ד (עמוד סג) ושם התיר דוקא לצורך חולה או תינוק וכדברי מו"ר במנו"א. ע"ש] אבל בכלי שני ששמו בו מים ממיחם שעל הפלאטה כיון שהבקבוק חלב אינו מגיע להיד סולדת בו שרי. ועשינו נסיון בכיתה וראינו שבאמת אם שמים בכלי שני מים שבאו ממיחם חשמלי ומניחים בו בקבוק עם נוזלים הנוזלים בבקבוק [מגיעים עד שיעור ש]היס"ב ואמר מו"ר ועט"ר זצ"ל, שהעושה כן בשבת חייב חטאת6.

גם מ"ש הגאון נר"ו ותמוה מאוד מ"ש במנו"א (שם בהערה) וכו', לאחר המחילה אגב שיטפיה לא דק בלישניה7 וכי בגלל שמו"ר זצ"ל אינו מסכים לחילוק כת"ר דבריו תמוהים ויותר הול"ל ועפ"ז תתיישב תמיהת וכו'.

גם מ"ש הגאון נר"ו דברי מרן הגרע"י נר"ו שמתיר ברובו יבש ואוסר בדין דרבנו יונה, אפריון שכעין סברא זאת כתב מו"ר זצ"ל (סוף אות ה) וז"ל: אכן בנידונו של ר"י שמערה מים לתוך התבשיל י"ל דע"י שנותנו בתבשיל ומקבל טעם ממנו והו"ל מצטמק ויפה לו. עכ"ל. ומ"מ נראה שתירוץ כת"ר עומד בפני עצמו ואינו תלוי בדבריו הקודמים ומלשון כת"ר נראה שתלוי בזה ולא ביאר דבריו למה.

גם מ"ש הגאון נר"ו שמו"ר במנו"א לכאורה סותר עצמו שבח"א (עמוד מח) כתב שכל זמן שלא רתחו בשיעור מאה מעלות הוי מצטמק ויפה לו. ובח"ב (עמוד שיד) כתב ששיעור היס"ב הוי בישול במים לענ"ד יש לחלק דבח"א מיירי בדין שהיה דחיישינן לחתוי ובזה אסור אפילו במבושל כ"צ אם מצטמק ויפה לו, וכיון שהרופאים מקפידים שירתחו מאה מעלות הוי מצטמק ויפ"ל ולעולם כבר בחום שהיד סולדת בו מקרי מבושל כ"צ ומ"ש ה' בהערה שם שדינו כמבושל לא כ"צ הוא ל"ד והיינו כמו שמבושל לא כ"צ אסור להשהות באינו גרו"ק ה"ה הכא משא"כ בח"ב מיירי בדין בשול ושם בהגיע ליד סולדת חשיב מבושל. ומה שסיים הגאון נר"ו ועיין בעמוד שמ"ה שעשה פשרה שמים וקפה שזה מצטמק ורע לו וצ"ל שהמים לא בכל אופן מתירים וכיום למעשה קשה לומר שמים יהיה מותר לחמם בשב"ק כנגד האש וכו'. עכ"ל. ולא זכיתי להבין דבריו שבעמוד שמ"ה כתב מו"ר מים, או קפה מבושל עם מים. גם מ"ש "וכיום" למעשה וכו', לא הבנתי מהו וכיום8 הרי זהו דינא דגמ' שאסור להניח פך כנגד המדורה שבת (מ:) ונא יאיר את עינינו

בזה. ובעיקר פי' דברי ר"י, מו"ר בסימן הנ"ל (אות יא) [כתב] שע"כ מרן בב"י הבין כן. ע"ש. ואכמ"ל. ע"כ הגיעה ידי יד כהה לשאת ולתת כדרכה של תורה בדברי הגאון רבי חיים רבי שליט"א. ואסיים בברכה, שהקב"ה יזכהו להמשיך להגביר עוד חיילים לתורה ולתעודה בבריאות איתנה ונהורא מעליא אכי"ר.

ע"ה חננאל כהן ס"ט

תשובת מו"ר הרה"ג ר' חיים רבי שליט"א על הערותיו של הרב הנ"ל והם לפי מספרים שסומנו בתוך המכתב הנ"ל.

1. ויתכן ליישב כי מאחר והנושא במשנה היה באופן של תבלין בקערה לכן ביאר פרט זה באופנים אלו, אבל אה"נ גם מצד עצמן אסורין, ועוד יש ליישב, שהמאירי דיבר באופן שרוצה להוציא התבלין כמות שהן שהיו בכמות גדולה (כמו "אורנסי" שהוא קלופה של קנמון שהן ארוכין שבת צא:) ולהניחו בכלי ראשון. ומ"ש המאירי "אסור להחזירה" חוזר על התבלין ולא על הרותחין והתבשיל, ואה"נ שאם מחזיר עם המים או התבשיל אסור גם מצד זה. ויתכן עוד שהמאירי העדיף לומר דבר שהוא אליבא דכו"ע, כי המים והתבשיל כבר מבושלים, ובזה יש דיעות שאין בישול אחר בישול גם בלח, אבל לענין התבלין לכו"ע אסור מדין מבשל בכלי ראשון וז"פ לכאורה.

2. הלשון של המשיג לא ברורה, כי רציתי להוכיח מכאן שמאחר ומותר להניח נענע בכלי שני אפילו 70 מעלות, ובכלי ראשון אסור אפילו ב45- מעלות, אף שבכלי שני לפני שיספיק להצטנן מחמת הדופנות כבר יתבשל הנענע, ומכאן שהמציאות קובעת וכלי שני "אינו מבשל" פשוטו כמשמעו.

3. גם אני מסכים שכלי שני אינו מבשל מחמת המציאות שהרי מפורש כן בתוס' והבאתים בראשית דברי שם, אלא שלאחר שחז"ל התירו בכלי שני, זה קיבל חוזק ותוקף כמו חוק ולא הגיון ומדע, וכמו שהתירו בכלי שני אפילו רותח וכמו שנוהגים הספרדים ופשוט. ולא מפריע לי כלל שלשונם לא מורה להדיא דהוי כחק. ומצינו כיו"ב שלאחר שחז"ל פסקו מה שפסקו הדין קיים בכל אופן.

4. אני אומר, דון מינה ואוקי באתריה, כי בכל הש"ס אין מקור לקלי הבישול בכלי שני ולא בש"ע ורק הרמ"א החמיר מכח המנהג. וביבי"א ח"ז (סימן מ) האריך בנקודה זו שזוהי חומרא, וא"כ אדרבא ולהיפך כלי שני אינו מבשל, חק נתן ולא יעבור.

5. לענ"ד אין ראיה כלל מהרשב"א ואדרבא להיפך, כי הרשב"א שם סיים שלכלי שני שהיס"ב מותר לערב צונן ואפילו היו חמים שהיס"ב לאחר שנתערבו צונן לתוכן. ע"ש. ועד שאתה מוכיח מאמבטי תוכיח מכלי שני שמותר אף שהצונן שבתוכו חם ממש

וא"א לשתותו, כמו להניח מעט חלב צונן (לא מפוסטר) לתוך כלי שני רותח ועדיין קשה לשתותו ולמה יהא מותר? והאם יש סתירה בדברי הרשב"א עצמו מכלי שני לאמבטי, אלא ודאי שכלי שני זה חוק שמותר בהחלט, ואמבטי זה אמבטי וצריך ליישב ולבאר את הרשב"א ולא להקשות על דין כלי שני. וז"פ. ועיין למרן בב"י (סימן שיח) שהאריך בזה הרבה והשמיט מהש"ע שדין אמבטי בכלי שני, ואיך שיהיה מקושיא לא מתים ולא מתבשלים.

6. והוא פלא, ועיין בש"ע סימן שיח (סעיף יג) שבכלי שני מותר. ומדוע לא הזהיר הש"ע שלא יהיה חם שהיס"ב, והרי אפשר להגיע לאיסור חטאת כמו שהזהיר בסעיף יד ובסעיף יז. וע"ש למשנ"ב בביאה"ל ד"ה אבל, שהתיר צוננים הרבה אף להניח בכלי ראשון כשאין חשש שיתבשלו. ומכאן דייק בספר "מטמין ומבשל בשבת" (להגאון רבינו מיכאל פרץ שליט"א ממכסיקו) שבכלי שני מותר אף אם מתחמם עד שהיס"ב אף שאין תערובת במים. וכנראה שההסבר לזה הוא, שאם בכלי שני לא מבשל הרי זה חימום ולא בישול ואין כאן תיקון גמור באוכל, ובאמת שלא מצינו בפוסקים שהזהירו שיש בזה איסור חטאת, ואדרבא הגרש"ז אוירבך זיע"א בספר שמירת שבת כהלכתה (סימן א אות קנד) העיר בזה, למה לא אסרו מדין בישול, ורואים שהיה פשוט לו שמותר, ורק הקשה למה, ולדידן אתי שפיר. ועיין בסעיף יד שם שאפילו להפשיר אסור מחשש אולי יתחמם וכו', וכיצד לא גזר כן בסעיף יג כשאפשר להגיע לאיסור חטאת ח"ו. ותמוה מאוד מה שהביא הרב המשיג מדברי מרן שליט"א בספר הליכות עולם, כי שם מדובר בכלי ראשון כמו פלאטה או מיחם. וזה פשוט מאד מאד. ועיין בשו"ת אור לציון ח"א (סוס"י מא) גדר בישול בבשר, רק אם התרכך הבשר, אבל אם רק התלבן וכ"ש אם רק הגיע לחום שהיס"ב אין זה בישול, ומכאן לענין בקבוק חלב של תינוק שמותר בכלי שני לחממו שזה חימום ולא בישול.

7. הרב מנו"א זיע"א כותב על מרן שליט"א שיוצא מכאן דבר פלא. ועל זה כתבתי תמוה מאוד, כי לדעת מרן שליט"א שזה חק אין כאן פלא, וכבר כתבתי בריש אמי'ר (שבט תשס"א) שכוונתי רק ליישב דברי מרן שליט"א בלבד.

8. כוונתי, במים מבושלים כבר שאסור להניחם כנגד האש, כי כיום קשה לומר שזה במציאות מצטמק ורע לו, ומכאן ראיה שעירוי לתבשיל שמצטמק, אסור. והבן.

עוד הערות בענין הנ"ל

שנדפסו במכתבים למערכת בחוברת תמוז תשס"א (שנה א')

בעה"ו אייר תשס"א

לכבוד מערכת הירחון היקר "וקנה לך חבר" תכב"ץ, שלום וברכה!
בראשית הנני לברככם על הרעיון הנפלא של הוצאת הירחון מידי חודש בחודש אשר יש בו כמה מיני תועליות וזיכוי הרבים יישר כחכם לאורייתא.
וכרגע נראה לי ירחון החדש (אייר תשס"א) ובמדור מכתבים ראיתי דברי הגאון מזכה הרבים כמה"ר ר' חים רבי שליט"א מקים עולה של תורה בעיה"ק חולון ת"ו ועלו ברעיוני הערות ואמרתי לכתבם בקצרה.
הנה מ"ש שדין קלי בישול אינו נזכר בכל התלמוד ובש"ע ואינו רק חומרא ע"ע. בעניותי ל"ז להבין, והרי משנה ערוכה היא שבת (קמה:) שכל שלא בא בחמין מע"ש מדיחין אותו בחמין בשבת חוץ מן המליח הישן וקולייס האיספנין שהדחתן זו היא גמר מלאכתן. והיא הלכה פסוקה ומוסכמת מכל הפוסקים ופסקה מרן ז"ל בשה"ט סי' שיח ס"ד. ומה שכתבו הפוסקים שהיא חומרא בעלמא, היינו לחשוש לכל דבר שהוא קל בישול אבל עיקר הדבר דין גמור הוא. ומעתה דעת לנבון נקל שדברי חז"ל דכלי שני אינו מבשל, אינו חק ומשפט דבכל אופן ובכל הדברים שבעולם כן הוא, שהרי בפירוש אסרו כמה דברים שמתבשלים בקלות. ולפ"ז לא יתכן לומר כמ"ש הרב נר"ו שם בתחי"ד דאחר שאמרו חז"ל שכלי שני אינו מבשל, הוי חק שכן הוא תמיד. ע"כ. ואף למטוניה נר"ו שותיה דמר לא גמירנא, דאיך יתכן לומר שהוא חק ומשפט בלא טעם והלא מבשל בתולדת האור חייב מה"ת, ואם הדבר הניתן בכ"ש מתבשל, איך יתכן להתירו, אתמהה. לכן לענ"ד הקצרה הדבר ברור שכל שהדבר בפועל מתבשל אפי' בכלי שלישי אסור הוא מה"ת, וכדעתו הרחבה של מו"ר הגה"צ כמה"ר ר' משה הלוי זצ"ל. והדברים ברורים בס"ד ואין להאריך.
בברכת התורה
ע"ה אליהו בנימין מאדאר ס"ט
תשובת הרב הכותב נר"ו
לכבוד היקר והנכבד הר"ר אליהו בנימין מאדאר שליט"א
קבלתי באהבה את מכתבו, ואשריו מורנו הרב רבי משה לוי זיע"א שיש לו תלמידים מוצלחים וגדולים שכאלה שיודעים להעמיד את דבריו, ויישר כח על הדברים.
ונבוא לענין, באמת בש"ס לא מפורש כן, מפני שבתוס' (שבת לט.) מבואר שלדעת רשב"ם שעירוי ככ"ש על כרחך מדיחין מכ"ר ובקולייס האיספנין וכו' אסור להדיח מכ"ר. ואין משנה מפורשת שאסור בכ"ש. ומעניין שבש"ע שציינתם העתיק לשון המשנה ולא פירש באיזה כלי. ודין גרמ'א שהרבה קולמוסין נשתברו על כך. ועכ"פ למעשה בודאי שכ"ש

אסור בקלי הבישול . אך אין מפורש כן במשנה וזהו שסיימתי (שם בסוף הערה 6) שזה חימום ולא בישול. וכעת הראה לי הרה"ג רבי יגאל הכהן שליט"א ר"מ בבית המדרש שמפורש כעין לשון זה בשו"ת יבי"א ח"ז חאו"ח (סי' מ) שאף דלענין תרו"מ חשיב בישול ונגמרה מלאכתו, לא חשיב בישול לענין שבת. ופשוט מאוד. והנלע"ד כתבתי.

חיים רבי, חולון.

אמר העורך האחראי: כשהגיע לידי תשובת ידי"ן הגר"ח רבי הנ"ל לא היו דבריו ברורים אצלי, לכן כתבתי אליו שיבאר הדברים הנ"ל באו"ר רחובו"ת וזה אשר כתבתי אליו:

בס"ד ב"ך אייר התשס"א לפ"ג

לכבוד ידי"ן הגאון ר' חיים רבי שליט"א

הנה ראיתי כל הכתוב לחיי"ם עליון למעלה. ולא זכיתי להבין, והלא לדעת רשב"ם עירוי ככלי שני (ולא כמ"ש כת"ר נר"ו בשמו שהוא ככ"ר) ונמצא שפירוש המשנה כך: כל שבא בחמין מלפני השבת (שנתבשל) שורין אותו בחמין (ואפי' בכ"ר) וכל שלא בא בחמין וכו' מדיחין אותו בחמין (מפני שעירוי כלי שני) חוץ ממליח הישן מקולייס האיספנין שהדחתן (שהוא עירוי שדינו ככ"ש לרשב"ם) זהו גמר מלאכתן (מלאכת בישול וחייב, וכמו שפירש"י והרמב"ם). נמצא שאפי' לרשב"ם אסור מן התורה ליתן מליח הישן וקולייס האיספנין אפי' בכלי שני. ואצ"ל לפירוש ר"ת שעירוי ככלי ראשון, א"כ מה ששנינו שמדיחין אותו ע"כ לומר דהיינו עירוי מכ"ש. ובמליח הישן וקולייס האיספנין אפי' עירוי מכ"ש אסור. ומעתה הרי מפורש במשנה בשבת (קמה:) דין קלי הבישול בעירוי מכ"ש (לר"ת) או בעירוי מכ"ר שדינו ככ"ש (לרשב"ם) גבי מליח הישן וקולייס האיספנין. וזהו הערת ידי"ן הג"ר אליהו מאדאר הי"ו. ומה שכתב בשמי שהראתי לו מיבי"א, זהו לגבי רוב הדברים שאין כלי שני מבשל. ומצפה אנכי לתשובתו הרמתה כי מהרה תצמח ושכמ"ה.

ממני ידידו עז

הצעיר יגאל כהן ס"ט

וזו תשובתו אלי

בס"ד כ"ג אייר תשס"א

לכבוד ..

אני חושב שלדעת רשב"ם עירוי ככ"ש אבל לא ככ"ש ממש. כלומר, אם עירוי ככ"ש בכ"ש ממש קיל טפי. וממילא אי אפשר לומר שכתוב במשנה שכ"ש אסור בקלי הבישול אלא עירוי מכ"ר אסור בקלי בישול אבל כ"ש ממש מותר. גם מצד הסברא ברור שכ"ש

נפחת חומו מאשר עירוי מכ"ר וממילא בודאי שאינם שוים ממש [ואני צריך לחפש בדעת רשב"ם כיצד יסבור בכ"ש ממש]

ואיך שיהיה, גם אם זוהי כוונת המשנה עדיין י"ל שכ"ש אינו מבשל, כי מה שנראה בפועל אין זה קובע לנו וזה חימום ולא בישול. והראיה החזקה שלפי טענתם שאפי' בכלי שלישי אם היס"ב יהיה אסור, כיצד התיר הש"ע להשתמש בכ"ש ולא התנה שיזהר שלא יגיע לידי היס"ב וכמ"ש שם בתחילת הערה 6.

גם לרבות דעת הש"ע שנראה שיש לו דין קלי הבישול שהרי פסק כר"ת שעירוי מבשל כדי קליפה עכ"ז אין ראיה מדין קלי הבישול לסתם כלי שני, כי בסתם כ"ש גם אם זה מחמם מאוד אין לו דין קלי הבישול חק נתן ולא יעבור. גם אם מ"ש בהערה 4 אינו נכון ואני מוכן לומר טעיתי ולחזור בי, עכ"ז הדין דין אמת שכ"ש גם לא מתבשל. ומעניין מהי דעת ראש הישיבה הנאמ"ן ומרן שליט"א ועוד בעלי תריסין בכל זה.

באהבה רבה

חיים רבי

סימן עח - מאכל בן דרוסאי שנתבשל באיסור בשבת

מאת הרב חיים רבי / מחוברת חוברת ניסן-אייר תשס"ג (שנה ג') סי' מב

שאלה: מי שהניח תבשיל שאינו מבושל כל צרכו ע"ג הפלאטה מע"ש, ולפני הקידוש בליל שבת ראה ששכחו להכניס את התקע לשקע, ועבר והכניס את התקע לשקע ב"מ. ושאל השואל, האם יש היתר ביום שבת בבוקר לאכול התבשיל הלזה ואת"ל שאסור, אם יש היתר עכ"פ לאוכלו צונן?

תשובה: כדי להשיב על שאלה זו נקדים כמה הלכות בקצרה. ראשית, הנה כתב המשנ"ב (ריש סימן שי"ח) שכל דבר שיש בו מחלוקת הפוסקים אם יש בו איסור בישול בשבת או לא, אם עבר ועשאו מותר בדיעבד ליהנות ממנו בשבת, כגון, אם הניח תבשיל לח צונן על הפלאטה אף שאנו אוסרים לכתחילה שיש בישול אחר בישול בלח, בדיעבד התבשיל מותר באכילה. וכן הדין אם הניח תבשיל שאינו מבושל כ"צ. ומאידך גיסא אם הניח תבשיל מבושל כ"צ על אש גלויה אסור לאוכלו אפי' צונן וכמ"ש הרשב"א בתשובה והביאה מרן בב"י (סי' רנג) וכ"פ הרמ"א בהגה ובמשנ"ב סקצ"ו ומבואר שם אפי' הניח התבשיל ע"י גוי מכיון שנעשה באמירתו, אסור אפי' צונן עד מוצ"ש בכדי שיעשו. ע"ש. ויש לשאול מדוע הדין כן והלא הדין השני אין איסורו אלא מדרבנן מטעם מיחזי כמבשל והדין הראשון ספק דאורייתא1 כי זה תבשיל לח או שאינו מבושל כ"צ אלא מכיון שיש מתירים במקרה הראשון אף שאין הלכה כן, זה נקרא ספק דאורייתא, והדין השני אסור ודאי מדרבנן. ואיסור דרבנן חמור יותר מספק דאורייתא ומצינו כיוצ"ב בדין מציאת

כתם טמא שהיא טמאה מדרבנן וטובלת עם ברכה ומאידך אם נטמאה ע"י בדיקת עד פחות מכשיעור גריס טובלת בלי ברכה כמבואר בס' טה"ב, וה"ה בנ"ד כשהניח תבשיל על אש גלויה שאיסורו מדרבנן ודאי אסור באכילה אפי' צונן. ועי' בס' ילקו"י (סי' שיח סעיף ס"ד) שהביא להלכה דין זה. אולם בנידון הרשב"א יש לדון להקל בתבשיל יבש מדין שבות דשבות במקום מצוה ועי' ביאור הלכה שם שהאריך בזה ועכ"פ ע"י ישראל אסור לכו"ע כי איסורו ודאי מדרבנן.

ולפ"ז בנ"ד שהדליק הפלאטה בשבת ועבר איסור בישול מן התורה, בזה אין חילוק בין שוגג למזיד ובודאי שאסור להנות מתבשיל זה שעבר עליו חילול שבת קודש של ישראל וגם עבר איסור בישול שהרי לא היה מבושל כל צרכו ואם היה יודע דין זה אף שכבר הכניס התקע היה צריך להסיר התבשיל מן הפלאטה מהר כדי שלא יעבור על איסור בישול מה"ת לדעת מרן הש"ע ולכן ברור שהתבשיל נעשה בו חילול שבת קודש ואסור באכילה2.

ולאשר שאל אם רשאי עכ"פ לאוכלו צונן, הנה היה מקום להקל, שהרי מצד מה שהיה חצי בישול אין זה נקרא נהנה ממלאכת שבת שהרי יש מתירים לכתחילה ומצד הדלקת הפלאטה בשבת שהיא אש אסורה הרי אינו נהנה ממנה, שמבקש לאוכלה צונן. אולם מדין חזרה דלעיל שאם עשה כן על אש גלויה אסור לאוכלו אפי' צונן ורק במצטמק ורע לו מותר שאז אינו נהנה. ומשמע שאם היה מצטמק ויפה לו אפי' צונן זה בגדר הנאה ולכן יש לאסור לאוכלו אפי' צונן. ורק אם היה מצטמק ורע לו שאינו נהנה כלל ממלאכת שב"ק, מותר לאוכלו צונן. ועיין לרבנו מהר"ם הלוי זיע"א בספרו מנוחת אהבה ח"א (פכ"ה ס"י) שכתב דין חזרה ע"י ישראל באש גלויה שמותר רק במצטמק ורע לו כי אז אינו נהנה כלל ממלאכת שבת. ע"ש. ומשמע שאין שום היתר אחר ואפי' לאוכלו צונן. ומינה לנ"ד. ואף שבאוכל עצמו לא נעשה עבירה ואם הניח אוכל שאינו מבושל אלא חצי בישול ע"ג הפלאטה בשבת, בדיעבד מותר לאוכלו אפי' חם, עכ"ז מסתבר שכל זה בפלאטה שנעשתה והודלקה מבעו"י בהיתר אבל בנ"ד שהודלקה בשבת גם האוכל שנתבשל ע"י פלאטה זו אסור להנות ממנה בשבת קודש. ואם היה מבושל כ"צ קודם שהדליק את הפלאטה בשבת, יש להתיר לאוכלו צונן. כנלע"ד.

הערות:

1 הנה כי גם בנידון הפמ"ג אפי' שנעשה בו איסור בישול דאורייתא, בדיעבד אינו נאסר מן התורה דכתיב "כי קודש היא לכם" ודרשו חז"ל: "היא" קודש ואין מעשיה קודש" וא"כ שני הנידונים שהביא בשאלתו הם מדרבנן ואין כאן ספק דאורייתא כלל. ומ"מ

טעם החילוק ביניהם הוא כי בדבר שיש בו איסור לכל הדעות ואפי' באיסור שבות שאין בו מעשה [כנידון הרשב"א שיש בו איסור חזרה] קנסוהו חכמים ואסרוהו אפי' בדיעבד, וכן מתבאר מדברי מרן בש"ע (סי' שכה ס"י). אבל בדבר שיש בו מחלוקת הפוסקים אם יש בו איסור בישול או לא ויש מתירים אותו למעשה אע"פ שלהאוסרים הדבר אסור מן התורה, אין בכך כלום, מפני שמעשה שבת אסור מדרבנן וכאמור, ובמקום מחלוקת הו"ל ספיקא דרבנן ולקולא וכמבואר הטעם היטב בפמ"ג (שם). יגאל כהן ס"ט

סימן עט - להפשיר מים בשבת במקום שהיס"ב לחולה שאב"ס

מאת הרב יוסף מיכאל / מחוברת טבת תשס"ב (שנה ב') סי' לב

שאלה: האם מותר להניח על הפלאטה כלי עם מים שלא נתבשלו מע"ש כדי להפשירן לצורך חולה שאין בו סכנה או קטן?

תשובה: תחילה וראש נציע דברי מרן בב"י (סי' שיח) אודות מי שרוצה להפשיר מים במקום שהיד סולדת, וזה החלי בעזר צורי וגואלי. איתא בגמרא (שבת מ:) ת"ר, מביא אדם קיתון של מים ומניחו כנגד המדורה, לא בשביל שיחמו אלא בשביל שתפיג צינתן. ובשמן איפליגו תנאי, ואסיקנא, אמר רב יהודה אמר שמואל, אחד שמן ואחד מים, יד סולדת בו אסור, אין יד סולדת בו מותר. היכי דמי יד סולדת בו? אמר רחבה, כל שכריסו של תינוק נכוית ממנו. ע"כ. ופרש"י לא שיחמו, לא שיניחם שם עד שיחמו. וכתב עליו הר"ן (דף י"ט ע"א מדפי הרי"ף, ד"ה ת"ר מביא) נראה מדבריו שאפילו קרוב למדורה במקום הראוי לבשל מותר כדי להפשיר דהיינו כל שלא שיהה אותם כל כך כדי שיתבשלו. ולדבריו, הא דאמר רב יהודה אמר שמואל יד סולדת בו אסור אין יד סולדת בו מותר, לא במקום שיד סולדת ומקום שאין יד סולדת בו קאמר, אלא כל שהניחן עד שתהא יד סולדת קאמר. עכ"ל. וכן נראה מדברי הרמב"ם בפרק כ"ב מהלכות שבת (ה"ד) שכתב וז"ל: מביא אדם קיתון של מים ומניחו כנגד המדורה לא בשביל שיחמו אלא כדי שתפיג צינתן. ע"כ.

וכתב הר"ן (שם) דאפילו לפי סברא זו ע"ג האש ממש אסור מפני שנראה כמבשל דהא אפילו תבשיל שנתבשל כל צרכו אע"פ שמצטמק ורע לו אסרו להחזיר בכירה שאינה גרופה וקטומה, וכ"ש לתת לכתחילה ואפילו להפשיר. אלא ודאי, לא התירו כאן אלא כנגד המדורה בלבד. אלא שהרמב"ן ז"ל (בחי' לשבת (מ:) סוד"ה ובלבד) כתב, דלהפשיר לא שנא כנגד המדורה ולא שנא על גבה. וכתב עוד הר"ן (שם), שהקשו על דברי רש"י ז"ל מדאמרינן בסמוך גבי עובדא דרבי ש"מ תלת וכו' ש"מ הפשירו לא זהו בישולו, ואפ"ה אסר (כצ"ל) עליו מלהניחו באמבטי. ואע"פ שרש"י ז"ל אינו גורס כך, זו היא

הגירסא הנכונה והיא גירסתן של גאונים ז"ל. אלא ודאי, משמע שלא התירו להפשיר אלא במקום שאינו ראוי לבשל, והיינו נמי הך דיד סולדת בו דאמרינן בסמוך, לומר דכל שהוא קרוב מן המדורה כ"כ בכדי שתהא יד סולדת שם מחמת חום האש אסור. והכי אמרינן בירושלמי בפרקין [הלכה ב'] אמר רב זעירא בשם רבי יהודה, מותר להפשיר במקום שהיד שולטת, ואסור להפשיר במקום שאין היד שולטת. ואפילו במקום שהיד שולטת עד היכן? ר' יהודה בן פזי ר' סימון בשם רבי יוסי ב"ח עד כדי שהוא נותן יד לתוכו ונכוית. וכן דעת ר"י בכל מקום הראוי לבשל אפילו להפשיר אסור. עכ"ל. וכן כתבו התוס' בריש פרק במה טומנין (מח. סוד"ה מאי שנא) וז"ל: ונראה לרשב"א דהא דשרינן לתת קיתון של מים כנגד המדורה היינו ברחוק מן המדורה שלעולם לא יוכל לבוא לידי בישול אבל בקרוב אסרו אפילו להפשיר דילמא מישתלי ואתי להניחן שם עד שיתבשל עכ"ל. וכתב הרב המגיד בפרק כ"ב (שם) שכן דעת הרשב"א וכן דעת הרא"ש בפרק כירה (סימן י') דהא דאמר רב יהודה יד סולדת בו אסור, הכי קאמר, יד סולדת בו הוי בישול הילכך אסור להניחו במקום שאפשר שיחומו כדי שהיד סולדת בו. ומותר להניחו במקום שיחומו ולא תהא היד סולדת בו ע"כ. וכן פסק הטור (סימן שי"ח סעיף יד') וז"ל: מותר ליתן קיתון של מים או של שמן כנגד האש להפיג צינתן בלבד שיתנם רחוק מן האש בענין שאינו יכול להתחמם באותו מקום עד שתהא היד סולדת בו דהיינו כל שכריסו של תינוק נכוית בו אבל אסור לקרבו אל האש למקום שיכול להתחמם שתהא היד סולדת בו ואפילו להניח בו שעה קטנה שתפיג צינתו אסור כיון שיכול להתבשל שם. עכ"ל. ומרן הב"י (סי' שיח) אחר שהביא דעות הראשונים הנ"ל סיים בזה"ל: וכיון דכמה רבוותא פליגי אשריותא דמשמע מדברי רש"י והרמב"ם נקטינן הלכתא כרבים דאסרי וכ"ש דירושלמי מסייע להו. עכ"ל. וכן פסק בש"ע (שם סעיף יד') וז"ל: מותר ליתן קיתון של מים או שאר משקים כנגד האש להפיג צינתן ובלבד שיתנם רחוק מהאש בענין שאין יכול להתחמם באותו מקום עד שתהא היד סולדת בו דהיינו מקום שכריסו של תינוק נכוית בו אבל לקרבו אל האש למקום שיכול להתחמם שתהא היד סולדת בו ואפילו להניח בו שעה קטנה שתפיג צינתו אסור כיון שיכול להתבשל שם. עכ"ל.

ברם כל זה לגבי אדם בריא אבל לחולה שאין בו סכנה שיש צורך להפשיר לו משקה נראה כי לפי מה שכתב הטור בסימן שכ"ח (סעיף יז) בשם הרמב"ם שחולה שאין בו סכנה מותר לעשות בשבילו איסור דרבנן בידים וכ"כ הטור שם בשם הרמב"ם (והובאה דעה זו בש"ע שם בשם יש אומרים) יש להתיר להניח לצורך חולה וקטן (דדינו כחולה שאין בו סכנה, עיין ברמ"א סימן שכ"ח סעיף יז.) אפילו במקום שיכול להגיע ליד סולדת משום דאיכא ס"ס

שמא כדעת רש"י והרמב"ם והרמב"ן שמתירים לחמם מים בשבת גם במקום שיכולים להגיע לחום שהיס"ב בתנאי שיעמוד על המשמר להסירם מכנגד האש קודם שיתחממו בשעור זה, ושמא כדעת הטור והרב המגיד בדעת הרמב"ם שמותר לעשות איסור דרבנן בידים לחולה שאין בו סכנה ואע"פ שמרן בב"י (שם) דחה הבנה זאת בהרמב"ם מ"מ הביאה בשו"ע (שם סעיף יז) בשם יש מתירים, ואין לומר שלא יסכים לצרפה לס"ס לצורך חולה וקטן כיון שלא הסכים להבנה זאת בדעת רמב"ם. כמו שתראה בב"י סימן שי"א שדחה סברת רבינו אביגדור ובכל זאת העלה אותה על שולחנו הטהור (עיין מאור ישראל שבת בחי' לשבת דף ל' ע"ב ד"ה אבא וכו'). ודון מינה לנידון דידן דאפשר שבצירוף שני הספיקות גם מרן ז"ל יודה להתיר (ועיין שו"ת יחוה דעת ח"ה סוף סימן כ"ד). מיהו כשמפשיר את המים שלא התבשלו מע"ש יזהר שלא להפשירם בכלי מתכת דאית ביה משום סכנה (עיין חולין פד: ובבא מציעא כט: ועיין כף החיים יו"ד סימן קט"ז אות פ"ז) אם שותה אותם פושרים כמות שהן אלא יפשירם בכלי חרס או זכוכית וכו' ואם עתיד ליתן בתוכן מאכל לתינוק וכו' שרי אפילו בכלי מתכת. ומהו נקרא קטן דדינו כחולה שאין בו סכנה לדעת הרב מנוחת אהבה 10-9 ולדעת הרב אור לציון עד גיל 13 חשיב קטן דינו כחולה שאין בו סכנה (עיין אור לציון ח"ב פל"ו שאלה ב). ואין מקומו כאן.

המורם מן האמור: חולה שאין בו סכנה או קטן שצריך להפשיר לו מים וכיוצא והזמן דוחק, יש להתיר1 להניח על הפלאטה כלי עם מים שלא התבשלו מע"ש כדי להפשירן ובלבד שיעמוד על המשמר להסירם קודם שיגיעו ליד סולדת. והנלעד"כ.

הערות:

1 נעלם מעיני הה"כ נר"ו דברי מרן בב"י סוס"י שז שהביא דברי האגור שהתיר לומר לגוי לעשות מאכל מקמח ומים לתינוק בשבת דהוי קצת דומה לחולה שאין בו סכנה וכתב עליו בזה"ל: הא דשרי לומר לגוי פשוט הוא דבאין לו תבשיל אחר להאכילו הוא דאל"כ יאכילנו מאותו תבשיל. ואם הוא קר יחממנו כנגד האש במקום שאין היד סולדת. עכ"ל. הרי שאפי' בתבשיל (שיש לצרף גם סברת הרמב"ם וסיעתו שאין בישול אחר בישול אפי' בלח) לא התיר מרן ז"ל לצורך תינוק להניחו לכתחילה במקום שהיס"ב. והטעם נראה מפני שאפשר בדרך אחרת מבלי להזדקק להיתר. וע"ע בס' לוית חן (סי' נא) ובמנו"א ח"ב פ"י הערה 15. דוק. יגאל כהן ס"ט.

סימן פ - להפשיר מים שנצטננו כנגד האש בשבת

מחוברת שבט תשס"א (שנה א) סוס"י ג'

ראיתי לנכון להדפיס מכתב קצר ששלחתי אל מוה"ר זצ"ל, ובו הערה על ספרו מנוחת אהבה, ואת תשובתו שהשיבני בשולי גליון המכתב.
בס"ד ד' בתשרי התשנ"ז יושב בסד'ר כנשר יעיר קנו על גזליו ירחף.
לכבוד מו"ר ועט"ר הגר"מ הלוי שליט"א
שלמא למור!
אחדש"ו כראוי וגם ברכות יעטה לשנה החדשה הבעל"ט. הנה בלמדנו בספרו הבהיר מנוחת אהבה ח"ב פרק י בדיני בישול, עמדנו במה שכתב בסעיף ה' וז"ל: מים או שאר משקים שהתחממו קודם השבת עד שהיד סולדת בהם ונצטננו מותר בשעת צורך גדול להפשירם וכו' אפי' במקום שהיד סולדת בו ע"כ. ולהלן בסעיף כ"ז כ' וז"ל: ודבר לח וכו' שחממוהו בע"ש וכו' והצטנן אם ידוע שכל שמוסיפים לחממו חימומו גורע טעמו ומצטמק ורע לו כגון מים וכו' יש אומרים שאין בהם איסור בישול וכו' ובמקום צורך אפשר לסמוך עליהם. עכ"ל. והוא קשה, שאם מותר במקום צורך לחמם מים שמצטמק ורע להם אפי' עד שהיד סולדת בהם כ"ש שיש להתיר להפשיר במקום הנ"ל בלא צורך גדול. ואדרבא במים שנתחממו ונצטננו יש להתיר להפשיר במקום שהיד סולדת בהם לכתחילה. מפני שמלבד הס"ס שמא כהרמב"ם ורש"י דשרו להפשיר במקום שהיד סולדת בהם ושמא אין בישול אחר בישול בלח, הנה צור"ף דעת רבינו ירוחם ורבינו יונה הנ"ל דבמצטמק ורע לו אין בישול אחר בישול אפי' בלח. ומצפה אנכי לתשובתו
הרמתה כי מהרה תצמח ושכרו כפול מן השמים
ממני תלמידו הצעיר יגאל כהן ס"ט
וזה אשר השיבני מו"ר ועט"ר זצוק"ל בשולי גליון המכתב הנ"ל בכתי"ק
בס"ד מוצאי יוה"כ תשנ"ז לפ"ק
לכבוד ידיד נפשי הרב יגאל כהן שליט"א
שלום וברכה!
קראתי דבריו שלמעלה ובודאי צודק כת"ר בהערתו. ומ"מ, מה שכתבתי בסעיף ה' חוזר בעיקר על שאר משקים ומה שכתבתי שם מים או שהוא אשיגרא דלישנא אגב רישא שכל הסעיף מדבר גם במים. או שחששתי שאם אכתוב ומ"מ שאר המשקים וכו' מותר בשעת צורך גדול וכו' ואשמיט מים, יבין הקורא שמים אסור בכל אופן ודינם נשאר כמו שכתבתי בתחילה לאיסור. ובאמת שגם מים מותר ואדרבא מים קילי טפי וכמו שכתבתי להלן בסעיף כ"ז וסמכתי על המעיין שם. וכעת לא אזכור מה היתה דעתי בשעת כתיבת ההלכה הנ"ל.

בברכת חתימה טובה
(וחתים) מ. לוי

סימן פא - הטיית מיחם דלוק בשבת

מאת הרב חיים יפה / מחוברת ניסן תשס"ב (שנה ב') סי' נט

שאלה: מיחם חשמלי שנתרוקן ממים עד מתחת לברז, ולכן אין יוצאים עוד מים מן הברז עד שיטה את המיחם לצד הברז. ושאל השואל, האם מותר להטות המיחם בשבת כדי להוציא מים חמים מן המיחם או לא?

תשובה: תחילה וראש צריך לודא שיש בגוף החימום של המיחם - מערכת אוטומטית להפסקת זרם החשמל מיד כשמגיע גובה המים לגוף החימום (וזאת כדי למנוע קלקול ושריפת גוף החימום). כי אם אין מערכת הנ"ל במיחם, נראה פשוט שאסור להשתמש יותר במי המיחם כיון שיש לחוש שמא יבוא להוסיף בו מים קרים או שינתק את זרם החשמל מחשש שיתקלקל לו המיחם. אבל באופן שיש במיחם מפסק חשמלי הנ"ל בגוף החימום יש לדון אם מותר לטלטלו בשבת. והנה בהשקפה ראשונה היה נראה, שהמיחם הוא מוקצה ואסור בטלטול כדין נר הדולק דאפי' ר"ש מודה שאסור לטלטלו כיון שהנר שמן ופתילה נעשו בסיס לדבר האסור (לשלהבת) וכדאיתא בשבת (מז.). אלא שראיתי להגר"י יוסף שליט"א בספרו ילקו"י הלכות שבת ח"ד (כרך ב' עמו' תכז) שישב על מדוכה זו, והעלה להקל לטלטל המיחם, ושיש לחלק בין נר הדלוק ותנור חשמלי לבין נ"ד. ונסתייע מדברי רבי אבה'ו מרן הגרע"י שליט"א בשו"ת יחו"ד (ח"ה סי' כח) שהתיר להשתמש בשמיכה חשמלית בשבת כשמחוברת מע"ש לזרם החשמל ע"ש שהאריך כיד ה' הטובה עליו. ומ"מ כתב הילקו"י (שם): שראוי להחמיר בזה ולא לטלטל המיחם בשבת ע"ש.

ברם עדיין יש לדון בזה מפני שע"י שמרוקן את המים מן המיחם, הרי הוא גורם להפסיק את זרם החשמל ומכבה את המיחם וזה החלי בעזר צורי וגואלי. הנה בגמ' שבת (מ"א ע"ב) מיחם שפינה ממנו מים לא יתן לתוכו מים מפני שמצרף ור' יהודה היא דאמר דבר שאינו מתכוין אסור וכיון דקיי"ל כר"ש דדבר שאינו מתכוין מותר. וכן מסקנת הגמרא (שם מ"ב ע"א) שמותר לכבות גחלת של מתכת ברה"ר בשביל שלא יזוקו וטעמא משום דלא מתכוין לצרף. א"כ אין איסור תורה בכיבוי מנורה חשמלית או תנור חשמלי וכיוצ"ב מפני שאין איסור תורה בכיבוי גחלת של מתכת. ועוד, דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. ולכן אף אם יפסיק זרם החשמל אין כאן אלא איסור מדרבנן. ונתבארו הדברים הנ"ל בס' מנו"א ח"א פכ"ד ס"ה ע"ש ובהערה 16). וכל זה אפי' עושה כן בידים

ממש וכ"ש בנ"ד שאינו אלא בגרמא, שעל ידי שרוקן את המיחם מן המים, המפסק יפסיק את זרם החשמל.

וכיוצ"ב כתב מרן הראש"ל בשו"ת יבי"א (ח"ז חאו"ח סי' י"ז אות יט) גבי עריכת שעון ביו"ט שחל להיות בע"ש, כדי שיכבה מאליו החשמל בליל שבת, וכתב שם, דגרם כיבוי חשמל הוי כעין תלתא דרבנן (מלאכה שאינה צריכה לגופה, גחלת של מתכת, וגרמא) ובנ"ד יש להוסיף דלא הוי פ"ר כיון שעדיין נותרו מים במיחם ואין זה ברור שיפסיק את זרם החשמל. ואפי' את"ל דהוי פסיק רישיה מ"מ אין זה אלא גרמא בדבר שלא מתכוין דאסור דרבנן, ועי' במנו"א (שם אות טז) שכתב, דפ"ר בגרמא יש להתיר במקום צורך. ולכן בנ"ד דכל כוונתו להשתמש במים החמים ולא מתכוין לכבות. ואף אם יכבה הוי דרך גרמא, ועצם הכיבוי אינו איסור מדאורייתא יש לסמוך להקל בזה. זהו הנלע"ד.

וזאת עולה מן המדב"ר: לכתחילה ראוי שלא להטות את המיחם כלל (מצד מוקצה) ומ"מ במקום צורך גדול יש להקל להטות את המיחם ואפילו אם המים הגיעו לגובה של גוף החימום.

סימן פג - צפורן שפירשה רובה בשבת ומצערתו

מאת ר' יניב נתן / מחוברת שבט תשס"ב (שנה ב') סי' מב

הגאון רבנו יוסף חיים זצ"ל בספרו בא"ח (ש"ש פרשת תצוה הלכה ה) כתב וז"ל: וצפורן שפירשה רובה דהוי כתלוש, מותר ליטלה ביד אם הוא מצטער בכך עכ"ל. ומרן הראש"ל הגר"ע יוסף שיבלחט"א, בספרו הליכות עולם ח"ד (עמוד רא) השיג עליו בזה"ל: תימה, דהא מסיים הש"ס על זה (שבת צד:) והוא שפירשה כלפי מעלה ומצערת אותו. ופרש"י כלפי מעלה, כלפי ראשי אצבעותיו. והתוס' כתבו בשם ר"ת שכלפי הגוף קרי כלפי מעלה. ומרן בש"ע (סי' שכח סל"א) הביא דברי רש"י ותוס' וכתב וצריך לחוש לשני הפירושים. ע"ש. ואילו הרב המחבר השמיט תנאי זה מכל וכל. וע' להרא"ש שהסכים לפירוש ר"ת, וכן הוא בחידושי הר"ן. והמאירי כתב כפירוש רש"י, וכ"ה באוהל מועד (דמ"ג ע"ב נ"ב), והטור כתב לחוש לשני הפירושים. גם המרדכי העלה שיש לאסור בכל ענין. ולענין הלכה, בודאי שצריך להחמיר ולחוש לשני הפירושים כדברי מרן הש"ע. עכ"ל. וכן נפסק בהלכה (שם לה) בזה"ל: צפורן שפירשה רובה מן האצבע ומצערת אותו מותר ליטלה ביד בשבת, ובלבד שפירשה כלפי מעלה, ומשום שנחלקו הראשונים אם פירוש כלפי מעלה הוא כנגד ראשי אצבעותיו או כנגד הגוף, צריך לחוש לשני הפירושים ולהחמיר. עכ"ל. ואני עני איני כדאי לתקוע עצמי לדבר הלכה, אבל תורה היא וללמוד אני צריך, כי לא זכיתי להבין דברי הל"ע כלל, כי הלא מה שאמרו בגמ' שם, והוא

שפירשו כלפי מעלה ומצערות אותו, נראה שאינו חוזר על צפורן שפירשה רובה משום שעליה לא יכון לומר "כלפי מעלה" אלא גבי ציצין שפירשו רובן, ודאדסמיך ליה קאי. וכן משמע מפרש"י (שם ד"ה כלפי מעלה) שכתב וז"ל: לצד הצפורן התחילו לפרוש דקא מצערו ליה טפי. עכ"ל. ולשון "לצד הצפורן" שכתב רש"י, מראה בעליל דקאי אציצין שפירשו. ואם רש"י ז"ל היה מפרש דמה שאמרו בגמ' "והוא שפירשו כלפי מעלה" קאי נמי אצפורן שפירשה א"כ היה לו לפרש מהו "כלפי מעלה" גבי צפורן שפירשה רובה. וכן מצאתי מפורש להמאירי (שם) שכתב וז"ל: צפורן שפירשה רובה וקרובה לינתק וכן ציצין והן כמין חוטין של עור מופרשות (כצ"ל) מסביב הצפורן ומצערות הרבה ופירשו רובן וקרובין לינתק אם פירשו הציצין כלפי מעלה לצד אורך הצפורן וכו' עכ"ל. הרי שלך לפניך, שהמאירי מפרש מה שאמרו בגמ' "והוא שפירשו כלפי מעלה" זהו תנאי גבי ציצין שפירשו אבל בצפורן שפירשה לא שייך תנאי זה וכל שפירשה רובה ומצערתו מותר. וכן נראה מדברי התוס' במנחות (יא. בד"ה מלמטה) שכתבו וז"ל: וכן מפרש ר"ת במס' שבת (צד:) גבי ציצין הפורשין למעלה וכו'. ע"ש. וכן יש לדקדק גם מלשון הרמב"ם בפ"ט מה"ש הלכה ט' שכתב וז"ל: צפורן שפירשה רובה וציצין של עור שפירשו רובן אם פירשו כלפי מעלה ומצערות אותו מותר ליטול אותן בידו אבל לא בכלי עכ"ל. ואם מ"ש הרמב"ם אם פירשו כלפי מעלה קאי נמי אצפורן ליערבנהו וליתננהו הכי "צפורן וציצין שפירשו רובן אם פירשו כלפי מעלה ומצערות אותו מותר ליטלן בידו" או שיכתוב בלשון כזה "צפורן וציצין אם פירשו רובן כלפי מעלה ומצערות אותו מותר ליטלן בידו" אלא ודאי דלא קאמר הכי משום דגבי צפורן לא שייך תנאי דפירשו כלפי מעלה. וזהו ג"כ טעמו של התנא בברייתא (שם) דלא ערבינהו לצפורן וציצין בהדי הדדי. נמצא שזהו שיעור לשון הרמב"ם: צפורן שפירשה רובה [זהו האופן הראשון] וציצין של עור שפירשו רובן אם פירשו כלפי מעלה ומצערות אותו [זהו האופן השני, אבל הצפורן לא כתב תנאי שמצער אותו כי מן הסתם צפורן מטרידה אותו] מותר ליטול אותם בידו אבל לא בכלי. וכן הראוני להרמב"ם בפירוש המשניות [מהדורת הגר"י קפאח] שכתב וז"ל: ודע שהצפורן שפירש רובו ומטרידו הרי זה מותר לחותכו בידו בשבת. עכ"ל. ולא הזכיר התנאי "שפירש כלפי מעלה". והוא כמו שבארנו שבצפורן אין לחלק בזה וכאמור. [ואע"פ שבפירוש המשניות שלפנינו אין הגירסא כן, וכאשר יראה הרואה, מ"מ כבר הוכיח הגר"י קפאח (שם בהערה 18) שגירסא מוטעית היא, ודבריו ברורים וישרים. כיעו"ש.] וכ"כ הגר"י קפאח בפירושו להרמב"ם (שם) בפשיטות שמ"ש בגמרא אם פירשו כלפי מעלה, ברור שזה מוסב על ציצין. ע"ש. ולא אכחד כי מצאתי בס' האגודה (שבת ריש פרק המצניע) שכתב וז"ל: והוא פירשו כלפי

מעלה פרש"י וכו' ור"ת פירש איפכא ומספק אסור להסיר צפורנים1 בכל ענין בשבת. עכ"ל. והוא תנא דמסייע למרן הראש"ל שליט"א הנ"ל. אולם דבריו צ"ע מכל האמור, ומ"מ אין צריך לחוש לדבריו מפני ששאר רבותינו הראשונים הנ"ל אינם מפרשים כן. ובפרט שאף להאגודה אין לאסור בזה אלא מחמת הספק.

ובצאתי חפש'י בספרי האחרונים ראיתי להרב חיי אדם בהלכות שבת (כלל כא ס"ד) שכתב וז"ל: ומ"מ צפורן שפירשה רובה וכן ציצין שהם כמין רצועות דקות שפירשו וכו' כלפי מעלה וכו' אך כיון שנחלקו הפוסקים בציצין מה הוא כלפי מעלה וכו' עכ"ל. והרי הוא כמבוא'ר. וכן ראיתי למוה"ר הגר"מ הלוי בספרו מנו"א ח"ב פי"א הלכה ז' שהביא להלכה דינו של הבא"ח הנ"ל, ושם בסעיף ח' הביא דין ציצין שפירשו רובן ומצערות אותו שאין להתיר ליטלן ואפי' בידו. כיעו"ש. והיעב"א.

הערות על הנ"ל

שנדפסו במכתבים למערכת בחוברת ניסן תשס"ב (שנה ב')

בס"ד, אור ליום ד' ח' אדר תשס"ב

לכבוד אהובנו היקר הרב יניב נתן הי"ו מגדולי הפאר של אאמו"ר שליט"א ומבחירי הכולל שע"י מוסדות "עטרת חכמים" בחולון.

השלום והברכה!

שמחה גדולה היתה לי הערב לראות את דבריך בירחון הנפלא "וקנה לך חבר" (שבט תשס"ב סי' מ"ב) היו"ל ע"י ביהמ"ד, ומאיר את העולם כולו בכלל ואת העיר חולון בפרט באור התורה.

והנה בדבריך שם כתבת להקשות על מרן הגרע"י שליט"א שהקשה בספרו הליכות עולם (ח"ד עמו' רא) ע"ד הבא"ח (ש"ש פ' תצוה ה"ה) שכ' שצפורן שפירשה רובה מותר ליטלה ביד אם הוא מצטער, ולא חילק בזה באיזה אופן. והקשה ע"ד שבמקור הדין בשבת (צ"ד ע"ב) אמרינן דהיינו דוקא היכא שפירשה כלפי מעלה, ואחר שנחלקו רש"י ור"ת בביאור עליונה של האצבע פסקו הטוש"ע (סי' שכח סל"א) להחמיר ושאין לתלשה בשום אופן. והסיק, דצפורן שפירשה יש להחמיר מספק ולא לתלשה. וכתבת על דבריו, שנראה שתוספת הגמ' דהוא שפירשו כלפי מעלה לא קאי אצפורן שפירשה אלא על הציצין שפירשו בלבד. ובצפורן בכל גוונא היכא שפירשה רובה שרי. והרחבת להוכיח כן מלשונות הראשונים והאחרונים בלשון צחה ובשפה ברורה, ועל הכל בקיצור נמרץ. ובהיות ובדבריך אלו דחית דברי אדם גדול, עיינתי בדבריך ובמקורותיהם אף שאיני נוהג כן בדרך כלל לצערי. ואמנם בתחילת קוראי את דבריך היו נראים הדברים נכונים

ומוצקים, ואשתומם כשעה חדא. אולם לאחר לומדי מעט את הדברים במקורם נראה שדברי הרב צדקו מדברי התלמיד, ודברי חכמים נשמעים. ואכתוב בקצרה את אשר הכריחני לכך.

א) ראשית לכל, בפשט דברי הגמרא אין למצוא חילוק ואפי' כל שהוא בין צפורן שפירשה לציצין שפירשו אחר דבסתמא אמרינן "והוא שפירשו כלפי מעלה ומצערות אותו" דמשמע דאתרוויהו קאי וליכא לפלוגי בינייהו. ועוד, שמסברא ג"כ אין נשמע לחלק אחר שכל טעם ההיתר בשפירשו כלפי מעלה הוא משום שמצערות אותו וזהו יסוד ההיתר וכדמשמע מלשון הגמ', דא"כ ליכא לפלוגי בינייהו ובין בצפורן ובין בציצין אם פירשו כלפי מעלה ומצערות אותו מותר אם לאו אסור. ולחלק ולומר שבצפורן שלא כמו בציצין אף בשלא פירשה כלפי מעלה היא מצערת ולכך יש להקל בה יותר, דבר מחודש הוא ויש לאמתו במציאות שמסברא אין נראה כן, ומ"מ מלשון הגמ' אין להוכיח לזה כלל.

ב) ומה שכתבת שעל הצפורן לא יכון לומר שפירשה כלפי מעלה, לא הצלחתי להבין מדוע. ובין לשיטת רש"י ובין לשיטת ר"ת נראה פשוט שאפשר לומר כן, דאם כלפי מעלה הוא כלפי ראשי אצבעותיו שייך לומר בצפורן שפירשה לאותו לצד, ואם הוא כלפי הגוף נמי אפשר לומר שפירשה לשם, והדברים נראים ברורים.

ג) וכן מה שהוספת "דאדסמיך ליה קאי", והיינו ציצין דמיניה סליק. הנה דברי הגמ' אלו לא נסמכו כלל לברייתא, והיאך אפשר לומר דפשטות הגמ' לסיפא דמתניתא אתאי ללא כל גילוי בדבריה.

ד) ומה שכתבת להוכיח כן מלשון רש"י שפירש לתיבות כלפי מעלה לצד הצפורן, דע"כ מיירי בציצין דוקא דלא שייך לומר שפורשת הצפורן לצד הצפורן. הנה דברי רש"י נראים כמבוארים, שאין רצונו לומר ליד מה פירשה ולהיכן מגיעה באותה פרישה, אלא כל רצונו היה לבאר היכן הוא "כלפי מעלה" באצבע ולמאי חשבינן עליונה אחר שמשתנה ואפשר לומר כן לראשה ולסופה. וע"ז פי' לצד הצפורן והיינו שצד הצפורן הוא עליונה של האצבע, וכלפי מעלה דאמרינן הוא כלפי צד הצפורן, ותו לא. ודברי רש"י יתפרשו כך: כלפי מעלה – דהיינו לצד הצפורן – יתחילו לפרוש. וזכר לדבר, שתוס' והראשונים דמייתו לפרש"י לא ציינו לצפורן כלל אלא כתבו כנגד ראשי אצבעותיו.

ויותר מכך, שראיה מוכרחת ראיתי מדברי הריטב"א, שלא כהבנתך בדברי רש"י. שכ' הריטב"א למחלוקת רש"י ור"ת בזה"ל: כתבו בתוס' כי כלפי האצבע קורא למעלה וכלפי הצפורן קורא למטה וכו' ור"ת ז"ל פירש בהיפך וכו' ודבריו בפירוש הראשון פשוט וברור

מתוכנם שהם דברי רש"י ודעליה פליג ר"ת. [ואכן, הרב המגיה בריטב"א הנד"מ כ' להגיה כן בדבריו להדיא] ובדבריו כתב לחלק בין הנוטה כלפי האצבע לנוטה כלפי הצפורן. וזה ודאי שאין לומר על הציצין שהן כמין רצועות דקות הפורשות מעור האצבע סביב הצפורן, דמי שהן לצידי הצפורן ולאחריה ולא מעליה כלפי ראשי האצבעות, וכמו שאכן מצוי בזמנינו, וא"כ ע"כ דמיירי בצפורן דבכלל הוא. ואף אם נאמר בדוחק (!) דמיירי אף בציצין שהן גדלין מעל הצפורן, וע"ז קאי הריטב"א, מ"מ ההכרח מלשון רש"י שלפנינו איננו.

ה) ובדברי הרמב"ם בפ"ט מהלכות שבת (ה"ט) נראה מוכרח שלא כהבנתך. והתפלאתי היאך כתבת להוכיח מדבריו כהבנתך. ואעתיק לפניך את דבריו בשלימותם. "צפורן שפירשה רובה וציצין של עור שפירשו רובן אם פירשו כלפי מעלה ומצערות אותו מותר ליטול אותן בידו אבל לא בכלי, ואם נטלן בכלי פטור. ואם אינן מצערות אותו אפי' ביד אסור. ואם לא פירשו רובן אפי' שמצערות אותו אסור לנטלן בידו ואם נטלן בכלי חייב. עכ"ל. הרי שבהמשך דבריו חוזר ומפרט דיני הצפורן שפירשה עם דין הציצין כחדא ממש, ועליהן אמר, ואם אינן מצערות אותו כך שע"כ לומר שמצערות אותו שכתב בריש דבריו קאי נמי אתרוויהו. ולנסות לפסק את הרמב"ם לפי הבנה זו הרי זה דברי תימה. ואף מה שכתבת בירחון בסוגריים לבאר פיסוק דברי הרמב"ם, כ"ז היה אולי אפשר לומר אלמלא המשיך הרמב"ם בדבריו וכללם יחד. והאמת דאף בכה"ג אין נראה שהיה שייך לומר כן בדבריו כלל, שהרמב"ם בלשונו הזהב יכול היה לכתוב בלשון שיובן שהתנאי של כלפי מעלה מיירי בציצין בלבד וכגון בזה"ל: צפורן שפירשה רובה וציצין שפירשו רובן כלפי מעלה, שאז פשוט וברור דלא קאי אצפורן. והשתא שכ' אם פירשו כלפי מעלה, בדוקא כ"כ משום דמיירי בין בצפורן ובין בציצין. ודוק היטב.

ומה שכתבת להוכיח ממה שלא ערבם הרמב"ם כחדא לומר צפורן וציצין שפירשו רובן, ומזה התעוררת לדייק כן בדברי הברייתא. הנה ידוע ומפורסם לכל שכך היא דרכה של תורה וזהו לשון סגנון המשניות והגמ' ועד הראשונים והפוסקים כן הוא. וזה כנראה נובע מצחות הלשון ומהזהירות שלא יובן דמיירי דוקא באופן שפירשו הצפורן והציצין יחדיו, ולהביא דוגמאות לכך אך למותר.

ו) ומה שכתבת להוכיח מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (בתרגום הר"י קאפח) שכ' דין הצפורן שפירש רובו ומטרידו שמותר לחתכו בשבת, ולא ציין דוקא בגוונא שפירש כלפי מעלה, דמשמע דהא לא ס"ל וכהבנתך. הנה למה שכתבתי בתחילת הדברים שכל יסוד ההיתר בשפירש כלפי מעלה הוא בזה שמצערו וכדמשמע מלשון הגמ', אפשר לומר, שכלל זאת הרמב"ם במה שכתב "ומטרידו" ולא נחית לכל פרטי האופן והמותר,

ובהלכות הרחיב בזה וככל הנ"ל. ובפרט אחר שדבריו בהלכות כמפורשים ממש, אין נכון לפרש בפירוש המשנה אחרת.

ז) ומה שכתבת להוכיח מלשון המאירי שכ' אם פירשו "הציצין" כלפי מעלה, אמנם בפשטות כן משמע מלשונו, אולם מ"מ דעת יחיד היא ובודאי שלא נפסק על פיו.

ח) ומה שכתבת מתוס' במנחות (יא ע"א) דמייתו לדברי ר"ת בסוגיין גבי "ציצין הפורשין למעלה" נראה פשוט שאין להוכיח מדברי תוספות במחשבת חוץ למקומו בפרטי הדינים.

ולכל האמור מובנת ומיושבת לשון האגודה (ריש פרק המצניע) שהבאת בדבריך שכ' דמספק אסור להסיר צפורנים בכל ענין, וא"ץ להגהת הרה"ג ר' יגאל כהן נר"ו דבלא"ה היא הגהה חריפה.

ט) וכן משמעות לשון הטור (סי' שכח) שכתב: צפורן שפירשה רובה וכן ציצין שפירשו רובן שקרובין לינתק אם פירשו כלפי מעלה שמצערות אותו ביד מותר להסירן וכו' לא פירשו רובן וכו' דמבואר דלא פליג בינייהו וככל הנ"ל. ובדברי מרן בש"ע הדברים כמפורשים ממש שכתב (שם סל"א) בזה"ל: צפורן שפירשה וציצין שהן כמין רצועות דקות שפירשו מעור האצבע סביב הצפורן אם פירשו רובן כלפי מעלה ומצערות אותו וכו' לא פירשו רובן וכו' הרי שלא כתב "צפורן שפירשה רובה" אלא צפורן שפירשה ותו לא וכייל לרובה ברובן שכתב בציצין. ובחדא מחתא מחתינהו ובתרוויהו כתב אם פירשו רובן כלפי מעלה דמוכח להדיא דס"ל דאף בצפורן דוקא אם פירשה למעלה שרי, והשתא דפליגי רש"י ותוס' בביאור כלפי מעלה מחמרינן מספק בכל גוונא.[ובאמת פלא הוא על הגאון הגדול ר' משה הלוי זצ"ל שבספרו מנוחת אהבה (ח"ב פי"א ה"ז וח') אחר שחילק בין צפורן לציצין ובצפורן התיר בכל גוונא, ציין בהערות (הערות 20-19) לדברי הש"ע הנ"ל, ולכאורה מפורש בדבריו שלא לחלק ביניהם, ומצוה ליישב.]

ועוד יש להוסיף בדרך דקדוק וצחות קצת, דהנה בלשון הגמ' וכן בלשון הרמב"ם טוש"ע, אחר דמייתו לחילוק של פירשו כלפי מעלה הוסיפו "ומצערות אותו". ואין ליחס לציצין לשון נקבה אלא לשון זכר כגון ציצין המעכבין את המילה וכדומה. ואילו בצפורן היחס בלשון נקבה וא"כ אפשר לומר דמש"ה כ"כ בלשון נקבה והוא זכר לדבר דמיירי בצפורן נמי.

ואשר על כן לאור כל האמור יראה בפשטות כהוראת זקן מר ניהו מרן מלכא הגרע"י שליט"א וכמ"ש בס' הליכות עולם הנ"ל. ודע כי מה שהמריצני להאריך בכל זאת אף שמעולם לא עשיתי כן ואיני רגיל באלה, הוא זה שמצוקי ארץ שראו את דבריך בירחון

הערוכים בטוב טעם ודעת שוכנעו בצדקתם והעמידו לדברי הליכות עולם בתימה. וע"כ ראיתי לברר מקחו של צדיק, ובודאי שכל האמור הוא רק לקוצר השגתי ואין בהם אפי' נסיון לקיים "והצדיקו את הצדיק".

ומחזיקנא טיבותא למר על העונג הגדול שהיה לי למקרא דבריו, דברים המעידים על עוצם שקידתו ושקיעותו בתוה"ק ודרך לימודה, ואשריך שנתפסת על ד"ת. אשרי שזה ילד אשרי שזה גידל, אשרי אאמו"ר שזכה להוציא יקר מזולל ולראות גידולים שכאלה קודש הילולים, המשתלמים בתורה וביראה ובכל מדה נכונה שזהו הנחת רוח האמיתית שיש לו, חלקו מכל עמלו, שמגדל את צעירי הצאן ומעלם אל המסילה העולה בית אל עד בניית בתיהם על אדני התורה והיראה ועד שמקימים בעצמם עולה של תורה, במה שזוכה לראותם לוחמים במלחמתה של תורה כזקנים ורגילים. (ודע לך שגם בענין זה דנתי לפניו ועשה ככל יכלתו להעמיד דבריך ולמצוא בהם צד זכות) וזה מה שמחזקו ומאמצו בכל הרפתקי דעדו עליה.

ותכף לת"ח ברכה, יה"ר שיזכה להרחיב גבולו בתלמידים הגונים, ויזכה לרוות נחת מכל יוצאי חלציו הגשמיים והרוחניים. בנחת ובשלוה בהשקט ובבטחה, בלא עול מלכות ועול דרך ארץ. באורך ימים ושנות חיים בבריאות איתנה ונהורא מעליא, באושר ועושר וכל טוב סלה יחד עם נו"ב א"מ מב"ת ועם כל הרמי"ם והמלמדים ומזכי הרבים העומדים לימינו בגידול העדרים, אמן.

החותם בשמחה ובאהבה רבה

אליהו בלא"א מו"ר עבד ה' הרב חיים רבי שליט"א

ירושלים תובב"א.

תשובת הכותב

ראיתי כל מ"ש ידי"ן הרה"ג הנ"ל ושמחתי לראות שהטיב לבאר דברי מרן הראש"ל שליט"א בהליכות עולם, ושכן משמעות דברי הרמב"ם ומרן הש"ע. יישר כוחו וחילו לאורייתא. מ"מ נ"ל שאי אפשר להמלט מלומר שיש כאן מחלוקת ראשונים שכן דעת שפתי המאירי והתוס' במנחות ברור מללו כמ"ש בעניותין במאמרי. וזהו דעת הרב חיי אדם והבא"ח ועד אחרן המנו"א זצ"ל, ואשמח אם שאר קוראי הירחון יביעו דעתם בענין הנ"ל.

יניב נתן

עוד בענין הנ"ל

מאת ר' יניב נתן / מחוברת שבט-אייר תשס"ד (שנה ד') סי' יח

כבר כתבתי בדין זה בירחוננו "וקנה לך חבר" גליון שבט תשס"ב (סי' מב) והבאתי שמדברי המאירי והתוספות במנחות מתבאר שיש להתיר בזה, ומה שהביא מרן בש"ע שני פירושים לבאר מהו "כלפי מעלה" ועפ"ז כתב שיש להחמיר כשני הפירושים. זהו לגבי הציצין שעליהם שייך לומר "כלפי מעלה" אבל בצפורן שפירשה רובה ומצערתו, מותר. וכ"פ הבא"ח (ש"ש פ' תצוה הלכה ה) ומכאן נתקשתי מאוד בדברי מרן הראש"ל נר"ו בהליכות עולם (ח"ד עמוד רא) שהעיר ע"ד הבא"ח ממה שכתב מרן בש"ע שיש להחמיר כשני הפירושים. כיעו"ש. ולאחר זמן בא ידי"ן הרב אליהו רבי שליט"א ושרטט וכתב תשובה מאהבה לקיים דברי מרן הראש"ל נר"ו ע"פ דקדוק לשון הרמב"ם ומרן הש"ע, והיא ל"ו נדפס"ה במכתבים למערכת גליון ניסן תשס"ב וע"ש בתשובתי אליו.

והנה בעת"ה הראני ידידי ר' אלון ניסן הי"ו ספר הליכות עולם הנ"ל שנדפס במהדורה מתוקנת (שנת תשס"ב) ומרן הראש"ל תיקן דבריו בדין זה, הנני להעתיק לשונו (דע! כי המודגש הוא הנוסף במהדורה החדשה): צפורן שפירשה רובה מן האצבע ומצערת אותו מותר ליטלה ביד בשבת, ובלבד שפירשה כלפי מעלה, ומשום שנחלקו הראשונים אם פירוש כלפי מעלה הוא כנגד ראשי אצבעותיו או כנגד הגוף, צריך לחוש לשני הפירושים. ומיהו כל זה בציצין שפירשו אבל בצפורן שפירשה רובה, מותר. עכ"ל. וגם בסוף ההערה (אות לה) כתב וז"ל: ולענין הלכה בודאי שצריך להחמיר ולחוש לשני הפירושים כדברי מרן הש"ע. ויש ליישב שכל זה בציצין שפירשו אבל בצפורן שפירשה בכל אופן מותר. וכ"כ בקיצור ש"ע (סימן פ סעיף נה) ובקצות השלחן (סי' קמג בדה"ש אות ג) וע"ע להרב המחבר להלן (פ' כי תשא אות טז) ועיקר. עכ"ל. והוא כמ"ש בעניותין אלא שהוספתי שכן מתבאר מדברי המאירי והתוס' במנחות. וברוך ה' שהנחני בדרך אמת. וזה היה בהעלם מרבי דוד אזולאי נר"ו בשו"ת אור דוד (סי' ז"ך) וע"כ נדחק מאוד לקיים פסק מרן הראש"ל נר"ו בהליכות עולם (מהדו"ק) ממה שהעיר עליו הרב ברוך צבאן נר"ו בירחון יתד המאיר (חשון תשס"ד) כמ"ש בעניותין כיעו"ש. ואע"פ שבדברי כמה מחברים מפורסמים כמו הרמב"ם ומרן בשו"ע צריך להדחק קצת בלשונם לפי דרכנו, מ"מ כבר לימדנו להועיל מרן הב"י (יו"ד סי רכח) כי מוטב לסבול דוחק הלשון מדוחק הענין.

סימן צא - לקיחת סממנים לחולה שאין בו סכנה בשבת

מאת ר' שי אבידר / מחוברת ניסן תשס"א (שנה א') סי' כז

שאלה: האם מותר לחולה שנפל למשכב ואין בו סכנה, לקחת סממנין המרפאים (כדורים וכיו"ב) המוכנים אצלו מע"ש כדרך שלוקח בחול או שמא צריך לקחתם בשינוי דוקא?

תשובה: הנה מרן הש"ע (סימן שכח סעיף יז) פסק בדין זה כדעת הרמב"ן ולכן אמרתי לבאר תחילה דבריו בס"ד ומשם באר"ה. וז"ל הרמב"ן בספר תורת האדם (טעם המיחוש): מיחוש שאדם חולה ממנו ונופל למשכב ואין בו סכנה, התירו בו משום שבות שאין בו מעשה דהיינו אמירה לנכרי. וכן התירו בו שבות דמלאכה הנעשית בשינוי וכו' אבל שבות שיש בו מעשה, כלומר, דבר הנעשה על ידי ישראל והוא נעשה כדרכו בחול לא התירו וכו'. אבל חולי שיש בו סכנת אבר אחד אע"פ שאין הנשמה תלויה בו התירו לו כל שבות שבעולם וכו', וזהו משפט השני. אבל מיחוש שאין בו חולי ואין אדם חולה ממנו אלא מתחזק והולך כבריא בשוק, בזה לא התירו שבות כלל, ואפילו על ידי נכרי. ולא עוד אלא דברים שאין בהם משום מלאכה ולא כלום בעולם, גזרו משום שבות שחיקת סמנין. וזהו החושש בשיניו לא יגמע בהן את החומץ וכו'. עכ"ל. וכ"כ הרב המגיד (פרק ב' מהלכות שבת הלכה י) בשם הרשב"א והרמב"ן. וכ"כ הריטב"א בחידושיו (שבת קכט.). ומבואר יוצא מדבריהם, שחולה שנפל למשכב ואין בו סכנה מותר בשבות שאין בו מעשה, דהיינו אמירה לגוי וכן בשבות דמלאכה הנעשית בשינוי. אבל שבות הנעשה על ידי ישראל ונעשה כדרכו בחול, אסור. והנה לקחת סמנין המרפאים כמו הכדורים שבימינו יש בו איסור שבות, גזירה שמא ישחוק סמנין בשבת. וכמו שכן מוכח מדברי הרמב"ן עצמו ממה שכתב בתורת האדם (שם) בזה"ל: דבר שאין בו סכנה אומר לנכרי ועושה דהתירו שבות במקום חולי אע"פ שאין בו סכנה. "וכן אמרי סבור מינה הני מילי דשחיקי סמנין מאתמול". ראיה ג' דכוחלת יש בה משום שבות וכו'. עכ"ל. ושם מדבר הרמב"ן מענין השבותים, ומוכח דסובר דסמנין שנשחקו מאתמול יש בהם משום שבות. וכן כתב בחידושיו לעבודה זרה (כח:) גבי עין שמרדה, שהוכיח משם דהיכא דליכא סכנתא מחללין עליו באיסורי דרבנן, דאפילו היכא דשחיקי סמנין מאתמול איסורא דרבנן איכא, גזירה משום שחיקת סמנין בשבת. ע"ש. וכן כתב הר"ן בהלכות (פרק שמונה שרצים) בד"ה ומהא, דהיכא דאיכא סכנת אבר מתירין לו שבות דדבריהם אפילו על ידי ישראל שהרי אפילו היכא דשחיק סמנין מאתמול שבות דדבריהם יש בו גזירה משום שחיקת סמנין, ואפילו הכי שרי ליה ע"י ישראל אבל חולה שנפל למשכב ואין בו סכנה אין מתירין לו על ידי ישראל אפילו שבות דדבריהם. וסיים שם הר"ן וז"ל: ונמצאת למד, דחולה שיש בו סכנה, כל צרכיו נעשין ע"י גדולי ישראל. אין בו סכנת נפש אלא סכנת אבר, צרכיו במלאכות דאורייתא נעשין על ידי נכרי, ובשל דבריהם אפילו על ידי ישראל. אין בו סכנת אבר אלא חולי בעלמא, צרכיו נעשין על ידי נכרי ואפילו במלאכות של תורה "אבל לא על ידי ישראל אפילו בשל דבריהם". מיחוש בעלמא, כגון חושש בשיניו

וכיוצא בו, אין מתירין לו כלום. ולא עוד אלא אפילו דברים המותרים לבריא אסורים לו כל שמעשיו מוכיחים שהוא מתכוין לרפואה. זהו דעת הרמב"ן ז"ל בדברים הללו בספר תורת האדם. עכ"ל. ומבואר שגם הר"ן מבין בדעת הרמב"ן שאוסר לחולה שנפל למשכב ואין בו סכנה לקחת סמנין המרפאים גזירה שמא ישחוק סמנים בשבת. אמנם זהו דוקא כשלוקח כדרך שלוקח בחול אבל אם על ידי שינוי מותר לדעת הרמב"ן וכנ"ל.

ולא אכחד שראיתי להרדב"ז בתשובה ח"ג (סימן תרמ) שדקדק מלשון הרמב"ן [וע"ש דנראה דקאי גם על הר"ן וכ"כ המנחת יצחק ח"א סימן קח בדעתו] שכתב גבי אדם שהולך ומתחזק כבריא בשוק דלא התירו לו כל שבות ואפילו על ידי נכרי. "ולא עוד אלא דברים שאין בהם מלאכה ולא כלום בעולם גזרו משום שחיקת סמנין". ששתיית סמנין המרפאים קיל טפי מאמירה לנכרי. וא"כ חולה שנפל למשכב ואין בו סכנה שמותר בו אמירה לנכרי כ"ש שתיית סמנין. וכן ראיתי למוה"ר הגר"מ הלוי זצ"ל בספרו מנוחת אהבה ח"א (סימן כא הערה 189) שדקדק גם הוא מדברי הרמב"ן הנ"ל כאמור, אלא שהעיר על זה דאם נדייק כן גם מדברי הרמב"ן שהביא הר"ן, יוצא א"כ דדברי הר"ן סתרא'י נינהו, שהרי מבואר בדבריו שאוסר לחולה שנפל למשכב ואין בו סכנה לקחת סמנין המרפאים בשבת. ותירץ המנו"א זצ"ל, דמה שכתב הר"ן "ולא עוד אלא אפילו דברים שהם מותרים לבריאים אסורים לו וכו'", אין הכוונה לסמנין המרפאים אלא רק לאוכלים ומשקים שהם מאכל בריאים רק שהוא לוקח אותם בדרך שמוכיחה שמתכוין לרפואה. ובזה סובר הר"ן דקיל משבות אמירה לנכרי במלאכה גמורה, כיון שלבריאים הוא מותר. אבל מיני סממנין העומדים לרפואה, שאין לוקחים אותם אלא חולים, זהו שבות כשאר השבותים דאית ביה מעשה וחמור מאמירה לנכרי. ולפ"ז יש חלוקה בין הרמב"ן להר"ן, דלפי הרמב"ן שתיית סמנין קיל טפי מאמירה לנכרי וכמ"ש הרדב"ז הנ"ל. וא"כ מותר לחולה שנפל למשכב ואין בו סכנה אמירה לנכרי, וכ"ש שתיית סמנין. ולפי דעת הר"ן אסור. עכת"ד. ובאמת שעל הרדב"ז הנ"ל לא אתמה כיון שהמעיין בדבריו ישר יחזה פנימו שלא ראה את דברי הרמב"ן בתורה האדם בשרשן רק הביאו מהמגיד משנה. ואילו היה רואה דברי הרמב"ן בתורת האדם ובשורשן, ודאי לא היה מתיר. שהרי הוכחנו במישור לעיל מדברי הרמב"ן שם, שלקחיחת סמנין זהו שבות דאית ביה מעשה, ואסור לחולה כזה לקחת כדרך שלוקח בחול. אלא שעדיין אפשר להעיר על דברי הרדב"ז מדברי הרמב"ן בחי' עבודה זרה, וכן על משמעות דבריו שגם הר"ן מתיר וכנ"ל. אך על המנו"א זצ"ל קשה לי היאך הסכים כן בדעת הרמב"ן, והלא מוכח מדבריו שאוסר וכנ"ל, וגם מה שחילק בין

הרמב"ן לר"ן, אחר המחילה הרבה, תמוה, דא"כ לא היה לו להר"ן לסתום דבריו ולומר שזהו דעת הרמב"ן בתורת האדם, בזמן דלא סבירא ליה כוותיה.

איברא עדיין צריך בירור למה נתכוין הרמב"ן במה שכתב (בחלוקה השלישית), גבי אדם שהולך כבריא בשוק דלא התירו לו שבות כלל, ואפילו על ידי נכרי "ולא עוד אלא דברים שאין בהם מלאכה ולא כלום בעולם", שאם נאמר שזהו סמנין המרפאים, א"כ יוצא לנו שהם קילי טפי מאמירה לנכרי וכמ"ש הרדב"ז והרב מנוחת אהבה בדעתו, ונמצא סותר עצמו, לכן נלע"ד שהר"ן עצמו הבין בדברי הרמב"ן הנ"ל שכ' "ולא עוד אלא דברים שאין בהם מלאכה" שהם דברים המותרים לבריא ואסורים לו כל היכא שמעשיו מוכיחים דלרפואה קמכוין. ולא מיירי בסמנין המרפאים שאין דרך בריאים לקחתם וכמ"ש הרדב"ז והרב מנוחת אהבה זצ"ל. וזהו שכתבו, בחולה שמתחזק והולך כבריא דאסור לגמוע החומץ אם חושש בשיניו.

ומצאתי און לי בדברי הרמב"ן (שם) שאחר שהביא את כל סוגיות התלמוד העוסקות בדינים אלו, כתב, דמשמע דדבר שאין בו סכנה מותר בו שבות אמירה לנכרי. וכן מותר בו שבות דדבריהם. והקשה, דאיכא למידק שמצינו שאסרו לחולה אפילו איסור דדבריהם "ולא עוד אלא דברים המותרים לבריא אסרו לחולה, כדתנן, חוץ ממי דקלים וכוס עיקרין" וכו'. ואח"כ כתב במסקנה את החלוקות הנ"ל, ושם לא מצינו שכתב חלוקה של "דברים המותרים לבריא ואסורים לו" אלא "דברים שאין בהם מלאכה ולא כלום בעולם" וכנ"ל, לכן נלע"ד דחדא מילתא היא, והשתא אתי שפיר מה שסיים הר"ן דזהו דעת הרמב"ן ז"ל בדברים הללו בספר תורת האדם וכנ"ל ודו"ק. וביאור הלשון של "הדברים שאין בהם משום מלאכה" היינו דברים שלא נעשו משחיקת סמנין גופא ולא שייכא בהו מלאכה, ואפילו הכי אסרו בחולה כזה, גזירה משום שחיקת סמנין וכיוצ"ב פירש מרן הב"י (סימן שכח) בדעת הרמב"ם. ודון מינה ואוקי באתרין.

וכן בקדש חזיתיה למרן הב"י (שם) שכתב וז"ל: ודע דהא דאמרינן דצרכי חולה שאין בו סכנה אסור בשבות הנעשה ע"י ישראל, אפילו החולה עצמו אסור לשים בידיו הרפואה או לעשות לרפואתו דבר שהוא משום שבות כו'. עכ"ל. ודבריו הם גם לדעת הרמב"ן כאשר יראה המעיין שם ואם תאמר הרי אמרו דכל צרכיו נעשים ע"י גוי, ומשמע שאוכל אוכלין המרפאים אותו ולמה לא חששו שמא ישחוק סמנין. הנה כבר תירץ לזה מרן בב"י (שם בד"ה כל אוכלין), שהטעם הוא מכיון שלא התירו לעשות מעשה הרפואה ע"י ישראל, ואפילו ע"י החולה עצמו. ע"כ. ור"ל, שהגוי עושה לו הרפואה איכא היכרא, ולא חיישינן לשחיקת סמנין. וכן כתב המאמ"ר (שם סק"ט) בדעת מרן. ודחה גם דברי

הב"ח (שם) והט"ז (שם סק"ה) שכתבו דלפי מרן צריך שהעכו"ם יאכילו או ישקהו את הסמנין. וגם דברי הנהר שלום (שם סי' י). דחה דברי הב"ח והט"ז בזה. ומ"מ הדבר ברור שתפסו במושלם שדעת מרן ז"ל לאסור שתיית סמנין שנשחקו מאתמול לחולה שנפל למשכב ואיב"ס.

סוף דבר הכל נשמע, שהרמב"ן וסיעתו אוסרים לחולה שנפל למשכב ואין בו סכנה לקחת סממנין בשבת ואפי' המוכנים אצלו מערב שבת אלא אם כן יקחנו בשינוי. וכבר כתבנו בריש אמי'ר שמרן הש"ע (שם סי"ז) פסק כדעה שלישית שהביא בשו"ע שם והיא דעת הרמב"ן וכמו שהסכימו רוב האחרונים, כמ"ש בספר מנוחת אהבה (שם בהערה 188). וע"ע מה שכתבו בזה המשנ"ב (שם ס"ק קכא) והרב ילקוט יוסף (שם ס"ק כח) שנמשכו אחר הרדב"ז הנ"ל בזה. והנלע"ד כתבתי.

סימן צב - הבודק חמץ בכמה בתים מרוחקים אם מברך בכל מקום

מאת הרב יוסף מיכאל/מחוברת שבט-אייר תשס"ד (שנה ד') סי' טז

שאלה: מי שיש לו כמה בתים או בית וחנות לבדוק בהם את החמץ, האם יכול לברך בכל מקום ומקום או שמא ברכה אחת פוטרת את הכל?

תשובה: כתב הרב המאירי (פסחים ז:) וז"ל: היו לו כמה בתים לבדוק אינו מברך אלא אחת כדין השוחט כמה בהמות שאינו מברך אלא אחת עכ"ל. ובחידושיו לחולין (פו:) כתב וז"ל: סח בין שחיטה לשחיטה בדבר שאינו צורך שחיטה גאוני המערב הורו שיכסה דם שחיטה שעברה ויחזור ויברך וישחוט שהשיחה מפסקת כענין שביארנו בתפילין במי ששח בין זה לזה שחוזר ומברך. ומה שכתבו שיכסה תחילה גדולי המפרשים כתבו הטעם בתשובה דמכיון שהפסיקו הרי הן כמצוות חלוקות וצריך לגמור מצוה ראשונה קודם שיתחיל בשניה. ויש חולקין בזו ונראין דבריהם. ואין לדמות דבר זה לתפילין כלל שהתפילין מצוות מחויבות הם עליו וכיון שהתחיל אינו רשאי להפסיק אבל זו אין שחיטת השניה חובה עליו אלא אי בעי שחיט אי בעי לא שחיט והלכך אין שיחה שביניהם אלא כמי ששח בסעודה בין מאכל למאכל שאינו חוזר ובוצע עכ"ל. ולפי זה בבדיקת חמץ שחובה היא על האדם לבדוק בכל הבתים והמקומות ששייכים לו, א"כ שיחה ביניהם הוי הפסק לדברי היש חולקין שהסכים להם המאירי, אם נאמר שלדעת המאירי כל בית ובית היא מצוה בפני עצמה (כמו שיתבאר בסמוך). וכן מצאתי להדיא בספר תניא רבתי (סימן מג) וז"ל: כתב בעל עשרת הדברות אם יש לו כמה בתים לבדוק אינו מברך אלא ברכה אחת כדאמרינן גבי שחיטה שאינו מברך אלא ברכה אחת על כמה בהמות. ומסתברא דוקא אם לא שח אבל אם שח חוזר ומברך עכ"ל. ומשמע

דר"ל דאם שח ביניהם חוזר ומברך ואין ר"ל דאם שח בין הברכה לתחילת הבדיקה דזה כתב בהמשך דבריו כיעו"ש. וכ"כ באו"ח (הלכות חמץ ומצה אות יב) וז"ל: וכתבו הגאונים ז"ל שאם יש לו כמה בתים לבדוק אינו מברך אלא ברכה אחת ובלבד שלא יפסיק עכ"ל. וכ"כ הכלבו (סי' מח) וכ"כ הר"ן.

וממה שדימו הראשונים הנ"ל בדיקת חמץ בכמה בתים לדין שחיטת בהמות, משמע דס"ל דלא מיקרי חדא מצוה, שאל"כ מה הדמיון לשחיטה דהתם כל שחיטה ושחיטה מצוה בפני עצמה היא ולכן שיחה ביניהם נחשבת להפסק משא"כ בדיקת כמה בתים דכיון שחובה היא עליו א"כ כל זמן שלא סיים החיוב המוטל עליו לא סיים המצוה ומה בכך אם שח ביניהם ודמי לאדם היושב בסעודה ומדבר שאינו חוזר לברך אלא בע"כ לא ס"ל להראשונים הנ"ל דמיקרי מצוה אחת ארוכה אלא דומה ממש לשחיטת עופות או כמה בהמות דמיקרי כל חד וחד מצוה בפני עצמה. וכן מוכח מהר"ן הנ"ל דדעה זו מדמי לה לתפילין אלא דהוא ז"ל חלק עליהם דכולא חדא מצוה וכ"נ מדברי הרא"ש (סימן י) עש"ב. ולכן כתבו שאם שח הוי הפסק וא"כ נראה דכ"ש אם הפסיק ביניהם בהליכה שיצטרך לחזור ולברך דהפסק הליכה אלים מהפסק שיחה כדמוכח מהפסק שיחה בתוך הסעודה דאינו כלום אבל אם יצא מביתו ללכת למקום אחר הוי הפסק וצריך לחזור ולברך כמבואר בש"ע (סי' קעח ס"א וב') וכ"כ המאמ"ר (סימן תלב אות ב) דהפסק הליכה אלים מהפסק שיחה והוכיח כן מדברי הרא"ש שהביא ראיה דהשיחה באמצע הבדיקה לא הוי הפסק משיחה שבאמצע הסעודה והרי התם באכילה קיי"ל דשינוי רשות והליכה ממקום למקום הוי הפסק וצריך לחזור ולברך אלא דהפסק ההליכה אלים טפי מהפסק שיחה עכ"ד. וא"כ כיון דהראשונים הנ"ל השוו בדיקת חמץ לשחיטה ובשחיטה קיי"ל דשיחה הוי הפסק לדבריהם כ"ש הליכה. ואין לומר לדבריהם ז"ל, דכל זמן שלא סיים הבדיקה של כל הבתים לא סיים המצוה שא"כ אפילו שיחה לא היה הפסק לדבריהם ולפי האמור נראה דלא מיירי הראשונים הנ"ל אלא בבתים סמוכים זה לזה ואינם מרוחקים שהרי הפסק הליכה אלים טפי מהפסק שיחה וצריך לחזור ולברך.

אולם עדיין יש מקום לבעל דין לחלוק, דלעולם ס"ל להראשונים הנ"ל דהפסק הליכה בין בית לבית אינו מזקיק ברכה וכן נראה יותר מפשט דבריהם שלא חילקו בין בתים סמוכים או לא אבל אם הפסיקו בשיחה צריך לחזור ולברך ואף שבסעודה אמרינן איפכא דהפסק שיחה לאו כלום הוא אבל הפסק הליכה צריך לחזור ולברך מבית לבית יש לחלק בין אכילה למצוה. אלא שראיתי לרבנו הטור (סימן תלב ס"א) שכתב בשם אביו הרא"ש דשיחה לא הוי הפסק דדמי לאדם שמדבר בתוך סעודתו דלא הוי שיחה הפסק

להצריך לחזור ולברך ושם (סעיף ב') כתב דבברכה אחת יכול לבדוק כמה בתים. וכ"פ מרן בש"ע (שם ס"ב) ומסתימות דבריהם ז"ל משמע אפילו אם אין הבתים סמוכים זה לזה ויש הליכה ביניהם אפ"ה אין זה הפסק אלא שראיתי להפר"ח שכ' לפרש דברי מרן ז"ל דמיירי דדוקא כשהבתים אינם רחוקים דאל"כ הו"ל הפסק וצריך לחזור ולברך מידי דהוה אמי שלובש טלית קטן ומברך עליו והולך לבית הכנסת חשיבא הפסק כמ"ש לעיל סימן ח' סי"ג עכ"ל. והביא דבריו השו"ג (אות ה). ובדין הראשון הסכים הפר"ח דאין שיחה הפסק אבל לגבי הליכה ס"ל דהוי הפסק ומוכח דס"ל דהפסק הליכה אלים טפי מהפסק שיחה. אלא דלפי מה שכתב הפמ"ג בא"א (שם סק"ו) דהפר"ח לא מיירי אלא לגבי השליח אבל בעל הבית ג"כ יכול לברך ברכה אחת על בתים רחוקים לדעת הפר"ח, אתי שפיר. מיהו מדברי שאר אחרונים שאכתוב בסמוך נראה שלא הבינו כן בדברי הפר"ח. וכ"כ הרב חיי אדם (כלל קיט אות כא) וז"ל: ואם יש הפסק בין הבתים כגון שבודק ביתו וחנותו שהוא בחצר אחרת יברך השליח שם בחנות דברכת בעל הבית אינו מועיל שהרי יש הפסק בהליכה. ואפילו בעה"ב צריך לברך כשהולך מביתו לחנות לבדוק (פר"ח) עכ"ל. ומבואר שהבין דהפר"ח קאי גם על בעל הבית ולא רק על השליח. וכ"פ בשתילי זיתים (שם אות ד) וציין בסוגריים לעיין בסי' קעח (ס"א) וביאר דבריו הרה"ג ר' אברהם בן משה בפירושו זית רענן (שעל השתילי זיתים) דר"ל דאפילו דעתו לא מהני עש"ב.

אולם הרב מאמ"ר הנ"ל כתב דמסתימות דברי מרן והטור נראה דאין חילוק בין אם הבתים רחוקים זה מזה או לא לעולם א"צ לברך שנית וכן המנהג פשוט בינינו לבדוק הבתים והחנויות בברכה אחת אע"פ שהחנות רחוקה. אמנם ראיתי להפר"ח ז"ל שכתב דדוקא כשאין הבתים רחוקים דאל"כ הו"ל הפסק וצריך לחזור ולברך והביא ראיה מדין טלית הנזכר לעיל סימן ח' סי"ג דההליכה מביתו לבית הכנסת הוי הפסק יעו"ש. ולי אני עבדו נראה שיש לחלק בין הכא להתם דשאני הכא דחיובא רביע עליה לבדוק כל המקומות שיש לו צורך (כצ"ל) להשתמש בהם חמץ ולא גמר מצותו עד שיבדוק בכולם והו"ל המקום הראשון שבודק תחלת המצוה והמקום האחרון גמר המצוה ופשיטא דליכא למימר בכה"ג דההליכה הויא הפסק דהא חייב לילך שם לבדוק וחלה הברכה על כל המקומות שיש לו ולא דמיא לטלית ולשאר דברים דאמרינן בהו דהויא ההליכה הפסק והכי הוי משמעות לשון הפוסקים דאין חילוק בין הבתים הקרובים או רחוקים והכי מסתבר שהרי כל שהן בתים חלוקים זה מזה ולא חילוק חדרים בלבד מה לי קרוב מה לי רחוק אי הוי הפסק אפילו בקרובים להוי הפסק ואי לאו אפילו ברחוקים לא הוי הפסק ויפה כח המנהג שלא לברך אלא ברכה אחת בכל ענין וכו' עכ"ל. וכן דעת

הרב ערוך השולחן והרב חק יעקב וכן ראיתי להגאון ר' יצחק טייב בספרו ערך השלחן שכ' ע"ד הפר"ח בזה"ל: ואין נראה דהתם משום שינוי מקום כמ"ש שם וא"כ אפילו היו קרובים צריך לחזור ולברך אא"כ בבית אחד מחדר לחדר וכמבואר בסי' קעח ע"ש. וכ"כ הרב בית הלל ביו"ד (סי' רפט) גבי מזוזה. ומה שחילק ביניהם אין נראה ע"ש. אלא הכא אפי' ברחוקים מיירי וכבר חילק ביניהם בס' ברכת אברהם עש"ב עכ"ל. וחזינן להרב מג"א (סי' תקפט סק"ב) שכתב ע"ד הרמ"א (שם ס"ו בהגה) שפסק דאחרים שיצאו ידי חובת תקיעת שופר לא יברכו לנשים וכתב ע"ז המג"א שיכוין בלבו שלא לצאת בתקיעת בית הכנסת ואז יוכל לברך להם אך בזה יש לדקדק אם הליכה מביתו לבית הכנסת חשיב הפסק ויצטרך לברך שנית על התקיעות ששומע בבית הכנסת על סדר הברכות כמ"ש סי' ח' סי"ג ומ"מ נ"ל דא"צ לברך כמ"ש סימן תקצב ס"ג ולא דמי לציצית ששתי מצות הן משא"כ הכא דכולא חדא מצוה וכו' עכ"ל. וכתב מהרש"ם בספרו דעת תורה (סימן תלב) דלפי דברי המג"א א"צ לברך שנית גם כאן ואין בהילוך הפסק כיון שלא נגמרה המצוה עד שיבדוק כל הבתים ע"ש. וע"ע להרב חמד משה מה שהקשה ע"ד המג"א והוב"ד במחצית השקל (שם) וע"ע בחידושי רע"א (סי' תלב) ובחמד משה (שם) ובמשנ"ב (סק"ז) ובכה"ח (אות כב). ומשמע שלא הבינו דברי פר"ח כהפמ"ג הנ"ל. ונראה לומר כיון דאיכא פלוגתא בזה העצה הטובה ביותר שיכוין בברכה הראשונה לפטור רק את הבית שבודק אותו בתחילה ושוב יחזור ויברך במקום השני. ואף שגורם בזה לברכה שא"צ לדעת החולקים דס"ל דבברכה אחת פוטר כל הבתים מ"מ כדי לאפוקי נפשיה מפלוגתא שפיר דמי. ודומה למ"ש מרן בש"ע (סי' קעד ס"ד) ע"ש הטעם בב"י. וכן מצאתי למהר"ש קלוגר בחכמת שלמה (סי' תלב) שכתב וז"ל: הנה אם יש לאדם חיוב לבדוק גם בחנות מה יעשה בברכה נראה כדי לצאת מידי ספק אם הליכה הוי הפסק או לא לכך יכוין בפירוש שאינו מכוין לצאת בברכה זו רק להבית ולא להחנות או יראה שיעשה איזה מעשה שעושה הפסק ויהיה רשאי אח"כ לברך בחנות ולא הוי גורם ברכה שא"צ כמבואר בסי' רטו כיון דעושה כן לצאת מידי ספק פלוגתת הפוסקים. כן השבתי לק"ק ניזניב עכ"ל. והניף ידו שנית בשו"ת האלף לך שלמה (סי' קצט) ע"ש.

אולם שוב התבוננתי והיה נראה שזו אינה תקנה מרווחת כל כך שהרי לדעת המאמ"ר בדעת הטור ומרן דמיקרי כל הבתים מצוה אחת וכל עוד שלא סיים לבדוק כל הבתים והמקומות השייכים לו לא סיים המצוה, יותר נראה שאם חוזר לברך שנית הרי זה מברך ברכה לבטלה ולא רק גורם ברכה שא"צ ואע"פ שיכוין להדיא שלא לפטור המקום השני. והרי זה דומה ממש למ"ש הרשב"א בתשובה (ח"א סי' קנו) שנשאל שם לענין

ארבעת המינין שבלולב דקיי"ל לולב א"צ אגד ויכול ליטלן כל אחד ואחד לעצמו, אם יכול לברך על כל אחד ואחד? והשיב, דאין מברך אלא ברכה אחת על כולן דארבעתן מצוה אחת הן ואין מברכין על מצוה אחת על כל חלק וחלק ממנה ברכה בפני עצמה. עכ"ל. ולכאורה אם נאמר בנ"ד כדברי המאמ"ר ז"ל שכל הבתים שחייב לבדוק מיקרו מצוה אחת יש איסור של ברכה לבטלה אם חוזר לברך בבית השני או בחנות. ועוד, דלפי מ"ש לעיל לפרש לדעת הראשונים הנ"ל אפשר דלכו"ע מהני דעת מבית לבית דהליכה לא הוי הפסק גם לדעת הפר"ח (לפירוש הפמ"ג בדבריו) ולכן נראה שיכוין בהדיא לפטור כל המקומות ואף שאפשר דלדעת חלק מהפוסקים לא מהני דעת מבית לבית וכהאי דסימן קע"ח מ"מ כיון שלא ברור כ"כ שאם יכוין להיפך זה רק גורם ברכה שא"צ לכן יכוין לפטור כולם בברכה אחת וכ"כ הכה"ח (אות כב) אלא שראיתי להגאון ר' צבי פסח פראנק זצ"ל בס' מקראי קודש ח"א (סי' מו) שכתב להדיא דאף שכל הבתים חדא מצוה מיקרי וכהמאמ"ר הנ"ל אפ"ה יעשה כעצת כמהר"ש קלוגר הנ"ל ומשמע דלא ס"ל דלדעת החולקים זה ברכה לבטלה אלא רק גורם ברכה שא"צ כמ"ש שם בהדיא (שם) ע"ש. ולדידי צריכא עוד עיונא בהא. מיהו נראה ברור דאם בא לבדוק ביתו שלו ובית שאינו שלו או חנות שאינו ברשותו דזה לא מיקרי מצוה אחת אף להמאמ"ר דשפיר יכול לכוין רק על המקום הראשון כדי לחזור ולברך גם על המקום השני לאפוקי נפשיה מפלוגתא . וכן שמעתי ממוה"ר הגאון המופלא רבנו משה הלוי זצ"ל שהורה כן להלכה ולמעשה, וחבל עד דאבדין ולא משתכחין. וע"ע להרב המגיה בספר פקודת אלעזר (סימן תלב) שכתב דבתים מרוחקים שכתב הפר"ח הוא שיעור מהלך כ"ב אמה ע"ש וכ"כ מהר"י טייב בס' חקת הפסח (סי' תלב אות ה). ואכמ"ל.

בסיכום: מי שיש לו כמה בתים או בית וחנות שהם בבעלותו שצריך לבדוק את החמץ בכל המקומות האלו שכן שייכים הם לו מברך ברכה אחת על כולם ואפי' שהבתים או הבית והחנות מרוחקים זה מזה1. אבל אם בא לבדוק בית שלו ובית של אחר והם מרוחקים זה מזה יכוין בהדיא שאינו פוטר בברכתו אלא את ביתו וכשיבדוק בבית האחר יחזור ויברך שנית. והנלע"ד כתבתי וצייי"מ וימ"ן אמן.

סימן צג - אכילת זרוע צלי בליל פסח

מאת הרב יגאל כהן / מחוברת שבט-אייר תשס"ד (שנה ד') סי' יג

בס"ד עש"ק פ' צו תשס"ב

תורף הדברים הנזכרים במאמר הנוכחי אשר אנכ'י נותן לפניכם היום, נאמרו בחודש ניסן תשס"ב בפני לומדי בית מדרש "בין הזמנים" אשר בצילו יחסיון כמאה בני ישיבות

ושוקדים על תורתנו הקדושה בימי "בין הזמנים" זה זמן זמנם זמניהם טובא. ויהא רעוא דאימא מילתא דתתקבל בבי מדרשא. וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

נשאלתי מחברים מקשיבים מבני עדת תימן הע"י אודות מה שנהגו אצלם, לאכול בסעודת ליל הסדר את אותו הזרוע צלוי שמניחים אותה בקערת ליל הסדר זכר לקרבן פסח. האם יש לפקפק בזה משום חשש שמא יאמרו בשר פסח הוא ונמצא כאילו אוכל קדשים בחוץ או לא?

תשובה: שנינו בפסחים (נג.) מקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים אוכלין, מקום שנהגו שלא לאכול, אין אוכלין. עכ"ל. ובגמ' שם א"ר יהודה אמר רב אסור לו לאדם שיאמר בשר זה לפסח הוא מפני שנראה כמקדיש בהמתו ואוכל קדשים בחוץ. מתיבי, א"ר יוסי תודוס איש רומי הנהיג את בני רומי לאכול גדיים מקולסין בלילי פסחים. שלחו לו, אלמלא תודוס אתה גזרנו עליך נדוי שאתה קרוב להאכיל את ישראל קדשים בחוץ. מקולס אין, שאין מקולס לא?! אמרי, מקולס לא שנא אמר לא שנא לא אמר. שאינו מקולס, פירש אין, לא פירש לא. ופרש"י, ומשני, מקולס אע"ג דלא אמר בשר זה לפסח ולא מזכיר עליו השם אסור. אבל שאינו מקולס אמר הרי בשר זה לפסח אסור משום דנראה כקורא שם. עכ"ל. ובירושלמי ביצה (פ"ב ה"ז) אהא דתנן ועושין גדי מקולס בלילי פסחים וחכמים אוסרין, איתא, איזהו גדי מקולס כולו צלי ראשו על כרעיו ועל קרבו שלק מקצת ובישל מקצת אין זה גדי מקולס וכו' מכניסין עגל מקולס בלילי יו"ט הראשון של פסח אבל לא גדי מקולס. ע"כ. ועל פי זה כתב הרמב"ם בפ"ח מהלכות חמץ ומצה הי"א וז"ל: מקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים, אוכלים. מקום שנהגו שלא לאכול, אין אוכלין, גזירה שמא יאמרו בשר פסח הוא. ובכל מקום אסור לאכול שה צלוי כולו כאחד בליל זה מפני שנראה כאוכל קדשים בחוץ. ואם היה מחותך או שחסר ממנו אבר או שלק בו אבר והוא מחובר, הרי זה מותר במקום שנהגו. עכ"ל. הרי שאין איסור לאכול בשר צלוי בכל מקום אלא בשר צלוי כולו כאחד שהוא כקרבן פסח ממש אבל אם הוא בשר עגל או בשר שה מחותך או שלוק מקצתו שאין זה דומה לבשר קרבן פסח מותר במקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים. וא"כ בני תימן הי"ו שהם מן המקומות שנהגו לאכול בשר צלי בלילי פסחים, רשאים לאכול את הזרוע שהוא חלק מן השה.

אולם בשו"ת מהרי"ו (סי' קצג) כ' וז"ל: ונהגו לאכול הזרוע. משום הכי נ"ל שאסור לאכול בין בלילה הראשון בין בלילה השני כיון שהוא זכר לפסח ואפי' במקום שנהגו לאכול צלי. עכ"ל. וכ"כ הרב חק יעקב (סי' תעג סקי"ז), ובשו"ע בגר"ז (שם סכ"א) ועוד. גם הפר"ח (שם) כתב מדנפשיה, שאין ראוי לאכול [את הבשר הצלוי זכר לפסח] בלילה משום דמיחזי

כאוכל קדשים בחוץ כיון שהפרישו זכר לקרבן פסח ולפיכך אין לאוכלו עד למחר. עכ"ל. נמצא שלדעתם ז"ל דין הזרוע שהוא צלי והונח בליל פסח זכר לקרבן פסח, דינו כדין גדי מקולס, שבכל מקום אסור. ברם מסוגיית הגמרא הנ"ל משמע שאם אינו גדי מקולס כל שלא קרא לו שם אע"פ שעשאו זכר לקרבן פסח, מותר במקום שנהגו. דודאי תודוס איש רומי הנהיג כן זכר לקרבן פסח, ואעפ"כ לא מצאה הקפידה מנוח אלא כשעשאן גדיין מקולסין. וכן ראיתי למהרח"א בס' מקראי קודש (דקע"ח ע"א) שהביא דברי הפר"ח הנ"ל, וחלק עליו, שאף אם עושהו זכר לפסח כל שלא אמר בהדיא בשר זה לפסח, מותר לאוכלו צלי, כיון שאינו מקולס. וכדאמרינן בפסחים (נג:). וגם בס' מלכי בקודש הביא דברי הפר"ח, וכתב ע"ז, דמההיא עובדא דתודוס איש רומי שהנהיג לאכול גדי מקולס בלילי פסחים זכר לפסח, ונחלקו עליו חכמים, מוכח מפשט הסוגיא שאפי' נעשה לשם קרבן פסח, אם אינו מקולס מותר לאכלו מן הדין במקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים. ע"ש. ובס' ארץ חיים סתהון הביא מ"ש הח"י שאסור לאכול הזרוע הצלי שעושין זכר לפסח. וכ' ע"ז, אבל מורנו הרב מלכי הקודש דחה דבר זה, וכתב שאנו נוהגים לאוכלו. ע"ש. וחדשות אני מגיד, שכן מוכח מדברי מרן הש"ע שקבלנו הוראותיו, שהרי בסימן תעג ס"ד כ' שנהגו שהבשר יהיה צלי על גחלים. ולהלן בסי' תעו ס"א צדיק עתק לשון הרמב"ם הנ"ל שאם היה מחותך הרי זה מותר במקום שנהגו. ולא הוציא מן הכלל את הזרוע שצלאו ושמו בקערה זכר לקרבן פסח, משמע, שאף זו בכלל ההיתר וכאמור. ופשוט.

אמנם ראיתי למרן הראש"ל נר"ו בשו"ת יחו"ד ח"ג (סי' ז"ך) ששאל השואל על מנהג מושבו לאכול בשר זרוע צלי שבקערת הסדר. והשיבו, שבארצותינו נהגו שלא לאכול צלי בלילי פסחים ומבואר בדברי מהרי"ו וסיעתו שבשר הזרוע שהוא צלי, אסור בכל מקום, לפיכך מה שנהגו במושב שלכם לאכול בליל פסח את בשר הזרוע שהוא צלי, המוגש בקערת הסדר, הוא מנהג בטעות, ומצוה לבטלו. ע"ש. וקצת קשה שלא זכר שר כאן דברי האחרונים הנ"ל שהזכירם בשו"ת חזו"ע ח"א כרך ב' עמוד תשע"ז – תשע"ח. [אך מה שכתב בחזו"ע שם, כי גם מ"ש מהרי"ו, אינו מן הדין אלא מנהג בעלמא, פשט לשון מהרי"ו הנ"ל לא משמע כן.] שהתירו לאכול בשר זרוע צלי במקום שנהגו ואע"פ שנעשה זכר לקרבן פסח ושכן הוא פשט השמועה בפסחים (שם). ונראה שהבין מרן הראש"ל נר"ו מן השואל שזהו מנהג חדש במושבו, ולכן העיר ע"ז שבמקומותינו נהגו שלא לאכול צלי בלילי פסחים. ועוד, שלפי דעת מהרי"ו וסיעתו אף במקום שנהגו אין לאוכלו. והקרוב אלי, שאילו ידע מרן הראש"ל נר"ו שזהו מנהג של כל קהל עדת התימנים ויש אומרים שאף

בטריפולי נהגו כן, לא היה דוחה מנהג הנ"ל בשתי ידים, כי יש להם כר נרחב לסמוך על דברי האחרונים הנ"ל שכתבו שכן הוא פשט סוגיית הגמרא בפסחים, וספר תורה גבן הוא מרן ז"ל כמו שהוכחנו בעליל בסמוך. ואע"פ שראיתי למרן הראש"ל נר"ו בספרו חזו"ע ח"ב (עמוד קעו) שפסק לאסור בנ"ד, ובהערה שם כ' והרב מלכי בקודש חולק ע"ז וכעת אמ"א, אינו מוכרח. ע"ש. ואני עני לא ידעתי כיצד אפשר לדחות ראיית הרב מלכי בקודש הנ"ל מן הגמרא. ומה גם שכן נראה דעת מרן ז"ל שקבלנו הוראותיו.

לכן נלע"ד ברור כי מה שנהגו בקהילת תימן לאכול צלי בלילי פסחים ואף את בשר הזרוע הצלוי שהניחו בקערת הסדר זכר לקרבן פסח, מנהגם נכון הוא עפ"י הדין. וישראל אע"פ שאינם נביאים בני נביאים הם. זהו הנלע"ד להלכה ולא למעשה אא"כ יסכימו לזה גדולי הדור שליט"א. וצייי"מ וימ"ן.

סימן צד - הוצאה שלא לצורך כלל ביו"ט

מאת ר' יצחק בר מעוז / מחוברת כסלו תשס"ג (שנה ג') סי' טז וע"ע בחוברת תשרי- חשון תשס"ג סימן ו.

עמדתי ואתבונן לדעת אם רשאי אדם לחזור מבית הכנסת עם סידורו או עם טליתו [שלא כדרך מלבוש]? ואם כן, האם יש מקום להחמיר בזה? ובראשית דברינו בס"ד נביא את מה שדנו הראשונים האם מה שהתורה התירה הוצאה ביו"ט הוא גם שלא לצורך כלל או שמא לא הותרה הוצאה אלא לצורך.

והנה בפ"ק בביצה (יב.) תנן, ב"ש אומרים, אין מוציאים לא את הקטן ולא את הלולב ולא את ספר התורה לרה"ר. וב"ה מתירים. ואסיקנא בגמ', דב"ש וב"ה פליגי אי אמרינן מתוך או לא. פירוש, אחרי שהתורה התירה הוצאה לצורך אוכל נפש, האם התירה גם ללא צורך אוכל נפש. והלכה כב"ה שמתוך שהותרה לצורך אוכל נפש הותרה אף שלא לצורך. וכתב הרא"ש (סי' יח), פירש ר"ח, דטעמא דב"ה דשרו מפרש בגמ' דמתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. ולא שרי במתוך אלא בדבר שהוא קצת לצורך כגון הנך (קטן, לולב וס"ת) שהם לצורך מצוה, דאי לא תימא הכי, האופה מיום טוב לחול לא ילקה? (פסחים מו:). וכ"כ התוס' (ביצה יב.) בד"ה ה"ג רש"י וכו' וז"ל: "ודוקא בהוצאה שיש בה צורך יו"ט קצת אמרינן מתוך שהותרה לצורך יו"ט לכל אוכל נפש מותר, הותרה נמי שלא לצורך אוכל נפש הואיל ואיכא צורך מקצת אבל שלא לצורך יו"ט כלל ודאי דאסור מן התורה כגון האופה מיו"ט לחול ומוציא אבנים דליכא לא צורך נפש ולא שמחת יו"ט חייב מדאוריתא עכ"ל. ועיין להרב משנ"ב בבה"ל (סי' תקיח ד"ה "מתוך") שאסף איש טהור י"ג מגדולי רבותינו הראשונים דקיימי בשיטה זו של התוס'

והרא"ש שכל שאין בהוצאה צורך כלל אסור מן התורה [הלא המה: ר"ת, ריב"א שהובא בא"ז, ומשמע שגם דעתו כך, וכ"כ הרשב"א בשם הר"ח וכן דעתו ז"ל שם, בעל עיטור, סמ"ג, הרז"ה והר"ש (הובא באסיפת זקנים) הרא"ה בחידושיו, הריטב"א, המאירי, מהר"מ חלוואה. ע"ש. וכן מצאתי בס"ד בס' ההשלמה שגם הוא ז"ל סובר כן.

אכן הרי"ף בהלכות פ"ק דביצה (דף ה' ע"ב מדפי הרי"ף) כתב וז"ל: וב"ה סברי מתוך שהותרה הוצאה לצורך, פירוש לצורך, לצורך אוכל נפש. ושלא לצורך, כגון קטן, לולב וס"ת, וה"ה כלים אבל אבנים וכיוצא בזה אסרי. וכן הלכה. עכ"ל. וממה שהרא"ש העתיק דברי הרי"ף ז"ל בשתיקה, הבין מרן בב"י (סי' תקי"ח) שהרא"ש מפרש דברי הרי"ף כדעתו ז"ל שכלים שאין בהם צורך כלל, לוקה. וכן דעת הר"ן בהלכות (שם) שעל מ"ש הרי"ף אבל אבנים וכיוצ"ב וכו' אפי' ב"ה אסרי. כתב בזה"ל: פירוש, דכי אמרינן מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה שלא לצורך היינו דוקא שיש בהם צורך קצת כגון קטן למולו וכו' ומ"ש הרי"ף ז"ל "וה"ה כלים" בכה"ג נמי הוא שיש בהם צורך ליום קצת אבל אין בהם צורך ליום כלל אסור ולוקה כאבנים וכיו"ב. זה הסכמת האחרונים ז"ל. אבל מדברי רש"י ז"ל נראה לי דהוצאת כלים אע"פ שאין בהם צורך ליום כלל כל שאינו מוציא אותן לצורך מחר שרי. ואף דברי הרב אלפסי מטין כן. עכ"ל. וקשה לי, היאך כתב הר"ן ז"ל שלדעת רש"י כלים שאין בהם צורך כלל מותר להוציאם, והלא ממ"ש רש"י בביצה (יב.) בד"ה אלא וכו' לא משמע כן שכתב וז"ל: "וב"ה אית להו כיון שהותרה לצורך הותרה מן התורה לגמרי אלא רבנן הוא דגזור במידי דהוי טרחא דלא צריך כגון אבנים עכ"ל. נראה מדבריו, שכל שיש בהוצאה טורח שאין בו צורך כלל ואפי' אם מוציא כלים שלא לצורך כלל הרי הוא כמוציא אבנים ואסור מדרבנן. ומה שכתב רש"י ז"ל "כגון אבנים" אורחא דמילתא היא דאבנים אין בהם צורך כלל אבל גם שאר דברים כגון כלים וכל כיוצ"ב שהוציאם שלא לצורך כלל דינם כאבנים. וצ"ע. שו"ר להרב ביאור הלכה (סי' תקיח מתוך שהותרה) שהסכים כן בדעת רש"י, והוסיף להוכיח כן מדברי רש"י ז"ל (שם בע"ב) ד"ה הבערה.

והרב המגיד (בפ"א מהלכות יו"ט הלכה ד) כתב וז"ל: אסיקנא בגמרא דב"ה סברי אמרינן מתוך ופרש"י דדבר תורה מותרת לגמרי לכל דבר אלא בהוצאת אבנים וכיוצא אסורה מדבריהם משום טרחא וכן נראה מן ההלכות וזה דעת רבינו ולא הוצרך להזכיר איסור דבריהם בהוצאת אבנים לפי שכתב בפרק זה שכל שאסור לטלטלו בשבת אסור לטלטלו ביו"ט אלא לצורך אכילה. פירש דברי הרמב"ם הרי"ף ורש"י, שהתורה התירה הוצאה ביו"ט אף ללא צורך כלל, עכ"ל. ולפי דרכו למדנו שמותר מן הדין להוציא כלים וכיוצא

אפי' שלא לצורך כלל כי כל מה שאסרו חכמים אבנים וכיו"ב משום איסור מוקצה נגעו בה ושכן דעת הרי"ף והרמב"ם. וכ"כ מרן בב"י בדעת רש"י, וכ"כ המשנ"ב בביאור הלכה (שם).

והנה מרן בב"י (סי' תקיח) האריך להביא דברי החולקים בזה ולמסקנא כתב וז"ל: "ולענין הלכה כיון דה"ה סובר שדעת הרי"ף כהרמב"ם ורש"י, וכן הר"ן כתב שדברי הרי"ף מטין כדברי רש"י, וטעמא דמסתבר הוא, שהרמב"ם בשיטת הרי"ף רבו אמרה הכי נקטינן. ומשמע דלדברי הכל אסור להוציא דבר שאין צורך בו מצוה ולא צורך הדיוט ביומו כלל אלא דלשיטת האחרונים אסור מדאוריתא ולשיטת הרמב"ם אינו אסור אלא מדרבנן וכך נראה שהוא דעת רש"י אלא מלשון הר"ן נראה דלרש"י נמי מדרבנן לא מיתסר עכ"ל. וקשה, דמתחילת דברי קדשו פסק שהוצאת כלים שאין בהם צורך כלל מותר גמור ומהמשך דבריו משמע דלא פסיקא ליה דין זה. ונלע"ד שהצעת דברי מרן כך הם: מ"ש בתחילה ולענין הלכה וכו' הכריע מרן כשיטת הרמב"ם והרי"ף שהוצאה שאין בה צורך כלל מותרת מן התורה אינה אסורה אלא מדרבנן לאפוקי שיטת הרא"ש והתוס' דבזה, לוקה. כלומר, שהכריע מרן ז"ל שהתורה התירה הוצאה אף שלא לצורך, ומ"ש ומשמע וכו' אסור להוציא דבר שאין בו צורך מצוה ולא צורך הדיוט ביומו כלל. זהו פירוש לאבנים וה"ה לכלים שאין בהם צורך כלל דלשיטת הרא"ש אסור מהתורה ולשיטת הרמב"ם אינו אסור אלא מדרבנן. כלומר, לשיטת האחרונים הוצאה לא הותרה לגמרי ולכן אם אין צורך כלל לוקה ולרש"י הותרה לגמרי רק חכמים גזרו בכל דבר שאין בו צורך כלל ואפי' כלים. ואע"פ שמרן בב"י כתב נראה מלשון הר"ן דלרש"י אפ' מדרבנן לא מיתסר, כתב המאמ"ר (אות א') ולא ידעתי למה מרן ז"ל כתב בלשון נראה. ויש לישבו ע"כ. אולי בזה התכוין המאמ"ר לפירוש האחר בדברי הר"ן (כנ"ל) שהתורה התירה הוצאה ביו"ט אף שלא לצורך כלל, מ"מ מדרבנן מיהא מיתסר ואפ' כלים.

ובשולחנו הטהור (סי' תקי"ח ס"א) כתב וז"ל: מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה שלא לצורך כגון קטן לולב וס"ת וכלים אבל אבנים וכיוצא באלו אסור עכ"ל. וממה שאגד מרן בלשונו כלים בהנך קטן ולולב שהם צורך קצת, הכא נמי בכלים שהם צורך קצת ואם תאמר אדרבה מסתימות לשון מרן איפכא מסתברא שמרן התיר אף ללא צורך כלל וכמו שנראה מתח' דבריו בב"י, ולכן לא הוציא מכלל איסור הוצאה אלא אבנים וכיוצא בזה שמימלא מוקצה הם יש להשיב שמרן נקט סתם כלים משום שסתמא לצורך ולא היה צריך לפרש וכן אבנים סתמא לא לצורך. וכמש"כ הרב עולת שבת. נמצינו למדים

שמרן ז"ל מצריך בכלים צורך קצת וע"פ זה יבוא לנכון מה שלא הגיה מור"ם ז"ל בלשון י"א, אלא כתב "הצריך לו קצת", ולא פליגי.

ובצאתי חפשי בספרי האחרונים ז"ל מצאתי להרב יד אהרן (סי' תקי"ח) שהביא את קושית המהריק"ש בהגהותיו על דברי מרן ז"ל שבסעיף א' פסק כהרמב"ם להתיר הוצאת כלים שאין בהם צורך ובסעיף ב' אסר להוציא לצורך גוי כדברי התוס' וסיעתם דמצריכינן צורך יו"ט קצת. וכתב עליו וז"ל : ולא הבנתי כוונתו דהרי כתב רבינו המחבר ז"ל "ומשמע לד"ה אסור וכו' הרי להדיא נראה דאליבא דכו"ע בעינן או צורך מצוה או צורך הדיוט ביומו וא"כ כשכתב בס"א מתוך וכו' וכלים היינו שיהא בו צורך הדיוט ביומו קצת אך כל שאינו וכו' והוצאת שום דבר לגוי ליכא צורך הדיוט כלל עכ"ל.

וראה ראיתי גם את מ"ש הרב א"ר (סי' תקי"ח אות ח') בד"ה אבנים וכיוצ"ב וז"ל: פירוש כלים שאין צריך להם דמיין לאבנים לעניין הוצאה ומ"מ אין איסורם אלא מדרבנן וכן משמע בב"ח וכן מסיק בב"י עכ"ל. וכ"כ הרב עולת שבת (סי'תקי"ח) עיי"ש. ועיין לכה"ח סופר (אות ו') נראה שהבין בדעת מרן שמותר להוציא אפילו כלים שאין בהם צורך כלל ואע"פ שהסתפק בב"י סתם בשו"ע להתיר כפירוש הה"מ בשיטת הרי"ף והרמב"ם ושכ"כ בביאורי הגר"א ודלא כהשולחן גבוה שכתב על דברי מור"מ ז"ל פרושי קמפרש בדברי מרן ז"ל וסיים הכה"ח, כיון שיש מפרשים במרן ז"ל כך ויש מפר' כך מור"מ ז"ל החליט להחמיר ושכן פסקו כמה אחרונים הלבוש, יש"ש, והרב בא"ח זיע"א (פרשת במדבר אות ט'). ע"ש.

ואנכי חזון הרבתי להגאון מופת הדור מרן מלכא בספרו "הליכות עולם" (ח"ב פר' במדבר ע"מ ח') שכתב וז"ל:" והנה מפשט לשונו של מרן בשו"ע (סי' תקיח' ס"א) מורה שאפ' דבר שאין צורך כלל מותר להוציאו ביו"ט, שלא אסרו הוצאת אבנים דבלא"ה מוקצה הם. ורק הרמ"א ס"ל דבעינן צורך קצת [א"ה, ומה שלא כתב בלשון י"א יש ליישב] ומבואר בב"י בשם הר"ן שלדעת רש"י הוצאת כלים אע"פ שאין בהם צורך כלל כל שאינו מוציאן למחר מותר עכ"ל. ומלבד שמלשון הר"ן שכתב בעצמו אבל מדברי רש"י נ"ל, וגם מרן בב"י כתב בלשון נראה כתבנו לעיל שאפשר לפרש את הר"ן אחרת. ובהמשך דבריו שם סיכם שמיכוון שמרן סתם בשו"ע כשיטת הרי"ף והרמב"ם וכמ"ש בביאורי הגר"א שהותרה הוצאת כלים אף שלא לצורך כלל, והכריע בין שתי גדולי עולם שנחלקו בדעת מרן וכתב: ":אע"פ שנכון להחמיר שההוצאה לא לצורך כלל מ"מ לצורך בו ביום אף שאינה צורך שעה שפיר דמי וכגון הסידורים הנ"ל יש להתירם שלא יצטרך לשוב לערב

בשבילם (לכאורה אין זה צורך לבו ביום וי"ל שעצם הידיעה שלא יצטרך לשוב לערב מונע ממנו צער והוי צורך) וכן להחזיר הטלית והסידורים.

ועלה מן הארי"ש שאע"פ שיש הרבה מקום להקל בענין הוצאת והחזרת טלית וסדורים וקל למצוא לזה דבר החשוב צורך ומותר לכו"ע, ואפי' שלא לצורך כלל חדא משום ס"ס שמא כדעת מרן בשיטת הרמב"ם והרי"ף שאפי' מדרבנן לא מיתסר ואת"ל כדעת האוסרים בכה"ג שמא כדעת הפוסקים דס"ל שאין לנו רשות הרבים בזמן הזה (עיין יבי"א ח"ט חאו"ח סי' לג) ובפרט שהעלה להקל (שם) לסמוך על העירוב של צורת הפתח בשבת וא"כ כ"ש ביו"ט דקיל טפי, מ"מ לנגד זה יש גם מקום להחמיר במקום שאין צורך, ובפרט אותם המדקדקים במעשיהם (ובמידות טובות) ולא סומכין על העירוב בשבת, ולכן במקום שאין צורך בטלית ובסידור לבו ביום (כי כיום ב"ה יש מספיק סידורים בכל מקום) יש להחמיר. ובל נשכח שרוב ככל הראשונים פסקו להחמיר וכל שאין צורך בהוצאה, לוקה. ועוד כמה אחרונים פסקו שמ"מ איסור דרבנן איכא, ויש מהם שפירשו כן בדעת מרן. והנלע"ד כתבתי.

רבות בנות עשו חיל

[ביעור "פאה נכרית"]

מאמר קצר ממערכת הירחון / מחוברת שבט-אייר תשס"ד (שנה ד) עמוד עד

הנה בשלהי חודש אייר תשס"ד נתפרסם ברבים כי לאחר דרישה וחקירה נתברר כי הפאות נכריות הנעשות משיער אדם יש בהן חשש גדול של תקרובת ע"ז, רח"ל. [ובאמת שכבר שמענו על חשש זה כמה שנים אלא שמשום מה לא הגיע הדבר לידי גדולי הדור]. ועל כן הסירו רוב בנות ישראל את אלהי הנכר אשר על ראשן, וכיסו ראשן במטפחת או כובע וכיוצ"ב כמנהג הספרדיות ובנות עדות המזרח. וזכור לטוב, עטרת תפארת הפוסקים בדורנו, מופת הדור ופלאו ממזרח שמש ועד מבואו הלא הוא מרן הראש"ל הגאון רבנו עובדיה יוסף שליט"א שהצילנו מן האיסור הזה ע"י הוראתו הברורה שאין היתר לחבוש פאה נכרית כלל ועיקר, מפני שכן דעת רוב ככל הפוסקים. ושבפאות הטבעיות הנ"ל שנעשות במומחיות ביותר ומושכות לב הרואה הרי הן אסורות לכל הדעות, ולית דין צריך בשש. ויה"ר שילמדו תועים בינה וימשיכו ללכת עם כיסוי ראש כהלכה כדת משה וישראל. ויתקיים בנו מקרא שכתוב: כולך יפה רעיתי ומו"ם (גימטריא פא"ה) אין בך. אכי"ר.

המערכת

סימן צה - עירוב תבשילין להדלקת הנר בלבד

מאת ר' משה מיכאלי / מחוברת ניסן-אייר תשס"ג (שנה ג') סי' מח

שאלה: אדם שהכין כל צרכיו מבערב יו"ט ולא נותר לו לעשות מיו"ט לשבת אלא הדלקת נרות שבת, האם יכול לברך על מצות עירוב?

תשובה: איתא בביצה (כא:) דאמר רב הונא מי שלא הניח עירובי תבשילין אופין לו פת אחת ומבשלין לו קדרה אחת ומדליקין לו את הנר משום רבי יצחק אמרו אף צולין לו דג קטן. וכתב הרא"ש (שם סי' טז) וז"ל: מדקאמר "ומדליקין לו את הנר" ש"מ מי שלא עירב אף להדליק אסור, ומדליקין לו את הנר דקאמר היינו נר אחד וכו'. עכ"ל. וכן פסק הטור (או"ח סי' תקכז) וכתב עליו מרן בב"י שכ"כ הרא"ש והר"ן (יא. ד"ה ומדליקין) ושכ"כ ה"ה בשם בה"ג והרשב"א (בחי' כב.) וסיים: אבל מדברי הרמב"ם שכתבתי אצל נוסח לשון העירוב נראה שהדלקת הנר אינו תלוי בעירוב. עכ"ל. וכוונתו ז"ל למ"ש לעיל שהרמב"ם והרי"ף לא כתבו בנוסח העירוב אלא לאפויי ולבשולי ולא נזכר בנוסחתם "ולאדלוקי שרגא". מ"מ דעת רוב רבותינו הראשונים נראה שאוסרים הדלקת נרות ללא עירוב כי מלבד הפוסקים הנ"ל כן כתבו גם הסמ"ג (לאוין הל' יו"ט), ריו"ו (נ"ד ח"ג) וצרור החיים (דרך עשירי סימן א'). עוד כתבו הראבי"ה (סי' תשמח) המרדכי (פרק ב' דביצה סי' תער"ב), האגודה (פ"ב דביצה אות כ') והסמ"ק (סי' קצד) שכן המנהג. ואע"פ שבסמ"ק שם כתב, "ונראה שאין צריך" ע"ש. אין לפרש שכוונתו לומר שא"צ להזכיר הדלקת הנר מפני שאינה צריכה עירוב דא"כ הול"ל "ואינו נכון" או בלשון אחר השולל, אבל לשון "אין צריך" משמע דר"ל מיותר משום שהוא בכלל "כל צרכנא" המוזכר בנוסח העירוב. ושו"ר שכ"כ הכל בו (סי' נט) בשם הסמ"ק.

ומרן בש"ע (סי' תקכז סי"ב) כתב בנוסח העירוב "ולאדלוקי שרגא" ונראה שמסכים לרוב הפוסקים שגם הדלקת הנר צריכה עירוב, אלא שלהלן (בסי"ט) סתם בדעה ראשונה שאם לא עירב מותר לו להדליק נר של שבת. משמע שמסכים לדעת הרי"ף והרמב"ם כמו שהבין בדבריהם. ולכאורה דבריו סותרים, אלא האמת היא שכיון שספק הוא במילתא דרבנן, אם לא עירב אזלינן לקולא ומותר להדליק נר של שבת, אבל לכתחילה לצאת ידי חובת כל הפוסקים, יש להוסיף ולומר בנוסח העירוב "ולאדלוקי שרגא", אכן אם אין לו אלא להדליק נרות שבת, נראה שאין לברך על העירוב במקום מחלוקת הפוסקים וסב"ל. ואע"פ שעל הבנת מר"ן הב"י בדברי הרמב"ם והרי"ף דלדידהו לא בעינן עירוב תבשילין להדלקת נרות כתב המג"א (סקי"ח) לחלוק על הב"י וס"ל דהרי"ף והרמב"ם מסכימים דנרות בעי עירוב ואם לא עירב אסור לו להדליק, אלא שהם סוברים שא"צ להזכיר רק עיקר הסעודה וכל שאר הדברים נגררים אחריהם. וכ"כ המחה"ש (שם). וכ"כ שכנה"ג (הגב"י אות טז). וכן משמע מביאור הגר"א שמסכים לחילוק מג"א הנ"ל. וכ"פ לדינא

המהרש"ל ביש"ש סי' כו, והט"ז (סקי"א) שנרות צריכות עירוב. מ"מ אין להקל במילי דברכות בספק ועוד נגד דעת מר"ן דס"ל שהרי"ף והרמב"ם חולקים על שאר הפוסקים. ובהיותי בזה מצאתי לחד מן קמאי רבינו מאיר המעילי בספר המאורות (ביצה יז:) שכתב וז"ל: ויש מצריכין לומר למיפא ולבשולי ולמיעבד כל צרכין אך הרי"ף והר"מ לא חשו לזה. ונראה דלא צריך שהכל הוא בכלל למיפא ולבשולי שהבערה והדלקה בכלל דלא אפשר להו בלא הדלקת האור. עכ"ל. ומבואר יוצא מדב"ק שאפיה ובישול כוללים כל הדברים הכרוכים בהם כגון "הבערה" "והדלקה", א"כ ה"ה להדלקת נר של שבת שיהיה מותר בשביל אמירת "למיפא ולבשולי". ונראה שכן מפרש טעמם של הרי"ף והרמב"ם ז"ל שהשמיטו בנוסח העירוב לשון "ולמיעבד כל צרכין". וגם המאירי (טז: ד"ה כשהוא) כתב ששאר כל הדברים בכלל אפיה ובישול אלא שאם רצה פורט להדליק ולהטמין או שיאמר בנוסף ולעשות מה שיצטרך לנו. והביאו המשנ"ב בשעה"צ (שם אות פא) והוסיף שכ"כ הריצב"א בשם הגאונים ורש"י ושכ"כ הרא"ה. ע"ש. ואנהר לן עיינין ידי"ן ר' משה פרזיס יצ"ו שכלל גדול בידינו שבמקום שהמאירי כתב בסתם ולא הביא שהרמב"ם ז"ל חולק, שמעינן מינה שכן סבירא ליה בדעת הרמב"ם ז"ל וכמ"ש הסבא קדישא הגאון מהרש"א אלפנדרי ז"ל בספרו הסבא קדישא ח"א (סימן כב, דף ס"ד ע"א ד"ה וכן). ע"ש. והביאוהו בספרי הכללים. ושכיו"ב כתב הגאון אור שמח על הש"ס מסכת נזיר (ח.) שמדברי המאירי יש ללמוד ולהבין דברי הרמב"ם, ודברי המאירי המפורשים הם אורים ותומים לדברי הרמב"ם במקום שדבריו אינם מפורשים להדיא, כי תמיד שניהם הולכים בדרך אחת. ע"ש. ועוד דקדק מו"ר הרב יגאל הכהן יצ"ו מדברי הר"ן הנ"ל, מזה שלא העיר בדבריו על דברי הרי"ף שהשמיט "ולאדלוקי שרגא" מנוסח העירוב, משמע שמבין בדעתו שגם הוא מצריך עירוב להדלקת הנר ומה שהשמיט מנוסח העירוב יתרץ כמו שתירץ המאורות.

ואל תשיבני לומר כי מה שכתב בס' המאורות הנ"ל "שהבערה והדלקה בכלל", כוונתו לצרכי הבישול והאפיה דוקא ולא להדלקת הנר סתם, כי פשט דברי המאורות שכתב "שהבערה והדלקה בכלל" משמע שר"ל, "הבערה" לצרכי בישול ואפיה "והדלקה" לנר שבת וכיוצא שאל"כ הבערה והדלקה דבר אחד הם, ותרתי למה לי?! ועוד בה, שכן מוכח מדברי המאירי שאפשר להסביר שהכוונה להבערה והדלקה לצורך אחר. ועוד, מה לי הדלקה לצורך האפיה ומה לי הדלקת הנר לכבוד שבת, כולהו צורך איקרי. וכן מצאתי לספר המנהיג (הל' יו"ט) שכתב שהתבשיל של העירוב מתיר להדליק את הנר כיון שע"מ לבשל את התבשיל צריך להדליק אש. ע"כ. ויש להשוותו לדברי המאורות

הנ"ל. ומעתה י"ל דאילו מר"ן ז"ל היה רואה דברי הראשונים הללו היה מסכים להם בפירוש דברי הרי"ף והרמב"ם.

איברא דחזי הוית להרב שפת אמת בחי' (ביצה כב.) שחיזק את פירוש הב"י בדברי הרי"ף והרמב"ם מדברי הר"ן והרשב"א הנ"ל שהביאו דעה הסוברת במפורש שהדלקת נרות לא צריכה עירוב תבשילין. גם הרב מאמ"ר (אות יח) הביא סיוע לדברי מר"ן מהר"ן והרשב"א הנ"ל. ואל תאמר שהדעה הנזכרת היא דעת הרי"ף והרמב"ם דא"כ לא היו כותבים הר"ן והרשב"א "יש מי שכתב" או "יש אומרים" בלי להזכיר שמם של גדולי הפוסקים, וגם הר"ן היה מזכיר בדבריו שכן דעת הרי"ף, שהרי חיבורו נשען על דברי הרי"ף. וכתב עוד המאמ"ר שיש לחקור אם לאדם יש רק להדליק נרות, האם יברך על העירוב או לא והסיק שלא יברך שהרי דבר זה הוא ספק בפוסקים ויאמר רק נוסח העירוב. ע"ש.

הנה נראה לענ"ד שאין לחוש בזה לסב"ל שמלבד שהוכחנו מדברי המאורות והמאירי שהרי"ף והרמב"ם אינם חולקים על שאר הראשונים וגם הם מסכימים שהדלקת הנר צריכה עירוב, ומסתברא שאם מר"ן היה רואה דבריהם היה מסכים להם דהוא לא דייק אלא מזה שהשמיטו, וא"ת מ"מ יש כזו דעה שלא צריך עירוב להדלקת הנר וכמ"ש המאמ"ר והשפ"א ונחוש לה ולא נברך, שתי תשובות יש בדבר, חדא משמע שהר"ן והרשב"א התכוונו לאותו פוסק ודעה יחידאה היא זו. ועוד, הר"ן דחה דעה זו ולא הסכים לה וגם הרשב"א בתחילה כתב להזכיר "ולאדלוקי שרגא" ואח"כ הביא דעה זו דס"ל דלא צריך עירוב לנרות וסיים להחמיר לומר "ולאדלוקי שרגא" בנוסח העירוב. משמע מ"מ דמסתפק בדין ולא הסכים עם דעה זו להלכה. ובשביל ספק בדעה יחידאה לא מסתבר לומר שלא נברך. והלום ראיתי להרשב"א בספר עבודת הקדש (בית מועד, שער רביעי פ"ב אות ב) וז"ל: וכתב גאון שצריך לומר "ולאדלוקי שרגא ולאפוקי" שמי שלא עירב אף הוא אסור להדליק את הנר מיו"ט לשבת, ויש מי שהורה שאין צריך שלא הצריכו עירוב אלא לצרכי אכילה ולא להדלקת הנר ולהוצאה, ודברי הגאון נראה לי עיקר. עכ"ל. מבואר שגם הרשב"א אינו מסכים לדעה זו כלל, ולכן נראה שאין לחוש לה כלל.

וראה זה חדש מצאתי בס' מועדים וזמנים (להגר"מ שטרנבוך זצ"ל) ח"ז סי' קכב שפקפק על הוראת ת"ח שהכריז בבית הכנסת כי מי שיודע שאיננו צריך לבשל או לאפות ביו"ט לשבת, לא יברך על מצות עירוב. ועל הדלקת הנר, הלא להרבה פוסקים לא צריך עירוב, א"כ אינו מצווה על עירוב תבשילין. והרב מועדים וזמנים הנ"ל חלק ע"ז, מפני שכל שאוכל משלו (לאפוקי אורח) יש לו מצוות עירוב ויכול לברך, אע"פ שאיננו מכין כלום לשבת. ע"ש. ולפלא שנעלם ממנו שהוראת אותו ת"ח הוא מדברי מרן בש"ע (סי' תקכז

סי"ב) והרמ"א בהגה לא העיר ע"ז כלום. ואפי' להחולקים זהו דוקא מפני שצריך להדליק את הנר אבל בלא זה אינו רשאי לברך על העירוב לכל הדעות, ולא כמו שנראה מדברי הרב מועדים וזמנים הנ"ל שחידש לומר שמצות עירוב היא שייכת גם במי שאיננו צריך לעשות שום מלאכה מיו"ט לשבת.

אחר כל הדברים האלה נראה ברור שאדם הרוצה להדליק נרות לכבוד שבת בלבד יש לו לברך על מצות עירוב.

סימן צו - עירוב תבשלין להדלקת הנר בלבד (ונמצא בו הערה עמ"ש ב"וקנה לך חבר" גליון ניסן- אייר תשס"ג)

מאת הרב חגי הלוי/מחוברת סיון-אלול תשס"ד (שנה ד') סי' כו

בס"ד יום השישי כח לחדש אייר ה'תשס"ג. יום הילולא דשמואל הנביא, מ"ג למטמוני"ם.

שאלה: בדין יו"ט שחל להיות בע"ש, ואדם אינו מתכוין לבשל מיו"ט לשבת אלא רק להדליק ביו"ט את הנרות לכבוד שבת, אם צריך לעשות עירוב תבשילין?

א. תשובה: גרסינן בגמ' מס' ביצה (דף כב ע"א), אמר רב הונא מי שלא הניח עירובי תבשילין אופין לו פת אחת וכו' ומדליקין לו את הנר. וכתבו התוס' שם (ד"ה ומדליקין) וז"ל, ומדליקין לו את הנר. מכאן משמע שצריך להזכיר בברכת עירובי תבשילין יהא שרי לבשולי ולאפויי "ולאדלוקי" וכו'. ואם בשביל הדלקה לא התנה משמע הכא שיהא אסור להדליק לו רק נר אחד. מדחזינן דהוצרך להזכיר הדלקת הנר משמע דאסור למי שלא הניח (עירוב תבשילין) להדליק לו אלא רק נר אחד. עכ"ל. וכ"כ הרא"ש בפסקיו (פרק שני דביצה סימן טז), דמדקאמר ומדליקין לו את הנר ש"מ מי שלא עירב אף להדליק אסור. ומדליקין לו את הנר דקאמר היינו נר אחד כמו פת אחד וקיתון אחד אע"פ שלא פירש כן. לכן נהגו כשמניחין עירוב לומר לאפויי ולבשולי "ולאדלוקי" ולאטמוני. ואע"פ שפירשתי לעיל שלא תיקנו אלא לעיקר סעודה, היינו דאין צריך לעשות העירוב אלא מפת ותבשיל שהוא עיקר הסעודה. "אבל צריך להזכיר כל דבר שאסור לעשות בלא עירוב". עכ"ל. וכ"כ הר"ן בהלכות (דף יא ע"א בדפי הרי"ף ד"ה ומדאמרינן). ושכ"ד הרב בעל הלכות גדולות. ע"ש. וכ"פ הרשב"א בספר עבוה"ק (בית מועד שער ד' סי' ב). ע"ש. וחזינן מהני רבוואתא דהדלקת הנר מצריכה עירוב תבשילין, ולכך צריך להוסיף בנוסח העירוב "ולאדלוקי שרגא". ואם לא עירב הרי זה מעכב. וכ"פ עוד ראשונים. וכ"פ הטור סימן תקכ"ז וז"ל: ואומר בדין יהא שרי לן לאפויי ולבשולי ולאטמוני "ולאדלוקי שרגא" ולמיעבד כל צרכנא מיו"ט לשבת וכו' מי שלא עירב אסור להדליק נר של שבת וכו'.

עכ"ל. ואמנם הרי"ף בהלכות (פרק שני דביצה דף ט:) כתב, ובהאי עירובא דקא מנחנא לישתרי לן למיפא ולבשולי מיומא טבא לשבתא וכו'. ע"כ. ועין רואה דקרא שמיט'ה לענין הדלקת הנר. וכ"כ הרמב"ם (פ"ו מהל' יו"ט הלכה ח) וז"ל, ואומר בעירוב זה יותר לי לאפות ולבשל מיו"ט שלמחר לשבת. עכ"ל. וכתב מרן בב"י (שם) שמדברי הרי"ף והרמב"ם הנ"ל נראה דהדלקת הנר אינו תלוי בעירוב. ע"ש.

וכן נראה בדעת ר"ת, הו"ד בפסקי הרא"ש פ"ב דביצה סימן יא, וז"ל: רבינו תם היה אומר דפלוגתא דב"ש וב"ה הוי בבישול, דב"ש סברי דאפילו לבשל לחודיה צריך שני תבשילין וב"ה סברי דלבשל סגי בתבשיל אחד וכו' אבל לאפות אף ב"ה מודו דבעינן פת וכו' ומכל מקום "הוצאה והדלקה שריין אע"ג דלא הוו בכלל פת ותבשיל, דלא אצרכוהו רבנן אלא בעיקר תיקון סעודה" וכו'. ע"כ. ומשמע שלדעת ר"ת הוצאה והדלקה שרי אפילו ללא עירובי תבשילין. וכן ראיתי לרבנו המאירי בחי' לשם שכתב, וחכמי התוספות מתירים אדלוקי שרגא אף בלא עירוב ממה שאמרו מדליקין לו את הנר, ולא אמר "נר אחת". עכ"ל. ומסתברא שהתכוין לדברי ר"ת הנ"ל. וכן משמע מעוד כמה ראשונים שהשמיטו הא ד"אדלוקי שרגא". עיין בספר נתיבות הבית (בית מועד שער רביעי סימן ב ס"ק יב עמ' תקח), שקיבצם כעמיר גרונה. וכן משמע שמצדד רבנו יצחק בר אשר, הו"ד בספר או"ז הלכות יו"ט סי' שמז, שהרי כתב דמיספקא ליה אם צריך לומר "ולאדלוקי שרגא". ושנראה בעיניו שאין צריך עירובי תבשילין כי אם מילי דאוכל נפש בלבד כגון אפיה ובישול והטמנה. שא"כ הוצאה נמי היה צריך להזכיר וכו'. עש"ה. ומשמע שדעתו נוטה שלא צריך עירוב תבשילין להדלקת הנר או להוצאה. ועיין.

ב. ומרן השו"ע שם (סעיף יב) פסק בזה"ל, ויאמר בדין יהא שרי לן לאפויי ולבשולי ולאטמוני "ולאדלוקי שרגא" ולמעבד כל צרכנא וכו'. ע"כ. ומשמע שפסק כדעת התוס' והרא"ש וסיעתם דגם להדלקת הנר בעינן עירוב תבשילין, ואם לא עירב אסור לו להדליק נרות שבת. וכמ"ש הט"ז בס"ק יא. ע"ש. ואולם לקמן (סעיף יט) פסק מרן בזה"ל, מי שלא עירב מותר לו להדליק נר של שבת ויש אוסרין. ע"כ. ולפי מאי דקי"ל דהיכא דמרן ז"ל כותב סתם ויש, הלכה כדעת הסתם, ממילא מבואר דמרן ז"ל דעתו דעת עליון דהלכה כהרי"ף והרמב"ם דשרי להדליק נרות שבת ללא עירוב תבשילין. וכמ"ש הרב שכנה"ג (הגהב"י אות יו). ע"ש. והמג"א שם (ס"ק יח) בדעת מרן השו"ע. ע"ש. וכן כתב הגאון ר' יוסף מולכו בספר שלחן גבוה שם (סוף ס"ק יט), עש"ב. ולפ"ז נראה לכאורה דמרן ז"ל מזכה שטרא לבי תרי. אלא שהדבר ברור שמרן ז"ל ס"ל כמו שכתב הב"ח (שם ד"ה מי שלא עירב) שאמנם לכתחילה יש לנהוג כדעת התוס' והרא"ש וסיעתם, אך בדיעבד שלא

עירב כדאי הם הרי"ף והרמב"ם לסמוך עליהם ולהדליק נרות שבת אפי' שלא עירב. וכ"כ בשכנה"ג שם שנהגו עלמא דאפילו אם לא עירב מדליק נרות שבת. ע"כ. וכ"כ בא"ר (ס"ק כה) בשמו. ע"ש. וכ"כ מרן החיד"א שם (אות ט) בשם הרב בית דוד, שהמנהג הוא שמי שלא עירב עירובי תבשילין מדליק נרות שבת. ע"ש. ולפי זה הדבר ברור שמי שיודע שאינו צריך לבשל ולאפות מיו"ט לשבת אלא רק להדליק נרות שבת, שיש לו לעשות עירוב תבשילין אך ללא ברכת העירוב, שמכיון שלדעת הרי"ף והרמב"ם וסיעתם הדלקת הנר אינה תלויה בעירוב, ממילא אסור לברך על העירוב מחשש ברכה לבטלה, ורק יניח העירוב ויאמר את הנוסח, כדי לצאת י"ח התוס' והרא"ש וסיעתם וכמ"ש הרב מאמ"ר (ס"ק יח). ע"ש. וכן העליתי בעניותין בס"ד בעלון העטרת והאמונה (פרשת במדבר התשס"ב). קחנו משם.

ג. והנה בעת'ה האיר וזרח ירחון "וקנה לך חבר" (ניסן-אייר ה'תשס"ג), ושם בסימן מח כתב האברך החשוב ר' משה מיכאלי נר"ו, ש"נראה ברור" שאדם הרוצה ביו"ט שחל בע"ש להדליק נרות לכבוד שבת בלבד (ואינו מבשל או אופה), שיש לו "לברך" על מצות עירוב, עכ"ד, וקוטב דבריו יסובו שאע"פ שהן אמת נכון הדבר שלדעת מרן השו"ע אין לברך בכה"ג משום סב"ל, מ"מ הנה מצינו לרבנו מאיר המעילי שכתב בספר המאורות (ביצה יז ע"ב) וז"ל, ויש מצריכין לומר למיפא ולבשולי ולמיעבד כל צורכין, אך הרי"ף והרמב"ם לא חשו לזה ונראה דלא צריך שהכל הוא בכלל למיפא ולבשולי, שהבערה והדלקה בכלל דלא אפשר להו בלא הדלקת האור. עכ"ל. ומבואר מלשונו שלדעת הרי"ף והרמב"ם אפיה ובישול כוללים גם הדלקת הנר. והיינו כמ"ש בספר המנהיג (הל' עירובי תבשילין) וז"ל, וכי תימא היאך מערבינן לידלוקי שרגא בתבשיל, משום דבשעת בישול העירוב מדליקין את האש תחתיו. עכ"ל. והשתא אתי שפיר אמאי השמיטו הרי"ף והרמב"ם הא ד"ולאדלוקי שרגא" ושאר דברים, דהכל כלול באפיה ובבישול. ושכן דעת המאירי בחי' לביצה (דף טז:). וידוע מ"ש הגאון מהרש"א אלפנדרי ז"ל בספר הסבא קדישא ח"א (סי' כב), שבמקום שהמאירי כותב דעה בסתם ולא ציין שהרמב"ם ז"ל חולק, ש"מ שכן סבירא ליה בדעת הרמב"ם. כיעו"ש. ושכן משמע מהר"ן (דף יא. בדפי הרי"ף) שלא העיר בדבריו על מה שהשמיט הרי"ף הא ד"לאדלוקי שרגא" מנוסח העירוב. דמשמע דס"ל בדעת הרי"ף כמו שכתב בספר המאורות. ושיש לומר דאילו מרן ז"ל היה רואה דברי הראשונים הנ"ל, "היה מסכים להם" בפירוש דברי הרי"ף והרמב"ם. ואע"פ שהרשב"א והר"ן הביאו דעת מי שאומר שהדלקת הנר אינה צריכה עירוב תבשילין, מ"מ דעה יחידאה היא ואין לחוש לסב"ל בגלל דעה זו. עכת"ד הה"כ נר"ו.

ואשתומם כשעה חדא מדבריו אלו, דאחר המחילה רבה לא ידעתי מנין לו הכח והעוז לומר בבטחון כה רב, שאילו מרן ז"ל היה רואה דברי המאורות והמאירי היה מסכים להם וחוזר בו ממה שהבין בדעת הרי"ף והרמב"ם. (והה"כ נר"ו כל כך בטוח בהנחה זו עד שנראה לו "ברור" שיש לברך על מצות עירוב אפי' שאין לו אלא רק הדלקת נר שבת). דהנה מרן ז"ל בב"י סימן שכח (דף קא ע"א) לימדנו שאע"פ שראה דברי הטור והרב המגיד משנה שפירשו דברי הרמב"ם (פרק ב' מהל' שבת ה"י) כל אחד לפי הבנתו בדעת הרמב"ם, בכ"ז לא נרתע מפניהם, וכתב לחלוק על דבריהם ופירש הרמב"ם בדרך אחרת לחלוטין מהבנתם כאשר יעו"ש. ואתה תחז"ה שמרן ז"ל רב חיליה ורב גובריה לחלוק על רבותינו הראשונים בדעת הרמב"ם. וכן ראינו בסימן קסח (דף קמח סע"א), שמרן ז"ל הביא דברי רבנו יהושע הנגיד שהבין הבנה מסויימת בדעת מו"ז הרמב"ם בפרק ג' מהל' ברכות (ה"ח). ואח"כ הביא דברי מהר"ר יוסף פאסי ז"ל ומהר"ר יצחק אברבנאל ז"ל ומהר"ר יהודה אבן שושן ז"ל ועל צבאם מאור גולת אריאל הגאון מהר"ר יצחק אבוהב ז"ל, שהם הבינו הבנה אחרת בדעת הרמב"ם הנ"ל. ואפ"ה כתב מרן ז"ל שאין לדבריהם עיקר בגמ' ולכך כתב פירוש אחר בדעת הרמב"ם. ומוכח דמרן ז"ל לא נבהל להשיב ולחלוק על גדולי עולם בהבנת הרמב"ם וכ"כ מרן ז"ל בעצמו בשו"ת אבקת רוכל סימן קנה (והו"ד בהקדמה לספר הליכות עולם ח"ב) וז"ל, ואע"פ דאיכא למימר שהריטב"א והריב"ש בקיאין בפירוש דברי הראשונים טפי מינן הנ"מ במילתא בלי טעמא, אבל במילתא דאיכא טעמא ואיכא למותיב מותבינן דבכל דור ודור איכא למימר "שלאו קטלי קני באגמא אנן". עכ"ל. ע"ש. וא"כ ה"ה לנד"ד דאין שום הכרח לומר דאילו מרן ז"ל היה רואה דברי ספר המאורות והמאירי, "ודאי" היה חוזר בו.

ואדרבה לענ"ד הקל'ה כמות שהיא יש מקום בראש לומר דמרן ז"ל היה נשאר איתן בדעתו שלדעת הרי"ף והרמב"ם הדלקת הנר אינה תלויה בעירוב תבשילין. וכמה תשובות יש בדבר, חדא, דבשלמא אילו לא נמצא מי בראשונים שכך סובר, החרשתי, דסוף סוף מרן ז"ל "המציא" הבנה מחודשת ברי"ף ובהרמב"ם שאינה כתובה. אך השתא שראינו שכן דעת ר"ת, ושכ"כ המאירי בדעת חכמי התוס', ושכ"כ הרשב"א והר"ן בשם "יש אומרים", א"כ אין שום הוכחה שמרן ז"ל לא יכוין דעת הרמב"ם וסיעתו דסבירא להו כדעת ר"ת. ועוד, דהנה הרמב"ם בפרק ו' מהל' יו"ט הלכה ה', כתב וז"ל, אם נאכל העירוב או אבד או נשרף וכו' ה"ז אסור לאפות ולבשל או להחם וכו' עכ"ל. ומשמע בהדיא דהדלקת הנר מיהא שרי. וכ"מ עוד במ"ש בהלכה ט. ע"ש. ואע"פ שבעל המאורות יסביר דה"ה נמי להדלקת הנר שכלול בכלל אפיה ובישול, מ"מ הדבר ברור

שאין זה פשט לשון הרמב"ם, ומסתברא דמרן ז"ל לא יטה מפשט משמעות לשון הרמב"ם משום הבנת בעל המאורות. וזה נ"ל בס"ד ברור. ועוד, דהנה המרדכי (פרק שני דביצה סי' תערב) כתב וז"ל, משמע שעירוב מתיר הדלקת הנר "אמנם" בירושלמי אינו מזכיר רק לאפויי ולבשולי וה"ג בירושלמי וכו' ואומר בהדין יהא שרי לן "לבשולי ולאפויי" מיו"ט לחבירו ומיו"ט לשבת וכו'. עכ"ל. עש"ב. וממ"ש "ואמנם" משמע בהדיא דס"ל דהירושלמי פליג אתלמודא דידן וס"ל שהדלקת הנר אינה תלויה בעירוב. וקשה, שהרי לפי הבנת ספר המאורות אין צורך לומר דהירושלמי פליג אתלמודא דידן, שהרי כשם שהרמב"ם כתב רק "לבשל ולאפות" ואפ"ה בעל המאורות ס"ל דהבערה והדלקה בכלל, ואה"נ דהדלקת הנר תלויה בעירוב, ה"נ יש לומר בדעת הירושלמי שאע"פ שאיתא התם "לבשולי ולאפויי" אה"נ דהדלקת הנר בכלל האפיה והבישול שהרי לא אפשר להו בלא הדלקת הנר, ובאמת שהדלקת הנר תלויה בעירוב וכדברי התלמוד דידן. אלא ודאי דהמרדכי לא ס"ל כדעת בעל המאורות, ואדרבה ס"ל כמ"ש מרן ז"ל, שמזה שהירושלמי השמיט הא ד"לאדלוקי שרגא" ש"מ דס"ל דאין הדלקת הנר תלויה בעירוב ופליג אתלמודא דידן. ומינה דהמרדכי יפרש כן בדעת הרמב"ם שנקט בדיוק את לשון הירושלמי, וא"כ מצאנו תנא דמסייע למרן הב"י בהבנת הרמב"ם. ודו"ק. והוא נכון בס"ד. ומ"ש עוד בדעת הר"ן, ומטו בה משמיה דמו"ר ועט"ר הרה"ג כמוהרי"ך נר"ו, אחר המחילה רבה הדבר ברור שאין כן דעת מרן הב"י, שעינו עין הבדולח שלטה במ"ש הר"ן בהלכות, ואפ"ה כתב מ"ש בדעת הרי"ף, הגם שהר"ן לא דבר בזה דבר וחצי דבר. וז"ב.

(וכל זה מבלי שאכנס לעצם הענין אם מה שכתבו הגאון מהרש"א אלפאנדרי וסיעתו בדעת המאירי מוסכם אליבא דכולי עלמא. דלענ"ד אין הדבר ברור כלל. ואכמ"ל).

ד. אחר הודיע אותנו האלוקים את כל זאת, נראה בבירור שאדם שלא מתכוין לאפות או לבשל ביו"ט לכבוד שבת, וכגון שהכין כל צרכי הבישול והאפיה מערב יו"ט, אע"פ שצריך להניח עירובי תבשילין כדי לצאת י"ח דעת הרא"ש וסיעתו, מ"מ אסור לו לברך על העירוב ברכת העירוב משום ספק ברכות. וכ"כ הרב מאמר מרדכי שם ס"ק יח. וכן דעת הלבוש, הו"ד בספר שתילי זיתים (שם) ס"ק לה, שכתב שתקנת העירוב לא נעשית אלא בשביל צרכי סעודה, אבל לשאר דברים "לא אסרו חכמים". ע"כ. ע"ש. וע"ע במ"ש בספר עיקרי הד"ט (חאו"ח סימן כד אות ג) בשם הרב מצודת יששכר. וע"ע במ"ש הרב ערוך השולחן (סימן תקכז הלכה כח).

ודע שאין לומר שכיון שהאדם מתכוין ביום ששי, שהוא ערב יו"ט, להניח התבשילין והקדירות על הפלאטה החשמלית, ומסתמא יש בקדירות תבשיל לח, וידוע שמרן ז"ל

פסק בשו"ע סימן שיח (סע' ד) שיש בישול אחר בישול בלח. א"כ לפ"ז אה"נ שמבשל ממש מיו"ט לשבת ויצטרך לברך על מצות העירוב. דמ"מ יש לומר דהני מילי רק בהלכות שבת דמשום חומר שבת פסק מרן ז"ל כדעת הרא"ש וסיעתו דיש בישול אחר בישול בלח. אך הכא בדיני עירוב תבשילין שהוא מדברי סופרים (עיין במ"ש הרמב"ם בפ"ו מהל' יו"ט הלכה א) יש לסמוך על דעת הרמב"ם וסיעתו דאין בישול אחר בישול בלח, וא"כ לא עביד מידי דשייך לבישול או לאפיה1. ודו"ק.

לסיכום: מי שאינו מתכוין לאפות או לבשל ביו"ט שחל בערב שבת, ורק צריך להדליק נרות שבת, יניח ערוב תבשילין בעיו"ט אך אסור לו לברך על זה.

סימן צז - לשמוע שירה עם ניגון בזה"ז

מאת ר' ציון נגר / מחוברת סיון תשס"ב (שנה ב') סי' פ

שאלה: האם מותר לשמוע בזה"ז שירים עם כלי נגינה או ע"י קלטת טייפ?

תשובה: בגיטין (ז.) איתא, שלחו ליה למר עוקבא, זמרא מנלן דאסירי? שלח להו, אל תשמח ישראל אל גיל בעמים. ופריך, לישלח להו מהכא, בשיר לא ישתו יין ימר שכר לשותיו. ומשני, אי מההוא הוה אמינא זמרא דמנא אבל דפומא שרי, קמ"ל. ע"כ. ופרש"י בד"ה זמרא, לשורר בבית המשתאות. עכ"ל. לכאורה נראה שלא נאסר אלא בבית המשתאות, אבל בביתו מותר לשורר אפי' על היין. אולם יותר נראה דאורחא דמילתא נקט ולא בא רש"י למעט את ביתו אלא ר"ל במקומות ששרים עם שתיית יין, ואה"נ שאין לשורר אפי' בביתו על היין. וכן משמע מקרא דמייתי "בשיר לא ישתו יין", שאינו מחלק בין בית המשתאות לביתו של אדם. והתוס' (שם) בד"ה זמרא הביאו פרש"י הנ"ל וסייעוהו מדברי הגמ' בסנהדרין וסיימו שם בזה"ל: וראוי להחמיר בכיוצא דההוא בירושלמי דהוה קאים ודמיך בזמרא שמתענג ביותר. ושיר של מצוה שרי כגון בשעת חופה שעושין לשמח חתן וכלה. עכ"ל. וכוונתם שמעיקר הדין יש להתיר בזה מפני שלא נאסר אלא בבית המשתאות וכיוצ"ב על היין אבל אם שוכב על יצועו וקם לקול ניגונים, יש להתיר. אלא שראוי להחמיר בזה מפני שמתענג ביותר ואין בזה צורך מצוה כלל. איך שיהיה, נמצינו למדים שאיסור שירה על היין הוא אפי' בביתו של אדם. וכן מתבאר מדברי רש"י עצמו בחגיגה (טו:) גבי אלישע אחר שאמרו עליו בגמ' (שם) שזמר יווני לא פסק מביתו, שכתב וז"ל: והיה לו להניח בשביל חורבן הבית דכתיב בשיר לא ישתו יין עכ"ל. הא קמן דקפדינן אזמרא אפי' בביתו של אדם.

ומ"מ כל זה בשירי אהבה שבין אדם לחבירו וכיוצ"ב, אבל בשירות ותשבחות וזכרון חסדיו של הקב"ה, מותר לשיר על היין ואפי' בבית המשתה וכמ"ש הרי"ף בברכות (פרק

אין עומדין דכ"א מדפי הרי"ף), והרא"ש (שם סי' א), והרב המגיד (הלכות תענית פ"ה הי"ד) בשם גאון. וכ"פ הרמב"ם (שם). ומרן בש"ע (סי' תקס ס"ג). ואם שר שירים ותשבחות על היין עם כלי נגינה, נחלקו רבותינו הראשונים ז"ל בזה. כי הנה מדברי רב האי גאון שהביאו הרי"ף והרא"ש הנ"ל שכתבו בשמו בזה"ל: אבל שירות ותשבחות וכו' אין אדם נמנע מזאת. ומנהג כל ישראל לאמרן בבתי חתנים ובבתי משתאות בקול נגינות ובקול שמחה ולא ראינו מי שמיחה בזאת. עכ"ל. בהשקפה ראשונה היה נראה שכוונתו להתיר אפי' עם כלי נגינה. וגם המאירי בגיטין (ז.) כתב וז"ל: כל מיני זמר העשויים לשמחת הוללות וכו' אסור לשומעו ולהשתעשע בו, בין שנעשה הזמר בכלי שיר בין בשירה בע"פ וכו' ומ"מ כל שיש בו שבח ותהילה להשי"ת, כגון פיוטים ומזמורים, מותר אפי' בבית חתנים ומשתאות וכו' עכ"ל. נראה שבשבח ותהילה להשי"ת אפי' עם כלי נגינה התיר. אכן מדברי הטור ומרן בב"י הביאו דברי גאון הנ"ל שהתיר לומר שירות ותשבחות על היין בבית המשתה ולא הזכירו שאפי' בכלי נגינה מותר. כיעו"ש. וכנראה הבינו מ"ש הגאון "בקול נגינות וקול שמחה" היינו בפה אבל בכלי אסור. וכמו שמבואר יוצא מדברי הרמב"ם (שם) שבכלי נגינה אין להתיר ואפי' לומר שירות ותשבחות. ע"ש. וכן נראה דעת מרן בש"ע (שם) שהעתיק לשון הרמב"ם הנ"ל. אבל בשמחת מצוה כגון חתן וכלה וכיוצא לכל הדיברות ולכל האמירות מותר לנגן בכלי שיר ואפי' על היין וכמו שמתבאר מדברי הטור סי' שלח בשם ראבי"ה שאין שמחת חתן וכלה בלא כלי שיר ע"ש. וע"ע בשו"ת יחו"ד (ח"א עמוד קלא) שהאריך להוכיח כן מדברי הפוסקים ושאין לחלק בין שמחת חתן וכלה לברית מילה ופדיון הבן וכיוצא ושכן המנהג פשוט. עש"ב.

פש גבן לדעת אם יש לחלק בין כלי נגינה לקלטות טייפ. הנה ממ"ש הרמב"ם (שם) גזרו חז"ל שלא לנגן בכלי שיר ובכל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר לשמוח בהם. עכ"ל. נראה שהכל בכלל האיסור כי קלטות טייפ בזה"ז הם אחד הדרכים לשמיעת שירה בכלי נגינה בצורה יפה שאפשר לשמוח בהם. ואין לומר שלא גזרו אלא על כלים שהיו בזמנם, שאל"כ בואו ונתיר בכל כלי נגינה חדשים שלא היו ולא נבראו בזמן חז"ל כגון אורגן וכיוצא, אלא ודאי שבכל כלי שיר בכל דור ודור יש לאסור זכר לחרבן. אולם שוב ראיתי בשו"ת יחו"ד (שם) שכתב בשם הרב חלקת יעקב לחלק בין כלי נגינה חדשים שנכללים בגזירת חז"ל לבין רדיו [וה"ה קלטות טייפ] שאין המנגנים נראים לשומעים והקול נשמע למרחקים, נחשב כפנים חדשות ואינו בכלל הגזירה עכת"ד. ואין להקשות ע"ז, וכי אם לא יראו המנגנים יהיה מותר לשמוע כלי נגינה, מפני שגזירת חז"ל היא בין נראים ובין שאינם נראים, אבל בדרך הרדיו וכיוצא שאין אפשרות לראותם, אינו בכלל הגזירה, ויש

להקל. ועל פי האמור כתב מרן הראש"ל נר"ו (שם עמוד קלג) שאין לאסור לשמוע שירות ותשבחות דרך רדיו או קלטות טייפ. כיעו"ש. ומ"מ נראה שאין זה אלא ללמד זכות על מה שנהגו כבר להקל בזה וכמ"ש בשו"ת יחו"ד (ח"ו סי' לד עמוד קעז) אבל ודאי ראוי ונכון לכל איש ירא ה' מרבים שיושב ועוסק בתורה ולא זז מחבבה ואין לו צורך כ"כ בזה, להמנע מלשמוע גם דרך הרדיו או דרך קלטות טייפ. ויזכה לראות בנחמת ציון וירושלים במהרה בימינו, אמן.

סימן צח - אם מבטלין ת"ת להדלקת נרות חנוכה?

מאת הרב חיים רבי / מחוברת תשרי-טבת תשס"ד (שנה ד') סי' ב

חז"ל אומרים (מגילה ג.) מבטלין ת"ת כדי לשמוע מקרא מגילה. והרש"ש (שם) מבאר שאפילו יש עי"ז ביטול תורה לתלמידים. חובה לשמוע מקרא מגילה. וכידוע יש ג' דברים שווים בו נשים וגברים ומאותה סיבה. והם: מגילה. חנוכה וארבע כוסות. נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס (מגילה ד.) נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס (שבת כ"ג.) נשים חייבות בארבע כוסות שאף הן היו באותו הנס (פסחים ק"ח.) וצ"ע למה רק במגילה כתוב מבטלין ת"ת, וכן בליל הסדר נאמר בגמרא (פסחים ק"ט.) בערבי פסחים מפסיקין מללמוד בשביל תינוקות שלא ישנו. ועל חנוכה לא כתוב כלום ולכאורה חנוכה עדיף מכולהו. כי מגילה וליל פסח זמנם כל הלילה. ונר חנוכה זמנה עד שתכלה רגל מן השוק. ודעת הרמב"ם שאחרי הזמן לא ידליק. ומרן השו"ע חשש לדעתו. ופסק בשו"ע (סימן תרע"ב ס"א) שזמנה בצה"כ לא מאחרים ולא מקדימים ובדיעבד עד חצי שעה. ובדיעבד גדול כל הלילה. ויש פוסקים שאסור לברך לאחר חצי שעה אף שלמעשה המנהג לברך כל הלילה וא"כ שזמנה כ"כ מצומצם למה לא כתוב לבטל תורה עבור מצוה זו. ובאמת מרן שליט"א פסק ביחו"ד (ח"ג ס' נ"א) שאם הבעל מאחר להגיע עדיף שתדליק אשתו בצה"כ ושלוחו כמותו. עיין שם.

ובאמת לא מצינו שכתוב לבטל תורה כדי להניח תפילין כי זה פשוט שלימוד התורה נעשה במטרה לקיים מצוות ה', בפרט מצוה שמוטלת על האיש ממש ואין זמן ואפשרות לדחותה, ועיין מו"ק (ט:) בתוד"ה כאן וכו' שבמצווה שא"א לעשותה ע"י אחרים עשית מצווה עדיף מתורה, וגדול תלמוד שמביא לידי מעשה (קדושין מ:) והרמב"ם (ספ"ד מהלכות חנוכה) כותב: מצוות נר חנוכה מצווה חביבה היא עד מאוד. ע"ש, ומצווה חביבה כזאת בודאי שיש לעשותה בזמנה ובשמחה ולא שייך בה ביטול תורה. והמפרשים ביארו שחביבות המצווה שיש בה "ברכת הרואה" שאין בשאר מצוות, וגם ששמן הנשאר מצווה לשורפו, שהוקצה למצוותו ומחמת חביבותה אינו מצפה שיכבה הנר. ויתכן גם

שהיא חביבה מאוד שצריך לבטל תורה ולהדליק בזמן המהודר ביותר בתחילת הלילה, ולא לחשוש לביטול תורה דיחיד ודרבים. ומצינו כיו"ב בגמ' (קידושין ל"ג.), שחביבה מצווה בשעתה עדיפה מכבוד ת"ח. עיין שם, ומשום מה המשפט הזה "מבטלין ת"ת לנרות חנוכה" לא כתוב.

ונראה ליישב בהקדם יסוד חשוב בקיום מצוות שעיקרו על הגברא, כלומר האיש מצווה לקיים מה שציוה השי"ת, ומאידך איסורי אכילה וכיוצ"ב זה על החפצא שהם חפץ של איסור ממש. ודומה לנדרים ושבועות. נדר – זהו שאוסר החפץ עליו. שבועה - על האיש שנשבע שלא יעשה או לא יאכל דבר מסוים, ולכן מאכל היתר בשעת איסור זה דין על הגברא כמו לאכול קודם קידוש או חלב אחרי בשר כשלא עבר שש שעות ומותר לקטנים שאינם גברא, אלא קטנים. ומרן שליט"א האריך מאוד בנושא זה בספריו הקדושים. והנה בנ"ד הדלקת נר חנוכה. מצד אחד בודאי שזה על הגברא שיש עליו חיוב לטרוח ולהדליק נר חנוכה, ואפי' למכור כסותו כדי לקנות שמן. ומאידך אם אין לו בית אין לו אפשרות להדליק נר חנוכה. והתוספות (סוכה מ"ו.) בד"ה הרואה כתבו, שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצווה. עיין שם. ויתכן שכוונת התוספות שנר חנוכה זה חיוב על הבית שחובת בעה"ב לדאוג שיהיה בביתו נר דולק, נר איש וביתו. ויתכן גם שזה חיוב על הגברא ממש אלא כוונתם שאם אין לו בית. ממילא אין לו אפשרות לקיים את המצווה מבחינה מעשית כי ברחוב לא יתכן להדליק נרות חנוכה. ואיך שיהיה, זה לא דומה למגילה ולפסח. כי שם היכן שיהיה חובת קריאת המגילה וסדר ליל פסח על הגברא ממש. בלי אמצעי, ואפילו שליחות לא מועיל. וכמו שביאר הקצה"ח (ר"ס קפ"ב) שמצוות שבגופו לא מועיל שליחות. כי המעשה קיים על ראש השליח ולא על המשלח, אבל נר חנוכה אפשר ע"י שליח ובפרט ע"י אנשי ביתו וגם החיוב על הבית, ודומה קצת למ"ש הרמב"ן במלחמות (מגילה ה.) שקריאת ס"ת חובת ציבור ולא יחיד. ויחיד בביתו פטור מלשמוע ס"ת ולכן אין לבטל תורה עבור הדלקת נר חנוכה, ומי שנפשו חשקה בתורה והוא שקדן עצום. ואהבת התורה בוערת בקרבו ימשיך ללמוד בבית המדרש, ויצוה לאישתו להדליק בברכה. וכמו שכתב מרן שליט"א (ביחו"ד, ח"ג סי' נא) ואם לאנשי עבודה מותר, על אחת כמה וכמה לאנשי תורה שעסוקים בעבודת ה'.

ויש לעיין מה עדיף האם השקדן בתורה ואשתו תדליק או המזדרז במצוה להדליק בזמנה ממש וסוגר הגמרא לכך או מי שמדליק בעצמו במשך הלילה עם בני ביתו ולא מתבטל כלל.

והנה כידוע ההבדל בין חנוכה ופורים. בפורים המן הרשע ביקש להשמיד להרוג ולאבד. והגזירה מהשמים היתה על הגוף בלבד. ויש מצוה לעשות סעודה ולשמוח בפורים זכר לנס, אבל בחנוכה הגזירה היתה על הדת. לשכחם תורתך ולהעביר מחוקי רצונך, וזוהי צרה גדולה הרבה יותר. כי בפורים עם כל הגזירה הקשה זוכים מיד לעוה"ב. אבל בחנוכה היה ניסיון גדול וקשה מצד מלכות יון לעזור ולסייע ליהודים אם יעזבו את הדת וזוהי סכנה גדולה לכלל ישראל, ולכן אין מצווה בעשיית סעודה בחנוכה כי זה לא העיקר. ובזה מתורץ קושית הט"ז בהלכות חנוכה (ריש סימן תרע) הרי גדול המחטיאו יותר מן ההורגו ולמה אין סעודה בחנוכה. והתירוץ הוא, שבחנוכה רצוננו באופן מיוחד להראות את הנס הרוחני שיש בו, ולא הגשמי. אף שגם בחנוכה היתה מלחמה של גיבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים עכ"ז מלחמה זו היא רק תוצאה של המלחמה הרוחנית שרצו להשכיח את היהדות וחוקי התורה ועלינו בימי החנוכה להזכיר ולהראות בעיקר את הצד הרוחני ולא את הגשמי. ולפי זה נראה שבחנוכה זהו יסוד של "עבודת ה'" ושמחה בקיום מצוות ולדעת שהצרה הגדולה ביותר היא ביטול תורה וביטול עבודת ה', ומדוייק בעל הנסים עמדת להם בעת "צרתם" כלומר הרגישו שהצרה הגדולה זה פגיעה ביהדות וזוהי מעלה גדולה של עם ישראל שיודעים מהי הצרה הגדולה ביותר. וממילא י"ל שזמן הדלקת נרות חנוכה תלוי בכל אחד ואחד כפי הבנתו. אם ירצה לחוש לדעות שדוקא בזמנה ממש בצה"כ ולבטל תורה, רשאי לעשות כן. ואם מרגיש בחנוכה יותר צורך לשקוד על התורה ולא לבטל רגע יכול לצוות לאשתו להדליק בזמנה ולא גרע מפועל בעבודה שאשתו תדליק בזמן והוא בעבודתו. וכ"ש לאברך בן תורה שקדן ואוהב את התורה מאוד שבודאי רשאי לעשות כן. ואם אשתו ממאנת לעשות כן משום כבוד בעלה, ידליקו מאוחר יותר כפי האפשרות המתאימה להם ויסמכו על הפוסקים שזמנה בלילה תמיד לכתחילה גם לאחר שתכלה רגל מן השוק מאחר שמדליקים בפנים כידוע, ושלום על ישראל. ונפקא מינה, שאם מתארח אצל חמיו ויישן שם. וחמיו מדליק גם בשבילו ופוטרו ואז יוכל להישאר בבית המדרש, ולשקוד על לימודו ולא לבוא כלל לביתו, ובודאי חמיו יתפעל שיש לו כזה חתן נהדר ומיוחד.

וידוע המעשה עם אחד מגדולי ישראל, שתלמידו זכה להיות אבי הבן ושאל את רבו אם יסע לברית ואמר לו רבו שאם הוא לא סנדק ולא מוהל אין לו מה ליסוע. ויש כאן במעשה זה הנהגה גדולה ועצומה מאוד כיצד להתייחס לשקידה בתורה. שהצעירים היום חושבים שכל דבר נוגע להם ומטפלים ומתערבים בעניינים שונים ולבסוף נשארים

עמי הארץ, וזה במקום לברוח מכל העולם ולשקוד אך ורק על התורה ולקיים את דברי חז"ל הקדושים (ברכות ס"ג.) בשעת המפזרים כנס. ועיין פרש"י שם. והיינו זוכים לראות צעירים בגיל הנשואים שלמדו הרבה מסכתות מהש"ס, ובקיאים בשו"ע ומשנ"ב ישר והפוך. ואם בכל זאת רואים שאברכים יקרים מכל הארץ מקדימים לצאת לפני השקיעה להדלקת נרות חנוכה. כנראה שמרגישים בזה "עבודת ה'" ע"י פרסום הנס ואשריו מי שידע לנצל חופשה קצרה זו בחיק המשפחה להשתעשע עם בני ביתו ברוחניות וגשמיות וביטולה זה קיומה להודות ולהלל להשי"ת.

סימן צט - המתאחר לביתו אם ידליק נר חנוכה בזמנה ע"י שליח

מאת הרב משה פרזיס / מחוברת תשרי-טבת תשס"ד (שנה ד') סי' ד

אמרתי אשימה דברתי איזה דרך ישכון אור בנוגע לזמן הדלקת הנרות באופן שהבעל נאלץ להיעדר מביתו בזמן הדלקת נרות חנוכה עד לשעה מאוחרת בלילה, האם עדיף שימנה את אשתו שתהיה שליח בשבילו ותדליק היא בזמן ההדלקה או עדיף שידליקו מאוחר יותר בזמן שיהיו בני הבית מקובצים יחדיו?

הנה בראשית מאמר עלינו חובת הביאו'ר אם אשה יכולה להוציא איש ידי חובת הדלקת נרות חנוכה, כי הנה בגמרא שבת (כג.) אמר רבי יהושע בן לוי, נשים חייבות בנר חנוכה שאף הם היו באותו הנס. ופירש"י שם, שגזרו היוונים על כל בתולות ישראל הנישאות להיבעל לטפסר תחלה, ועל ידי אשה נעשה הנס. ולכאורה מבואר מדברי הגמרא שאשה יכולה להוציא איש בהדלקה כיון שמצווה בהדלקת נרות. וכן מבואר בגמרא שבת (כג.) במעשה של רבי זירא שלאחר שנשא אשה, לא הוצרך להשתתף בפרוטות עם האכסניא שלו, כשהיה לומד בבית המדרש, לפי שהיו מדליקים עליו בביתו.

כל קבל דנא חזי הוית להראבי"ה (מגילה סימן תקסט, עמוד רצג), שעל מה שאמרה הגמרא שם (ד.) בשם רבי יהושע בן לוי שנשים חייבות במקרא מגילה שאף הם היו באותו הנס, כתב הוא ז"ל שבה"ג ס"ל, שאף על פי שחייבות הנשים במקרא מגילה, מ"מ אינן מוציאות את האנשים ידי חובתם, וכתב עליו הראבי"ה הנ"ל, שאינו יודע אי בחדא מחתא מחתינהו מקרא מגילה ונר חנוכה ואז כשם שאשה אינה מוציאה איש ידי חובה בקריאת מגילה אע"פ שחייבת במגילה, כך אינה מוציאה איש בהדלקת נר חנוכה אע"פ שחייבת או אולי מה שכתב בה"ג שאשה אינה יכולה להוציא איש ידי חובה הני מילי במגילה אבל בנרות חנוכה יכולה, וסיים "ומיהו לעצמן דבר פשוט דמצו למקרי מגילה ומצו להדליק נר חנוכה". ע"ש. ומבואר דספוקי מספקא ליה אם בה"ג סובר שאשה יכולה להוציא איש בהדלקת נרות חנוכה.

אולם ראיתי הלום להאורחות חיים (הלכות חנוכה ס"ק יב) דלהדיא כתב שנשים יכולות להוציא אנשים ידי חובתם והא לך לשונו: ונראה שהנשים מדליקות נר חנוכה ומברכות ומוציאות את האנשים ידי חובתם. עכ"ל. וכן מצאתי להריטב"א בחידושיו למסכת שבת (כג. ד"ה אשה) שכתב וז"ל: אשה ודאי מדליקה, פירוש אפילו להוציא לאחרים ידי חובתם (כצ"ל) כיון שהיא מחוייבת בדבר וכדא"ר יהושע בן לוי נשים חייבות בנר חנוכה. ואין הדין כן במקרא מגלה כי אע"פ שחייבות במקרא מגלה אינן מוציאות לאחרים כדכתיב התם בס"ד. עכ"ל. וכן כתב המאירי (שבת כג.) וז"ל: ומעתה האשה מדלקת אף להוציא את אחרים, כדין כל המחוייב בדבר, וקצת מפרשים כתבו, דדוקא לעצמה, ואין זה כלום. עכ"ל. וכן דעת הכל בו (סימן מד), ספר המאורות (מגילה נט: עמוד שכח) בשם בעל העיטור, אור זרוע ח"ב (סימן שכד סק"ב), וכ"כ סמ"ג (הל' חנוכה דף צז סע"ב). ושם כתב, דשאני מקרא מגילה שאינה מוציאנה אנשים ידי חובתם מפני דחשיב כקריאה בתורה משא"כ הדלקת נרות. ע"ש. וכן כתב בספר האשכול ח"ב (עמוד ל) והביא שם שני הטעמים בין מקרא מגלה להדלקת נרות. ע"ש. והביאם מרן הראש"ל שליט"א בשו"ת יחו"ד ח"ג (סימן נא), וכתב שלפי דרכנו למדנו שהחילוק מבואר בין מקרא מגילה לנרות חנוכה, שאפילו לסברת בעל הלכות גדולות וסיעתו שאין הנשים מוציאות את האנשים ידי חובת מקרא מגילה, מוציאות את האנשים ידי חובת הדלקת נרות חנוכה ועיין שם שהוסיף שבלאו הכי גם לגבי קריאת מגילה קי"ל כדברי מרן הש"ע (סימן תרפט סעיף א) דס"ל שנשים מוציאות את האנשים. ע"ש.

ואחר שהודיע אותנו אלוקים שאשה יכולה להוציא איש בהדלקת נרות הבוא נבוא לנידון דידן, הנה כיון שזמן הדלקת נרות חנוכה מצאת הכוכבים ועד שתכלה רגל מן השוק כמבואר בגמרא שבת (כא:), ולדעת הרמב"ם אם לא הדליק כל הזמן הזה שוב אינו רשאי להדליק, ולמד כן ממה ששנינו בגמ' שם, תנו רבנן מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק. מאי לאו דאי כבתה הדר מדליק לה, לא דאי לא אדליק מדליק. אי נמי לשיעורא. ע"כ. ולפי התירוץ הראשון של הגמרא יוצא איפוא שהברייתא מיירי רק בשיעור זמן ההדלקה שאם לא הדליק מיד בשקיעה רשאי להדליק עד שיעור של תכלה רגל מן השוק ולא יותר, שאחר זמן זה הוי מצוה שלא בזמנה, אבל בכמות השמן לא איירי, ואפשר ליתן אפילו שמן מעט. ולפי התירוץ השני יוצא איפוא שאיירי בשיעור השמן שצריך ליתן אבל בזמן ההדלקה לא איירי, ולעולם מותר להדליק אפילו אחר זמן שתכלה רגל מן השוק, וס"ל להרמב"ם (פ"ד מהל' חנוכה ה"ה) דתרי לישנא לא פליגי אהדדי, והילכתא נינהו, שהוא ז"ל פסק שם שאם לא הדליק עד שתכלה רגל מן השוק

שוב אינו רשאי להדליק, וגם צריך ליתן שמן בנר כדי שיהיה דולק עד שתכלה רגל מן השוק. וכן כתבו בדעתו הגהות מיימוניות (שם) והב"ח (סימן תרעב) שהרמב"ם ס"ל כשני הלשונות. ע"ש. וכן נראה שהבין בעל הלכות גדולות (הל' חנוכה) שהביא שני הלשונות להלכה. וכן מתבאר מדברי הרי"ף (ט.) שהביא שני התירוצים ומשמע דס"ל ששניהם עיקר. וכן כתב להדיא בפסקי הריא"ז (שבת פ"ב הל' חנוכה) שבאות ג' כתב שצריך לתת בנר חנוכה שמן כשיעור שתהא דולקת כדי מצותה ובאות ד' כתב שרשאי להדליק עד שיעור שתכלה רגל מן השוק אבל מכאן ואילך אינו מדליק. ע"ש. וכן משמע מדברי בעל העיטור (הלכות חנוכה עמוד 232) שהביא שתי התירוצים הנ"ל. וכן כתב בשלטי הגיבורים בשם הריא"ז, הסמ"ק (מצוה רפ) המרדכי (פ"ב דשבת סימן רסה) והר"ן (ט.) ועוד כמה ראשונים. ומבואר מדברי כל הראשונים הנ"ל שאם עבר זמן של תכלה מן השוק שוב אינו רשאי להדליק.

ומעתה יראה אם חכם ונבון שלפי הדברים הנ"ל יוצא איפוא שעדיף שימנה את אשתו שתהיה שלוחו להדליק נרות חנוכה עם צאת הכוכבים ואז יצאו לכתחילה ממה שידליק מאוחר יותר יחד עם בני משפחתו. ואע"פ שלדעת מרן ז"ל אם לא הדליק בזה הזמן מדליק והולך כל הלילה וכמבואר בש"ע (סימן תרע"ב סעיף א-ב) וז"ל: אין מדליקין נר חנוכה קודם משתשקע החמה אלא עם סוף שקיעתה לא מאחרים ולא מקדימים וכו'. שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק שהוא כמו חצי שעה שאז העם עוברים ושבים ואיכא פרסומי ניסא וכו'. ומיהו הני מילי לכתחילה אבל אם עבר זה הזמן ולא הדליק, מדליק והולך כל הלילה. עכ"ל. ומבואר שאע"פ שלכתחילה צריך להדליק עם שקיעת החמה, מ"מ אם שכח ולא הדליק מדליק והולך כל הלילה כולו. וגם לדעת התוס' (שבת כא: ד"ה דאי לא אדליק מדליק) בשם ר"י בזמן הזה שמדליקין מבפנים הבית רשאי להדליק כל הלילה, ולפי דבריהם יוצא איפוא שה"ה בזמנינו שהואיל והרגל לא כלתה עד שעה מאוחרת אפשר להדליק כל הלילה. וכדבריהם כתב הרא"ש בפסקיו (פ"ב סימן ג). וכן כתבו בספר התרומה (סימן רכח), בשיבולי הלקט (סימן קפה), באהל מועד (הל' חנוכה נתיב ד), המאירי (כא:), הסמ"ג (הלכות חנוכה), הסמ"ק (סימן רפ), המרדכי (סימן רסה), האורחות חיים (הל' חנוכה סימן טו) בשם מקצת הגאונים, והריטב"א (שבת כא:), אם כן לכאורה היה עדיף שידליקו מאוחר יותר בזמן שיהיו בני הבית מקובצים יחדיו.

מכל מקום לפענ"ד נראה דזה אינו, דהואיל ולדעת הרמב"ם זמן ההדלקה שאמרה הגמ' הוי לעיכובא וגם לדעת מרן ז"ל יוצא רק בדיעבד,א"כ עדיף שאשתו תדליק עליו בזמן

שבזה יוצא ידי חובה אף לכתחילה. ואם לחשך אדם לומר שגם הרמב"ם ז"ל יודה בזמנינו לדברי התוספות הנ"ל שרשאי להדליק אחר חצי שעה ומ"ש הוא ז"ל שלא ידליק אחר שכלתה רגל מן השוק אפילו בדיעבד, מיירי בזמנם שאחר חצי שעה כלתה הרגל אבל בזמנינו (וכבר מזמן התוס') שהרגל לא כלתה עד שעה מאוחרת גם הוא ז"ל יודה שרשאי להדליק כל הלילה כולו, אף אתה צא אמור שמרן ז"ל יוכיח שאע"פ שראה סברת התוספות הנ"ל, מ"מ הוא ז"ל פסק כדברי הרשב"א דס"ל שהזמן שהגמ' אמרה הוי למצוה מן המובחר ולכן לכתחילה ידליק עד חצי שעה אחר מצאת הכוכבים, ואי איתא דהוי ס"ל כדברי התוספות היה לו לפסוק שרשאי להדליק כל הלילה כולו. ומינה לרמב"ם ז"ל. וצ"ל שהם ז"ל ס"ל שחז"ל תיקנו שזהו הזמן הנכון להדלקה שיש בו פירסום הנס גדול וזמן ההדלקה לא ישתנה לעולם, וכמ"ש הגר"מ הלוי זצ"ל בשו"ת תפל"מ ח"ב (סימן מט סוף אות א) בנידונו. ואף הרמ"א דס"ל כדברי התוספות הנ"ל כמבואר בהגהתו שבסעיף א', סיים שם שטוב יותר ליזהר גם בזמן הזה להדליק עד חצי שעה מצאת הכוכבים. א"כ עדיף טפי שימנה את אשתו שתהיה שלוחו להדליק נרות חנוכה עם צאת הכוכבים. זאת ועוד אחרת נראה לאוכוחי כאמור שאף בזמן הזה הרמב"ם יסבור שאם לא הדליק אחר חצי שעה מצאת הכוכבים שוב אינו רשאי להדליק אפילו בדיעבד, והוא ממה שכתב הרמב"ם בהלכה הנ"ל שזמן משתקע החמה ועד שתכלה רגל מן השוק הוא חצי שעה או יותר, ולכאורה אי איתא דס"ל שהכל תלוי לפי המציאות מדוע הוצרך לפרש הזמן הנ"ל והרי העולם רואים מתי כלתה הרגל מן השוק אלא ודאי דס"ל שהזמן זה הוא קבוע תמיד והיינו חצי שעה ודוק. (ומ"ש "או יותר" אין ר"ל שאם ישנם עוד עוברים ושבים רשאי להדליק אלא כתב כן מפני פלוגתת ר' יוסי ור' יהודה במס' שבת לד והלאה, וכמ"ש בשו"ת אור לציון ח"א סימן מד. ע"ש.). ומינה למרן ז"ל. וכן כתבו במשנ"ב איש מצליח (עמוד קמ"א הערה 3) שלדעת הרמב"ם ומרן ז"ל אין חילוק בין זמנם לזמנינו ולעולם ידליק מיד בתחילת צאת הכוכבים כיעו"ש.

ומעתה דעת לנבון נקל שאם ידליקו בני הבית בשעה מאוחרת הרי שלדעת הרמב"ם ועוד כמה ראשונים לא יצא ידי חובת ההדלקה כלל, ולדעת מרן ז"ל קיים המצוה בדיעבד, א"כ הדבר ברור שעדיף שימנה את אשתו והיא תדליק בצאת הכוכבים מיד. בפרט שגם הפוסקים דס"ל שרשאי להדליק כל הלילה, מודו מיהא שמצוה מן המובחר להדליק בצאת הכוכבים מיד משום זריזין מקדימים למצוות וכמבואר בדברי הרמ"א הנ"ל. ואע"פ שאמרו בקידושין (מא.) מצוה בו יותר מבשלוחו, מכל מקום זהו דוקא כשהמצוה נעשית באותו מצב בו או בשלוחו, אבל כאן שהמצוה נעשית על ידי שליח

בזמנה ובעתה כתקנת חז"ל עדיף טפי ממה שידליק נרות חנוכה בעצמו לאחר הזמן, דלמה יעשה דבר שהוא שנוי במחלוקת בזמן שיכול לעשותו בלא שום פקפוק, בפרט שהדבר נוגע בספק ברכה לבטלה (שאף לדעת הסוברים שגם בזמן הגמ' רשאי להדליק עד אחר זמן זה זהו רק מספק וכמ"ש בבית יוסף ריש סימן תרע"ב) וכיוצא בזה כתב הגאון רבי יוסף חיים בשו"ת רב פעלים ח"ב (חיו"ד סימן לה), והביאו מרן הראש"ל נר"ו בשו"ת יחו"ד הנ"ל והוסיף, שאע"פ שכאן ההדלקה נעשית שלא בנוכחות הבעל, נראה שאין בכך כלום, כדמוכח בשבת (כג.) במעשה של רבי זירא שלאחר שנשא אשה, לא הוצרך להשתתף בפרוטות עם האכסניא שלו, כשהיה לומד בבית המדרש, לפי שאשתו היתה מדלקת עליו. ומוכח שכל שמדליקים עליו בביתו אינו צריך שיהיה נוכח שם בעת ההדלקה. ע"כ. ויש לצרף לדברי מרן הראש"ל גם מה שכתבו הרבה פוסקים שאדם שיש לפניו מצוה שיכול לעשותה עתה באיזה שהוא אופן, עדיף שיעשנה מיד, אע"פ שאם ימתין יוכל לעשותה אחר כך בהידור ויותר מן המובחר דזריזין עדיף, והביאם בשו"ת עטרת פז ח"א (כרך ב חיו"ד סימן יב הערה ה). ע"ש. וא"כ כ"ש בנ"ד שעדיף שהאשה תדליק לבדה בזמן שאז יוצאים לכתחילה לכו"ע משא"כ אם ימתינו לאחר שיעור שתכלה רגל מן השוק שאז לדעת כמה פוסקים לא יצא אפילו בדיעבד, ואם כנים אנו בזה אף החולקים על הכלל הנ"ל וסוברים שרשאי להמתין, הנה הני מילי שיעשנה בהידור אח"כ, וזה אינו שייך בנ"ד. ואף אם נפשך לומר שהואיל ואם ימתין יהיה פרסום הנס יותר, סוף סוף דמי לדברי האחרונים הנ"ל דזריז עדיף טפי. ודו"ק.

ובאמת שסברא זו לא נפלאה היא ולא רחוקה, כי הנה בספר חיי אדם (הל' חנוכה כלל קנד סעיף לג) כתב וז"ל: מי שיש לו אשה בביתו ויודע בה בודאי שתדליק, פטור מלהדליק כו'. "וידוע שהנוסעים ל"ירידים" נוסעים כמה שעות בלילה, ולכן ראוי לכל ירא שמים להזהיר לאשתו קדם נסיעתו שתהיה זהירה בזה להדליק תכף בצאת הכוכבים, והוא יסמוך עליהם וכו'. עכ"ל. הרי שלך לפניך שגם הוא ז"ל ס"ל שעדיף שהאשה תדליק בזמן מאשר ידליקו שניהם יחדיו מאוחר יותר. ואע"פ שמדברי הב"ח (סימן תרע"ז) משמע לכתחילה לא יסמוך על אשתו אלא ידליק בעצמו, מ"מ כבר כתב מרן הראש"ל נר"ו בסוף התשובה הנ"ל שכשאי אפשר לבעל שידליק בעצמו בזמן שקבעו חז"ל, גם הבית חדש יודה שיותר נכון שאשתו תדליק בצאת הכוכבים, לקיים דבר בעתו מה טוב. ע"ש. והן עתה חזיתי בשו"ת שבט הלוי ח"ד (חאו"ח סימן סו) שנשאל אודות מי שיחזור לביתו בשעה מאוחרת היאך ינהג, האם ידליק מפלג המנחה או ידליק כשיחזור בשעה מאוחרת או שיעשה שליח שידליק בשעת זמן ההדלקה, ואחר שכתב דפשיטא דעדיף שלא ידליק

בזמן פלג המנחה, עלה ונסתפ'ק אם עדיף להדליק בזמנו על ידי שליח או שידליק הוא מאוחר בלילה, ובין בתרי אמרותיו תלה זאת במה שדן הגאון חתן סופר (שער העטפת פרק יא) בדין זריזין מקדימין למצות על ידי שליח אי עדיף ממצוה בו יותר בשלוחו, וגם אם אפשר לעשות מצוה מן המובחר על ידי שליח אם עדיף על ידי עצמו שלא על ידי שליח, והכא נמי בנ"ד הספק אם בזמנו ממש עדיף על ידי שליח נגד מאוחר בלילה שעכ"פ אינו נקרא מובחר מצד הזמן, וכתב שם שהחת"ס עצמו רצה לפשוט מה שנסתפק האם לעשות מצוה על ידי שליח בהידור מלעשות בעצמו שלא בהדור, והוא ממה שפסק הרמ"א ביו"ד סימן שכח (סעיף ג), ואסיפא דמילתא נטה לומר שעדיף שידליק מאוחר בלילה עיין שם בדבריו. והנה מלבד שנראה שלא כתב אלא לאשכנזים היוצאים ביד רמ"א (סימן תרע"ב סעיף ב) דס"ל שבזמן הזה שמדליקים בפנים אין צריך להדליק קודם שיעור של תכלה רגל מן השוק, אבל להספרדים ההולכים בעקבות מרן ז"ל דלא שמיעא ליה החילוק הנ"ל גם הוא יודה שיותר נכון לעשות שליח שידליק בזה ההדלקה וכאמור. עוד בה, שיש לעמוד על ראיותיו, כי הנה המעיין בדברי החתן סופר ישר יחזה פנימו שלא נסתפק שם אלא באופן שגם אם האדם המצווה יעשה את המצוה מאוחר יצא בה אף לכתחילה, ובזה יש להסתפק אם עדיף לעשותה בעצמו מאוחר יותר או שיש עדיפות לעשותה על ידי אחר בזמן מוקדם יותר, אבל בנ"ד שאם יעשה המצוה בעצמו לדעת מרן ז"ל יוצא ידי חובת המצוה רק בדיעבד ולדעת הרמב"ם וסיעתו לא קיים המצוה כלל, הדבר ברור שיש להעדיף שיעשנה על ידי שליח. וגם בספקו השני לא נסתפק החתן סופר הנ"ל אלא באופן שאם האדם המצווה יעשה את המצוה, יצא בה אף לכתחילה, ובזה יש להסתפק אם עדיף לקיימה בתורת מצוה מן המובחר על ידי שליח, אבל באופן שאם יעשה את המצוה בעצמו, לדעת מרן ז"ל יוצא ידי חובת המצוה רק בדיעבד ולדעת הרמב"ם וסיעתו לא קיים המצוה כלל, הדבר ברור שיש להעדיף שיעשנה על ידי שליח אף לאשכנזים וכאמור. ומכ"ש שיש לדחות דבריו לפמ"ש מרן החיד"א בברכ"י בחיו"ד (ריש סימן רס"ד) ובאה"ע (סימן לו) ובשיורי ברכה (ריש סימן רס"ד) שבאמת אדם שעושה את חבירו שליח הוה ליה כאילו מקיים המצוה בעצמו ולא חסר אלא רק מצוה בו יותר מבשלוחו, ולכן אם האחר הוא אדם גדול יש לומר דכשעושה אותו שליח אין שום פקפוק מצד מצוה בו יותר מבשלוחו וכו' שהרי יש כבוד הבריות וכבוד המצוה. ע"ש. וה"ה בנ"ד שאין לך כבוד של המצוה יותר מכשעושאה בזמנה הראוי, וגם בלאו הכי כבר כתב מרן החיד"א שאפשר להקל ואין לחוש למצוה בו וכו'. ומה גם שיש לצרף מה שכתב בספר פתח הדביר (חאו"ח סימן רסג סק"ג) אחר שהקשה שלכאורה כיון שחיוב

הדלקת נרות שבת על האיש ולא על האשה (לולא הטעם של "היא כבתה אורו של עולם") למה תדליק היא והוא יוצא בהדלקתה, ניעביד איפכא, וכתב לתרץ, שאם היה הוא מדליק והיא יוצאת בהדלקתו היה מקום לפקפק משום מצוה בו יותר מבשלוחו אבל כשהיא מדלקת והוא יוצא כיון שההדלקה היא ממון הבעל אין בזה משום מצוה בו וכו'. והוב"ד בספר שד"ח (מערכת המ"ם סו"ס נה), ודון מיניה באוקי באתרין, ואע"פ שיש חולקים עליו בזה וכמו שמתבאר בדברי השד"ח הנ"ל, מ"מ ראויה סברתו להצטרף כסניף להקל. ובר מין דין כבר כתבנו לעיל דהיכא שאפשר לקיים את המצוה כתקנה לא אמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו.

ולא אכחד שראיתי כעת לדברי הגאון המופלא מרן ראש הישיבה הנאמ"ן שליט"א בהערותיו שנדפסו בסוף ספר משנ"ב איש מצליח (סימן תרע"ב ס"ב בהגה עמוד מב) שכתב וז"ל: כתב מור"ם ז"ל, י"א שבזמן הזה שמדליקין בפנים א"צ ליזהר וכו'. נ"ב: ונ"ל שגם למרן אם אנוס לבוא לביתו בשעה מאוחרת כדיעבד דמי, וא"צ לומר לאשתו שתדליק במקומו בצאת הכוכבים, דעדיף שיהיו בני הבית מקובצים ביחד משום פרסומי ניסא. וכ"מ לקמן סימן תרע"ה במ"ב דדוקא כשאין האיש בבית תדליק האשה ע"ש ובבה"ל שם בד"ה אשה. וכן המנהג פשוט. וע"ע במ"ב סימן תרע"ז (ס"ק יב). ועיין יחו"ד ח"ג (סימן נא). וצ"ל עוד. [וחתים] נאמ"ן ס"ט. עכ"ל. והנה מ"ש בראש דבריו, "ונ"ל שגם למרן אם אנוס לבוא לביתו בשעה מאוחרת כדיעבד דמי", לא הבנתי בעניותי, דעד כאן לא אמרינן שעת הדחק כדיעבד דמי אלא היכא שלא יכול לקיים את המצוה לכתחילה אבל בנ"ד שיכול לקיים את המצוה לכתחילה (ואין לחוש בזה למצוה בו יותר מבשלוחו וכאמור) למה נאמר שעת הדחק כדיעבד דמי, בפרט שלדעת כמה ראשונים כבר אינו רשאי להדליק בשעה זו. ומ"ש "שעדיף שיהיו בני הבית מקובצים ביחד משום פרסומי ניסא", הנה ידוע הדבר שכולם נותנים בנרות שמן שמספיק עד לשעה מאוחרת וא"כ יוכלו לשבת ליד הנרות ולספר בשבח הנס גם בשעה מאוחרת יותר. וכיו"ב אמר לי מו"ר ועט"ר הגר"ח רבי נר"ו שבחנוכה כיון שהנרות דולקים חצי שעה ויותר הרי כל בני הבית מקיימים המצוה במציאות ולא בשליחות. וכן מתבאר מדברי הרב נתיבי עם (סימן תרע"ב) שביאר שמ"ש המג"א (סימן תרע"ב סק"ו) [והסכימו לדבריו הרבה אחרונים (עיין כה"ח ס"ק כו)] "שבזמן הזה שמדליקים בתוך הבית ואין אלא לבני הבית צריך שיהיה היכר לאדם אחר זולת המדליק, ולכן אם נמצא המדליק לבדו בביתו או שבני ביתו ישנים אין לו להדליק בברכה", כוונתו כשמדליק אחר שיעור שתכלה רגל מן השוק, אבל אם מדליק מיד בצאת הכוכבים רשאי להדליק הנרות בברכה אף כשהוא לבדו. ובספר תפילה למשה

ח"ב להגר"מ הלוי זצ"ל (ריש סימן מט) בנידונו ביאר כן בדעת הרמב"ם והריא"ז דס"ל שכיון שתקנו חכמים להדליק נרות בזמן של משתשקע החמה ועד שתכלה רגל מן השוק משום פרסומי ניסא א"כ אף כשאין פרסום הנס אלא למדליק עצמו רשאי להדליק, עיין שם נפלאות מתורתו. ואי איתא שיש מצוה להדליק יחד עם בני הבית משום פרסום הנס מדוע לא אמרו האחרונים הנ"ל שלא ידליק לבדו בזמנה אלא ימתין לבני ביתו וידליק בשעה מאוחרת יותר אלא ודאי כדאמרן. ומ"ש עוד מרן רה"י הנ"ל שכ"מ מדברי במשנ"ב בסימן תרע"ה (סק"ט) דדוקא כשאין האיש בבית תדליק האשה ע"ש ובבה"ל שם בד"ה אשה. הנה זו לשון המשנה ברורה שם, "ושאין האיש בבית תדליק האשה דהוי בת חיובא ובברכה ולא ידליק קטן וכדלקמיה". עכ"ל. ונראה שהבין מדבריו מרן הגאון רה"י דמיירי כשאין הבעל עתיד לחזור כלל, והנה אע"פ שאיני ראוי להעיר על דבריו, מ"מ אפשר לומר בפשיטות דמיירי כשאין האיש בבית בשעת ההדלקה, בפרט שמתוך דבריו המשנ"ב מוכח שלא בא לחדש אלא שלא ידליק הקטן אלא האשה ותו לא מידי. ואע"פ שמדברי הביאור הלכה שציין הגאון הנזכר אכן מדובר שהבעל הבית לא יחזור כדעובדא דר' זירא בגמרא שבת (כג:), מ"מ י"ל ששם כך היה המעשה ובאמת לעולם גם אם היה עתיד לחזור אלא שהיה חוזר אחר זמן ההדלקה היה סומך על הדלקת אשתו בביתו.

ואכן שלחתי למרן הגאון הנאמ"ן שליט"א דברינו הנ"ל והשיבני לאמר בזה"ל: קראתי כל דבריך. ולדעתי גם הרמב"ם מודה בזמננו שאין הרגל כלה מן השוק עד חצות הלילה ויותר, שזמנה נמשך כמה שעות, שהרי זמן חצי שעה לא נאמר בגמרא אלא "עד שתכלה", והרי עדיין לא כלתה. ומ"ש בשו"ת יחו"ד ח"ג (סוף סימן נ"א) כשבעל הבית נאלץ להיעדר מביתו בזמן הדלקת נרות חנוכה עד שעה מאוחרת וכו', היינו במקרה חד-פעמי שנאלץ להשאר עד שעה מאוחרת בלילה שימצא הילדים ישנים, שאז עדיף טפי שתדליק האשה עם צאת הכוכבים בפני בני הבית, אבל אם מאחר שעה או שתים, וכ"ש אם כל לילה מתאחר בחנותו, אדרבא עדיף טפי שימתינו לבעל הבית וידליקו ביחד עם שירים וזמירות, דאיכא פרסומי ניסא טפי, ולא תשתכח מבעל הבית מצות נר חנוכה, בשבתו בחנותו כל לילה וכשחוזר הביתה כבר כבו הנרות. וגם הילדים יזלזלו במצוה זו כי יראו שאביהם אינו חושש לה. וכן מוכח מדברי הילקוט יוסף מועדים (עמוד רי"א) שהביא תשובה מהגר"ע יוסף נר"ו על בתי כנסת שלומדים שיעורי תורה כל יום וכו' שיש לקיים את השיעור בלילות חנוכה ולאחר השיעור ילכו להדליק נר

חנוכה בביתם. ע"ש. ולא כתב שהאשה תדליק עליהם בביתם והם ילמדו שיעור בבית הכנסת. עכ"ל.

ואם כי שאיני כדאי וידעתי בנפשאי דאכתי לא קשאי ולא צילא דעתאי, עם כל זה בהורמונותיה דמרן ראש הישיבה שליט"א יורשה לי להעיר בדבריו היקרים והמסולאים בפז, דהנה לפי דבריו יוצא איפוא שבזמננו צריך ליתן שמן שיספיק לכל הלילה כולו שהרי הגמרא בתירוץ השני אמרה "א"נ לשיעורא", דהיינו שהברייתא שאמרה "מצוותה משתשקע החמה ועד שתכלה רגל מן השוק" נאמרה לשיעור השמן שצריך ליתן בנר, וא"כ כיון שבזמננו עדיין לא כלתה הרגל עד שעה מאוחרת, ממילא נצטרך ליתן שמן כל הלילה, וזה קשה דלא לישתמיט משום אחד מהפוסקים לומר דין זה בפרט דקיי"ל שאם לא נתן כמות השמן הצריך, לא יצא אפילו בדיעבד וכמ"ש מרן ז"ל בסימן תרע"ה (סעיף ב), ואם הגאון הנ"ל ס"ל שאפשר להדליק כל הלילה מדיוק לשון "עד שתכלה" א"כ הוא הדין שצריך ליתן שמן עד שתכלה, וזה דוחק. וכן ראיתי בשו"ת אור לציון ח"א (חאו"ח סימן מד) שכתב שהרב מבריסק ז"ל חידש שממ"ש הרמב"ם (פ"ד מהל' חנוכה ה"ה) חצי שעה "או יותר", מבואר שאם הוא נמצא במקום שאנשים עוברים ושבים עד שעות מאוחרות בלילה, חייב להניח שמן שידלק משעת השקיעה עד שתכלה רגל העוברים ושבים שבאותו מקום, ואפילו אם נמשך זמן זה כמה שעות, חייב להניח כשיעור זה, וכן היה נוהג למעשה. והשיב עליו האור לציון הנ"ל, שלדעתו נראה שאין ראיה לחדש דין זה, דלא הו"ל להרמב"ם לחדש דין גדול כזה ברמז, וגם לא אשתמיט שום אחד מהפוסקים לומר דין זה, וביאר דבריו הרמב"ם באופן אחר כיעו"ש. ואע"פ שראיתי הלום בשו"ת התעוררות בתשובה ח"ג (חאו"ח סימן תק"ו) שעלה ונסתפ"ק בדין זה ומשמע שנוטה לומר שצריך ליתן שמן הרבה כיעו"ש. מ"מ לפענ"ד קשה לומר כן בפרט שהדבר נוגע בממון. והנראה לומר בס"ד כמ"ש הגר"מ הלוי זצ"ל בשו"ת תפילה למשה ח"ב (ריש סימן מט) שהרמב"ם והריא"ז ס"ל שכיון שתקנו חכמים להדליק נרות בזמן של משתשקע החמה ועד שתכלה רגל מן השוק משום פרסומי ניסא א"כ אף כשאין פרסום הנס אלא למדליק עצמו רשאי להדליק שזה זמן התקנה והוא אינו ישתנה לפי המצב. וכנראה שהגר"מ מאוזו נר"ו לשיטתיה אזיל שכתב בהגה שסוף ספר משנ"ב איש מצליח (עמוד מב, על דברי שעה"צ אות יז) "ויש מי שאומר דאם מדליק בזמנה אפילו באחד סגי ובזה ניחא ק"ו מהשה"ג בשם ריא"ז, ולא מסתבר כן לענ"ד". עכ"ל. ולא ידעתי מה יענה על הראיות שהביא לזה בשו"ת תפילה למשה הנ"ל. בפרט שכבר נתבאר לעיל שמדברי מרן ז"ל

מבואר להדיא שלא מחלק בין זמן הגמרא לזמנינו ושאם ימנה את אשתו אין בזה שום הפסד ויוצא ידי חובה אף לכתחילה בלא שום פקפוק. לכן הנלע"ד כמ"ש לעיל בס"ד.
ושוב ראיתי להגר"מ הלוי זצ"ל בשו"ת תפילה למשה הנ"ל (בסימן נ) ששם דן אודות מי שמתארח אצל חברו בזמן הדלקת נר חנוכה, וסועד עמו סעודת ערבית ואח"כ חוזר לביתו, היכן צריך להדליק נר חנוכה, ואסיפא דמילתא הסיק שאם נשארו בני ביתו בביתו יצוה לאחד מהם שידליק נר חנוכה בביתו מפני שזמן משתשקע החמה ועד שתכלה רגל מן השוק הוא עיקר הזמן מדינא דגמרא כיעו"ש באורך. והוא כדברינו בס"ד, שהרי לדעת הגאון נאמ"ן עדיף להמתין עד שיחזור לביתו וידליק שם דעדיף שיהיו בני הבית מקובצים ביחד משום פרסומי ניסא.
כי מן הבא'ר אתה למד שמה שנוהגים היום ברוב ככל הכוללים שבכדי להספיק להדליק את נרות חנוכה בצאת הכוכבים מיד, נאלצים להפסיק את לימודם כבר סמוך לשעה 4.00 אחה"צ (או פחות) ולהתפלל ערבית קודם שקיעת החמה, צ"ע על מנהגם, כי לפי מה שנתבאר לעיל בס"ד עדיף שימנה את אשתו שתהיה שליח בשבילו ותדליק היא בזמן ההדלקה, והוא נר"ו ילמד ויתפלל כרגיל ואח"כ יבוא לביתו. ואף לשיטת הגאון נאמ"ן הנ"ל שתפס במושלם שגם לדעת הרמב"ם בדיעבד יצא אפי' לאחר כמה שעות, ולדעת מרן ז"ל זמן הדלקת הנר בזמן שלא כלתה רגל מן השוק, הוא לכתחילה, מה הבהילות לצאת מוקדם מן הרגיל כדי להדליק מיד בתחילת זמנה, יסיימו חק לימודם בכולל כרגיל (עם תפילת ערבית בזמנה בצה"כ כרגיל), ויגיעו לבתיהם אחר כך וידליקו נרות חנוכה, דגם לשיטתו נראה שבודאי עדיף שימשיכו האברכים בלימודם תמידין כסדרן ממה שינהגו כנ"ל כדי להרויח מעלת זריזין בלבד (לדעת מרן ז"ל). בפרט שי"א שבזה"ז שמדליקים בפנים אין להקפיד על הזמן וכאמור, אלא שכבר נתבאר לעיל שעדיף שימנה את אשתו והיא תדליק בזמן.
המורם מכל האמור: בעל שנאלץ להיעדר מביתו בזמן הדלקת נרות חנוכה עד לשעה מאוחרת בלילה, עדיף שימנה את אשתו שתהיה שליח בשבילו ותדליק היא בזמן ההדלקה ולא ימתין עד שיחזור לביתו בכדי להדליק יחד עם בני משפחתו.
אמר העורך: ראה ראיתי דברי הה"כ נר"ו עליון למעלה. ולע"ד דברי מרן הגאון ראש ישיבה הנאמ"ן שליט"א ברורים ואין בטענת הה"כ נר"ו כדי לסתור סברתו בדעת הרמב"ם מפני שיש לומר דהא כדאיתא והא כדאיתא דלתירוצא קמא "דאי לא אדליק מדליק" עד שתכלה רגל מן שוק זהו כל מקום לפי המציאות שבו דזיל בתר טעמא. ולתירוצא בתרא "לשיעורא" א"כ שיעור השמן שצריך להניח בנר הוא חצי שעה שזהו

"עד שתכלה רגל מן השוק" לפי זמן התלמוד. ולא ישתנה שיעור זה אפי' אם עדיין לא כלתה רגל מן השוק, מפני שראו חז"ל כי די בחצי שעה לפרסום הנס. ועוד, שהתורה חסה על ממונם של ישראל. וגם על הראיה מדברי מרן הגר"ע יוסף בתשובה שהובאה בס' ילקו"י מועדים לא התייחס אליה הה"כ נר"ו. וטעמה מבואר בס' תורת המועדים על חנוכה (סי' ד בהערה ז) מפני שכבר נתפשט המנהג דאף לאחר שכלתה רגל מן השוק מדליקים בברכה. ויש בזה ס"ס, שמא הלכה כהרשב"א וסיעתו דזמנה אף לאחר שכלתה רגל מן השוק רשאי להדליק בברכה. ואת"ל שהלכה כהרמב"ם דזמנה עד שתכלה רגל מן השוק, שמא הלכה כר"י ובעל התרומה וסיעתם שבזה"ז שמדליקים בפנים אין לחוש להדליק עד שתכלה רגל מן השוק. וכ"ש אם נצרף לזה גם סברת מרן רה"י הנ"ל שאפי' להרמב"ם בזה"ז יכול להדליק עד שתכלה רגל מן השוק ממש והוא קרוב לחצות, ודאי שאין נכון להורות לאשתו שתדליק בכל יום ויום מהטעמים שהזכיר מרן ראש הישיבה שליט"א בתשובתו אל הה"כ נר"ו שהובאה לעיל. במה דברים אמורים במי שנאלץ להעדר מביתו בשעת צאת הכוכבים ומגיע לביתו מאוחר יותר אבל בשאר כל אדם לכתחילה ודאי ישתדל כל אחד ואחד להגיע לביתו בזמן צאת הכוכבים כדי להדליק בזמנה הראוי לכתחילה. ועל כן, יפה נהגו אברכי הכוללים לצאת מוקדם מבית המדרש כדי להספיק להדליק נר חנוכה עם משפחתו בזמנה הראוי לכתחילה, ואם אברכים ובני תורה לא יקיימו מצות נר חנוכה בזמנה המובחר ובדרך הטובה ביותר, מי יעשה כן? ואע"פ שיתבטלו מעט מלימודם, אין זה כלום, כי גדול תלמוד שמביא לידי מעשה, וזמן תורה לחוד, וזמן מצוות לחוד. ואחר כן ישובו ללימודם כדרכם בקודש. וגם הלום ראיתי מ"ש ידי"ן כמוה"ר הגר"ח רבי שליט"א בתשובה שנדפסה לעיל סי' ב' כיעו"ש. ולע"ד קל"ה כמות שהיא אין לתת תורת כל אחד בידו והכל ינהגו כאמור. ורק בשיעור תורה ברבים שיש חשש שהציבור הרחב לא יחזרו ללמוד, יש לאחר הדלקת הנרות עד לאחר השיעור, וכמ"ש מרן הראש"ל נר"ו בתשובה הנ"ל ותו לא מידי. זהו הנלע"ד והבוחר יבחר1.

סימן ק - בדיני כתיבת מגילה (או"ח סי' תרצ"א)

מאת אברכי בית המדרש (ערך הרב יגאל כהן) / מחוברת אייר תשס"ב (שנה ב') סי' סה

אין כותבין המגילה אלא בדיו על הגויל או על הקלף כספר תורה. מריש הוה אמינא דיש להעדיף לכתבה על הגויל שכן פסק מרן ז"ל ביו"ד גבי ס"ת שלכתחילה יש לכותבו על הגויל דוקא, ועמ"ש בגליון אדר (עמו' רכט). אבל ראיתי להעה"ש בסו"ד שכתב, שכל

שכשר בס"ת בדיעבד, כשר לכתחילה במגילה. כיעו"ש. וא"כ אתי שפיר לשון מרן ז"ל כאן שהשווה ביניהם.

שם על הגויל או על הקלף כס"ת. זהו דוקא לכתחילה אבל בדיעבד אפי' אם כתבה על הדוכסוסטוס כשרה. וכן משמע ממה שכתב בס"ב היתה כתובה על הנייר או על עור שלא מעובד וכו' פסולה. הא על דוכסוסטוס כשרה. וכ"פ הרדב"ז בלשונות הרמב"ם סי' קכ"ה. והביאו העה"ש (אות ב) בקצרה בזה"ל: כ' הרדב"ז בלשונות הרמב"ם סי' קכ"ה אם כתבה על הדוכסוסטוס או מקצתה על הגויל ומקצתה על הקלף כשרה בדיעבד דלא החמירו בה כס"ת לכל מילי אלא למה שאמרו בהדיא. תדע, שהרי כתב אם כתבה במי עפצא ובקנקנתום כשרה ע"ש. ותימה, דאפי' ס"ת כשר במי עפצא וקנקנתום ומגילה יליף לה בק"ו מס"ת כמ"ש המ"מ ע"ש. מיהו מסיפא דלא פסל אלא על הנייר משמע דבכל מילי כשרה כמ"ש הרב וכו' עכ"ל. ובאמת שבשו"ת הרדב"ז (שם) כתב בזה"ל: ודעתי בזה שכיון שהס"ת יש בו קדושה רבה משא"כ במגילה אין לנו לדמותה לס"ת אלא לדברים שאמרו הם בהדיא אבל לשאר דברים הרי היא כאיגרת. ומה שכתב הרב, אין כותבין את המגילה אלא בדיו על הגויל והקלף היינו לכתחילה. תדע, שהרי כתב בסמוך ואם כתבה במי עפצא וקנקנתום כשרה. וכן בסיפא לא פסל אלא אם כתבה על הנייר או על עור שאינו מעובד הא על הדוכסוסטוס או מקצתה על הגויל ומקצתה על הקלף כשרה וכו' עכ"ל. ודעת שפתיו ברור מללו כי מ"ש "תדע, שהרי כתב וכו'" בא להוכיח שדברי הרמב"ם שכתב אין כותבין וכו' היינו לכתחילה ואדסמיך ליה קאי. וכן מתבאר ממ"ש בהמשך דבריו, וכן בסיפא לא פסל וכו' שבא להוכיח שאין לפסול בדיעבד מגילה הכתובה בדוכסוסטוס או מקצתה על הגויל ומקצתה על הקלף. ומ"מ גם העה"ש הסכים לדינא כמ"ש הרדב"ז. וכ"פ הרב בית עובד (דיני כתיבת המגילה ותפירתה אות ב'). וכ"נ מסקנת הפמ"ג (במש"ז אות א'). אמנם ראיתי להקו"י (אות א') שכתב וז"ל: ואם כתבה על דוכסוסטוס פסולה כמו בס"ת דכן פסק מרן בכ"מ כדעת הרמב"ם בהל' תפילין פ"א הלכה ט' אסור לכתוב ס"ת על הדוכסוסטוס. ביאור הגר"א אות א'. עכ"ל. לע"ד יש מקום לפרש דברי הגר"א שם שלא נתכוין אלא לבאר לנו מהיכן למד הרמב"ם שס"ת אין נכתב על דוכסוסטוס, וא"כ ה"ה במגילה שאין לכתוב עליה לכתחילה דוקא. ואיך שיהיה, דעת הרדב"ז ושאר האחרונים נראה עיקר לדינא. ובפרט שלדעת הרא"ש וסיעתו שס"ת כשר על דוכסוסטוס, אפשר לכתוב עליה גם מגילה וא"כ במקום פלוגתא בס"ת במגילה יש להקל וכמ"ש הרדב"ז שם.

וצריכה שרטוט. כתב מרן בב"י בשם או"ח והכלבו דדי בשרטוט שיטה ראשונה. לך נא ראה מה שהקשה עליו מרן החיד"א בשיורי ברכה, ומה ענה אותו העה"ש (שם סק"ד). ומ"מ, סיים העה"ש ז"ל: אבל מרן כאן סתם ומשמע דס"ל דצריך לשרטט כל שיטה כס"ת וכדעת הרא"ם וכו' עש"ב וכן פסק בשו"ת חכם צבי סי' צ"ז ודלא כהלבוש ואע"פ שהאו"ח כתב שדי בשרטוט שורה ראשונה אנו לא קיי"ל הכי ע"ש. וכן נראה מסקנת מרן ז"ל בש"ע וכמ"ש העה"ש הנ"ל. ואע"פ שראיתי להרב שולחן גבוה (שם סק"ד) כתב ורבינו המחבר סתם דבריו בכאן ובהלכות ס"ת סי' רעא ובהלכות מזוזה סי' רפח ולא גילה אי בעי שרטוט בין כל שורה ושורה או בשורה ראשונה די ונהגו בסופרים לשרטט בין כל שיטה ושיטה ואם לא שרטט רק שיטה ראשונה כשרה עכ"ל. והוא תימה, כי אע"פ שנחלקו ר"ת ושאר פוסקים אם צריך לשרטט כל שורה ושורה גבי ס"ת, מ"מ לגבי מזוזה אפי' לר"ת ודאי צריך לשרטט כל שורה ושורה כמבואר בב"י יו"ד סי' רע"א. וא"כ אם מרן ז"ל סתם לשונו וכתב גבי ס"ת ומזוזה ומגילה שצריכה שרטוט, פשוטו כמשמעו שצריכה שרטוט כל שורה ושורה. [ואפי' הרב או"ח שהביא מרן בב"י כאן מודה שבס"ת צריך לשרטט כל השורות.] תדע, שבסי' לב סי' ו' כתב במפורש גבי תפילין שא"ץ לשרטט אלא שורה עליונה. מכלל שבשאר מקומות צריך לשרטט כל השורות. ושו"ר בשו"ת יבי"א חיו"ד סי' כ בסוף התשובה, שהעלה שיש לפסול מגילה שנכתבה בלי שרטוט ודלא כהשו"ג הנ"ל ע"ש. ואפי' אם ישרטט אח"כ לא יועיל ולא יציל, ולא יקראו בה אלא כשאין להם מגילה אחרת ולא יברכו עליה, כדין חומש שכתב מרן לקמן (ס"י). וכן דעת היבי"א (שם).

ס"ג עשרת בני המן צריך לכותבה כשירה וכו' ומניח חלק בין כתב לכתב וכתב המשנ"ב (שם סקי"ז) כפליים מן הכתב. עכ"ל. וכ"כ הקו"י (שם סקכ"א בשם אמ"ש) ע"ש. והוא עפ"י פרש"י בגמ' מגילה (טז:) שכתב וז"ל: לבינה הוא חלק שהוא כפליים מן הכתב עכ"ל. וכבר האיר עינינו בזה מוה"ר הגר"מ הלוי זצ"ל והובאו דבריו במשנ"ב עם הגהות איש מצליח בהערות שבסוה"ס ופירש דברי רש"י לנכון שאין כוונתו כפליים לאורך המגילה אלא לרוחב ושכ"כ במפורש הר"ן בשם רש"י וכ"כ המאירי. ע"ש אמריו כי נעמו.

ס"ז אבל היחיד קורא בה וכו' זהו לשון הרמב"ם. ומשמע אפי' לכתחילה קורא בה אבל הרי"ף והרא"ש והטור כתבו דיצא. ומשמע דוקא בדיעבד אבל לכתחילה לא. וכבר העיר בזה הגר"א בביאוריו. אכן אפשר דלאו דוקא הוא וה"ה דאפי' לכתחילה יצא אלא דאגב רישא דנקט לא יצא, נקט לה הכי. ושו"ר להמט"י שכ"כ, והכריח כן ממה שכתב הטור שם ואם יריעותיה עודפות מעט על שאר היריעות שבספר או חסירות מעט אפי'

בציבור יצא בה. והתם ע"כ אפי' לכתחילה קאמר שהרי בגמ' אמרו בזה"ל: ולא אמרן אלא דלא מיחסרא ומייתרא פורתא אבל מיחסרא ומייתרא פורתא לית לן בה. ומשמע דאפי' לכתחילה קורא בה. ע"ש.

סימן קא - שיעור גליון במגילת אסתר

ממדור קול'ן של סופרים / חוברת אדר א-ב תשס"ג (שנה ג') סי' מ'

ראיתי ונתון אל לבי לדעת אם צריך להניח במגילת אסתר שיעור גליון למטה ד' אצבעות ולמעלה ג' אצבעות כמ"ש מרן בש"ע יו"ד (סי' רעג ס"א) גבי ס"ת או לא?

הנה במגילה (יט.) א"ר חלבו א"ר חמא בר גוריא אמר רב, מגילה נקראת ספר ונקראת אגרת. נקראת ספר, שאם תפרה בחוטי פשתן, פסולה. ונקראת אגרת, שאם הטיל בה שלשה חוטי גידין, כשרה. ע"כ. ולא נתבאר בגמרא דין מגילה לגבי שאר דברים הנזכרים גבי ס"ת. ונחלקו בזה רבותינו הראשונים ז"ל כי הנה בהגהות מימוניות (פ"ב מהלכות מגילה אות נ) כתוב בזה"ל: בקוצר אשיבך כי ר"ת כתב שמגילה יש לה כל דין ס"ת למנין השיטין כדאיתא במס' סופרים ורוחב העמוד בג' למשפחותיכם וכו' ושיעור גליון ג' אצבעות ולמטה ד' ובין כל דף ודף כמלא רוחב ב' אצבעות וכל פרשיותיה סתומות ומניח בסופה כדי לגול עמוד ובראשה כדי לגול את כל המגילה וכו' עכ"ל. ומקור הדברים הנ"ל הם בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סי' שנא) שכתב בזה"ל: איש כלבבי הה"ר שניאור בקצרה אשיבך כי ר"ת כתב שמגילה יש לה כל דין ס"ת חוץ מדבר אחד שנקראת אגרת שאם הטיל בה ג' חוטי גידין כשרה אבל בכל שאר הדברים יש לה דין ס"ת למנין השיטין וכו' ושיעור הגליון ג' אצבעות ולמטה ד' וכו' עכ"ל. וע"ע בשו"ת הנ"ל (דפוס קרימונה סי' סו, ודפוס לבוב סי' קפג). גם המרדכי (פ"ב דמגילה סי' מרדכי בס' או"ז ח"ב סי' שעג), גם הטור (סי' תרצא) כתב וז"ל: ור"ת ז"ל כתב כיון שנקראת ספר נותנים לה כל דין ס"ת חוץ ממה שמפרש בהדיא שאם הטיל בה ג' חוטי גידין כשרה אבל לכל שאר הדברים היא כס"ת לענין עיבוד לשמה וכו' עש"ב. ואע"פ שלא הזכיר בין הדברים שיעור גליון, מ"מ מוכרח הוא מתוך דבריו שכתב שנותנים למגילה כל דין ס"ת חוץ ממה שמפורש להדיא כיעו"ש. ותורף דברי הגמ"י בשם ר"ת הנ"ל הביאום להלכה כמה אחרונים ז"ל ומהם: המג"א (סי תרצא סק"א), חיי אדם (כלל קנה אות י"ד), מלא"ש (כלל כד בחכמה אות ד). אולם הטור (שם) אחר שהעתיק דברי ר"ת, סיים בזה"ל: והרמב"ם ז"ל כתב שאין צריכה עיבוד לשמה עכ"ל. וכתב ע"ז מרן בב"י: כלומר, ודלא כר"ת. וכתב ה"ה זה פשוט שלא נזכר בה עיבוד ואינה כס"ת אלא לדברים שהשווה לו עכ"ל. וכ"כ הרדב"ז בלשונות הרמב"ם (סי' קכה) שאין לדמות מגילה לס"ת שלא החמירו בה כס"ת

לכל מילי אלא למה שאמרו בהדיא כיעו"ש. וגם מדברי הרשב"א בתשובה (ח"א סי' שע) והביאה מרן בב"י או"ח (שם) שהכשיר בדיעבד מגילה שהיא מנוקדת כיעו"ש. משמע דלא ס"ל כר"ת, דאל"כ הוה פסיל לה כס"ת, אלא ודאי דס"ל שאין דין מגילה כס"ת אלא לדברים שהשוה לו. וי"ל. גם המאירי בקרית ספר (מאמר א' ח"ב די"ט ע"ב) וסמ"ג (בהלכות מגילה) כתבו, שאין המגילה צריכה עיבוד לשמה וכמ"ש הרמב"ם. ע"ש. ומרן בש"ע (שם ס"א) כ' ואין עור שלה צריך לעבד לשמה וי"א שצריך עבוד לשמה עכ"ל. וקיי"ל סתם וי"א הלכה כסתם שאינה צריכה עיבוד לשמה וכדעת הרמב"ם ז"ל. וא"כ לדעת מרן ז"ל אין לדמות מגילה לס"ת אלא לדברים שהשווה לו. ולכן בס"ב כתב בזה"ל: ודינה כס"ת לענין הקיף גויל וחטוטרות חתי"ן ותליית ההי"ן וקופי"ן וכל גופות האותיות ובחסרות וביתרות וכו' עכ"ל. ומשמע דלשאר דברים אין דינה כס"ת. וכן משמע ממ"ש מרן (שם ס"ב) וי"א שצריכה תגין וי"א שאינה צריכה. ע"כ. וקיי"ל י"א וי"א הלכה כי"א בתרא שאינה צריכה תגין. ואם היה דעתו ז"ל כר"ת שדין מגילה כס"ת לכל הדברים וכנ"ל, היה צריך לפסוק שצריך לכתחילה לתייגה כס"ת. וי"ל. ומעתה נמצינו למדים שלדעת הרמב"ם, הרשב"א, המאירי, סמ"ג, ועל צבאם מרן ז"ל שקבלנו הוראותיו אין צריך להניח שיעור גליון כדין ס"ת.

והנה הרב אליה רבה (שם סק"ז) על דין דאין כותבין ברכות ופיוטים כתב וז"ל: כ"כ הב"י בשם ראבי"ה וכמדומה שנהגו להקל לכתחילה. שוב עיינתי בס' אמרכל שכתב שהפוסקים חולקים על ראבי"ה דהא דאמרי' שמא יאמרו ברכות כתובות בתורה היינו בין פרק ופרק אבל אם כתב בתחילת הס"ת אז אין לפסול ע"כ. א"כ במגילת אסתר אפשר דלכתחילה נמי מותר וכו' עכ"ל. ומכאן למד הגאון ר' ישמעאל הכהן בשו"ת זר"א (סי' ק) שכל שכשר בס"ת בדיעבד, מותר לכתחילה במגילה. וכתב שהדברים בנויים על יסוד מוסד, וזה כיון דהאי מילתא אם מגילה יש לה דין ס"ת במחלוקת שנויה וכנ"ל. אף דלכתחילה יש לנו לחוש לדברי ר"ת, דיינו שנחוש לדבריו במה שפסול בס"ת אבל בדברים שאפי' בס"ת אינו פסול אלא דצריך לכתחילה נחתינן חד דרגא דבמגילה כשר אפי' לכתחילה. עש"ב. גם הרב מעשה רוקח (דף רעה ע"א) הביא מה שנסתפק הרב מעיל שמואל אם יש להקפיד גם במגילה שלא יעשה יריעה פחותה מג' דפים כס"ת או לא, ופשיט לה, מדברי הר"ן בהלכות (פ"ב דמגילה) ד"ה ומסתברא שכתב, דכי גמרינן מגילה מס"ת היינו דוקא לדברים שפוסלים בס"ת אבל דברים שאין פוסלים בס"ת במגילה יש להכשיר לכתחילה. כיעו"ש. וכן הסכים המט"י (סי' תרצא ד"ה ודע). וכ"כ הער"ה (שם סק"ח). ומעתה גם בנ"ד שאין שיעור הגליון בס"ת אלא לכתחילה כמ"ש מרן בש"ע יו"ד

(סי' רעג ס"ה) אין צריך לדקדק בזה במגילה ואפי' לכתחילה. ושו"ר להרב קול יעקב (סי' תרצ"א סק"ז) שהביא מחלוקת הפוסקים הנ"ל, וסיים ע"ז בזה"ל: ועל זה סומכים פה בגדאד יע"א שאין מקפידים במגילה על שיעור הגליון שלמעלה ושלמטה ושל בין דף לדף ובמנין השיטין ושיעור היריעה לעשות כס"ת משום דכל הדברים אלה אינם פוסלים בס"ת בדיעבד, עיין יו"ד סי' רעג ס"ה, ובט"ז סי' ערב סק"ד. עכ"ל. וכפי הנשמע כן מנהג הסופרים בכל תפוצות ישראל.

אמנם ראיתי למרן הראש"ל נר"ו בספרו החדש חזון עובדיה על הלכות פורים (הלכות כתיבת מגילה סעיף יא) כתב וז"ל: ומותר לעשות לכתחילה יריעה של המגילה אפי' פחות משלשה עמודים, ובלבד שיתפרנה בגידים כדינה. ולכתחילה יש לעשות גליון המגילה למעלה ג' אצבעות, ומלמטה ד' אצבעות ובין דף לדף ב' אצבעות, כדין ס"ת. ובדיעבד די למעלה ב' אצבעות ולמטה ג' אצבעות ובין דף לדף אצבע. עכ"ל. ושם (הערה יד) כתב, ודע שאע"פ שבס"ת קי"ל במנחות (ל.) שאין עושין יריעה פחות משלשה עמודים וכ"פ הרמב"ם ובטוש"ע מ"מ במגילה א"צ להקפיד על זה, ויכולים לעשות יריעה של דף אחד או שנים, שמכיון שאף בס"ת אינו אלא למצוה ולא לעכב וכו' ממילא במגילה יש להתיר לעשות כן אפי' לכתחילה, שהרי נקראת אגרת וכמ"ש כיוצ"ב הא"ר (סי' תרצא סק"ז), שכל שכשר בס"ת בדיעבד, מותר לכתחילה במגילה. וכ"כ בשו"ת זר"א (סי' ק). וכן ראיתי להגר"י עייאש במטה יהודה וכו' ומ"ש הטור ובהגמ"י בשם ר"ת, שמגילה יש לה דין ס"ת לכל דבר, לאו דוקא, שאין כוונתו אלא לדברים הפוסלים מן הדין הלא"ה משרא שרי לכתחילה וכו' והנה במנחות (ל.) ובש"ע יו"ד (סי' רעג ס"א) מבואר, שבס"ת מניח גליון למטה ד' אצבעות בגודל ולמעלה ג' אצבעות ובין דף ודף שני אצבעות, ושם (ס"ה) שכל זה אינו אלא למצוה מן המובחר, ואם שינה כשר. וכתב בהגמ"י (פ"ב מהלכות מגילה אות נ) בשם ר"ת שהוא הדין במגילה שדינה כדין ס"ת. ע"ש וכו' וא"כ ראוי להחמיר לכתחילה כדברי ר"ת. איברא דלפי דעת הרמב"ם וה"ה ומרן, דס"ל דלא מדמינן מגילה לס"ת אלא למה שאמרו בהדיא וכו', יש מקום לדברי הרב קה"ס וכ"ה לפי דברי הר"ן. מ"מ נראה דלכתחילה יש לחוש לדעת ר"ת להשוותה לספר תורה, ורק בדיעבד יש להקל וכו'. עכ"ל.

ולא זכיתי להבין דברי קודשו, מפני שמתחילה כתב שלדעת ר"ת מגילה יש לה דין ס"ת רק בדברים הפוסלים, והיאך תוך כדי דיבור כתב שיש לחשוש לדברי ר"ת בשיעור גליון, אע"פ שהוא מן הדברים שאינם מעכבים בס"ת. ובאמת שמדברי ר"ת הנז"ל בתחילת מאמרנו מבואר שדין מגילה כס"ת לכל ענין (חוץ מדבר אחד) ואפי' בדברים שאינם אלא

משום מנהג הסופרים כמנין השיטין, וכ"ש בשאר דברים הצריכים לכתחילה. ומ"מ לדינא העיקר כדעת הרמב"ם וסיעתו וכן דעת מרן שקבלנו הוראותיו, שאין דין מגילה כס"ת אלא לדברים שהשווה לו אלא שלכתחילה חוששים אנו לסברת ר"ת בדברים שבס"ת הדבר מעכב אבל בדברים שאפי' בס"ת כשר בדיעבד, מותר לכתחילה במגילה. ותנא מסייע לן בסברא זו הר"ן ז"ל. וע"כ אין צריך להניח שיעור גליון במגילה כס"ת ואפי' לכתחילה. גם מ"ש הרב חזו"ע להפליא על הרב קסת הסופר שלא ראה דברי הגמ"י שכתב בשם ר"ת להדיא כדברי הרב מלאכת שמים. וכו' לא ידעתי היאך לא שלטו עיניו במ"ש הרב קה"ס בתיקונים שבסו"ס (שרמז אליהם בדבריו) שהביא דברי המלא"ש וכתב עליהם בזה"ל: והן דברי הגהמ"י פ"ב (אות נ) בשם הר"ת דס"ל דמגילה דמיא לס"ת בכל מילי לבר מתפירות אבל מרן בש"ע לא הביא זאת ונראה דעתו משום דרוב הפוסקים לא ס"ל הכי. וכן הוא האמת דרובא לא ס"ל הכי. הנה הרמב"ם ס"ל דאפי' עיבוד לשמה לא בעינן. וכתב הרב המגיד וכו' והר"ן פ"ב דמס' מגילה וכו' אף כי דעתו כדעת ר"ת דלכל מילי שוה מגילה לס"ת חוץ ממ"ש בגמ' לענין התפירות ע"ש מ"מ לקמן בהא וכו' כתב וז"ל ומסתברא דכי גמרינן מגילה לס"ת היינו לדברים הפוסלים ס"ת כתפירה בפשתן אבל דברים שאין פוסלין ס"ת כגון אורך השיטין ומנין (כצ"ל) הדפין וכו' וכיוצ"ב במגילה כשר אפי' לכתחילה. עכ"ל. ובודאי הכי מסתבר. עכ"ל הקה"ס. הרי שראה דברי הגמ"י ואעפ"כ דחה דברי המלא"ש מפני שרוב הפוסקים חולקים ע"ז ושכן מסתבר. עוד יש להעיר, שלפי דברי מרן הראש"ל נר"ו, יש להקשות, היאך כתב לעיל (ס"ה) שמן הדין אין המגילה צריכה תגין, אפי' על אותיות שעטנ"ז ג"ץ אלא שנהגו רבים לתייג ע"ש. והלא לר"ת צריך לתייג המגילה מן הדין וזה מעכב (דלר"ת תיוג בס"ת לעיכובא) וא"כ יש לנו להצריך מן הדין תיוג במגילה כדעת ר"ת.

ובהיותי בזה ראיתי בשו"ת שבט הלוי ח"ה חיו"ד סי' קסא שנשאל בנ"ד והעיר הרב השואל ממ"ש המלא"ש שדין מגילה כס"ת והקה"ס דעתו שמגילה כחומשין דדי למעלה ב' אצבעות ולמטה ג' והשה"ל נר"ו כתב, תמה אני על הגאונים הנ"ל שלא הביאו דברי הר"ן מגילה וכו' וא"כ כיון שנתבאר דלהלכה ריוח למעלה ולמטה לא מעכב בס"ת, במגילה א"ץ אפי' לכתחילה, וזה עכ"פ סתירה מפורשת למש"כ הגאון מלאכת שמים. ע"כ. וכנראה לא ראה דברי הרב קסת הסופר במקומם (עכ"פ בתיקונים ובהוספות) כי הרואה יראה שהרב קסת הסופר ידוע ידע מדברי הר"ן וכמ"ש לעיל. וגם הרב מלאכת שמים אף שלא זכר שר דברי הר"ן מ"מ דבריו מאיש לקחו הוא הגמ"י ולא מדברי עצמו. ושו"ר להרב משנת הסופר (עמוד רפא, בביאור הסופר), שהעיר על דברי רבו השה"ל נר"ו

הנ"ל קצת מזה. איך שיהיה, דברי הרב שבט הלוי נר"ו נכונים הלכה וכמו שנתבאר מילתא בטעמא.

גמ"ש בחזו"ע (שם) שבדיעבד די למעלה ב' אצבעות ולמטה ג' אצבעות, ובין דף לדף אצבע ע"כ. ומשמע שאם לא הניח כשיעור זה שהוא שיעור גליון של חומשין (כמ"ש במנחות ל.) יש לפסול המגילה אפי' בדיעבד. גם זה קשה לי מאוד, מפני שהדבר ברור שלפי דעת הרמב"ם וסיעתו ז"ל שחלקו על ר"ת שאין דין מגילה כס"ת ולא הזהירו שיש להניח עכ"פ כשיעור גליון החומשין משמע שאין להקפיד בזה כלל. וכן מוכח מדברי הר"ן והסכמת האחרונים הנ"ל שכתבו שכל שכשר בדיעבד בס"ת, במגילה כשר לכתחילה, ובס"ת אם לא הניח שיעור גליון כלל כשר בדיעבד כמ"ש מרן ביו"ד (סי' רעג ס"א) שכל זה אינו אלא למצוה מן המובחר, ואם שינה כשר. ע"כ. ומסתמות דבריו משמע, שאפי' לא הניח כלל (רק כדי שיעור גג הלמ"ד) כשר, וא"כ אי אפשר לומר שמגילה תהיה חמורה יותר מס"ת. ולפמ"ש לעיל נראה שבמגילה כשר הדבר אפי' לכתחילה. אמנם ראיתי להרב שבט הלוי נר"ו (שם) שאף שצידד להקל כנ"ל סיים: איברא בכל זאת היות שהקה"ס המקיל לא מקיל יותר מב' אצבעות למעלה וג' למטה ישתדל לצאת ידי דעה זו ככל האפשר. עכ"ל. נראה שכל זה רק מהיות טוב לכתחילה שלא להקל יותר ממ"ש הקה"ס אבל מן הדין העיקר כדברי הרמב"ם וסיעתו ומרן ז"ל ועוד, שלא נתנו חכמים שיעור לגליון המגילה ונראה הטעם מפני שנקראת אגרת או מפני שלא הצריכו שיעור גליון אלא מפני משמוש היד, ובמגילה שאין בה משמוש היד כל כך, שאין קורים בה רק פעמיים בשנה ותו לא א"צ להניח גליון כלל.

הכלל העולה מכל האמור: שמן הדין א"צ להניח שיעור גליון למגילה אלא רק יניח למעלה כדי גגו של למ"ד, ותו לא. ומ"מ מהיות טוב נכון להניח שיעור ב' אצבעות למעלה למעלה וג' למטה כדין חומשין וכמ"ש הקה"ס. ותול"מ.

וכשהראיתי תורף דברינו הנ"ל למרן ראש ישיבה הנאמ"ן שליט"א השיבני בתורה שבעל פה, שנראה כי מרן הראש"ל נר"ו מפרש מ"ש ר"ת שמגילה יש לה כל דין ס"ת חוץ מדבר אחד שנקראת אגרת שאם הטיל בה ג' חוטי גידין כשרה וכו' רצונו לומר, שמגילה יש לה דין ס"ת בדברים המעכבים חוץ מדבר אחד שנקראת אגרת וכו'. ומה שסיים: אבל בכל שאר הדברים יש לה דין ס"ת למנין השיטין וכו' היינו שהולך ומונה דברים שאינם מעכבים בס"ת ואעפ"כ יש לעשותם לכתחילה במגילה. ועפ"ז התיר לעשות לכתחילה במגילה יריעה אפי' פחות משלשה עמודים מפני שדבר זה אינו מעכב בס"ת ולא אמר ר"ת לדמות מגילה לס"ת אלא בדברים המעכבים בס"ת. וגם לא מנאו בין הדברים שיש

לעשותם אע"פ שאינם מעכבים. אבל גבי שיעור גליון שהזכירו ר"ת בין הדברים שיש לעשותם כס"ת אע"פ שאינו מעכב, לכתחילה יש לחוש לדעת ר"ת. ולענין תיוג אין אנו צריכים לחוש לסברת ר"ת בזה כי ר"ת עצמו לא חשש בזה אלא רק משום שלדעתו ז"ל התיוג מעכב אבל אם התיוג לא היה מעכב (כמו שבאמת הוא לדידן) בס"ת, נחתינן דרגא לגבי מגילה ומכשרינן אף לכתחילה. עכת"ד. ובאמת אע"פ שפירוש זה נראה נכון בכוונת מרן החזו"ע נר"ו, מ"מ לענ"ד אין נכון לפרש כן בכוונת ר"ת, שא"כ למה בפרטן מנה ר"ת גם דברים המעכבים בס"ת כמו תיוג (המעכב לדעת ר"ת), היקף גויל ועוד, והלא זהו דבר שהיה בכלל. ועוד, דהלא טעמו של ר"ת שהחמיר במגילה כס"ת משום דנקראת ספר עבדינן לחומרא וא"כ יש להחמיר בכל דיני ס"ת. ואם לא רצה להחמיר מספק רק בדברים המעכבים, למה החמיר גם בשיעור גליון, מנין השיטין [שאינו אלא מנהג הסופרים], חטוטרת החי"ת,שאינם מעכבים. אלא ודאי שמ"ש בסו"ד אבל בכל שאר דברים וכו' חזר לדבריו הראשונים שכתב שמגילה יש לה כל דין ס"ת וכו' והדברים כפשוטן שיש למגילה כל דין ס"ת ואפי' לדברים שאינם מעכבים. ותנא ושייר, דלאו כי רוכלא לחשוב וליזיל. וכן מתבאר מדברי הגאון זר"א (סי' ק) שלדעת ר"ת מגילה דינה לס"ת לכל הדברים ואפי' שאינם מעכבים בס"ת. ועל כן נלע"ד שא"צ להניח שיעור גליון אפי' כשיעור חומשים כמו שמוכח מדברי הר"ן והאחרונים ז"ל שכתבו שכל שבס"ת כשר בדיעבד במגילה כשר לכתחילה. ובס"ת אפי' לא הניח גליון אלא כדי היקף גויל כשר בדיעבד, וא"כ במגילה יש להכשיר אפי' לכתחילה. והטעם שהקילו בה יותר מחומשין מפני שנקראת אגרת. ועוד יש להוסיף טעם אחר, והוא עפ"י מ"ש בשו"ת מהר"ם שיק יו"ד (סי' רסא) שנשאל אודות מה שאין הסופרים מדקדקים בשיעור הריוח אפי' של ס"ת מעלה ומטה, וצידד תחילה לתת טעם משום דאפי' להסוברים דאיכא בזה"ז מצות כתיבת ס"ת מ"מ כיון שאין לומדים בס"ת בתדירות כמו בזמנים הקודמים והנמק"י והפוסקים כותבים דטעם הנחת הריוח מפני משמוש הידים, א"כ זה לא שייך כ"כ בזה"ז אלא דקשה א"כ למה הביאו הפוסקים השיעורים הללו עש"ב. ומ"מ נראה שזהו דוקא בס"ת שקוראים בו פעמים רבות או בחומשים שלומדים בהם שהמשמוש בהם הרבה אבל במגילת אסתר שאינה נקראת אלא ביום פורים א"צ להניח שיעור גליון כלל ודי בשיעור היקף גויל. זהו הנלע"ד להלכה ולמעשה אם יסכימו עמי גדולי הדור שליט"א. וצייי"מ וימ"ן. ממני הצעיר יגאל כהן ס"ט.

מילואים: וכעת בין חתימה למסירה לבית הדפוס ראה ראיתי מ"ש מרן ראש הישיבה במכתב לידי"ן הרה"ג ר' שלמה מועלם שליט"א לבאר דברי מרן הראש"ל נר"ו ככל

הנ"ל בקצרה. וסיים בזה"ל: עם כל התירוצים שכתבתי נראה שלכתחילה יש לעשות ב' אצבעות למעלה וג' למטה דומיא דחומשין. רק אם יהיה טעם ברור להקל במגילה יותר מחומשין (צ"ע בתשו' מהר"ם שיק) אפשר לסמוך על המנהג בערך שני ס"מ אף לכתחילה. עכ"ל. ולפי מה שנתבאר לעיל נלע"ד שיש טעמים נכונים לסמוך על המנהג אף לכתחילה. ומ"מ גם מרן ראש הישיבה שר המסכי'ם שא"צ להניח שיעור גליון ס"ת אפי' לכתחילה. ובדיעבד אפי' לא הניח שיעור חומשין יש להכשיר בדיעבד. הנ"ל

המשך המאמר ממדור קולן של סופרים / מחוברת תשרי-טבת תשס"ד (שנה ד') סי' י

כבר הארכנו בזה בתשובה והיא נדפסה בירחוננו "וקנה לך חבר" גליון אדר א-ב תשס"ג (סי' מ) וכתבנו להוכיח בראיות שאין צריך להניח במגילת אסתר שיעור גליון כס"ת. כיעו"ש באורך. וכעת ראיתי להוסיף עוד ראיה לזה ממ"ש במסכת סופרים פ"ב ה"ד ששנינו "ובלבד שלא יהיו הרווחים יותר מן הכתב" עכ"ל. ואם יניח אדם שיעור גליון ס"ת במגילות שלנו יצא לו ריוח גליון יותר מן הכתב ונמצא חומרו קולו. ושוב הראני ידי"ן ר' יניב צורשדי נר"ו להרב קול סופרים (עמוד 40) בדיני ס"ת ס"ד שכתב וז"ל: בס"ת קטן (כצ"ל) נוהגין לעשות הגליון שלמעלה ושלמטה לפי הכתב. עי' מראה יחזקאל קמז ומהר"ם שיק סי' רסא והבאתי ראיה לזה ממ"ס פ"ב ה"ד שכ' ובלבד שלא יהיו הרווחים יותר מן הכתב ודוק. עכ"ל. ומעתה אפי' לדעת ר"ת וסיעתו אין צריך להניח שיעור גליון של ס"ת אלא במגילה שכתבה במ"ח שיטין כס"ת ממש וכדעתו ז"ל שכן ראוי לעשות וכמ"ש הגמ"י שם בשמו. אבל לפי מנהגנו שאין מקפידין ע"ז ואדרבא כותבין מגילות קטנות שיש בהם י"א שיטין וכיוצא אין צריך להניח שיעור גליון כס"ת או כחומשין אלא הכל יחסית לפי הכתב שעל כל 6 ס"מ כתב בגובה, יניח ¾ ס"מ גליון למעלה ו- 1 ס"מ גליון למטה וחצי ס"מ בין העמודים וכמ"ש ר' צבי כהנא בס' ליקוט ס"ת (עמוד תקס"ה) ע"ש. אמנם ראיתי בס' משנת הסופר (להרב שטרן נר"ו) שעמ"ש בקה"ס גבי ס"ת "ששיעור גליון למטה ד' אצבעות באגודל ולמעלה ג' לפי שאין דרך משמוש יד למעלה כמו למטה" כתב במשנת הסופר שם אות ב' כן כתב הנמק"י ולפ"ז לכאורה גם בס"ת קטן יש לדקדק בשיעור זה משום משמוש היד אבל י"א שבס"ת קטן אפשר להקטין הגליון לפי ערך הכתב עכ"ל. ובשער הציון שם אות ג' שדעת המחמירים היא דעת הרב קנאת סופרים בהשמטות סי' צח ובחידושי הרי"מ יו"ד סי' רעג ס"א אכן שם אות ד' כתב בשם קול סופרים שהעיד כי ראה ס"ת שכתב הגה"ק מהרצ"א זיע"א שכל גובהו היה כ"ה ס"מ והגליון של מטה היה חמשה ס"מ ושלמעלה היה ארבעה ס"מ וכן בשו"ת מנחת אלעזר ח"ב סי' עא ובדרכי חיים ושלום (עמוד שמו) הביא שכן נהגו גדולי עולם לעשות גליון

ס"ת לפי גודל הכתב. עכ"ל. ומעתה גבי מגילה דקילא שנקראת איגרת ואין משמוש בה מצוי, נראה שלכל הדעות אין צריך להניח בה שיעור גליון כס"ת אלא הכל לפי גודל הכתב. ומעתה נחה שקטה כל הארש ויתיישב יותר מנהג העולם שלא להניח במגילה אפי' שיעור גליון של חומשין מפני שהכל תלוי לפי גודל הכתב וכאמור. זהו הנלע"ד וצייי"מ וימ"ן. ממני הצעיר יגאל כהן ס"ט.

סימן קב - ברכת "הרב את ריבנו" ליחיד

מאת ר' אלעד קוויאטק / מחוברת שבט-אייר תשס"ד (שנה ד') סי' יז

איתא באורחות חיים (הלכה מגילה ה"ז): ירושלמי, לא אמרו ברכה אחרונה אלא בציבור וכ"כ הכלבו (הלכה כה). ומרן בב"י סי' תרצב הביא דברי האו"ח הנ"ל וכ"פ הרמ"א בהגה סי' תרצב ס"א בזה"ל: אין לברך לאחריה אלא בציבור. וכן הסכימו להלכה הרבה אחרונים וקבצם כעמיר גרנה מרן פאר הדור הגרע"י שליט"א בספריו (יבי"א ח"ח סי' נו, יחו"ד ח"א סי' פח, הליכות עולם ח"ב פ' כי תשא, ועד אחרן בס' חזון עובדיה על הלכות פורים) ואלו הם: הרב יוסף אומץ, הרב תהילה לדוד, אורה ושמחה, רוב דגן, אורחות יושר, מאורי אור, משנ"ב, משחא דרבותא, מועד לכל חי, יפה ללב, פני יצחק (אבולעפיא), נהר מצרים, טהרת המים, עמק יהושע ועוד כיעו"ש בספריו. ומה שהזכיר שם שכן דעת מהריק"ש ועפ"ז הוכיח ביבי"א ח"ח (שם) שלא נהגו במצרים כדברי הרדב"ז לברך אף לאחריה ביחיד. אחר המחילה רבה כראוי לפני מי שגדול, נראה שמהריק"ש שכ' סעיף א' לברך בציבור עכ"ל. כוונתו לכל הברכות גם לברכות הראשונות, וז"א לנ"ד. וכן מצאתי להגאון המופלא רבי יעקב רקח בשלחן לחם הפנים (עמוד קסה) שכ"כ בדעת מהריק"ש. ברם בנהר מצרים (שם הלכה ג) גם הוא הבין בדברי מהריק"ש דקאי רק על ברכה אחרונה. וצ"ע.

מ"מ בעיקר הדין נלע"ד שאין צריך לחוש לספק ברכות בנ"ד ואבאר שיחותי. ראשית כל צריך לדעת שרוב ככל רבותינו הראשונים ז"ל נראה שתפסו בפשיטות שיכול לברך ברכה אחרונה אפי' ביחיד, שכן כתבו שמברך ברכות המגילה אפי' ביחיד, ולא רמזו בדבריהם חילוק בין ברכות ראשונות לבין ברכות אחרונות. ואלה שמותם: ס' תמים דעים (סי' קפ) ושכ"ד, ספר העתים, וכ"כ המנהיג ושכ"כ הרי"ף, שבולי הלקט (סי' נד), התשב"ץ (קטן, סי' קעה), ובמנהגי אברהם קלויזנר, מהרי"ל, ספר האורה (סי' סז), וכן מוכח דעת הריטב"א (מגילה ד.) ד"ה שאף הן (ממ"ש שם לענין צירוף נשים לעשרה שבמגילה אין חילוק בברכות ובמקרא בין עשרה ליחיד ע"ש.), וכ"ה דעת הר"מ הובא בב"י סוס"י תרץ ובאו"ח אות כד), ובספר מצוות זמניות (לתלמיד הרא"ש עמוד תל) וראיתי עוד ספרים שציינו אליהם

כמה מבני דורנו אלא שלא היה באפשרותי לעיין בהם. ואם איתא להא דירושלמי מדוע לא חששו לו לדינא? אלא ע"כ חדא מתרתי או דליתא להיא ירושלמי משום דבתלמודא דידן לא נזכר ואפי' ברמז חילוק זה בין יחיד לרבים או דלא הוה להו הא מילתא בירושלמי שלפניהם. ואם כנים אנחנו בזה, א"צ לחוש לסב"ל שכן דברי הראשונים עיקר. וכן ראיתי להגר"א שכתב דהירושלמי לא מיירי שם אלא לענין ברכות התורה. גם הרב ערוך השלחן (אות ה) כתב, דלא מצא כן בירושלמי ואף אחד מהראשונים לא הזכיר זה. ובס' שלחן לחם הפנים למהר"י רקח זצ"ל (עמוד קכט) העיר ג"כ בזה שלא נמצא כן בירושלמי מגילה שלפנינו. ואפשר דבנוסחא דקמייהו הכי איתא ומ"מ גם אי איתא להירושלמי הנז' איך לא חשו כל הנך רבוותא להך ירושלמי וכו' ע"ש.

וגם בדברי האו"ח והכלבו לא זו בלבד שאין הדבר ברור שלדעתם כן עיקר לדינא, אלא אדרבא יותר נראה מדבריהם שאין הלכה כהירושלמי. כי הנה האו"ח בעצמו (אות כד) הביא דברי הר"מ שכ' וז"ל:"מברך אפי' ביחיד ובמקום שאין מנין אם יש ד' או ה' ויש שם אחד שיודע המגילה ואחרים אינם יודעים האחד פוטר את כולם אבל אם כולם יודעים אותה יקראו אותה לעצמן ומי שקורא את המגילה "לחולה או ליולדת צריך לברך לפניה או לאחריה" אע"פ שכבר יצא י"ח בבית הכנסת ומברך אפי' ביחיד. עכ"ל. הרי שהעתיק סוף דברי הר"מ דאפי' ביחיד מברך גם לאחריה. וכבר העיר בזה הרב שלחן לחם הפנים (עמוד קנח) וכתב, דהאו"ח לא ס"ל הירושלמי לדינא מדנקט דברי הר"מ לבסוף. והוסיף עוד השלה"פ, דגם הכלבו לא ס"ל הכי דגם הוא אחרי דברי הירושלמי הביא דברי מהר"ם אלא שסיים שם בדברי הגאונים דגם בזמנה לא מברך ביחיד בין לפניה בין לאחריה ונראה דהכי ס"ל מדהיפך הסדר. ע"ש. הרי שאף האו"ח והכלבו שהעתיקו את הירושלמי, נראה שלא תפסו להלכה כדברי הירושלמי לחלק בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה בין ציבור ליחיד. ואף שיד הדוחה נטויה לומר שהעתיקו לשון הר"מ כולו אע"פ שאין מסכימים לסוף דבריו, מ"מ ממה שהעתיק לבסוף דברי הר"מ בשתיקה, יותר נראה שכן עיקר לדעתו ז"ל. ולכן כשהעתיק בתחילה דברי הירושלמי דקדק לכתוב "ירושלמי, לא אמרו ברכה לאחריה אלא בציבור" ולהורות נתן שמקורו מן הירושלמי. ובפרט שכן דעת רוב ככל הראשונים ז"ל ואפושי פלוגתא לא מפשינן א"כ נכון יותר להשוות דעת האו"ח והכלבו לשאר הראשונים הנ"ל, שאין הלכה כהירושלמי משום שבבלי לא נזכר מזה דבר וחצי דבר. ושוב ראיתי להגאון ערך השלחן (סי' תרצ אות טו) שהביא דברי הפוסקים שלא חילקו בין ברכה ראשונה ואחרונה ביחיד, וכ', וכ"ה

מבואר בס' תמים דעים סי' קפ ואורחות חיים עצמו אות כד בשם הר"מ וכו' עכ"ל. ולשון "עצמו" בא להורות שכן תפס האו"ח עיקר להלכה ולא כהירושלמי שהעתיקו לפני כן. והנה בדעת מרן ז"ל ג"כ איכא עיקולי ופשורי, כי האף אמנם שבב"י סי' תרצ"ב צדיק עתק דברי האו"ח בשם הירושלמי. אולם בב"י סימן תרצ הביא מ"ש המרדכי בשם ר"ג יחיד הקורא את המגילה לא יברך לא לפניה ולא לאחריה דאמר רב אסי מגילה בעשרה וכיון דצריך עשרה יחיד לא מחייב לקרות דהיכי מברך הא הוה ליה מוציא שם שמים לבטלה וכ"כ באו"ח שכ"ד מקצת גאונים ושהר"מ כתב שמברך אפי' ביחיד עכ"ל. ומתוך מה שנתבאר יתבאר לך שדעת כל הפוסקים היפך דעת המרדכי הלכך נקטינן כדברי הר"מ שמברך אפי' ביחיד. עכ"ל הב"י. ופשט דבריו משמע דר"ל שהיחיד מברך לפניה ולאחריה כדברי הר"מ היפך דברי המרדכי שכתב שהיחיד לא מברך לפניה ולאחריה. ואם נפשך לומר, דר"ל דנקטינן כדעת הר"מ שהיחיד מברך לפניה ולא כדעת המרדכי שאין היחיד מברך אפי' לפניה אבל גבי ברכה אחרונה סמך על מה שכתב בב"י סי' תרצב מספר או"ח בשם הירושלמי שאין מברכין אותה אלא בציבור. מ"מ בשולחן ערוך (סי' תרצ ותרצב) לא הביא להלכה דברי הירושלמי. ואדרבא בש"ע (סי' תרצב ס"א) כתב וז"ל: ואם לא בירך לא לפניה ולא לאחריה, יצא. עכ"ל. ומדנקט לשון יחיד משמע דלכתחילה צריך היחיד לברך לפניה ולאחריה. ובשום מקום אחר לא הזכיר חילוק בין יחיד לציבור לגבי ברכה ראשונה או אחרונה (עיין סי' תרצב ס"ג, תרפ"ח ס"ז, תרצ סי"ז). מה שנראה יותר דדעת מרן להלכה שלא כדברי הירושלמי ולכן השמיטו בש"ע ובב"י סי' תרצ כתב שהעיקר כדברי הר"מ שמברך אפי' ביחיד. וכ"כ הא"ר סי' תרצה ס"ח דבב"י סי' תרצ משמע דמברך (לאחריה) ולכך לא כתבו בש"ע ושכ"ד מטה משה סי' תתר"ח. ובכה"ח סופר ס"ק קכ"ד ג"כ כתב דמדלא העתיק מרן ז"ל הירושלמי משמע דלא חש להאי סברא וגם יחיד מברך לאחריה. ושכ"ד הרדב"ז (ח"ב תרס"ה), ער"ה, מאמ"ר (סי' תרצב סק"ד) דמנהג פשוט לברכה אף ביחיד ושכ"מ מטוש"ע ושאר פוסקים וכ"ד הבא"ח (פ' תצוה יג) ודכן המנהג בעירם וכו ראוי לנהוג בכל מקום ולא יאבד ברכה יקרה זו וכ"ד הערוה"ש (ה) דכמדומה שכן הוא מנהג העולם. ובפחד יצחק אות מ"ג די"ט סוף עמוד א' שכ"ן מנהג איטליא פירארא לברכה ביחיד ושכן נהג מהור"ר הרופא יוסף ברוך קזיס ושכן נהג אביו זצ"ל ע"כ. וכן העלה הרב לחם הפנים אחר שהאריך בזה והסכים שכן דעת מרן כיעו"ש באורך.

אמנם עדיין יש להעיר מדברי מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (הובא בס' ארץ חיים סתהון כלל יז) שבאחד משלש סיבות משמיט מרן בש"ע דין שהביאו בב"י. א.

שהדין אף שמוסכם הוא רחוק במציאות. ב. הדין פשוט. ג. כלול ונלמד מהדין הנזכר בש"ע. ע"ש. וא"כ הכא נמי י"ל דהשמיטו מטעם הראשון שהוא מציאות רחוק של קורא ביחיד דהרי רובא דרובא קאזלי לבי כנישתא ולא שכיח אינשי דקוראים המגילה ביחיד. [ויותר נראה שנ"ד נחשב כדבר המצוי מאוד שיש אנשים שלא ששמעו בבית הכנסת וקוראים אותה ביחיד כגון חולה או יולדת וכיוצא]. מ"מ בנ"ד הואיל ומרן בב"י סי' תרצ גילה שדעתו לפסוק כמהר"ם נראה יותר סיבת השמטת הירושלמי משום דלא ס"ל כוותיה [ובצירוף כל הטעמים שהבאנו לעיל שכ"ד רוב הראשונים ושגם בא"ח וכל בו לא ברירא דהירושלמי לדינא. וכבר הזכרנו שכ"כ א"ר ומאמ"ר והכה"ח דמרן השמיטו דלא ס"ל זה לדינא. וכ"כ בשלחן לחם הפנים עמוד קסה דלא חש מרן להא דירושלמי ומה דהביאה דהוא מאסף לכל המחנות כמ"ש כנה"ג יו"ד לה ע"כ. והנה החיד"א בעצמו בברכ"י (תרצב ד) הביא לדברי הרדב"ז בתשובה דאפי' יחיד מברך לפניה ולאחריה ולא העיר על דבריו אלא שכבר כתב לדחות בשו"ת יבי"א בח"ח (שם אות ב) עפמ"ש מרן החיד"א בעצמו בשו"ת חיים שאל שכל דין שהביא בברכ"י אין כוונתו להסכים לענין דינא אם לא שכתב וכן עיקר אבל בלא"ה עדיין הדבר טעון לינה בעומקה של הלכה. ע"ש. וי"ל.

והנה לענין המנהג בזה כבר הוזכר לעיל דברי המאמ"ר דהמנהג פשוט לברכה אף ביחיד וכן בס' פחד יצחק כתב שכן מנהג איטליא ופירארא. וכ"כ בערוה"ש דכמדומה שכן המנהג. וכ"כ הבא"ח שכן המנהג בעירו, הרי דכן נהגו במקומות רבים בחו"ל. אלא דהרב תפילה לדוד (פ"ו עמוד א), הרב אורה ושמחה, והרב נהר מצרים (הובאו בספריו לרוב של מרן שליט"א ביבי"א דכתב בענין זה) כתבו דמנהג ירושלים שלא מברכים ביחיד וכ"ר בס' שער המפקד. מיהו עיין מש"כ בכה"ח (סוף אות קכד) דעתה שנתרבו האוכלוסין בירושלים מטעמים שונים וכל קהל וקהל עושה כמנהגו, ויע"ל. וכן בשלחן לחם הפנים (שחי קודם להרב כה"ח) כתב דשאל בזה לכמה חכמים שלוחי עיה"ק ירושלים ואמרו שמברכין עליה לאחריה גם ביחיד. והן אמת, דזה אינו מתברר כל כך יען כי החכמים בודאי שמתפללים בבית הכנסת בעשרה ואינם רואים ליחידים שמתפללים בביתם אם מברכים או אין מברכין מ"מ מדקוראין בביתם להוציא את נשותיהם ובני ביתם מוכרח דהיו מברכין ולכך העידו שמברכים עליה ביחיד. עכ"ל. וע"ע בס' שלמי ציבור הלכות מגילה סי' ה' שכתב בהג"ה וכשאני לעצמי מהסס להקל בזה נגד האו"ח והכל בו ומור"ם שכתבו שלא לברך וכו' ומה שכתב המאמ"ר שהמנהג פשוט לברך, כן המנהג במקומו אבל באתרא הדין אנכי הרואה שלמים וכן רבים מתופשי התורה נמנעים מלברך עכ"ל. ומשמע

מדבריו שלא היה מנהג ברור בירושלים שלא לברך ביחיד אלא מנהג של "שלמים וכן רבים מתופשי התורה" שחששו מלברך. אבל שאר עם הקהל נראה שכן היו מברכים. וכל האמור עד כה יספיק לענ"ד להציל את הגאון הבא"ח הנ"ל שכ' וכן ראוי לנהוג בכל מקום ולא יאבד היחיד ברכה יקרה זו ע"כ. ממה שתמה עליו מרן מופת הדור הראש"ל הגרע"י שליט"א בספרו שו"ת יבי"א (שם) דהניחא מה שנהגו באתריה דמר לברך דקיי"ל סב"ל במקום מנהג לא אמרינן וכו' אבל מה שסיים שכן ראוי לנהוג בכל מקום הוא תמוה דהא קיי"ל סב"ל ומכיון שמבואר באו"ח והכלבו בשם הירושלמי שאין היחיד מברך והובאו דבריהם בב"י וכ"פ הרמ"א ומהריק"ש והרב הלבוש וכ"כ כל האחרונים הנ"ל. למה לא נחוש לכללא דסב"ל כאשר מר ניהו רבה חושש מאוד לכלל הזה כמו שיודע מי שהוגה תמיד בספריו הקדושים ומה נשתנית ברכה יקרה זו מכל הברכות היקרות דבכולהו חיישינן לכללא דסב"ל. עכ"ל. ולפי האמור לעיל בריש אמיר שיש אמבוהא דספרי מרבותינו הראשונים ז"ל שנראה מדבריהם שמברכים ברכה אחרונה אפי' ביחיד. ואפי' האו"ח והכלבו נראה יותר דס"ל שאין הלכה כדברי הירושלמי וכמו שביארנו לעיל. וכן דעת מרן הש"ע שקבלנו הוראותיו וכמ"ש כמה אחרונים ז"ל בדעתו. ולפלא על היבי"א הנ"ל שכ' כי מרן ז"ל הביא בב"י "להלכה" דברי האו"ח ולא זכר מכל הנ"ל. ועל כן נלע"ד כי בנ"ד שדעת רבותינו הראשונים לברך (ואין מי שחולק על זה במפורש) אין לחוש לסב"ל שכתבו כמה אחרונים. עוד יש לצרף לסניף מ"ש הלק"ט ח"א סי' רס"ד דבברכות השבח אין ברכה לבטלה. ובפרט בברכה אחרונה של המגילה עפ"י הקבלה יש לה מעלה וחשיבות כמ"ש האורל"צ (ח"א סי' מח) ומה שצירף עוד היבי"א לנ"ד גם דעת רע"ג ורבינו גרשום ור' אליעזר ממיץ והמרדכי דס"ל דאף ברכה ראשונה אין לברך ביחיד אפי' בזמנה ע"ש. אין ענין מחלוקתם שייכת לנ"ד דהתם פליגי אי מברך ביחיד ברכה ראשונה ואפי' בזמנה. ואין המנהג כדבריהם וכמ"ש היבי"א שם סוף אות א'.

וע"ע בס' פסקי תשובות (סי' תרצב בהערות מס' 15) שכ' דבספר שערי הלכה ומנהג ליובאויטש ח"ב סי' רפט שהריי"צ זצ"ל בעת שקרא את המגילה ביחיד בירך הברכה שלאחריה בלילה וביום וכן מסיק בשו"ת קנין תורה ח"ג סי' קג בשם פתחי עולם ופחד יצחק ופתחי תשובה ועוד ע"ש. וכן ראיתי בס' מקראי קודש (להרב משה הרריי) שכ' בפ"ט הלכה ל שכן הורה לו לדינא הגר"מ אליהו שליט"א. וגם הלום ראיתי בס' שולחן ערוך המקוצר (להגר"י רצאבי) חלק המועדים סי' קכב הלכה יא שכן דעת מהריי"ץ בעץ חיים והרב שתילי זיתים סי' תרפח סקכ"א.

המורם מכל האמור: שהמברך ברכה אחרונה של המגילה אפי' ביחיד יש לו על מה שיסמוך מפני שכן דעת כל הראשונים (ולא נמצא מי שחולק ע"ז במפורש) וכן דעת מרן שקבלנו הוראותיו, וכמ"ש הרבה אחרונים ז"ל בדעתו. ואף שיש אחרונים שחששו לסב"ל, אין זה מוכרח וכאמור. ואף אם לא יתקבלו דברי לענין מעשה, טוב לפחות שנדע כל דעות הפוסקים ראשונים ואחרונים בזה. וה' יתברך יצילנו משגיאות ויראנו מתורתו נפלאות. אכי"ר*.

סימן קג - מנהג התחפושות בפורים

ממדור - חכמה ומוסר מאת מרן הגאון ראש הישיבה הנאמ"ן שליט"א/מחוברת אדר תשס"א (שנה א') סי' כג

אמר העורך: לקראת ימי הפורים הבאים עלינו לטובה. אמרתי להעתיק כאן תשובת מרן ראש הישיבה הנאמ"ן שליט"א מתוך ספרו סנסן ליאיר מהדורא בתרא בחלק השו"ת (סי' יב), אודות מה שנתפשט המנהג בדורנו בכל תפוצות ישראל להתחפש בפורים, כי ממנו נקח לדעת מקורו וטעמו של המנהג הנ"ל. ואם נכון לספרדים ובני עדות המזרח לנהוג בזה. וזה לשונו לשון הזהב וההדר'ת:

ט"ז באדר התשמ"ב

תשובה לחכם אחד (ידידנו הרב ר' דוד קאשי מנהל ת"ת איש מצליח)

בענין מנהג אחינו האשכנזים להתחפש בפורים, ומתירין אפילו לשנות מזכר לנקבה שאיש ילבש בגדי אשה ולהיפך, ע"פ תשובת מהר"י מינץ (סי' ט"ז), אם כשר הדבר לנהוג כן גם לספרדים?

תשובה. הנה עיקר מנהג התחפושת בפורים לא נמצא בראשונים לפני מהר"י מינץ, ואין לו זכר בש"ס ומדרשים והרי"ף והרמב"ם והרא"ש וכל הפוסקים, עד המאה השלישית לאלף הששי. והסמך שהביא הרב אליה רבה (בסי' תרצו) זכר למרדכי שיצא בלבוש מלכות וכו' קצת קשה, דאין מכאן סמך רק ללבוש בגדי חג בפורים וכמנהג כמה חסידים ואנשי מעשה. אך תחפושת מאן דכר שמה, ואטו מרדכי התחפש? והסמך השני שכתב שם, זכר לושתי שבא גבריאל ועשה לה זנב. ע"ש. במחכ"ת לא ניתן ליאמר, ואולי נעשה גם זכר להמן שנתלה על העץ, ומה לנו ולרשעי עולם. ועדיפא הול"ל זכר לאליהו הנביא שהתחפש לחרבונה כמאן דאמר חרבונה זה אליהו. א"נ, זכר לאסתר שלא הגידה את עמה ומולדתה ו"התחפשה" כגויה. א"נ זכר למה שאמרו בגמ' חולין (דף קלט ע"ב) אסתר מן התורה מנין ואנכי הסתר אסתיר פני, שכביכול הקב"ה בעצמו הסתתר בנס פורים והלבישו בדרך הטבע, ולכן אינו מופיע שם הוי"ה במגילה רק ברמזים בר"ת

וסופי תיבות. ועדיפא מינה מצאתי במס' שבת (סו:) רבא ב"ר הונא אמר, פרמי. ופרש"י: טלמוסא הנקשרת על הפרצוץ להבעית הבנים הקטנים ע"ש. ומלת פרמי רומזת לפורים. ומכאן סמך שבפורים לובשים מסכות. [ועוד רמז בתהלים ס"ד ז' תמנו חפש מחופש. חפש נוטריקון חג פורים שמח, מחופש רמז לתחפושות. "וקרב איש ולב עמוק" רמז לשתות יי"ש בקרביים וגם ללמוד תורה בעיון עמוק לפני סעודת פורים. וידי"ן הר"מ גנוט הי"ו אמר שהוא רמז למ"ש בגמרא אסתר ברוה"ק נאמרה דכתיב ויאמר המן בלבו, וזהו "ולב עמוק" שכותב המגילה ירד לעומק לבו. עכ"ד. וראיתי בשו"ת משנה הלכות (ח"ג סי' ס') טעם יפה למנהג זה שפעם נהגו העניים לשלוח את ילדיהם הקטנים לאסוף עבורם צדקה בפורים, והילדים היו מתביישים לאסוף מעות מהורי חבריהם העשירים, ולכן התחפשו שלא יכירו אותם וכך עשו מלאכתם נאמנה. עכת"ד].

אולם דעת לנבון נקל שכל אלה רמזים וסמוכין בעלמא, אבל מקור אמיתי למנהג אין. וקרוב לודאי שנשתרבב המנהג ממנהגי הגוים יושבי אירופה בימי אידיהם שעורכים חגיגות "קרנבל" ומתחפשים איש לאשה ואשה לאיש ושוקעים בחמשים שערי טומאה כידוע, וילדי ישראל ביקשו להתחקות עליהם וביקשו מהוריהם ענין דומה לזה, ונתנו להם בפורים להתחפש, ולא הקפידו על ילדים קטנים שיתחפשו ילד לילדה וילדה לילד דלא נפיש יצרייהו, ואח"כ המשיכו לעשות גם גדולים ובחורי ישיבות, כמו שרואים לצערנו כיום נכנס בחור ישיבה מלווה עם "בחורה" (זכר לושתי..) ונעשה להם זה עיקר שמחת פורים. ונשתכחה מצות לבסומי בפוריא עד דלא ידע וכו' דהיינו עד שישתכר ויישן כמ"ש הרמב"ם והרמ"א, ומצוות מתנות לאביונים שמצוה להרבות בה וכל המוסיף מוספין לו, ומצות משלוח מנות וכדומה, ואין זו שמחת פורים אלא הוללות וסכלות ח"ו. ובמקום שיבזבזו כספים רבים לתחפושות יקרות בפורים, הטוב טוב היה שיתמכו בהם מוסדות של תורה, ויתנו זכר למחצית השקל כמו שהיה בזמן שביהמ"ק קיים שיעור 9.60 גרם כסף טהור, ולא יסתפקו בחצי "שקל" כמשמעו. וכן בחנוכה במקום לבזבז דמי חנוכה לילדים (אגב, גם לזה אין מקור, ונשמעו השערות שונות בדבר) יבזבזו על שמן זית לחנוכה שהיא מצוה מן המובחר. ואם באירופה שמן זית לא היה מצוי כמעט לגמרי, פה בארץ ישראל מצוי ברוך השם. וכמו שמהדרין בפסח להשתמש בשמן זית מפני גזירת קטניות, ישתמשו גם בחנוכה ולא ידליקו יותר בשעוה. וכבר פסק הגאון חכם צבי (סי' מה) שמי שהתחיל להדליק נרות שעוה והביאו לו שמן זית יפסיק וידליק בשמן זית, וכן הסכימו האחרונים. ועל זה אמרו חז"ל (זבחים פח:) אין עניות במקום עשירות.

וכל האסמכתות שהבאנו למעלה הם רק ליישוב מנהג ישראל בלבד, וגם המלה פרמי אין מקורה מחג "פורים" אלא בלשון רומי כמ"ש בהגהת הערוך ערך פרמא ג'. ולמה

לא יחזירו עטרה ליושנה לעשות המשחק הנזכר בגמ' (סנהדרין סד:) ומבואר בערוך ערך "שוור", של שריפת המן במדורה, מנהג שנתקיים למעשה בכל תפוצות הספרדים עד ימינו, ונשתכח ונתבטל מפני התחפושות האלה, דגמרי חיפוש מחיפוש. [ויש כאלה ששורפים את "המן" במדורת ל"ג לעומר. ומה ענין שמיטה אצל הר סיני].

ועתה ראה גם ראה מה שכתב מהר"י מינץ ז"ל בתשובה (סי' ט"ז) ליישב המנהג כיון שמתכונים לשמחת פורים, והביא ראיה מהסמ"ג (מצות ל"ת ס') דבכוונת הלב לאוין אלו תלויין ואינו עובר משום לא ילבש אלא במתכוין לניאוף. ע"ש. והרי הרמב"ם פסק (בפי"ב מהלכות עכו"ם ה"י) המלקט שערות לבנות מתוך שחורות מראשו או מזקנו משילקט שערה אחת לוקה מפני שעדה עדי אשה. וגם הראב"ד אינו חולק עליו שם אלא בשערה אחת משום דלא מינכרא כלל ע"ש. ומה מתכוין לניאוף שייך בלקיטת שערה אחת לבנה מזקנו, וכי יכול להתדמות לאשה בכך? [ואמנם הסמ"ג (שם) לא הביא דברי הרמב"ם הנ"ל להלכה. ומ"מ לא נראה שחולק עליו בזה, אלא מ"ש שלא ילבש איש מלבושים המיוחדים לנשים לשבת בין הנשים לניאוף ע"ש. ר"ל, לפי שזה מביא לידי ניאוף, ואפי' ליכא חשש ניאוף אסור דלא קי"ל כר"ש דדריש טעמא דקרא. ואת"ל שהסמ"ג חולק על הרמב"ם בדין מלקט שערות לבנות מזקנו וכו' בודאי שיש לנו לפסוק כהרמב"ם והראב"ד לחומרא באיסור דאורייתא] והרמב"ם בתשובה שבראש ספר מעשה רוקח (והובא בשו"ת יחוה דעת למרן הראש"ל שליט"א ח"ג סי' ס"ח) כתב, שנהגו במצרים שהכלה צונפת מצנפת בראשה ולוקחת סייף בידה ויוצאת במחול, "ולא יעלה על הדעת שמפני היותה כלה הותר לה ללבוש בגדי גבר לעבור על איסור תורה", וסיים: שבטלנו מנהגם בזה ומחינו זכרו". וכ"כ הר"א ממינץ בספר יראים (סי' צ"ו) והובא בב"ח יו"ד (סי' קפ"ב) שללבוש אפילו עראי ודרך שחוק אסור. "ולפי שראיתי בני אדם שלבושין במלבושי אשה עראי וגם האשה במלבושי האיש עראי במשתאות של חתן וכלה וגם בעניינים הרבה (ולא הזכיר פורים, כנראה שבזמנו עוד לא פשט המנהג הזה) כתבתי כן". וכתב הב"ח שם שבודאי לא ראה מהר"י מינץ דברי ספר יראים. ע"ש שמסיק להחמיר. וכבר כתב הרמ"א בחו"מ (סי' כה סוף ס"ב) שאם נמצאת תשובת גאון קדמון שלא הוזכר בספרי האחרונים אמרינן אילו חזו הוו הדרי בהו. וא"כ נראה ברור שאם ראה הרמ"א תשובת הרמב"ם ודברי הרא"ם בספר יראים (תלמידו של ר"ת) לא היה פוסק להקל בפורים בפרצופי נשים ואיסור כלאים. והלכה רווחת שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה ולא בקום ועשה. וכל שכן לספרדים שלא נהגו כך מעולם. ומה שכתב כת"ר בשם מהר"ם חאניז (ולא ציין מקורו) אולי ראה כן בקהלות האשכנזים באמשטרדם, כי היה נודד כל ימיו כידוע. ועכ"פ דברי הרמב"ם לדידן תורה שלימה

הם ואין לנו לזוז מהם. [וכן פסק מרן הגר"ע יוסף שליט"א בשו"ת יחוה דעת (ח"ה סי' נ') בנ"ד והביא דברי כל הפוסקים הנ"ל. וכתב שהגדולים מוזהרים על הקטנים שלא להלביש הילדים בגדי ילדות וכן להפך משום מצות חינוך. ושכן מבואר בתשובת הרמב"ם שבראש ספר מעשה רוקח. ע"ש. ובשנים האחרונות יצאו מכשולות רבים פה ב"ב ממנהג תחפושות זכר לנקבה וכו' ועמדו רבני העיר שליט"א וגזרו וביטלו מנהג זה שהוא אותיות גהנם. ויישר כחם ושכרם כפול מן השמים]. ומסופר על הרמ"א זצ"ל שהיה מתחפש ביום פורים בבגדי עניים, ובכל בית שואל מים לרחוץ ידיו לאמר כי עוד לא התפלל תפלת ערבית, למען יזכרו בני הבית להתפלל ערבית ולא ישכחו מפני טרדתם בסעודת פורים. כזה ראה וקדש, זיע"א. עכ"ל בס' סנסן ליאיר (שם) ואסיים בפרפרת אחת שכתובה בסנסן ליאיר סוס"י י"ג וז"ל: ואמרתי רמז לתלמידים הי"ו שעל הרוב פורים חל בפרשת כי תשא (בשנה פשוטה) ושם כתיב "אלהי מסכה לא תעשה לך". תעשה לשון זכר, לך לשון נקבה (והפשט ידוע). והיינו שאם תרצה לעשות מסכות לפחות לא תעשה את עצמך לנקבה והוא הדין להפך. השומע ישמע והחדלים יחדלו. עכ"ל מרן ראש הישיבה הנאמ"ן שליט"א בס' סנסן ליאיר (שם).

ומתוך התשובה הנ"ל הבין הרה"ג ר' חיים עוזר מרינובסקי זצ"ל שיש לבטל את מנהג התחפושות הנ"ל ותמה על זה. והשיבו מרן ראש הישיבה שליט"א גדולה תשובה ושבה והיתה לבא'ר בספרו הנ"ל (סוס"י י"ג) וז"ל: ובענין מנהג התחפושות – לא כתבנו לבטל המנהג, ואדרבא הבאנו לו ארבעה סמוכין דאורייתא (מאסתר ומחרבונה ומפסוק ואנכי הסתר אסתיר פני וגו' ומהגמ' שבת סו:). אע"פ שהוא מנהג מאוחר אצל אחינו האשכנזים ולא בא זכרו בראשונים כלל. (ובעדות המזרח לא ידעו ממנו עד התקופה האחרונה. ועיין בבא"ח בפ' תצוה הלכות פורים שאינו מביא מנהג זה. וכן באי ג'רבא ובערי תוניסיה לא הכרנוהו עד דור אחרון). אבל תוכן מה שכתבנו הוא שלא לעשות טפל עיקר ועיקר טפל, כמבואר בדברינו שם באר היטב. וגם כתבנו שיש לבטל מנהג התחפושות מזכר לנקבה וכו' שזה איסור דאורייתא לדעת הר"א ממיץ (תלמיד ר"ת) והרמב"ם והרב בית חדש ועוד, מלבד מה שיצאו מזה מכשולות רבים בזמננו כידוע. ואמרתי רמז לתלמידים הי"ו שעל הרוב פורים בפרשת כי תשא (בשנה פשוטה) ושם כתיב "אלהי מסכה לא תעשה לך". תעשה לשון זכר, לך לשון נקבה (והפשט ידוע). והיינו שאם תרצה ללבוש מסכות לפחות לא תעשה את עצמך לנקבה, והוא הדין להיפך. השומע ישמע והחדלים יחדלו. עכ"ל. ומכאן תשובה מוצאת גם למה שכתב הגר"ד יוסף בס' תורת המועדים על הלכות פורים (סי' ח' הערה ה) שכתב כי בס' סנסן ליאיר כתב בתוקף לדחות מנהג זה בשתי ידים, מחמת כמה מכשולים ואיסורים הבאים ע"י מנהג זה. עכ"ל. ובמחילה כבודו, לא דק. והרי הוא כמבוא'ר.

ונלע"ד להוסיף עוד, שאם כבר מתחפשים, יש להתחפש לדמויות כבוד על פי רוח תוה"ק כגון לאבותינו הקדושים או לגדולי הדורות. ואת הבנות, לאמותינו הקדושות או לאסתר המלכה וכיוצ"ב. וכבר הנהיגו כן בכמה מתלמודי תורה ומוסדות בית יעקב בבני ברק, ויפה עשו. ושכמ"ה.

סימן קד - שביל הזהב ליום הפורים

מאת הרב חיים רבי / מחוברת אדר תשס"ב (שנה ב') סי' מז

הרמב"ם בסוף פ"ב מהלכות מגילה הט"ו וט"ז כתב וז"ל: וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות בשר או שני מיני תבשיל או שני מיני אוכלין לחבירו שנאמר ומשלוח מנות איש לרעהו שתי מנות לאיש אחד. וכל המרבה לשלוח לריעים משובח. וחייב לחלק לעניים ביום פורים. אין פוחתין משני עניים נותן לכל אחד מתנה אחת מעות או מיני תבשיל או מיני אוכלים שנאמר ומתנות לאביונים שתי מתנות לשני אביונים. עכ"ל. ושם בהלכה י"ז כתב, מוטב לאדם להרבות במתנות לאביונים מלהרבות בסעודתו ובמשלוח מנות לרעיו שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים וכו' עכ"ל. וצריך לי עיון למה מרן בש"ע סי' תרצ"ה העתיק לשון הרמב"ם הנ"ל שיש להרבות במשלוח מנות ובסי' תרצ"ג לא כתב שיש להרבות במתנות לאביונים. ע"ש1.

ובאמת מצינו בהלכה שמצות מתנות לאביונים חשובה יותר ממשלוח מנות שהרי די לתת שני מנות איש לרעהו אבל מתנות צריך לתת לשני אביונים. ואף לדעת הפוסקים כדעת הריטב"א ששיעור מתנה הוא פרוטה לכל אביון מ"מ הרי אמרו בזה שכל הפושט יד נותנין לו, מה שלא נאמר במשלוח מנות. נמצא שמצות מתנות לאביונים חשובה יותר. ויש לדקדק כן גם מלשון מרן בש"ע בסי' תרצ"ד שכ' חייב כל אדם ליתן "לפחות" שתי מתנות לשני עניים, משמע שבודאי נכון להוסיף כאשר תשיג ידו.

ועכ"פ יש להזהר מאוד שלא להגיע לידי קנאה ושנאה ותחרות מפני מצות משלוח מנות, כגון, שלא שלחו לו כראוי לפי ערכו, או שילך ויספר לחבריו שפלוני לא שלח לו משלוח מנות בכלל או שלחבירו נתן מנה אחת אפים וכיו"ב. ונכשל באיסורי לה"ר ורכילות רחמנא ליצלן. ונמצא שבמקום להרבות אהבה ואחוה במצוה זו, מרבה שנאה ותחרות ח"ו. ובכלל יש כאלה שמרבים לבזבז את יום הפורים בטיולים ברחובות להרבות במשלוחי מנות, ומפני זה שוכחים להרבות במתנות לאביונים ובסעודת פורים כיד המלך. וכדי למנוע כל האמור, מנהגנו בשיעורי תורה בשבת שלפני פורים, ללמד לעם שלא יפגע מי שלא קיבל מחבירו משלוח מנות, גם אם נתן לו משלוח מנות חשוב מאוד. וממילא לא יכשל האדם בלה"ר ורכילות וכעס ח"ו, ואדרבא ידון אותו לכף זכות,

כי יתכן מאוד שאין הפרוטה מצויה אצלו. והעיקר שיתן בעין טובה וישמח ב"ב ואחרים כפי כוחו.

ודע שהדבר פשוט שאין לקחת הלואות כדי להרבות במצות משלוח מנות וסלסלאות למיניהם שבתחילה מקיימים בעצמם "סלסלה ותרוממך" (משלי ד) ואח"כ מתקיים בשונאי ישראל, "לחם רשע ויין חמסים" (שם פסוק יז). ואשרי השם דרכיו.

ושביל הזהב לקיים מצות יום הפורים כראוי כך הוא: להשכים קום ולהתפלל בהנץ החמה ולהרבות בתפילה ובדמעות להשם יתברך על הישועות שזקוק עם ישראל בכלל ובני משפחתו בפרט כי כל הפושט ידו להשי"ת בפורים, יקבל באהבה. ואחר התפילה יזדרז לקיים מצות משלוח מנות כפי כוחו ומתנות לאביונים יותר מכוחו, וכאמור. ושוב יקראו מקרא מגילה לנשים, ואח"כ יתפללו מנחה גדולה לפני סעודת פורים שהיא סעודה גדולה עם בשר ויין ולכתחילה יעשו אותה עם לחם ויברכו ברכת המוציא וברכת המזון. וטוב שיאמרו כל בני המשפחה יחד תהילים בסעודה. ואחר שסיים סעודתו ילך לישן ובזה יקיים מאמרם ז"ל: עד דלא ידע וכו' ויזהיר את בני משפחתו שלא יסגרו את נפשם בסגריות ובכל מיני מרעין בישין כגון: פיצוצים מסוכנים, חברה לא טובה, ליצנות "פורמית" האסורה, ולבוש שלא כדת של תורה. ובזכות זה, יקויים בנו בקרוב מקרא שכתוב: ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר.

הערות:

1 הנה לשון הטור מתוקן בזה שכתב וז"ל: וחייב כל אדם ליתן מתנות לאביונים ולפחות שתי מתנות לשני עניים. עכ"ל. אבל מרן ז"ל קיצר הלשון בזה, וסמך על מה שכתב (שם ס"ג) שאין מדקדקין במעות פורים אלא כל מי שפושט ידו ליטול נותנים לו ע"ש. אלמא דמצוה לתת יותר משתי מתנות. ועי' ברכ"י (שם סק"ג). יגאל כהן ס"ט.

חלק יורה דעה

סימן קה - טעם הדחה שלפני מליחה

מאת הרב חיים יפה / מחוברת שבט תשס"א (שנה א') סי' ד

עמדתי ואתבונן לראות איזה טעם תפסו מרן והרמ"א ז"ל לעיקר בהדחה ראשונה שלפני המליחה?

איתא בגמרא חולין (קיג.) אמר שמואל, אין הבשר יוצא מידי דמו אלא אם כן מולחו יפה יפה ומדיחו יפה יפה. איתמר, רב הונא אמר, מולח ומדיח. במתניתא תנא, מדיח ומולח ומדיח. ולא פליגי, הא דחללי בי טבחא, הא דלא חללי בי טבחא. ויש לדקדק, היאך רב הונא לא הזכיר את ההדחה הראשונה, והלא אמורא חייב לפרש דבריו?

ובשלמא אשמואל לא קשיא, דיש לומר דבא להשמיענו, דכשעושה פעולת מליחה או הדחה יעשה אותם יפה יפה, אבל לא בא ללמדנו סדר מליחה. ולעולם, לשמואל נמי בעי הדחה תחילה. ונראה דבזמן רב הונא היו רגלים הטבחים להדיח תחילה, ולכן לא היה צריך להזכיר זה. אבל בזמן תנא דברייתא שלא היו רגילים הטבחים להדיח, הוצרך להזכירו. וזה ברור. נמצא, שלכל הדיברות חייב להדיח את הבשר קודם מליחה. וכן נפסק להלכה בש"ע יו"ד (סימן סט סעיף א). והנה, בטעם הדחה זו, רבו הדעות בספרי רבותינו הראשונים. ומהם כמה טעמים שמרן ז"ל והרמ"א לא חוששים להם כלל, ולכן לא אביא אלא שלש טעמים עיקריים שיש להסתפק איזה מהם עיקר למרן והרמ"א. וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

א) כדי לרכך את הבשר ויצא דמו. זהו דעת הר"ן בהלכות פרק כל הבשר (מב.) אהא דאמר שמואל וכו'. וכן דעת הרשב"א במשמרת הבית (ב"ג ש"ג עג) בד"ה וכתב עוד. וכן נראה מדברי המאירי חולין (שם). וכ"כ המרדכי חולין (סימן תשכ"א) בשם י"א. (אמנם הפמ"ג בפתיחה להלכות מליחה בד"ה והטעם הב', לחלק יצא בין הר"ן לי"א שבמרדכי, דלהר"ן אין צריך לרכך אלא את הבשר מבחוץ מפני שנתייבש. ולדעת הי"א שבמרדכי, צריך לרכך את גוף החתיכה גם מבפנים כדי שיצא הדם. מכל מקום, מדברי הש"ך (סק"א) לא משמע כן, ועיין שפתי דעת שם.) ולדעת מרן ז"ל בב"י, גם הרא"ש סובר כן. ולפ"ז גם לדעת הי"א שהביא הרא"ש ס"ל כן כיעו"ש היטב.

ב) מפני שהמלח מתמלא מדם שע"פ הבשר ואין בו כח להפליט דמו. זהו דעת המרדכי (שם). וכ"כ הראב"ן הובא בשו"ת יבי"א ח"ו (חיו"ד סימן ה).

ג) משום שאם ימלח בלא הדחה יבלע הדם שעל פני הבשר. זהו דעת הסמ"ג (ל"ת קלז סימן מח), והסמ"ק (סימן רה), וכ"כ בשערי דורא סימן ה', ובהגהות שערי דורא (שם סוף הסימן), הריטב"א בחידושיו לחולין (שם) בד"ה אמר שמואל.

ומעתה הבוא נבוא לראות איזה טעם מהנ"ל תפס מרן ז"ל לעיקר. הנה מרן בב"י הביא טעמו של הר"ן הנ"ל, וכתב שהרא"ש מסכים לטעם הר"ן ז"ל (ודלא כהרא"ה). ושוב הביא דברי המדרכי שכתב וז"ל: וי"א שהדחה ראשונה היא ללחלח הבשר שיצא הדם על ידי מליחה ואינו, דאדרבה מטרשי ליה כדאמרינן גבי ריאה. ראבי"ה. ע"כ. וכתב עליו מרן ז"ל: ואין דבריו נראים אלא בארצות הקרות ובזמן הקור הגדול, ואז נראה שישימו המים באור עד שתפוג צינתן. עכ"ל. ופסק הלכה זה לא יכון אלא לטעם הר"ן דמשום ריכוך, אבל לשאר טעמים רשאי לכתחילה להדיח גם במים קרים להסיר הדם שע"פ, ואח"כ ימתין מעט (להפשרת הבשר) וימליחנו. א"כ משמע, שתפס מרן ז"ל לטעם ריכוך

עיקר. וכן מצאתי להרמ"א בספר תו"ח (ריש כלל טו) שכתב, דמסקנת הב"י כטעם הר"ן. אמנם ראיתי להרב נחפה בכסף ח"ב (עמוד עג) שכתב על הת"ח הנ"ל, דלא ידענא מנ"ל, דלכאורה בדברי מרן ז"ל אין שום הוכחה, וכאשר יראה הרואה. ואי משום דתירץ קושיית המרדכי שהקשה להר"ן [פירוש, ליי"א שכתב המרדכי דס"ל כטעם הר"ן], אי משום הא לא איריא. עכ"ל. ונראה, דר"ל דמרן ז"ל אפשר דבא ליישב קושיית המרדכי אליבא דהר"ן וליה לא ס"ל. אכן לעד"נ שפשט לשון מרן ז"ל שסיים: ואז נראה שישימו המים באור עד שתפוג צינתן. עכ"ל. פסק גמור הוא לדעתו ז"ל. ומה שסיים שם הרב נחפה בכסף, ואולי מ"ש דמסקנת מרן ז"ל כהר"ן, היינו משום דהרשב"א והרא"ש ס"ל כוותיה, ואינך כל אחד יחיד בטעמו. ע"כ. יש לדקדק, חדא, דמרן ז"ל לא הזכיר דברי הרשב"א בזה. ועוד, דלשון התו"ח שכתב מסקנת הב"י לא משמע כפירושו מפני שאין כאן מסקנא אלא סברא בדעת מרן ז"ל. לכן נ"ל עיקר בכוונת התו"ח כמ"ש. ומכל מקום, טעמו של הרב נחפה בכסף מצטרף לחזק סברתנו שכן דעת מרן ז"ל מפני שכן דעת רוב הפוסקים הלא המה: הר"ן, הרא"ש, הרשב"א, והי"א שבמרדכי וכמ"ש לעיל.

אמנם מרן בב"י גבי מלח בלא הדחה תחילה, הביא טעם הסמ"ג וסיעתו שלדעתם ז"ל אין תקנה לאותו בשר שבלע דם בעין שע"פ הבשר. ושוב הביא דברי הרא"ש שהתיר על ידי הדחה ומליחה שנית. והעלה להלכה, שאין להקל בזה ע"י הדחה ומליחה שנית אלא במקום הפסד מרובה או בערב שבת ואי אפשר להכין אחר. ע"ש. א"כ, מוכח דחושש לכתחילה לסברת הסמ"ג וסיעתו. מכל מקום, ממה שהתיר במקום הפסד מרובה על כרחנו שאין זה הטעם עיקר, אלא כמ"ש לעיל שהטעם העיקרי להלכה הוא כדי לרכך הבשר. ומה גם, שבשולחנו הטהור (שם סעיף ב) פסק בסתם כדברי האומרים שידיחנו וימלחנו שנית, והביא דברי האוסרים בשם י"א. וקי"ל, סתם ויש הלכה כסתם. וסתמות דבריו משמע, דלדעה ראשונה אפילו בהפסד מועט ידיחנו וימליחנו שנית, ועל כרחך לומר שחזר בו ממש בב"י להקל בזה רק בהפסד מרובה. וכן כתב המשבצות זהב בפשיטות בדעת מרן ז"ל. וכן צידד הרב מחב"ר ז"ל שמרן ז"ל חזר בו ממש בב"י, וכן העלה מרן הראש"ל נר"ו ביבי"א ח"ו (חיו"ד סימן ה אות ב). ואם כנים אנחנו בזה, מרן ז"ל לא חשש כלל לסברת סמ"ג וסיעתו, ודעת מרן ז"ל כטעם הר"ן וסיעתו.

ברם ראיתי למרן בש"ע (שם סעיף א) שפסק, שאם אחר שהדיח חתך כל נתח לשנים או לשלשה, צריך לחזור ולהדיחם. ומקורו טהור מדברי המרדכי שהובא בב"י שם. והיה טעמו, משום דאגב דוחקא דסכינא מפליט. ע"ש. והמרדכי אזיל לטעמיה, דהדחה ראשונה כדי שלא יתמלא המלח מדם ולא יפליטנו. אבל לטעם הר"ן ז"ל, אין צריך לחזור

ולהדיחו שהרי נתרכך הבשר. ואע"פ שראיתי להב"ח שכתב, דלהר"ן צריך להדיחו שנית אם חתכו כיעו"ש. אני בעוניי לא זכיתי לרדת לסוף דעתו. ושוב ראיתי שכבר תמה עליו בזה הרב נחפה בכסף (שם). וכן מצאנו מפורש להר"ן בחידושיו לחולין (ב:) בד"ה הטבח וכו', שאם חתכו אח"כ לשנים אין צריך לחזור ולהדיחו. וכמ"ש הש"ך (סק"ג) בשמו. ואם כן, אם מרן ז"ל העלה על שולחנו דברי המרדכי, אפשר שטעם זה עיקר לדעתו ז"ל שהרי גם לדעת המרדכי אם מלח בלא הדחה מועיל הדחה ומליחה שנית. וא"כ עדיין יש לדון, אם מרן ז"ל תופס עיקר כהמרדכי או כהר"ן. ונפקא מינה, אם הדיח את הבשר הדחה מועטת, דלהר"ן לא מהני, ולהמרדכי מהני.

ובאמת שמצאנו ראינו להרב כנה"ג (הגהת ב"י אות עה) שכתב, כי מרן ז"ל לא פסיקא ליה איזה טעם עיקר, ונקיט ליה לחומרא שלא כדברי ספר תו"ח. ואולי, אע"פ שמסקנתו כהר"ן בטעם הדבר, לענין מעשה ראה להחמיר בדין של המרדכי. ע"ש. וכ"כ הפמ"ג (בפתיחה להלכות מליחה) שלדעת מרן ז"ל אפשר דס"ל כהמרדכי ואפשר דס"ל כהר"ן. ע"ש. ולפ"ז יש להחמיר שאם הדיח הדחה מועטת לא מהני כלל, וצריך לחזור ולהדיחו, ובפרט שטעם הר"ן ז"ל יותר מוסכם בין הראשונים מאשר טעם המדרכי, ומ"מ בדיעבד אם הדיחו הדחה מועטת ומלחו יש להקל. ולא אכחד כי ראיתי להרה"ג יצחק יוסף שליט"א בספר ילקוט יוסף ח"ח (עמוד רנד-רנז) שעמד וימודד אר"ש טובה ורחבה בנ"ד. והעלה, שלדעת מרן ז"ל טעם המרדכי עיקר, וחיליה, ממה שלא כתב מרן ז"ל להזהיר שצריך לשרות הבשר במים כחצי שעה כמ"ש הרמ"א בהגה (סעיף א). עש"ב. ואחר המחילה הרבה, לא כן אנכי עמדי, כי אע"פ שמנהג השריה מיוסד ע"פ טעם הר"ן כמ"ש הגר"א (סק"ד), ועיין תו"ח (כלל טו). מ"מ, ודאי דאף להר"ן ז"ל אם הדיחו יפה יפה מרכך את הבשר היטב גם בלי שריה כלל. תדע, דהרי רבותינו בתלמוד לא עלה על דל שפתם שריה כלל. ומה שכתב הרמ"א שיש לשרותו חצי שעה במים, מקורו מהגש"ד (סימן טו סק"א) שכתב שכן מנהג העולם. ע"ש. משמע, דלאו מדינא וכאמור. וגם הרב ילקו"י נר"ו בעצמו צידד, דאפשר לרכך את הבשר ע"י ההדחה היטב בלא שריה. וא"כ, אי אפשר להוכיח כלום ממה שלא כתב מרן ז"ל שצריך לשרותו במים. וז"ב. ומה שכתב עוד הרב נר"ו (שם עמוד רנה) לפרש מה שכתב הש"ך לקמן (ס"ק נד), דמ"ש מרן ז"ל (שם) פחות חצי שעה לאו דוקא אלא פחות מעט, דאזיל לשיטתיה בסעיף ב דמרן ז"ל לא חזר ממ"ש בב"י, ועיקר הטעם משום דם בעין ורק בהפסד מרובה סמכינן על טעמא דריכוך, ולכן כתב כאן דחצי שעה לאו דוקא. עכת"ד. ולענ"ד כוונת הש"ך פשוטה לפניה, דהוק"ל הואיל ואין הבשר נאסר במליחה אלא אחר ג' ימים מעת לעת, א"כ למה הפחית מרן

ז"ל חצי שעה. ולזה כתב, דלאו דוקא אלא פחות מעט שאי אפשר לצמצם. ואין צריך לומר, דאזיל לשיטתיה, דאף אם נאמר דמרן ז"ל פסק להקל בסעיף ב אפילו בהפסד מועט, מ"מ אפשר שהוא מטעם המרדכי, ואינו בהכרח מטעם הר"ן. ויש עוד מה להאריך בזה ואין כאן מקומו. ומ"ש עוד (שם עמוד רנז) להעיר ע"ד הנחפה בכסף שכתב דרבים סוברים כטעם הר"ן, שאינו כן, דהר"ן יחיד בדבר חוץ מי"א שבמרדכי. ובטעם דם שעל פניו, רבים אוחזים בו הלא המה: המרדכי, הראב"ן, האו"ז, מהר"ם, הרשב"א, והרא"ה ועוד. עש"ב. ובאמת לאו כולהו בחדא מחתא מחתינהו, דאיכא תרי טעמי להנך דסברי דם בעין, י"א שיבלע דם שעל פניו, וי"א שהמלח יבלע מן הדם שעל פניו ולא יוציא את הדם, וי"א שאחר שיעור שהייתו י"ב שעות, יחזור ויבלע דם שעל פניו. והדברים מפורשים באר היטב בדבריהם. וא"כ אם נבוא למנין הפוסקים, נמצא דאין טעם שיש לו הרבה חברים כטעם ריכוך. ולזה התכוין הרב נחפה בכסף שכתב (שם), "ואינך כל אחד יחיד בטעמו".

וכעת נפנה לראות איזה טעם תפס הרמ"א ז"ל עיקר להלכה. הנה לפי מה שפסק הרמ"א בהגה (שם ס"ב) שאם מלח בלא הדחה, נוהגין לאוסרו אפי' לא נמלח רק מעט, ואפי' לא שהה במלחו שיעור מליחה. משמע, דנקיט כטעמו של סמ"ג ודעמיה, ולכן אסר אפי' בדיעבד. אמנם ממה שהתיר באופן שנמלח בלא הדחה בהפסד מרובה, לכאורה משמע שסמך על סברת הר"ן ז"ל דהדחה משום ריכוך. אלא שזה אינו, שהרי כתב הרמ"א שם בהגה שאם הדיחו הדחה מועטת או שהיה ששים בחתיכה כנגד הדם שעל פניו שרי בלא הדחה ומליחה שנית. משמע, שאינו חושש לדעת הר"ן, דא"כ אפי' בהדחה מועטת אסור, מפני שלא נתרכך הבשר. ומעתה לכאורה דברי הרמ"א סתרא'י נינהו, כי אם אנו סומכים על סברת הר"ן ולכן מתירים אנו בהפסד מרובה, א"כ למה התירו אפי' בהדחה מועטת ואפי' בהפסד מועט. ואם אנו לא סומכים על הר"ן אלא העיקר כדברי סמ"ג, א"כ היאך התיר בהפסד מרובה. ושוב ראיתי שכבר תמה הרב משבצות זהב סק"י על דברי הרמ"א בזה, ותירץ, דלעולם ס"ל שהעיקר כטעם המרדכי, שאם לא ידיחנו יבלע המלח מן הדם. ולא חושש לשאר טעמים אלא בהפסד מועט ולכתחילה. ולכן, אם מלח בלא הדחה בהפסד מועט חשש לסמ"ג שאסרו, ובהפסד מרובה סמך על המרדכי שהתיר ע"י הדחה ומליחה שנית. ואם הדיחו הדחה מועטת שהעביר דם שעל פניו, ודאי אף לסמ"ג ודעמיה אינו נאסר, ולכן התיר הרמ"א אפי' בהפסד מועט. וסיים המשב"ז: דלפ"ז אם מלח בלא הדחה ושוב הדיח מעט ואח"כ חזר ומלחו, לדעת הרמ"א מותר בדיעבד. אף שלדעת הר"ן צריך הדחה ומליחה שלישית, ולהסמ"ג נאסר הבשר

במליחה ראשונה ואין לו תקנה, מ"מ להמרדכי שטעמו עיקר שרי, דמליחה ראשונה לא הזיקה, והדחה ומליחה שנית היא כראוי. ולכן הבשר מותר בלא הדחה ומליחה שנית. עכת"ד. ומ"מ, מצאנו שחשש הרמ"א לטעם הר"ן גבי הדחה ראשונה במי פירות וכמ"ש הרמ"א בתשובה סי' קל"ב דין יא. אכן בדיעבד אם הדיח הדחה ראשונה במי פירות שרי וכמ"ש הרב מנחת יעקב כלל ט"ו אות נ"ד. ע"ש. וברור.

וזאת עולה מן המדב"ר שלדעת מרן ז"ל הטעם להדחה ראשונה הוא משום ריכוך או שלא יתמלא המלח מדם וכמו שהעלה הפמ"ג בדעת מרן ז"ל. אבל נראה שאינו חושש לטעם הרא"ה או הסמ"ג וסיעתם. ולדעת הרמ"א חוששים לכתחילה לכל הטעמים שכתבו הפוסקים ז"ל, אבל בדיעבד אינו מעכב אלא טעמו של המרדכי. וצייע"ם וימ"ן.

סימן קו - טעם הדחה שלפני מליחה

מאת ר' יניב נתן / מחוברת ניסן-אייר תשס"ג (שנה ג') סי' מז

[הערות על המאמר הקודם]

ראה ראיתי מ"ש ידי"ן הרב חיים יפה שליט"א בירחוננו וקנה לך חבר גליון שבט תשס"א [חוברת א סימן ד] בענין הדחה שלפני המליחה שנחלקו רבותינו הראשונים ז"ל בטעם הדחה זו. והאריך ידי"ן הנ"ל לבאר איזה טעם תפסו לעיקר בעלי הש"ע מרן והרמ"א ז"ל ובהיות שמידי עוברי בין דבריו, עלו ברעיוני כמה הערות באיזהו מקומן, אמרתי להדפיסם בירחוננו והמעיין יבחר ויקרב.

הנה מ"ש הה"כ נר"ו (שם עמוד כ) להוכיח שלדעת מרן ז"ל טעם ההדחה הוא משום ריכוך כהר"ן ממ"ש בב"י לתרץ קושיית הראבי"ה שהביא המרדכי. לעד"נ דאין להוכיח מכאן דמרן ז"ל תופס טעמו של הר"ן לעכב אלא שחושש לטעמו של הר"ן לכתחילה, ותו לא. וזהו נ"ל יותר בכוונת הרב נחפה בכסף שהזכיר הה"כ נר"ו (שם עמוד כא) ולא כמ"ש הה"כ נר"ו שם בכוונתו. וכן מתבאר מדברי הילקו"י שהגם שתפס בדעת מרן ז"ל שטעם המרדכי עיקר (כמ"ש בחלק ח' איסור והיתר א' עמוד רנז) אעפ"כ פסק שם (עמוד רס ס"ז) דלכתחילה אין להדיח את הבשר במים קרים מאוד עד שתפוג צינתן, ומקורו מדברי מרן בב"י הנ"ל כמ"ש בהערה (שם עמוד רסב). וכ"כ מפורש (שם עמוד רסג בהערה ח) שאנו תופסים עיקר כהטעם דההדחה באה להעביר את הדם מעל פני הבשר [וזהו טעם המרדכי] וגם במים קרים ההדחה מעבירה את הדם. ורק לכתחילה אנו חוששים גם לטעם דריכוך.

ומ"ש עוד (שם עמוד כב) בד"ה ברם בזה"ל: וכן מצאנו מפורש להר"ן בחידושיו לחולין (ב:) בד"ה הטבח וכו' שאם חתכו אח"כ לשנים אין צריך לחזור ולהדיחו וכמ"ש הש"ך (סק"ג) בשמו. עכ"ל. הנה בחידושי הר"ן שם אין מזה כלום, ובאמת שהש"ך (שם) כתב כן

בשם הר"ן פ"ק דחולין (בהלכות אשר סביב הרי"ף) שדעתו ז"ל שאם חתכו אין צריך לחזור ולהדיחו. ופירש הרב שפתי דעת (שם) שכן משמע מדברי הר"ן שם.
ומ"ש (שם עמוד כג) שהפמ"ג (בפתיחה להלכות מליחה) כתב, דלדעת מרן ז"ל אפשר דס"ל כהמרדכי ואפשר דס"ל כהר"ן ע"ש. וכ"כ עוד בסוף תשובתו בזה"ל: דלדעת מרן ז"ל הטעם להדחה ראשונה הוא משום ריכוך או שלא יתמלא המלח מדם וכמו שהעלה הפמ"ג בדעת מרן ז"ל. ע"כ. בהשקפה ראשונה היה נראה מדבריו, שהבין בכוונת הפמ"ג כי מרן ז"ל עצמו מסתפק אם כטעם הר"ן אם כטעם המרדכי, ואם כנים אנו בזה, ז"א כי המעיין בדברי הפמ"ג (שם) יראה שהפמ"ג מסתפק מהי דעת מרן ז"ל, ולא כתב שמרן ז"ל עצמו מסתפק כאיזה דעה לפסוק. ומ"מ הה"כ נר"ו לא ראה דברי השפ"ד (סי' סט סק"ו) שכתב בפשיטות שדעת מרן ז"ל כטעם המרדכי. ע"ש.
ומ"ש עוד שם לדחות ראיית הילקו"י שדעת מרן כהמרדכי ולא כהר"ן ממה שלא העלה על שולחנו דין השריה, וכתב, שאע"פ שמנהג השריה יסודו ע"פ טעם הר"ן מ"מ ודאי, דאף להר"ן ז"ל אם הדיחו יפה יפה מתרכך הבשר. תדע, שהרי בתלמוד לא נזכר שריה כלל. ע"כ. הנה אע"פ שכדבריו כן כתבו הרב יד יהודה (סק"ו) וכן מתבאר מדברי הרב ערוך השולחן (אות ה), מ"מ גם לדברי הילקו"י מצאנו חברים הלא המה הפמ"ג (בפתיחה) והחוו"ד והביאם הילקו"י (עמוד רנ) וא"כ לאו מילתא פסיקתא היא לומר כדברי הה"כ נר"ו, ואדרבא אם נאמר דמרן ז"ל ס"ל כהמרדכי א"ש טפי שהשמיט דין שריה משולחנו הטהור כמ"ש מרן הראש"ל נר"ו בתשובה כת"י והיא ל"ו נדפס"ה בילקו"י (שם עמוד רנז).
ומ"ש (שם) שדברי הרמ"א שכתב שיש לשרות הבשר חצי שעה במים, מקורם מהגש"ד (סי' טו סק"א) ע"כ. הנה הרואה בהגש"ד (שם) יראה שלא נזכר זמן השריה. וע"כ נראה כי מקור דברי הרמ"א הם מס' איסור והיתר הארוך (כלל א' דין א') כנזכר בד"מ (אות א). וא"כ י"ל כי מ"ש ונהגו העולם וכו' הוא על זמן השריה אבל עצם השריה אפשר שצריכה מן הדין.
ומ"ש (שם עמוד כד) ליישב דברי הנחפ"ב מקושיית מרן הראש"ל נר"ו (ואין זה קושיית הילקו"י כמו שנראה מדברי הה"כ נר"ו), דלאו כולהו בחדא מחתא מחתינהו וכו' במחכ"ת לא בא לכלל ישוב, דמ"מ לדעת רוב הפוסקים אם ידיחנו יצא ידי חובתו ולא כדעת הר"ן שמצריך הדחה כדי לרכך הבשר. ואף למטוניה דהה"כ נר"ו, הנה מרן הראש"ל נר"ו בתשובה שם העלה דרק הר"ן והי"א במרדכי כתבו הטעם של ריכוך ודחה דברי הנפב"כ דהרשב"א ורא"ש נמי ס"ל כטעמו של הר"ן.

ומ"ש הה"כ נר"ו (שם) בשם הרמ"א שאם הדיחו הדחה מועטת או שהיה ששים בחתיכה כנגד הדם שעל פניו שרי "בלא הדחה ומליחה שנית" ועפ"ז נתקשה בדברי הרמ"א כיעו"ש. באמת שבדברי הרמ"א לא כתוב סיום הלשון הנ"ל אלא ואם לא הודח רק מעט קודם שמלחו מותר בדיעבד ותו לא מידי. אלא שהש"ך (סקי"ד) פירש דברי הרמ"א דשרי בלא הדחה ומליחה שנית וכן משמע מדברי הט"ז (סק"י) אבל המנ"י הפמ"ג והגרע"א תמהו ע"ז שא"כ דברי הרמ"א סותרים וכמ"ש הה"כ נר"ו. וע"כ פירשו דברי הרמ"א דשרי ע"י הדחה ומליחה שנית. וגם מ"ש הה"כ נר"ו שהמש"ז תמה על דברי הרמ"א, אינו מדוקדק דקושייתו שם על דברי הט"ז כאשר יראה הרואה.

ומ"ש הה"כ נר"ו במסקנתו שדעת הרמ"א שיש לחוש לכל הטעמים בהפסד מועט אבל בדיעבד אין מעכב אלא טעמו של המרדכי ע"כ. לע"ד נראה שמסקנת הפמ"ג בדעת הרמ"א שאינו חושש לכתחילה אלא לטעם הי"א שהביא הרא"ש דס"ל דבעינן הדחה משום דחיישינן דלמא יפרוש הדם ממקום למקום ואין לו תקנה במליחה וצליה כדין המולח בכלי שאינו מנוקב. ובהפסד מרובה סמך הרמ"א על טעם המרדכי לבדו.

ומה שהעיר על דברי הפמ"ג כי מתשובת הרמ"א מבואר שחושש לטעם הר"ן ע"ש. אינו מוכרח כי מ"ש הרמ"א בתשובה טעם הריכוך אינו מוכרח שכוונתו לטעם הר"ן אלא לטעם הי"א שהביא הרא"ש הנ"ל שאם לא ידיח לא יתרכך הבשר ויפרוש הדם ממקום למקום וכמו שביאר הרמ"א עצמו בתו"ח שהזכיר הפמ"ג (שם), שטעם הי"א שברא"ש הנ"ל הוא משום ריכוך וכאמור.

סימן קז - הדחה שלפני מליחה ואחריה במי פירות

מאת ר' חביב כהן / מחוברת שבט תשס"א (שנה א') סי' ה

שאלה: האם מותר להדיח את הבשר בהדחה שלפני המליחה או לאחריה במי פירות?

תשובה: הנה הרמ"א ז"ל בסי' ס"ט ס"ז כ' וז"ל: ומותר להדיח הבשר במי פירות וא"ץ מים. עכ"ל. וממה שכתב דין זה בסעיף הלז שעוסק בדין הדחה אחרונה, ולא כתבו גם למעלה בראש הסימן גבי הדחה ראשונה, משמע, דדוקא הדחה אחרונה מותר ע"י מי פירות אבל הדחה ראשונה אין להדיח במי פירות. וכן יש לדקדק ממ"ש בספרו תורת חטאת כלל ט"ו דין כ"ג דברי הר"ן שמותר להדיח במי פירות (שהם מקור דברי הרמ"א בהגה) אחר שכתב דיני המליחה עצמה. ובאמת שכן נמצא מפורש להרמ"א ז"ל בתשובה סי' קל"ב דין י"א שכ' בזה"ל: שאלת על מה שכתב הר"ן והבאתיו בת"ח שלי דיכול להדיח הבשר לקדרה במי פירות ולאו דוקא במים. ודקדקת, הא הדחה ראשונה לא. ושאלת טעמא? ואפשר לומר, דשאר משקים מטרשי ליה, ואינן מרככים הבשר כמו מים. וכזה

כתב מהרי"ק לענין רחיצת אשה קודם טבילה, שצוו עליה הרופאים שלא תחוף במים. כי צריך דקדוק אם מותרת לחוף ביין, שאפשר שהיין מסבכין השערות. וה"ה לענין מטרשי נמי, ואין כל הטבעים שוים. עכ"ל. ומה שכתב הרמ"א בת"ח ובתשובה שדין הדחה במי פירות מקורו מדברי הר"ן פרק השוחט, כבר השיגו עליו הש"ך והט"ז ועוד, שלא נמצא כן כלל בדבריו פרק השוחט. וכ' הש"ך דצ"ל דהרמ"א כוין למ"ש הר"ן בפרק השוחט אמתני' דהשוחט (לג.) דתנן השוחט בהמה חיה ועוף ולא יצא מהן דם כשרים ונאכלין בידים מסואבות לפי שלא הוכשרו בדם. וכ' הר"ן (שם) ומקשו הכא, נהי דלא הוכשר בדם ע"כ קודם אכילה הוכשרו במים. דאי לקדרה בעי לה, הוכשר במים שבה? וי"ל, דלצלי דלא בעי הדחה. א"נ, משכחת לה שהודחו ע"י גשמים שלא מדעת, דכיון דלא אחשבינהו לא מכשרי. עכ"ל. וס"ל להרמ"א ז"ל (או שהיה כתוב בגירסתו) דה"ה במי פירות. עכ"ד הש"ך. ובאמת שהדברים קשים, דבשלמא אי הוה גריס בהר"ן הכי, לחיי. אבל אי אמר לה הרמ"א מסברא קשיא מתרי טעמי. חדא, שדבר הנלמד מסברא מדברי הר"ן לא יכון עליו לשון "וכתב והר"ן וכו'" ועוד העיר עליו הגרע"א בחי' סקט"ז, דאינו מובן דאי מסברא דומה מי פירות למי גשמים, מה צורך לדברי הר"ן, וכי בלי דברי הר"ן לא ידענו שמי גשמים מועלים להדחה וסברנו שרק במי מעיין מועילה הדחה?! ובאמת שגם הש"ך עצמו (שם) סיים וכתב, דיותר נראה דט"ס בת"ח, ובמקום הר"ן צ"ל תוס', שכן נמצא מפורש בתוס' פרק השוחט (שם בד"ה ונאכלין) שכ"כ לתרץ הקושיא הנ"ל. ומיירי אף בהדחה ראשונה, דאל"כ הדק"ל דהא הוכשר בהדחה קמייתא ומ"ש לקדירה היינו משום דלצלי לא בעי הדחה כלל. וצ"ע. עכ"ד הש"ך שם. וכן כתבו הרב טורי זהב סקי"ז והרב פר"ח סקל"א להשיג על הרמ"א בזה. ומכח הנ"ל הכריע הט"ז להקל להדיח במי פירות אפי' בהדחה ראשונה. ואף דברי הש"ך הנ"ל מטין כן.

אולם קמו כמה אחרונים ז"ל שכתבו ליישב דברי הרמ"א ז"ל. כי הנה הגאון מנחת יעקב (כלל ט"ו אות נ"ד) אחר שהביא בקצרה דברי הש"ך והט"ז הנ"ל כ' וז"ל: ומ"מ נ"ל דאין להקל לכתחילה נגד דעת הרב (ר"ל, להתיר הדחה ראשונה במי פירות), כיון שאפשר לחלק דמי פירות מטרשי ליה ומהתוס' אין ראיה, די"ל דסברי טעם הדחה קמיתא הוא רק מטעם דם שעליו. אבל לשאר פוס' שסוברים טעם הדחה קמייתא כדי לרכך, א"כ יש לחוש דדלמא שאר מיא (דהיינו מי פירות) מטרשי ליה. וכמו שהביא הרב ראיה בתשובתו. וכן יש קצת ראיה מדברי הר"ן שתירץ, דמיירי בהדיח במי גשמים, ולא מוקי בהדיח במי פירות כדעת התוס', אלא שסובר דהדחה קמייתא אין להדיח במי פירות ואזיל לשיטתו שסובר הטעם כדי לרכך. עכ"ל בקוצר. וכ"כ מדנפשיה הגאון ר' עקיבא איגר סקי"ז

אלא שלא זכר ש'ר שקדמו בזה הגאון מנ"י הנ"ל. וכ"כ לתרץ הגאון יעב"ץ (הובא בילקוט מפרשים שבסו"ס טוש"ע הוצאת מכון ירושלים עמו' טז). אמנם הראוני לדברי מרן ראש הישיבה הנאמ"ן שליט"א בסוף מאמרו על כללי הכתב והמכתב (שנדפס בקובץ דרכי העיון), שהעיר לנכון על דברי הגאון ר' עקיבא איגר שאי אפשר להעמיס פירושו בדברי הרמ"א בתורת חטאת. כיעו"ש. מ"מ גם הרב נר"ו שם, שדברי הגרע"א נכונים ליישב דינו של הרמ"א. ולא אכחד כי ראיתי להרב משב"ז סקי"ז שכתב, דאף למ"ד דהדחה ראשונה היא משום דם בעין מ"מ אין להדיח במי פירות משום שמטרשי ליה. ודלא כמ"ש הכנה"ג דלטעם דם בעין שרי במי פירות. ע"ש. מ"מ יותר נראה כדברי האחרונים הנ"ל וכדעת הרב כנה"ג ששאר משקים מועילים להדיח הבשר מן הדם בעין שעליו. וכן נראה מתשובת הרמ"א הנ"ל. ובזה נתיישבו דברי הרמ"א שפסק להתיר להדיח במי פירות הדחה אחרונה ולא הדחה ראשונה על נכון.

ומעתה הבוא נבוא נפנה לדעת שאר פוסקים בנ"ד. הנה כבר נתבאר לעיל כי לדעת הט"ז רשאי להדיח לכתחילה במי פירות ושכן מטין דברי הש"ך. וכעת ראיתי שכ"כ החוו"ד בחידושים (אות כז). ותנא דמסייע להו הרדב"ז בתשובה ח"א (סימן לז), שכתב בפשיטות, שאין הדחת מים מעכבת אלא הוא הדין בכל שאר משקים המדיחים כגון יין או חומץ או שמן וכן כל מי פירות אפילו שלא יהיו משבעה משקים ע"ש. אולם המנ"י הנ"ל חלק עליהם, וכתב, שאין להקל נגד הרמ"א. וגדולה מזו כתב הפר"ח (ס"ק לא) בזה"ל: ולענין דינא נראה, דמהרשב"א והר"ן קשיא להו קושיית התוס', ותירצו דמשכחת לה בהדחת מים שלא מדעת בעלים, ולא תירצו שהודח במי פירות כדברי התוס', אפשר משום דלא פשיט"ל מילתא דהדחת מי פירות מהניא. ולפיכך, לכתחילה לא ידיחנו אלא במים. ובדיעבד, אם הדיחו במי פירות שפיר דמי. עכ"ל. ומסתמות דבריו משמע, דאפילו הדחה אחרונה אין להדיח לכתחילה במי פירות. וכמ"ש בשמו הכרתי (ס"ק כ"א). וכן הסכים הרב מחב"ר (שם אות יב) ז"ל, בדעת הפר"ח. אלא שיש לדקדק על דברי הפר"ח הנ"ל, דמנ"ל שדעת הר"ן והרשב"א להחמיר בזה אף בהדחה אחרונה, נימא דלא משנו לה כדברי התוס' משום הדחה קמייתא. ויש ליישב. ואולי, מטעם זה הבין הרב בית לחם יהודה, דדברי הפר"ח נסבו על הדחה ראשונה, אבל בהדחה אחרונה גם הוא מודה. ומ"מ פשט דברי הפר"ח אינם כן. וכאמור. וכן פסקו הזבחי צדק (אות י"ב) והכה"ח (ס"ק קא), דלכתחילה אין להדיח במי פירות, ובדיעבד אם הדיחו במי פירות שפיר דמי. וסיים הכה"ח: והגם שבשו"ת כנה"ג אשר בסוף ספר קול בן לוי (סימן קי) כתב לאסור אפילו בדיעבד בין הדחה ראשונה בין הדחה אחרונה, כבר כתבנו דרבו המתירים

אפילו לכתחילה, וע"כ בדיעבד יש להקל. וכ"כ זבחי צדק (שם). עכ"ל. וכן נראה עיקר להלכה לדידן ובפרט שכבר נודע שכל דברי הפר"ח ז"ל סולת נקיה והלכה כמותו בכל מקום (מלבד במקום שחלקו עליו כל הפוסקים או שדבריו נגד מרן ז"ל שקבלנו הוראותיו) ומה גם שהיא סברא אמצעית, ואמצעי משובח. אבל לאחינו האשכנזים היוצאים ביד רמ"א, רשאים להקל להדיח הדחה אחרונה במי פירות אפילו לכתחילה, מפני שכן דעת הרמ"א ודעמיה. אבל הדחה ראשונה אין לסמוך לכתחילה להדיח במי פירות, ובדיעבד אם הדיחו שפיר דמי. זהו הנלע"ד, וצור ישראל יצילנו משגיאות ויראנו מתורתו נפלאות.

סימן קח - אם מלח את הבשר במלח דק כקמח

מאת אי"ל (אני יונה לגזיאל) ס"ט / מחוברת אדר תשס"א (שנה א') סי' טז

בחולין (קיג.) איתא, רב דימי מלח ליה במלחא גללינתא ומנפיץ ליה. ופרש"י, במלחא גללינתא, מלח גסה. ומנפיץ ליה, למלחא לאחר זמן, מפני שהדם נבלע בה אבל מלח דקה אין צריך לנפץ שהיא נתכת מעצמה. עכ"ל. ונראה מפירושו, שבכל מלח אפשר למלוח אלא שבא רב דימי ללמדנו שאם מולח במלח גסה צריך לנפצו קודם הדחה אחרונה, מפני שהדם נבלע במלח ונדבק בבשר ואינו יוצא ע"י הדחה בלבד. אבל אם מלח במלח דקה, א"צ לנפץ קודם הדחה מפני שהיא ניתכת מעצמה ולכן די לה הדחה בלבד. וראיתי בחי' אנשי שם הנדפס סביב הרי"ף שכתב לפרש דברי רש"י כשיטת הראב"ד דלקמן. כיעו"ש. ונראה, דלאו למימרא דרש"י כפירוש הראב"ד ממש, אלא כוונתו דלפרש"י נמי בעי הדחה אחר ניפוץ, לאפוקי דעת יש מפרשים שהביא הר"ן בהלכות (שם) בתחי"ד שפירשו שרק במלח גסה צריך ניפוץ.

אמנם רבינו גרשום פירש דרב דימי מלח במלח גסה ומניח המלח שעה בתוך הבשר שיוציא הדם ואח"כ מנפץ ליה למלח בהדי דם ולא בעי הדחה אחרונה. ע"כ. ויש לדקדק, שהרי אמרו בברייתא שם בסמוך שצריך להדיח הבשר אחר המליחה ולא שמענו קול נוגש. והיאך רב דימי חולק על תנא דברייתא. וי"ל, דרב דימי מפרש לה לברייתא בסתם מליחה שהיא במלח דקה ולכן צריך הדחה אבל במלח גסה א"צ הדחה אחר הניפוץ. וכן דעת הרא"ה בבדק הבית ב"ג ש"ג דף ע"ג ע"ב שאם מלח במלח גס א"צ הדחה אחר הניפוץ. וכבר כתבתי לעיל שכ"כ הר"ן בהלכות בשם יש מפרשים. אבל מ"מ אין לסמוך על פירוש זה להלכה כי לכל שאר הפירושים של רבותינו הראשונים כמו שיתבאר להלן, אפי' מלח במלח גס צריך הדחה אחרונה. וכ"פ טוש"ע סי' ס"ט ס"ז. אלא שיש מקום לצרף סברא זו אם נתבשל בשר בלא הדחה אחרונה ממלח גס שעליו אלא שניפצו, שיש להתיר אפי' אין ששים כנגד המלח שעליו (קודם ניפוץ) שמא הלכה כדעת כמהר"ם

דבכל חתיכה יש ששים כנגד המלח והדם שע"פ ואם תמצא לומר דהלכה כהחולקים על מהר"ם מ"מ שמא הלכה כרבינו גרשום וסיעתו הנ"ל שאחר הניפוץ אין דם כלל. ועוד, דאפשר דאפי' החולקים על מהר"ם יודו דבכה"ג איכא ששים בחתיכה נגד המלח והדם שנשאר אחר הניפוץ. וצ"ע עוד בזה. ולעת מצוא אשוב בל"ן.

והנה בס' בה"ג סי' ס"ה כ' וז"ל: רב דימי מנהרדעא מלח וכו' מילחא גללינתא דמחקא ליה לדמא ולא נעצריה לבישרא דקמיט ליה לבישרא נפיק לדמא והדר מנפיץ להי ממלחיה ונחוריה שפיר ושרי לבשולי עכ"ל. ולשון זו סתומה מאד וגם נוסחאות שונות יש בה כמו שיראה הרואה בפירוש הרע"ז הילדסהיימר. מ"מ מצאנו ראינו להריטב"א בחי' לחולין (שם) אהא דרב דימי שכתב וז"ל: יש שפירשו שבא ללמדנו שאין מולחין אלא במלח עבה וגס לפי שהמלח הדק נבלע בבשר ואינו מוציא דם. וצריך לנפץ המלח מן השבר קודם הדחה לפי שהמלח בלוע מן הדם הפולט וכן פירש רב יהודאי גאון ז"ל. עכ"ל וכ"כ הסמ"ג (ל"ת קל"ז דף מ"ח ע"ג) בשם רב יהודאי גאון בס' בה"ג. ונראה שכן פירשו דברי בה"ג הנ"ל. וכן פסק הרמב"ם (בפ"ו מהמ"א הי"א) בזה"ל: ואין מולחין אלא במלח עבה כחול הגס שהמלח דק כקמח יבלע בבשר ולא יוציא דם עכ"ל. משמע מדבריו שכל מלח שאינו דק כקמח חשיב כחול הגס ורשאי למלוח בו. ואפי' יהיה מלח גס יותר אם מלח בו כשר בדיעבד שלא הוציא מן הכלל שאין מועיל אפי' בדיעבד אלא מלח דק כקמח. נמצא שלפי פירוש זה רב דימי בא ללמדנו שגם אם מלח במלח גס ביותר מותר בדיעבד. וכ"כ הרב המגיד (שם) בפירושו השני בדרך "אפשר" אולם לפירוש זה קשה, היאך רב דימי הוה מלח במילחא גללינתא דמשמע שכן היה דרכו כל הימים למלוח במלח גס ביותר שאינו כשר לכתחילה!? ושמא נהג כן להורות הלכה למעשה שאף מלח עבה ביותר כשר. ודוחק. או כלך לדרך זו דהרמב"ם ז"ל ס"ל דכל מלח שאינו דק כקמח ואפי' עבה כשר למלוח בו לכתחילה. ויליף לה מרב דימי דמלח במילחא גללינתא וכל מלח שאינו דק כקמח נקרא מלחא גללינא וכמ"ש המאירי (שם.) ונראה שלזה נתכוין הרב מגיד משנה (שם) בפירושו הראשון בדברי הרמב"ם. ע"ש. וכן נראה שהבינו הראשונים ומכללם הראב"ד והרא"ש ז"ל בדברי הרמב"ם. ולכן הראב"ד ז"ל דחה דברי הרמב"ם, משום דא"כ עד דאתא רב דימי לא ידעינן היכי מלחינן!? וגם הרא"ש ז"ל בפכ"ה (סי' מ"ז) הביא דברי הרמב"ם הנ"ל שאין מולחין בדקה וכ' עליו: ולא מסתבר דיותר שהוא דק המלח יותר מתפזר על הבשר ופועל להוציא את הדם כי הוא נדבק אבל הגס שהופך את החתיכה למולחה מכל צד הוא נושר ממנה עכ"ל. ובאמת שלפירוש השני של הרב מגיד משנה בדעת הרמב"ם הנ"ל היה מקום ליישב דברי הרמב"ם מן

ההשגות הנ"ל וכ"כ מרן בב"י בשם רבינו ירוחם נט"ו ח"ה אות כ"ה שכ' ולי נראה שצריך שתהיה דקה שלא תיפול הילך והילך ולא דקה מן הדקה כקמח ואולי שזו כוונת הרמב"ם עכ"ל. וכ' עליו מרן הנ"ל ודבריו נכונים. ע"כ. ונראה שמפרש דברי הרמב"ם כפירוש השני שכתב המ"מ הנ"ל, אלא שכבר הראנו הדוחק שבו. ולכן כתב רי"ו פירוש זה בדרך "אולי."

והנה ראינו להראב"ד ז"ל והובאו דבריו בס' תורת הבית להרשב"א (שם), שבכל מלח ואפי' דקה מן הדקה מולחין אלא עד דאתא רב דימי היו מולחין בכל מלח בלא ניפוץ והיו מדיחים את הבשר בכלי מנוקב כדי שלא יפול המלח במים וכיון דפסק כח המלח שמעל הבשר לא יפלוט עוד הבשר כלום והרי הוא חוזר ובולע מן המים שנבלע בהם הדם שבתוך המלח ומשום חשש זה היו מדיחין בכלי מנוקב עד דאתא רב דימי ולימד שבמולח במלח גס אם מנפצו יהי רשאי להדיחו אח"כ אף בכלי שאינו מנוקב. אבל אם מלח במלח דק שאינו מתנפץ צריך להדיחו בכלי מנוקב או לשפשף הבשר היטב קודם הדחתו ואח"כ להדיחו אפי' בכלי שאינו מנוקב. ע"ש והסכים לדבריו הרשב"א (שם).

פש גבן דעת הרא"ש שהזכרנו לעיל, הנה מרן ז"ל בב"י הביא דבריו וכתב עליו וז"ל: ומשמע שהוא מפרש דרב דימי אתא לאפוקי דלא נימא דאין מולחין אלא בדקה מפני שהוא מתפזר על הבשר וכו' קמ"ל דבגסה נמי מולחין. עכ"ל. ולכאורה משמע מדברי מרן ז"ל דסובר בדעת הרא"ש דמלח גס כשר למליחה אפי' לכתחילה כשם שמלח דק כשר לכתחילה, וליכא עדיפות זה על זה. אולם ידי"ן ר' יניב נתן הי"ו אמר, דלשון הרא"ש שכתב דיותר שהוא דק וכו' משמע שלדעתו למלוח במלח דק כקמח הוא עדיף ומצוה מן המובחר מפני שמכסה את כל הבשר ואין נושר מהחתיכה כלל. ושוב הראני שכן כתבו בס' או"ה סי' א' דין ח' ובת"ח כלל ט"ו דין י בדעת הרא"ש. עכת"ד. ולפ"ז צ"ל שמ"ש הטור "ומולח בין במלח דק בין במלח גס". ר"ל, שבשניהם אפשר למלוח לכתחילה. ומ"מ, ודאי שמן המובחר הוא למלוח במלח דק, כמשמעות לשון הרא"ש וכמ"ש האו"ה והת"ח בדעתו. וכן העלה הרב נחפה בכסף ח"ב עמו' ע"ד. אלא שיש להרגיש על הטור שלא כתב כן בביאור. ועיין להרב ערוך השולחן (שם אות כ"ד) מ"ש בזה. וי"ל. וראיתי להרב שולחן גבוה (סקי"ג) שכ' כי לדעת הרא"ש מותר למלוח במלח דק כקמח אבל אסור למלוח במלח הגס (עבה קצת) ע"ש. ואה"ר, דבריו צ"ע דא"כ היאך מלח רב דימי במלח גס!? עוד, כי הטור כתב שמולח בין בגס בין בדק. וכתבו הב"י והב"ח שזהו דעת אביו הרא"ש. וכן בדין, שכן הוא פשט דברי הרא"ש למעיין הולך ישר.

ועלה מן המקובץ, שלדעת רוב רבותינו הראשונים הנ"ל רשאי למלוח בין במלח דק בין במלח גס (אלא שיש תנאים לכל סוג מלח לכל אחד מן הדעות וכמו שנתבאר לעיל). אבל לדעת הרמב"ם ודעימיה אין למלוח במלח דק כקמח (ומשמע דאפי' בדיעבד לא יועיל). ולדעת הרא"ש אע"פ שרשאי למלוח בכל סוגי המלח מ"מ עדיף למלוח במלח דק. ולדעת רבינו ירוחם צריך שתהא דקה שלא תיפול הילך והילך ולא דקה מן הדקה כקמח. וכן פסק מרן ז"ל בשו"ע. ונראה שטעמו מפני שהעושה כדעת רי"ו יצא את הכל, בין להרא"ש שחושש לנשירת המלח ובין להרמב"ם שאוסר בדק כקמח. במה דברים אמורים, לכתחילה אבל אם אין לו אלא מלח דק כקמח או בדיעבד כשמלח בו שפיר דמי וכמ"ש הרמ"א ז"ל ואחרונים ז"ל. ואע"ג דאנן בתר מרן ז"ל אזלינן ואיהו ז"ל פסק שלא ימלח במלח דקה כקמח, מ"מ אפשר שגם מרן ז"ל לא החמיר בזה אלא לכתחילה, ולכן יש לנו ללכת אחר הסכמת רוב ככל הפוס' ראשונים ואחרונים ז"ל שיש לסמוך ע"ז בדיעבד או בשעת הדחק. וכ"פ הפר"ח (סקי"ח), והשו"ג (סקי"ג), והכה"ח (סקס"ב) ועיקר. זהו הנלע"ד וצי"מ וימ"ן.

סימן קט - בישול בשר בהמה טמאה בחלב

מאת ר' אייל אבידן / מחוברת ניסן תשס"א (שנה א') סי' ל

כתב מרן בשו"ע יו"ד סימן פ"ז סעיף ד' וז"ל: אסור לבשל בחלב אשה מפני מראית העין. ואם נפל לתוך תבשיל, בטל ואין צריך שיעור. וכתב ע"ז הרמ"א בהגה, ונראה לפי זה דאסור לבשל לכתחילה בחלב טמאה או בשר טמא בחלב טהור ודוקא בשר בהמה אבל בעוף דרבנן אין לחוש. עכ"ל. וכתב הש"ך (שם סק"ז) שלסברת הרמ"א צ"ל שמה ששנינו במשנה (חולין קיג.) וכן בשו"ע (שם סעיף ג) שבשר טמא בחלב טהור, וכן בשר טהור בחלב טמא מותרים בבישול והנאה, היינו דוקא מדין בשר וחלב, אך עדיין יש עליהם איסור משום מראית העין. ותמה הש"ך על זה, דמפשט המשנה והפוסקים שלא כתבו חילוק זה לא משמע כן. ולכן העלה, שכל שאסרו משום מראית העין אסור רק באכילה ולא בבישול ומה שכתב מרן "אסור לבשל בחלב אשה" היינו לאכול, ולישנא דקרא נקט.

אבל האמת היא שמה שכתב מרן "אסור לבשל בחלב אשה" הדברים כפשוטם, שאף לבשל אסור, כי דברי מרן מקורם בתשובת הרשב"א חלק ג' סימן רנ"ז שכתב וז"ל: עוד שאלת בשר בחלב אשה מהו, כיון שחלב האשה אחר שפירש מותר א"כ אין בזה איסור כלל וכו' או אסור משום מראית העין כמו שחששו בדם דגים בזמן שאין בו קשקשים. תשובה, מסתברא שאסור לבשלו כל שכן לאכלו כל שניכר בו מאותה דדם דגים ומדם שע"ג הככר שאמרו גוררו. ומה שהוציאו בשר בהמה טהורה בהדי חלב טמאה ובשר

טמאה בהדי חלב טהורה לא דברו אלא בחיוב אכילתו ובשולו שאין באלו חיוב כלל לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים. אבל באיסור מראית העין לא דברו, ואין זה בכלל מה ששנינו במשנתנו כלל, דדם של בין השיניים מוצצו ואפילו מצות פרוש אין בו. ואפילו הכי, שעל הככר גורדו והא נמי דכותיה היא, דמאי שנא. ואם נפל תוך התבשיל, בטל ואין צריך שישים. וזה נראה לי ברור. עכ"ל. הנה מפורש בדברי הרשב"א שבין לאכול ובין לבשל בחלב אשה אסור משום מראית העין לא כמו שכתב הש"ך לחלק בזה. ולכן יש לפרש דברי השו"ע סעיף ג' שעדיין איכא איסור משום מראית העין. ומה שכתב הרמ"א בהגה בלשון נראה, הם הם דברי הרשב"א. ולא ראה דברי הרשב"א במקורן. והש"ך כתב מה שכתב, מחמת שלא ראה תשובת הרשב"א במקורה אלא ממה שהביא מרן ז"ל בב"י בקצרה. ואחר כותבי כל הנ"ל הראני ידי"נ ר' משה פרזיס שליט"א שכבר קדמני בזה מרן החיד"א במחב"ר סי' פז (אות ח'). וששתי.

סימן קי - בשר שנתבשל בלא מליחה אם מצטרף לבטל הדם בס'

מאת הרב חיים יפה / מחוברת כסלו תשס"ב (שנה ב') סי' כג, וע"ע בחוברת אלול תשס"א סי' עז.

שאלה: בשר שלא נמלח ונפל לקדרת תבשיל, האם הבשר מצטרף לששים לבטל הדם או לא?

תשובה: הנה כבר ישב על מדוכה זו מרן מלכא הראשון לציון נר"ו בשו"ת יבי"א ח"ח חיו"ד סי ח' והעלה, שאין הבשר עצמו מצטרף לששים, וטעמו ונימוקו עמו, מפני שכן משמע פשט לשון מרן ז"ל (סי' סט סי"א) שכתב וז"ל: בשר שנתבשל בלא מליחה "צריך שיהיה ששים בתבשיל כנגד אותו בשר" ואז הכל מותר. עכ"ל. משמע שאין הבשר מצטרף. וכן כתבו הפר"ח (שם סקמ"ב), והפמ"ג (שם סקכ"ט, ובסימן צ' סק"ב) בדעת מרן ז"ל. וכ"פ הרב זבחי צדק (ס"ק קי"ז), והרב כף החיים (ס"ק קנג) ושלא כהפר"ח שפסק להקל. ומ"מ הואיל ודם שבשלו אינו אלא מדרבנן, מותר להרבות עליו כדי שיהיה בתבשיל ששים לבטל האיסור וכמ"ש מרן (בסי' צט ס"ו). עש"ב.

ואנכי עפר ואפר תחת כפות רגליו של מרן הראש"ל נר"ו, אינני בא לערער על פסק ההלכה אלא שבאתי בשורותיים אלה להבין היאך סמך את שתי ידיו על סתמות דברי מרן בש"ע (שם), והלא להלן בב"י (סי' צט) הביא מרן ז"ל דברי הרשב"א שכתב, דלדידן דלא אמרינן חנ"ן בכל האיסורים חוץ מבשר וחלב, חתיכה הבלועה מאיסור מצטרפת לששים לבטל האיסור ע"ש. ודברי הרשב"א אלו הנה הנם בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תצד) שכתב בזה"ל: מה שנסתפק לך אם אותה חתיכה מצטרפת לששים לבטל האיסור

נ"ל שגם היא מצטרפת לבטל את האיסור, תדע, שאם היה אפשר לסוחטה היא עצמה מותרת ועד כאן אי אתה אוסרה אלא שאי אפשר לסחוט את האיסור שבה, והלכך להעלות את האיסור מצטרפת שהיא עצמה מותרת היא ואם אתה אומר שאינה מצטרפת לבטל "אף אתה עשיתה נבלה דהא בהא תליין" וזה נראה לי ברור והרי זה ככחל שאמרו כחל בששים וכחל מן המנין וכחל עצמו אסור. עכ"ל. ומוכח מדבריו, שאין לחלק בין איסור דאורייתא לבין איסור דרבנן ככחל, שבכל ענין חתיכה הבלועה מאיסור מצטרפת לששים לבטל האיסור. וע"ע בב"י לעיל סי' ק"ו שהביא תשובת הרשב"א הלזו בקצרה בשם תשובות המיוחסות להרמב"ן. וכ"פ מרן בש"ע (סי' צט ס"ג ובסי' ק"ו ס"א). הרי שדעת שפתי מרן ז"ל ברור מללו שאפי' באיסור תורה החתיכה עצמה שבלועה מאיסור מצטרפת לבטל האיסור. וכן כתב בפשיטות הפר"ח הנ"ל בדעת הרשב"א ומרן ז"ל. [ואע"פ שכתב מרן ז"ל בסי' צ"ב ס"ד שאף החתיכה עצמה חוזרת להיתרה, כבר העירו האחרונים ז"ל על סתירת דברי מרן ז"ל בזה והסכימו שהעיקר כמו שכתב בסי' ק"ו ס"א, ומשנה אחרונה עיקר.] ומעתה הבוא נבוא לנ"ד. הנה לפי מה שנתבאר הדברים ק"ו, ומה במקום שהחתיכה עצמה נשארת באיסורה אעפ"כ מצטרפת לבטל האיסור בששים, בשר שלא נמלח שאם יש ששים כנגד הבשר אף הבשר עצמו מותר [כמבואר מלשון מרן ז"ל שסיים: "ואז הכל מותר"] אינו דין שנאמר שהבשר עצמו יצטרף לששים לבטל האיסור?! ושוב ראיתי להגאון ר' משה שתרוג זצ"ל בספרו שבת אחים (סי' סט אות כו) שהביא דברי הרב עה"ש שפסק שאין הבשר מצטרף כיון דדם הוי כמו איסור דאורייתא ולא דמי לכחל עש"ב. וכ' עליו הרב שבת אחים וז"ל: ולא ידענא מה יענה בראיה האחרת שהביא הפר"ח מחתיכה הבלועה מאיסור אפי' איסור דאורייתא מצטרף לבטל כמ"ש מרן בסי' צט וק"ו (כ"נ כצ"ל), וצ"ל דמרן כאן [בסי' סט סי"א הנ"ל] לאו דוקא קאמר ואה"נ דאף החתיכה מצטרפת לששים וכ"ש דיש לצרף נמי דעת הראב"ד ודעמיה דסבירא להו דבמאי (כצ"ל) דנפיק מיניה משערין א"כ ודאי דמצטרף כנ"ל. עכ"ל. והוא כדברינו בס"ד. והנה מרן הראש"ל נר"ו ביבי"א (שם אות א') אחר שפלפל בחכמה בדין שאמרו חז"ל שהכחל מצטרף לששים, ודן עפ"ז לנ"ד כתב וז"ל: והנה אף מרן שכתב בכ"מ שלדעת הרמב"ם בכל איסורין דרבנן הוו מן המנין, סתם בש"ע (סי' סט) שצריך שיהיה בתבשיל ששים נגד אותו בשר, ומוכח דס"ל כדעת הרא"ש והטור שאין החתיכה מצטרפת לבטל איסור הדם (וכ"מ מדברי בעל האשכול ח"ג עמוד עז). ואמנם הפר"ח (סי' סט סקנ"ב) הכריע להקל שהחתיכה מצטרפת לששים לבטל איסור דם, והביא סיוע לזה ממ"ש מרן בש"ע (סי' צט ס"ג) דלדידן דקי"ל שבכל האיסורים, חוץ מבשר וחלב, אין אומרים חנ"ן, "חתיכה הבלועה מאיסור מצטרפת לבטל

האיסור" וכ"כ הרשב"א בתשובה וכו' ובאמת שכן נראה מפשטות דברי הרשב"א והר"ן בטעם הכחל, וכמ"ש הפר"ח שם וגם הכ"מ לדעת הרמב"ם מסייע ליה וכו' מ"מ כיון שמרן הש"ע סתם להחמיר וכמ"ש בפשיטות הרמ"א בת"ח, וכמו שהסכימו האחרונים הנ"ל, נראה שכן עיקר לדינא וכמ"ש העה"ש להוכיח כן מדברי הרשב"א במשמרת הבית. עכ"ל. ובאמת שלא זכיתי להבין היאך נחה דעתו דעת עליון בזה, והלא עדיין דברי מרן ז"ל בסי' צט וק"ו הנ"ל עומדים מנגד למה שסתם בסי' סט הנ"ל, וע"כ לומר שדברי מרן בסי' ס"ט לאו דוקא [מפני שלא נחית מרן ז"ל ללמדנו שם היאך מבטלין בששים] וכמ"ש הרב שבת אחים הנ"ל. ומה גם שיש לסמוך יותר עמ"ש בשני מקומות בסי' צט וגם בסי' ק"ו, ומשנה אחרונה עיקר. ומה שנסתייע מרן יבי"א נר"ו מדברי הרמ"א בת"ח, יש לדחות, דהרמ"א אזיל לשיטתיה דס"ל דאמרינן חנ"ן בכל האיסורים, ולכן באיסור דם שהוא מן התורה ס"ל שהחתיכה עצמה אינה מצטרפת משא"כ לדידן דס"ל דלא אמרינן חנ"ן בכל האיסורים, ולכן אפי' אם הדם הבלוע בחתיכה אסור מן התורה מ"מ החתיכה עצמה מצטרפת להיתר. ומכ"ש דקיי"ל דם שבשלו דרבנן א"כ הו"ל דם ככחל. אמנם מרן היבי"א נר"ו (שם אות ב) הביא דברי הרב קרית ארבע זצ"ל שכתב להקל בנ"ד ע"פ דברי הרב שבת אחים הנ"ל שדברי מרן ז"ל בסי' ס"ט לאו דוקא, ועשה ס"ס כאמור לעיל. ומרן הראש"ל נר"ו השיב עליו, שבודאי דוחק גדול לפרש בדברי מרן דמ"ש שצריך ששים לאו דוקא וסגי בחמישים ותשע וכל כה"ג לאו הו"ל למרן למיסתם סתומי וכו' א"ו סתמו כפירושו שאין החתיכה מצטרפת א"כ מה יועיל ס"ס להקל נגד דעת מרן שקבלנו הוראותיו. עכ"ל. ולולי דמסתפינא אמינא שלא ראה מרן היבי"א נר"ו דברי הרב שבת אחים הנ"ל אלא מתוך ספר קרית ארבע, שהרי המעיין בדברי הרב שבת אחים בשורשן, עיניו יחזו, שהסתמך בעיקר על דברי מרן ז"ל בסי' צט וק"ו וכמבואר בדבריו שהעתקתי לעיל, ולא כתב הס"ס הנ"ל אלא לצירוף בעלמא, ועל טענה זו לא השיב מרן היבי"א נר"ו דבר. וצ"ע. ויעב"א.

היוצא מן המחוב'ר לפע"ד שלסברת מרן ז"ל הדין נותן שבשר שנתבשל בלא מליחה מצטרף אף הבשר עצמו לבטל הדם הבלוע בששים, וכמתבאר בש"ע סי' צ"ט ס"ג ובסי' ק"ו ס"א. מ"מ הואיל והרבה אחרונים ז"ל נטו קו להחמיר בנ"ד, ואין מופת חותך בדעת מרן ז"ל, לכתחילה יש לתקן הדבר ולהוסיף על התבשיל כדי שלבטלו בששים בלי צירוף הבשר, וכמ"ש ביבי"א (שם סוף אות ב') ופשוט.

ושלחתי צילום תשובתי הנ"ל אל מרן ראש הישיבה הנאמ"ן שליט"א לחוות דעתו הרחבה בזה וזה אשר השיב לי:

בס"ד י"ג תשרי התשס"ב

רואה אני דברי כת"ר טובים ונכוחים, ואין שום דוחק לפרש בדברי מרן (בסי' ס"ט סי"א) "ששים כנגד אותו בשר" דהיינו עם הבשר עצמו, וילמד סתום מן המפורש (בסי' צ"ט ס"ג) דבשאר איסורים חוץ מבשר בחלב חתיכה הבלועה מאיסור מצטרפת לבטל האיסור. וכיוצ"ב מצינו בגמ' (שבת דף ק"ל ע"א) נוהגים היו בשעת הסכנה שהיו מביאין (סכין של מילה) מכוסה ע"פ עדים ומספק"ל להש"ס דלמא עדים דקאמר איהו וחד. אע"פ שהלשון מביאין מכוסה ע"פ עדים. משמע, עדים חוץ מן המביאין. מ"מ יש לפרש שהמביא עצמו הוא אחד מן העדים וה"נ דכוותה. ומה גם שמה שציין העה"ש להרשב"א במשמרת הבית דף ע"ה, לא מצאנו מזה כלום שם, ומסתברא שלא יסתור עצמו ממ"ש בתשובה (ח"א סי' תצ"ד) שציין כת"ר. הילכך נראה שאפשר לסמוך על דברי מוה"ר שבת אחים זצ"ל (רבה הראשי של תוניסיה לפני כמאה שנה) שהבשר עצמו מצטרף לששים.

בברכת מועדים לשמחה וכל טוב

נאמ"ן ס"ט

סימן קיא - תבניות של בשר וחלב שנתערבו

מאת ר' חנן פרץ / מחוברת אלול תשס"ב (שנה ב') סי' קב

עמדתי ואתבונן אודות תנור אפיה שהיו בו שתי תבניות אחת בשרית והאחרת חלבית, ומפאת שלא נשתמש בתנור מזה זמן, נתערבו לו התבניות ואינו יודע להבחין איזהו החלבית ואיזהו הבשרית, מה דין תבניות הללו?

תשובה: בעבודה זרה (עה:) שנינו: הלוקח כלי תשמיש מן העובד כוכבים, את שדרכו להטביל יטביל, להגעיל יגעיל, ללבן באור ילבן, והשפוד והאסכלא מלבנן באור. ע"כ. ופרש"י, השפוד והאסכלא, שתשמישן ע"י צלי. עכ"ל. ור"ל, שתשמישן בלא רוטב אלא בדבר יבש, ולכן צריך ללבנן באור. ובגמ' (שם עו.) רמי ליה רב עמרם לרב ששת, תנן השפודין והאסכלא מלבנן באור, והתנן גבי קדשים השפוד והאסכלא מגעילן בחמין?! א"ל, עמרם ברי, מה ענין קדשים אצל גיעולי עובדי כוכבים, הכא [גבי קדשים] היתרא בלע, התם [כלי עכו"ם] איסורא בלע. ובהשקפה ראשונה נראה, שלפי זה ה"ה בתבנית חלבית שרצונו להכשירה כדי שיוכל להשתמש בה בבשר, מכשירה בהגעלה מפני שבלעה היתר וא"צ ללבן אותה אפי' אם בלעה ביבש, כדין שפוד ואסכלא של קדשים דסגי לה בהגעלה.

אמנם הש"ך ביו"ד סי' קכא (סק"ח) גבי מחבת של בשר או חלב כתב בשם הרמ"ע מפאנו בתשובה (סי' צו) שצריכה ליבון ע"ש. מ"מ אין זו דעת מרן הש"ע שקבלנו הוראותיו,

שהרי בב"י או"ח (סי' תנא) גבי מחבת הביא מחלוקת בדבר, כי הנה הרא"ש בפסחים פרק כל שעה (סי' ז') כתב וז"ל: ומחבת שמטגנין בה, כתב אבי עזרי, הוגד לי בשם אבא מורי אחרי פטירתו, שהיה מצריכה ליבון, דמדמי ליה לתנור שאופין בו דבעי הסיק, ולא זכיתי לדון לפניו, דנ"ל דסגי בהגעלה, והכי נהוג עלמא. ועוד, דלענין חלה יהיב תלמודא חד דינא לטיגון ובישול. ותו, שלא חילקו חכמים בין יורה ליורה, אע"פ שיש יורה שמטגנין בה חלב. ותו דתני בתוספתא (ע"ז פ"ט ה"ב), היורות ומחמי חמין וטיגון וקומקומוס, מדיחן ברותחין. עכ"ד. ויש אומרים דפעמים שמטגנים בה ונתייבש השמן ונאפה מה שבתוכה בלא שמן, והו"ל כמאפה תנור ונבלע בתוכה ע"י האור בלא משקה, ולכן צריכה ליבון כמו שיפודין ואסכלאות. וכתב ע"ז הרא"ש, ולא נהירא לי, דאם באנו לחוש לזה א"כ כל הקדירות של מתכת פעמים מחסרים המרק ומקדיח והתבשיל נשרף ונדבק לדופני הקדירה וצריך ליבון, ולא מצינו מי שחשש לזה, אלא היינו טעמא דאע"פ שנשרף ונדבק לדופן הקדירה לחלוחית משקה יש בתבשיל אלא שהוא יבש אצל דופני הקדירה ולא מיקרי תשמישו ע"י האור להצריכו ליבון. עכ"ל. וכ"כ המרדכי (שם סי'תקעז) והגמ"י (פ"ה הכ"ג אות א') שמחבת סגי לה בהגעלה. וסיים מרן בב"י שם: ואע"פ שהרשב"א כתב בתוה"ב (ב"ד ש"ד לה.) דמחבת צריכה ליבון, נהגו העולם להכשירה בהגעלה כדברי הראבי"ה והרא"ש דמסתבר טעמייהו. עכ"ל. וכ"פ בש"ע (שם סי"א) דמחבת סגי לה בהגעלה. [ונלע"ד שלדעת הרא"ש הדין כן גם במחבת של איסור כמבואר בטור יו"ד (סי' קכא).]

ובש"ע יו"ד סי' קכא ס"ד כתב, מחבת שמטגנים בה, אע"פ שלענין חמץ בפסח די לה בהגעלה לענין שאר איסורים צריכה ליבון. וכמ"ש בב"י שם שלענין איסור יש להחמיר כהרשב"א ור' יואל. ואע"פ שהפר"ח פסק שמחבת לפסח צריכה ליבון מ"מ אנחנו קבלנו הוראות מרן. וע' בשו"ת יחו"ד (ח"א סי' ז).

ונהדר אנפין לדברי הרמ"ע מפאנו הנ"ל כי הנה בתשובה (סי' צו) כתב וז"ל: מחבת רוב תשמישה בלי מים אלא ע"י שאר משקים כגון שמן והדומים לו, ויש להם לעכו"ם חלב מהותך וקרבי דגים טמאים, ודם וחלב בהמה טמאה ושאר מינים, והיא בולעת איסור. וכן מבשלים בכל יום בשר בחלב, ואין כאן אמצעי מבליע שאין האיסור בגופו אלא האור בלבד, משא"כ בפסח שהחמץ נבלע ע"י רותחין, וכן יצא ע"י רותחין. וכן אם אירע למחבת חולבת בת יומא ונתבשל בה בשר מטוגן בשומן, שגם הוא מין בשר ואסור בחלב או מחבת של בשר בת יומא ונתבשל בה חלב אין לה הכשר אלא בליבון שהאור מפליט בליעה ראשונה ומשבחת התבשיל והתערובות חוזרות ונבלעות בכלי ואין כאן אמצעי מבליע שאין איסור אלא האור בלבד. עכ"ל. והנה ברור לכל מעיין שזהו סברא חדשה,

ולא תלה הענין במחלוקת הרשב"א והרא"ש אלא טעמו אם יש אמצעי לבליעה או לא. ודעת מרן אינה כן, שהרי גבי חמץ, פעמים כלה השמן ונשאר החמץ יבש במחבת ובולע בלא אמצעי ע"י האור ולא חש לזה מרן. ולסברת הרמ"ע מפאנו שבחמץ יבש בלא אמצעי צריך ליבון, גם דעת הרשב"א אינה כן, שהוא ז"ל ס"ל שכלה השמן או שאם השמן צף על כולה אז האיסור נבלע ע"י האש וחשיב לה כשיפוד. ולא חילק אם ע"י אמצעי. והש"ך (שם) כתב בתחלה, שמחבת בשר או חלב סגי לה בהגעלה עפ"י מה שחילק מרן ז"ל בין מחבת של פסח (דהיתרא בלע) לבין שאר איסורים. ושוב חזר בו להצריך ליבון למחבת של בשר או חלב עפ"י תשובת הרמ"ע הנ"ל. ע"ש. ובאמת שלא זכיתי להבין דבריו, חדא, דאע"ג דמרן ז"ל חשש לסברת הרשב"א וסיעתו בשאר איסורים, שפעמים השמן כלה והמחבת בולע ע"י האש, מ"מ בנ"ד עדיין היתר הוא שכן כתב "בשר" או "חלב" וזהו בכלל מה שאמרו בע"ז (עו.) "היתרא בלע" וכן מצאתי להגרע"א בתשובותיו (ח"ב סי' מט ד"ה ובההיא) שהקשה כן, וכתב, שמחבת בשר ודאי מהני הגעלה כדמסקינן בסוגיא דע"ז גבי נותר, ונשאר שם בצ"ע. ובשו"ת חת"ס (חיו"ד סי' קי) גבי מחבת בשר פסק שיגעילוה שלש פעמים ע"ש. וע"ע בכה"ח באו"ח (סי' תנא אות ע) ופשוט הדבר שמחבת בשרית שאינה בת יומא אפשר להכשירה בהגעלה כדי להשתמש בה בחלב, ואפי' הרמ"ע מפאנו שהצריך ליבון זהו דוקא לקדירה בת יומא אבל כשאינה בת יומא דנטל"פ סגי לה בהגעלה.

וכעת נשוב לדין תבנית של תנור, שכן שונה היא ממחבת שכן רוב תשמישה ביבש. וכ' הפר"ח (סי' תנא סי"א) שאפי' לדעת הרא"ש והש"ע, טסין שאופין בהם פשטידא ונותנים עליהם מעט שמן צריכים ליבון, שאין כאן שמן רוחש כמו במחבת, ותשמישו ע"י האור נקרא. וכ"פ הכה"ח (שם אות קלט) ובמשנ"ב (שם סק"ה) וכן העלה להלכה מרן הגרע"י בשו"ת יחו"ד (שם) גבי סיר של חמץ שצריכה ליבון. אמנם כל זה גבי חמץ שאף נאמר דחמץ היתרא בלע, הרי מרן הש"ע פסק גבי שיפודים ואסכלאות שצריכים ליבון כדעת הרמב"ם והרי"ף. וצ"ל שהטעם כמו שכתב הרמב"ן שחמץ שמו עליו, אבל גבי תבנית בשר של היתר עדיין היתר גמור הוא, ולכן סגי לה בהגעלה. ועוד דעבר זמן מעת לעת ונטל"פ. ואע"פ דמרן בש"ע (ס' קכב ס"א) פסק כסברת הרשב"א בתוה"ב ב"ד ש"ג) שטעם פגום בבשר או חלב אסור וצריך הגעלה ע"ש. הנה הרא"ה בבדק הבית חלק על הרשב"א בזה ודחה כל ראויותיו ומרן הב"י לא ראה ספר בדק הבית (עי' שה"ג מע' ספרים ערך בדק הבית) וכתב בספר פרי תואר (סי' קכב סק"ב) מאחר שאין הכרעה מהש"ס לפלוגתייהו של הרשב"א והרא"ה נקטינן לקולא במילי דרבנן (נטל"פ בכלים של בשר או חלב) ע"ש. ואע"פ

שדעת מרן ז"ל אינה כן מ"מ חזי לאצטרופי בנ"ד וכ"כ בתשובת חת"ס והגרע"א הנ"ל לצרף סברת הרא"ה הנ"ל.

ואנכי הרואה למרן בב"י באו"ח (סי' תקט) בשם המרדכי פ"ב דביצה (סי' תרפ"א) שכתב וז"ל: ר"י התיר בתשובה ללבן ביו"ט כלי שאפו בו ביום פלאדון, ואחרי הליבון יאפה תחתיה פשטידא של בשר, ומשום תיקון כלי אין כאן שהרי נראה שמחממה לבשל תחתיה וכ"כ הגמ"י (פ"א אות א) בשם סמ"ק וז"ל: ודוקא כשמלבנה מחלב לבשר או איפכא שאז לא בעי ליבון גמור שתישרף קליפתה אלא סגי ליה בליבון קצת כמו שרגילין העולם לתת עליה קש לנסות ובהכי סגי דלא גרע מהגעלה דמועלת אף בתשמישו ע"י האור היכא דהיתרא בלע, אבל טרפ"א של גויים הבלועה מאיסור צריכה ליבון גמור שתשור קליפתה ע"כ. והביאו הכה"ח (סי' תנא אות ע) וכתב שם, שכן דעת הר"ן שכל היכא דהיתרא בלע, אע"פ שתשמישו ע"י האור סגי ליה בהגעלה. ע"ש. וז"ל מרן בש"ע (שם ס"ה) מותר ללבן ביו"ט כלי ברזל שאפו בו פלאדון של גבינה, ואחרי הליבון יאפו בו פשטידא של בשר. עכ"ל. ובודאי שכוונת מרן ז"ל שיעשה לו ליבון קל וכמ"ש בב"י וכ"כ המג"א (שם סק"ו) דכאן דהיתרא בלע סגי ליה בליבון כל דהו. וכ"כ הט"ז (שם סק"ה) ועי' בביאור הגר"א דס"ל דסגי בהגעלה. ולכן יראה לענ"ד שאותם תבניות הנזכרים בשאלה שנתערבבו שיגעילם או שיניח התבניות בתוך התנור ויסיק התנור כשעה על חום גבוה ונחשב הדבר כליבון קל. וע"ע בשו"ת יבי"א (ח"ה חיו"ד סי' ז אות ז).

עוד רגע אדבר, בדבר מה שנהגו אחינו האשכנזים שאין להפוך כלי חלבי לבשרי וכן להיפך, וכמ"ש המג"א (סי' תקט סקי"א) והביאו החת"ס בתשובה (שם) וז"ל: אם מכשיר הכלי לפסח, אני נוהג להתיר להחליף הכלים כרצון איש ואיש מבשר לחלב או להיפך, כיון שההכשר לא לכוונת בשר וחלב רק לכוונת חמץ, ובזה אין לחוש למג"א ע"כ. והובא להלכה במשנ"ב (סי' תנא סקי"ט) ויראה דה"ה בנ"ד שנתערבו לו התבניות ואין כוונתו להחליף, שאף אחינו האשכנזים יהיו רשאים להכשיר התבניות כאמור. ועי' בדין זה באריכות בשו"ת יבי"א (ח"ג חיו"ד סי' ד) ואני את חלקי הנלעד"כ. ויה"ר שלא תצא תקלה מתחת ידינו, אמן.

סימן קיב - קדרה שנתבטל בה איסור דרבנן בס' אם צריכה הכשר

מאת הרב אייל אבידן / מחוברת אלול תשס"א (שנה א') סי' עח

ראיתי לברר אודות מה שפסק מרן ז"ל בש"ע יו"ד (סי' צט ס"ו) שאיסור דרבנן שנתערב ואין ס' מרבין עליו עד שיהיה ס' כנגד האיסור ויתבטל הטעם ע"ש. מה דין הקדרה

שנאסרה האם חוזרת להיתרה כדין המאכל ואינה צריכה הכשר או שמא הואיל ואין הדבר ברור שהאיסור שנבלע בקדרה יצא אח"כ לגמרי, צריך להכשיר את הקדרה?

הנה מרן ז"ל בב"י (שם) הביא לשון הרמב"ם ז"ל (פט"ו מהמ"א הלכה כ"ה-כ"ז) שכתב וז"ל: אסור לבטל איסורין של תורה לכתחילה ואם ביטל הרי זה מותר וכו' כיצד? הרי שנפלה סאה של ערלה לתוך מאה סאה שהרי נאסר הכל, לא יביא מאה סאה אחרות ויצרף כדי שתעלה באחד ומאתים. ואם עבר ועשה כן, הכל מותר. אבל באיסורין של דבריהם, מבטלין האיסור לכתחילה. כיצד? חלב שנפל לקדרה שיש בה בשר עוף ונתן טעם בקדרה, מרבה עליו בשר עוף אחר עד שיבטל הטעם. וכן כל כיוצא בזה. עכ"ל. וכן פסק מרן בש"ע (שם) עפ"י דברי הרמב"ם וכאמור. ויש להקשות על זה ממה שפסק מרן להלן (סי' ק"ו ס"א) שחתיכת היתר שבלעה איסור ולא היה ששים בחתיכה כנגד האיסור ונאסרה, אם נפלה לתבשיל, צריך ששים כנגד האיסור הבלוע בחתיכה מפני שטעם האיסור הבלוע בחתיכה מתפשט והולך בכל התבשיל ומ"מ החתיכה עצמה נשארת באיסורה משום דקיימא לן אפשר לסוחטו אסור והיינו דחיישינן שמא לא נפלט כל האיסור הבלוע בחתיכה כיעו"ש ובב"י באורך. ולכאורה קשה היאך כתבו הרמב"ם ומרן ז"ל שחתיכות העוף שבלעו טעם חלב חוזרות להיתרן כשירבה עליהם עוד חתיכות עד שיבטל הטעם [ר"ל, שיהיה ס' כנגד האיסור], אלא ודאי שסוברים הרמב"ם ומרן ז"ל שאין אומרים "אפשר לסוחטו אסור" אלא באיסור דאורייתא אבל באיסור דרבנן תולין להקל שכל האיסור יצא "ואפשר לסוחטו מותר" ולכן החתיכות חוזרות להיתרן. וכן מצאתי להגאון ערך השלחן (סי' קו אות א) שכתב כן.

ומן האמור תבין למה הרמב"ם ז"ל גבי ביטול איסור של תורה הביא לנו דוגמא, מסאה ערלה שנפלה למאה סאה של חולין שהוא תערובת יבש ביבש ולא מתערובת חלב בקדרה עם בשר בהמה, מפני שבאופן זה אע"פ שהרוטב מותר מ"מ חתיכות הבשר נשארות באיסורן מפני שאפשר לסוחטו אסור. אבל באיסור דרבנן דקיי"ל אפשר לסוחטו מותר אפי' נפל חלב לקדרה עם בשר עוף, מותר הכל. וכן מצאתי להגאון פרי תואר (סי' ק"ו אות א) שלחלק יצא בין איסור דרבנן שהחתיכה חוזרת להיתרה לבין איסור דאורייתא שאין החתיכה חוזרת להיתרה. ויישב על פי זה סתירת דברי מרן ז"ל שכתב (שם) שהחתיכה נשארת באיסורה, ולעיל (סי' צב ס"ד) פסק, שהחתיכה עצמה חוזרת להיתרה. כיעו"ש. [אגב חדא תרתי, למדנו מכאן שלדעת מרן ז"ל אין אומרים חנ"ן באיסור בשר וחלב דרבנן וכמ"ש הפר"ח סי' צב אות יז, והפר"ת סי' צט אות יא].

ומעתה הדבר ברור שיש לנו לומר אם בשר העוף חוזר להיתרו כ"ש שיש להתיר את הקדירה מפני שאנו תולין שכל האיסור יוצא ונתערב בתבשיל שוה בשוה ונתבטל. וכן מתבאר מדברי הכה"ח (סופר) סי' צט אות מ"ו שכתב, אם נתערב איסור בהיתר מועט שלא היה בו ששים שנאסר הכלי והמאכל ואח"כ הוסיף עליו עד ששים אפי' בשוגג שהמאכל מותר גם לעצמו מ"מ הכלי אסור כיון שכבר בלע איסור. אע"ג דאח"כ נתבטל האיסור בששים מ"מ האיסור שנבלע בכלי אינו נפלט לגמרי כמ"ש לעיל אות ל"ז גבי חתיכה יעו"ש. עכ"ל. נמצא שהרב ז"ל למד דין הכלי מדין החתיכה, ולכן לגבי איסור מן התורה שנתערב פסק הרב ז"ל לאסור את הכלי כדין החתיכה אבל באיסור דרבנן דקי"ל שהחתיכה עצמה חוזרת להיתרה וכמו שמתבאר מדברי הרמב"ם ומרן ז"ל שהזכרתי למעלה, א"כ גם הכלי חוזר להיתרו. והדברים ברורים. זהו הנלע"ד.

המורם מן האמור: איסור דרבנן שנתערב ולא היה ס' כנגדו והרבה עליו עד שיהיה ס' כנגד האיסור, דין הקדירה כדין החתיכות שחוזרות להיתרן, ואין צריך להכשיר את הקדירה. וציי"א.

סימן קיג - בדין נפילת עכבר למשקין

מאת הרב יצחק וקיים / מחוברת תשרי תשס"ב (שנה ב') סי' ז

כתב הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות (פט"ו הלכה כ"ח) וז"ל: כבר ביארנו שאם נתן דבר האסור טעמו בדבר המותר, נאסר הכל. בד"א, בשהשביחו אבל אם פגם זה האסור למותר והפסיד טעמו, הרי זה מותר וכו'. ע"כ. ושם בהלכה ל"א כתב וז"ל: עכבר שנפל לשכר או לחומץ, משערין אותו בששים שאנו חוששין שמא טעמו בשכר וחומץ משביח אבל אם נפל ליין או לשמן או לדבש מותר ואפי' נתן טעם, מפני שטעמו פוגם, שכל אלו צריכין להיותן מבושמין וזה מסריחן ומפסידן. עכ"ל. וכתב הטור יו"ד סימן ק"ד וז"ל: כתב הרמב"ם ואם נפל ליין ושמן שרי, שאלו צריכים להיות מבושמים ובודאי פוגם. עכ"ל. ותמה עליו הב"ח (שם), דהרמב"ם כתב יין ושמן ודבש, ולמה השמיט רבינו דבש. ותירץ, אולי לא היה כתוב דבש בספר הרמב"ם שבידו. אבל ודאי דה"ה דבש ושאר משקין, דדוקא חלא ושיכרא דמספקא ליה לתלמודא אי משביחן הוא דאסור אבל שאר כל המשקין ודאי פוגם ושרי, דאל"כ הו"ל לתלמודא לפרש כי היכי דקא מפרש לחלא ושיכרא. כך נראה מדעת הרמב"ם. עכ"ל. וגם מרן בב"י (שם) הביא דברי הר"ן בפרק בתרא דע"ז שכתב, הורו רבותינו הצרפתים הלכה למעשה דדוקא בחלא ושיכרא לפי שמשביחה אבל בשמן ויין ושאר משקין פוגם הוא ומותר. וכ"כ הרמב"ם. ע"כ ושוב כתב מרן בב"י (שם) שמדברי הרא"ש בתשובה נראה שסובר דעכבר שומן אווזא אשבוחי

משבח ואפשר שהוא סובר שאין חילוק בין שיכרא וחלא לשאר משקין ובכולם יש מקום לחוש אולי משביחים. וסיים: מ"מ לענין הלכה נקטינן כהרמב"ם והרשב"א ורבותינו הצרפתים דבסמוך. עכ"ל. וכ"פ בש"ע וז"ל: אם נפל ליין או שמן או לשאר משקין פוגם בודאי ואין צריך ששים לבטל פליטתו. עכ"ל.

והנה מה שנראה מדברי הפוסקים הנ"ל שלדעת הרמב"ם דין שאר משקין כדין יין ושמן ודבש שאם נפל עכבר לתוכם פוגם הוא, ומותר. לעניות דעתי דבריהם צריכים עיון, שהרי דקדק הרמב"ם בלשונו הצחה והטהורה וכתב, אבל אם נפל ליין או לשמן או לדבש מותר וכו' ואם דעת הרמב"ם להתיר גם בשאר משקין היה לו לומר אם נפל לשאר משקין או עכ"פ להוסיף: או לשאר משקין. ועוד, שהרי הרמב"ם ז"ל נתן טעם לדבריו, שכל אלו צריכים להיות מבושמים, ור"ל שאותם הדברים שהזכרתי צריכים להיות מבושמים וטעם זה לא יכון בשאר משקים. ומה שכתב בתחילת דבריו, שכר או חומץ, נראה שתפס לשון התלמוד שבאלו נסתפקו בגמ' ע"ז (סח:) ורק באלו נסתפקו מפני שחוששים בהם שמא טעם העכבר בשכר וחומץ משביח. ולעולם שאר משקין ודאי משביח ואסור. ונ"ל הטעם שהסתפקו בשכר וחומץ כיון שקרובים במהותם ליין וגם יש להם ריח וחומציות. וכן מצאתי להגר"א שעל דברי הרמ"א בהגה שכתב יש מחמירים בשומן כתב וז"ל: כ"מ מתשובת הרא"ש. ואפשר דס"ל דה"ה בשאר משקין, וכ"מ מדברי הרמב"ם שכתב ואם ליין ושמן שרי שאלו צריכים להיות מבושמים, משמע בשאר משקין אסור וקמיבעיא בחלא לאפוקי חמרא דמותר. עכ"ל. והש"ך (שם סק"ה) והט"ז (שם סק"ב) הביאו דברי מהרש"ל שכתב שאינו מתיר אלא ביין ושמן ודבש מטעם שכתב הרמב"ם שאילו צריכים להיות מבושמים. וכן ראיתי להרדב"ז בפירושו על דברי הרמב"ם (שם) שכתב וז"ל: ויש חולקים על רבינו בזה, לפי שהעכבר לכל דבר שיפול הוא פוגם. וקולא גדולה היא, שהרי יש עכברים בשדות שאוכלים אותם בני אדם, והרי הוא כשאר בשר בעלי חיים ונותן טעם במקצת דברים ומידי (כצ"ל) ספיקא לא יצאנו עכ"ל. הרי שהבין מדברי הרמב"ם שלא התיר אלא יין שמן ודבש אבל בשאר דברים שאינם מבושמין אין העכבר פוגם בהם ואסור. ולכן תמה על אותם שחולקים על הרמב"ם וסוברים שבכל דבר העכבר פוגם. [ובודאי שגם החולקים לא התירו לגבי שכר וחומץ מפני שזהו נגד התלמוד ולא רק נגד הרמב"ם]. וכ"כ הרב מעשה רוקח על דברי הרמב"ם (שם) בפשיטות, שדוקא ביין שמן ודבש התיר הרמב"ם אבל בשאר משקין סמכינן אטעימת גוי ושכן מוכח מזה שסיים שכל אלו צריכין להיות מבושמין וכו' ושכ"כ מהרש"ל פג"ה סי' מח ע"ש. והוא כדברינו בס"ד. ושו"ר להרב ערוך השולחן (סי' קד אות יא) שהביא מחלוקת

האחרונים בביאור לשון הרמב"ם הנ"ל. כיעו"ש. ומעתה בהיות ונראה שדעת הרא"ש להחמיר בשאר משקין וכמ"ש מרן הב"י בדעתו. וכן פשט לשון הרמב"ם כמו שנתבאר לעיל וכמו שהבינו בדבריו הרדב"ז, ומהרש"ל שהובא בשתיקה כהודאה בש"ך ובט"ז, והגר"א, לכן נראה שיש להחמיר בשאר משקין מפני שכן דעת הרמב"ם והרא"ש1 ואסיים בפרפרת הקשורה להדין הנ"ל בדרך הדרש והוא ממה שכתוב בפרקי שירה, עכבר אומר: ארוממך ה' כי דליתני ולא שמחת אויבי לי. ונ"ל לפרש מאמר זה דרך הדרש על הענין שאנו עוסקים בו. שהעכבר אומר: ארוממך כאשר אני פוגם את הטעם אני ארומם אותך. ומתי זה? כשאני מעורב בשמן דבש יין, שהם ר"ת שדי הרמוז בשם ה' ולמה? כי דליתני כלומר, שבדרך כלל כשאני משביח זורקים את התבשיל כולו, וכאן שאני פוגם מותר לאוכלו והרי כאילו מרימים אותי. ולא שמחת אויבי לי פי' לא כאשר אפול לשכר, משקין, חומץ, תירוש. שכן שמחת ר"ת שכר, משקין, חומץ, תירוש (יין). והטעם, כי (דברים אלו) אויבי לי שהם גורמים לזרוק התבשיל כיוון שאני משביח בהם. ועוד יש לפרש, כי הנה נודע שהעכבר הוא אחד משמונה שרצים טמאים שהזכירה התורה כמו שכתוב בויקרא (יא כט): "וזה לכם הטמא בשרץ השורץ על הארץ החולד והעכבר והצב למינהו וגו'" ולמדנו למעלה מדברי הרמב"ם שאם נפל עכבר לשמן דבש יין אינו פוגם שאלו צריכים להיות מבושמים ור"ת שלהם שד"י. ופירושו, אדם שהוא מלא ביראת ה' וכבר מבושם ביינה של תורה, מילא כריסו ש"ס ופוסקים ושמו הולך לפניו, אם יפגע בו אדם אפיקורוס שאין בו ריח תורה אלא כולו מצד הטומאה והסט"א (כמו העכבר) לא יהיה בו כדי להשפיע על אדם ירא שמים, כדין עכבר שנפל ליין שהתבשיל שמותר וא"צ בטול וכמו שמצינו בר"מ שלמד עם אלישע אחר ועליו נאמר "תוכו אכל קליפתו זרק" ואדרבא יעלה ויבוא יגיע ויתקדם ויחזור בתשובה ובסוף יודה לקב"ה שזכה לחזור בתשובה כמו העכבר שאמר ארוממך ה' כי דליתני. משא"כ אם יפגע באדם שעדין אינו מלא כראוי ביראת ה' שנמשל לשכר או שאר משקין זה סכנה ויכול לאוסרו בעבותות הסט"א שלו. אלא אם כן יש ששים כנגדו. כלומר, אותו אדם מצוי בתלמוד שבכל ששים מסכתות הש"ס שאז לא ישפיע עליו לרעה. ע"כ צריך שיקול דעת גדול מאוד "אם לדבר" "מתי לדבר" "כיצד לדבר" וכו' וכו' וכבר אמר שלמה בחכמתו, (משלי יז יב) פגוש דוב שכול ואל כסיל באולתו. ופירש"י (שם), טוב לאדם שיפגע דוב משכל ואל יפגע בו אחד מן הכסילים המסיתים אותו לסור מה' ומתורתו. עכ"ל. ובאה אות פ"ה של תיבת פגוש בקמץ (ולא בשוא) בפלס זכור ושמור, ללמדנו שאפי' אם יהיה הדבר תמיד יש להעדיפו על פני פגישת כסיל באולתו. וגם כשצריך לדבר עם

אנשים רחוקים צריכים לדעת שהכל יהיה במדה במשקל ובמשורה כדי שיהיה מתקן ולא מקלקל. וכמו שאמר הגאון ר' יהודה צדקה זצ"ל כי האתרוג שיש בו ריח וטעם רומז לתורה ומעשים טובים מחובר לג' מינים אחרים רק בזמן הברכה לרמוז שהצדיק לא יהיה מצוי תמיד עם האנשים שאינם שלמים בדרך ה' אלא רק בזמן הדרוש והראוי לכך.

סימן קיד - בדין ספיקא דרבנן לקולא

מאת ר' שי אבידר / מחוברת תשרי-טבת תשס"ד (שנה ד') סי' ה

ראה ראיתי מ"ש מו"ר הרה"ג משה הלוי זצ"ל בספרו הבהיר ברכ"ה ח"א (פ"ב הל' ח) וז"ל: "דבר שנפל בו ספק מחמת המציאות ויש לו השלכה לענין קיום מצוה שחיובה מד"ס שיש עליה ברכה או שהברכה היא המצוה עצמה, מותר לקיים בו את המצוה ולברך, ואין אומרים בזה סב"ל וכו'" עכ"ל ובהערות (שם הערה 23) כתב שכיון שהספק נוגע בענין קיום מצוה שחיובה מד"ס הרי הולכים בספקו להקל ככל ספק בדברי סופרים ומקיימים בו את המצוה בודאי, וא"כ צריך גם לברך על המצוה שמקיים בו כאילו קיים את המצוה בדבר שאין בו ספק כלל, ולא שייך לחלק בין המצוה לברכה ולומר לגבי הברכה סב"ל שהברכה היא על המצוה וכיון שמקיים מצוה בודאי, אין כאן שום חשש ברכה לבטלה, ולא דמי לאופן שיש ספק במצוה אם חייב בה או לא, שבזה אפי' אם נחמיר לקיים את המצוה כגון שהיא של תורה, והולכים בספיקא להחמיר, מ"מ אין זה ודאי שמקיים מצוה שעדין יש צד שפטור ואינו מקיים שום מצוה, ולכן לענין הברכה חיישינן מיהא לצד זה שלא לברך שסב"ל, אבל במצוה שבודאי חייב בה מד"ס ויש ספק אם אפשר לקיימה בדבר מסוים או בזמן מסוים כיון דאזלינן לקולא ומתירים לקיימה באותו דבר או באותו זמן מדין ספיקא דרבנן לקולא, א"כ בודאי שצריך לברך על המצוה וכו'. והביא ראיה מדברי התוס' מנחות (סו.) ד"ה זכר, שכתבו שבספק חשיכה יכול לברך (על ספירת העומר) ואין צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה כיון שבזמן הזה ספירת העומר מדרבנן והוה ספיקא דרבנן לקולא עכת"ד. וכן כתבו עוד ראשונים וכן פסק מרן (סי' תפט ס"ב). עוד הביא ראיה מהפמ"ג (משז"ז סי' קס אות ט') עמ"ש מרן בש"ע (שם ס' יא) שמים של נטילת ידים שיש בהם ספק אם נעשתה בהם מלאכה או לא, או שיש ספק אם יש בהם כשיעור או לא וכו' טהור שכל ספק טהרה בידים טהור.

כתב הוא כיון שנטילת ידים דרבנן אזלינן בהו לקולא וגם מברכינן על נטילה זו כיון שהנטילה כשירה אין כאן "לא תשא" ע"כ. עוד ראיה הביא מגמ' ברכות (נג.) ת"ר היה מהלך חוץ לכרך וראה אור אם רוב נכרים אינו מברך אם רוב ישראל מברך ומסיק דאפילו מחצה על מחצה מברך. וכ"פ הטוש"ע (סי' רחצ ס' ז) וכתב הרא"ה בפקודת הלוים

(ברכות שם) שמחצה על מחצה מברך משום דספיקא דרבנן לקולא, ואע"פ שהפרי חדש יו"ד (סי' קיד ס"ק י) כתב דאפילו מחצה על מחצה הוי רובא דאיכא גויים שהדליקו וא"כ הוי רובא להיתרא, מ"מ כיון שגם בתרי ספיקי לא מברכינן וכמ"ש בשו"ת מכתם לדוד פרדו (סי' ג) ושכן דעת מרן הש"ע, וא"כ ע"כ דשאני הכא במחצה על מחצה דמברכינן משום ספיקא דרבנן לקולא. עוד בה שאפילו נימא שיש גויים שהדליקו במוצ"ש כנגד זה במחצה ישראל יש שהדליקו לא לשם אורה אלא להתחמם וכיוצ"ב וא"כ שוב הו"ל ספק שקול. ושכן כתב הריטב"א הנד"מ (ברכות נג.) וז"ל: מחצה על מחצה מברך דאיכא תרי ספיקי שמא כותי שמא ישראל ואת"ל שמא כותי שמא לא עשה בו מלאכה בשבת. אבל לשמא לא נעשית להאיר לא חיישינן דלא שכיחא "ואי נמי שכיחא, ספיקא דרבנן לקולא" עכ"ל. (וכן הוא בשטמ"ק שם), וכעין זה כתב גם המאירי (שם). והוסיף עוד ראיה ממה שכתב המאירי (שם) גבי ברכת הריח שגם במחצה על מחצה מברך ובברכת הריח ליכא תרי ספיקי אלא ע"כ דמברכינן משום ספיקא דרבנן לקולא. וראיה אחרונה הביא ממאי דהתירו בשו"ת הגאונים (ליק סי' נא) ועוד ראשונים להתפלל מנחה בבין השמשות וכן פסקו האחרונים, ולמה לא חששו לסב"ל אלא ע"כ משום דתפילת מנחה דרבנן הו"ל ספיקא דרבנן לקולא ותלינן שהוא יום ומברכינן נמי. עכת"ד המאלפים. וע"ע בספרו יוסף דעת (סי' יא) שהעלה דאין לצרף דעת ר"ת לביה"ש לחושבו יום ע"ש. וע"ע בספרו ברכ"ה ח"ד (פרק ד הערה 41) מה שכתב בשם הרשב"א וצרף לכאן. וע"ע במאור ישראל ח"א (ברכות נג.) למרן הגרע"י נר"ו שהביא מ"ש השטמ"ק והריטב"א והמאירי שהתירו לברך מטעם ס"ס ע"ש. ולפק"ד יש להשיב על דבריו כנ"ל, ואכמ"ל.

ולכאורה יש להעיר מכאן על מה שכתב בספרו מנוחת אהבה ח"א (פרק ז הל' א) דאם לא קידש בליל שבת מקדש והולך כל יום השבת אבל משקע החמה ביום שבת שוב אינו יכול לקדש. ובהערות (שם הע' 3) הביא דברי הפמ"ג (משז"ז סי' רעא אות יא) שאם התפלל בשבת שכבר יצא יד"ח קידוש מה"ת ואין צריך לקדש על היין אלא מד"ס א"כ בבין השמשות של מוצ"ש לא יאמר נוסח הקידוש עם שם ומלכות דכיון שבין השמשות הוא ספק יום ספק לילה הו"ל ספיקא דרבנן לקולא וסב"ל אבל אם לא התפלל שחייב מה"ת לקדש אז יקדש בברכה בבין השמשות דספיקא דאורייתא לחומרא. עכת"ד והרב שם דחה דבריו והעלה שגם אם חייב מה"ת לא יקדש בברכה משום סב"ל.ע"ש. וע"ע מה שכתב (שם פרק ט הע' 9) גבי מי שנאנס ולא אכל סעודה שלישית בשבת עד ששקעה החמה צריך לאוכלה בביה"ש כיון דספיקא דרבנן היא ולקולא וכמו תפילת מנחה

עכת"ד. וקשה, דאם חייב בקידוש רק מדרבנן אמאי לא יקדש בברכה וכמו בתפילת מנחה וסעודה שלישית לדעתו.

איברא דהכלל שכתב הרב ברכ"ה זצ"ל, אינו ברור כולי האי, דהנה הר"ן בהלכות (סוכה כב: מדפי הרי"ף) אמאי דאמר ר' יוחנן אתרוג בשביעי אסורה בשמיני מותרת כתב וז"ל: "ומשום הכי בשמיני מותרת דליכא למימר דמגו דאתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולי יומא משום דלביה"ש גופיה לא איתקצאי שהרי ביה"ש אינו ראוי למצות אתרוג שאפילו לא נטל כל היום אינו נוטלו ביה"ש דכיון דלולב בזמו הזה מדרבנן בר מיום ראשון וביה"ש ספיקא הוא וספיקא דרבנן לקולא וכו' עכ"ל.ע"ש. ומרן הביאו בב"י או"ח (סי' תרסה) ובאמת שהפמ"ג ציין למקור זה גבי קידוש מדרבנן שכתבנו לעיל ומשום הכי כתב לא לקדש בברכה ביה"ש ע"ש. וכדברי הר"ן הנ"ל כתבו גם המאירי עצמו (סוכה מו.) והריטב"א בחידושיו (שם). וא"כ יש לשאול מאי שנא מברכת האור והריח דמברכינן אפי' במחצה על מחצה ואדרבא היה לנו להקל יותר בלולב שכבר התחייב כל היום משא"כ בברכת האור שאין חובה לחזר אחריה או ברכת הריח שהיא ברכת הנהנין או מספירת העומר ששם יכול לחכות עד צה"כ ואפי' הכי יכול לברך ביה"ש. וידידי הר' חסדיאל הי"ו תירץ שבספירת העומר אם נאמר שלא לברך ביה"ש נמצא שהחמרנו עליו להמתין עד צה"כ שהרי חייב כל הלילה אבל בלולב כשלא נוטלו ביה"ש נמצא שהקלנו עליו כיון ששוב לא יתחייב בצה"כ וכל מקום דנין להקל בדרבנן לפי העניין ובזה גם מיושב מאי דהתירו ליטול ידים במים שיש בהם ספק וכנ"ל וכן תפילת מנחה שאם לא יתפלל ביה"ש יתפלל ערבית שתים עכת"ד. וחילוק זה היה נראה אלא שעדיין קשה מדין ברכת האור שאם לא יברך לא חל עליו חיוב לחזר אחריו וכן מברכת הריח שהיא ברכת הנהנין בעלמא.

ובהיותי בזה ראיתי להגאון פרחי כהונה זצ"ל בחי' (ברכות נג.) שהביא מה שכתב השטמ"ק (שם) והקשה מזה על דברי הרב מכתם לדוד בסי' ג' והובאו דבריו בפוסקים דאמרינן סב"ל אפילו בספיקי טובא. עוד הקשה, על מה שכתב השטמ"ק "לשמא לא נעשית להאיר לא חיישינן דלא שכיחא וא"נ שכיחא ספקא דרבנן לקולא" דאדרבא הול"ל סד"ר לקולא ואינו מברך מספק כמ"ש מרן בב"י (סי' ס"ז) דטעם דסב"ל משום דסד"ר לקולא. והעולה מדבריו, דגם דליכא ס"ס בספק אחד סגי לברך דסד"ר לקולא ושאני הכא דמה שאין מברכין אנר שלא שבת או אנר העשוי שלא להאיר הוא מדרבנן כי ברכת הנר אינה משום הנאה וא"כ מהראוי היה לברך על כל אור שיהיה, רק דמאיזה סיבה אמרו חכמים שלא לברך ולכך באותו איסור שאין לברך איכא למימר שפיר סד"ר לקולא

ומוקמינן ליה אעיקר הדבר דמחוייב לברך ולכך לא אמרינן בהו סב"ל עכת"ד ע"ש. אולם גם לפי תירוץ זה עדין קשה מברכת הריח שהיא ברכת הנהנין ומאי דלא מברכינן על ריח דעכו"ם במסיבה הוא משום הנאה מע"ז וע' להבאור הלכה (סי' ריז) ד"ה ואם רב וכו' וא"כ לא שייך למימר דראוי לברך על כל ריח שיהיה. ואע"פ שיש מקום עוד לדון בזה, עיקר הדברים אצלי צריכים עוד עיון ולא באתי במגילת ספר להכריע כאן אלא לעורר לב הקוראים.

סימן קטו - אם חל איסור "בל תשקצו" בתרופה מאוסה?

מאת ר' חביב כהן / מחוברת סיון תשס"א (שנה א') סי' מח

נאמר בתורה (ויקרא יא מג): "ולא תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהם ונטמאתם בם". ועוד נאמר (שם כ כה):"והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה ובין העוף הטמא לטהור ולא תשקצו את נפשותיכם בבהמה ובעוף ובכל אשר תרמוש האדמה אשר הבדלתי לכם לטמא" ע"כ. נמצא מפורש בשתי פסוקים אלו, ששרצים ובהמה ועוף הטמאים נאמר בהם אסור "בל תשקצו", מפני שאדם האוכלם מטמא את נפשו, ועבירה מטמטמת לבו של אדם. וכמו שדרשו חז"ל ביומא (לט.) תנא דבי ישמעאל, עבירה מטמטמת לבו של אדם, שנאמר "ולא תטמאו בהם ונטמתם בם" אל תקרא ונטמאתם אלא ונטמטם. ע"ש. אלא שבגמרא מכות (טז:) איתא אמר רב אחאי המשהה את נקביו עובר משום לא תשקצו. אמר רב ביבי בר אביי, האי מאן דשתי בקרנא דאומנא קעבר משום לא תשקצו. ופרש"י קרנא דאומנא, מקיזי דם בקרן במציצה עכ"ל. ובגמרא שבת (צ:) איתא נמי, דרב כהנא הוה קאים קמיה דרבא, והוה קעבר שושיבא, (פרש"י, מין חגב טהור). אמר ליה, שקליה דלא לימרו מיכל קאכיל ליה, וקעבר משום בל תשקצו ע"כ. וכתב רש"י שם בד"ה אי הכי וכו' ואי משום דאין בו איסור אבר מן החי דחגב אין טעון שחיטה אית ביה מיהא משום בל תשקצו [דמאיס הוא. וכל דבר מיאוס, אית ביה משום בל תשקצו כדאיתא במסכת מכות וכו' כצ"ל. כן הגיה מהרש"ל בפרש"י] כדרב כהנא וכו'. הרי למדנו, שאפילו בחגב טהור חי יש בו משום איסור בל תשקצו. ויש לדקדק, הרי הפסוקים הנ"ל שדיברו בענין "בל תשקצו" נאמר גבי מיני שרצים ובהמות טמאים בלבד ומנין למדו רבותינו ז"ל איסור בל תשקצו גם בחגב טהור חי או שאר דברים המאוסים?! ואיה איפוא יש רמז במקרא שאיסור "בל תשקצו" הוא על כל דבר מאוס כמ"ש רש"י ז"ל (לפי הגהת מהרש"ל)?!

ונראה, כי אע"פ שהפסוקים דיברו בדברים טמאים, מ"מ כמו שמאוס בעיני ה' אכילת דברים טמאים, הוא הדין כל דבר אכילה שיש בה מיאוס בעיני בני אדם, אדם האוכלה

עובר מן התורה משום "בל תשקצו". ולכן אכילת חגב טהור חי שמאוסה היא אסורה משום בל תשקצו. וראיתי להתוספות (שם ד"ה דלא) שכתבו וז"ל: ובתוספתא דתרומות פ"ט תניא אוכל אדם חגבים בין חיין בין שחוטין , ואע"ג דאסור לאוכלו חי משום בל תשקצו, מ"מ מותר לחתוך ממנו אבר ולאוכלו ע"י רחיצה ואין בו משום אבר מן החי. עכ"ל. מבואר מכל הנ"ל שאין אכילת החגב היא מאוסה שהרי התירתו תורה, אלא שעצם המעשה של אכילת חגב חי שלם היא מאוסה ואסורה משום בל תשקצו. וכן כתב הרמ"א בהגה ביו"ד סי' יג ס"א שהוסיף על מה שפסק מרן ז"ל שחגבים ודגים אין טעונים שחיטה בזה"ל: ומותר לאוכלם מתים, או לחתוך מהם אבר ולאוכלו, אבל אסור לאוכלם חיים משום בל תשקצו. עכ"ל.

ועתה הבוא נבוא לבאר אם אסור "בל תשקצו" גבי האוכל חגב טהור חי או שאר דברים המאוסים הנזכרים בגמ' מכות ושבת הנ"ל, אם הוא מן התורה או דרבנן. כי לכאורה נראה שבזה תלוי ועומד נידון דידן, משום דאי כל מילי דאית ביה מיאוס אסור משום "בל תשקצו" מדאורייתא, נראה שיש לאסור לחולה שאין בו סכנה לשתות תרופה מאוסה. אבל אם איסור בל תשקצו הנ"ל אינו אלא מדרבנן, מסתברא דמשום רפואה לא גזרו. הנה הרמב"ם כתב בספר המצות (לאוין קעט) וז"ל: והנה אמרו ג"כ (מכות שם) המשהה נקביו עובר משום "בל תשקצו", ומאן דשתי מיא בקרנא דאומנא, והוא כלי המציצה, עובר משום בל תשקצו את נפשותיכם. והוא ההיקש שבאכילת הדברים הנמאסים ושתית הדברים המגונים שירחיקם האדם שיהיה מוזהר ממנו. אבל אינו חייב מלקות עליו, בעבור כי פשטא דקרא הוא בשרץ לבד, אבל נכהו על זה מכת מרדות עכ"ל. וכתב עוד (בהל' מאכלות אסורות פי"ז הלכה כ"ט ול') וז"ל: אסרו חכמים, מאכלות ומשקין שנפש רוב בני אדם קיהה מהן. כגון, מאכלות ומשקין שנתערב בהן קיא או צואה ולחה סרוחה וכיוצ"ב. וכן אסרו, לאכול בכלים הצואים שנפשו של אדם מתאוננה מהן. כגון, כלי בית הכסא, וכלי זכוכית של ספרין שגורעין בהן את הדם וכיוצ"ב. וכן לאכול בידיים מזוהמות, ועל גבי כלים מלוכלכים, שכל דברים אלו בכלל אל תשקצו את נפשותיכם, והאוכל מאכלות אלו מכין אותו מכת מרדות עכ"ל. והטור ביו"ד (סי' קטז) העתיק לשון הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות הנ"ל. וכתב עליו מרן ז"ל בב"י (שם), ומשמע להרמב"ם דלאו דלא תשקצו לדברים האסורים האמורים בפרשה ולא לדברים הללו, אלא דרבנן הסמיכו דברים אלו לפסוק זה וכיון דמדרבנן נינהו אינו לוקה עליהם. אבל מ"מ מכין אותו מכת מרדות כמו על שאר מצוות דרבנן. ואפשר נמי דהנך מילי מדאורייתא נמי אסירי, אלא דקים להו לרבנן דאין לוקין עליהם כדאשכחן בחצי שיעור

דאסור מן התורה ואין לוקין עליו. עכ"ל. ונראה מלשון הב"י שדעתו נוטה לומר שלדעת הרמב"ם איסור בל תשקצו הוא מדרבנן מפני שלא כתב לפרש דברי הרמב"ם שאיסור זה הוא מן התורה אלא בלשון "אפשר". ומ"מ קשה לי על זה היאך אפשר לפרש כן דברי הרמב"ם, והלא הרמב"ם קרי בחי'ל "אסרו חכמים". וסבור הייתי לומר שלפני מרן ז"ל לא היה כתוב לפניו בספר הרמב"ם "אסרו חכמים" אלא "אסור לאכול" וכמו שכתב הטור (שם) וכתב מרן בב"י (שם) שזהו לשון הרמב"ם. ע"ש. ברם שוב ראיתי שבספרו כסף משנה העתיק לשון הרמב"ם כמו שהוא לפנינו. ועוד קשה לי, שמדברי הרמב"ם בספר המצוות הנ"ל (שם) משמע בהדיא, שאין זה אלא מדרבנן שהרי כתב "דפשטיה דקרא בשרץ בלבד". וכמ"ש הפר"ח (סי' קטז סקי"א) בדעת הרמב"ם, שאיסור בל תשקצו מדבריהם, על פי מ"ש בספר המצוות. ע"ש. ובאמת ראיתי להרב גינת ורדים (חיו"ד כלל סי' ג') שהביא ספיקו של מרן ז"ל הנ"ל וכתב עליו, ולענ"ד אין כאן תבלין, דמהיכא תיתי לומר דאסירי מן התורה שכבר פירש הפסוק יפה הרמב"ם בספר המצוות דפשטיה דקרא בשרץ בלבד. עכ"ל.

אולם ראיתי להגאון ר' יוסף חזן זצ"ל בספרו הגדול הנורא חקרי לב (חיו"ד סימן ק"מ ד"ה אכן) שעמד וימדד אר"ש טובה ורחבה בנ"ד וכתב לתמוה על דברי מרן בב"י הנ"ל כי קושיין קמייתא. ותירץ בזה"ל: אכן נראה דספק הב"י, דאף דמתחילת דברי הרמב"ם שכתב "אסרו חכמים" נראה דהוי מדבריהם, מכל מקום ממה שסיים: "שכל אלו בכלל אל תשקצו" מורה דהוי מדין תורה. כי על כן י"ל דמ"ש "אסרו חכמים" היינו כיון שאין זה מפורש בכתוב ועיקר הלאו לאו להכי אתי מידי דהוה אחצי שיעור דהוי מד"ת ולא לקי, א"כ אין זה פשט הכתוב כי אם מדרש חכמים שקבלו בתורה שבע"פ דגם זה נכלל בלאו דאל תשקצו. וע"כ קרי ליה "אסרו חכמים" אף דהוי מד"ת, כמו שרגיל הרמב"ם בחיבורו לקרוא לכל דבר הנלמד מי"ג מידות דברי סופרים כמ"ש בהלכות אישות גבי קידושי כסף, או דלמא "שאסרו חכמים" דכתבו היא בדוקא, ומה שכתב "שכל אלו בכלל אל תשקצו" רוצה לומר, דעל לאו זה סמכו שלא לאכול דברים שנפשו של אדם קצה בו אף שלא כיוונה תורה ע"ז וכו'. אכן לדידי חזי לי שדעת הר"מ דהוי מד"ת מ"ש בספר המצוות וכו'. וממ"ש עובר בבל תשקצו וכן ממ"ש (כצ"ל) שיהיה מוזהר ממנו נראה דהוי מד"ת ודרשה גמורה. וכ"ן ממ"ש אבל אינו חייב מלקות עליו בעבור כי פשטיה דקרא וכו' מכלל דהוי מד"ת ולא לקי כיון שנכללו בו שני דברים אחד בפשט ואחד בדרש ולא לקי כי אם על הפשט וכו' עכ"ל. ועפ"ז כתב לדחות דברי הפר"ח והגו"ר הנ"ל כיעו"ש באורך. וכן מצאתי להשד"ח (פאת השדה בכללים מערכת ב' סי' ח) שהבין מדברי

הרמב"ם בס' המצוות כמ"ש החק"ל אלא שסיים: אך מה אעשה שהגאון פר"ח הבין מדבריו אלו שכוונתו לומר דאינו אסור אלא מדרבנן וכן הבין הגאון ערוה"ש וכו' ובטלה דעתי. עכ"ל. ואילו ראה דברי החק"ל היה שש לקראתו כמוצא שלל רב. איך שיהיה, הנה דעת הרמב"ם בזה במחלוקת שנויה, אך רוב האחרונים ז"ל כתבו בדעת הרמב"ם ז"ל שאיסור בל תשקצו הוא מדרבנן. וכמו שקבצם השד"ח (שם, וע"ע בכללים מערכת ב' אות צו).

וכעת נפנה לראות דעת שאר הראשונים בזה. הנה הריטב"א בחי' למכות (טז:) ד"ה אמר רב ביבי אמר אביי מאן דשתי בקרנא דאומנא וכו' מפורש במהדורא קמא פירוש (כצ"ל, וכן העתיק מרן החיד"א בס' עין זוכר מע' ל' אות יט) רבינו מאיר הלוי בזה, ונראה ממנו דס"ל שזה איסור תורה. אבל כל המפרשים ז"ל כתבו שאינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא כאידך דהמשהה נקביו. עכ"ל. וכן מצאתי למאירי במכות (שם) שאחר שהאריך לבאר כל פרטי הדינים לגבי איסור אכילת שרצים שהיא מן התורה, סיים: מדברי סופרים שלא להמאיס אדם את עצמו בעשיית דברים המאוסים ושנפשו של אדם קצה וכו' וכן אמרו על מי ששותה בכוסות מציצה וכו' עכ"ל. ופשט דבריו שאין זה מן התורה. וכ"כ בפשיטות הרשב"ץ בספרו זוהר הרקיע (לאוין קצד) ושכן דעת הרמב"ם. והביאו מרן החיד"א בעין זוכר (שם). ומה שנדפס בזוה"ר שם "הרמב"ן", הוא ט"ס. וצ"ל הרמב"ם וכמו שהעתיק בעין זוכר (שם). אמנם הסמ"ק (לאוין פ) כתב וז"ל: שלא להשהות נקביו כדדרשינן מנין למשהה נקביו שעובר בלא תעשה שנאמר ולא תשקצו את נפשותיכם. ובכלל זה שלא יאכל דבר מאוס. עכ"ל. [וע"ע בסימני הספר שנכלל סימן פ עם מצות ל"ת התלוין בגוף בכל עת, והם מן התורה כיעו"ש.] ונראה דס"ל שהוא מן התורה וכן נמצא מפורש בס' יראים (סי' קנא) שכ' הזהירה תורה בפ' שמיני אל תשקצו את נפשותיכם פירוש, אל תמאסו עצמכם אל תאכלו במיאוס ושיקוץ דא"ר ביבי וכו' האי מאן דשתי וכו' למדנו שהזהיר הבורא לישראל שלא ימאיסו עצמם לא באכילתם ולא בענינן וכו'. עכ"ל. הרי שדעת שפתיו ברור מללו שאיסור בל תשקצו הוא מן התורה ואפי' המשהה נקביו. וכ"כ הרב סביב ליראיו בדעתו ז"ל. וכן מצאתי למהר"י טייב בס' עה"ש (סי' קטז אות ו) שכ' כי הסמ"ק והיראים ס"ל דאיסור בל תשקצו מדאוריתא. ע"ש.

וגם רבותינו האחרונים ז"ל נחלקו אם איסור "בל תשקצו" לדברים המאוסים הוא מן התורה או מדרבנן. כי מדברי הט"ז (שם סק"ו) שכתב, שאין לוקין על לאו זה מפני שהוא לאו שבכללות ע"ש. מכלל דפשיט"ל דאיסורו מן התורה. וכן כתב בפשיטות הפמ"ג בשפ"ד (סי' פ"א סק"ג). וכן דעת הכנה"ג והובא בחק"ל (שם). וכן נוטה דעת החק"ל שכ'

בסוף דבריו: כי כעת יותר נראה לי דהוי מדין תורה. עכ"ל. וכ"נ מדברי מהריק"ש בספרו ערך לחם יו"ד (סי' קכא ס"ד). והרב יד אברהם כתב, שהרב תבואות שור הסכים עם הט"ז דבל תשקצו הוי דרשה גמורה אלא דהוי לאו שבכללות ע"ש. ומשמע מדבריו דהרב תבו"ש הכריע דבל תשקצו הוא מן התורה. אכן התבו"ש (סי' יג אות ב) סיים בסוף דבריו שאין בידו להכריע, אלמא דספוקי מספקא ליה. אולם דעת רוב רבותינו האחרונים ז"ל שאין איסור בל תשקצו בדברים המאוסים אינן אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. וכבר הבאתי לעיל מדברי כמה מן אחרונים שפסקו כן. ונקבצו ובאו כולם בשד"ח (שם) כאשר יראה הרואה.

ומעתה נראה שהעיקר להלכה כהסכמת רוב האחרונים ז"ל שאיו זה אלא מדרבנן, מכמה טעמים. א) מפני שהם הרבים ואחרי רבים להטות. ב) שכן נראה דעת רוב הראשונים כפי שהעד העיד בנו הריטב"א בחי' למכות שם שכן דעת כל המפרשים. (ואע"פ שהחק"ל כ' ע"ד הריטב"א שלא נגלו לנו מאלו המפרשים דהוי מדבריהם. ע"ש. מ"מ נאמן עלינו הריטב"א שכן ראה בדבריהם). וכן דעת המאירי. וכן דעת עמוד ההוראה הרמב"ם (לפי הסכמת רוב האחרונים). ולפ"ז נראה שהדבר פשוט שיש להתיר לשתות או לאכול תרופה מאוסה ואין בזה בית מיחוש כלל מפני שלא גזרו חז"ל במקום חולי. וגדולה מזו אני אומר, שאפי' לדעת הסוברים שאיסור בל תשקצו בזה הוא מן התורה מ"מ י"ל שבמקום חולי שצריך לתרופה זו אין הדבר נקרא שיקוץ ומיאוס. וכבר ראיתי להרדב"ז בחי' להרמב"ם (פי"ז מהלכות מאכלות אסורות הכ"ט) שכתב סברא זו בזה"ל: מ"מ אם אוכל או שותה מכל אלו לרפואה אין זה משוקץ אצלו ומותר. וע""ז נהגו לשתות מי רגלים לרפואה. עכ"ל. אלא שיש לדחות ולומר שהוא ז"ל סובר דאיסור בל תשקצו בדברים המאוסים אינו אלא מדרבנן. אולם מצאתי להרב שפ"ד (שם) שכתב סברא זו אפי' אם נאמר שאיסור בל תשקצו בדברים המאוסים הוא מן התורה, אלא שכתבה בלשון "אולי". מ"מ אף לפי דבריו, יש לנו בזה ס"ס שמא הלכה כמ"ד דבל תשקצו דרבנן ואת"ל דאורייתא שמא לא אסרה תורה בדרך רפואה מפני שאין זה שיקוץ. וכן כתבו הש"ך (יו"ד סי' פא סק"ג), דרכי תשובה (סי' קטז אות ק') שלרפואה יש להתיר לאכול דברים שנפש האדם קצה מהם ואין בזה משום בל תשקצו. אבל ללא צורך רפואה אסור מדרבנן לאכול דברים מאוסים אף למי שנפשו יפה ואין נמאס בזה מפני שבטלה דעתו אצל כל אדם. וכמו שכתב הפר"ח (שם סקט"ו) וז"ל: ומסתברא ודאי דכל הני אף למי שנפשו יפה אסירי משום דכו"ע מאיסי להו הני מילי, ובטלה דעתו אצל כל אדם אבל איכא מילי אחריני דקצת אינשי מאיסי בהו ואחריני לא ממאיסי בהו, למאן דמאיס ליה, אסירי. ולאחריני,

שרי. עכ"ל. ותנא דמסייע ליה הרא"ם בס' יראים (סי' קנא) שכתב וז"ל: שהמפליג עצמו בשיקוץ ממנהג שכניו ובני עירו עובר בלאו עכ"ל. ופירש הרב סביב ליראיו דכוונתו דאפי' איש כזה דלדידיה לא מאיס אפ"ה כיון דלשכניו מאיס אסור דבטלה דעתו אצל כל אדם. ומה שפסק מרן ז"ל בש"ע סי' פ"א (ס"א), שמי רגלים של אדם מותרים ע"ש. ר"ל, שאינם אסורים מצד הדין של היוצא מן הטמא טמא כמו חלב בהמה טמאה אבל ודאי שאסורים עכ"פ משום "בל תשקצו" וכמ"ש הש"ך (שם סק"ג). והוסיף הפת"ש (שם אות ג'), שכן כתב הרדב"ז (ח"ב סוס"י תשל"ט) ונפק"מ דלצורך רפואה שרי. וע"ע להרמ"א בהגה (סי' קנ"ה ס"ג) שכתב שמותר לשרוף שרץ או שאר דבר איסור ולאוכלו לרפואה אפי' חולה שאין בו סכנה ע"ש. ועיין עוד מה שכתב הגר"א ז"ל (סי' קט"ז סקי"ט) בשם אדר"נ פכ"ו, שהאוכל אוכלין שאינן עולין על גופו, ומברך עליהן עובר משום ג' לאוין, שביזה את עצמו, וביזה את האוכלין, ומברך ברכה שאינה צריכה. ע"כ. והנזהר בזה הוא נוהג בעצמו מנהג קדושה וכבוד וכמ"ש היראים (שם).

וזאת עולה מן המדב'ר, כי דעת רוב רבותינו הראשונים והאחרונים ז"ל שאדם האוכל דברים שנפשו קצה מהם עובר משום בל תשקצו מדרבנן, ומ"מ לצורך רפואה מותר ואין כאן בית מיחוש כלל לכל הדעות. וה' יצילנו מכל טעות ומכשול באכילת דברים אסורים אכי"ר.

סימן קטז - מאכלים או צעצועים בצורת חמה ולבנה

מאת ר' חביב כהן / מחוברת סיון-אלול תשס"ג (שנה ג') סי' נט

עמדתי ואתבונן במה שמצוי בימינו שמוכרים צורות חמה לבנה וכוכבים באופן של צורות בולטות כגון צעצועים ומכשירי כתיבה או מיני מאכל וחטיפים וכד' או בצורות שוקעות (שטוחות ללא ממשות) כגון תמונות לנוי וציורים, האם יש לחוש לזה מצד הדין.

הנה בפרשת יתרו (שמות כ כ) נאמר: "לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשון לכם". ופרש"י בשם המכילתא וכן מובא במס' ע"ז (מג:) שהפירוש של "לא תעשון אתי" הכוונה שיש איסור לעשות כדמות השמשים שמשמשים לפני ה' במרום כגון: אופנים ושרפים וחיות הקודש חמה ולבנה וכוכבים ומזלות. וכתב הטור (יו"ד סי' קמא) שהצורות בין צורות אדם ובין הצורות המשמשים לפני ה' במרום אסור לעשותם. ודוקא צורה בולטת אסור אבל שוקעת כגון "אותה שאורגין בבגד ומציירין בכותל מותר לעשותן". וגם בבולטת שאסור, דוקא ביחיד אבל של רבים שרי (כגון מטבעות כסף בעלי צורה בולטת) דבכהאי גוונא אין חשד של ע"ז, וגם בשל יחיד, אם זה של פרקים (עשוי לפרוק והרכבה) או שזה עשוי להתלמד שרי וכן דעת הרא"ש. אולם דעת הרי"ף שדוקא להתלמד שרי

אבל של רבים ושל פרקים אסור וכן דעת הרמ"ה. והסבירו הב"י והפרישה (ס"ק כ"ו) שהטעם שבולט אסור מכיון שיש חשד שמא הישראל עשה אותו לשם ע"ז (כיון שהדרך לעבוד ע"ז הוא ע"י צלמים ופסלים בולטים) ולכן גם המשהה אצלו את מה שהביא מן הגוי נכנס בגדר חשד זה. אבל בשוקע, כגון לרקום על הבגד או לצייר על הכותל מותר אפילו לכתחילה לעשות.

אולם הטור בהמשך דבריו הביא את דעתם של ר"ת והרמב"ן דלדידהו כל הצורות האסורות מצד אסור "לא תעשון אתי" אין חלוק בין צורה בולטת לשוקעת. וז"ל: ור"ת כתב דבצורת חמה ולבנה כוכבים ומזלות אין חילוק בין בולטת לשוקעת דאין חילוק בין בולטת לשוקעת אלא בשאר צורות ופרצופין אבל כל אלו אסורין בכל ענין בין לעשותן בין להשהותן והרמב"ן הוסיף עוד דצורת אדם וכל שמשים שבמרום שאסורין בין בולטת בין שוקעת, ולא מפליגנן בין שוקעת לבולטת אלא בשאר צורות, דטעמא משום חשדא. עכ"ל.

וכתב הב"י (ד"ה ומ"ש כולם אסור לעשותן), על דברי הטור שחלק לגבי שוקעת ובשל רבים ולהתלמד שמותר מקורו ממעשה דר"ג ששנינו בראש השנה (כד.) דמות צורות לבנה היו לו לר"ג בעלייתו, על הטבלא בכותל שבהם מראה את ההדיוטות ואומר להם הכזה ראית או כזה ופריך עלה התם ובפרק "כל הצלמים" (ע"ז מ"א.) ומי שרי דהא כתיב "לא תעשון אתי" לא תעשון דמות שמשי. ונאמרו בזה שלשה תירוצים, א) רבים שאני ואין חשד של ע"ז. ב) ואבע"א, של חוליות היתה ולא היה מחברה אלא בשעת העדים וכל יומא לא חזו ליה וליכא חשדא. ג) ואיבע"א, להתלמד שאני. דתניא, לא תלמד לעשות אבל אתה למד להבין ולהורות ע"כ. וכתב הר"ן שהרי"ף והרמב"ם שלא הביאו את שאר התירוצים להתיר, אלא רק בלהתלמד ולהורות סוברים דכיון דלקושטא דמילתא רק בלהבין ולהורות שרי מעתה ליכא למימר בדר"ג שאר התירוצים ומידחיין הנהו אוקימתי, ומ"מ על הרמב"ם ז"ל יש לתמוה שהיה לו לכתוב דלהתלמד מותר לעשותן. ונראה שהר"ן סובר ששאר התירוצים להלכה.

כתב עוד הב"י שיוצא דלפי התוס', ר"ת הרא"ש והרמב"ם שצורות כוכבים ומזלות אסור לעשותן בין בולטים בין שוקעים (ולפי ר"ת גם להשהותן אסור). ולפי דעת הר"ן אסור בכל גווני לעשות בין בולטות או שוקעות אבל אם נעשו ע"י אחרים שוקעות מותר לקיים. ופסק מרן בשו"ע (סי' קמ"א סעיף ד) שצורות שבמרום (במדור שכינה) אסור לעשותם ולהשהותן בולטים אבל צורה שוקעת כאותה שאורגין בבגד ומציירים בכותל מותר, אבל חמה ולבנה ומזלות אסור בין בולטת בין שוקעת ואם הם להתלמד להבין

ולהורות כולן מותרות אפילו בולטות. וכתב הרמ"א והוסיף, שיש מתירין בשל רבים. ונראה שפסק מרן כדעת הטור שיש חלוק בין צורות הנמצאות במדור שכינה עליון כגון מלאכים ושרפים וכו' (שבצורה שוקעת שרי לעשותן) ובין צורות של מדור תחתון שהם צורות חמה ולבנה וכו' שבזה בין בולטת בין שוקעת אסור בין לעשותן בין להשהותן. אולם הט"ז שם (ס"ק י"ב) תמה על מרן שעשה חלוק בין צורות שבמדור שכינה עליון שמותר בשוקע לבין חמה ולבנה וכוכבים, דהרי הטור בהמשך הביא בשם הרמב"ן שכל מה שאסור מן התורה משום "לא תעשון אתי" דהיינו כדמות שמשי במרום, זה כולל בין צורות של מדור עליון ובין מדור תחתון ואין חלוק בין בולט לשוקע ואסור. ולכן תימה על מרן השו"ע שלא הביא את דברי הרמב"ן בזה. ולענין הלכה ודאי אין להקל עכ"ל. ולגבי מה שכתב הרמ"א דבשל רבים יש מתירין כי אין בזה חשד ע"ז. כתב הש"ך דהיינו להשהות אבל לעשות אין חלוק בין יחיד לרבים ואסור, וכתב עוד בשם רבינו ירוחם דאע"ג דבשל רבים ליכא חשדא מכוער הדבר להם עכת"ד. אולם מרן שלא הביא סברת "רבים" נראה דסובר כדעת הרי"ף והרמב"ם שרק בלהתלמד ולהורות שרי אבל שאר התירוצים שהובאו בגמרא לתרץ מעשה דר"ג נדחו מהלכה.

ובהיותי בזה ראיתי בספר הליכות עולם למרן הראשל"צ שליט"א (ח"ז עמ' רפ"ו) שדן בענין זה של עשיית צורות חמה ולבנה וכו' ושם הביא את דעת מרן השו"ע לאסור וכתב דלכאורה לפי"ז יש להקשות על מה שפירש"י ביהושע (כד ל) לגבי תמנת סרח ובמקום אחר קוראה תמנת חרס על שם שהעמידו תמונת חמה על קברו שנאמר שמש בגבעון דום והוא מלשון האומר לחרס ולא יזרח וכל העובר על יד המצבה אומר חבל על צדיק זה שהגדיל לעשות כן ומת ע"כ והקשה מרן שליט"א, לפ"ז איך הותר להם לעשות תמונת חמה הלא בין שוקעת בין בולטת אסור. והביא בזה דעות הפוסקים וכתב שהגר"ח פלאג'י ברוח חיים נשאר בצ"ע. ויש מי שכתב שהצורה שהיתה שם היתה חסרה ובכהאי גוונא אין אסור, כפי שבצורת אדם חסרה שרי. אולם בהמשך הביא כמה פוסקים שחולקים וסוברים שבאסור "לא תעשון אתי" אין חלוק בין צורה שלמה וחסרה. ולדעת מהר"מ מרוטנבורג שציור ע"י צבעים פשוט להתיר כיון דלית ביה ממשא כלל אע"פ ששוקע אסור ציור בצבע מותר. ולכאורה יש ליישב כותב מרן שליט"א, שהתמונה שהיתה על מצבת יהושע היתה ע"י סממנים, אולם בהמשך הביא את דברי הרב דברי יוסף (אירגאס) שכתב דלפי הרמב"ם גם ציור ע"י צבע חשוב כשוקע. (ואני הקטן אומר שגם לולי דברי הרב "דברי יוסף" אירגאס, הרי מוכח ממרן שו"ע שכתב להסביר מהו שוקע זה אותם שאורגים בבגד ומציירים בכותל בסממנין שגם זה אסור בחמה ולבנה וכו'.)

ובסוף דבריו הביא מרן שליט"א את שיטת הריטב"א ורבו הרשב"א שסוברים שאין אסור בשוקע וכן פסקו מקצת רבני צרפת (משום שסתם חמה ולבנה ומזלות נראים לעין כבולטים) ולכן עפ"י זה יש ליישב את פירש"י ביהושע שהתמונה שהיתה על מצבת קברו של יהושע היתה שוקעת עכ"ד וכשדברתי בזה עם מו"ר הגר"ח רבי שליט"א ראש בית המדרש, אמר שעצם הענין שמרן שליט"א בהליכות עולם טרח לפלפל בזה, ותירץ, שתמונת יהושע היתה שוקעת ולכן עשאוה, יש לומר שמרן שליט"א סובר כן להלכה גם בימינו להתיר צורות ותמונות של חמה ולבנה וכו' שוקעות דאל"כ כל הפלפול הזה לא להלכה?

אולם אני בעניי השבתי למו"ר שליט"א, שקשה לומר כן מכמה טעמים

א. דעת מרן השו"ע שאסור בין בולט לשוקע, ומוכח שאפילו בציור סממנים אסור ולמה יפסוק מרן שליט"א נגד דעת מרן השו"ע , בפרט שמי לנו כמוהו בדורנו שתמיד דואג לפרסם ולהורות כדעת מרן השו"ע.

ב. הרי דעת הריטב"א והרשב"א הם יחידות לעומת רוב הפוסקים שעל צבאם התוס' הרא"ש הרמב"ם והראבי"ה ר"ת והרמב"ן שאוסרים. ומה שמרן שליט"א טרח ליישב ולפלפל זה שלא יוקשה על פרש"י על תמנת חרס ביהושע ומצא לו חברים בפוסקים שלא יהיה דעה יחידאה, כפי שמרן שליט"א בספריו טורח ליישב הרבה פעמים מנהגים שלכאורה נראים תמוהים ומפלפל בהם ומוצא להם סמך בפוסקים.

אולם אחר המחילה, אני בעניי קצרה דעתי מלהבין וצריך לי עיון מדוע גדולי הפוסקים שהביא מרן שליט"א בהליכות עולם הקשו על פרש"י בענין התמונה על מצבת קברו של יהושע (הרי אפילו צורה שוקעת אסור). הרי אפשר ליישב ולומר שזה בגדר של להתלמד להבין ולהורות שמותר, כפי שעשה ר"ג צורת לבנה לצורך עדות החודש שהרי המטרה של התמונה על קברו של יהושע היתה כדי להורות לרבים על גדלותו וצדקתו שבזכותה עמדה השמש בגבעון וכי יש להתלמד ולהורות גדול מזה? ובפרט שעל זה כתב מרן השו"ע שמותר אפילו לעשות צורות בולטות. ואפילו אם נבוא ונאמר שאין זה בדיוק בגדר של להתלמד כפי שעשה ר"ג שעשה כדי לבדוק את הצורה המדויקת של הלבנה שראו העדים לצורך עדות החודש, הרי זיל בתר טעמא, וכי מדוע להתלמד מותר, כיון שבזה אין חשד שנעשה לע"ז וה"ה הכא, הרי לא יעלה על דעתו של מאן דהו שמה שנעשה על ציונו של יהושע נעשה ח"ו לצורך ע"ז (ומסתמא גם פרסמו וכתבו שבחו על גבי המצבה) . ובזה יסורו הקושיות מעל פרש"י ומיושב אליבא דכ'וע ודינא דגמרא. וצ"ע.

ועתה נבוא לדון לגבי מה שמצוי בימינו צורות בולטות ושוקעות של חמה ולבנה וכו' הן מיני מאכל והן צעצועים וכדו'. ונראה דלפי דעת מרן השו"ע שאלה העושים אותם בין צורות בולטות ובין שוקעות עוברים אסור, ואפילו אם נבוא ונאמר שזה של רבים שלא שייך בזה חשד ע"ז, הרי כתבנו לעיל שמרן לא שמיעא ליה כלומר לא ס"ל את הטעם של רבים להתיר. ואם מטעם שכבר נעשה יהיה מותר לשהות, הרי מרן הביא את דעת רבינו ירוחם שכתב דאע"ג דברבים ליכא חשדא, מכוער הוא להם ע'כ. אולם נראה לכאורה היה להתיר מיני מאכל, מצד שלא עומדים לקיום, וזה עפ"י הב"י (סימן קמא', סוף ד"ה כתב המרדכי) שדן לגבי צורות עופות וסוסים שציירו בבית הכנסת בקולוניא. אע"פ שמרן התיר לעשות לכתחילה צורות אלו מ"מ כתב דלפי האוסר אין חשש לקיימם וז"ל: דכיון דלית בה חשש ע"ז אמאי אסרינן לקיימו... ומשמע שהוא הדין בעשאו ישראל נהי דהעושה עבד איסורא מ"מ לקיימם מותר. ומעתה לגבי נידו"ד שאע"פ שמרן אוסר לכתחילה לעשות צורות חמה ולבנה וכו', הרי צעצועים, או מיני מאכל שאינם עומדים לקיום , אין בהם חשש ע"ז שהרי ניכר שעומדים למשחק או לנוי או לאכילה, ונראה שאע"פ שמדינא אין אסור לקיימם מ"מ מכוער הדבר כפי שכתב ר' ירוחם. ועוד, שהרוכשם אולי יש בזה משום מסייע לדבר עבירה, שגורם להם להמשיך ולייצר עוד.

וראיתי עוד בספר "דמות הכסא" (תשנ"ו כרך א'), שדן בזה הרה"ג ראובן פרץ שליט"א וגם הביא להקת פוסקים ראשונים שלגבי עשיית צורות חמה ולבנה רובם ככולם אוסרים בין שוקעת לבין בולטת. ובשהיה לדעת הרמב"ן הר"ן והמאירי וסיעתם שוקע שרי. ולגבי איזו צורה אסורה העלה דצורת עגול גרידא בלי קרניים שרגילים לצייר סביב העגול, מותר לכתחילה לצייר שאין זה צורת חמה כ"א גלגל בעלמא. וכ"כ בדרכ"ת בשם הרב "יד קטנה" ח"ב דדוקא כשמצייר צורת עגול וקצת צורה בתוכה וחידודין סביב לה אסור. וכתב עוד להוכיח שחצי צורה שרי לכתחילה לצייר וכ"ש להשהות אולם מ"מ נכון להחמיר שלא לצייר אפילו חצי צורה.

ולכן העולה מן האמור, לענ"ד לכתחילה שאין לקנות מוצרים הן של חמה וכוכבים ומזלות הן בולטים והן שוקעים הן מכשירי כתיבה צעצועים ומיני מאכל. ובדיעבד אם רכש או הביאו לו אין אסור להשהותן אבל נכון וראוי שלא (ומיני מאכל יזדרז לאכלם...) כדי להתרחק מן הכעור והדומה לו. אולם בצילום יש להקל טפי (כפי שהעלה מרן שליט"א בהליכות עולם ח"ז פרשת מסעי סעיף ד') וכן בחצאי צורות או צורת חמה עגול בעלמא ללא קרניים. וצור ישראל יצילנו משגיאות, ויראנו מתורתו נפלאות אכי"ר.

סימן קיז - חידושי ש"ע הלכות נדה

מאת אברכי בית המדרש/ מחוברת תשרי-טבת תשס"ד (שנה ד') סי' ג

בשנה החולפת הדפסנו מחידושי מסכת נדה, והנה בעת'ה בזמן חורף תשס"ד החילונו ללמוד וללמד שנית הלכות טהרה עם חברים מקשיבים נ"י, ראיתי ונתון אל לבי להדפיס ממ"ש ביאור קצת על הש"ע עם הארות ומשא ומתן בדברי הפוסקים כדרכה של תורה, בתוספת נופך בשעת הדפסה.

סימן קפ"ג

ס"א אשה - לאו דוקא אשה כי אפי' תינוקת בת יום אחד מטמאה נדה כדתנן בנדה (מג:) וכ"פ הרמב"ם בפ"ד מהא"ב ה"א, ומרן ז"ל לישנא דקרא נקט.

דם - כל סוגי המראות הטמאות יתבארו להלן סי' קפ"ח ס"א. ושם ס"ד יתבאר שאין הפרש בין דם לח לדם יבש ע"ש.

ממקורה - הוא הרחם שנוצר בו הולד. רמב"ם פ"ה מהא"ב ה"ג. ומדכתיב (ויקרא כ) והיא גלתה את מקור דמיה למדו חז"ל שאינה טמאה אלא בדם הבא מן המקור. ש"ך. ומכל מקום אם ידוע שבא מן הצדדים ומן העליה טהורה אפי' מדרבנן שלא החמירו בנות ישראל אלא על סתם ראיה. כ"כ הרא"ש בפסקיו פרק תינוקת (סי' ג') והביאו מרן בב"י (סי' קפ"ז) בד"ה כתב הראב"ד וכ' שכן דעת הרי"ף הרמב"ם הרשב"א והר"ן ודלא כהראב"ד ע"ש. וכן פסק בשו"ע (שם ס"ב). ומ"ש הרב בדי השולחן בציוניו אות ט' בשם ס' ברית אברהם שבזמננו אין אנו בקיאין להבחין ומטמאין בכל ענין ע"ש. אינו ברור, כי אין אנו מטהרין מן הסתם אלא רק בבדיקת שפופרת וכיוצ"ב שברור הדבר כי הדם מן הצדדים וסומכים ע"ז ברואה מחמ"ת. ומ"ש הרמב"ן בהל' נדה פ"ג ה"ג שבזה"ז שאין בקיאות בדבר כל שהאשה מוצאה דם בעד שלה טמאה. ע"ש. היינו דוקא בעד שאי אפשר להבחין בו אם מן הצדדין או מן המקור ואין לסמוך על הרגשתה משא"כ בבדיקת שפופרת. ובאמת הרמב"ן עצמו בהל' ספ"ו אע"פ שפסק שאין לבדוק בשפופרת מ"מ כתב שאם בדקה וטהורה היא אין להוציאה מבעלה והובא בב"י סי' קפ"ז. איך שיהיה, הנה מרן בשו"ע שם פסק כדעת רוב הראשונים שסומכים על בדיקה זו אפי' לכתחילה גם בזה"ז.

בין באונס בין ברצון - בפרק בנות כותים (לו:) תנו רבנן, דמה מחמת עצמה ולא מחמת ולד. אתה אומר מחמת ולד או אינו אלא מחמת אונס? כשהוא אומר אשה כי יזוב זוב דמה, הרי אונס אמור. הא מה אני מקיים דמה, דמה מחמת עצמה ולא מחמת ולד. ופירוש מחמת אונס, כגון שקפצה ממקום למקום או ראתה בהמה או חיה מתעסקין זה עם זה וחמדה וראתה דם וכן כל כיוצא בזה וכדתנן בסוף נזיר גבי זב. בית יוסף.

וכ"כ הרב באר הגולה. ומבואר דס"ל דדם חימוד טמא מן התורה דבכלל אונס הוא וזהו כדעת הרשב"א בחידושיו לנדה (כ:) ודלא כהר"ן בחידושיו שם שכ' שלא אסרו דם חימוד אלא מחשש עירוב דם נדות אבל כל שהכיר שאין שם אלא הוא טהור ע"כ. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם בפ"ה מהא"ב ה"א וכמ"ש הרב פרי דעה (סי' קפ"ג טורי כסף סק"א) ועוד אחרונים שהביאם הטה"ב ח"א (עמו' ד-ה) בדעת הרמב"ם ז"ל. אמנם המאירי (נדה כ:) כ' דם חימוד טמא הוא שהרי אמרו תבעוה להנשא ונתפייסה צריכה לישב שבעה נקיים שנראה וכו' וי"מ שלא אסרו דם חימוד אלא מחשש עירוב דם נדות וכו' וכן נראה דעת גדולי המחברים (הרמב"ם) עכ"ל. בעניותי לא ידעתי איך יצא לו כן מדברי הרמב"ם. ושמא ט"ס נפל בדבריו ומ"מ ממה שסתם המאירי שדם חימוד טמא משמע דהכי ס"ל ועי' בטה"ב שם (סוף עמו' ה) ודוק. ויש להרגיש על הטה"ב נר"ו שלא זכר מדברי מרן בב"י והרב באר הגולה הנ"ל.

בין ברצון - פירוש, כדרכו ורצונו של מהלך הדם. פרישה אות ה'.

והוא שתרגיש - בפרק הרואה כתם (נז:) אמר שמואל, בדקה קרקע עולם וישבה עליו ומצאה דם עליו טהורה שנאמר בבשרה עד שתרגיש בבשרה. בית יוסף. וקשה, דהא אמר רב ירמיה מדפתי בגמ' שם דמודה שמואל שהיא טמאה מדרבנן ואפי' רב אשי דמשני שינויא אחרינא מודה לזה כמ"ש התוס' בריש דף (נח.) ע"ש. וכ"פ מרן לקמן רס"י קץ. אם כן איפוא מדוע מרן ז"ל התנה תנאו והוא שתרגיש ביציאתו וכו'. והנה הש"ך סק"ב נרגש מזה וכתב ע"ד מרן ז"ל והיינו מדאורייתא אבל מדרבנן טמאה אע"פ שלא הרגישה כדלקמן סי' ק"ץ וכמה דוכתי ע"כ. וכ"כ הגר"א בביאוריו ועוד אחרונים. אולם פשטות לשון מרן אין נראה כן, משום דא"כ היה לו לסיים שמדברי סופרים טמאה אע"פ שלא הרגישה כמ"ש לקמן רס"י ק"ץ. ועוד, שהרי מרן ז"ל בסוף דבריו כתב ואפי' לא ראתה אלא טיפת דם כחרדל יושבת ז"נ. והוא מדרבנן, דמדאורייתא אין צריך לישב ז"נ אלא זבה גדולה וכמ"ש הש"ך סק"ד והגר"א, וא"כ רישא נמי מדרבנן.

ובהיותי בזה חזי הוית להרב תורת השלמים ז"ל שכתב לתרץ דאין טמאה בלא הרגשה אלא בשיעור כגריס ועוד כמבואר לקמן ומרן המחבר דבא לומר שהיא טמאה אפי' בטיפת דם כחרדל על כן כתב בסתם והוא שתרגיש וזהו ג"כ כוונת הטור שהוא כלשון המחבר עכ"ד. ובמאי דסליק אפתח, דמ"ש לפרש כן בדברי הטור אה"ר הוא ללא צורך כי הטור מתחילת סימן זה ועד מ"ש משרבו הגליות ותכפו הצרות וכו' הכל דין תורה הוא. וכ"ן מדברי מרן בב"י הנז' בריש אמיר. וגם בדברי מרן ז"ל קצת קשה משום דא"כ היה לו לסיים תנאי והוא שתרגיש ביציאתו אחר מ"ש דאפי' לא ראתה טיפת דם כחרדל

ולא אחר מ"ש אשה שיצא דם ממקורה דבכה"ג טמאה אפי' בלי הרגשה בכל שהוא. זאת ועוד, דלפי דברי התה"ש ז"ל יצא דלא גזרו חכמים על פחות מכגריס ועוד אפי' אם ראתה ודאי מגופה. והוא דבר תמוה מאד, שהרי אין צריך כגריס ועוד אלא להוציא מספק של דם מאכולת אבל כשאין ספק למאכולת אפי' בכל שהוא טמאה משום כתם. וכן כתב הכו"פ בתפארת ישראל סק"א והשיג על התה"ש הנ"ל. וגם הרב יד אברהם בהגהותיו שנדפסו בגליון השו"ע הביא דברי הכו"פ וסיים שכן מוכח בסי' ק"ץ ס"ו גבי נמצא על בשרה ע"כ. ומה שהשיב עליו מופה"ד בטה"ב (עמו' יא) דהתם איכא פלוגתא אי בעינן ע"ג בשרה כגריס ועוד, ומרן ז"ל פסק בסתם דבעינן כגריס ועוד וא"כ אין מכאן ראיה שאם לא הרגישה שטמאה בכל שהוא עכ"ד. והניף ידו שנית בשו"ת יבי"א ח"ח חיו"ד סי' ט"ז אות א' והניח דברי היד אברהם בצ"ע. לעד"נ כי עדיין לחלוחית הדיו קיימת משום דאפי' לדעת הסתם אפשר דדוקא בבשרה דמשכחת לה עכ"פ מאכולות בעינן כגריס ועוד וכמו שנראה מדברי הר"ן בחי' נדה (נז:) אבל באופן שהדבר ברור שיצא מגופה וכגון שקינחה עצמה מבחוץ ומצאה דם דודאי אותו מקום בדוק הוא אצל מאכולת לכו"ע יש לטמאה אפי' בכל שהוא. ואדרבא הכי עדיף למימר דאפושי פלוגתא לא מפשינן. ובאמת שדעת רוב האחרונים ז"ל קבצם כעמיר גורנה מרן מופה"ד בטה"ב ח"א (עמו' י - י"ד) להחמיר, ולא זכר שר כי החכ"א בבינת אדם שער בית הנשים מחמיר בזה. וכ"כ בס' שבט הלוי סי' קפ"ג אות ז' לדחות דברי התה"ש אלא שמ"ש שכן הסכמת כל האחרונים, אינו מדוקדק. ואחז"ר ראיתי לידידנו ר' אליהו מאדאר נר"ו בחוברת "אור המאיר" ניסן התשנ"ה ס"ו שהאריך למעניתו בזה והוכיח במישור מדברי רבותינו הראשונים לאסור איסר בזה ועמד ע"ד הטה"ב נר"ו. והגם שיד הדוחה נטויה לדחות מקצת ראיותיו, מ"מ הדעת נוטה להחמיר. ומעתה אין לפרש דברי מרן בדרך זו.

לכן נלע"ד כוונת מרן ז"ל כמ"ש הרב כרתי ופלתי ז"ל שמרן ז"ל כתב והוא שתרגיש ביציאתו משום שבזה היא טמאה בכל אופן אבל אם לא הרגישה ביציאתו אין הדבר מוחלט שהיא טמאה מפני שאם מצאתו בבגד צבוע או על דבר שאינו מקבל טומאה טהורה היא אע"פ שהדם יצא מגופה כמ"ש מרן לקמן סי' ק"ץ ס"י. וכעין זה כתב הרב לחם ושמלה (בשמלה אות א' ד"ה ולשון המחבר). ושו"ר למהר"א הכהן זצ"ל בס' שולחנו של אברהם בסי' קפ"ג שהסכים לזה בכוונת מרן ז"ל וששתי.

שתרגיש - דע שיש שלשה מיני הרגשות, האחד, שנזדעזע גופה כמבואר בדברי הרמב"ם בפ"ה מהא"ב הי"ד והביאו מרן בב"י סי' קצ"א וכ"כ מרן בשו"ע. השני, אם הרגישה שנפתח פי מקורה כמ"ש מרן בריש סי' קפ"ח וק"ץ ומבואר בתה"ד סי' רמ"ו שממנו

מקור דברי מרן בסי' הנ"ל שזהו הרגשה של תורה כיעו"ש. והשלישי, שמרגשת זיבת דבר לח ממנה מן המקור ובזה האחרון נחלקו האחרונים ז"ל אי חשיב הרגשה דאורייתא כי לא פורש בדברי רבותינו הראשונים וכבר הביאו המקילים ראיה אלימתא מן הגמ' נדה (נ.) דאמרי' דישינה אגב צערה מתערא. וכן העלה מופה"ד בטה"ב שם (עמו' יד). אולם אחר העיון בדברי הפוס' נלע"ד כי בהיות שכמעט לכל הדעות ההרגשה צריכה להיות מן החדר לפרוזדור א"כ נראה שאותה הרגשת זיבת דבר לח שאומרת שהרגישה היא היא פתיחת פי המקור שאי אפשר שלא נפתח אלא שאותן שאינן מבינות או שטבען קל אומרות שמרגישות רק זיבת דבר לח אכן זוהי ההרגשה של פתיחת פי המקור וכמו שהאריך לבאר היטב הרב ערוך השלחן אות ס"ב ע"ש. ויש עוד לאלוה מילין, אלא שאין זה תכלית חיבורנו ובמק"א הארכנו בזה. ומ"מ דעת מרן ברורה שאין האשה טמאה מן התורה בלא הרגשה וכמ"ש בב"י סי' זה ובשו"ע ר"ס ק"צ. אמנם הסד"ט יצא לידון בדבר חדש שלדעת רש"י ז"ל בנדה (נח:) אליבא דרב אשי לאו בהרגשה תליא מילתא אלא אם יצא הדם מגופה בודאי אפי' בלא הרגשה טמאה מן התורה עכת"ד. ולעד"נ דכוונת רש"י לומר דלרב אשי טעמא דשמואל דאמר בדקה קרקע עולם וכו' טהורה לאו משום דלא הרגישה דמ"מ טמאה מדרבנן ושמואל הלכה למעשה אתא לאשמועינן אלא כרבי נחמיה ס"ל דלא גזרו חכמים בדבר שאינו מקבל טומאה, ולכך כל הנך תיובתא לאו קושיא דשמואל מטהר לגמרי לאו משום הרגשה כלל. כנ"ל ברור בכוונת רש"י וכן העלינו בלימוד החברים. ושו"ר להרב ערוך השולחן סק"נ שכ"כ בכוונת רש"י בתוספת נופך משלו. ולפ"ז גם רש"י ז"ל מודה שאין טמאה מן התורה אלא בהרגשה. אמנם הרב טהרת הבית (עמו' ח') הביא לנו מתוס' רי"ד דמוכח מיניה דטמאה מן התורה כל שיצא בודאי מגופה ע"ש. אכן יחידאה הוא ולית הלכתא כוותיה.

ויצא וכו' אע"פ שלא יצא לחוץ - ר"ל שיצא לבית החיצון אע"פ שלא יצא לחוץ טמאה דהכי תנן בנדה (מ.). ומסיק שם בגמ' (מא:) דבית החיצון הוי עד בין השיניים ובין השינים עצמו כלפנים והיינו מקום שהשמש דש. ב"י. וכשיצא לבית החיצון היא טמאה עד שתבדוק עצמה באותו מקום ואז אם מצאה מראה טהור אנו אומרים זהו שיצא מן המקור וטהורה. ב"י סי' קפח בשם ת"ה והוסיף עוד בריש סי' קץ בשם הת"ה שאם הרגישה ולא מצאה כלום יש לטמאה וכ"פ בשו"ע שם ס"א.

כחרדל - וה"ה פחות כ"כ האגור בשם ש"ד והגש"ד וכ"כ האחרונים ופשוט הוא. ש"ך. וכבר כתב כן הרמב"ן בהל' פ"א ה"א. ומ"מ מקשים העולם למה שלח ממרחק לחמו מס' האגור והלא משנה שלימה שנינו בנדה (מ.) ומטמאות בכל שהן אפי' כגרעין חרדל

ופחות מכאן וכ"כ הטור ומרן בב"י ציין מקורו ממשנה הנ"ל. וכן מצאתי למהר"א הכהן זצ"ל מגאוני ג'רבא בס' שולחנו של אברהם שתמה ע"ד הש"ך כנ"ל. אולם המעיין בס' האגור סי' אלף שס"ב והובא בדרישה אות ו' יראה שאין התחלה לקושיא כי ז"ל שם: דהא דנקט (ר"ל הטור סוס"י קפ"ג) טיפת דם כחרדל לא משום דפחות מחרדל אינו טמא דא"כ סותר מ"ש לעיל בריש הסימן משתראה טיפת דם כחרדל או פחות וכו' אלא נקט חרדל אף על פי שאתה אינך (כצ"ל) יכול לחלקה בשלש ראיות למנותה כזבה גמורה אם ראתה בימי זיבה אפ"ה תשב ז"נ כזבה גדולה וכו' עכ"ל. והרי הוא כמבואר. וכ"כ מדנפשיה הדגמ"ר (תנינא) הנד"מ בהוצאת מכון ירושלים. וכן תירץ הרב פרי דעה והחרה החזיק אחריו הרב שבט הלוי שם אות ג'. ומה שהוסיף הרב שבט הלוי לתרץ בדרך חריף כיעו"ש. הנה אחר שמצאנו ראינו דברי האגור במקורם מפורש כנ"ל מה לנו לחפש תירוצים אחרים. עוד בה, כי אה"ר אינו נראה משום דמרן קאי ביצא דם מן המקור בהרגשה. ומעל פי הבא'ר יתיישב מה שהקשה הרב שולחן גבוה סק"ד על מרן ז"ל שהשמיט תיבת או פחות שכתבם הטור ע"ש. ל"ק, כי הטור שבא ללמדנו דין נדה מן התורה ולכן כתב שאפי' ראתה כל שהוא צריכה למנות ז' ימים ומקורו טהור מהמשנה הנ"ל אבל דברי מרן ז"ל לקוחים מדברי הטור בסוס"י קפ"ג שהוא ז"ל ג"כ לא כתב או פחות והטעם משום דאתא לאשמועינן דאפי' טיפה כחרדל שאי אפשר שתהיה ג' ראיות יושבת ז"נ ומימלא ברור דה"ה פחות דמ"ש וכמבואר בס' האגור. וע"ע בסדרי טהרה מ"ש בזה ולפי האמור י"ל ע"ד וכמ"ש הרב שפתי לוי סק"ג.

יושבת עליו ז"נ - בנדה (סו.) אמר ר"ז בנות ישראל החמירו על עצמן אפי' רואות טיפת דם כחרדל יושבות עליו ז"נ ע"כ. וטעמא דהחמירו בנות ישראל כך כדי שיהיו בכל זמן מונות מנין אחד ולא ישתנה מנהגן בין ראיה אחת לשלשה ימים הרי שראתה שלשה ונעשית זבה התחילה וספרה עד ששה נקיים וראתה בשביעי טפה כחרדל ודאי צריכה ז' נקיים שהרי סתרה כל המנין ויש שאינן בקיאות בין תחילת הראיה לסתירת הספירה ויבוא הדבר לכלל טעות. ב"י בשם הרמב"ן. והוסיף עוד הב"י בשם הר"ן דרבותא דטיפת דם כחרדל היינו משום דהו"מ למימר דבדם מרובה דוקא הוא שראוי להחמיר בו דשמא יצא מן המקור בשלשה ימים זה אחר זה ושהה בפרוזדור וצריכה מן התורה ז"נ אם הוא בימי זובה ולהכי נקט טיפה כחרדל אע"ג דודאי אינה אלא ראיה אחת. בית יוסף. וע"ע ברש"י מגילה (כ"ח:) ודוק.

בהגה וכאשר יתבאר וכו' לקמן סי' קצ"ו - ושם יתבאר עוד דקודם ז' נקיים צריכה להמתין ד' ימים קודם הספירה (משום פולטת ש"ז) לדעת מרן ז"ל. והנה מרן בב"י צדיק עת'ק לשון

הרמב"ם ז"ל זה שתמצא במקצת מקומות שהנדה יושבת שבעה ימים בנדתה ואע"פ שלא ראתה דם אלא יום אחד ואחר השבעה תשב ז"נ, אין זה מנהג אלא טעות ממה שהורה להם כך ואין ראוי לפנות לדבר זה כלל אלא אם ראתה יום אחד סופרת אחריו שבעה וטובלת ליל שמיני שלאחר נדתה ומותרת לבעלה. עכ"ל. ומדשתיק ליה ש"מ דאודיי מודי ליה. אמנם הב"ח כ' בשם הר"ש מאוסטרייך לתת טעם למנהג זה ודבריו הם עפ"י מ"ד טבילה בזמנה מצוה. אכן כתב כתב מרן בריש סימן קצ"ז דסוגיין דעלמא דטבילה בזמנה אינה מצוה ע"ש. והרמ"א בהגה סי' קצו סי"א הביא מנהג זה בשם י"א וסיים ואין טעם בדבר והמחמיר יחמיר והמיקל נשכר להקדים עצמו לדבר מצוה. עכ"ל. והסכים עמו הט"ז וכתב שאין בטעמו של מו"ח הב"ח כדי להרחיק טבילת מצוה. ומוהרמ"ך בס' ברית כהונה מע' נדה אות ב' כ' דמנהג ג'רבא להמתין שבעה ושבעה מוצקות והוא לגדר וסייג שלא יטעו בחשבון שידעו שיום שראתה בו הוא ראשון למנין ז"נ ושכן מבואר במדרש תנחומא פ' מצורע עש"ב. וע"ע בב"י סי' קצ"ד ד"ה כתב הרמב"ם, וי"ל. ויש להאריך בזה בסי' קצו כי שם ביתו.

ואין חילוק בין פנויה וכו' לענין איסור נדה - מקורו טהור מדברי הריב"ש (סי' תכ"ה, כצ"ל. ולא כפי שציינו המציינים) והביאו מרן בסוס"י זה וכן דעתו ז"ל ולא העלהו על שולחנו לרוב פשיטותו שהרי מקרא מלא דבר הכתוב ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב ולא חילק בין פנויה לנשואה וכמ"ש הריב"ש שם. וכן מבואר בב"י אה"ע סוס"י ו' ע"ש. ומה שכתב התה"ש סק"ד לדקדק בדין זה כבר השיגו עליו בזה רבותינו האחרונים ע"ע הלא בספרתם. וגם מה שהוסיף הבאה"ט בשם הריב"ש בזה"ל: אבל אינה צריכה (ר"ל הפנויה) טבילה משום דבהסתלק ממנה איסור נדה החמור (כצ"ל וכ"ה בב"י) תבוא לידי זנות וכו' ע"כ אינו מדוקדק, דלפי טעמו אין לה לטבול והכי הול"ל אבל אין לה לטבול משום וכו' וכן מתבאר מתוך תשו' הריב"ש הנ"ל שהעתיק מרן בב"י סוס"י זה. ושו"ר למוהרמ"ך בס' באר משה סק"ב שהעיר על דברי הבאה"ט כאמור אלא שלא זכר שר מדברי מרן בב"י ע"ש.

כי הבא על הנדה חייב כרת - ואפי' לא גמר ביאתו רק הערה בה אפי' היא קטנה בת ג' שנים ויום אחד חייב כרת כשמערה בה כשאר עריות בין האיש ובין האשה. דרכי תשובה סקי"ד. מדברי מרן בב"י סוס"י קצ"ה מבואר כי איסור נדה הוא בכלל גלוי עריות ויהרג ואל יעבור שאם אונסים אותו לבא על הנדה חייב למסור נפשו ע"ז. בדי השולחן בביאוריו.

ודע שהאיסור הנ"ל אפי' בפנויה חל גם כל ענייני קירבה כגון חו"ן וכיוצ"ב כל שהוא דרך תאוה לדעת הרמב"ם עובר בלאו ולהרמב"ן עובר עכ"פ באיסור דרבנן. ויש להודיע בשער בת רבים חומר האיסור ולהציל את כל קהל עדת ישראל מלהכשל בזה כי לכל העם בשגגה מחסרון ידיעה וההי"ב.

המשך המאמר מחוברת סיון-אלול תשס"ד (שנה ד') סי' כה

ס"א או מל' לל' יום - וסתם וסת מל' יום לל' יום. טור. וכן הוא בש"ס ופוסקים ולקמן סוף סעיף ט' ורס"י קפ"ט והיינו אם לא קבעה וסת (וצ"ל דהיינו בתחילת ראייתה שלא נודע למתי תקבע וסת מותרת לשמש בתוך ל' בלא בדיקה דאל"כ אין לך אשה שאין לה וסת שצריכה בדיקה. כ"כ החוו"ד וסד"ט בכוונת הש"ך וכ"כ הב"ח ועי' כו"פ) אז מסתמא וסתה כל ל' ובתוך ל' יום מיקרי שלא בשעת וסתה. ש"ך. אע"פ שדברי הש"ך נכונים לדעת מרן מ"מ בהשקפה ראשונה מדברי מרן בב"י נר' שאינו מפרש דברי הטור כמו שפי' הב"ח והש"ך אלא כוונת הטור לומר דרוב נשים יש להם וסת לזמן ידוע כגון מכ' לכ' או מכ"ה לכ"ה או מל' לל' ורוב נשים שיש להם וסת קבוע הוא מל' לל' כמבואר בגמ' נדה (ט.) ובפרש"י (טו:) ע"ש. נמצא כי הטור לא דיבר כלל מענין וסת שא"ק ואינו בא לחדש דין ולכן השמיט מרן בשה"ט ל' הטור שכ' וסתם וסת מל' יום לל' יום. ועיין להשו"ג סק"א. אולם מה נעשה ומרן ז"ל בב"י לקמן בד"ה ודוקא הני וכו' לא משמע כמ"ש בכוונתו אלא כמ"ש הש"ך. ובס' ערוך השלחן סקט"ו וט"ז מ"ש בזה וצ"ע דבסוס"י קפ"ט מבואר דבזה"ז קובעת וסת בימי נדה וזיבה.

ואינה צריכה בדיקה לפני תשמיש - והוא הדין לאחר תשמיש שא"צ לבדוק ואדרבא אין לה לבדוק בשעת תשמיש מפני שלבו נוקפו ופורש וכן סתם מרן לקמן ריש סי' קפ"ו כדעת רוב רבותינו הראשונים וכן פסק הרמ"א בהגה. וכ"כ הב"ח בדעת הטור ומעתה מ"ש המציין ע"ד מרן הללו שהם נובעים מהרמב"ם שכתב שאינה צריכה בדיקה קודם תשמיש אבל אם רוצה להחמיר הרשות בידה ולאחר תשמיש ע"כ צריכה בדיקה וכ"כ הש"ך סק"ד, התה"ש סק"ב, והגר"א בביאוריו. אחר המחילה רבה הוא קשה, שהרי מרן לקמן ר"ס קפ"ו סתם כדעת רוב הפוס' שאינה צריכה בדיקה לא לפני תשמיש ולא לאחריו ואדרבא אין לה לבדוק. והיאך יסתום כאן בלי חולק כדעת הרמב"ם?! ואע"פ שמרן ז"ל לא כתב כאן שלא תבדוק שלא יהא לבו נוקפו מ"מ ילמוד סתום מן המפורש בסי' קפ"ו כי שם ביתו. וכן מוכח ממה שסיים מרן ז"ל בזה"ל: אבל שלא בשעת תשמיש כל המרבה לבדוק הרי זו משובחת. והוא לשון הטור וכ' עליו מרן בב"י היינו מתני' דפ"ב כל היד וכו' ומוקי לה רבינו שלא בשעת תשמיש דאילו בשעת תשמיש הא אמרי'

דלא תבדוק וכן העמיד הרשב"א ז"ל עכ"ל. וכ"ז לא יכון להרמב"ם ז"ל דלדידיה אפשר להעמיד משנה זו אפי' בשעת תשמיש. וא"כ מרן ז"ל שסיים כלשון הטור מכלל דלא ס"ל כהרמב"ם וכמו שסתם לקמן ריש סי' קפ"ו והכל שפה אחת ודברים אחדים. וי"ל. ואחרי כותבי כל הנ"ל ראיתי להרב מצפה איתן בהגהותיו "יד אברהם" אשר נדפסו סביב השו"ע שהשיג על הש"ך בזה ע"ש. וגם הרב אורח מישור בביאורו לדרכי משה תמה על הש"ך כנ"ל. ובהשמטות ממהדורא בתרא הניף ידו שנית להשיב ידו ע"ד הרב שמן למנחה (בנו של התה"ש) שכתב לקיים מילי דאבות. אמנם הרב תורת השלמים בקונטרס "לא הביט און ביעקב" שנדפס בראש ספרו שבות יעקב ח"ג עשה סניגורין לדבריו כיעו"ש. מ"מ נלע"ד עיקר כדברי הרב אורח מישור. וכן מתבאר מדברי הרב שו"ג סק"ב שכ' ורבינו (מרן ז"ל) אע"פ שכאן סתם לן כדברי הטור לקמן רס"י קפ"ו חש לסברת הרמב"ם יע"ש כי שם ביתו. עכ"ל. ומ"מ מה שסיים דלקמן חש לסברת הרמב"ם. תמוה, שהרי מרן ז"ל כתב בסתם דעת רוב הפוס' שאי"צ בדיקה, והשו"ג עצמו בכלליו בראש ספרו הנ"ל כתב דבכה"ג דעת מרן כדעת הסתם כיעו"ש. וי"ל.

בא עליה שלא בשעת וסתה - בטור כתב דבא עליה כמו שירצה ור"ל בין שהיא ערה בין ישנה וכה"ג כתב הטור להדיא גבי שהתה אחר הוסת שיעור שתספור ותטבול שהביא מרן לקמן סי"א ומרן ז"ל שסתם כאן ובסעיף י"א נראה שסובר כי מה שמחלק הש"ס בין ערה לישנה היינו משום דישנה לא חזיא לטהרות משא"כ בערה דחזיא לטהרות וכפרש"י שם לחד פירושא וא"כ לדידן דליכא טהרות לא שייך לחלק בין ערה לישנה. תה"ש סק"א (בקוצר). והוא דוחק שאין רמז לדברים אלו בב"י. ויותר נראה שמרן ז"ל קרא שמיטה לדברי הטור הללו מפני דברי התוס' שהביא בב"י שכ' דהא דאמרי' בין ערה בין ישנה היינו לומר דליכא איסור נדות אבל אסור לבוא על ישנה כדאמרי' בנדרים ע"ש. ומבואר יוצא שאסור לבא על ישנה ולכן לא כתב בשולחנו הטהור כלשון הטור דמשמע מיניה דשרי. אמנם ראיתי להרב שולחן גבוה סקכ"ד דאזיל כל בתר איפכא וס"ל דהשמטת מרן ז"ל סתמו כפירושו דמותר לבא על ישנה כיון שלא הזכיר בשום מקום איסור זה ושכן דעת הרי"ף והרמב"ם והרמב"ן שהביאו הך ברייתא דבאין ושוהין עמהן בין ישנות בין ערות ואי איתא הא דתוס' לא היו כותבים הך ברייתא בפשיטות לפסק הלכה. ועוד, שלא נמצא איסור זה בגמ' נדרים שציינו התוס' עכת"ד. ואשיב על ראשון ראשון, הנה מרן בב"י הביא להלכה דברי התוס' בלי חולק והשמטתו השו"ע הוא בסבה זו שאסור לבא על ישנה. ואדרבא, אי איתא כדברי הרב שולחן גבוה מדוע מרן בשו"ע בשתי מקומות השמיט לשון הטור וכנ"ל. ומדברי רבותינו הראשונים שהביאו להלכה

ברייתא זו אין ראיה, משום דאפשר דמשנו לה כמ"ש התוס' בתירוצם השני. תדע, שהרי הרמב"ם בפ"ה מהל' דעות ה"ד כ' שלא יבעול כשהיא ישנה ואפ"ה העתיק בפ"ד מהל' איסורי ביאה ה"ט ברייתא זו כצורתה וע"כ לומר שיתרץ כדברי התוס'. ועי"ל, לפמ"ש הגר"ז בשו"ע שלו סקמ"א דישנה בכלל אנוסה דאין לך אונס גדול מזה. ואנוסה מוזכר איסורה בנדרים (כ.) ופסקה מרן באו"ח סי' ר"מ ס"ג. ועל הערת השו"ג השלישית שלא נזכר ישנה בגמ' נדרים. הנה אמת נכון הדבר שלא נזכרה במס' נדרים, מ"מ, כבר כתב הגרי"פ בגליון הש"ס ע"ד התוס' שם שמקורה במס' כלה פ"א. ואחר זמן מצאתי להרב ערוך השולחן סקמ"ה שכ"כ בדעת מרן ז"ל אלא שמ"ש שם שמרן ז"ל כ' באו"ח סי' רם שאסור לבא על ישנה. תמוה, כי לא נמצא דבר וחצי דבר מזה שם. ומ"ש עוד הערוה"ש שם סקי"ח לפרש מ"ש הטור דבא עליה כמו שירצה, ר"ל, דאפי' שלא בזמן עונתה לא תבדוק שלא יהיה לבו נוקפו ופורש. עכ"ד. לא משמע כן מהשמטת מרן לשון זה בשו"ע. שלא יהא לבו נוקפו ופורש - שכיון שראה אשתו בודקת מחשב בלבו שאם לא הרגישה לא היתה בודקת לפי שיודעת שחכמים לא תקנו לבדוק. ב"י בשם ר"ח. ואין לתמוה והרי האשה נאמנת ולמה יהא לבו נוקפו מפני שחושש הבעל שלא בדקה עצמה יפה יפה מפני שמהומה לביתה. א"נ, דחייש שבודקת משום הרגשה וכיון שהרגישה ודאי בא האורח וטיפה היתה ונתקנחה בעד. ומ"מ אין להקפיד אלא כשבודקת בפני בעלה. טהרת הבית. וכ' הכרתי ופלתי סי' קפ"ו סק"א שאם הבעל רוצה להחמיר על עצמו לצוות לאשתו שתבדוק עצמה קודם תשמיש, פשוט שאין בזה חשש שמא יהיה לבו נוקפו, דלא שייך לחוש לכך אלא כשהיא מחמירה מעצמה ומדעתה, שחושב שהרגישה וכו' אבל כשהוא מצווה אותה לבדוק לית לן בה ושזוהי כוונת רבינו שמחה שבהגמ"י ובהכי ניחא מה שהקשה עליו בבית יוסף. ע"ש. וכ"כ עוד אחרונים הובאו בטה"ב (עמו' קמ"ד) ומה שהעיר הטה"ב נר"ו מדברי הסד"ט שכ' להוכיח מדברי מרן בכ"מ דלדעת רוב הפוס' דס"ל שגם הצנועות אינן בודקות קודם תשמיש כדי שלא יהא לבו נוקפו נחשב כאנוס ולא שוגג ואע"פ שהיה יכול לצוות לאשתו שתבדוק ושוב אין לבו נוקפו מ"מ כיון שחז"ל לא חששו לכך אין לו להחמיר בזה כדי שלא יהא לבו נוקפו. ולכן סיים הטה"ב נר"ו דשב ואל תעשה עדיף. אולם לענ"ד קל"ה כמות שהיא נראה, שסברת כו"פ ברורה מאד ואין דברי הסד"ט מוכרחים דדוקא אם יש מקום מצד ההלכה לעשות בדיקה י"ל שאם לא עשה הוי שוגג אבל באופן שהדין ברור ומוחלט שא"צ בדיקה לכולם אלא שרשאי להורות לה לעשות בדיקה אין זה נכלל במ"ש הרמב"ם "שהשוגג היה לו לבדוק ולדקדק" אם לא עשה כן מדעתו. כנלע"ד.

סעיף ב' בשעת וסתה צריך לפרוש ממנה עונה אחת – מדרבנן, דוסתות דרבנן לדעת רוב הפוס'. וכן דעת מרן ז"ל כמבואר בב"י בסימן זה בכמה דוכתי.

עונה אחת - לאפוקי ממ"ש כתוב ע"ש או"ז שפורש ממנה כ"ד שעות דאין טעם ושורש לדברים אלו שהרי בגמ' מפורש כדברי הפוס' ז"ל וכבר כתב האגור ע"ד האו"ז חומרא יתירא היא. בית יוסף. ובאמת שבספר או"ז הגדול (סי' שנ"ח) כ' וז"ל ומורי אבי עזרי אמר לי שרגילים לפרוש סמוך לוסתה כ"ד שעות שאם רגילה ביום פורש ממנה כל הלילה שלפניו וכו' עכ"ל. נמצא שדברי האו"ז אינם מדינא אלא מה שהיו רגילים והיינו מכח מנהג אכן מדין התלמוד אין צריך לפרוש יותר מעונה וכמ"ש האו"ז עצמו שם בתחילת דבריו לפרש דברי התלמוד כדעת כל הפוס'. ומעתה כל מ"ש רבותינו האחרונים לקיים דברי האו"ז לפום דינא. אין לו יסוד כלל. ושו"ר למרן מופה"ד בטהרת הבית ח"א (עמו' נה–נו) שכבר קדמנו בזה ע"ש נפלאות מתורתו.

ולא משאר קריבות אלא מתשמיש - משמע אפי' חיבוק ונישוק שרי כמו שפסק מרן בב"י ממשמעות הפוס' ודלא כת"ה. ש"ך סק"ו. והנה הט"ז סק"ג הביא דברי מרן הב"י שהתיר חיבוק ונישוק ושדעת הב"ח להתיר מן הדין אלא שסיים והמתע"ב וכ' ע"ז ולי נראה שאסור מן הדין לדעת הרא"ש וראיה מסי' שמ"ב כתב הרא"ש לענין אבילות שיש להחמיר בחו"ן שהוא מביא לידי חשק וה"ה נמי הכא. עכ"ל. הנה מלבד מה שדחה התה"ש דשאני התם דמיירי בחתן דיצרו תוקפו טפי ולכך צריך גם שמירה כמבואר שם. עוד בה, כי לא פורש בדברי הרא"ש שם לאסור חו"ן, ואדרבא כ' הפרישה (שם אות ח') שלא חלק הרא"ש על הראב"ד אלא גבי יחוד ביום אבל מודה שאין דין הרחקה בכל מיני פרישות וכ"כ הש"ך (שם סק"ה) ומ"מ דעת מרן להקל בחו"ן גם בענין אבילות כמ"ש בב"י דנקטינן כדעת הראב"ד והרמב"ן ודלא כהשו"ג בסי' שמ"ב סקי"ד שכ' דדעת מרן להחמיר. ושו"ר בטה"ב ח"א (עמו' סג – סו) שהאריך בזה. ומ"מ מה שסיים הטה"ב להחמיר שלא ישנו במטה אחת בקירוב בשר. הנה ראיתו מדברי הראב"ד שהחמיר בכה"ג באבילות. אה"ר, י"ל לפמ"ש הרדב"ז בדעת הרמב"ם והביאו הטה"ב (עמו' סא) דלא אסרינן חו"ן אלא ביאה ממש מפני שיש לחוש שמא ע"י תשמיש תראה דם דאיכא תרתי וסת ותשמיש. ועוד, דלא גזרו אלא בתשמיש שהוא איסור כרת משא"כ חו"ן שאינו אלא לאו ע"ש. וא"כ ה"ה שינה בקירוב בשר דלית ביה תרתי אלא חדא ואין בו איסור כרת לא אסרו חכמים אלא תשמיש ממש אבל באבילות שאיסור תשמיש אסור מצד עצמו ולא מתוך חשש יש להחמיר גם בשינה בקירוב בשר משום לך לך אמרין וכו' ולכן מה שהעמיס הטה"ב נר"ו לפרש מ"ש הראב"ד הרמב"ן והרשב"א שלא אסרו בסמוך

לוסתה אלא תשמיש י"ל שלא נתכוונו להתיר אלא רק חו"ן שיכול לפרוש מיד אבל בשינה במטה יש לחוש שתפרוס נדה ולא תרגיש ונמצא ישן בקירוב בשר עם נדה עכ"ד. הנה מרן ז"ל בב"י כתב בהדיא דמדכתבו ההגהות שאינה אסורה אלא בתשמיש משמע דכל מידי דלאו תשמיש ממש הוא שרי עכ"ל. והרי הוא כמבואר. זהו הנלע"ד בדעת מרן וכמ"ש השו"ג (סק"ה). לכן נראה שמעיקר הדין מותר לישן ואפי' בקירוב בשר. ומ"מ הואיל ונפיק מפומיה לאסור איסר בזה, אין להקל למעשה אלא כשהוא בבגדו והיא בבגדה [כדרך העולם בזה"ז] שאף הטה"ב לא אסר בזה מן הדין וכמבואר בטה"ב (שם סוף עמוד סז). וע"ע במ"ש ידי"ן ר' חביב כהן נר"ו בירחון "וקנה לך חבר" (שנה ב' סימן צד). ובספר ויען שמואל ח"ו סי' ז"ך.

אם הוא ביום פורש ממנה אותו היום כולו וכו' מרן בב"י הביא לנו סברת האביאסף (ראבי"ה) ששיעור עונה הוא י"ב שעות מהשעות שהם כ"ד שעות ביום ובלילה וכ' ע"ז ומ"מ נראה לי שאין לחוש לכך מאחר שהפוס' לא הזכירוהו וגם לישנא דגמרא משמע דלא קפיד אלא על יום או הלילה ולא הזכירו שעות בפרק האשה אלא משום פלוגתא דרבי יוסי דהתם עכ"ל. וכן משמעות דבריו בשו"ע שסתם וכתב יום או לילה ולא הזכיר כלל מענין שעות. ופשוט. ומה שהשיג עליו הב"ח דאשתמיטיה הא דאיתא ריש פרק תינוקת דלגבי נדה נמי הוי עונה י"ב שעות דוקא דהיינו יום או לילה ביומי ניסן ותשרי וחצי יום וחצי לילה ביומי תמוז וטבת ע"כ. כבר השיב עליו חתנו הט"ז (סק"ב) דשאני התם שאין הדבר תלוי ביום או לילה אלא שצריך י"ב שעות ממש כדי שתחיה המכה אבל בראית דם הנדה הדבר תלוי ביום או לילה הגורמים לראייתה ע"כ וכן החרה החזיק אחריו התה"ש סק"ו. ומופה"ד בטה"ב (עמו' נח) אשכח מרגניתא בס' האשכול (הלכות נדה סי' לב עמוד נח) שהביא שיטת האביאסף בשם "יש מי שאומר" וכתב, אע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר מהא דאיתא בריש פרק תינוקת גבי ראתה ועודה בבית אביה וכו' ע"ש הרי שגם בעל האשכול כותב שאין ראיה לדבר אלא זכר לדבר (ועי' תוס' שבת פו. נדה לב.) עכ"ד. ולכן אע"פ שנראה בעליל מדברי מרן בב"י דאשתמטיתיה ההיא סוגיא דפרק תינוקת מ"מ ראיה זו נדחה קראו לה והעיקר כמשמעות דברי הפוס' דאין צריך לפרוש אלא יום או לילה ותול"מ.

בין שקבעה וסת בשלש פעמים או בפעם אחת - מבואר במשנה פרק האשה שהיא עושה צרכיה (סג:). בית יוסף. והיינו ממאי דתנן התם היתה למודה להיות רואה יום ט"ו ושינתה להיות רואה ליום כ' זה וזה אסורין. הרי שחוששת לוסת החדש מפעם ראשונה ששינתה

בהגה אבל לא בוסת התלוי בגוף לבד דאין צריך לפרוש אלא זמן הוסת אם אינו בא לזמן ידוע כדלקמן סי' קפט סכ"ד וכ"ה. ש"ך. והם דברי מרן בשו"ע שם. ור"ל, דאם וסת הגוף בא ביום ידוע צריך לפרוש משעת הוסת עד סוף העונה אבל אם אינו ביום ידוע אינה חוששת אלא לזמן הוסת בלבד.

ס"ג שלא הגיעה לימי הנעורים - היינו י"ב שנה ויום אחד. ש"ך. וע"ע לקמן סי' ק"ץ ס"ב. ולא הביאה סימנים - ר"ל או לא הביאה סימנים כ"כ האחרונים וכ"ה לקמן סי' קפט סכ"ז. סמוך לוסתה - נראה פשוט דה"ה בשעת וסתה עצמה דחד טעמא הוא וכמ"ש בס"ז לענין מעוברת ולא נקט הכא סמוך אלא דמיירי בסימן זה בזה. ט"ז. וכ"מ מדברי הש"ך בס"ק י"ב וכ' ע"ש.

ס"ד בהנץ החמה ולא קים לה (כצ"ל וכ"ה במקור הדברים והשו"ג סק"ט במחכ"ת נדחק בזה ללא צורך) וכו' אינה אסורה אלא ביום - ודע כי אע"פ שסתם יום הוא מעה"ש עד צאה"כ כמבואר בברכות (ב:) מ"מ לענין פרישה זו היום הוא מנץ החמה עד שקיעתה ודברי מרן בסעיף זה ושאחריו יוכיחו. וכן מבואר בדברי רוב רבותינו הראשונים וכן מוכח משנה נדה (סג:). והערוה"ש סקכ"ז פקפק בזה וכ' דלא הוזכר לשון הנה"ח אלא לרבי יוסי דס"ל ימים ושעות וסתות אבל לרבי יהודה דס"ל דאזלינן בתר עונה וקיי"ל כוותיה נקטו בגמ' שם לישנא דיממא ולילא כיעו"ש וזהו עה"ש וגם בהרמב"ם לא נמצא לשון זה דהנץ החמה ורק הראב"ד סירכא דלישנא דמתניתין נקט וכוונתו על תחילת היום ולדינא יש להחמיר בשני הצדדים. עכת"ד. ולע"ד אין דבריו מוכרחים, דכי היכי דלרבי יוסי היום הוא מהנץ עד השקיעה והשאר נקרא לילה ה"נ לרבי יהודה דבהא לא פליגי ואפושי פלוגתא לא מפשינן. וגם הרמב"ם בפ"ד הי"ג כ' מפורש שאם רגילה לראות בשש שעות בלילה ועברו ולא ראתה אסורה לשמש עד שתזרח השמש עכ"ל. והרי הוא כמבואר וכ"כ הגרע"א בהגהותיו על הרמב"ם והסד"ט סק"ג וסק"ו בדעת הרמב"ם ומעתה אע"פ שהרב סד"ט שם העלה שהיום הוא מעה"ש עד הלילה והטה"ב (מו' ס') סייעו מס' האשכול (סי' לב) מ"מ אין לזוז מדברי הרמב"ם והראב"ד ופשט לשון המשנה וכן דעת מרן ז"ל ואחריו כל ישרי לב.

אינה אסורה אלא ביום - דכיון דוסתות דרבנן הו"ל ספק מדרבנן לקולא וא"צ לפרוש אלא ביום שהיה ודאי בימי נדתה. רא"ש בשם הראב"ש. ר"ל דאפי' ראתה קודם הנה"ח מ"מ היום היה ודאי בימי נדתה משא"כ הלילה היה בספק וכן פירשו האחרונים ולפ"ז אם רגילה לראות ביה"ש ולא קים לן אי קודם או לאחר הלילה אינה אסורה אלא בלילה. ט"ז. אמנם התה"ש (סקי"ב) העיר כי בס' בעלי הנפש דפוס ויניציאה שער תיקון הוסתות איתא

דנקטינן בכה"ג לחומרא ודלא כמ"ש הרא"ש בשם הראב"ד ע"ש. אולם בס' בעלי הנפש שלפנינו איתא כמ"ש הרא"ש בשמו ואכן מדברי הרז"ה בסלע המחלוקת ובהשגותיו מכת"י שהובאו בסוף הספר (עמוד קסב) מתבאר שהראב"ד מתחילה כתב להחמיר ושוב חזר בו והוסיף בדבריו להקל ומעתה נודע פשר דבר כי דפוס ויניציא הוא ממשנה ראשונה ושוב חזר בו להקל וכמ"ש הרא"ש בשמו. וממוצא דבר אתה למד שדין פרישה סמוך לוסת מדרבנן אפי' בשעת וסתה ממש וכמ"ש הרשב"א במשמרת הבית (דף קס"ה ע"א) והוסיף שם שכן דעת הראב"ד ע"ש. וכ"כ הוכחה זו בס' טה"ב ח"א (עמו' מח) בשם ס' שו"ת בנין עולם והכי נקטינן עש"ב. וכן מבואר בב"י בד"ה כ' הראב"ד שכ' שטעם המקילים משום דוסתות דרבנן וכ"ש סמוך לוסתה. ע"ש. והדברים ברורים.

סעיף ה' אסורה בלילה וביום כשיעור הנמשך בו וכו' הטור כתב בדין זה שלש דעות. יש אומרים, שאסורה כל היום וכל הלילה מפני שכל זמן ראייתה שעת וסתה הוא ושעת הוסת אוסרת כל העונה ולכן אסורה כל היום וכל הלילה שהרי וסתה הוא ביום ובלילה. וי"א דבתר תחילת וסת אזלינן ולא מיתסרא אלא בלילה. והראב"ד כתב שאסורה בלילה וביום כשיעור הנמשך בו. וכ' מרן בב"י דהראב"ד אזיל לטעמיה שסובר שאע"פ שהגיע תחילת וסת ולא ראתה צריכה לפרוש כל ימי הוסת ומש"ה מצריך הכא לפרוש כל שעת משך הוסת ואח"כ שריא עכ"ל. משמע דלדעת הרז"ה והרא"ש דפסק מרן כוותיהו לקמן ס"ו דס"ל דאין צריך לפרוש אלא בעונה ראשונה ה"נ אין צריך לפרוש אלא בלילה בלבד. ולפ"ז קשה היאך פסק מרן כאן כדעת הראב"ד והנה הדרישה אות ה' עמד בזה ותירץ דשאני הכא דזמן המשך הוסת הוא זמן מועט מצטרף הוא לתחילת הוסת ואסורה כל זמן משך ראייתה משא"כ התם דמשך הוסת כמה ימים לא אמרי' שהוסת נמשך כמה ימים וכיו"ב כתב הש"ך סקט"ז והט"ז העיר דמנ"ל למרן לחלק בכך ועיין להתה"ש שהוכיחו כן על פי המבואר בהרא"ש דס"ל הכא כהראב"ד ופליג עליה בההיא דס"ו עכת"ד הטה"ב. ויש להוסיף נופך בהקדים מה שיש לתמוה על דברי מרן בב"י שאחר שהביא דברי הרא"ש בזה, דקדק על דברי הטור שכתב בענין זה ג' דעות ובדברי הרא"ש אין כאן אלא ב' דעות וכ' לתרץ וז"ל: ונראה לומר דאע"ג דלכאורה משמע מדברי הרא"ש שאין כאן שתי דעות כי דייקת בה תלתא נינהו דסברא תניינא לא אמרה דמיתסרא ביום אלא לריו"ס אבל לרבי יהודה דקיי"ל כוותיה משמע דלא אסר ביום כלל דאי הוה מיתסר שעת הוסת ביום הוה מיתסר כל היום עכ"ל בקוצר. והוא תמוה שהרי כתב הרא"ש בסברא תניינא, שאסורה בכל שעת הוסת אפי' לרבי יוסי דמשמע דלא מבעיא לרבי יהודה דאסורה כל משך הוסת אלא אפי' לרבי יוסי דמיקל בכל העונה מודה בזמן משך הוסת. ואחר זמן

נזדמן לידי ב"י שלא גרס בדברי הרא"ש תיבת "אפילו" ונראה שזו היתה גירסת מרן בדברי הרא"ש ומש"ה יצא לו דדוקא לריו"ס אסורה כל משך הוסת ולא לריה"ו אולם בדברי הרא"ש במקורם ובדברי הראב"ד בס' בעלי הנפש שהוא בעל דברים איתא תיבת "ואפילו" ומעתה יבואו דברי הרא"ש כפשוטם שאין כאן אלא ב' דעות והטור גרס בדברי אביו כפי העתקת מרן ומש"ה יצא לו ג' דעות. ואם כנים אנחנו בזה יתיישב סתירת דברי מרן הנ"ל כי בבואו לחבר ספר השו"ע רוח על פניו יחלוף שאין כאן אלא ב' דעות, וצריך להוסיף תיבת "אפילו" ומעתה ע"כ דסברת הראב"ד לא אזלא לשיטתיה דוקא אלא אתיא נמי לסברת הרז"ה והרא"ש והטעם כמ"ש הדרישה הנ"ל וע"ע בב"י סי' קפט (דף נו ע"ב) בד"ה בד"א. ודוק.

אינה צריכה לפרוש אלא העונה הראשונה של הוסת - עיין מ"ש לעיל בסעיף הקודם ותבין פסק מרן כאן.

ס"ז משהוכר עוברה - ר"ל לאחר שלשה חדשים שלמים לעיבורה. וכמ"ש מרן בב"י סי' קפ"ט (דנ"ז רע"ב) לענין קביעות וסת.

כ"ד חודש - ולא נקט שנתיים משום דחודש העיבור מן המנין כמבואר באה"ע סי' י"ג סי"א והטעם כ' בב"י שם בשם הגמ"י דמדתלו רבנן בחדשים ולא אמרו שתי שנים ש"מ חודש העיבור סליק למנין דקים להו לרבנן דתינוק סגי ליה ביניקת כ"ד חודש ואפי' אם השנה מעוברת ע"ש וה"ה והוא הטעם בנ"ד. ודע דאפי' מניקה ד' או ה' שנים אין לה דין מינקת רק כ"ד חודש כן מבואר בגמ' נדה (ט.) ובב"י סוף סי' קפט. תה"ש. וכן מבואר בב"י בסי' זה דהלכה כרבנן דס"ל הכי.

אין צריך לפרוש - כתב הש"ך בשם הגהת מהרש"ל דמיירי שלא קבעה וסת בימי עיבורה או מניקותה אלא דאינה חוששת לוסת הראשון. וסיים ע"ז ועיין לקמן סי' קפט סל"ג ע"כ. וכוונתו רצויה דלקמן מבואר דאפי' ראתה פעם אחת בימי עיבורה או מניקותה חוששת לו כדין וסת שאינו קבוע. וכ"כ הגאון רע"א בחי' בכוונת הש"ך. ואף שמדברי התה"ש סקט"ז משמע שלא הבין כן בדעת הש"ך מ"מ כבר השיג הפת"ש עליו בזה.

(ובשו"ע בהוצאת מכון ירושלים כ' בהגהות והערות אות כ"ד להליץ בעד התה"ש ובמחכ"ת לא ירדו לכוונת הפת"ש בזה.)

ס"ח אינה חוששת לו - כ"כ בב"י בשם הרשב"א דאפי' לכתחילה אינה חוששת והוה זו כמו מעוברת דסעיף ז' ודלא כהטור שכתב שחוששת לוסת אלא דאם עבר היום אינה צריכה בדיקה. ומ"ש הש"ך בס"ק כ"א בשם מרן הב"י לחלק בין מעוברת ומניקה לבין

היתה במחבא ע"ש. כל זה כתב מרן לדעת הטור אבל לדעתו דעת עליון אין לחלק בינהם. ולכן אפי' בשעת הוסת מותרת וכמ"ש הגר"א בביאוריו.

ס"ט שאר נשים - דעלמא שאינן מעוברות ומניקות או במחבא. ש"ך.

טהורה בלא בדיקה - כ"כ הר"ן בפ"ב דשבועות לדעת הרי"ף והרמב"ם. ולכאורה נראה דנקיט בסתם כדעת הרי"ף והרמב"ם שאינה צריכה בדיקה וכפי הכלל דקיי"ל סתם וי"א הלכה כסתם אלא שנראה דמרן ז"ל הדר תבר לגזיזיה בשו"ע סי' קפ"ט ס"ד שכתב בוסת קבוע אע"פ שעברה עונתה ולא הרגישה אסורה לשמש עד שתבדוק ותמצא טהורה אבל וסת שאינו קבוע כיון שעבר עונתה מותרת בלא בדיקה ע"כ וכן רמז ע"ז הרמ"א בהגה ובודאי דהכי נקטינן כמשנה אחרונה של מרן השו"ע שחשש לרוב הפוס' דס"ל שצריכה בדיקה ואע"פ שהרי"ף והרמב"ם מקילים כיון שאפשר לברר בנקל צריך לברר עד כמה שאפשר. מופה"ד בטה"ב ח"א עמו' קכח. וע"ע בס' ערך לחם ובשולחן גבוה (סקי"ז) ובסי' קפ"ט סק"י מ"ש בזה. ואין לנו בישוב דברי מרן כלום וע"כ לומר שחזר בו וכמ"ש בטה"ב הנ"ל.

ס"י הרוצה לצאת לדרך צריך לפקוד וכו' אפילו סמוך לוסתה - רבו האחרונים שעמדו על דעת מרן פקידה זו מה היא אם ר"ל תשמיש ממש או דברי רצוי ושאר קריבות כדעת ר"ת. ובהשקפה ראשונה עלה במחשבה להוכיח דדעת מרן שפקידה זו תשמיש ממה שכתב דין זה בסימננו דאי כדעת ר"ת שפקידה זו דברי ריצוי מה קשר הל' זו להל' נדה והלא כבר נתבאר לעיל ששאר קריבות מותרות בסמוך לוסתה ואם בא להשמיענו שיוצא לדרך חייב לפקוד את אשתו בשאר קריבות, אין זה ענין להלכות נדה וסעד לדברי אלו מצאתי בדרכי משה כיעו"ש. אולם ראיתי להפרישה סקכ"ג שכ' דביוצא לדרך הו"א הואיל והאשה משתוקקת אין להתיר דברי קירוב דשמא תהא משדלתו שיבוא עליה קמ"ל ע"ש. וכן משמעות לשון הטור שכ' ור"ת פירש וכו' בדברי ריצוי "ולא חיישינן שמא יבוא עליה" עכ"ל. מעתה גם לדעת ר"ת דין שלפנינו קשור להל' נדה ואין להוכיח מדברי מרן שכתבו בסימננו כלום. ומרן מופה"ד בטה"ב (עמו' מ"ג - מ"ה) האריך בזה והעלה דדעת מרן ז"ל להתיר אפי' תשמיש ממש ע"ש ואני בעוניי לא ירדתי לסוף דעתו של הרב נר"ו כי כל ראיותיו יש להשיב עליהם ואין בהם מופת חותך. כי הנה מ"ש הטה"ב שאע"פ שהביא הרא"ש ביבמות (סב:) דברי ר"ת שאוסר תשמיש ליוצא לדרך משום שהפרישה סמוך לוסת היא מן התורה נראה שחזר בו בפסקיו בנדה דס"ל דפרישה סמוך לוסת הוי מדרבנן. עכ"ד. אה"ר אינו מוכרח דאפי' אי הוי פרישה סמוך לוסת מדרבנן כתבו התוס' שם בסו"ד שאין להתיר ומנ"ל דהרא"ש חולק ע"ז ואדרבא הרא"ש בתוספותיו ביבמות

שם הביא טענת ר"ת הלזו בשתיקה כהודאה. ועוד, שהרי כבר כתב מרן בב"י והביאו הטה"ב שם דמ"ש הרא"ש ביבמות דפרישה מדאורייתא לאו דוקא אלא סמך מדאורייתא ולפ"ז כוונת הרא"ש לומר דכיון דדין פרישה יש לו סמך אין להקל ביוצא לדרך ומעתה אין סתירה מדברי הרא"ש אהדדי.

ואע"פ שיש להעיר כי מדברי ר"ת שכתבו התוס' משמע דס"ל דפרישה סמוך לוסת הוי מדאורייתא ממש וכ"ן כוונת הרא"ש שנשען ע"ד ר"ת, מ"מ הנה הרא"ש ביבמות שם סיים: "וברוב הספרים גרסי' לא נצרכה אלא לאשתו נדה" ור"ל דלפי גירסת רוב הספרים ע"כ לפרש פקידה זו בדברי ריצוי וכדעת ר"ת וכפי גירסת רוב הספרים אין מקור להתיר ליוצא לדרך תשמיש סמוך לוסתה ולכן אף אם דעת הרא"ש דפרישה מדרבנן אין להוכיח מזה שפקידה זו בתשמיש ממש. ומה שהביא הטה"ב ראיה מדברי הטור באו"ח סי' ר"מ ובאה"ע סוף סי' כ"ה שהביא להלכה שחייב אדם לפקוד את אשתו כשיוצא לדרך ואפי' בשעת וסתה ומבואר שם דהיינו תשמיש וידוע כי הטור הולך אחר אביו הרא"ש זולת כשמביאו וחולק עליו ומוכח דס"ל דאביו הרא"ש ז"ל חזר בו. עכ"ד. הנה הטור באו"ח סי' ר"מ כ' וז"ל: "וכל אדם צריך לפקוד את אשתו בליל טבילתה ובשעה שיוצא לדרך" ולא סיים הטור ואפילו סמוך לוסתה וכלשון הנ"ל כתב הטור באה"ז שם ריש סי' כ"ה ומה שנשען הרב נר"ו על לשון הטור באו"ח ובאבן העזר בסוף הסימנים הנ"ל במחכ"ת אינו לשון הטור אלא כולו לשון הראב"ד מס' בעלי הנפש והראב"ד אזיל לשיטתיה שהוא ז"ל מן המתירין כמבואר בב"י. והטור כדרכו מעתיק כל לשון הפוסק הגם שיש בו דבר שאינו מדוקדק לדעתו כידוע. תדע שהרי כתב כתב הטור דין זה בראש הסימן ולמה חזר ושנאו א"ו שהעתיק כל לשון הראב"ד בשער הקדושה בלי שינוי. ואל תשיבני, דמ"מ למדנו מדברי הטור באו"ח ובאה"ז דפקידה זו שאמרו ביוצא לדרך פי' תשמיש ומימלא ע"כ מה שאמרו ואפי' סמוך לוסתה היינו נמי תשמיש ממש. זה אינו, כי המעיין בדברי התוס' ביבמות שם לבבו יבין דלר"ת נמי היוצא לדרך צריך לפקוד את אשתו בתשמיש כשאינה סמוך לוסתה וחד קרא להכי הוא דאתא לכו"ע וכן מבואר יותר בס' הישר סי' מ"ה אלא דפליגי ר"ת ושאר רבותינו אאידך קרא דאתא לרבויי אפי' סמוך לוסתה אי הוי תשמיש או דברי ריצוי. ולכן מ"ש הרב טה"ב נר"ו להוכיח מדברי מרן באו"ח ובאה"ז שכ' "שצריך לפקוד את אשתו בליל טבילתה ובשעה שיוצא לדרך". לפי האמור אינו מוכרח. וגם לרבות מה שהוכיח הטה"ב נר"ו ממה שכ' מרן בסימננו בזה"ל: הרוצה לצאת לדרך צריך וכו' "אפי' סמוך לוסתה" ברור שכוונתו לפוקדה בתשמיש שהרי סיים "אפי' סמוך לוסתה" ואילו היה סובר כר"ת היה לו לומר אפי' כשהיא נדה וכמבואר בתוס' יבמות

שהדבר הזה תלוי בשינוי הגי' וכ"כ הרז"ה בסלע המחלוקת. עכ"ד. הנה באמת נראה מדברי ר"ת בתוס' שם דאפי' אי הוה גרסי' בגמ' אפי' סמוך לוסתה אין להתיר תשמיש ממש משום דפרישה מדאורייתא אלא דהוה אמרינן דבעלמא כל קריבה אסורה וביוצא לדרך שרי א"נ בעלמא שרי שאר קריבות וביוצא לדרך חייב בדברי קריבות. ולכן נלע"ד כי האף אמנם שאי אפשר לומר דמרן ז"ל ס"ל כר"ת משום דכל כה"ג הו"ל לפרושי, מ"מ, מאידך גיסא אי אפשר לומר בבירור שדעת מרן ז"ל להתיר שהרי העתיק לשון התלמוד שנה ולא פירש ואפשר כי מרן ז"ל נקט לשון המשתמע לתרי אנפי כי המיקל אין מזניחין אותו משום דלדעת המתירין מצוה קעביד. ובמה שהארכנו בדין זה נתיישבו דברי כמה אחרונים שתמה עליהם הטה"ב נר"ו לפי דרכו. כיעו"ש. וע"ע מ"ש לקמן עמוד רעד להוכיח שדעת מרן ז"ל להתיר גם בתשמיש ממש כיעו"ש. ועיקר.

ודע כי אע"פ שפסק מרן באו"ח סי' ר"מ סט"ו שלא יבעול ביום יציאה לדרך או ביאה מן הדרך ולא לפניהם ולא לאחריהם עכ"ל. כתב כתב הרמ"א בהגה שם דהא דחייב לפוקדה כשיוצא לדרך היינו כשהוא רוכב או יושב בקרון וכאן איירי במהלך. והלבוש שם כתב ליישב דדוקא ביום היציאה אסור אבל בלילה שלפניו מותר אכן תירוצו לא יכון לדעת מרן שסיים "ולא לפניהם ולא לאחריהם" ע"ש. וכבר השיג עליו כן הט"ז שם סק"א והוסיף דלשון בשעה שהוא יוצא לדרך לא משמע דקאי אלילה שלפניו ע"ש.

בהגה וי"א אם אדם רוצה וכו' דין זה מקורו מדברי הנמק"י ביבמות שם שמפרש כן מה שאמר ריב"ל חייב אדם לפקוד את אשתו וכו' ע"ש ושאר רבותינו הראשונים לא פירשו כן והחרה החזיק אחריהם מרן ז"ל שלא העלה דברי הנמק"י על ספרו הגדול ב"י כלל.

סעיף יא אשה שיש לה וסת וכו' הטור כ' דין זה גם בבא מן הדרך ומרן ז"ל השמיטו משום דלא נהגו הנשים לטבול כשאין הבעל בעיר וכמ"ש בב"י סי' קצ"ז ולכן אפי' חזר לאחר שעבר זמן וסתה והיה סיפק בידה לספור ולטבול אסור לבוא עליה עד שישאלנה. והטור שהביא דין זה גם בבא מן הדרך אזיל לשיטתיה בסי' קצ"ז דס"ל כמ"ד טבילה בזמנה מצוה ואין לאשה לעמוד בטמאתה ע"ש. ולכן הבא מן הדרך אם עברו זמן שיכולה לספור ולטבול מותרת בלא לשאול אותה. טה"ב עמו' (קמ – קמא).

ואין צריך לשאול - כ"כ הטור וסיים בין אם היא ערה או ישנה בין קטנה בין גדולה ע"כ. ומרן ז"ל השמיט דין ישנה מהטעם שנתבאר לעיל בריש סימן זה ע"ש. וכמו כן לא הזכיר דין קטנה משום דמימלא משמע ממה שלא חילק בזה. אמנם ראיתי להרב ערוך השולחן (אות מ"ה) שכ' טעם השמטה זו משום דמרן ז"ל מפרש מה שאמר ריו"ח אפי' ילדה דבזיזא למיטבל היינו שהיתה מעוברת וילדה וכמו שפירשו ר"ח ור"ת והרשב"א ובאופן זה

ברור שצריך לשאול מפני שהיתה טמאה ודאי וזה אין צריך לבאר משום דהכא איירי בהניחה בחזקת טהורה אבל הניחה בחזקת טמאה דינו מבואר ריש סימן שאח"ז עכ"ד. ולפ"ז אפשר דבקטנה דבזיוא למיטבל צריך לשאול אולם באמת אין הדברים מוכרחים וכמבואר לעיל

סעיף י"ב ולוסת מוסתות הגוף כגון קפיצה וכיוצא בה – דהיינו אכילת שום ושאר דברים חמים או שאר מעשה שהיא עושה שנקרא ראיה ע"י אונס דומיא דקפיצה אבל קביעות וסת ע"י מקרה שאירע בגופה כגון פיהוק ועיטוש שאינו תלוי במעשיה יש לחוש לימים ולוסת מוסתות הגוף וכמבואר לקמן סי' קפ"ט סי"ט והש"ך הבין דברי הב"י דקאי אפי' אפיהוק ועיטוש ולכן האריך להשיג עליו וסיים ואולי גם הב"י מודה בשאר וסתות הגוף ולא מיירי אלא בוסתות הגוף דבאין ע"י מעשה ודוחק דפשט דבריו משמע דבכל וסתות הגוף מיירי ועוד שלא מצינו שום וסת הגוף ע"י מעשה רק קפיצה עכ"ל הנה מ"ש דלא מצינו שום וסת הגוף ע"י מעשה רק קפיצה, זה ודאי אינו, דהא הב"י נמשך בזה אחר הרשב"א והרשב"א חשיב אכילת שום וכיוצא בו כקפיצה וכמ"ש הב"י לקמן בסי' קפ"ט ד"ה ודע ובודאי נעלם ממנו דברי הב"י. גם מ"ש דפשט דבריו וכו' גם ז"א דאדרבא כיון שכתב הוסת תלוי במעשה אימור לא קפצה משמע בהדיא להיפך ודברי הב"י נכונים . תוה"ש סקכ"ד. ואע"פ שמ"ש הש"ך שדוחק לפרש כן בדעת מרן כוונתו למ"ש בב"י וז"ל ואע"פ שהרשב"א לא כ"כ אלא גבי קפיצה והרמב"ן כ"כ גבי וסת הגוף וכל אחד מוסתות הגוף בכלל נר' דהרשב"א קפיצה דנקט לאו דוקא אלא חד מוסתות הגוף נקט וה"ה לאיזה משאר וסתות הגוף. עכ"ל. ומשמעות דבריו דבכל וסתות הגוף דין אחד להם מ"מ מרן גופיה שם לעיל מיניה כ' לפרש דברי הרמב"ן שכ' וסת הגוף היינו וסת הקפיצה וכיוצא בה ולכן יש לפרש דברי מרן בב"י כמ"ש בשו"ע. ובפרט, כי בזה לא יסתור לדבריו בסי' קפ"ט סי"ט.

סי' קפ"ה

ס"א עד שתאמר לו טבלתי - כן הוא לשון הטור וכתב מרן בב"י שהוא מברייתא בספ"ק דנדה ואע"ג דבברייתא קתני עד שתאמר טהורה אני דקדק רבינו לכתוב עד שתאמר לו טבלתי לומר דהאי עד שתאמר לו אני לאו למימרא שתאמר לו לא הייתי טמאה דאינה נאמנת לומר כן כדבסמוך אלא היינו שאומרת לו טבלתי ופשיטא דבשעברו ימים שיעור שתוכל לספור ולטבול מיירי דאל"כ כי טבלה מאי הוי ואעפ"כ צריך לשואלה משום שהיא בחזקת טמאה. בית יוסף. וכן הוא כוונת מרן בשו"ע שכתב כלשון הטור ומה שהוסיף עליו מור"ם בהגה ומאחר שעברו ימים שאפשר לה למנות ולטבול נאמנת ע"כ.

ר"ל דמ"ש מרן עד שתאמר טבלתי היינו דוקא כשעברו ימים שיכולה למנות ולטבול אז נאמנת וכמ"ש מרן בב"י וכן מתבאר מדברי מור"ם בדרכי משה הארוך ע"ש ועט"ז וש"ך סק"א. ולפי דרכנו למדנו, שהעיקר כמ"ש הש"ך בנקודות הכסף.

בהגה אפי' רואה בגדים מלוכלכים וכו'. כ"כ מרן בב"י בשם הרא"ש ורי"ו. ובס' שו"ג סק"ב כ' שלא ידע למה השמיטו מרן בשולחנו מאחר שלא הביא חולק בזה בב"י. עכ"ד. ונר' דהשמיטו לרוב פשיטותו שהרי נאמנת בעניני נדה אפי' באיסורי תורה כגון שאומרת טבלתי וכ"ש בכתמים דרבנן. והוצרכו לכותבו כדי ליישב ההיא דכתובות (עב.) דפריך אהא דתנן משמשתו נדה היכי דמי אי דידע בה נפרוש ואי דלא ידע נסמוך עילוה וקשה אמאי לא פריך ואי לא ידע מנא ידע כדפריך התם לעיל מיניה וע"ז תירצו הרא"ש ורי"ו דלא פריך הכי משום דיכול לדעת באופן שראה בגדיה מלוכלכים ולהכי פריך נסמוך עילוה שאומרת שנתלכלכו לה ממקום אחר. ודבר זה למדתי מדברי התוס' שם ד"ה אי. ס"ב חשובה כודאי טמאה – כלומר, ואסור לו לבא עליה עד שתאמר לו טבלתי. בית יוסף. ס"ג ואח"כ אמרה - ר"ל אחר כדי דיבור (שהוא כדי אמירת שלום עליך רבי) אבל אם חזרה בה בתוך כדי דיבור נאמנת וכמ"ש בב"י בשם ריו"ו והביאו מור"ם בהגה. והוא דבר מוסכם כדקיי"ל בכל דוכתא דתוך כדי דיבור כדיבור דמי דעביד איניש דטעי דמתחילה כך דעתה להשיב אמריה טהורה ושגגה ואמרה טמאה ולכך נאמנת. וכן מוכח ממה שסיים ואם נתנה אמתלא לדבריה כגון שאומרת שלא אמרה כן אלא מפני שלא היה לה כח וכו' דלא מיירי בתוך כדי דיבור דכ"ז לא שייך לאומרו בתוך כדי דיבור וכמובן. וכיוצ"ב פסק מרן באה"ע סי' מ"ז ס"ד וקנ"ד ס"ו ע"ש. וזה ברור.

בהגה ומ"מ מי שרוצה להחמיר וכו' מדת חסידות הוא - כ"כ מרן בב"י בדעת הרי"ף דכתב הא דלא עבד שמואל עובדא בנפשיה (להאמינה באמתלא) ללמד שמי שרוצה להחמיר מדת חסידות היא לו דהא אשכחן דשמואל החמיר על עצמו ע"כ. ולא העלה דבר זה על שולחנו מפני ששאר פוס' שהביא מרן בב"י נראה שסברו דשמואל פליג אדרב וקיי"ל כרב באיסורי, ואין מקום לחסידות זו. ועוד, שהרי הטור לא הזכיר מדת חסידות בדין זה אע"פ שאביו הרא"ש בכתובות (כב.) כתב הא דלא עבד שמואל עובדא בנפשיה.

שם אבל אם ראוה לובשת וכו' אינה נאמנת - הטעם כ' ב"י בשם הרשב"א דמשום בושת או אונס מיקרי ואמרה טמאה אני אבל לעשות מעשה כולי האי ללבוש בגדי נדה אינה לובשת.

סימן קיח - היוצא לדרך סמוך לוסתה אם מותר בתשמיש

מאת ר' אלון ניסן/ מחוברת סיון-אלול תשס"ד (שנה ד') סי' לב

במסכת יבמות (סב:) איתא, אמר ריב"ל חייב אדם לפקוד את אשתו בשעה שהוא יוצא לדרך שנאמר: "וידעת כי שלום אהלך ולא תחטא", הא מהכא נפקא, מהתם נפקא?! "ואל אישך תשוקתך." מלמד שהאישה משתוקקת לבעלה בשעה שהוא יוצא לדרך. א"ר יוסף, לא נצרכה אלא סמוך לוסתה, וכמה, אמר רבא עונה אחת. והנ"מ, לדבר רשות, אבל לדבר המצוה טרידי .

הנה יש מחלוקת בראשונים בביאור מה שאמרו בגמ' חייב אדם "לפקוד" את אשתו, "פקידה" זו מה היא. כי הנה רש"י (שם) ד"ה הני מילי כתב וז"ל: דחייב לפקדה כי אזל לדבר הרשות, אבל לדבר מצווה לא משום דטריד במצווה, אי נמי מטריד בתשמיש ויבטל ממצוה. ע"כ. הנה מוכח מרש"י שבפירוש פקידה זו היא "תשמיש", וכן פירש הריטב"א "יבמות (סב:) ד"ה לא נצרכה אלא סמוך לוסתה. וכן דעת הרשב"א בתורת הבית הארוך(ש"ז ד:). וכ"כ הראב"ד בבעלי הנפש והובא בב"י סי' קפד. אולם התוס' (שם) ד"ה חייב כתבו וז"ל: אומר ר"ת שפקידה זאת שחייב לאשתו היא בדברים וידבר אל ליבה. ופריך, מהכא נפקא מהתם נפקא, ואמרינן, לא נצרכא אלא באשתו נדה. ולכן מותר לפקדה בדברים ששמחה ותענוג הוא לה. ואין לפרש סמוך לוסתה שמותר אפילו בתשמיש שמוכח (בשבועות) מ"והזרתם את בני ישאל" שסמוך לוסתה דאוריתא, ואפי' א"ת סמוך לוסתה דרבנן מ"מ למה יהיה לה מותר ביוצא לדרך. עכת"ד. וכ"כ התוס' ישנים ד"ה חייב אדם, שאפי' ליוצא לדרך התכוונו רז"ל שידבר בדברי ריצוי בלבד. וכ"כ הרא"ש (יבמות פ"ו ס"י) שדווקא בדברי ריצוי אך לא בתשמיש ממש,ע"כ. ועיין עוד להרב נימוקי יוסף ביבמות (שם) שהסביר דין זה באופן אחר לגמרי, וז"ל: חייב אדם לפקוד את אשתו בשעה שהוא יוצא לדרך משום שמתאווה לו באותה שעה יותר וחייב הוא להאריך בעיר עד שתספור ספירתה ותטבול ותשמש עמו קודם שישים לדרך פעמיו. ע"כ. הנה לפי דעתו פשוט שאסור לשמש עם אשתו בעונה הסמוכה לווסת אלא שאם יש לאשתו טבילת מצוה סמוך ליציאתו בעונה אחת, חייב להמתין ולשמש עמה לאחר טבילתה ולאחר מכן יסע לדרכו.

הנה הטור בסימן קפ"ד סעיף י' כתב וז"ל: היוצא לדרך צריך לפקוד אשתו אפי' סמוך לוסתה, י"א דאפילו תשמיש חייב, ור"ת פירש שאסור לפוקדה בתשמיש ולא אמרו לפוקדה אלא בדברי ריצוי ולא חישינן שמא יבוא עליה, ע"כ. הרי שהטור לא פסק לנו הלכה כדעת מי, אלא הביא לנו את המחלוקת בלי הכרעה ברורה. וכן סתם מרן בש"ע (שם ס"י) וז"ל: הרוצה לצאת לדרך צריך לפקוד את אשתו אפי' סמוך לוסתה, וכתב לעליו הרמ"א בהג"ה: ואפי' בתשמיש שרי ומ"מ המחמיר שלא לפקדה רק בדברי ריצוי תע"ב

(סמ"ג), ע"כ. ובהשקפה ראשונה היה נראה שלא הכריע בזה. ובאמת אחר העיון בס"ד נראה שיש דרך לבאר דברי מרן ז"ל על נכון וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

כי הנה הרב שולחן גבוה (ס' קפ"ד ס"י) כתב לפרש דעת מרן בזה"ל: ואין לומר שסתמו של רבינו (מרן) כפירושו דליפקוד דקאמר היינו תשמיש המטה כפרש"י דאי בדברים כר"ת מאי רבותיה שיוצא לדרך הא אפילו שאינו יוצא לדרך מותר בכל הקירבות סמוך לוסתה חוץ מתשמיש, דהתם רשות והכא חובה, ואח"כ ראיתי באו"ח סימן ר"מ ס"א שכתב וכל אדם צריך לפקוד את אשתו בליל טבילתה ובשעה שיוצא לדרך אם אינו הולך לדבר מצווה, ע"כ. הנה לנו שמוכח מדבריו בדעת מרן כפרש"י שאפי' בתשמיש מותר מזה שסתם מרן בסימן ר"מ, ומה שלא כתב שם גם את דין סמוך לוסתה מפני שאין מקומו שם אלא כאן אצלנו בדיני ווסתות. ואפשר לומר שגם דעת הרמ"א בהג"ה שכתב: "ואפי' בתשמיש", שמבאר לנו את דעת מרן, וכ"כ הלבוש.

ואל תתמה על זה ממה שכתב מרן בסימן ר"מ סעיף ט"ו וז"ל: לא יבעול ביום יציאה לדרך או ביאה מן הדרך לא לפניהם ולא לאחריהם ע"כ. שכבר עמדו על זה האחרונים, ובראשם הט"ז (שם סקי"ב) וכתב לחלק, שבסעיף א' דברי מרן ביוצא לדרך בעגלה וכאן בסעיף ט"ו מיירי שיוצא לדרך ברגליו, ושכן כתב רש"ל. ובלבוש כתב לחלק שבסעיף א' מדובר בלילה שלפניו, אך אינו מובן שבסעיף ט"ו כתב לא לפניהם ולא לאחריהם ע"כ. והמג"א כתב לחלק שבסעיף א' דיבר מרן מצד הדין שחייב לבעול אשתו כשיוצא לדרך כדמוכח בגמ' ואל אישך תשוקתך, ומש"כ בסעיף ט"ו זהו מהנהגת הבריאות אך מצד הדין אם יפייסנה בדברים והיא תמחול לו משמע מדבריו שהכי עדיף, ע"כ. וזה מוכח שהרי כל עיקר סעיף זה מדבר בעניני בריאות הגוף כמו שכותב מרן בתחלתו: לא יבעול והוא שבע או רעב אלא עד שיתעכל המזון במעיו (שכל זה לשון הרמב"ם פ"ד מהל' דעות ששם נמצאים כל ההנהגות ששייכים לעיקרי בריאות הגוף).

והנה ראיתי להרב תורת השלמים (ס' קפ"ד סק"יח) שכתב וז"ל: הרמב"ם השמיט דין זה ותמה עליו ה"ה בפ"ד מהל' איסורי ביאה ה"ב, ולענ"ד נראה שהרמב"ם אזיל לשיטתו שכתב בפ"ד מהל' דעות הי"ט שלא יבעול ביום יציאה לדרך או ביאה מן הדרך משום סכנה. והטור והמחבר שהעתיקו דברי הרמב"ם אלו באו"ח סימן ר"מ סט"ו ובאבן העזר [בטור] סימן כ"ה, אזלי לשיטתיה דתפסי עיקר כפרוש ר"ת דפקידה זו אינה תשמיש רק דברי ריצוי, כך נראה לי פשוט. אכן הלבוש באו"ח והרב בתשובה ס' קל"ב מחלקים בענין אחר, וכ"כ הב"ח באבן העזר. ועיין שם פרישה (אות י). ולענ"ד נראה כמו שכתבתי כדי ליישב בזה ג"כ תמיהת ה"ה על הרמב"ם שהשמיט דין זה ע"כ. נמצא שדעת הרב

תורת השלמים בדעת מרן שפקידה כוונתו אך ורק לריצוי דברים בלבד, כנ"ל. וכן לך נא ראה להב"ח אבן העזר סימן כ"ה אות ג' שמחלק בסתירת הטור שכתב שחייב לפקוד את אשתו בשעה שיוצא לדרך ואח"כ כתב הטור ולא ביום יציאה לדרך, ורצה לחלק כרש"ל שכשיוצא ברגליו אסור לשמש אך כשיוצא בעגלה מותר לשמש, ואח"כ כתב שמשמע בגמ' שגם אם יוצא ברגליו חייב לפקוד אשתו, ואומר שאפשר שפירושו כר"ת שיפקוד בדברי ריצוי וחיבה בלבד.

נמצינו למדים מחלוקת אחרונים בדעת השו"ע למה התכוון שכתב בשולחנו הטהור ס' קפ"ד ס"י: הרוצה לצאת לדרך צריך "לפקוד" את אשתו ואפי' סמוך לווסתה, ע"כ. שלדעת הרב השולחן גבוה דעת מרן שאפי' תשמיש ממש שרי שהרי התיר לנו זאת להדיא בס' ר"מ ס"א, והוכיח כן כנ"ל. אך הרב תורת השלמים סובר בדעת מרן שאין כוונתו תשמיש ממש אלא אך ורק דברי ריצוי וחיבה, כדי ליישב את דעת הרמב"ם מקושיית ה"ה. ולכאורה קשה על הרב תורת השלמים שהרי מרן מפורש פסק לנו באו"ח ס' ר"מ ס"א וכן באבן העזר סימן ע"ו ס"ד שהיוצא לדך צריך לפקוד אשתו, וא"ת שמרן אצלנו התכוון במילה "לפקוד" דווקא בדברי ריצוי וחיבה אזי שכתב בסי' ר"מ את המילה "לפקוד" למה התכוון?! א"ת לדברי ריצוי וחיבה זה אינו שהרי כתב מרן: צריך אדם לפקוד את אשתו בליל טבילה ובשעה שיוצא לדרך, ומזה שכללו יחד ליל טבילה לשעה שיוצא לדרך, משמע שדין אחד להם וא"כ כוונתו לתשמיש ממש. ועוד קשה עליו במש"כ בדעת הרמב"ם שדעתו כר"ת (וכ"כ ערוך השלחן סקפ"ד סמ"ב), במחכ"ת אינו מוכרח מפני שאפשר לומר שדעת הרמב"ם כרש"י וסיעתו שמותר לשמש סמוך לוסתה ורק מצד איסור אחר של בריאות אמר לנו שלא יעשה זאת. ועוד, שהרי ה"ה (פ"ד מאיסורי ביאה ה"ט) כתב בדעת הרמב"ם שוסתות דרבנן וכ"כ הר"ן (פ"ב דשבועות ד"ה ותו ה.) שדעת הרמב"ם והרי"ף שוסתות דרבנן. ומ"ש ליישב דעת הרמב"ם כבר עמדו על זה האחרונים עיין ערוך לנר (יבמות סב: ד"ה ובזה יש), קרן אורה (שם), גליון מהרש"א (סי' קפ"ד ס"י) ובדרכי תשובה (שם ס"ק נ"א). וכן כתב מרן שליט"א פאר הדור בספרו טהרת הבית (ח"א עמוד מה) לדחות את דברי הרב תוה"ש שכתב כן בדעת מרן, וכתב עוד מרן שליט"א שמזה שמרן השו"ע כתב: חייב אדם לפקוד את אשתו בשעה שיוצא לדרך אפי' סמוך לווסתה, שאם היתה דעת מרן השו"ע כר"ת הוה ליה למיכתב "אפילו כשהיא נדה" כגירסת ר"ת בתוס' יבמות (סב: ד"ה חייב אדם), הואיל ומחלוקת זו תלויה בשינוי הגירסאות שלמ"ד תשמיש ממש הוה ליה למיכתב "אפילו סמוך לווסתה", ולמ"ד דמיירי בדברי ריצוי וחיבה יש לגרוס "אפילו כשהיא נדה" ע"כ. וקשה לי, דלכאורה שיטת התוס' (שם) כתבו שאפי'

למ"ד סמוך לווסתה דרבנן אפי' הכי דינו בריצוי וחיבה, כלומר, אפי' אם נגרוס "סמוך לווסתה" ג"כ כוונתם בדיברי ריצוי וחיבה, אז ממה שכתב מרן השו"ע "סמוך לווסתה" אי אפשר לסתור מכאן את דברי הרב תורת השלמים. גם במה שכתב מרן שליט"א לדחות את דברי הרב שולחן גבוה, שהביא ראיה מסתימות מרן הש"ע בר"מ, והקשה עליו מרן שליט"א שלכאורה מדוע הלך ללמוד מסימן ר"מ והרי יכול היה ללמוד זה מסי' קפ"ד עצמו [דעסיק ביה] שכתב מרן הש"ע "אפילו סמוך לווסתה" ואם היתה דעת מרן שדווקא בדברי ריצוי וחיבה הוה ליה למיגרס "סמוך לנדתה" שיובן מדבריו שכונתו לריצוי דברים. וזהו קשה רק לפי שיטתו של מרן שליט"א שזהו תלוי בשינוי גירסאות, ובאמת שכבר כתבנו לעיל שאפי' לשיטת התוס' אם נגרוס: "סמוך לוסתה" כוונתם לדברי ריצוי וחיבה לא תשמיש כנ"ל וא"כ אי אפשר להוכיח מדברי מרן בסי' קפד כלום לולי דבריו באו"ח סי' ר"מ. ושוב אמר לי מו"ר הרי"ך נר"ו כי מלשון מרן ז"ל בש"ע סי' קפד שכ' ואפי' סמוך לוסתה וכו' ור"ל דלא מיבעיא אי לאו סמוך לוסתה דודאי חייב "לפקדה" אלא אפי' סמוך לוסתה חייב "לפקדה". מוכח בעליל דהיינו תשמיש ממש. משום דכי היכי דלאו סמוך לוסתה חייב "לפקדה" היינו בתשמיש ממש וכמבואר בסי' ר"מ ה"נ בסמוך לוסתה חייב "לפקדה" בתשמיש ממש. וזה ברור. ואפשר שזה נכלל בכוונת השו"ג הנ"ל אלא שקיצר במקום שהיה לו להאריך. עכ"ד.

לסיכום: נראה שדעת מרן הש"ע להתיר תשמיש ממש ליוצא לדרך הרשות בלבד אך לא ליוצא לדבר מצוה.

סימן קיט - עברה עונתה ולא בדקה אם מותרת בשאר קריבות

מאת ר' אביב אחדות / מחוברת סיון-אלול תשס"ד (שנה ד') סי' ל

ראיתי ונתון אל לבי לדון במה שכתבו הפוסקים ז"ל כי אשה שיש לה וסת קבוע [או עונה בינונית לאשה שאין לה וסת קבוע שדינו כוסת קבוע] ועבר עונת וסתה ושכחה ולא בדקה אסורה לבעלה עד שתבדוק וכמ"ש מרן בש"ע (סי' קפט ס"ד). האם כוונתם ז"ל שאסורה לבעלה אפי' בשאר קריבות כנדה או אינה אסורה רק בתשמיש כדין עונת וסתה. ונכנסתי לבית הספק בזה משום שראיתי להגאון חת"ס ז"ל בחי' לשו"ע (סי' קפד ס"י) בזה"ל: וז"ל הטור, ופרישה שפורש סמוך לוסתה אינו אלא מתשמיש אבל מותר בשאר כל קריבות דבר ע"ש. ומדקדק להאריך "ופרישה שפורש סמוך לוסתה" משמע דהא דהזכיר לפני זה באם עברה שעת וסתה ולא בדקה אסורה עד שתבדוק, אותה פרישה היא מכל מיני קריבות, וטעמא נראה לפי מה שכתבתי לעיל בעונה הסמוכה לוסתה סברא לחלק בין תשמיש לשאר קריבות, משום דבתשמיש אם תרגיש א"א לפרוש מיד משא"כ בשאר

קריבות, עיין לעיל מש"כ ס"ק ד', וא"כ תינח סמוך לוסתה דהחשש שמא תראה, יש לחלק בכנ"ל משא"כ בעברה שעת וסתה בלא בדיקה שצריכה לבדוק משום שמא ראתה כבר בשעת וסת, ובזה אין לחלק בין תשמיש לשאר קריבות, ואסורה בכולם. ובזה מיושב קושיית הפרישה שהביא הט"ז בס"ק י"ג, ודלא כסד"ט עיין וק"ל. עכ"ל. וכן מתבאר מדברי הרב תפארת למשה ז"ל (סי' קפ"ד ס"ט והובאו דבריו בקובץ מפרשים על סי' קפ"ד ס"ט על דברי הט"ז שם). על כן אמרתי לברר בספרי רבותינו הראשונים דין זה. וזה החלי בעזר צורי וגואלי, וה' אלקים יעזור לי .

בראשית מאמר צריך לבאר כי הגם שכתב מרן בש"ע סי' קפד ס"ט בזה"ל: עבר הוסת ולא בדקה ולא הרגישה טהורה בלי בדיקה. וי"א, שאסורה עד שתבדוק אם יש לה וסת קבוע או שהוא יום ל' אע"פ שאינו קבוע. הגה והכי נהוג וכ"ה לקמן סי' קפט עכ"ל ולפי הכלל המסור בידינו מפי רבותינו ז"ל שסתם ויש שהלכה כסתם. א"כ דעת מרן ז"ל שמותרת בלא בדיקה כלל. אולם נראה שמרן ז"ל הדר תבריה לגזיזיה בסימן קפ"ט ס"ד שכתב וז"ל: עוד יש חילוק בין קבעתו ג"פ ללא קבעתו ג"פ, שתקבוע אע"פ שעבר עונתו ולא הרגישה אסורה לשמש עד שתבדוק ותמצא טהורה ושלא קבעתו ג"פ אם הגיע זמן הוסת ולא בדקה ולא ראתה כיון שעברה עונתו מותרת. ועו"ב שהיא לשלושים יום דינה כוסת קבוע. עכ"ל. וכבר רמז על זה הרמ"א בהגה בסימן קפ"ד הנ"ל שציין לסי' קפט. ובודאי דהכי נקטינן מפני שהיא משנה אחרונה שבה חשש מרן ז"ל לרוב הפוס' דסבירא להו שצריכה בדיקה. ואע"פ שהרי"ף והרמב"ם מקילים, מ"מ כיון שאפשר לברר בנקל צריך לברר עד כמה שאפשר. וכן הסבירו בדעת מרן שאר האחרונים שהביאם מרן הראש"ל נר"ו בסה"ב טה"ב ח"א (עמו' קכח קכט).

וכעת הבוא נבוא לשאלה הנצבת עמנו בזה האם אסורה לבעלה רק בתשמיש או אף בשאר קריבות. הנה מלשון מרן בסימן קפ"ט הנ"ל שכתב "אסורה לשמש עד שתבדוק" וגם ממ"ש מרן (סימן קפ"ד סי"א) בדין שבעלה צריך לשאול אותה לאחר שעבר עונת וסתה "אסור לבעלה לבוא עליה על שישאלנה" מבואר שאסורה בתשמיש בלבד שכן לא נזכר איסור בשאר קריבות. וכן הוא משמעות לשון רבותינו הראשונים, שהטור (שהוא בעצם לשון מרן בקפ"ט ס"ד הנ"ל) כ' "אסורה לשמש עד שתבדוק", ובס' האשכול (סימן ל"ג מ' עט') "ולפענ"ד לא נהירא אלא אסורה לשמש עד שתבדוק". והמאירי (נדה טז.) כתב וז"ל: אבל אם לא בדקה אסורה לשמש עד שתבדוק. ע"כ. וכ"כ המגיד משנה הלכות איסורי ביאה (פ"ח יג) שכ' וצ"ע שדעת הרמב"ן שהאשה שיש לה וסת ועבר וסתה ולא הרגישה אסורה לשמש עד שתבדוק. עכ"ל. וכ"ה לשון הרמב"ן בהלכות נדה שלו (פ"ה הלכה י)

עבר הוסת ובדקה ומצאה טהורה מותרת לשמש. לא בדקה אעפ"י שלא רגישה שבא האורח אסורה עד שתבדוק ע"כ. והגהות מיימוניות (שם) "ומ"מ לכתחילה לא תשמש עד שתבדוק" וכ"ה לשון הראב"ד ריש שער תיקון הוסתות (פ"א ס"ב) "ומדאמרינן תבדק שמעינן מינה שהיא בחזקת טמאה ואסורה לשמש עד שתבדוק". עכ"ל עין רואה ואוזן שומעת שכל רבותינו הראשונים ז"ל כתבו שאסורה לשמש ולא אישתמיט חד מינייהו למימר שאסורה בשאר קריבות.

ובטעם הדבר שלא נאסר אלא תשמיש ולא שאר קריבות אע"פ שיש לחוש שראתה בעונת וסתה מצאתי להגאון סדרי טהרה (סי' קפד סקי"ג) שכתב מדנפשיה שאינה אסורה אלא בתשמיש, וקל וחומר הוא משעת וסתה, שהרי בודאי ששעת וסתה חמור יותר מן אחר שעבר שעת וסתה, והראיה לכך, אשה שאין לה וסת קבוע וחוששת ליום החודש האחרון או להפלגתה האחרונה, בשעת וסתה אסורה לבעלה וצריכה בדיקה בסוף העונה, מ"מ אם עבר שעת וסתה ושכחה ולא בדקה, מותרת לבעלה בלא בדיקה הרי מכאן למדנו ששעת וסתה חמור יותר מלאחר שעת וסתה. לכן אם בשעת וסתה אסורה רק בתשמיש המטה ומותרת בכל שאר קריבות (כמבואר בסעיף ב' ע"פ דעת רבותינו הראשונים ע"ש) קל וחומר לאחר שעבר שעת וסתה שתהיה אסורה רק בתשמיש המטה ותהיה מותרת בשאר קריבות עכת"ד. ולשונות הראשונים הנ"ל תנאי דמסייעי להגאון הנ"ל.

ומה שדקדק החת"ס ז"ל מדברי הטור, שאשה שיש לה וסת קבוע שעבר עונת וסתה ולא הרגישה ולא בדקה אסורה לבעלה בכל שאר קריבות עד שתבדוק. הנה אחר המחילה רבה מהד"ג, לא זכר ש'ר מ"ש הטור בהדיא בסימן קפ"ט שבכה"ג אסורה רק בתשמיש וז"ל הטור: "ועוד יש חילוק בין קבעתו שלש פעמים ללא קבעתו ג"פ, שהקבוע אע"פ שעברה עונתו ולא הרגישה אסורה לשמש עד שתבדוק ותמצא טהורה". וא"כ עד שנלמד מדיוק בדברי הטור בסימן קפ"ד יותר יש ללמוד ממ"ש מפורש בסימן קפ"ט. ובאשר לדיוקו של החת"ס מהטור, הנה לאחר שראינו מ"ש הטור בסי' קפט י"ל שהטור האריך וכתב "ופרישה שפורש סמוך לוסתה" משום דאם היה כותב מיד "והאיסור אינו אלא לתשמיש אבל מותר בשאר קריבות דברים" היה אפשר לטעות בדבריו ולהבין דקאי אדסמיך ליה לענין אם עבר עונת וסתה שאסורה לבעלה עד שתבדוק שאז אסורה רק בתשמיש ומותרת בשאר קריבות אבל בשעת וסתה חמיר יותר ואסורה אף בשאר קריבות לכן האריך הטור ופירש "ופרישה שפורש סמוך לוסתה" בכדי לומר שגם בשעת וסתה כל האיסור אינו אלא בתשמיש.

ובאשר לטעמו של החת"ס שיש סברא לומר שלאחר שעבר עונת וסתה חמור יותר משעת וסתה כמ"ש לעיל כנגד סברא זו יש לנו סברת הסד"ט שכתב להיפך ונתן טעם לדבריו כמ"ש לעיל בשמו. ועוד, כתב בס' אבני שוהם ח"א (סי' קפ"ד ס"ט) שישנה סברת הנו"ב שסובר שבעונת וסתה חיישינן יותר מאשר לאחריה משום "דשמא ימות חיישינן, ושמא מת לא חיישינן". ועוד, שישנה סברת הפרד"ר בדעת הרמב"ן שהסיבה שאסורה אחרי עונת וסתה אינה משום דחיישינן שמא ראתה אלא משום קנס אזי י"ל שלא קנסו אלא במה שהיתה אסורה בעונת וסתה דהיינו בתשמיש בלבד. ועוד י"ל, מה שאמר מו"ר הרי"ך שליט"א שיש להקל לאחר עונת וסתה משום שלא הרגישה, והראיה שסומכים על הרגשתה, שבשעת וסתה אם עדיין אומרת שלא הרגישה מותרת בחו"נ ושאר קריבות (ורק בתשמיש אסורה). ונזכרה סברא זו בטה"ב. ומ"ש החת"ס שבזה מיושבת קושיית הפרישה שהביאה הט"ז, הנה גם הרב תפארת למשה ז"ל (שם) תירץ שדעת הטור שאשה שיש לה וסת קבוע ועבר שעת וסתה ולא הרגישה ולא בדקה אסורה אף בשאר קריבות כיעו"ש. אמנם לפי מש"כ לעיל שדעת הטור בהדיא לקמן בסימן קפ"ט ד' שאסורה רק בתשמיש, נמצא שא"א לתרץ כן דברי הטור, ובאשר לקושיית הפרישה על הטור עיין מה שכתבו החו"ד והסד"ט לתרץ בזה.

וספר שיעורי שבט הלוי (סי' קפ"ד ס"ט סק"ט) הביא דברי החת"ס לאסור אף בשאר קריבות ודלא כסד"ט וסיים שם "והכי מסתברא" וגם בספר בדי השולחן סימן קפ"ד ס"ק נ"ט כתב "ונחלקו הפוסקים (כוונתו להרב תפארת למשה החת"ס והסד"ט) אם אסורה רק בתשמיש או אף בשאר קריבות ונראה להחמיר בזה לנהוג בזה כל דין נדה עד שתבדוק" – כמ"ש בביאורים שם]. וכן בס' "אבני שהם" הביא דברי הפוסקים. וסיים, שמעיקר הדין יש להקל, ומ"מ מן הראוי להחמיר עד שתבדוק. ע"ש. ולפמ"ש בס"ד לעיל בשם רבותינו הראשונים, שכולם כתבו שכל האיסור הוא רק בתשמיש ומותרת בשאר קריבות, וכ"נ דעת הטור וכמ"ש בהדיא בסימן קפ"ט ס"ד ונתנו רבותינו האחרונים ז"ל כמה טעמים לבאר דין זה וכמ"ש לעיל בשם הסד"ט והנו"ב, נראה שמצד הדין מותרת בשאר קריבות כדין שעת וסתה, ואין כאן בית מיחוש. והמחמיר להצריך בדיקה גם לשאר קריבות כדעת החת"ס והתפל"מ משנת חסידים היא. זהו הנלע"ד וצייי"מ וימ"ן.

סימן קכ - לישן במטה אחת בעונת וסתה

מאת ר' חביב כהן / מחוברת אב תשס"ב (שנה ב') סי' צד

כתב מרן הראש"ל נר"ו בטה"ב ח"א (סימן ב' הלכה ב') א"ץ לפרוש מאשתו בעונת וסתה אלא מתשמיש המטה בלבד אבל חיבוק ונישוק מותר מן הדין וכו' ומ"מ לא יישן עמה

במטה אחת באותה עונה, פן תראה באמצע השינה ולא תרגיש עד אור הבוקר, ונמצא ישן עמה בהיותה נדה. עכ"ל והיה טעמו במשמרת הטהרה (שם סז) על פי מ"ש הראב"ד בספרו בעלי הנפש, שאע"פ שאבל בימי אבלו אסור בתשמיש, אינו צריך הרחקה אחרת, ומסוגיא דכתובות משמע שמותרת לישן עמו במטה אחת, והדעת מכרעת שעל ידי דבר חוצץ קאמר, מיהו משום לך לך אמרינן לנזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב, מבעי ליה לארחוקי שלא תישן עמו במטה אחת כלל. והביאו הטור וכתב, שרי"צ גיאת פירש שמותרים לישן במטה אחת הוא בבגדו והיא בבגדה, אבל בלא בגדים אסור אפי' סינר מפסיק ביניהם. ופסק מרן בש"ע שם כדברי הראב"ד. ומסתברא שהוא הדין בנ"ד בעונה הסמוכה לוסתה שיש להחמיר. ומ"ש הרב שולחן גבוה והרב זבחי צדק שדעת מרן ז"ל מותר לישן עמה במטה אחת בעונת וסתה. ע"כ. אינו מחוור, שהרי מכיון שהיא בעונת וסתה יש לחוש פן תפרוס נדה בזמן שעודו ישן עמה בקירוב בשר, ונמצא שעובר על לא תקרב, ואדם מוזהר שלא יביא עצמו לידי איסור וכו' והרי גם באבלות דרבנן כתב הראב"ד שאין היתר כלל אלא ע"י דבר חוצץ בינו לבינה, ומשום לך לך אמרין לנזירא יש להחמיר שלא תישן עמו במטה אחת כלל וכו' וא"כ ג"כ צריך להחמיר בכל זה. עכ"ל בקוצר. וראיתי להרה"ג ר' שמעון אשר שליט"א בספרו שער אשר (עמוד ז) שנתקשה בדברי הטה"ב הנ"ל, כי הלא הטה"ב נר"ו בעצמו (לעיל עמוד סד) כבר כתב לבאר שאפי' לדעת הרמ"א שהחמיר בחו"ן לגבי אבילות מ"מ מיקל בזה בעונה הסמוכה לוסתה מפני שכאן החשש שמא תראה וא"כ יש כאן ס"ס שמא לא יבוא ושמא לא תראה משא"כ באבלות שביאה עצמה אסורה מדרבנן יש להחמיר גם בחו"ן. ומעתה גם בשינה במטה אחת בעונה הסמוכה לוסתה יש להתיר כמו חו"ן, שלא החמירו אלא בתשמיש עצמו שיש לחוש שיבוא הדם. עכ"ד. הנה מלבד שאין הכרח ללמוד ממ"ש האחרונים ז"ל בדעת הרמ"א שמחלק בין אבלות לעונת וסתה, לדידן שקבלנו הוראות מרן ז"ל שאינו מחלק בזה, והתיר חו"ן גם באבלות, ואדרבא יש לנו ללמוד ממ"ש מרן בעצמו בדין אבלות דרבנן להחמיר בשינה במטה אחת שגם בעונת וסתה דרבנן, יש להחמיר בזה. עוד בה, שאפי' לדעת הרמ"א נראה שיש להחמיר שלא ישן עמה במטה אחת בעונת וסתה, מחשש שמא תפרוס נדה בשינתה ונמצא ישנים בקירוב בשר בהיותה נדה כמו שהחמיר מרן ז"ל בהלכות אבלות והרמ"א לא הגיה עליו בזה כלום, ומשמע שמסכים לו. ומה שהעיר עוד על טעמו של הטה"ב נר"ו שכתב שמא תפרוס נדה בשינתה ונמצא עובר על לא תקרב, די"ל שאם תפרוס נדה באופן שלא הרגישה (דאגב צערא מיתערא כדאמרינן נדה ג.) אסורה מדרבנן ואין כאן חשש איסור לא תקרב דאורייתא. עכ"ד. ונלע"ד שלא

נתכוין הטה"ב לאיסור "לא תקרב" מן התורה אלא כלפי מ"ש הראב"ד בס' בעלי הנפש שבאבלות לא ישן במטה אחת משום לך לך אמרין לנזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב אע"פ שאין זה אלא איסור דרבנן, השתמש הטה"ב ג"כ בלשון זה גם לנ"ד הנלמד ממנו. (ומ"מ לשון הטה"ב שכתב "עובר על לא תקרב" דחוק קצת).

ברם אמר לי ידי"ן ר' דוד עזריה הי"ו שעדיין יש מקום בראש לחלק בין אבלות לעונת וסתה, כי הנה מה שאסר הראב"ד בדיני אבלות שלא ישן עמה במטה אחת הוא מחשש שמא יבוא עליה, טעמו הוא מפני שאם ישן עמה במטה אחת קרוב הדבר שיבוא עליה ולכן אע"פ שאבלות מדרבנן מ"מ לא הוי גזירה לגזירה דכולא חדא גזירא היא. וזהו שכתב הראב"ד ואמרינן לנזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב. אבל בעונת וסתה שאין לאסור מהטעם הנ"ל מפני שיש לנו ס"ס וכאמור, מנין לנו לחדש גזירה חדשה שמא תפרוס נדה בשינתה ולא תרגיש הואיל ואפי' תראה אינה אסורה אלא מדרבנן משום שלא הרגישה. עכ"ד. ובפרט שיש להעיר עוד בזה מלשון מרן בב"י שהביא דברי תה"ד שכתב להחמיר בחו"ן בעונת וסתה וכתב עליו בזה"ל: ואין דבריו נראין בעיני דמדכתבו שאינה אסורה אלא בתשמיש משמע דכל מידי דלאו תשמיש ממש הוא שרי. עכ"ל. ולכן אע"פ שמרן הראש"ל נר"ו בטה"ב דחק לפרש בלשון הראב"ד והרמב"ן שלא באו אלא להתיר חו"ן אבל הן הם יודו לאסור שינה במטה אחת מהטעם שמא תפרס נדה בשינתה. מ"מ קשה מאוד לדחוק כן בלשון מרן הב"י הנ"ל. וצ"ע. ומ"מ למעשה מי יבוא אחר המלך להתיר לישן במטה אחת בקירוב בשר ובפרט בדור הזה שהפרוץ מרובה על העומד. וכ"כ בס' שער אשר הנ"ל. אכן יש לדקדק מדברי הטה"ב במשמרת הטהרה שם שכל זה כשישינים בקירוב בשר אבל כשהוא בבגדו והיא בבגדה שרי מעיקר הדין והמחמיר בזה תע"ב, וכ"כ בנו הגר"ד יוסף שליט"א בתורת הבית הקצר.

סימן קכא - בדין אשה שנפל בה ספק רואה מחמ"ת

מאת ר' שי אבידר / מחוברת שבט תשס"ב (שנה ב') סי' מא

כתב הרי"ף בריש הלכות נדה (שבועות ב.) תנו רבנן, כל אשה שאין לה וסת, אסורה לשמש, אין לה כתובה ולא פירות כו' דברי רבי מאיר. רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר, משמשת בשני עדים, והן עותה ותקנוה. וכבר פירשנוה בכתובות (ס"פ אלמנה ניזונת) אמר רב יהודה אמר שמואל, הלכה כרבי חנינא בן אנטיגנוס. תנו רבנן, נשאת וראתה דם מחמת תשמיש משמשת פעם ראשונה שניה ושלישית וכו'. ואם יש לה וסת, תולה בוסתה. עכ"ל. ובסוף פ' אלמנה ניזונת פסק דמשמשת ג' פעמים בעדים ואם מצא דם על עד שלה או שלו בג' פעמים הוחזקה נדה כל ימיה ויוציא בלא כתובה וכו' עכת"ד.

והראב"ד ז"ל בספרו בעלי הנפש שער הספירה (סי' ג') כתב לפרש דברי הרב וז"ל: עוד יש אחרת שצריכה בדיקה וכו' והיא הרואה דם מחמת תשמיש שצריכה לבדוק פעם ראשונה שניה ושלישית, אם ראתה בכולם אסורה לשמש וכו' והבדיקה הזו שאמרנו לרואה מחמת תשמיש היא נזכרת בדברי ר' חנינא בן אנטיגנוס גבי אשה שאין לה וסת שאמר משמשת בשני עדים אחד לה ואחד לו והן הן עותה תקנוה. ופירש הרי"ף, משמשת בשני עדים, אחד לו ואחד לה. והן עותה, אם תראה שלש פעמים שתהיה מוחזקת ברואה מחמת תשמיש. ותקנוה, אם לא תראה שהיא ככל הנשים. נראה מדברי הרב, שאינה צריכה בדיקה אלא לאחר תשמיש ואע"פ שאין לה וסת כי שני העדים הללו לאחר תשמיש הם. ועוד נראה מדברי הרב, שאם בדקה עצמה שלש פעמים ולא ראתה שאינה צריכה בדיקה עוד וכו'. ועוד תבין ותדע, כי לא נחוש עליה לרואה דם מחמת תשמיש עד שיולד בה ריעותא על זה, שהרי כך שנינו בברייתא, נשאת וראתה דם מחמת תשמיש משמשת פעם ראשונה שניה ושלישית, מכאן ואילך לא תשמש וכו'. וקתני סיפא, ואם יש לה וסת תולה בוסתה, ש"מ דרישא באשה שאין לה וסת עסקינן, ואפ"ה קתני נשאת וראתה דם מחמת תשמיש משמשת פעם ראשונה שניה ושלישית משמע דקמייתא לאו ממנינא היא אלמא מעיקרא לא בדקה ולא חיישא ואע"פ שאין לה וסת וש"מ דאשה שאין לה וסת נמי אי לאו דאתיליד בה ריעותא דראתה דם סמוך לתשמיש לא הוה חיישא. והכין משמע מדברי הרב שכתב במסכת נדה (שבועות ב:) ברייתא דרואה דם מחמת תשמיש אצל דברי ר' חנינא בן אנטיגנוס לומר שהן ענין אחד שלא חוששין לאשה שאין לה וסת לכל דבר אא"כ נולד בה ריעות זה סמוך לתשמיש וכו' וכל זה שפירש הרב על פי הצורך הנוהג ולא על פי הסוגיא כי הסוגיא באשה שלא ראתה מחמת תשמיש קא מיירי וכו' עכ"ל. והובא בב"י (סי' קפו) בחיסור לשון ובקצרה. ומ"מ מבואר מדבריו שאפי' אשה שאין לה וסת קבוע אינה צריכה בדיקה לבעלה לא לפני תשמיש ולא לאחר תשמיש אא"כ נולד בה ריעותא דהיינו שראתה סמוך לתשמיש, ואז צריכה בג' פעמים הבאות לבדוק בב' עדים אחד לו ואחד לה לאחר תשמיש.

אולם פירוש זה שפירש הראב"ד בדברי הרי"ף אינו מוסכם, כי הנה מרן בב"י (סי' קפו) הביא בשם הר"ן (שבועות ב:) והרשב"א (תוה"ב בית ז' שער ב', דף ז:) שפירשו ברייתא זו דר' חנינא בן אנטיגנוס שהביא הרי"ף באשה שאין לה וסת קבוע ואע"פ דקיי"ל שאינה צריכה בדיקה לבעלה, היינו לאחר שתהיה מוחזקת ג' פעמים ראשונים שלא תהא רואה מחמת תשמיש ואע"פ שלא נולד בה שום ריעותא. וכן פירש הרמב"ן (בחי' לנדה סוף פרק קמא) והביאו מרן הב"י (שם) בשם ה"ה (פ"ד הל' טו). וטעמא דמילתא כתב הר"ן (שם)

והביאו מרן בב"י בזה"ל: נראה שהרב ז"ל [כוונתו להרי"ף] סובר, דאע"ג דקי"ל דאשה שאין לה וסת לא בעיא בדיקה היינו לאחר שתהא מוחזקת ג' פעמים שלא תהא רואה דם מחמת תשמיש אבל בתחילה חוששין לה שכיון שאין לה וסת נראה מענינה שראיותיה באות לה כפי המקרים שקורין לה בקפיצות או אכילות וכיוצא בהן, ולפיכך יש לחוש לה שמא אף מחמת תשמיש תראה משום הכי בעיא בדיקה שלוש פעמים ואם מצאה טהורה יצאה מחשש זה ומשמשת בלא בדיקה אע"פ שאין לה וסת אין חוששין לה שמא תראה בשעת תשמיש דקי"ל דלבעלה אינה צריכה בדיקה כל שיצאה מחשש רואה מחמת תשמיש שיש לחוש לכך באשה שאין לה וסת מן הטעם שכתבתי עד שתבדוק ג' פעמים. ועשאה הרב כההיא דתניא בפרק תינוקת הרואה דם מחמת תשמיש משמשת פעם ראשונה שניה שלישית והביאה הרב בסמוך עכ"ל. והביאו מרן בב"י (שם) כדי לתרץ קושית הרא"ש, דמה מועיל אם שמשה ג' פעמים בלא דם, לעולם איכא למיחש עתה תראה כיון שאין לה וסת. ועל זה יישב הר"ן בתוך דבריו, דכיון דקי"ל באשה שאין לה וסת לא צריכה בדיקה לבעלה רק בתחילה חוששין לה כיון שאין לה וסת, כל שיצאה מחשש זה שוב אינה צריכה בדיקה. ולי נלע"ד לתרץ, דכיון דרוב נשים אינן רואות מחמת תשמיש כל כמה דאפשר לאוקמה כשאר נשים מוקמינן לה ולהכי אחר ג' פעמים שוב אינה צריכה לחוש כשאר נשים דלא רואות מחמת תשמיש.

וסברא זו כתבה מרן הב"י (סי' קפז) גבי בדיקת שפופרת, ודון מינה ואוקי באתרין. אבל מה שסיים הר"ן: "ועשאה הרב כההיא דרואה דם מחמת תשמיש משמשת פעם ראשונה וכו'" צריך ביאור, דאי כוונתו לומר דאם ראתה ג' פעמים אסורה לבעל זה, ומשמע דאי לא ראתה שוב אינה צריכה בדיקה, איכא למידחי, דתנא בברייתא רבותא קאמר דמותרת לשמש עד ג' פעמים ועד ג' בעלים. לכן הנלע"ד דכוונתו לומר, דכי היכי דבג' פעמים נאסרת לבעל זה הכא נמי בברייתא דר' חנינא בן אנטיגנוס דאמר משמשת בב' עדים והן הן תקנוה ועותה היינו בג' פעמים ובהכי סגי לה להיות מותרת בלא בדיקה אחר ג' פעמים דתקנוה ועותה משמע דכמו שהן עותה דהיינו ג' פעמים הן תקנוה בג' פעמים. ויותר משמע כן מדברי הרשב"א (שם) שכתב וז"ל: ואם אינה רואה באותן שלש פעמים ראשונים בשעת תשמיש הרי היא מותרת לעולם בלא בדיקה אבל אם רואה בשעת תשמיש ה"ז חייב להוציא ואלו הן תקנוה לתקן אותה לעולם לבעל בלא בדיקה אם תמצא טהורה בשלש פעמים ראשונים והם עותה להוציאה אם תמצא טמא "עשאה הרב ז"ל לזו כאותה שאמרו בפרק תינוקת ברואה דם מחמת תשמיש שכתבנו למעלה" עכ"ל. ור"ל כמו שכתבנו למעלה (שם ו.), שאם ראתה ג' פעמים אסורה לבעל זה כההיא

דפרק תינוקת והן עותה ממילא משמע דאם לא ראתה בג' פעמים הן תקנוה. ומדבריהם של הרשב"א והר"ן הנ"ל שכתבו ועשאה הרב כההיא וכו' משמע דלאו ענין אחד הוא ובריית דרואה דם מחמת תשמיש משמשת פעם ראשונה וכו' מיירי לאחר שכבר נטהרה בג' בדיקות ראשונות הללו [שכבר למדנום מדברי ר' חנינא בן אנטיגנוס] ודלא כמ"ש הראב"ד ז"ל בדעת הרי"ף. וכן משמע קצת בהרשב"א (שם) שכתב בסוף הענין: וקי"ל כר' חנינא בן אנטיגנוס וכן פירשה הרב הרמב"ן ז"ל "וכל הנך דלעיל לאחר שהוחזקה שאינה רואה בשעת תשמיש" עכ"ל. ולעיל כתב דין זה של הרואה דם מחמת תשמיש וכו' ומשמע דבלאחר שנטהרה מיירי. עוד משמע מדבריהם דברייתא דהרואה דם מחמת תשמיש משמשת פעם ראשונה שניה ושלישית היינו בעדים וכמו ברייתא דר' חנינא בן אנטיגנוס ודין בדיקה זו בעדים מבוארת היטב בב"י (סי' קפז) [וע"ע במה שכתב מרן הב"י שם מדברי הרשב"א, ובתורת השלמים (שם סק"א) ואכמ"ל.] ושם מבואר דצריכה להיות מיד אחר תשמיש בשיעור שמחייב את בעלה באשם תלוי. ועי"ל, דלפי הרשב"א והר"ן יוצא שהם מחמירים יותר מהראב"ד בפירוש הרי"ף, דלפי דעתם אשה שאין לה וסת צריכה בדיקה בעדים ג' פעמים ראשונים. ולדברי הראב"ד אינה צריכה אא"כ איתליד בה ריעותא. ונלע"ד, שלדבריהם אי איתליד בה ריעותא לאחר מכן מחייבינן לה בדיקה ג' פעמים במכ"ש, דהא השתא כל שאין לה וסת קבוע מחייבין לה בדיקה ג' פעמים ראשונים אע"פ דלא נולד בה ריעותא ממש, א"כ כ"ש אי איתליד בה ריעותא דמחייבין לה בדיקה ג' פעמים. [ועוד נלע"ד לפירושם דברייתא דרואה דם מחמת תשמיש משמשת וכו' היינו לאחר שנולד בה ריעותא זו, דאפושי פלוגתא לא מפשינן לומר דהרשב"א והר"ן לא מצריכינן בדיקה רק בג' פעמים ראשונים ותו לא אפילו איתליד ביה רעותא ודוק.] ומרן השו"ע פסק (סי' קפו ס"ב) בסתם כדברי הרשב"א והר"ן הנ"ל. ומדברינו הנ"ל מבואר דהחמיר בה מרן להצריכה בדיקה ג' פעמים ראשונים וכ"ש אי לאחר מכן אתליד ביה ריעותא וזה פסק מרן בשו"ע (סי' קפז) בדין הרואה דם מחמת תשמיש וכו'.

אלא שהרז"ה בהשגותיו על הראב"ד (שם אות ה') כתב וז"ל: ואנו אין לנו בדיקה ברואה מחמת תשמיש אלא לאחר ביאה שלישית של בעל שלישי כדאיתא בפ' תינוקת ובדיקה חמורה שבחמורות היא, בדיקת השפופרת. אבל מתחילה אין לה בדיקה שכך אמרו משמשת פעם ראשונה שניה ושלישית ולא הזכירו בה בדיקה כלל "וראית הרגשה היא ולא ראית בדיקה" וכו' עכ"ל. ולדבריו פשוט דאשה שאין לה וסת אינה צריכה בדיקה לבעלה כלל אפילו אי איתליד בה ריעותא דמשמשת פעם ראשונה שניה ושלישית דאמרו בראית הרגשה ולא בראית בדיקה היא. ובאמת דסברא זו של הרז"ה לא מצאנו

לה חבר בפוסקים. ואפילו להפוסקים שהביא מרן הב"י (סי' קפו) הלא המה הסמ"ג (לאוין קיא) והגהות מימוניות בפ"ד (אות כ') והמרדכי בריש שבועות שכתבו דדעת רשב"ם ור"י וספר התרומה והמצוות דכל לבעלה לא בעיא בדיקה אפי' אין לה וסת בין קודם תשמיש בין לאחריו וכו' ע"ש. ולדבריהם, לכאורה אפשר לומר דברייתא דהרואה דם מחמת תשמיש וכו' בראיית הרגשה מיירי אלא שהמעיין בדברי מרן בב"י (סי' קפז) יראה שגם לדעת הסמ"ג וספר התרומה ור"י שהביא המרדכי מיירי בראית בדיקה ולא ראית הרגשה ולא נזכרה סברא זו של הרז"ה לא בב"י ולא בש"ע, וגם לא בנושאי כליו. וכן כתב המאירי (נדה סו.) דבראית בדיקה מיירי וכן כתב הש"ד (סי' טז) וכן משמע בריו"ו (נתיב כו, דף רכא) דבראית בדיקה עסקינן. ע"ש. ולכן נראה שאשה שאין לה וסת ונטהרה בג' פעמים ראשונות ואח"כ נולד בה ריעותא שראתה דם סמוך לתשמיש ויש לחשוש שמא מחמת תשמיש הוא, צריכה בדיקה ג' פעמים כמו לאחר נישואיה. וכן פסק החוות דעת (קפו סק"ב) שכתב וז"ל: הר"ן בשבועות (ב:)

כתב, דכיון שאין לה וסת נראה מעניינה שהמקרים גורמים לה וכו' ולפי זה נראה שאשה שיש לה וסת דודאי אם נולד בה ריעותא שוב בעי בדיקה לאחר תשמיש דהא סתמא קתני נשאת וראתה דם מחמת תשמיש וכו' והיינו דבעי בדיקה וכמ"ש הראב"ד דמשום הכי קמייתא לאו ממניינא כיון דלא בעי בדיקה ומיירי אפילו ביש לה וסת. אמנם נראה לי דבאשה שיש לה וסת דאין בה חשש דעלולה למקרים, אם ראתה פעם אחת בליל תשמיש ואיתליד בה רעותא מ"מ נעקר בפעם אחת וכו' וסיים שם: היוצא מזה, דאשה שאין לה וסת לא בעי בדיקה ואם אתליד בה ריעותא שמצאה פעם אחת דם בליל תשמיש אפילו במופלג מהתשמיש בעי בדיקה ג' פעמים דוקא אחר כך [פי', אחר ראיה ראשונה כדין] שתוחזק שאינה רואה מחמת תשמיש אבל באשה שיש לה וסת אם נתילד בה ריעותא אינה צריכה בדיקה רק פעם אחת אח"כ ואם לא מצאה, שוב אינה צריכה בדיקה. עכ"ל. והביאו הפת"ש (שם סק"ב). והנה מה שכתב דראיה ראשונה לאו ממנינא דבר פשוט הוא דאי לא בדקה מיד לאחר תשמיש באופן שחייב את בעלה לפחות באשם תלוי, אינו חשוב למיהוי רואה מחמ"ת וכמבואר בב"י (סי' קפז). ומה שנחלקו הפוסקים אי ראיה ראשונה ממנינא והביאם מרן מופת הדור הגר"ע יוסף שליט"א בספרו טהרת הבית ח"א (סי' ה' אות א), היינו שבדקה מיד לאחר תשמיש וכמבואר שם. ודרך אגב אבוא אעי'ר על מה שכתב בטה"ב שם בשם ס' האשכול שכתב וז"ל: יש מי שאומר מדקתני נשאת וראתה דם מחמת תשמיש משמשת פעם ראשונה שניה ושלישית. מוכח דקמייתא אינה מן המנין דכיון דלבעלה לא בעיא בדיקה קודם תשמיש ודאי לא בדקה

עצמה קודם תשמיש ואפשר שהיה הדם מעיקרא בבית החיצון להכי ביאה זו אינה ממנין שלש ביאות וכו' עכ"ד. ומרן הגר"ע יוסף שליט"א כתב דיש מי שאומר שהביא בעל האשכול, היינו הראב"ד. ולענ"ד נראה שמדברי הראב"ד (שם) שהבאנו דבריו לעיל דלא בעי בדיקה כלל לפני תשמיש רק לאחר תשמיש ואפ"ה אי ראתה בהם מיד חשיב ראיה מחמת תשמיש. וראיה ראשונה דלאו ממנינא לפי הראב"ד, היינו שראתה סמוך לתשמיש דאז לא חשיבא לרואה מחמת תשמיש כיון דלא מחייבת את בעלה אפי' באשם תלוי וכנ"ל. וסברא זו שהביא בעל האשכול סברא שלישית הוא ולא הראב"ד חתים עלה. וע"ע בסד"ט (קפו סק"ד) ואכמ"ל.

אכן לא זכיתי להבין מה שסמך מרן הגר"ע יוסף (שם עמודים רה - רו) סמיכה בכל כוחו על דברי הרז"ה, לדחות דברי החוות דעת. וכתב בשם הגר"ז (סק"ב) דמסתימת כל הפוסקים שלא הזכירו חיוב בדיקה זו משמע כדברי הרז"ה. ולכן סתמו הפרישה והש"ך והט"ז דלא כהראב"ד ע"כ. עוד כתב הטה"ב שם, בשם השואל ומשיב תנינא שאף אם מצאה ג"פ בבוקר כיון שאינה בכלל רואה מחמת תשמיש מפני שלא ראתה מיד לאחר תשמיש אינה צריכה לבדוק עצמה מהיום והלאה לאחר תשמיש מיד, שמכיון שלא הוחזקה להיות רואה מחמת תשמיש למה תכניס עצמה בספק הלז וכו' ושכן העלה בשו"ת שואל ונשאל חלק ה' שהעיקר בזה כדברי הרז"ה שאינה צריכה בדיקה. והסכים עמו הגאון רבי זקן משה מאזוז זצ"ל. ועוד הביא מספר פתחא זוטא מה שכתב בשם הגאון ר' שלמה קלוגר בספר מי נדה להקל באשה שראתה ב' פעמים מחמת תשמיש שאינה צריכה בדיקה ולא תבדוק עצמה כלל בפעם שלישית רק בעדים מלוכלכים בדם כדי שלא תאסר על בעלה. ותמה על הראב"ד והש"ך שהצריכו בדיקה בעדים וכו' עכת"ד ע"ש. והנה לא זו בלבד שלא העיר מרן הגר"ע יוסף על הפוסקים הנ"ל דלפי דבריהם לא תאסר לעולם לכתחילה אלא ע"י הרגשה ממש ומדברי הברייתא דהרואה דם מחמת תשמיש משמשת פעם ראשונה וכו' משמע דלכתחילה צריכה בדיקה בג' פעמים אלו לכל הפוסקים ודלא כמ"ש הגר"ז והשואל ונשאל הנ"ל ובודאי הם נגד פסק מרן השו"ע (סי' קפז) אלא שמסכים הולך לדבריהם. וצ"ל שהם מפרשים מ"ש מרן בסי' קפז הרואה דם מחמ"ת וכו' היינו בג' פעמים הראשונים. אבל כבר כתבנו בעניותין להוכיח מדברי הרשב"א והר"ן שאינו כן. עוד בה, שלבסוף כתב הטה"ב בסוגריים, שאשה שאין לה וסת מבואר בשו"ע (קפו ס"ק ב) שצריכים לבדוק ג' פעמים הראשונות קודם תשמיש ואחר תשמיש הוא בעד שלו והיא בעד שלה וכו' ע"ש. ולכאורה דבריו סתרא"י נינהו דלפי הרז"ה ודאי אינה צריכה בדיקה גם בג' פעמים ראשונות. וכבר כתבנו לעיל שמדברי מרן ז"ל שפסק כהר"ן והרשב"א

כ"ש אי איתליד ביה ריעותא צריכה בדיקה בג' פעמים הבאות כמו אשה שנשאת עתה כדי להוציאה מחשש רואה מחמת תשמיש.
ובצאתי בחפש'י מצאתי את שאהבה נפשי הלא הוא הרב בית מאיר בהלכות נדה (סי קפז סק"א) שכתב וז"ל: בש"ך סק"א וכו' אפילו לדעת הש"ך שמיקל מ"מ הא חזינן דהראב"ד גופיה פי' הסוגיא דלהכי אשה שאין לה וסת כ"ז דלא איתרעי לא בעי בדיקה לאחר תשמיש אבל בתר דאיתרעי בחד זימנא לראות סמוך לתשמיש שוב צריכה בדיקה אחר תשמיש מיד "ובזה ודאי לא מצינו חולק עליו" ולהכי לענ"ד אשה הרואה מגופה אף במופלג מתשמיש באופן שיש לספק דמיד בשעת תשמיש ראתה צריך המורה להזהירה לבדוק מאז תמיד אחר תשמיש מיד וכו' עכ"ל. ע"ש שהאריך. ומה שכתב לבדוק מאז תמיד אחר תשמיש מיד ודאי אין כוונתו לתמיד אלא ג' פעמים ותו לא כאשר יראה המעיין בדבריו שם. מ"מ אתה הראת לדעת דפשיטא ליה להרב בית מאיר דהפוסקים אינם חולקים על הראב"ד בזה אי איתליד בה רעותא דצריכה בדיקה בעדים [א"ה, כנראה שלא ראה דברי הרז"ה הנ"ל]. ולפלא שנעלם מעינו הבדולח של מרן הגר"ע יוסף שליט"א דברי הבית מאיר הנ"ל. וע"ע להב"ח (סי' קפז סק"א) ודו"ק אכמ"ל יותר.
לכן נלע"ד שהעיקר להלכה כדברי הבית מאיר הנ"ל דכל אשה שיש לספק בה אם ראתה דם בשעת תשמיש חשיב ריעותא להצריכה לבדוק ג' פעמים הבאות בעדים. וכמ"ש לעיל בדעת מרן השו"ע (קפז ס"א) ונעשה דינה כמו אשה דאין לה וסת שצריכה לבדוק עצמה ג' פעמים ראשונות לאחר נישואיה. אבל באשה שיש לה וסת, עדיין צ"ע אי סגי לה פעם אחת בדיקה וכדברי החוות דעת, משום דמסתימת שאר הפוסקים לא משמע הכי וכמו שהרגיש הוא ז"ל בעצמו. והיעב"א.

סימן קכב - דין אשה הנושאת "התקן"
מאת ר' יוסף גלילי / מחוברת סיון-אלול תשס"ד (שנה ד') סי' לא
ראיתי ונתון אל לבי לדון אודות אשה המשתמשת ב"התקן" למניעת הריון (עפ"י הוראת חכם) והדבר גורם לקשיים בטהרתה האם יש מקום להקל בטהרתה בהפסק טהרה או לפחות ז"נ כדין מכה או שדינה ככל אשה שראתה דם?
הנה עצם הדבר שיש גוף זר ברחם האשה שגורם ליציאת הדם שלא כדרכה. לכאורה נראה שהדבר מגיע למחלוקת הרשב"א וסה"ת שהביא מרן בב"י יו"ד (סי' קפז) ד"ה וכתב הרשב"א וכו' דלהרשב"א אשה שיש לה מכה באותו מקום שיכולה להוציא דם אך אין ידוע אם מוציאה דם בפועל יכולה לתלות את דם ראייתה במכה שיש לה באותו מקום. ולהגמ"י בשם סה"ת אין לתלות במכה אלא א"כ ידוע שהמכה מוציאה דם אבל א"צ

שתדע שהדם היוצא ממנה עתה הוא מדם מכתה. ומ"מ בכתמים תולה בהם בכל ענין. עוד נחלקו שם, אם ראתה דם בשעת וסתה דלרשב"א והרמב"ם ג"כ תולה בדם מכתה. ולסה"ת וסיעתו אינה תולה שאל"כ לעולם לא תהיה טמאה. כיעו"ש. ומרן בש"ע (שם ס"ה) כתב וז"ל: אם יש מכה באותו מקום תולים בדם מכתה וכו' עכ"ל. ונחלקו האחרונים ז"ל בכוונת מרן ז"ל אם צריך שתדע שמכתה מוציאה דם בעלמא או שכל שיש לה מכה תולה בה ואע"פ שאין ידוע אם מוציאה דם בכלל. והסכימו רוב האחרונים ז"ל בכוונתו שאין צריך לידע אם מוציאה דם בכלל וכדעת הרשב"א וקבצם כעמיר גרנה מרן הראש"ל נר"ו בטה"ב ח"א (עמודים רל – רלו) ע"ש. ומ"מ לכל הדיברות ולכל האמירות צריך שתדע באופן ברור שיש לה מכה באותו מקום אבל אם אין ברור לה שיש לה מכה אין תולין לכל הדעות. וכמ"ש מרן (שם ס"ז) וז"ל: אם כל זמן בודקת בכל החורים והסדקים אינה מוצאת כתמים כי אם במקום אחד בצדדים יש לתלות שממכה שבאותו צד בא וכ"ש אם מרגשת בשעת בדיקה בצד המקום ההוא כואב לה קצת ובשאר חורים וסדקים אינה מרגשת כלל. עכ"ל. והסבירו רוב האחרונים ז"ל דמיירי דאין ידוע שיש מכה אלא כשיש הוכחה ברורה שיש כאן מכה בלי ספק כלל. נמצינו למדים, שאין לסמוך על היתר מכה אא"כ ידוע שיש לה מכה באותו מקום או כשיש הוכחה ברורה לכך אבל אם יש לנו ספק אם יש לה מכה אין תולין בה.

ועתה הבוא נבוא לנ"ד ותחילה נבאר מהות ה"התקן" ותכונותיו וזה עפ"י מידע מדוייק ששמעתי מפי רופאים מומחים לדבר וכן ראיתי מה שפורסם ברבים מאמרים רפואיים בענין ה"התקן" מפי כתבם של רופאים מומחים מבי"ח הדסה הר הצופים י-ם. הנה יש שלש סוגי התקנים א) סליל פשוט (שאין משתמשים בו כיום). ב) התקן עם סליל נחושת או כסף, אשר מפיק "יוני" נחושת או כסף לרחם להמתת תאי הזרע. ג) התקן "מירנה" המכיל פרוגסטרון שממעט שכבת הרירית ואחר מספר חדשים האשה אינה רואה מחזור הדם כלל או שרואה דימום קל.

ה"התקן" צורתו לרוב כצורת אות – T בלע"ז. וכרגע נראה לי ס' ברכת בנים וראיתי אליו (בעמוד רפז) שכתב ככל הנ"ל בביאור הצד הטכני של ה"התקן". ה"התקן" מונח עמוק ברחם האשה (וכ"כ הרב ציץ אליעזר ח"י סי' כ"ה פ"י אות ג', עמוד קלו). ה"התקן" מונע בניית רירית (שהוא דם וסתה) ע"י כך שמוצמד לדפנות הרחם בחלקו ובתוספת החומרים שמוציא ההתקן כגון הנחושת או הפרוגסטרון מונע הריון ההתקן מונח בצורה פסיבית ללא תנועה. אצל רוב הנשים הנושאות "התקן" זמן הוסת נמשך שנים או שלשה ימים מן הרגיל אצלן. וכנראה שאחר בניית הרירית ברחם ונפילתה שהוא תהליך המחזור

מפיל ההתקן עוד שכבה ובכך מאריך את זמן הוסת. ובעוד הרירית נופלת מיד בונה את עצמה וההתקן מפריע לרירית וגורם לה שתיפול ומזה באים דימומים לא סדירים מספר חודשים הראשונים גם בימים שבין וסת לוסת שלה עד זמן שהרחם מסתגל להתקן אלא שעדיין וסתה ארוך יותר מהרגלה.

נמצא לפי דברי הרופאים הנ"ל שה"התקן" גורם לירידת הרירית בלבד. ומניעת ההריון נעשית ע"י דלקת אספטי"ת והיינו כדמוי דלקת שמונעת הריון אבל ודאי שאין ה"התקן" גורם לפצע או דלקת (מורסא) וכיוצ"ב כמו שאנו רגילים להבין משמעות לשון דלקת. ולא אכחד כי שמעתי באומרים לי בשם רופאים כי ה"התקן" ודאי גורם למכה באותו מקום ע"י חיכוך ה"התקן" ברחם או בזמן הנחתו שם. וא"כ יש לתלות בזה כדין מכה ע"כ שמעתי. וקשה לי על הנחה זו ממה שידוע באשה שאחר מספר חדשים הסתגל גופה ל"התקן" ואינה רואה דם בימים ה"בטוחים". ואם אנו תולים ראייתה מחמת מכה מדוע הדמים שרואה בין וסת לוסת נעלמו ומאידך עדין ישנם אותם דמים יתרים שנמשכים מזמן וסתה מספר ימים אלא ע"כ אין זה דם מכה אלא דם נדה. ועוד יש להעיר, מהתקן מירנה שלאחר מספר חודשים נעקר וסתה לגמרי וכנ"ל, ואם היה ה"התקן" גורם לפצע וכיוצ"ב עדיין היתה צריכה לראות דם מחמת הפצע ומה איכפת לן דנתבטל וסתה?! א"כ אין לנו מופת חותך לדון את ה"התקן" כדין מכה ואדרבא יותר נראה שאין כאן פצע מחמת מכה אלא שה"התקן" גורם ליציאה מוגברת של דם רירית שהוא דם נדתה. אמנם יש מקרים שהרחם פולט את ה"התקן" או שהניחו אותו בצורה לא נאותה וראויה, ובזה יכול לגרום לפצע וכיוצ"ב וזה ניתן לבדיקה אם נפצעה אם לאו אבל ברוב במקרים אין הדבר כן. וכן ראיתי להגר"מ פיינשטיין זצ"ל בשו"ת אג"מ ח"ד חאה"ע (סי' סח, עמוד קטז) שכתב, אין לעשות התקן מפני שקשה מאוד להטהר "מדם נדות" ע"ש. הרי שהרב ז"ל פשוט לו שדם היוצא ממנה הוא "דם נדות" ועל כן כתב שקשה להטהר שאין לנו במה לתלות. וכן ראיתי בס' אבני שוהם (סי' קפז סו"ס ה') שכ' בשם ס' נשמת אברהם (סופר) ח"ד עמוד קז שהב"ד הגרשז"א שאף המניקה אין לתלות ב"התקן". וכן ראיתי בס' שיעורי שבט הלוי (סוס"י קפ"ז עמוד עו) שכתב להחמיר באשה שיש לה התקן אא"כ ברור לה שיש פצע.

ובהיותי בזה חזי הוית למרן גאון עוזנו בספר הגדול והנורא טהרת הבית (ח"א עמוד רמג) שכ' וז"ל: אשה שיש לה טבעת ברחם למניעת הריון וראתה דם שלא בשעת וסתה ורופא אומר שטבעת גרמה לדימום נראה שיש מקום להקל כיון שלא בשעת וסתה הרי היא כמסולקת דמים ולכן יש לתלות הדבר במכה וכ"ש אם מרגישה כאב וצער בבדיקת עד

וכו' ע"ש. ול"ז להבין דב"ק, במ"ש וכ"ש אם מרגישה צער בבדיקה וכו' והלא מקום הכאב שמרגישה בבדיקת העד איננו שייך כלל למקום ה"התקן" שהוא ברחם. וי"ל. ומ"מ מרן הראש"ל לא התיר לא בשעת וסתה וכ"ש שלא התיר בהפסק בטהרה שאו אין לה חזקת טהרה. זאת ועוד, שלא התיר אלא עפ"י עדות רופא. ואין לומר, שכיון שנתברר הדבר אצל רוב הנשים שטבעת הנ"ל גורמת לדימום שוב אין צריך מעתה עדות רופא, דז"א שכבר הוכחנו לעיל שצריך עדות הרופא לומר שזהו מחמת מכה ממש ולא כדרך רוב נשים וכנ"ל.

שוב דברתי בנ"ד עם הרה"ג ר' משה פנירי שליט"א מו"צ בבית הוראה "יחוה דעת" ומח"ס אבני שוהם הנ"ל, ואמר, בהיות שהדבר אינו ברור לו אם ה"התקן" גורם מכה או לא, שוחח בזה עם מרן הראש"ל נר"ו והורה לו שאין לתלות במכה אא"כ יעיד רופא באופן ברור ומוחלט שה"התקן" גורם לפציעתה. עכ"ד. וכבר האריך הרחיב מרן הראש"ל נר"ו בטה"ב אודות נאמנות הרופאים. ומה גם, שבנ"ד הם המחמירים שבודאי יש לחוש לדבריהם ולהחמיר.

אגב זכור אזכור מה שאמר לי ידי"ן ר' משה מיכאלי נר"ו להעיר עמ"ש בטה"ב (שם עמוד רנב) אודות אשה שיש לה מכה המוציאה דם ואי אפשר לה להפסיק בטהרה ע"י בדיקת מוך שתמיד יוצא ממנה דם על העד, שהחוו"ד כתב היא טמאה לעולם שכן חייבת לעשות הפסק בטהרה וזוהי אינה יכולה לעשות. ושוב הביא הרב זכרון יוסף שדן להקל בזה כיון דרוב נשים פוסקות לראות דם אחר ארבעה או חמשה ימים ויש ללכת אחר רוב הימים שרואה בהם הוסת. וגם החת"ס כתב לדחות דברי החוו"ד, וכתב, שאשה שנולד לה מכה והגיע זמן וסתה שאנו חוששים לשיטת התוס' ומטמאים אותה אז לאחר שעברו עליה כ"כ ימים אשר אין דרך דם וסת להמשך אצלה תפסוק בטהרה באופן שתסיח דעתה מכל מחשבה ותשגיח על עצמה באופן שתדע שלא נפתח מקורה ואז תטהר וכו' ושכ"כ הרב אבני מילואים ומהר"ש קלוגר וסיים: ולענין הלכה נראה שיש לסמוך להקל ע"ד הגאון בעל זכרון יוסף שהסכימו לדבריו כמה גאוני עולם. עכ"ל. ובאמת שבזה"ז שאין רוב הנשים מרגישות כלל א"כ אי אפשר לסמוך על מה שאומרת שלא הרגישה. וכן ראיתי למרן הראש"ל נר"ו בשו"ת יבי"א ח"ט (סי' קז אות א) הביא דברי הרב אוהל משה שכ' כי מי שבדקה בעד הבדוק ומצאה דם ואומרת שברי לה שלא הרגישה טמאה רק מדרבנן וכ' עליו: הנה אף שכן העליתי בס' טה"ב במשמרת הטהרה בשם האחרונים, אולם בזמנינו נודע לנו שיש נשים רבות שלא מרגישות כלל בשעת וסתן ואינן יודעות הרגשה מהי וכו' ולאלה אי אפשר לסמוך כשאומרת ברי לי

שלא הרגשתי ולכן נכון להורות להן שיעשו שאלת חכם והיה ה' עם השופט עכ"ל. הרי שלאותן נשים שאינן מרגישות כלל בשעת וסתן אין לסמוך על מה שאומרות לנו שאינן מרגישות וא"כ גם בנ"ד היאך נסמוך על מה שלא הרגישה בשעת הפסק בטהרה. ואולי יש לחלק בין הנידונים שכן אין דנים אפשר משאי אפשר.

קנצי למילין, שאין תולין במכה אא"כ ידוע שיש מכה באותו מקום או עכ"פ יש הוכחה ברורה שיש מכה שם כמבואר לעיל ולכן בנ"ד אין לתלות דמה שנגרם ע"י ההתקן ב"דם מכה" מפני שאין ברור שיש כאן מכה ואדרבא לפי דברי המומחים זהו דם נדה גמור. ועל כן, אשה שיש לה "התקן" (עפ"י היתר חכם) וראתה דם דינה כדין סתם אשה שראתה דם ואין להקל בה אלא אם כן יש עדות ברורה מרופאה שכתוצאה מהנחת ה"התקן" נגרם חבלה באותו מקום ונפצעה. זהו הנלע"ד ואשמח לקבל הערות או הארות בדין זה ומיני ומיניה תסתיים שמעתא1.

סימן קכג - דם שחור טמא מדאורייתא או מדרבנן

מאת ר' גולן רוזן / מחוברת סיון-אלול תשס"ד (שנה ד') סי' לג

בנדה (יט.) תנן, חמשה דמים טמאים באשה, האדום, והשחור, וכקרן כרכום, וכמימי אדמה, וכמזוג וכו' ובגמ' (שם) מנלן דאיכא דם טהור באשה וכו'? אמר רבי חמא בר יוסף אמר רבי אושעיא, אמר קרא כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דם טהור לדם טמא. ובתר הכי אמרינן בגמ', וממאי דהני טהורין והני טמאין? אמר רבי אבהו, דאמר קרא, "ויראו מואב את המים אדומים כדם" למימרא דדם אדום הוא. ואימא אדום ותו לא? אמר קרא, "דמיה" "דמיה" הרי כאן ארבעה. והא אנן חמשה תנן? א"ר חנינא שחור אדום הוא אלא שלקה. (ופרש"י, למימרא דדם אדום הוא, ואלו כולם אדומים הן. ואימא אדום ותו לא, האדום שבאדומים דהיינו כדם המכה דמתניתין. דמיה דמיה, והיא גלתה את מקור דמיה, וטהרה ממקור דמיה, הרי ארבעה מיני אדמומית טמאה בה אבל שלמטה מהן לאו דם הוא.) והנה ממשנתינו שכללה כל סוגי הדמים גם יחד משמע קצת שכולם כאחד טומאתם שווה והיא מן התורה כמבואר בגמ' שלמדנו כן מן המקראות. וא"כ גם דם שחור בכללם. ובאמת שיש להוכיח כן מהגמרא הנ"ל, שכן המקשה בגמ' דפריך והא אנן חמשה תנן? מוכח דסבר דכולהו חמשה דמים מדאורייתא דאל"כ מאי פריך והא וכו' נימא דארבעה מדאורייתא, ודם שחור מדרבנן. ואף התרצן לא השיבו כן, אלא אדרבא מסכים הולך לזה שכולם מן התורה אלא שהשחור אינו צריך פסוק ללומדו מפני שהוא נכלל בהם שכן אדום הוא אלא שלקה. וזה ראיה מהימנא. ושמעתי ראיה זו ממו"ר הרי"ך נר"ו לפני זמן רב. ואם נפשך לומר, שלדעת התרצן שחור טמא מדרבנן משום דלקה א"כ

העיקר חסר מן הספר והכי הול"ל דארבעה טמאים מדאורייתא אלא דשחור מדרבנן הוא משום דלקה. ופשוט. וכאשר דמיתי כן מצאתי בירושלמי (פ"ב דנדה הלכה ו) רב ורבי יוחנן תריהון אמרין ארבעה דמין הן, אדום הוא שהוא לוקה ונעשה שחור. שמואל אמר, שחור בא מכולן. [כולן אם לקו נוטין הן לשחור. פני משה] ומנין לחמשה מיני דמים טמאין מן התורה? אמר ריב"ל, והיא גילתה את מקור "דמיה" וטהרה ממקור "דמיה" "דם" יהיה זובה בבשרה. וכתב הרב לחם ושמלה (סי' קפח בשמלה סק"א) לפרש דריב"ל לא ס"ל דהאי שחור אדום הוא אלא ס"ל דהתורה מרבה חמשה מיני דמים דהיינו "דמיה" "דמיה" "דם" יהיה זובה בבשרה וכו' ע"ש. נמצא שאין מחלוקת בין רב ורבי יוחנן לריב"ל אם שחור טמא מן התורה אלא דכולהו סברי מרנן דשחור טמא מן התורה אלא דלרב ורבי יוחנן ס"ל דלא צריך קרא, דאדום הוא אלא שלקה וריב"ל לא ס"ל הכי אלא גוון אחר שאין מקורו מן האדום, ומש"ה צריך קרא אחרינא "דדם" יהיה זובה, לרבות דם השחור.

ובצאתי חפש'י בספרי רבותינו הראשונים מצאנו ראינו שכן מפורש בבה"ג (הלכות נדה) שכ' חמשה דמים דאמרינן טמאים באשה מן התורה מנין וכו'. עכ"ל. גם בס' החינוך (מ"ע רז) שכ' וז"ל: מה שאמרו ז"ל שחמשה מיני דמים הן שטמאה התורה ושאר מראות דמים טהורים וכו' עכ"ל. וכן נראה מדברי הרב צידה לדרך (כלל חמישי) שכ' ואשה כי תהיה זבה דם יהיה זובה בבשרה וכו' ואמרו חז"ל ממדרש הפסוקים שלא וכו' ולא כל דם הבא מן המקור טמא אלא חמשה מיני דמים וכו' עכ"ל וכ"כ הטור (ריש סי' קפח) דבר תורה חמשה מיני דמים טמאים באשה וכו'. וכן משמע מסתמות שאר רבותינו הראשונים ז"ל שסתמו ולא חילקו בין שחור לשאר מראות. ברם הרשב"א בתוה"ב הקצר (ב"ז ש"א) כ' וז"ל: דבר תורה אין האשה מטמאה משום נדה עד שתראה מראה אדום שנאמר דם יהיה וכו' ארבעה מיני אדום יש וכו' ועוד טמאו חכמים את השחור מפני שתחילתו אדום היה אלא שלקה. עכ"ל. ופשט לשונו משמע שדם שחור טמא מדבריהם. אכן לפי מ"ש להוכיח מן הגמרא שלנו והירושלמי שגם דם שחור טמא מן התורה על כרחנו לפרש כוונת הרשב"א שכ' ועוד טמאו חכמים וכו' ר"ל שלימדנו חז"ל מפי השמועה שגם שחור בכלל מראות הטמאים מן התורה שכן אדום הוא אלא שלקה. אולם גאון עוזנו מרן הגר"ע יוסף שליט"א בספרו הבהיר טה"ב ח"א (עמוד רצג) כתב שמדברי הרשב"א הנ"ל מבואר שעיקר טומאת דם שחור (כצ"ל) הוא רק מדרבנן. והוסיף בזה"ל: ואמנם בשו"ת בשמים ראש (סי' שנד) איתא, ומה שאמרת שנראה מדברי ר' שלמה מברצלונה בס' תורת הבית שהשחור אינו אלא מדרבנן, ליתא, שהמשנה אמרה חמשה מיני דמים טמאים, כולם שוים שאיסורם דבר תורה, ואע"ג דכתיב אדומים כדם, האי נמי תחלתו

אדום הוא ועכשיו הושחר, וברוב הפעמים כשתתן מים בדם שחור יחזור לאדמימות והוי אדום ממש. אשר ב"ר יחיאל. ע"כ. נמצא שהרא"ש חולק על הרשב"א. אולם ידוע כי כבר יצאו עוררים על הספר בשמים ראש שאינו לרא"ש ז"ל, ולאו גושפנקא דהרא"ש חתים עליה וכמו שכתב השואל ומשיב כו' הא למדת שאין ללמוד דבר הלכה מהספר בשמים ראש אלא מצד האמור ולא מצד האומר וכו' וא"כ בנ"ד שבא לחלוק בסברא על דברי הרשב"א, אין דבריו כלום נגד הרשב"א שהוא עמוד העולם אשר באורו נראה אור עכ"ל. ואחר בקשת הסליחה רבה מהד"ג עטרת ראשנו, בעניותי לא ידעתי מה יענה ביום שידובר בו סוגיית התלמוד שלנו והירושלמי הנ"ל המוכחים בעליל ששחור טמא מן התורה וא"כ ע"כ לפרש דברי הרשב"א כאמור. וגם הרב בשמים ראש שכתב על מה שאמרו לו שנראה מדברי הרשב"א, ליתא וכו' אפשר שאיננו שחולק על הרשב"א עצמו אלא על השואל שאמר שנראה מדברי הרשב"א וכו' שלא יתכן שהרשב"א יאמר כן מפני שכן מוכח להיפך מן המשנה. ואם נפשך לומר, מ"מ אין הדבר ברור שהעיקר בזה כהרשב"א מפני שכן בה"ג והחינוך והטור ועוד הכריעו שטמא מן התורה כפשט השמועה, וכדברי הרב בשמים ראש.

שוב ראיתי להג"ר נסים קרליץ שליט"א בס' חוט השני שכ' וז"ל: ודע דמראה שחור טמא מהתורה כדמשמע בש"ס הנ"ל. ומ"ש הרשב"א בתוה"ב הקצר וז"ל: ועוד טימאו חכמים את השחור וכו' כוונתו שחכמים טמאו ע"י שקבעו שהשחור הוא בכלל האדום שטימאתו התורה. עכ"ל. והוא כמ"ש בעניותין. וכן כתב בס' רועה בשושנים (סי' קפח אות א) להעיר ע"ד מרן בטה"ב הנ"ל, ופירש דברי הרב בשמים ראש כמ"ש לעיל כיעו"ש. וכן הסכמת כל גדולי האחרונים ז"ל להלכה (ריש סימן קפח) ומהם: הלבוש, תוה"ש, חו"ד, דרכי תשובה (שם סק"ז), ערוך השלחן, באר היטב (למהר"י שטיין). ולכן במקום ספק מראה שחור יש להחמיר כשבא בהרגשה או ע"י בדיקת עד משום דספיקא דאורייתא לחומרא. זהו הנלע"ד, וצייי"מ וימ"ן.

סימן קכד - עונת יום החודש לוסת שאינו קבוע

מאת ר' שי אבידר / מחוברת סיון תשס"ב (שנה ב') סי' עו

שאלה: אשה שאין לה וסת קבוע האם צריכה לחוש ולפרוש גם ביום החודש או שמא אינה צריכה לחוש אלא לעונה בינונית ועונת ההפלגה?

תשובה: כתב הטור (ריש סי' קפט) וז"ל: ואפי' קודם שקבעתו [את וסתה הקבוע] שלש פעמים חוששת שמיד אחר שראתה פעם אחרת לסוף עשרים חוששת מכאן ואילך כשיגיע יום עשרים. וכן בראיית הימים שהוא לימים ידועים לחודש מיד אחר שראתה

פעם אחת ליום ידוע לחודש כגון בא' או בה' בו, חוששת לפעם אחרת לזה היום ואסורה לשמש כל אותה העונה. עכ"ל. ומרן בב"י (שם) כתב מקור לדין הנ"ל ממה ששנינו בפרק האשה שהיא עושה צרכיה (סג:): היתה למודה להיות רואה ביום ט"ו, שינתה ליום עשרים, זה וזה אסורים וכו' וכתב ע"ז מרן ז"ל: ומשמע דבין בוסת ההפלגות בין בוסת הימים אייריי מתני' עכ"ל. וכן פסק להלכה בשולחנו הטהור (שם סעיף ב). אלא שראיתי למרן מופה"ד הגר"ע יוסף בספרו הבהיר טה"ב ח"א (סי' ב הלכה ו) שכתב וז"ל: אשה ששכחה זמו וסתה צריך לפרוש ממנה על כל פנים בעונה בינונית וכו' וכן הדין באשה שאין לה וסת קבוע שצריכה לחוש ולפרוש בעונה הסמוכה לוסתה של ראייתה האחרונה, צריכה לפרוש גם בעונה בינונית. עכ"ל. והשקפה ראשונה היה נ"ל פשוט שכוונתו במ"ש "שצריכה לחוש ולפרוש בעונה הסמוכה לוסתה של ראייתה האחרונה" ר"ל לעונת ההפלגה ולעונת החודש. ברם ממ"ש במשמרת הטהרה (שם עמ' עט) בזה"ל: ודע שעיקר זמן עונה בינונית שנוי במחלוקת האחרונים כי הנה מרן הב"י (סי' קעט) כתב להדיא דעונה בינונית היא ביום השלושים וכן כתב הב"ח (שם). וכן כתב הט"ז (שם ס"ק יד ו יז) אבל הש"ך (שם ס"ק ל) האריך למעניתו להוכיח שביום שלושים לראייתה מותרת ואינה חוששת לעונת וסתה אלא ליום ל"א. ע"ש. והגאון חכם צבי בתשובה (סי' קיד) האריך לסתור דבריו. וכן כתב הכו"פ (שם ס"ק טו) שסברת הש"ך שהוא ביום ל"א, ליתא, והנכון כמ"ש השל"ה וכל האחרונים שעונה בינונית היא ביום השלושים בצירוף יום הראיה הראשונה.

וכן פסק בשו"ע הגר"ז, וכן העלה הגאון רבי שלמה קלוגר בספר מי נדה בקונטרס אחרון קמא (סי' קפט ד"כ ע"ג), ושהעיקר כהחכם צבי שחולק על הש"ך ע"ש. ובספר פרי דעה (שפתי לוי סק"ל) כתב, שלענין הלכה למעשה נראה שביום שלושים בודאי שיש לחוש לעונת וסתה, שכן דעת רוב הפוסקים, ומהם הב"י והדרכי משה והפרישה והלבוש והב"ח והט"ז והכו"פ והגר"ז, שזוהי עונה בינונית. ע"ש. וכ"כ החכמת אדם (כלל קיב סי' ה). וכ"כ כמה אחרונים מרבני אשכנז. ומהם, בשו"ת מהרי"ץ דושינסקי ח"א (סי' עד) שאף שהחכם צבי וכו"פ כתבו שהעיקר הוא שעונה בינונית היא ביום השלושים, מ"מ יש להחמיר גם ביום ל"א. ע"ש. וכ"כ בשו"ת באר משה ח"א (סי' מז) וח"ג (סי' קכב). ובשו"ת חלקת יעקב ח"ג (סוף סי' קיא) ע"ש. וכן בספר שבט הלוי (שם סי' עב) כתב להחמיר, ושכן מנהג העולם לפרוש ביום ל' ול"א. ע"ש. אולם אנו אין מנהגינו כן אלא כדעת מרן שקבלנו הוראותיו ופרט שכן דעת רוב האחרונים שא"צ לפרוש אלא ביום השלושים. עכ"ל הטה"ב. נראה מדבריו שא"ץ לחוש ליום החודש, כי הרואה יראה בדברי הש"ך דס"ל,

שעונה בינונית הוא יום החודש לראייתה, והיינו בחודש מלא הוא יום ל"א לראייתה ובחדש חסר הוא יום ל' לראייתה. וע"ז כתב הטה"ב נר"ו שאין צריך לחוש אלא ליום ל' לראייתה שהיא עונה בינונית לדעת מרן ז"ל. וכן נראה שהבין מר בריה דרבינא הרה"ג דוד יוסף בטה"ב הקצר (שם סי' ב ס"ק ג) שכתב וז"ל: "שנכון לפרוש מאשה שאין לה וסת קבוע גם ביום לחודש" ע"ש. הרי שאינו חייב מן הדין. ובאמת נלע"ד פשוט שגם הש"ך (שם ס"ק ל) אין רצונו לומר שלא חוששת ליום השלושים בכלל אלא ר"ל שעונה בינונית היא היום בחודש וממילא בחודש מלא יוצא יום ל"א אבל בחודש חסר יוצא יום השלושים. וכיון שהש"ך ר"ל שצריכה לחוש רק ליום בחודש ושזה עונה בינונית נקט יום ל"א שאופן זה אינה צריכה לחוש ליום השלושים. ועל זה חלק החכם צבי שבודאי עונה בינונית היא היום השלושים בלא קשר ליום בחודש ולכן בחודש מלא צריכה לחוש גם ליום השלושים שזה עונה בינונית וגם ליום בחודש שיוצא ביום הל"א אבל אין ר"ל שחוששת רק ליום השלושים ותו לא. נמצא שהש"ך מיקל יותר, דבחודש מלא אינה חוששת אלא ליום ל"א בלבד (שהוא עונה בינונית ויום החודש) ולדעת מרן ז"ל צריכה לחוש ליום ל' (עונה בינונית) ויום ל"א (יום החודש). וזה נראה ברור לכל מעיין בדברי הש"ך והחכם צבי הנ"ל.1

לכן הדבר פשוט להלכה כי אשה שאין לה וסת קבוע צריכה לחוש גם ליום בחודש וכמ"ש מרן בש"ע. ולית דין צריך בשש. וה' יאיר עינינו בתורתו אמן.

סימן קכה - קצת פרטים בדין כתם שאבד

מאת הרב חיים רבי / מחוברת שבט-אייר תשס"ד (שנה ד') סי' יב

מרן שליט"א בטה"ב (ח"א דף שפד) פלפל בדין כתם בבגד שאבד ונסתפקה במראה או בשיעור שלו, ופסק, שטהורה מכיון שכתם עיקרו מדרבנן ויש לאשה חזקת טהרה ממשיכה בטהרה וגם בתוך ז' נקיים יש להקל ומאחר ויש לה חזקת טהרה מכח הפסק בטהרה ע"ש. ולפ"ז כל מיני שאלות בהלכה שמתעוררות בדיני כתמים כשאי אפשר לברר הדבר, כגון שאבד העד בדרך או בבית החכם או שנתלכלך וקשה לזהותו, יש להורות להקל, וטהורה היא.

עוד כתב מרן שליט"א בטה"ב (שם) לענין בדיקת עד שאבד שיש בבדיקה חשש איסור תורה והרב בינת אדם (סי' ה) החמיר בזה ויש מקום לדון בזה ע"ש. ועכ"ז לא הכריע בדין זה. אולם בטה"ב ח"א (עמוד קכ"ט) בדין בדקה בשעת וסתה, ובטרם ראתה אם יצא נקי אבד הבגד. פסק להקל והסתמך על ס"ס, וגם שיש חזקת טהרה. ומחמת שזהו בזמן שיתכן שתראה בו תבדוק שוב, ואם מצאה טהור, טהורה. ע"ש. ונראה שצריכה לבדוק

שוב זה מחמת שעדיין צריך בירור בטהרתה כי זהו יום וסתה שיתכן שתראה בו כי בדרך כלל אשה שבדקה עצמה ומצאה מראה טמא בודאי שלא מועיל בדיקה נוספת אבל מאחר שהבדיקה אבדה ומדינא היא טהורה חזר הדין שצריכה לבדוק מחמת יום וסתה. ולולא יום וסתה גם בדיקה נוספת אינה צריכה וחזקת טהרתה מוציאה אותה מכל ספק כן נראה לכאורה. ולפ"ז גם בדיקה שעשתה ואבד הבגד טהורה. ואין צורך לצוות עליה לבדוק עצמה.

וקצת יש להביא ראיה מדברי מרן שליט"א בטה"ב ח"א (עמוד תנד) בדין עד בדוק שבדקה בו וטחתו בירכה ואבד וספק אם היה בו דם עגול שטהורה או משוך שטמאה שמטהרים מספק חזקת טהרה שיש לה. ומאחר שלא הרגישה רגליים לדבר שלא בא מגופה וכאן הרי היה דם בעין ועכ"ז מטהרים בבדיקת עד ועאכ"ו עד בדוק שאבד שבכלל לא יודעים אם היה בו דם או לא.

עוד יש להביא ראיה ממ"ש עוד בטה"ב (שם עמוד שמא) שאם הרגישה שנפתח מקורה ובדקה מיד תוך שיעור וסת שדעת הכו"פ והצמח צדק להקל בזה ומאידך דעת הנובי"ת והחוו"ד וסד"ט וערוך השלחן חולקים וסוברים שאין חילוק ואפי' בדקה תוך שיעור וסת ולא מצאה כלום טמאה ומרן שליט"א לא הכריע בנקודה זו כיעו"ש. וזכיתי לשמוע מפה קודשו לפני שנים רבות שפסק כהכו"פ. ואפשר לשמוע כן בקלטות של מרן שליט"א בדיני טהרה. ומעתה צא ולמד, אם כשיש הרגשה ממש עכ"ז מקילים כשבדקה מיד ולא דנים לאסור כדעת התה"ד אלא אדרבא אומרים מאחר ולא ראינו כלום טהורה, א"כ כ"ש בבדיקת עד שהוא ספק בלבד שאם אבד ולא ראינו שיש להקל ואין לומר שבהרגשה נפתח מקורה ראינו שאין כלום תוך שיעור וסת אבל באבד העד לא ראינו שאין כלום, שכנגד הרגשה שנפתח מקורה בעד שאבד לא היה הרגשה במציאות וכולו ספק. ובספק כשאבד ולא ראינו, ראיה היא להקל. ורק באופן שהיתה הרגשה ונפתח מקורה ובדקה ואבד הבגד טמאה שאופן זה אין לה חזקה ובזה יודה מרן שליט"א לחוו"ד (בסוס"י קצ) שהובא בטה"ב (שם עמוד שס).

ועל פי האמור חשבתי קצת לענות על שאלה הלכתית שהתעוררה בדין בדיקה של ז"נ. ומעשה שהיה כך היה, אשה שהיתה לה צניחת רחם וכיוצ"ב והתירו לה לבדוק הפסק בטהרה וראשון ושביעי המעכבים לדינא כידוע. והנה בדקה יום שביעי והיה לה ספק וקודם שראה מורה הוראה אבד עד הבדיקה. ולכאורה גם אם נאמר שאם אבד העד אינה טמאה עכ"ז הרי חסר לה בדיקת יום שביעי והיא בודקת בשביעי פעם אחת וכעת שאבד כיצד להתייחס לאשה הזאת ואם נחמיר עליה צריכה לספור ז"נ מחדש, ואף שזה נעשה

באונס, ואנוס רחמנא פטריה, עכ"ז מסתברא שבנידון כזה לכו"ע אונס לאו כמאן דעביד דמי ומצאתי למרן שליט"א בשו"ת יבי"א חלק י (עמוד של"ח) שהתיר באופן שיש עוד ספק כגון שבדקה בשביעי אחר השקיעה עד ר"ת או שיש לה ספק אם בדקה בשביעי ואז יש לנו ס"ס והובא כן גם בטה"ב כידוע. ויתכן גם בנ"ד שבדקה ואינה יודעת מה היה שהרי אבד שמא מספיק ראשון בלבד ושמא בדיקתה היתה טהורה. ויש להקל בזה כן נראה לכאורה. וסיוע לכך מדברי מרן הש"ע (סוס"י קצו) שאם טבלה בליל שביעי ושמשה תמתין ארבעה ימים ותוסיף יום אחד ותטבול שוב (כמובן עם ברכה) ולכאורה הרי לא בדקה בשביעי של שבעת הימים שהרי צריכה להמתין ארבעה ימים ולמה זה לא מקלקל את ספירתה אלא בודאי כשיש אונס שאינה יכולה לבדוק כי היא עדיין פולטת ממילא לא מעכב ז"נ שיהיו סמוכין וכ"ש בנ"ד שעשתה פעולת הבדיקה ולא נכשלה אבל מה לעשות שאבדה הבדיקה ולא ידעה ולא היה בידה לבדוק עוד באותו יום שמסתברא כמו שבדיקה שאבדה מטהרים אותה כך מחשיבין אותה כדין בדיקת בדיקת שביעי ותטבול בערב לחיים טובים. וקצת ראיה מדברי מרן שליט"א בטה"ב ח"ב (עמוד שיב) שאם אותה אשה יש לה חבורות ופצעים בחדרי בטנה והבדיקות קשות עליה מאוד שיש להקל בספירת ז"נ גם בלי בדיקת יום שביעי ע"ש ומינה לנ"ד שאם התירו לה ראשון ושביעי כנראה שיש לה בעיות בבדיקות ובדיעבד לאשה כזו דינה כנ"ל. ובזמן הזה בעוה"ר הרבה נשים יש להם בעיות ובלבולים בחדרי השכל והמורה הוראה מיקל בבדיקות אלו. ואז גם בנ"ד שאבדה הבדיקה יסמוך על המקילים בצירוף כל הספיקות שלא צריך תחילתן וסופן, ועוד ספיקות שהביא מורנו המהרש"א שליט"א בספרו הנחמד שער אשר ע"ש ותהנה.

ומעשה שהיה במורה הוראה שראה בדיקת ז"ן שהגיע אליו אחרי כמה ימים וכעת נראה מראה טהור אבל עפ"י סימנים והשערות ואולי אפי' 99% נראה שמראה זה כשהיה לח היה דם. אם אנו אומרים אין לדיין אלא מה שעיניו רואות או נאמר כיון שיש חשש שבשעה שהיה לח היה דם יש לטמא. וצ"ע בזה. ונראה שספק זה יתכן גם אם הגיע אליו באותו יום ומחמת החום יבש אם יש מקום למורה הוראה לחשוש, כי גם כעת נראה כהה העד וממילא יתכן שבשעת הבדיקה 99% שהיה דם. ולענ"ד נראה שזה טהור! ורק אם נראה לו שזה היה אדום במאה אחוז, יש לטמא. והטעם שאם זה לא מאה אחוז זה כמו כתם שאבד ובדיקה שאבדה שדנים עפ"י חזקת טהרה וכאן נמצא כאן היה. והשי"ת נתן כח למורה הוראה לסמוך על שיקול דעתו, ולא לפחד. ובודאי בזכות זה שנזהר מאוד בשמירת העינים. ועיניים קדושות מהשמים מכוונים אותם לראות

בטהרה, ולומר טהור. וכמו שאמרו (נדה כ:) על רבי אלעזר "סוד ה' ליראיו" וידעתי שיש מחמירים בזה וחוששים וחושבים שעושים מצוה. וזה בגדר "יוסיף דעת יוסיף מכאוב" (קהלת א יח). [במילים אחרות: עושים ראש קטן.] ולבי אומר לי שמרן רבינו הגדול שר התורה ועמוד ההוראה שליט"א ג"כ מיקל בזה ולשיטתו יש להחמיר בצניעות, במידות טובות, ובאהבת ישראל, וזיכוי הרבים. אבל בין בעל ואשתו יש להקל ולקרב ביניהם ולהרבות קדושה אהבה ואחוה שלום ורעות. ובפרט בדור היתום והמבולבל הזה ולשון חז"ל הקדושים ברכות (ד.) "לטהר" אשה לבעלה. ע"ש.

עוד מעשה שהיה באשה שהיה לה מכה באותו מקום וגם כאב ופסק החכם על בדיקה שיש בה מראה אדום ממש, שהבדיקה טהורה. ומשום מה פנתה למורה הוראה מסוים, חכם בעיניו, ושלח אותה לבדיקה אצל אחות במרפאה (הנקראת בודקת הלכתית) וקיבלה הוראה מגבוה לבדוק ולראות פנימה יותר אם יוצא משהו מהרחם אף שיש לה מכה ממש, והיא בודקת ואומרת שרואה דם יוצא מהמקור ובכח זה מטמאות הרבה נשים וכשל כח הסבל והיתה מחלוקת גדולה בין מורי הוראה והמוצי"ם המתירים אומרים שאין חובה לחטט פנימה כשיש פצע וכאב הנראה לעין ומי גרע מרמ"ת (סי' קפז) שסומכים על המכה וכאב ולא מחטטים ואותם המחמירים וקנאים לעמוד על שיטתם רצו לפרסם מודעות חרם נגד החכם שמיקל. בצר לו, פנה למרן רבנו הגדול שליט"א ואמר בפשיטות שאין לחפש ולבדוק יותר. עצם הענין שיש כאב וכ"ש מכה יש להקל ולטהר ומעשה שהיה לפני כמה שנים גם בהפסק טהרה שיצא נקי ונקודה אדומה בו ואומרת ברי לי שזה מהמכה והתיר מרן שליט"א בדיקה זו לכתחילה בפשיטות.

גם נלע"ד כי מה שפסק מאור עינינו שליט"א בספרו הקדוש טה"ב (ח"א עמוד רנג) להקל בבדיקת עד שיש בו דם אם זה היה לאשה שיש לה טבעת ברחם והרופא אומר שהטבעת גרמה לכך, זה רק בדם ממש. אבל במראה ספק ויש לה טבעת, אין צריך המורה צדק להתאמץ הרבה ויכול להקל בפשיטות, כי בודאי מראה זה בעקבות זה. וגם בדם ממש, כשפעמים מספר אמרה הרופאה שזה מהטבעת כבר אשה זו מוחזקת בכך. וכדין מכה ממש ואשריו הלומד ומשנן דינים אלו ועוזר ומסייע לבנות ישראל כדוד המלך עליו השלום בשעתו. ובזכות הענוה הטהורה ושמירת העינים שיש לו בודאי יכוונו אותו מהשמים שלא תצא תקלה על ידו, וזכות הרבים תלוי בו.

סימן קכו - הארות על ספר טהרת הבית (ח"ב פי"ב)

מאת אברכי בית המדרש (ערך הרב יגאל כהן) / מחוברת אדר א-ב תשס"ג (שנה ג') סי' לה

דיני הרחקה

עמוד פג הביא דברי הרמב"ן שכתב להוכיח ממעשה של אותו תלמיד וכו' דאיתא בגמ' שבת (יג.) שאיסור קריבה אינו מן התורה, שאילו היה אותו תלמיד עובר בלאו מן התורה כדברי הרמב"ם, היה לו לומר "ברוך המקום שהרגו שעבר על דברי תורה" אבל כשאמר "שלא נשא פנים לתורה", משמע שעבר רק על גזירה של דבריהם שהוא הגדר וכו' והנה תלמיד זה היה ישן עם הנדה במטה אחת ובסינר בלבד שהיה מפסיק בינו לבינה ממתנים ולמטה, והיה בהם קירוב בשר קצת וחיבוק ונישוק, ואעפ"כ לא מצא באיסורו אלא משום משוא וכו' עכ"ל. ושם (עמוד פד), כתב מרן הראש"ל נר"ו להקשות ע"ז בזה"ל: ואעיקרא הרי לא פורש בגמרא שהתלמיד נכשל בימי ליבונה בחיבוק ונישוק, וגם לא היה שם קירוב בשר, אלא מטה רחבה היתה, וסינר מפסיק בינו לבינה, וכשאין קירוב בשר בודאי שמודה הרמב"ם שאין בזה איסור לאו מן התורה, שהרי אפילו בנגיעה כל שאינו דרך תאוה וחיבת ביאה, לדעת רוב האחרונים גם הרמב"ם מודה שאינו אלא מדרבנן וכו' עכ"ל. ואע"פ שמפורש בגמרא שאמרה האשה שישן עמי "בקירוב בשר" בימי ליבונה. מ"מ הלא לרב דימי דאמר מטה רחבה היתה, לא היה שם קירוב בשר ממש, וכפרש"י (שם), ואף למערבא דאמרי סינר היה מפסיק בינו לבינה. ופירש"י, סינר שהיא חוגרת בו ומגיע ממתנים ולמטה. עכ"ל. ומשמע דר"ל שממתנים ולמעלה היה קירוב בשר וכמו שאמרה האשה, ועפ"ז כתב הרמב"ן ז"ל בתוך דבריו: ובסינר בלבד שהיה מפסיק בינו לבינה ממתנים ולמטה, והיה בהם קירוב קצת וחיבוק ונישוק וכו' עכ"ל. מ"מ דבר זה לא מפורש בגמרא, ואפשר דהרמב"ם מפרש, דלמערבא סינר זה היה מפסיק בינו לבינה לגמרי ואין כאן קירוב בשר כלל.

עמוד פו הביא דברי הט"ז והפרישה שדחו בשתי ידים מה שנהגו מקצת אנשים שלא לנגוע בסדין מלוכלך בדם נדתה, ושוב הביא דברי הרי"ף בתשובה והאשכול שכתבו מנהגם שמחמירים על עצמם שלא יגע אדם במשכב ומושב של נדה וכו' וסיים ע"ז שם (עמוד פז): נמצא שיש יסוד למנהג הנ"ל בדברי הראשונים. עכ"ל. ור"ל שאע"פ שאין המנהג שכתבו הט"ז והפרישה עולה בקנה אחד למנהג הראשונים שמתרחקים מכל משכב ומושב של נדה ולא רק בסדין מלוכלך בדם, מ"מ יסוד למנהג יש כאן, ולא כמ"ש הט"ז והפרישה שהוא מנהג משובש וטעות. ופשוט.

עמוד פח וזה ע"פ המבואר בנדרים (מט:) וכו' כצ"ל. וכן יש לתקן להלן בסמוך.

עמוד פט הביא דברי התוס' בכתובות (סא:) שכתבו, דמהא ששאל אליהו לאשתו של אותו תלמיד שקרא הרבה וכו', שמא הבאת לו את הפך שמא הבאת לו את השמן, אין ראיה, כי לא על הבאת הפך היה מקפיד אלא שמא לא נזהר ונגע בה, משמע ממה

שהשיבתו אפילו באצבע קטנה לא נגע בי, אבל שלא הביאה לו לא אמרה. עכ"ל. ויש לדקדק, א"כ למה לא דייקו מתשובת האשה להיפך, שאין איסור במסירה מיד ליד. וע"ע במ"ש במשמרת הטהרה לעיל (עמוד פו) בשם תנא דבי אליהו. ויש ליישב, דאפשר שהאשה טעתה וחשבה שלא מצאה הקפידה באיסור הושטה אלא כשנוגע בה, ולכן השיבתו כן. אבל באמת כוונת אליהו היתה להוכיחה שאפי' הושטה אסור.

עמוד פט הלכה ג' ומ"מ בעל ואשה שדירתם בקומה גבוהה ואי אפשר לאחד מהם להוריד וכו' מותר להם להוריד את עגלה ביחד באופן שיזהרו שלא לגעת אחד בשני וכו' שבמקום צורך כזה יש לסמוך על דעת המקילים בדין זה. עכ"ל. בלימוד החברים אמר ידי"ן ר' יוחנן רפאלי נר"ו, שלשאת דבר כבד איש ואשתו יחדיו, אין זה ענין כלל להושטה שנחלקו בה הפוסקים ז"ל, כי "הושטה" היא מסירה מיד ליד ויש בה חשש שמא יגעו זה בזה אבל "הרמת דבר כבד יחד" שכל אחד תופס מצד אחר, ואינם תופסים מאותו צד, ואין חשש שיגעו זה בזה, אין מקום להחמיר בזה. עכת"ד. ויפה אמר. ושמעתי מפי ידידנו הרה"ג ר' אליהו מאדאר נר"ו, שכבר העיר בזה מוה"ר הגר"מ הלוי זצ"ל. ע"כ.

עמוד צ בסוף העמוד ועכ"פ גם מרן לא כתב לשון איסור אלא "לא יושיט מידו לידה", והיינו דרך סייג וגדר והרחקה. עכ"ל. לא זכינו להבין דב"ק, מפני שאף הנגיעה שאסורה מן הדין לא כתבה מרן ז"ל באותו סעיף אלא בלשון "לא יגע" ומאן פלג ביניהו. ועוד, שמרן ז"ל צדיק עת'ק לשון הרשב"א בתה"ב שמנאו מרן הראש"ל נר"ו בסמוך מכלל האוסרים.

עמוד קא כתב בזה"ל: ומרן החיד"א בברכי יוסף (סי' קצה סק"ז) הביא דברי הרשב"ץ בשתיקה כהודאה. עכ"ל. ואע"פ שכתב למדנו להועיל מרן החיד"א ז"ל בראש ספרו מחב"ר בזה"ל: וכגון דא צריך לאודועי כי כל דבר אשר יבוא בקונטרס זה וספרי הקטן ברכ"י וקונטרס שיורי ברכה במימר קדישין מספרי כת"י או חידושי דינים מספרי שו"ת הנדפסים וכיוצא וידי אל תהי בו לומר וכן עיקר וכדומה לזה מתוך שבחו או לבנות עליו דייק הרגש בדבריו לפלפולא בעלמא ולענין דינא ולא מזניחו. אות היא ביני וביניכם בשעה שקר"א דוד שיטי"ן רהוטי רהוט ולא קאמינא עלה דמילתא כפי קצורי אם זך לקחו. עכ"ל. נראה שזהו דוקא לגבי מה שמביא וקורא מספרי כת"י או חידושי דינים מספרי שו"ת אחרונים ז"ל, ועליהם נסובו דבריו שאם לא הסכים עליו, אין זו ראיה שכן דעתו ז"ל, אבל על תשובות מרבנן קמאי כהרשב"ץ שלא נמצא מי שחולק עליו, ודאי לא נתכוין מרן החיד"א שיצטרך להסכמתו. ופשוט.

עמוד קב במשמרת הטהרה כתב בשם שו"ת לבושי מרדכי תנינא (חאו"ח סוף סי' מא) שהמעיין בתשובת הרשב"ץ יראה נכוחה דמיירי בתינוק שיש לו קצת דעת, וע"י געגועים שיש לו על אביו מטה עצמו לצאת מחיק אמו לחיק אביו, ואין כאן ענין הושטה כלל, ולשון "חי נושא את עצמו" אינו אלא לשון מושאל, ולכן מה שהקשו עליו האחרונים לק"מ. עכת"ד. ובאמת זו לשון הרשב"ץ (ח"ג סי' רל): וכן אנו נוהגין [לאסור הושטה מיד ליד] אלא שיש להקל ליטול תינוק מידה משום דהחי נושא את עצמו כדאיתא בפ' המצניע (צ"א ע"א) ובפ' נוטל (קמ"א ע"ב) והיא אינה עושה כלום אלא התינוק עצמו הוא יוצא מחיק אמו ובא לחיק אביו. עכ"ל. וממ"ש כדאיתא בפ' המצניע וכו' משמע שאינו לשון מושאל אלא כוונתו למושג "חי נושא את עצמו" כפי שהוא במקורו. לכן נלע"ד שכוונת הרשב"ץ לומר שיש להקל ליטול התינוק מידה אפי' אם האשה מסייעת גם היא להושטת התינוק לבעלה משום דחי נושא את עצמו, וא"כ נמצא שהתינוק יוצא מעצמו מחיק אמו לחיק אביו, והדבר נחשב כאילו אינה עושה כלום.

עמוד קז במשמרת הטהרה כתב שהגאון ר' שלמה קלוגר בשירי טהרה והבא"ח כתבו בשם הרב מנחת יעקב שאסור להיות נופח בפיו להפריח נוצה או עפרורית מבגדיה. והשיג עליהם לנכון, שבאמת הרב מנחת יעקב לא אסר מן הדין אלא רק דרך חומרא. ע"כ. ונראה ברור שהרבנים הנ"ל לא ראו דברי הרב מנחת יעקב במקור הדברים אלא מתוך מ"ש הרב כרתי ופלתי בשמו בקצרה, והבינו מדבריו שהרב מנחת יעקב אוסר, ולא היא, וכאמור. וע"ע מ"ש בס' אור הבית הנד"מ (עמוד 272). ולפמ"ש ניחא.

עמוד קח במשמרת הטהרה כתב גבי הליכה במטריה יחד עם אשתו נדה שאם יכולים להזהר שלא לנגוע זה בזה, יש להתיר. נלע"ד ברור שזהו דוקא במטריה רחבה שאפשר שילכו בריחוק קצת זה מזה, שלא יגעו זה בזה דרך הליכתן אבל במטריה רגילה אין להקל, כי קרוב לודאי שיגעו זה בזה דרך הליכתן. וזהו שכתב הרב שבט הלוי נר"ו "יכולים ללכת תחת מטריה אחת כשהולכים בריחוק קצת זה מזה". ומה שנסתייע עוד מדברי החזו"א גבי ישיבה באוטובוס וכו' זהו דוקא בישיבה שאפשר להזהר מנגיעה משא"כ בהולכים יחד תחת מטריה רגילה כמעט שא"א להזהר מלנגוע זה בזה.

עמוד קיד בד"ה ומרן וכו' כתב וז"ל: לכאורה יש לדקדק למה הצריך מרן הש"ע היכר אף לדידן, והרי שני עמודי הוראה שהם הרמב"ם והרא"ש ס"ל להתיר וכו' ולהרא"ש אין איסור בשלחנות שלנו וכו'. עכ"ל. וקשה, שהרי לעיל בסמוך הביא דברי הרא"ש בסוף נדה שאף בשולחנות שלנו צריך לעשות היכר קצת וכפסק מרן ז"ל. ועלה במחשבה לפרש שכוונת מרן הראש"ל נר"ו להקשות על מרן ז"ל שלא ראה דברי הרא"ש בפסקי

נדה אלא רק דברי הרא"ש בשבת שמעיקר הדין א"צ היכר בשולחנות שלנו, א"כ היה לו להתיר עפ"י דעת שני עמודי ההוראה הרמב"ם והרא"ש [כפי מה שידוע לו בדעתו ז"ל]. ובאמת שאע"פ שקושיא זו נכונה, מ"מ אין זה במשמעות לשונו של הטה"ב נר"ו, שא"כ כך היה צריך הטה"ב נר"ו לכתוב כך: ולכאורה יש לדקדק לדעת מרן ז"ל שלא ראה דברי הרא"ש בנדה אלא רק דבריו שבשבת, למה הצריך היכר אף לדידן והרי שני וכו'. ועוד, שמדברי הטה"ב נר"ו להלן מתבאר כמה פעמים שתפס במושלם בדעת הרא"ש שאין צריך היכר בשולחנות שלנו כלל. לכן נלע"ד ברור שמרן הראש"ל נר"ו כתב כל דבריו כאן בטרם שראה מ"ש הרא"ש בפסקי נדה. ואחר שראה דברי הרא"ש בפסקי נדה הוסיף בגליון כת"י הקטע שבסמוך: והן עתה ראיתי וכו' ומשנה ראשונה לא זזה ממקומה. ושו"ר שכבר עמדו על דברי הטה"ב נר"ו בזה, בס' אור הבית (לידי"ן ר' אופיר טנג'י נר"ו) עמוד 274, ובס' שער אשר (עמוד קיז). והנלע"ד כתבתי.

[המשך מחוברת ניסן-אייר תשס"ג (שנה ג') סי' מג]

עמוד קלב והמאירי כתב, וגאוני הראשונים מחמירים וכו' נראה שגם הוא סובר מדברי רה"ג כדברי הראב"ד וכו' עכ"ל. בהשקפה ראשונה חשבתי לפרש מ"ש המאירי "גאוני הראשונים" הכוונה להראב"ד שכן על רה"ג לא יכון כ"כ לשון "גאוני הראשונים" שכן רה"ג הוא "אחרון הגאונים" אלא ששוב הראני ידי"ן ר' משה מיכאלי הי"ו בשם הגדולים למרן החיד"א זצ"ל (בערך גאוני הראשנים) שכתב וז"ל: כתוב קודם פסקי סוטה שנדפסו להרב המאירי ובהליכות אלי שהוא על רבינו האי, ואינו מתיישב כל כך, דרבינו האי אחרון הגאונים אלא אפשר שהיה אחרון בזמן וראשם בחשיבות. עכ"ל. נמצא שדברי הטה"ב ברורים.

עמוד קלג כתב בסוגריים עיין בס' מאורי אור שאם מניח מצע שלו על מטתה מותר לשכב עליו, משום דסגי בהיכרא כהאי גוונא. עכ"ל. ומדברי מרן הראש"ל נר"ו להלן עמוד קלה בד"ה ובדרכי תשובה וכו' נראה שלמעשה אין לסמוך על סברא זו כ"כ מפני שהאיסור מצד הרהור, ובהחלפת מצע נראה שעדיין לא יצאנו מידי הרהור.

עמוד קלז שורה י"א אמנם ללכת [בעגלה] עם אשתו וכו' כצ"ל וכ"ה בתה"ד (שם) מפני שבהליכה ברגל לטייל מותר לכל הדעות (לבד מהרב ערוך השלחן שכ' לאסור מסברתו) וכמ"ש מרן הראש"ל נר"ו להלן עמוד קמד ד"ה ואנכי וכו'. ע"ש.

עמוד קמג ד"ה עוד רגע וכו' כתב בשם הרב נהר מצרים בזה"ל: שאחר שהביא דברי מרן בב"י וכו' שחומרת ישיבת הספסל לא נהגו בה הספרדים, סיים, וכתב בב"י שם שהוא הדין לישב עם אשתו בעגלה מותר וכו' עכ"ל. ולא מצאתי בדברי מרן בב"י שכתב

להתיר לישב עם אשתו בעגלה אלא שכן יש ללמוד מק"ו ממ"ש להתיר ישיבת הספסל דקיל טפי מעגלה וכמו שנתבאר לעיל וע"ז לא יכון לשון וכתב בב"י שם שה"ה וכו'. שוב ראיתי בס' נהר מצרים שם שכתב בזה"ל: מותר לישב עם אשתו נדה בספסל ארוך וכו' והן הם דברי מרן הב"י בסי' קצה. וכ"כ גאון עוזנו בשיורי ברכה אות טו. וכתב שם דה"ה לישב עם אשתו בעגלה שרי וכו' עכ"ל הרי שכתב להתיר לישב עם אשתו בעגלה בשם מרן החיד"א ז"ל. וברור. (הערת ידי"ן ר' משה מיכאלי נר"ו)

עמוד קמד בד"ה והנה וכו' כ' וז"ל בס' בא"ח כתב (לנוהגים להחמיר בישיבת הספסל) שאסור ג"כ לישב על מחצלת חדשה אפי' אינם נוגעים זה בזה, מפני שמתנדנדת . ולכאורה יש להעיר ממה שכתב בשו"ת הרשב"ץ ח"ג שמותר לישב סמוך לה בקרקע ע"ג מחצלת וכו' ויש לדחות ולומר שהרשב"ץ אינו סובר להחמיר בישיבת הספסל המתנדנד וכו' ומ"מ חומרא יתירה היא במחצלת. ובס' סוגה בשושנים כתב לחלק בזה בין מחצלת חדשה למחצלת ישנה. ולא מצאתי יסוד לזה. עכ"ל. ולא זכינו להבין דב"ק, כי שפתי הבא"ח ברור מללו שיש להחמיר מחצלת חדשה מפני שמתנדנדת ונראה הטעם כי עדיין לא ישבו עליה הרבה, וכיושבים עליה מצד אחד זזה המחצלת מצד שני, ולכן כתב להחמיר בחדשה דוקא. ומכאן יסוד לחלוקה שעשה הרב סוגה בשושנים בין מחצלת חדשה למחצלת ישנה. ומעתה מקום היה בראש לפרש דברי הרשב"ץ שכתב להתיר ישיבה על מחצלת זהו בסתם מחצלת רגילה שאיננה מתנדנדת ולא בחדשה אלא שסתמות דבריו לא משמע כן. ולכן יותר נראה כמ"ש מרן הראש"ל נר"ו דהרשב"ץ ס"ל להתיר בישיבת הספסל וכמ"ש מרן ז"ל. שוב כשדיברתי בזה עם ידי"ן הרב יונה לגזיאל נר"ו אמר לבאר דברי מרן הראש"ל נר"ו, שבמחצלת אפי' אם היא מתנדנדת מ"מ איננה מזיזה את האדם ממקומו כספסל המתנדנד שכתבו הפוסקים (האוסרים) אלא רק מרגיש שמישהו אחר יושב ותו לא, ולכן אין בזה חיבה כל כך. ועל כן כתב הטה"ב נר"ו, שחומרא יתירה היא במחצלת. עכ"ד נר"ו. ויפה אמר.

[המשך מחוברת סיון-אלול תשס"ג (שנה ג') סי' נו]

עמוד קלג במשמרת הטהרה ד"ה ולענין כתב וז"ל: והפתחי תשובה (סק"ח) כתב, שאף הט"ז מודה דשלא בפניו מותר [לאשה לשכב על מטת בעלה], דבכהאי גוונא ליכא הרהור וכו'. וראיתי לידי"ן הרה"ג ר' שמעון אשר שליט"א בספרו שער אשר עמוד קכג (סי' פז) שכתב ע"ז בזה"ל: ולענ"ד הקטן והדל פשוט שכן הוא, ומוכרח הדבר להיות כן, שהרי כתב הט"ז דטעמא הוא משום שיש לו הרהור "בשכבה ובקומה" וא"כ זהו דוקא בפניו אבל שלא בפניו גם הט"ז יודה דמותר, ופשוט. עכ"ל. ואין כל חדש, כי באמת גם הרב

פתחי תשובה (שם) כ"כ בדעת הט"ז בפשיטות. ואף הרב ערוך השלחן (שם) כתב כן בכוונת הט"ז, ודקדק כן מלשון הט"ז שכתב "בשכבה ובקומה" וכמ"ש הש"א הנ"ל אלא שהרב תפארת צבי הבין שהט"ז אוסר בכל ענין. וכ"מ בקיצור ש"ע ובבא"ח שהבינו דברי הט"ז דאוסר אפי' שלא בפניו. ונראה שיצא להם כן, מפני שדברי הט"ז נסובו על דברי מרן שכ' "אפי' שלא בפניה" וע"ז כתב הט"ז "וכ"ש דהיא לא תישן על מטתו שלו" וכו' ומדסתם הט"ז משמע דכ"ש דידה קאי אשלא בפניה נמי. ומ"ש שיש לו הרהור "בשכבה וקומה" יש לדחוק דר"ל כשיודע ששוכבת על מטתו וקמה ממנה ואפי' כשאינו רואה, מהרהר אחריה. זהו הנלע"ד ליישב דברי הפוסקים הנ"ל. ומ"מ מודה אני שיותר נכון לפרש דברי הט"ז כפשוטן וכמ"ש הרב הפת"ש והערוה"ש.

עמוד קנו הביא דברי מרן בב"י יו"ד (סי' קצה) שעמ"ש הטור לא יסתכל אפילו בעקבה ולא בשאר מקומות המכוסים שבה, כתב בזה"ל: ואע"ג דאמר ריש לקיש עקבה דקתני במקום התורף, כלומר, שהעקב מכוון כנגד מקום התורף, משמע לרבינו שכל המקומות במכוסים שבה הוו בכלל התורף. וכ"כ הרשב"א בתורת הבית, דמן העקב נלמד לכל מקום המכוסה. ומ"מ משמע שבשאר מקומות שאין דרך לכסותם מותר להסתכל בהם, וכן משמע ממה שהתירו לה להתקשט בימי נדתה כדי שלא תתגנה על בעלה (שבת סד.) וכ"כ הרמב"ם, שמותר להביט באשתו נדה אע"פ שיש לו הנאת לב ממנה בראיה, שהואיל והיא מותרת לו לאחר זמן אינו בא לידי מכשול. ע"כ. וכתב ע"ז מרן הראש"ל נר"ו בזה"ל: לכאורה יש לדקדק שהרי מרן הב"י באה"ע (סי' כא) הביא דברי הרב המגיד אליבא דהרמב"ם שאף במקומות המכוסים מותר להביט באשתו נדה, ולא אסרו אלא במקום התורף בלבד. האריך מרן הראש"ל נר"ו לפלפל בדין זה של הסתכלות במקומות המכוסים באשתו נדה. וסוף דבר העלה בדעת מרן ז"ל שמעיקר הדין אין לאסור אפי' במקומות המכוסים שהרי בש"ע אה"ע סי' כא ס צדיק עתק לשון הרמב"ם ז"ל ובב"י שם הביא דברי ה"ה שכתב בדעת הרמב"ם שמותר להסתכל אפי' במקומות המכוסים, אלא שלמעשה ראוי להחמיר בדבר וכדעת הראב"ד וסיעתו ולכן כתב בש"ע (סי' קצה ס"ז) בזו הלשון: לא יסתכל וכו' ולא בלשון איסור. עש"ב. הנה אני בעניי לא מצאתי הכרח גמור ממה שהביא מרן ז"ל בב"י אה"ע סי' כא לדברי ה"ה שכן דעתו בביאור דברי הרמב"ם אלא שהעתיק דברי ה"ה ללמדנו מקור דברי הרמב"ם שהתירו חכמים להביט באשתו נדה אע"פ שאסורה עליו בכרת. תדע, שהרי מדברי הטור באה"ע שם שהעתיק לשון הרמב"ם ע"כ לא התכוין אלא למקומות המגולים כיעו"ש. וא"כ מרן ז"ל שכתב עליו שכ"כ הרמב"ם וכו' ודאי עולים בקנה אחד לדברי הטור. וכבר מצאנו שמרן ז"ל מעתיק

גם בש"ע לשון הפוסק אע"פ שאין מסכים לכל דבריו וכנודע וכ"ש בנ"ד שאין זה אלא דקדוק מלשון הרב המגיד שהובא בב"י וסוגיא לאו בדוכתא. ומדברי הריב"ש גם כן י"ל דמ"ש חוץ מן התורף היינו כל המקומות המכוסים שהם בכלל תורף וכמ"ש מרן בב"י סי' קצה. וגם הרוקח העתיק לשון התלמוד ומה שנפרש בו נפרש בכוונת הרוקח. ולכן דברי הטה"ב נר"ו בזה צל"ע מפני שהדעת נוטה לאסור כפשט דברי מרן ביו"ד (סי' קצה) שהיא סוגיא בדוכתא.

עמוד קנט בפשיטות כצ"ל

עמוד קעד כתב בענין בתו פנויה נדה שאין להריח בשמים שעליה מן הדין ודלא הכה"ח. הדברים תמוהים, כי בבתו התירו אפי' לחבקה ונשקה כמבואר באה"ע סי' כא. וא"כ בודאי שאין מקום להחמיר בבשמים שעליה דקילי טפי. ועוד, דלעיל כתב הרב נר"ו שהסתכלות חמירא מלהריח בשמים שעליה ואם מותר להביט בבתו כ"ש שמותר להריח בשמים שעליה. והטעם מפני שאין לבו גס בה וכמ"ש הכה"ח. וא"כ נמצא שאדרבא ונהפוך הוא, דברי הגר"ח פלאג'י בזה תמוהים. ושמעתי מידי"ן הרה"ג ר' אליהו מאדאר נר"ו שכבר העיר עליו בזה מוה"ר הגר"מ הלוי זצ"ל.

עמוד קעה בענין לקרב בשמים שיברך ויריח בהם כתב בסוף דבריו, ומ"מ היכא דאפשר טוב שתניחם ויטלם ויברך עליהם. ע"כ. וקשה דבלא"ה צריך ליטלם בידו כמ"ש בש"ע סי' ר"ו ס"ד. שוב ראיתי בשו"ת יבי"א ח"ח חיו"ד נשאל מהרה"ג ר' גדעון בן משה על הדבר הזה. והשיב, דידה חשיבא כידא אריכתא שלו. ודמי למ"ש בירושלמי גבי אמת המים. ועוד, גבי הנכנס לחנותו של בשם. ע"ש ולא הבנתי כ"כ מדוע ידה נחשבת כידו לענין זה. וגם צריך ליתן טעם מדוע במקרים הנ"ל לא הצריכו לכתחילה להחזיק בידו, והלא אין כאן יד אחרת שתקרא ידא אריכתא דידיה. ונלע"ד בהקדים הטעם שהצריכו לקחת בידו המאכל או הבשמים כדי שיכוין לבו שמברך על זה הפרי דוקא וכמ"ש הלבוש סי' רו ס"ד. וא"כ באמת המים ובחנות של בשם שאין רצונו לברך דוקא על המים או הריח שלפניו אלא על זה שיבוא בשעה שיסיים ברכתו, ומעתה לפ"ז יצא לנו, שרק אם מברך על דבר מסויים צריך להחזיקו בידו אבל המברך על דבר שעתיד להגיע שא"א להחזיקו כי עדיין לא בא, לא הקפידו בזה ואפי' לכתחילה.

עמוד רד אות מג אולם רש"י וכו' לפו"ר לא זכינו להבין מה הלשון אומרת "אולם" רש"י וכו' והלא דברי רש"י עולים בקנה אחד עם דברי הראבי"ה והאו"ז שהביא קודם לזה שכתבו שמעיקר הדין הנשים מותרות להכנס לבית הכנסת רק שנהגו סלסול בעצמן וכשר המנהג (כלשון ראבי"ה) או חומרא בעלמא ויפה הן עושות.

שם אבל מ"מ מקום טהרה וכו' כצ"ל וכ"ה שם.

סימן קכח - אם צריך לעמוד בכל פעם שרבו עובר לפניו באותו יום

מאת ה"ה י. עקביאן / מחוברת שבט תשס"א (שנה א') סי' ז

שאלה: תלמיד שרבו עובר לפניו האם חייב לקום מפניו בכל פעם שרבו עובר או אין צריך לקום אלא שחרית וערבית כמ"ש הרמב"ם בפ"ו מהלכות ת"ת?

תשובה: בקידושין (לג סוע"א), אמר רבי אייבו אמר רבי ינאי אין תלמיד חכם רשאי לעמוד מפני רבו אלא שחרית וערבית כדי שלא יהיה כבודו מרובה מכבוד שמים. מתיבי רבי שמעון בן אלעזר אומר, מנין לזקן שלא יטריח? ת"ל, זקן ויראת. ואי אמרת שחרית וערבית בלבד, אמאי לא נטרח חיובא הוא?! אלא לאו, כולא יומא. לא, לעולם שחרית וערבית בלבד, ואפילו הכי כמה דאפשר ליה לא ניטרח. א"ר אלעזר כל ת"ח שאין עומד מפני רבו נקרא רשע ואינו מאריך ימים ותלמודו משתכח שנאמר וכו'. ופרש"י בד"ה מכבוד שמים. שהרי פני יוצרו אינו מקבל אלא שחרית וערבית הלכך מי שעומד מפני רבו שחרית אינו רשאי לעמוד מפניו אלא ערבית. ובהשקפה ראשונה נראה כי דינו של רבי אייבו מוסכם בלי חולק. וכן פסק הרמב"ם בפ"ו מהלכות תלמוד תורה הלכה ח' כדברי רבי אייבו הנ"ל. אולם הרא"ש בפסקיו (שם סי' נו) כ' בזה"ל: רב אלפס לא הביא הא דרבי אייבו שאין תלמיד חכם רשאי לעמוד וכו' משום דמשמע ליה דרבי אלעזר דקאמר כל ת"ח שאינו עומד וכו' פליג אדרבי אייבו וס"ל דהלכתא כר"א שלא נתן קצבה. וגם רבי עקיבא השוה מורא חכם כמורא שמים ואם אדם מקבל פני שכינה כמה פעמים ביום צריך לעמוד באימה ובמורא ולכך סמך רב אשי דברי ר"א בתר מימרא דרבי אייבו בשם רבי ינאי לאשמועינן דפליג עליה. והא דלא קאמר ורבי אלעזר אמר לפי שלא היה בדורו של רבי ינאי עכ"ל. וכוונתו בסוף דבריו רצויה, שדרך התלמוד כאשר מביא מחלוקת אחר שהזכיר דעה ראשונה מסיים "ופלוני אמר" ולא "אמר פלוני" כידוע בספרי הכללים. וא"כ, אם ר"א היה חולק על רבי אייבו היה לו לרב אשי לומר, "רבי אלעזר אומר" ולא "אמר רבי אלעזר". ועל זה תירץ הרא"ש, שהואיל ולא היה ר"א בדורו של רבי ינאי, לא היה יכול לומר "ר"א אומר" שנראה שחולק עמו פנים בפנים. ולעולם, רבי אלעזר פליג ארבי אייבו. נמצא שלדעת הרי"ף והרא"ש צריך התלמיד לעמוד לפני רבו בכל פעם שעובר לפניו. וכן נראה דעת הטור יו"ד סי' רמב. וכתב מרן בבדק הבית (שם) שכן פסק הרשב"א בתשובה. עכ"ל. ולא ידעתי מקום תשובת הרשב"א הלזו. עד שראיתי בטוב"י החדש (הוצאת מכון ירושלים) שציינו לתשובת הרשב"א ח"א סי' קמ"ד. וכנראה כוונתם למה שכתב הרשב"א בתוך תשובתו (שם) וז"ל: וכ"נ דעת הרי"ף שכתב אידך דר"א דאמר

ת"ח שאינו עומד מפני רבו נקרא רשע ולא כתב ההיא אחריתי דר"א וכו' דאלמא חייב לעמוד מפני רבו עכ"ל. הרי שפסק להלכה כדעת ר"א ע"פ דברי הרי"ף, ולפי מה שכתב הרא"ש בדעת הרי"ף שר"א חולק על רבי אייבו א"כ גם להרשב"א צ"ל כן. וכן ראיתי להרב החבי"ב בשיירי כנה"ג (הגה"ט אות לג) שעל מ"ש מרן ב""י בשם הרא"ש שהרי"ף ס"ל להלכה כדעת רבי אלעזר, כתב ע"ז: וכן כתב הרשב"א בתשובה סי' קמ"ד. ע"ש. וכוונתו למה שביארנו לעיל. ומ"מ מדברי התוס' (שם) בד"ה אין ת"ח וכו' שהקשו וז"ל: ותימה למה הקפיד רבא לעיל שמא קמו מפניו שחרית וערבית ולאו אדעתיה ונראה ליישב שדין זה אינו נוהג אלא באותם הדרין בבית הרב וכו' עכ"ל. משמע דלא ס"ל כהרא"ש, דאי איתא דס"ל כדעת הרא"ש ודעימיה, מאי קשיא להו, נימא דרבא ס"ל כר"א שחייב לעמוד מפני רבו תדיר ומש"ה הקפיד. אלא ודאי, דס"ל דר"א לא פליג אדרבי אייבו, וכדעת הרמב"ם. וכן נראה מדברי המרדכי (סי' תצט) שהלכה כדברי רבי אייבו ונביא דבריו להלן. הרי למדנו עד כה, שדעת הרי"ף והרא"ש והרשב"א שתלמיד צריך לעמוד מפני רבו בכל פעם שעובר לפניו. ולעומתם דעת הרמב"ם, תוספות, והמרדכי, שהלכה כרבי אייבו שאין תלמיד רשאי לעמוד מפני רבו אלא שחרית וערבית.

והנה מרן בב"י (שם) הביא מחלוקת הפוסקים הנ"ל, וכתב בבד"ה שכן פסק הרשב"א, ולא הכריע בזה. אולם בשו"ע (שם סט"ז) כתב, וחייב לעמוד מפניו משיראנו מרחוק מלא עיניו. עכ"ל. והשמיט הדין שאינו רשאי לעמוד אלא שחרית וערבית, משמע שהכריע כדעת הרי"ף והרא"ש ז"ל. וזהו על פי הכלל שכתב בהקדמתו לב"י שבמקום ששנים מעמודי ההוראה מסכימים לדעה אחת נפסוק הלכה כמותם. ע"ש. וכ"כ הרב החבי"ב בספרו שיירי כנה"ג (הגה"ט אות לג) שרבינו הב"י בספרו הקצר סתם כהרי"ף. ושכן כתב בס' חסידים ס"י כט ע"ש. וז"ל ס' חסידים (שם): ולקום לפני זקן אפילו מאה פעמים בל יהי עליו למשא באהבת הבורא. עכ"ל. וכתב עליו מרן החיד"א בברית עולם וז"ל: פשט דברי רבינו דאפילו לזקן עצמו יקום כמה פעמים ביום, והיינו כדעת הרי"ף הרא"ש והרשב"א דסברי דליתא לדרבי ינאי דאמר אין תלמיד חכם וכו', וצריך לקום כמה פעמים כמבואר בב"י יו"ד סי' רמ"ב ובד"ה. וכן בשו"ע השמיט דעת הרמב"ם שפסק כרבי ינאי עכ"ל. והניף ידו שנית בספרו ברכ"י (שם סקכ"א) לבאר כן בדעת מרן ז"ל מהטעם האמור, וסיים: ואנן בדידן בארץ הצבי וארץ מצרים וכיוצא דקבלנו הוראות מרן יש לקום לכבוד הרב תדיר. עכ"ל. וכן הסכים הרה"ג ר' יצחק רצאבי שליט"א בשו"ת עולת יצחק ח"ב חיו"ד סי' רב בדעת מרן ז"ל כיעו"ש. וע"ע למרן הגר"ע יוסף בספרו מאור ישראל ח"א (עמו' קפ).

ודע שהדין הנ"ל חל גם בשעה שהתלמיד עוסק בתורה וכמו שפסק מרן בשו"ע (סי' רמ"ד סי"א). והטעם בזה, כתב הרב עטרת זהב מפני שאינו מבטל בזה תורתו ע"ש. וכ"כ שאר אחרונים הביאם בס' ברכת נפתלי (עמו' קג) וביאר כוונתם, שהואיל ויכול לקיים שתיהם בעת ובעונה אחת אין בזה ביטול תורה. וכל זה לדידן הספרדים ובני עדות המזרח ההולכים אחרי הוראות מרן ז"ל ושוב הראוני שכן פסק בס' קיצור שולחן ערוך (ילקוט יוסף) ח"ב סי' רמ"ב.

אולם לאחינו האשכנים היוצאים ביד רמ"א הנה הרמ"א בהגה (סי' רמ"ב סט"ז) כתב וז"ל: וי"א דאין אדם חייב לעמוד בפני רבו רק שחרית וערבית. (טור בשם רמב"ם). ודוקא בבית הרב אבל בפני אחרים שאין יודעים שעמד לפניו חייב לעמוד. (ב"י בשם התוס' ומרדכי בשם ר"י וע"פ). עכ"ל. וכתב הש"ך (שם סקל"ו) ואע"ג דברמב"ם וטור ופוסקים איתא, דאין אדם רשאי, פירש הרב דהיינו דאין חייב. וכ"כ הב"ח וכן הוא בסמ"ג סוף עשין י"ג עכ"ל. ובאמת שגם בגמ' (שם) איתא בלשון הזה אין ת"ח "רשאי" לעמוד וכו' אלא שהתוס' שם בד"ה אין וכו' פירשו, דאין רשאי דקאמר היינו אין חייב. ע"ש. וכ"כ הגמ"י בשם סמ"ק והביאו הרב דרכי משה ועליהם סמך הרמ"א בהגה הנ"ל. אולם בדברי הרמב"ם שכתב כלשון הגמ' "אינו רשאי" היה נראה שלדעתו ז"ל אסור לו לעמוד מפני רבו יותר מפעמיים ביום. אלא שאין זה מוכרח, שהרי נודע כי הרמב"ם דרכו לתפוס לשון התלמוד, ומה שתפרש בדברי התלמוד תפרש גם בדבריו. ולכן אין לתמוה על הש"ך והרב החבי"ב בשיירי כהנ"ג שם שכתבו להעמיס בדברי הרמב"ם ולומר שאינו רשאי היינו אינו חייב. כיעו"ש. נמצא שאין חייב התלמיד לעמוד לפני רבו אלא שחרית וערבית. ומ"מ כל זה אינו אלא דוקא בתלמיד היושב לפני רבו תמיד דמסתמא עמד לפניו שחרית וערבית. אבל תלמיד שאין יושב לפני רבו תמיד חייב לעמוד לפניו אפי' מאה פעמים שמא יראוהו אחרים ויחשדוהו. ואפי' תלמיד היושב לפני רבו תמיד אם באים פנים חדשות לבית המדרש חייב לעמוד אפי' מאה פעמים מפני החשד. וכמו שמבואר בתוס' קידושין שם בד"ה אין. ופסקו הרמ"א בהגה הנ"ל. ואע"פ שכתבה הרמ"א בשם י"א, מ"מ הלכה פסוקה היא לדעתו ז"ל כמ"ש הרב יד מלאכי (כללי הרמ"א אות כ"א). אמנם הרב עטרת זהב (תלמיד הרמ"א) הביא דברי הרמ"א הנ"ל בשם י"א, ואחר כן כתב וז"ל: וי"א כיון שהשווה מוראו למורא שמים וכו' חייב לעמוד מפניו אפי' מאה פעמים ביום וכו' עכ"ל. והביאו הש"ך סקל"ז וסיים: והוא מדברי הרא"ש והטור. עכ"ל. ונראה שתפס לו עיקר יותר כדעה שניה שהרי קיי"ל יש אומרים וי"א הלכה כי"א בתרא. וי"ל.

עכ"פ איך שיהיה, נאוני אשכנז תפסו כדעת הרמ"א וכמ"ש בס' ברכת נפתלי (עמו' פה) בשם הגרי"ש אלישיב שליט"א, ובשו"ת שבט הלוי ח"ה יו"ד סי' קל. ע"ש.

ועלה מן הארץ כי לספרדים ובני עדות המזרח יש להורות כדעת מרן ז"ל, שתלמיד היושב לפני רבו צריך לעמוד בכל פעם שרבו עובר לפניו ואפי' מאה פעמים, ושכרו כפול מן השמים. אולם לאחינו האשכנזים היוצאים ביד רמ"א יש להורות שא"צ לעמוד אלא שחרית וערבית בלבד. ומ"מ זהו דוקא בתלמיד היושב תמיד לפני רבו, דמסתמא עמד לפניו שחרית וערבית אבל תלמיד שאינו יושב תמיד לפני רבו, צריך לעמוד בכל פעם שמא יחשדוהו אחרים שאינו עומד לכבוד רבו. וגם מי שיושב תמיד לפני רבו, אם באים פנים חדשות לביהמ"ד, ג"כ צריך לעמוד בכל פעם שרבו עובר, מפני החשד.

הערות על הנ"ל

שנדפסו במכתבים למערכת שבחוברת אדר תשס"א (שנה א')

לכבוד הרב יעקב עקוביאן שליט"א

קראתי את תשובתך לשאלה האם תלמיד צריך לעמוד בפני רבו וכו' ונהניתי מאד, ולקחתי על עצמיל למוד סוגיא זו. ומצאתי לנכון, במחילה מכבודו, להעיר הערה בסוגיא.

אכן הרא"ש והרי"ף והרשב"א למדו שר"א פליג על רבי אייבו. וכתבת שהתוספות סובר שר"א לא פליג על ר' אייבו, דאם איתא דסובר דפליג על ר' אייבו, מדוע תמה התוס' על קפידת רבא? דלמא סבר כר"א דצריך לעמוד כל היום ולפיכך הקפיד, ש"מ דתוס' סובר שר"א לא פליג.

ולע"ד אין זה מוכרח, שאפשר לומר שגם התוס' למדו שר"א פליג על ר' אייבו, ואם תשאל, למה תמהו על קפידת רבא, י"ל דגם ר"א עצמו סובר שתלמיד שלומד תורה אסור לו לקום מפני רבו (לג:). א"כ תוס' שפיר תמהו על קפידת רבא שהרי מסתמא רב מרי ורב פנחס עסקו בתורה ולא ישבו בטלים. א"כ גם אם נאמר שהם סברו כר"א שפיר לא היה להם לקום, א"כ מובן תוס' שתמה למה רבא הקפיד? שהרי ממה נפשך לא היה לו להקפיד, שהרי אם סוברים כר' אייבו, דלמא קמו כבר. ואם סוברים כר"א הרי עסקו בתורה ולא צריכים לקום. א"כ מתוס' אין הכרח שר"א לא פליג על ר' אייבו. (אשמח לקבל תשובתך בקרוב (ותוכל לשלוח תשובתך ע"י הרב יגאל כהן).

בברכת התורה

יקי לוי

כפר שלם תל אביב

וזו תשובת הכותב על הנ"ל
קראתי בכל לב דבריך הנעימים ובטרם אשיב לתוכן הערתך אבוא אעיר שיש לדעת כי בעלי התוס' רבים היו ולכן יש לכתוב "והתוס' כתבו", "תמהו התוס'" וכיוצ"ב. (פעם אחת גם אתה כתבת בלשון רבים "שגם התוס' למדו"). ולעצם הערתך, הנה ידוע מש"כ בעלי הכללים "כי המקשה מקשה בכח והדוחה דוחה בקש", ולכן התוס' שמקשים על רבא למה הקפיד על תלמידיו אינם יכולים להקשות כן על סמך שאולי ר"א סובר כמ"ד שתלמיד שלומד תורה אין לו לעמוד בפני רבו. (אדרבא מסתמא רבא יסבור כאביי דלייט אמאן דלא קם בפני רבו בשעת לימוד). או על סמך דמסתמא רב מרי ורב פנחס היו עוסקים בתורה דלמא היו בשעת אכילה או שתיה כי היו בבית המשתה וכן הקפיד עליהם רבא. ולכן ע"כ לומר שהתוס' הבינו שאין מחלוקת בין ר' אייבו לר"א. ועוד דלפירוש כת"ר נר"ו העיקר חסר מן הספר בדברי התוס' שהיה להם לכתוב קושיתם בדרך ממ"נ, כדרך שכתב כת"ר נר"ו בכוונתם ולכן נלע"ד ברור כמ"ש בעניותין בחוברת שבט עמ' לז. זהו הנראה לענ"ד להשיב מפני הכבוד בתוספת נופך מפי מו"ר הרי"ך נר"ו.
ממני הצעיר יעקב עקוביאן ס"ט.

סימן קכט - הלכות מילה ש"ע יו"ד סי' רס
מאת אברכי בית המדרש / מחוברת כסלו תשס"ב (שנה ב') סי' כב, וחוברת תמוז תשס"ב (שנה ב') סי' פד
אמר הכותב: מאמר הנוכחי נכתב בהיותי לומד עם חברים מקשיבים הי"ו הלכות מילה בחודשי חשון- כסלו תשס"ב. הצעיר יגאל כהן ס"ט.
ס"א מצות עשה לאב למול את בנו – הטור כתב בזה"ל: מצות עשה לכל אדם מישראל שימול את בנו עכ"ל. ובלשון זה אפשר לטעות בו שאף על האם מצוה למול את בנה. ולכן מרן בב"י בסימן זה לאחר שהביא מקור דברי הטור מן הגמ' בקידושין כתב וז"ל: וקאמר התם דאם לא מיפקדא דכתיב כאשר צוה אותו אלקים אותו ולא אותה. עכ"ל. ומעתה הדבר פשוט שמ"ש הטור, לכל אדם מישראל, היינו לכל אב ואב ואיו האם בכלל. וכמו שמפורש בטור ריש סי' רסא. ומ"מ מרן ז"ל בש"ע תיקן הלשון וכתב בשולחנו הטהור "מצות עשה לאב למול את בנו". והוא כלשון הרמב"ם בפ"א מהלכות מילה ה"א. וממוצא דבר תבין גם למה שינה מרן ז"ל וכתב בסי' רסא בזה"ל: "אם לא מל האב את בנו חייבים ב"ד" ולא כתב כלשון הטור (שם) "האב חייב למול את בנו ולא האשה את בנה" כי לפי דרכו זה כבר נתבאר בסימן הקודם וכמ"ש בב"י (שם). ופשוט. ומ"מ הרמ"א בהגה להלן סי' רסא כתב ואין האשה חייבת למול את בנה. וכתב עליו הרב שולחן גבוה

(שם סק"ד), ורבינו השמיטה לאהבת הקיצור ופטר עצמו במה שתלה החיוב באב וב"ד עצמו ולא עוד מכלל דאשה פטורה. עכ"ל.

ודע שיש לדקדק על דברי מרן בב"י הנ"ל שהביא הדרשה דאותו ולא אותה ללמד שאין האשה חייבת למול ממ"ש התוספות ביבמות (עב:) בד"ה אין וכו' שהקשו אהא דדרשינן בקידושין (כט.) אותו ולא אותה, ותיפוק ליה דהו"ל מצות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות. וי"ל, דההיא סוגיא ס"ל כר"א בר"ש דמילה שלא בזמנה הויא אף בלילה והו"ל מצות עשה שלא הזמן גרמא. ע"ש. הא קמן דלמאי דקיי"ל דמילה שלא בזמנה אינה אלא ביום, לא צריך לדרשא דאותו ולא אותה אלא נשים פטורות משום דהו"ל מצות עשה שהזמן גרמא. ושו"ר למרן החיד"א בברכ"י (סי' רסא אות ד) שהביא דברי הרב בית הלל שהקשה כן ע"ש מה שפלפל הברכ"י בתירוצו. וכתב וז"ל: שהרי הר"ן ותוס' רי"ד והריטב"א שם פ"ק דקידושין הקשו דאמאי איצטריך קרא וכו' ופרקי לה שפיר דסד"א ה"מ במצות דגופייהו אבל במצוה דאינהו לא שייכי בה כי הא אימא ליחייבו מידי דהוה אב"ד עיין בדבריהם באורך דקרובים הם זה אל זה. וא"כ איצטריך קרא אליבא דכ"ע. עכ"ל. וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ו (חיו"ד סי' כג אות א) שאסף איש טהור כל התירוצים שכתבו הראשונים בזה עש"ב. וכלם מתאימות לדברי מרן ז"ל.

שם. וגדולה מצוה זו משאר מצות עשה. וכתב הש"ך סק"א, לפי שיש בה צד כרת כשיגדיל ולא ימול כדבסימן שאחר זה. עכ"ל. ובאמת שהטור (שם) הוסיף: "וגם נכרתו עליה י"ג בריתות בפרשת מילה" וכתב מרן הב"י, כלומר, אע"פ שפסח מצות עשה שחייבים עליה כרת מ"מ לא נכרתו עליה י"ג בריתות כמו שנכרתו על המילה. עכ"ל. וכ"כ הפרישה (אות ב). ולפ"ז היה לו להש"ך לסיים: וגם נכרתו עליה י"ג בריתות בפרשת מילה וכמ"ש הטור. אמנם ראיתי להב"ח שכתב וז"ל: ואע"ג דמצות עשה דקרבן פסח אית ביה כרת מזה לא קמיירי דלא קאמר אלא במצות עשה שנוהגים בזמן הזה. עכ"ל. ולפ"ז מה שכתב הטור וגם נכרתו וכו' לאו למימרא דמהאי טעמא גדולה מילה ממצות פסח אלא לומר שיש בה מעלה נוספת כמו שאר מעלות שמנה הטור בסימן זה. ובזה יבואו על נכון דברי הש"ך. מ"מ מלבד הדוחק לומר שהטור לא דיבר אלא במצות שאינם נוהגות בזה"ז, מפני שאין כן סתמות לשונו. עוד בה, שלשון וגם נכרתו עליה וכו' משמע דקאי אמ"ש קודם לכן וגדולה היא משאר מצות עשה לפי שיש בה צד כרת וגם נכרתו וכו' שאל"כ מאי "וגם" דקאמר הכי הול"ל ונכרתו עליה וכו'. כנלע"ד נכון יותר.

שם. כתב הטור כמו שאמרו חכמים שאברהם יושב בפתחה של גיהנם ואינו מניח ליכנס בו לכל מי שנימול וכו' עיין בגמ' עירובין (יט.) דאמרינן הא דכתיב עוברי בעמק הבכא

ההוא דמחייבי ההיא שעתא בגיהנם ואתי אברהם ומסיק להו ומקבל להו בר וכו' משמע שאברהם מעלם מן הגיהנם ולא שאין מניח לו להכנס כמ"ש הטור. וצ"ע. וצריך להבין, אם הגיע זמנם לעלות מה הועיל אברהם אבינו בזה והלא בלא"ה הם יצאו לאחר שקבלו את עונשם. שוב הראוני מ"ש הגרי"ח בספרו בניהו בחידושיו לעירובין (שם) ונחה דעתי.

סי' רסא

ס"א ואם לא מל חייב כרת. אבן כשהגדיל קאי אבל האב אינו חייב כרת אם לא ימולנו שאין חיוב כרת אלא בערל עצמו דכתיב וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה. כ"כ הטור. וכן פירש הגר"א בביאורו. ופשוט. ודע כי לשון מרן ז"ל הנ"ל אין בו הכרע אם הוא כהרמב"ם שאין חייב כרת אלא עד שימות והוא ערל במזיד שא"כ הול"ל ואם לא מל חייב כרת כשימות והוא ערל במזיד. וגם אינו משמע כל כך כהראב"ד שחייב הערל למות בקיצור שנים. ועובר בכל יום באיסור כרת. שא"כ הול"ל ואם לא מל עומד בכל יום באיסור כרת. ונראה כי מרן ז"ל שיכל את ידיו ותפס לשון הסובל שני הפירושים מפני שאין במחלוקת זו נפק"מ לדידן הלכה למעשה. ומ"מ הוצרך לכתוב כן, ללמדנו שאין חיוב כרת אלא על הבן ולא על האב או ב"ד שלא מלוהו. וראיתי להילקו"י שובע שמחות (ח"ב עמוד כא) שעמד על דברי מרן ז"ל כמאן ס"ל ומסיק דס"ל כהרמב"ם וכוונתו דחייב כרת דיומי ע"ש. והוא דוחק. והנלעד"כ.

הגה ואין מלין בנו של אדם שלא מדעתו. דין זה כתבו הרמב"ם בפ"א מהלכות מילה ה"ב והובא בטור. וכתב מרן בב"י, דהכי משמע קצת מסוגיא דפ"ק דקידושין דקאמר היכא דלא מהליה אבוה מיחייב ב"ד למהליה. וסברא נמי הוא דמצוה המוטלת על איש אחד אין לאחר לעשותה שלא מדעתו. עכ"ל. וראיתי להרב שולחן גבוה שכתב על דברי הרמ"א בהגה כאן (סק"ב) בזה"ל: ורבינו (מרן הש"ע) השמיט דין זה מכאן ולא ידעתי למה. עכ"ל. נ"ל הטעם שלא כתבו כאן מפני שהוא מתבאר מדבריו בש"ע שכתב אם לא מל האב וכו' חייבים ב"ד למולו וכו' והוא כלשון הש"ס שממנו דקדק מרן בב"י דינו של הרמב"ם. ויותר נראה הטעם מפני שדין זה אינו דין מיוחד למצות מילה אלא הדין כן בכל מצוה ומצוה שראויה לאדם מסויים אסור לאחר לעשותה בלא דעתו ודין זה כתבו מרן ז"ל במקומו בש"ע חו"מ (סי' שפ"ו ס"א) בזה"ל: וכן הורו שכל המונע הבעלים מלעשות מצות עשה שהם ראויים לעשותה וקדם אחר ועשאה משלם לבעלים י' זהובים. עכ"ל. ומעתה דעת לנבון נקל שמצות מילה שהיא מצות האב על בנו כמ"ש בסי' שקודם זה, אין לאדם למול בן בלא ידיעת אביו.

כתב הש"ך סק"א, ואם עבר ומלו שלא מדעתו היכא שהאב הוי מוהל חייב ליתן לו עשרה זהובים כמו שנתבאר בח"מ סוף סי' שפב. עכ"ל. וכוונתו רצויה למ"ש הרמ"א שם בהגה בשם רי"ו בזה"ל: היה לו בן למול ובא אחר ומלו חייב ליתן לו עשרה זהובים אבל נתנו לאחר לימול ובא ואחר ומלו פטור. עכ"ל. אכן מרן הש"ע סיים (שם): ובזה"ז אין מגבין אותו אבל אם תפס לא מפקינן מיניה. עכ"ל. וא"כ למעשה אפי' אם האב הוא המוהל אינו חייב ליתן לו דמים ורק אם תפס האב לא מוציאין ממנו. וא"כ ע"כ לומר שמ"ש הרמ"א בהגה קודם לזה הוא לפי עיקר הדין שהיו מוציאים ממון מן המונע הבעלים מלעשות מצות עשה שהם ראוים לעשותה. ואיכא נפק"מ האידנא, להיכא דתפס אי מפקינן מיניה. והיינו, דאי האב הוי מוהל ותפס לא מפקינן מיניה. ואי אחר הוי מוהל ותפס מפקינן מיניה. ושו"ר להפת"ש כאן (סק"ב) שכתב, דלדידן אין נפקותא בזה, מהטעם האמור. כיעו"ש. וכ"כ בילקו"י (שם, פ"ב ה"ז).

שם האב שאינו יודע למול ויש כאן מוהל שאינו רוצה למול בחנם רק בשכר יש לב"ד לגעור במוהל זה וכו' ואם מוהל זה עומד במרדו ואין יד האיש משגת לתת לו שכרו הוי וכו' מלשון הרמ"א נראה שלכתחילה אין למוהלים ליטול שכר כלל אלא צריכים למול בחנם. אכן מקור דברי הרמ"א מתשובת הרשב"א (ח"א סי' תעב) שכתב וז"ל: מוהל שהיה מוהל כל ימיו בחנם, ועכשיו חזר ואמר שלא ימול עד שיתן לו אבי הבן ופסק שכר לעצמו מה שיטול בשכירותו וכו' תשובה. מוהל זה נשתנה באומנותו מזרעו של אברהם אבינו. ובכל גלילותינו מוהל עני מחזר אחר אבי הבן וכו' כדי להשתכר במצוה. וזה שאין אומן אחר בעיר אלא הוא מסרב עד שיחזור האב על הפתחים ויתן לו, כמעט מראה עצמו וכו' עכ"ל. והביאה מרן בב"י (סי' רסד) להלכה בקצרה. ומכאן נראה ברור שמנהג מקומו של הרשב"א היה שלא ליטול שכר ע"ז והוא מנהג הטוב והנכון. אבל אם המוהל צריך ליטול שכר לצורך פרנסתו והוא בסכום שיכול בעה"ב לעמוד בו מבלי שיצטרך לחזר על הפתחים, לית לן בה.

סי' רסב

אין מלין עד שתנץ החמה ביום השמיני ללידתו (ומשעלה עה"ש יצא) וכל היום כשר למילה וכו' עכ"ל. הטור כתב בזה"ל: זמן המילה ביום שמיני ללידתו וביום ולא בלילה ומשעלה עה"ש של יום שמיני הוא תחילת זמנה וכל היום כשר לכך אלא שזריזין מקדימין למצוות. עכ"ל. וכתב מרן בב"י ומ"ש משעלה עה"ש וכו' משנה בפ"ב דמגילה אלא שיש בדברי רבינו חסרון שה"ל לכתוב דהיינו בדיעבד אבל לכתחילה אין מלין עד שתנץ החמה דהא מתניתין הכי איתא אין מלין ולא טובלין ולא מזין עד שתנץ החמה וכולן

שעשו משעלה עה"ש כשר. עכ"ל. והפרישה כתב בשם רבו מהרש"ל כי מ"ש הטור וכל היום כשר לכך אין לפרש כשר בדיעבד שאין צריך להטיף ממנו דם ברית פעם אחר דזה הוי פשיטא דאפי' מל בלילה כשר שא"צ להטיף ממנו דם ברית אלא הכי פירושו שאם הוא צורך גדול יכול לעשות לכתחילה וכן משמע מפירוש הרמב"ם במשנה ואל תשגיח בדברי הקארו כי לא דק. עכ"ל. ובאו דבריו בא"ר רחובות בדרישה אות א' והרגיש בכמה דוחקים גדולים שיש בפירוש זה. כיעו"ש היטב. ולכן אע"פ שראיתי להרב שולחן גבוה ס"ק א' ב' וד' שנטה קו מדברי מרן ז"ל והחרה החזיק בדברי מהרש"ל הנ"ל, והתיר לכתחילה למול אחר שהאיר היום אע"פ שלא הגיע הנץ החמה ושכן מוכח מדברי רש"י והר"ן הרע"ב והרמב"ם בפי' המשנה כיעו"ש באורך. הנה לא זו בלבד שלא מצאתי הכרח לדבריו מדברי הרבנים הנזכרים אלא אדרבא פשט דבריהם שאין להתיר למול לכתחילה אלא עד הנץ החמה כפשט המשנה. והטעם שאין להתיר כשהאיר היום כי אחר שכבר גזרו אומר שלא למול אחר עה"ש אע"פ שהוא יום מפני אותם שאינם בקיאים קבעו זמן ברור לכל האנשים שהוא הנץ החמה. ומ"מ איך שיהיה גם הרב שולחן גבוה ז"ל עצמו בסוף דבריו כתב שלא יעשה כן אלא לצורך גדול ולזה אפי' מרן ז"ל יודה כי שעת הדחק כדיעבד דמי כידוע. וכן מתבאר בש"ע או"ח סי' תרנב ס"א. ועי' להרב ערוך השולחן סק"ז מה שתמה על מהרש"ל בזה, ודבריו צ"ע..

ובהיותי בזה דקדק ידי"ן רמ"פ הי"ו מדוע מרן ז"ל לא כתב במפורש "שמשעלה עה"ש כשר" כמו ששנינו במשנה ונתן מקום לטעות שאם מל קודם הנץ לא יצא, עד שבא הרמ"א והשלימה. שו"ר להשו"ג סק"ב שהרגיש בזה. ואפשר, שמרן ז"ל סמך על מ"ש בכמה מקומות בשולחנו הטהור שמעה"ש הוא יום מעיקר הדין. ולולי דמסתפינא אמינא כי מ"ש בין סוגריים ומשעלה עה"ש וכו' הם דברי מרן ז"ל עצמו וצריך לבדוק הדבר בדפוסי ש"ע הראשונים.

שתנץ החמה. עמ"ש הט"ז ובמ"ש בעניותין בירחון וקנה לך חבר (גליון חשון תשס"ב) סי' יג.

וכל היום כשר למילה. ואם נתעכב עד ששקעה החמה עמ"ש לקמן סי' רסו.

אלא שזריזין מקדימין למצוה ומלין מיד בבוקר. מכאן תוכחת מגולה למה שנהגו רבים וכן שלמים בדור האחרון לאחר מצות מילה עד שעות הצהרים מפני שחפצים לעשות סעודה גדולה ב"אולם" עם קרוביהם ושאר מרעים. וטעות הוא בידם, כי מי ביקש זאת מידם, והלא נודע מה שהסכימו הפוסקים ז"ל שמעלת זריזין חשובה יותר ממעלת ברוב עם כדמוכח בגמ' ר"ה (לב:). ולכן הנכון שיעשה כל אדם את מצות ה' בבוקרו של יום השמיני בביתו או בבית הכנסת כפי המזדמן. וכבר העירו ע"ז גדולי האחרונים ז"ל ומהם:

הרב ערוך השולחן (סי' רסב אות ח), והרב שד"ח (מערכת ז' כלל ג). וע"ע במ"ש בזה מרן הראש"ל נר"ו בשו"ת יבי"א ח"ב חיו"ד (סי' יח). ומ"מ מודה אני שאם יש חשש שהדבר יגרום למחלוקת במשפחה וכיוצא יאחר הברית כפי הצורך, כי גדול השלום. וה' לא ימנע טוב להולכים בתמים.

ואפי' מילה שלא בזמנה אינה אלא ביום. וגם בה יש להזדרז ולעשותה בבוקר כי זריזין מקדימים למצות. ועוד, כי נראה שכל זמן שאינו מל אותו הוא עובר בעשה עכ"פ, לכן לא ימתין כלל אלא ימול אותו מיד. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם (פ"א מהלכות מילה ה"ח) והמאירי (שבת קלב.). ועי' בשו"ת יבי"א ח"ה חיו"ד (סי' כג אות ב') שהביא מחלוקת הפוסקים גבי מילה שלא בזמנה שמשהים אותה אם עוברים עליה בכל שעה ושעה או לא עש"ב. וכן העלה הרב שד"ח (מערכת ז' כלל ב'). וכ"פ בשו"ת שבט הלוי ח"ה (סי' קמז אות ו') ופשוט.

הגה עבר ומל בלילה צריך לחזור ולהטיף ממנו דם ברית (ב"י ממשנה שם הגמ"י) מלו תוך ח' וביום יצא (הרא"ש פר"א דמילה ושכ"נ מתשובת הרשב"א). הנה לדעת מרן בב"י שני דינים הללו סותרים זה את זה כי מה לי מל תוך שמונה ביום מה לי מל בלילה סוף סוף בשני האופנים הנ"ל המילה נעשית שלא בזמנה. ונראה שמסקנת מרן בב"י כהרא"ש והרשב"א שבכל ענין אין צריך לחזור ולהטיף ממנו דם ברית. ואע"פ שלא העלה דינים הללו על שולחנו הטהור [ומ"ש השו"ג: ואפשר דרבינו לא הכריע ביניהם ולכך שתק ולא מידי הכא אך קשה וכו' עכ"ל. אינו נראה וכמו שהרגיש בעצמו] אבל הרמ"א בד"מ כתב על דברי מרן בב"י בזה"ל: ואפשר דעדיף תוך שמונה ביום מאילו נימול בזמנו בלילה. עכ"ל. ונראה דעדיף מצד שיום הוא זמן הראוי למילה משא"כ בלילה שאינו זמן הראוי למילה כלל. ושו"ר להרב ערוך השולחן שפירש כן טעמו של הרמ"א כאמור. אמנם דעת הב"ח שאפי' בנימול תוך שמונה ביום יש להטיף לו דם ברית בלא ברכה, מפני שיש לתפוס כן לחומרא. והש"ך (סק"ב) האריך להוכיח שכן צריך להיות עפ"י הדין כיעו"ש. אבל לדידן העיקר כדברי מרן ז"ל שקבלנו הוראותיו שאין צריך הטפת דם ברית אפי' בנימול בלילה וכמו שמתבאר בב"י. וכן דעת הט"ז (סק"ב) ותנא דמסייע להו המאירי בשבת (קלב.) בד"ה מצות מילה בשמיני שכתב, ואם מל בשביעי או קודם לו, לא קיים המצוה, ומ"מ אינו צריך כלום, שהרי נימול הוא מכל מקום, ולא הצריכו הטפת דם ברית בנולד מהול אלא משום ספק ערלה כבושה עכ"ל. ובחי' למגילה (כ.) כתב, וכולן שעשו משיעלה עמוד השחר בדיעבד יצאו, אבל קודם לכן אפי' בדיעבד לא יצאו, אלא שמ"מ במילה שעשאה בלילה הרי נימול ויצא מכלל ערל, אלא שלא קיים מצות מילה. ע"כ. ע"ש. וכ"פ בשו"ת יבי"א ח"ז

(חיו"ד סי' כד) עפ"י דברי מרן בב"י ושכן דעת המאירי. ולכן שוא"ת עדיף כיעו"ש. וגדולה מזו אני אומר, כי אפשר שאפי' הרמ"א שלחלק יצא בין נימול בלילה לנימול תוך שמונה הוא כדי לעשות שלום בין הרא"ש והרשב"א שכתבו גבי הנימול תוך שמונה א"ץ הטפת דם ברית לבין הגמ"י שכתבו שהנימול בלילה צריך להטיף ממנו דם ברית. אבל אילו ראה דברי המאירי הנ"ל שחולק על דברי הגמ"י וכתב שגם הנימול בלילה שא"צ הטפת דם ברית, היה מקבל סברתו הישרה והברורה של מרן ז"ל שאין לחלק בין נימול בלילה לבין נימול תוך שמונה ופוסק כדעת הרא"ש והרשב"א והמאירי שאין צריך הטפת דם ברית אפי' בנימול בלילה.

ס"ב מעת שנתרפא מחליו שבעה ימים. פירוש, שנתרפא לגמרי ולא נשאר לו סימני המחלה כלל כל שבעת הימים אבל אם נתרפא ושוב לסוף שנים או שלשה ימים חזר וחלה אפי' קצת ונתרפא מונים לו שבעה ימים מיום שנתרפא בשנית מפני שכשחלה בשנית נגלה למפרע שעדיין לא הבריא מחולי הראשון כמ"ש מרן בב"י בשם מהרי"ק. שם מלין אותו מיד. מרן בבד"ה בסי' זה כתב בשם הרשב"ץ (כצ"ל וכ"ה השכנה"ג הגב"י אות ד') בתשובה דתינוק שחלה ונתרפא בחמישי בשבת ממתינין לו עד למחר. וכתבתי טעמו בסי' רסח. עכ"ל. וז"ל מרן בבד"ה (סי' רסח) כתב הרשב"ץ בתשובה (ח"א סי' כא) על הא דתניא אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם השבת ופירש הרז"ה וכו' ממתינין לו עד למחר עכ"ל. והט"ז (סי' רסב סק"ג) כתב וראיתי בספר בד"ה וכו' שכתב בשם הרשב"א וכו' ולפ"ז נראה כ"ש שאין למולו ביום ששי דאיכא צער טפי כמ"ש בסי' רסו בשם הרשב"א והרמב"ן עכ"ל. וכבר השיג עליו מרן בברכ"י שאין אלו דברי הרשב"א אלא הרשב"ץ וכמ"ש בבד"ה סי' רסח. ועוד, שבתשובה שם מבואר שמלים אותו ביום ששי היפך דברי הט"ז ולפלא שהט"ז נתעלם מזה. ומ"מ למעשה אנו נוהגים שלא למולו עד יום ראשון מפני הספק שמא כל שלשת הימים הראשונים למילתו הוא בחזקת סכנה כיעו"ש באורך. ועיין בשו"ת יבי"א ח"ה (חיו"ד סי' כג) שעמד וימדד אר"ש טובה ורחבה בדין זה, והעלה, שמילה שלא בזמנה אין עושים אותה ביום חמישי או ששי [אא"כ באותו מקום יש להם מנהג ברור למול מילה שלא בזמנה ביום חמישי או ששי] אבל הנולד ביום רביעי בין השמשות שדינו למולו ביום חמישי הבא, אסור לדחות המילה לאחר השבת, אלא מלין אותו ביום חמישי. ולא עוד אלא אפי' הנולד ביום שני בבין השמשות, ובשבוע שאחריו חלו ימי ר"ה בשלישי וברביעי בשבת, מותר למולו ביום חמישי שאחריו, דזימניה הוא. וכן מותר למול מילה שלא בזמנה בתוך שלשה ימים לפני יו"ט, שלא גזרו אלא משום שלא יבואו לחלל "שבת", אבל יו"ט דקיל לא גזרו. ודין יוה"כ כדין יום השבת לענין זה.

עש"ב מילתא בטעמא. ובהיותי בזה הראני ידי"ן ר' יניב צורישדי הי"ו בגליון מהרש"א הנדפס סביב הש"ע שט"ס הניכר יש שם וכמו שיראה המעיין.

שם אבל כאבו לו עיניו כאב גדול הוי כחולי שבכל הגוף. דקדק ידי"ן רמ"פ הי"ו מאי קמ"ל והלא כן יש לדקדק במ"ש מרן ז"ל כגון שכאבו עיניו כאב מועט הא מרובה לא. ונלע"ד שהוצרך לכך משום שהקורא תמ"ה תמ"ה יקרא על דברי מרן הללו, כי בהיות והחילוק בזה הוא בין חולי כל הגוף לבין חולי באחד מאבריו א"כ מה הפרש יש בין כאב מועט למרובה וע"ז השיב הרמ"א כי חולי מרובה בעיניו הוא כחולי כל הגוף.

ס"ג אנדרוגינוס וכו' נימולים לשמונה. ואם דוחים את השבת יתבאר משפטם להלן סי' רסו ס"י.

ס"ד ואם הוציא ראשו חוץ לפרוזדור. הנה בעיקר דין זה האריך הגאון ר' אברהם הלוי בקונטרס מלחמת מצוה שסו"ס דרכי נועם, והעלה, שכל שיצא חוץ לחדר שהולד נוצר בו, ונמצא ראשו בבית החיצון של הרחם, אע"פ שלא יצא לאויר העולם, נחשב כבר כילוד. וסיים: ומעתה בואו ונצווח על מנהגם של ישראל על מה סמכו להקל באשה המקשה לילד מע"ש וילדה בליל שבת בתחילתו, שמלין אותו בשבת, ואינם חוששים שמא הוציא את ראשו בע"ש, וא"כ הו"ל מילה שלא בזמנה שאינה דוחה שבת. ע"ש. ובא רעהו וחקרו הלא הוא הגאון מהר"ם בן חביב, וסתר את דבריו, והביא חבילות חבילות של ראיות נכוחות שאין הולד נקרא כילוד אלא עד שיצא לאויר העולם. והסכים עמו הגאון ר' יוסף הלוי זצ"ל. וכן הסכימו הרבה האחרונים ועל צבאם מרן החיד"א בברכ"י יו"ד (סי' רס"ו סק"ו). ואע"פ שיש מן הראשונים שפירשו כפירוש מהר"א הלוי מ"מ מאחר ומצינו לראבי"ה ואו"ז שכתבו, שחוץ לפרוזדור היינו שיצא לאויר העולם, וגם מדברי התוס' נראה כן, יש למנהג העולם הנ"ל על מה שיסמוך, שאנו מעמידין האשה בחזקת מעוברת, ושלא הוציא הולד את ראשו חוץ לפרוזדור, ומלין אותו בשבת, והנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם. ויותר ממה שכתבתי כאן לפניכם, כתוב בס' טהרת הבית ח"ב (עמו' עז - פ) באורך וברוחב ומשם בארה"ה כי כל הנ"ל למדתי משם.

ס"ה כוכבים קטנים מאוד. כתב הש"ך (סק"ט) דוקא משום שהם קטנים מאוד אין לסמוך עליהם למול בשבת אבל בכוכבים בינונים בסעיף שאח"ז יש לסמוך עליהם למול אפי' בשבת עכ"ל. ותמה עליו הפר"ח בליקוטי יו"ד והובא בחי' רע"ק, דאם אהני כוכבים בינוניים כ"ש קטנים שאין נראים אלא בלילה כדאיתא בשבת סוף פרק ב"מ. וגם הגאון יעב"ץ בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"ב סי' צו) האריך לתמוה על דברי הש"ך בזה כיעו"ש באורך. ומרן החיד"א בברכ"י או"ח סי' תקס"ב ביאר לנכון דברי הש"ך כי אותם כוכבים

עצמם בתחילת יציאתן הם נראים קטנים ובהחשיך עוד נראין בינוניים. וע"ז קאמר הש"ך שאם אותם כוכבים הם עדיין קטנים יש להסתפק שמא לילה הוא אבל כשהגיעו אותם כוכבים להיות נראים בינונים ודאי לילה הוא ויש לסמוך עליהם למול אפי' בשבת. ואין אנו עוסקים בכוכבים הקטנים שדברו עליהם חז"ל בפ' ב"מ שאינם נראים אלא בלילה. עכת"ד. וכבר קדמו בזה הרב שולחן גבוה סי' רסב (סקי"ט). ולפי זה נחה שקטה כל הארש ונתיישבו כל תמיהות הרב שאילת יעבץ כמו שיראה המעיין הולך ישר.

ס"ו נראו שלשה כוכבים בינונים יש לסמוך עליהם שהוא לילה אפי' הוא למחר שבת. הקשה ידי"ן ר' אייל אבידן הי"ו מדברי מרן באו"ח סי' רצג שכתב שאין להוציא את השבת עד יצאו שלשה כוכבים קטנים. וכתב בב"י שם שאע"פ שמן הדין שבכוכבים בינונים סגי מ"מ יש לחוש מפני אותן שאין בקיאין. ע"ש. ונומיתו לו, שיש לחלק בין יציאת השבת שהוא דבר המסור לכל מידי שבת בשבתו לבין ידיעת זמן הלידה שכל אחד ואחד מסתמא שם לבו לדעת מהו זמן הלידה המדוייק כדי שידע מתי למול את בנו. וצריך חיפוש באחרונים ז"ל אם כתבו בזה.

ס"ז אין הדבר תלוי בתפלה אם התפללו מבעו"י לא להקל ולא להחמיר. פירוש, לא להקל, היינו אם התפלל תפלת ערבית של שבת מפלג המנחה ואח"כ נולד לו בן בטרם יצאו הכוכבים אין למולו בשבת אע"פ שאביו כבר קיבל שבת. ומ"ש ולא להחמיר ר"ל, אם התפלל ערבית ביום חול מפלג המנחה ונולד לו בן באותו יום לפני שקה"ח, אין להחמיר ולומר שנחשב כאילו נולד בלילה מפני שאביו התפלל ערבית ועשאו לילה אלא דינו כנולד ביום ונימול ליום השמיני מאותו יום. ובכלל זה ג"כ, אם התפלל ביום השבת ערבית של מוצ"ש מפלג המנחה ונולד לו בן אחרי תפילת ערבית לפני שקה"ח, אין להחמיר ולדחות מילתו ליום ראשון לשאחר השבת הבאה מפני שאביו התפלל ערבית ועשאו חול. ושו"ר להתפל"מ שפירש כן.

סי' רסג

ס"א ואין מלין אותו עד שיפול בו דמו ויחזור מראהו כמראה שאר הקטנים וכו' ואין מלין אותו עד שיבלע בו דמו. פשט הלשון משמע שמיד כשחזר מראהו או שנבלע בו דמו מלין אותו, וא"צ להמתין שבעה ימים מעת לעת אע"פ שמראהו אדום או ירוק בכל גופו. וכן כתב הראב"ד בספר תמים דעים (סי' קעא). וכן מתבאר מדברי הרשב"א בחידושיו ליבמות (ע.) וכן דקדק הב"ח מלשון הרמב"ם ז"ל. וכ"כ בס' זוכר הברית (סי' י' הלכה כח) בשם הרבה אחרונים. והטעם לזה כתב הרב ערוך השולחן כאן (אות ב') מפני שאין הדברים הנ"ל חולי כלל אלא מעצם הבריאה כן הוא שזה רואים בחוש שכל תינוק

כשנולד נוטה גופו לירקות וביותר לירקות כרקיע מפני שהדם אינו נופל בו מתחילת לידתו אלא אח"כ יומים או שלשה וכו' ונשתנה מראיתו וכו' אבל מיד כשנפל בו הדם הרי הוא בריא ככל הבריאים. וע"ע שם באות ג'. וכ"כ בס' ילקו"י (שם עמוד קכא) ושלא כדעת הרב יד קטנה שרצה לומר שאף בזה צריך המתנת שבעה ימים להברותו כיעו"ש. שם. שאין מלין ולד וכו' כתב הש"ך (סק"א) כדלעיל סי' רסב סק"ג עכ"ל. כצ"ל.

ס"ב שהכשילה כוחו אמילה קאי ולא אאשה שהרי האשה שמלה את בנה דקתני לאו דוקא היא אע"פ שהיא כשרה למול כדלקמן ר"ס רס"ד אלא שנתנה לאחר למול את בנה והמילה הכשילה כוחו וכן פירש הש"ך וכתב ודלא כפרישה דפירש דקאי אאשה.

שם בהגה ויש חולקין וס"ל דלא שייך באיש רק באשה (חידושי אגודה פר"א דמילה). ונראה דספק נפשות להקל. כצ"ל. והב"ח חלק על הכרעת הרמ"א ופסק כדעה זו המחלקת בין איש לאשה מפני שאין כאן ספק שכן מוכח מן התלמוד והרמב"ם והטור שתלו דין זה באשה ולא באיש. ע"ש. ואה"ר אינו מוכרח, דאפשר דנקט לה באשה משום כי דבר זה מצוי יותר אצל הנשים מפני שהדם בא מהן. אבל אם יהיה דבר זה אצל האיש אפשר שגם בו יש לחוש וכמ"ש רבינו מנוח. אמנם ראיתי למהרש"ל בהגהותיו על הטור (הובא בהגהות והערות שבטור החדש הוצאת מכון ירושלים אות י') שכתב דהא דקאמר בהגמ' אשה שמלה וכו' מעשה כך הוה. ע"כ. ותמהני, שאין כאן מעשה שהיה אלא הברייתא קבעה מעשה בצורה זו. וצ"ע.

ס"ג וה"ה אם אשה מלה וכו' וגם אחותה וכו' גם שאר אחיות לא ימולו בניהן. דין זה נזכר ברא"ש אבל הטור הרי"ף והרמב"ם השמיטוהו ותמה עליהם מרן בב"י. והעלהו מרן ז"ל על שולחנו מפני שלא מצא טעם לדחותו מהלכה ועכ"פ ספק נפשות להקל. וראיתי להב"ח שכתב שהרי"ף והרמב"ם לא כתבוהו משום דס"ל דלא חששו חכמים למה שאירע פעם אחת בציפורי דלא חיישינן למיעוטא דלא שכיח. ע"ש. וקשה לי, והלא רשב"ג פסק באותו מעשה לאחות הרביעית (לשיטתו) שלא תמול את בנה ולא מצאנו מי שחולק עליו בזה. א"כ מצאנו שחכמים חששו בזה. וצ"ע. ומ"מ גם הב"ח הסכים להלכה דספק נפשות להקל כפסק הש"ע.

ס"ד דלא לעייך ליה וכו' הטור סיים ואין מברכין על המילה אא"כ נראה לו ערלה כבושה ע"כ. ורבינו השמיטו מכאן וכתבו להלן בסי' רס"ה ס"ג כי שם ביתו. שו"ג סק"י.

הגה ואסור למול עובד כוכבים שלא לשם גרות אפי' בחול. (ב"י בשם רבינו ירוחם ס"ס רס"ו). כתב הט"ז (סק"ג) וז"ל: נ"ל הטעם כיון דאמרינן דאברהם אבינו עומד ומבחין מי הוא שנימול שאינו מניחו להכנס לגיהנם וזה שמל את העובד כוכבים מבטל סימן

המילה בישראל עכ"ל. והגר"ח בן עאטר בספרו ראשון לציון (דק"ט רע"ד) כתב שטעם הט"ז דחוק ביותר, כי כל זרע ישמעאל וגם בני קטורה לרבבות הם מלים ופורעים מאז ועד עתה כאשר עינינו הרואות. ובודאי כי אאע"ה יכיר זרע ישראל להצילו וכשרואה בו דבר ערוה הגם שהוא מזרעו אינו חושש לו. א"כ גוי הנימול יבטל במיעוטו, אינו מטיב לעצמו ולא מריע לאחרים. ע"כ. ויבלחט"א מרן הראש"ל בשו"ת יבי"א ח"ב (חיו"ד סי' יט) הוסיף להקשות על טעם הט"ז הנ"ל, א"כ למה התיר הרמ"א (בסי' רסח) למולם במקום שמותר לרפואתם. ובלא"ה יש להקשות על עיקר טעמו של הט"ז שהרי אמרו בעירובין (יט.) דאברהם אבינו מסיק להו לפושעי ישראל ומקבל להו, בר מישראל שבא על בת עכו"ם דמשכה ערלתו ולא מבשקר ליה. ופרש"י שאינו מכירו שהוא יהודי דמשכה ערלתו ודומה לו כמי שאינו נימול. ע"ש ובודאי שזוהי הכרה רוחנית בדרך נס, שנדמה לו בטביעות עין שהוא נכרי, ולא בדרך הטבע וכו' ולכן בודאי שאברהם אבינו מבחין ג"כ בישראל ערל שמתו אחיו מחמת מילה. וכן בודאי שמבחין ג"כ הנקבות, דלא שייכא בהו ה"ט. הא למדת שהכל תלוי בהכרה רוחנית ע"י רוח קדושה השורה על עם ישראל וכו' לכן גם אם יהיו העכו"ם נימולים, אין זו הדרך מוציאתם מידי גיהנם, כי אברהם אבינו יוכל להכירם בנקל ע"י רוח הטומאה השורה עליהם. ע"ש שהאריך עוד. וגם הרב נקודות הכסף כתב על הט"ז, לא דק כמ"ש בש"ך (סק"ח). ושם כתב הש"ך דלכאורה משמע מדברי הרמ"א דמשום איסור מילה בעכו"ם נגעו בה וכן משמע בב"י ס"ס רס"ו בשם רבינו ירוחם וכ"כ הלבוש שכיון שאין כוונתו להתגייר, למה נסיר חרפתו ממנו ולהחתימו באות ברית קודש. אבל אי אפשר לומר כן דבע"ז (כו:) מוכח דדוקא לרפואה אסור, משום דעכו"ם לא מעלין ולא מורידין וכ"כ הרמב"ם והמחבר והרמ"א לקמן (סי' רסח ס"ט) וכ"מ ברבינו ירוחם גופיה מדלא כתב דין זה בנתיב א' גבי דיני מילה רק בנתיב יז גבי דיני דהעכו"ם לא מעלין ולא מורידין ושאסור לרפואתן וא"כ צ"ל מ"ש הרב כאן בסתם שאסור למול עכו"ם שלא לשם גירות היינו משום שסמך עצמו אלקמן סי' רסח עכ"ל. ולכן אע"פ שמדברי מרן בב"י סוס"י שהביא לשון רבינו ירוחם נראה שהבין דברי רי"ו כפשוטן. מ"מ הואיל ולא העלהו על שולחנו בדיני מילה ואדרבא לקמן (בסי' רסח ס"ט) העתיק לשון הרמב"ם שממנו תורה יוצאה שמותר למול גוי שלא לשם גירות ואפי' בחנם אם אינו מתכוין לרפואתם. וכ"פ השו"ג (סי' רסג סקי"ז). בשו"ת יבי"א (שם אות ה) כתב ואע"פ שמשמעות רבינו ירוחם ומרן הב"י לאסור וכמ"ש הראש"ל, מ"מ בהגלות נגלות דברי תשובת הרמב"ם שנראה שסובר להיתרא. ואיכ"ל אילו שלטה עיני קודשו של מרן הב"י בדברי תשו' הרמב"ם לא היה מביא דברי רי"ו להלכה. ואפשר עוד

דמש"ה השמיטה משלחנו הטהור משום דלא ס"ל כרי"ו בזה, ולכן העתיק דברי הרמב"ם שבחיבורו דוקא. ואף שלא יצאנו מידי ספק בדעת מרן בזה, לא שייך לומר בכה"ג קבלנו הוראות מרן. וכמ"ש כיוצ"ב מהר"ח פלאג'י בס' כל החיים (מע' מ' אות מח). עכ"ל.

סי' רסד

ס"א הכל כשרים וכו' וערל ישראל שמתו אחיו מחמת מילה ואם יש ישראל גדול שיודע למול הוא קודם לכולם. כן הוא לשון הטור (כמעט). ופשט הדברים משמע שגם ישראל גדול שנימול עדיף מערל ישראל שמתו אחיו מחמת מילה. ושואלי'ם הלכו בו בלימוד הישיבה מה טעם יש בזה, דבשלמא אשה שיש מחלוקת בגמ' ע"ז עליה כתב הרי"ף הלכך היכא דליכא גברא יהודאה דידע למימהל ואיכא איתתא יהודיתא דידעא למימהל ומהלא ש"ד. ועבד דינו כאשה. וקטן אף שעדיף משניהם שהרי עתיד לבוא לכלל מצוה [או מפני שהקטן נימול והוא בכלל המל ימול] מ"מ אין ראיה שיהיה יותר טוב מהם. אבל ערל ישראל שלכל הדעות כשר למול ואע"פ שלא מל כנימול נקרא, למה יגרע? וצ"ל בדוחק, שאינו דומה מי שנימול ממש למי שנחשב כנימול.

ואם מל אין צריך לחזור ולמול שנית. זהו לשון הרמב"ם בפ"ב מהלכות מילה ה"א. והביאו הטור וכתב עליו: ובספר המצות כתב שצריך לחזור ולהטיף ממנו דם ברית. וכתב מרן הב"י ומ"ש רבינו בשם סמ"ג מתוך לשונו משמע דסבר דסמ"ג פליג אהרמב"ם אבל מתוך לשון סמ"ג עצמו לא משמע הכי שהרי בלשון הזה כתב אם מל הגוי כבר אין צריך לחזור ולמול ולחתוך מעט כי אם להטיף ממנו דם ברית. וע"פ זה אפשר לפרש דברי הרמב"ם דמה שכתב אין צריך לחזור ולמול שנית היינו לומר שא"צ לחזור ולחתוך מעט אבל אה"נ שצריך להטיף ממנו דם ברית דלא עדיף מקטן שנולד כשהוא מהול. וגם ה"ר מנוח כתב על דברי הרמב"ם אפשר לומר שצריך להטיף ממנו דם ברית על ידי בן ברית. עכ"ל. וא"כ, גם דברי מרן בש"ע שהעתיק לשון הרמב"ם בזה יש לפרשם כן. וק"ק על הרמ"א שכתב על דברי מרן ז"ל: וי"א דחייבים לחזור ולהטיף ממנו דם ברית והלא גם לסברת מרן ז"ל צריך להטיף. וכבר רמז לזה הש"ך (סק"ג). וכן הסכים הרב שו"ג (סק"ז) בדעת מרן ז"ל. אלא שמדברי מרן בכ"מ משמע שמפרש דברי הרמב"ם ז"ל שאין צריך אפי' הטפת דם ברית כיעו"ש מ"מ אפשר דדברי מרן ז"ל בב"י מאוחרים יותר, ולכן יש להחמיר ולהטיף דם ברית. [אלא שיש לעיין בזה מאי שנא לדעתו ז"ל בין מילת גוי לבין מל תוך שמונה ביום או בלילה שא"צ הטפת דם ברית. והמאירי שהבאתי בפנים אינו מחלק ביניהם, ובכל ענין אין צריך הטפת דם ברית. וי"ל.]

ס"ג כיצד מלין חותכין את הערלה וכו' ואח"כ פורעין את הקרום הרך שלמטה מהעור בצפורן ומחזירו לכאן ולכאן עד שיראה בשר העטרה. זהו כמעט לשון הרמב"ם בהלכות מילה (פ"ב ה"ב) וראיתי להרב פרי האדמה שכתב עליו בזה"ל: ראיתי לגלות דעתי יען ראיתי מי שרצה לומר ח"ו כי הפריעה הניתנה לנו עם בני ישראל אינה צריכה אלא גילוי עטרה לבד ומ"ש רבינו [הרמב"ם] ואחר פורעים את הקרום וכו' היינו כמו פרע את ראש האשה דר"ל לשון גילוי שהרי דרשו מכאן לבנות ישראל שגלוי הראש גנאי להם וכו. וליתא, חדא, כי אדרבא רש"י ז"ל פי' שם סותר את קליעת שערה וסותר היינו קרוב ללשון קרע והיינו כי השער שהיה עשוי קליעה והיה כארוג יחד מפרידו זה מזה וזהו שאמרו כאן פורעים את הקרום וכו' בציפורן ומחזירו לכאן ולכאן נראה בהדיא דהקרום עצמו קורעו לשנים וע"י זה שייך לומר מחזירו לכאן ולכאן וכו' ואע"ג שכתב רש"י במס' ברכות דף יו"ד ע"ב עליה פרועה וכו' פירש ז"ל גלויה שנטלה תקרה שלה אדרבא משם ראיה דהסרת דבר המכסה מקרי פריעה דאי לא תימא הכי לימא שלא היה לה תקרה מעולם וכן מ"ש רש"י ז"ל בשבת דף קלז ע"ב פרע גילה וכן מ"ש התוס' ז"ל וכו' ר"ל כיון שלא קרע העור הנז' אינו מתגלה העטרה דלא איירי שכופלו למעלה כמו שסבר החכם הנז' וכן יש לדייק מפרש"י דקל"ג ופורעין את העור המכסה ראש הגיד שאם פורעים היינו מגלים וקאי לעטרה מה שייך לומר פורעים את העור הרי הגילוי שייך לעטרה אלא ודאי נראה דמעשה הפריעה היינו קריעת העור הנז' עכ"ל. ולפ"ז אותם מוהלים שעושים המילה והפריעה בבת אחת בסכין של המילה לא עושים כהוגן מפני שלפי האמור הם מוהלים ולא פורעים כלל ומל ולא פרע כאילו לא מל. אולם בשו"ת יבי"א ח"ז חיו"ד סי' כב נשאל במנהג המוהלים הנ"ל והביא דברי רה"ג בתשובה שכתב, ראוי להיות המילה ופריעה בבת אחת וכשנעשות שתיהן בבת אחת יצא. ע"כ. ושוב הביא דברי הרב פרי האדמה הנ"ל וכתב עליו: ולפי האמור רש"י עצמו פירש כי פרוע הוא הוא לשון גילוי כמו ופרע את ראש האשה וחזר על זה בדין שחיטה מפורעת שהוא כמו ופרע את ראש האשה, אלמא שהוא ג"כ לשון גילוי וכדברי הרד"ק וכ"כ מהר"ע ספורנו. ושתי דרכים יש לגלות את העטרה, האחת ע"י קריעת הקרום הרך ומחזירו לכאן ולכאן. והשנית, ע"י חיתוך בסכין לאחר הפרדתו עם העור העליון, והכל נחתך בבת אחת, ואז העטרה נגלית. וכ"כ השולחן גבוה וכו' אמנם בס' מכשירי מילה כתב ע"ד השו"ג, ובאמת שפשט דברי הרמב"ם והפוסקים ומרן הש"ע כדברי הרב פרי האדמה, וכן נהגו במדינות אלו משנים קדמוניות לעשות המילה והפריעה כל אחת בפני עצמה. ע"כ ולפי האמור לעיל מצאנו תנא דמסייע למוהלי סאלוניקי הוא רבינו האי גאון. ואף הרמב"ם והפוסקים

הנ"ל שכתבו שיש לקרוע את הקרום הרך בצפורן, לאו לעכובא קאמרי, והרי בודאי כשמלין איש גדול או גר, אי אפשר לקרוע הקרום אלא בסכין, ומ"מ מילה מעלייתא היא, וכדאמרינן גבי יהושע שע"י חרבות צורים עשה הפריעה לבנ"י הנולדים במדבר, וכמו שאמרו ביבמות (עא:). וא"כ אין מקום כלל לדברי האומרים שזהו בכלל מל ולא פרע כאילו לא מל. ושכ"כ הזר"א עכת"ד.

סימן רס"ה

ס"א המל מברך אקב"ו על המילה. המל מברך קודם שימול אקב"ו וכו' כ"ה לשון הרמב"ם. ומרן ז"ל תפס לשון הברייתא בשבת (קלג:). וסמך על מה שביאר דעתו בכמה דוכתי שכל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן. וכן מתבאר גם מדברי מרן ז"ל בב"י כאן.

ס"ב אם אבי הבן הוא מוהל בעצמו מברך למול את הבן לדעת הרמב"ם. הטור הביא דברי הרמב"ם וכתב עליו, ונהגו שלא לחלק וכ"כ בעל העיטור. אבל מרן בב"י כתב על דברי הרמב"ם הנ"ל, והכי איתמר בסוגיין דגמרא פ"ק דפסחים והר"ן הקשה עליו דלא איתמר אלא אליבא דמאן דאמר לבער אבל למאן דאמר על ביעור אבי הבן נמי מברך על המילה. וכ"כ הגמ"י בשם רש"י ורבינו שמחה דאבי הבן מברך על המילה. ונ"ל שכתב הר"ן כן לפי שהוא וכו' ע"ש שהאריך מרן בב"י ליישב דעת הרמב"ם מקושיית הר"ן הנ"ל וביאר סוגיית הגמ' דפסחים הנ"ל בשתי דרכים. [וע"ע במ"ש הרב שיורי כנה"ג הגב"י אות א' מה בביאור דברי מרן בדרך השנית.] והיה מקום בראש לומר כי בהיות ודעת הרמב"ם נתיישבה לפי דעתו של מרן ז"ל וגם בשו"ע לא הביא דעת החולקים כלל, כן עיקר להלכה לדעתו ז"ל. אלא שקשה א"כ למה גמר אומר בש"ע שזהו לדעת הרמב"ם, לכן נראה יותר שלא הכריע לגמרי כהרמב"ם אלא שבא לומר שיותר נכון לנהוג כדעת הרמב"ם אבל אם נהגו כבר לברך על המילה יש להם על מה שיסמוכו. אמנם ראיתי להרב שולחן גבוה סקי"ד שכתב, ומה שלא סתם כן רבינו ותלה הדבר בפלוגתא היינו כיון שבסוגיא זאת יש צדדין לכאן ולכאן וכו' לא החליט הדבר. עכ"ל. אכן ממה שלא הביא דעת החולקים על הרמב"ם משמע יותר שנוטה לדעת הרמב"ם ז"ל. וכן נראה מדברי מרן החיד"א בברכ"י אות ז' שכתב וז"ל: מדראינו דלא קפסיק ותני מרן דהאב יברך למול מילתא פסיקתא וגמר אומר שזה לדעת הרמב"ם נראה קצת דלא פסיקא ליה. אך הרב כנה"ג כתב דמרן מהריק"א בתשובה ומהר"ש סבנא סברי דלברך למול עדיף ושם כתב בשם מהרי"ל דהסכים לברך על המילה ולא ניחא ליה במי שמברך למול ע"ש. והכי מסיק הרב מהר"י חאגיז בהלכות קטנות ח"א סי' מ"ט דהאב נמי יברך על המילה.

וגם אני שמעתי דעל דרך האמת יש לברך על המילה בכל אופן. והכי נהוג במקומותינו דלא להשנאה. עכ"ל. נמצא שלמעשה אע"פ שהעדיף מרן ז"ל סברת הרמב"ם מ"מ לא דחה סברת החולקים ובפרט במקום שנהגו כדבריהם. ולא אכחד כי ראיתי למרן הראש"ל נר"ו בשו"ת יחו"ד ח"ו סי' מד בהערה שכתב, שדעת מרן ז"ל כהרמב"ם ממה שלא הביא שום חולק בזה. ע"ש. ולפי האמור אינו מוכרח כ"כ וכמ"ש מרן החיד"א. וגם מרן ז"ל בתשובה לא דחה סברת האומרים שמברך על המילה רק כתב שעדיף לומר למול את הבן כסברת הרמב"ם ז"ל. ושו"ר בשו"ת יבי"א ח"ז עמוד רמט בהערה שכתב בדעת מרן כמ"ש בעניותין .ע"ש. ומ"מ גם בשו"ת יחו"ד שם סיים בדברי הברכ"י הנ"ל שהמנהג לברך על המילה ושכן העלה הרב אשדות הפסגה והרב כפי אהרן עזריאל. ע"ש. ונראה שכן מסקנתו. וכן מבואר יותר בשו"ת יבי"א (שם). וכן כתב בנו הרה"ג ר' יצחק יוסף שליט"א בס' ילקו"י שובע שמחות ח"ב (פ"ח הלכה ג'). ושאם בירך למול את הבן יצא. ע"ש.

ס"ד אבל ביוה"כ וט' באב שאין היולדת יכולה לשתות וכו' והיינו כשראתה עצמה בריאה שאז מחוייבת היא להתענות. אבל מן הסתם אינה צריכה להתענות כמ"ש מרן ז"ל באו"ח סי' תקנד ס"ו וז"ל: חיה כל ל"י א"צ אומד ומאכילין אותה מיד. ולכן גם מה שכתב מרן שם בסי' תקנט ס"ז שהיולדת תשתה הכוס היינו נמי אם רצתה לאכול. כמ"ש הפר"ח בליקוטיו לפרש דברי מרן ז"ל והסכים עמו מרן החיד"א בברכ"י יו"ד סי' רס"ה אות ט'. ועי' במשנ"ב עם הגהות איש מצליח סי' תקנד הערה 2 מ"ש בזה מוה"ר הגר"מ הלוי בזה. ולע"ד לפי מה שנתבאר בהערה הבאה נתיישבה הערתו בזה וא"צ להדחק במה שנדחק שם כיעו"ש.

שם אין מברכין על הכוס. ובאו"ח סימן תקנ"ט שם סיים מרן שם ואם אינה שם יברך על הכוס ויטעים לתינוק (כצ"ל, ושמעתי שכן הוא בש"ע ישן דפוס שכ"ה). וכבר עמדו האחרונים ז"ל בסתירת דברי מרן הנ"ל. וראיתי להרב דברי יוסף (אירגאס) סי' יו"ד שעמד בזה ובסו"ד כתב והאמנם העיקר אצלי כי דברים הללו שבסוף סעיף ז' ואם אינה שם יברך על הכוס [וכו'] לא יצאו מפי קולמוסו של מוהריק"א אלא הם דברי רמ"א ז"ל שהגיה כן והמדפיסים טעו והדפיסום באותיות גדולות עכ"ל. ואין השערתו בזה נכונה כי גם בש"ע ישן (משנת שכ"ה) שנדפס בחיי מרן ז"ל בלא הגהות הרמ"א יש סיום הלשון הנ"ל. לכן צ"ל שהגם שמרן ז"ל בב"י או"ח ויו"ד ובשו"ע או"ח סי' תרכ"א גבי יוה"כ ובסי' רס"ה גבי יוה"כ וט"ב סתם שאין לברך על הכוס בשעת המילה. מ"מ בהלכות ט"ב עצמם הוצרך לבאר שאם היולדת מצויה [ובדרך כלל היא אוכלת כמו שנתבאר בסי' תקנ"ד ס"ו] יברכו על הכוס

ותשתה היולדת. ואם אין היולדת שם לא יבטלו ברכה על הכוס ויטעימו לתינוק. ואע"פ שלדעת הגאונים ז"ל וסיעתם אין לתת לתינוק משום דאתי למיסרך. אפשר דשאני ט"ב שבדרך כלל היולדת שותה אם המצא ימצא מקרה רחוק שאין היולדת נמצאת או שאינה אוכלת מחמת שהיא בריאה וכיוצא, לא רצה מרן ז"ל לבטל ברכת הכוס וסמך על דעת תוס' וסיעתם שאין לחוש בכה"ג דלמא אתי למיסרך באיסור אכילה בט"ב שהוא דרבנן. זהו הנלע"ד ליישב לחומר הנושא.

ס"ח אין צריך לכסות ערות הקטן בשעת הברכה. הטור כתב י"א שצריך לכסות ערות הקטן בשעת הברכה ובעל העיטור כתב שא"צ דלא הוי ערוה כל זמן שאינה ראויה לביאה. עכ"ל. וכתב עליו מרן בב"י, וי"א שצריך לכסות וכו' כ"כ רבינו יונה בסוף פרק מי שמתו. עכ""ל. וכוונתו למ"ש רבינו יונה בתחי"ד שם יש שנוהגים בשעה שמוהלים את הקטן בשעת הברכה כדי שלא יראה ערותו וסומכים על זה וכו'. ועל אותם הנוהגים קראם הטור י"א. ובחנם נתקשה בזה השו"ג (סקל"ה) ומכח זה העלה די"א הוא סברת רבינו יחיאל והרמב"ם כיעו"ש. ואינו מוכרח, ובפרט לפמ"ש להלן שדעת הרמב"ם ז"ל להתיר כמבואר בפ"ג מהלכות מילה (הלכה ה).

והנה מרן בב"י אחר שהביא דעות הפוסקים בזה סיים: ואע"פ שהרמב"ם בפ"ג מהלכות ק"ש כתב סתם שאסור לקרות כנגד ערות קטן, כיון דרוב הפוסקים סבירא להו דשרי, והרא"ש ג"כ התיר לענין מילה מיהא, הכי נקטינן. עכ"ל. נראה שלא סמך להתיר למעשה אלא גבי ברכת המילה שגם הרא"ש הסכים להתיר מטעמו שהוסיף בה. ולכן כתב בש"ע כאן שאין צריך לכסות ערות הקטן בשעת הברכה. אבל בשאר ברכות שאפשר שגם הרא"ש יודה לאסור אין להתיר לברך כנגד ערות קטן. ושוב הראני ידי"ן ר' יניב נתן הי"ו שכן מתבאר להדיא מדברי מרן בב"י או"ח (סוס"י עה) שהביא דברי הפוסקים שהזכיר בב"י כאן ושרבינו ירוחם כתב שדעת רוב הפוסקים כרבינו יונה וסיים: ולי נראה דכיון דהרמב"ם סבירא ליה דאסור והרא"ש נמי אפשר דסבר דבק"ש אסור דהא לא שייך בה ההוא טעמא שהוסיף הילכך יש להזהר לכתחילה מיהא. עכ"ל. ולפי דרכו למדנו שאין לברך לכתחילה שאר ברכות (מלבד ברכת על המילה) כנגד ערות קטן. אולם הב"ח כאן תמה תמה יקרא על דברי מרן בב"י שפשוט לו שלהרמב"ם שאוסר לקרוא ק"ש מול ערות קטן גם אסור לברך על המילה כנגד ערותו. והלא מדברי הרמב"ם בפ"ג מהלכות מילה ה"ה שכתב, המל אדם גדול צריך לכסות ערותו עד שיברך וכו' מבואר שדוקא גדול צריך לכסות אבל לא לקטן. גם מרן הראש"ל נר"ו בשו"ת יבי"א ח"ו חאו"ח סי' יד אות א' תמה על דברי מרן בב"י כאמור. [ושכן דעת רב עמרם גאון והרי"ף והאשכול.] והוסיף

שהרמב"ם בתשובה כתב וז"ל: וערות קטן אינה ערוה לענין ברכות כלל, עד שיהיה לו תואר הגדול וכו' וצ"ל דס"ל שערות הקטן אינה אוסרת אלא מדרבנן ולכן לא גזרו אלא לגבי ק"ש ולא לגבי שאר ברכות וכיוצ"ב חילוקו התוס' בעירובין (סד.) בד"ה שיכור. עכת"ד. אמור מעתה שאילו מרן ז"ל שת לבו הטהור לדברי הרמב"ם הנ"ל היה מורה ובא להתיר לברך כל הברכות מול ערות הקטן מפני שכן דעת רוב הפוסקים וגם הרמב"ם שר המסכים לזה ואין הכרח שהרא"ש חולק על זה. וכן פסק מרן הראש"ל נר"ו בספרו הליכות עולם (ח"א פרשת בא הלכה ב') שדוקא לגבי ק"ש החמירו שלא לקרוא כנגד ערות קטן אבל מותר לברך כנגד ערות קטן. [אך בזאת יש להעיר עמ"ש בהערה שם להביא דברי מרן בב"י כאן בקצרה וסיים ע"ז: ולכן לגבי ברכות מיהא יש לנו להקל. עכ"ל. והוא פלאי, כי מרן בב"י שם לא בא להתיר אלא גבי ברכת המילה שיש בו טעם נוסף שכתבו הרא"ש ז"ל. וכן מוכח מדברי מרן בב"י או"ח הנ"ל. ואפשר שמחמת קיצור דברי הב"י יצא לו להל"ע כן. וצ"ע]

סי"א ויאמר בפיו שהוא כסא אליהו. דבר זה לא נזכר בב"י כלל. וכנראה שכתב כן עפ"י מה שראה בספר הזוהר סוף פרשת לך לך דצ"ד ע"ב דאמר וע"ד תנינן דבעי בר נש לתקנא כרסייא אחרא ליקרא דיליה ויימא דא כורסייא דאליהו ואי לאו לא שרי תמן והוא סליק ואסהיד קמיה קב"ה ע"כ. וכ"כ השו"ג (סקמ"ב), וכתב עוד, ולפי דברים הללו משמע דבשעה שמתקן הכסא שיאמר זה כסא של אליהו הנביא ז"ל אבל אין המנהג כן אלא בשעה שמביאין התינוק למול נוטלו המוהל ונותנו בכסא ואומר זה הכסא של אליהו הנביא ז"ל ואולי נהגו כן כי אז כל העם הנמצא בה יכירו וידעו כי גדולה מילה משאר מצות שבשאר מצות אינו בא אליהו להעיד עליה בשמים ממעל כמצוה זו ומחבבין אותה א"נ שעי"ז יודעין שהם נושא עון כנז"ל בסי' רסד סקי"ב. עכ"ל.

סי' רסו

ס"א מילה בין בזמנה בין שלא בזמנה דוחה צרעת וכו' דע כי דין קציצת הבהרת נוהגת גם בזמן הזה כמ"ש הרמב"ם בהלכות טומאת צרעת פי"א ה"ו שטהרת מצורע נוהגת בארץ ובחו"ל בפני הבית ושלא בפני הבית. ע"ש. ולכן אחר שלמדנו שמילה אפי' שלא בזמנה דוחה צרעת. א"כ גם אם המצא ימצא בערלה דבר שיראה לנו כמראה הצרעת אין לנו לחוש שהרי אפי' צרעת ודאי מילה דוחה. וכ"כ השו"ג (סק"א).

ס"ב מילה דוחה יו"ט ושבת בזמנה. ומה שלא גזרו חז"ל שמא יטלטל הסכין ד"א ברה"ר כמו שגזרו בשופר. עיין ט"ז סי' תקפ"ח, ובברכ"י (שם) ובמחב"ר (סי' שלא אות ב) ומשד"ר (סי' רסה ס"א) ובעה"ש (סי' שלא אות א).

שם. ואם פירש אינו חוזר. פירוש, אינו רשאי לחזור מפני שאין אלו ציצין מעכבין והרי הוא מחלל שבת שלא לצורך. אבל ביום חול נראה שלדעת מרן ז"ל צריך לחזור אף על ציצין שאינם מעכבין וכמו שפסק הרמ"א לעיל סי' רסד ס"ה בהגה. מפני שאל"כ היה לו לכתוב דין זה גם לעיל בסי' רסד גבי המל ביום חול וכמו שעשה הרמב"ם ז"ל. אלא ודאי שבחול צריך לחזור על ציצין שאינם מעכבין כפשט הגמרא בשבת (קלג:) דברייתא מיירי בשבת וכדעת רש"י והטור וכ"נ מדברי הרי"ף והרא"ש שכתבו ברייתא זו סתם וכמ"ש מרן בב"י. אמנם ראיתי להרב שאגת אריה סוס"י נ' שרוח אחרת עמו בהבנת דברי מרן ז"ל כיעו"ש. והנלעד"כ. וכן דעת השל"ג (פר"א דמילה דנ"ב ע"ב מדפי הרי"ף) ושכן דעת הסמ"ג. וכן דעת המאירי שבת (קלג:) והר"ן בהלכות (שם).

שם. כתב הטור ובעל העיטור כתב דאע"פ שאינן מעכבין חוזר אע"פ שפירש וא"א הרא"ש לא כתב כן. וכתב ע"ז מרן בב"י לאו למימרא דהרא"ש איירי בפירוש הברייתא כלל שהרי לא כתב אלא הברייתא כצורתה אלא היינו לומר דכיון דסתם ולא פירש מסתמא הוא סובר כפירש"י שאילו היה סובר כבעל העיטור לא הוה שתיק. עכ"ל. ובלימוד הישיבה לא ירדנו לסוף דעתו, כי מה ענין פרש"י לבעל העיטור והלא בעל העיטור נראה שמפרש הברייתא כפרש"י דמיירי בשבת אלא דס"ל דהאי ברייתא לאו הלכתא היא וכמ"ש מרן עצמו לעיל בסמוך. והיה לו למרן ז"ל לבאר דברי הטור כפי שפירשם הב"ח, לך נא ראה. ושו"ר להדרישה סוף אות א' שנרגש בזה. וצ"ע.

שם ונותנים עליה אספלנית. בא ללמדנו כי אע"פ שכל רפואה אסורה בשבת משום שחיקת סממנים, מ"מ כאן שא"א לעשות פעולה זו מע"ש הרי היא מותרת משום מצות מילה. ועי' לשו"ג סק"ח שנתקשה בדין זה, ולפיה"א ניחא הכל.

שם בהגה ומותר לטלטל האיזמל לאחר המילה להצניעו וכו' דהא לא הוקצה בין השמשות מאחר שהיה צריך לו באותו שבת כנ"ל. מקורו טהור מדברי מרן בב"י שכתב וז"ל: כתב רבינו ירוחם בשם הרמב"ן, מותר לטלטל הכלי (ולהסירו) ולהחזירו לאחר מילה דמאחר שטלטל הכלי בהיתר מחזירו לאי זה מקום שירצה אע"פ שאין לו תינוק אחר למול. עכ"ל. ופשט דבריו שאין היתר לטלטלו אלא כל זמן שנמצא עדיין בידו אבל אם הניחו אינו רשאי לטלטלו שנית מפני שלא בא לידו כעת בהיתר. וכמ"ש הרב ערוך השולחן (אות יג) בכוונתו. אכן מהרש"ל והרמ"א בד"מ (שם) והט"ז כל אחד לדרכו פנה לבאר טעמו של הרמב"ן הנ"ל. כיעו"ש. וע"ע בס' לוית חן (סי' לח) ובמה שהאריך הרחיב בזה מוה"ר הגר"מ הלוי זצ"ל בספרו מנו"א ח"א (פי"ב הלכה כג ובהערות שם) והעלה להחמיר בזה וכפשט דברי הרמב"ן. ע"ש. וכן ראיתי בס' בית מאיר שפירש דברי הרמב"ן

כפשוטן ודלא כהט"ז ע"ש. ולמעשה נראה שהמיקל בזה לא הפסיד שיש לו אילנות גדולים לסמוך עליהם. ובפרט שאין דעת מרן ז"ל ברורה בזה.

ס"ג ואם לא טרף יין ושמן מע"ש נותן זה לעצמו וזה לעצמו. דין זה נכתב גם בש"ע או"ח סי' שלא בזה"ל: אם לא עירב יין ושמן ליתן עליה [על המילה] לא יערבם היום אלא יתן כל אחד לבדו. עכ"ל. וכתב המשנ"ב (שם אות כו) לא יערבם וכו' אלא וכו' פירוש, דאסור לערבם בקערה אלא נותנים זה בפני עצמו על המכה וזה בפני עצמו על המכה. ועוד יש לפרש דתרוייהו בקערה אלא דנותנים זה בפני עצמו ולא יערבם בידים אלא אם יתערבו יתערבו [כ"מ במאירי] ועיין ביאור הלכה. עכ"ל. ונראה שפירושו השני עיקר, ואפרש שיחתי כי הנה מרן בב"י כתב וז"ל: ואמרינן בגמ' דהא דאמרינן נותן זה לעצמו וזה לעצמו אע"פ שטורפו שרי והוא דלא עביד ליכא, כלומר, שלא יערבנו יפה יפה אלא מערבו ולא כל כך. ולא נזכר דבר זה בדברי הפוסקים [א"ה ר"ל, הפוסקים המפורסמים כמו הרי"ף והרמב"ם, שהרי הר"ן בהלכות כתב דין זה והביאו מרן ז"ל בב"י או"ח שם.] ואפשר שהטעם משום דלא איתמר הכי בגמרא אלא אליבא דר"מ אבל לת"ק אע"ג דלא עביד ליכא אסור. עכ"ל. ועפ"ז שינה מרן ז"ל בש"ע מלשון הטור שכתב טורף זה לעצמו וכו' וכתב, נותן זה לעצמו וכו' ומשמע שאם שופך יין ושמן כל אחד בפ"ע שרי אפי' לת"ק דלא אסר ת"ק אלא לטרוף יין ושמן לחולה אבל לתת יין ושמן כ"א בפ"ע לא מצאנו שאסר. ועוד, דקיי"ל אפושי פלוגתא לא מפשינן וא"כ אמאי נימא דאפי' בהכי אסור לת"ק. ועמ"ש הב"ח בדעת הטור. ומ"מ איך שיהיה בדעת מרן ברור לי כמ"ש בעניותין.

ס"ד מלו את הקטן בשבת ואח"כ נתפזרו הסימנים עושין לו בשבת מפני שסכנה היא לו. כן כתבו הרי"ף והרמב"ם והביאם מרן ז"ל בב"י. וכתב עליהם: נראה מדקדוק דבריהם שסבירא להו כדעת הרז"ה והרשב"א שכתבתי בסמוך דאי אישתפוך חמימיה דבתר מילה מקמי מילה תדחה מילה ודלא כהרמב"ן דסבר דלא תדחה עכ"ל. וא"כ למדנו שדעת מרן ז"ל כהרז"ה וסיעתו מפני שכן דעת הרי"ף והרמב"ם. וראיתי להש"ך (סק"ו) שכתב, כי מ"ש הב"י שכן נראה דעת הרי"ף והרמב"ם, "אינו מוכרח" מיהו בעט"ז כתב דתדחה וכ"פ הב"ח עכ"ל. ובעניותי לא ידעתי מדוע "אינו מוכרח"? ובלא"ה נראה בעליל שנעלם מהש"ך לפי שעה דברי מרן בכ"מ בפ"ב מהלכות מילה ה"ח שהביא שאלת חכמי לוני"ל להרמב"ם ותשובתו אליהם אשר ממנה נראה ברור שדעת הרי"ף והרמב"ם כמ"ש מרן בב"י כאשר עיני המעיין תחזינה מישרים.

בהגה ודין רחיצת התינוק קודם מילה או לאחריה עיין בטור או"ח סי' שלא. הנה גם מרן ז"ל בב"י הביא דברי הפוסקים ז"ל גבי רחיצת תינוק קודם מילה ולאחריה בב"י כאן אלא

שסיים: ומתוך דברי הרמב"ם יתבאר לך שכל מה שאמרו להתיר ברחיצת חמין בשבת אינו אלא במקום שדרכן לרחוץ הקטנים בחמין לפני מילה ואחריה או ביום השלישי אבל במקום שאין דרכן לרחוץ בחמין לא. עכ"ל. וכבר כתב מרן ז"ל בש"ע או"ח סי' שלא ס"ט בזמן חכמי הגמרא וכו' והאידנא לא נהגו ברחיצה כלל ודינו לרחוץ בשבת אם רצו כדין רחיצת כל אדם. עכ"ל. ולכן השמיטו מכאן לגמרי.

הנה בלומדי עם חברים מקשיבים דברי מרן בב"י שהביא מ"ש הר"ן דאיכא למאן דאמר [דהא דקאמר ראב"ע מרחיצין את הקטן ביום השלישי] לאו דוקא בשלישי אלא עד יום השלישי קאמר וכ"ש בשני ושלא נראה כן מדברי הרמב"ם. וה"ה כתב שדעת הרשב"א והרמב"ן כסברא ראשונה ע"כ. והוקשה לנו לדעה זו, א"כ למה בני יעקב שמעון ולוי לא יצאו להלחם ביום הראשון או השני שאז היו יותר כואבים? [שו"ר בס' המאורות שכתב, שמן הכתוב מוכח דדוקא שלישי דאל"כ לא היו מאחרים ע"ש]. אמנם ראיתי להריטב"א בחי' לשבת שכתב שביום השלישי גדל הכאב ביותר כיעו"ש אבל תירוץ זה לא יכון לדעת הרשב"א וסיעתו הנ"ל שנראה מדבריהם כי בימים הראשנים הכאב גדול יותר וכאמור. ושו"ר להמאירי בשבת (קלג.) שכתב וז"ל: וראב"ע חולק לומר שאף בשלישי סכנה הוא ומרחיצין וכן הלכה וכ"ש בשני שלא נאמר ביום השלישי בהיותם כואבים אלא שעדין היו כואבים ואילו היו מאחרין היו מתרפאין. עכ"ל. ולפי דרכו למדנו שבני יעקב לא היו בטוחים במה שעשו לבוא עליהם בערמה להלחם בם [וכמו שבאמת יעקב אביהם הוכיחם לבסוף ואמר להם: עכרתם אותי להבאשיני וגו' ונאספו עלי וגו'] ולכן הססו ביום הראשון והשני. אבל ביום השלישי שהוא יום האחרון לכאבם היו צריכים להחליט מיד ולכלכל צעדיהם שאל"כ כבר יתרפאו ולא יוכלו להלחם בם. וע"כ החליטו שכעת אין להם ברירה אלא לצאת ולהלחם.

עוד הביא מרן בב"י דברי הר"ן בהלכות בביצה פ"ב שכתב כי ריבוי בשיעורים בשבת אסור מדאורייתא וההיא דפרק הדר [דאמרינן גבי ההוא ינוקא דאישתפוך חמימיה א"ל רבא נישילוה לאימיה אי צריכה ניחם ליה אגב אימיה] כבר פירש רש"י והתוספות דאחים לה ע"י גוי קאמר. עכ"ל. וקשה אי ס"ל להר"ן דלהרי"ף לא שרי אלא שבות דשבות במקום מצוה היכי שרי למימר לגוי להרבות בשיעור דאיסורא דאורייתא הוא. ואי ס"ל כבה"ג דשבות אמירה לגוי שרי לצורך מצוה א"כ למה הוצרך לחמם ליה אגב אימיה? אמנם ראיתי להמאירי בעירובין (סח) שכתב דגבי מילוי מים לא שייך מרבה בשיעורים שהכל אחד כיעו"ש. אבל מדברי הר"ן מוכח דלא ס"ל הכי דאל"כ מאי ק"ל מפרק הדר למאי דקאמר דריבוי בשיעורים אסור מן התורה. ועי' להגרע"א מ"ש בזה ונראה כוונתו שאין איסור

אמירה לגוי בריבוי בשיעורים מפני שאין כאן אלא דיבור שמותר והריבוי אינו אסור אלא בעושה מעשה.

ס"ו וכן טורפין לה שמן ויין. כלומר, אפי' לטרוף ולערב יפה יפה. אבל בשבת לטרוף בלבד הוא שמותר והיינו דקתני נותן זה לעצמו וזה לעצמו. כן כתב הר"ן בהלכות (שבת קלד.) וכן מתבאר מלשון הטור באו"ח סי' שלא שכתב וביו"ט מערב "כדרכו". עכ"ל. וכן הוא פשט לשון מרן ז"ל שכתב בזה"ל: כל המכשירים שאין דוחין שבת גם יו"ט אין דוחין חוץ מזה ששוחקין וכו' וכן טורפין וכו' משמע שעושין דבר זה ביו"ט כמעשהו בחול שאל"כ היה צריך לפרש. והוצרכתי לזה מפני שראיתי להרב שו"ג (סקל"ח) שעמד על דברי הפוסקים בזה שלא כתבו במפורש שביו"ט רשאי אפי' לטרוף יפה יפה. ותירץ בדוחק בזה"ל: ואולי סתמו כפירושו דאי איתא דאסור לערבו יפה יפה ביו"ט כדרך שאסור בשבת לא היו כותבין טורפין אלא נותן זה בפני עצמו וזה בפני עצמו כדרך שכתבו בשבת כנז"ל בס"ג. עכ"ל. ולפמ"ש לעיל בדעת מרן ז"ל שבשבת אין לערבב כלל אלא יתן כל אחד בפני עצמו בקערה כיעו"ש, לא יכון תירוץ הרב ז"ל. לכן נלע"ד פשוט כמ"ש.

ס"ז אדם שלא מל מעולם לא ימול בשבת שמא יקלקל וכו' אין רצונו לומר, שמא יחתוך ראש העטרה ויעשנו כרות שפכה שא"כ גם בחול אסור. ועוד, שאין זה חילול שבת בכדי, כיון שהמילה נעשית כתקנה, והוא עתיד ליתן את הדין שמנעו מלהוליד. אלא הטעם הוא שמא ישאיר את הציצין המעכבין את המילה ומיירי דהמוהל הזה יודע לחתוך את הערלה ואינו יודע לחתוך פעם שנית ציצין הללו. ומיירי נמי דליכא מוהל אחר אומן בקי על גביו לחזור ולחתוך ציצין הללו, דאם יש אומן מומחה עומד על גביו נראה דשרי דאם זה יקלקל זה יתקן. ואע"ג דכתב רבינו לקמיה בסוס"י זה דיש להזהר שלא ימולו שני מוהלים בשבת מטעם שלא יחללו שניהם שבת כיון שאפשר ע"י אחד דין זה מדעת עצמו כתבו כמו שיתבאר שם בע"ה והרב המפה חולק עליו ורבים כמותו. והכא רבינו שמחה בעל דין זה אינו הולך לשיטת רבינו בדין ההוא לכך נראה כדאמרן דאם יש אומן בקי עומד ע"ג דיכול למול מי שלא מל מעולם דשמא לא יקלקל ואם יקלקל האומן בקי יתקן וכו' שו"ג סקכ"ז. ונלע"ד כי לדעת מרן ז"ל אדם שלא מל מעולם קרוב הדבר שיקלקל ויצטרך סיוע ממוהל אחר ולכתחילה אין לעשות כן כמ"ש להלן סי"ב ושו"ר שכ"פ מרן החיד"א בס' ברכי יוסף יו"ד שיורי ברכה (סי' רסו אות ב).

שם. שם. כתב המג"א או"ח (סי' שלא סק"י) דה"ה אם לא פרע מעולם אסור לפרוע בשבת. וכן הסכמת האחרונים. ופשוט.

ס"ח מי שנולד בין השמשות. זמן בין השמשות כבר נתבאר בש"ע לעיל באו"ח סי' רסא ס"ב גבי תוספת שבת שכתב וז"ל: י"א שצריך להוסיף מחול על הקודש. וזמן תוספת זה הוא מתחלת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ עד זמן בין השמשות. והזמן הזה שהוא ג' מילין ורביע רצה לעשותו כולו תוספת עושה וכו' ושיעור בין השמשות הוא ג' רבעי מיל שהם מהלך אלף ות"ק אמות קודם הלילה. עכ"ל. ולפ"ז תינוק שנולד עד נ"ח דקות וחצי (לפי דעת מרן ז"ל ששיעור מיל הוא ח"י דקות) לאחר שקיעת החמה מעינינו נחשב כנולד באותו יום ונימול לשמיני ואפי' אם חל בשבת. אולם למעשה כבר כתב מרן החיד"א בברכ"י או"ח (סי' שלא אות ז) גבי הנולד בין השמשות וכו' כל שנראה שמש אפילו משהו אפי' בראש הדבר הגבוה יותר שיש בעיר מונין מאותו יום וכשאין נראה כלל בשום דבר מונין להבא. הרב בית דוד או"ח סי' קכ"ו. וכן נתפשט בעיר קדשנו ירושלים ת"ו ועיר עז לנו חברון ת"ו מזמן גאוני הדורות שלפני דורנו. עכ"ל. והניף ידו שנית במחב"ר (שם אות ח') שכתב וז"ל: ועמ"ש בברכ"י אות ז' ועמ"ש הרב אלבעלי בס' קהלת יעקב בשו"ת סי' א' דף ס"ח ולי הדיוט נראה דהנכון כמנהג א"י וכהוראת הרב בית דוד. וכן מוכח מדברי מורי הרב זלה"ה בס' גט מקושר דף ק"ח ע"ש ודוק. עכ"ל. וע"ע בברכ"י (סי' רסא אות א) ובמחב"ר (שם אות ז') ובקונטרס אחרון (שם) שמתבאר מכל דבריו שהמנהג בא"י וסביבותיה כהגאונים שהזכיר מהר"ם אלשקר, בין לענין שבת בין לענין מילה בין להקל ובין להחמיר כאשר יראה הרואה.

ובהיותי בזה ראיתי בשו"ת יבי"א ח"ו (חיו"ד סי' כג) שדן ידין אודות תינוק הנימול לשמונה, ואירע לו אונס ולא נימול בשמיני עד לאחר שקיעת החמה, והעלה שמותר למולו בבין השמשות , דהיינו תוך י"ג דקות וחצי לאחר השקיעה וכמו שפסק בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"א (סי' לה) ולא מטעמו אלא מטעם שיש ס"ס שהוא יום שמא הלכה כר"ת וסיעתו שאחר השקיעה במשך שלשה מילין ורביע יום גמור הוא וכ"פ מרן בש"ע (סי' רסא) ואת"ל כהגאונים שתיכף לאחר השקיעה מתחיל ביה"ש שמא ביה"ש יום הוא ויש ספק נוסף שמא כרבי יוסי וכו' ושם (באות ד') כתב שאם עברו י"ג דקות וחצי אלו אע"פ שלר"ת וסיעתו יום גמור הוא, אין למולו אז, אלא דוחין מילתו למחרת אבל בביה"ש שלנו שיש ס"ס להחמיר, יש למולו ולקיים מ"ע דביום השמיני ימול. ואע"פ שבנולד בשבת בתוך ביה"ש אין אנו מלין אותו בשבת מכח ס"ס, שאני התם שנהגו לחוש לאיסור כרת לפי דעת הגאונים וכמ"ש כיוצ"ב המשנה למלך (בפ"ב מהל' בכורים הי"ט) וכו' משא"כ בנ"ד ולפ"ז י"ל שאם נולד בע"ש אחר השקיעה בתוך זמן ביה"ש, יש למולו בע"ש מטעם ס"ס. וכן בשאר ימי החול. עכ"ל. ואני שמעתי ולא אבין, והלא לעיל בסמוך

הביא דברי מרן החיד"א בברכ"י ובמחב"ר הנז' לעיל שכל ששקעה החמה נידון כבין השמשות ונדחית מילתו להבא ושכן המנהג בא"י ונכון הוא. וא"כ ע"כ שאין עושין ס"ס הנ"ל. ושו"ר למרן הראש"ל נר"ו בעצמו בשו"ת יבי"א ח"ז (חאו"ח סי' מא) שהעלה שאם נולד בע"ש תוך עשרים דקות לשקיעה, מלין אותו ביום ראשון שאחר השבת כיעו"ש. נמצא שלא סמך על הס"ס שעשה אלא שלא ביאר טעמו בזה ולא שקטתי ולא נחתי עד שמצאתי את שאהבה נפשי בחלק ח' (חיו"ד סי' כג אות ח) שכתב כי אע"פ שיש לנו ס"ס בתוך ביה"ש שלנו למעשה לא נהגו לחושבו יום לענין מילה ודנים אותו כבין השמשות, ואם נולד בע"ש אחר השקיעה דוחין מילתו ליום ראשון, ואין מלין אותו בשבת וכמ"ש בשו"ת ב"ד (חאו"ח סי' קכו) ומרן החיד"א בברכ"י (סי' שלא סק"ז) ובמחב"ר (שם סק"ה). ואפשר שנהגו כן משום שאם נולד בשבת אחר השקיעה מיד, אם נסמוך על הס"ס הנ"ל ימול אותו בשבת, ויש אומרים שאין מילה דוחה שבת במקום ס"ס דדרשינן ערלתו ודאי ולא ספק, וכמ"ש סברא זו בשו"ת בית יצחק ח"ב מיו"ד (סי' צה אות ג) עכת"ד. ולפ"ז צ"ל שמאותו טעם ג"כ אין מלין מי שנולד ביום חול אחר שקה"ח ביום שמיני אע"פ שיש בו ס"ס מהטעם הנ"ל. אבל מה אעשה ומדברי הרב בית דוד ומרן החיד"א הנ"ל נראה ברור שאין הם מצרפים שיטת ר"ת לספק כלל מפני שמנהג בא"י וסביבותיה כדעת מהר"ם אלשקאר וסיעתו הנ"ל שהכריע כדעת הגאונים ואין חוששים כלל לדעת ר"ת וסיעתו. ומילה תוכיח, שהרי בן הנולד כארבעים דקות לאחר השקיעה הכל מסכימין שיש למולו בשבת וכמ"ש בשו"ת יבי"א ח"ז (שם אות ז) ואם היה עיקר להלכה כדעת ר"ת או אפי' ספק בדבר אם הלכה כר"ת, היאך אנו מלין בשבת ואין פוצה פה ומצפצף. ואם כוונת מרן היבי"א נר"ו לחלוק על מרן החיד"א ודעימיה בטעם המנהג, מ"מ טעמו שנתן בזה לבסוף, הוא דוחק. ושו"ר למרן ראש הישיבה הנאמ"ן שליט"א במאמרו שנדפס בקובץ דמות הכסא ח"א עמו' קכו שהאריך לדחות דעת ר"ת וסיעתו מכח המציאות שמוכיחה כנגדו ושכן דעת הרמב"ם והרי"ף ורבינו אברהם בן הרמב"ם ורבינו המאירי ולכן למעשה כתב שאין לצרף שיטת ר"ת לספק ספיקא כלל ולכן אין למול בביה"ש וכן עזה"ד עש"ב. אמנם מרן הראש"ל בספרו הליכות עולם ח"ה הנד"מ עמו' סח – עב דרך קסתו האריך למעניתו להשיב על טענות מרן רה"י הנ"ל כיעו"ש. ודבריו צל"ע כי עדיין לחלוחית הדיו קיימת. וע"ע בשו"ת איש מצליח (כרך ג' סי' יג). ואכמ"ל.

ס"ח ואם נולד ע"ש בין השמשות אינו דוחה את השבת מספק וכן אינו דוחה יו"ט מספק ואפי' יו"ט שני של גליות. פשט לשונו משמע שאפי' נולד בין השמשות וחל יום שמיני שלו [שהוא ספק תשיעי] ביו"ט שני של גליות, אין מלין אותו. והאחרונים ז"ל המה ראו

כן תמהו כי מקור דין זה הוא מדברי הרא"ש בתשובה (סוף כלל כו) שכתב כן גבי מילה שלא בזמנה בודאי, אבל בספק שמא היא מילה בזמנה, י"ל שמודה שיש למולו בו ביום מס"ס שמא מילה בזמנה היא ואת"ל אחר זמנה שמא יו"ט שני של גליות חול הוא, שהרי אינו אלא ספק. וכמ"ש בכיוצ"ב מרן בש"ע או"ח (סי' תצז ס"ד) ספק מוכן מותר ביו"ט שני של גליות, משום ס"ס. וא"כ קשה על מ"ש מרן כאן שאפי' ספק מילה בזמנה אינה דוחה יו"ט שני של גליות, מאי שנא מדין ספק מוכן. ומכ"ש שעיקר הדין שנוי במחלוקת, ולדעת הרמב"ם וסיעתו אפי' ודאי מילה שלא בזמנה דוחה יו"ט שני של גליות. והגאון ר' יחזקאל לנדא זצ"ל בדגול מרבבה אשר סביב הש"ע וגם בספרו נודע ביהודה קמא (תאו"ח סי' ל) פלפל בחכמה בזה וסיים בנוב"י: לכן נלע"ד דהמחבר [מרן ז"ל] אגב שיטפא כתב "וכן יו"ט שני של גליות" וכוונתו בודאי שלא בזמנה והוא דברי הרא"ש ממש אבל ספק מילה שלא בזמנה ודאי שרי ביו"ט שני אפי' בר"ה שבזה גם להרמב"ם ודאי מילה שלא בזמנה אינה דוחה אפי' יו"ט שני בר"ה וכו' אבל ספק אם הוא זמנה או לא אפי' בר"ה נימול בשני שהוא ס"ס ור"ה דחמיר משאר ימים טובים הוא רק לענין יומא אריכא אבל עכ"פ יו"ט שני ספק הוא וכן משמעות לשון הרמב"ם עכ"ל. והביא דבריו בקצרה מרן החיד"א במחב"ר או"ח (סי' שלא אות ה') וכתב עליו: "ולמעשה צריך להתיישב בדבר". עכ"ל. ומשמע שאין הדבר ברור בעיניו. אכן מרן הראש"ל נר"ו בשו"ת יבי"א ח"ח (חיו"ד סי' כג) הביא דברי כל רבותינו האחרונים ז"ל מיימינים ומשמאילים בדין זה ובכלל דבריהם דנו בביאור דברי מרן ז"ל הנ"ל.

ובסוף דבריו (שם אות ח) כתב כי הגם שמילה שלא בזמנה אינה דוחה יו"ט שני של גלוית כדעת מרן ז"ל שקבלנו הוראותיו מ"מ לגבי ספק מילה שלא בזמנה, שאפשר דמרן אגב שטפיה כתב כן, ולא נתכוין אלא למילה שלא בזמנה ודאי, וכמ"ש הנוב"י ואף מרן החיד"א לא דחאו מכל וכל, אלא הצריך להתיישב בדבר. וטעמו ונימוקו ע"פ מ"ש מהרי"ט אלגאזי בשו"ת שמחת יו"ט (סי' ג ד"ט ע"ג) שאע"פ דסוגיין דעלמא ובפרט לדידן תושבי ירושלים דדהבא לפסוק כדברי מרן שקבלנו הוראותיו, מ"מ נראה שזהו דוקא שברור לנו שמרן עמד על בירור הדין, והכריעה דעתו דעת עליון כמו שפסק בש"ע אבל בדבר שלא הוברר לנו אם עמד מרן על עיקר הדין וכו' א"כ אין זה מן הראוי לפסוק בפשיטות כדעת מרן וכו' ע"ש. ולכן גם בנ"ד שאין הדבר ידוע לנו שמרן עמד על עיקר דין זה והכריעה דעתו הגדולה דלא סמכינן להקל ע"פ הס"ס שמא היא מילה בזמנה ושמא יו"ט שני חול וכמו שפסק בעצמו בש"ע (סי' תצז ס"ד) בדין ספק מוכן, א"כ אין מן הראוי ללכת בעיניים עצומות ולפסוק כפשט דברי מרן הש"ע כיון שהסברא הישרה

קובעת שספק מצוה דאורייתא דוחה איסור קל דרבנן של יו"ט שני, מאחר שאנו בקיאים בקיבועא דירחא וכו' וכן נלפע"ד עיקר להלכה. אלא שלענין מעשה הואיל ואנו בארץ ישראל וגלילותיה כסברת הגאונים ותיכף לאחר שקה"ח מתחיל זמן ביה"ש, ונמשך כמהלך שלשת רבעי מיל, אם נולד התינוק בתוך זמן זה, וביו"ט שני של גליות הוא ספק שמיני ספק תשיעי, אין למולו ביו"ט שני של גליות, לפי שמעיקר הדין היה ראוי לחשוב כאילו נולד ביום ממש, מכח ספק ספיקא שמא כר"ת וכו' ושמא כרי"ס וכו' ושמא ביה"ש יום הוא. אע"פ שלמעשה נהגו להחשיבו לילה מספק, מ"מ יש בו ס"ס שהוא יום. ולכן אין למולו ביו"ט שני שהוא ספק שמיני ספק תשיעי. עכת"ד. והוא פלא, שמדברי כל הפוסקים שהביא שם שפלפלו בזה לא משמע כן אלא שאם אנו אומרים שספק מילה שלא בזמנה דוחה יו"ט שני של גליות, תינוק שנולד בבין השמשות שלנו מלים אותו ביו"ט שני של גליות אם חל ביום שמיני שהוא ספק תשיעי ללידתו. ואדרבא מכאן מוכח שאין מחשיבים הפוסקים הנ"ל את הס"ס כלל, וכמ"ש מוה"ר הגר"מ הלוי זצ"ל בספרו יוסף דעת סי' עש"ב וכן דעת מרן ראש הישיבה הנאמ"ן שיבלחט"א.

ס"ט בשיעור בין השמשות אפליגי תנאי ואמוראי בסוף פרק במה מדליקין וכתב בעל העיטור מספקא לן הלכה כדברי מי הלכך אי איתילד ינוקא משתשקע החמה ספק הוא עד דשלים בין השמשות דרבי יוסי ונימול לעשרה ואי איתילד במוצ"ש משתשקע החמה עבדינן לחומרא כדרבה. ע"כ. עיין בס' בית הלל ובש"ך סקי"ב מה שכתבו לבאר דבריו. והנה בשו"ת יבי"א ח"ב חאו"ח סי' כא אחר שהאריך למעניתו לומר שיש לחוש ביציאת השבת לדעת ר"ת וסיעתו שפסק מרן כמותו בש"ע או"ח סי' רסא שלא יצאה שבת עד שיעור ד' מילין לאחר השקיעה, כתב (שם אות יד) וז"ל: שמעתי באומרים לי שמרן ז"ל חזר בו ביו"ד (סי' רסו ס"ט) בשיעור בין השמשות וכו' משתשקע החמה "ספק הוא" וכן ראיתי לידידי הגרא"ח נאה בס' קצות השלחן (ח"ג דס"ט ע"א) שכתב כן דמרן הב"י חזר בו ביו"ד הנ"ל ואני אמרתי בחפשי באמתחת האחרונים כי סברתם מאיש לוקחה הוא הרב בית דוד וכו' וכתב ע"ז היבי"א ואנכי בעניי תימה תימה אקרא, דאטו משום שהעתיק לשון הגמרא "משתשקע החמה" ניקום ונימא דהדר ביה מרן ממ"ש באו"ח הא ודאי דליתא ומה שנפרש בלשון הגמרא (דהיינו סוף שקיעה וכמ"ש ר"ת וסיעתו) נפרש בלשון הש"ע וכו' שוב מצאתי כן בס' מנחת כהן וכו' ע"ש שהאריך קצת ולפלא שלא השיב ביתר שאת שבעל העיטור עצמו שממנו חפר אוכל מרן ז"ל איהו גופיה הביא (שם בעמוד שלאחריו) דברי ר"ת להלכה וא"כ ע"כ שמ"ש משתשקע החמה היינו סוף שקיעה. ואחר

זמן ראיתי כי בשו"ת יבי"א ח"ז (חאו"ח סי' כא) אות ג' העיר ע"ד הפוסקים הנ"ל גם מדברי בעל העיטור עצמו ודחה כאמור.

בהגה טומטום שנקרע ונמצא זכר מלין אותו בשבת (כ"כ הרמב"ם והרא"ש) ויש אוסרין (ב"י בשם הרי"ף ורבינו ירוחם). וזה לשון מרן בב"י גרסי' בפרק יש נוחלין אמר רבי אמי טומטום שנקרע ונמצא זכר אינו נוטל פי שנים וכו' רב שיזבי אמר אף אינו נימול לח' דאמר קרא וכו' ופירש רשב"ם אף אינו נימול לשמונה לדחות שבת כדדרשינן וביום השמיני ביום ואפי' בשבת. ואותביה לרב שיזבי ממתני' דהמפלת ואסיקנא בקשיא. והרי"ף פסקה לדרב שיזבי ותמה עליו הרא"ש וכ"נ דעת הרמב"ם שלא הזכירו בהלכות מילה אבל בעל העיטור פסק כרב שיזבי ורבינו ירוחם כתב מחלוקת הרי"ף והרא"ש ואח"כ כתב טומטום שנקרע ונמצא זכר אין מילה דוחה שבת כן כתב הרי"ף עכ"ל. מכאן תבין כי מה שכתב המציין על הסברא הראשונה שהביא הרמ"א, כ"כ הרמב"ם והרא"ש, אינו מדוקדק, כי לא הרמב"ם ולא הרא"ש כתבו כן במפורש, אלא שממה שתמה הרא"ש על הרי"ף דפסק כרב שיזבי שאין למולו בשבת משמע שלדעתו ז"ל מותר למולו בשבת וכמ"ש הטור ברמזים (שם). וגם הרמב"ם ממה שלא הזכירו בהלכות מילה בכלל אלו שאין מלין אותם בשבת משמע שדינו כשאר זכרים שמלים אותם בשבת. וכבר העיר בזה הרב שולחן גבוה [אלא שהוא ז"ל חשב שציונים אלו מידי הרמ"א נגזרו, וזה אינו כידוע] וקדמו בזה הרב באר הגולה אות כ"ט כיעו"ש. ונראה שכן הכרעת הרמ"א למעשה מפני שסתם כדעה זו דקיי"ל סתם וי"א הלכה כסתם גם בדברי הרמ"א כמ"ש הפמ"ג בכללי הוראת איסור והיתר (בראש יורה דעה אות א'). ואף מרן ז"ל שהשמיט דין זה לגמרי בש"ע כדרך שעשה הרמב"ם בחיבורו, משמע, שדינו כשאר זכרים שמילתן דוחה שבת וכדעת הרמב"ם והרא"ש, והוא ע"פ הכלל שהשרישנו בהקדמתו יש לילך אחר שנים מעמודי ההוראה אע"פ שהרי"ף בעל העיטור ורבינו ירוחם חולקים. וכן ראיתי למהריק"ש בספרו ערך לחם שכתב וז"ל: מדלא מדכר [מרן ז"ל] טומטום שנקרע בהדי הני (כצ"ל) נראה שפוסק כמ"ד שדוחה את השבת. וכ"כ הרב שולחן גבוה (סקל"ח).

אמנם לא אכחד כי מצאנו להרבה מרבותינו הראשונים הסוברים כדעת הרי"ף וסיעתו הנ"ל הלא המה: הר"י מיגאש בחי' לב"ב (שם), הרמ"ה בספרו יד רמה (שם), וכ"כ המאירי (שם) בשם חכמי ההר, הרשב"א והריטב"א בחידושיהם לב"ב שם, והאגודה (שם), הרז"ה בעל המאור (שבת קלו.) וכ"נ דעת הרמב"ן במלחמות (שם). וע"ע בחי' ר' ישמעאל בן חכמון לב"ב (שם). וא"כ היה מקום בראש לומר שאילו ראה מרן ז"ל דברי כל הראשונים הנ"ל היה חושש לעבור בקום ועשה בספק חילול שבת החמורה אע"פ

שיפסיד מצוה מילה בזמנה לדעת הרמב"ם וסיעתו הנ"ל. אבל באמת אין זה מוכרח, מפני שגם להרמב"ם והרא"ש הנ"ל יש רעים אהובים והם: בעל ספר ההשלמה (ס"פ ר"א דמילה), המאירי (ב"ב שם), והרי"ד וריא"ז (שם) שהסכימו להלכה שמילתו דוחה שבת. וכ"נ דעת שאר רבותינו הראשונים כמו האו"ח והכלבו, שכתבו דיני מילה והשמיטו דינו של טומטום. נמצא שיש בזה מחלוקת ראשונים מערכה לקראת מערכה. ולכן דעת רוב עמודי ההוראה תכריע שיש למולו בשבת. ועוד נ"ל להוסיף טעם לשבח לפסק זה, והוא כי אפי' לדעת הרי"ף וסיעתו שהכרייעו כרב שיזבי שאין מילתו דוחה שבת, מ"מ זהו מחמת הספק, שהרי בגמ' בב"ב (שם) אמרו דרב שיזבי דקאמר הכי הוא משום דספוקי מספקא ליה אי דרשינן קרא דכתיב וילדה זכר להכי דבעינן זכר משעת לידה או דדרשינן קרא לכדאמרינן אשה מזרעת תחילה יולדת זכר וכמ"ש רשב"ם (שם בד"ה תנא). וא"כ אין לנו להניח ודאן של הרמב"ם וסיעתו מחמת פסקם של הרי"ף וסיעתו שהוא מחמת הספק. זהו הנלע"ד לבאר פסקם של מרן והרמ"א ז"ל. וכ"פ מרן הראש"ל בשו"ת יבי"א ח"ז (חיו"ד סי' כד אות ד') בפשיטות כדעת מרן שקבלנו הוראותיו ושכן הוא דעת הרמ"א. ע"ש. ואנו בעניותין הרחבנו הדברים בטעמם ונימוקם.

ובהיותי בזה הראוני להגאון ר' יחזקאל לנדא זצ"ל בספרו נובי"ת חיו"ד (סי' קסג) שהאריך למעניתו לדחות מ"ש מרן בב"י הנ"ל בדעת הרמב"ם וזה לשונו בקוצר: ואני אומר לע"ד אחר נשיקת עפרו של מרן הב"י לא כן הוא וגם להרמב"ם אין דינו כמו שאר הזכרים, אמנם הרמב"ם לא ס"ל כרב שיזבי אבל ס"ל שטומטום שנקרע נימול לשמונה בחול אבל אינו דוחה שבת ולפי שדינו של טומטום לענין דחיית שבת לא נזכר בגמרא כלל לא להיתר ולא לאיסור דרב שיזבי לא קאמר אלא שאינו נימול לשמונה אבל לא הזכיר כלום מדין שבת ואע"פ שזה מוכח אם אינו נימול לשמונה פשיטא שאינו דוחה שבת אבל רב שיזבי לא מיירי מזה רק מיירי משאינו נימול לשמונה ובזה דחה הרמב"ם דבריו וכו' שוב עיינתי בב"י והנה גם הוא לא הזכיר בפירוש שלהרמב"ם דוחה שבת וגם לא שדינו כשאר זכרים. עכ"ל. ולפי דרכו גם הרמב"ם ז"ל מסכים הולך שאין מילת טומטום דוחה שבת. אולם אחה"ר מהדרת גאונו, אין דבריו נראים לעניות דעתי כלל, ובמאי דסליק אפתח, כי אע"פ שמרן ז"ל לא כתב במפורש שלהרמב"ם מילת טומטום דוחה שבת וגם לא שדינו כשאר ולדות, מ"מ ממה שהביא מרן ז"ל פירוש רשב"ם (שם) שפירש, דרב שיזבי בא ללמדנו בעיקר, שאין מילת טומטום דוחה שבת. [וכן כתבו כל רבותינו הראשונים הנזכרים לעיל בכוונת רב שיזבי. ולע"ד הוא כמעט מוכרח, שאם דברי רב שיזבי נסובו בעיקר על יום חול, ואנו למדים מדבריו על יום שבת וכמו שפירש הנובי"ת, א"כ מה הלשון אומרת, אף אינו נימול

לשמונה. וכי אסור לו למול בשמיני?! אף אינו צריך למול בשמיני מיבעי ליה! אלא ששוב בינותי שיש לדחות.] ועל זה הביא דברי הרי"ף והרמב"ם ושאר פוסקים, משמע בהדיא, שלדעת מרן ז"ל הכל מפרשים סוגיית הגמרא כפירוש רשב"ם דרב שיזבי אמילה בשבת קאי. וברור. סי"ב ישראל שהמיר ונולד לו בן מישראלית מלין אותו בשבת. כן הוא לשון הטור, וסיים: ואין אנו מחזיקין אותו שיצא לתרבות רעה כיון שאמו ישראלית. עכ"ל. וכתב מרן בב"י שכ"כ בעל העיטור. ובבד"ה כתב ע"ז וז"ל: ולי נראה דאפילו נשוי מומרת נמי מלין בשבת הבן הנולד להם שהרי הם חייבים בכל המצות וישראלית דנקט העיטור אפשר דלאו לאפוקי מומרת אלא לאפוקי גויה עכ"ל. ולא ידעתי לפי דרכו מה הלשון אומרת "ואין אנו מחזיקין שיצא לתרבות רעה כיון שאמו ישראלית". והלא אם אמו היא ג"כ מומרת, מאין הרגלים שלא יצא לתרבות לרעה. אלא ודאי שר"ל שבהיות ואמו ישראלית כשרה יש מקום בראש לומר שיכרך אחרי אמו ולא יצא לתרבות רעה, לא כן אם אמו ג"כ מומרת אין למולו בשבת כיון שמן הסתם יצא לתרבות רעה כאביו ואמו. ובאמת שכבר השיגו על דברי מרן הנ"ל הש"ך (סקט"ז) והט"ז (סק"י) והמש"ל פ"א מהלכות מילה ה"י שאין כן משמעות דברי הטור. אמנם ראיתי להראשון לציון שכתב שהעיקר כדברי מרן ז"ל והשיג על דברי הש"ך, דודאי לא גרע מומר ומומרת מהקראים דשרי להו הרמב"ם שהביא בסמוך ולשון הטור יש ליישבו דה"ק דלא מחזקינן ליה שיצא לתרבות רעה אע"פ שגם אמו מומרת משום דאפשר שיחזור לשרשיו כיון שאין עיקרו עכו"ם ע"ש. אבל במקור הדברים בס' העיטור שכתב וז"ל: משמע בהדיא מחמת שאמו היא ישראלית כשרה לכן לא ילך אחר אביו אבל אם שניהם מומרים נראה שאין למולו בשבת. וע"כ נלע"ד שמרן ז"ל דקדק דינו ממ"ש בירושלמי והביאו הטור להלן בסמוך ישראל שנשא גויה וילדה לו בן אינו נימול בשבת שולדה כמוה. עכ"ל. נמצא שאם היה דינו כישראל מלין אותו בשבת בלא ענין. וכ"פ הפר"ח בליקוטיו שאפי' אם גם אמו מומרת מלין אותו בשבת. [וצריך טעם ליישב לשון הטור לפי דעת מרן ז"ל]

סי"ד יש להזהר שלא ימולו שני מוהלים מילה אחת בשבת שזה ימול וזה יפרע אלא המל הוא בעצמו יפרע. כתב בב"י גרסינן וכו' יש לדקדק מדבריו דנהי דחיובא כרת ליכא איסורא מיהא איכא כיון שלא גמר המצוה ולפ"ז יש להזהר וכו' והוסיף בבד"ה ובאו"ח כתב בשם בעל התרומה שני וכו' עכ"ל. וביאור ראייתו שאם היה מותר מן הדין היה לו לרש"י ז"ל להגדיל הקושיא ולהוסיף וא"כ אמאי חייב מותר גמור הוא. וע"ע בס' תפארת למשה מ"ש בתירוץ קושיית רבו ר' העשיל שנדפסה בסוף הטור החדש ע"ש. ואיך שיהיה מרן ז"ל הכריע לבסוף בש"ע שיש להזהר לכתחילה שלא יפרע אחר אלא

המל עצמו וכמו שמשמע מדברי רש"י. ומ"מ ודאי שבשעת הדחק או שמל מי שאינו יודע לפרוע, ודאי יפרע האחר ולא ישאירו התינוק ערל. ופשוט. ועי' להשיירי כנה"ג שכתב שהעיקר כמ"ש בש"ע. וכתב הרב פתח הדביר או"ח (סי' שלא אות ג' דף רנג ע"ב) שמנהג באיזמיר כדעת מרן ז"ל שמוהל פורע. וכתב הרב יד אהרן או"ח סי' שלא בהגב"י בשם הרב דבר שמואל סי' סד, שאף שמדברי רש"י אין הוכחה מ"מ כבר הורה זקן בש"ע לא לעשותו לכתחילה כי אם בשעת הדחק. עכ"ל. ומ"מ אם יש מוהל אשכנזי, וכיבד את חבירו שהוא מוהל ספרדי לפרוע המילה, רשאי המוהל הספרדי לפרוע, כי בזה הוא מסיים מצוה ואין בזה חשש אף לדעת מרן ז"ל וכמ"ש הרב אור לציון ח"ב פל"ז בהערה א בד"ה ואמנם ע"ש.

סימן קל - מהלכות מילה

מאת ר' יצחק בן נון / מחוברת חשון תשס"ב (שנה ב') סי' יג

א"ה: כשפגשתי את ידי"ן הנ"ל לפני זמן, בקשתיו שימסור לנו מאמר לירחוננו. ואמר לי, שהוציא לאור לפני חמש שנים את ספרו "צור חיינו" על הלכות מילה, אומנותה, ורפואתה. ואפשר לקחת ממנו. ואע"פ שכבר נדפס, מ"מ אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש של מערכת הירחון על הדברים. וכן עשה, שלח אלי את ספרו הנ"ל. קראתי בו ומצאתי בו טעם לשבח, אך ראיתי שיש להעיר באיזהו מקומן וראוי להעלות את הדברים על שולחן מלכים. ולכן כפעם בפעם אביא פרקים מן הספר הנ"ל עם תקונים כפי הנלע"ד, וגם מילי מילי קטני' על עצם הדברים אשר יבואו בין סוגריים חצאי לבינה. יגאל כהן ס"ט.

פרק א

מצות המילה

1. מצות עשה לאב למול את בנו . והאם אינה חייבת למול את בנה . וגדולה מצוה זו משאר מצוות עשה .

פרק ב

על מי חל החיוב

א. אם לא מל האב את בנו חייבים בית דין למולו . ואם לא מלוהו בית דין חייב הוא כשיגדיל למול את עצמו . ואם לא מל חייב כרת .[ש"ע סי' רס"א ס"א] ואם האב אינו יודע למול ויש מוהל שאינו רוצה למולו בחינם ואין יד האב משגת לתת לו שכרו הוי כמי שאין לו אב שב"ד חייבים למולו וכופין את המוהל מאחר שאין אחר שימול. [הרמ"א בהגה שם]

המשך המאמר מחוברת אדר תשס"ב (שנה ב') סי' נא

פרק ג

זמן המילה

א. אין מלין עד שתנץ החמה ואם מל משעלה עמוד השחר יצא וכל היום כשר למילה אלא שזריזין מקדימין למצוות שנאמר וישכם אברהם בבוקר (בראשית כב) ואפי' מילה שלא בזמנה אינה אלא ביום. ואם נשתהו והגיע זמן בין השמשות, י"א שעדיף למולו בבין השמשות שהוא ספק שמיני ספק תשיעי מלמולו ביום התשיעי שלא בזמנו אע"פ שהוא ודאי יום. ולמעשה, אין נוהגים כן . ואם עבר ומל בלילה צריך לחזור ולהטיף דם ברית. ובשבת לא יעשה כן .

המשך המאמר מחוברת אלול תשס"ב (שנה ב') סי' קד

ב. יש מי שאומר שאין למולו תוך שמונה אפי' אם עתיד לימסר למלכות ולא יהא מי שימולו

ואם עשה כן יצא

ג. חולה אין מלין אותו עד שיבריא וכשהבריא ממתינים לו שבוע מעת לעת להברותו ואז מלין אותו בד"א שחלצתו חמה וכיוצ"ב שהוא חולי שבכל הגוף אבל אם חלה באחד מאיבריו כגון שכאבו לו עיניו כאב מועט וכיוצ"ב מלין אותו מיד כשיבריא . ואם הוא כאבו לו עיניו כאב גדול ממתינים לו שבוע מעת לעת דהוי כחולי שבכל הגוף וכאב גדול - פירושו שהפרשת עיניו סמיכה ומוגלתית ולא לפני כן, דשורייני דעיניא בלבא תלו. ומ"מ אפי' משום צער וחולי כל שהוא משהין אותו ואין מלין עד שיבריא וכשהבריא אין מילתו דוחה שבת שאין מילה שלא בזמנה דוחה שבת. ולמנהג הספרדים, אין מלין אותו גם בימי חמישי ושישי. ויש מתירין למולו בימי חמישי ושישי.

ד. תינוק בכור שנדחתה מילתו והגיע יום פדיונו, אין לעכב הפדיון

ה. מילה שנדחתה עד יום הפדיון, יש להקדים המילה לפדיון

ו. אנדרוגינוס ומי שיש שתי ערלות ויוצא דופן נימולים לשמונה אם אינו בשבת

ז. נולד ביה"ש מונים לו מהלילה ונימול לתשיעי שהוא ספק שמיני ואם ע"ש ביה"ש היה נימול לעשירי שהוא ספק תשיעי. ואם חל בעשירי [שהוא יום האחד בשבת] יו"ט, נימול לאחד עשר שהוא ספק עשירי. ואם היה ראש השנה לאחר השבת נימול לשנים עשר שהוא ספק אחד עשר וה"ה למי שספק נולד בין השמשות

ח. הוציא ראשו חוץ לפרוזדור מבעו"י או ששמעו אותו בוכה אמרינן דודאי יצא חוץ לפרוזדור ומונה לו שמונה ימים מאותה שעה והני מילי בסתם אבל אם אמו אומרת

שהיה מונח כמו בשאר פעמים ובכה נאמנת ובמקום שיולדות כמה נשים באותו בית אין לסמוך ששמעוהו בוכה

ט. אם נולד כשהיו נראים ברקיע כוכבים גדולים היוצאים בראשונה יש לסמוך על הכוכבים לספק למול למחרת כיון שלא היה שבת ולא יו"ט אבל הלבנה אינה יכולה אפילו לספק כיון שנראית גם ביום. וכן ישנם כוכבים גדולים הנראים ביום

י. אם יש סתירה בין הכוכבים ובין השעון יש לסמוך דוקא על הכוכבים מפני שלפעמים השעון מתקלקל אבל גרמי השמים חק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם

יא. בכוכבים בינוניים יש לסמוך עליהם שהוא לילה ואפי' הוא למחר שבת

מחוברת אדר תשס"ב שנה ב'

לכבוד מערכת ירחון וקנה לך חבר

שלום וברכה!

הנני להודות בזה לעורכי הירחון שהעלו על מכבש הדפוס בירחון החשוב "וקנה לך חבר" (חוברת י' חשון תשס"ב סי' יג) קטע מספרי הקטן "צור חיינו". וכאשר עברתי ועיינתי בהערותיהם, ראיתי שדבר לא נמלט מעינם הפקוחה (בפ"י). ואמרתי לנפשי: אין אדם רואה נגעי עצמו, וקיימו בספרי "שארית ישראל לא יעשו עולה וגו'" ואשר על כן בל"ן כאשר הקב"ה יזכני להוציא לאור מהדורא נוספת אביא ואקריב למכבש הדפוס את דבריהם במלואן בלי לגרוע דבר. וכ"ש כי קטנם עבה ממתני וכל דבריהם אמת. ובזכותם אחרי בלותי היתה לי עדנה. ולכן אני מברכם מקרב לב על פעלם, ויזכו להגדיל תורה ולהאדירה לאורך ימים ושנים ולא יחסר להם כל טוב.

רק אבקש מן המערכת שכל ההערות יהיו בסוגריים כדי שלא אפסיד במקחה של תורה לדוגמא בירחון שם עמוד נח (הערה 2) הם דברי המערכת וכמעט חשבתי שמעטי יצא זה.

יב"ן (יצחק בן נון) ס"ט

הערות: ???????

סימן קלא - מקום הטפת דם ברית

מאת ר' חביב כהן / מחוברת טבת תשס"ב (שנה ב') סי' לא

כתב הטור יו"ד (סימן רסג) נולד כשהוא מהול, כתב רבינו יצחק שאין צריך להטיף ממנו דם ברית. וכתב רב אלפס, שצריך. וכן כתב רבינו האי, הכי הסכימו רבנן קמאי שצריך להטיף ממנו דם ברית. וכן פסק מרן בשו"ע (שם סעיף ד). ומקור דין זה מהסוגיא בשבת (קלה.) שנחלקו תנאים ואמוראים בדבר תינוק נולד כשהוא מהול אם צריך להטיף ממנו דם ברית או לא. וכתב הרי"ף, קי"ל כבתראי דאינון רבה ורב יוסף. דאיתמר, רבה אמר חיישינן שמא ערלה כבושה היא. ורב יוסף אמר, ודאי ערלה כבושה היא וכו'. הא קי"ל

רבה ורב יוסף הלכה כרבה דאמר שמא ערלה כבושה היא וצריך להטיף ממנו דם ברית. ע"כ. מבואר שטעם הטפת דם ברית משום ספק ערלה כבושה. וכתב רש"י (שם ריש ע"א) וז"ל: נולד מהול ספק שמא ערלה כבושה היא העור דבוק בבשר. עכ"ל. והסביר המאירי (שם) בהרחבה יותר בזה"ל: ר"ל, מעט עור דק דבוק בבשר, שמתוך דקותו ודבקותו ומעוטו אינו ניכר ולאחר זמן יתפרק ותתכסה העטרה וכו' וצריך למולו מעט כעין קליפה להטיף ממנו דם ברית וכו' והטפה זו הנעשית מספק ערלה כבושה הזהירו הגאונים לעשותה בנחת ובעיון דק וביד ולא בברזל ואם נראה לו בודאי שיש שם ערלה כבושה הטפתו דוחה שבת. עכ"ל. וע"ע שם להלן בסמוך (בד"ה ומ"מ) גבי תינוק שנולד מהול ומטיפין ממנו דם ברית שאין מברכין ע"ז וסיים: "וכן אין האב מברך עליה להכניסו שאין זה ערלה גמורה שתהא הסרתה קרויה הכנסה". עכ"ל. ומבואר מכל דבריו שמקום הטפת דם ברית היא באותו מקום שהיתה אמורה להיות הערלה דהיינו העטרה או סוף העטרה במקום החיבור עם הגיד, ושם צריך לקלוף מעט ולהטיף אבל אין הטפת דם ברית בגיד עצמו1. ושוב הראוני בשו"ת הגאונים (שערי צדק ח"ג שער ה סי' יב) בשם רב יהודאי גאון שאמר בזה הלשון: וסריס גר שמתגייר א"צ להטיף ממנו דם ברית משום דדם ברית היכא הוי בערלה בגובהה של עטרה, כיון דעטרה גופא פסיקא, מהיכא מטיף דם ברית מאזנו או מחטמו, הלכך א"צ. עכ"ל. הרי מבואר בא'ר לחי רוא'י שמקום הטפת דם ברית היא במקום העטרה ואם אין לו עטרה אי אפשר להטיף ממנו דם ברית בשאר הגיד כלל. והעושה כן, הרי הוא כמטיף דם ברית מאוזנו או מחוטמו. וממ"ש רב יהודאי גאון בגבהה של עטרה וכו' נראה שכוונתו לחוט הסובב את העטרה אבל למעלה מזה דהיינו בגיד עצמו לא מהני וכאילו הטיף מהאוזן או מהחוטם כאמור. וכן מתבאר גם מדברי האו"ז (ח"ב הל' מל סימן צט) שכתב אודות מעשה שבא לידו בתינוק שנולד מהול בזה"ל: ואמרתי להטיף דם בעלמא כעין שריטה מראש הגויה כחתיכת (כצ"ל) מילה שחותכים בראש הגויה. עכ"ל. ומשמע דר"ל כי כאשר במילה עצמה חותכים את ראש הגויה, גם בהטפת דם ברית יעשה באותו מקום והיינו שישרוט בראש הגויה בעטרה ולא בשאר הגיד עצמו, וכדברי רב יהודאי גאון הנ"ל.

שוב ראיתי למופת הדור שלפנינו הגאון חזו"א (חיו"ד סימן קנד) שהביא דברי האו"ז הנ"ל כתב עליו, והרי משום ערלה כבושה אתינן עלה וצריך הטפת דם ברית במקום הערלה ונראה דכל למטה מן העטרה כשר להטפת דם ברית וכו' והלכה זו נשתכחה ועושין הטפת דם בעור שלמעלה מן העטרה [דהיינו עור הגיד] והוי כמטיף דם מן האצבע ועוברין משום לא יוסיף כדאמר בסנהדרין (פ"ד ע"ב) אחר שגגת לאו, וכן בגר אין כאן הטפת דם

ברית. ע"כ. ותנא דמסייע ליה הוא רב יהודאי גאון הנ"ל, שאין הטפת דם ברית אלא בעטרה ולא בשאר הגיד. ומ"מ מדברי רב יהודאי גאון מתבאר שמקומה הוא בגבהה של עטרה (לכתחילה עכ"פ), ולא למטה ממנה.

אולם הגרב"צ אבא שאול זצ"ל בשו"ת אור לציון ח"א (סי' יא) הביא את דברי החזו"א הנ"ל שדחה מנהג המוהלים שמטיפים דם ברית בעור שלמעלה מן העטרה, וכתב ליישב את המנהג בזה, מדקדוק לשון התוס' ביבמות (מ"ו ע"ב ד"ה דר' יוסי) שכתבו וז"ל: כתב בה"ג דגר שנתגייר כשהוא מהול צריך להטיף ממנו דם ברית וכו' ומיהו אם נכרת לו כל הגיד ובא להתגייר, אין מילתו מתעכבת וכו' עכ"ל. וכתב ע"ז הרב אורל"צ זצ"ל, וממה שדייקו לומר דבנכרת כל הגיד אין מילתו מעכבת, מוכח דאם לא נחתך הגיד כולו רק חציו וכדומה, צריך הטפה דם ברית ומהני הטפת דם ברית שם. ומוכח מכאן דבעור שלמעלה מן העטרה מהני הטפת דם ברית בגר, וה"ה לקטן שנולד מהול. ונראה דהיינו טעמא דמהני הטפת דם ברית בעור הגיד ואפי' למעלה מן העטרה דהא בכל מילה בעינן נמי הטפת דם ברית ודמוכח מלשון רש"י וכו' והרי בכל מילה המוהלים חותכים את העור מעט למעלה מן העטרה ואפ"ה מהני לענין הטפת דם, משמע דהטפת דם ברית אפי' למעלה מן העטרה שאינה מקום מילה מהני ואדרבא כל מילה הטפת דם שבה הוא למעלה מן העטרה, ומלבד הראיה שהבאנו מהתוס' נראה דה"נ אפשר לפרש כן גם בלשון האו"ז, שכתב ראש הגויה בחתיכת מילה שחותכים בכל מילה רגילה והיינו מעט למעלה מן העטרה שכן הדרך למול וכנ"ל ומאחר שכן מפורש בדברי התוס' יבמות הנ"ל נראה שמנהג זה יסודתו בהררי קודש. עכ"ל הרב אורל"צ שם. הנה גם ממנו נעלם לפי שעה תשובת רב יהודאי גאון הנ"ל שכתוב בה מפורש שהטפת דם ברית מקומה בערלה עצמה ולא למעלה ממנו בגיד עצמו. ומה שנסתייע ממה שהמוהלים חותכים מעט למעלה מן העטרה, לא זכיתי להבין, כי כשהמוהלים חותכים את העור מעט למעלה מן העטרה, הרי גם הערלה בכלל, דבכלל מאתיים מנה, וא"כ ודאי יוצא דם גם ממקום הערלה. וזהו דם ברית שנאמר עליו "וגם את בדם בריתך". ומעתה אין לנו להוציא דברי האו"ז שכתב "מראש הגויה" מפשוטם. ובפרט שבזה יהיו דברי האו"ז עולים בקנה אחד עם דברי רב יהודאי גאון הנ"ל, דאפושי פלוגתא לא מפשינן. ואע"פ שיש ללמוד מדקדוק לשון התוס' הנ"ל [וכ"ה לשון הרא"ש שם סי' לג] שכל הגיד כשר להטפת דם ברית, מ"מ אין לנו ראיה מדבריהם שכן ראוי לכתחילה אלא שעכ"פ בדיעבד אפשר להטיף דם ברית משאר הגיד. ואין ללמוד מזה להטיף דם ברית גם כשיש לו עטרה מפני שאין דנים

אפשר משאי אפשר. וא"כ נראה שיש לנהוג להטיף דם ברית במקום גבהה של עטרה מפני שבזה יצא לדעת הכל.

וסמוך לחתימה כרגע נראה לי (ע"י ידי"ן ר' אסף גודלי יצ"ו) ספר גירות כהלכתה להרה"ג ר' שמואל אליעזר שטרן שליט"א וראיתי אליו בפ"ג הלכה ה' שכתב וז"ל: הטפת דם ברית נעשית ע"י חיתוך או עשיית נקב בבשר העטרה ויש שסוברים לעשותה במקום חיבור העטרה עם הגיד. ויש נוהגים לעשות שריטה בבשר העטרה שיגיע עד מקום החיבור לצאת ידי כולם ע"כ ובהערה שם ביאר, שדעה ראשונה היא דעת החזו"א. וסברת היש אומרים, היא דעת הרב אבני נזר (יו"ד של"ד אות כז) שכתב שהטפת דם ברית צריך במקום שדרך דם לצאת בשעת מילה למטה אצל הגיד, ובגוף העטרה רוב פעמים אינו יוצא דם כלל בשעת מילה. ומ"ש ויש נוהגים וכו' הוא עפ"י מ"ש בס' תשובות והנהגות ח"א סי' תרט"ו שמנהג ירושלים כן וכתב שלדעתו המקום המובחר הוא בחוט הסובב עצמו ושכן הנהיג הרב שבט הלוי שליט"א. וסיים: שדעת הגרש"ז זצ"ל ויבלחט"א הגרי"ש אלישיב כמנהג ירושלים הנ"ל. עכת"ד. הנה מדברי רב יהודאי גאון הנ"ל שנעלמו לפי שעה מכל הגאונים הנ"ל מבואר שהעיקר להלכה כמ"ש הרב תשובות והנהגות וכמו שהנהיג לנכון הרב שבט הלוי שליט"א. וע"ע בס' הנ"ל להלן עמו' קיב שהדפיס תשובת הגר"ש וואזנר שליט"א שנשאל אודות מקום הטפת דם ברית. והשיב, שכל שטח העטרה כשר להטפת דם ברית ומה שדרכי להורות שיתחילו השריטה בקו המבדיל למעלה עד קצה העטרה טעמי דשם עיקר יציאת דם ברית אבל היסוד הוא כמ"ש החזו"א ומי שעושה כפשטות החזו"א עושה כהלכה. עכ"ד. ואילו ראה תשובת רב יהודאי גאון הנ"ל היה שש לקראתה כמוצא שלל רב. ואל תשיבני ממה שנהגו המוהלים כי ראיתי בס' תשובות והנהגות הנ"ל שכתב כי מנהג המוהלים הנ"ל יצא להם כן עפ"י מ"ש בס' כורת הברית2 ונמשכו אחריו כמה אחרונים כיעו"ש. ואין ספק שאילו ידעו דברי רבותינו הראשונים הנ"ל ורב יהודאי גאון הנ"ל היו חוזרים בהם שכן ראוי להיות חוזר וכמ"ש בכיוצא בזה מהרי"ק (שורש צו) והביאו להלכה הרמ"א בהגה ח"מ (סי' כה סוף סעיף ב').

ואגב ראיתי בתשובת הגר"ש ואזנר הנ"ל שסיים: ומיהו מש"כ החזו"א דמספיק אם יראה הדם תחת העור. אמנם מצינו כן בדיני שבת ריש פרק אלו שרצים בראשונים, מ"מ הטפה בלשון הקודש משמע יותר טפטוף דם לע"ד. עכ"ל. ויש סיוע לדבריו מלשון המאירי הנזכר בריש אמיר, שכתב "וצריך למולו מעט כעין קליפה להטיף ממנו דם ברית". ואע"פ שיש מקום בראש לומר שזהו דוקא בתינוק שנולד מהול שהטפת דם ברית היא משום ספק ערלה כבושה אבל בגר שאין הטפת דם ברית אלא כדי להכניסו

תחת כנפי השכינה אפשר שבנצרר הדם סגי, מ"מ, נראה שאין לחלק בין הטפת דם ברית של הנולד מהול לבין הטפת דם ברית של גר. ובפרט, שפשט הלשון משמעותו טפטוף הדם ממש וכדברי הרב שבט הלוי שליט"א. וכ"כ עוד בס' הנ"ל (שם עמוד קיד) בשם הגרי"ש אלישיב שליט"א שאין נוהגים כהחזו"א דסגי ליה בצרירת דם אלא עושים שריטה שיצא דם ממש. ע"ש.

פירות הנושרין מכל האמור: שמקום הטפת דם ברית הוא בגבהה של עטרה שהוא החוט הסובב עצמו. ויעשה כן ע"י שריטה או עשיית נקב בבשר הנ"ל עד שיטפטף הדם. [וא"צ להחמיר לעשות שריטה בבשר העטרה שיגיע עד מקום החיבור או להטיף בראש בעטרה וגם בעור שמעליה והיינו בגיד עצמו מפני שהעיקר כדברי רב יהודאי גאון הנ"ל שדבריו דברי קבלה] ומ"מ כל שהטיף דם בעטרה שפיר דמי. אבל אם הטיף דם ברית למטה ממקום העטרה דהיינו בגיד, אפשר שיש לסמוך על דקדוק לשון התוס' והרא"ש הנ"ל, שיצא בדיעבד בזה, ואין צריך לחזור ולהטיף ממנו דם ברית מהמקום הנ"ל. ומ"מ לכתחילה ודאי שיש לנהוג כאמור.

סימן קלב - הלכות גרים ש"ע יו"ד סי' רסח

מאת אברכי בית המדרש (ערך הרב יגאל כהן) / מחוברת אדר תשס"ב (שנה ב') סי' מח

ס"א ואם מל כשהיה עכו"ם צריך להטיף ממנו דם ברית אין מברכין עליו. כתב הטור גר שבא להתגייר אינו גר עד שימול ויטבול. היה נימול כתב ר"ח שאין לו תקנה אבל בניו נימולין ונכנסין בקהל דהא איגייר בטבילה וכגר חשוב להכשיר זרעו אבל לא הוא. [מ"ש הב"ח להגיה ר"ת במקום ר"ח, כבר העירו בטור החדש הוצאת מכון ירושלים בהגהות והערות שגם בהרשב"א והרמב"ן והר"ן כתבו כן בשם ר"ח וקשה לומר שבכולם נפל ט"ס. ועוד, שבר"ח שלפנינו כתוב כן להדיא וז"ל: גר שנתגייר כשהוא מהול אין לו תקנה אבל הוא בעצמו לא. עכ"ל. ובאמת שלשון ר"ח שלפנינו מגומגם הוא ונראה שיש בו חסרון לשון וכך צ"ל אין לו תקנה אבל בניו נימולין ונכנסין בקהל דהא איגייר בטבילה וכגר חשוב להכשיר זרעו אבל הוא בעצמו לא. ודילג הסופר מאבל לאבל. וש"ר שכן העירו ברבינו חננאל שיצא לאור מחדש עם הערות. מ"מ דחה מרן ז"ל שיטתו מההלכה מפני שהרמב"ן הקשה עליו וכמ"ש בב"י. וגם שכן דעת הרמב"ם והרא"ש ועוד.

בהגה או שנולד מהול (טור בשם הרא"ש). נראה שאף לדעת מרן ז"ל הדין כן מפני שלא נמצא מי שחילק בין נולד מהול לבין מי שנימול שלא לשם גירות אלא בעל העיטור הסובר שאף ביהודי הנולד מהול א"צ להטיף דם ברית אבל לפי דעת שאר פוסקים שהכריעו שאף ביהודי שנולד מהול צריך הטפת דם ברית א"כ ודאי שגם בגוי הנולד

מהול הדין כן. והשו"ג (סק"ג) הקשה, למה השמיטו מרן ז"ל ע"ש. ואפשר שהשמיטו מרן ז"ל מפני שאין הדבר מצוי כ"כ.

ואם נכרת הגיד אין מילתו מעכבת. מכאן משמע שהטפת דם ברית מקומה בכל הגיד. ועי' בשו"ת אור לציון ח"א חיו"ד סי' כא שהביא דברי החזו"א שהעיר על מנהג המוהלים שעושים הטפת דם ברית שלא בראש הגויה אלא בגיד, ויישב הרב אור לציון מנהג העולם עפ"י דברי התוס' שהם מקור דברי מרן ז"ל שכתבו ואם נכרת כל הגיד אין מילתו מעכבת, משמע שאם לא נכרת כל הגיד אפשר להטיף דם ברית בגיד עצמו וא"צ דוקא בראש הגויה. אולם בתשובת הגאונים שערי צדק (ח"ד עמוד נא) מפורש כדברי החזו"א כיעו"ש. וצריך עיון למעשה, דאפשר שאף להתוספות לכתחילה יש להטיף דם ברית בגובהה של עטרה וכדברי הגאון. וע"ע בירחון וקנה לך חבר חוברת טבת תשס"ב סי' ל"א מה שהאריך בזה ידידנו ר' חביב כהן הי"ו. ודבריו נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת. בהגה טבל קודם שמל מועיל דבדיעבד הוי טבילה (ב"י בשם הרמב"ן וכ"כ המ"מ) וי"א דלא הוי טבילה (נ"י פרק החולץ בשם הרא"ה). וכתב השו"ג (סק"ו) ומסתמיות רבינו לקמן בסעיף שאחר זה דכתב מלין ואח"כ מטבילין אותו משמע דס"ל כנ"י דאפי' טבל בדיעבד תחילה לא עלתה לא טבילה ומימלא דמגעו מנסך ביני ובני עכ"ל. ואינו מוכרח, כי אפשר שמרן ז"ל כתב היאך הדין לכתחילה בלבד. ומ"מ נראה שיש להחמיר בדבר מפני שמלבד הרא"ה גם הרשב"א בחי' (שם) דחה ראיית הרמב"ן, ונראה שדעתו נוטה להחמיר. כיעו"ש היטב. וכ"כ האחרונים ז"ל כמ"ש הברכ"י אות ה', וכן דעתו ז"ל.

ס"ב ואם קבל מלין אותו מיד. כ"ה לשון הברייתא ביבמות (מז:). אמנם מרן בב"י ריש סימן זה אחר שהעתיק לשון הרמב"ם בפ"א מהלכות מילה ה"ז שכתב וז"ל: גר שנכנס לקהל ישראל חייב מילה תחילה ואם מל כשהיה גוי צריך להטיף ממנו דם ברית ביום השמיני שנתגייר. עכ"ל. וכתב עליו: ועל מה שהצריך הטפת דם ברית ביום השמיני יש לתמוה דהיכן מצינו בגר שיצטרך ביום השמיני אדרבא אמרינן (יבמות מז:) קיבל מלין אותו מיד משום דשהויי מצוה לא משהינן. עכ"ל. אולם כבר העירו האחרונים ז"ל שגירסא משובשת נזדמנה לו למרן ז"ל וצ"ל ביום שנתגייר או ביום הראשון שנתגייר וכמו שכתבו בהגהות והערות שבטור החדש (אות ו') ע"ש. ולע"ד הגהה זו מוכרחת כי מלשון הרמב"ם עצמו ניכר שהוא ט"ס, שאל"כ מה הלשון אומרת ביום השמיני שנתגייר וכי ביום השמיני עצמו נתגייר והלא זהו היום השמיני לגירותו, וא"כ היה לו לומר ביום השמיני לגירותו.

עוד כתב שם מרן בב"י בד"ה ומ"ש רבינו בשם בעל העיטור וכו' אבל בגוי שנולד מהול ובא להתגייר אפשר דס"ל דצריך להטיף דלא שאני ליה בינו לנימול שלא לשם גירות ובעל העיטור מחלק ביניהם. עכ"ל. דקדק מרן ז"ל לכתוב כן בלשון אפשר משום שלא נמצא כן במפורש בדברי בעל הלכות. ועוד, שא"כ מהו שסיים הטור: וא"א הרא"ש לא חילק אלא בכל ענין צריך להטיף וכו' הול"ל: וא"א הרא"ש כתב כסברת בעל הלכות א"ו שאין הדבר ברור בדעת בעל הלכות.

עוד שם בד"ה וכשבא להתגייר וכו' ומפרש בגמ' טעמא וכו' וסמ"ג כתב טעם אחר וכו' פי' הוסיף לכתוב טעם אחר מלבד הטעם של הגמ'. ומבואר מדבריו, שאם לא הודיעוהו כל האמור בסעיף זה אינו מעכב וכדברי רבוותא שכתב הנמק"י. ועי' בהגהות והערות שבטור החדש אות כה שהרגישו בזה וכתבו: ע"ש שהביא גם את הטעם שכתוב בגמרא. עכ"ל.

סימן קלג - הלכות ס"ת

מאת אברכי בית המדרש (ערך הרב יגאל כהן) / מחוברת אדר תשס"ב (שנה ב') סי' מח (מעמ' רכא)

ס"א מצות עשה על כל איש. מוכח מדברי מרן דאיש חייב במצוה זו ולא אשה וכ"כ הרמב"ם בס' המצות וכו'. ברכ"י סק"א. ובשיורי ברכה סק"א כתב בשם ס' החינוך, הטעם דנוהגת בזכרים מפני שהם חייבים בת"ת ולכתוב אותה ולא הנקבות ע"ש.

שם. ואפילו הניחו לו אבותיו ס"ת. מימרא דרבא בסנהדרין (כא:) וכמ"ש בב"י. והטור השמיטו מפני שהוא בכלל משמעות דבריו שכתב שיכתוב לו ס"ת וכו' ומשמע שאפי' יש לו ס"ת בירושה יכתוב לעצמו שיהיה נכתב בשבילו ולא בשביל אבותיו. ועמ"ש הב"ח.

שם. ז"ל מרן בב"י: בפרק ב' דסנהדרין אמר רבא אע"פ שהניחו לו אבותיו לאדם ס"ת מצוה לכתוב משלו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה. פירוש, כיון דקיי"ל דאין כותבין את התורה פרשיות דתורה חתומה ניתנה על כרחך לא קאמר שיכתבו שירת האזינו לבדה אלא היינו לומר שיכתבו כל התורה עד שירת האזינו שהיא גמר של תורה וכך הם דברי הרמב"ם בהלכות ס"ת עכ"ל. והקשו הלימוד הישיבה והלא עדיין אפשר לומר שיש מצוה לכתוב את שירת האזינו בלבד כמו שיש מצוה לכתוב מזוזה ותפילין אע"פ שהם פרשיות מן התורה. ושוב הראני ידי"ן ר' חביב כהן הי"ו שבס' תורה תמימה (פ' וילך) הרגיש בקושיא זו והניחה בצע"ג.

שם. כתב הטור כתבו או שהגיה בו אפי' אות אחת כאילו קיבלה מהר סיני. נ"ל שמכאן יצא המנהג שכל מי שכותב ספר תורה משאיר הסופר תיבות "לעיני כל ישראל" לכותבם

או למלא אותם בבית בעל הספר בזמן הכנסת ספר תורה, כדי שיחשב לו כאילו כתבו בעצמו. ושוב ראיתי כן להשו"ג סוף סק"ג.

בהגה ואפי' אין לו מה יאכל רק ע"י הדחק (הגמ"י פ"ו) הציון כאן טעות הוא שכן דברי הרמ"א הם דברי עצמו שכתב כן לתרץ מה שהקשה הגמ"י על הרמב"ם והובא בב"י כיעו"ש. ושו"ר להרב באר הגולה שכתב כן.

שם. הטור והרמב"ם בפ"י מהלכות ס"ת ה"ב כתבו בזה"ל: "ואפי' אין לו מה יאכל". וכתב מרן בב"י, שם יתר על כן אמר רשב"ג אפי' אין לו מה יאכל ומכר ס"ת או בתו אינו רואה סימן ברכה לעולם. ומשמע דכיון דאינו רואה סימן ברכה אסור הוא למוכרו. עכ"ל. ותמהו עליו האחרונים ז"ל ממ"ש מרן ז"ל עצמו בב"י או"ח סי' תקפ"ה לדקדק מלשון אינו רואה סימן ברכה, דאיסורא מיהא ליכא. עיין בכנה"ג שהניח קושיא זו בצ"ע. ולע"ד נראה כי אע"פ שפשט לשון זה משמעותו דליכא איסורא אלא שאין בזה ברכה מ"מ בנ"ד מתוך הענין משמע שיש בזה איסור שהרי אמר רשב"ג "אפי' אין לו מה יאכל וכו'" וקאי אארישא דקתני לא ימכור אדם ס"ת אע"פ שאינו צריך לו יתר על כן אמר רשב"ג אפי' וכו' ואי איתא דסיפא איסורא ליכא אלא שאין בו סימן ברכה מאי אפי' דקאמר?! א"ו משמע דה"ק דכיון שאינו רואה סימן ברכה אסור הוא למוכרו. ושו"ר להט"ז סק"ב שכתב כן. וידי"ן ר' אייל אבידן נר"ו נתן טעם לדבר, דאי ליכא איסורא, וכי מפני שאין לו ברכה בדבר ימנע האדם מלמוכרו בשעה שאין לו מה יאכל כעת?!

וכתב עוד מרן בב"י וז"ל: וההגהות תמהו עליו [על הרמב"ם] דכיון שמותר למוכרו ללמוד תורה ולישא אשה כ"ש דמותר מפני חייו והכי אמרינן בירושלמי סוף מסכת ביכורים וגם מתלמודא דידן דקדקו דנראה דשרי עכ"ל. ובהשקפה ראשונה נראה שלכן השמיטו מרן ז"ל מפני שאין זה להלכה. אבל ראיתי למרן ז"ל בכ"מ (שם) שהביא דברי הגהות הנ"ל שהוכיחו כדבריהם מן הירושלמי ותלמודא דידן, וכתב ע"ז: ואני אומר שאין אלו ראיות דירושלמי הכי איתא וכו' וסיים: ומ"מ יש לתמוה היאך אפשר שלא התירו למכור ס"ת מפני חייו והלא פיקוח נפש דוחה כל מצות שבתורה י"ל דאה"נ שאם יהיה פיקוח נפש ממש כגון שאחזו בולמוס פשיטא דמותר למכור ס"ת כדי להחיותו והכא במאי עסקינן בשמזונותיו מצומצמים ביותר אבל לא הגיעו לגדר שיהיה בו פיקוח נפש. עכ"ל. ונראה ברור שבזה דבריו אלו נכתבו באחרונה. ואפשר דמש"ה השמיטו דאי איכא סכנת נפשות פשיטא דשרי למכור דפיקוח נפש דוחה כל מצות שבתורה. ואי במזונותיו מצומצמים יש ללמוד זה ממ"ש שאין מוכרים ס"ת אלא ללימוד תורה או לישא אשה מכלל דבכה"ג

לא שרי למכור ס"ת. והשו"ג סק"ה כתב, ורבינו שהשמיט זה מספר הזה צל"ע. עכ"ל. והנלע"ד כתבתי.

ואינו רשאי למוכרו וכו' כתב הש"ך סק"א וז"ל: בבית יוסף כתב בשם ה"ר מנוח דוקא ס"ת העשוי לקרות בו ברבים אבל ספרי יחידים מוכרים לעשות מהדמים מה שירצו וכו' עיין ב"י וב"ח ביאור דבריו ועיין או"ח סי' קנג ס"י עכ"ל. וכוונתו לומר שדעת מרן ז"ל כרבינו מנוח שרשאי היחיד למכור ס"ת שלו ולעשות בדמיהם מה שירצה. וגם באו"ח (סי' קנג שם) כתב מרן בזה"ל: יש אומרים דיחיד בשלו אפי' ס"ת מותר למוכרו ולעשות בדמיו כל מה שירצה כל שלא הקדישו לקרות ברבים ויש מי שאוסר אא"כ ללמוד תורה או לישא אשה עכ"ל. ומבואר בב"י שם שדעה הי"א היא דעת הרא"ש, מרדכי בשם ראבי"ה, ונמק"י בשם רבינו משולם, ועד אחרן הטור. והיש מי שאוסר הוא הרמב"ם ז"ל. ומדקדוק לשון מרן ז"ל נראה שדעתו ז"ל כדעה ראשונה שכתבה בלשון רבים. וכן ראיתי להא"ר (שם אות כב). ומה שסתם מרן ז"ל כאן ואינו רשאי למוכרו וכו' דמשמע דקאי אס"ת שכתב לעצמו שאסור למוכרו, אינו מוכרח, מפני שגם בטור כתוב בסימן הזה בלשון יחיד ואעפ"כ סמך הטור על מה שביאר למעלה בטאו"ח סי' קנג שהיחיד רשאי למכור ס"ת ולעשות בדמיו כל מה שירצה וא"כ כן י"ל גם בדברי מרן הש"ע. אולם ראיתי להגאון ר' יעקב סופר זצ"ל בספרו קול יעקב סי' ער סק"א שכתב שמסתמיות דברי מרן ז"ל שקבלנו הוראותיו משמע דאפי' יחיד שכותב ס"ת לעצמו ולא הקדישה לקרות בה ברבים אינו רשאי למוכרה וכ"כ עו"ת בסי' קנג (כצ"ל) אות ל' וכ"מ מדברי מרן בסי' רפב סי"ח שהביא סברת האוסרים באחרונה משמע דהכי ס"ל ואע"ג דבאו"ח סי' קנג ס"י כתב י"א ואח"כ ויש מי שאוסר וכתב א"ר שם אות כב משמע דעיקר סברא ראשונה דרבים הם מ"מ אין לנו להניח בשביל דקדוק זה סתמיות דברי מרן כאן ומ"ש בסי' רפב. עכ"ל. ובאמת שאע"פ שסתמות מרן ז"ל כאן אינה מכרעת וכמש"ל מ"מ ראייתו מסימן רפב היא ראי'ה מהימנא, ועל כן יש לתפוס שדעת מרן ז"ל למעשה להחמיר בזה. ונראה שעזב דברי הרא"ש בזה מפני שאין הדבר מוכרח לומר שדעת הרא"ש להקל לכתחילה וכתבה מרן בב"י סי' קנג בדרך "אפשר" וכמו שיראה המעיין. ולכן אין להקל נגד דברי הרמב"ם ז"ל שהוא אחד מעמודי ההוראה. וכרגע נראה לי ספר השומר אמת (אדאדי) וראיתי מ"ש בזה, והנלעד"כ. ובהיותי בזה ראיתי מ"ש הפת"ש סי' רפב אות טז בשם הרב יד הקטנה שלא נחלקו הרא"ש והרמב"ם אלא ביחיד קונה ס"ת לעצמו דהוי כחוטף מצוה מן השוק אבל בס"ת שכתבו לעצמו או ששכר סופר לכתוב לו לקיים מ"ע של ועתה ודאי דאסור למכור ולכן כתב לעיל סי' ער ס"א ואינו רשאי למוכרו אע"ג דשם

מיירי ביחיד ע"ש. אכן מדברי מרן בב"י או"ח סי' קנג משמע דמחלוקת הרמב"ם והרא"ש היא גם ביחיד שכתב ס"ת או ששכר סופר לכתוב לו כיעו"ש. ולכן אין לזוז מהכרעת הרב קול יעקב הנ"ל. ומ"מ כתב הרב קול יעקב (שם אות ג') בשם הריב"ש בתשובה הביאו הב"י בסי' קנג שאם יש טעות בס"ת אין בו קדושת ס"ת ויכול למוכרו.

ואפי' למכור ישן כדי לקנות חדש אסור. כן כתב הטור וכתב עליו מרן בב"י שם: בעיא דלא איפשיטא וכתב הר"ן ונקטי בה רבותי לחומרא וכן דעת הרי"ף וכו' וכ"פ הרמב"ם. וכתב ה"ר מנוח דטעמא משום פשיעותא הלכך אם היה חדש כתוב בבית הסופר ואינו חסר אלא נתינת הדמים מוכרין עכ"ל. ובאמת שדברי ה"ר מנוח, כבר תמהו עליהם הב"ח הדרישה והט"ז ז"ל ע"ש מ"ש ליישב דבריו. ומ"מ נראה שמרן ז"ל תפס לעיקר כהטור שסתם לאסור בכל ענין מפני שאין מעלה אותה בקדושה. וכן מדוקדק מלשון הב"י הנ"ל למעיין בו. וכ"פ הש"ך סק"ג.

אבל ללמוד תורה וכו' כתב הרב בית הלל מלשון זה משמע דדוקא ללמוד הוא עצמו או לישא אשה הוא בעצמו אבל באו"ח וכו' עכ"ל ונראה דמשמע ליה הכי מקאמר "ללמוד" ולא "ללימוד תורה". ואה"ר, אינו מוכרח. ומה גם, דזיל בתר טעמא דשרו למכור ס"ת ללימוד תורה מפני שמביא לידי מעשה ואשה נמי לא תהו בראה א"כ לפ"ז אין לחלק בינו לבין אחרים המוטלים עליו דוקא. וכן מוכח מדברי מרן ז"ל באו"ח סי' קנג ס"ו. וכבר הרגיש בזה הרב בית הלל שם בסוף דבריו כיעו"ש. וכ"כ השו"ג סק"ז.

בהגה וה"ה לצורך פדיון שבויים. כתב הפרישה (אות ו) ועמ"ש לעיל בסי' רנב (דרישה סק"ב) דאם מוכרה לפדיון שבויים פירושו לצורך פדיון נפשו דעצמו ע"ש שהארכתי. עכ"ל. ואחר העיון בדבריו לי הדל נראה שיש להשיב על דבריו. ואכן מפני שראיתי להש"ך סי' רנב סק"א והט"ז סק"ב שכבר קדמוני בזה כיעו"ש, ולכן לא ראיתי לכפול הדברים, קחנו משם.

שם אינו יוצא בזה. עי' ט"ז סוף סק"א. ולע"ד נראה דכוונת הרמ"א שאינו יוצא ידי מצות כתיבת ס"ת כראוי אבל ודאי יש לו מצוה וכמ"ש רש"י ז"ל.

ס"ב האידנא מצוה לכתוב חומשי תורה וכו' ולא ימכרם וכו' פירוש, כהיום שדרך בני אדם ללמוד תורה בחומשי תורה משנה וגמרא, גם כתיבתן [או הדפסתן] בכלל מצות כתיבת ס"ת וזה יותר מצוה מלכתוב ס"ת ולהניחו בבית הכנסת לקרוא ברבים. אבל לכתוב ס"ת לקרות בו [והיינו ללמוד בו] הוא ובניו פשיטא דגם האידנא זהו עיקר קיום מצות עשה שהרי הוא נוהג בו כמו שנוהגים דורות ראשונים. ב"י. וכן הסכים הט"ז (סק"ד). והשו"ג (סקי"ב) דרך קסת"ו להשיב על דברי הדרישה שדחה פירוש מרן ז"ל

והסכים כפירוש מרן ז"ל ושכן המנהג גם בזמן הזה שאע"פ שאנו קונין כמה ספרים מהגמרא ופרושיה עכ"ז כותבים ס"ת נאה ע"י לבלר נאה ופורסין אותו בכלים נאים ונותנין אותו לקרות בו ברבים עכ"ד. ואע"פ שאין ראיה כ"כ מן המנהג כי זהו אפי' לדעת מרן ז"ל אינו עיקר המצוה וכמבואר בב"י מ"מ ודאי שהעיקר כפירוש מרן ז"ל והסכמת רוב האחרונים. וע"ע להרב קו"י (אות ה') שכתב בשם הברכ"י שכן מוכח מדברי גורי האר"י ז"ל וכן עיקר. עכ"ל. אמנם לא אכחד כי הראוני להרה"ג ר' יצחק רצאבי שליט"א בספרו ש"ע המקוצר (חיו"ד ח"ב עמוד קלד- קלז) שהאריך ליישב מנהג העולם שאין מקפידים לקיים מצות כתיבת ס"ת בזה"ז כדעת מרן ז"ל. אבל המעיין היטב יראה שיש להשיב ע"ד, ובפרט במה שכתב בדעת מרן ז"ל בש"ע.

סי' רעא

ס"א איו כותבין ס"ת וכו' הטור כתב אין כותבין ס"ת תפילין ומזוזות על עור בהמה טמאה וכו' כלשון מסכת סופרים (פ"א ה"א) שהביאה מרן בב"י. אבל מרן ז"ל כתב בש"ע אין כותבין ס"ת וכו' והשמיט תפילין ומזוזות משום שבהלכות ס"ת אנו עוסקים. ודין זה גבי תפילין כתבו באו"ח סי' לב סי"ב כי שם ביתו. אלא שיש לדקדק דלפ"ז היה לו לכתוב כן גם לקמן בהלכות מזוזה (סי' רפ"ח) מפני שאי אפשר ללומדה מס"ת ותפילין דחמירי בקדושה מינה. ושו"ר להשו"ג שהרגיש בזה והניח בצ"ע.

שם. ולא על עור דג משום דנפיש זוהמיה. כ"כ הט"ז. וקיצר הרב, דבעיא דלא איפשטא היא אי פסקא זוהמא מיניה ומשום דלא ברירן לן פסקו לחומרא. וכמ"ש מרן בב"י וזהו כוונת הט"ז נמי באומרו דנפיש זוהמיה והוא לשון מרן עצמו באו"ח סי' לב בש"ע, וכלומר,דכיון דנפיש זוהמיה לא ברירן לן אי פסיק ע"י העיבוד. ויותר על זה צריך לדחוק בלשון הרמב"ם שכתב בפ"א מפני הזוהמא שאין הזוהמא נפסקת בעיבודה וצ"ל שהכוונה שאין הזוהמא פוסקת בודאי בעיבודה וכו' ברכ"י אות א.

שם. ואפי' עור נבילות וטריפות שלהן. בשבת (ק"ח סוע"א) איתא וזו שאילה שאל ביתוסי אחד את ר' יהושע הגרסי מנין שאין כותבין תפילין על עור בהמה טמאה דכתיב למען תהיה תורת ה' בפיך מדבר המותר לפיך אלא מעתה על גבי עור נבילות וטריפות אל יכתבו א"ל אמשול לך משל למה"ד לשני בני אדם שנתחייבו הריגה למלכות אחד הרגו מלך ואחד הרגו איספקליטור איזה מהן משובח הוי אומר זה שהרגו מלך. אלא מעתה יאכלו? א"ל, התורה אמרה לא תאכלו כל נבלה ואת אמרת יאכלו?! א"ל, קאלוס [משובח טעם זה. רש"י]. וכתבו התוס' שם בד"ה איזה מהן חשוב אותו שהרגו מלך, וא"ת תינח מתו מאליהן נחורות ועקורות מאי איכא למימר. וי"ל, כיון דמתו שרי. א"כ מן המותר

לפיך לאו דוקא אלא ממין המותר בפיך קאמר. עכ"ל. ויש לדקדק, מאין ידעו חז"ל דקרא ממין המותר לפיך קאמר, אימא דקרא כפשוטו מן המותר לפיך ממש קאמר ולפ"ז אף בהמה חיה ועוף אין לכתוב על נבלות וטריפות שלהם? ונראה הטעם משום דעל כרחנו קרא לאו לפיך ממש קאמר דבעור לא שייך מותר לפיך שאינו ראוי לאכילה. וא"כ יש לפרשו ממין המותר לפיך קאמר. ושוב הראוני למהרש"א בחידושי אגדות (שם) שכתב, דבמלתא בעלמא הוא דאוקמיה לאותו ביתוסי ועיקר טעמא דע"כ תורת ה' וגו' מן המותר בפיך היינו ממין המותר בפיך דבעור לא שייך המותר וכו' ע"ש. וששתי על דבריו. ועיין להט"ז סק"א, ולפי האמור נראה שטעמו אינו מספיק, והנלע"ד כתבתי.

שם. וצריך שיהיו העורות מעובדין ע"י ישראל וכו' וזהו לכתחילה שצריך להיות תחילת עיבודן ע"י ישראל אבל אם עבדן גוי כבר כתב מרן ז"ל באו"ח סי' לב ס"ט בזה"ל: אם עיבדו גוי להרמב"ם פסול אפי' א"ל ישראל לעבד לשמו ולהרא"ש כשר אם ישראל עומד ע"ג ומסייעו. עכ"ל. ולפמ"ש מרן בב"י כאן ובאו"ח (שם) נראה שמסקנתו כי מ"ש בשם הרא"ש "ומסייעו" היינו שמסייעו קצת בעיבוד העור. (ודלא כהפרישה אות ו' שפירש, מסייע לו בדיבורו להורתו איך יניחם בסיד. אמנם אני כשלעצמי נלע"ד קל"ה כמות שהיא שהפשט דברי הרא"ש כדברי הפרישה דלאו דוקא מסייעו וכמ"ש הגר"א בביאוריו לאו"ח שם) וא"כ לכאורה יש לדקדק מנין למרן ז"ל שיש מחלוקת בין הרמב"ם והרא"ש בזה והלא אפשר שבסיוע יודה הרמב"ם וכמ"ש באמת השו"ג סקי"א. ונראה דמרן ז"ל מספקא ליה אי להרמב"ם מהני במסייע דאפשר דלא יועיל ולא יציל משום דמסייע אין בו ממש כדקי"ל בעלמא (שבת צג.). אכן מדברי מרן בש"ע סי' י"א ס"ב שכתב טוואן נכרי וישראל עומד ע"ג ואומר שיעשה לשמן להרמב"ם פסול להרא"ש כשר. ומבואר בב"י (שם) שלמד מחלוקת זו מדין עיבוד העור שבנ"ד כיעו"ש. הרי שלדעת הרא"ש אפי' לא סייעו כלל מועיל מה שישראל עומד ע"ג ואומר לו. וצ"ל שהעיקר כמ"ש מרן ז"ל בב"י או"ח סי' לב וביו"ד כאן דלהרא"ש אינו כשר אא"כ סייעו. ובפרט, שלהלכה ודאי שלא יניח מרן ז"ל דברי הרמב"ם שפסל מפני מה שאפשר לצדד בדעת הרא"ש להקל. וא"כ נראה שלהלכה דעת מרן ז"ל כהרמב"ם שפסל בעיבוד גוי ואפי' כשישראל עומד ע"ג ואומר לו שיעבד לשמה. ומ"מ אם סייעו בעבודה נראה שיש להקל מס"ס שמא להרמב"ם נמי מהני במסייע ושמא הלכה כהרא"ש ורבינו ברוך דבמסייע ש"ד.

שם. לשם ס"ת שיאמר בתחילת העיבוד וכו' בש"ע או"ח סי' לב ס"ט כתב מרן ז"ל בזה"ל: טוב שיוציא בשפתיו וכו' עכ"ל. הרי שאין זה מן הדין הגמור אלא שכן טוב לנהוג לכתחילה אבל בדיעבד אפי' במחשבה כשר. וכ"פ הקו"י (אות ה) ופשוט.

כשמשים אותם לתוך הסיד עורות אלו אני מעבד לשם ס"ת. כתב ב"י או"ח סי' לב אם מעובד לשם מזוזה פסול לתפילין דתפילין חמורה ממזוזה ודאי דה"ה אם מעובד לתפילין פסול לס"ת דקדושת ס"ת חמורה מתפילין עכ"ל ד"מ. ש"ך סק"ד.

כותבין ס"ת על הגויל וכו' ואם כתבו ס"ת על הקלף כשר. וכיום המנהג בא"י לפי הנשמע שהכל כותבין בקלף וכמ"ש מור"ם בהגה. ולא ידעתי למה עזבו הספרדים ובני עדות המזרח [ובפרט אותם עדות שבחו"ל כתבו ס"ת על הגויל], דברי מרן ז"ל שקבלו הוראותיו שפסק שיש לכתוב לכתחילה על הגויל, וכותבים על הקלף שאינו כשר אלא בדיעבד, ולא זו אף זו שמוציאים עליו ממון רב כדי לכותבו בתכלית ההידור, והוא כתוב על "קלף" שהוא כשר בדיעבד, ובפרט בזמן הזה דמסתמא אפשר לכתוב על גויל מעובד כראוי. ואם מפני שהקלף יפה יותר, וכי בימים ראשונים לא היה כן, ואעפ"כ העדיפו רבותינו ז"ל לכתוב על הגויל. ואפשר שהספרדים נמשכו בזה אחרי אחינו האשכנזים היוצאים ביד רמ"א, כמו שמצינו בכמה עניניים שעזבו מנהגי אבותיהם המיוסדים על אדני פז. ואם כנים אנחנו בזה, צריך להחזיר עטרה ליושנה, ולעורר על זה בציבור הספרדי, שיש לדרוש מן הסופרים שיכתבו ס"ת על הגויל דוקא.

על הקלף כשר והוא שיהיה כתוב בצד הפנימי שכלפי הבשר. כ' הטור קלף ודוכסוטוס הוא עור הנחלק וכו' וקלפים שלנו יש להם דין קלף ונכתבין בצד הפנימי שכלפי הבשר. וכתב מרן בב"י כ"כ התוס' בפרק המוציא יין ולאפוקי מדברי האומר שקלפים שלנו הם וכו' אלא ודאי קלף הם שמה שמגררים קליפתו העליונה אינו אלא כדי מה שצריך לתקנו ולהחליקו ואפי' אם היו חולקים העור לשנים היה צריך לגרר ממנו כך ומצד הבשר היו גוררין הרבה עד שאין נשאר אלא הקלף לבד בלבד וכן כתבו הרא"ש וסה"ת והגמ"י עכ"ל. סיום לשון מרן הנ"ל (המודגש) אינו מפורש בתוס' אבל הוא מוכרח בכוונתם שאל"כ מה השיבו התוס' בדבריהם שכתבו "דא"כ היאך כותבין עליהם תפילין דאין נכתבין אלא על הקלף" והלא זו אינה אלא ראיה שמנהג העולם לתפוס לקלפים שלנו דין קלף אבל אין בזה תשובה לטענת החולקים האומרים שקלפים שלנו דוכסוסטוס הם לפי שמגררים האומנים המתקנים אותו קליפתו העליונה. ולזה הוצרך מרן ז"ל לבאר בכוונתם שמה שמגררים וכו' ור"ל שבודאי אע"פ שזהו קלף וכותבים בו במקום בשר מ"מ גוררים אותו במקום שער כדי לתקנו ולהחליקו. וכן מתבאר יותר בב"י סי' לב שמרן ז"ל מבאר והולך טעם התוספות בזה. ונראה מדברי הרא"ש ושאר פוסקים שהזכירם מרן ז"ל עמו, שאפי' אם יגררו ממנו הרבה אעפ"כ השאר נקרא קלף מפני שגוררים ממנו הרבה בצד הבשר. וא"כ ע"כ שאף מרן ז"ל יסכים לזה. והוצרכתי לבאר כל הנ"ל מפני שראיתי לכמה ת"ח

בירחון או"ת (סיון תשנ"ג סי' קיח, אדר תשנ"ה סי' עג, סיון תשנ"ה סי' קט וקיב, ובאדר תש"ס סי' עט) שפלפלו הרבה בענין כשרות הקלף בימינו ובכלל דבריהם נתקשו בדברי מרן הנ"ל ולע"ד נראה כמ"ש. ושו"ר בשו"ת שערי יושר ח"א סי' ה' תשובת ידי"ן הרה"ג ר' יעקב הכהן הי"ו שעמד וימדד אר"ש טובה ורחבה והשיב על טענות הסופר הרב יוסף כהן הי"ו שפקפק בכשרות הקלף בזמננו ותוך דבריו ביאר דברי מרן ז"ל כמ"ש והשיב לנכון על טענת הסופר שהוכיח מדברי רבינו האר"י כדברי הרמב"ם בתשובה. כיעו"ש באורך. גם יש לי להוסיף מה שפלפלו באו"ת על דברי מהר"ם גלאנטי סי' קו והוכיח הסופר ר' יוסף הכהן הי"ו כי טעמו של מרן ז"ל אינו עולה בקנה אחד עם טעם התוס' ממ"ש מהר"ם (שם): והביאו הרב בית יוסף ז"ל והשיב על מה שכתבו הטעם לפי שמגררים וכו' זה אינו כלום וכו' שר"ל שהשיב מרן על טעם התוס' וז"א דפשוט בכוונתו דר"ל והשיב מרן הב"י על טענת החולקים שהביאו התוס' שאמרו שקלפים שלנו דוכסוסטוס הם לפי שמגררים וכו' ופשוט הוא לכל מודה על האמת. וע"ע להרב פקודת אלעזר או"ח סי' לב שהאריך בנ"ד הרבה ויש מדבריו סיוע לדברי ידי"ן הרה"ג רי"ך הנ"ל.

סי' ערב

ס"א בהגה והעמוד שבתוך הספר י"א דמצטרף להיקף. כן מתבאר מדברי הרא"ש בדבריו בהלכות ס"ת אבל מדבריו בפ"ק דב"ב (סי' נב) נראה דספוקי מספק"ל ומדברי הרמב"ם בפ"ט משמע בהדיא דהיקף ו' טפחים בלא עמודים הם. זהו תורף דברי מרן בב"י. וכן נראה דעתו בש"ע שהעתיק לשון הרמב"ם. והכריע כן, מפני שהעיקר כהרמב"ם נגד הרא"ש. ועוד, דהרא"ש גופיה ספוקי מספקא ליה.

ס"ב אורך כל שיטה ל' אותיות כדי לכתוב למשפחותיכם שלשה פעמים וכו' ז"ל הטור: וכתב ר"ת בשם ר"ח דהיינו דוקא כשהכתיבה דקה אבל בכתיבה גסה הכל לפי הנוי ויכול לעשות שיטות ארוכות שאין עיניו משוטטות בו כשהכתיבה גסה. וכתב מרן בב"י כ"כ שם התוס' וכ"כ הרא"ש והגמ"י כתבו בפ"ז כדי לכתוב למשפחותיכם שלשה פעמים פירש ר"ח דהיינו שיעור טפח. משם כתב ר"ת דהיינו דוקא כתיבה דקה אבל כתיבה גסה הכל לפי הנוי דג' למשפחותיכם מכתיבה גסה הוא יותר מטפח ודעת רבינו המחבר נראה שכל ג' למשפחותיכם מאותה כתיבה עכ"ל. וסמ"ג ורי"ו כתבו דברי ר"ח ור"ת. עכ"ל. וכוונתו רצויה דלר"ת בשם ר"ח דוקא בכתיבה דקה צריך לכתוב שיטה בשיעור כתיבת למשפחותיכם שלשה פעמים והיינו שיעור טפח. אבל בכתיבה גסה שאין עיני אדם משוטטות רשאי לכתוב שיטה ארוכה אפי' אם יכתוב יותר מכדי ג' למשפחותיכם לפי אותה כתיבה שאם היה צריך לכתוב תמיד לכתוב כדי ג' למשפחותיכם לפי אותו

כתיבה, היאך כתב ר"ח ששיעורו טפח, והלא בכתיבה גסה ג' למשפחותיכם הוא יותר מטפח?! א"ו כדאמרן. אכן מדברי הרמב"ם נראה שאפי' בכתיבה גסה צריך לכתוב כדי ג' למשפחותיכם לפי אותה כתיבה. ומרן ז"ל סתם בש"ע כדעת הרמב"ם. אמנם ראיתי להשו"ג סק"ו שכתב בדעת מרן ז"ל כאמור (בדרך אולי) וסיים: אך לא נהגו כן אלא שאם הכתיבה גסה מרחיבים הדף יותר מל' אותיות וכן יש כמה ספרים ישנים. וכ"כ הש"ך שנוהגין כן. עכ"ל. וכיום ראיתי נוהגים כדברי הרמב"ם ומרן ז"ל. וכן עיקר.

סי' רעג

ס"ה כל אלו הדברים וכו' עיין להשו"ג סקי"ד שכתב שדעת הש"ס והרמב"ם שאם כתב ג' אותיות מתיבה שהיא בת חמש אותיות מחוץ לשיטה פסול אפי' בדיעבד והניח בצ"ע דברי מהרי"ק ותה"ד שכתבו להכשיר בכה"ג בדיעבד. ע"ש באורך. ובמחכ"ת המעיין בדברי הטור בדעת אביו הרא"ש יראה שיש להכשיר בכה"ג בדיעבד וכ"ש להרמב"ם וגם דברי הרמב"ם יש לפרשם כן וכמ"ש מהרי"ק (שם) וכל מה שהרגיש בזה לפע"ד יש לדחות כאשר יראה הרואה. ואע"פ שראיתי להכנה"ג שיש בדבריו סיוע לדברי השו"ג מ"מ איהו גופיה כתב בסו"ד: אע"פ שאנו מדמין לא נעשה מעשה נגד הגאון מהרי"ק ומצאתי בס' משאת בנימין סי' נ"ו שהבין שמ"ש הטור וכו' קאי אכל דיני סימן זה עכ"ל. והטעם כמש"ל בעניותין.

סי' ערו

או יותר וכו' ואפי' פסוק שלם מותר לתלות דאין לחלק בין חסרון מרובה לחסרון מועט וכו משמע בירושלמי דמגילה פ"ק טעה והשמיט פסוק אחד אם יש לו שלש שיטין, מתקנו וקורא בו. ארבע, אינו קורא בו. ורשאי לכותבו בשנים מן השיטין או שלשה ואע"פ שיצטרך הקורא אחר שהשלים קריאתו לחזור למעלה אל הפסוק אפשר להקל בכך דאין לחוש לסירוס זה כיון שהכתיבה בתלייה בכתיבה דקה יותר מכתיבת שאר הדף ומינכרא מילתא דלשם תלייה כתב כך. וכן מוכח זה מהירושלמי וכו' ע"ש שהאריך. הרשב"ץ בתשובה שהובא בבד"ה.

לתלותה וכו' לכאורה משמע דדוקא תיבה אחת שלימה יכול לתלותה אבל מקצתה לא מדלא כתב מקצתה דאיכא רבותא וכ"ש שלימה אבל הרמב"ם כתב בפ"א מס"ת דין י"ו ובשאר תיבות אם שכח כותב מקצת התיבה בשיטה ומקצת למעלה וכו' ומוכרח כן מדקי"ל כר"ש שזורי דתולין כל השם ולא מקצתו כדלדקמן בסי' סי' ס"ו וכמ"ש רבינו בכ"מ. וא"כ יש לתמוה על הטור ורבינו למה לא העתיקו דברי הרמב"ם דאיכא רבותא טפי וי"ל דסמכו על המבין דכיון דכתבו לקמן גבי השם דכולו תולין מקצתו אין תולין

מכלל דבשאר תיבות דקיל אפי' מקצתו תולין. שו"ג סק"ג. ואין אנו צריכים ליישבו אלא לדברי הטור אכן מרן ז"ל אין אנו צריכים לתירוץ השו"ג כי מרן ז"ל לעיל סי' רעג ס"ו צדיק עת"ק לשון הרמב"ם שם שכ' ושאר תיבות אם שכח כותב מקצת התיבה בשטה ומקצתה למעלה. ולפלא שנעלם דבר מעיני השו"ג.

ס"ג כשכותב השם אפי' מלך ישראל שואל בשלומו לא ישיבנו. ואם היה כותב ב' שמות זה אחר זה מותר להפסיק וכו' פירוש, רשאי להפסיק לכל אדם וכמ"ש בב"י בשם הנמק"י. ולא הוצרך לבאר משום דסעיף זה קאי בכל אדם, כדמוכח מלשונו דקאמר ואפי' מלך ישראל. והרב שו"ג סק"ט נדחק בזה ללא צורך במחכ"ת ע"ש מה שתירץ.

ס"ה כתב האזכרות בדיו וזרק עליהן זהב פסול. ראיתי להשו"ג סקי"ג שכתב וז"ל: כתב עוד רבינו בב"י: וכתב הריב"ש בתשובה נראה שאם עבר וגררן וכתבן בדיו כשר. ומיהו בכל האזכרות הספר אפי' בדיעבד פסול משום דמיחזי כמנומר. ע"כ. ולא ידעתי דבר, איך כשר לגרור השם אפי' בדיעבד דהא קיי"ל אסור למחוק אפי' אות א' מהשמות כדלקמן ס"ט והיא ברייתא בשבועות בלי שום מחלוקת ובודאי דהריב"ש לאו קטיל קני באגמא הוא וכל רז לא אניס ליה אלא שתשובה זו לא ידעתי איה מקומה לראות מה בפיו. עכ"ל. ובאמת שהיא נמצאת בשו"ת הריב"ש (סי' ז) שכתב וז"ל: אפשר לומר בכתב את האזכרות בזהב דא"א לתקן מפני שאסור למחוק את השם דאם עבר וגרד וכתבו בדיו הוכשר אלא שהמתקן עבר וכו' עכ"ל. הרי שדעת שפתי הריב"ש ברור מללו שאין קשר בין איסור המחיקה לכשרות הספר באופן שעבר ותיקן. וא"כ אע"פ שיש איסור גדול למחוק את השם הגדול ונורא מ"מ אם עבר ותיקן באיסור, הספר כשר, והאיש ההוא ישא את עוונו. ודבר זה אפשר ללומדו גם מדברי מרן בב"י בשם הריב"ש הנ"ל שכתב שאם עבר וגררן וכו' כשר. ור"ל שבודאי יש כאן דבר עבירה אבל מה שנעשה סוף סוף מכשיר את הספר. ופשוט.

ס"ו מותר לכתוב השם על מקום המחק ועל מקום הגרד. פירוש על מקום המחק אע"פ שאינו יפה וכ"ש על מקום הגרד שהוא יפה מן המחק. ולשון הרמב"ם מתוקן יותר שכתב בפ"א בזה"ל: מותר לכתוב את השם על מקום הגרר ועל מקום המחק. עכ"ל.

שם. כתב הש"ך (סק"ח) משמע קצת דעל המחק וגרד עדיף מלתלות וכמ"ש בב"י לדעת הרא"ש וכו' יש דעת וכו' עכ"ל. ובאמת שמלשון הרמב"ם שהעתיקו מרן בש"ע משמע שעדיף לתלות את השם מלכותבו על המחק או על הגרד. ושו"ר למרן החיד"א בברכ"י סקכ"א שהאריך לדחות דברי הש"ך בזה.

שם. כתב מרן בב"י בשם ס' התרומה בזה"ל: מההיא דירושלמי יש להוכיח שהדינים על גורר וכו' הוו כמו כן בנביאים ובכתובים כמו בס"ת דהא אל אלהים ה' כתוב בתהילים ושמא זהו דוקא כשהם בגליון שקדושים יותר ולא באותם שלנו ואפי' שנאמר בחומשים שלנו אין קפידא אמנם כיון דלכבוד ה' הוא בכל מקום הוא צריך להזהר. והמחמיר תע"ב. עכ"ל. כן היא נוסחת הב"י הישן. וכן הוא הנכון. ומה ששינו בב"י דפוס מכון ירושלים הלשון הוא עפ"י מה שראו בס' התרומה אבל האמת שהנוסח שבב"י הישן הוא הנכון ויש ט"ס בספר התרומה שלפנינו. ומ"מ צריך להוסיף תיבת להזהר כמו שהוא בס' התרומה שם, שאל"כ היאך סיים והמחמיר וכו' והלא מן הדין הוא אלא ודאי שאין כאן אלא זהירות בעלמא.

סימן רעח

ס"א אין תופרין ס"ת אלא בגידי בהמה או הטהורים. כ"כ הרמב"ם בפ"ט מהלכות ס"ת הי"ג וסיים: כדרך שתופרין את התפילין. ודבר זה הלכה למשה מסיני. לפיכך, אם תפרן שלא בגידין או בגידי בהמה טמאה פסול עד שיתירה ויחזור ויתפור כהלכה. עכ"ל. ועיין להכ"מ (שם) שכתב, כי דבר זה נלמד מתפילין. ולפ"ז יצא לנו להלכה שאם הדביק הסופר בית התפילין לפני שתפרו בגידין אין להכשירו אא"כ יפתחנו ויחזור ויתפרנו בגידין ואח"כ יחזור וידביקנו שנית. ולפלא שהרב ביאור הלכה סוס"י לב שעמד בזה והניח הדבר בצ"ע, ולא הכריע הדבר מדברי הרמב"ם הנ"ל. כן אמר אלי אחי הרה"ג ר' רונן כהן שליט"א בשם ידי"ן הרה"ג ר' אליהו מאדאר שליט"א, (ביום שב"ק פ' בא התשס"ב שבת אחים גם יחד עם הורי היקרים, בישיבת תפארת יצחק, רוממה, ירושלים). ולעד"נ שיש מקום בראש לחלק בין תפרן בפשתן וכיוצ"ב שעל זה נסובו דברי הרמב"ם ז"ל לבין אם הדביקן בדבק שיש לומר שבהיות ולא תפרן בדבר אחר לא פסל ורשאי לתופרן אף לאחר שהדביקן. ואע"פ שמצאנו בש"ע או"ח סי' שמ סי"ד שהמדבק ניירות או עורות בשבת חייב משום תופר, סוף סוף אין זו תפירה ממש. תדע, שאין זה אב מלאכה אלא תולדה. וא"כ אפשר שבכה"ג יהיה רשאי להדביק ואח"כ לתופרן בגידן. אלא ששוב אמר אלי אחי הנ"ל שבשו"ת הרשב"ש (סי' קכו) מפורש שאפי' אם הדביקן קודם צריך לפתוח הדבק ולתופרן מחדש ושכן דעת הרמב"ם כיעו"ש. והובא באחרונים ז"ל עכ"ד. וא"כ צריך לעורר על הדבר הזה בקרב סופרי סת"ם העוסקים בזה שלא יצא מכשול מתחת ידם.

ס"ב ישים בס"ת שני עמודים אחד בראשו ואחד בסופו וכו' עיין למוה"ר הגר"מ הלוי זצ"ל בשו"ת תפלה למשה ח"ב סי' ז"ן שהאריך להוכיח כי דעת מרן ז"ל ורוב הפוסקים

שאין דין זה אלא לכתחילה אבל בדיעבד או בשעת הדחק אין עמודי ס"ת מעכבים. כיעו"ש באורך.

סי' רפב

ס"ז אסור לישב על המטה שספר תורה עליה. ולי נראה שראוי להחמיר שיהא מקום הס"ת גבוה ממנו עשרה טפחים ולא יפחות משלשה טפחים דכל בציר מהכי לא חשיב גובה כלל. ב"י. והביאו הש"ך (סק"ח) וכתב עליו, ונראה דמדת חסידות קאמר אבל מדינא סגי בגובה טפח לכ"ע כדאיתא בירושלמי ופוסקים הובאו בב"י. עכ"ל. וקשה והלא מרן ז"ל בב"י הביא דברי התוס' בפרק אלו מגלחין שדקדקו מן הגמ' שם שאפי' הס"ת מונח בגבוה ממנו אסור. וכן משמע מסתמות לשון הרמב"ם ז"ל (שהוא כלשון מרן ז"ל הנ"ל) וכתב מרן בכ"מ שדעת הרמב"ם כדעת התוס' הנ"ל. וא"כ היאך כתב הש"ך דמדינא סגי בגובה טפח לכו"ע. ולכן אע"פ שמן הדין הגמור נראה שיש מקום להקל אם המקום גבוה טפח, [מפני שיש כעין ס"ס בדבר שמא כדעת התוס' במנחות ומרדכי שפסקו להתיר לשבת על מטה שיש ס"ת עליה ושמא כראב"ד וסיעתו דבטפח סגי] מ"מ ראוי להחמיר ולהצריך שיהיה מקום הס"ת גבוה י' טפחים [שהוא רשות בפני עצמה] ועכ"פ לא יפחות מג' טפחים דבכל בציר מהכי לא חשיב גובה כלל להרמב"ם ותוס' בפרק אלו מגלחין וא"כ נמצא שיושב על מטה שס"ת עליה. ואין זו ממדת חסידות בעלמא.

שם בהגה. וה"ה שאר ספרים. כתב מרן בב"י וז"ל: וכתב עוד רבינו מנוח אית דאמרי דוקא ס"ת אבל ספרים אחרים לא מחמרינן בהו. וטוב להחמיר ודוקא שלא בשעת בית המדרש וכו' וכתב בעל ספר או"ח בסוף ספרו ונראה שאין להקל בדבר שלא יראה כמזלזל בכבוד הספרים. עכ"ל. אבל בש"ע כתב "אסור לישב על המטה שס"ת מונח עליה" ומשמע שדוקא בס"ת יש לאסור ולא בשאר ספרים, וה"ט שכיון שאפילו בס"ת דעת תוספות והמרדכי להתיר, אף דנקטינן כדעת הרמב"ם וסיעתו שאוסרים, מ"מ הבו דלא להוסיף עלה שאר ספרים, שאין קדושתם גדולה כמו ס"ת. ומ"ש הרמ"א בהגה "וה"ה שאר ספרים" טעמא דנפשיה קאמר, אבל מרן אינו סובר כן. שו"ת יבי"א (ח"ט חיו"ד סי' כב אות ב).

סימן קלד - הלכות כתיבת מזוזה

מאת אברכי בית המדרש (ערך הרב יגאל כהן) / מחוברת אייר תשס"ב (שנה ב') סוס"י סה

סי' רפה

ס"א מצות עשה לכתוב פ' שמע והיה אם שמוע ולקבעם על מזוזת הפתח וכו' ואף אם קנה מזוזה מן המוכן (ולא כתבה בעצמו או שעשה את הסופר שליח לכותבה) וקבעה על מזוזת

הפתח, ג"כ קיים מצות מזוזה כהלכתה, שקביעתה זו היא מצותה וכמ"ש הרמב"ם בפ"ה מהלכות מזוזה הלכה ז'. וכן מתבאר בטור לקמן (רס"י רפט) לפי מה שביאר עליה מרן בב"י שם. וכ"פ בש"ע (שם ס"א). ופשוט.

שם מצות עשה וכו' והיא מצוה שאינה חובה אלא דומה לרשות, שאין אדם חייב לשכון בבית החייב מזוזה כדי שיעשה מזוזה אלא אם רצה לשכון כל ימיו באהל או בספינה ישב. וכמ"ש הרמב"ם בפי"א מהלכות ברכות ה"ב.

שם וצריך ליזהר בה מאוד. מפני שאמרו חז"ל מי שיש לו תפילין בראשו ובזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו מוחזק הוא שלא יחטא מפני שיש במזוזה יחודו של הקב"ה ותמיד בבואו ובצאתו יזכור יחודו של הקב"ה ויתן יראתו על פני לבלתי יחטא. טור. ורצונו לומר, אע"פ שגם תפילין וציצית נזכרו כאן מ"מ יש להזהר יותר במזוזה לפי שבה יזכור יחודו של הקב"ה בכניסתו וביציאתו תמיד בין ביום בין בלילה. אבל ציצית ותפילין אין זמנם אלא ביום. וכ"כ השו"ג סק"ג בכוונת הטור ושהרמב"ם ז"ל התחיל בלשונו הטהור, חייב אדם להזהר במזוזה מפני שהיא חובת הכל (שאפי' נשים חייבות בה) ותמיד (בין ביום ובין בלילה). ע"ש.

ובהיותי בזה ראיתי בס' שו"ג אות א' שכתב להקשות על הרמב"ם שהעתיק המשנה כצורתה, והול"ל וצריך כל אות להיות מוקפת גויל. ע"ש. ול"ק, דהרמב"ם כתב גם לדין ההוא להלן (הלכה י"ט) וגם את הדין שלא להחסיר אפי' קוצו של יו"ד. מפני שהכל אמת. ופשוט.

שם. וכל הזהיר בה יאריכו ימיו וכו' דכתיב וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך למען ירבו ימיכם וימי בניכם וגו'. טור.

שם. ואם אינו זהיר בה יתקצרו. דמכלל הן אתה שומע לאו (ספרי פ' עקב פיסקא מו). וכן דרשו חכמים (שבת לב:) בעון מזוזה בניו ובנותיו של אדם מתים קטנים דכתיב דם נפשות אביונים נקיים וסמיך ליה לא במחתרת מצאתים. טור.

בהגה ומ"מ אם אין ידו משגת לקנות תפילין ומזוזה יקנה תפילין ולא מזוזה. (ירושלמי סוף מגילה ובא"ח סי' לח (כצ"ל) סי"ב). פירוש, אע"פ שנתבאר שיש להזהר במזוזה יותר מן התפילין מהטעם שנתבאר לעיל, מ"מ אם אין ידו משגת וכו' יקנה תפילין ולא מזוזה דמצוה שהיא חובת הגוף עדיפא. וכן פסק מרן באו"ח סי' לח סי"ב. והנה לפנינו בירושלמי (שם) הכי איתא, תפלה ומזוזה מי קודם שמואל אמר מזוזה קודמת רב הונא אמר תפלה קודמת מה טעמיה דשמואל שכן היא נוהגת בימים טובים ובשבתות. מ"ט דר"ה שכן היא נוהגת במפרשי ימים והולכי מדברות. מתניתא סייעא לשמואל תפלה

שבלת וכו' ע"כ. והרא"ש בהלכות תפילין (סי' ל) העתיק לשון הירושלמי בזה"ל: תפילין ומזוזה מי קודם שמואל אמר מזוזה קודמת רב הונא אמר תפילין קודמין מ"ט דר"ה שכן היא נוהגת במפרשי ימים והולכי מדברות. ומסתברא דהלכתא כרב הונא דמצוה דגופה עדיף וגם מדפריש תלמודא טעמיה אלמא חשיב ליה עיקר. עכ"ל. ונראה שלא היה בגירסת הירושלמי שלפניו טעמו של שמואל. וגם נראה שמפרש טעמו של רב הונא "שכן היא נוהגת במפרשי ימים והולכי מדברות". דהיינו לומר, דתפילין היא חובת הגוף שאי אפשר להמלט ממנה אבל במזוזה אפשר שהוא בים ואין עליו חיוב לבנות בית כדי לשים בו מזוזה. והוצרכתי לזה כי ראיתי להגר"א בביאוריו (סק"ד) שהביא דברי הירושלמי הנ"ל וסיים בזה"ל: ופסק הרא"ש כר"ה דמצוה דגופיה עדיף. ודבריו תמוהים דטעם זה לא הוזכר כלל שם, והכריע מדעתו אלא י"ל משום דההיא ברייתא איתמר בגמ' דידן להיפך והיא מסייעא לר"ה ועיין באו"ח סי' לח סי"ב עכ"ל. והוא פלאי, שאין כאן טעם חדש אלא הכל שפה אחת ודברים אחדים. ושו"ר להגרע"א בחי' שפירש טעם הירושלמי הנ"ל דר"ל דתפילין חובת הגוף היא וכמ"ש הרא"ש. עש"ב. וכנראה שלזה נתכוין הרב המגיה בביאור הגר"א (שם) שציין להגרע"א הנ"ל. ומ"מ מה שסיים הגר"א אלא י"ל וכו' כבר כתב כן מרן בב"י או"ח סוס"י לח כיעו"ש. ובשו"ת בנימין זאב (סי' קצג) הוסיף טעם אחר לפסק הנ"ל, משום דאמרינן בפ"ק דר"ה פושעי ישראל בגופן קרקפתא דלא מנח תפילין והתם לא קאמר מי שלא הניח מזוזה וכו' וכל התורה הוקשה לתפילין שנאמר למען וגו' ומזוזה לא הוקשה לכל התורה כולה. עכ"ל. ומ"מ כתב המג"א (סי' לח סקט"ו), מיהו לדידן שאין מניחין רק בשעת ק"ש ותפלה אם אפשר בשאלה מזוזה קודמת שאי אפשר בשאלה. עכ"ל. וכן הסכימו האחרונים. הרי נתבאר מכל האמור, שתפילין קודמים למזוזה אלא א"כ יש באפשרותו להשיג תפילין לפחות לשעת התפלה וק"ש, אזי יקח בהם מזוזה שאי אפשר בשאלה.

ס"ב נתינתה בטפח החיצון. דין זה כתבו מרן ז"ל לקמן בסי' רפט ס"ב עם כל פרטיו כי שם ביתו. ושנאו גם כאן בקוצר, מפני שהטעם לזה הדין הוא כדי שכל הבית יהיה לפנים הימנה ובשמירתה כמ"ש הטור, וזהו בכלל שכר מצות מזוזה שבו אנחנו עוסקים בסימן הזה.

בהגה וי"א כשאדם יוצא מן הבית יניח ידו על המזוזה ויאמר ה' ישמור צאתי ובואי וכו' וכן כשיכנס אדם לביתו יניח ידו על המזוזה. מדקדוק לשונו נראה שדוקא היוצא יאמר ה' ישמור וכו' אבל הנכנס רק מניח ידו על המזוזה. אבל מדברי הלבוש משמע שאף בכניסתו אומר כן. וצ"ע. ובס' חובת הדר (סקי"ג) כתב, שדברי הרמ"א אמורים רק

כשיוצא לדרך. ע"ש. ולע"ד סתמות דברי הרמ"א נראה שהם בכל יוצא מן הבית. וכן מורה לשון מהרי"ל שהובא בד"מ שכ' ובכל עת שיצא מן הפתח יניח ידו על המזוזה ויאמר ה' שומרי וכו' עכ"ל.

ובד"מ כתב עוד בשם מהרי"ל בזה"ל: הרוצה לילך לדרך חוץ לעיר שכיוצא יניח ידו על המזוזה ויאמר בשמך טל אטל"ה כי ט"ל בגימטריא כוז"ו. עכ"ל. והביאו הש"ך (סק"ג).

סי' רפח

סעיף ט"ו אסור להוסיף בה מאומה אלא שמבחוץ כותבין שדי כנגד תיבת והיה שמבפנים. ענין כתיבת שד"י מבחוץ מפורש בזוהר פ' ואתחנן (דרס"ו ע"א) אבל מה שכתב ונהגו לכתבו על הריוח שבין פרשה לפרשה גם הרמב"ם כתב כן, ולא מצאתי לו רמז בשום מקום, ובספר בזוהר פרשה הנזכר מבואר שצריך לכתבו כנגד תיבת והיה שכתוב שם כלשון הזה: תא חזי והיה וכו' ועל דא שד"י אתרשים מלבר לקבל שמא דא והיה מלגיו שד"י מלבר וכו' עכ"ל וכן ראוי להנהיג. עכ"ל מרן בב"י. וכוונתו פשוטה לפניה, כי בהיות ולא נמצא מקור למנהג כתיבת שד"י מחוץ למזוזה אלא בזוהר הנ"ל, ראוי לנהוג גם במקום כתיבתו כדעת הזוהר. ואין לילך אחר מנהג סופרים אע"פ שהזכירוהו שני עמודי הוראה הרמב"ם והרא"ש, כי קרוב בדבר שאם ידעו מדברי הזוהר הן הם יודו שכן יש לנהוג ולהנהיג. ועמ"ש השו"ג סקכ"ה ויותר נלע"ד כמ"ש. ומה שכתב ע"ז הרמ"א בהגה, וי"א כנגד הריוח שבין הפרשיות וכן נוהגין ע"ש. כתב כתב ע"ז השו"ג (שם סקכ"ו) בזה"ל: במלכותו קאמר. דבמלכותנו נהגו כדברי רבינו שכן עיקר כמ"ש בסמוך. עכ"ל. ופשוט.

שם בהגה עוד נוהגין לכתוב מבחוץ כוז"ו במוכס"ז כוז"ו נגד ה' אלוקינו ה' וכו' ומרן ז"ל השמיטו מפני שעכשו לא נהגו לכתוב כן וכמ"ש בב"י. ומ"מ אותם סופרים ספרדים שכותבים כן, אין למחות בידם, מפני שגם לדעת מרן ז"ל אין איסור בדבר, שלא מצאה הקפידה מנוח אלא על אותם שהיו כותבים שמות מלאכים או שמות קודש מבפנים אבל אם כותבו מבחוץ, וגם שאינו שם של שרף או מלאך וכיוצא, אין חשש בדבר. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם (בפ"ה מהלכות מזוזה ה"ד). ושו"ר בשו"ת יבי"א ח"ח חיו"ד (סי' כח) שכ"כ בדעת מרן ז"ל כאמור, ודחה דברי החולקים על זה כיעו"ש באורך.

שם בהגה אבל בפנים אין להוסיף שום דבר על שתי הפרשיות. וכתב עליו השו"ג (סקכ"ז) וז"ל: משנה שאינה צריכה היא שכתב כתב רבינו סמוך ונראה אסור להוסיף ושם נאמר שמבפנים מיירי ואם לפרש בא כרבים כמוהו א"כ הול"ל בסמוך לו. עכ"ל. ובאמת שפשט לשון מרן ז"ל משמע שאין להוסיף כלום אפי' מבחוץ (מלבד שד"י). ואם לא היה

מסיים הרמ"א אבל מבפנים וכו' הייתי אומר שלדעת הרמ"א מותר להוסיף במזוזה ואפי' בפנים כמו שנהגו לכתוב כוז"ו במוכס"ז כוז"ו במחוץ, דמאי שנא. ולכן הוצרך הרמ"א לסיים על זה: אבל מבפנים אין להוסיף וכו' והטעם מפני שיש לחלק בין כתיבה בפנים לכתיבה מבחוץ וכמ"ש בדיבור הקודם בשם הרמב"ם.

סימן קלה - אם בית האסורים חייב במזוזה

מאת ר' שי אבידר/ מחוברת תשרי תשס"ב (שנה ב) סי' ו

שאלה: מי שנמצא בבית האסורים האם חייב להניח מזוזה בפתחו או לא? ואת"ל שחייב במזוזה, האם דינו כדין הדר בפונדק שאינו חייב אא"כ שוהה שם שלושים יום לפחות או לא?

תשובה: כבר נשאל בשו"ת שער אפרים (סי' פג) אודות קהל שיש להם בית האסורים ומניחין לאדם בתפיסה כמה חודשים אם חייב במזוזה או לא? והשיב, שיש להביא ראיה לדין זה ממה שאמרו בגמ' יומא (י.) גבי לשכת הפרהדרין אי חייב במזוזה, וקמיפלגי אי דירה בעל כרחו שמה דירה. ע"כ. ומהרי"ל בנו של הרב שער אפרים בהגה שם כתב ע"ז וז"ל: מגמ' הנזכר נלע"ד שבית האסורים חייב במזוזה דאיפסקא הלכתא כרבנן שאמרו בגמ' הנ"ל דירה בע"כ שמה דירה. ויש להביא לזה ראיה ממ"ש הרמב"ם בפ"ו מהלכות מזוזה עשרה תנאים יש בבית אח"כ יתחייב בדר בו לעשות מזוזה ואם חסר תנאי אחד מהם פטור מן המזוזה ואלו הן וכו' ע"ש ויש לדקדק, ולמה לא הביא בכלל העשרה תנאים הנז' שלא יהיה דירה בע"כ אלא ודאי שהרמב"ם פסק כרבנן דדירה בע"כ שמה דירה וחייבת במזוזה וק"ל עכ"ל. ונראה שבנו מהרי"ל מפרש מילי דאבות הרב שער אפרים לומר שהדבר תלוי במחלוקת ר' יהודה ורבנן וקיי"ל כרבנן שדירה בע"כ שמה דירה. אמנם מרן החיד"א בספרו פתח עינים בחי' ליומא (שם) כתב לדקדק על דברי מהרי"ל בן הרב שער אפרים בהגהתו הנ"ל דמלבד דלשון ואיפסקא הלכתא כרבנן לא יצדק לשון זה דמורה ובא דבש"ס איתמר הלכה כרבנן מאי דליתיה במאי דקמן אלא דגם מה שהוכיח מדברי הרמב"ם שפסק כרבנן ממאי דלא מנה זו בהני עשר מילי, יש לדחות דאי משום הא לא איריא דהרמב"ם מני מילי דתלו בבית וכמ"ש שם עשרה תנאים יש בבית ואח"כ יתחייב הדר וכו' וזו שלפנינו אינו תלוי בבית שפעמים תמצא בית שיש בו כל עשרה תנאים ומצד הבית לא יבצר אך הכריחוהו לאדם ואנסוהו ע"כ לדור בו ולדעת ר"י פטור. ולכן לא שנאו הרמב"ם בכלל אלו משום שאינו תלוי בעצם ואיכות הבית. מ"מ סיים מרן החיד"א שם אמנם זו אינה צריכה לפנים שהרי הרמב"ם כתב שם וז"ל: כל השערים שהיו במקדש לא היה להם מזוזות חוץ משער נקנור ושלפנים ממנו

ושל לשכת פרהדרין מפני שהלשכה הזאת היתה בית דירה לכ"ג שבעת ימי ההפרשה עכ"ל ומסתמות דבריו מוכח שלשכת פרהדרין חייבת במזוזה מדאורייתא מפני שהיתה בית דירה וכו' הרי שפסק כרבנן דדירה בע"כ שמה דירה דאי ס"ד דדירה בע"כ לא שמה דירה ואינה חייבת אלא מדרבנן הו"ל לפרש וכו' ועוד, שכתב מפני שהלשכה הזאת היתה בית דירה, דנראה דהוא חיוב גמור, דאי לא הול"ל שהלשכה הזאת היה יושב בה כה"ג בז' ימי ההפרשה וכו' ומיהו ק"ק שלא ראיתי לפוסקים שכתבו דין זה דדירה בע"כ שמה דירה וחייב במזוזה זולת הרמב"ם דמוכח כן מדבריו. עכ"ל. ובאמת שמצאתי חבר להרמב"ם בזה והוא המאירי ביומא (שם) שכתב וז"ל: הא למדת שכל שיש שם דירת חול אע"פ שאין אותה דירה עשויה לכל השנה הואיל ועשויה לדירה ז' ימים בשנה חייבת במזוזה בזמן דירתו ואפי' היתה אותה הדירה בע"כ של אותו הדר בה וכו' עכ"ל. וגם מדברי שאר פוסקים שלא כתבו לחלק בין דירה שדר בה מרצון לבין דירה שדר בה בע"כ, משמעות דבריהם שאין לחלק בזה, וכרבנן דס"ל דדירה בע"כ שמה דירה. וא"כ יוצא איפוא מכל הנ"ל שבית האסורים חייב במזוזה ואפי' שוהה שם פחות מל' יום שהרי לרבנן לא נתחייבה לשכת פרהדרין במזוזה מן התורה אלא רק משום שכהן גדול מופרש לשם שבעה ימים בשנה. ואע"פ שבנידון הרב שער אפרים הנ"ל נשאל במי שהושיבוהו בתפיסה כמה חודשים, מעשה שהיה כך היה. אבל לפי הדין אפי' בפחות מל' יום צריך לשים מזוזה בבית האסורים מן התורה.

ועינא דשפיר חזי להרב גבורת ארי בחי' ליומא (י.) על מה שאמרו בברייתא שם חוץ מלשכת פרהדרין שהיתה בו דירה לכה"ג, שהקשה, והא דירת כה"ג לא היתה אלא לשבעת ימי הפרישה לחוד והא אמרינן במנחות (מד.) הדר בפונדקי בא"י והשוכר בית בחו"ל כל ל' יום פטור מן המזוזה. ודירת כה"ג בלשכה זו לדר בפונדקי בא"י דמי וכו' והרב ז"ל תירץ בתחילה קושיא זו עפ"י מה שפירשו התוס' (שם ד"ה טלית שאולה) דמזוזה של אחרים חייבת מן התורה מיהו כל ל' יום פטור דלאו בת דירה דידיה היא. ולפ"ז איכא למימר אע"ג דבעלמא עד ל' יום אינו בכלל דירה וישוב דידה אפ"ה לגבי כה"ג כיון דע"כ רמי רחמנא עליה שיפרש בז' ימים הללו בקודש דוקא דומיא דמילואים עשה לישכה מקום פרישתו מיד לדירת קבע וכו' אלא שסיים ע"ז: מיהו התוס' לחד תירוצא פירשו התם, דמן התורה השוכר פטור ממזוזה לעולם והא דמחייב לאחר ל' יום אינו אלא מדרבנן ולפ"ז תקשה מזוזה לשבעת ימי פרישה ל"ל הא פחות מל' יום פטורה אפי' מדרבנן וכ"ש דמן התורה אין צריך. ותירץ הרב ז"ל, דלשכת פרהדרין לגבי כה"ג שלו מיקרי דכל כה"ג היה בונה אותה משלו מחדש וסותר את של חבירו דמש"ה קרויה

פרהדרין כדאר"י לעיל (ח.), והרי הדבר ברור שאפי' תאמר של אחרים פטורה מן מזוזה לעולם היינו אם הבנין של אחרים אבל בנין שלו אע"ג דהקרקע שהבנין עומד עליו של אחרים חייבת מן התורה ובהכי ניחא לי מה שהקשו התוס' וכו' עכ"ל הצריך לעניננו. ולפי העולה מתוך פלפולו הנ"ל יצא לנו, שאפי' לרבנן דס"ל דדירה בע"כ שמה דירה, זהו דוקא אם בנה אותה אותה הדר בתוכה (ואפי' על קרקע של אחרים). ולכן הנמצא בבית האסורים כיון שאין האסיר בנה את בית האסורים פטור דדירה של אחרים מיקרי ולא מתחייב במזוזה מן התורה לעולם (לחד תירוצא דתוס'). ומ"מ אם שוהה שם יותר מל' יום חייב במזוזה מדרבנן כמו הדר בפונדק בא"י. אולם לאחר המחילה רבה, יש להקשות על תירוצו מכמה אנפי. חדא, שלא היו הכהנים סותרים ובונים מחדש את לשכת הפרהדרין בכל שנה אלא בתקופת בית שני כמבואר ברש"י (ח:) בד"ה מתוך. ולכן היתה נקראת "פרהדרין". אבל בבית ראשון לא היה כל כה"ג סותר ובונה אותה מחדש. וא"כ לפי דרכו של הרב גבורת ארי ז"ל נצטרך להדחק ולומר שמה ששנינו בברייתא כל הלשכות שהיו במקדש לא היו בהן מזוזה חוץ מלשכת פרהדרין שהיה בה בית דירה לכה"ג. זה דוקא בזמן בית שני אבל בבית ראשון גם לשכה זו פטורה מן המזוזה. ועוד, שמקושיית התוס' ביומא (שם ד"ה חוץ) שהקשו וליחשוב נמי לשכת בית האבן שבה היתה דירה לכהן השורף את הפרה ע"ש. ולדברי הרב גבורת ארי ז"ל לק"מ, וכמו שהרגיש בזה גם הוא ז"ל. גם מ"ש ליישב לפי דרכו מה שאמר ר"י לת"ק והלא כמה לשכות שהיו במקדש שהיה להן בית דירה ולא היה להן מזוזה, דה"ק דאע"פ שלא היה הבנין שלהם וגם אין בו משום קבע מ"מ בכמה לשכות היו שוהין שם יותר מל' יום וא"כ מדרבנן מיהא ליחייבו. ע"ש. ק"ל, והלא ביארו לנו התוס' (שם בע"ב בד"ה רבנן סברי) שבשאר לשכות לא היו דירה רק בלילה ולא ביום כיעו"ש. וכ"כ בתוס' הרא"ש בתוס' ישנים (שם). ועיין עוד בשו"ת משיבת נפש (ח"ב סי' נד?) להמאר"ל צינץ, שגם הוא ז"ל עמד בקושיית הרב גבורת ארי הנ"ל והניח בצ"ע. ע"ש.

ולאחר העיון נלע"ד שיש לחלק בין לשכת פרהדרין לבין הדר הפונדקי מפני שלשכת הפרהדרין נעשית במיוחד לדירת כה"ג. ולכן הכהן הדר שם נחשב כיושב בביתו אע"פ שיושב שם רק שבעה ימים בלבד חייב במזוזה. אבל הדר בפונדק שעשוי לכל אדם אין לחייבו כלל אא"כ ישאר שם ל' יום לפחות. ולכן בית האסורים שנעשה להניח בו את האסירים א"כ כל אסיר שנמצא שם איגלאי מילתא שבשבילו נעשה ולכן אפי' נמצא שם פחות מל' יום מתחייב במזוזה מן התורה כמו לשכת הפרהדרין של כה"ג.

אלא שראיתי להגרע"א בחי' לש"ע (סי' רפו סק"א) שכתב וז"ל: בית האסורים חייב במזוזה דדירה בע"כ שמה דירה. תשובת שער אפרים. ובית הלל כתב לפטור. עכ"ל. ואין בידי ספר בית הלל לראות הדברים בשורשן מאיזה טעם פסק כן. אבל כבר ראיתי למרן החיד"א ז"ל בספרו פתח עינים (שם) שהביא תוכן דברי הרב בית הלל שפטר בית האסורים ממזוזה מפני שאינו בית של כבוד (אע"פ שהמקום נקי מטינוף). הביא ראיה מסוגיית הגמ' ביומא (שם) דקאמר דלר"י דירה בע"כ לא שמה דירה ומדרבנן הוא דתקינו לה שלא יאמרו כהן גדול חבוש בבית האסורים. אלמא דבית האסורים פטור. והשיב עליו מרן החיד"א, דמטעם דירת כבוד לא ממעטינן אלא בית הכסא ומרחץ ובורסקי וטבילה. ובית האסורין דלית בה טינוף לא דמיא להני כלל. ומה שהביא ראיה מן הגמרא ביומא, אינה ראיה, שזהו דוקא לדעת רבי יהודה, אבל לרבנן דירה בע"כ שמה דירה בית האסורין אם הוא מקום נקי חייב במזוזה דלמה יגרע. ואין לומר בזה אפושי פלוגתא לא מפשינן וכשם שבית האסורין לר"י אינו חייב גם לרבנן נימא הכי דאינו דירת כבוד. הא לא תסברא, דאין כאן אלא מחלוקת אחד אי דירה בע"כ שמה דירה אי לא. ומזה נמשך דבית אסורין לר"י פטור ולרבנן חייב. ע"כ. והדברים ברורים. וככל הדברים האלה בקצרה כבר כתב מרן החיד"א בברכ"י יו"ד סי' רפו אות ג' אלא שבסוף דבריו כתב וז"ל: אמנם לכאורה יש לצדד לפיטורא בבית האסורים וכן בלאזאריט"ו שיושבין מ' יום ולפעמים שני חודשים וכו' מטעם דמקומות אלו עיקרן לדירת עראי ולא לדירת קבע והו"ל כבתים שבספינה ודכוותיהו דפטורים ולא דמי לפונדק דשם עשוי גם לדירת קבע ודוק. עכ"ל. ורמז לזה גם בפת"ע שם. ולכאורה יש להרגיש עליו, והלא לשכת הפרהדרין ג"כ היתה עשויה לדירת עראי שידור בה כה"ג שבעה ימים בשנה ואעפ"כ חייבת במזוזה מן התורה לרבנן וכמ"ש מרן החיד"א עצמו. וצ"ל דכוונת מרן החיד"א שבית האסורים נעשה מעיקרו לדירת עראי ולכן מן הסתם הוא בנוי בצורה כזאת שאינו ראוי לדירת קבע1 לא כן פונדק שעשוי גם לדירת קבע ולכן בונים אותו בצורה שיהיה ראוי לכך. ואם כנים אנחנו בזה, אותם בתי סוהר שבנויים היטב באופן שראויים לדירת קבע (לצורך אסירים שיושבים שם שנים רבות) אין מקום להסתפק בהם כלל, וחייבים במזוזה מן התורה לדעת רבנן דקיי"ל כוותייהו דדירה בע"כ שמה דירה וכמו שפסקו הרמב"ם והמאירי הנ"ל. וגם הלום ראיתי בס' שכל טוב (סי' רפו אות ש"ז) שהביא דברי כל הפוסקים שדנו בנידון דידן. ומסקנתו, שיש לקבוע מזוזה בבית האסורים בלא ברכה. ולא חילק בין בנין שעשוי לקבע לבנין שעשוי לעראי כמ"ש. כיעו"ש. והנלע"ד כתבתי והשי"ת יצילנו מכל טעות אמן.

סימן קלו - נטילת צפורנים לצורך טבילה בתוך ל' לאבלותה

מאת ר' חנן אפללו / מחוברת חשון תשס"ב (שנה ב') סי' טו

שאלה: אשה הנמצאת לאחר שבעה לאבלותה ובתוך השלושים, והגיע זמן טבילתה, האם מותרת לגזוז צפורניה?

תשובה: הנה דין זה משפטו מפורש בב"י יו"ד (סוס"י ש"ק) שכתב וז"ל: כתבו הגמ"י פ"ה בשם הר"מ מאינגלטיר"ה אשה שאירעה טבילתה בחול המועד לא תטול צפורניה אבל אומרת לגויה ליטול צפורניה אפי' בנגוסטרי דכיון דאמירה לגוי שבות במקום מצוה לא גזור אבל היא בעצמה אינה יכולה ליטלם יפה בשיניה או בידיה. "וכן הדין אם אירעה טבילת מצוה תוך שלשים אחר שבעה עכ"ל. וכתב ע"ז הרמ"א בד"מ: ונראה הא דנקט גויה משום חול המועד נקט דכל ישראל אסורים במלאכה אבל בימי אבלה ישראלית אחרת יכולה ליטול לה צפורניה ופשוט הוא בעיני. עכ"ל. וז"ל מרן בש"ע (שם ס"ז), כשם שאסור לגלח כל שלושים יום כך אסור ליטול צפורנים בכלי אבל בידיו או בשיניו מותר ואשה שאירעה ליל טבילתה אחר שבעה תוך שלושים אם תיטול צפורניה בידיה או בשיניה אינה נוטלת יפה אלא תאמר לעובדת כוכבים ליטלם לה בתער או במספרים. ע"כ. והגיה עליו הרמ"א ולאו דוקא עובדת כוכבים אלא ה"ה ישראלית וסרכא דלישנא דחוה"מ נקט עכ"ל. ור"ל, שבמקור הדברים בהגמ"י שכתב דין זה עם חוה"מ שלדעת הגמ"י אין להתיר אלא בעכו"ם כתב כן גם לדין אבילות אבל ודאי שלענין אבילות אין הפרש בין עובדת כוכבים לבין ישראלית. הרי שלכל הדעות אשה שאירעה טבילה אחר שבעה תוך שלושים לאבילותה תטול צפורניה ע"י חבירתה ואפי' ישראלית בתער או במספרים.

אלא שיש להקשות על זה ממה שפסק מרן ז"ל בש"ע (שם ס"ה) להתיר לאשה ליטול שערה אחר שבעה כדעת הרמב"ם והרי"ף כמבואר בב"י (שם). והרמ"א בהגה כתב עליו ויש אוסרים אף לאשה וכן עיקר. ובד"מ (שם אות ה') ביאר טעמו, דאף אע"ג דקיי"ל הלכה כדברי המיקל באבל מ"מ כיון דרבים חולקים דהיינו רש"י, תוס', הרמב"ן והרא"ש לאסור. וכ"ש שהרמב"ן והרא"ש שהם בתראי הקשו על דברי הרי"ף וכתבו על דברי רש"י שכן עיקר הכי נקטינן. עכ"ל. ומעתה בשלמא לדעת הרמ"א שאסר בנטילת שיער י"ל שלצורך מצוה התירו נטילת צפורנים אבל לדעת מרן ז"ל שהתיר בנטילת שיער, קשה, למה לא תהיה מותרת ליטול צפורניה ע"י עצמה בלא שינוי וכי מה טעם יש לחלק בין נטילת צפורנים לבין נטילת שיער. וכן ראיתי באמת להט"ז (שם סק"ג) שהרגיש בזה ולא תירץ.

אמנם הרב באר הגולה (אות ח"י) כתב ליישב דלא התירו אלא בנטילת שיער שהיא נמאסת בה ביותר. אבל הגאון נודע ביהודה בתשובה (סימן צט) אחר שהרגיש בקושיין כתב וז"ל: וראיתי לבאר הגולה שהרגיש בזה וכ' די"ל דלא התירו אלא בנטילת שיער שנמאסת בה ביותר. ואני תמה, אדרבה נטילת שער באשה אינו מעכב היופי, אדרבה דרכה של אשה לגדל שיער, וזה לקישוט ויופי. וגדילת ציפורניים העידו רבותינו שהוא ניוול לאשה כמ"ש בפרק החולץ (מח.) וכו'. עכ"ל. לכן נשארו לנו דברי מרן ז"ל בצ"ע.

ועתה הבוא נבוא לדברי הט"ז שתמה על דברי הרמ"א שכ' דלאו דוקא ע"י עכו"ם וכו' בזה"ל: דאם יש איסור ליטול בעצמה ודאי גם ע"י ישראלית אסור, דיש משום לפני עור וגו'. אבל נראה לי שהוצרכו ליטול ע"י ישראלית כדי שיהיה שינוי כמ"ש בסמוך דאילו בידיה או בשיניה אי אפשר לה להסירם היטב כפי הצורך לטבילה. עכ"ל. והש"ך בנקודות הכסף כתב על דברי הט"ז וז"ל: וזה אינו, דע"י ישראלית (כצ"ל) לא הוי שינוי, דא"כ למה אמרו בש"ס ופוסקים ליטלם בידו או בשיניו (כצ"ל), הל"ל ע"י אחר, אלא ודאי אין זה שינוי דכן הוא הרגילות שאחר נוטל צפורני חבירו אלא הנכון כמ"ש בשפתי כהן עכ"ל. ובשפתי כהן (סק"ד) כ' דבדוקא נקט מרן ז"ל עובדת כוכבים דאלת"ה א"כ אפילו לאיש לישתרי לגלח או ליטול צפורניו על ידי ישראל אחר אלא ודאי כיון דשלוחו הוא אסור. וא"כ אמאי שרי באשה טפי בשלוחה מבהיא עצמה. וגם דוחק לומר דסרכא דלישנא דחול המועד נקט, דהא מרן המחבר ס"ל באו"ח סי' תקל"ב דמותר ליטול צפורניו בחול המועד. אלא דהגמ"י ס"ל דאסור ליטול ציפורניו בח"ה וקאמר דעל ידי עכו"ם מותר דאמירה לעובד עכו"ם שבות ובמקום מצוה לא גזור, וא"כ הוא הדין באבל, וכו' א"כ הכא דוקא לעכו"ם שרי דאמירה לעכו"ם לא אסור אלא משום שבות ובמקום מצוה לא גזרו אבל לישראל אסור. ע"כ. נמצא שהרב שפתי כהן תפס על דברי הט"ז בשתי נקודות, חדא, שהשיג על הט"ז שכתב שבישראל אחר נחשב שינוי. וז"א, שאם בישראל אחר נחשב שינוי, מדוע מרן לא כתב להתיר באיש גזיזת ציפורנים ע"י ישראל אחר אלא רק ע"י שיטלם בעצמו בידיו או בשיניו. ועוד, שנטילת צפורנים ע"י אחר לא נחשבת שינוי שדרך האחד ליטול צפורני ידי חבירו. אכן יש להעיר ע"ד הש"ך לאחר בקשת אלף מחילות, הרי דיני שבות לא נאמרו אלא דוקא במצוה שכל העם חייבים בה כשבת ויו"ט שכלל ישראל חייבים בה אבל כאשר אדם אבל ב"מ הוא בעצמו בלבד מצווה ולא כל ישראל וא"כ יוצא איפוא שלאבל אסור אבל לישראל אחר מותר לו לעשות בשבילו1. וכן מצאתי בס' דברי סופרים בבירור הלכה (סי' שצ) שכתב וז"ל: ובתפארת למשה וכן בשו"ת יד אליהו סימן צז תמהו על דברי הש"ך דהא בשלשים אין איסור

מלאכה ומה שייך איסור אמירה לעכו"ם ומה שהתירו לעכו"ם ע"כ הוא מטעם שינוי וא"כ ע"י גויה או ע"י ישראלית מותר משום שינוי, ומה שכתב הגהות מימוניות שכן הדין לענין אבלות, ע"כ כוונתו שגם באבלות לא תעשה בעצמה רק ע"י אחר אבל ודאי אין נפק"מ בין גויה לישראלית. וזהו דעת הרמ"א שהתיר אף בישראלית ע"כ. ודו"ק.

וגם על מה שהקשה הט"ז על דברי מרן הש"ע הנ"ל: ותימה לי על השולחן ערוך שהרי פסק בסעיף ה' אשה מותרת בנטילת שיער וכו' ואילו בסעיף ז' כ' דאם תיטול בידיה או בשיניה לא תיטול יפה וכו' וכבר הבאנו זאת למעלה בקצרה, כתב עליו הרב נקודות הכסף וז"ל: לא קשה מידי, דהכא כיון דאפשר ע"י שינוי לא נתיר אלא בשינוי דכל מה שאפשר לתקן עדיף, עכ"ל. וגם הפעם לא זכיתי להבין דבריו, כי הלא גם נטילת שערה של האשה אפשר לעשות בשינוי ע"י סכין ולאו דוקא במספרים. ועוד, שהרי מתיר הש"ך בנקו"ה למוהל ליגזוז אותן בעצמו אף ע"י כלי. וקשה, ולמה לא נאמר שהמוהל יגזוז אותן בשינוי או ע"י עכו"ם לשיטתו. א"כ עומדת כאן שאלה נוספת מה לי גזיזת ציפורניים לטבילת מצוה ומה לי גזיזת ציפורניים למוהל שגם זה חשיב מצוה. א"כ יש לומר דזה וזה שוים. כנ"ל.

ועוד הקשה הט"ז (שם) על דברי הרמ"א, והרי לשיטת הרמ"א (סי' שצג סעיף ג') מותר למוהל לגזוז ציפורניו בשביל למול, א"כ יוצא שהיה צריך לומר אף היא עצמה מותרת לגזוז שהרי גם כאן יש טבילת מצוה. וגם כאן הרב נקודות הכסף כתב לתרץ וז"ל: לק"מ, דהתם קאמר מותר לו לתקן ציפורניים ולגלחם לצורך המילה והתם אין כוונתו משום נוי ורק מתקן ב' ציפרוני אגודל שיש בהם צורך המילה כשהן שופעים ומחודדים וכו' עכ"ל. וק"ל והלא גם בענין טבילת אשה זה לא ליופי כלל אלא לתיקון בצפורניים שלא יהא בהם מחוצצי טבילה. ועוד, דאדרבא לרוב הנשים יותר יופי להם כשציפורניים ארוכות במקצת ולא שוות עם הבשר א"כ על כרחנו שנטילת הצפורנים נעשה דוקא לתיקון כמו מילה. כנ"ל. וצ"ע. ושו"ר למרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א (סי' ב') מ"ש על דברי הש"ך בזה.

א"כ יוצא מכל דברינו כי פשט דברי מרן ז"ל שאינה מותרת ליטול צפורניה אלא ע"י עכו"ם וכ"כ הש"ך בדעת מרן ז"ל. ולהרמ"א מותר אף ע"י חברתה ישראלית ונראה שלשיטתו גם מרן ז"ל מודה בישראלית. ולהט"ז יש להקל יותר שאף היא בעצמה יכולה לגזוז צפורניה והעיד שכן המנהג. וכן מצאתי להרב ערוך השלחן (שם אות ז) שכתב, כמדומני המנהג כהט"ז ע"כ. וכן מצאתי בס"ד לחכמת אדם שכתב דלכתחילה יש לנהוג כמ"ש מרן ז"ל אבל בדיעבד יש לסמוך על דברי הרמ"א. ובסוף דבריו כתב: ואם אי

אפשר ע"י אחרת נראה לי דמותרת ליטול בעצמה. ועיין עוד בשו"ת נו"ב (שם) שהביא עוד ראיה להתיר. כיעו"ש.

ואנכי חזון הרבתי להגאון ר' כלפון משה הכהן זצ"ל בספרו באר משה (סי' שצ) שכתב וז"ל: לדינא נראה דבתריה דמרן גרירן וכשלא גילה מרן דעתו אזלינן בתר מור"ם נקטינן בזה כמור"ם דס"ל דמרן לאו דוקא נקט עכו"ם. ועוד, הלכה כדברי המיקל באבל. ועוד, דסד"ר ולקולא. ועוד, דלאו כל שעתא ושעתא מתרחיש למצוא נכרית והוי שעת הדחק, ולכן סומכים על המיקל. ובפרט פה עיר ג'רבא שהיהודים דרים במקום מיוחד להם ושם אין מצויים גוים אלא רק לפרקים. ועוד, דהאשה מתביישת מהגויה להודיע טהרתה. עכ"ל. ונלע"ד להוסיף על דברי הרב באר משה, דיש להקל בשעת הדחק אפי' כשיטת הט"ז שתטול האשה בעצמה צפורניה. כי נודע שהלכה כהמיקל באבל, והגם שאין אומרים כן כנגד מרן וכמ"ש מרן הראש"ל בס' מאור ישראל (ח"א עמ' שיח) עש"ב. מ"מ בשעת הדחק, כדאי הוא לסמוך על דברי כמה אחרונים ז"ל הלא המה, הרב דברי משה (חיו"ד סימן פ') והרב טהרת המים, והרב ישמח לבב (סימן מז אות יג) שאף נגד מרן אמרינן הלכה כדברי המיקל באבל.

ולענין דינא ראיתי בספר היקר חיים וחסד (פרק יז סעיף יז) שכ' אע"פ שמרן ז"ל לא פסק להתיר רק בעכו"ם וכן פסקו הש"ך ומהריק"ש, מ"מ כבר כתב מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל (שם) להתיר אף ע"י עצמה2. וכן פסק מהרש"ם בדעת תורה ושכ"כ עיקרי הד"ט. וע"ע בס' זכור לאברהם הלכות אבל (אות ד') שכתב בשם הרב שולחן גבוה שמעיד שמנהגנו כהט"ז שתיטול היא בעצמה את ציפורניה. וכ"כ בחוברת מבית לוי (שנת תשנ"ו עמו' נג).

ומכל האמור עולה: אשה שנמצאת תוך השלשים יום לאבלותה הנכון הוא שתיטול ציפורניה ע"י גויה ואם אין מצויה גויה או שמתביישת יכולה להקל ליטול צפורניה ע"י חברתה. ואם היא אנינת דעת כ"כ ומצטערת בכך שחברתה תגזוז לה, מותר אף ליטול צפורניה בעצמה. ותסמוך על עדות הרב חיים וחסד שהמנהג בימינו כהט"ז.

חלק אבן העזר

סימן קלז - יחוד עראי עם אחותו

מאת הרב יגאל כהן / מחוברת שבט תשס"א (שנה א') סי' ג

בס"ד כסלו תש"ן

שאלה: האם מותר לאדם להתייחד עראי עם אחותו או לא?

תשובה: קודם כל דברי בענין יחוד עראי עם אחותו, אמרתי לברר אם איסור יחוד עם העריות מן התורה או מדרבנן, וזה החלי בס"ד. הנה בקידושין דף פ' ע"ב איתא, א"ר יוחנן משום רבי ישמעאל רמז ליחוד מן התורה מנין שנאמר "כי יסיתך אחיך בן אמך" וכי בן אם מסית בן אב אינו מסית?! אלא לומר לך, בן מתייחד עם אמו ואסור להתייחד עם כל עריות שבתורה. פשטיה דקרא במאי כתיב? אמר אביי לא מבעיא קאמר, לא מבעיא בן אב דסני ליה וכו' ע"כ. ומדקאמר רבי יוחנן "רמז" ליחוד וכן מדקאמר תלמודא דפשטיה דקרא לאו להכי הוא דאתא, משמע לכאורה דאיסור יחוד עם העריות אינו מן התורה אלא מדרבנן ואסמכוה אקרא. אולם בגמ' ע"ז דף ל"ו ע"ב אהא דקאמר דיחוד בת ישראל דוד ובית דינו גזרו, פריך, יחוד בת ישראל "דאורייתא היא" דא"ר יוחנן וכו' רמז ליחוד מן התורה וכו'. ומשני, יחוד דאורייתא דאשת איש, ואתא דוד וגזר איחוד פנויה ע"כ. והכי איתא נמי בסנהדרין דף כ"א ע"ב ע"ש. הרי מבואר דיחוד דאשת איש ושאר עריות דמחד קרא נפקי אסירי מדאורייתא היפך משמעות דברי הגמ' בקידושין הנ"ל. ונראה ליישב הדבר ע"פ דברי הרמב"ם ז"ל בהקדמתו לפירוש המשנה שכ' וז"ל: הדינים הקבועים בתורה נחלקים לחמשה חלקים. החלק הראשון, הפירושים המקובלים מפי משה שיש להם רמז בכתוב או שאפשר ללמדם באחד המידות וכו' החלק השני, הם הדינים שבהם אמרו שהם הלכה למשה מסיני ואין עליהם ראיה וכו' עכ"ל. וכתב הרמב"ם בפכ"ב מהלכות איסורי ביאה ה"ב שאיסור יחוד העריות מן הקבלה ע"ש. נמצינו למדים שלדעת הרמב"ם איסור יחוד עם העריות הוא מפי הקבלה ממשה רבינו אלא שנרמז בכתוב והוא כאיסור תורה לכל דבר כמו הלכה למשה מסיני ועדיף ממנו שנרמז בתורה. ובזה נתיישבו דברי הגמ' הנ"ל, דלעולם איסור יחוד עם העריות מדאורייתא (ר"ל מפי משה), והא דקאמר רמז ליחוד משום דקרא לאו להכי הוא דאתא.

ושו"ר למרן בב"י אה"ע סי' כב שהביא דברי הרמב"ם בספר היד הנ"ל וכ' עליו בזה"ל: וטעמא שאע"פ שאמרו יחוד דאורייתא לאו למימרא שהוא כתוב בתורה שהרי אמרו רמז ליחוד מן התורה מנין ולשון רמז מוכיח שאינו מפורש אלא רמז בעלמא עכ"ל. ומבואר יוצא שאיסור יחוד העריות מן התורה אלא שאינו כתוב מפורש והוא ברמ"ז הרומ"ז על האר"ש. וע"ע למרן בכ"מ בפ"א מהלכות אישות ה"ו ותמצא ראיה לדברינו. וכן כתבו המבי"ט בקרית ספר ומרן החיד"א ביעיר אוזן מערכת י' בדעת הרמב"ם ע"ש. וז"ל המאירי בקידושין (שם): ואע"פ שאין יחוד בכלל מנין המצות מ"מ איסור תורה הוא קרוי וכמו שהביאוה דרך אסמכתא מדכתיב בן אמך כדאיתא בגמ' וכן במס' ע"ז הקשו יחוד דאורייתא הוא עכ"ל. והוא כדעת הרמב"ם הנ"ל. וראיתי להסמ"ג לאוין קכ"ו

שכ' וז"ל: כתב רבינו משה שאיסור עריות מן הקבלה. אמנם רמזוה על המקרא בפ"ד דקידושין. ובפרק אין מעמידין אמרינן בפירוש יחוד דאורייתא הוא עכ"ל. ולכאורה נראה מדברי הסמ"ג שהבין מדברי הרמב"ם דיחוד הוי מדרבנן, ומקשה מגמ' עבודה זרה דאיתא בהדיא דיחוד דאורייתא הוא. וכ"כ בס' דבר הלכה סי' א' אות ג' להוכיח מדברי הסמ"ג הנ"ל דלהרמב"ם יחוד העריות מדרבנן ע"ש. [וכ"נ שהבין הב"ח אה"ע סי' כב בדעת הסמ"ג. משה לוי ס"ט]. אולם נראה שיש לדחות דכוונת הסמ"ג היא שאף אמנם בגמ' קידושין רמזוה על המקרא, מ"מ כיון שבגמ' ע"ז אמרו דיחוד דאורייתא משמע שהוא מן התורה ממש, ולא מפי הקבלה בלבד . ובדרך זו יש לפרש דברי הב"ח בריש סי' כ"ב ע"ש. והוצרכתי להאריך בביאור דעת הרמב"ם בזה מפני שראיתי להרב עין יצחק ח"א חאה"ע סי' ח' אות ד', והרב טוב טעם ודעת מהדורא תליתאי ח"א סי' ה' ד"ה והנה אחר, שתפסו במושלם דלהרמב"ם איסור יחוד עם העריות מדרבנן, ולענ"ד נראה כמ"ש.

ובהיותי בזה ראיתי בס' דבר הלכה הנ"ל שכתב שהרב תרומת הדשן הבין בדעת הרמב"ם דיחוד העריות מדרבנן, שהרי כתב בסי' רמב (כצ"ל) וז"ל: מ"מ עוברת על דת מיקרי (אותה אשה שבנידונו) הואיל ונתייחדה מרצונה כמה פעמים בין הנכרים. דהא פריך תלמודא פרק המדיר הלכה בשוק וראשה פרוע דאורייתא היא דכתיב ופרע וכו' ופרש"י אמאי קרית ליה דת יהודית דת משה היא. ויחוד אשת איש נמי דאורייתא כדאיתא בפרק אין מעמידין. ואע"ג דרמב"ם כתב דאינו אלא מדברי קבלה, הא איהו נמי כתב דפריעת ראש באשה אינו אלא זהירות מדרבנן כדמוכח מלשונו, ומסתמא ס"ל הא דפריך תלמודא דאורייתא הוא, ר"ל רמז דאורייתא יש לה וא"כ הוא הדין יחוד. עכ"ל. לע"ד יש לדחות דר"ל דיחוד דאורייתא הוא וא"כ עוברת על דת משה מיקרי. ואע"ג דהרמב"ם כתב דאין איסור יחוד אלא מן הקבלה, וא"כ מצינן למימר דלא עברה על דת משה אלא דת יהודית , על זה השיב, דזה אינו, דהא פריעת ראש להרמב"ם אינו אלא זהירות מדרבנן ויש לו רמז מן התורה ואפ"ה אמרינן בגמ' דהוי דת משה א"כ הוא הדין יחוד דקאמר הגמ' דאורייתא היא , היינו שיש לו רמז מן התורה ומיקרי דת משה. ומה שכתב הרב דבר הלכה הנ"ל להוכיח מדברי מרן בב"י הנ"ל שלדעת הרמב"ם יחוד העריות מדרבנן, אחר המחילה רבה לא דק בלשונו של מרן ז"ל שכתב לאו למימרא שהוא "כתוב בתורה" שלדבריו הול"ל לאו למימרא שהוא "מן התורה" והוא פשוט לכל מעיין .

גם מה שכתב להביא ראיה ממ"ש הגר"א בביאור לשו"ע (שם סק"ד) בזה"ל: מכת מרדות. כמ"ש הרמב"ם שם. ואיסור יחוד מפי הקבלה, ר"ל דאסמכתא היא. ואף להסוברים שד"ת היא מ"מ אינו אלא עשה עכ"ל. וכתב, דאין לומר דכוונתו דהוא מהתורה ואסמכוה

אקרא, דא"כ מה כתב ואף להסוברים שד"ת וכו' הא להרמב"ם נמי הוי דבר תורה והול"ל אף ללומדים מקרא. ועוד דהגר"א קאי ליישב את הרמב"ם שכתב מכת מרדות וכתב דהוי לשיטתו דיחוד מפי הקבלה. ועיין להרמב"ם בפ"א מהלכות איסורי ביאה דכתב דאין לוקין מרדות על איסורי ביאה דעשה, ורק על איסורי לאוין דרבנן לוקין מרדות עכ"ד. ולע"ד נראה שכוונת הגר"א דהוי מן התורה ואסמכוה אקרא, ומה שהקשה דא"כ הול"ל אף ללומדים מקרא, אינו מוכרח, דר"ל דאף להסוברים שדבר תורה היא, דהיינו שהוא מן התורה ממש. וזהו ביאור דברי הגר"א: מכת מרדות כמ"ש הרמב"ם דאיסור יחוד מפי הקבלה וקרא אסמכתא, ומש"ה לא לקי אלא מכת מרדות. ואף להסוברים דקרא לאו אסמכתא מ"מ אינו אלא עשה דבזה קבעו חז"ל שיש להלקותו מכת מרדות וכמ"ש הרמב"ם בפ"א מהלכות איסורי ביאה והיא גמ' ערוכה בקידושין דף פ"א ע"א. לכן נלע"ד ברור בכוונת הרמב"ם כמ"ש בעניותין ושכן הבינו מרן הב"י והמבי"ט ומרן החיד"א ועוד כמה פוסקים שהזכיר הרב דבר הלכה שם. ושכן דעת שאר הראשונים דהוי מן התורה ממש עש"ב. א"כ נמצינו למדים דיחוד העריות אסור מן התורה לדעת כל הנ"ל [וע"ע בס' אוצר הפוסקים סי' כב אות א' שהביא מחלוקת הפוסקים הנ"ל בדעת הרמב"ם אם איסור יחוד מן התורה ממש או לא. ושוב הביא דברי כל הראשונים שאיסור יחוד עם העריות מן התורה ע"ש.] והגם דלקמן יתבאר דלדעת התוס' שרי להתייחד עם כל העריות עראי, מ"מ מדברי הרמב"ם הנ"ל, והרשב"א בתשובה סי' אלף קע"ח, והחינוך סי' קפח, והסמ"ג שם, משמע דאפי' ביחוד עראי אסור מן התורה וכמ"ש הרב חקרי לב חאה"ע סי' טו"ב בסוף דבריו עש"ב. וכן נראה דעת מרן ז"ל סי' כ"ב ס"א שסתם וכתב, אסור להתייחד עם ערוה מהעריות, שאין לחלק בין יחוד קבע לעראי ע"ש. וזה ברור.

ואחרי הודיע אלקים אותנו את כל זאת, הבוא נבוא אל עמק יהושפט אם מותר להתייחד עם אחותו יחוד עראי. הנה בקידושין דף פ"א ע"ב אהא דתנן מתייחד אדם עם אמו ועם בתו איתא, א"ר יהודה אמר רב אסי מתייחד אדם עם אחותו ודר עם אמו ועם בתו. כי אמרה קמיה דשמואל אמר אסור להתייחד עם כל עריות שבתורה ואפילו עם בהמה. תנן מתייחד אדם עם אמו וכו' ותיובתא דשמואל. אמר לך שמואל, ולטעמיך, הא דתניא אחותו וחמותו וכו' אין מתייחד עמהם אלא בעדים. בעדים אין שלא בעדים לא? אלא תנאי היא, דתניא א"ר מאיר הזהרו בי מפני בתי וכו' ע"כ. ובתוס' ר"י הזקן כ"י הביאו מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ סי' כ"ו כ' וז"ל: אסור להתייחד עם כל העריות שבתורה לבד מאמו קאמר דלא פליג אדרשא דבן אמך ובסמוך מבתו פריך. א"נ שמואל מחמיר מדרבנן. וצריך לדקדק כמאן הלכתא כרב אסי או כשמואל דאין זה בשל סופרים דיחוד

דאורייתא הוא כדאמר בפרק שני דע"ז. מיהו איכא למימר דהלכה כרב אסי שהיה גדול משמואל וכו' ואמוראי דבסמוך היו מחמירים על עצמם. עכ"ל. ומשמע דמסיק דהלכתא כרב אסי. וכ"כ הרא"ש בפסקיו בשם תוס' דהלכתא כרב אסי ע"ש. ברם הרא"ש בתוספותיו כ' ושמא הלכה כרב אסי לפי שנראה דרב אסי גדול וכו' ע"ש. וכ"כ הסמ"ג שם בשם רבינו יצחק כמסתפק דשמא הלכה כרב אסי ע"ש. והעיר עליו מרן החיד"א שם דמלשון ר"י משמע דמסיק כרב אסי ע"ש. ולע"ד נראה דהסמ"ג והרא"ש בתוספותיו הבינו כן מלשון "וצריך לדקדק" וכו' מיהו "איכא למימר" שכתב ר"י הזקן. ומ"מ הרא"ש גופיה בפסקיו נטתה דעתו לומר דר"י שכתב מיהו איכ"ל דהלכה כרב אסי וכו', כך היא מסקנתו להלכה. וכן כתוב ברמזים דהלכתא כרב אסי והמחמיר שלא להתייחד עם שום ערוה ואפי' עם בהמה תבוא עליו ברכה. וכן פסק הסמ"ק מצוה צ"ט, והרי"ד בתוספותיו. והר"ן בהלכות אהא דאמר רבי יוחנן ואסור להתייחד עם כל העריות כ' דלאו דוקא דהא שרי להתייחד עם בתו ואחותו כדלקמן ע"ש. ולכאורה משמע דמסיק כרב אסי דשרי באחותו וכ"כ בספר דבר הלכה סי' ב' אות ג' להוכיח מדברי הר"ן הנ"ל כאמור ע"ש. אולם יש לדחות דהר"ן כתב כן משום דרבי יוחנן לא אתי כשמואל דהא שרי רבי יוחנן בבן עם אמו וא"כ ע"כ דס"ל כרב אסי דשרי עם אחותו. ומה שכתב הרב דבר הלכה הנ"ל להוכיח עוד ממ"ש הר"ן בדף פ"א בזה"ל: ובגמ' פרכינן עליה דשמואל ממתני' וכו' ומסקי תנאי היא והו"ל סתם במתני' ומחלוקת בברייתא והלכה כסתם ולפיכך פסקה הר"ם במז"ל בפכ"ב מהא"ב. עכ"ל. דמשמע, דפסק כרב אסי לגמרי משום דהלכה כסתם משנה דאי איתא דרק לענין אמו ובתו כסתם מתני' א"כ הו"ל לפרש דבריו. ועוד, דמלשונו משמע דרק על שמואל מקשינן ואי נימא דמתני' לא שרי אלא אמו ובתו א"כ הו"ל להקשות גם על רב אסי עכ"ד. ולע"ד גם זה אינה ראיה, דסתם מתני' היינו דשרי באמו ובתו ותו לא ואין כאן מה לפרש . והוכחתו השנית, לא זכיתי להבין, שהרי מבואר בגמ' שהקשו לשמואל ממתני' ולא לרב אסי והיינו משום דלרב אסי י"ל דמתני' תני הא דשרו אפי' ביחוד קבע, ואחותו לא שרי אלא עראי ומשום הכי לא תני לה, וא"כ מה זו הוכחה לומר שהגמ' תקשה על רב אסי ממתני', ולעולם אימא לך דסתם מתני' היינו דשרי באמו ובתו ותו לא מידי.

אולם הרמב"ם בפכ"ב מהלכות איסורי ביאה ה"א כתב וז"ל: אסור להתייחד עם ערוה מן העריות בין זקנה בין ילדה שדבר זה גורם לגלות ערוה חוץ מאם עם בנה והאב עם בתו והבעל עם אשתו נדה וכו' עכ"ל. והשמיט היתר יחוד עראי עם אחותו. וכן הטור באה"ע שם לא כתב היתר יחוד עם אחותו עראי ואחריהם נמשך מרן בשו"ע. משמע, דסבירא

להו דאין להתייחד עם אחותו אפי' עראי. וראיתי להפרישה אות ג' שכתב ע"ד הטור בזה"ל: והוא הדין שעם אחותו ג"כ מותר והכי מסקינן בסוף פרק עשרה יוחסין אלא שרבינו נקט הני דתנן בהדיא שם במשנה להיתרא. עכ"ל. ואה"ר, דבריו דברי תימה, דאע"ג דבמתני' לא תנן אחותו מ"מ כיון דרב אסי הוצרך לבאר דאחותו נמי שרי ולשמואל אסיר אי הוה ס"ל להטור להקל בזה הו"ל לפרש. ושו"ר להגאון רבי חיים פלאג'י בשו"ת חיים ושלום סי' י"ט שדחה דברי הפרישה כמ"ש בעניותין ע"ש. ומהרש"ל בס' ים של שלמה הביא דברי הרא"ש בשם תוס' דפסקו כרב אסי ואח"כ כתב והרמב"ם נמי פסק להיתר כרב אסי ולא העיר שהרמב"ם לא התיר יחוד אחותו ע"ש. וכבר הרגיש עליו מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ הנ"ל. ותנא דמסייע לן דהרמב"ם אוסר יחוד עראי עם אחותו הוא רבינו ירוחם נתיב כ"ג ח"א שכתב וז"ל: ונראה דשאר עריות אסור להתייחד ודוקא לדור אבל לפרקים מותר להתייחד עם כל העריות הקרובות כגון אחותו ודודתו וכיוצ"ב. והרמב"ם (כצ"ל) כתב סתם אסור להתייחד עם כל העריות שבתורה חוץ מאמו ובתו וכן נראה עיקר עכ"ל. וכן מתבאר מדברי הרדב"ז בתשובה ח"ז סי' ל"ב שהרמב"ם אוסר להתייחד עם אחותו כיעו"ש. וכן הבין הרב משנה למלך פ"א מהלכות סוטה ה"ג בדעת הרמב"ם כאשר עיני המעיין תחזינה. ודלא כמו שכתבו הרב דבר הלכה שם והרב ציץ אליעזר ח"ו עמו' רכ"א בשם המש"ל להיפך ע"ש. וכן כתבו הרב חקרי לב ומרן החיד"א ביוסף אומץ שם בדעת הרמב"ם.

ומכל מקום דברי הרמב"ם צריכים ביאור כדעת מי פסק, אם כרב אסי הו"ל להתיר באחותו ג"כ, ואם כשמואל היה לו לאסור אפי' באמו ובתו. וחזי הוית להרדב"ז בתשובה שם שעמד בזה, וכתב, שהרמב"ם פסק כסתם משנה ולא כרב אסי דלדידיה לא אתי מתניתין כפשטה. ורבי יוחנן דיליף מקרא דכי יסיתך אחיך בן אמך דבן מתייחד עם אמו ואסור להתייחד עם כל העריות שבתורה פליג על רב אסי ועל שמואל דהרי קאמר בן מתייחד עם אמו והיינו דלא כשמואל, וקאמר אסור להתייחד עם כל עריות שבתורה ובכללם אחותו והוי דלא כרב אסי. וא"כ פסק הרמב"ם כסתם משנה וכרבי יוחנן דהלכה כמותו לגבי רב ושמואל וכ"ש לגבי רב אסי תלמיד דרב ושמואל עכת"ד. וכדברים האלה ממש כתב מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ שם ליישב דעת הרמב"ם מדנפשיה ולא זכר ש'ר תשובת הרדב"ז הנ"ל ע"ש. ולכאורה נראה דאישתמיטתייהו הא דקאמר רבי יוחנן בירושלמי קידושין (שם) כי יסיתך וכו' מתייחד אדם עם אמו ודר עמה וכו' עם אחותו ואינו דר עמה. ושמא י"ל דס"ל דתלמודא דידן דלא מייתי הך סיומא דמילתא דרבי יוחנן משמע דס"ל דרבי יוחנן לא התיר באחותו. ותרתי אני בלבי למצוא

דרך אחרת לביאור הסוגיא לדעת הרמב"ם ומצאתי בדרך פלפול ולכן לא כתבתיו. איך שיהיה, דעת הרמב"ם הטור ומרן השו"ע לאסור יחוד עראי עם אחותו, וכן עיקר ובפרט בדורנו שהפרוץ מרובה על העומד בעוה"ר. וכן פסק הגרי"ח בס' עוד יוסף חי (פרשת שופטים אות ג). ולא אכחד כי ראיתי להרב חקרי לב (שם) שכתב להקל להתייחד עראי עם אחותו ורוב הפוסקים ס"ל להקל וגם דלמ"ש הו"ל ספק ספיקא להקל וגם נראה שהמנהג להקל עכ"ד. הנה מ"ש דרוב הפוסקים מקילים הוא ז"ל ס"ל שכן דעת הרי"ף והר"ן ובאמת שמדברי הר"ן אין הכרח ואי איכא למידק איפכא איכא למידק. ובדעת הרי"ף הנה הרדב"ז כתב שדעת הרי"ף להחמיר. ומ"ש דלמ"ש הו"ל ספק ספיקא, הנה אנכי יצאתי לחפש היאך מצא ספק ספיקא בזה ולא מצאתי. ואם כוונתו דספק ספיקא שמא כהמתירים ואת"ל כהאוסרים שמא לא אסיר אלא מדרבנן והו"ל ס"ס בדאורייתא וחד בדרבנן דמהני וכמ"ש הש"ך ביו"ד כללי הס"ס אות ט"ז. אחר המחילה רבה, אין זה ספק ספיקא, דבצד הראשון דאמרינן שמא כהמתירים, אני כולל אותם הפוסקים דס"ל דאסור מדרבנן שהרי אני דן ס"ס שאין כאן איסור תורה . ומ"ש עוד החק"ל שכן המנהג, יש להרגיש דהיאך סמך על המנהג והלא במקומו היו מקילים אפי' ביחוד עם העריות דאיהו נמי מודה דאין להתייחד עמהם. וצ"ל דעדותו ממיעוט האנשים המקפידים שלא להתייחד עם הערות ואפילו הכי נוהגים להקל באחות. ומכל מקום, מודה אני שבשעת הדחק יש להקל. והנלע"ד כתבתי. וצור ישראל יצילנו משגיאות אמן.

ועתה נציין מקורות מן הגמ' והפוסקים שהובאו בדברינו לעיל: קידושין (פ' ע"א ופ"א ע"ב), והר"ן בהלכות (שם), ע"ז ל"ו ע"ב, סנהדרין דף כ"א ע"ב, הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה, ובפכ"ב מהלכות א"ב ה"א, מרן בכ"מ פ"א מהלכות אישות ה"ו, סמ"ג לאוין סי' קכ"ו, מהרש"ג בטוטו"ד מהדורא תליתאי ח"א סי' ה' בד"ה והנה אחר, שו"ת עין יצחק ח"א חאה"ע סי' ח', ס' דבר הלכה סי' א' אות ג', וסי' ב' אות ג' וד'. שו"ת יוסף אומץ סי' כ"ו, הרדב"ז ח"ז סי' ל"ב, החינוך סי' קפח, המבי"ט בקרית ספר, סמ"ק סי' צ"ט, והרא"ש בפסקיו ובתוספותיו בקידושין (שם).

סימן קלח - הסתכלות על דברים טמאים

מאת הרב חיים שלום הלוי סגל / מחוברת סיון-אלול תשס"ד (שנה ד') - מכתבים למערכת

[במקורו נכתב באריכות גדולה והעתקנו רק מה שצריך לענייננו]

עמ"י עש"ו יום ז' לחודש הרחמים והסליחות ה'תשס"ג לפ"ג

לכבוד

מערכת קובץ "וקנה לך חבר", ולהעומד בראשה ידידי ורב חביבי מאז – ה"ה הרה"ג רי"ך שליט"א ר"מ בית המדרש "עטרת חכמים".

החיים והשלום לכ"ת הרמה.
בראשית אודה למעכ"ת על אשר מתמיד לשלוח לי את הקבצים היקרים והנחמדים מזהב ומפז, מלא טוב וטעם, ובפרט המדור בראשית כל חוברת שבו מובא דרך הלימוד של גדולי הדורות, וזכור לטוב מאמרו המיוחד והארוך [שהובא בהמשכים] של הגאון הגדול רבי מאיר מאזוז שליט"א.
הנה ע"ד מה שכתב הגאון רבי חיים רבי שליט"א – ראש בית המדרש, בחוברת כו עמ' רפה, בזה"ל: וכאן מקום אתי לעורר אודות אלה שחושבים כי אסור להסתכל על בעלי חים טמאים, או על אשתו כשאיננה טהורה, וזה טעות גמורה וכו'. ולדעת הרמב"ם אשר מנה בתרי"ג מצוות בדיקת סימני בהמות וחיות למצוה, יתכן שלראות בעלי חיים טמאים ולומר על זה טמא וזה טהור, מקיים מצוה שמחזק ומאמין בציוויו של השי"ת. עכ"ל.
א) ואבוא על אחרון ראשון, לכאורה אחר המחילה לא ידעתי איך בדה מלבו מצוה חדשה לראות בעלי חיים טמאים שבזה מחזק ומאמין בציווי ה', הא בספר קב הישר (פ"ב) כתב דבהסתכלות על בהמות וחיות אסורות איכא השפעה שלא כדת, ורק בהעברה בעלמא ליכא חששא, כהא דגמ' ע"ז (כ, א) קרן זוית הואי. וכמו שהאריך בזה בקונטרס ובשנה הרביעית להגאון רבי מרדכי גרוס שליט"א (ח"ב סימן ב' ע"מ מב). ובשו"ת ערוגת הבושם (או"ח סימן ל"ט) אסר לגמרי לראות חיות טמאות. ברם כבר הובא בהגהות קב ונקי שעל קב הישר (פ"ב סקט"ז) מילקוט אברהם (או"ח סימן נ"א) שדייק בקב הישר (שם ד"ה וצריך), שיש היתר לראות חיות משונות [טמאות] רק שלא ישביע עינו בהם. ומה שבערוגת הבושם אסר היינו במקום שמשחקים עם החיות. וראה עוד בזה בשו"ת פרי השדה (ח"ג סימן קע"ג). הרי לן מכל הני דכל מה שהתירו אינו אלא בהעברה בעלמא, אבל לא התירו הסתכלות – ראייה ארוכה. וכשרוצה לבדוק את הסימנים כדי לאכלם וכדומה פשיטא דשרי.
ב) ומה שכתב דאיסור הסתכלות על אשתו נדה הוי טעות גמורה, היאך שייך להתנסח בלשון כגון דא, אחר שמצינו בסדרי טהרה (יו"ד סימן קצ"ה סקט"ו) שהביא משערי דורא, דאף במקומות הגלויים לא יתן עיניו באשתו נדה יותר מדאי, פן יתקלקל עמה, וכדאיתא בגמ' (נדרים כ, א) דכל המסתכל באשה יותר מדאי הויין לו בנים שאינם מהוגנים ואמר רב יוסף באשתו נדה אמרו וכו' ע"כ, וראה בקב הישר (פ"ב ד"ה וצריך – ופי"ז ד"ה והנה) שצריך האדם להתרחק בכל הרחקות שבעולם מאשה נדה הן בדיבור ומש"כ שלא להסתכל בה, וכו' ע"כ. וידוע לשון הרמב"ן (בראשית לא, לא) שכתב "והנכון בעיני כי היו הנדות בימי הקדמונים מרוחקות מאד, כי כן שמן מעולם "נדות" לרחוקן, כי לא יתקרבו אל אדם ולא

ידברו בו, כי ידעו הקדמונים בחכמתם שהבלן מזיק, וגם מבטן מוליד גנאי ועושה רושם רע, כאשר בארו הפילוסופים. ועוד אני עתיד להזכיר נסיונם בזה [בפרשת אחרי (ויקרא יח, יט)]. והיו יושבות בדד באוהל לא יכנס בו אדם, וכמו שהזכירו רבותינו בברייתא של מסכת נדה: תלמיד אסור לשאול בשלומה של נדה, ר' נחמיה אומר אפילו הדיבור שהוא יוצא מפיה הוא טמא. אמר ר' יוחנן אסור לאדם להלך אחר הנדה ולדרוס את עפרה שהוא טמא כמת, כך עפרה של נדה טמא, ואסור ליהנות במעשה ידיה ע"כ. ואף השל"ה הק' (שער האותיות ערך קדושה ד"ה בספר) שהעתיק מספר מנורת המאור (נר ג' כלל ו' ח"ה פ"ד) דבזמן הזה נדה עושה לבעלה כל מלאכות המותרות עפ"י דין, לפי שראו את העם שלא יסבלו מחמת חסרון שפחות, אבל מכל מקום המחמיר שומר מצרות נפשו עכ"ל, והובא דבריו בפתחי תשובה (סימן קצ"ה סקי"ב).

וראה עוד בספר המקצועות המיוחס לרבינו חננאל וז"ל שו"ת בית אפרים (או"ח סימן ו') – בספר המקצועות חיבור רבינו חננאל, גאון שנודע כחו הגדול וידו החזקה. עכ"ל. והובא בפירוש הראב"ד למסכת תמיד (פ"ו קרוב לסופו) בזה"ל, ובספר המקצועות מצאתי כתוב היכא דאיכא נדה בביתא דכהן אסור ליה למסיק [לעלות] לדוכן כל אימת דאיתא בנדתה, דחייש דלמא נגע במידי דנגעה היא ואתי לאטומיי, דאמר רבי יודן כל כהן שנושא את כפיו ואמו או אשתו או בתו טמאה ונכנס הוא באותו בית שנדה לשם, הרי תפילתו על ישראל תועבה, ואף גורם לזרעו שיאבד מהעולם, ולא עוד אלא שאינו מוציא את ישראל ידי חובתן וכו' {ואף שהפרי חדש (סימן קכ"ח) כתב שדברים אלו אין לפרסמם דאינם מעיקר הדין והנח לישראל שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין ע"כ, מ"מ בשו"ת בית אפרים (או"ח סימן ו') כתב איפכא דאדרבה מוכרח הוא לגלות סוד ולפרסם הדבר, בכדי שלא ידברו סרה על המנהג שנהגו כהרמ"א שאין נושאין כפיים בכל יום, וז"ל ספר המקצועות וכי היכי דאסור ליה לכהן למעייל לביתיה שמונח ביה מת, כך אסור ליה למעיל בביתא דאיתא נדה בגווה, ואי אייחד לה אדרונה ולא נפקיה מינה כל ימי נדותה שפיר דמי וכו', שאלו תלמידיו את רבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול מפני מה זכית לכהונה גדולה, אמר להם מעולם לא הקרבתי קרבן עם מי שהנדה בתוך ביתו וכו'. ע"כ העתקה (מספר המקצועות).

ברם כתב בשיעורי שבט הלוי (שם) דמדינא שרי להסתכל, לבר כשיודע שההסתכלות גורמת הרהורים, אזי אסור ע"כ. וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סימן קט"ז). וא"כ לענ"ד היה צריך מעכ"ת לנסח הדברים אחרת.

בברכת התורה

חיים שלום הלוי סגל

מח"ס "בירורי חיים" ג"ח.

אמר העורך: והנני יוסיף עוד בענין הסכלות על חיות ובהמות טמאות כי בשו"ת יבי"א ח"ד (חאו"ח סי' כ אות ו) כ' ע"ד הרב פרי השדה הנז' בזה"ל: אולי השאלה היתה במקומות שמשחקים בחיות ומשתעשעים עמהם, שכן מורה לשון "קומדיא" אבל בגן חיות דידן אין לחוש לזה כלל. וכן מ"ש הערוגת הבושם בנוסח השאלה אם מותר לילך אל "צירקוס", מיירי במקום משחק של החיות שמרקידים את הקוף ושאר מיני חיות לבדח את קהל רואיהם, ולא מיירי בסתם גן חיות, שעיקר מטרת ההולך לגן החיות אינו אלא לשם ידיעה והבנה בטבע בעלי חיים. עכ"ל. ואין בידי ספר פרי השדה הנ"ל לראות מדוע איפוא אמרה מרן היבי"א נר"ו בלשון "אולי" כמסתפק אם השאלה היתה ב"קומדיא" וגם מראיותיו נראה כן. ועוד, דאפי' נמצא בלשונו לשון הנראה ממנו שאין להתבונן בהם כלל, אפשר שבקעה מצא וגדר בה גדר. ומעתה לא נשאר לנו בזה אלא דברי הרב קב הישר שהוא יחידי בזה שאסר להשביע עינו מהם. וכבר כתב עליו בשו"ת יבי"א הנ"ל, וי"ל ע"ד. וכמו שהעיר בפנים ידידנו כמה"ר ר' חיים במאמרו ע"ש. וכדאים הם גדולי עולם הלא המה הרב תרומת הדשן (מן הראשונים) ומרן החיד"א (מן האחרונים) שעשו מעשה רב לסמוך עליהם בלי שום חשש ופקפוק. ובלבד שיהיו כל מעשיו לשם שמים להתבונן במעשי הבריאה לשבח ולפאר ליוצרם, וכמו שהעלה מרן הראש"ל נר"ו ביבי"א (שם).

הסתכלות על דברים טמאים

מאת הרב חיים רבי / מחוברת סיון-אלול תשס"ד (שנה ד') סי' כד

(תגובה)

לפני כשנה בגליון וקנה לך חבר חוברת כו עמוד רפה כתבתי במאמרי שם בזה"ל: וכאן המקום לעורר אודות אלה שחושבים כי אסור להסתכל על בעלי חיים טמאים או על אשתו כשאיננה טהורה, וזה טעות גמורה וכו' ולדעת הרמב"ם אשר מנה בתרי"ג מצוות בדיקת סימני בהמות וחיות למצוה, יתכן שלראות בעלי חיים טמאים ולומר על זה טמא וזה טהור, מקיים מצוה שמחזק ומאמין בציוויו של השי"ת עכ"ל. ועל דברים אלו שלח אלי הרה"ג ר' חיים שלום הלוי סגל הי"ו מגילה עפה ובא הערות על ניסוח הדברים, ודבריו נדפסו בסוף חוברת זו במדור "מכתבים למערכת" ע"ש. ועל כן ראיתי לנכון להדפיס כאן מה שכתבתי להשיבו תשובה מאהבה כדרכה של תורה וז"ל מכתבי:

לכבוד מערכת קובץ "וקנה לך חבר" בעריכתו של מורנו הרה"ג רי"ך שליט"א ר"מ ביהמ"ד "עטרת חכמים" חולון.

שלום רב לאוהבי תורתך

ראיתי את דבריו היקרים של הרה"ג ר' חיים שלום הלוי סגל שליט"א אשר נאמרו בטוטו"ד בחכמה ובתבונה כיד ה' הטובה עליו, והנני להשיבו.

ראשית, ההערה שלי על אלה שחושבים שיש "איסור" להסתכל, וזה אינו לכ"ע. ודקדקתי לכתוב "לעורר אודות אלה שחושבים כי "אסור" להסתכל על בעלי חיים" ובודאי מי שמחמיר בזה לא בדה מלבו מצוה חדשה אלא כוונתו ממידת חסידות כדי להתקדש יותר. וזה מוכרח, שכן מצינו תנאים ואמוראים שהיו רוכבים על חמורים בדרך והש"ס מלא מזה. וחמורו של ר' פנחס בן יאיר (חולין ז. שבת נא: קיב: ובכ"ד). וכי איסור יש בדבר, וכי יש ענין לרכב על שור וכיוצ"ב במקום על חמור.

ומה שהביא מס' ערוגת הבושם, הנה מרן שליט"א בשו"ת יבי"א ח"ד (סי' כ' אות ה) האריך לדחות ראיותיו מכל וכל ע"ש. ואדרבא עמ"ש הרב ערוגות הבושם ללמוד לאסור מההיא דשבת (קמט.) כתב המהלך תחת הצורה וכו' עד אל תפנו אל מדעתיכם. וסיים עלה: "וא"כ ק"ו שיש בזה איסור מדאורייתא של אל תפנו אל האלילים" ע"כ. הוסיף מרן שליט"א בזה"ל: שהחילוק פשוט בין רואה צורה מעשה ידי אדם שנמשך לבו אחרי הציור המרהיב עין ומסיח דעתו מעבודת השי"ת, לבין הרואה מעשה ה' הגדול והנורא אשר עשה חיות קטנות עם גדולות, רמש וצפור כנף. עכ"ל.

גם מה שהביא בשם ספר קב הישר שלא ישביע עינו בהסתכלות רבה הביאו מרן שליט"א בסוף תשובתו שם וכתב עליו, וי"ל ע"ד. וידוע מ"ש במד"ר פ' וזאת הברכה שמשה רבינו ראה שלא נכנס לארץ וביקש לחיות כחיות השדה שהן אוכלין עשבים ושותים מים ורואים את העולם כך תהא נפשי כאחת מהן או כעוף הפורח לארבע רוחות העולם. ע"ש. ובמדרש זה לא כתוב שביקש להיות כעוף וחיות טהורות, וכנראה שאפי' עוף או חיה טמאה המסתכל בה להכיר נפלאות הבורא, גם אם משביע עינו אין איסור כלל. והלכה לחוד וחסידות לחוד. וכבר הזהיר החת"ס בתשובותיו שלא לזרוע כלאים בזה כידוע. ועיין בקידושין (לג.) אביי היה עומד לפני רב יוסף כשהיה רואה את אוזן החמור שלו שרב יוסף רוכב עליו ע"ש. זו הגדרה של חז"ל הקדושים ופרק שירה המפורסם מלא שיר ושבחה להקב"ה ע"י בע"ח טמאים וכיום נדפס עם תמונות מדוייקות שלהם לשם שמים.

והזוה"ק מלא הנהגות של קדושה וטהרה. והזהיר מאוד בזוה"ק (פ' תצוה קפב א) על הכעס שהכועס נשמתו יוצאת ומקבל נשמה טמאה ופניו פני ע"ז ואסור להסתכל עליו. והובא להלכה בשו"ת יבי"א ח"ט (דף קפ) ע"ש ותהנה. ועכ"ז בזוה"ק מלא מעשיות וסגולות שהיו מחמוריהם של הצדיקים (עיין פ' ואתחנן) וכן מפנים של אדם רשע (מגילה כח.) מזה יש להזהר. וקצת פלא על העיתונות החרדית שמפרסמת פרצופיהם של מינים ואפיקורסים מאנשי ציבור מקולקלים אבל בע"ח טמאים לא נגע ולא פגע מדינא כי אם מחסידות בלבד וכנ"ל.

ונראה דלדידן שפסק מרן הראש"ל נר"ו לאסור חבישת פאה נכרית, ממילא גם מי שחושבת שיש לה היתר ח"ו עכ"ז לדידן יש איסור הסתכלות כדין שער באשה ערוה ויש להזהר בזה ואין כאן היתרו של רבנו החזו"א וערוך השלחן שהותר מכללו אצל רווקות והובא ביבי"א ח"ו (חאו"ח סי' יג) כי נשים אלו מכסות ראשן כשאין להם פאה. והבן.

ורבנו האר"י ז"ל בשער רוה"ק שהאריך להביא מה מועיל אל ההשגה ולהיפך. והביא שם שלא להסתכל באנשים הנהרגים ע"י תליה וגם להתרחק מריח רע של נבילה ע"ש.

ומאידך אם יזדמן לפניו כלב אחד ופניו כנגד פניך וכו' מורה על בשורה טובה ע"ש.

ומה שהאריך הרב המשיג בענין ראיית אשתו נדה והביא מסד"ט בשם שערי דורא. לא הבנתי מה הוא רוצה, שהרי העתיק הלשון: לא יתן עיניו באשתו נדה יותר מדאי וכמה זה יותר מדאי? אבל לומר שאסור להסתכל, זה לא כתוב. והאוסר זהו הבודה מלבו. ומה שהביא מספר קב הישר, יתכן שהכוונה שם על סתם אשה ולא על אשתו1. והלואי שיסתכל האדם רק על אשתו אפי' כשהיא נדה ובודאי יזכה לדרגות קדושה כמו באבא סאלי והח"ח זיע"א. וכבר אמר החכם מדרכי הזהירות שלא תרבה להזהר ולענ"ד גם בציבור אסור לומר הנהגות וחומרות כאלו.

ומה שהביא מהרמב"ן עה"ת בשם ברייתא. כידוע מרן שליט"א ביבי"א ח"ו דרי"א כתב שאין זה להלכה שזהו נגד הש"ס והפוסקים. ומה שהביא בשם ס' המקצועות זכורני שבשו"ת מחשבות בעצה יישב יפה גם לשיטה זו ואינו תח"י.

קנצי למילין, כל כוונתי במאמר ההוא לומר שצריך לשקול בשכל הקודש מה לקרב ומה לרחק מתי להחמיר ומתי להקל. וכמ"ש מרן החיד"א בברכ"י יו"ד סי' שלא והובא ביבי"א ח"ה דף רנח ע"ש. והלואי שנזכה להחמיר ולהדר מאוד מאוד במצות אהבת ישראל ובאיסור לה"ר ואז נקבל שפע גדול מהשי"ת הרבה יותר מהחומרא של הסתכלות בדברים טמאים. וזה פשוט מאוד למבין.

בכבוד רב, חיים רבי, תל גיבורים, חולון.

הערות:

1 בקב הישר פ"ב מפורש דקאי אאשתו נדה שכ' ולכן הזהירו חז"ל שלא להסתכל אפי' באשתו נדה וכו' ע"ש. וכן מבואר גם בקב הישר פי"ז כיעו"ש. מ"מ הרי הרב ז"ל שם סיים: ומכ"ש שלא להסתכל כי אם מעט מזעיר על פי הכרח. עכ"ל. הרי שבמקום הכרח מותר. ולכן בדורות הללו דאחסור דרי ואצל הרוב יכול הדבר לגרום להפרת שלום הבית, אין להורות לציבור חומרא מעין זו וכמ"ש ידידנו כמוה"ר ר' חיים נר"ו. ובפרט כיום שבעוה"ר הפרוץ מרובה על העומד. וכבר שמעתי תקלות שיצאו ממה שרצו כמה להחמיר בזה ולא היו ראויים לכך. ולואי שכל מנהגי הציבור יהיו נכונים לפום דינא עפ"י הרמב"ם ושאר פוסקים ז"ל כדין זה. וכל ערום יעשה בדעת שלא יצא שכרו בהפסדו בהסתכלות במקומות אחרים דאסירי מדינא. ועמ"ש לעיל בסוף דברי הרב המשיג . יגאל כהן ס"ט

סימן קלט - חו"נ אב לבתו גדולה

מאת ר' משה מיכאלי / מחוברת סיון-אלול תשס"ד (שנה ד') סי' כח

כתב הרמב"ם (פכ"א מהא"ב ה"ו, ה"ז) המחבק אחת מן העריות שאין לבו של אדם נוקפו עליהן או שנשק אחת מהן כגון אחותו הגדולה ואחות אמו וכיו"ב אע"פ שאין שם תאוה ולא הנאה כלל הרי זה מגונה ביותר ודבר זה אסור הוא ומעשה טפשים הוא שאין קריבין לערוה כלל בין גדולה בין קטנה חוץ מהאם לבנה והאב לבתו. כיצד, מותר האב לחבק בתו ולנשקה ותישן עמו בקירוב בשר וכן האם עם בנה כל זמן שהם קטנים. הגדילו ונעשה הבן גדול והבת גדולה עד שיהיו שדים נכונו ושערך צמח, זה ישן בכסותו והיא ישנה בכסותה, ואם היתה הבת בושה לעמוד בפני אביה ערומה או שנישאת וכן אם האם בושה לעמוד בפני בנה ערומה ואע"פ שהם קטנים, משהגיעו להכלם מהן אין ישנים עמהם אלא בכסותן. עכ"ל. וכדברי הרמב"ם פסקו הטור אה"ע (סי' כא) בשינוי לשון קצת, ושו"ע שם ס"ז. והפרישה (שם, סק"ז) כתב, שנראה מדברי הטור בתחילה שכתב שאסור חו"נ באחותו הגדולה וסיים חוץ מהאב עם בתו והאם עם בנה, הכוונה שמותר לאב עם בתו והאם עם בנה מה שאסור באחותו, כלומר אפי' משהגדילו מותר חו"נ, ומ"ש הטור בהמשך דבריו "כל זמן שהם קטנים" כוונתו על השינה בקירוב בשר ולא על החו"נ. ופסקו כך להלכה הב"ש (שם, סקט"ו), חכמת אדם (כלל קכה ס"ו), ערוה"ש (אה"ע סי' כא אות י), קצוש"ע (סי' קנט ס"י), טהרת ישראל (אה"ע סי' כא דין יז) וכ"פ בעוד יוסף חי (פר' שופטים אות כא) מעיקר הדין.

אמנם הוקשו לי דברי הפרישה, שאם כדבריו, משמע מדברי הטור שהאם ובנה לא הוזכרו גבי היתר החו"נ רק לגבי השינה בקירוב בשר, וזה אינו, שהרי אין חילוק בין אב ובתו לבין האם ובנה, והול"ל "מותר האב לחבק בתו ולנשקה וכן האם עם בנה וישנים עמהם בקירוב בשר כל זמן שהם קטנים" כדי שנבין שכל זמן שהם קטנים קאי רק על שינה בקירוב בשר ולא על החו"נ. אלא נלע"ד להסביר דברי הרמב"ם בפנים אחרות, שלעולם אסור חו"נ אף משהגדילו, ומ"ש חוץ מהאב לבתו והאם לבנה כוונתו לומר שאע"פ שאין שום היתר חו"נ בעריות לא גדולה ולא קטנה, אב לבתו ואם לבנה מותרים, וע"ז המשיך וכתב "כיצד וכו'" שאין היתר זה כולל ללא הגבלה אלא כל זמן שהם קטנים ועוד הוסיף היתר של קירוב בשר, ומה שסיים "הגדילו וכו'" ולא הזכיר איסור חו"נ, קמ"ל דרך היתר בשינה שיהיה ע"י בגדים, מה שלא שייך להשמיענו בחו"נ. ואע"פ שממ"ש המבי"ט בספרו קרית ספר וז"ל: וחיבוק ונישוק שאינו דרך תאוה ואינו מביא לידי גילוי ערוה כאב לבתו ואם לבנה מותר עכ"ל. ולא חילק בין גדולה לקטנה משמע כדברי הפרישה, מ"מ אפשר שלא נתכוין להתיר אלא בקטנה ולאפוקי שאר עריות שאסורות מגיל שלש. וכאשר דמיתי בדעת הרמב"ם כן מצאתי להרב משנה למלך (פ"א מהל' סוטה ה"ג) שכתב בדעת הרמב"ם בהל' א"ב הנ"ל שאסור לאב לחבק ולנשק את בתו אם נשאת. וא"כ כמו שכתב הרמב"ם שאם נשאת זה ישן בכסותו והיא בכסותה והבין המל"מ שה"ה בחו"נ שאסור, הה"נ גבי גדולה שיהא אסור בה חו"נ שהרי גם בה כתב הרמב"ם זה ישן בכסותו והיא בכסותה. ועוד שבמפורש כתב המל"מ איסור חו"נ לגדולה בכך שהשווה דעת הרמב"ם עם דעת ר' ישעיה (הרי"ד) שכתב שכיון שהיא מקודשת כגדולה דמיא. ושו"ר שכ"כ בשו"ת בצל החכמה ח"ג (סי' יב אות ו) בדעת המל"מ.

וכן משמע שהבין בשו"ת מעיל צדקה סי' יט (דף כא ע"ד ד"ה והנה) בדעת הרמב"ם, ממ"ש שמה שהתירו לאב לישן עם בתו בקירוב בשר כשעדיין לא הגדילה כיון דלאו ליהנות מהן דרך זימה הוא ושכדבריו אלה מצא במדרש עה"פ "וישק יעקב לרחל" (בראשית כט, יד), שמתרץ המדרש שהיה דרך נשיקה של קרובות שהוא מותר (ר"ל מן התורה). ומשמע מדבריו שחו"נ דינו כשינה בקירוב בשר ממה שהשווה מעשה של יעקב אע"ה לשינה בקירוב בשר, דאל"כ מה הראייה, חו"נ קיל טפי ולכן דרך נשיקה של קרובות מותר אבל שינה בקירוב בשר חמור ולא יועיל מה שלא מכוין לכוונת זימה ובהמשך דבריו כתב דהא דאסרו לישן עמהם כל שהיא יותר מבת י"ב שנים היינו משום שכל שגדלה כ"כ חיישינן שיתקוף בהו יצרא, שכבר ראויה לביאה ולהוי בת עונשין, וא"כ ה"ה לחו"נ וכמ"ש הוא לעיל מיניה שדינם שווה. וכן נראה שהבין בלב שמח על סהמ"צ (ל"ת שנג ד"ה

כתב עוד ובמס' קידושין) ממה שהעתיק לשון הרמב"ם בהל' א"ב בקיצור וז"ל: ומכאן למד הרמב"ם מ"ש פכ"א מאיסו"ב מותר האב לחבק בתו ולנשקה וכו' כל זמן שהם קטנים וכו' הגדילו כו' זה ישן בכסותו וכו' או שנשאת וכו', עכ"ל. ומקביעות דברי הרמב"ם שכתב משמע שהבין שהיתר החו"נ הוא רק שהם קטנים. ודוק. ועוד יש להביא ראיה מהמשך דבריו שיצא להגן על הרמב"ם מקושית הרמב"ן ממעשה דרב חנן (קידושין פא:) והעמיד דברי הרמב"ם שחו"נ לא במאזנים ישאו יחד עם היא בבגדה והוא בבגדו. ע"ש. ועוד ראיה ממה שהעיר לעיל מיניה (ד"ה ועוד) מלשון הרמב"ם פי"א מהא"ב ע"ד הרמב"ן וה"ה שהבינו בדעת הרמב"ם שחו"נ שקול כהוא בבגדו והיא בבגדה ע"ש. וכן מצאתי מפורש להרמב"ם בפיה"מ סנהדרין (פ"ז מ"ד) וז"ל: ונשוק הקרובות שאין טבע אנשי התורה מתעורר אליהן ולא נהנה בכך כגון האחות וכו' מתועב מאוד ואסור, אלא שאין בו חיוב מלקות אם לא נתכוין ליהנות, ואעפ"כ אסור וכו' ואין בכל העריות שמותר לעשות עמה כן זולתי האם עם בנה והאב עם בתו בלבד, שמותר לאם לנשק לבנה ולחבקו עד שישלמו לו שתים עשרה ואח"כ ייאסר עליה כשאר העריות, וכן האב מנשק את בתו ומחבקה עד שישלמו לה תשע שנים ותיאסר עליו אח"כ. עכ"ל. ומבואר מדברי קדשו שהאב אסור בחו"נ בתו משהגיעה לגיל תשע שנים. ולפ"ז נדחו פירוש הפרישה בדברי הטור והדין שיצא ממנו שנמשכו אחריו הרבה מהאחרונים. ואין לומר שיש סתירה בדברי הרמב"ם מפיה"מ ליד החזקה, שהרי לא כתב בהדיא ביד החזקה להפך ממה שפירש במשנה שהרי אפשר להסבירו כמ"ש לעיל ועוד שהזכרנו כמה מן האחרונים שסוברים כך בדברי הרמב"ם בהל' א"ב. ואע"פ שיש שינוי לשון בין פיה"מ ליד החזקה גבי גיל האיסור (כמו שיבואר להלן בס"ד) ונראה שהרמב"ם חזר בו מפיה"מ מ"מ אין הכרח שחזר בו לגבי הדין לפמ"ש לעיל. וכן ראיתי להרשב"א בתשובה (ח"א אלף קפ"ח) שכתב וז"ל: לפי מה שאמרו לא תקרב שום קריבה בעולם, אין הפרש בקרובותיו האסורות לו כבתו ואחותו וכן שאר הקרובות וכן באשת איש, בין בשעת נדתן לשעת טהרתן, ולעולם אסורות בשום קריבה וכו' ואלא מיהו בכולהו אפשר דאינן אסורות בקריבה שאינה של גילוי עריות אלא מדרבנן ומשום הרגל עבירה וכו' ולא אמרו בהם אלא קריבה המביאה לידי הרגל עבירה, כישן עמהן ואפי' הוא בבגדו והיא בבגדה ואי נמי בנשיקה ואפי' אבי ידייהו ואי נמי אשתו נדה הוא בבגדו והיא בבגדה, שכל דברים אלו מרגילין לערוה. עכ"ל. ומבואר מדבריו שאסור נשיקה אפי' ביד לבתו ולאחותו. ומ"ש הרשב"א שאסור לישן עמהם אפי' הוא בבגדו והיא בבגדה לכאורה הוא נגד הדין הידוע שמשהגדילו מותר הוא בבגדו והיא בבגדה, וצ"ע.

ותבט עיני להמאירי בסוף קידושין שכתב וז"ל: כבר ביארנו במשנה שכל שהביאה סימני נערות אע"פ שאינה בושה לעמוד ערומה או שבושה לעמוד ערומה אע"פ שלא הביאה שתי שערות אסור לישן עמה בקרוב בשר, אפי' לא הביאה סימני נערות ושאינה בושה לעמוד ערומה אם נתקדשה אסור שכבר נתלבשה מן היצר מצד מה שהרגישה בקידושיה, וכן אסור לחבקה ולנשקה ומ"מ אסור לאדם שיקדש את בתו עד שתגדיל ותאמר בפלוני אני רוצה כמו שהתבאר. ומ"מ כל שאינו עושה לכונת ייחוד ולסרך הרהור אלא דרך חיבת המולידים לפרסם ולהודיע להם שבניהם חביבים אצלם מותר ועל זה אמרו הכל לשם שמים. עכ"ל. ודבריו צריכים ביאור במה שכתב "וכן אסור לחבקה ולנשקה" האם חוזר על הנשואה בלבד או גם על הגדולה והבושה. כי הנה ממ"ש "לחבקה ולנשקה" בלשון יחיד משמע שעל הנשואה בלבד חוזר, ואע"פ שאפשר לדחות ולהסביר שחוזר על כל אחת מן הדוגמאות שנקט, מ"מ מזה שכתב אח"כ "ומ"מ אסור לאדם שיקדש את בתו עד שתגדיל וכו'" דודאי דאדסמיך ליה קאי גבי הקטנה הנשואה ה"ה איסור החיבוק והנישוק חוזר על הנשואה בלבד. אמנם קשה מאי שנא חו"נ משינה בקירוב בשר, שחו"נ יהא מותר בגדולה ושינה בקירוב בשר יהא אסור, וכמ"ש לעיל בשם המל"מ, הלב שמח ומעיל צדקה, וכן משמע מהרמב"ם פכ"א מהא"ב ה"א, שדינם שווה. ועוד שיש לדקדק בדברי המאירי במ"ש "כבר ביארנו במשנה וכו' עד "לישן עמה בקירוב בשר", מבואר שחוזר על כל מ"ש לעיל במשנה, וע"ז מוסיף "אפי' לא הביאה סימני נערות וכו'" שדינה שווה לכל הנ"ל. ועל כל אלה כותב וכן אסור לחבקה ולנשקה, ר"ל חוץ ממ"ש על המשנה שאסורה בשינה בקירוב בשר כן אסור לחבקה ולנשקה. והנה בשו"ת באר משה ח"ד (סי' קמה) כתב שהמאירי אוסר בנשואה ולעומתו בשו"ת בצל החכמה הנ"ל כתב שהמאירי אוסר בגדולה, וכ"כ בשו"ת אג"מ אה"ע ח"ד (סי' ס"ג) שהמאירי אוסר חו"נ למי שאסור בקירוב בשר.

ונראה שכל אחד מהחכמים הנ"ל הבין כמו צד אחד מצדדי הספק בביאור המאירי שהצגנו לעיל. ודברי המאירי צ"ע. עכ"פ ק"ל מה שכתבו האחרונים שדעת המאירי לאיסור (למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה), הרי המאירי סיים "כל שאינו עושה לכוונת ייחוד ולסרך הרהור וכו'", וכוונתו למ"ש בגמ' קידושין (פא:) במעשה דרב אחא בר אבא דאותיב בת ברתיה אכנפיה (פירש ר"י הזקן שישן עמה בקירוב בשר, ועיין ברמב"ן בהשגותיו לסה"מ ל"ת שנג ד"ה ובגמ' קידושין ובלב שמח סד"ה כתב עוד) ואמר שמותר לו הדבר לפמ"ש שמואל הכל לשם שמים. ופרש"י (פב.) ד"ה הכל לשם שמים, ואין דעתי אחריה לחיבת אישות אלא לחיבת קורבה ולעשות קורת רוח לאימה כשאני מחבב את בתה. עכ"ל.

וא"כ גם אביה יהא מותר בחו"נ בתו כשלא מכוין לסרך הרהור או לחיבת אישות כמו שפרש"י. אלא שאפשר לומר שלא מספיק שלא מכוין האב לחיבת אישות אלא צריך ג"כ שלא יעשה לחיבת בתו כלל, דומיא דרב אחא בר אבא שעשה לחיבת קירבת בתו שתדע שמחבב הוא את בתה. אבל ודאי שלא כיון לחיבה ישירה לנכדתו, וא"כ לאב יהא אסור חו"נ שהרי עושה לחיבה ישירה לבתו (וכן י"ל בדברי רש"י הנ"ל אי תרתי בעינן שאינו עושה לחיבת ביאה וגם כדי לעשות נחת רוח לאמה או שמספיק שאינו עושה לשם חיבת ביאה), או שנאמר שבאמת לדעת המאירי גם לאב מותר לפי סברת לשם שמים אלא דתפסו החכמים הנ"ל כדברי הריטב"א בחי' סוף קידושין שאין ראוי להקל בזה אלא לחסיד גדול שמכיר ביצרו, ולא כל ת"ח בוטחין ביצריהן וכו'. ע"ש. ולפי דבריו יהא אסור גם לאבא, אולם יש לדחות שכל דברי הריטב"א מכוונים על אנשים זרים בקריבה כסוגיין בסבא או בעניינים אחרים כמו שמזכיר שם, אבל שאב ינשק בתו יתכן שגם הריטב"א מתיר, וגם בזה דברי המאירי והריטב"א צ"ע. מ"מ גם אם לאחרונים היתה הבנה מסוימת בדברי המאירי היה להם להרחיב את הדברים ולא לסתום בפשיטות. [ועתה אחר זמן ראיתי לרב מגילת אסתר (ל"ת שנג) שכתב שהמעשה שבגמ' היה חו"נ אולם היה שלא לחיבת ביאה, ונראה מדבריו שהעיקר שלא יהיה לחיבת ביאה, ואין צריך את הטעם לעשות קורת רוח וכדו'.]

ולכאורה עלה במחשבה לפני בס"ד שנידון דידן תלוי במחלוקת המפורסמת האם קריבה לעריות דאורייתא או דרבנן, דלהרמב"ם ודעימיה שסוברים שקריבות דאורייתא הכ"נ שאסור לנשק בתו גדולה ולהרמב"ן ודעימיה שסוברים שקריבות דרבנן נראה שיהא מותר חו"נ בבתו גדולה. וכ"נ ממ"ש הרמב"ן בהגהות סהמ"צ (ל"ת שנג) שהשווה חו"נ עם שינה הוא בבגדו והיא בבגדה, ושרק בקירוב בשר יש חשש ביאה. וממ"ש בחי' שבת (יג.) שעולא שנשק אחיותיו היה זה בשינוי שלא כדרך הנושקין ושלא ביחוד, ודוקא אחותו אבל לגבי בתו כתב שמה שאסרו משהגדילו הוא דוקא ביחוד וקירוב בשר שיש חשש ביאה, א"כ חו"נ וללא ייחוד יהא מותר להרמב"ן. אלא שיש לסתור את עיקר הרעיון שתלוי במחלוקת אי קריבות דאורייתא או דרבנן, דהרשב"א בתשובה הנ"ל כתב שקריבה שאין בה גילוי עריות אינה אסורה אלא מדרבנן ואעפ"כ אסר נשיקת בתו ושינה עמה אפי' בבגדים. ואע"פ שהרשב"א כתב דבר זה בלשון "אפשר" ונראה שמסתפק בדבר אי הוי דאורייתא או דרבנן, מ"מ דעתו נוטה יותר דהוי דרבנן, ואפי' אם נאמר שמסתפק מ"מ אין ראיה שתלוי במחלוקת אי הוי קריבות דאורייתא או דרבנן.

ואעיקרא כיון שדעת המאירי והריטב"א לא ידועה, והרמב"ן יחיד בראשונים שנראה שמתיר חו"נ לאב עם בתו גדולה, לא שבקינן דברי הרמב"ם בפיה"מ המפורשים לאיסור

ודבריו בהל' א"ב כמ"ש לעיל, ואולי גם הפרישה היה חוזר בו מפירושו בטור, ומסתמא מרן שהעתיק בשו"ע לשון הרמב"ם סובר לאסור בגדולה וכמ"ש בשו"ת בצל החכמה הנ"ל, ועוד שהרשב"א אוסר ומרן בב"י הביא חלק מתשובת הרשב"א, ומשמע שסובר כמותו, ועוד שלא העיר כלום מדברי הרשב"א על הרמב"ם ונראה שהבין שהרמב"ם אוסר בחו"נ בתו הגדולה. ונראה שאפי' אם נאמר שהמאירי והריטב"א מתירים, יש להחמיר כהרמב"ם שהרי מרן פסק כן בשו"ע. ועוד נראה לצרף דעת ר' יהודה בן הרא"ש בשו"ת זכרון יהודה (דף נג.) שהביא משם ר' דוד הכהן שיש איסור לאדם להסתכל על בתו והובא בשו"ת עולת יצחק ח"ב (סי' רלד אות ד'). וא"כ ודאי שיסכימו שאסור לחבקה ולנשקה.

ולא אכחד שלהקת אחרוני זמנינו אין דעתם הגדולה כדכתבינן בעניותין, אלא מתירים חו"נ בגדולה ומהם: בשו"ת בצל החכמה ח"ג (סי' יב) שפסק מעיקר הדין להתיר ע"ש. ובשו"ת באר משה ח"ד (סי' קמה) ע"ש. ובשו"ת אז נדברו ח"ג (סי' ע) ע"ש. וכן נראה מדברי מורנו הראש"ל הגר"ש עמאר נר"ו בשו"ת שמע שלמה ח"ב חאה"ע (סי' יב) שתפס בפשיטות כדברי הפרישה. וכן משמע ממ"ש בשו"ת שבט הלוי ח"ה (סי' קצח), ע"ש. וכ"פ בספר ילקו"י אוצר דינים לאשה ולבת (עמ' שעט) אלא שאסר הדבר בפרהסיא. גם בשו"ת אג"מ יו"ד ח"ב (סי' קלז) ובאה"ע ח"א (סי' ס) משמע שמתיר חו"נ לאב עם בתו גדולה אלא שבאה"ע ח"ד סי' ס"ג כתב בשם המאירי שאוסר חו"נ למי שאסור לו שינה בקירוב בשר ונשאר בצ"ע גבי נשואה, וא"כ ה"ה שצ"ע לגבי גדולה ולאו מילתא פשיטא היא שמתיר. והנה בשו"ת עולת יצחק ח"ב (סי' רלז) כתב לאסור חו"נ בבת מגיל אחת עשרה ובבן מגיל שתים עשרה מכח דברי הרמב"ם בפיה"מ סנהדרין (איירי על האיסור ולא על הגיל). ע"ש. אולם הרב בשו"ע המקוצר (קדושה, סי' כא הל"ט) לא כתב לאסור כמ"ש בעולת יצחק, והיה נימוקו עמו בציונים והערות עיני יצחק (אות נה ד"ה אבל) שאולי יש להוכיח דנקטינן מעיקר הדין כהמתירים. ע"ש. מ"מ לא ראיתי בדבריו ובדברי האחרונים הנ"ל כדי לסתור דברי הרשב"א והרמב"ם בפיה"מ ובהל' א"ב כמ"ש לעיל. והלום ראיתי לשדי חמד (כללים מע' ק כלל ז דף קלו ע"ד ד"ה ואני) שכתב שאינו נותן לשום אשה לנשק ידיו ואפי' לבנותיו אוסר, ולא מצד חסידות אלא שאיסור הוא מצד הדין. ע"ש.

ואחרי כתבי כל זאת ראיתי למוה"ר הגר"מ הלוי זצ"ל בתשובה והיא ל'ו נדפסה בקונטרס תורת משה ח"ד (הנד"מ בסוף ספר ויען שמואל ח"ז) שכתב, שמותר לאב לחבק ולנשק בתו ואפי' היא גדולה. ונסתייע מדברי הרמב"ם (פכ"א מהא"ב ה"ו) וביארו כמו שכתב הפרישה, ומדברי האחרונים שהסכימו לפרישה. וגם מדברי המאירי שכ' ומ"מ כל שאינו עושה

לכוונת יחוד ולסרך הרהור וכו' (והעתקנו לשונו לעיל). ע"ש. ולפלא על הגאון ז"ל איך לא הרגיש שהרשב"א שהזכירו לעיל (עמוד כד) כתב לאיסור חו"נ לבתו. ועוד, שגם הוא ז"ל כשאר אחרונים לא זכר דברי הרמב"ם בפיה"מ סנהדרין הנז"ל. ומ"ש בשם ספר מנחת פתים שמוכח ממ"ש המג"א (סי' רסד) שהאר"י היה מנשק ידי אמו בליל ש"ק, שמותר חו"נ לאם עם בנה הגדול וה"ה לאב עם בתו. ע"ש. במחכ"ת לענ"ד אינה ראיה, די"ל דהאר"י היה מנשק ידי אמו דרך כבוד ולא דרך חיבה. ובדבר זה יש לחלק בין אם ההורים מנשקים ילדיהם לבין אם הילדים מנשקים את הוריהם שזה האחרון דרך כבוד. ומ"ש שהעיקר להקל בזה כיון שדרך החיבוק והנישוק בין אב לבתו ובין אם לבנה אינה דרך תאוה אלא דרך חיבת המולידים, ואין בזה שום סרך של זנות ואפי' באחותו ושאר קרובותיו שאין לבו גס עליהן, אין בזה איסור גמור רק דהוא מגונה וכמ"ש הרמב"ם וא"כ באב לבתו ואם לבנה אפשר להקל אפי' לכתחילה עכ"ל. אמת הדבר שאפשר להקל לכתחילה לאב עם בתו אבל זהו דוקא כשהיא קטנה אבל משהגדילה חיישינן שיתקוף אותו יצרו. ונהיה דינה מגונה כמו אחותו. ועוד מ"ש בדעת המאירי, משמע מדבריו שהבין שהמאירי אייריי באב עם בתו, ואה"ר לע"ד אינו כן, אלא כוונת המאירי למעשה המוזכר בגמ' וכמש"ל. וכ"כ המאירי בעצמו "וע"ז אמרו הכל לשם שמים" וברור הדבר שעל המעשה המוזכר בגמ' אמרו הכל לשם שמים. וכ"מ ממ"ש הרב בעצמו לעיל "והנישוק בין אב לבתו ובין אם לבנה אינה דרך תאוה אלא דרך חיבת המולידים" ששאל לשון זה מדברי המאירי והבין כך דבריו. ואם נתכוין מוה"ר הגרמ"ל זצ"ל שדין האב כדין הסבא היה לו לפרש דבריו ולא לסתום.

פש גבן לברורי מהו גיל האיסור בבת ובבן, הנה איתא בקידושין (פא:) הגדילו זה ישן בכסותו וזו ישנה בכסותה, וכמה, אמר רב אדא בר רב עזא אמר רב אסי תינוקת בת תשע שנים ויום אחד תינוק בן שתים עשרה שנה ויום אחד איכא דאמרי תינוקת בת שתים עשרה שנה ויום אחד תינוק בן שלש עשרה שנה ויום אחד, וזה וזה כדי שיהיו שדים נכונו ושערך צמח. ע"כ. וכתב מרן בב"י אה"ע (סי' כא) שכגירסא זו גרסו הרי"ף ורש"י ושגם גרסת הרמב"ם בפיה"מ קידושין כמותם. ע"ש. ונראה מדבריו שם שר"ל שהרמב"ם בהל' א"ב דעתו כמו שפירש בקידושין כלישנא בתרא בת מגיל י"ב ויום אחד ובן מגיל י"ג ויום אחד. אמנם הרמב"ם בפיה"מ סנהדרין הנ"ל כתב כלישנא קמא בת מגיל ט' שנים ויום אחד ובן מגיל י"ב שנים ויום אחד, ונראה שסותר עצמו מפירושו לקידושין שכתב שם כלישנא בתרא. אולם אין הדבר מוכרח שסותר עצמו למ"ש בהל' איסורי ביאה כי אפשר לפרש מ"ש הבת גדולה עד שיהיו שדים נכונו ושערך צמח על

גיל תשע שנים ויום אחד וכמו שפי' הר"ן (לג. מדפי הרי"ף) על מ"ש בגמ' זה וזה כדי שיהיו שדים נכונו ושערך צמח, שהוא בין ללישנא קמא ובין ללישנא בתרא. ע"ש. מ"מ נראה מהב"י שמשווה דברי הרמב"ם בהל' א"ב עם פרושו בקידושין. וכ"כ המעשה רוקח הל' ק"ש (פ"ג הלי"ט) שהרמב"ם סובר שהגדלות היא בשנים בת מגיל י"ב ויום אחד ובן מגיל י"ג ויום אחד. וכ"כ המאירי בחי' לקידושין שהגדלות בסימני נערות תלוי והבת אסורה מגיל י"ב והבן מגיל י"ג. אמנם הרא"ש קידושין פ"ד (סי' כה) דחה את הגירסא של שני הלשונות בגמ' וכתב שצ"ל בלישנא קמא בת מגיל ג' ויום אחד ובן מגיל ט' ויום אחד ואיכא דאמרי בת מגיל י"א ויום אחד ובן מגיל י"ב ויום אחד, והלכה כאיכא דאמרי שזוהי שנה הסמוכה לגדלות. וכ"פ הטור. והנה בברכות (כד.)

גבי ק"ש במטה כשהוא ישן עם בניו ובנותיו בקירוב בשר, איתא אם היו בניו ובני ביתו קטנים מותר, ועד כמה, אמר רב חסדא תינוקת בת ג' שנים ויום אחד ותינוק בן ט' שנים ויום אחד, איכא דאמרי תינוקת בת י"א שנה ויום אחד ותינוק בן י"ב שנה ויום אחד, אידי ואידי עד כדי שדים נכונו ושערך צמח. ע"כ. ופסקו כל הפוסקים כלישנא בתרא ורובם כתבו שצריך שיהיה גם גיל וגם סימנים, דאל"כ יהיה מותר לקרוא ק"ש כשישנים עמהם בקירוב בשר עד שיהיה לה גדלות בשנים בת מגיל י"ב ויום אחד ובן מגיל י"ג ויום אחד. וכן פסקו הטוש"ע או"ח סי' עג כהרי"ף, הרמב"ם, הרא"ש ורוב הפוסקים שעד גיל י"א לבת וי"ב לבן אפי' הביאו סימנים מותרים, ומגיל י"א וי"ב אם הביאו סימנים אסורים, ואם לאו מותרים עד י"ב לבת וי"ג לבן שאז אפי' אין להם סימנים אסורים. והקשה המג"א (שם, סק"ב) שהטור אה"ע סי' כא כתב שאם יש לבת י"א שנים ולבן י"ב שנים זה ישן בכסותו וזו ישנה בכסותה ואסורים לשכב ערומים יחד ולא חילק בין שתי שערות, שגיל זה קרוב להיות שדים נכונו ושערך צמח, והכא כתב שאם לא הביאו שתי שערות מותר, והרא"ש למד בקידושין מק"ש וא"כ צריכים שיהיו שוים לדינם, ועוד שאם היא אסורה לישן אצלו בקירוב בשר, א"כ מה צריך לומר שאסור לקרות ק"ש. והניח בצ"ע רב. והפרישה אה"ע (סי' כא סק"ט) הרגיש בקושיא הראשונה של המג"א ותירץ שגם הטור באה"ע התכוין כשהביאו שתי שערות א"נ שבאה"ע מיירי לעניין ייחוד ערוה אז אפי' בבניו החמירו ובאו"ח מיירי ללא ייחוד ולא אסור אלא משום לבו רואה את הערוה. אולם ק"ל על תירוציו שדוחק לומר שהטור באה"ע התכוין שגם סימנים בעינן ועוד שהרא"ש במפורש כתב דלא בעינן סימנים אלא זהו הזמן הראוי לבוא בו הסימנים ומן הסתם שהטור התכוין כמ"ש הרא"ש, וכמ"ש הב"י אה"ע.

ומ"ש עוד הפרישה שמה שאסרו באה"ע הוא משום ייחוד ערוה, כבר העיר עליו החיד"א בשיורי ברכה או"ח (סי' עג) דמבואר בש"ס ובפוסקים שהוא אסור משום קירוב ערוה ולא משום ייחוד. ומ"ש עוד דנידון הק"ש אסור משום לבו רואה את הערוה, ל"ז להבין ד"ק שהרי מפרש"י מבואר שהוא משום הרהור ועוד שאסור מהגיל שכתבה הגמ' משום שאדם מתאוה לאשה שהיא בגיל כזה, דאם הטעם שלבו רואה את הערוה תפוק ליה משום שלבו רואה את ערותו. גם הא"ר (סק"ה) הביא דברי הפרישה הנ"ל ותמה עליו מה ענין לבו רואה את הערוה לנידוננו, וכתב שהטעם הוא משום הרהור דנגיעה. ולעיקר הקושיא תירץ שמדובר שהאב קורא עם בנו והאם קוראת עם בתה. וכן הביאו דבריו המחה"ש והפמ"ג (שם). אולם כבר העיר עליו החיד"א במחב"ר או"ח (סי' ע"ג) שמלשון הפוסקים לא משמע הכי, ותו דנשים פטורות מק"ש וא"כ מיירי בבת ובאביה, מ"מ כתב שיש לדחות שבימים הראשונים נשים היו קוראות ק"ש. והישועות יעקב או"ח (סי' עג סק"ב) רצה לתרץ קושיא שניה של המג"א שהטור קמ"ל שאע"פ שעבר וישן עמהם בקירוב בשר יש איסור נוסף לקרוא שמע, וגם כאן איירי שהאב קורא עם בניו והאם עם בנותיה ואין כאן שייכות למ"ש הטור באה"ע, וכמ"ש בא"ר. אמנם במסקנה קיים את קושיות המג"א, שאם יש איסור בשכיבה בקירוב בשר ע"כ צריך הוא לעמוד ממיטתו שלא יעבור על איסור שכיבה ביחד, דלא דמי למה שהתירו לו לקרוא ק"ש מוטה על צדו דהוי טירחה גביה, דהכא איסור יש בדבר, וגם לעניין שתי נקבות ביחד א"א לתרץ כך שהרי נשים פטורות מק"ש ולא יתכן שהיו מתירים לקרוא ק"ש על צידן וללא טירחא, ע"ש. וגם הרב יוסף חנניא ליפא מייזליש בחי' לברכות (כד.) נשאר בצ"ע על דברי הרא"ש. והמגן גבורים (סי' עג סק"ב) בשה"ג כתב דהטור קמ"ל דאע"פ שיש איסור מצד שינה בקירוב בשר, עכ"פ אם עבר וישן עמה וקרא ק"ש שפיר יצא י"ח ק"ש.

ותירץ עוד שבאה"ע מיירי בקירוב בשר, ובאו"ח מיירי שלא בקירוב בשר. ע"ש. ולכאורה הקושיא של המג"א נכונה גם לגבי מרן שבאה"ע משמע דבסימנים תליא מילתא בלא גיל וכמ"ש הח"מ (שם סקי"ב) ע"ש. אלא שהנהר שלום או"ח (סי' עג אות ב) כתב שמרן באה"ע שפסק כהרמב"ם סובר שגם אם הגיעו לכלל שנים אם הביאו סימני נערות אסור ואם לאו מותרים וכמ"ש הב"ח באה"ע בדעת מרן, ודלא כהח"מ שהסביר שמרן תלה דבריו בסימני נערות, וכאן באו"ח פסק כהרמב"ם (פ"ג מהל' ק"ש הלי"ט) שאם הגיעו לכלל גדלות שנים אפי' לא הביאו סימנים אסורים, דאי לא תימא הכי תקשי אמרן נמי קושיית המג"א. עכת"ד. וכ"כ המעשה רוקח (שם) בדעת הרמב"ם, ותירץ בדוחק את דברי הטור שסמך אמ"ש באו"ח. אמנם ק"ל על פירושם, שאם לפי הרמב"ם וכן פסק מרן, בק"ש

אסורים משהגיעו לגדלות שנים אפי' ללא סימנים משמע שיש הרהור מגיל זה וכמ"ש רש"י בגמ' שזהו הטעם לאיסור וכמ"ש האחרונים, א"כ היה להם לאסור באה"ע שינה בקירוב בשר גם ללא סימנים שהרי כל הטעם שם לאיסור משום תקיף יצרא והרהור עברה. וצ"ע. ולסיכום ענין הגיל, הנה שלוש שיטות לפנינו: דעת הרא"ש והטור אה"ע (שם) מגיל י"א לבת ומגיל י"ב לבן אפי' ללא סימנים. דעת מרן גבי ק"ש מגיל י"ב לבת וי"ג לבן אפי' ללא סימנים. דעת הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה נפלה בה מחלוקת, שלדעת הח"מ בסימני הגוף תליא מילתא והמעש"ר ונה"ש סוברים דתרתי בעינן שנים וסימנים. ולכן כיון שמרן בש"ע אה"ע העתיק לשון הרמב"ם כוונתו לפסוק כמותו גם לגבי גיל האיסור. ובדעת הרמב"ם נחלקו בה, יש לתפוס את הדעה המקילה הואיל ובלא"ה דעת הרמב"ן וכ"נ דעת המאירי להתיר חו"נ בבתו הגדולה, דיינו להחמיר מגיל י"ב לבת וגיל י"ג לבן אם הביאו סימנים. ואם הביאה סימני גדלות שהם המביאים את האדם לידי הרהור, נכון להחמיר מגיל י"א. והיעב"א.

סימן קמ - פסק דין בהיתר אשה לבעלה

מאת ר' חנן אפללו/ מחוברת סיון-אלול תשס"ד (שנה ד') סי' כט

אמר העורך: המאמר הנוכחי מפאת ארכו לא מצאתי זמן מתאים לעבור עליו בעיון, וסמכתי על חבר שלא יוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן. וא"ש את"מ.

אמר הכותב: תשובה זו היא קיצור מתוך תשובה ארוכה מאר"ש מתוך סה"ק שו"ת אשר חנן חלק א-ב העומד על מכבש הדפוס, ויצא בקרוב בס"ד.

עמדתי ואתבונן אודות מעשה שבא לפני בית הדין "יפה נוף" בראשותו של הרה"ג הרי"פ שליט"א מרא דאתרין קרית ספר ת"ו, בזוג בעלי תשובה ששטחו דבריהם, והאשה הנצבת היתה מתגוררת בברית המועצות עוד בהיותה נערה כבת ארבע עשרה, ובגיל הזה אביה ציוה עליה להתחתן עם חברו, והיא בלבה לא רצתה בכך, כיון שהוא היה מבוגר ממנה מאוד, אך מפני כבוד אביה הסכימה לכך, והתקיימה החתונה וקיבלה קידושיה, ולאחר חודש מהנישואין האשה ברחה ממנו לארץ ישראל. וטענתה בפיה שלא רצתה אותו בכלל ורק מכבוד לאביה עשתה כן, אבל לאחר שראתה שאינה יכולה לסבול יותר לגור יחד עמו ברחה לארץ ישראל. וכאן בישראל הכירה בחור ונשאה לו כדת משה וישראל וכיום יש להם חמשה בנים והם בעלי תשובה גמורים. וע"י שיעורי תורה שהבעל והאשה קיבלו עליהם כל יום נתעוררו לבעיה שלהם, ונפשם לשאו'ל הגיעה בבכיות ותחנונים, האם היא נאסרת על בעלה הקיים, ובניהם ממזרים רח"ל.

איתא בגמרא (קידושין ב:), תנא האשה נקנית, דמדעתה אין, שלא מדעתה לא. ובמוסף רש"י העיר דמקור הענין בדברים "והלכה והיתה לאיש אחר" מדעתה משמע עי"ש. וכ"ה בהדיא ביבמות (יט: ד"ה קידושין) עי"ש. וכ"כ הסמ"ג (עשין מח ד"ו קכה) וז"ל: דאין האשה מתקדשת אלא לרצונה שנאמר והלכה והיתה משמעות המקרא שמתקדשת מדעתה וכו' עי"ש. ומאידך חזינן ברש"י (קדושין מד.) שפירש אחרת, קדושין דמדעתה היינו דבעינן דעת המקנה. וכבר מצאתי בחת"ס ח"ז (אהע"ז סימן כה' ד"ה וברייש פ"ד) שתירץ סתירה זו ברש"י וחיליה מהגאון מהו' ישעי' ברלין ז"ל שחילק בין יבמה לקדושין של קטנה עי"ש ודו"ק. ואיך שיהיה כבר לימדונו חז"ל בגמרא (ב"ב מח:) ואמר אמימר, תלויה וקדיש קדושיו קדושין. מר בר רב אשי אמר, באשה ודאי קדושין לא הוו הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו עמו שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקידושיה מיניה. ופירש רשב"ם תלויה וקדיש היינו שקבלה קדושין קדושיה קדושין דדמי לזביני שמוכרת עצמה לזה ע"כ. ועוד נמי מש"כ הגמרא מר בר רב אשי היינו במכר מודינא דהוו זביני אבל גבי אשה תקון רבנן דלא ליהוו קדושין דהוא עשה שלא כהוגן שהכריחה לפיכך נעשה עמו שלא כהוגן שלא כדין דאע"ג דמן התורה ליהוו קדושין רבנן עקרינהו והפקירו אותם ועשו מעות מתנה ובמקום אחר (יבמות צ: ועוד) מפרש דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש כדת משה וישראל ורבנן אמור לא ליהוו קדושין נמצא שלא קדשה זה שהרי בדעת חכמים תלה והם אינם חפצים בקידושין הללו עי"ש. וכדברי רב אשי פסקו הרי"ף (שם כו:) הרא"ש (שם סימן נא') הרמב"ם (פ"ד אישות ה"א) סמ"ג (שם) בשם הגאונים, וכ"ה בריטב"א (שם ד"ה תליוה), המאירי (שם ד"ה האשה) נמוק"י (שם ד"ה תנו) רשב"א (קד' ב:) הגה"מ (סק"א), ראבי"ה (שם) העיטור ח"א (אות ק') שלה"ג (קידושין א' ס"ב) בשם הריא"ז, טוש"ע (אה"ז סימן מ"ב ס"א) ועוד.

נמצא שאין האשה מתקדשת אלא לרצונה ואם בכ"ז נתקדשה שלא לרצונה היינו בדרך אונס אינן קידושין ואינה צריכה הימנו גט, ולכאורה הכל אזיל בתר המקדש שדוקא מכוחו וממנו בא הציווי או האונס משמע באם בא מאחרים אין זה חשיב כאונס, וראיה לדידי הוא מהגמרא גופיה שהענישה את המקדש שקידושיו אינן קידושין כיון שהוא עשה לא כהוגן בכך שאנס אותה לקבל הקידושין. וכ"נ בפשיטות מפירוש הרשב"ם שנקט דהוא הכריח אותה. וכ"כ רש"י והנמוק"י (ב"ב שם) על הרי"ף עי"ש. וכמבואר גם במאירי (שם) שכתב שלאו דוקא שאמרה בשעת הקדושין איני רוצה אלא אף כל שנודע שמתוך אונס המקדש, אמרה רוצה אני ונתקדשה אינה מקודשת עי"ש. וכ"ה בהגה"ו (סק"ב) בשם שמש וצדקה (מבן המחבר אהע"ז סימן ו') שכל ענין דאין קידושיו קידושין

בדווקא אם הוא הכריח אותה, אבל אם המקדש לא הכריח אותה אלא היא נתרצתה מחמת פחד שפחדה מאחרים, ועי"ז לא עשה כלום לא אמרינן בכה"ג אפקעינהו רבנן לקידושין.

אלא שהרמב"ם והש"ע ודעמייהו לא חילקו בדבר מאיזה כוח בא האונס אי מאחרים או מהמקדש עצמו, נראה דס"ל שאין לחלק בזה. וכמבואר בספר עזרת כהן (דיני אה"ז סימן מ"א ד"ה ויותר מזה) אליבא דהרמב"ם והש"ע, והוסיף שהגמרא אורחא דמילתא נקטה, וסוף סוף נעשה כאן ענין שלא כהוגן לאנוס אשה לקדושין לכן אפקעינהו רבנן לקידושין, ולא שנא מי הוא הגורם לאונס. וכבר חזינן גם ביד אהרן המפורסם בהא שכתב דברי השמש וצדקה שהבאנו לעיל אלא שהוכיח במישור אחר מדברי החבי"ב ז"ל בס' דינא דחיי (עשין דף יט ע"ד) שכתב על מה שהקשה הגהות מיימוניות על הסמ"ג דאיך כתב דמחלוקת אמימר ומר בר רב אשי הוא על האיש המקדש והלא מן הגמרא משמע דקאי אאונס לאשה דקאמר הוא עשה שלא כהוגן ואי הוא ז"ל ס"ל שהסמ"ג מפרש דמ"ש הוא עשה שלא כהוגן קאי לאיש העושה זאת המידה למקדש שיקדשנה, ולפיכך אפקינהו רבנן לקידושין כדי שלא תצאו לפועל כוונת המאנס אותו כדי שיקדשנה, ע"כ. הרי דס"ל שאפילו המקדש לא עשה כלום אלא אחרים אנסוהו שיקדש אפי"ה אמרי' דאפקיעינהו רבנן לקדושי מיניה כדי שלא יצא לפועל כוונת האונס וא"כ אזל ליה חילוק הרב ז"ל וק"ל.

אלא שבמעשה דידן נראה ודאי שלא שייך מחלוקת זו, אי אחרים הכריחו אותה או המקדש, או בסתם שמא הלכה כדברי הרב שמש וצדקה וכמ"ש בעניותין מתוך דברי הראשונים הנ"ל. ואל יקשה בעינך מדברי הרמב"ם והש"ע שלא חילקו בדבר כמ"ש הרב עזרת כהן, שאולי אפשר להשיב ע"ז שגם הם התכוונו שדוקא המקדש ידו על העליונה וכמוכח מפירוש הראשונים וכפשט הגמרא ואין זה אורחא דמילתא אלא בדוקא אזיל בתר המקדש. וכאן האשה הנצבת מודה שבעל זה אין הוא הכריח אותה כלל לקבל הקידושין, אלא מזה שאביה בקש ממנה להנשא לו, נתרצתה בדוקא מפאת כיבוד אב ולא מכח או הפחדה, משום שהיא אישית לא רצתה אותו, מפני שהיה מבוגר ממנה בהרבה שנים.

ועוד נמי שאין כאן ספק בכלל אי בכח או באונס נתרצתה או לא, כיון שקיבלה הקידושין בידה ושניהם נתכוונו למעשה קידושין אלו, אין ספק שמקודשת ודאי. וזה כאומרת רוצה אני. כמבואר במור"ם ז"ל בשם הגהות מרדכי (סוף גיטין) וז"ל: לקח יד האשה בחזקה שלא ברצונה וקידשה והיא לא זרקה הקדושין הוי מקודשת אע"פ שמתחילה באונס

היה ונתן לה סתם ולא אמר לה כלום הואיל ובתחילה דבר עמה מקודשין ע"כ. והוא כנ"ד ואף קיל טפי מאחר שכאן המקדש לא לקח את ידה בכוח כי אם המתקדשת נתנה לפניו רק שבתוך ליבה אינה חפצה בקידושין אלו, ועושה כן מפאת כיבוד אב ואם. [וע"ז איני נכנס בפלוגתת ב"ש וח"מ בסתירת דברי מור"ם ז"ל בשני סימנים, ועוד חזון למועד]. ועוד בפרט שכבר גרה עמו כחודש ימים והודתה שחיו חיי אישות כבעל ואשה לכל דבר וקיי"ל דאין אשה כורתת ברית אלא עם מי שעושה אותה כלי. ולענ"ד יש להוסיף יותר שאם באמת לא היתה חפצה בנישואים אלו, היתה מורדת בבעלה או באביה מיד שקיבלה הקידושין וכ"ש שמורדת היתה בחיי אישות וכיו"ב, אזי היה מקום לומר שבאונס הוה מחשש דבר מה, אבל מזה שנתרצתה ולא שנא מה הטעם לרצונה, אולי באחד מן השעות או הזמנים חשבה לעצמה שנישואין עמו טובים, או דילמא ממה שברחה ממנו אחר חודש נראה ודאי שלא רצתה אותו מעיקרא והוי כאונס גמור, ברם גם ע"ז יש להשיב שמפאת כבוד אב אין זה חשיב כאונס משום דמעיקרא דדינא אינה חייבת לשמוע בקולו למי היא תנשא מאחר שבגרה בשנים ודעתה עומדת ונצבת. ועוד נמי ממה שאביה לא הפחידה במלקות או באי מתן חיי ומזוני, לא הוי אונס, וע"כ דעתי הדלה מסכימה לומר שמקודשת ודאי היא מכח טענות אלו, בפרט שבערוה הולכים אחר המחמיר והכא שייך טפי לומר כדברי השמש וצדקה בסברתו, וכדברי מור"ם ז"ל בסברתו וק"ל.

הא לך שהאשה הניצבת היא אשת איש גמורה, וע"כ בזה שברחה משם ובאה לארץ ועשתה עצמה כבתולה לכל דבר ונישאה כאן כטענתם כדת משה וישראל, הרי שנשא אשת איש וקיי"ל דכל ינוקא שגור בפיו שקידושי א"א אינן קידושין כלל ואינה צריכה הימנו גט ואפילו מספק דכו"ע מודים בהא, וכמבואר בפשטות בטור (אה"ז סימן מד' ס"ו) בשם הרמב"ם (פ"ד אישות הי"ב) דהמקדש אחת מכל העריות לא עשה ולא כלום שאין קדושין תופסין בהן חוץ מן הנידה וכו'. ובב"י ביאר מקור הדברים (קדושין סו: סז:) עי"ש. וע"ע בש"ע (שם סימן טו) ודו"ק.

וע"פ זה כבר ברור ופשוט הדין כמבואר בחז"ל בכמה דוכתי, ומכונס כבר בש"ע (שם סימן י"א א) דהנחשדת על אשת איש וכו' הואיל ונאסרה על בעלה בשבילו הרי היא אסורה ע"ז שנתייחדה עמו לעולם כדרך שהיא אסורה על בעלה ואם עבר ונשאה מוצאין אותה מתחתיו בגט אפילו היו לה כמה בנים ממנו מפי השמועה למדו כשם שהיא אסורה לבעלה כך אסורה לבועל ע"כ. וע"כ בנ"ד שהיתה מכבר נשואה וברחה מבעלה הראשון, ונישאה לאחר קיי"ל שאינם קידושין ונקראת א"א אזי אסורה גם על בעלה הראשון וגם על הבועל שהוא בעצם בעלה השני, ובעובדא דידן אפילו שיש לה בנים מהשני חייבים

להפרד זה מזה, ואף נ"ד חמור יותר מסתם נחשדת משום שכאן אינה נחשדת, אלא שבאו לפנינו זוג שחושב לעצמו שנשוי הוא כדת משה וישראל ובעצם אסורה עליו ממש ולא מתורת ספק של חשודה, וכמ"ש לעיל שהמקדש אחת מהעריות אינם קדושין ולא כלום. וע"כ בנ"ד אינה צריכה הימנו גט אלא נפרדים אחד מהשני וזה פשוט.

ברם מאחר שהזוג הנ"ל שואלים ומבקשים לחפש להם תרופה למכתם, אולי למצוא פתח להתירם זה לזה. הציעו בבית הדין לבדוק אחר הכתובה בשמות העדים בקידושין הראשונים, אי פסולים מחמת עבירה או מחמת קירבה, ושנשאלה האשה בכך, השיבה שיודעת בבירור שהעדים הנ"ל אינם יראי ה' אלא ההיפך שמחללים שבת בפהרסיא ומתגלחים בתער וכיו"ב. ואף אמרה שיודעת כיום היכן מתגוררים שני העדים.

ואני הדל ועוד שני חברים הלכנו לבדוק אחר העדים הנ"ל, ובדוקא יצאנו שלושה משום דקיי"ל קבלת עדות לא פחות מג' כמבואר כבר בטוש"ע חו"מ (סימן ג' ס"ח) מחלוקת הרמב"ם והרא"ש בזה, דהרמב"ם ס"ל שלשה הדיוטות ההודאה לפניהם חשובה כלפני בית דין. והרא"ש ס"ל, דאין חילוק בין יחיד מומחה לשלשה הדיוטות לכל דבר היינו שיכול יחיד מומחה לקבל עדות, והלכה נפסקה בש"ע כהרמב"ם לחומרא דבעי קבלת עדות בפני שלשה ואפילו הדיוטות. ועוד הארכתי בזה בסה"ק באר מרים על חו"מ (הל' דיינים סימן ג' ס"ד) שעודנו בכ"י.

ולאחר החקירה מצאנו בודאות שהעדים אינם כשרים לקידושין ועד היום מודים שהם מחללי שבתות בפהרסיא רח"ל שעובדים בשבת במונית וכדומה. עכ"פ לא ע"ז נשענים אנו משום דקיי"ל בחו"מ (סימן לד' סכ"ה) דאין אדם משים עצמו רשע וע"כ אין אדם נפסל בעבירה ע"פ עצמו אלא ע"פ עדים אחרים שיעידו עליו. ומכח זה ביקשנו מהם ליתן לנו שמות חבריהם שיודעים המה שהם מחללי שבת בפהרסיא הן בזה"ז והן בזמן הקידושין בחו"ל, והסכימו ליתן. ולאחר הזמן הגענו לחבריהם והעידו כלאחר יד שחבריהם מחללי שבתות עד היום וגם לפני שנים בזמן הקידושין בחו"ל העידו שעבדו עם העדים הנ"ל בשבתות במפעל בדים והיו כולם כאחד עושים מלאכות גמורות האסורות מדאורייתא וכדומה, וגם שהיו נוסעים לעבודה וחוזרים לביתם באוטובוס של החברה. ואף הוסיפו שכל מי שהיה עובד במפעל זה, בודאות היה ידוע שהיו עובדים בשבתות כיון שמשכורתם היתה גבוהה פי שנים ואפילו שלוש מיום רגיל. ואף הוסיפו עוד עדים שמכירים העדים לקידושין שהיו מחללי שבתות בפהרסיא וכיום ב"ה חזרו לה' יתברך לאחר שעלו לכאן החלו לשמור שבת ומצוות. אמנם ביקשנו מהם שיבואו לטעון הדברים לפני העדים הנ"ל לא הסכימו כלל לשמוע ואפילו שהתרענו על המצב

הכל נפל לאוזנים אטומות, וה"ה שגם העדים עצמם אינם הסכימו לשתף פעולה שיהא עדות בפניהם.

והרי מפורסם בש"ע חו"מ (סימן כח' אות טו') אין מקבלין עדות שלא בפני בע"ד ואם קבלו אין דנין ע"פ ע"כ. ואין לומר שרק במקרה דממונות או נפשות בעי בפני בע"ד שהרי כתב בשו"ת מהריט"ץ (חדשות סימן רה') שה"ה בדיני קידושין ונסתייע מדברי הרמב"ם (פ"ג עדות הל' י"א) ע"ש. ומוכח מהכא דבעינן קבלת העדות בפני העדים המקדשים. עכ"פ כבר מצאתי בהדיא בב"י (אה"ע מב' ה') שכתב בזה"ל: מצאתי כתוב שאחד קידש בפסולי עדות והתירה רבי חיים הארוך וחלקו עליו חכמי טוליטולא וכו' ועוד אפילו היו פסולי עדות דאוריתא אם לא נתקבלה עדות פיסולם בפניהם עדות הפוסלים בטלה ומי שהורה להתירה אם ידע שלא נתקבלה עדות פיסולם בפניהם ראוי לנדותו ולהחרימו ולקללו ולהענישו אם לא יחזור בו מיד שכיון שיצא קול שנתקבלו עדויות פיסולם שלא בפניהם היה צריך לחקור אחר הדבר. וגם בפת"ש (שם סקי"ח) כתב בשם שו"ת פני אריה (סימן כח') על דבר הבתולה שנתקדשה בפני עדים ריקים ופוחזים ואח"כ באו עדים כשרים ונאמנים והעידו לפני הרב על עדי הקידושין שהם פסולי עדות דאורייתא שעוברים בכל יום על וכו' והם פושעי ישראל בגופן אם יש לבטל הקידושין. וכתב שאין אותו העדות מספיק כלל לפסול עידי הקידושין וכו' ועוד כיון שנתקבל שלא בפני עידי הקדושין לאו כלום הוא וכמבואר בב"י סימן זה בשם חכמי טוליטולא, וגם בשו"ת הרמ"א (סימן יב') מתברר כן ודמי לשנים שאמרו נתקדשה ושנים אומרים לא נתקדשה עיין בש"ע סימן מז' ס"ב מה דין הקידושין ודו"ק.

אלא דחזינן שוב לשו"ת מהריט"ץ (שם) בשם מהר"י בירב ז"ל שכתב על קידושין שנחלק עם חכמי ורבני דורו בקבלת עדות שלא בפני בעל דין שחכמי דורו אמרו שאינו כלום, אלא שהוא גופא הביא סיעתות מהרשב"א בתשובה ח"ד (סימן ר') והריב"ש (סימן רסו') שקבלת עדים בפני בע"ד לא שייך בהכא, וכ"כ בשו"ת התשב"ץ ח"ב (סימן יט') בשם הרמב"ן. אלא שהמהריט"ץ כבר השיב על דבריו בשני מקרים אלו דלא שייכי לנ"ד עי"ש. איך שיהיה, בחקירה זו לא אאריך מפני שאין הרבה ספרים תחת ידי ואין טעם שאאריך מסברא דנפשי, בפרט שכבר חזינן לאוצר הפוסקים (מב' סק"כ) שעמד באריכות בהאי דינא והזכיר את דברי הפת"ש הנ"ל, והוסיף בשם חלקת יואב (סימן ה') שג"כ אחר החקירה כתב לא כהריב"ש. אלא שבזקן אהרון ח"א (סימן פא') מצדד לקולא אבל מחלק ע"פ הפוסקים שלקולא בקבלת עדות לא בפני בע"ד הוי משום זכות היא לה לאפרושי מאיסורא וכו"ע מצווים ע"ז, אבל בנדון שהיא יושבת תחת בעלה מה יהא אפרושי בזה.

וכ"ה בתשובת הרב"צ אשכנזי (סימן ה'). ועוד ראיה לקולא בשם שו"ת הראנ"ך (סימן סח') שכתב דבעניני איסור אישות לא שייך לומר קבלת עדות שלא בפני בע"ד וכ"ה בשו"ת מהרש"ך (ח"ג סימן א') שצירף סניף זה לקולא. וכ"ה בעזרת ישראל (להר"ר שפירא סימן טו') שכתב דאפשר לומר דלא אמרינן אין מקבלין עדות שלא בפני בע"ד אלא בתובע, אבל המביא עדים לפטור עצמו מקבלים, וכו' וא"כ גם אנו נאמר כיון דהאשה הביאה את העדים הפוסלים את עדי הקדושין לפטור ממנו, שפיר מהני גם שלא בפניהם עי"ש. וכ"כ בפשטות הגאון שו"ת אבני נזר (סימן קכד) ובשו"ת עין יצחק ח"א (סימן נו) וע"ע בשו"ת אגרו"מ (סימן עז) ודו"ק.

ובעובדא דידן לענ"ד העדות שקיבלנו אפילו לא בפני בע"ד כשרה מכמה טעמים, חדא, שיש לסמוך על הפוסקים שהבאנו לעיל דבדיני אישות לא אמרינן עדות שלא בפני בע"ד אינה עדות. ועוד נמי שכאן העדות מצילה מאיסורא ומחבלי עיגון כמבואר לקולא בזקן אהרן דלכו"ע לאפרושי מאיסורא מצווה הוא להפריש ולענ"ד שיש לצרף אף דברי המהריט"ץ שהבאנו לעיל שיודה בכה"ג במעשה דידן. ועוד, שאפשר לסמוך ע"ד מור"ם ז"ל (כח טו) בשם יש מקילין דהוא רי"ו (נ"ב ח"ב) ומרדכי (פ' הגוזל בתרא) שסב"ל דאם נתקבל העדות שלא בפניו כשר בדיעבד. וגם אולי יש לומר שבזה שלא הסכימו האחד עם השני להעיד זה בפני זה ואין ביכולתנו לכוף אותם יש להקל כדין בע"ד אלם או כדין בע"ד חולה או שאינו מצוי בעיר דקי"ל (שם סעף טז') שמקבלים עדותם שלא בפניו. ולענ"ד להוסיף טפי שממה שהעדים הודו שמחללי שבתות בפרהסיא הם ואף נתנו לנו שמות אנשים אחרים שודאי יודעים שהם מחללי שבתות בשביל שנחקור הדבר עליהם יותר, נראה כאילו נתנו עדות בפני העדים.

ואולי לכל ענין זה לא היינו צריכים, מפני שרואים אנו בזה"ז שעדים אלו מחללי שבת בפרהסיא ומגלח זקנו בתער וכל צורתם כפורקי עול, אמרינן ודאי פסול וחזקתו שתמיד היה פסול גם בחו"ל בשעת הקידושין, וכמבואר בשו"ת דברי יואל (סימן לד') שבזמנינו אין חזקת כשרות לסתם בני אדם וכש"כ שהוברר עתה שהוא פסול וכ"כ בשו"ת ויען דוד (אה"ז סימן קעה) והוב"ד ביבי"א ח"ח (אה"ז סימן ה'). אף שלדינא אין הכרח לדבריהם. עכ"פ לענ"ד כאן בנ"ד ניתן לצרף הסברות בספק כדאי כנ"ל.

ומעתה המקדש בפסולי עדות דאורייתא אינם קידושין, כמבואר כ"ז בטור (שם מ"ב ס"ה). ומקורו הביאו הב"י מהגמרא (סנהדרין כו:) אמר רב נחמן חשוד על העריות כשר לעדות אמר רב ששת עני מרי מ' בכתפיה וכשר אמר רבא ומודה רב נחמן לענין עדות אשה שהוא פסול בין לאפוקא בין לעיולא כך היא גירסת הרי"ף (ה:) והרא"ש (סימן יג) רמב"ם

(פ"ד אישות ה"ו) ודלא כספרים דידן (סנהדרין שם) והיא גירסת העיטור (אות ק' קבלת העדות נז' ע"ד) דגרסי לא אמרן אלא לאפוקא אבל לעיולא לית לן בה עי"ש. וכ"פ הב"י בשולחנו הטהור ודו"ק.

ובנ"ד במחללי שבתות ומגלחים זקנם בתער הוי פסולי עדות מהתורה כמבואר בש"ע חו"מ (סימן לד' סכ"ד) וז"ל: כל מי שהעידו עליו שעבר עבירה פלונית אע"פ שלא התרו בו שהרי אינו לוקה פסול והוא שעבר על דברים שפשוט בישראל שהם עבירה אבל אם רואהו עובר על דבר שקרוב העושה להיות שוגג צריכים להזהירו ואח"כ יפסל. כיצד? ראוהו קושר או מתיר בשבת צריכים להודיעו שזה חילול שבת מפני שרוב העם אינם יודעים זה. וכן אם ראוהו עושה מלאכה בשבת או ביו"ט צריכים להודיעו שהיום שבת שמא שוכח הוא וכו' עי"ש. ולכאורה מזה שידוע בנ"ד שהעדים עבדו במפעל בשבתות בכך שהפעילו מכונות רבות ע"י כח החשמל. וכן חזרו לביתם ע"י אוטובוס של החברה בשבת הוי ודאי חילול שבת בפהרסיה וה"ה שניכר עליהם שמגלחים בתער, ושני מלאכות אלו ודאי ידועים לישראל ופשוט להם שזה עבירה. עכ"פ יש מה לדייק באחרונים אי בדוקא שצריך להודיעו ששבת היום וכיו"ב אפילו במחלל שבת, ויש לדקדק שי"א בגילוח בתער לא שייך לפסול, וי"א שבזה"ז יש להכשיר עדות של מחלל שבת בפרהסיא כ"ז לך ראה בשו"ת יבי"א (שם ובסימן ו') וא"צ לכפול הדברים. ורק במסקנא לדינא כתב כמ"ש לעיל בלא חילוק שהמחלל שבתות בפהרסיה או המגלח בתער ודאי פסול לעדות אשה לקידושין. וע"ע (שם סק"ח) שם בדבר שמא איכא למיחש בנ"ד בשעת הקידושין שנוכחו גם עדים כשרים וכיו"ב דילמא התקיימה עדות הקידושין בכשרים. ויש לדחות משום ייחוד העדים לפני הקידושין שע"פ זה בטלו כבר מעיקרא הנוכחים וכמ"ש בעניותין בשו"ת אלקבץ ח"ב (חאה"ע סימן ד) ודו"ק.

ברם יש לחקור עוד חשש בהא באם הזוג הנ"ל התגוררו כחודש ימים כבעל ואשה לפני העולם, וקיי"ל בש"ע (סי' ל"ג א) בביאה כיצד אמר לה בפני שני עדים הרי את מקודשת לי בביאה זו ונתייחד עמה בפניהם הרי זו מקודשת וכו' ע"כ. ומור"ם ז"ל הביא בשם המרדכי די"א דפנוי הבא על הפנויה לפני העדים חוששין שמא כוון לשם קידושין דחזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות עי"ש. ולכאורה בנ"ד שאין עדים היה צריך לומר שאין לחוש כלל אבל כבר לימדונו הריב"ש בתשובות סימן ו' בשם הרא"ה דלא בעינן עדים בזוג שנישאו משום שהיא אשתו ועומדת תחתיו והו"ל יודעים שמתייחד עמה ובא עליה. היינו מזה שנשאו כחודש ימים ופשיט"ל לציבור הסובבים עמם שבא על אשתו והוי כעדים לביאה וכידוע (גיטין פא.)הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה וחוששים

שמא בא עליה לשם קידושין. והענין מופשט טפי בש"ע (שם סימן קמט' ס"ה) דלא אמרו חזקה זו דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות אלא באשתו שגירשה או במקדש על תנאי ובעל סתם שהרי אשתו היא ובאשתו הוא שחזקתו שאינו עושה בעילתו בעילת זנות עד שיפרש שהיא בעילת זנות וכו' ע"כ. ומוכח מהכא שע"י חיבור זה אף שנתקדשו ע"י עדים פסולים עכ"פ חיו כבעל ואשה לכל דבר וחזקה שבעל אותה לשם קידושין והוי מקודשת.

איברא דכ"ז דוקא במקדש על תנאי וכיו"ב אבל בזה שהמקדש סבור שקידש כדת וכדין ואינו יודע שקידושיו בפסולי עדות בטלין למה יבעול לשם קידושין אלא על סמך קידושיו הוא בועל. וכמבואר בשו"ת הריב"ש (סימן ה') שכתב לשואל כיון שאתה טוען על הסובלנות שהם לשם קידושין והרי הביאה היא על דעת קדושין הראשונים אינם כלום, כמ"ש בכתובות במקדש במלוה או בפחות משוה פרוטה ובעל, דאיכא מאן דאמר התם ע"ד הקידושין הראשונים הוא בועל, ולא אמרינן אדם יודע שאין הקידושין הראשונים כלום וגמר ובעל לשם קידושין עי"ש. וכ"ז בקצרה הבאנו אחר שראיתי שהאריכו לדינא הרבה מאחרוני זמנינו וחבל סתם לשפוך דיו נוסף, וע"ע בעין יצחק (סימן סד' שם סק"י) ובשו"ת מהרש"ם ח"ב (סימן קיא') שו"ת ציץ אליעזר ח"ח (סימן לז') שו"ת אחיעזר ח"א (אה"ז סימן ט' סק"ט) שו"ת היכל יצחק ח"ב (אה"ז סימן לג') שו"ת ישיב יצחק ח"א (אה"ז סימן לג') ועל צבאם מרן הראש"ל שהאריך בהא בשו"ת יבי"א ח"ח (אה"ז סימן יא' סק"ט וי"ב סק"ז) בשם הפוסקים וכ"ה בשו"ת הרד"ך (בית כ' חדר ה') וע"ע בשו"ת אש"ח ח"א (שם סק"ה) ודו"ק.

ויותר מזה י"ל שבזה"ז ק"ק לדייק שמכונים בבעילה לשם קידושין בפרט אם ההמון אינם תחת כנפי השכינה שודאי אינם יודעים מה זה, וההיפך עושים למטרת היצר וכמ"ש באש"ח ח"א (אה"ז סימן עד'). וחבר מצאנו לשו"ת שאגת אריה והוב"ד בשו"ת בית אפרים (סימן סב') וציינם בקוב"ת ח"ב (סימן עח') וזל"ש: יש לצדד בנדון שלנו קצת להיתר מצד הסברא דכל חזקה שאמרו בגמרא דאין אדם עושה ביאתו ביאת זנות ובודאי לשם קידושין בעל אינו אלא בדורות הראשונים שהיו דרכם לקדש בביאה וא"א לקדש בביאה אלא ע"י עדי יחוד, והיה דין זה ברור לכל. אבל בזמנינו ובמדינות הללו שאין דרכם לקדש בביאה אין דין זה ידוע אלא לחכמים הבקיאים בהלכות קידושין, אבל לזה שהיה רך בשנים, הדבר קרוב לומר שלא היה יודע ובקי בה' קידושין דנימא דבעיל לשם קדושין וכו' וספק גדול אם הבעל דנן עולה בידיעותיו בשטח זה על על הרך בשנים שבתשובת השג"א הנ"ל. וי"ל ה"ה בנ"ד שספק גדול הוא שבעל לשם קידושין מאחר

באם לא בקי בהל' שבת שמחלל שבת כ"ש בהלכות קידושין וכ"ש שלא יכוון לשם קידושין. ומצאתי שכ"כ הרב שו"ת היכל יצחק ח"ב (חאה"ע סימן לא) בהא דרחוקים מהיהדות לענין ביאתו ביאת זנות, אלא שראיתי אחרת בשו"ת הרד"ך (סימן כ' אות ה) שכתב דדוקא בישראל הכשרים שייך לומר אבב"ז ולאו דוקא חסידים אלא היינו שהם כשרים שאינם פרוצים בעריות ואף ע"פ שהם פרוצים בעבירות אחרות עי"ש ודו"ק. עכ"פ לענ"ד לסמוך על דברי האחרונים בצירוף דברי השג"א שודאי לא בעל אותה לשם קידושין בזה"ז. ומעתה ברור שהעדות כולה בטלה וכמ"ש כבר לעיל דהמקדש בפסולי עדות דאורייתא אינם קדושין וע"כ בנ"ד אין לחוש לקידושיה הראשונים. ואינה אסורה לבועל שכן היתה פנויה ע"פ דין התורה בעת שנתקדשה לו, ומכח זה האשה מותרת להשאר עם בעלה הנוכחי ובניה כשרים. והנלע"ד כתבתי ואכמ"ל. והנני להודיע שכל הנ"ל אינו אלא להתלמד, לא להלכה לא למעשה אא"כ יסכימו לזה גדולי ישראל יושבי על מדי"ן.

בעניינים שונים

סימן קמא - בדין לפני עור

מאת הרב חיים רבי / מחוברת סיון-אלול תשס"ג (שנה ג') סי' דן (עמוד רפו והלאה)

מרן שליט"א האריך הרחיב בדין זה בשו"ת יבי"א (ח"ב סי' טו) וכתב שגם באופן שאין איסור לפני עור כגון דלא קאי בתרי עברי דנהרא מ"מ עדין יש איסור מסייע והסתמך בדיעבד על דברי הש"ך (יו"ד סי' קנא) שבמומר אין איסור מסייע ע"ש נפלאות מתורתו. ונראה בס"ד שמותר להזמין יהודי לצורך מצוה כמו לתפילה ושיעור תורה או מסיבת עונג שבת למרות שיודע שיבוא אותו יהודי ע"י חילול שבת בנסיעה הלוך ושוב. ואין בזה לא איסור לפני עור ולא מסייע, מאחר ובאופן זה מונע ממנו איסורים אחרים נוספים, שהרי אם לא ישתתף בשיעור תורה או בעונג שבת, ירבה להסתובב בחוצות העיר ובמקומות אסורים ויכשל פי כמה וכמה בחילולי שבת ועריות ושאר מרעיו בישין. ומאידך כשהוא בא לבית הכנסת להתפלל ושומע דברי תורה וחכמה נמנע ממנו פחות חילולי שבת. ואפשר עוד שעל ידי זה יבין וישכיל מעלת קדושת השבת. והזמן יעשה את שלו, וימנע לגמרי מחילולי שבת ומועד. וממילא לא רק שאינו עובר על לפני עור אלא אדרבא מונע ומציל אותו מלהכשל בהרבה יותר עבירות. והצר שוה בנזק המלך מלכו של עולם. וכמו כן רשאי להזמין יהודי הנ"ל לסעודות שבת ויו"ט אע"פ שיחזרו לביתם ברכבם, כי בעוה"ר גם לולא הזמנתם הם נוסעים על ימין ועל שמאל משוט בארץ ומתהלך בה. ומאידך ע"י שיבואו אליו לסעודת שבת שומעים קידוש, אוכלים סעודת

שבת ויו"ט, שומעים דברי תורה וחכמה ומברכים בזימון וברכת המזון נמצא שהריוח כולו לכבוד ה', ועל כן יש להעלים עין ולקרב אותם באופן זה. אמנם באופן שאינם באים אלא רק כדי לאכול ושתו ולברוח, ולא מתייחסים לזה כסעודת שבת ועל כל המשתמע מכך אלא כ"ארוחת ערב" בלבד, בזה יש לדחותם לשאר ימות השבוע והחכם עיניו בראשו.

ומעשה באשה אחת חרדית שהיתה ספרית והיו באות אליה נשים נשואות לתסרוקות וכיוצ"ב ויש בעיה של צניעות לצאת כך לרה"ר בגירוי וגילוי שער, ויש להקל בזה. כי אם לא תתיר לה בזה, תלך למספרה ע"י ספר, וגם מדברים שם לה"ר רכילות ונבלות פה וחבורתם רעה. אבל ספרית זו בתוך כדי העבודה מחזקת אותה בטהרת המשפחה וחינוך הבנים בת"ת ומתוך הנסיון דבריה עושים פירות ופירי פירות ולעולם יהיה אדם ערום ביראה (ברכות יז.)

ונשאלתי מספר אחד ירא ה' מרבים וחרד על דברו מר משה קאשי הי"ו (מקהילת מוסדות "תורת משה" בראשותו של ש"ב מורנו הר"ר בנימין שהר שליט"א) האם מותר להוריד פיאות לגמרי לצעירים שמסתפרים לפי ה"מודה" הארורה רח"ל, ונכשלים בספק איסור "לא תקיפו פאת ראשכם"? ואמרתי לו, שמותר כי במקום אחר יעשו לו כן בתער ממש וגם שבע תועבות נמצאות שם משא"כ כאן שמספר במכונה ולא במספריים. ומרן הש"ע (יו"ד סי' קפא ס"ג) סתם כדעת הרמב"ם שרק בתער אסור. וגם הספר היקר שלנו מחזק אותם בתוך העבודה להתקרב אל ה' ולבוא לשיעורי תורה. ובודאי השי"ת שמח בזה. וכן עיקר. ועפי"ז יש לדון ולהקל לספר אותם גם בימי העומר ובין המצרים, אם בטוח שילכו למקום אחר ויגלחו זקנם כתער. ויכשלו באיסורים נוספים, רח"ל. ואף שבנ"ד הספר משתף פעולה עכ"ז בדבר שעיקרו מנהג בודאי שזה קל מאיסור תורה. ושייך לומר כאן דברי חז"ל הקדושים (שבת ד.) אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירו וכתבו התוספות (שם) ד"ה וכי, שאם אינו פושע מצוה להצילו ע"י חטא קל. ומרן הב"י זיע"א (סוס"י שו) הביא דברי התוס' להלכה, והתיר לחלל שבת כדי להציל נערה שרוצים להעבירה על דת, כי אינה פושעת. ונדיר מאוד למצוא שמרן הב"י יחלוק בפשיטות ובמהירות כזאת נגד הרשב"א שהוא עמוד העולם שמחמיר בזה כיעו"ש. וכידוע מכאן למד רבנו החזו"א זיע"א שמותר לחלל שבת להציל נערה מ"שירות לאומי" של הרשעים וכ"ש מ"שירות צבאי" שהיא עצת בלעם הרשע, והדברים נוראים וכואבים.

וכיוצ"ב מצינו למרן שליט"א בספרו הנורא טהרת הבית (ח"ב עמוד תעט) שכתב אודות אשה שבאה לטבול בלי בדיקות כלל ואפילו הפסק בטהרה לא עשתה, שאם ספרה ז"ן

לפי דעתה, יש להקל להטבילה אם יש חשש שיכשלו באיסור ח"ו, ואח"כ להסביר לה בדרכי נועם חשיבות הבדיקות. ע"ש. אמנם נודע כי הגרי"ש אלישיב שליט"א אין דעתו כן מפני שאין לנו לעשות חשבונות בעניני הלכה. וכן דעת כמה מחמי דורנו שליט"א. מ"מ מרן שליט"א השקפתו הטהורה היא שהעיקר לקרבם לתורה וליראת שמים, והציל מה שניתן להציל. ושם מול עיניו את דברי הרמב"ם המפורסמים, שאין לנו כח להעמיד הדת על תלה, ומוטב שיאכלו רוטב ולא בשר (והובא ביבי"א ח"ח דף שלב)

ומכאן לענין ברית מילה שחל להיות בשבת, שקרובי וידידי משפחת אבי הבן יבואו לברית תוך כדי חילולי שבת. ראיתי למרן שליט"א בקובץ בית הלל (גליון יג עמוד כא) הביא את דברי הרב שבט הלוי שפסק שיש לדחות המילה כדי למנוע חילול שבת, ולא הסכים עמו, וכתב שיש למולו בשבת דוקא, כי חילולי שבת של הקרובים אינם קשורים ישירות למצות מילה. ושכן פסקו הרב אגרות משה והרב ציץ אליעזר. ע"ש. ונראה ברור שאפי' מרן שליט"א יודה, שאם אבי הבן עצמו מחלל שבת שעי"ז מתרבה חילולי שבת ממש בהכנת התינוק ובנסיעה בגלל המילה, שבזה יש לדחות את המילה ליום ראשון. ויה"ר שנזכה לעשות כל מעשינו לשם שמים ולשמח את השי"ת ויחזרו כולם בתשובה שלימה אמן ואמן.

סימן קמב - אם חל איסור לפני עור כשחבירו לא נכשל

מאת ה"ה מ. מזרחי / מחוברת תשרי-חשון תשס"ג (שנה ג') סי' ט

שאלה: האם חל איסור "לפני עיור" אף אם לא עשה הלה את דבר האיסור, והאם יש בזה שייכות אם לוקין או לא. והאם המקרא יוצא מידי פשוטו.

תשובה: הרב יד מלאכי (אות שסז) עלה ונסתפק בלימוד הישיבה במושיט כוס יין לנזיר, והנזיר לא שתה אותו וכן באבר מן החי לבן נח עכומ"ז אם עובר המושיט על לפ"ע וכו' מי נימא כיון דלא נכשל באיסור ע"י ההושטה ההיא לא מיקרי תו מכשול או דלמא אהושטה גופא עבר אלפני עור? וכתב, דהכי מסתברא דאנתינה קפיד רחמנא. והוכיח דבריו מסוגית ואלו מגלחין (יז.): "דאמתא דבי רבי חזיתיה להוא גברא דהוה מחי לבנו גדול אמרה ליהוי בשמתא דקעבר משום ולפ"ע", ופירש"י: "כיון דגדול הוא שמא יבעט באביו והוי איהו מכשילו". והוכיח משם דמיד שהכהו ונתן המכשול לפניו עובר משום לפ"ע לת"מ. וע"ש עוד. והחרה החזיק אחריו הרב ארעא דישראל (מערכת הלמ"ד אות ה') והביא דבריו הרב שנות הימין (ח"ב ד' ו' ע"ב). שהביא ראיה לדבריו מדאמרינן בסוף פרק איזהו נשך (ב"מ עה:) "אמר רב יהודה אמר רב כל מי שיש לו מעות ומלוה אותן שלא בעדים עובר משום לפ"ע". ופירש"י: "שעולה על לבו לכפור", ע"כ. ומשמע דאע"ג דאינו

בודאי שיכפור כדאיתא התם דרב אשי בעי מרבינא עשרה זוזי ובעי מיניה סהדי ושטרא עליה, שלח ליה אפילו אנא נמי? שלח ליה כ"ש מר דטריד בגירסיה משתלי וגורם קללה לעצמי. ומתבאר מהא עובדא דרבינא ור"א דאף אם אינו ברור שיכפור איכא לפ"ע, ע"כ. והרב שדי חמד (מערכת ו' כל כו' אות א' דף נד.) כתב דלפי הנראה לא ראה את דברי הב"ח (חו"מ ריש סי' ע'). במ"ש הריב"ה אסור לאדם להלוות מעות בלא עדים אפילו לת"ח, "שר"ל לא מבעיא לע"ה דאיכא נמי לפ"ע אלא לת"ח דאע"ג ליכא למיחש שמא יעלה על רוחו לכפור מ"מ איכא למיחש דכיון דטריד בגירסה ישכח וגורם קללה לעצמו", עכ"ל הב"ח. ומדברי הב"ח הוכיח השדי חמד דבעובדא דרב אשי ורבינא ליכא משום לפני עור רק משום קללה לעצמו. ולענ"ד איכא למידק איפכא מדברי הב"ח דהנה רואים אנו דהטעם שאין המלוה לת"ח עובר לפ"ע משום שלא יעלה על רוחו לכפור דומיא דנותן נבלה לישראל המוחזק בכשרות כמ"ש התוס ע"ז (ו:) מ"מ דייק על הרישא בע"ה אם רק יעלה על רוחו לכפור כבר עובר בנתינה בלבד אלפ"ע, ופשוט. וכן כתב הב"ח בהמשך דבריו שכן מוכח מדברי הרמב"ם דכתב הרמב"ם: "אסור לאדם להלות מעותיו בלא עדים ואפילו לת"ח וכל המלוה בלא עדים עובר משום ולפ"ע וכו' וגורם קללה לעצמו", עכ"ל. ובאמת הרב שדי חמד הקשה על הב"ח ע"פ הבנתו בדבריו מדוע כתב שכ"כ הרמב"ם אדרבא איפכא איכא למידק וכו' ולפי מש"כ אתי שפיר. ומ"מ מה שהעיר הרב שד"ח על דברי הב"ח דמאי נ"מ אם יעלה על רוחו של הת"ח לכפור, או שמא ישכח הא מ"מ עובר על איסור לפ"ע, גם אנו נסכים לקושיא זו דהרי המושיט כוס יין לנזיר עובר אלפני עיור כיון דכ"ע שתי חמרא ודילמא משתלי ושתי. וה"נ כיון דטריד בגירסא ויש חשש סביר שמא ישכח כבר עבר אלפני עיור ע"פ שיטת הב"ח. וראיתי להמאירי שכתב (שם): "ואפילו תלמיד חכם אין נושאין לו פנים בכך (בלהלוות בלא עדים), דרך צחות אמר אחד מהם לחברו כל שכן מר דטריד בגירסיה ומשתלי". ומבואר שאף המלוה לת"ח בלא עדים עובר אלפ"ע, ומה שאמר רבינא לר"א דשמא משתלי לאו דוקא הוא.

והרב יד דוד בחידושיו למס' מו"ק הביא מה שהוכיח הרב יד מלאכי מסוגיא דפרק ואלו מגלחין הנ"ל וכן הביא מה שהוקשה להרב י"מ מסוגיא דפ"ק דקידושין (לב.) דרב הונא קרע שיראי באנפי רבה בריה ופריך הש"ס: "ודילמא רתח וקעבר אלפני לת"מ", דמשמע דדוקא אי רתח הוא דעבר רב הונא ויישב הי"מ דהכי קאמר ודילמא רתח ומשום האי חששא שמא יבא לידי מכשול עבר אביו השתא בעת הקריעה אלפני עור כיון שנותן המכשול לפניו. והרב יד דוד כתב שיישוב זה הוא דוחק, וכתב הוא ליישב, דאף דבודאי הא דתני ולפ"ע לא תתן מכשול במכה לבנו גדול הכתוב מדבר, אף אם אין הבן בועט

באביו, דאם בועט פשיטא דמאי שנא משאר גורם לחברו לעבור עבירה ומיהו אינו אלא מדרבנן ואסמכתא בעלמא, אבל מדאוריתא אינו חייב עד שיעשה בהם חבורה אבל מדרבנן חייב לאלתר ולכן בההיא דקידושין דקעביד דרך תוכחה לראות אם ירתח בכה"ג ליכא איסורא דרבנן ולכן קאמר ודילמא רתח וקעבר וכו' דאי לא רתח ליכא איסורא וכו' . וכן כתב בקובץ שמעתתא ק"א דף כד. אות יח' בקונטרס אגרת בקורת דעובר על לפ"ע דוקא אם עבר הלה את האיסור ואם לא מיהו עבר על איסור דרבנן, וכ"כ בקובץ שמעתתא קונטרס א' סי' ט"ו אות ד'.

ועינא דשפיר חזי להרב קרבן אליצור שכתב עפ"י דברי הריטב"א דאינו עובר אלפני עיור אלא אם עשה הלה את האיסור וכ"כ ביעיר אוזן מערכת א' אות ק"ג בשם הריטב"א דאסור להלוות וכו' מידת חסידות, והוא תנא דמסייע לאחרונים הנ"ל. וכן משמע מדברי הרמב"ם בפ"ו דמסכת תרומות מ"ג דאין עובר אלפ"ע אלא אם עבר הלה את האיסור שכתב: "המתעה אותו וכו' אבל הוא עובר על הכתוב שאמר ולפני עור ל"ת מכשול אם היה הוא סבה לעבור עבירה", עכ"ל. ולכאורה דברי הרמב"ם הללו סותרים למ"ש בסוף פרק ב' מהלכות מלוה דהבאנו לעיל. וראיתי להרב שדי חמד שתירץ את דברי הרמב"ם שאין כוונת הרמב"ם לומר שדוקא אם עשה הלה את האיסור הוא דעובר אלפני עיור, אלא כונתו להטיל תנאי שאינו עובר אלא באופן שאם לא היה המכשיל לא היה אפשר לו לעשות העבירה וכדאמרינן בש"ס דדוקא בדקאי בתרי עברי דנהרא לאפוקי באם בלא המושיט יכול לעשות העבירה דאז אינו עובר שוב. ולפי תירוץ זה דעת הרמב"ם מסייע לרב יד מלאכי הנ"ל ודלא כדעת הריטב"א. וכן הביא היד מלאכי ראיה לסברתו מתשובות הר"ן, כנה"ג ומוהר"א ששון. וכן ראיתי להמאירי בחידו' למס' מועד קטן דהוא עוד תנא דמסייע יד מלאכי הנ"ל שכתב וז"ל: "המכה את בנו הגדול עובר משום ולפני עור לא תתן מכשול שמא לא יסבול ונמצא מבעט בו, וכן כל כיוצא בזה", עכ"ל. וכן מובן מדברי הפר"ח במערכת ל' אות ה' דאנתינה קפיד רחמנא. וכן דעת הרב מקנה אברהם בסימן רל"ו (מהדורא בתרא), וכן דעת תפארת אדם והתה"ד והחקרי לב ומרן החבי"ב והחתם סופר והחפץ חיים (לאווין ג', ועיין בבאר מים חיים), ורבים וכן שלמים אזלי בשיטתיה דאף בהושטה בלבד עובר אלפני עור.

וכתב השד"ח (שם) דאף למ"ד דאין עובר אלפ"ע אלא א"כ עבר הלה את האיסור בודאי יש איסור על עצם ההושטה דשמא יעבור על איסר לפ"ע. [אך לדברי הריטב"א שהביא הרב יעיר אוזן לעיל דמלוה בלא עדים מידת חסידות משמע דאף על ההושטה ליכא איסור]. ותמוה לי מה שהעיר שם על הרב ארעא דישראל שהבין הרב שדי חמד מדבריו שרב דאמר במלוה

בלא עדים עובר משום לפני עיור היינו אפילו היכא דברור לו שלא יכפור הלוה, ע"כ. לא הבנתי דבריו כיצד הבין כך ברב ארעא דישראל הרי אם עובר אף בהיכא שברור לו שלא יכפור הלוה א"כ חולק הוא על התוס' והרא"ש דכתבו דמותר להושיט נבלה לישראל המוחזק בכשרות? אלא כל האיסור (ואף מדרבנן) היכא דיש חשש שמא יעבור אידך על האיסור, וכן מתבאר מדברי הרב, ע"ש.

ולענין הלכה, הנה הרב שדי חמד לא הכריע וכתב דזה תלוי במחלוקת אם לוקין על לאו דלפני עיור וכתב דצ"ע כאיזו סברא אית לן למינקט. ובביאור אם לוקין אלאו לפ"ע (אות י"ח) הביא את דברי ספר החינוך (מצוה רל"ב) דחילק בלאו זה דשני דברים כלולים בו: א). שלא להשיא לחברו עצה רעה. ב). שלא להושיט כוס יין לנזיר, ואחר שסיים פרטי לאו זה כתב ספר החינוך שאין לוקין על לאו זה מפני שאין בו מעשה, ע"כ. ונראה ודאי דעל שניהם הוא אומר דאין לוקין. וכתב הרב שדי חמד בשלמא משיא עצה רעה, לאו שאין בו מעשה הוא, אך מושיט כוס יין לנזיר הרי מעשה עביד דקאי בתרי עברי דנהרא וזה מושיטו אליו, ולמה לא ילקה? והוסיף השד"ח וכתב, בשלמא למ"ד דאינו עובר אלפני עיור אלא אם כן עבר אידך את האיסור שפיר, דיש לומר דמעשה ההושטה לא חשיב מעשה של איסור כיון דהדבר תלוי בחברו, דאם לא יעשה הוא האיסור מה שהושיט לו חברו מעשה קוף בעלמא הוא, אך לדעת הסוברים דאניתינה קפיד רחמנא והרי נתן ואף אם לא יעשה זה האיסור עובר המושיט. ודחה דבריו בספר פרי יצחק (ח"ב סי' מ"ט), דהא אף אם אינו עובר אא"כ נכשל חבירו, פשיטא דהעבירה דלפנ"ע אינה נעשית באותה העת, דהלא אז אין המכשיל עושה מאומה, ורק שייך למימר דע"י שנכשל חבירו עובר למפרע על מה שנתן מכשול לפניו, וא"כ אכתי איכא מעשה בין לסברא הראשונה ובין לסברא האחרונה, ועוד דמשכחת ליה ע"י מעשה לכו"ע בגוונא דבנתינת המכשול נעשית העבירה, כגון ישראל המקדש גרושה לכהן. וע"כ דצריך ליישב המפרשים דלאו דלפנ"ע אין בו מעשה באופן אחר, עכ"ד.

שו"ר להרב טל אורות (דף י"ד ע"א) שכתב, דלאו לפ"ע אין לוקין עליו משום דהוי לאו שבכללות וכן כתבו הרמב"ן והרשב"א בחידושיהם למס' יבמות דף פד' והביא דבריהם מרן החיד"א במחזיק ברכה (יו"ד סי' ס"ב), וכן כתב מרן כסף משנה בהלכות כלאים (פרק יו"ד הלכה ל"א), וכן כתב הריטב"א בחי' לקידושין (לב) והביא דבריו הרב מקנה אברהם במהדורא ב' אות רל"ד, וכן בספר המצות שרש ט' שכתב דאין לוקין משום דהוי לאו שבכללות וכן דעת הרב שואל ומשיב בשו"ת נודע ביהודה חלק אה"ע (מ"ק סי' פ"א אות ב' וסי' פ"ב אות א'), ולפ"ז יתורצו אלו שסוברין דעובר על לפני עור בנתינה גרידא, דאין לוקין

עליו משום דהוי לאו שבכללות. ובפתיחה לס' ראש יוסף על מס' שבת כתב שלוקין על לאו דלפ"ע, ואפשר שגם הוא מסייע לאותו מ"ד, מ"מ לא ידעתי מנ"ל שלוקין עליו דהראשונים פה אחד אמרו דאין לוקין על לאו זה.

עוד מתבאר מדברי הרב יד רמה (ב"ב כ"ו) וחזו"א (הל' עכו"ם סי ס"ב) והתורה תמימה דאין מקרא יוצא מידי פשוטו ואף הנותן מכשול לפני עור ממש עבר על האיסור. וז"ל התורה תמימה (פר' קדושים): "אך לפ"ז יתחדש דין אחר מחודש במש"כ הפוסקים, דעל לאו דלפנ"ע אין לוקין עליו משום שאין בו מעשה ויתחדש דבאופן שיש בו מעשה דהינו בנותן מכשול ממש לעור עיניים, יהיו לוקין ע"ז, וצ"ע שלא העירו בזה הפוסקים", עכ"ל. מ"מ שלמים וכן רבים ס"ל דהמקרא יוצא מידי פשוטו שכן מתבאר מדעת ספר החינוך הנ"ל ומדברי הרמב"ם בסה"מ (לאוין רצ"ט), והסמ"ג (לאוין קס"ח), והאחרונים נתנו טעם לדבריהם.

המורם מן האמור: שאין הכרעה ברורה בענין, אם עובר דוקא משעת נתינה או דוקא משעה שיעבור אידך על האיסור, ונקטינן לחומרא כדעת רוב הפוסקים דהוי איסור דאוריתא בנתינה בלבד דהרבה ראשונים סבירא להו הכי וביניהם הר"ן המאירי, וכן כתב הרב שד"ח בדעת הרמב"ם. ועוד, שאפשר שכן דעת מרן שכתב דאין לוקין משום דהוי לאו שבכללות. וכן נראה ע"פ דברי הראשונים דהמקרא יוצא מידי פשוטו והנותן מכשול בפני עור ממש לא עובר על לאו דלפ"ע, נ"מ דאם נתן המכשול ועוד לא נתקל בו הלה ע"פ מה שכתבנו ע"פ שיטת רוב הפוסקים דעובר על האיסור משעת הושטה ה"נ דעובר משעת הנחה. ונראה שאין לוקין על לאו זה, משום דהוי לאו שבכללות כמש"כ בספר המצוות והריטב"א והרשב"א והרמב"ן ועוד ראשונים ושכן היא דעת מרן והרבה אחרונים. זהו הנלע"ד.

סימן קמג - אם חל איסור לפני עור כשחבירו לא נכשל

מאת ר' משה מיכאלי / מחוברת סיון-אלול תשס"ג (שנה ג') סי' סב

ראיתי ונתון אל לבי לדון במ"ש הרב יד מלאכי (כללי 'ל' אות שס"ז) מי שמושיט כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח ואין הנזיר שתה את היין והבן נח לא אכל את האבר מן החי, גם כך עבר המושיט משום "ולפני עור לא תתן מכשול", שהרי ממשמעות הפסוק על הנתינה הקפיד רחמנא והרי נתן. והביא ראיה לדבריו ממו"ק (יז.) דאמתיה דבי-רבי חזיתיה להוא גברא דהוה מחי לבנו גדול , אמרה ליהוי ההוא גברא בשמתא דקעבר משום ולפני עור לא תתן מכשול דתניא לפני עור לא תתן מכשול במכה לבנו גדול הכתוב מדבר. ע"כ. ופירש"י דכיון דגדול הוא שמא מבעט באביו והוה ליה איהו מכשילו, עכ"ל.

ומבואר שמיד כשהאב מכה את בנו עובר על ולפני עור אף שיתכן שהבן לא יבעט בו (דייק מדברי רש"י שכתב "שמא" מבעט באביו). וכן הביא סיוע מדברי שו"ת זקן אהרון סי' פח, שלא שייך איסור "ולפני עור" אלא קודם שחטא. אולם הוקשה לו מקידושין (לב.) דרב קרע שיראי באנפי רבה בריה, אמר איזול איחזי אי רתח אי לא רתח, והיקשו שם בגמ' ודילמא רתח וקעבר אלפני עור לא תתן מכשול, והשיבו דמחיל ליה ליקריה. משמע דוקא כשירתח יעבור על "ולפני עור", ותירץ היד מלאכי שמיד שקרע את שיראי בנו עבר על ולפני עור משום שמא בנו ירתח ומה שהיקשו בגמ' "ודלמא רתח" הכוונה משום חשש זה עבר על "ולפני עור". והוסיף עוד ראיה מדברי מהר"א ששון בסי' קסב, שהמלוה לחבירו בריבית, האיסור הוא בתחילת ההלואה אע"פ שהלווה לא יתן את הריבית, ודייק מהר"א ששון מהפסוק את כספך לא תתן לו בנשך ,כלומר משעת הנתינה שאתה מלוה אותו, וכתב הכנה"ג יו"ד סי' קס הגה"ט אות ו' דלדעת מהר"א ששון גם הלוה עובר משעת הלואה אלאו דלא תתן מכשול, שנותן מכשול למלוה לעבור על איסור ריבית ושכ"כ בשו"ת הר"ן. עכת"ד הרב יד מלאכי. ואנא עבדא נתתי דעתי העניה להפליג בי"ם הגדול, וזה החלי בעזרת צור גואלי.

מ"ש הרב יד מלאכי שממשמעות הפסוק ולפני עור לא תתן מכשול אנתינה קפיד רחמנא ובנ"ד הרי נתן וקעבר. נראה שהבין שהמילה מכשול כוונתה דבר שאפשר להכשל בו, וכוונת הפסוק לא תתן דבר שאפשר להכשל בו. ואינו מוכרח שאפשר שכוונת הפסוק שלא יתן שום דבר שיהיה לעור מכשול בסופו, ודוקא כשיכשל יעבור על לאו זה. ומה שהביא ראיה מפירש"י במו"ק (יז.) ממעשה שפחתו של רבי, נלע"ד לבאר את דברי רש"י אחרת, וה"פ דכיון דגדול הוא שמא מבעט באביו ואז כשיבעט הוה ליה איהו מכשילו. וכן משמע מדברי ר' חננאל שכתב שם שכיון שהוא גדול חוזר גם הוא ומכה אביו זה ונמצא כי אביו גורם לו והכשילו ומדברי הריא"ז שכתב שמחציף פניו כנגדו, משמע דוקא כשעבר עבירה עובר הלה אלפני עור. אגב אבוא להעיר מדוע היד מלאכי ממרחק הביא לחמו מסוגיא דאלו מגלחין במו"ק ולא הביא ראיה לדבריו ממס' ע"ז (ו:) (ששם סוגית נידונו של היד מלאכי) מפירש"י (ד"ה לא יושיט) וז"ל: לא יושיט אדם כוס יין לנזיר שמא יבא לשתותו, עכ"ל. משמע אף שיתכן שלא ישתה גם עובר אלפני עור. ושו"ר להרב אהל ישרים (מע' 'ל' סי' יג) שהעיר כן על היד מלאכי, ובשד"ח (כללים מע' 'ו' כלל כו אות א) הביא בשם הרב שנות ימין שגם תמה על היד מלאכי למה לא הביא ראיה מגמ' ע"ז (ו:), אולם השד"ח תירץ שמשם אין ראיה שגם היד מלאכי יודה שאינו עובר אלפני עור כל עוד שהלה לא עבר העבירה כיון שלא כתוב בגמ' "עובר אלפני עור", אלא "מנין שלא

יושיט" דהיינו מדרבנן, עכ"ז לא זכיתי להבין דב"ק שהרי לשיטת הי"מ שבנתינה עצמה עבר אלפני עור הכ"נ בנתינה עצמה יעבור, ומדוע כתב רק מדרבנן, מ"מ נראה שגם משם אין ראיה, כי גם רש"י סובר כדפרישית שלא יתן שמא יבא לשתותו ואז כשישתה יעבור הלה אלפני עור. [וכ"כ הרב שדה חמד הנ"ל בהמשך דבריו בדעת רש"י]. ולא בא רש"י אלא להוציא מידי טעות, שכל המתבונן בברייתא שם אינו מבין מדוע שאדם יעבור אלפני עור בהושטת כוס של יין ואבר מן החי, הרי אין הוא מאכילו או משקהו בידיים, ובפסוק כתוב "לא תתן מכשול" ומכשול הוי כשכבר נכשל, לכן פירש"י שמא יבא לשתותו ואז כשישתה יהיה מכשול ויעבור על לאו זה.

ומה שהסביר היד מלאכי בסוגיא דקידושין (לב.) שעל עצם הקריעה עצמה עבר אלפני עור משום חשש שמא בנו ירתח, דחוק הוא, שהפשט שאחרי שירתח יעבור האב אלפני עור, ועוד אם הצדק עם היד מלאכי כשהגמרא הקשתה והרי יכול לכעוס ועל זה עובר אלפני עור, א"כ מהו שתירצה הגמרא דמחיל ליה ליקריה, הרי לא שייך מחילה על כבודו אלא כשיכעס, ולשיטת היד מלאכי הוא עובר אע"פ שלא יכעס בנו. וי"ל טענה זו ומ"מ הפשט נראה יותר כמ"ש לעיל. ומ"ש ראיה מדברי מהר"א ששון שכמו שהמלוה בריבית עובר על איסור לא תשיך משעת הלואה כך גם הלוה עובר על ולפני עור משעת הלואה אע"פ שלא יתן לו הריבית, נראה דאינו דומה לנ"ד, דהתם הסכם ההלואה בריבית הוי איסור ולכן הלוה עובר על ולפני עור, אולם בנ"ד דמיירי באיסורי אכילה וכדו' שבקבלה עצמה אין שום איסור, המושיט אינו עובר אלפני עור עד שיעבור חבירו העבירה.

ותבט עיני להרמב"ם בסה"מ (ל"ת רצט) שכתב וז"ל: ולאו זה כולל גם כן מי שיעזור על עבירה או יסבב אותה כי הוא יביא האיש ההוא לעוון ובעזרתו הכשילו וחזר עור ויפתהו ויעזרהו להשלים עבירתו או יכין לו סיבת העבירה, עכ"ל. מוכח מדברי קדשו שדוקא כאשר עבר האיש עבירה עובר הלה משום ולפני עור, כי לא תתכן לשון עבירה או עון אלא כשנכשל דוקא. ועוד ממ"ש "ובעזרתו הכשילו" משמע שכבר נכשל. גם הרב קרבן אליצור (ד' קמ ע"ג) דקדק מדברי הריטב"א (ע"ז סג.) דאם נותנים לאדם האיסור עצמו, אפילו שיהיה ספק בשעה שנותנים לו אם יעשה האיסור, עבר בלפני עור אם עשה הלה האיסור ואפילו אם אין נותנים לו האיסור עצמו אם אינו ספק לנו שיעשה האיסור דאסור ועובר אלפני עור. ע"כ. משמע דדוקא אם עשה איסור הוא דעבר אלפני עור. ובשד"ח הנ"ל הביא ראיה לדברי הקרבן אליצור מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות מס' תרומות (פ"ו מ"ג), וז"ל הרמב"ם: העיקר אצלנו וכו' והתעה אותו או המכשילו או מצוה עליו או המסייעו לדבר עבירה בשום פנים ממיני הסיוע ואפילו בדיבורו הקל הוא נענש מהשי"ת

כפי שעושה באותו הסיוע או ההכנה וכו' אבל הוא עובר על הכתוב שאמר ולפני עור לא תתן מכשול אם היה הוא סיבה לעבור העבירה, עכ"ל. ושכן הוכיח הרב שנות ימין (ח"ב ד' ו) מדברי הרמב"ם הללו. אולם בסוף דבריו ניסה השד"ח לישב דברי הרמב"ם שלא יסתור את דברי היד מלאכי, שכוונת הרמב"ם להטיל תנאי שאינו עובר אלא באופן שבלעדיו לא היה אפשר לחבירו לעשות העבירה וכדאמרינן בע"ז (ו:) דדוקא דקאי בתרי עברי דנהרא, לאפוקי אם בלעדיו אפשר לו לעשות העבירה, דאז אינו עובר. ודוחק הוא, דאפילו אם זו כוונת הרמב"ם בסוף דבריו, מ"מ בתחילת דבריו מבואר מלשונו שהזכיר את המילים "מתעה", "מכשילו", "מצוה עליו", "המסייעו", שמשמעותן דוקא כשעובר העבירה.

נהדר אנפין למעשה שפחתו של רבי במו"ק (יז.), הנה השד"ח הנ"ל כתב שפשט המעשה מורה שהשפחה נידתה אותו אדם ללא שהבן הגיב כלל, דאי מיירי שראתה שהבן הגיב לא היו בעלי הש"ס משמיטים הדבר. א"כ מה יענו הרמב"ם והריטב"א לגמ' זו, ותירץ ע"פ דברי היד דוד בחי' למו"ק שהמכה לבנו הגדול עובר איסור דרבנן כשאין הבן מחזיר לו, אבל אם מחזיר לו הוי איסור דאורייתא ולפני עור, ולכן מה שנידתה השפחה את אותו אדם היה על שעבר מדרבנן ומה שהביאו בברייתא פסוק אסמכתא בעלמא הוא והרמב"ם והריטב"א דיברו על איסור דאורייתא כמובן. ע"כ. איברא דחזי הוית להרמב"ם פ"ו מהל' ממרים הל"ט וז"ל: והמכה בנו גדול מנדין אותו שהרי הוא עובר על ולפני עור לא תתן מכשול, עכ"ל. ומשמע שעל עצם ההכאה חייב האב בלאו זה, וזה סותר למה שכתבנו בדעת הרמב"ם. אלא די"ל דמ"ש דעובר על ולפני עור, מדרבנן ואסמכתא בעלמא הוא.

ובהיותי חוקר בשד"ח הנ"ל ראיתי לתקיפי ארעא דישראל (מע' ל' אות ה) שגם הוא מסכים לדברי הי"מ והוכיח מדאמרינן ב"מ (עה:) אמר רב יהודה אמר רב כל מי שיש לו מעות ומלוה אותם שלא בעדים עובר משום ולפני עור לא תתן מכשול ופירש"י שעולה על רוחו לכפור, משמע דאע"ג דאינו ברור בודאי שיכפור כדאיתא התם שרב אשי ביקש מרבינא י' זוזי ורבינא ביקש ממנו שטר ועדים ושאלו רב אשי אפי' אני צריך והשיב לו כש"כ שהוא צריך שמא ישכח מחמת לימודו. וכתב השד"ח שמתבאר מדברי ארעא דישראל שבמעשה רב אשי ורבינא יש משום לפני עור וסתרו מדברי הב"ח חו"מ רס"י ע' שבת"ח ליכא משום לפני עור אלא גורם קללה לעצמו. מ"מ גם מפירש"י אמימרא דר"י א"ר אין ראיה, שנבאר דברי רש"י כמו שביארנו אותם עד עתה, שעולה על רוחו לכפור ואז כשיכפור יעבור על לפני עור. ועוד יש להוכיח מדברי ריש לקיש שאמר שגורם

קללה לעצמו ופירש"י כשתובעו וזה כופר וכו', מבואר שגורם קללה לאחר שיכפור, א"כ נסביר כך גם את דברי רב שעובר על לפני עור אחרי שכופר. ועיין בשד"ח הנ"ל במ"ש לישב שיטת הריטב"א בדרך אחרת. גם התפארת אדם אע"פ שכתב שאין ראיותיו של היד מלאכי מוכרחות הסכים לדינא ליד מלאכי והביא ראיה מדין מסית את חבירו דאף אם לא הועילו מעשיו גבי הניסת חייב המסית והה"נ בלאו דלפני עור אף אם לא עבר העור, מ"מ המושיט עובר אלפני עור דאנתינה קפיד רחמנא והרי נתן. ונלע"ד דיש לחלק בין מסית לנ"ד כי עוון מסית חמור מאוד ודבריו גופא הם איסור שמדבר נגד השם בכך שמשכנע אנשים לעבוד ע"ז ובו התורה אמרה שהדיבור עצמו הוא איסור, משא"כ בנ"ד דמנ"ל שאסור אע"פ שלא עבר עבירה ועוד העבירה אינה נעשית בהושטה, אלא תלויה בזה שהושיטו לו אם יעשה אותה או לא. גם הרב פתח הדביר הסכים להיד מלאכי והביא ראיה מסנהדרין סד: יכול מסר ולא העביר יהיה חייב ת"ל להעביר. ומתבאר שאם לא היה כתוב להעביר אלא לא תתן למולך היינו אומרים שחייב על נתינה לחוד. ומכאן למד לנ"ד שכתוב לא תתן מכשול, שבנתינה בלבד עובר. וגם משם נראה דאין ראיה ואדרבה מדברי רש"י (ד"ה לא תתן) יש ללמוד להפך וז"ל: משמע ליה לתנא נתינה הבאה לכלל העברה ולא משמע ליה נתינה ע"מ להעביר לחיוביה על נתינה לחודה, עכ"ל. והה"נ לנ"ד נתינה הבאה לכלל מכשול שיכשל בו.

והנה השד"ח הביא דברי הגר"מ רבינוביץ' מקובץ יגדיל תורה סי' קא שכתב שאם לא עבר האדם העבירה שהושיטו לו נראה דפקע האיסור דלפני עור מהמושיט דהוי כנתכוין לבשר חזיר ועלה בידו בשר טלה. ותמה עליו השד"ח שהמתכוין לבשר חזיר ועלה בידו טלה צריך סליחה וכפרה וכן באשה שנדרה ולא ידעה שבעלה הפר לה שצריכה כפרה ועוד שבשר חזיר אסור באכילה וזה שעלה בידו טלה לא עבר שום איסור משא"כ בלאו דלפני עור דהנתינה עצמה היא גוף האיסור. ובעניותין לא הבנתי מדוע את מאמר מרדכי הסת'ר עושה, אפשר לומר שמ"ש הגר"מ רבינוביץ' כמתכוין לאכול חזיר וכו' כוונתו שאין עשה איסור מהתורה, אבל מ"מ מכין אותו מכת מרדות מדרבנן וכמ"ש הרמב"ם (הל' נדרים פ"יב הל"יח) והה"נ בנ"ד כיון שאין מחשבתו התקיימה פטור הוא מ"מ מאיסור תורה ומ"ש הגר"מ רבינוביץ שפקע איסורו הכוונה מן התורה. גם מה שדחה השד"ח שחזיר נאסר באכילה וכל זמן שלא אכל פטור משא"כ בלפני עור שהנתינה עצמה היא גוף האיסור, י"ל שהנתינה היא גוף האיסור דוקא כאשר השני עובר העבירה, אבל כשאינו עובר כאילו לא נתן ודמי לבשר שנתחלף.

ובצאתי חפש'י מצאתי און לי במס' נדה (נז.) דנאמנים הכותים לומר איפה קברו את נפליהם נפ"מ להיזהר מטומאת מתים, ופריך והא לית להו ולפני עור לא תתן מכשול ופירש"י לא דרשי ליה במחטיא את חבירו ולא איכפת להם אם אנו חוטאים על פיהם, עכ"ל. ומוכח מדברי קדשו שדוקא שחוטאים עוברים על לאו זה. וכן משמע מלשון רש"י ע"ז (ו. ד"ה ולפני עור) וז"ל: דמזבין ליה בהמה ומקריבה לעבודת כוכבים ובני נח נצטוו עליה וכו' ונהי דאמרן עמד והתירן, מיהו אל יעברו על ידיך וכו' ואהכי קא עבר ישראל משום ולפני עור לא תתן מכשול, עכ"ל. משמע דבעינן שיקריבה כדי שיעבור על לפני עור וגם שלא יעברו ע"י. וכן איכא למידק מתוס' ע"ז (ו: ד"ה מנין) וז"ל: ולפי זה אסור להושיט למומרים לעבודת כוכבים דבר איסור אע"פ שהוא שלהם כי הדבר ידוע שיאכלוהו והוא נאסר להם, עכ"ל. ומשמע דוקא שיאכלוהו, דאל"כ הול"ל שמא יאכלוהו. וכן ראיתי לשאילתות (פר' נח שאי' ו) שכתב שאסור לאכול אבר מן החי ואפי' להאכילו לגוי אסור דאף הם מצווים כדאיתא בע"ז (ו:), ומזה שכתב שאסור להאכילו לגוי ולא אסור לתיתו, משמע דלפני עור איכא דוקא כשעבר העבירה. וכן בקדש חזיתיה לרב חפץ חיים (לאוין אות ד) בבאר מים חיים, בדין איסור ולפני עור לא תתן מכשול ומשמע מדבריו שאיסור לפני עור הוא דוקא כשעובר העבירה. וכן מדוקדק מלשונו שמזכיר גבי המספר לה"ר דעבר נמי ולפני עור גם הוא וגם המקבל ומשמע דוקא כשקיבל דבריו, הא לאו הכי לא עבר, דלא נקט "שומע" כמו שמזכיר בהמשך דבריו גבי איסור השומע שעובר אלפני עור שמכשיל את המספר. והלום ראיתי לקהילות יעקב (קנייבסקי) עמ"ס ע"ז סי' ג אות ב שכתב בנידון היד מלאכי שהתוס' והר"ן (ע"ז טו:) סוברים דלא עבר אלפני עור אלא כשעובר השני את האיסור. ע"ש. ולעד"נ דלא דמי ראייתו לנ"ד, דסוגיית הגמ' שם דנה בספק לפני עור אי קא חייב או לא, והר"ן סובר דספק לפני עור חייב אא"כ הוברר הדבר להיתרא.(וע"ע בשד"ח כלל כו אות י,כג).

אחרי הודיענו ה' כל זאת נראה שמי שהושיט איסור לחבירו וחבירו נמנע ולא עשאו אינו עובר על ולפני עור לא תתן מכשול מהתורה שהרי כמה ראשונים ואחרונים שהבאנו בס"ד ס"ל דלא עבר ואע"פ שרבו הפוסקים שסוברים שאסור מהתורה, מ"מ אין לנו לעזוב פשט דברי רבותינו הראשונים. ועוד, שדברי החולקים לפע"ד אינם מוכרחים כמו שנתבאר בס"ד.

סימן קמד - האם מותר לאדם לספר לשון הרע על עצמו?
מאת ר' דוד פרץ / מחוברת אייר תשס"א (שנה א') סי' לט

יש סיפור שמספרים על החפץ-חיים, שפעם פגש בו בעל עגלה עם מרכבה ושאלו, אם יודע היכן גר החפץ חיים? שאלו החפץ חיים, למה אתה צריך אותו? ענה לו אותו אדם כי הוא רוצה לקבל ממנו ברכה. אמר לו החפץ חיים, לך לביתך וה' יברך אותך, הוא לא כל כך צדיק כמו שאתה חושב. הרים בעל העגלה את המקל שמכה בו את הסוסים והכה בו את החפץ חיים. כעבור שעה קלה, הגיע אותו אדם לביתו של החפץ חיים, וכשנכנס אליו ראה שזה אותו זקן שהוא הכהו, מדי התעלף מפחד ובושה. לכשהתרענן, אמר לו החפץ חיים שירגע, כי הקב"ה העניש על זה שהוא דיבר לשון הרע על עצמו. ומכאן רואים שלשה"ר אסור אפילו על עצמו. (מתוך ספר מרפא לשון. וע"ע בס' מאיר עיני ישראל ח"א עמ' 155-154 שהובא הסיפור הנ"ל בשינוי קצת ובהערה שם).

ברם דא עקא, שכתב החפץ חיים, בספרו הקדוש והטהור "חפץ חיים" בהלכות לשון הרע (כלל א סעיף ט), שאין לגנות את חבירו אפי' שבתוך הגנות שגנה את חבירו, כלל גם את עצמו ואפילו הקדים לגנות את עצמו תחילה. ובאר מים חיים (שם אות טו) כתב מקור לדין, ממה שמצינו בישעיה (פ"ו פסוק ה') כשאמר: "כי איש טמא שפתים אנכי, ובתוך עם טמא שפתים אנכי יושב", השיבו הקב"ה: עליך אתה רשאי, ואין אתה רשאי עליהם. וכדאיתא בילקוט. ע"ש באורך. א"כ ממדרש זה נמצינו למדים, שרשאי אדם לדבר לשון הרע על עצמו, שכן אמר לו הקב"ה לישעיה במפורש, "עליך אתה רשאי"!

אלא שבאמת, ממדרש זה אי אפשר ללמוד כלום, משום שכלפי הקב"ה שלפניו נגלו כל תעלומות חכמה ואין דבר נעלם ממנו, לא שייך בזה איסור לשון הרע ולכן אמר הקב"ה לישעיה, עליך אתה רשאי, שאם לא כן היאך אדם מתוודה לפני הקב"ה ואומר: חטאתי עויתי וכו' לא כן אצל בני אדם אפשר שאין אדם רשאי לדבר גנות אפי' על עצמו בלבד1. ושוב ראיתי להרב שלמה רוזנר שליט"א בספרו שו"ת להחפץ בחיים (סימן כ"ד), שדן בנ"ד וכתב, שיש שרצו להוכיח מן המדרש הנ"ל שרשאי אדם לדבר על עצמו לשה"ר, ודחה ראיה זו כאמור.

אמנם מה שכתב בשו"ת להחפץ בחיים הנ"ל (שם) להביא ראיה מהח"ח בבאר מים חיים (כלל ב' ס"ק ג') שדן שם בפירוש מימרא דערכין (טז.) שאמרו כל מילתא דמיתאמרא באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא. ופירש רש"י (שם בד"ה דמיתאמרא) שהבעלים אמרוה בפני שלשה המגלה אותה אינו לשון הרע שזה גילה תחילה דעתו שאם תגלה אותו אינו חושש, דמידע ידע שסופה להיגלות, דחברך חברא אית ליה, וזה מגלה לחבירו, וזה לחבירו, עד שיודע. עכ"ל. ומשמע מזה שאפשר להעביר הלאה את מה שסיפר הראשון, אפילו שזה יהיה גנאי עליו, ואם באמת היה איסור על המספר לספר גנאי אפי' על

עצמו, היאך היה מותר לאחרים לילך ולספר מחמת שהמספר עצמו אינו חושש. אלא על כורחנו שאין איסור לאדם לספר על חבירו אם הסכים חבירו שידברו עליו שכיון שמותר לאדם לספר על עצמו יכול לספר. (ואע"פ שיש שתי פירושים בכוונת רש"י במה שכתב "בעלים", כמו שכתב הח"ח כלל ב' ס"ג, מ"מ כבר ביאר בשו"ת להחפץ בחיים (שם) לפי ששני הפירושים מבואר יוצא מפרש"י שמותר לאדם לספר גנאי על עצמו כיעו"ש).

ולכאורה נראה דאי משום הא לא איריא, שהרי בבאר מים חיים (כלל ב' ס"ק א') הביא לנו את פירוש הרשב"ם להאי מימרא דכל מילתא דמיתאמרא וכו' שאם אחד סיפר על חבירו דברי גנות בפני שלשה [ועבר בזה על איסור רכילות אע"פ שסיפר בפני שלשה], מותר אח"כ לאחד מן השלשה, לילך ולספר הגנות למי שדיברו עליו, (ונראה שמכ"ש שמותר לספר למישהו אחר, שבזה לא שייך שנאה על זה שסיפר). וגם הרמב"ם פירש מימרא הנ"ל באופן זה, אלא שהוסיף שגם זה אינו מותר רק בדרך אקראי אבל לכתחילה אין לאחד מן השלשה לילך לספר. והביאו הח"ח להלכה בסעיף ג' בשם יש-אומרים. ע"ש. הנה עינינו הרואות, כי אפילו אם הראשון עבר על איסור "לא תלך רכיל" כשסיפר בפני שלשה, מ"מ מותר לאלו השלשה לספר הלאה. א"כ גם בפירוש רש"י הנ"ל, אפשר לומר, שאע"פ שלאלו השלשה, מותר לספר, אבל הראשון שסיפר, (דהיינו זה שקראו רש"י "הבעלים") עבר על לשה"ר, אפילו שדיבר רק על עצמו. ומה שלא כתב הרב חפץ חיים, שהבעלים עברו על לשה"ר, הוא משום דלא נחית לדין המספר, משום דקעסיק בדינא דאפי תלתא.

ואחרי כתבי כל זאת נראה לי שאין זו דחיה כלל, משום שאם באמת הח"ח לא נחית לדינא דהמספר, מדוע בסעיף ג' כתב, אף דהוא (היינו המספר) עבר בודאי על איסור לשון הרע וכו' ע"כ. והרי שלך לפניך שאע"פ שדן בדין אפי תלתא, לא חסך מלהזכיר דין המספר עצמו. וא"כ גם כשהביא פירוש רש"י היה יכול לחרוץ את דינו של המספר (שמוכנה בפי רש"י "הבעלים"), אם באמת היה עובר על איסור לשה"ר, משום שדיבר על עצמו. אלא ודאי, שבאמת מוכרחים לומר שאין איסור על המספר כשדיבר על עצמו וכמ"ש בשו"ת לחפץ בחיים הנ"ל. ודבריו נכוחים למבין ויש להביא עוד ראיה שאין איסור לאדם לספר לשה"ר על עצמו, ממ"ש הח"ח (כלל ז' סעיף ו') וז"ל: ואם אחד בא אצלו ומספר לו את ענייניו, ובתוך סיפורו סיפר לו איזה דבר שהוא גנות לעצמו ולחבירו, אינו מותר להאמינו רק על עצמו לא על חבירו. ע"כ. ואם היה איסור לשה"ר אף אם מספר על עצמו, גם על המדבר היה אסור להאמין. (והנה ענינו הרואות, שלא זכר שר הח"ח כלל מדינו של זה המספר, ואילו באמת היה איסור לספר לשה"ר על עצמו, לא היה הח"ח חוסך שבטו וכנ"ל).

ולא נותר אלא לברר עוד ענין אחד, כי הנה יש לנו דין שהמאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעוה"ב. וזאת משום שאין הגוף שייך לאדם, וגם לא נשמתו, אל הכל שייך לאדון הכל, ולכן זה שמאבד עצמו הריהו משחית רכוש של בורא עולם, ועל זה יתן את הדין. ולכאורה נאמר גם כאן, שזה המדבר לשה"ר על עצמו, הרי הוא עובר על איסור לשה"ר בזה שמבזה את עצמו, על שמגנה יהודי – בנו של מלך מלכי המלכים הקב"ה, והתורה אמרה "לא תלך רכיל". אולם באמת שלא קרב זה אל זה, מפני שדין המאבד עצמו לדעת נלמד מן הפסוק שנאמר: "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש" ונאמר עוד: "שופך דם האדם באדם דמו ישפך" וזה מדבר על המאבד עצמו לדעת. אבל במדבר לשה"ר על עצמו, אין ע"ז פסוק בתורה, שכל מה שאסרה התורה לדבר לשה"ר זהו דוקא על הזולת, ורבו הפסוקים על זה, כגון לא תלך רכיל "בעמך", ואהבת לרעך "כמוך" שהם מדברים דוקא על בין אדם לחבירו. ולא שייך בזה לומר שפוגע ברכושו של בורא עולם.

ודע שאם אדם שב בתשובה ומספר לאחרים את כל אשר קרהו בתקופת היותו אדם שאינו שומר תורה ומצוות, ובזה הוא מקרב בנים רחוקים לאביהם שבשמים, מפני שהם שומעים ממנו את ההבדל הגדול שבין חייו הקודמים לחייו שחי עתה, ורואים עין בעין שכל העולם הזה כולו הבל הבלים אחד גדול, והעיקר והיקר מכל זו תורתנו הקדושה, אדם כזה ודאי שלא עובר על איסור כלל, ולהיפך למצוה תחשב לו, שזוכה ומזכה את הרבים. ועל מקרה כזה לא דיברנו כלל.

והנה אודות מה שכתבנו לעיל כי מישעיה אין ראיה ממה שאמר לבורא עולם כי איש טמא שפתים אנכי וכו' ואמר בורא עולם עליך אתה רשאי לספר, אבל לא על עם ישראל, והטעם לכך שאצל בורא עולם, לא שייך לשה"ר כשמדבר על עצמו לפני ה'. הקשה על זה ידיד נפשי ר' ניצן ראובן הי"ו, אם לא לומדים מבורא עולם על לשון הרע, לא היה הח"ח צריך להביא בבאר מים חיים את ישעיה גם לראיה שאפילו שמכניס עצמו לגנות חבירו אסור ע"ש, שהרי אם לא לומדים, אז לא לומדים כלל! ועוד, שהרי אצל יהושע שהיתה מגפה אחרי שחזרו מהמלחמה, אמר ה' ליהושע, שזה בגלל שמישהו מעל בחרם. ושאל יהושע את ה', מי מעל בחרם? ענה לו הקב"ה, וכי נראה לך שאני אספר לשה"ר על בני?!" ע"כ. ולמרות שזה היה דו שיח של יהושע עם בורא עולם, וממעשה זה למד הח"ח (כלל י' ס"ק יא) בבאר מים חיים, שאף המדבר לשם תועלת צריך שיתקיימו בו שבעה תנאים ואחד מהם הוא: "אם יכול לסובב את התועלת באופן אחר, אסור לו לספר אפילו שכל התנאים קיימים", והביא הח"ח ראיה לתנאי זה ממעשה הנ"ל שכאשר שאל יהושע מי מעל? אמר לו הקב"ה, וכי אני דילטור? אלא הטל גורלות ותדע מי זה! כלומר, שאמר

לו הקב"ה הרי אתה יכול לגלות בלי שאני אומר לך לשה"ר, ואם באמת לא לומדים מבורא עולם, למה הביא הח"ח מעשה זה בתור ראיה?
ונראה לי לתרץ תירוץ אחד לשתי הקושיות, שבאמת ודאי שאפשר ללמוד ממה שאמר הקב"ה לישעיה או ליהושע שדבר זה או אחר יש בו משום לשון הרע, ואין לך לימוד גדול מזה. אבל ממה שאמר הקב"ה לישעיה עליך אתה רשאי, אין להוכיח שאדם רשאי לדבר לשה"ר על עצמו מפני שכאן דיבר ישעיה לפני הקב"ה שלפניו נגלו כל סתום ודאי שאין כאן אלא וידוי דברים.
ועוד נלע"ד, שאם מדבר אדם גנות על עצמו לפני אדם שאינו מכירו, ולא ידוע שמדבר על עצמו, והיינו שהשומע מכיר את שם האיש שעליו מדברים, רק שלא מכיר את דמותו, כמעשה שהיה עם הח"ח הנ"ל בתחילת מאמרנו, הדעת נוטה שיש להתיר גם בזה, משום דממה נפשך, אם גם אחרי שהוא יגמור לדבר, השומע לא ידע על איזה דמות הוא דיבר, ולא ידע עליו בעתיד, הרי אין כאן לשה"ר כלל. ואם השומע בסוף ידע על מי דיבר המספר, הרי יתגלה לו שהוא דיבר על עצמו, וא"כ למפרע לא היה השום איסור למספר. ומ"מ נראה שזהו דוקא בשאר אדם אבל על ת"ח מפורסם בכל אופן אסור. ועוד חזון למועד.
המורם מכל האמור: מותר לאדם לדבר גנות על עצמו, בפני מי שמכירו ויודע בו שמדבר על עצמו. ואצ"ל אם בדברים אלו גורם לקירוב רחוקים, שאין בזה חשש כלל, ואדרבא למצוה יחשב לו.
ויה"ר מלפני אבינו שבשמים, שנזכה לשמור על פינו ולשוננו מלשון הרע ורכילות, שבזה תלויה גאולתנו, וזה המחסום לכל מיני צרות שלא יבואו. ועיין ילקוט שמעוני פרשת כי תצא רמז תתקל"ג בסופו, ותרפא לנפשך הטהורה. ועיין להח"ח הלכות לשה"ר כלל ט' סעיף ה' בהגה, שהביא דברי הגר"א שעיקר בנין בית היהודי הוא ע"י שמחנכים שלא לדבר לשון הרע ומקפידים על זה מאוד, עד שזה נהיה הרגל לבני הבית. וכאשר יש שמירת הלשון בבית אזי יש אהבת ישראל, ויש עזרה לזולת, ויש שמחה ושלום תמיד, גם עם השכנים ועם כל אדם. אין צרות עין, ואין שנאה וקנאה, בקיצור יש בזה את כל המידות הטובות ללא יוצא מן הכלל. ואתנח סימנא: "להנצל מכל אסון, עסוק בשמירת הלשון!"

סימן קמה - אם הנחקר רשאי לגלות מעשה חבירו
מאת הרב ניצן ראובן / מחוברת כסלו תשס"ב (שנה ב') סי' כה

?????שמעתי מאחד מידידי אודות מעשה שהיה עמו בשכונתו שאחר שהרחיב את ביתו ללא אישור מהעיריה באה אחת משכנותיו להתלונן לפיקוח העיר, ובעקבות תלונה זו קיבל ידידנו הנ"ל צו הריסה על הבניה הנ"ל. וכששמע על כך אחד מהשכנים אמר לו: "אני יודע שאין התוספת הנ"ל מפריעה כלל וגם לא גורמת נזק לאף אחד, אל תדאג בע"ה אני אטפל בענין". וכן עשה, שלח לאותה שכנה מכתב בעילום שם ובו כתוב: "אם תוך 15 יום לא תתבטל התלונה, ישלח לבעלך תמונות שסטית תחת אישך ב"מ". וכשראתה השכנה את המכתב הנ"ל, חשבה שידידנו הנ"ל כתבו. ומיד הגישה עליו תלונה במשטרה, וזימנו אותו לחקירה. ושם נשאל, אם הוא שלח את מכתב האיום. והוא ענה להם בפה מלא: "לא אני שלחתיו". אלא שאחר כך הוסיפו לשאול, אם ידוע לו מי שלחו. ואמר, שהוא יודע מי שלחו (כי השולח עצמו סיפר לו לאחר ששלח) אבל אינו יכול לספר מטעם איסור לשון הרע. אולם החוקר שבעוונותינו הרבים אינו שומר תורה ומצוות לא קיבל את תשובתו הנ"ל. ואמר לו: "אם לא תאמר לי מי כתבו הנני כותב בפרוטוקול שאתה כתבת אותו". ושאול שאל ידידנו הנ"ל האם מותר לו ע"פ ההלכה לומר מי שלחו כדי להציל את עצמו או לא? אז אמרתי לברר דבר זה, ואע"פ שאיני כדאי להכריע בזה, מ"מ תורה היא וללמוד אני צריך, וה' אלוקים יעזור לי.

?????הנה בהשקפה ראשונה עלה על דעתנו, שנידוננו דומה למ"ש רבינו ישראל הכהן זצ"ל בספרו הגדול והנורא חפץ חיים בכלל י' (סעיף י"ז) והא לך לשונו: "אם נעשה דבר שלא כהוגן, ובא ראובן ושאל לשמעון: מי עשה את הדבר הזה? אפילו אם הוא מבין שראובן חושדו בזה, אסור לו לגלות מי שעשה את הדבר, אפילו אם ראה בעצמו, רק ישיב: אני לא עשיתי את הדבר (אם לא שהוא דבר אשר אפילו אם לא היה שואלו ולא היה חושדו כלל בזה, היה גם צריך לספר לו כגון...) וכל זה שכתבנו הוא מצד הדין, אבל ראוי לבעל נפש שיעשה לפנים משורת הדין, ולא ישמיט את עצמו מזה במקום שיוכל להיות שיתודע להשואל ויתבייש פלוני ע"י זה. עכ"ל לשון הזהב. ושם בבאר מים חיים (ס"ק מ"ג) הוסיף בזה"ל: וכל זה אם ע"פ תשובתו זו לא ידע עדיין השואל מי עשה את הדבר, אבל אם ע"י זה ממילא יודע לו העושה, כגון: שהיו שנים בלבד תלוי בזה, אם הוא באמת דבר שאינו הגון, נראה דמותר לדחות זה מעל עצמו, אף שממילא יתגלגל הדבר על חבירו, אבל אם באמת דבר זה איננו עוולה, רק להשואל נראה שדבר זה עוולה צ"ע אם מותר להשיב לו אפילו בלשון אני לא עשיתי את הדבר כיון שע"י זה יתגנדר הדבר על חבירו. עכ"ל.

ומבואר שאם הגנאי הוא עוולה רק להשואל אסור להשיב אפילו בלשון "אני לא עשיתי את הדבר" וכ"ש בנ"ד שאין שנים חשודים אלא הנחקר לבדו בודאי שאסור לו לומר

שמו של הכותב שהרי משלוח המכתב הנ"ל לאותה שכנה נחשב כדבר שאינו הגון רק לשכנה שהרי אם באמת אין הדברים הכתובים במכתב הנ"ל נכונים המה למה לה לפחד וללכת להתלונן במשטרה הרי לא יאונה לה רע כלל מהמכתב הנ"ל. ואם יש באמת חשש שמה שכתוב במכתב הנ"ל נכון הוא, אותו השולח מצוה עשה שהרי כעת הפחידה שלא תמשיך בעוד במעשיה. ואם הדבר ברור שעשתה התועבה הזאת בישראל הרי היה חייב אותו שולח להודיע על כך לבעלה כידוע. ואם ילחשך אדם לומר, שאסור לעשות כן. אף אתה צא אמור לו, שרבינו ישראל כהן כתב בסה"ב חפץ חיים (כלל ד' סעיף ד' בהגה"ה שם) להדיא שאם זינתה אשה תחת בעלה וראה אותה, אם יודע שהבעל יאמין לו כשני בני אדם וע"י זה יפרוש ממנה צריך לגלות לבעלה אפילו שראה ביחידי. ע"ש. ואם כן, הדבר ברור שאסור לידידנו הנ"ל לומר לאותו חוקר ביד מי נשלח המכתב הנ"ל. ומה גם שיש מקום לומר שלאותה שכנה יש דין של מוסרת (כמבואר בש"ע חחו"מ סימן שפח) מפני שצורת הבניה הנ"ל לא היה בה דבר שמזיק לרבים הואיל וידידנו הנ"ל הוסיף רק בלוקים ספורים לשלד שהיה קיים ומבחינה הנדסית אין בזה סכנה ואע"פ שנעשתה הבניה ללא רשיון. ואם היה באמת חשש סכנה, לא זו בלבד שאין לה דין מוסרת אלא מצוה רבה יש בדבר מפני שמונעת סכנה בבניה שאינה בטיחותית. וכבר ראינו בעוה"ר מעין זה באסון "אולמי ורסאי" בחודש סיון אשתקד [ואע"פ שהכל מאתו יתברך מ"מ מגלגלין חובה ע"י חייב] וכמ"ש כיוצ"ב מרן הראש"ל נר"ו בשו"ת יחו"ד (ח"ד סי' ס') וגם בשו"ת תשובות והנהגות ח"א סי' תת"ן ובשו"ת מים ההלכה ח"ב סי' צ"ג פסקו כן והובאו בס' בית היהודי ח"ז "שמירת הלשון" עמו' 127. ואם אותה שכנה לא עשתה כהלכה הדבר ברור שאין אותו שכן (השולח) צריך לסבול מהמשטרה ולכן אסור לידידנו הנ"ל לומר לאותו חוקר ביד מי נשלח המכתב הנ"ל.

?????שוב ראיתי שכן מבואר להדיא ממ"ש החפץ חיים בבאר מים חיים (שם) וז"ל: ונראה לי שדבר זה תלוי במה שמבואר בהגהה בחושן משפט סימן שפ"ח (ס"ב) "היה רואה נזק בא עליו מותר להציל עצמו אף עפ"י שגורם היזק לאחר". ועיין בסמ"ע (ס"ק י) שכתב שאם כבר בא עליו אסור לסלק ממנו בזה, ומשמע מביאור הגר"א שם (ס"ק כט) שהוא מסכים לסמ"ע, והכא נמי אם הוא רואה שנחלט לעת עתה חשדא אצל השואל עליו, אסור לו לגלות כדי להסירה מעליו ולתתה על חבירו. עכ"ל. וכ"ש בנ"ד שאם לא יאמר הנחקר את שם השולח לא ידעו מעולם מי הוא זה ואי זה הוא ששלח את המכתב. והנחקר עצמו לא יאשימו אותו בכתיבת המכתב כי בחקירה עשו השוואה בין כת"י של הנחקר לבין כת"י המכתב ונמצא שלא קרב זה אל זה כלל. ואפשר שיאשימו אותו

בשיבוש הליכי חקירה וכיוצא. וא"כ אסור לידידנו הנ"ל לגלות מי כתב את המכתב באמת כדי להסיר מעליו אימת החקירה ושאר עונשים שיגלגלו עליו בעקבות סירובו לגלות שם הכותב.

?????ואסיים בס"ד בעוד ראיה לדברינו הנ"ל, שכידוע יש ז' תנאים שצריך לקיים האדם בטרם יוכל לספר דבר זה או אחר על חבירו ומנאם רבינו ישראל מאיר הכהן זצ"ל בספרו חפץ חיים (כלל י סעיף ב) לך נא ראה. ויש בזה עוד כמה פרטים אשר הביאם הגאון הנזכר באותו פרק הנ"ל עיין שם ואתה תחזה. ובאמת שאפי' אם יתקיימו ששה התנאים הראשונים הנז' שם מ"מ התנאי השביעי שהוא פרט אשר חשיבותו מרובה בנ"ד, והוא, שלא יסובב על ידי סיפורו היזק להנידון יותר מכפי הדין שהיה יוצא אילו הועד עליו באופן זה על דבר זה בבית דין רבני (הדנים ע"פ תוה"ק). ע"ש. ובנ"ד אם ידידנו הנ"ל יספר לחוקר מי כתב את המכתב הנ"ל הדבר ברור שיהיה לו היזק גדול יותר ממה שמגיע לו בדין תורה, מפני שכבר בארנו לעיל לפי דעת תורתנו הקדושה שאותו שולח המכתב לא עשה עבירה כלל משא"כ לדעת "השופטים" של בתי המשפט החילוניים (ומאן דתני "החולניים" לא משתבש) אשר הולכים בנתיבות לא ידעו אבותיהם ואבותינו הקדושים בעוה"ר, מחשיבים דבר זה לעבירה גמורה. ואם כן, לעולם לא יתקיים התנאי השביעי, כי ההיזק שיסובב לשולח בודאי יהיה יותר גדול מאשר אילו היה נידון בבית דין רבני. ובר מן דין, ידוע כי הבא לדון בערכאות הרי הוא כמרים יד בתורת משה רבינו ע"ה שכל חוקותיהם כחוקות הגויים, ודיניהם בטלים ומבוטלים.

?????והנה אע"פ שהבאנו לעיל ראיות ברורות שאין לידידנו הנ"ל לספר לחוקר מי הוא זה ששלח את המכתב לאותה שכנה, מ"מ חוששני לסמוך על דעתי בזה, על כן הצגתי את התשובה הנ"ל לפני מי שגדול הלא הוא מו"ר ועט"ר הגר"ח רבי שליט"א והשיבני לאמר: "הדברים יפים מאד וחכמת אדם תאיר פניו. ובודאי שאסור לספר לחוקרים מי שלח המכתב? שיש כאן עוד סיבה של "הכרת הטוב" שהרי רצה לעזור לו בענין, ויתכן שתבטל את התלונה בפיקוח עי"ז. ולפ"ז גם אם היה נתבע ע"י מורה הוראה תורני שאז דנים עפ"י התורה ולא עפ"י ערכאות ואשה זו מפחדת מהאיומים ורוצה עזרתו של החכם אעפ"כ יהיה אסור לנחקר לומר מי היה ויפרט שאפשר לפתור את הדברים ע"י ביטול תלונתה, ואז לא תפחד ולא כלום. ואף שאמרו (ב"ק מו:) שנזקקין לתובע תחילה וכאן יש תביעה להציל את האשה, אעפ"כ כמו באופן שיש נזק והפסד ואז נזקקין לנתבע. וגם כאן ע"י עיסקת חבילה מסתדרים עם כולם. והאמת והשלום אהבו. ולכן הגב' תבטל תלונתה והאיום ירד מהפרק והנחקר לא יספר לשה"ר. ובנ"ד שזה ערכאות ודינו כע"ז

גמור פשיטא שאין לגלות ולא כלום חזק ואמץ. עכ"ל. והוא כדברינו בס"ד ותלי"ת שכיוונתי לדעתו הרחבה.

המורם מכל האמור: אסור לידידנו הנ"ל לספר לחוקר מי שלח את המכתב לאותה שכנה כדי להציל את עצמו כי אם יאמר הרי זה נחשב כלשון הרע גמור (ואף נכנס לגדר מוסר עיין בחו"מ סימן שפ"ח) ולכן ישא בתוצאות החקירה לבדו, ובזכות שמירת הלשון, לא יאונה לצדיק כל און.

סימן קמו - דיבור לה"ר בין בעל לאשתו

מאת הרב ניצן ראובן / מחוברת ניסן תשס"ב (שנה ב') סי' ס

ראיתי ונתון אל לבי במה שכתב הגאון ר' מרדכי גרוס שליט"א בספרו "אום אני חומה" (סי' פז) בענין הנ"ל וז"ל השואל: בדבר דעתו של מו"ר הגרש"ז אוירבעך זצוק"ל דבבעל ואשתו ואיפכא אינו בכלל איסור לה"ר כשמספרים בדברים שמציק להם, כיון דהוא חיוב אישות דילהו שכל אחד יסיר מהשני דאגתו, ועדיפא טפי מספיקו דהחפץ חיים אם איכא איסור לה"ר כשאומרו משום דאגה בלב איש ישיחנה לאחרים.

והשיב הגאון הנ"ל ע"ז בזה"ל: לכאורה בהא הענין דאין לקבל אלא למיחש וכיוצ"ב קשה טפי, דבדרך כלל מתקבל אצל כל אחד מהם יותר מאשר טענת אחר, ומ"מ נראה דשרי מטעם הנזכר. אבל יש לעיין, בגוונא דלא הצרו לו אלא מפריע לו דברים או הנהגות מסויימות של זולתו אם גם מותר או דאמרינן איהו דמזיק לנפשיה. ודברים ששייכו להשקפות להעמידם על צביונם, נראה פשוט דשרי ולא הוי בכלל לה"ר, דהא בהא הוי העמדת ביתם ושייכא לתרוויהו ומותר להזכיר כל מי שנצרך, ובלבד שיכוין להדיא שהמכוון לרוחניות ולא לצרף נגיעות וכיוצ"ב כמבואר בח"ח שם. עוד יש לבאר דהא דהח"ח בהלכות לה"ר כלל י' סי"ד בהערה כתב דאפשר דמשום דאגה בלב איש ישיחנה מותר לספר, ומ"מ נצרך כל השבעה תנאים שהתנו שם. י"ל דהתם דההיתר הוי כיון דהוא כתועלת על להבא כדכתב שם להכי נצרך התנאים, משא"כ בין איש לאשתו אין הכוונה משום תועלת, אלא כיון דהוו כחדא לעניינים אלו שיסיר אחד מהשני מה דמציק לו שרי ולא נצרך לתנאים דאתמר שם. ומה דכתב הח"ח כלל ח' ס"י דאין לספר לנשותיהם כל מה שאירע להם עם פלוני ופלוני וכו' הוא בגוונא שמטרתו להגן על כבודו גרידא, וכדכתב בשבילי חיים שם. וכפי ששמעתי משמיה דאחד מגדולי המשגיחים שליט"א ששאל כיוצ"ב את מרן החזו"א זצ"ל, והשיבו להקל בזה. עכ"ל.

תחילה וראש לא ידענו איה מקום דברי הגרשז"א זצ"ל הנ"ל בין בעל ואשתו ואיפכא אין איסור לה"ר כשמספרים בדברים שמציק להם משום חיוב אישות והיינו שכל אחד

יסיר מהשני דאגתו. כי לפי הנראה מדברי רבנו החפץ החיים בספרו הבהיר לא זו בלבד שלא מצאנו מקור נאמן לחילוק זה, אלא אדרבא מכמה מקומות ראינו סתירת דבר זה. על כן אמרתי לקבצם כעמיר גרנה והמעיין יבחר ויקרב.

הנה בהלכות לשון הרע בכלל ח' סעיף י' כתב וז"ל: דאין שום חילוק באיסור הסיפור בין אם הוא מספר לאנשים אחרים קרוביו או רחוקיו או אשתו אם לא דבר שהוא צריך להודיעם מפני התועלת וכו' ורבים משתבשים בזה שמספרים לנשותיהם כל מה שאירע להם עם פלוני ופלוני בבית המדרש ובשוק. והנה מלבד איסור לה"ר עוד הוא מרבה בזה מחלוקת כי היא בודאי תטור השנאה ותריב עבור זה עם פלוני או עם אנשי ביתו וכו' ע"כ השומר נפשו ישמור את עצמו מאוד שלא לגלות לאשתו מעניינים כאלו. עכ"ל. נמצא שאף שמן הסתם יש לבעל צער על מה שאירע עמו בשוק או שפגעו בכבודו ואעפ"כ הזהיר הח"ח שלא יספר הדבר לאשתו. אמנם ראיתי להרה"ג ר' משה קאופמן בבביאורו שבילי חיים (שם) [אשר סובב הולך על באר מים חיים להח"ח] שכתב על דברי הח"ח הנ"ל שאינו דומה למה שמצדד הח"ח בכלל י' סי"ד בהגה שמותר לספר מה שפלוני ציער אותו כדי להפיג דאגתו משום ששם ההיתר להוציא הצער מלבו אבל כאן שמן הסתם בא להגן על כבודו כי כבודו הוא שנפגע, הרי כוונתו בדוקא להראות עוולת חבירו ולגלות גנותו עכ"ל. הנה מלבד שיש ליישב מה שהרגיש ממה שצידד הח"ח בכלל י' סי"ד בהגה שלא התיר שם אלא בצירוף שאר התנאים המבוארים שם, משא"כ בכלל ח' ס"י שלא נתקיימו שאר התנאים, לכן אין לו היתר לספר אף שכוונתו להפיג דאגתו. וגדולה מזו אני אומר, שאפי' לדברי הרב שבילי חיים, מ"מ לדברי הגרשז"א הנ"ל, יש להתיר לספר לאשתו מה שאירע לו בבית המדרש כדי להסיר צערו והדאגה שבלבו, והח"ח קרי בחי'ל שאף דבר זה אסור מן הדין ומקורו טהור מאבות דרבי נתן (סוף פ"ז פסקא ג).

וכן מתבאר ממה שכתב (שם סי"ד) וז"ל: אין חילוק באיסור קבלת לשון הרע בין אם שומע מאנשים אחרים או מאביו ואמו ואנשי ביתו [א"ה: ביתו, זו אשתו כמ"ש בריש יומא] ואמרינן בשבת (נד:) כל מי שיש לו למחות באנשי ביתו נתפס לעתיד לבוא על אנשי ביתו ע"כ יהיה אדם רגיל תמיד בביתו להוכיח בעניינים אלה ורק בלשון רכה. ולהציע לפניהם גודל העונש והשכר למי שנזהר מזה. וביותר יזהר בעצמו לעולם שלא ישמעו אנשי ביתו מפיו שום דברי גנאי על חבירו כי לבד האיסור בעצמו הוא ג"כ קלקול גדול לענין זה כי שוב לא יהיה לו פתחון פה למנוע אותם מזה. ועל פי רוב תלויה הנהגת אנשי הבית בעניינים אחר הנהגת בעל הבית בעצמו עכ"ל. ולא העלה על דל שפתו ואפי' ברמז שיש מקום להתיר לבני הזוג לדבר כשבא להפיג צערו. ואם נפשך לומר, שסמך על מה שכתב

להלן בכלל י' סי"ד בהגה שם, הנה כל מעיין בספר ח"ח, יודע שבכל מקום ומקום שיש פרטים נוספים להיתר או לאיסור לא חושך קולמוסו מלפרט כדי שלא יטעה הלומד בדבריו, כאשר יראה הרואה, ולדוגמא, לך נא ראה מה שכתב רבינו הח"ח בפתיחתו להלכות רכילות שכ': ואף שכמה דינים בהלכה זו היינו יכולים ללמוד אותם מעצם מהלכה ראשונה שהיא הלכות לה"ר אעפ"כ לא סמכנו ע"ז וביארנום בפירוש. עכ"ל.

וגם ממה שכתב בהליכות רכילות כלל ז' ס"ה מתבאר כנ"ל שכתב וז"ל: וענין איסור קבלת רכילות דינו הוא כמו בלה"ר בח"א בכלל ח' סעיפים יג - יד ע"ש. ע"כ יש להזהר מאוד שלא לקבל רכילות משום אדם ואפי' מאשתו. וכאשר נתבונן היטב, נמצא שבמה שמקבל רכילות מאשתו במה שספרה לו שפלוני דיבר עליו כך וכך, לבד הענין העצמי של קבלת רכילות הוא מביא לעצמו ע"י זה צרות רבות, כי בראותה שבעלה מקבל דבריה בסבר פנים יפות, תספר לו תמיד עניינים כאלה, ומביאתו ע"י זה לידי כעס ומצה ומריבה ודאבון נפש. על כן הנכון מאוד לבעל נפש לגעור באשתו שמספרת לו מעניינים כאלה. עכ"ל. ומעתה בואו חשבון מי זאת האשה הגדולה ששומעת שדברו סרה על בעלה ולא תדאג ויצבט לבה מרוב צער (עיין סוטה מ.) ובודאי לפי דברי הגרשז"א הנ"ל, חייב האדם לשמוע דברי אשתו משום חיוב יחסי אישות כדי להפיג צערה ודאגתה. וזהו היפך דברי רבינו הח"ח הנ"ל שלא נתן פתח להיתר לאשה לספר לבעלה דברים ששמעה עליו בשום צד ואופן שיהיה. ואם תאמר, שלא אסר הח"ח לאשה לספר אלא דברים הנוגעים לבעלה מטעם שיבוא לידי כעס ריב ומצה וכמו שסיים שם אבל שאר דברים הכואבים לה מותר לספר. זה אינו, כי בכל ענין וענין שיש לאשה צער וכאב ממנו, מן הסתם יגרום הדבר לבעל לבוא לידי ריב ומצה בין אם דברו עליו או על אשתו או ילדיו. ואע"פ שמצינו ראינו בגמ' סוטה (שם) ששאת ר' אבהו ספרה לבעלה דברי אשת המתורגמן, אפשר שנתקיימו שם כל התנאים שכתבם הח"ח בכלל י' ובהגה שם, ולכן היתה יכולה לספר לבעלה כדי להפיג צערה. א"נ ספרה לשם תועלת כדי שיזהר ר' אבהו מן המתורגמן שלא ישנה ממה שיאמר לו בזמן הדרשה.

ובהיותי בזה אמרתי להזכיר מה ששמעתי מפי מו"א ועט"ר שמעון ראובן הי"ו כשוחחתי עמו בנ"ד, ואמר להביא ראיה לדברינו ממה שמצינו אצל רבקה אמנו אשר הוגד לה ברוח הקדוש שעשו רוצה להרוג את בנה יעקב ושלחה את יעקב אל לבן אחיה לקחת לו משם אשה ולא ספרה ליצחק אבינו את הטעם האמיתי לסיבת שליחתו אלא אמרה לו "קצתי בחיי מפני בנות חת אם לוקח יעקב אשה מבנות חת כאלה למה לי חיים" ובודאי שרבקה אמנו חששה מאוד שמא עשו יהרוג את בנה האהוב יעקב וכמו שאמרה

ליעקב: "קום ברח לך אל לבן אחי חרנה וגו' עד אשר תשוב חמת אחיך וגו' למה אשכל גם שניכם יום אחד". וא"כ מדוע לא אמרה ליצחק אבינו הטעם הנ"ל אלא תלתה הדבר בסיבת השידוך?! אלא ודאי הטעם מפני שהיתה יכולה לסבב התועלת באופן אחר שלא תצטרך לספר רכילות על עשו, נהגה כן. עכ"ד בתוספת נופך משלי. ובאמת שכבר ראיתי להרב אור החיים הקדוש (שם) על הפסוק קצתי בחיי שכ' וז"ל: לא רצתה לגלות הדבר ליצחק משום איסור רכילות ואמרה סיבה אחרת אבל מה שגילתה ליעקב אדרבא קיימה מצות לא תעמוד על דם רעך. עכ"ל. נמצא שדברי האו"ח הם תנא דמסייע למה שכתב הח"ח בהליכות רכילות כלל ט' סי"ב תנאי ד' שכ' אם יכול לסבב את התועלת בעצה אחרת, שלא יצטרך לספר גנות עליו, לא יספר. עכ"ל. וכבר נודע בשערים המצויינים בהלכה שכל דברי האו"ח בפירושו על התורה סובב הולך לאור ההלכה. וא"כ תורה יוצאה, שאין לחלק באיסור לה"ר ורכילות בין שאר בני אדם לבין בעל ואשתו ואפי' באופן שבאים לספר לתועלת אא"כ יתקיימו שאר התנאים המבוארים בח"ח (שם).

ועתה הבוא נבוא להתייחס לטעם ההיתר שכתבו בשם הגרשז"א הנ"ל בריש אמי'ר "משום חיוב אישות" בין בעל ואשתו ואיפכא. הנה אמר לי ע"ז מו"ר ועט"ר הרב יגאל כהן שליט"א שלא מצינו חיוב אישות שיש לאשה כלפי בעלה אלא רק הבעל יש לו חיוב אישות כלפי אשתו כגון שארה, כסותה, ועונתה. ובמשנה בכתובות (נט:) שמנתה חיובי האשה לבעלה, לא נזכר שום חיוב מעין זה. ואפי' הבעל שחייב בחיובי אישות כלפי אשתו ובכלל זה צריך לשמוע אותה ולהאזין לצרכיה כי עיניה נשואות אליו, מ"מ זהו דוקא בדברים המותרים אבל דברי לה"ר ורכילות איה איפוא מצאנו שהותרה הרצועה כדי להרגיע. הגע עצמך, מי שאשתו איננה טהורה והיא שרויה בצער גדול על מות הוריה האם יעלה בדעת להתירם בדברי קירוב כגון חו"ן כדי לנחמה. הס כי לא להזכיר! א"כ, למה יגרע חלקו של איסור לה"ר ורכילות משאר איסורים.

ואם לחשך אדם לומר, שבדברי אלה סג'ר עליהם המדב'ר, ואין הבעל או בעיקר אשה כאובת הלב יכולים לפרוק מעליהם צערם וח"ו יפלו ברוחם ואין הנזק שווה בצער המלך מלכו של עולם לראות בסבל בניו. אף אתה אמור לו, שכבר קדמו הכהן הגדול מאחיו בספרו הח"ח (כלל ו ס"ד) וז"ל: לפעמים מצוה לשמוע מה שאחד מספר דברי גנות על חבירו, כגון שהוא משער שע"י שמיעתו את הענין בשלימות יהיה אח"כ בכוחו להראות בפני המספר או שאר השומעים שאין המעשה כן כמו שנאמר עליו או שאר ענייני זכות. ועוד יש אופן אחר ג"כ דמצוה לשמוע כגון אם בא אחד לפניו לקבול על חבירו מאיזה דבר שעשה נגדו, והוא מכיר בהמספר שבזה שיתן אוזן לדבריו יהיה יכולת

בידו להשקיט את אפו מעליו ולא ישוב עוד לספר לאנשים אחרים (כי אולי אחרים יאמינו לדבריו ויהיו מקבלי לה"ר) ובזה יתרבה השלום בישראל. אך בכל ההיתרים שאמרנו בענין השמיעה יזהר בנפשו מאוד שלא יאמין בעת השמיעה בהחלט רק לחוש לזה בלבד כדי שלא ילכד גם הוא ברשת עון קבלת לה"ר. עכ"ל. נמצא שיש אופן שמצוה לשמוע כשמציל את המדבר שלא ירבה במחלוקת, ע"י שיטה אליו אזנו וישקיט מעליו אפו, ובכך מנע ממנו ללכת לאחרים ויגרום להם להגדיל המריבה ויהיו בכלל מקבלי לה"ר, ומ"מ נראה שהמספר עבר על איסור לה"ר, ולא דיבר הח"ח בסעיף זה אלא מצד השומע, ללמדנו שבכה"ג עדיף לנו לשמוע ממנו כדי למנוע ממנו שלא יכשיל עוד רבים בשמיעת וקבלת לה"ר. ומעתה ה"ה בנ"ד אע"פ שהאשה המספרת לבעלה עוברת על איסור לה"ר (אם לא שהתקיימו שבעה תנאים המבוארים בכלל י' ס"ב) מ"מ הבעל יכול להטות אזנו ולשמוע דברי אשתו כדי להרגיע רוחה, ולהשתמש ג"כ בעצת הח"ח (כלל ה' ס"ג) בהגה שם, שכ' וזת"ד: כשבא להשקיט המריבה, רשאי לומר השומע למספר, שלא נתכוין אותו אדם שדבר עליו או איזה דבר שעשה לו, להתריס כנגדו רק סיבת שטותו גרמה לזה, כדי להקל השנאה שבלבו, ומצוה ג"כ יש בזה. ע"ש. ומ"מ יזהר שלא יאמין בהחלט, שלא ילכד בעון קבלת לה"ר.

ומ"ש הרב אום אני חומה בתוך דבריו וז"ל: "עוד יש לבאר דהא דהח"ח בהלכות לה"ר כלל י' סי"ד בהערה כתב דאפשר דמשום דאגה בלב איש ישיחנה מותר לספר, ומ"מ נצרך כל השבעה תנאים שהתנו שם. י"ל דהתם דההיתר הוי כיון דהוא כתועלת על להבא כדכתב שם להכי נצרך התנאים, משא"כ בין איש לאשתו אין הכוונה משום תועלת, אלא כיון דהוו כחדא לעניינים אלו שיסיר אחד מהשני מה דמציק לו שרי ולא נצרך לתנאים דאתמר שם". עכ"ל. לא זכיתי להבין מהו כוונתו "דהוו כחדא" וכי מפני שאשתו כגופו נחשב כמדבר אל עצמו?! ועוד, שכל התנאים שהזכיר הח"ח (שם הכרחיים, ואלו הם: א) שיראה את הדבר בעצמו. ב) שיזהר שלא יחליט את הענין בדעתו לגזל ועושק או להיזק וכיוצ"ב. ג) שיוכיח את החוטא מתחילה ובלשון רכה. ד) שלא יגדיל את העוולה יותר ממה שהיא. ה) אם יכול לסובב את התועלת בדרך אחרת. ו) שלא יסובב ע"י הסיפור היזק לנידון יותר מכפי הדין שהיה יוצא הדין עליו בב"ד על הדבר הזה. והאם מפני שיש בין הבעל ואשתו חיוב אישות "דהוו כחדא" נפלו קרסו כל התנאים הנ"ל ויכולה האשה או הבעל להגדיל את העוולה או לגרום נזק יותר מכפי שהיה יוצא בבית הדין או שלא להוכיח את החוטא מתחילה וכן כל שאר התנאים המנויים לעיל? אתמהה

ומה שכתב עוד הרב אום אני חומה בסוף תשובתו: "וכפי ששמעתי משמיה דאחד מגדולי המשגיחים שליט"א ששאל כיוצ"ב את מרן החזו"א זצ"ל, והשיבו להקל בזה". עכ"ל. הנה קשה מאוד לסמוך על שמועה ששמע השומע בכיוצא בזה. ובפרט כשהדבר עומד מנגד למ"ש הח"ח בכמה מקומות הנ"ל וכן דעת הרב אור החיים הקדוש. ולכן עצתי לכל בעל ואשה לקבוע לעצמם זמן קצר בכל יום ללמוד שתי הלכות בהלכות אלו וממילא יתחזקו ויזהרו בלשונם. ובזכות זה נושע תשועת עולמם ולא ישמע שוד ושבר בגבולנו וישראל ישכון לבטח ושקט ושאנן ואין מחריד. ואסיים בלשון הזוהר פ' פקודי (דרס"ד ע"ב) מתורגם ללה"ק: יש רוח אחת שעומדת על אותם מדברי לה"ר שכאשר מתעוררים בנ"א בלה"ר או אדם אחד שמתעורר בלה"ר אז מתעוררת אותה הרוח הרעה הטמאה שלמעלה הנקראת סכסוכא, והיא שורה על אותה התעוררות של לה"ר שפתחו בה בני אדם והיא עולה למעלה וגורמת אותה התעוררות של לה"ר, מוות וחרב והרג בעולם, אוי לאותם שמעוררים לאותו צד רע ולא שומרים פיהם ולשונם ולא חוששים ע"ז וכו' וכולם מקטרגים לעורר לאותו נחש הגדול, שיהא מקטרג על העולם והכל בשביל התעוררות של לה"ר כאשר נמצאת התעוררות שלו למטה. עכ"ל. ואם נתקן עצמנו בזה, בודאי שנזכה לגאולה שלימה במהרה, כי בניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל.

המורם מכל האמור: שבדיני לשון הרע וכלליו אין הפרש בין אדם לחבירו לבין איש לאשתו. והיעב"א.

סימן קמז - דיבור לה"ר בין בעל לאשתו

מאת הרב חיים רבי/ מחוברת תמוז תשס"ב (שנה ב') סי' פג

בס"ד פסח תשס"ב

לכבוד מערכת הירחון המתוק "וקנה לך חבר"

שלום וברכה!

ראה ראיתי מ"ש האברך היקר והחביב מזכה הרבים נעים הליכות ר' ניצן ראובן שליט"א בגליון ניסן תשס"ב (סי' ס) בענין דיבור לה"ר בין בעל לאשתו על אחרים, דברים נעימים וברורים והקיף והביא מכמה מקומות מרבנו הח"ח זיע"א בספרו שמירת הלשון ומסקנתו לאיסור, ותמה על מה שכתב בס' "אום אני חומה" בשם החזו"א להקל בזה. ולע"ד יש ליישב את קושיותיו ולהצדיק את הצדיק מעיקרא הוא רבינו החזו"א, ומאידך, גם לקיים את דבריו של הה"כ נר"ו בירחון, שאלו ואלו דברי אלקים חיים, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי.

ונראה שיש להקדים תחילה, יסוד חשוב בדין לשון הרע, והוא שאיסור לה"ר, היינו שיזהר מלומר דברי גנאי על חבירו אפי' אם הוא מלכתחילה משער שלא יבוא למדובר שום רעה ע"י דיבורו (כלל ג' סעיף ו') וביאר (שם) רבנו הח"ח בפירושו הנפלא "באר מים חיים" (אות ז) שהתורה אינה רוצה שישראל אחד יגנה את חבירו ע"ש. ולכן אסור לספר אפי' לאחד בלבד שמבטיחו שלא יגלה לאחרים (ריש כלל ב'). ואם יספר לה"ר באופן שלא יתגלה לעולם מיהו המדובר, וכגון, שלא אמר שם העיר או המקום, ולא שאר סימנים כלל, מותר לכתחילה לשמוע כמו שמתבאר מלשון רבנו הח"ח (כלל ג' סעיף ד') שאם מתוך ענין הסיפור נשמע לשומע על איזה איש כיון המספר הזה, בכלל לה"ר הוא ע"ש. משמע, שאם לא מבינים על מי מדובר אין חשש איסור לה"ר.

ומעתה יש לחקור היאך הדין נוטה בבעל לאשתו שרוצים לספר זה לזה מה שעובר עליהם, ועל ידי כן נרגעים. ויש בתוך סיפוריהם דברי לה"ר, האם נאמר שאשתו כגופו, וכאילו אף אחד לא יודע מזה, ושרי. ואל תתמה על החפץ, שכבר מצינו כיוצא בזה בענין נדרים, שאין שליחות בנדרים חוץ מבעל ואשתו, דאשתו כגופו (יו"ד סי' רלד סנ"ו). ונראה, שהדבר תלוי מי הם אותם בני הזוג, כי בעל המכיר באשתו שיכולה לספר לאחרים, אסור לספר לה ולא כלום, כי אפשר שיצא תקלה מזה. וכך הדגיש במפורש רבנו הח"ח (כלל ח' ס"י) בזה"ל: בודאי תיטור שנאה ותריב עם פלוני או אנשי ביתו וכו' ע"ש. אבל אם הזוג הם אנשי תורה ומכירים זה את זה ויודע צדיק נפש בהמתו (עיין כתובות סג.) וע"י שמדברים ביניהם לא זו בלבד שאין כאן לה"ר לאחרים אלא גם מרגיעים ומעודדים זה את זה, וזהו באמת מחיובים וזכיות של בעל ואשה זה עם זה. ובאופן זה התכוין להתיר בס' אום אני חומה בשם רבנו החזו"א זיע"א. ואפי' אם דבר זה יגרום שהצד השני יאמין מחמת הקרובה שביניהם.

ולפ"ז נראה שיש ליישב מה שתמה ידי"ן הרי"ך שליט"א (והובא בירחון שם ריש עמוד רצ) על ההיתר הנ"ל, שלא מצינו חיוב אישות שיש לאשה כלפי בעלה כי אם השנויים בכתובות (נט:) וכן הבעל יש לו חיוב אישות כלפי אשתו, כגון, שארה כסותה ועונתה. ואף שהבעל צריך לשמוע אותה ולהאזין לצרכיה, מ"מ זהו דוקא בדברים המותרים, אבל דברי לה"ר ורכילות איה איפוא מצאנו שהותרה הרצועה כדי להרגיעה. עכת"ד. ולהנ"ל יתכן ליישב, שבין בעל ואשתו זה היתר גמור, כי זהו באופן שלא יעבור לאחרים כלל, ואפשר שבכה"ג יש שיעבוד בין בעל ואשה לשמוע ולהרגיע זא"ז אף אם יהיה לה"ר באמצע. והרי זה דומה לרפואה שחייב לרפואתה ודינה כמזונות (כתובות נב:) ומה לי רפואת הגוף או רפואת הנפש וחז"ל בכתובות (סה:) אמרו על המשנה ואוכלת עמו

מלילי שבת ללילי שבת, שהכוונה אוכלת ממש. ומרן בב"י (אה"ע סי' ע') הביא מחלוקת ראשונים בזה, שי"א דכל זה מרצונה, אבל בלא"ה כל יום חייבים לאכול יחד, ובודאי מן הסתם שלא יאכלו בתענית הדיבור, אלא יושבים ומדברים על כל מה שמפריע להם זה עם זה. ועיין כתובות (פה.) שרבא סמך על אשתו בדיני שבועות וקריעת שטרות יותר ממה שסמך על רב פפא ורב אדא בר מתנא. כי היה קשור לאשתו מאוד וסמך על דבריה. וכמו שביאר רבנו הח"ח בהלכות רכילות (כלל ו', בבאר מיים חיים אות יב) ואפי' להאמין כיעו"ש היטב. ודבר זה מצוי מאוד בין בעל ואשתו, ועל זה התיר הרב אום אני חומה. וזהו מה שמצינו בכתובות (סה.) שסיפר רבא לה"ר לאשתו על אשת אביי שנהגה בחוסר צניעות. וכן בסוטה (מ.) מצינו שאשתו של רבי אבהו סיפרה לבעלה לה"ר על אשתו של המתורגמן. ומשמע זהו היתר גמור, ובעלה שמע וקיבל. כי שניהם צדיקים ולא מגלים לאחרים אלא יודעים הדברים לעצמם כדי לדעת כיצד להגיב ולפתור בעיות. וזה פשוט יותר ממ"ש הה"כ נר"ו (שם בעמו' רפט) ליישב לפי דרכו ההיא דסוטה הנ"ל.

וזה גם מרומז בכתובות (עב.) שאמרו על בעל ואשתו, אין אדם דר עם נחש בכפיפה, כלומר, בתוך סל אחד. הרי שבעל ואשה נחשבים זהו כמו זוג בסל אחד, וכן אמרו בסנהדרין (ז.) שהתירו לצדקיהו את שבועתו, אף שזה היה נגד ההלכה. והטעם פירשו התוס' שם, שהתירו לו כי היה לו קשה לשמור את הסוד בקרבו, וזה הפריע לו במלאכת שמים. ע"ש. וזה דומה קצת לדין בעל ואשתו, כשלא מגלים לאחרים. ונראה שלזה א"ץ שבעה תנאים, כי אין כוונתם לפעול עם אחרים בענין, אלא לשמוע זה את זה ולעזור ולהתקדם בחיים בצורה נכונה חיים של תורה וירא"ש. ומכאן יש ללמוד שמותר לרב לגלות באזני אשתו מסתורי לבו על אחרים, כי זה חיובים שביניהם, וגם זה יעזור להם לנהל היטב את ענייני הציבור כי שניהם כאחד טובים לפתור בעיות ולהציע הצעות לטובת הפרט והכלל, וגם לצורך קיומם וחיזוקם בעבודת הקודש יום יום שעה שעה. ואין זה דומה לרבקה אמנו שהיתה נביאה, ולא היתה צריכה לחיזוק מיצחק אבינו כלל, ובפרט שהיה סומא. ולכן אמרה לו סיבה אחרת. ודברי הרב אור החיים הקדוש זצ"ל שהביא הה"כ נר"ו (שם) צריכים עיון, מה שייך לומר רכילות ברשע כמו עשו. ואפשר, שכוונתו שבגלל אהבת יצחק לעשו לא יאמין לה, ודמי לרכילות. וצ"ע. ועכ"פ בנ"ד תלוי מי הם בני הזוג, ודי בזה.

בסיכום: אם ע"י הדיבורים יגרם שיאמינו זה לזה, ולא יודע הדבר לאחרים כלל ועיקר, אין בזה איסור.

[תגובה על הנ"ל]

מאת ר' ניצן ראובן/ מחוברת תמוז תשס"ב (שנה ב') סי' פה

ראיתי כל הכתוב לחיי"ם מורנו ורבנו שליט"א בסימן הקודם להשיב על מה שכתבנו בגליון ניסן ש"ז. ואחר בקשת המחילה רבה, ירשה לי לנגוע בדב"ק ולשאת ולתת דבריו כדרכה של תורה.

ראשית, הנה אחר שהקדים הקדמה נפלאה הקשורה לדיני לשון הרע כתב וז"ל: יש לחקור בין דין בעל לאשתו הרוצים לספר זה לזה מה שעובר עליהם ועל ידי זה נרגעים ויש בזה גם לשון הרע, אם נאמר אשתו כגופו וכאילו אף אחד לא יודע מזה יהיה מותר. ע"כ. הנה הן אמת שמצאנו ראינו בגמרא בכמה מקומות שאמרו "אשתו כגופו" בענין התרת נדריה, ובבכורות (פ"ה מ"ד) שנינו, שאשת כהן אינה יכולה להעיד על מום שנפל בבכור מטעם שאשתו כגופו, ועוד. וכעין זה אמרו עוד חז"ל ביבמות (סב:) אוהבה כגופו ומכבדה יותר מגופו. מ"מ הדבר ברור, שזהו דוקא בענייני שיש טעם לקשור מעשי האשה לבעלה, כגון ההיא דנדרים, הואיל והאשה נתונה ברשות בעלה, יש רשות לשלוט גם על נדריה ולהפר את הנדרים הקשורים אליו ופוגעים בחייו עם אשתו. ולכן אע"פ שאשתו כגופו איננה יכולה להפר נדרי בעלה. וגם בבכורות הנ"ל מה שאמרו "אשתו כגופו" משום שיש בזה הנאה משותפת ואשתו נחשבת כנוגעת בדבר. אבל כשהדברים מגיעים לענייני איסורים כגון דיבור לה"ר ביניהם שהתורה אסרה לדבר עם חבירו דברי גנות על ישראל אחר ואפי' כשלא יזיק לו הדיבור, מאין הרגלים לומר שאין בני הזוג נחשבים כשנים המדברים אלא כאחד המדבר עם עצמו. וכמו שלא יעלה על הדעת לומר הואיל "ואשתו כגופו" אם עשתה דבר איסור יחשב כאילו עשאו הבעל או שנתיר לאשה ח"ו ללבוש בגדי גברים הואיל ואשתו כגופו וכן עזה"ד, הוא הדין והוא הטעם בנ"ד. ומה גם שנודע מ"ש בעלי הכללים דהיכא דאמרינן "כף" הדמיון אינו השואה גמורה עיין שד"ח ח"ג (עמוד 255 מערכת כף כלל עה), ולכן מה שאמרו אשתו "כגופו" ולא גופו ממש. וברור.

גם מה שחילק מו"ר בין בעל ואשה שהם בעלי תורה ומכירים זה את זה שלא יצאו הדברים בפרהסיא, מותר לדבר בניהם לשון הרע. לבין בעל ואשה שאינם בעלי תורה שיש לאסור להם לדבר ביניהם לשון הרע. ע"כ. הנה אף לו יהי כן, הרי נתנו דברינו לשיעורין, כי ידוע ידעתי שכל אחד בשומעו זה החילוק יבא להתיר לעצמו לדבר עם אשתו מהטעם הנ"ל דקי"ל אדם קרוב אל עצמו ומי מדד בשאלו מים לקבוע מי הוא זה ואיזה הוא. וכבר כתב בזה החפץ חיים בהלכות רכילות כלל ו בבמ"ח ס"ק טז (וציינו גם מו"ר) ולשון חכמים תיטיב: כי מי יאמר שהן [הנשים] נאמנות אצלו כבי תרי, הלא

אפילו הצנועות שבהן אנו רואים שהן גורעות ומוסיפות, ולא מצוי כלל שיהיו דבריהם בצמצום אמיתי עכ"ל הנצרך. הרי דקרי בחי'ל שאף הנשים הנאמנות (היינו צנועות) גורעות ומוסיפות, כי ט' קבין נטלה האשה.

ומ"ש עוד מו"ר נר"ו, שזה דומה לרפואה שחייב לרפואתה וכו', לפע"ד שתי תשובות בדבר, חדא, כי הן אמת שצריך לרפואתה מ"מ בנ"ד רפואתה תלויה בשמיעתו ולא בדיבורם אחד עם השני. ועוד, אף אם ידברו ביניהם הרי יכולים לדבר מבלי להזכיר שמות כלל, ושב ורפא לה. ומה שהביא מו"ר נר"ו מדברי הגמרא בכתובות (סה:), וכתב, הדבר ברור "שלא אוכלים בתענית דיבור", אמת יציב נכון וקיים, מ"מ מהיכא תיתי שדיברו דיבורים אסורים ולא חסר על מה לדבר וכמו שלמדנו להועיל מו"ר בעצמו כמה פעמים ומרגלא בפומיה: דבר עם אשתך על אשתך, תדברי עם בעלך על בעלך". עכ"ל. וכבר הזהירונו רבותינו במשנה אבות (פ"א מ"ה) כל המרבה שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו, ותנא במאי קמיירי, אם נאמר בדברי עלמא, הרי מצוה איכא. ואם נאמר לשון הרע, האם מותר לדבר?! ואם נאמר בדברי חיבה ושאשתו נדה, פשיטא דאסור. אלא ודאי, שהואיל ואשה מטבעה דברנית (ואף הצנועות שבהן) וכמו שהעד העיד החפץ חיים הנ"ל יכולה להביאו לדבר לשון הרע וזה יגרום לו רעה וסופו לירש גיהנם. וע"ע בפירוש רבינו עובדיה מברטנורא שם שכתב וז"ל: מצאתי כתוב כשאדם מספר לאשתו קורותיו כך וכך ארע לי עם פלוני, היא מלמדתו לחרחר ריב. א"נ, מתוך שהוא מספר לה שחבריו גינוהו וביישוהו אף היא מבזה אותו בלבה. עכ"ל. ומסתימות לשונו משמע דמיירי שאף באשת ת"ח הדברים אמורים, מפני שטבע האשה להיות דברנית, וכיו"ב היה המעשה עם ברוריה אשתו של ר' מאיר שרצתה לומר שמה שאמרו "נשים דעתן קלה" אינה בכל אשה אלא יש נשים שדעתן לא קלה ולבסוף ראתה שאין השערתה מוכרחת כיודע סוף המעשה. ומ"ש מו"ר להביא ראיה לדבריו מדברי הגמרא בכתובות (פה.), הנה התם מיירי אם אשה נאמנת כבי תרי או לא ולא מצאתי שנזכר שם היתר לדבר עמה לשון הרע, ואף אם נפשך לומר כן, מ"מ יראה נא מו"ר מה שכתב החפץ חיים שם בהלכה הבאה שכל זה בזמן התלמוד משא"כ בזמנינו. ור"ל, שבזמנינו אנו אין אדם יכול לומר שהוא באשתו שנאמנת כבי תרי כידוע. ומה שסיפר רבא לאשתו שחומא [חומה] אלמנתו של אביי גילתה זרועה אין בזה משום לשון הרע, כי המעיין בלשון הגמרא ישר יחזה פנימו שלא עשתה זאת בכוונה תחילה אלא מתוך שהרימה זרועה להראות לרבא גודל הגביעים "איגלי" זרועה והיינו שלא במתכוון, ולכן הרשה רבא לעצמו לספר לאשתו מה שארע בבית הדין אולם היא לא ראתה זאת הרוח נוחה ועשתה מה שעשתה. ע"ש.

שו"ר לרבינו יוסף חיים בספר בן יהוידע (שם) שכתב שרבא כיון לתועלת גמורה כי רצה להרחיקה מן העיר ולפי דבריו נחה שקטה כל הארש.

ומ"ש מו"ר נר"ו לתרץ דברי הגמרא ולא הסכים לתירוצנו במאמרנו הנ"ל הוא לפי מה שכתב בראש מאמרו, אבל לפי מה שבארנו לעיל שאפילו לזוג בני תורה אסור לספר אחד לשני דברי גנות על חבירו לא יכון היטב תירוצו של מו"ר נר"ו, מה גם שהמעיין בגמרא (סוטה מ.) ימצא מבואר כתירוצנו השני שכתבנו במאמרנו. ומה שהביא מו"ר ראיה לדבריו מהגמרא בכתובות (עב.) שאין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת וכו', לא זכיתי להבין מה דימיון יש לנ"ד, כי הדבר ברור שמה שאמרה הגמרא הנ"ל הוא בדרך משל (כדרכם של חז"ל) ור"ל, שזוג כביכול גרים בסל אחד לומר שהנזק כאשר יש נחש בתוך סל והאדם נמצא שם בהיסח דעת קטן, שלא ישמר מן הנחש, ישכנו, משו"ה הבעל שאשתו נדרנית יכול להוציאה בלא כתובה. וה"ה לענין הפרשת חלה שלפעמים לא מן הנמנע שיאכל בלא הפרשה. ועל זו הדרך יש לתרץ גם הראיה שהביא מו"ר נר"ו מסנהדרין (ז.) שדרך משל אמרו חז"ל.

ומש"כ מו"ר "שכוונתם לעזור ולהתקדם בצורה נכונה וכו' ומכאן שמותר למרא דאתרא לגלות מסתורי לבו וכו'. דין אמת הוא, שהרי מוכח להדיא שלתועלת הוא עושה זאת בכדי שתעזור לו בעצות נכונות ועל ידי זה יוכל המרא דאתרא לכוון את צאן מרעיתו לדרך הנכונה. והחפץ חיים (כלל י ס"ק לא) התיר זאת להדיא גבי מעשה רב ענן שסיפר למר עוקבא כיצד רב הונא שלח אליו מכתב ולכאורה הוא סיפר לשון הרע ותירץ, שכוונת רב ענן לא היה לגנות בזה לרב הונא רק בדרך עצה שאל, כאומר מה לעשות במה שיש לרב הונא תרעומת עלי. עכ"ל. ומבואר שהרוצה להתייעץ מותר להציג את מכלול הסיפור ועל מי הנדון כשאינו מכוין לגנות אלא לצורך עצה בלבד. אלא שהרב אום אני חומה שליט"א מתיר אפילו בדרך סיפור צער בעלמא שאין אשתו יכולה לעזור לו בזה אלא מספר לה משום צערו בכדי להפיג דאגתו, ומדברי החפץ חיים משמע שאין להתיר בזה.

ומש"כ מו"ר שאין ראיה מרבקה שהיתה נביאה ואינה צריכה חיזוק מיצחק ע"כ. אחר המחילה רבה, הנה גם שרה אמנו היתה גדולה בנביאות וברוח הקודש ואפילו הכי כאבה וזעקה באומרה לאברהם אבינו "חמסי עליך", ומבואר שאף גדולה כמו שרה אמנו צריכה עידוד. וכן מתבאר מרחל שאף שהיתה נביאה אמרה ליעקב אבינו "הבה לי בנים" כאשר ענה את המעונה "התחת אלוהים אני", אמר לו הקב"ה ככה עונים למועקות. ע"כ. ומבואר שאף רחל היתה צריכה חיזוק, ודון מינה לרבקה.

ומש"כ מו"ר להביא ראיה דבריו ממש"כ החפץ חיים בהלכות לשון הרע כלל ו' בבאר מים חיים סק"ל ששם מבואר שלהאמין מותר במקום שלא תצא תקלה, הנה מלבד שיש ליישב הדבר, גם לפ"ז יהיה מותר לקבל לשון הרע בין בעל לאשה אפילו כשאין ז' תנאים, וקשה, שהרי החפץ חיים זצ"ל בכלל י סעיף ב להדיא כתב שאפילו כשיש ז' תנאים אסור לקבל וכ"ש בנ"ד שאין ז' תנאים, ואם כנים אנו בזה, צ"ל גם הרב אום אני חומה שליט"א לא התיר לקבל. זהו הנלע"ד ועם מורנו ורבנו הסליחה כי נטיתי מהשורה כי תורה היא וללמוד אני צריך.

ובקשני מו"ר ועט"ר הגר"ח רבי שליט"א לפנות לכמה רבנים לשמוע חוו"ד בנ"ד. ושלחתי הדברים הנ"ל עם מ"ש בעניותין בחוברת ניסן תשס"ב (סימן ס) אל הגר"י רצאבי שליט"א מגדולי רבני תימן בדורנו. וגם אל הרה"ג ר' שלמה רוזנר מח"ס חפץ חיים וקיבלתי תשובתם במכתבם אלי כדלהן.

וזה לשון הגר"י רצאבי שליט"א במכתבו אלי

לק"י ה' אייר ה'תשס"ב ב' שי"ג

שלום רב, יאתה ויערב, לקראת האברך הנעלה שוקד באהלה של תורה, אוה למושב לו כולל "עטרת חכמים" בעיר חולון שהתלמוד נקנה בחבורה, כש"ת הר"ר ניצן ראובן שליט"א ואמיתו צנה וסוחרה.

א) מאי דבדיק לן מר בדין דיבור לשון הרע בין איש לאשתו, ואייתי מתניתא בידיה ספר אום אני חומה כרך שני דף ש' סימן נ"ז, שדעת הגרשז"א שאינו בכלל איסור לשון הרע כשמספר הבעל לאשתו דברים שמציקים לו, וכן האשה לבעלה, כיון שהוא חיוב אישות דידהו שכל אחד יסיר מהשני דאגתו, ועדיפא האי עניינא טפי ממה שנסתפק הח"ח אם יש איסור לה"ר כשאומרו משום דאגה בלב איש ישיחנה לאחרים. והרחיב קצת באא"ח שם לברר הדבר, ומסיים ששמע שהחזון איש ג"כ היקל בכיוצא בזה. וכת"ר האריך על זה בחוברת "וקנה לך חבר" ניסן ה'תשס"ב סימן ס' שמכמה מקומות בספר ח"ח יש סתירות לזה, בהלכות לה"ר כלל ח' סעיף י' וסעיף י"ד ובהלכות רכילות כלל ז' סעיף ה'. גם מהר"ח בן עטאר באור החיים על הפסוק (בראשית כ"ז מ"ו) קצתי בחיי מפני בנות חת, כתב, שלא רצתה רבקה לגלות הדבר ליצחק משום איסור רכילות, ואמרה סיבה אחרת. אבל מה שגילתה ליעקב, אדרבא קיימה מצות (ויקרא י"ט ט"ז) לא תעמוד על דם רעך ע"כ. וידוע שכל דברי האוה"ח סובבים הולכים לפי ההלכה. ושהטעם שנתן הגרזש"א זצ"ל להיתר משום חיוב אישות, אינו מובן, שלא מצינו שום חיובים בכגון זה בכתובות דנ"ט ע"ב ועכ"פ לא בדברים האסורים, והרחיב כיד ה' הטובה עליו.

ומלבד זה עוד שלחת לי משא ומתן נוסף ביניכם שלא נדפס עדיין [אמר הכותב: והנה הוא נדפס כעת בחוברת זו בסי' פג] בנושא דנן, שקלא וטריא בהלכה, אשרי העם שככה לו. ונדרשתי מאתכם לחוות דעתי העניה בזה. ומה אעשה, ובביתי אין לחם ואין שמלה, גם אין עיתותי בידי כעת לשדד עמקים, בפרט שנסתעפו הדברים לעניינים עמוקים, החובקים מרחבי הש"ס והפוסקים. ומה גם בדבר הנוגע למעשה יום יום, והעוון חמור וקרוב הדבר למכשול כי החילוקים דקים. מאידך גיסא, לעשות רצון מעלתכם חפצתי, ואהבה דוחקת את השורה לכתוב לכל הפחות על מקצת דמקצת מן הפלפולים שהעליתים ומיני ומיניכו מסתייעא מילתא ורווחא שמעתא.

ב. טעמו של הגרש"ז שזה מחיוב אישות וכו' אפשר שהדברים נוגעים ופוגעים במאי דכתב השל"ה בשער האותיות ע' דרך ארץ דף מ"ד ע"א, האשה בעת כעסו של בעלה תיישבהו, ובעת צרה תשיחהו, ובעת רעתו תנחמהו וכו' ע"כ. ודבריו ידועים והובאו בכמה ספרים. וסובר הגרשז"א בפשיטות דהוא הדין להיפך הבעל לאשתו. וכפי הנראה אין כוונתו שבדין לה"ר הותרה להם הרצועה, רק שלפי המציאות שכיח יותר אופני ההיתר ביניהם טפי מבאינשי אחריני, מהאי טעמא דקאמר. אבל אה"נ אין להם דין מיוחד, כי בודאי אין לנטות מהפשטות שבגמ' ובפוסקים לא מצינו חילוק בזה. ואילו היה לבעל ואשתו היתר, כל כי האי גוונא הוה להו לפרושי, כמו שמצינו בדוכתי טובא שמכח זה נעלו הפוסקים דלת בפני המצאות מחודשות, כיעויין למהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק ח"א סי' קכ"ה ד"ה והנה, וח"ב סימן ב' וסוס"י ל"ב, וח"ג סימן מו. ואדרבא באדר"נ פרק ז' אות ג' משמע לאיסור, כמו שלמד משם הח"ח בבאר מים חיים כלל ה' אות כ"ד. אלא מיירי באופן שאילו היה שייך כזאת באדם אחר, ג"כ היה מותר. ולענין מה שהזכיר אודות זה שנסתפק הח"ח כשאומר לשון הרע משום דאגה, עיין מ"ש בס"ד בעיני יצחק על שו"ע המקוצר יו"ד הלכות שמירת הלשון סי' קמא אות ט' ד"ה ויש. ואודות השמועה מהחזון איש שהעיר כת"ר שקשה לסמוך על שמועות וכו' אמת ויציב, גם אני הקטן שמעתי לפני שנים רבות מחכם אחד חריף בשמו של החזו"א לענין דיבור על ת"ח, שזה כמו לדבר על אומנות של נגר ונפח, ובפירוש אמר, שדעתו בזה דלא כחפץ חיים, ומי יודע. עכ"פ דברינו הם דלא כהבנת האא"ח, שסובר דלהגרשז"א לא בעינן ששת התנאים שנזכרו בח"ח שם.

ג. ודברי אור החיים קילורין לעיניים, דמוכח מיניה דפשיטא ליה דשייך איסור רכילות בין אשה לבעלה כמו שאר אדם. הגם שעיקר פירושו אינו מוכרח דמטעם זה הוא, כי אפשר לומר שסברה רבקה שלא יאמין לה יצחק, וא"כ לא יסכים יעקב ללכת בלא

ידיעתו. והרי מעיקרא היו יצחק ורבקה מחולקים בדעותיהם, כמו שנאמר (בראשית כ"ה כ"ח) ויאהב יצחק את עשו וגו' ורבקה אוהבת את יעקב. ושם כתב באוה"ח טעם שלא גילתה רבקה ליצחק רשעו של עשו, אפשר שהיה מרמהו שלא בפניה יעו"ש. ומה שכתב האוה"ח שאמרה סיבה אחרת, והוא תנא דמסייע למאי דכתב הח"ח בהלכות רכילות כלל ט' סי"ב תנאי רביעי, שאם יכול לסבב את התועלת בעצה אחרת שלא יצטרך לגנותו, לא יספר לשון הרע, יש להעיר כי בנר השכלים (סראג אלעקול כת"י) הבין כי לא היה אמת בדבריה, כמובא בתוי"ש שם אות ר"ה, קצתי קו"ף קטנה, מלמד שלא קצה אלא ערמה בלבה כדי שיברח יעקב. וקרוב לזה כתב הרשב"ם וז"ל: דרך חכמה אמרה רבקה ליצחק להרחיק יעקב מעשו ולא גלתה לו שבשביל שטימת אחיו עשתה כן. ע"כ. וגם הלא מסתברא שבדעת יעקב היה שלא לשאת אשה עדיין, כמו שאמנם נתעכב הרבה אחרי כן. אלא הוזקקה רבקה לכך משום פיקוח נפש ואי אפשר ליכנס לאיסור שקר, כדי להנצל מאיסור רכילות.

ד. ועובדא דכתובות דף (פה.) שהאמין רבא לאשתו מטעם דקים לי בגווה, פירש"י דלא משקרא, ולא האמין לרב פפא, והביא הח"ח בבאר מים חיים בהלכות רכילות כלל ו' אות י"ב בשם מהרי"ק שורש פ"ב שברור דרב פפא היה כשר והגון מאוד, אך צריך שיהא גס בו טובא, לכן לא הימניה כבי תרי, ומזה למד ידידנו המופלא הרה"ג ר' חיים רבי שליט"א לנידוננו, יש להאיר בזה, דמ"מ אינו דין מיוחד בין איש לאשתו, כדמוכח מנידונו של מהרי"ק התם שאם יאמין הבעל לעד שאמרו לו בשם אשתו, שזה דוקא אם קים ליה בגוויה דעד זה טובא. כמו כן ראיתי באגרות משה יו"ד סימן נ' שביאר באופן אחר, כי קים ליה בגווה היינו שזה כאילו היא ידיעתו עצמו, משא"כ רב פפא שהוא רק מפני עדות, וא"כ לא מהני כיון שאינו אלא עד אחד יעו"ש באריכות ביאור נפלא, אך מובן מדבריו שזה לאו דוקא באשתו, כמו שאמנם דן מזה לענין שנשאל עליו להתיר לאדם שיאכל אצל בתו אף שאינה נאמנת באיסורין אבל ברור לו שלא תשקר [והוא חידוש גדול]. ובלאו הכי, זה מוכח מן הגמרא עצמה, שהרי שם בתר הכי אמר רב פפא זאת כלפי "אבא מר ברי" דקים ליה בגוויה, קרענא שטרא אפומיה, הרי שסמך על דברי בנו ובתוספות רי"ד שם הגירסא "אבא מרי".

ולפי קוצר דעתי אענה חלקי גם אני ליישב פלא זה, איך יתכן שהאמין רבא לאשתו שלא תשקר, ולא לרב פפא שהוא מגדולי רבותינו האמוראים, דשאני רב פפא שהוא עוסק בתורה והיא מכנסת בלבו של אדם ערמומיות משא"כ באשה שאסורה בת"ת מהאי טעמא כדאיתא בסוטה דף כ"א ע"ב. ומה גם, שיודע בחכמתו תירוצים וחילוקים אימתי

מותר לשקר ולשנות וכיוצ"ב. הגם שנכון הדבר מצד ההלכה, מ"מ רבא אינו יכול לסמוך על זאת. ואכן מצינו ברב פפא עצמו בברכות דף מ"ג ע"ב שאמר הלכה כבית הלל, וקאמר תלמודא עלה, דלא היא, לאשתמוטי נפשיה הוא דעבד. ופירש"י, שנתבייש לפי שטעה, והשמיט עצמו בכך. ועיין שם בהגהות הב"ח והגר"א. ומה שנדפס שם בגליון בשם שו"ת הרמ"ע, ובניב שפתיים דף ס"ו ס"ז. ובתשובתי עולת יצחק ח"א סימן קכ"ב אות י"ג לענין אם מותר לשקר כדי להסתיר טבילתה משום צניעות. ואבא מר דקים ליה לרב פפא דלא משקר, היינו שגם באופנים שלפי ההלכה מותר, מ"מ ידע היה שמדת חסידות היתה בו, וכגון רב טביומי בסנהדרין דף צ"ז ע"א דאי הוו יהבי ליה כל חללי דעלמא לא הוה משני בדיבוריה. [וע"ע מ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת מצורע על פסוק ואיש כי תצא ממנו, ד"ה ובכתובות, שם עמדנו על ענין מה שאמר רבא לבת רב חסדא על חומה דביתהו דאביי, כדאיתא בגמ' כתובות דף ס"ד ע"א שדנתם גם בזה בתשובותיכם]

ובכן אחתום בשים שלום טובה וברכה, ותקותי שקירבנו את הדעות להשכין שלום ביניהם אלא שכל אחד מיירי באוקימתא שונה. ותזכו להגדיל תורה ולהאדירה.

כעתירת הצב"י יצחק רצאבי ס"ט

וזה אשר השיב לי אשר על ידו השני' הרה"ג רבי שלמה רוזנר שליט"א

לכבוד הרה"ג ר' ניצן ראובן שליט"א

שלום וברכה וכל טוב סלה

קבלתי מאמרו בענין דיבור לשון הרע בין בעל לאשתו, ומאוד נהנתי מדבריו אשר לא השאיר פנה וזוית שלא דן בה בצורה קולעת. וכן דעתי להשיב לכל מי ששואל אותי שאין להקל בזה למי שרוצה להתנהג עפ"י מיש שמשנתו ברורה מרן הח"ח אלא עפ"י התנאים שכתב הח"ח זצוקללה"ה.

ושאלה זו נפוצה מאוד ולאו דוקא בין בעל לאשתו אלא גם בין אם לבתה ובין ידידים שרוצים להפיג דאגתם וצערם, והח"ח לא חילק בזה. ואם דעת החזו"א זצוקללה"ה לחלק ולהתיר, מי יבוא אחרי המלך לחלוק על החזו"א אבל לדעת הח"ח נראה שאין להקל בזה.

ואם ירצה אדם לפייס את אשתו או אשה את בעלה הרי יש דרכים מחוורים להתיר כגון ההיא דכתובות ס"ט והביאו הח"ח בכלל י' סקל"א שאם כוונתו להתייעץ מה לעשות אזי מותר.

וכן יכול הבעל ללמד זכות על מי שאשתו מספרת וכן להיפך, הרי התיר הח"ח לכתחילה לשמוע כמ"ש בכלל ו' סק"ז, שאם משער שיכול לתקן הדבר מותר ע"ש. ומקור דברי

הח"ח הם מספר חסידים אות ס"ד "שצריך השומע ללמד זכות על מי שדיברו עליו ולומר למספר דברים טובים על המדובר". ומאי שנא בעל לאשתו או אדם לחבירו, וכן אדם לאביו, וכי בעל לאשתו אינו מצווה בלימוד זכות. וכי משום שאשתו מתרעמת על שכנתה או על מעביד או על מנהל ביה"ס מותר לקבל דבריה בלא שום לימוד זכות, ולשפך קיתון של רותחים על המנהל וכדומה. סוף דבר, אם החזו"א התיר מי אנחנו שנבוא אחריו לאסור. אבל עפ"י דברי מרן הח"ח זצוקללה"ה לא נראה שסבר לחלק בין איש לאשתו בין אב לבתו ובין אדם לחבירו וכמ"ש כת"ר להוכיח מכלל ח' ס"י שאין לחלק, וכמבואר שם בס"ק כ"ד. וכל היכא שיש תועלת כגון שמקפת למי שאינו הגון התיר, ובלאו הכי לא חילק הח"ח.

אשר על כן נ"ל שאם אדם ינהיג בביתו שדיבור לשון הרע הוא כמו כל לאו אחר, כגון תולעים וכו' אזי כמו אשתו נזהרת מאוד שלא להאכילו תולעים, כן גם אם יש לה בלבה איזה טינה על השכנה או על המנהל וכדומה, אזי ידונו בדיבור עפ"י הכללים המסורים שכתבנו כמו בשאר איסורים שצריך לדון להתיר או לאסור עפ"י הכללים המסורים לנו. ואין מילה "לתועלת" מתירה לספר. וכן לא ההיתר של "להשיח דאגתו" אלא א"כ הם בגדרי הח"ח שכתב כמה וכמה אופנים להקל, והבאני אותם בשו"ת לחפץ בחיים ח"א סי' ב'.

יה"ר שנזכה לקדש מחשבותינו דיבורנו ומעשינו מבית ומחוץ. באופן זה, שידעו בני הבית שאין מדברים דיבורים האסורים בבית, ויתרגלו שדיבור האסור הוא ככל לאו שבתורה. ויקבלו בנפשם להזהר מלאו זה ותהיה תורתם ותפלתם רצויה לפני אדון הכל.

בברכת התורה הדו"ש

שלמה רוזנר

ועלה מן הארש: שבדיני לשון הרע בכלליו ובפרטיו אין חילוק כלל בין אדם לחבירו לבין איש לאשתו. אלא שבין איש לאשתו מצוי יותר שיפלו בהם דרכי ההיתר והם שבעת התנאים המבוארים בח"ח כלל י' סי"ד ובהגה שם. וכן הסכימו שני הרבנים הנזכרים למעלה. ולא זו אף זו שדברתי עם חתנו של הגרשז"א זצוק"ל [שממנו יצאה השמועה על דבר ההיתר הנ"ל וכנראה שעליה בנה דייק בעל אום אני חומה] ואמר לי במפורש, שמעולם לא התיר חותנו הגרשז"א לבעל ואשתו לדבר לשון הרע ללא תנאי ההיתר אלא שאמר שמצוי הדבר שבין בעל ואשתו יתקיימו תנאי ההיתר הנ"ל. ואף תנאי ה' שיכוין לתועלת מתקיים היטב בין בעל ואשתו עפ"י מה שכתב הח"ח (שם) בהגה: ואפשר דה"ה אם כוונתו בסיפורו להפיג את דאגתו מלבו הוי כמכוין לתועלת על להבא וכו' ע"ש. ואע"פ

שכתבו בלשון "ואפשר" מ"מ בין בעל ואשתו יש להתיר בפשיטות מטעם זה. וזהו כל חידושו של הגרשז"א עכת"ד חתנו של הגרשז"א הנ"ל. ודברים אלו מחזקים ביתר שאת מ"ש בסוף מאמרי הקודם (ניסן תשס"ב סימן ס) שאין לסמוך על השמועות. ובפרט שהוכחנו מדברי הרב אור החיים והח"ח לאסור איסור בזה.

סימן קמח - מתי רשאי לשאול בשלום חבירו?

מאת הרב ניצן ראובן / מחוברת סיון-אלול תשס"ג (שנה ג') סי' סא

עמדתי ואתבונן לדעת האם מותר לאדם לשאול את חבירו בשלום פלוני כשאין מטרתו לתועלת כל שהיא או שמא יש לאסור משום שמא יספר לו בגנות חבירו ונמצא עובר באיסור "לפני עור"?

כתב רבינו החפץ חיים (כלל ד' סעיף י"א בהגה ד"ה וכן) וז"ל: וכן יקרה כמה פעמים שאחד דורש על בנו או קרובו הדר בעיר אחרת את מצבו ועניניו, ובתוכם שואל גם כן על תורתו, אם הוא לומד עדין או לא, הנה על פי הדין הוא כך: אם דעתו בשאלתו הוא כדי שיהיה מזה תועלת להבא, דהיינו אם יודע לו שפרש מן התורה, יזרזנו להבא, בודאי מותר ונכון הדבר, וגם הנשאל צריך להשיב לו האמת ובלבד שיודיענו השואל מתחלה שהוא קרובו ורוצה לידע האמת, שבזה יוסר עון לשון הרע מן המשיב ולפני עור מן השואל. אבל מה שרגילין העולם, כשאחד עוקר דירתו מעיר לעיר אחרת, ואחר כך כשרואה את אחד מעירו הראשונה, הוא חוקר ודורש אחר כל אנשי העיר בכלל ובפרט על מצבם ותהלוכתם בדברים שבין אדם למקום ובבין אדם לחבירו, אם הם לטובה או לרעה, ובפרט שואל על בני בעלי בתים, בעלי תורה אשר היו לפניו, האם לומדים עדין תורה או פרשו הימנה. ובספור כזה אין שום היתר מהיתרים הנ"ל, כי השואל אין כוונתו כדי שילך אחר כך ויוכיח את אנשי עירו הישנה, ובפרט המשיב לו, בודאי אין כוונתו לזה, וסיפור כזה הוא מעורב בלשון הרע מראשו ועד סופו, כי הוא דורש אחר כל אחד ואחד מאנשי עירו, ויש לו מדה מיוחדת על כל אחד ואחד איך לתארו ביראת השם יתברך ואיך להגבילו במידותיו. עכ"ל. הרי שדעת שפתיו ברור מללו שרק במקום שישנה איזו תועלת לשואל רשאי לשאול אודות שלום פלוני אבל במקום שאין תועלת לשואל, כגון שאין כוונתו לזרזנו להבא אסור לשאול בשלום פלוני, ואם שאל עובר בלפני עור לא תתן מכשול, והמשיב עובר על לשון הרע. ואם על בנו או קרובו אסר החפץ חיים כ"ש שיש לאסור בשאר בני אדם שאינם קרוביו.

אולם ראיתי להרב נתיב חיים (שם ס"ק י"ט) שכתב שבאופן ההיתר דיבר רבנו החפץ חיים על בנו כדי להוכיחו, ובצד האיסור דיבר על אחד ששואל אחר כל בני עירו ללא שום

תועלת, ולא ביאר לנו מה הדין כשאב שואל על בנו מצד אהבתו הקרובה ושלבו דואג עליו אבל ללא תועלת התוכחה, כגון שגר בארץ אחרת וכדומה. ובזרע חיים (המודפס בסו"ס עמוד של"ח בהוצאה השביעית) האריך בזה וכתב שנראה לו שמותר לאב לשאול על בנו מצד אהבתו, כי בזה נקרא אב, שקשור עם בנו אהבת נפש ותמיד מתענין עליו, ואצלו נחשב תמיד לתועלת לדעת מה נעשה בו, אם שיתפלל עליו ואם שיעורר עליו מחשבה בעלמא לטובה, ועצם ההתענינות ואף הצער שמצטער עליו אם ישמע עליו שאינו נוהג כדין, הוא כבר תועלת לנפש בנו הקשורה אליו, ואין כאן דרך לשון הרע אם הנשאל יענה בכונה הנ"ל. והוסיף שם הזרע חיים, שהוא הדין אם אחד שואל על חבריו וידידיו שנחשבים לו כקרובים אין כאן דרך לשון הרע והוא ענין תועלת כללי. עכ"ד. ולא זכיתי להבין כיצד כתב בפשיטות שרבינו החפץ חיים לא ביאר לנו מה הדין כשאב שואל על בנו מצד אהבתו הקרובה ושלבו דואג עליו אבל ללא תועלת התוכחה, שהרי ממ"ש שאם דעתו של אביו בשאלתו הוא כדי שיהיה מזה תועלת להבא מותר הדבר, מבואר להדיא שאם אין בשאלתו תועלת להבא אסור לשאול על אודות בנו. וזה פשוט וברור ומשו"ה לא הוצרך הח"ח לומר בסוף דבריו "אבל אם אין בשאלתו תועלת להבא וכו'" כי הוא נלמד ממ"ש בראש דבריו. ולשיטת הזרע חיים היה לו לחפץ חיים לכתוב שאף שאין תועלת להבא מותר לאב לשאול על בנו או על חבריו מפני אהבתו אליהם, ואנו נלמד במכ"ש שיש להתיר הדבר אם יש לו גם תועלת להבא. ומה גם שהרי החפץ חיים כתב להדיא שמה שרגילים העולם לשאול לחקור ולדרוש כשאחד עוקר דירתו וכו' הוא איסור גמור מפני שהשואל אין כוונתו כדי שילך אחר כך ויוכיח את אנשי עירו הישנה, וא"כ הוא הדין והוא הטעם גבי מי שרוצה לשאול אודות חבריו שאם אין כוונתו לילך אחר כך בכדי להוכיחו, דלשון הרע מיקרי. ושו"ר להרב חלקת בנימין (שם ס"ק לו) שכתב שמבואר מדברי החפץ חיים דאסור לאב לשאול על אודות בנו אם לא שיש צד תועלת בדרישתו, וכמו שהוא לגבי אחר, ואין לומר שאב תמיד מותר לדרוש אודות בנו. והוסיף שם שכן מוכח מצד הסברא ושמה שסיים החפץ חיים בגוונא שדורש אחר כל אנשי העיר ולא חילק בגוונא דא גופא, באב על בנו, שהוא אסור אם אינו מכוין לתועלת, נראה שרצה למינקט אורחא דמילתא וכמו שכתב מה שרגילים העולם וכו'. עכ"ד. והוא כדברינו בס"ד.

והנה מ"ש רבינו החפץ חיים שהשואל עובר על בפני עור לא תתן מכשול, כוונתו ז"ל שכיון ששואלו על אודות פלוני הרי הוא מכשיל את העונה בעון לשון הרע, ובכדי לבאר טעם הדבר נביא תחילה לשון רבינו הרמב"ם ראש המדברים בכל מקום והא לך לשונו

בספר המצות (מצות לא תעשה רצט) "שהזהירנו מהכשיל קצתנו את קצתנו בעצה והוא שאם ישאלך אדם עצה בדבר הוא נפתה בו ובאה האזהרה מלרמותו ומהכשילו אבל תיישירהו אל הדבר שתחשוב שהוא טוב וישר. והוא אמרו יתעלה (קדושים יט) ולפני עור לא תתן מכשול ולשון ספרא לפני סומא בדבר, היה נוטל ממך עצה אל תתן לו עצה שאינה הוגנת לו. ולאו זה אמרו שהוא כולל גם כן מי שיעזור על עבירה או יסבב אותה כי הוא יביא האיש ההוא שעוורה תאותו עין שכלו וחזר עור ויפתהו ויעזרהו להשלים עבירתו או יכין לו סבת העבירה. ומאלו הפנים אמרו (ב"מ עה:) במלוה ולוה ברבית ששניהם יחד עוברים משום ולפני עור לא תתן מכשול כי כל אחד מהם עזר חבירו והכין לו להשלים העבירה. ודברים רבים מאד מזה המין יאמרו בהם עובר משום ולפני עור לא תתן מכשול. ופשטיה דקרא הוא במה שזכרנו תחלה". עכ"ל לשון הזהב.
וממ"ש "מי שיעזור על עבירה או יסבב אותה וכו' או יכין לו סבת העבירה", מבואר להדיא שעצם הכנה לעבירה כבר עובר השואל על בפני עור. ועל פי האמור בין תבין מה שאמרו בגמרא ב"מ (עה:) שהמלוה לחבירו שלא בעדים עובר על לפני עור, מפני שעולה על כוחו של חבירו לכפור וכדפירש"י שם. ולכאורה אין זה בגדר ודאי אלא בגדר ספק, אלא דכיון שמכין לו סיבת העבירה חשיב כעובר לפני עור ממש. ומעתה מי ששואל חבירו אודות מצב פלוני ואין לו תועלת בדבר הרי הוא מכשילו מפני שמכין לו סיבת העבירה על ידי שגורם לו לענות שמצבו של פלוני כך וכך ואין שום תועלת בדבר.
ואם לחשך אדם לומר שכל זה במקום שיעשה העבירה ודאי אבל בנ"ד שאין זה בגדר ודאי שהרי אפשר שיענה שברוך ה' דרכיו נאותים, אין בזה איסור, אף אתה צא אמור לו שמלבד שישנם הרבה פוסקים דס"ל שאפילו במקום ספק שייך איסור לפני עור דהו"ל ספיקא דאורייתא (עיין שד"ח מערכת ו' כלל כ"ו אות י). עוד בה, שכבר אמרו רבותינו (בבא בתרא קסב:) שכולם באבק לשון הרע. וגדולה מזו כתב הרמב"ם בפירוש המשניות (אבות משנה א משנה טז) בזה"ל: ולפי שבני אדם בזה בעיורון עצום והוא העבירה החמורה ביותר שאדם נכשל בו תמיד ובפרט במה שאמרו חכמים שאבק לשון הרע אין אדם ניצול בכל יום (בבא בתרא קסב:) והלואי לא יהא להר"ר עצמו. עכ"ל. וממ"ש "והלואי לא יהא להר"ר עצמו",למדנו שבעוונותינו הרבים אין נידוננו חשוב בגדר ספק הרגיל אלא בגדר קרוב לודאי ואם לגבי דורו כתב כן, מה נענה אנן יתמי דיתמי. מה גם שמדברי הגמרא בב"מ הנ"ל מבואר שפעמים חז"ל נתנו לדבר שהוא ספק, דין ודאי.
מכל מקום נראה לומר שכל זה כששואל על ענינים רוחניים ומפרט הדברים להדיא כגון ששואל, אם פלוני לומד עדין או לא, אבל לשאול מה שלומו בלבד, יש חילוק בדבר, אם

ידוע לשואל שהנשאל שומר על פיו ולשונו, רשאי לשואלו דמסתמא אם הדבר ששאל אותו תלוי בדבר גנות על חבירו בודאי שלא ידבר עליו רעה אלא ינהג לפי כללי ההלכה, אבל אם הנשאל הינו אדם שאינו שומר על פיו ולשונו [א"ה, כשאינו לומד הלכות לשון הרע וכמו שיתבאר להלן בס"ד] יש לאסור הדבר, כי מסתמא ידבר עליו רעה, וכבר בארנו לעיל שאפילו את"ל שזהו בגדר ספק ג"כ יש לאסור, בפרט לפי דברי הרמב"ם שהיום בימינו מי שאינו שומר פיו ולשונו חשיב בגדר ודאי. ואע"פ שמדברי החפץ חיים משמע שרק אם שואל אם הוא לומד עדין או לא, יש לאסור, אבל כששואל מה שלומו בלבד יש להתיר בין אם האדם שומר על פיו ובין לא, מ"מ נלע"ד שגם החפץ חיים יודה לאסור בזה, כי מי כמוהו יודע שמי שאינו שומר פיו ולשונו, הרי פיו פתוח לדברי דברי לשון הרע, וכבר כתב הוא ז"ל בפתיחתו לספר בחפץ חיים (באר מים חיים סק"ו) שעוון זה פרוץ מרובה על העומד והותרה הרצועה וכל דכפין יאתא ויפתח פיו. ע"כ. וא"כ בודאי שגם הוא ז"ל יאסור בזה. וכבר כתב בספר בנין יוסף (פרק א' אות ג') וז"ל: והנה דיני לשון הרע מסודרים כשלחן ערוך בספר חפץ חיים, ובו מבוארים כל הפרטים והאופנים של הדיבור האסור והמותר, ובלי בקיאות נכונה בספר הנ"ל לא תתכן במציאות זהירות מלשון הרע, וודאי יכשל בעון לשון הרע על כל צעד ושעל כמו שכתב החפץ חיים בכמה מקומות. וביערות דבש כתב שמי שאינו בקי בהלכות שבת לא ימלט שלא יבוא לידי חילול שבת, כך ודאי בדיני לשון הרע שמי שאינו בקי בהם ודאי יכשל בהם והדברים קל וחומר, שדיני שבת ידועים בכללותם, והרבה מהדינים מפורסמים אף בין עמי הארץ, משא"כ דיני לשון הרע שהם ידועים פחות מזה בהרבה, והרבה פעמים אין יודעים אף הדברים הפשוטים ביותר כגון שלשון הרע היא רק על אמת, שאם ישקר בדיבורו הרי הוא מוציא שם רע, וכל שכן שלא יודעים שאר הדינים כגון, שמה שמותר לדבר לשון הרע לתועלת כדי לעזור לניזק זה תלוי בשבעה תנאים, ואם יחסר אחד מהם יכשל באיסור לשון הרע מן התורה וכו' וכל זה מפני שלא למדו הלכותיהם. עכ"ל. וממ"ש בסוף דבריו "וכל זה מפני שלא למדו הלכותיהם", למד הוא ז"ל שם בהערה שאף מי שהוא תלמיד חכם מופלג בשאר חלקי התורה ולא למד ספר חפץ חיים בודאי נכשל בלשון הרע, שהרי במקצוע שלא למד אין לו יתרון. הגע עצמך, מי שלא למד דיני טרפות מימיו, ובשאר הש"ס וארבעת חלקי שלחן ערוך הוא בקי ולמדן מופלג היתכן שידע איך לנהוג למעשה בטרפות!? כן גם בעניני לשון הרע. עכ"ד. ישמע חכם ויוסף לקח.

ואחר זמן הגיע אלי קובץ מרפא לשון (חוברת א' אלול תשל"ט) ושם במדור השו"ת פרסמו ד' שאלות שהיו למראה עיני הגאון רבי שלמה זלמן אוירעבך זצ"ל והסכים לדברים הלכה

למעשה, ובשאלה ג' כתוב לאמר: האם מותר לשאול בשלום אדם כשיגרם בעקבות זה לשון הרע (יתחיל הנשאל לספר שאין מטפלים בו כראוי), ועל זאת השיבו: אם מותר לשאול בשלום אדם כשיודע שיענה בדברי לשון הרע, עיין בחפץ חיים כלל ו' סעיף ו', ומבואר שם שיש איסור להתקרב לאדם אם מכירו שעוד מעט מסתמא ידבר לשון הרע וכו'. עכ"ל. ואם אפילו בשלום אדם עצמו כתב לאסור כי אפשר שיתחיל לדבר לשון הרע, כל שכן שיש לאסור לאדם לשאול את חבירו מה שלום פלוני באופן שאין תועלת בדבר. והוא כדברינו בס"ד, ושמחתי שכיוונתי לדעת גדולים.

אני טרם אכלה ראיתי לבאר דברי רבנו הח"ח בהלכות לה"ר (כלל ט' ס"א בהגה) שכתב וז"ל: ומזה דה"ה לכל כיוצא בזה, אם רוצה לדבר עם אחד אודות מי, והוא משער שאין לבו שלם עם אותו פלוני ויבוא עי"ז לגנותו, דאסור לדבר עמו אודותיו. עכ"ל. נראה ברור כי מ"ש הח"ח "אם רוצה לדבר עם אחד אודות מי" ר"ל שרוצה לדבר עמו לשם תועלת שתצמח לו מדיבורו עמו אבל אם מדבר אודות מי ללא שום מטרת תועלת, אין שום היתר לדבר עמו וכמו שביארנו לעיל. וכן מתבאר מדברי הח"ח בבאר מים חיים (שם אות ד) כאשר יראה המעיין. וכ"כ הרב משה קאופמן בפירושו לספר הח"ח (שם) בנתיב חיים (אות ו) ובשבילי חיים (אות ה' וז'). וכ"כ בס' חלקת בנימין על דברי הח"ח (שם אות ד וע"ע בביאורים אות ה').

המורם מכל האמור: אדם שרוצה לדרוש על בנו או קרובו הדר בעיר אחרת על מצבו וענינו, ובתוכם שואל גם כן על תורתו, אם הוא לומד עדין או לא, אם דעתו בשאלתו הוא כדי שיהיה מזה תועלת להבא, דהיינו אם יודע לו שפרש מן התורה, יזרזנו להבא, בודאי מותר ונכון הדבר, אבל אם אין תועלת בדבר הרי זה אסור. ואם שואל מה שלומו בלבד, אם ידוע לשואל שהנשאל שומר על פיו ולשונו, רשאי לשאול, דמסתמא אם הדבר ששאל אותו תלוי בדבר גנות על חבירו בודאי שלא ידבר עליו רעה אלא ינהג לפי כללי ההלכה, אבל אם הנשאל הינו אדם שאינו שומר על פיו ולשונו יש לאסור הדבר, כי מסתמא ידבר עליו רעה. במה דברים אמורים, שכל כוונתו לשאול על מעשי חבירו, אבל אם חבירו היה חולה, וכשרואה את מכרו רוצה לשאול אודות שלום חבירו מבחינה בריאותית, רשאי ואף מצוה לעשות זאת בלא שום פקפוק. וכמה חביבים בזה דברי הרב ארך אפים (סי' ג' סק"ח אות יט) שכ' וז"ל: לזכור בהאי כללא שכל דיבור שיש סברא אחד ממאה שלא לדבר, לקיים "שב ואל תעשה עדיף". כי זה הכלל שעל מניעת הדיבור לעולם לא אתחרט אבל על הדיבור אף על המובחר שבו קרובה ועלולה החרטה עכ"ל.

סימן קמט - בענין לשון הרע על קטן

מאת הרב ניצן ראובן / מחוברת תשרי-טבת תשס"ד (שנה ד) סי' ח'

הנה רבינו ישראל מאיר הכהן זצ"ל בספרו הבהיר חפץ חיים (כלל ח סעיף ג) כתב וז"ל: ולפעמים שייך איסור לשון הרע אפילו על קטן, כגון לספר גנותו של יתום קטן שמגדלין אותו אחרים בתוך ביתם, דעל ידי זה יוכל להסבב שיגרשו אותו מאתם, וכן כל כהאי גוונא היכא שעל ידי סיפורו יסובב להזיק להקטן או להצר לו על ידי זה. ואם מכוון בסיפורו לסלק הנזקין שבאים על ידי זה הקטן ולהדריך אותו בדרך ישרה, מותר, אך צריך שידע מתחלה בבירור שהסיפור הוא אמת ולא למהר לסמוך על זה ששמע מפי אחרים וכמו שיבואר בכלל י' ע"ש היטב. גם צריך לראות את הנולד על ידי סיפורו, כי פעמים הרבה יוצא משפט מעוקל מענינים כאלו. עכ"ל. ומ"ש ביתום ולא ביאר בסתם קטן הוא מפני דאין מצוי שיבוא היזק או שאר דבר המיצר לקטן על ידי מה שמספרין בגנותו, ואין הכי נמי אם הוא רואה שעל ידי דיבורו יסובב לו ריעותא דינו כיתום וכמ"ש לבאר בבאר מים חיים שם. ומבואר מדבריו ז"ל שעצם דיבור רע על קטן אינו בכלל לשון הרע אלא הכל תלוי אם יוצא נזק מדיבורו.

אולם לא כן הדבר אודות דיבור לשון הרע על גדול, כי הנה זו לשון החפץ חיים בכלל ג' (סעיף י),"ודע, דאפילו אם לא בא על ידי הלשון הרע שלו שום רעה להאיש ההוא, כגון שלא קיבלו השומעין את דבריו וכיוצא בזה, אף על פי כן מכלל לשון הרע לא נפקא, וצריך כפרה, ויותר מזה דאפילו אם הוא משער לכתחלה שלא יבואו להנדון שום רעה על ידי דיבורו אף על פי כן אסור לו לספר בגנותו. עכ"ל. ומקורו טהור בדברי רבינו יונה בספר שערי תשובה (מאמר רט"ז) כמבואר בבאר מים חיים שם. הרי שלך לפניך שאסור לדבר דבר גנות על גדול, אפילו אם בודאי לא יגרם נזק על ידי דיבורו, אלא עצם הדיבור אסור.

וביתר שאת וביתר עוז יש לתמוה על הנ"ל לפי מה שכתב החפץ חיים גופיה בהלכות רכילות (כלל ז' סעיף א) בזה"ל: אין חילוק באיסור רכילות, בין אם המספר איש או אשה, קרוב או רחוק. ואפילו אם שמע לאחד שדיבר דברי גנאי על אביו ואמו, ומחמת שהיצר לו מאד על כבודם גילה להם את הדבר, גם כן בכלל רכילות הוא. גם אין חילוק אם על מי שמספרין עליו הוא איש או אשה, גדול או "קטן" וכו'. ושם בבמ"ח ביאר בד"ה קטן וז"ל: פשוט, דגם הוא בכלל עמך, וגם לפי הטעם שכתבו כולם על איסור רכילות שעי"ז מתעורר מדנים ורגיל לבוא מזה נזקים גדולים, אם כן קטן ג"כ בכלל זה, דהא חרש שוטה פגיעתן רעה החובל בהן חייב, וקטן דמיכלמו ליה ומיכלם, גם על בושתו חייב כדאיתא

בבא קמא (פו:). עכ"ל. וא"כ מדוע לא סתם רבינו החפץ חיים שאסור לדבר לשון הרע על קטן כמו שאסור לדבר על גדול כי אם יאמרו על קטן שיש לו מידות רעות וטבעים רעים כגון שהוא חוצפן, טיפש, מכוער, ורע לב ואכזרי שזה בודאי חשוב דיבור גנות על קטן והיה מתבייש אם הגיע לגיל דמיכלו ליה ומיכלם. ומה גם שאם באמת אין חילוק בין לשון הרע על קטן לבין לשון הרע על גדול, א"כ קשה שיהיה מותר לדבר עליו כל זמן שהוא קטן ופתאום שנהפך לגדול יהיה אסור לדבר עליו ולאן נעלמה הגנות שהיתה קודם לכן.

איברא שישנם דברים שעל קטן מותר להגיד משא"כ על גדול וכגון מה שרגילים אנשים לומר על קטן שהוא שובב או שיקר או הכה את חבירו שאלו דברים שהם מעניני ילדות ונמצאים כמעט בכל אחד ואחד (בצורה הסבירה אצל הקטנים) שאין הקטן מתגנה בהם, וכמבואר בכלל ה' סעיף ו' ששם כתב החפץ חיים שכתב וז"ל: ודע עוד כלל פשוט בענין לשון הרע, שתלוי לפי האיש שהוא מדבר עליו וימצא שאחד אומר דבר אחד על שני אנשים, באחד הוא מספר על ידי זה שיבחו ובאחד הוא עובר על ידי זה על איסור לשון הרע. ואבאר דברי: כגון אם יאמר על איש שאחרים מספקין לו את מזונו, ואין לו דאגת פרנסה, שהוא לומד לערך שלש או ארבע שעות ביום הנה לפי ערכו יהיה לו זה לגנאי גדול, ולשון הרע מיקרי. ואם יאמר זה גופא על בעל בית שטרוד בפרנסתו הוא לו לשבח גדול וכן כיו"ב בכל שאר עניני מצוות עשה, שתלוי לפי ממון האיש כגון לכבד שבת, שאם הוא אמר על אחד מבעלי בתים השפלים שהוא מוציא הוצאות כך וכך על שבת קודש הוא לו לשבח גדול וזה גופא אם יאמר על מי שהוא נחשב לאיש עשיר איך שהוא מתנהג כך וכך בעניני שבת קודש, לגנאי גדול יחשב לו ויהיה לבוז בעיניהם עבור זה ולשון הרע מיקרי וכל כהאי גוונא. עכ"ל. ומבואר מדבריו שפעמים אותו דיבור על שני בני אדם על אחד חשיב לשון הרע ועל השני לא, ודון מינה ואוקי באתרין, שאע"פ שלומר על גדול שהוא שובב או שיקר או הכה את חבירו לשון הרע גמור הוא, מ"מ לומר כן על קטן שרי וכאמור.

ולחומר התמיהה ראיתי ונתון אל לבי לבאר דברי החפץ חיים באופן שדבריו יעלו בקנה אחד דלעולם החפץ חיים ס"ל ששייך לשון הרע על קטן וכמ"ש להדיא בהל' רכילות הנ"ל, ולכן אסור לומר על קטן שהוא חוצפן, רע או אכזרי וכל כיוצא בזה דלשון הרע מדאורייתא הוא, אע"פ שברור הדבר שלא יגיע לו נזק על ידי זה כדין לשון הרע על גדול וכאמור, מכל מקום ישנם דברים שעל קטן מותר להגיד משא"כ לגדול וכגון מה שרגילים אנשים לומר על קטן שהוא שובב או שיקר או הכה את חבירו שאלו דברים

שהם מעניני ילדות ונמצאים כמעט בכל אחד ואחד (בצורה הסבירה אצל הקטנים) שאין הקטן מתגנה בהם וזו כוונתו במ"ש בהל' לשון הרע בכלל ח שלפעמים שייך איסור לשון הרע אפילו על קטן וכו'.

ועתה הסכת ושמע ישראל שדברינו הנ"ל נכוחים וברורים בדעת החפץ חיים זיע"א, כי הנה מצאתי בס"ד ראיה מהימנא לדבר והוא ממה שכתב החפץ חיים בהל' לשון הרע כלל ה' (סעיף ז') וז"ל: ודע, דכשם שאסור להוציא דיבה על חבירו, כן על חפציו אסור להוציא דיבה וזה מצוי מאוד בעונותינו הרבים שחנוניו אחד מוציא דיבה על נכסי חנוניו אחר בכל כהאי גוונא מפני הקנאה, וזו היא לשון הרע גמורה מדאורייתא. עכ"ל.

והניף ידו שנית להלן בהל' רכילות כלל א' (סעיף י"א) שכתב בזה"ל: ודע, דאין חילוק באיסור רכילות, בין אם הוא מספר לו בפירוש מה שאחד עשה לו או דיבר עליו ובין על ידי מכתב ואחת היא, אם מספר לו שפלוני גינה אותו בעצמו או שמספר שפלוני גינה לו את סחורתו. עכ"ל. ומינה לנידון דידן, שכשם שאסור לדבר על חפציו של האדם מפני שמגנה בזה את בעליו, ה"ה הדין מי שמדבר לשון הרע על קטן שבכך מבזה את הוריו, שגנות, בזיון ועוגמת נפש להורים לשמוע שילדיהם אינם יפים או אינם מחוננים וכיוצא בזה וכעין מה שאמרו חז"ל במסכת סוכה (נו:) דאמרי אינשי, שותא דינוקא בשוקא דאבוה או דאימיה. ופירש"י: משל הדיוט הוא, מה שהתינוק מדבר בשוק, מאביו או מאמו שמע. ע"כ.

ומעתה דעת לנבון נקל שאף אם היה מותר לדבר לשון הרע על קטן מפני שאינו מתבייש, מכל מקום עדיין יש לאסור הדבר מצד הוריו שהרי הדבר גורם להם לבושת וכאמור. וכן מבואר בדברי החפץ חיים בהל' לשון הרע (כלל ד' סעיף א) שאסור לזכור לאדם מעשה אבותיו "וקרוביו", והיינו טעמא מפני שמתבייש בזה וכמבואר בבאר מים חיים שם.

ואחר זמן אינה ה' לידי קובץ מרפא לשון (אלול תשל"ט) וראיתי שם בעמוד י"ז ששם איתא מו"מ בענין לשון הרע קטן, ובו מכתב מהרב הגאון שריה דבילצקי שנרגש בכל הנ"ל ושאול שאל מאת הגה"צ ר"ש הומינער אודות הנ"ל והשיבו כדברינו בס"ד תלי"ת. וגם הרבנים הגאונים הרב אלכסנדר ליב רוזנבלום והרב בערל איזנבלאט השיבו כאמור אלא בדרך אחרת כיעו"ש. וששתי על דבריהם כמוצא שלל רב.

נמצינו למדים: שאסור לדבר לשון הרע על קטן. ולכן אסור לומר על קטן שהוא חוצפן, רע או אכזרי וכל כיוצא בזה דלשון הרע מדאורייתא הוא, אע"פ שברור הדבר שלא יגיע לו נזק על ידי זה כדין לשון הרע על גדול וכאמור. מכל מקום ישנם דברים שעל קטן מותר להגיד משא"כ לגדול וכגון מה שרגילים אנשים לומר על קטן שהוא שובב או

שיקר או הכה את חבירו שאלו דברים שהם מעניני ילדות ונמצאים כמעט בכל אחד ואחד (בצורה הסבירה אצל הקטנים) שאין הקטן מתגנה בהם.

סימן קנ - בירור פרטים למוסד לשם תועלת

מאת ר' רוני סגיב / מחוברת סיון-אלול תשס"ד (שנה ד') סי' לו

שאלה: הנהלת ביה"ס חרדי המבקשת פרטים אודות נערה מסוימת כתנאי קבלה לביה"ס כגון: אחים הולכים בדרך התורה, יש טלויזיה (ערוצים שאינם כשרים) בבית וכו' האם רשאי למסור פרטים וא"כ באיזה תנאים?

תשובה: ראשית, מדברי הגאון הכהן הגדול מאחיו בספרו המפורסם ח"ח בכלל ד סע' יא, נראה שעל בעל הביה"ס להודיע לנשאל שזה לשם תועלת ויכול לשאול אפילו אם לא שמע על הנערה כלום [לתועלת הענין נגדיר בעל הביה"ס זה ראובן הנשאל זה שמעון והמדוברת זו שרה]

ובכן בכלל י' הלכה ב' כותב הח"ח שבעה תנאים כדי לספר על חבירו גנות כיון שעבר על איסור בין אדם לחברו כגון צער, נזק וכדומה. ומדבריו בכלל ד' (בבאר מ"ח סעיף מ"ג) נראה שגם בעבירות בין אדם למקום צריך שבעה תנאים אלה. באופן כללי, כאשר לא שייך תנאי אחד או יותר לאותו ענין אז מתעלמים ממנו. נעבור על כל אחד מן התנאים ונלמד מזה לנ"ד בס"ד:

תנאי א:

שיראה את הדבר בעצמו או ששמע מאחרים ואח"כ נתברר לו שהדבר אמת. ועל כן בנ"ד על שמעון לברר היטב שמה שהוא רוצה להגיד לראובן על שרה הוא אכן ראה בעצמו או התברר לו לאחר ששמע שזה אמת. ואם שמעון רק שמע על שרה את הפרטים האלה האם יהיה מותר לשמעון להגיד או לא? מבואר בכלל ח הלכה ו' שאם מדובר באפיקורוס מותר להזהיר אחרים ומשמע מהרא"ש שהובא בבאר מים חיים שם סי"ב שמותר להזהיר את חברו בכל ציור שיכול להיות נזק כמעשה גדליה בן אחיקם. ומכלל ח' סע' י' נראה שמותר שותף להזהיר את שותפו וכן בעל את אשתו כשיכול להיות נזק ואפילו אם רק שמע על זה – יזהיר אך יאמר "שמעתי עליו כך וכך – השמר שלא תינזק", א"כ קצת קשה למה בכלל י' סע' ב' לא רשם הח"ח בתנאי א' שלאו דוקא ראה בעצמו אלא אפילו שמע על כך, מותר?! אולם באמת כבר כתב בבאר מ"ח סוף סעיף ה' שכאשר התועלת מצויה (כמו שותף לשותפו וכדומה) אז מותר אפילו אם שמע. וכאשר לא מצויה, אסור. ולכן בכלל י' בציור שראובן הזיק את שמעון ולוי רוצה להגיד לאנשים כדי שהם ישפיעו וע"י כך יעזור ללוי (הלכה א' ו-ד') זה נקרא תועלת לא מצויה ולכן צריך "ראה

בעצמו" ולכן נראה שאפשר להגיד לראובן אפילו אם רק שמע על שרה ולא ראה בעצמו, כיון שכאן התועלת מצויה.

תנאי ב:

תנאי זה מצריך את המספר לוודא שהנזק שגרם פלוני לאלמוני הוא אכן נזק לפי ההלכה ושייך לפרסם זאת כי תהיה תועלת, בין נזק בגוף בין בממון ובין בנפש. א"כ לענייננו לכאורה על שמעון לוודא שבאמת בדבר שנשאל על שרה אם נמצא בה, הרי זה בגדר גנות. אך מיד עולה שאלה הגיונית: "למה צריך לבדוק אם זה גנות או לא וכי אם זה לא גנות למה שיהיה אסור להגיד, אדרבא יגיד ואין לו איסור שהרי אין זה גנות?! או שיש לבחון שלמרות שאין בזה גנות הרי היא מתגנה בעיני ראובן אך זה קצת דחוק, א"נ אם אין זה גנות למה שאני אמנע ממנה מלהירשם לביה"ס וכי זו סיבה מוצדקת? ונראה שיש זכות לראובן לרשום לביה"ס שלו מי שהוא רוצה ובתנאים שהוא רוצה. וכן ענה לי הרה"ג מזכה הרבים הרב שמעון אשר שליט"א. ולכן מסקנא לסעיף זה שמותר לשמעון להגיד לראובן כל הפרטים אודות שרה ואפי' כשהם חומרא בעלמא ודרישות חורגות מהגדרת הגנות של הח"ח בכלל ד' הלכה ב (אפילו שהם לאו או עשה שלא ידוע לכלל ישראל, אפילו רק בענפי המצוות, ואפילו על דבר שאסרו רבנן לכתחילה ובדיעבד התירו, או אבק לשה"ר בהגדרתו בכלל ט') אך רק יזהר לא ולהגיד אותם בצורה שישתמע לגנות על שרה ע"י הבעת פניו, תנועותיו או נימת קולו שאז עובר על אבק לשה"ר (כלל ב' סע' ב') כמו כן נראה דעל שמעון לוודא ששרה אכן מחזיקה במידות האלה כעת ולא עשתה תשובה. זה מכלל י' סע' יד בהתחלה וראה תנאי הבא.

תנאי ג':

כתב בכלל ד' שעליו להוכיחו מתחילה בלשון רכה שמא יחזור מעוולתו ללא צורך בסיפור בגנותו, אלא שכאן לא שייך טעם זה כמו שלא שייך בכלל ח' הלכה י שהבעל יוכיח את האדם שלא מחזיר קניותיו בהקפה, לפני שהבעל מספר לאשתו. אולי יש עצה לפנים משורת הדין לדבר עם שרה ולראות איך היא מתייחסת לאיסורים אלה או לחומרות אלה ואם נראה לשמעון שהיא מסתייגת מהם ואפי' מביעה חרטה יהיה אפשר להגיד לראובן את דעתה על כך ולהשאיר זאת לשיפוטו. וצ"ע, כאשר אמרה שרה שחוזרת בה ויותר לא תשוב לסורה, אם יהיה מותר להגיד לראובן שהכל בסדר ובאיזה תנאי.

תנאי ד':

שלא יגדיל את העוולה, ואם יש צד זכות על המזיק שאם לא יזכיר אותו יגרע ערכו בעיני השומעים חייב להגידו ואיסור חמור אם לא מזכירו (כלל י' הלכה יד תנאי ד'). אז פשוט שעל שמעון לא להגדיל העוולה ח"ו ולענות רק דברים הקשורים לשאלות של ראובן ולא להגיד גנות שלא תועיל לראובן. וכן אם יש צד זכות עליה שאם לא יגיד אותו תתגנה שרה יותר בעיני ראובן חייב שמעון להגיד אותו, ובכלל י' סע' יד' רשום שעובר איסור גדול ולמרות שכאן ההשלכות פחות חמורות נראה שגם פה יש איסור אם לא אומר את זה.

תנאי ה':

שיכוין לתועלת ולא מצד שנאה או קנאה. ולכן אצלנו אם יש לראובן קצת קפידא או קנאה על המדוברת אז כך: מכלל ט' סעיף ב' בהלכות רכילות כתוב שאם אדם רואה את חברו שהולך בודאי להינזק מאדם אחר חייב לעזור לו ותנאי ג' שם הוא שיכוין לתועלת וכתוב בבאר מ"ח סע' ג' שאפילו אם יש לו שנאה עליו חייב להכריח את עצמו בעת הסיפור לכוין לשם תועלת כמש"כ: "לֹא תַעֲמד עַל-דַּם רֵעֶךָ" (ויקרא יט, טז) וכפרש"י בסנהדרין עג. ד"ה קמ"ל. אך לכאורה יש לחלק כיון שכאן לא ודאי שראובן ינזק כיוון שיכול להיות שלבסוף לא יקבל את שרה לביה"ס בין אם ישמע ממישהו אחר או מכל סיבה אחרת ואז אולי אסור לו להביא א"ע לניסיון של חשש רכילות או לפחות לא חייב לענות לראובן. מצד שני גם אפשר שראובן בסוף לא ידע את האמת עליה ורק שמעון יכול היה לומר לו את האמת עליה ואולי בשל כך גם בסוף יקבל אותה לביה"ס ואז אולי לפי דיני ממונות שייך פה היזק וחייב שמעון משום "לֹא תַעֲמד עַל-דַּם רֵעֶךָ" כפירוש הרמב"ם בספר המצוות מצוה רצ"ז וכן בטור ובשו"ע חו"מ סימן תכ"ו. כיוון שאינני בקי בדיני ממונות אומר רק את סברתי כדי להגדיל תורה ולהאדירה, ונראה בס"ד שאם יודע בעצמו בודאות שיכול להכריח את עצמו ולכוין רק בשביל תועלת יעשה כן ואולי אפילו חייב מדין ספק דאו' לחומרא על לאו של "לֹא תַעֲמד עַל-דַּם רֵעֶךָ" ואם נראה לו שלא יכול למרות שהשתדל – ודאי שלא יעבור על איסור רכילות בשביל ספק תועלת (ואם אפשר ינסה לעזור בדרך אחרת וצריך לחפש "פתחים" בהלכה וזה תלוי בציור וביר"ש של שמעון, שלא יביא עצמו לאיסור דאורייתא) ויתחזק במוסר כיוון שגם כך הוא ספק עובר איסור. כשראובן דורש דברים של חומרות בעלמא ללא כל שמץ גנות לפי ההלכה כדאיתא בגלל ד' הלכה ב' הלכות לשה"ר. אז לכאורה אין סיבה לאסור כיוון שאיסור רכילות דומיא דכלל ט' הלכות רכילות לא שייך כאן שהרי לא מכניס שנאה בלב של ראובן עליה וכן נראה לענ"ד שגם לשה"ר דאורייתא אין כאן כי אפילו אם שמעון יאמר זאת לראובן

במטרה לגנותה קשה לומר שתתגנה בעיני ראובן כיוון שאחרי הכל אין בכך גנות לפי עיקר הדין ונראה כאן לא שייך מש"כ בהלכות לשה"ר כלל ג' הלכה ו': "שאפילו אם לא נגרם נזק מדיבורו ויותר מכך אפילו יודע לכתחילה שלא יגרם נזק למדובר אסור להגיד זאת", כיון שהמעיין שם בבאר מ"ח יראה שהסיבה היא כיוון שמדובר בציור שהשומעים לא קיבלו או לא התקוטטו בגלל דיבורו, משמע היתה אפשרות שכן יהיה נזק אך לא יצא כך מנסיבות הציור, אך באופן שאין אפילו הוה אמינא שיהיה נזק אפשר דמותר מה"ת ובכל מקרה יש פה אבק לשה"ר שהרי עלול להגיע לגנות גמורה ואסרו חז"ל, עיין ח"ח כלל ב' הלכה ב' וכן יכול לגרום שיחשדו אותו כמספר לשה"ר ואין הכי נמי אם יודע בעצמו שלמרות שקשה לו לכוין רק לתועלת מכל מקום ברי לו שלא יגיע לאיסור עצמו דאורייתא וכן ראובן לא יחשוד בו כמספר לשה"ר אפשר דבתועלת כזאת לא גזרו רבנן ושרי. וצ"ע. ולעניין להכריח את עצמו לכוין רק לשם תועלת, מצינו גם בכלל ד' בהלכות לשה"ר הלכה ה' שבאדם ליצן שעדיין לא יצא מכלל עמיתך (ואפשר גם שעשה תשובה) שחייב להכריח עצמו וכן באדם רשע גמור מצינו שחייב לכוין לשם תועלת בלבד כדאיתא בכלל ד' הלכה ז' וכן משמע בכלל י' הלכה ב' תנאי ה'. (ולכן נ"ל דמה שכתב הח"ח בכלל ט' הלכה יב' בהלכות רכילות שעיקר כוונתו צריכה להיות לשם תועלת - דהכונה תכלית כוונתו או כל כוונתו למרות שיש שנאה כדפרישית ולא הפירוש: שאפשר שיהיה קצת קפידא באם רוב כוונתו לתועלת)

תנאי ו':

כתב שם שאם אפשר לסובב התועלת בדרך אחרת חייב לסובב ואסור לספר גנותו. ומביא הח"ח בבמ"ח סע' יא ראיה לכך ממעשה עכן כדאיתא בסנהדרין יא. שאמר יהושע להקב"ה מי חטא, ואמר לו הקב"ה וכי דליטור (הולך רכיל, רש"י) אני, לך הטל גורלות וכן בתנא דבי אליהו אמר הקב"ה ליהושע: "מה לך יהושע וכי אני מדבר אליך היום לשה"ר וכו'". מסביר הח"ח דלכאורה יפלא הרי בגלל עכן נפלו ישראל במלחמה כי עבר על ציווי ה' ובא על נערה מאורסה ועבר על ה' חומשי תורה כדכתיב בסנהדרין מד. וא"כ איך שייך עליו לשה"ר?! אלא בגלל שאפשר לסובב זאת בדרך אחרת ללא גנות, מקרי לשה"ר גמור אם סיפר, וזה שאמר לו הקב"ה לך הטל גורלות. וכן נראה לענ"ד שעדיף ששמעון ישאל את ראובן מה התנאים שלו ויביא לו שמעון תשובה כללית ובכך ממעיט שמעון את הגנות על שרה ונראה דזה חובה מדאורייתא. אך אם ראובן חפץ בפירוט לשם תועלתו אז זה בכלל תועלת וצריך שמעון לומר לו והכל תלוי בניסוח השאלה של ראובן שכך מבינים מה בדיוק גבול התועלת הדרושה לו.

תנאי ז':
כתב שם שלא יגרם נזק יותר משהיה נגרם אילו היה מעיד עליו שמעון בדין. בהלכות רכילות כלל ט' הלכה ג' כתב הח"ח דאם השומע לשם תועלת עלול להזיק את המזיק לו אסור לספר לו וזה איסור רכילות למרות שהשומע הוא הניזק, וכש"כ אצלנו שעוד לא ניזק בעל הביה"ס, אסור להגיד לו גנותה של שרה אם עשוי לפרסם גנותה של שרה וכיו"ב. וכיוון ששרה לא הזיקה כלום לראובן, כל נזק קטן שיכול להיווצר מונע את ההיתר של שמעון להגיד לראובן וכן בכלל ט' הלכה יב בהלכות רכילות בתנאי ה' שם הח"ח מהסס אם להתיר ללוי להגיד לשמעון שראובן הזיק לשמעון כאשר שמעון הולך רכיל וזה כשכבר נעשה נזק לניזק כש"כ אצלנו שעוד לא נעשה נזק לבעל הסמינר, שיהיה אסור. ומה שמצינו היתר בהלכות לשה"ר כלל ד' הלכה ה, ו להגיד גנותו של חוטא בדבר המפורסם לכלל ישראל ותוכחה לא מועילה מפאת ליצנותו אפילו אם יתגנה בעיני אנשים (סע' ו' ברב לא צנוע) - זה דוקא לתועלתו של החוטא אך לא מצינו שיהיה מותר לגנות לפלוני בשביל תועלת לאדם אחר כאשר יכול לצאת מזה נזק בעתיד לאותו פלוני. לכן נראה לענ"ד שאם ראובן הולך רכיל אין לומר לו. וצ"ע אם כשראובן אומר שיקשיב לאזהרתו של שמעון לא להעביר הלאה הגנות על שרה אם יהיה מותר להעביר הלאה דומיא דההיתר בהלכות רכילות כלל ט' הלכה יב תנאי ה', כיוון ששם מדובר שהשומע כבר ניזוק, אך כיון שנראה לשמעון שראובן לא יעביר הלאה, אפשר דמותר.
לסיכום: לאחר ששמעון הבין מראובן תועלת הענין, ושמעון יודע שראובן לא הולך רכיל, ושרה עדיין מחזיקה במידות הללו, יכול שמעון לספר לראובן אפילו רק שמע זאת על שרה ואפילו רק חומרות בעלמא, רק יזהר שלא ישתמע מנימת קולו / הבעת פניו / תנועות ידיו לגנות, ולא יגדיל את העולה. ואם יש צד זכות עליה שתתגנה פחות – יגיד הטוב ויכוין רק לשם תועלת ולא מתוך שנאה / קפידא. ואם אפשר לשאול את ראובן "מה התנאים" ויענה לו ללא גנות, יעשה כך. ואשרי אדם שיודע לכלכל צעדיו ולהזהר לשמור פיו ולשונו גם בניסיונות מעין אלו.

חלק ב - דרך הלימוד, חידושי תנ"ך וש"ס

דרך הלימוד הישרה מכתבם של גדולי ישראל

[מחוברת תשרי- חשון תשס"ג (שנה ג') סי' א]

מאז הוקם ירחוננו (בשבט תשס"א) הבאנו במדור הנוכחי מידי חודש בחודשו מאמר אחר מאמר מרבותינו נ"ע ושיבלחט"א בשבח המגיע לכתבי"ם ובכללי הכתב והמכתב..והנה בעת'ה זו השנה השלישית לירחוננו, הגיע עת למוד דרך הלימוד מפי כתבם של גדולי ישראל לדורותיהם בכל מקומות מושבותיהם, ויכירו וידעו כל בני התורה את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון.בלימוד תורתנו הקדושה. ונתחיל בדברי גדול האחרונים מהר"ל מפראג בספרו דרך החיים (פ"ו דאבות עמוד שה - שו) שאחר שהאריך לדבר במעלת החזרה והשינון בלימוד התורה שבזה תורתו משתמרת בקרבו וידע כל דין ודין מוצאו ומובאו, שוב כתב להתאונן על דרך הלימוד הנהוגה בזמנו. וממנו נקח, לדעת אי זו היא דרך ישרה שיבור לו האדם בלימוד תורתנו הקדושה. וזה לשונו שם:

מאת המהר"ל מפראג

והאדם אשר הוא חכם כאשר יעלה על דעתו מנהגינו ראוי שישתומם על זה, איך הפליא ה' מכותינו ואבדה חכמת חכמינו כי היינו לאחור ולא לפנים. כי הראשונים התנאים והאמוראים והגאונים וכל האחרונים התחילו בסדר המסודר, ללמוד תחלה מקרא ואחר כך משנה ואחר כך תלמוד, ובדור הזה מתחילין בתלמוד שמחנכין הנער בן שש ושבע בתלמוד ולבסוף יעלה אל המשנה, ולא ללמוד רק שמחפשים בהלכות פסוקות כמו שאמרנו, והנה מתחילין בתלמוד ומסיימין משנה. היה להם לחשוב אחר שהתכלית שבאים אל מדה זאת, היה להם ללמוד תחלה המשנה והיה נשאר אצלם המשנה, עכשיו לא נשאר לא תלמוד ולא שום דין ולא שום הוראה רק ע"י חפוש. אמנם הסבה הגורמת הקלקול הגדול הזה הוא השקר בתחלה יוליד בסוף העיוות והקלקלה, וזה כי מתחילין לפלפל דברי הבאי בהלכה אשר יודעים כי פיהם לא כן ידבר ומגלין פנים בתורה אשר לא כן ויאמרו לחדודי בעינא. ואף כי דבר כזה ח"ו לא תהא בישראל לחדודי בדברי שקר לבלות הזמן בשקר והתורה היא תורת אמת איך יעלה על דעת אדם כזה, הלא ראוי שיקרע אדם לבבו ע"ז להפוך האמת על שקר ויאמר לחדודי בעינא. ויותר מזה כי אף דבריהם אינם כלל. שאם היה הפלפול שהוא פלפול הבאי ושקר מתדמה אל פלפול אמת, אפשר לומר כי יעלה בסוף מפלפול זה שאין בו ממש לפלפול אמת, אבל אין הדבר כך, כי אין דומה בשום דימוי כלל לא הקושיות ולא התירוצים, ואיך יחדד עצמו בפלפול כמו זה עד שידע לפלפל בפלפול אמת. אדרבה, הדעת נותן בהפך, זה שהוא מטפש ולא יחכים, כי הורגל בפלפול שאינו דומה לשום חכמה כלל, ואיך יהיה האחד למוד אל השני, ודבר זה עינינו רואות ולא אחר. ואם יאמר, דסוף סוף הוא חדוד ואף כי אינו דומה אל פלפול של אמת, אם כן יותר יש ללמוד אומנות נגרות ושאר אומנות או שחוק הידוע

שבו חדוד חכמה ותחבולה ויחדד עצמו גם כן בזה, וזה היה יותר ראוי ממה שיגלה פנים בתורה שלא כהלכה והרה עמל וילד שקר. כי כאשר האדם מרגיל עצמו בשקר כמו שהוא דבר הזה שהוא יודע ומכוין לשקר, כל מעשיו נמשכים אחר השקר ומשקר הוא במעשים גם כן כי הורגל השקר על שפתו ואיך יוליד השקר דבר אמת. ובמ"ח דברים שמנו חכמים שהתורה נקנית בהם [שנינו] אוהב את המישרים שהוא הרחקה מן השקר ומעמיד את חבירו על האמת ומכ"ש שהוא יעמוד על האמת וכולם הם מדות טובות וישרות, אבל לעוות בדברי תורה כדי לחדד בפלפול ובחדוד שאינו דומה ואין לו שום פנים אל פלפול האמת, הנהיה דבר כזה! וקורא אני עליהם וגם אני נתתי להם וגו'.

ואתם התלמידים היקרים אשר נתן ה' לכם לב שומע ודעת לקבל, חילכם לאורייתא ולא תתנו חילכם לזרים ולדברי שקרים, ויעלה על דעתיכם אחריתכם כמה גדול שכר של בעלי תורה, ולמה תוציאו ימיכם בדברים כמו אלו, ולמה אתם יגעים בדברי ריק שאין על זה שכר. וכי יעלה על דעתיכם שעל זה קבול שכר ואתם ידעתם בעצמכם כי הם דברים שאין להם שכר, הלא יש לחוש על נפשיכם מפני עלבונה של תורה, ואל יבטיח אתכם יצרכם או המורה לכם כי טוב הוא דבר זה, כי בשוא מבטיח אתכם על זה, ומי יתן שלא יצא שכר המורה בהפסדו, והלואי שיהיה כך. וראיתי בנים אשר לבם כפתחו של אולם עד שראויים לקבל כל התורה ואחריתם נאבדו והיו כלא היו כשאר עמי הארץ, חי ה' צבאות אם אין ראוי לקרוע על זה כמו על ספר תורה שנשרף, וכמו שאמרו (שבת קה:) העומד על יציאת הנפש חייב לקרוע, ופי' רש"י ז"ל הטעם, שהיה בכחו ללמוד תורה עוד ועכשיו נתבטל במיתתו, כל שכן שיש כאן באלו בטול התורה והפסדה וראוי לקרוע על זה כמו על ספר תורה שנשרף. ומי שפורש עצמו מזה הדרך השקר ויכריע עצמו ואחרים עמו בדרך אמת וישר, עליו נאמר (ירמיה ט"ו) אם תוציא יקר מזולל כפי תהיה, והתורה מגינה עליו בעולם הזה ובעולם הבא. אחר כך מצאתי בדברי החסיד שחבר ספר המדות האריך מאד בשער ת"ת גם כן לפרש חסרון הדור ומומו ומה שאין חוזרין על תלמודם, אך לא היה גם כן בדורו הקלקלה והמכשלה הגדולה הזאת לחדד בדבר שקר והתול. גם יעשו קושיא בדברי רש"י, קורין אותם "חסרון", חסרונם ומומם בם. אוי לאזנים שכך שומעים! ולא זכיתי בעונותי העצומים לראות דברי ספר החסיד שהוא היה מוציא אותי מן המכשול הזה שהיה תחת ידי יותר מכל, תהא צערי כפרתי ותקון עויי שהעויתי. ואם באנו לכתוב איך הדבר הזה הוא למכשול ולפוקה בדור הזה הלא לא יספיק לנו הזמן. אך בדברי זה אני בוטח כי הדבר אשר לא כן ואין לו רגלים ומכל שכן כי לא ינוח שבט השקר על גורל האמת היא תורת אמת שנתן לנו הש"י, הוא יהיה הסבה

כי שפתי אמת תכון לעד ולנצח ויסור מעלינו ההופכים ללענה משפט והאומרים למר מתוק אמן.

[מחוברת כסלו תשס"ג (שנה ג') סי' יב]

מאת הגאון ר' ישעיה הורביץ (השל"ה)

מתוך דברי הגאון הקדוש ר' ישעיהו הורוויץ זצוק"ל הנודע בספרו הגדול והנכבד "שני לוחות הברית" (המפורסם ברבים בשם השל"ה הקדוש) מסכת שבועות (פרק נר מצוה אותיות יג – טז) המלמד אותנו דרך לימוד התלמידים, ומפיו לפידים יהלוכו על ביטול "בין הזמנים" וגם "ענין החילוקים" (פלפולים שאינם של אמת צרופה), ושמה שאמרו רבותינו ז"ל לשבח הפלפול אין כוונתם ז"ל אלא לפלפול של אמת. וזה אשר יכתוב ידו הגאון של"ה (שם).

(יג) ולמדתם את בניכם כסדר הזה, הנער כשיתחיל ללמוד מקרא לא יזוז עד גמר תורה נביאים כתובים היטב היטב. לא ידלוג מפרשה לפרשה של שבוע, רק זה אחר זה. ולא יזוז משום פסוקים עד שידע הנער פירוש המלה עם הפעולה והחיבור, דהיינו ביאור הפסוק, וגם חלק גדול מחכמת הדקדוק טוב ללמוד בעודו נער, שאז כתובים על לוח לבו והם לזכרון תמיד. אחר כך, משניות כולם מן שתא סדרא, שיהא שנונים על פה. ואח"כ התלמוד באורך וברוחב ופוסקים, ואז מלאה הארץ דעה. ועיקר הכולל הכל יהיה נעקר ונשרש מן העולם השם של "בין הזמנים", לא יזכר ולא יפקד, רק כל העתים שוים לטובה, יתנהגו במנהג אחד לתורה, כמו שנאמר (יהושע א' ח') והגית בו יומם ולילה.

(יד) וענין החילוקים יהיו בטלים ומבוטלים, ומי יתן שלא יהיו בעולם. ואף אם יאמר האומר שהוא מגיד קרוב לפשוטו ומגיד הרבה עניינים אמיתיים, מ"מ כשמעורב בו אפי' דבר אחד שאינו אמת אוסר במשהו. ומי יוכל לשער העון פלילי להפוך דברי אלקים תורת אמת. והנה שמעתי דבת קצת מחכמי הדור האומרים, באם לא עוד החלוק, מה גבר מגוברין? כי אז יקומו הרבה לתפוס ישיבה. על הדברים האלה ראוי לקרוע, להיות ממעט בכבוד שמים כדי להרבות כבודו. ועוד, מי יתן כל עם ה' נביאים כי אז יתרבו הדעות. והנה יש כת משוגעים האומרים, החילוק מחדד. האומר כן ראוי לנזיפה. חדא, אף אם היה כן, וכי אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, קל וחומר חטא גדול ונורא כזה. ועוד, כשנעשה מחודד מה עושה בחידודו, הלא אין חידודו אלא שמבלה ימיו בדבר הזה ומדבר סרה על תורת אמת. ועוד, איך נעשו רבינו תם ור"י וכל בעלי תוספות מחודדים, רק על ידי לימוד תורת אמת ובקיאות מסכתות והתמדה וחוזרים תמיד וזמן בין הזמנים שווים, רק דבר זה הוא מצוה ובו ידבקון. ויהיה גם כן חידוד, דהיינו לתרץ בדרכים אמיתיים כל אוי"ש ברענג"ר וכל ניר"ן בערג"ר וכל רעגי"ר שפורגי"ר, וכן

בתוספות לקשר כל וא"ת או תימה שהוא בלא זאת. דברים כאלה הם בכלל תורת אמת, והם ג"כ חידוד. בודאי מי שלומד דבר יום זמן ובין הזמנים גמרא פירוש תוספות עם כל הדקדוקים, ובפרט דקדוקי רש"י , כי בכל דיבור ודיבור של רש"י יש בו נסתרים עניינים מופלאים, כי חיבר החיבור שלו ברוח הקודש. צאו וראו ברש"י על התורה שהקורא סובר שהוא קל, ראו במזרחי ובכל מפרשי דבריו ותמצאו נפלאות, ורש"י על הגמרא גם כן הוא כולם מרועה אחד נתנו. ואחר כך יעיין בגמרא פירוש תוספות בקושיות ותירוצים, ואח"כ לתרץ כנזכר לעיל בדרכים אמיתיים. ודבר זה יהיה נוהג זמן ובין הזמנים, ולא יזכר ולא יפקד שם בין הזמנים ויעקר מן העולם. אז תהיה תורתנו תורת ה' תמימה. חבל על דאבדין מה שהוצאתי רוב ימי בחילוקים גדולים ונפלאים, חטאתי עויתי פשעתי. על כן באתי להזהיר הדורות הבאים, ובזה יתהפכו זדונותי לזכיות. יאמרו נא יראי ה' ויפרסמו כל הנ"ל בקרב כל ישראל לזכות את הרבים

(טו) והא דמשמע מדברי חז"ל שנוסף על לימוד התלמוד צריך להיות מפולפל, כדאיתא בחגיגה (יד.) כל משען לחם, אלו בעלי תלמוד. איש מלחמה, זה היודע לישא וליתן במלחמות של תורה. הרי הפלפול נוסף על התלמוד וכו' [ע"ש שהביא עוד ראיות מכמה מקומות בתלמוד שצריך ללמוד פלפול]

(טז) אמת הדבר טבא פלפלא חריפתא ובפרק במה מדליקין (לא.) אמר רבא בשעה שמכניסין אדם לדין שואלין אותו, נשאת ונתת באמונה פלפלת בחכמה וכו' אבל כל זה נאמר על פלפול של אמת. ויכול אדם לחדש פלאי פלאות בכל הלכה והלכה מכח קושיות ותירוצים, ולפלפל עליהם ולמצוא דרכים איזה פשט האמת הן בתלמוד הן ברש"י ותוספות. וכמו שמפלפלים התוספות עם רש"י, כן נוכל להוסיף בפלפול לעיין ולתרץ הקושיות שהתוספות מקשים על רש"י, וכן שאר קושיות שהתוספות מקשים בסוגיא דשמעתתא. התורה נתנה לכל ישראל, כי כתר תורה מונח לכל, ואל יחשוב מה אני ומי אני הוא לעיין ולילך בגדולות ובנפלאות, כי הלומד לשם שמים ומייגע את עצמו בהלימוד אז יגעתי ומצאתי תאמין. וכל אלה הפלפולים אשר אורייתא הוא דמרתח ביה, הם מרכבה למדת המלכות שנקראת תורה שבעל פה שהיא מדת הדין. ודוקא בפלפול של אמת, אבל בפלפול של שקר דובר שקרים לא יכון. ובפרק קמא דעירובין (יג:) תנא, תלמיד ותיק היה ביבנה שהיה מטהר את השרץ בק"ן טעמים וזה לשון התוספות: תימה, מה חריפותא הוא לטהר את השרץ שהתורה טמאהו בהדיא. ואומר ר"ת וכו' ע"ש. הרי שהוקשה לתוספות דמה מעלה יש בפלפול שאינו של אמת, ודי בהערה זו.

[מחוברת טבת-שבט תשס"ג (שנה ג') סי' כא]

מאת הרב אורחות צדיקים

בס' אורחות צדיקים שער כ"ז (שער התורה) מדבר על מעלת לימוד התורה והחיזוק בה, ושוב כתב, השתלשלותה של תורה ממעמד הר סיני דור אחר דור והיאך נתמעטה בדורות האחרונים, ואז הוסיף וכתב לאמר:

ועוד בדור הזה נשתכחה תורה, מחמת כי הלומדים הללו סבורים לעשות כמו הראשונים להחזיק בפלפולים, אך אינם דומים לחכמי צרפת כלל וכלל! הלא לבם היה פתוח כאולם, ותורתם היתה אומנותם, והיו ממיתים עצמם עליה יומם ולילה, לכן השיגו וידעו בפלפולם. אבל עכשו אינם יודעים כן, אלא מבלבלים זה את זה, ומבטלין רוב היום ועוסקין באותו לימוד כחצי יום, והלימוד שלהם עראי דעראי והביטול קבע. אבל בימי חכמי התלמוד הלכו ללמוד עשר שנים ויותר, והיה למודם גדול בקביעות, שאם היה אחד מתעטש לא היו אומרים "אסותא" מפני ביטול בית המדרש. מזה הענין יש לדעת רוב קביעותם. ואמרינן בכתובות רב יוסף בריה דרבא שדריה אבוה לבי רב קמיה דרב יוסף. פסקו ליה שית שנין. כי הוה תלת שנין, מטא מעלי יומא דכיפורא, אמר: אזיל ואחזי לאנשי ביתי. שמע אבוה, שקל מנא נפק לאפיה אמר ליה: יונתך נזכרת? ואמרי לה: זוגתך נזכרת? אטרוד לא מור אפסיק ולא מור אפסיק. וראה והבן זה הענין, כמה היו דבקים בתורה, על כן זכו לרוח הקודש. וכן בארץ צרפת היו עוסקים בעסק גדול וזמן רב, והיו יושבים במקום אחד ללמוד כל התלמוד, והיו חוזרים תמיד, ולא פסקה תורה מפיהם, והיו עושים כמו מעשי הראשונים, כדאמרינן (ע"ז יט.): לעולם ליגרס איניש ואע"ג דמשכח, ואע"ג דלא ידע מאי קאמר. ואמרי (שבת סג.): מעיקרא ליגמר איניש והדר ליסבר וכל זה אינם עושים עתה, כי כל אחד רוצה ללמוד תוספות וכל חידושים וחידושי דחידושים קודם שידע צורת התלמוד, אם כן איך יצליחו, כיון שעושה להיפך ממה שאמרו חכמי התלמוד, כי כל מה שנאמר בתלמוד הכל אמת, ואין להשיב עליו או לשנותו, ולא להוסיף ולא לגרוע, ועל כן מרוב טורח הלימוד, העיון והפלפול, רבים פורשים מן הלימוד מרוב טורח השמועות והדקדוק שאומר על פה, כי אומרים: מה נוכל להבין סברות מבחוץ, הלואי שהיינו יודעים מה שבתוך הספרים. ואם היו לומדים בקביעות יומם ולילה, אז היו לומדים והיו בקיאים בתלמוד, והיו מתאוים ללמוד, כי היה להם לב להבין בקל, והיה אדם בא ללמוד לעולם, נים ולא נים תיר ולא תיר, והיו מוסיפים בכך יראת שמים שלימה, וגם היו מתרבים התלמידים והיו עוסקים תמיד בתורה, אבל עתה מרוב טורח השמועות נעשית להם ההלכה כמשא כבד, ולא יוכלו עוד להביט בה.

ומתוך כך עוסקים בשגעון בליצנות, ומבלבלין ומבטלים ועוסקים במיני תחבולות ואין להם יראת שמים.

ואמרו בפרק השוכר את הפועלים (ב"מ פה.) רבי זירא יתיב בתענית מאה יום דלשתכח מיניה תלמודא דבבלי כי היכי דלא נטרדיה ואמרו בויקרא רבה (כה.) נכשל אדם בעבירה אחת ונתחייב מיתה לשמים, מה יעשה ויחיה? אם היה רגיל לקרות דף אחד, יקרא שני דפין. או לשנות פרק פעם אחת, ישנה פעמים. או ללמוד פרק אחד, ילמד שני פרקים. אלמא רוב גירסא עיקר, כי אם היה הפלפול עיקר, לצעוק ולהרים קול חצי יום בדיבור אחד, אז היה לו לומר: אם מתחילה היה רגיל להקשות קושיא אחת, יקשה שתי קושיות. ובפרק האיש מקדש (קידושין נב:) אמרינן: כשמת רבי מאיר, אמר ר' יהודה: אל יכנסו תלמידי רבי מאיר לכאן, שקנתרנים הם. וכל זה שלא היה רוצה להתבטל מגירסתו, כי רבי מאיר היה חריף, ולא עמדו חבריו על סוף דעתו (עירובין נג.) ועוד התם אמר רבי יוחנן: לבן של ראשונים – כפתחו של אולם, ושל אחרונים – כפתחו של היכל ואנו – כמלא נקב מחט סדקית. ואמר אביי: ואנן כי סכתא בגודא לגמרא. ואמר רבא: ואנן כאצבע בקירא לסברא. ואמר רב אשי: ואנן כי אצבעתא בבירא לשכחה. ועכשו אנן ענייי הדעת אין אנו יכולין לומר כאצבע, כי אם כאבן שיש לגמרא ולסברא. והא דאמר בפרק במה מדליקין (שבת לא.) אמר רבא: בשעה שמכניסין אדם לדין שואלין אותו: נשאת ונתת באמונה? פלפלת בחכמה? משמע שצריך אדם לפלפל זה לימוד הגמרא, שמקשינן משניות על הברייתות ומתרצינן להו. א"נ ע"י עסק והגיון בתורה תמיד נותן דעתו לדקדק ומוצא טעמו. אבל לישב כל היום לפטפט, פשיטא שלא לעשות כן.

וכן עתה רוב הלומדים מודים בעצמם שאין לומדים כהוגן, ויודעים שאינם לומדים בדרך הישר, כי מרוב טורח הפטפוטים שהם מפטפטים הם מתבטלים לגמרי, ולא ישיגו ללמוד לא תורה ולא נביאים וכתובים ולא אגדות, לא מדרשים ולא שום חכמה, מחמת רוב תחבולות שלהם. ודרשו רבותינו (אבות דר"נ כד, ו) על פסוק זה: על שדה איש עצל עברתי ועל כרם אדם חסר לב. "והנה עלה כלו קמשונים כסו פניו חרולים, וגדר אבניו נהרסה" (משלי כד ל - לא) מי שאינו מחזיר תלמודו, מתחילה מחליף ראשי פרקים, סוף מחליף דברי חכמים, סוף שאומר על טמא טהור ועל טהור טמא, והרי הוא מחריב את העולם. אלמא, מי שאינו חוזר תלמודו לא יוכל להורות כדין, אלא טועה ברוב ההוראות. ואמרינן במדרש משלי (י.): אמר רבי ישמעאל: בוא וראה כמה קשה יום הדין שעתיד הקב"ה לדון כל העולם כולו בעמק יהושפט, וכיון שתלמיד חכם בא לפניו, אומר לו: כלום עסקת בתורה? אומר לו: הן! אומר לו הקב"ה הואיל והודית לפני, אמור לי מה

קרית ומה שנית ומה שמעת בישיבה, מכאן אמרו: כל מה שקרא אדם, יתפוס בידו, שלא תשיגהו בושה וכלימה ליום הדין.

[מחוברת אדר א-ב תשס"ג (שנה ג') סי'לב]

מאת הגאון ר' יאיר בכרך (מח"ס חוות יאיר)

מהגאון הגדול ר' יאיר חיים בכרך זצ"ל בספרו שו"ת חוות יאיר (סי' קכד) שהאריך בזה כשנשאל ע"י אחד מנאמניו שיאמר לו סדר הלימוד הראוי לבנו מחמד עינו שזה עתה נכנס לעול מצוות. וזה לשונו שם [הכותרות בראשי הפרקים מאת המעתיק]:

[לימוד הדרוש]

ועל דבר בקשתך שאודיעך סדר לימוד בנך יחידך אשר אהבת היה לך להודיעני עתה איזה ספרים שכבר למד ובקיא בהם רק מפני שהודעת לי שדרש דרוש נאה אחשוב שכבר למד דברי אגדה כגון מדרש רבה וספר עין יעקב כאשר באמת הם יפים לבחורים כפרפראות לפני הסעודה וגם המה להוד והדר באזני השומעים ממנו איזה פשט או דרוש או בהיותו אצל הדרוש של גדול שנכנס תוך דבריו בקול ומודיע ידיעתו והשגתו והוא קצת תכלית שיצא לו שם למדן מופלג כולי האי ואולי ימצא אשה ימצא טוב הון ועושר אף כי לא זה הדרך ולא זו העיר וגדר למדן אמיתי אשר זה קנה חכמה ועלה ונתעלה עד שנקוה בו שיורה הוראות וחוקים טובים וישרים כישראל ונפשו מלאה בשר ויין גופי תורה.

[לימוד בחבורה ולא ביחיד]

ועל דבר סדר המדרגות דבר קשה הוא ליחיד אף שהוא עשיר מופלג להתנהג בו עם בנו אף אם ימצא לו למדן מופלג ומלמד לשם שמים וכו' הלא הצורך הגדול אל הלימוד דיבוק חברים כמ"ש מחברי יותר מרבותי ואין תקנה לזה רק אם יתאספו חמשה או ששה ב"ב יחד וישכרו מלמד לבניהם בתנאי שלא יוסיף עליהם ויתנו לו כדי סיפוקו כאלו היה לו מספר נערים כפול ואזי יועיל עצת ה' בסדר הלימוד.

[יש סדר והדרגה גם בלימוד התורה]

והנה קשה מאוד לקרב איזה לימודים ולרחק קצתן באשר כולם אהובים כולם ברורים כולם עומדים ברומו של עולם והכנות להמציא תכלית המבוקש שהוא השלמות שהוא שלמות הנפש וחלילה לי לומר שמועה זו נאה וזו אינה נאה רק מצד שבכל חכמה עיקרו הסדר וההדרגה הנכונה הכא נמי בהשגת חכמת התורה.

[על לימוד הש"ס]

והנה ודאי תלמוד אין לך מדה טובה הימנה אכן הוא דרך רחוק מאוד מאוד כי אם ילמד עם גפ"ת הקבוע שם בלימוד הכללי עוד דף אחד מהש"ס והוא די ויותר אף לבחור חשוב

אם יבקש שיתקיים בידו ויחרוך רמיה צידו ולא ילך קמא קמא ברוח. נמצא יבלה כמה שנים עד שיתקיימו בידו ארבע וחמש מסכתות גדולות.

[לימוד בהלכות מעשיות יותר]

ולימוד הטורים והסמ"ע ראיתי רבים מבחורים שוגים בזה ששומעים בכל יום שיעור מאלה ואינו תכלית כללי רק לדיני ממונות שהוא על צד הסברא והנכון קצה האחרון מן הלימוד וחלילה לי להקטין מעלות משפטי ה' כי חיות הנה וממקום קדוש יהלכו לא כמשפטי הגוים שהמה בנויים על שיקול הדעת ושכל האנושי כמ"ש החכם האמתי מהרי"מ בעל העקידה שפתים ישק רק שהיפוך הסדר הנכון הזה אינו רק משלשה פנים. הראשון, לפעמים הרב המגיד [ר"ל מגיד השיעור] בוחר בזה בשביל עצמו כדי ללמוד דיני ממונות אחת לאחת כי אפשר שהוא מילא כריסו בשאר החלקים. השני, מפני הגובה והגאון אשר יחשבו בהם יהיו בקיאים בדיני ממונות יצא טבעם תוך בני אדם וישאלו מהם עצה ויקבלו שכר ולפעמים יקבלו שכר ע"י שיהיו מורשים מבעלי דבר ולבסוף גם מבוררים ודיינים קבועים והרי גלוי שהוא לימוד שלא לשמה וגרע מיניה שתכליתו מצה ומריבה ערמה ותחבולות ולימוד טענות שוא להצדיק רשע ולהרשיע צדיק והיא לא תצלח. והשלישי, בחרו בדבר שיש בו פלפול ועומק כענין הרוצה להחכים ידרים יעסוק בדיני ממונות שאין לך מקצוע וכו' והוא אמת רק שדבר בעתו מה טוב ואין ראוי למאס מי השילוח ההולכים לאט שיש בהם יפוי כח וזכות אי בעית אימא משום דתדיר שהוא חובות היום שראוי לדעת כל איש ישראל והוא חלק אורח חיים, ואחריו חלק יו"ד שג"כ מה טוב ומה נעים שידע להבין ולהורות בביתו דברים קלים שהם כביעתא בכותחא או אם יתרמי במקום שאין איש. ואי בעית אימא, משום דמקודש, שבשני חלקים אלו נכללים תילי תילי מצות חובות הגוף הנה ודקדוקיהן כפלי כפלים ממה שימצאו בחו"מ אף כי בכללם אין בהם חובת הידיעה המגיע חובת מעשה. והנה בדורותינו זה החלק המובחר והטוב חלק או"ח כשמו כן הוא יושב שכול וגלמוד אין איש שם על לב דוגמת מסכת מועד קטן שזכר בעל ספר חסידים.

[לימוד ספרי אמונה ועוד בענין הנז' בקטע הקודם]

והנה בדורות הראשונים לפי מה ששמעתי היו שומעים ולומדים בבחרותם ספר העקידה, והעקרים, והכוזרי ודוגמתן, מפני שהיה כל מגמתן להשלמת נפשם שהוא האמונה בשרשי הדת לכן למדו ספרים המדברים וחוקרים בזה. ובזה יפה עושין דורות הללו שמתרחקים מאותן הלימודים כי טוב ויפה לנו ולבנינו להאמין האמונות המוטלים עלינו בלי חקירה והארכתי בזה במקום אחר. גם היו מקצתם לומדים מטעם הנ"ל ספר

חובת הלבבות והוא מדבר ג"כ בחקירה בשער הראשון. ובשאר שערים מלא דעת ויראת ה' ועמ"ש בהקדמה על איש שלמד דיני גיטין וקידושין ולא ידע דבר מחובת הלבבות המוטל על כל איש ישראלי יע"ש ע"א בס' עיקרים מאמר א' ספ"ג כי שייך למבוקשינו פה כי גם חלק או"ח מוטל על כל איש ישראל לדעת לפחות כלליו ורוב פרטיו והרי זה המובחר ששנו רז"ל הלומד ע"מ לעשות ולקיים שמספיקין בידו וכו' וידוע שהרי כל לימוד הוא המעשה אף כי הלימוד בתורת ה' מצד עצמו עלה ונתעלה יותר מכל מעשה כדרז"ל על כל חפצים לא ישוו בה גם אגוני מגנא ואצולי מצלא ונמשלה לאור מה שאין כן המצוה מ"מ בלי ספק המביא לידי מעשה יש בו מעלה יתירה כפול ומכופל מלימוד אחר וכמ"ש גדול תלמוד שמביא לידי מעשה ומה שהקשו שם התוס' ומ"ש החסיד בעל של"ה וגם אני חידשתי בו דברים אשר אין כאן מקומן. והנה באיזה מקומות הקשו הש"ס הלכתא למשיחא ותמה הש"ס א"כ כל סדר קדשים וכו' משם מוכח ג"כ אפילו לא יתכן שיצא מצד הלימוד דבר למעשה בזה"ז מ"מ לא נמנע לימודו כ"ש אם יש תכלית ונפקותא שראוי ללומדו. זה אמת ויציב חלילה להניחו רק מה שנבחר דברים שמעט תכליתם מצד המעשה ונבחל בלימוד המוטל עלינו והוא ביאור חובתינו בכל יום ויום, חטאת הקהל הוא.

[לימוד חכמת הדקדוק]

[ולימוד חכמת הדקדוק מיעוטו יפה ומוכרח לכל בר דעת לדעת הכללים מיעוטו ומוכרח לכל בר דעת לדעת הכללים הן בכינויים יחיד ורבים זכר ונקבה עבר הוה ועתיד נוכח ונסתר מדבר בעדו ואותיות המשמשות ומקומן אבל לבלות ימיו בבניינים שונים שזכרו המדקדקים כולו שלא לצורך. וכן בנקודות דגש ורפה וכללותיהן מוטל על איש באשר אדם ונפש חיה כתרגומו לידע ואיך לא יבוש מי ששנה ולמד ולימד עד שהגיע להוראה יורה ידין, אם ישאלנו בסידור תפילה למה נשתנו נקודות ווין ונשבחך ונפארך במלאפום [שורוק] תהלה ותפארת בשוא. קדושה ומלכות במלאפום [שורוק]. וכן בווין של אמת ויציב, ויאלם ויסתגר כי לא ידע שקושי שני שוואים רצופים גרמו זה. וכן אותיות בומ"ף שאחרי הוי"ו. וכן בההי"ן החתי בפתח האמורי בחטף קמץ ולא ידע כי אותיות אחעה"ר גרמו זה שישתנה פתח לקמץ באותיות אע"ר על הרוב ובה"א חי"ת לסגול. וכן בשינוי שאר אותיות השימוש בנקודותיהן וכן בכללי דגש ורפי בג"ד כפ"ת. וכן בשואי"ן מ"ש בם דאל"כ הרי זה בור בברכו בציבור על הס"ת או לפני התיבה ברכו בשוא נח וצ"ל נע כי באה אחר תנועה גדולה. אמנם לידע כל סעיפים וסעיפי סעיפים והיוצאים מן הכללים אין לבלות הזמן בהם כי ידיעתם רבות המבוכה ומעט התועלת ויש שפירשו על זה מה שאמר רבן יוחנן בן זכאי מנעו בניכם מן ההגיון]

[לימוד המשניות]

והנה לימוד המשניות הוא מובחר שירגיל אדם את בנו מעת שזכה לקרוא הלכה ברוב הש"ס שילמד עם רבו פרק אחד משניות ביום ובפרקים החמורים וארוכים חצי פרק וישגיח שיחזור תמיד עליהם בלי התרשלות ובלי ליאות ובקל יכול לקבל זה עם לימוד גפ"ת והוא תועלת ותכלית גדול לכל לימודיו אח"כ ומה גם עתה שזכינו לפירוש הרע"ב שהוא ש"ס ממש. והנה לפום ריהטא משמע ממשנה דאבות דתנן בן חמש למקרא בן עשר למשנה בן ט"ו לתלמוד, שלא יתחיל בן משכיל ללמוד ש"ס עד שיגמור ששה סדרי משנה ק"ו מדורות ראשונים שהיה לבם פתוח כפתחו של אולם. ואנן כנקב מחט סדקית. אבל אין זה מוכרח, רק בדורות ההם לא היו דברי המשנה בכתב והיה איסור לכותבם כ"ש שלא היה דפוס כי נתחדש קרוב לדורות הללו כשי"ן [ר"ל, שלש מאות] שנה לכן הוצרכו זמן רב ללימוד המשנה ומ"מ ודאי לא היו מתחילין ללמוד עמהם דיוקי המשניות ודקדוקיהן ומה שנתחדש מרמיותן ומשינוי לשונם עד שלמדו כל או רוב המשניות והכי מוכח מחמש שנים של מקרא שהיו לומדים כל התנ"ך עם בניהם לפני שיתחילו במשנה.

[ומלימוד המשניות מדבר במעלת לימוד הרי"ף והרא"ש]

וכך למד הגאון א"א זצלל"ה עמי בכל יום פרק משניות עם לימודי בבית רבי עד שהגעתי לכלל בחרות בקראי גפ"ת בכל הש"ס סמוך לביאתו לק"ק ווירמיש שהיה בסוף שנת ת"י היה לומד אתי ועם חברים בחורים מופלגים הרי"ף בקצת חידושיו והוא הדרך הטוב והישר המגיע לתכלית יותר מכל לימוד זולתו. וכן נהגו גדולי עולם הקדמונים וכך הגיד לי חמי הגאון מהר"ר זוסמן זצ"ל שנפטר בק"ק בולדא עיר ממלכתו שכך קיבל מרבותיו וכך כתב הוא והנהיג בנו הגאון מהר"ר איצק ז"ל אחריו ועלתה לו כי לא יכול להשלימו בקל בשלש שנים. ואם יתקיים בידו ויהיה בקיא בו הרי שערי חכמה של כל חלקי הטורים פתוח לפניו אחר שילמד ג"כ הרא"ש שהוא על הרי"ף כתוס' קצרים על הש"ס והן המה דברי הטורים עם מקורם מהש"ס ואין לימוד מוטעם ונכון מלימוד הרא"ש אחר שבידו הרי"ף. וברא"ש בש"ס שלי ציינתי ע"פ דפין שבש"ס שבאם אסתפק או אתקשה בדבר שאוכל לעיין בש"ס בלי כילוי זמן בחיפוש. וקבלתי שהגאון הישיש מהר"ר פנחס הורוויץ שהיה אב"ד בפולדא וסוף ימים אפילאנט בפראג מופלא ומופלג מאוד בהוראות ופסקים שהיה כל לימודו בהרא"ש ופסק אחריו כאילו ניתן מסיני ולא חש כלל אם הוא נגד הכרעת הגאון רמ"א ואמר כי גם הוא כדאי להכריע ואני הכרתיו בקטנותי כי הייתי עומד לפני מקום ישיבת א"א הגאון זצלל"ה שהיה סמוך לישיבתו סמוך לארון הקודש כותל דרומי בבית הכנסת ישן חדש נקרא.

[שלא ללמוד בדרך החילוקים ובחריפות של הבל]

ואם לי אתה ובקולי תשמע אל יבלה בנך (כצ"ל) זמנו בחילוקים ובחריפות של הבל אשר בעוה"ר נתפשט מה שלא מצינוהו כלל בדברי הקדמונים לא בגמרא ולא בתוספות עם שהיו עוקרי הרים (וכבר קראו תגר עליהם גדולי המחברים מהם בשל"ה ובנו בעל ווי העמודים הובא בס' דרך החכמה. גם בס' עמודי שש די"ב, ונשמת אדם ד"מ, תורת האשם רע"ג ורע"ד, אורח לחיים הוא מוהרר"א בעל עמודי שש הנז', עיין מאמר כ"ח כ"ט. ע"ע ס' אורחות צדיקים שער כ"ז וספר מ"מ דכ"ב ע"ב. ועל כולם דרוש זקני הגאון כמוהררל"פ שדרש בפוזנא שנת שנ"ג. ולא ראיתי וקריתי אדם שמספר בשבחן רק מהר"ר יצחק חיות בהקדמת ספריו פני יצחק ופחד יצחק, והקורא החילוק בילוק שכתב בהקדמת זהו ספר פני יצחק יעיד ויראה איך נשתבש רחמנא ליצלן ובמק"א תמהתי על מ"ש בס' זיקוקין דנורא בשבח הפלפול בהכאת ידים זו לזו [ע' ריש תשובה קנ"ב] וראוי לקרות הוי אוי ואבוי על מבחר הזמן שמבלין בזה לפעמים עד רובו של יום שהיינו יכולין ללמוד וללמד כמה דפין מש"ס ומפוסקים רק הרגל בנך לדקדק בגפ"ת הדק היטב היטב הדק בחסר יתור וחליף במקומו וממקום אחר וזהו חריפות של אמת שהורגלו והרגילו הקדמונים בעלי ש"ס ובעלי פירוש הש"ס אם לא תדע לך בעקבי הצאן צא ורעה את גדיותיך על משכנות הרועים. ומפני שכבר דברו בזה גדולי האחרונים וגם אנכי עפר ואפר הדל באלפי כתבתי בזה בקצת מקומות לא אאריך בזה רק לדעתי יכנסו דברי באזניך ואם תקשיב בקולי עם התפילה לנותן התורה וחכמה אז גם אתה גם בנך תצליחו בדרכיכם ותשכילו. כנפשיכם ונפש ד"ש הטרוד.

(וחתים) יאיר חיים בכרך. עכ"ל.

[מחוברת חוברת ניסן-אייר תשס"ד (שנה ד') סי' מא]

מאת הגאון ר' אלעזר פלקלס (מח"ס תשובה מאהבה)

מתוך כתבו של הגאון ר' אלעזר פלקלס זצ"ל (תלמיד הגאון המפורסם ר' יחזקאל לנדא זצ"ל מח"ס שו"ת נודע ביהודה, וראש המורים בעיר פראג) בפתיחת השער לספרו שו"ת תשובה מאהבה בו דרך קסת'ו בדברים חוצבי להבות על דרך הלימוד, ותמך דבריו בדברי ר"מ במשנה (ריש פ"ו דאבות) כל הלומד תורה לשמה וכו' וזה לשונו לשון הזהב וההדר'ת:

...אבל זה היגע בתורה למען שמו באהבה, נקרא ריע, אהוב, אוהב את המקום, כי הוא עוסק מאהבת השם יתברך ולא לעשות לעצמו שם, ואוהב את הבריות, ובריות אוהבין אותו, משמח את המקום, קב"ה שמח בתורתו וחדי בפלפוליה. ומשמח את הבריות, ומלבשתו ענוה שאינו חפץ להשתרר. וכיוצ"ב הנה שפתי לא אכלא מה שכתבתי בילדותי (בחיבורי) מילי דאבות אשר חברתי בהיותי בק"ק ג"ט.

אני הגבר ראה ראיתי שיש יתרון לעוסק בתורה לשמה על העוסק שלא לשמה, בכמה מעלות טובות כפולות ומכופלות. (וכל זה למדתי מתורתו של ר"מ הוא המבאר את הבאר הזאת, באר היטב. ומשתעי בלישנא דחוכמתא, כל העוסק בתורה לשמה וכו').

א) הלומד תורה משום כבוד המדומה שלא לשמה. אינו עוסק רק באותן סוגיות שיכול להראות פלפול של הבל לקשור חבל בחבל. ובמקומות שאינו יכול לומר לא חילק ולא בילק, אין לו לא נחלה ולא חלק. מה שאין כן זה העוסק בתורה לשמה, "זוכה לדברים הרבה". כי הוא זה לומד כל המסכתות כולן כסדרן, הלכות ואגדות.

ב) זה העוסק בפלפול של הבל. אינו אהוב ומקובל על פני תבל, כי חכמי ארץ ישראל, וספרד וארץ תוגרמא, לא שמיע להו ולא סבירא להו פלפול כזה, והמה גדולי חקקי לב, חריפים ובקיאים במקרא במשנה בגמרא ובפוסקים הראשונים והאחרונים, כנודע מספריהם הקדושים. גם בארצות האל, הרבה גדולים חקרי לב, דחו לימוד הזה בשתי ידים, והמה גאוני ארץ, ודבריהם בספריהם אהובים בעיני אלקים ואדם. ואם יפונו האנשים האלה, אשר אומרים הבה נבנה לנו עיר ומגדל פורח באויר, אל הארצות ההם, ולא יהיה להם המגדל הזה אשר לדעתם ראשו בשמים, לשם ולתפארת משא"כ זה העוסק בתורה לשמה "כל העולם כולו כדי הוא לו" כי הוא אהוב וחביב בעיני כל האדם, כלם נהנין ממנו עצה ופריו שוה לכל נפש, בכל עיר ועיר מדינה ומדינה.

ג) זה העוסק בבנין שוא (כצ"ל), ומהלך על כנפי רוח, מתנשא לכל לראש לאמר, אין חבירו אנוש כערכו, בחשבו אני ואפסי עוד, כי הלבשני חלוקא דרבנן. ולי לבדי מגיע כל חלוקת כבוד (כצ"ל) והדר כבוד חכמים ולא לזרים. אנא זכינא לסבי דבי אתונא, אנא בנינא ביתא באוירא, בי תחתים שנים ושלישים על כולו מגדול עוז שם ה' קב"ה חדי בפלפולי, עד שבגובה אפו כלם כאפס וכאין נגדו. ואיש אין בארץ שהוא רעהו, ואין דומה לו. ואף שנראה מבחוץ כעניו מאד, שמתחבר עם רעים. בקרבו רוח גבוה על כל גבוה, ואין חבירו מגיע לחצר כבוד, אינו מגיע לקרסולים במיא ורישיה בשמיא, לא משום דנפישי מיא אלא משום דרדיפי מיא דסילקי וחילקי. אבל זה העוסק לשמה ואינו מבקש גדולות ונפלאות זהו נקרא "ריע אהוב" עליו יש לסמוך שהוא ריע אהוב ונאמן בבריתו.

ד) זה הלומד על מנת לבנות בנין של שוא ותוהו, אינו לומד מאהבת השי"ת רק על מנת לעשות לו שם בארץ, כשם הגדולים שיש לו יד ושם. לסתור ולבנות ערים גדולות ובצורות בשמים ולא מאהבת בני אדם יושבי תבל, זולת כל ישעו וכל חפצו לפסוע פסיעה גסה, על ראשי בית יעקב וקציני בית ישראל, ולהשתרר עליהם. ולאמר, כולכם חייבים בכבודי. ספרי מגדלים אשר בניתים. שיתו לבכם לחילי לאורייתא מחריפי דפומבדיתא משא"כ העוסק בתורה לשמה זהו "אוהב את המקום אוהב את הבריות" כי הוא עוסק בתורה מאהבת המקום ב"ה ואינו חפץ להתיהר על הבריות.

ה) זה העוסק בתורה שלא לשמה, אינו משמח את המקום בתורתו. אף שאמרו ז"ל קב"ה חדי בפלפולא דאורייתא, היינו פלפול של אמת, כמו שלמדום בארץ צבי ותוגרמא. וגם במדינות האלה, הרבה גאוני ארץ אדירי עם, אשר למדו על דרך ישרה שיבור לו האדם וכו'. גם בדור הזה יחידים שרידים אשר ה' קורא אליהם, תורת אמת בפיהם כנראה מספריהם הנאמנים והנחמדים. אבל המבלה בהבל מעשה חידודים מעשי אורג קורי עכביש על אבני אלגביש, ובעיניהם ראמות וגביש. בזאת התורה אין שמחה לפני הקב"ה. גם הבריות [אינם] ששים ושמחים בתורתו אחרי שכל יגיעותיו לבנות בשמים מעלותיו, מגדל גבוה למעלה מעשרים אמה דעינא לא שלטא, שביק פתחא רבה ועייל בפתחא זוטא, מעייל פילי בקופא דמחטא. ואינו עוסק בדיני תורה כלל, זולת בסוגיות שיכול ללמוד ק"ו מחטה, ומוחלפת השיטה. ואינו בקי אפי' בדיני חיובא דיומא תדיר ומקודש, בהלכות ק"ש ותפילה, לא מצאתי יד כביר, וברכת המזון לא גמיר ולא סביר, א"כ אנשים במה משמח, כי ישאל השואל: כיצד מברכין ברכת הנהנין, להנות ממנו עצה ותושיה או שאלה אחרת בין דין לדין ובין דם לדם, הוא משכיל וידום, כאלם לא יפתח פיו. משא"כ העוסק בתורה לשמה "משמח את המקום" בה רוכב ערבות שש ושמח בתורתו "ומשמח את הבריות" שמשיב לכל שואל כענין. איך להתנהג עפ"י התורה.

ו) זה הבונה בנין שוא ותפל בנין רעוע ויסוד נופל. חזון שוא ומקסם חילק פשט ויעף בילק ויעופף בארץ. ובין עפאים יתן קולו. תועפות הרים לו עוקר הרים ומשבר סלעים. וטוחן הלכות גדולות ובחורים טחון נראו, ויטחן עד אשר דק ומחוצפות יסגא על ראש הפסגה, והתברך בלבבו לאמר אל מי תדמיוני, את כל יקר ראתה עיני, וחבירי שור של סיני. ואינו נחשב בעיניו למאומה. הוא לבדו מושל בגאות הים ודורך על במותי ים התלמוד, ומבמות הגאה והגאון. כל פעל ה' למענהו. כל אלה לא נבראו אלא לשמשהו. ומי שאינו מכנה אותן בשם גאון וחריף, חרף עושהו. א"כ לימוד כזה מביאו לידי גסות הרוח יתירה. שמתהלל בחכמתו ועל ישראל גאותו משא"כ זה העוסק בתורה לשמה "מלבשתו ענוה" ועיין בסמוך.

ז) זה העוסק בתורה שלא לשמה אינו עוסק רק בשיטות, לפקוח עינים טרוטות, אשר לא ידעו בין ימין לשמאל לנטות ונכנס בו רוח שטות, ומזלזל בעלי מוסרי ואגדה, ומרגלא בפומיה לאמר לזולתו. מה לך אצל האגדה, כלך אצל נגעים ואהלות, לבנות פלטרין גדולות, במקום שאין מים ועפר. ובעבור זה הוא נעדר מכל מדות טובות שמנו חכמינו ז"ל ואין לו ידיעה בכל חכמה ומוסר השכל, משל ומליצה דברי חכמים כדרבונות, וכמשמרות נטועים בעלי האגדה ז"ל. ולא ידע סוג היראה מאהבה, ומדת הענוה והרחקת

הגאוה. משא"כ העוסק בתורה לשמה "מלבשתו ענוה ויראה" אחרי שאינו אומר שמועה זו נאה ושמועה זו לא נאה, וערבין עליו דברי דודים כמו שאמרו ז"ל בחידות ובמראה. והולך בעקבותיהם עקב ענוה ויראת חטא כל הימים.

ח) אחרי שאינו בקי בדיני תורה לא בדינין קשיין ולא בדינין רפויין אשר יעשה אותם אדם וחי בהם. ואיך יוכל להיות צדיק בדרכיו ותמים במעשיו או להיות מתנהג בחסידות. אמרו ז"ל (אבות פ"ב מ"ה) "לא עם הארץ חסיד" כי החסיד עושה לפנים משורת הדין, ומקדש עצמו במותר לו אבל ע"ה שלא ידע הדין, איך יעשה לפנים משורת הדין. אבל זה העושה לשמה ובתורת ה' חפצו ובתורתו הוגה דעות בדין. מהן לאיסור ומהן להיתר מהן לחיוב ומהן לפטור "מכשרתו להיות צדיק וחסיד". אחי ורעי, הלימוד הזה גורם ביטול תורה ובזיון התורה. כי הרבה בחורי ישראל אשר יש להם לב להבין ולהשכיל היטב על דרך הטוב והישר, ואחרי שרואים שאינם בקיאים בפלפול המבולבל, לפזז ולכרכר עלי עשור ועלי נבל עלי הגיון שוא והבל. מתיאשים עצמם מלמודם וחושבים שלא יגיעו אל מחוז חפץ ה' ומניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה לסחור בארץ על המחיה ועל הכלכלה. זולת בחורים יראי ה' והמה מעוטים העוסקים בתורה לשם שמים. ומיעוטא דמיעוטא דלא שכיחי מי שמשיא את בתו עם בחור טוב. ואינו משגיח לחקור ולדרוש אם הוא בחור כהלכה, בקי בהויות דאביי ורבא, אם יש סדר למשנתו. סדר המערכה משמיה דגמרא ושלחן ערוך. זולת אל זה יביטו אם נשמע קולו בבואו אל הקודש פנימה. ותעל צעקתו השמימה. אם הוא מקרקר קר. אף שעדיין לא הגיע לרועה בקר, ובין טוב לרע לא יבקר. ע"כ תפוג תורה ובחורי חמד אזלי ונדלדלו. ורוב הישיבות ברוב המקומות בטלות כי בחור בטוב טעם כעיקר דאורייתא קשוט אשר לא ידע לשבור הלכות החמורים לשבור שברים, ולעבור בין הגזרים, ולטחון אותם כמוסס נוסס, ולבנות את פתום ואת רעמסס, הוא לקלון ובוסס. כי החכמה אינה נחשבת מאומה, זולת כל הכבוד המדומה, הוא את המגערת ואת המהומה. ויתמהו מגערתו. והיא תהלתו.

ומה שהשתבחו רז"ל (שלהי ברכות והוריות) לרבה שהיה עוקר הרים, פירוש, שהיה מפרק קושיות שהיו דומין כהרים שאין אדם יכול לפרקן וכו' וכן פרש"י הנדפס אצל עין יעקב. אבל זה הבונה בנין של הבל בפלפולו, אינו עוקר הרים אלא יוצר הרים ובורא רוח שטות, ולדעתו (כצ"ל) יסודתו בהררי קודש. ואין לך ביטול זמן היקר יותר מזה, אחרי שעיניו תחזינה שכל דבריהם שרירים וקיימים עכ"ז לא ינוח ולא ישקוט עד שעושה המישור לעקוב, ומחליף טוב ברע ומתהלל בגובה אפו אין בית המדרש בלא חידוש, הוא ותמורתו קודש. מקום הניחו לי אבותי להתגדר להיות לי לשם חדש, ורבים שאינם

יורדים לעומקא של הלכה ותוס' כלל, זולת אחר שגמר החילוק בקיצור וסתירה וממ"נ קשיא אחת מהנה, צועק בקול רם: זאת התורה אשר שם משה. אהובי אחי! שיתו לבכם, וכי יש בלוי זמן נכבד גדול כזה כמה הלכתא גבורתא איכא למשמע באילין יומין אשר אתם מפנין לבטלה, להגות למוד הבלבול הזה, למדו היטב דרשו מעל ספרן של הראשונים כבני מלאכים, זכו חולקיכן ללמוד לש"ש בדרך ישרה יבור לו האדם וכו' צאו בעקבותיהם של הראשונים והאחרונים, אשר היה כל תלמודם על מנת לשמור ולעשות להיות גולה עמוקות בדין. ידעתי כי יש גדולים וטובים אשר יאמרו, חלוקי ע"ד אמת וישר, עכ"ז אי אפשר לבלתי היות שם עירוב, וחילוק אסור מפני שערבונו עולה עמו. צאו וראו מ"ש זקני הגאון זצללה"ה (בסוף ספר עמוד שיש) וז"ל: ואף שגם אני למדתי החילוקים מ"מ אקוה לאל, שפלפולי היה קרוב לפשוטו וקרוב אל אמת. ופלפול כזה אין להרחיק כ"כ, כי יש תועלת מפלפול כזה. אבל מ"מ טוב שלא ללמדם כלל. כי כל אחד אומר האמת אתו, לכן טוב לבטלם מכל וכל. וכ"ש השקר המפורסם לכל רבים מן הגדולים עמודי הגולה, מסכימים ע"י לבטלו מכל וכל, כדי שנהיה כל הימים מתעסקים בתורת אמת וחוקים ישרים וטוב לנו. והאריך עוד ובקשת משם ומצאת את לבבו נאמן לפניך. ומה שמצינו פעמים רבות בתלמוד שהשתבחו בעלי פלפול, והוא אחד מן הדברים ששואלים את האדם ביום הדין פלפלת בחכמה. כ"ז לא נאמר אלא על פלפול של אמת כאשר הנהיגו רבותינו הקדושים בעלי התוספות ז"ל והנמשכים אחריהם. בלוחות הברית הבט ואל תפן ליצר הפלפול חלוקים (כצ"ל) של הבל (ע"ש במס' שבועות שלא דקפ"א א' דפוס פיורדא) כ"ז העתקתי אות באות מחבורי מילי דאבות והארכתי עוד בס"ד בדברים של טעם וסברא בניב שפה ברורה וה' יזכנו להוציאו לאורה במהרה. ועוד רעה חולה ראיתי אני הגבר שתום העין והיא בעוה"ר צרעת ממארת. אנשים שאינם בקיאים בש"ס ופוסקים, יושבים אגודות ועוסקים בספר הזוהר וכתבי האר"י ז"ל. כבר הרעישו וגעשו הראשונים והאחרונים להפיל חומות, לעקור השתות, ולשרש היסודות עיין בהרמב"ן וכו' ועוד הרחיב פה האריך לשון הרב תשובה מאהבה (שם) כנגד הלומדים הלימוד הנ"ל בטרם קדמה להם ידיעת הש"ס והפוסקים כראוי. ע"ש באורך וברוחב ותרוה צמאונך.

[מחוברת סיון-אלול תשס"ד (שנה ד') סי' גן]

עוד מכתבם של ששה מגדולי רבני אשכנז

מפי כתבם של ששה מגדולי רבני אשכנז לדורותיהם שגילו דעתם הרחבה על דרך הלימוד בקצ'ר אמיץ, הלא המה: מהרש"א, הגאון רבי יהונתן אייבשיץ, הגאון שאגת

אריה, הגאון מליסא, הגר"א. והגאון חזון איש זצוק"ל. ואין סדר למקרא אלא כפי המזדמן לפני. העורך.

מפי הגאון רבי שמואל אידלס זצ"ל

הנודע בחיבורו המפורסם על הש"ס ונקרא בפי כל "מהרש"א"

על מה שאמרו בגמ' (ב"מ פה.) ר' זירא כי סליק לארעא דישראל יתיב מאה תעניתא דלשכח תלמודא בבלאה מיניה, כי היכי נטרידיה וכו' כ' מהרש"א בחידושי אגדות (שם) בזה"ל: שבני בבל אפשר שהיו מפלפלים דוגמת החילוקים שבדור הזה אשר כל מי שיודע לכוין על הצד היותר בפלפול של הבל, הרי זה משובח, וכל אחד מכוין לדחות דברי חבירו כדקרי להו מחבלים, שאין נוחין זה לזה בהלכה, וע"י כך לא סלקא להו שמעתתא אליבא דהלכתא, כדקרי להו נמי התם במחשכים הושיבני, והוא שאמר דלא נטרדיה, כי פלפול כזה מטריד את האדם מן האמת, ואין מגיעו לתכלית המבוקש. עכ"ל.

מפי הגאון רבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל

מח"ס כרתי ופלתי, אורים ותומים ועוד.

בספר יערות דבש (ח"א דרוש ב) כתב בזה"ל: וא"כ אהבת ישראל שרשו מאהבת ה' אשר זהו חלקנו ומנת כוסנו אבל בעוונותינו הרבים גם אהבת ה' אינה שלימה אצלנו, כי איך אוהבים אותו בכל לב בעזבם שקידת תורתו ובהשגחה להרבות גדיים ותיישים, אוי לי אמי כי ילדתני, בראותי שפלת הדור בכל חלקי אירופא ממש, אין ישיבת לומדי תורה לשמה מומחים שוקדים על התורה בעומק הלכה של אמת אלא בעו"ה בפלפול של הבל מבלי הודה על האמת. אין דורש להבין דרכי התורה על בוריה. ואליכם אישים אקרא זכו לחולקיכון שעוסקים בתורה בתמידות מחיל אל חיל ילכו אבל כל למודכם, גמרא, משניות, מדרש, של"ה, ואין אחד נותן לב ללמוד או"ח על בוריו לדעת הלכות תפילין, ציצית, תפלה, ברכות, נט"י, ברהמ"ז, הלכות שבת והלכות יו"ט על בוריים. אשרי איש שימלט ולא ישגה בהן, כי בהן הלכות רבות והידיעה להמונים מעוטה, ובפרט דיני מוקצה מלאכות שבת יו"ט וחוה"מ ברכות הנהנין וכדומה. עכ"ל. וע"ע שם דרוש י"ג מ"ש בנחיצות לימוד הלכות שבת. וע"ע שם (ח"ב דרוש ה') שכתב, כי עיקר הלימוד צריך להיות בדברים השכיחים. כיעו"ש.

מפי הגאון רבי אריה ליב זצ"ל

הנודע למשגב בספרו שאגת אריה

הנה בהקדמתו לספר שאגת אריה כתב וז"ל: והנה ראוי לכל אדם לתור ולדרוש בחכמה עד מקום שיד שכלו מגעת והנה דרך זה אחזתיו מנעורי וגם עד זקנה ושיבה לא אעזבנה

ולא ארפנה ללון בעומקה של הלכה. והנה כל מה שכתבתי מנעורי והיה רשום אצלי הוא ממה שחידשתי על גמרא פירש"י תוספות ופוסקים, כי זולת זה מה שפלפלתי לחדד את התלמידים או דרך דרוש לא העליתי על ספר כי את הכל ישא רוח ואין זה אלא הבל ורעות רוח אף שנזהרתי בכל מה דאפשר שיהיה עיקר הפלפול באמיתה של תורה מ"מ אי אפשר שלא יתערב בו דברים שאינן לאמיתה וכו' עכ"ל.

עוד כתב בספרו הנ"ל בחדשות (קונטרס חובת קרקע סי' ג') וז"ל: ואני אינני מכניס ראשי בפלפולים ודקדוקים כאלו שאין זו דרכה של תורה, ולא דרכו בהן רבותינו הגדולים והקדמונים, ורק דקדוקים קלושים שלימדו את עצמם בדורות האחרונים לחדד את התלמידים משנתמעטו הלבבות וננעלו שערי בינה, והרגילו עצמם בזה עד שההרגל נעשה טבע ומשתמשים בזה הדרך גם בפסקים ודינים, ומעתה בטל כבוד התורה, וכל איש חכם בעיניו מחבר חיבורים בתשובות ודינים, ובודאי שראוי לקרוע על זה כמו על ספר תורה שנשרף, התורה חוגרת שק עליהם והשם הטוב יכפר בעד. ע"כ.

מפי הגאון ר' יעקב אב"ד מליסא

מח"ס חוות דעת על שו"ע יו"ד

בסידורו "דרך החיים" (דקמ"ה סע"ג) אחר שהביא דברי הגאון ר' יהונתן אבייישיץ בנחיצות לימוד הלכות שבת כתב וז"ל: ועל זה ידוו כל הדווים שכמה ת"ח מופלגים בתורה עוסקים בפלפול וחריפות, ואילו הלכות שבת אינם בקיאים, ובאים לידי חילול שבת, אוי לנו מיום הדין אוי לנו מיום התוכחה. ע"כ.

ובצואתו לבני ביתו שנדפסה בסוף ספרו "דרך החיים" על שו"ע או"ח כתב (שם אות ב), אם תזכו ותהיו לומדים תקבעו לעצמכם שיעור פשוט בכל יום לא פחות מדף אחד גמרא כסדר הש"ס מלבד שיעור עיון ויהיה זה לחק ולא יעבור. ואם יהיה לאל ידכם לפלפל בח"ת [בחידושי תורה] תקבעו בכל יום שעה אחת ללמוד שיעור עיון כי עיקר השאלה הוא פלפלת בחכמה, והעיון שתלמוד יהיה אליבא דהלכתא לא בפלפול הנהוג בעוונותינו הרבים בדור הזה. עכ"ל. וע"ע שם שמזהיר ללמוד בכל יום מקרא,משנה, ודף או עמוד ש"ע או"ח. ובשבת ילמוד זוה"ק. וכל מה שילמד תיכף יחזור עליו שלא ישכחנו. ושיקרא בכל יום חמשה מזמורי תהילים עם ביאורם כי בזה מלהיב הלב לעבודת השי"ת ואין בו חשש שלא לשמה. ע"ש.

מפי הגאון ר' אליהו מוילנא (הגר"א)

כתוב בס' עליות אליהו (אות ע"ז ד"ל ע"ב) בשם הגאון מהר"ח מוולוז'ין, שסיפר כי הרב החריף מהר"ר צבי מסמיאטיץ תלמיד הגר"א היה נוהג דרך לימודו על דרך החריפות,

וכשנדפס האורים ותומים להגאון ר' יהונתן אייבשיץ, היה שמח מאוד בפלפוליו החריפים, ולא זז מחבבו לפני הגר"א, א"ל הגאון בחר איזה חידוש מספר "אורים ותומים" והגד לפני, וכאשר הציע לפניו דבר חריף וטוב מה"תומים", ענהו הגר"א: אם באנו לפלפל כן הרי אפשר להוסיף כהנה וכהנה, והאריך לו במילי דחדודי במהירות רבה, עד שכמעט קצרה יד שכלו החריף להשיג הכל, וכה סיים רבינו הגר"א: כשלומדים באופן זה יוכל האדם לטעות בעצמו, לאחר שבכל יום ויום יוסיף חידוד על חידוד, ויוכל לחשוב כי הוא הולך וגדל, ויבוא לידי גסות הרוח להתגאות בחריפותו ולהעריך עצמו שהוא כדאי לדבר נגד המחברים הראשונים ז"ל, אבל כשלומדים תורה על דרך העיון האמתי כדרכם של הראשונים ז"ל אזי מתרגלים בכל יום להכיר פחיתות ערכנו נגד הראשונים ז"ל, כי מה שאנו מתיגעים זמן רב, מוצאים אחר כך שרש"י ושאר הראשונים ז"ל הרגישו בזה ותירצו לפי דרכם בקודש במילים קצרות. ע"כ. וע"ע בהקדמת בני הגר"א על חיבור אביהם על השו"ע. ישמע חכם ויוסף לקח.

מפי הגאון ר' אברהם ישעיהו קרליץ זצ"ל

"החזון איש"

בספרו אמונה ובטחון (פ"ג אות יח) שרטט וכתב דברים בענין חובת לימוד ההלכה ומתוך דבריו נראה בעליל איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם בלימוד התורה שבה יגיע האדם למדרגת ת"ח שעליה דברו חז"ל ואין בלתה. וזה לשונו (שם):

מן החיוב להאריך בחיוב לימוד ההלכה מפני מיעוט התלמידים בדורנו, והשרידים – מהנדחים לכל אפסים בים ההבלים של רוח עועים – מעטים וספורים המה, וממדת אהבה והחמלה לשקוד על השרידים היחידים האלה שלא ידח מהם נדח אבל להקושיים הטבעיים לקנות דברי תורה ולהוספת כשלון מצד השוטנים, רבה העזובה בבית המדרש פנימה, הגורם להתרשל מעיון ההלכה הדק היטב, ולכלות הזמן ברעיונות ומחשבות בדיות לב, ולחדש חידושים אין בהם ממה שנאמר למשה מסיני, אף שהן שיחות של יראת שמים ותיקון המידות, או חקר חיצוני בהלכה, אבל אינן מספיקות את התכלית המבוקש מהאדם עלי חלד, כל שאינן מתלוים עם ידיעת התורה הדינית וכמו שנתבאר לעיל, והנה אותן שמעמידין חכמתם על שיחות מוסריות, והגיונות חיצונות בהלכה, נכשלים להאמין כי זהו חובתו של אדם בעולמו, ובעיניהם כי כן התנהגו התנאים והאמוראים, וחלק ההלכה האמיתי היה אצלם עראי, ובאמת קשה להוציא טעות מושרשת מאז ומעורה מרוב הימים, ואמנם אין להתעלם שזה שקר מוחלט, ואין ספק שאם שמענו מבעלי השיחות שמשתבח בפלוני דגברא רבה הוא, הכונה בשיחות

והגיונות מקסימות ומושכי לב, ואם כה היתה כונת רבא ב"ק (מ.) על ר"א ב"י, היה מן הראוי לשאלו מדרש ואגדה, וכשבא לפניו שאלו בהלכות, למדנו שהתפעלות הנפש של גברא רבא היינו בלימוד ההלכה וכו' והיה המנהג למנקט שוקא לצורבא מרבנן, וכשבאו לבחנו (ב"ב כב.) שאלו אותו הלכה, וכשמצאוהו שאינו משיב החליטוהו שאינו ת"ח, וכשעמדו לפני פטירתו של ר"א הגדול (אדר"נ פכ"ה) היו שואלין לו בטהרות בטמאות במקואות, ועוד הפליג שם ר"א לפני מותו בעונש ההתרשלות מלימוד ההלכות. סנהדרי גדולה שישבה בלשכת הגזית שזה מרכז התורה ע"פ התורה, והממרא על דבריהם במיתה, ועל פיהם יוצאין למלחמה, ועל פיהם מעמידים מלך- מה דרשו מהם? בקיאות בהלכה, בדיני איסור והיתר, בדיני ממונות, וביתר ההלכות כמבואר בר"מ (פ"ד מהלכות סנהדרין ה"ח) וכו'

עוד כתב (שם אות כג) והנה עומדת לפנינו השאלה מה דינו של ת"ח, ומה שמו דורש ממנו, מה הוא מהותו, ובמה כוחו גדול. והנה בדברים קצרים השכיל הרמ"א ז"ל יו"ד (סי' רמ"ג ס"ב) להציג את תמונתו המאירה בקרני הודה, וז"ל שם: שיודע לישא וליתן בתורה ומבין מדעתו ברוב המקומות התלמוד ופירושיו ובפסקי הגאונים. [ע"כ]. מבואר דשם ת"ח היינו חכם גדול בהלכה היודע את עומק המשא ומתן של הלכה ע"פ המקובל בידינו מדור דור, ולמד רוב מקומות התלמוד, ואם אינו חכם בזה, אף שלמד ספרי הגדה וספרי יראה, אינו בכלל ת"ח, ואין הדין פוטרו מתשלומי מכס, אף שתורתו אומנותו, כמבואר ברמ"א שם. וגם שלמה המלך קראו הקב"ה חכם בשעה שתיקן עירובין ונט"י שהוסיף בתורה חכמת התורה הכלולה בהלכות עירובין ונט"י וכדאמרו (עירובין כא:) בשעה שתיקן שלמה עירובין ונט"י יצתה בת קול ואמרה, בני! אם חכם לבך ישמח לבי גם אני. ואמרו (ע"ז לה.) ערבים עלי דברי דודיך [דברי סופרים, רש"י] יותר מיינה של תורה, והיינו שהוסיפו חכמים גזירות והעמידו הדברים בהלכות מרובות דקי העיון ועומק תבונות, וכנסת ישראל מתפארת בהן שהם ערבים עליה וכו'

עוד כתב (שם אות כז), ומה רב ההפסד של האנשים בימי הבינים של צבאם, אשר לו זכו להויות דאביי ורבא בילדותם, ואמנם זכו לדעת כי השבת בבית ה' כל ימי החיים הם החיים האמיתים תחת השמש, ומרוב מרצם והשתדלותם זכו לסדר חייהם בבית המדרש, ושם בבית המדרש יבלו זמנם לריק וכחם לבטלה, ולא ידעו חובת האדם על דרך האמת, ואת עמל התורה בהלכה יעזבו, ולא יחייבו את עצמם, ומרעה אל רעה יצאו להקל בכבוד תורת ההלכה פעם בלבם פעם בשפתם, והנטיה להגן על כבוד עצמם שלא תהיה העדרותם בהלכה להם לקלון, תאיץ בם לחפש מומין בחכמי התורה, ולפי קטן

דעתם נדמה להם כי אמנם החכמים הם במדרגה התחתונה והם נמצאים ברום המעלה, כי טבע הגאוה לנוח בחיק כסילים, כי בחיק זה מנוחתה עריבה, ומה אפשר לתבוע מזה שלא טעם טעם חכמה מימיו. לזאת יתאמץ האדם להתרומם על כל אויביו ולחזק לבו ללימוד הלכה, ואל יסב אל היאוש – המשחית האכזרי וכו'.
ושם (סוף אות זך) סיים בלשון זה: חזק נא בן אדם חזק ולבוש אומץ, חגור מרץ, והוי שקוד ללמוד הלכה. עכ"ל. ישמע חכם ויוסף לקח.

חידושי תנ"ך

סימן קנא - חידושי שמואל ותהילים

מאת הרב משיח קאמרי / מחוברת אדר תשס"ב (שנה ב') סי' מט

בשמואל א' (פ"א יד - טו) נאמר: "ויאמר אליה עלי עד מתי תשכרין. ותען חנה ותאמר, לא אדני" ובברכות (לא.) אמר עולא ואיתימא ר' יוסי בר רבי חנינא, אמרה ליה, לא אדון אתה בדבר זה ולא רוח הקודש שורה עליך, שאתה חושדני בדבר זה. ויש לשאול כמה שאלות על שיחת עלי וחנה הנ"ל. א) למה מן השמים יצא הדבר שעלי הכהן הגדול טעה "ויחשבה לשיכורה" ולא דן אותה לכף זכות, וגלגלו על ידי זה שתעליבו חנה ותאמר לו "לא אדון אתה זה ולא רוח הקודש שורה עליך". ב) למה לא נענתה חנה בתפילתה רק באותו יום שנעלבה ע"י עלי וחשבה לשיכורה, ומעז יצא מתוק שבירכה ונפקדה, ולא ע"י תפילותיה שקודם לכן?
ונלע"ד לתרץ, כי מה שלא נענתה חנה עד היום מפני שלא פנתה לגדול הדור שיתפלל עליה. וראיה לכך שלא פנתה עד היום, שהרי עלי הכהן לא הכירה וחשבה לשיכורה, ואם היה מכירה היה יודע בה שהיא מרת נפש. וא"כ נמצא שהיתה צריכה חנה לפנות ולבקש מגדול הדור שיתפלל עליה. משל למה הדבר דומה, לאדם שצריך לברר דבר בענין תשלום בעיריה. ובמקום לפנות לפקיד הממונה על כך פונה הוא לראש העיריה עצמו, שיברר לו בענין הנ"ל. הנה בודאי שבאופן כזה ראש העיריה לא יענה לבקשתו, מפני שזוהי פגיעה בכבודו כראש העיר, וגם בכבוד הפקיד, כי אמר יאמר ראש העיריה: וכי בשביל מה מיניתי פקידים? ועוד, אם בכל בעיה קטנה יפנו אלי, א"כ במה מעלתי גדולה על שאר הפקידים. ולהבדיל אלף אלפי הבדלות כעין זה בנידוננו, לא נענתה חנה ע"ה עד עתה כדי ללמדנו שראוי ונכון לפנות גם לגדולי הדור כדי שיתפללו עליו אל השי"ת, ובזכותם ישמע האל ויענם, ויתקדש שם שמים על ידם. (וכמובן שאין אנו באים ח"ו להפחית או לגרוע מחשיבות כל אדם ואדם בתפילתו אל השם "ישירות" שכן אנו אומרים בתפילה כי אתה (הקב"ה) שומע תפלת כל פה)

ומה ששאלנו מדוע מן השמים גלגלו שעלי הכהן יראה באורים ותומים אותיות - ש כ ר ה - ולא יקראם כראוי - כ ש ר ה - וע"י זה נגרם שיעלב ע"י חנה, אפשר לומר, כיון שחנה היתה עולה למשכן כל שנה ושנה ועלי הכהן מן הסתם ראה אותה בוכה כמה וכמה פעמים שהרי אלקנה אישה היה אדם חשוב אשר היה מעלה כל שנה אנשים לרגל בזמן שעם ישראל לא היו עולים, בודאי היה מכירו. ואל תשיבני שמחמת גודל המקום אולי לא הכירו, מפני שגודל המשכן לא היה כגודל בית ראשון. וא"כ מן הסתם ידוע ידע כי חנה מרת נפש וכל שנה היתה בוכה ולא אוכלת, ולא שאל עליה מה יש לה וכיוצא אולי יוכל להתפלל עליה ולהושיעה. ולכן מן השמים גלגלו שיטעה בדבר חנה ותאמר לו: "לא אדון אתה בדבר" ואז נתכפר על זה. נמצא שעלי במה שאמר לה "עד מתי תשתכרין" נתכפר לה מה שלא פנתה לגדול הדור שיתפלל עליה. ובמה שחנה ענתה לו "לא אדוני" נתכפר לו על שלא התייחס אליה ולא התעניין בצרתה עד כה, וצריך אדם לנהוג להשתדל לסייע ולעזור לכל אחד כמ"ש בגמ' כתובות (יז.) לעולם תהא אדם דעתו של אדם מעורבת עם הבריות ופרש"י, לעשות לאיש ואיש כרצונו. ויה"ר שנזכה להיות ממכבדי התורה ולומדיה ותהא דעתנו מעורבת עם הבריות שנוכל לעשות לאיש ואיש כרצונו.

אמר דוד המלך ע"ה (תהלים נא ז): "הן בעון חוללתי ובחטא יחמתני אמי". פרש"י, הן בעון חוללתי - ואיך לא אחטא ועיקר יצירתי ע"י תשמיש הוא, שכמה עוונות באים על ידו. עכ"ל. נראה לפי זה שהפסוק כפל הענין במילים שונות שהרי גם בסוף הפסוק שאמר "ובחטא יחמתני אמי", והיינו כשנתחממה אמי כשנעברה בי היה בחטא. וכ"כ במצודות דוד, שכפל הענין במילים שונות. ולע"ד נראה לפרש הפסוק בדרך דרש כדי ליישב הכפילות, וזה עפ"י מה שיש לבאר שטענת דוד המלך ע"ה בפסוק היא, שכל מה שחטא היה חטא קודם לו שגרר לו לחטוא, כלומר, שעבירה ראשונה גרמה לעבירה השניה כמו שאמרו ז"ל עבירה גוררת עבירה. וע"ז בא וטען דוד המלך "ובחטא יחמתני אמי" שבעון תשמיש אמי הושרש בי וגרם לי לחטוא. אבל הרגיש שתשאל עליו שאלה נוקבת שאם אתה בא מצד עבירה גוררת עבירה, א"כ אדם הראשון ע"ה שהוא יציר כפיו יתברך מי גרם לו לחטוא?! ואם בכל זאת הוא חטא, ודאי שאין טענתך טענה. ולזה הקדים דוד המלך ואמר: "הן בעון חוללתי" המילה "הן" היא רמז לאדם הראשון שכן אמרו בשבת (לא:) שביונית קורין לאחת "הן" (ואחת הרי היא כמו אחד והיינו ראשון כמו היום יום אחד בשבת) וזהו שאמר דהע"ה אדם הראשון שהיה יחיד בעולם ששמו מעיד עליו אדם "הראשון" אם תשאל למה חטא זהו "בעון חוללתי" פירוש, הקב"ה ברא את האדם

עפר מן האדמה (הנקראית גם "חול" וחוללתי מלשון חול) ובעון החול שהוא מה שהקב"ה בתחילה קרא לאדמה "יבשה" ולבסוף קראה "ארץ". והטעם מפני שבתחילה קרא לה "יבשה" שהיא בגימטריא 317 ולאחר מכאן הוציא ממנה 26 (שם הוי"ה ב"ה) והיה הנותר 291 שזהו בגימטריא "ארץ" ובזה שיצא מן היבשה שם ה' נתגבר בארץ כח הרע ולכן מרדה בו יתברך. וכמו שנאמר: ויאמר אלקים תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי עושה פרי למיני אשר זרעו בו על הארץ ויהי כן" והארץ לא הוציאה אלא פרי שנאמר: "ותוצא הארץ דשא עשב מזריע זרע למינהו ועץ עושה פרי וגו'" ואילו "עץ פרי" לא הוציאה. נמצא שאדם הראשון חטא מכח האדמה שנברא ממנה ולכן גם שחטא אדם הראשון נתקללה האדם בעבורו כיון שהיא הגורם לחטאו. ולכן הקדים דוד המלך ואמר: "הן בעון חוללתי" ובזה נבין יותר למה הקדים דוד המלך לומר "הן בעון חוללתי" ור"ל שאף אדם הראשון (הרמוז ב"הן") בעון חוללתי (נברא מן החול שנעשה בו עבירה) ומה שאמר כן בלשון יחיד על עצמו מפני מה שכתוב בספרים הקדושים שדוד המלך קיבל שבעים שנות חייו מאדם הראשון א"כ הרי הוא כמוהו ולזה אמר "חוללתי" ומעתה אומר דוד, גם אני "בחטא יחמתני אמי" וכמו שפרש"י הנ"ל שאיך לא אחטא ועיקר יצירתי ע"י תשמיש הוא שכמה עוונות באים על ידו.

וגם אני שמעתי בשם אחד הגדולים על מאמר חז"ל: "עבירה גוררת עבירה" שאדם שעשה עבירה צריך לדאוג מעבירה שתגרר בעקבות העבירה שעשה יותר ממה שצריך לדאוג מהעבירה שעבר כבר. וכן להיפך גבי מצוה שאמרו חז"ל מצוה גוררת מצוה, צריך האדם לשמוח במצוה שתבוא לידו בעקבות המצוה שעשה יותר ממה שזכה לעשות את המצוה הראשונה.

[[[סימן העשוי לידרס

בגמ' ב"מ (כב.) איתא, סימן העשוי לידרס, רבה אמר, לא הוי סימן ורבא אמר, הוי סימן. ופסקו הפוסקים כרבא שסימן העשוי לידרס הוי סימן. וראיתי להגרי"ח זצ"ל בספרו בן יהוידע בחי' לב"מ (ולא זכור לי כעת מקומו) כתב, לדמות קבלת פושעי ישראל בתשובה לענין השבת אבידה. כיעו"ש. ולפי דרכו נלע"ד לפרש מאמר הנ"ל בדרך דרש, שכל יהודי יש עליו סימנים של יהדות (ברית המילה, ציצית, תפילין, שבת, טהרת המשפחה ועוד) וכל עוד שיש על היהודי סימנים הללו, הקב"ה ישתבח שמו לא מתייאש ממנו ומחזקו ומעמידו ומסייע לו (שאלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו) ומורה לו דרך התשובה והיראה. ואפי' אם היהודי הוריד עדיו מעליו ופרק מעליו עול תורה ומצוות הנ"ל, נשאר בו עדיין סימן של יהדות קבוע בו, ווהוא ברית המילה שחקוקה בבשרו, שהוא סימן יהודי מובהק. ברם

דא עקא, שזהו סימן העשוי לידרס ח"ו כגון במושך ערלתו או בבא על הנכרית. וע"ז נחלקו רבה ורבא אם בכה"ג הוי סימן שאין הקב"ה ישתבח שמו מתייאש ממנו או דלמא לא הוי סימן כיון דעשוי לידרס, ותשובתו קשה. וע"ז נפסק להלכה כרבא דהוי סימן, שאין הקב"ה עוזב שום יהודי שלא ידח ממנו נדח, ומראה לו דרכי התשובה והיראה ואז נשמתו חוזרת אליו בקדושה וטהרה. והרבה דרכים למקום, וכמו ששמעתי בשם הגרי"ח זצ"ל שכתב לפרש מ"ש בגמ' ב"מ (ל:) דאמר רבה, הכישה חייב בה. ופרש"י, הכישה, זה שאינה לפי כבודו אם הכישה הכאה אחת להשיבה נתחייב בה לאהדוריה הואיל והתחיל. ופירש הגאון הנ"ל, על דרך משל, שהקב"ה הוא הזקן ואינה לפי כבודו לעסוק בנשמה שחטאה להחזירה טהורה לבעליה. ולכן צריך להבין היאך בכל זאת הקב"ה מחזיר לאדם נשמתו שהיא אבידתו שאבדה לו ע"י שנטמאה בעוונות. ומתרץ הגאון עפ"י דברי הגמ' הנ"ל, שבהיות והקב"ה הכה באדם הכאה אחת והם היסורים שנתן לו, והאדם מן הסתם נזדעזע מהם, נעשה הקב"ה כביכול חייב מן הדין להתעסק בנשמה האבודה להשיבה אל הבעלים. [כל הדברים הנ"ל מריש ועד כאן עלו ברעיוני בשיעור היומי שאנו לומדים עם הבחורים]

סימן קנב - ביאור מזמור ב' בתהילים (פירוש צעקת הדל)

מאת ר' אורי אישי / מחוברת אלול תשס"א (שנה א') סי' פא

א לָמָּה רָגְשׁוּ התקבצו גּוֹיִם וּלְאֻמִּים במטרה להילחם בנו? והלוא יֶהְגּוּ- חושבים הם מחשבות רִיק שלא יעזרום ולא יועילום: ולמה ב יִתְיַצְּבוּ יעמדו בעצה אחת מַלְכֵי-אֶרֶץ גוג ומגוג וְרוֹזְנִים והשרים אשר איתם? כי נוֹסְדוּ- המתיקו סוד להלחם יָחַד כולם כאחד עַל-יְהוָה וְעַל- מְשִׁיחוֹ כשילחמו במלך המשיח, הרי זה כאילו נועצו להלחם בהשם אשר מָשָׁחוֹ: ומה היא מחשבתם? ג נְנַתְּקָה נעתיק ממקומם [נקרע ונסיר מעלינו] אֶת-מוֹסְרוֹתֵימוֹ את קשרי רצועות העול וְנַשְׁלִיכָה מִמֶּנּוּ ונרחיק מעלינו עֲבֹתֵימוֹ החבלים החזקים, שסובבו אותנו בהם: אבל ד יוֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם הקב"ה יִשְׂחָק לעצתם אֲדֹנָי יִלְעַג- לָמוֹ ישימם לשחוק וללעג: ה אָז כשישמע דברי גאוותם יְדַבֵּר אֲלֵימוֹ אליהם בְאַפּוֹ בהנהגת מידת כעס, שתחת ידיו, וּבַחֲרוֹנוֹ [מגזירת ח"ר – לשון חֹם] ימטיר אש וגפרית עליו ועל אנפיו ועל עמים רבים אשר איתו יְבַהֲלֵמוֹ יבהילם לנוס על נפשם לכל עבר [כמו "ויבהילו להביא את המן (אסתר ו, יד)] ו"חרונו" ו"אפו" הם יהיו דבריו עמהם: כי אמר השם: איך יחשבו הם לעקור מלכות בית דוד ו וַאֲנִי בעוד שאני נָסַכְתִּי סכתי משחתי והמלכתי מַלְכִּי מיניתי מלך המשיח לעבודתי, בהפקידי אותו עַל-צִיּוֹן על כלל ארץ ישראל, ועל זירוז העבודה ב הַר-קָדְשִׁי בבית המקדש [אשר על הר המוריה]: ז ואמר מלך המשיח אֲסַפְּרָה אֶל חֹק דברי

אלה הינם חוק, שחוקק יְהוָה כי אָמַר אֵלַי בְּנִי [בכורי ישראל] אַתָּה [המלך נחשב ככל העם] אֲנִי הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ חביב אתה בעיני, כבן לאב ביום הולדו: ואחר שמנהג האב להנחיל לבנו, על כן אמר ח שְׁאַל אם רק תבקש מִמֶּנִּי כי אז מיד וְאֶתְּנָה אתן נכסי כל ה גּוֹיִם ויהיו נכסיהם נַחֲלָתֶךָ נתונים לך וַאֲחֻזָּתְךָ ושלטון ידך יפשוט עד אַפְסֵי- קצוי כל ה אָרֶץ: ואם יתנגדו הגוים לממשלתך עליהם ט תְּרעֵם [תשברם] תשבור התנגדותם בְּשֵׁבֶט [במקל של] בַּרְזֶל ביד קשה [בחרב] כְּכְלִי כחרס פגום שיצא מתחת ידי ה יוֹצֵר [היוצר כלי חרס נקרא יוצר [רד"ק]] תְּנַפְּצֵם תשברם [באופן שיתפזרו שבריהם]: י עוד אמר מלך המשיח וְעַתָּה אחר שנודע לכם כל זאת אתם ה מְלָכִים שנקבצתם להלחם בי הַשְׂכִּילוּ ודעו, כי אין בכם יכולת לבטל מעשה האל, ואת צוויו עלי להיות מלך. ואם הייתם עד כה במחשבה רעה הִוָּסְרוּ קחו מוסר ואל תהיו שֹׁפְטֵי אֶרֶץ ואל תגביהו עצמכם למעלה ממדרגת שופט כל הארץ: רצו במה שהוא רוצה ו יא עִבְדוּ אֶת-יְהוָה בְּיִרְאָה קבלו עול מלכות משיחו וְגִילוּ ושמחו על חיים שניתנו לכם, ותהא שמחתכם בִּרְעָדָה ברתת ובפחד [פן ינטלו מכם חייכם]: יב נַשְּׁקוּ- ידו של בַר לבב [נשקו ידי וקבלו מרותי עליכם, כי אותי השם בחר להיות עליון על כל בשר] פֶּן- יֶאֱנַף פן יקצוף ויחרה אף השם בכם וְתֹאבְדוּ מִ דֶּרֶךְ החיים כִּי- בעת אשר יִבְעַר יחרה כִּמְעַט רגע מועט אַפּוֹ בכם, מיד תאבדו. מאידך, אם תחסו בצל דבר השם ולא תמרדו בו, תהיו גם אתם נכללים בגדר אַשְׁרֵי כָּל-חוֹסֵי בוֹ: "כל" – לרבות עמי נכר החוסים בהשם.

עיקר מחלוקתם של רבותינו, המפרשים, ע"ה בביאורי התיבות נעוצה בקביעת יסוד התיבה שלפניהם, אשר אותה הם באים לבאר. דוגמא לדבר היא התיבה נָסַכְתִּי, מן הפס' תהילים ב ו: וַאֲנִי נָסַכְתִּי מַלְכִּי עַל-צִיּוֹן הַר-קָדְשִׁי. כי הנה חכם פלוני יבין, כי יסוד תיבת נָסַכְתִּי הוא נ"ס, כך יש לקרוא יסוד התיבה: נו"ן סמ"ך, מן נס"ך וכיון שאותיות נו"ן וסמ"ך, בהצטרפן לתיבה בפני עצמה – "נס" מדברות בעמוד גבוה, עליו קושרים דגל יְמָצֵא לנכון לבאר כי נסכתי ענינו הגבהה ורוממות. כמו נוססתי. וכן תרגם יונתן על אתר: וַאֲנָא רַבִּיתִי מַלְכִּי. אבל רש"י ורד"ק ואבן עזרא והמצודות הבינו שהלשון לשון נסיכות! מן נס"כ. ויש חכם שיבין, כי יסוד תיבת נָסַכְתִּי הוא ס"כ. מן סכ"כ. מלשון משיחה. ואכן כך הבין המלבי"ם, בכתבו על אתר: "שהוא הנמשח מאתי למשול עַל-צִיּוֹן הַר-קָדְשִׁי". ואם תשאל את מלבי"ם, ע"ה מפני מה הניס מלפניו את היסוד נ"ס, ובחר ביסוד ס"כ, יאמר לך, כי נו"ן של נסכתי אינה מן היסוד, כי היא נופלת. שהרי אפשר לומר סכתי, בלא נו"ן. אם כן, אין הנו"ן מן המניין. וכשתשאל את רבותינו, שבחרו בנו"ן כיסוד לתיבה, מפני מה בחרו בה, יאמרו שבדוקא לא אמר דוד 'סכתי', כי לא התכוין

ליסוד ס"כ, אלא ביקש לומר דבר שעניינו הגבהה ורוממות, על כן בחר בתיבה נָסַכְתִּי, לומר לך שיסוד התיבה נ"ס.
ויש עוד מקום להרחיב ולבאר החילוק בין לשון התרגום לבין לשון רש"י וסיעתו, אך אין כוונתי, אלא להראות מה הכריח את כל אחד מרבותינו, המפרשים, לפרש כפי שפירש. ואם המעיין בדבר אלה הבין, כי כל אחד מהמפרשים ראה לנגד עיניו שתי אותיות יסוד, ועליהן בנה את ביאורו לתיבה, בכך השגתי מבוקשי, וכבר אין אני צריך להביא דוגמאות נוספות, גם כי רבות הן הדוגמאות לכך.
אמנם החשוב לי ביותר הוא, להציג לפניך שיטה, בה תוכל אתה בעצמך להכריע מהו יסוד התיבה שלפניך, וע"י כך יתבארו ויתלבנו לעיניך הכתובים. כך הוא בלימוד התנ"ך והמשנה והגמרא והמדרשים, ובכל ספר.
הנה, על דרך כלל, דרך מציאת יסוד התיבה קלה ומהירה, יותר מאשר בדוגמא שלהלן. אלא שבהבאת דוגמא שיש עמה קושי, אוכל לפתוח בפניך כמה וכמה פתחים, בהם ניתן לגשת אל התיבה ולפרקה לגורמיה, ולעמוד על היסוד בה.
הבה נאחז בתיבה נָסַכְתִּי, שכבר עסקנו בה, וננסה יחדיו להבין עניינה.
כבר למדנו כי יסוד התיבה, אפשר שהוא נ"ס ואפשר שהוא ס"כ. הבה נבחן בעצמנו את שני היסודות הנזכרים, ונראה אלו תיבות מצטרפות לכל אחד משני היסודות, כי ע"י זו הדרך יקל עלינו לשייך את תיבת נָסַכְתִּי אל אחת משתי קבוצות המילים, שעניינן תואם. נברור תחילה תיבות, אשר אינן נבנות על היסוד נ"ס –

תיבת נסב, כמו בראש' יט ד: נָסַבּוּ עַל-הַבַּיִת אינה מיסוד נ"ס, אלא מיסוד ס"ב, שעניינו סיבוב. תיבת נסוג, כמו ישע' נ ה: אָחוֹר לֹא נָסוֹגוּ מיסוד ס"ג וכ"כ ר' אבן עזרא על תהל' עח נז, ועניינה נסיגה ובריחה. [כן על פס' תהי' נג ד: כֻּלּוֹ סָג יַחְדָּו נֶאֱלָחוּ, פי' במצודת דוד: "כל העם חזרו לאחור ופרשו מדרך הטוב", כו'. ע"ש. נמצא שביאר סָג מלשון נסיגה, דהיינו חזרה לאחור. כן תיבת סוּגָה כמו משלי ז ג: סוּגָה בַּשּׁוֹשַׁנִּים, הואיל רש"י ביאר עניינה על אתר בזוה"ל: גדורה ומסוייגת בגדר שושנים. די לה בגדר קל, ואין אחד מכם פורץ בו ליכנס". ע"כ. והדבר ברור כי ההולך בדרך, ובא לפני גדר, הריהו נסוג והולך סביב לה. כי זה עניינו של סייג, שהוא סוגר את שבתוכו, ע"י שמקיפו מכל רוחותיו, ומונע הוא בעד חדירת מסיגי גבול. וע"י ביאור ענין סייג, נתבאר גם עניין תיבת סגר, כמו שמות יד ג: סָגַר עֲלֵיהֶם הַמִּדְבָּר. ר"ל מנע מהם המדבר אפשרות נסיגה ובריחה מפנינו דברי פרעה] תיבת נסד, כמו תהל' ב' ב: נוֹסְדוּ-יָחַד, גם היא אינה מיסוד נ"ס, אלא מיסוד ס"ד, כמו דבר' לב כב: מוֹסְדֵי הָרִים. תיבת נסע מיסוד ס"ע. תיבת נוסף מיסוד ס"פ. נסת, כמו ש"ב כד א: וַיָּסֶת אֶת-דָּוִד, מיסוד ס"ת.

עד כאן בירור התיבות שאינן מיסוד נ"ס.

תיבת נסה, כמו דבר' ו' טז: לֹא תְנַסּוּ אֶת-ה' אֱלֹהֵיכֶם כַּאֲשֶׁר נִסִּיתֶם בַּמַּסָּה, מיסוד נ"ס.

כן תיבת נסס, כמו תהל' ס ו: נֵס לְהִתְנוֹסֵס, מיסוד נ"ס. עד כאן תיבות מיסוד נ"ס.

אם היה מי שעקב אחר רשימת התיבות, ראה כי עברתי, לפי סדר אל"ף בי"ת, על כל התיבות המצטרפות ליסוד נ"ס, ובירורי עניינן.

[אמנם על תיבת סגן, כמו ירמ' נא כג: וְנִפַּצְתִּי בָךְ פַּחוֹת וּסְגָנִים, דילגתי, כי קשה היה לי להגדיר שם תואר זה, וכן נתקשה במ. ציון בביאורה המדוייק של התיבה, בכתבו בביאור לס' ישע' מא כה וכן בביאורו לס' דניאל ח' מח: "מן שררה", "ענין שררה". ועל אף הקושי שבהגדרה המדוייקת, תורה שלמדתי באף למדתני, כי גם תיבה זו מיסוד ס"ג ומלשון סגי. כמו, בדברי רבותינו ברכ' נח ע"א, סגי נהור. והכח לקבוע מסמרות ניתן במתנה להמתייגע].

אחרי שזנחנו את התיבות, שאינן קשורת עם היסוד נ"ס, ננסה לרקום חוט מקשר בין התיבות הללו "נסה", "נסס". צירופי האותיות האחרונים בלא ספק, עניינם הגבהה ורוממות.

והנה, ניסוך המים והיין על גבי המזבח כמו במד' טו ה: וְיַיִן לַנֶּסֶךְ רְבִיעִית הַהִין, הרי הוא שפיכת הנוזל ע"ג המזבח. ועל כן קרויה פעולה זו בשם ניסוך, על שם פעולת הרמת הנוזל קודם שפיכתו. כי אי אפשר לשופכו על גבי דבר, אם לא קודם לכן ירימוהו וינשאוהו, מעל פני הדבר שעליו שופכים. וכיון שנסיכות עניינה שליטה והנהגה, והמנהיג הוא המורם מעם, נמצא שאותיות נו"ן סמ"ך, בסדר הזה, הן אותיות היסוד של התיבה נָסַכְתִּי.

כעת נמנה תיבות, הנבנות על היסוד ס"כ –

תיבת "סכך" [כמו סֹכְכִים בְּכַנְפֵיהֶם עַל-הַכַּפֹּרֶת שמות כה כ וכמו כִּי יִצְפְּנֵנִי בְּסֻכּוֹ תהל' כז ה, וכמו סַכּוֹתָה לְרֹאשִׁי תהל' קמ ח] תיבת "מסך [כמו וְעָשִׂיתָ מָסָךְ לְפֶתַח הָאֹהֶל שמות כו לו] תיבת "סכר" [כמו וַיִּסְכְּרוּ מַעְיְנֹת תְּהוֹם בראש' ח' ב], תיבת "סכן" [וכמו וּתְהִי-לוֹ סֹכֶנֶת מ"א א ב], תיבת "סכל" [כמו הִנֵּה הִסְכַּלְתִּי וַאֲשְׁגֶּה הַרְבֵּה מְאד ש"א כו כא].

כעת נבחן התיבות הנבנות על היסוד ס"כ –

סוככים – לשון כיסוי ראה רש"י מ"א ו' כג. כן סָכּוֹ, סְכוֹתָה, מָסָךְ, וַיִּסְכְּרוּ, סֹכֶנֶת [שמכסה וחופפת עליו בחם גופה]. הִסְכַּלְתִּי [עקב הסתרת החכמה]. אחר בחינת התיבות הללו, נמצא שכולן עומדות על יסוד ס"כ ועניינן כיסוי, או הסתרה תחת כיסוי. ואכן, כל כיסוי מסתיר את שתחתיו.

והנה, אם תיבת נָסַכְתִּי עניינה שפיכה, ואין לה כל עניין עם כיסוי דבר, הרי נוכל לקבוע בוודאות, כי אין התיבה מיסוד ס"כ.

אלא שעל כרחנו עלינו להודות, כי שפיכת גוף על גבי גוף אחר, יש בה משום כיסויו של הגוף שניסכנו עליו. ואם תאמר כי גוף שקוף אינו מכסה את הגוף אשר תחתיו, הנה, גם אם הגוף העליון הוא שקוף כמים וכשמן, והגוף התחתון נראה בעדו, על כל פנים, הגוף העליון מכסה, בגופו, את התחתון, כי הוא יושב עליו. ורמז לדבר הוא שאמר דוד תהל' קלג ב: כַּשֶּׁמֶן הַטּוֹב עַל-הָרֹאשׁ יֹרֵד עַל-הַזָּקָן זְקַן אַהֲרֹן שֶׁיֹּרֵד עַל-פִּי מִדּוֹתָיו. נמצא שגוף השמן, הנמשח על ראש הכהן, מכסה בגופו דהיינו בגוף השמן את ראש הכהן, ויורד על זקנו, ומכסה, בדרכו למטה, כל דבר שהוא נוטף עליו. ואם כי רק מכסהו, אבל אינו מסתירו [כי הגוף התחתון עדיין נראה מבעד לגוף העליון, השקוף, אשר עליו] יש לנו פה רחב לומר, כי תיבת נסכתי מיסוד ס"כ. שהרי פסוק מפורש בתוה"ק מעיד, כי שם מכסה נופל על נוזל, שנא' שמות טו י: נָשַׁפְתָּ בְרוּחֲךָ כִּסָּמוֹ יָם! [ים כידוע, הוא אוצר מים נוזלים].

בוא וראה, כי אחר שנפלו עליהם מי הים כמכסה, עדיין ניתן היה לראות את גופות המצריים, מעט מתחת לפני המים, ורק אח"כ צָלְלוּ כַּעוֹפֶרֶת, ולא ניתן היה לראותם עוד במים האדירים. הרי לך כי שֵם מכסה ניתן למים, גם כשנראו גופות המצריים מתחתיו. ומה לי מים, מה לי שמן?!

עד כאן הראנו לדעת, כי תיבת נָסַכְתִּי יש לה פנים לכאן ולכאן. כי אפשר לומר שיסוד התיבה נ"ס, ואפשר לומר כי יסודה הוא ס"כ. ופשוט שלא לחינם בחר דוד להשתמש בתיבה זו דוקא, לרמוז בתיבה אחת שני העניינים גם יחד, אשר שניהם מצטרפים לומר דבר אחד. שהרי - הגבהת ורוממות המלך [עפ"י יסוד נ"ס] נעשתה ע"י משיחתו [עפ"י יסוד ס"כ].

וכזו היא שירה, וכזה הוא דרכה לומר עניינים ארוכים במילים ספורות ולרמז על עניינים שונים בתיבה אחת.

ויחד עם זאת, מצד האמת, אין תיבה אחת עומדת על שני יסודות, ועלינו להכריע, על פי קנה מדה כלשהו, לאיזה יסוד, מן השניים, נוטה התיבה יותר, לשם כך, עלינו לחפש בתנ"ך תיבות אחרות, שעניינן ניסוך, או נסיכות, ולבחון את עניינן, בהתאם לנושא שהן משתתפות בו, כך, מן הבחינה התכנית, העניינית, נוכל, אולי, לקבוע לאיזה יסוד, מן שני היסודות הנזכרים, שייכת התיבה נסכתי.

אמנם, על פי כלל אשר בידי, אותו למדתי מהתבוננות ממושכת בתיבות לשוה"ק, אשר נכון הוא גבי רוב התיבות בלשוננו, שתי האותיות הראשונות

המרכיבות את שורש התיבה [המורכב משלוש אותיות], הוא הוא יסוד התיבה [המורכב משתי אותיות]. כך, למשל, שורש חל"ל יסודו ח"ל [כי אות למ"ד כפולה נופלת]. ושורש בנ"ה יסודו ב"נ [כי אות ה"א נופלת]. אם כן, במחשבה ראשונה, שורש נס"ך יסודו נ"ס, [לפי שיותר מצוי, שיסוד תיבה ימצא על דרך סידור האותיות, אשר בה, מאשר יופיע בה בהיפוך אותיות, ושתי האותיות הראשונות, הן הן, עפ"י רוב, יסודה של תיבה. אלא אם כן אחת מהן היא מאותיות הנופלות. כגון מאותיות אהו"י, שהן בד"כ מן הנופלות. וכמש"כ מהר"ל, ע"ה בספר גור אריה על בראש' ד' א. ע"ש. וע"ע בפי' רד"ק, ע"ה על דה"א א ז].

אלא שיש להתבונן ולהכריע אם הנו"ן של נס"ך, אינה נופלת בתיבה, דוגמת נו"ן של נג"ר, שהיא נופלת, כי יסוד נג"ר הוא ג"ר, לא נ"ג, כי נג"ר מלשון גרירה ונסירה, ובלשון חכמים שבת משנה יז מְגֵרָה – מסור קטן. וכן נו"ן של נש"ב נופלת, ויסוד נש"ב הוא ש"ב. לתשומח הלב - אם אמנם כל אות מאותיות הא"ב היא יסוד לכל התיבות הפותחות באותה אות, [כמו שהוכחתי באריכות בהקדמתי לקונטרס "לשון לימודים"]. הרי לא יתכן לומר על תיבת "רשת", למשל, שהיא מיסוד ש"ת ומלשון תשתית, כי בכך אמרנו שהשי"ן היא היסוד הראשון לתיבת "רשת", וזה אי אפשר לומר, כי אין הרי"ש ד"רשת" נופלת, ואם נאמר כן, גם נסתור את הנחת היסוד, שכל אות היא יסוד לתיבות הפותחות בה, אם כן, על כרחנו, אות רי"ש היא יסוד בתיבת "רשת", לפי ש"רשת" היא תיבה הפותחת ברי"ש, ואין הרי"ש מאותיות השורש הנופלות בה, על כן, תיבה זו, "רשת", הפרושה לרגלינו, יסודה הוא ר"ש. גם אם בעניינו לא נמצא כל קשר רעיוני בין תיבת "רש" לבין תיבת "רשת"]! ועל דעתי העניה. נראה לומר, כי "רשת" מלשון "רש", לפי שדברים הניתנים אל תוכה, הולכים ונופלים בעד החללים אשר בה, על כן שמה: "רשת", על שם דלותה ועניה,

ולענ"ד, היות שהנו"ן בה נופלת. גם תיבת נסכתי, משורש נס"ך. מיסוד ס"כ, היא! והלשון - לשון ניסוך ושפיכה! ומה שנושאת התיבה עמה כוונת: נסיכות ורוממות, הוא מצד תכונת הנו"ן אשר בה, המצטרפת בצד יסוד התיבה, ומעניקה לתיבה משהו ממגוון המשמעויות, הכלולה בה, אך לא מצד שהנו"ן שייכת ליסוד התיבה, כי נופלת היא, ואינה מן היסוד בה,

סיכומו של דבר - תיבת נָסַכְתִּי מיסוד ס"כ, ומשמעותה שפיכה, כמו במדב' טו ה: וְיַיִן לַנֶּסֶךְ רְבִיעִית הַהִין. נמצא ביאור הפסוק תהיל' ב' ו: וַאֲנִי נָסַכְתִּי מַלְכִּי עַל-צִיּוֹן הַר-קָדְשִׁי – אני סכתיו ומשחתיו, ומניתיו כמלך משיח לעבודתי, בהפקידי אותו עַל-צִיּוֹן, על כלל ארץ ישראל, ועל זירוז העבודה בהַר-קָדְשִׁי בבית המקדש [אשר על הר המוריה].

אמר העורך: הנה הה"כ נר"ו הנ"ל זכה לפני מספר שנים להוציא לאור עולם את סידורו "צעקת הדל" אשר רבים וכן שלמים התחילו לשים לבם להבנת התפילה בזכות סידורו הנ"ל. יישר כוחו וחילו לאורייתא. והנה כעת הוא נר"ו יושב וכותב על הנייר ועל הדפתרא ביאור לספר תהילים. וכשביקשתיו שישלח לי מאמר להדפיסו בירחוננו, שלח אלי להדפסה את ביאורו למזמור ב', וביקש להדפיסו כמות שהוא, בלי שנוי ותמורה. ומ"מ אני אומר, שכל מי שיש לו איזו הארה או הערה ישלחנה ישירות אל הה"כ נר"ו אשר כתובתו היא: רחוב חזון איש 13/8 ביתר עלית 99879.

נ"ב. את הדברים הנ"ל כתבתי בזמנו אבל כעת (שלהי תשס"ו) כבר יצא לאור ספר תהילים צעקת הדל הנ"ל בשלימותו ומי שמעוניין יפנה אל המחבר הנ"ל.

סימן קנג - חידושי משלי

מאת הרב יצחק וקיים / מחוברת אדר תשס"ב (שנה ב') סי' נ'

ראיתי לנכון להציג כאן חידושים שנתחדשו לי בס"ד בקוראי בספר משלי ביום חג השבועות אשתקד, בתוספת נופך כעת בשעת הדפסה. ויה"ר שיהיו לנחת רוח לפניו.

פרק יח פסוק ט - גם מתרפה במלאכתו אח הוא לבעל משחית. רגילים אנשים לחשוב שהמושג "משחית" הוא אדם שהורס או שובר "בידיו" והיינו בקום ועשה. אבל אין הדבר כן, כי תורתנו הקדושה מלמדת אותנו שגם רפיון בעבודה, הגורם להפחתה בייצור, זהו סוג של השחתה. ואדם שמתרפה במלאכתו חבר הוא לאיש משחית, כלומר, לאדם שבפועל משחית בקום ועשה. לדוגמא: יש אדם שבאמצע העבודה משוחח עם פלוני ואלמוני שיחות פרטיות, ולפעמים זה נעשה גם בטלפון של העבודה, ופעמים שעושים בזמן העבודה עבודות פרטיות או שמאחרים לעבודה ונותנים לאחר להדפיס את הכרטיס בזמן וכיוצ"ב שהוא בודאי גזל גמור. וזו עצת היצר הרע האומר לאדם טענות שוא כגון: "בעל הבית אינו מקפיד" או "מסתמא הוא מוחל" או "יש לי משכורת קבועה" (בשכיר) ועל זה אמר שלמה המלך ע"ה דגם דבר זה חבר לאיש משחית. ולכאורה יש לדקדק, שהרי רבותינו אמרו, אתין וגמין מרבין, וא"כ מה בא לרבות שלמה המלך בתיבת "גם" שפתח בו את הפסוק. ונלע"ד בס"ד דפעמים מתרפה אדם במלאכתו מחמת שראה אדם אחר שמתרפה ולמד ממנו. בפרט אם הוא אדם חשוב וירא ה' מרבים שהכל למדים ממנו. וגם לזה שלמדו ממנו קורא עליו שלמה: חבר הוא לאיש משחית, שהוא השורש והמקור.

וכמו שיש דברים כאלה בענייני העוה"ז, כן שייכים הדברים ביתר שאת ויתר עז בענייני העוה"ב [שיש בו גם יצה"ר המשכנע כל אדם להפילו בעניינים אלה] אדם שמתרפה בעבודת

ה' הוא חבר לאיש משחית, ודייק הפסוק לומר "מלאכתו" והיינו מלאכת שמים שזהו עיקר מלאכתו של אדם בעוה"ז, וזו המטרה העיקרית שבשבילה בא אדם לעולם. וכמו שאמר התנא באבות "היום קצר והמלאכה מרובה והפועלים עצלים ובעל הבית דוחק". וכאשר אדם מתרפה בעבודת ה' זה גורם שיש פחות שפע לעם ישראל ובעוה"ר באים צרות רבות ורעות ב"מ. וכיוצ"ב ראיתי בס' אור דניאל (עמוד רכו) שכתב בשם הרב יעקב שכנזי שליט"א בספרו קול יעקב שדקדק על הפסוק "והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וכאשר יניח ידו וגבר עמלק". מדוע לא סיים הפסוק וכאשר "יוריד" משה ידו שהוא היפך מתיבת "ירים". ותירץ עפ"י מה שאמרו בחגיגה (טו.) ששאל אחר את ר"מ: מה פירוש הפסוק "לא יערכנה זהב וזכוכית ותמורתה כלי פז (איוב כח) והשיב לו, דברי תורה קשים לקנותן כזהב ונוחין לאבדן ככלי זכוכית ופרש"י, שכלי זכוכית א"צ לשברם כדי שישברו אלא די שעוזב אחיזתו מהם. וזה רמז לדברי תורה שב"היסח הדעת" מספיק לאדם כדי שישכחם. וזה רומזת התורה שלאבד רכוש התורה א"צ להוריד ידים אלא אפי' אם רק יניח ידו ברפיון, וגבר עמלק מזרע עשו המשכח הלימוד ח"ו. עכת"ד. וכן אמרו רבותינו על הפסוק "ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים" שעמלק בא מפני שרפו ידיהם מן התורה, שפסקו ללמוד לא נאמר, אלא שרפו ידיהם כי די בזה בשביל שיבוא עמלק ח"ו וכעין זה דרשו על הפסוק הקול קול יעקב וגו' שתיבת הקול הראשונה נכתבה בס"ת "הקל" חסר וא"ו לרמוז כשקל קול יעקב והיינו כשקולו של יעקב שעוסק תורה פוחת, אזי ידים עשו שולטות על שונאיהם של ישראל. ולפ"ז אפשר לפרש "חבר הוא לאיש משחית" ר"ל לשונאי ישראל שבאים להשחית כרם ישראל. וזהו ע"י שמתרפה האדם במלאכת שמים מפני שהוא מגדיל כח הס"מ כידוע.

ומאידך, זה לעומת זה עשה האלקים, אם האדם מתחזק בתורה ויראת שמים מרחיק מעל ישראל כל שונאי ישראל ומקרב את הגאולה וכמו שכתב הגר"י צדקה בספרו קול יהודה בפ' יתרו על הפסוק "ויסעו מרפידים ויבואו מדבר סיני" שהדבר ידוע שבאו מרפידים ומה בא הפסוק ללמדנו באומרו ויסעו מרפידים. ותירץ בשם הרב אור החיים כיון שנסעו מרפיון ידים זכו להגיע למדבר סיני והיינו לתורה שקבלוה מסיני. כי כאשר יש רפיון לא יוכלו לקבל את התורה, כי היא דורשת עוז ותעצומות. וכך היה עמנו בימי מלחמת העולם השניה כשהגרמנים ימ"ש התקרבו לא"י והרב הצדיק סלמאן מוצפי פעל ועשה תפילות רבות וצעקות וסליחות, והלך לקברי אבות. וברוך ה' נושענו מהגרמנים ימ"ש, והראו לו בחלום את הפסוק "לא הפנו אבות אל בנים מרפיון ידים" וביארו לו, כי הרפיון בתורה מעכב את הגאולה שהרי הלכתם לקברי אבות ולא נעניתם לגאולה השלימה.

ע"כ. וזהו שדרשו חז"ל על הפסוק אם בחוקתי תלכו וגו' שתהיו "עמלים" בתורה משמע שאם לא כן אין לנו זכות מספיק כדי לקבל את השפע שהבטיחה תורה.
נמצינו למדים מהאמור כי תיבת "גם" באה לרבות אדם שמתרפא במלאכת שמים וממנו לומדים אחרים שגם הוא אח לבעל משחית, כגון אם הוא מתבטל או מאחר לסדרי הלימוד או מפטפט באמצע הלימוד, וממנו יראו וכן יעשו ח"ו. וע"כ צריך כל אדם להזהר שלא יהא גורם לרפיון ח"ו. וכיוצא בזה שמעתי מהגר"י סופר שליט"א על מאמר רבותינו, שאדם עתיד ליתן "דין וחשבון", שפירשו בשם הגר"א, ש"דין" הוא על העבירה שעשה. ו"חשבון" הוא על מה שהיה יכול לעשות מצוות באותו זמן. והוסיף עוד, שיש מתרצים שדין על העבירה שעשה וחשבון על מה שלמדו ממנו אחרים וכן עשו.
ואפשר עוד לומר, דהפסוק בא ללמד שאם אדם יכול ללמוד דברים עמוקים יותר כגון גמרא בעיון וכדומה ועוסק כל היום בדברים קלים כגון בקריאת תהילים ולימוד מוסר (שצריך עכ"פ מעט כקב חומטן לכור תבואה) אזי הוא בגדר מתרפה במלאכתו וממילא חבר הוא לאיש משחית. ובדרך כלל אדם יודע ערכו ומעלתו במה יוכל לעסוק וללמוד, [ואם אינו ברור לו, יעשה שאלת חכם] וזה מדוקדק בפסוק "במלאכתו" מלאכתו הראויה לו. ע"כ צריכים אנחנו לנצל כל רגע ורגע לעסוק במלאכת שמים ובפרט שבכך יכול להכריע את עצמו ואת העולם כולו לכף זכות ואם עשה עבירה ח"ו והכריע לכף חובה הרי הוא חבר לאיש משחית שהוא השטן הוא מלאך המות השם יצילנו.
פרק יח פסוק טז - מתן אדם ירחיב לו ולפני גדולים ינחנו. נ"ל לפרש בס"ד שבא שלמה המלך ללמדנו כי אע"פ שבהשקפה ראשונה נראה שאדם הנותן, הרי הוא ממעט מממונו, ועל כן אין כדאי לו לתת, מ"מ תורתנו הקדושה מלמדת אותנו, שאינו כן, ולא זו בלבד שאין ממונו מתמעט אלא אדרבא כשאדם נותן מממונו, הקב"ה מרחיב לו. וכמו שרמזו דורשי רשומות על הפסוק ונתנו איש כופר נפשו וגו' שתיבת ונתנו נקראת ישר והפוך, לרמוז לנו, שאדם הנותן הוא מקבל כנגד זה מהקב"ה. וגדולה מזו אמרו, אדם שנותן, למעשה הוא לוקח לעצמו כמו שאמרו על הפסוק ויקחו לי תרומה שהיה צ"ל ויתנו לי תרומה אלא בא לומר שהנותן למעשה הוא לוקח לעצמו. ויש לומר דלא דברה תורה אלא כנגד יצה"ר שהרי עפ"י התורה הקדושה, אדם צריך לתת הלואה לחבירו ללא ריבית, אע"פ שלמראה עיניו נראה שירד ערך כספו, ע"ז אומר שלמה בחכמתו, הנתינה שאתה נותן לא רק שלא תפסיד ממנה אלא גם תרויח מן הדבר הזה. וכעין זה אמרו גבי מעשר כספים בגמ' תענית (ט.) אמר רבי יוחנן מאי דכתיב עשר תעשר, עשר בשביל שתתעשר. כלומר, הנתינה גורמת לעושר. ואע"פ שזהו נגד השכל הפשוט, ע"ז

כבר אמרו בדרך צחות במקום שנגמר ההגיון, שם מתחילה האמונה. ואמרו ז"ל שמלוה לעני כביכול מלוה לשם יתברך שנאמר מלוה ה' חונן דל. וא"כ, נאמן הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך שהוא מקור הברכה. ומה שסיים הפסוק: ולפני גדולים ינחנו. ר"ל, שאחר שירחיב לו הקב"ה א"כ יצא שמו, וזה יגרום שהוא יגיע לפני גדולים ויכבדו אותו על מעשיו הטובים ועזרתו לזולת.

א"נ אפשר לפרש פסוק זה על התורה הקדושה, ור"ל, שלפעמים יש אברכים בני עליה שזכו להסתופף בחצרות בית ה', וספגו הרבה תורה ויראת שמים במשך שנים רבות. ופעמים שפונים אליהם ומציעים להם לפתוח שיעור תורה לזכות את הרבים הצמאים לדבר ה'. והם דוחים את ההצעה על הסף, באמרם, היום קצר והמלאכה מרובה ובעל הבית דוחק. כלומר, יש לנו הרבה ללמוד ומתי נספיק וכדומה. ועל כן בא שלמה המלך ומגלה לנו סוד גדול שאע"פ שבהשקפה ראשונה נראה שהשיעור יגביל אותו שלא יוכל ללמוד הרבה. אבל באמת אין זה נכון כלל, כי כשאדם נותן לאחרים ממה שזוכה ללמד הוא לומד בעצמו הרבה מאוד, ודבר זה ירחיב לו, וכמו שאמרו ז"ל ומתלמידי יותר מכולם. וכמה טעמים לזה:

א. אדם שצריך ללמד חייב ללמוד את הדברים יותר לעומק עם כל פרטיהם לבאר כל חמיר'א, ולהתייחס לכל המסתעף מן הנלמד. נמצא שהוא לומד טוב יותר ובהיקף רחב יותר מאשר היה לומד בעצמו.

ב. ופעמים שמלמד בשיעור נושא שלא היה לומד אותו אם היה לומד לבדו.

ג. במסגרת השיעור שואלי'ם הלכו בו בדברים שלא נרגש בהם בלימוד העצמי שלו כלל. ובזכות זה עומד ומעיין או שואל רב גדול בענין ההוא, ומתבררים לו דברים שלא ידע ולא היה יודע כלל אם לא נשאל על זה.

ד. והמעלה הגדולה מן הכל – שהוא לומד לשמור על זמנו ולנצלו היטב כי לשיעור צריך הכנה דרב'ה. וממילא דבר זה מרחיב לו זכויותיו לעוה"ב.

ופעם שמעתי מהגר"י סופר שליט"א כי כשם שאדם מפריש מעשר כספים כמו כן צריך להפריש מעשר זמן. וכבר נודע מעלת זיכוי הרבים שאין ערוך אליה. וכל המציל נפש אחת מישראל כאילו הציל עולם מלא. ואחת הזכיות להנצל ביום הדין הוא כאשר אדם שותף בזיכוי הרבים, כי לא יקל בעת משקל זכות הציבור שצריך לו, ודנים אותו לכף זכות. וזכורני ששמעתי ממרן הראש"ל נר"ו בשיעורו בקבוע במוצש"ק בלוין שסיפר על אחד מגדולי מחזירי התשובה בדורנו, שהיתה לו הצעה לתת שיעור באיזה מקום, וזמן

הנסיעה לשם הוא כחצי שעה, וחשב לסרב לה כי זהו ביטול זמן. ובא ושאל אותי על זה, וגערתי בו. מה הספק שיש לך! סע כל יום ותתן שיעור. עכ"ד.
ומה שסיים הפסוק ולפני גדולים ינחנו. ר"ל, שלבסוף אותו אברך יעלה ויבוא ויגיע למעלות נפלאות בתורה וירא"ש, והיה שמו כשם הגדולים אשר בארץ. ואפשר לומר שהרעיון הנ"ל רמוז גם בפ' חוקת (כז יח-יט) וממדבר מתנה וממתנה נחליאל ומנחליאל במות וגו' כלומר, אדם שזכה ללמוד תורה שנתנה במדבר, ויודע להתנהג בענוה ובשפלות ולא מחזיק טיבותא לנפשיה, והולך ומלמדה לאחרים, והוא גם במצב שיודע לדבר ולהשפיע ונותן לאחרים לקרבם לאביהם שבשמים אז ה' מרחיב לו, והוא ממתנה נחליאל - נוחל ומקבל חלק מהקב"ה בין ברוחניות בין בגשמיות, וממילא משם יעלה "במות" לדרגה שלפני גדולים ינחנו, והם הם גדולי התורה והיראה. אך בזאת צריך להזהר שלא יתגאה בעצמו כמו שאמרו חז"ל ואל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת. והשם יתברך יזכנו ללמוד וללמד לשמור ולעשות אכי"ר.

חידושי ש"ס

סימן קנד - אין הבור מתמלא מחולייתו

מאת ר' גלעד רצון / מחוברת תמוז תשס"א (שנה א') סי' סא

ברכות דף ג' ע"ב תוד"ה ואין וכו' פירש"י אם יחפור ויחזיר עפרו, לא יהיה מלא. ותימה, דאין הנדון דומה לראיה, שהרי לא היה אומר להם אלא ליטול מן העשירים וליתן לעניים. ואם היה מצוה ליטול מן העניים ולחזור וליתן להם, אז היה דומה למשל וכו' עכ"ל. וראיתי בחידושי גאונים שבגליון עין יעקב (שם) שכתב בשם ספר עין אליהו ליישב קושיית התוס' הנ"ל ע"פ מה שאמרו בגמ' בב"ב (י.) וזו שאלה שאל טורנוסרופוס הרשע את ר"ע, אם אלוקיכם אוהב עניים הוא מפני מה אינו מפרנסם. א"ל, כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנם. ע"כ. הנה לפ"ז שה' נטל חלק של עניים ונתן חלקם לעשירים ולכן המשל ע"ז אמר אין הבור מתמלא מחולייתו ר"ל, שחופר בור ועושה במקום אחד גבוה ומחסר מהבור. כן הנמשל שה' נטל וחיסר מהעניים ונתן חלקם לעשירים ואף אם אח"כ יחזירו העשירים להעניים חלקם אין הבור מתמלא מחולייתו. ע"כ דברי הרב עין אליהו. ולפי פירושו יוצא, כי מ"ש רש"י "העוקר חוליא מבור כרוי" נמשל לחלקם של העניים הנמצא אצל העשירים ע"י שהקב"ה לקחו מן העניים ונתנו לעשירים. ומ"ש רש"י "וחוזר ומשליכו לתוכו" נמשל למה שאמר להם דהע"ה לקחת מן העשירים ולתת לעניים. וקצת קשה על זה, א"כ מה הלשון אומרת העוקר חוליא מבור כרוי וחוזר ומשליכה לתוכו וכו' משמע שמי שעשה את פעולת העקירה הוא זה שחוזר ומשליכה לבור.

ואע"פ שיש ליישב פירושו הנ"ל מ"מ אמרתי לתרץ בדרך אחרת, ותחילה אקדים מאי דאיתא ביומא (פד:) תינוק שנפל לבור עוקר חוליא ומעלהו וכו' אע"ג דמתקן דרגא. ופרש"י, עוקר חוליא, כדי להשפיל שפת הבור ויהא נוח להכנס. עכ"ל. ולפ"ז יש לתרץ קושיית התוס' הנ"ל שזהו המשל לפרש"י הבור (זהו עם ישראל) העוקר חוליא מבור (ר"ל, עוקר חוליא משפת הבור. וזהו מה שאמר להם דהע"ה לקחת מן העשירים הנמצאים למעלה) וחוזר ומשליכו לתוכו (ר"ל, שיתנו ממה שיש להם לעניים הנמצאים למטה מבחינה כלכלית), אינו מתמלא בכך (מפני שאי אפשר לבור להתמלאות באופן זה מבלי להביא עפר ממקום אחר) ועל פי זה המשל דומה לנמשל, כי "עקירת חולית הבור" היא מן העשירים "והשלכתה אל תחתית הבור" היא נתינת העשירים לעניים.

וראיתי להרב גביע כסף נר"ו בחי' לברכות (שם) שכתב, כי רש"י ז"ל דימה העשירים לבור כרוי שכבר חסר ממנו ויישב עפ"ז תמיהת תוס' כיעו"ש. ובמחכ"ת אין דבריו נראים, שאם כדבריו מה הפרש יש בין בור שמילאוהו לבור חסר, והלא אפילו אם נמלא את הבור (והם העשירים בנמשל) כל פעם שיקחו ממנו יהיה הבור חסר. לכן נראה יותר, שהבור הוא משל לכללות עם ישראל וכמ"ש בעניותין לעיל.

סימן קנה - שמא יגרום החטא

מאת ר' ראובן יעל / מחוברת אדר תשס"א (שנה א') סי' כ

ברכות דף ד' ע"א דרבי יעקב בר אידי רמי, כתיב, הנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך. וכתיב, ויירא יעקב מאוד. אמר, שמא יגרום החטא. וקשה לי, והלא בגמ' להלן דף ז' ע"א א"ר משום רבי יוסי כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה לטובה, אפי' על תנאי לא חזר בו וכו'. וא"כ, היאך אנו אומרים שהחטא גורם לביטול ההבטחה והלא אין הקב"ה חוזר בו מהבטחה טובה שיצאה מפיו? וכבר ראיתי להמפרשים ז"ל שעמדו בזה וכל אחד לדרכו פנה. ומהם: הרמב"ן, והרא"ם, והרב גור אריה, והרב באר בשדה ועוד, בפירושם על התורה על הפסוק בפ' וישלח (פרק ל"ב פסוק ח) וירא יעקב מאוד ויצר לו. ואמרתי אף אני חלקי בס"ד ליישב קושיא זו על פי מה ששנינו במשנה בסוף מסכת עוקצין (פ"ג מי"ב), לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום, שנאמר, ה' עז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום. נמצא שכל ברכה אין לה קיום ע"י סגולות או קמיעים ואפי' ע"י ברכתו יתברך, אלא ע"י שיהיה לה כלי המחזיקה והוא "השלום" והיינו לחיות בשלום עם כל אחד. ולכן פחד יעקב אבינו בחיר שבאבות, שמא יגרום החטא, ואיזה חטא? אותו ריב שהיה לו עם לבן הארמי כמו שנאמר ויחר ליעקב וירב בלבן (בראשית לא לו). ואע"פ שאמר הנביא, "אין שלום אמר ה' לרשעים", מ"מ, אף שאין אתה דורש

בשלומם מ"מ אין לריב אתם. וכבר אמרו רז"ל לקמן דף ח' ע"א שאין להתגרות ברשעים בעולם הזה אלא רק צדיק גמור, ובענייני שמים, וברשע שאין השעה משחקת לו. ולא ידע יעקב אם היה ראוי לריב בעת ההיא. ואם תקשה לך ממה שהבטיח הקב"ה לדוד המלך כמו שנאמר במלכים א' (פ"ב פסוק ד) "אם ישמרו בניך את דרכם ללכת לפני באמת וגו' לאמר לא יכרת לך איש מעל כסא ישראל" ומצינו שלאחר בנו שלמה נכרת ממנו כסא ישראל, בימי רחבעם נכדו. והלא אין דיבור שיצא מפי הקב"ה לטובה אפי' על תנאי וחזר בו? הנה כבר נרגש בזה המלבי"ם (שם) ותירץ, דשאני התם שהקדים הקב"ה התנאי למאמר כאילו אמר אם ישמרו בניך את דרכם וגו' אז לאמר לא יכרת לך איש, ר"ל אחר שיתקיים התנאי אז יהיה אמירה, בענין שאם לא יתקיים התנאי, לא אמר כלל ולא יצאה מדה טובה זו מפיו. ע"ש. ומכאן ילמד אדם כמה יש לו להתרחק הרחק כמטחוי קשת מן הכעס. עד שאמרו בגמ' (פסחים סו:) אמר רבי מני בר פטיש כל שכועס אפי' פוסקים עליו גדולה מן השמים מורידין אותו. מנלן, מאליאב. כיעו"ש. ויקיים האדם בעצמו מה ששנינו בעדיות (פ"ה מ"ו) "מוטב לי להקרא שוטה כל ימי ולא להעשות רשע שעה אחת לפני המקום". ויה"ר שנזכה להיות מן הנעלבין ואין עולבין שעליהם נאמר: "ואוהביו כצאת השמש בגבורתו" כמאמר רבותינו ביומא (כג.).

סימן קנו - חידושי מס' ברכות

מאת ר' רונן בזרגנוב / מחוברת ניסן תשס"א (שנה א') סי' לא

ברכות דף ה' ע"ב תניא, רשב"י אומר שלש מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל, וכולן לא נתנן אלא על ידי יסורין. אלו הן: תורה, ארץ ישראל, ועולם הבא. תורה מנין , שנאמר אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו. א"י, דכתיב כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלוקיך מייסרך, וכתיב בתריה, כי ה' אלוקיך מביאך אל ארץ טובה. עוה"ב, דכתיב כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר. ע"כ. ויש לדקדק, למה אמר מתנות "טובות" וכי יש מתנות שאינם טובות? ועוד, הואיל וכל מה שעושה הקב"ה לטוב עושה, וכמו שאמרו להלן (ס:) תנא משמיה דר"ע, לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד. א"כ מעתה ודאי שכל מתנה שנותן הקב"ה לטובה ולא לרעה ח"ו כי מפי עליון לא תצא הרעות. ונלע"ד כי כוונת רשב"י שאמר מתנות "טובות" היינו מתנות שנקראו בשם "טוב". על התורה שנקראת טוב כמו שאמרו בגמ' לעיל בסמוך ואין טוב אלא תורה שנאמר כי לקח "טוב" נתתי לכם תורתי אל תעזובו. ועל ארץ ישראל, שנאמר (דברים ח) כי ה' אלוקיך מביאך אל ארץ טובה. ועל עולם הבא, כמו שמצינו דדרש רב חייא בר

אמי משמיה דעולא לקמן (ח.) על הפסוק, אשריך וטוב לך, אשריך בעולם הזה, "וטוב לך" בעולם הבא.

ועוד יש לשאול על מאמר רשב"י הנ"ל, על מה נסובו דבריו, אם מדבר על כל יהודי ויהודי בעתיד שלא זוכה לשלשה מתנות הנ"ל אלא ע"י יסורין, א"כ היה צ"ל שלש מתנות טובות "יתן" הקב"ה לישראל וכולן "לא יתנם" אלא ע"י יסורין. ואם נפרש שרשב"י אמר כן בלשון עבר מפני שלכל יהודי ויהודי יש לו את חלקו המיועד לו, ויקבלם ע"י יסורין, א"כ היה לו לרשב"י לומר, שלש מתנות טובות "ייעד" וכו' אבל מלשון "נתן" משמע שכבר קיבל את חלקו ואין זה ייעוד בלבד. ולכן נלע"ד שכוונת רשב"י שאמר נתן הקב"ה ל"ישראל" ר"ל, ליעקב אבינו שנקרא "ישראל" כמפורש בתורה. ור"ל שזכה לשלש מתנות הנ"ל ע"י שלשה יסורין עיקריים בחייו. ואלו הן: צרת עשו, צרת לבן, צרת יוסף. עשו – שבגללו עבר יעקב יסורין של גלות והיה דואג וירא, ובאותה תקופה זכה ולמד תורה י"ד שנים בבית שם ועבר (עיין מגילה יז.) לבן – שהתייסר יעקב אבינו ברמאותו, וזיכהו הקב"ה לאחר מכן להגיע לא"י לשלום. יוסף – עבר יעקב אבינו שלא ראה את בנו מחמד עינו כ"ב שנים, והיה מצטער ובוכה. והיה זה מפני שביקש יעקב אבינו לישב בשלוה, אמר הקב"ה: לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעוה"ב אלא שמבקשים לישב בשלוה בעוה"ז? והיינו שאי אפשר לזכות גם לשניהם יחד מבלי להפסיד אחד מהם. ולכן, מיד קפץ עליו רוגזו של יוסף. וע"י זה יזכה לעולם שכולו טוב. ובזה יתפרש יפה מה שאמר יעקב אבינו (בראשית מב לו) כשחשש על בנימין, "על"י היו כולנה" שרמז בזה כי כבר קיבל בעוה"ז את היסורין על שלשת המתנות הנ"ל. וגם יומתק בזה מאמר רשב"י שהוסיף תיבת "וכולן" שהיא לכאורה מיותרת. ולפי האמור, נראה שרמז בזה לדברי יעקב אבינו שקרא לשלש מתנות הנ"ל בלשון "כולנה". ואף שדברי רשב"י הוא על יעקב אבינו וכמדובר, מ"מ מעשה אבות סימן לבנים, ובאמת כל יהודי צריך לדעת שאין זוכים למתנות הנ"ל אלא ע"י יסורין. ולכן לא הביא רשב"י ראיות דוקא מן הנאמר על יעקב אבינו.

דף ח ע"א על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא. אמר רבי חנינא, "לעת מצוא" זו אשה. שנאמר, מצא אשה מצא טוב וכו' מוצא דכתיב מוצא אני מר ממות את האשה וגו'. נראה שבאמת אפשר ללמוד שלעת "מצוא" זו אשה גם מן המקרא של "מוצא" אני מר ממות וגו' ששניהם משרש אחד "מצא" אלא שהגמרא העדיפה ללמוד מן הפסוק "מצא אשה מצא טוב" כי ודאי זוהי משאלת לבו של כל חסיד המתפלל אל ה' שיזכה לאשת חיל אשר עליה נאמר מצא אשה מצא טוב. ולא מי שנאמר עליה מוצא אני מר

ממות וגו'. ועוד יש טעם בדבר, כי דנין מצא ממצא (והגם שהניקוד שונה מ"מ שניהם אותם אותיות), ואין דנים מצא ממוצא במקום שאפשר ללמוד ממה שדומה לו יותר וכמבואר בגמ' יומא (ב:). ומ"מ צריך האדם להתפלל שיזמן לו את האשה המיועדת לו כשיצטרך לכך, ואע"פ שאיננה טובה כל כך (ואין כוונתי לאשה רעה וכיוצ"ב שעליה אמרו חז"ל צרעת לבעלה), מפני שצריך לקיים מצות ה' יתברך מצות פו"ר ולגדל בנים לתורה ולתעודה, וגם שמצילתו מן החטא כמו שאמר רבי חייא ביבמות (סג.) דיינו שמגדלות את בנינו לתורה ומצילות אותנו מן החטא. וע"ע בברכות (י.) מה שהוכיח ישעיה את חזקיהו המלך. ע"ש.

דף י ע"א מה הקב"ה מלא כל העולם אף נשמה מלאה את כל הגוף וכו' מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים אף נשמה יושבת בחדרי חדרים. ולכאורה הדברים סותרים, שבתחילה אמר שהנשמה מלאה את הגוף, ואח"כ אומר שהנשמה יושבת בחדרי חדרים (והוא מוח האדם). ונראה ליישב, כי לעולם הנשמה יושבת במוח אלא שמשם היא מאירה לכל הגוף כמו שהמנורה עם פתילה דולקת שנמצאת במקום מסויים, והיא מאירה את כל המקום שסביבותיה. וזהו שדקדקו חז"ל בלשונם ואמרו שהנשמה "מלאה" בכל הגוף, ומאידך גיסא אמרו, "יושבת" בחדרי חדרים מפני שנתכוונו אל האמור. ופשוט.

סימן קנז - חידושי מסכת ברכות

מאת ר' יעקב מזרחי / מחוברת איר תשס"א (שנה א') סי' מא

דף כ"ז ע"ב תוד"ה והנותן שלום לרבו והמחזיר שלום. פירוש, כשאר בני אדם שאינו אומר שלום עליך רבי. והיינו דאמרינן (ב"ק עג:) כדי שאילת תלמיד לרב. א"נ, ההוא לכתחילה קאמר ובתלמיד חבר דשרי ככל הני דלקמן. עכ"ל. פירוש לפירושם, כי ממה שאמרו בגמ' שהנותן שלום וכו' גורם לשכינה שתסתלק מישראל, משמע שאסור לתלמיד לתת שלום לרבו. וקשה, הלא בגמ' ב"ק (עג:) דנה הגמ' מהו שיעור תוך כדי דיבור, ואמרו, ששיעורו הוא כדי שאילת תלמיד לרב "שלום עליך רבי" הרי שרשאי תלמיד לשאול בשלום רבו?! ולכן פירשו התוספות, כי מה ששנינו בברייתא כאן, והנותן שלום וכו' גורם לשכינה שתסתלק, היינו כשנותן לרבו שלום כשאר כל אדם שאינו אומר "שלום עליך רבי", אבל בב"ק שאמרו כדי שאילת תלמיד לרב היינו שאומר לו "שלום עליך רבי" כמבואר בגמ' (שם). [אגב יש לבאר, כי "כדי שאילת תלמיד לרבו" היינו אפי' להחזיר לו שלום בלשון "שלום עליך רבי". וכמו שכתבו הרב עוד יוסף חי, והרב לשון הזהב.]

אולם מה שסיימו התוספות בזה"ל: א"נ, ההוא לכתחילה קאמר ובתלמיד חבר וכו' צריך ביאור מה כוונתם בזה. ועוד יש לדקדק, מה חסרון מצאו בתירוצם הראשון עד שהוצרכו לתירוץ השני. והנה הגר"ח בן עטר בס' חפץ ה' כתב וז"ל: אי נמי אפילו בכה"ג

[שלום עליך רבי] אסור תלמיד לרב בכל גוונא בין בשאלה בין בתשובה כדקתני בברייתא דתרוויהו אסירי הנותן והמחזיר. עכ"ל. נראה שהבין הרב ז"ל דקשה היה לתוס' מה שחילקו בתירוצם הראשון בין שלום עליך שאסור לבין שלום עליך רבי שמותר, וכי בגלל שחיסר תיבת "רבי" יגרום לשכינה שתסתלק?! ולכן פירשו בדרך אחרת, דלעולם אין תלמיד שואל בשלום רבו, והגמ' בב"ק מיירי בתלמיד חבר.

והנה מהרש"א ז"ל הקשה על תירוצם השני של התוספות בזה"ל: לכאורה לפי התירוץ השני דאיירי ההוא בתלמיד חבר לא בעי למימר הכי אלא שלום עליך וא"כ למה נקט כדי שאילת תלמיד לרב דהיינו תלמיד חבר הא שאר כל אינשי נמי הכי קאמרי. עכ"ל. ומה שתירץ הרב ז"ל לקושייתו הלזו, כבר תמהו עליו הרב פרחי כהונה ועוד, ומעתה הדרא קושיית מהרש"א לדוכתה. וא"ת שתלמיד חבר מחוייב לתת כבוד לרב יותר משאר אנשי העולם, זה אינו, שהרי מדברי הגמ' בסוגיין מוכח שאין תלמיד חבר צריך לפנות לרב בלשון כבוד כמו "מר" או "רבי" וכן מתבאר גם מדברי התוספות בנדה (יד:) ע"ש.

וראיתי להרב חפץ ה' שנתקשה ג"כ בתירוץ השני שכתבו התוספות וכ' וז"ל: ש"מ דתלמיד חבר לא מחויב לומר מורי ורבי והיכי קאמר בב"ק דקאמר תלמיד חבר לרב, רבי ומורי. ולזה כתבו התוס' ז"ל ההוא לכתחילה מצוה מהמובחר קאמר דיאמר תלמיד חבר שלום עליך רבי. ואם אמר שלום עליך, אה"נ דאין אסור אלא דלכתחילה יאמר לו רבי. עכ"ל. וקצרה בינתי מלהבין אמרי קדוש, שהרי התוספות בנדה הנ"ל הוכיחו מזה שלא אמר רבי שהוא תלמיד חבר ובזקנותו היה, וכן בן עזאי לר"ע לא אמר ליה "מר". ולומר שהתנאים הנ"ל לא נהגו בכבוד הראוי לרבם לכתחילה, קשה הוא בעיני. שהרי גדולי הדור היו כל הנ"ל ואם הם לא נהגו בכל הכבוד הראוי, ילמדו אחרים מהם להקל ראש יותר. אלא ודאי שתלמיד חבר אין צריך לומר לרב "שלום עליך רבי" אפי' לכתחילה.

עוד ראיתי להרה"ג ר' גדעון עטייה בספרו גביע הכסף הנד"מ בחי' לברכות (שם) שכ' כי התוס' ניידי מפירושא קמא משום דברי תוספות הרא"ש שהביא משם הירושלמי דמשמע דתלמיד אינו נותן שלום לרבו כלל, ולכאורה זה נגד הגמ' בב"ק דמשמע דמותר לכתחילה לתת שלום לרבו. ולזה כתבו, ההיא דבב"ק איירי בתלמיד חבר. אולם נראה דוחק לפרש הכי דהא לא הזכירו דברי הירושלמי. עכ"ל.

ומעתה הואיל וראינו שהתוספות בב"ק (שם) לא כתבו תירוצם השני שכתבו כאן. ועוד, שלא מצאנו סיבה אמיתית לומר ששאלת תלמיד לרב, היינו דוקא בתלמיד חבר. ולפרש דברי התוס' על פי הירושלמי שלא הזכירוהו כלל, כמו זר נחשב. ולולי דמסתפינא אמינא

כי דברי התוספות הם רק עד תיבת "לרב" ומתיבת "א"נ וכו'" הוא דברי תלמיד אחר שכתבו בגליון והכניסוהו המדפיסים בתוך התוספות.

סימן קנח - מקום שבעלי תשובה עומדים

מאת ה"ה י. עקביאן / מחוברת אב תשס"ב (שנה ב') סי' צז

בברכות (לד:) איתא א"ר חייא בר אבא אמר ריו"ח כל הנביאים לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה אלקים זולתך (ישעיה סד) ופליגא דר' אבהו דאמר רבי אבהו במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם עומדים שנאמר שלום שלום לרחוק ולקרוב (שם נז) לרחוק בקשא והדר לקרוב. וריו"ח אמר לך מאי רחוק שהיה רחוק מדבר עבירה. ע"כ. נראה שדברי ר' אבהו אמורים בבעלי תשובה שחזרו מאהבה שעבירותיהם נהפכו להם לזכויות כדאיתא ביומא (פו:) אבל אם חזר בתשובה מיראה שאין עבירותיו נהפכים לזכויות אלא לשגגות, לא דיבר עליהם ר' אבהו, מפני שצדיקים גמורים גדולים מהם. והטעם בזה מפני שאדם עובר עבירה היצה"ר ממריצו לעשותו בחשק גדול ובשמחה וכשחוזר בתשובה מאהבה ונהפכים לו מעשיו הנ"ל לזכויות, נחשב לו כאילו עשה זכויות אלו בחשק ובשמחה וזה מעלתו יותר מצדיק גמור שאינו עושה מצוותיו בשמחה ובחשק גדול כזה, משא"כ כששב מיראה שאין עבירותיו נהפכים לזכויות, א"כ אין לו מעלה כלל יותר מצדיק גמור ואדרבא מעלת הצדיק גדולה שלא טעם טעם חטא. ושו"ר להרב אהבת איתן (בברכות שם) שכתב וז"ל: ונראה דלא קאמר ר' אבהו דבעל תשובה עדיף אלא בעושה תשובה מאהבה דקיי"ל בשלהי יומא (שם) דזדונות נעשו כזכויות אבל בשב מיראה אמר התם דזדונות נעשו לו כשגגות וא"כ אין סברא לומר שיהא בעל תשובה כזה עדיף מצדיק גמור, ובהא מודה ר' אבהו. וראיה לזה דר' אבהו גופיה אמר במדרש רבה בראשית פ"ב מתחילת ברייתו של עולם צפה הקב"ה מעשיהן של צדיקים ומעשיהן של רשעים שנאמר והארץ היתה תוהו ובוהו אבל אינו יודע באיזו מהן חפץ כיון דכתיב וירא אלקים את האור כי טוב הוי במעשיהן של צדיקים חפץ ופי' היפ"ת דכוונת המדרש לומר דצדיק גמור עדיף מבעל תשובה. וזה דעת ר' יוחנן אבל ר' אבהו פליג הכא וס"ל דבעל תשובה עדיף. אלא דהתם במדרש בשב מיראה אירי, תדע, שהרי מייתי שם מקרא דוהארץ היתה תוהו ובוהו ובספר הזוהר פירש הך קרא על העובדין מיראת העונש עכ"ל. וכן מתבאר מדברי הרב עיון יעקב ז"ל שכתב וז"ל: אפשר משום דס"ל כמ"ד גדולה תשובה שזדונות נעשים לו כזכויות ותשובה עושה כולה ואין צריך לגלגל לתקן את אשר עיות ולא כמ"ד תשובה עושה מחצה עכ"ל.

הא קמן דמיירי בשב מאהבה שזדונות נעשים לו כזכויות. וכן מוכח מדברי הרב חסד לאברהם (אזולאי) מעין ד' נהר ל"ט בד"ה בסוד התשובה.

וכן ראיתי למרן החיד"א בספרו פני דוד (פ' שמיני אות ו') ואפשר במה שאמרו ז"ל במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינן עומדים ופירשו המפרשים כי הטעם הוא דהצדיק ברוב צדקתו לא מצי עביד אלא רמ"ח מצוות עשה ואף אלו רבות מהם אפשר דלא לקיימינהו במעשה שתלויות בזמן או במקרה מחודש או תלויות באחרים וכיוצא כנודע אבל בעל תשובה מלבד קיום רמ"ח מצוות עשה שבזה יד החכם והבעל תשובה שוה ונוסף גם הוא בעל תשובה דיש לו שס"ה מצוות עשה אחרות שיש לו לבדו יתירות על הצדיק כי כל העבירות שעשה בעודו רשע נחשבים לו כזכויות ולכן גדלה מעלתו יותר מאוד עכ"ל. אתה הראת לדעת שפשוט לו למרן החיד"א שדברי הגמרא בברכות הנ"ל אמורים בבעל תשובה ששב מאהבה.

אולם מצאתי להרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ז ה"ד) שכתב וז"ל: ואל ידמה לבעל תשובה שהוא מורחק ממעלת הצדיקים מפני העוונות והחטאות שעשה, אין הדבר כן, אלא אהוב ונחמד הוא לפני הבורא כאלו לא חטא מעולם. ולא עוד אלא ששכרו הרבה שהרי טעם טעם חטא ופירש ממנו וכבש יצרו. אמרו חכמים, מקום שבעלי תשובה עומדים בו אין צדיקים גמורים יכולין לעמוד בו כלומר מעלתן גדולה ממעלת אלו שלא חטאו מעולם מפני שהן כובשין יצרן יותר מהן עכ"ל. הרי מוכח מדברי הרמב"ם שאפי' בעל תשובה ששב מיראה הדברים אמורים, שהרי נתן טעם לדבריו מפני שהן כובשין יצרן יותר מהם. ולפי טעם זה, אין לחלק בין שב מאהבה לשב מיראה. וע"ע מ"ש בזה מרן הראש"ל בספרו מאור ישראל ח"א בחידושיו לברכות (שם).

ונראה מדברי הרמב"ם הנ"ל שתפס כר' אבהו וכמ"ש הר"י קאפח ז"ל על הרמב"ם (שם) שכתב וז"ל: כתב הכנה"ג ועוד פסק כר' אבהו במקום ר' יוחנן וכבר ביררתי במאמר מקיף דרבנו נקיט בידיה כלל שכללו הגאונים שנאמר בשם רס"ג והביאו ר' שמואל בן חפני בכללי הש"ס שלו שכל מקום שאמרו בש"ס ופליגא יצא הנפלג מהלכה וא"כ יצא ריו"ח מהלכה. ע"כ. וכ"כ בלשון כעין זה בעל מעשה רוקח. ע"ש. וכן ראיתי בס' חסידים (סי' ס') שכתב כדברי הרמב"ם הנ"ל. ע"ש. וכתב עליו מרן החיד"א בפירושו ברית עולם וזת"ד: כ"כ הרמב"ם ונמשך אחריו הרא"ם בתשובה ח"א סי' פ"ו דקיי"ל כר' אבהו. ומהרש"א באגדתיה רוח אחרת אתו דהא דבע"ת עדיפי לר' אבהו היינו במי שחטא במחשבה ע"ש. ומסתברא כדברי הרמב"ם ורבינו דחטא במעשה ועדיף מצדיקים שטעם טעם חטא ופירש וכ"נ דעת רבינו מהרח"ו בנועם מוסריו ע"כ. אכן יש להוסיף, שכדי

לזכות להיות בעל תשובה אמיתי, צריך שיהיו בו מעלות שכתבם הרמב"ם (שם פ"ז ה"ח) שבעלי תשובה דרכן להיות שפלים וענוים ביותר אם חרפו אותן הכסילים במעשיהן הראשונים ואמרו להן אמש היית עושה כך וכך ואמש היית אומר כך וכך, אל ירגישו להן, אלא שומעין ושמחים ויודעים שזה זכות להם ע"כ. והשי"ת יזכני שיהיה חלקי בחלקם של בעלי תשובה מאהבה.

סימן קנט - חידושי ברכות (פרק כיצד מברכין)

מאת הרב חיים יפה/מחוברת טבת-שבט תשס"ג (שנה ג') סי' כה.

דף לז ע"א כמעשה קדירה ולא כמעשה קדירה, כמעשה קדירה שמברכין עליו תחילה וסוף ולא כמעשה קדירה דאילו מעשה קדירה בתחילה בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלש ואילו הכא בתחילה מברך עליו שהכל נהיה בדברו ולבסוף בורא נפשות רבות וכו' ראיתי להרב פני יהושע שהקשה על זה, למה לא תירץ הש"ס דהברייתא דהביאו לפניו פת אורז וכו' רבן גמליאל היא דבהדיא איתא בברייתא לקמן בסמוך דר' יהודה אומר בשם ר"ג כל שאינו לא משבעת המינים ולא מן דגן כגון פת אורז ודוחן ר"ג אומר ברכה אחת מעין שלש וחכמים אומרים ולא כלום. ולרבן גמליאל ודאי מברך במ"מ בתחילה, והניח בצ"ע. כיעו"ש. וחברים מקשיבים הי"ו הקשו עליו, דאי אפשר לומר דברייתא ר"ג היא דהא קתני בה בהדיא, הביאו לפניו פת אורז ודוחן מברך עליו "כמעשה קדירה" ולר"ג מעשה קדירה מברך עליו המוציא וברכת המזון כדאמרינן בגמ' לקמן השתא אכותבות ואדייסא אמר ר"ג ג' ברכות וכו'.

עוד ראיתי בספר גביע הכסף (עמוד קו) ד"ה כמעשה קדירה דמברכין עליו תחילה וסוף וכו' וז"ל: עיין לברכת יעקב דהקשה דהרי כבר אמרה הברייתא דמברכין עליו תחילה וסוף. ומה צורך יש עוד לברייתא להמשיך ולומר כמעשה קדירה. ועוד, מה חידוש בפת אורז ודוחן דצריך לברך עליו תחילה וסוף הרי על כל דבר צריך לברך עליו תחילה וסוף ונראה דאה"נ היה אפשר להקשות הכי אלא דעדיפא מינה פריך במסקנא ע"כ. ובמחילה רבה מהדרת גאונו נראה שלא ירדו לסוף דעתו של המתרץ, והפנ"י פירש דעיקר רבותא דברייתא דבפת אורז ודוחן מברך תחילה וסוף כמעשה קדירה לא אתי אלא לאפוקי דלא נימא מברכין עלייהו המוציא וברכת המזון ע"כ. וא"כ הצעת הדברים כך הוא, כמעשה קדירה ולא כפת דמברכין המוציא וברכת המזון ולא כמעשה קדירה דאילו מעשה קדירה מברך בב"מ וברכה אחת מעין שלש ואילו הכא מברך שהכל ובנ"ר. וברור.

רש"י בד"ה קפץ ובירך, לאחריהן. עכ"ל. נראה שבא ללמדנו שלא נפרש שבירך "לפניהם" והקשו החברים והלא דבר זה פשוט בברייתא דקתני מעשה בר"ג והזקנים

שהיו מסובין בעליה ביריחו והביאו לפניהם כותבות "ואכלו" ונתן ר"ג רשות לר"ע לברך. קפץ ובירך ברכה אחת מעין שלש וכו' וא"כ אם כבר "אכלו" ודאי בירך ר"ע לאחריהן. ותירץ ידי"ן ר' אוהד רודננקו הי"ו שלא אמרו בברייתא שאכלו אלא ר"ג והזקנים וא"כ כשנתן ר"ג לר"ע רשות לברך ומש"ה הוה ס"ד דקפץ ובירך ברכה "לפניהם" ולכן פירש רש"י דלאו הכי הוא אלא שבירך ר"ע "לאחריהן". ודפח"ח. וראיתי בס' גביע הכסף בחי' לברכות (שם) שכתב, איכא למידק מאי קמ"ל וכי ס"ד לפניהן ואפשר דנקט לסיים המשפט ולא נתכוין לפרש ע"כ. ולפמ"ש הכל ניחא.

סימן קס - חי' ברכות

מאת ה"ה א. רומנו / מחוברת אב תשס"א (שנה א') סי' עב

דף לח ע"ב בפרש"י ד"ה דרש רב חסדא, כך. משום רבינו, רב. ולהלן כתב בד"ה דרש רב נחמן, כך. משום רבינו, שמואל. עכ"ל. כדי להבין אמרי בינה של רש"י צריך אני להעתיק לשון הגמ' (שם): דרש רב חסדא משום רבינו, ומנו רב, שלקות מברכין עליהם בורא פרי האדמה. ורבותינו היורדין מארץ ישראל ומנו עולא משמיה דר' יוחנן אמר, שלקות מברכין עליהם שהכל נהיה בדברו. ואני אומר, כל שתחילתו בורא פרי האדמה, שלקו שהכל נהיה בדברו. וכל שתחילתו שהכל נהיה בדברו, שלקו בורא פרי האדמה. דרש רב נחמן משום רבינו ומנו שמואל, שלקות מברכין בפ"א. וחברינו היורדין מארץ ישראל ומנו עולא משמיה דר' יוחנן אמר, שלקות מברכין עליהם שהכל נהיה בדברו. ואני אומר, במחלוקת שנויה דתניא יוצאין וכו'. ומעתה יש לדקדק על דברי רש"י הנ"ל בשני מקומות שהוסיף תיבת "כך", מה בא ללמדנו?! ועוד, אפי' נשמר גבי רב חסדא מאיזו טעות כל שהיא, למה חזר ופירש כן גם להלן גבי רב נחמן?!

עוד יש לדקדק על מה שכתב רש"י להוסיף תיבת "רב" או "שמואל" כי אם לפני רש"י ז"ל היתה הגירסא בגמרא כמו שלפנינו, א"כ מה בא להשמיענו והלא הדברים מפורשים בגמרא ברישא "ומנו רב" ובסיפא "ומנו שמואל". ואם נפשך לומר שלא היו לפניו בגמרא תיבות הללו, א"כ מנין לו שרבינו הראשון זהו "רב", ואם ידוע לו שבכל מקום שנאמר רבינו היינו "רב" א"כ מנין לו שרבינו השני זהו "שמואל" אולי רבינו הקדוש הוא כמו שמצינו שפרש"י ביבמות (מה.) ד"ה רבינו. וע"ע בהגהות הב"ח סוכה (לג.)

ונראה לבאר דברי רש"י שהוסיף תיבת "כך" עפ"י מה שראיתי להרב גדעון עטיה בסוף ספרו גביע הכסף ח"א שכתב בשם רבו הגרב"צ אבא שאול זצ"ל שפעמים רש"י ז"ל מוסיף תיבה כדי להשלים המשפט הנראה כחסר אע"פ שהדבר פשוט מצד עצמו. ושבספרו עצי הגפן (סי' כב) האריך לחזק ולקיים כלל זה ע"ש. ולפי יסוד זה, נראה פשוט

שרש"י בא להשלים המשפט. וכן ראיתי להרב גביע הכסף נר"ו עצמו בחי' לברכות (שם) שכתב לפרש כן דברי רש"י הנ"ל לחד תירוצא. אולם שוב בינותי שאין זה מספיק, כי מלבד שיסוד הנ"ל שכתב הרב הנ"ל בשם הגרב"צ אבא שאול, רבים לוחמים עליו וכמו שיראה המעיין בספרו עצי הגפן (שם). עוד בה, שאין כלל זה שייך לכאן מפני שלא חסר המשפט כלום. וגם מצאנו בהרבה מקומות שאמרו בגמ' דרש רב פלוני ולא פירש"י שם כלום. לכן נלע"ד לפרש דברי רש"י ז"ל שבא לתקן את הקורא שלא יטעה לפרש בגמרא שרב חסדא דרש את כל הדברים שאמר בשם רב, משום שזהו פשט מאמר הגמרא שאמרה "דרש רב חסדא משום רבינו" וזה לא יתכן, שאם כן היאך רב קורא לעולא בשם "רבותינו", וע"ז תיקן רש"י הלשון בהוספת תיבת "כך" ללמדנו שתיבת "משום רבינו" זהו לשון רב חסדא בדרשתו. וכאילו עשה רש"י ז"ל נקודותיים אחר תיבת דרש רב חסדא. ומה שחזר רש"י וכתב כן גם בד"ה דרש ר"נ "כך" משום שבדרשתו של רב נחמן כתוב על עולא "וחברינו", והייתי אומר שכאן אפשר לפרש הלשון כפשוטו שדורש את הדרשה משום רבינו שמואל, ובאמת שאין זה נכון, משום שא"כ קשה דלאו רישיה סיפיה ולאו סיפיה רישיה דברישא קאמר שמואל שמברך על שלקות בורא פרי האדמה ובסיפא קאמר, "ואני אומר במחלוקת שנויה" ולכן הוצרך רש"י לחזור ולהוסיף תיבת "כך" גם כאן. וכן ראיתי להגאון ר' אברהם כהן מג'רבא בספרו ברכת אברהם ח"א בחי' לברכות (שם) שכתב לפרש דברי רש"י הנ"ל כאמור אלא שקצרה, ואני בעניותין הרחבתי הדברים בס"ד.

וראיתי להרב גביע הכסף (שם) שתירץ עוד שבא רש"י לשלול שלא נפרש שדרשתו של רב חסדא מתחילה מתיבת "ואני אומר" דא"כ תיקשי דהוה ליה למימר אמר רב חסדא אמר רב לכן כתב רש"י "כך" והיינו שמכאן מתחילה דרשתו דהביא פלוגתייהו נמי בתור דרשה ע"ש. אולם לע"ד לא יעלה על לב לטעות ולפרש שדרשתו מתחילה מתיבת "ואני אומר" שא"כ מי אמר את הדברים שנאמרו בינתיים?! ועוד קשה, שא"כ לשם מה חזר רש"י להלן לפרש כן גבי רב נחמן. והנלע"ד כתבתי.

ומעתה הבוא נבוא ליישב קושייתנו השנית הנ"ל אודות מה שכתב רש"י ז"ל משום רבינו רב או שמואל. וראשית, יש לברר אם לרש"י ז"ל היתה הגירסא בגמ' כמו שלפנינו או לא. ונראה יותר שלרש"י לא היה לפניו בגמ' תיבות "ומנו רב" "ומנו שמואל" ולכן הוצרך לפרש דרבינו דקאמר רב חסדא היינו "רב" שכן רב חסדא היה תלמידו כמבואר בשבת (י:) ובביצה (כה.) בפרש"י שם. ובאמת שברוב המקומות שאמרו בגמ' "רבינו" היינו רב עיין ברכות (ל:), ראש השנה (יט:), סוכה (לג. ובדף לה.), נדה (מט:), בכורות (מה.), ובביצה

(שם). ועי' בהגהות הב"ח (שם). ולפי זה נצטרך לומר שגם בהמשך הגמרא בדרשתו של רב נחמן גרס רש"י בגמ' כך, "דרש רב נחמן משום רבינו" ולא גרס תיבות "ומנו שמואל", ולכן הוצרך רש"י לכתוב דרבינו הכא היינו שמואל ולמד כן ממה שאמרו בגמ' עירובין (טז:) דרש ר"נ משום רבינו שמואל, וכן בפסחים (מ.) איתא, אמר רב הונא ברבי יהודה אמר רב נחמן אמר שמואל, ונודע שכל מקום שמוזכר בש"ס אמר פלוני אמר פלוני, זהו תלמיד שאומר דברים בשם רבו. וע"ע בשבת (נז:), כתובות (ו.), יומא (פג.), ובבא בתרא (סה.) ובפירוש רשב"ם (שם) בד"ה הלכתא כוותין. וכן מסתבר שרב נחמן יכנה את שמואל בשם "רבינו" מפני שרב נחמן היה ראש ישיבה בנהרדעא כמו שכתב רש"י בקידושין (ע.) ד"ה מבעי לך למיזל. ושמואל מקום מושבו ג"כ היה בנהרדעא שהיה ראש ישיבת נהרדעא לפני ר"נ וכמ"ש רש"י בשבת (קטז:) ובגיטין (ו.) בד"ה מכי אתא רב לבבל, ובחולין (מה:) ברש"י ד"ה אמרה לשמעתא דרב , ובמגילה (כב.) בד"ה והא איכא שמואל, ובד"ה שלא בפניו לא עביד ליה וכו'. לא כן רב שהיה בסורא, ומטעם זה פירש רש"י שכוונת רב נחמן שאמר רבינו היינו לשמואל. [רוב המקורות שהזכרתי בקטע האחרון לקחתי מספר סדר הדורות בערך הרבנים הנזכרים]

ואם נפשך לומר שרש"י ז"ל היתה לפניו הגירסא בגמ' כמו שהיא לפנינו, נצטרך לומר שהוקשה לרש"י ז"ל מדוע רב חסדא ורב נחמן כשדורשים בבית מדרש, צריכין לומר בתוך דרשתם "ומנו רב" או "ומנו שמואל" וכי לא מספיק שיאמרו ומשום רבינו רב שלקות וכו' לכן כתב רש"י משם רבינו והכוונה לרב, אע"פ שכתוב בגמרא מנו רב רצונו של רש"י לאמר דלא גרסינן מנו, אלא בעלי הגמרא הכניסו את זה בתוך הגמרא ואע"פ שקצת קשה מדוע רש"י לא כתב ה"ג ואולי י"ל שרש"י אומר ה"ג דוקא כשיש לו שני גרסאות ואחת מהן נכונה משא"כ הכא דזאת הגירסא שלו, רק שקשה לו על המילה "מנו". ודו"ק.

וראיתי להגאון ר' אליעזר פאפו בספרו חודש האביב בחי' לברכות (שם) שעמד בזה, ופירש בכוונת רש"י שבא לאפוקי דלא נפרש דסתמא דתלמודא [רב אשי או רבינא] קאמר "ומנו רב", דא"כ מאן פליג לן דהך רבינו הוא רב, ואידך הוא שמואל לכן מפרש דרב חסדא ורב נחמן פירשו בדבריהם ומנו רבינו. עכ"ד. ולא זכיתי להבין כוונתו במה שכתב דא"כ מאן פליג לן דהך רבינו הוא רב ואידך שמואל, וכי מסדרי הגמרא לא ידעו שרב חסדא תלמידו של רב ורב נחמן תלמידו של שמואל?! ועוד, שכבר הארכתי לעיל להוכיח שר"ח תלמידו של רב ור"נ תלמידו של שמואל. ועוד, אם ר"ח בעצמו אמר "ומנו רב"

לא היה לו לומר תיבת "ומנו" אלא לומר "משום רבינו רב". ומה שכתב הרב ז"ל ליישב שבאמת ר"ח אמר משום רבינו רב וכו' ולא אמר תיבת "ומנו" בדרשתו, הוא דוחק.
ואסיים בדברי הרב חכמת שלמה שכתב על דברי רש"י בד"ה דרש, שכל דברי רש"י מד"ה דרש עד ד"ה "ואני אומר" ועד בכלל, הכל דיבור אחד, נראה לומר, כי מה שהכריחו לומר שהכל דיבור אחד מכח הקושיות שהצעתי בתחילת דברי, וכוונתו של המהרש"ל לומר לנו, שכוונת רש"י לומר לנו איך דרש רב חסדא לכן רש"י כתב כך, כלומר, כך הוא דרש משום רבינו רב, ולא גרסינן "מנו". ולפ"ד מתורץ כל קושיותינו הנ"ל בזה.
ודוק היטב.

הערות על הנ"ל

שנדפסו במכתבים למערכת שבחוברת תשרי תשס"ב (שנה ב')
בס"ד ז' מנ"א יה"ל בב"א התשס"א
לכבוד מערכת הירחון "וקנה לך חבר" שלום וכט"ס!
יישר כחכם על הירחון הנפלא המעודד רבים להגדיל תורה ולהאדירה. יה"ר שתעלו מעלה מעלה בעבודת קודש זו.
ראיתי בירחון אב תשס"א (סי' עב) במאמרו של ר' איתן רומנו שליט"א שכתב לבאר דברי רש"י בברכות לח ע"ב שכ' דרש ר"ח, כך. משום רבינו, רב. וכן מ"ש דרש ר"נ, כך. משום רבינו, שמואל. עכ"ל רש"י וביאר שכוונתו לתקן את הקורא שלא יטעה לפרש בגמ' שר"ח דרש את כל דבריו משום רב (וגם אם מ"ש ורבותינו וכו' עכת"ד בקיצור. ולענ"ד רש"י בא לתקן שלא יטעה הקורא שהגמ' אומרת דרש ר"ח משום רבינו: שלקות מברכים עליהם בפה"א. [עד כאן מה שדרש ר"ח משום רבינו] ואח"כ ממשיכה הגמ' מעצמה [ולא משום ר"ח] ואומרת ורבותינו וכו' ומנו עולא וכו' חלקו על ר"ח משום רבינו. ולכן כתב רש"י דר"ח דרש כך: [ומפרש והולך, מה דרש?] "משום רבינו רב שלקות מברך עליהם בפה"א ומשום רבותינו וכו' ואני אומר וכו' כל זה דרשת ר"ח. ומבאר רש"י שתורף דברי ר"ח לומר שיש מחלוקת בענין והוא מכריע. ולכן כתב מהרש"ל שהכל דיבור אחד (מד"ה דרש עד סד"ה ואני) כיון שרש"י לא הסתפק במילת "כך" אלא ביאר בדיוק מה הוא "כך" וכך שכתב רש"י הוא הקדמה לדיבורים הבאים שבהם הביא את דרשתו של ר"ח במלואה.
ולכן גם כתב רש"י משום רבינו, רב. אע"פ שהגמרא פירשה את זה כיון שמצטט את דרשתו של רב חסדא בתוספת מילים לביאור באמצע הדרשה שתהיה כוונת ר"ח מובנת לקורא לכך הוצרך רש"י להזכיר מי הוא רבינו (שאם לא היה מזכירו לא היה מובן שלכאורה רבינו ורבותינו זה היינו הך, ואיך אמר שחלוקים הם) וע"ז העתיק בקיצור את מ"ש בגמ' ומנו רב. וכל אלו הדברים האמורים בר"ח כן הוא ג"כ כוונת רש"י בדברי ר"נ שכ' כדברים

האלה. וגם שם כתב מהרש"ל שהכל דיבור אחד כיעו"ש. והוכרח רש"י לפרש כן משום שאל"כ מי אמר "ואני אומר וכו'" הרי דברי ר"ח נסתיימו לפני כן. ועוד, א"כ למה הגמרא קראה לעולא פעם בשם רבותינו ופעם בשם חבירנו. ולמה לא הזכירתו בשם סתם בשם עולא כדרכה בכל מקום. ולמה חזרה על דברי עולא פעמיים. אע"כ שהכל מדרשתו של ר"ח ובפעם השניה מדרשתו של ר"נ.

ויה"ר שהשי"ת יאיר עינינו בתורתו ויגאלנו גאולה שלימה במהרה בימינו אמן.

ביקרא דאורייתא

ע"ה אליהו סעאדה ס"ט

ישיבת כסא רחמים תכב"ץ

סימן קסא - חידושי מס' ברכות (לח – מ)

מאת ה"ה מ. מזרחי / מחוברת אב תשס"ב (שנה ב') סי' צו

דף לח ע"א רש"י ד"ה והוא שאכלן וכו' חצי כיכר של שמונה ביצים, דהוי חציו ארבע ביצים וכו' עכ"ל. ונ"ל לומר דרש"י הוצרך לפרש מהו החצי של שמונה ביצים אע"פ שדבר פשוט הוא, שלא נטעה לחשוב שהככר של שמונה ביצים הוא החצי, והשלם הוא ששה עשר. כלומר כך היינו טועים: "חצי כיכר" שחציו הוא "שמונה ביצים", לכן רש"י הוסיף "דהוי חציו ארבע ביצים" כדי שנבין על נכון. וק"ל.

תוספות ד"ה והא תנן וכו' וא"כ כל דבר שיש בו מחמשת המינים ואינו עשוי לסעוד כי אם לשתות כגון שכר וכיוצ"ב מברך שהכל, ע"כ. וקשה לי מדוע משקה השתיתא העשויה מחמשת המינים ירדה פלאים מברכת בורא מיני מזונות, שהרי כל שיש בו הוא, לברכת שהכל, והא סילקא כשבישלו ושותה את מימיו מברך ב"פ האדמה כדלקמן (לט.), וק"ו בשתיה מחמשת המינים דכל שיש בו הוא. ולפחות לא יגרע מקמח קליות דמברך עליו אדמה כסילקא דמברך ברכת עצמו? ותירץ הראשל"ץ דכיוון שקמח שהכל הוא, מברך שהכל על השתיה דנשאר בברכתו ע"כ. וקשה לי על תירוצו דהא בדף לז. התוס' בד"ה הכוסס את החיטה, פסקו התם דעל קמח חיטים מברך אדמה כר' יהודה [לשיטת תוס' קמח חיטים הוא חיטים קלויות כמו שכתבו בדף לו. בד"ה קמחא דחיטי וכן שתיתא עשוי מחיטים קלויות כדפרש"י הכא] ואין לומר דשאני הכא הואיל ושתיתא לרפואה עבדי ליה לכן גרע בברכה, דזה אינו, דהרי אניגרון נמי עשוי לרפואה ובכ"ז מברך על השמן זית כברכתו בורא פרי העץ כמש"כ בגמרא דף לו. ואף שיש לחלק ולומר דשאני אניגרון דיש רגילות לשתותו לכן נשאר בברכתו, אך שתיתא כיוון דאין רגילות לשתותו גרע בברכה, מ"מ נראה בהדיא דאין זה הטעם של התוס' כדאמרו טעמם דמשום דלשתיא עבידא ולא משום שאין רגילות לשתותו. (ואח"כ ראיתי להבית יוסף סימן רד ס"ק ט' ד"ה "מצאתי כתוב בשם

הר"א" דדחה פירוש זה בגמ' כמ"ש בס"ד). א"כ הדרא קושיא לדוכתא, מנין לתוספות דשתיה יורדת מברכת בורא מיני מזונות לשהכל? והקרוב אלי לומר דשאני מי סילקא דהתם לשתיה עבידא לכן נשאר בברכתו, אך כיוון שקמח גרע מתכליתו של פת והפך לשתיה לכן יברך שהכל, כדמצינו מחלוקת ר"נ ור"י (דף לו.) גבי קמחא דחיטי דהתם נחלקו על קמחא דחיטי שעתיד להיות עילויא, מיהא כשעושה ממנו שתיה לכ"ע יברך שהכל. וזה מה שאמרו תוס' ואינו עשוי לסעוד, כלומר דאין לו עילויא אחרינא בפת. וכן ראיתי להרב ברכת אברהם שכך תירץ, ויגל לבי.

דף לח ע"ב תוס' ד"ה משכחת ליה בתומי וכרתי וכו' ונראים הדברים שכל וכו' נראה לי לומר שכוונתם שיש דבר שעיקר אכילתו הוא בחיותו אך נאכל בשופי גם כשהוא מבושל ויש דבר שעיקר אכילתו כשהוא מבושל אך נאכל גם כשהוא חי, ולכן כפלו לשונם "שכל דבר שהוא כ"כ טוב מבושל כמו חי [שעיקר אכילתו כשהוא חי ונאכל גם מבושל כמו שהוא חי] וחי כמו מבושל [שעיקר אכילתו לאחר בישול אך גם בחיותו נאכל] כמו מיני קטניות [שעיקר אכילתן בבישול אך נאכלות חיות כגון הכוסס את החיטה וכו'] וכן תפוחים [הנאכלים חיים בעיקר] וכו' שכ"כ "שווין" כלומר אף שעיקר אכילתן במצב האחד, עדיין הם שווין במצב השני. וזה מה שסיימו על היין המבושל ששווה כמו יין חי.

דף ל"ט ע"א תוס' ד"ה בצר ליה שיעוריה וכו' ברוך שם כבוד וכו' ע"כ. נלע"ד לפרש שהתיקון שיעשה באמירה זו, אם בירך ברכה לבטלה, הוא כאילו אמר- מה שבירכתי לאו דוקא על הפרי שלא נמצא בידי, אלא אני כעת משבח את המלך הגדול שמלכותו קיימת לעולם ועד, וגילה למפרע שבירכתו הראשונה היתה שבח בעלמא ואין נחשב לו לברכה לבטלה כיון שלא בירך אלא שיבח.

דף מ' ע"א אמר רבא אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיביאו מלח או לפתן לפני כל אחד ואחד, ע"כ. יש לעמוד מדוע רבא השתמש בלשון בוצע ולא בלשון מברך, דלשון מברך מדוקדק יותר, שהרי תפקידו לברך ולא לבצוע? ואפשר לומר לענ"ד דרבא רצה לחדש דאף אם המברך בירך, ויש מי שיוצא ידי חובה בברכה זו, ולפני השומע עדיין לא הביאו מלח או לפתן, לא יבצע השומע (במקרה שמונח לפני כל אחד מן המסובין פת), עד אשר יביאו לפני השומע מלח ולפתן, ואף שיש לפני המברך מלח או לפתן.

שם מלח או לפתן וכו'. כתבו התוס' (ד"ה הבא מלח) בשם המדרש כי מלח רומז למלח ברית, ועוד כתב בשה"מ פ' עקב שמלח אותיות לחם (ע"ש כוונות בזה). והנה ראינו כי התורה נמשלה ללחם כדכתיב "לכו לחמו בלחמי". וכוונת משל זו לומר לנו מה באמצעות הלחם יש לאדם כח ללחום עם אויביו אף עם התורה יש לאדם כוחות

ללחום עם יצרו. וכיוון שע"י האכילה יכול האדם להכניע הס"א והרבה קליפות בשעת האכילה (כמבואר ביסוד ושורש העבודה שער ז' באורך). וזהו בדיוק ג"כ עבודת הקורבנות, להכניע הקליפות (כמבואר שם) ולהוציא ניצוצות קדושה, לכן אנו מביאים מלח שהוא אותיות לחם, בכדי שנזכור שזוהי שעת מלחמה כמו שכתוב בזוה"ק "שעת אכילה שעת מלחמה" כי זוהי השעה להכניע הקליפות, כיון שהמלח מזכיר את מלח הברית כדי שתהיה האכילה ממש דומיא דקורבנות, דהיינו להכניע הקליפות. ולכן אמרה הגמ' בהמשך לאחר כל אכילתך אכול מלח כלומר שתעשה בשעת האכילה את עבודת המלח ברית באותו אופן שהיה בקורבנות – להוציא ניצוצי קדושה. או שר"ל אחר כל אכילתך אכול מלח אותיות לחם אחר כל אכילתך אכול מלחמה של תורה כדי שיהיה הבירור שלם כמש"כ הבא"ח פ' בהר/בחוקותי בפתיחה, שע"י דיבור של דברי תורה בשעת הסעודה נעשה בירור שלם, וכך ע"י התורה המשולה ללחם יתגבר האדם על הס"א בעזה"י.

שם מלח או ליפתן ס"ת: נוח, ר"ל שע"י המלח או הלפתן נוח לאכול הפת לכן צריך לאכול עמהן כיוון שכך ראוי לברך על הפת.

שם. "ואמר רבא בר שמואל משמיה דר' חייא, אין מי רגלים כלים אלא בישיבה, אמר רב כהנא ובעפר תיחוח – אפילו בעמידה, ואי ליכא עפר תיחוח יעמוד במקום גבוה וישתין למקום מדרון" ע"כ. נ"ל לבאר בדרך הרמז – אין מי רגלים [לשון מרגלים] כלים [היינו אין בעלי לשון הרע שהם כמו המרגלים שנשלחו לתור את הארץ בדור המדבר שהוציאו דיבה על הארץ, ר"ל אין הם כלים] אלא בישיבה [ר"ל ע"י שישבו ויעסקו בתורה, וילמדו הלכות לשון הרע וידעו כיצד להזהר מהעוון החמור הזה], ואם יש עפר תיחוח [היינו אם האדם משים עצמו כעפר ויש בו ענוה] אפילו בעמידה [אותיות דמעה, אזי הקב"ה ודאי יקבל תפילתו להנצל מעוון זה כי שערי דמעה לא ננעלו], ואי ליכא עפר [ר"ל שהאדם הוא גאוותן ובודאי מדבר סרה בלא משים, שכידוע העון הזה נמשך הרבה ממידת הגאווה, אז אדם כזה] עומד במקום גבוה [גבהות הרוח] ומשתין במקום מדרון [ר"ל מזלזל] [ר"ל בענוים, ואין לו תקנה אלא לשים עצמו כעפר וללמוד את התורה הקדושה].

מדרון – אותיות מד-רון, דהיינו כמות מדידה של רון [שמחה] לרמז שכל מי שמשפיל עצמו כמדרון, תמיד תהיה לו מד מה של רון, כלומר שמחה, כיון שהשם אוהב ענוים.

דף מ' ע"ב בנימין רעיא וכו' נ"ל לומר דרב כר' יוסי ס"ל, ומקשה הגמ' מאי קמ"ל, דהרי לא ראינו שר' יוסי חולק על המשנה בסוטה שברהמ"ז נאמרת בכל לשון, ומתרץ רב – דס"ד אמינא שיאמרה ר' יוסי דוקא כי היכי דתקינו בלשון הקודש אבל בריך רחמנא

מאריה לא, קמ"ל. ומה שר' יוסי מחלק בין ברכה ראשונה של נהנין שלא יצא אם שינה מהנוסח שקבעו חכמים, לבין ברהמ"ז שיצא אם שינה, נלע"ד דכיון שהתירה התורה לאומרה בכל לשון ממילא התירה התורה לשנות אף את הנוסח, אך גבי ברכות הנהנין שחז"ל תיקנוה שאף בלשון אחרת לא נאמרת, ה"נ דלא יצא בנוסח אחר. וראה כסף משנה שפירש דגבי מה נאה פת זו לא יצא כיוון ששינה לגמרי ממטבע שטבעו חכמים, אך גבי בריך רחמנא מריה, יש דימוי מעט בתוכן לברכת המזון.

סימן קסב - חידושי ברכות (מא:)

מאת ר' גילעד רצון/ מחוברת שבט תשס"ב (שנה ב') סי' מג

הנה נא זכיתי בס"ד לערוך ולסדר קצת מהחידושים שעלו בלימוד החברים הי"ו עם מו"ר הרה"ג ר' אהרן מאזוז שליט"א, ויה"ר שלא תצא תקלה תחת ידי, וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

דף מא ע"ב איתמר הביאו לפניהם תאנים וענבים וכו' נראה דנקט תאנים וענבים לרבותא דאע"פ שברכתם האחרונה היא ברכה מפורטת, ברכת המזון פוטרתן וכ"ש שאר פירות שברכתם האחרונה בורא נפשות שהיא ברכה כוללת שברכת המזון פוטרתן.

שם שאין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו אלא פת הבאה בכסנין. יש לדקדק, והלא גם תמרים שאוכלים אותם בתוך הסעודה מברכים עליהם לפניהם ולא לאחריהם כיון שהם מזינים עיין דף יב ע"א. וי"ל, שמה שאמר רב ששת שמברכים עליו לפניו ולא לאחריו ר"ל שאין מברכים לאחריו את ברכתו השייכת לו. ואכן, בהמ"ז היא הברכה השייכת בתמרים כיון שתמרים מזינים אלא שחכמים לא הצריכו לברך עליהם בהמ"ז כיון שאינם חשובים כל כך. ועל פי הבא'ר, יתיישבו דברי רש"י שפירש דרב ששת מיירי בפת הבאה בכסנין שהביאוה לאחר הסעודה. ולא פירש כפשט הסוגיא דמיירי בפת הבאה בכסנין שהביאוה בתוך הסעודה. ולפי האמור ניחא, שהרי הברכה האחרונה השייכת בפת הבאה בכסנין היא בהמ"ז. וא"כ נמצא שבתוך הסעודה מברכים על הפת הבאה בכסנין גם ברכה לאחריה. א"נ אפשר דלרש"י ז"ל אין מברכים על פת הבאה בכסנין ברכה ראשונה באמצע הסעודה וכדעת הרשב"א בחי'. ע"ש.

תוד"ה הלכתא וכו' ולא נהירא דא"כ מתני' היא וכו' עכ"ל. ואפשר ליישב פרש"י, דרב פפא נקט לה לרישא אגב אמצעיתא וסיפא דיש בהם חידוש. ובזה כלל כל ההלכות בדין זה ושו"ר להרשב"א בחי' שתירץ כן. א"נ י"ל, דאי ממתני' הו"א דאין לברך על הטפל אלא כשאינו בא אלא להפיג טעמו של העיקר ואין אדם חפץ בטעמו של הטפל אבל אם בדעתו לאכול את הטפל כדי ליהנות מטעמו צריך לברך עליו אע"פ שהוא טפל ללחם,

כיון שנפטר מחמת הסעודה. א"נ, מה שכתב רש"י שדברים הבאים מחמת הסעודה הם דברים שבאו ללפת את הפת, ר"ל, שכל שהביאו אותם ללפת את הפת אפילו אוכלם בפני עצמם אין צריך לברך עליהם. וכן מוכח מרש"י בספר הפרדס שכתב דברים הבאים מחמת סעודה כגון דייסא ושאר מינים אע"ג דאינשי אכלי בהו ריפתא בטלה דעתייהו אצל כל אדם וכו' ע"ש. ובודאי שאין הכוונה שאף שמלפת בה את הפת טעונה ברכה, שהרי בכה"ג ודאי פת פוטרתה דלא גרע ממלפת את הפת בפירות שאין דרך ללפת בהם את הפת. אלא ר"ל כנז' שאף שיש מלפתים בה את הפת לא חשיבא בכלל דברים הבאים ללפת את הפת ולא מפטרי בברכת הפת. ולכן דין זה אי אפשר ללומדו מהמשנה. ושו"ר לתר"י שיישבו דברי רש"י כעין זה ע"ש.

רש"י בד"ה הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה ולא ללפת את הפת וכו' אלא לפעמים שבא למתק את פיו בתוך הסעודה בפירות. עכ"ל. ראיתי מקשים על פרש"י, והלא אם התאנים והענבים באים למתק את פיו א"כ הוו להו טפלה מידי דהוה אמליח ופת, ומדוע אינם נפטרים בברכת הפת. ע"כ. ונראה שאין כוונת רש"י ז"ל שהביאו את התאנים והענבים מחמת הדברים המלוחים שאכלו בסעודה להעביר מליחותם אלא שהביאו אותם להנאת עצמם בשביל למתק את פיו ואף שהנאה זו נגרמת לו מחמת שאכל קודם לכן תבשיל שמן וכיוצ"ב. והכי דייק לישניה דרש"י שכתב "לפעמים" ומשמע שאינו מוכרח שיביאם בסעודה וכן מדוייק גם מלשון הגמרא שאמר "הביאו לפניהם" ומשמע שאינם חלק מהסעודה אלא שהובאו באקראי.

בד"ה מברך לפניהם דלאו טפלה נינהו עכ"ל. יל"ד והלא כבר כתב רש"י ז"ל בד"ה שלפניו "ולא ללפת את הפת", ללמדנו שאינם טפלים לפת. ונראה דלעיל הוא הסביר שאין מדובר בטפלה שבאה ללפת את הפת כמו פת ומליח שבאה להפיג טעם העיקר אלא בפירות שבאו למתק את פיו. אבל כאן בא ללמדנו שדבר שבא למתק את פיו בתוך הסעודה, אינו נחשב כטפל. ושלא נאמר דכיון דחזינן דאין פטורין ברכה אחריהן ע"כ דחשיבי טפלה ונתקשה דא"כ למה טעונים ברכה לפניהם. ולזה הקדים דלאו טפלה נינהו. וגבי ברכה אחרונה פירש דברכת המזון פוטרתן, כלומר, ולאו משום דהוו טפלה ומברך על העיקר ופוטר את הטפלה.

בד"ה בין לפניהם בין לאחריהם דלא פטר אלא מידי דזיין והני לא זייני. עכ"ל. וקשה, והרי לעיל דף לה ע"ב אסקינן בגמ' שכל דבר זיין חוץ ממים ומלח וכמ"ש רש"י (שם בד"ה ואמר רב הונא) וצריך לדחוק ולומר דמ"ש רש"י "דהני לא זייני" היינו שאינם נקראים "מזון". ולא נחית לחלק בין הלשונות שאין זה ענין סוגייתנו.

בד"ה פת הבאה בכסנין וכו' לאחר אכילה ובהמ"ז וכו'. עכ"ל. לכאורה, אפשר לומר שמה שאמר רב ששת "חוץ מפת הבאה בכסנין", ר"ל חוץ מפת הבאה בכסנין שאוכלים אותה בתוך הסעודה ואינה טעונה ברכה לאחריה, ומה שכתב רש"י "לאחר אכילה ובהמ"ז", ר"ל, שכך היתה הדרך לאכול את הפת הבאה בכסנין. אבל זה דוחק בכוונתו. ועוד, מנין לרש"י שגם אם אוכלים את הפת הבאה בכסנין שלא בתוך הסעודה היא אינה טעונה ברכה לאחריה, ולכן צ"ל שלפי רש"י, מה שאמר רב ששת "חוץ מפת הבאה בכסנין" ר"ל שנאכלת שלא בתוך הסעודה ואינה טעונה ברכה לאחריה.

בא"ד ומתוך שנותנים בה תבלין הרבה ואגוזים ושקדים ומאכלה מועט לא הטעינוה ברכה מעין ג'. עכ"ל. אין לפרש הטעם שלא הטעינוה ברכה מפני שבאכילתה לא מגיעים לשיעור כזית מהקמח (כמו ופלים), דא"כ קשה, מה הוצרך לדמותו לאורז, והרי זה דין פשוט שאם אין שיעור אין לו ברכה אחרונה. ואם מצד שאכל כזית מן התערובת או משאר מינים א"כ עדיין אין קושיא זו מובנת דודאי לא שייך בזה על המחיה ועוד, דמה הראיה מפת אורז ודוחן, והרי הסיבה שלא מברכים ברכה אחרונה על פת אורז ודוחן היא מפני שאין חשיבות לפת הזו, אבל פת הבאה בכסנין אפשר שהיא חשובה אלא שלא אוכלים ממנה שיעור כזית. ודוחק לומר שלא נתכוין רש"י רק ללמוד משם שמצינו דבר שברכתו הראשונה מזונות ואעפ"כ אין ברכתו האחרונה על המחיה ואה"נ שכל אחד מטעם שונה. אלא נראה שכוונת רש"י לומר שבהיות והדרך לאכול ממנה דבר מועט לכן אין חשיבות לפת זו. ושו"ר כעין זה לתר"י ע"ש.

בד"ה אין טעונין ברכה דהוו להו טפלה הלכך כל מידי וכו' עכ"ל. צריך ביאור מה בא רש"י ללמדנו במה שכתב הלכך כל מידי וכו' ונראה שאפשר לטעות שדברים הבאים מחמת הסעודה הינם דברים שבדרך כלל רגילים לבוא מחמת הסעודה אבל פירות שהביאום לליפתן טעונים ברכה כיון שאינם רגילים לבוא מחמת הסעודה, וזה סותר מ"ש רש"י למעלה (ד"ה הביאו לפניהם) שפירות שהביאום ללפתן לכו"ע אין טעונים ברכה לפניהם ע"ש. לכן הדגיש שכל דבר הטפל לסעודה בין מזון בין פירות נפטר בברכת הלחם. ומה שכתב רש"י לקמן בד"ה דברים "הרגילין" לבוא אחר הסעודה, מכלל דרישא מיירי בדברים שאין רגילים ללפת בהם את הפת. נראה ברור שאין זו גירסת רש"י בגמרא, אלא שרש"י הוסיף את המילה "הרגילין" ליתר ביאור, וגירסתו היתה כמו גירסת הגמרא שלנו. וסיוע לדברינו תמצא ברש"י בחולין (קיא:) בד"ה תאנים וענבים שהעתיק לשון הגמרא בברכות כמו שנמצא לפנינו וז"ל שם: וקיימא לן דברים הבאים לאחר הסעודה כלומר שרגילים לבוא לאחר הסעודה. עכ"ל. והרי הוא כמבוא'ר.

בד"ה דגורם ברכה לעצמו וכו' ואע"פ שלא צריכים לשתייתו. עכ"ל. מה רש"י רוצה לומר בדבריו אלה. צריך להקדים ולומר שחכמים לא הטעינו לברך על הטפל מטעם שאין רצון לאוכלו אלא מסיבה צדדית כמו שכתב רש"י בדף מא. בד"ה שהיה צנון עיקר וז"ל: שבשבילו התחילה האכילה ולא אכל זית אלא להפיג חורפו של צנון. עכ"ל. וא"כ הוא הדין ביין שבא מחמת הסעודה, שכיון שהביא את היין לשרות אכילה שבמעיו ואינו בא אלא בגלל הסעודה, הדין נותן שיחשב כטפל לפת ויפטר בברכתה. אמנם כיון שמצאנו שאע"פ שאין צריך לשתייתו של היין כמו בדין קידוש, מ"מ מברכים עליו נמצא שהיין אינו מאבד את ברכתו מפני סיבה זו שא"צ לשתייתו לכן צריך לברך גם על יין שבא מחמת הסעודה.

[המשך המאמר מחוברת אלול תשס"ב (שנה ב') סי' קה]

דף מא ע"ב תוד"ה אלא פת הבאה בכיסנין וכו' דאין טעון ברכה לאחריו רק בורא נפשות רבות וכו' שקדים הרבה עכ"ל. כל זה אינו פירוש התוספות שהרי לקמן פרשו דהגמרא מיירי בפת הבאה בכיסנין בתוך הסעודה קודם בהמ"ז דאין טעון ברכה לאחריו דפטר ליה בהמ"ז, ומשמע שאינה טעונה ברכה כלל ואפילו בורא נפשות רבות. וכן אין לומר שאלו דברי רש"י שהרי לאחר מכן כתבו ופי' רש"י וכו' ומשמע שדברי רש"י מתחילים רק לאחר מכן. וצ"ע.

בא"ד דאמרינן לעיל כל שיש בו מחמשת המינים צריך ברכה מעין שלש וכו'. נראה שלא קשה על רש"י לפי גרסת הגמרא שלנו שאומרת כל שיש בו מחמשת המינים מברכים עליו בורא מיני מזונות ואיתמר וכו', שכן הגמרא לא אמרה מהי הברכה האחרונה על דבר שיש בו מחמשת המינים. ודוחק לומר, שהיה פשוט לתוספות שכיון שמברכים עליו בורא מיני מזונות ה"ה שמברכים עליו ברכה מעין שלש, זה אינו, שהרי כתבו "דאמרינן לעיל" כל שיש וכו' ומשמע שהעתיקו גירסת הגמרא שהיתה לפניהם.

בא"ד דהוי דבר מועט וכו' פי' אין אוכלים ממנה הרבה ע"פ רוב, וכיון שאין לה חשיבות, בהמ"ז פוטרת אותה אפילו שאכל ממנה כזית.

תוד"ה הלכתא דברים הבאים וכו' דהא לא אשכחן שיברך עליו בענין זה וכו'. ממה שכתבו התוספות דהא "לא אשכחן" שיברך עליו ולא כתבו דהא "ודאי" לא יברך עליו, נראה שכוונת תוספות שלא מצאנו שום דין בגמרא שיין נפטר ע"י שרייתו בפת וקשה לתוספות, שהרי ממה שאמרה הגמרא יין נמי נפטריה פת משמע שישנו דין בגמרא שיין לא נפטר מברכה ע"י שרייתו בפת שקדם לקושיית הגמרא, ומקשים תוספות היכן מצאנו בגמרא דין זה.

בא"ד ושאר כל פירות שאין רגילים ללפת בהן את הפת וכו' דכיון דלאו משום לפתן אתו וכו'. משמע לכאורה שרק אם באו הפירות משום לפתן יפטרו בברכת הפת. וקשה, שהרי פסקו התוספות לעיל בסמוך שאם אכל את הפירות מחמת הסעודה, נפטרו בברכת הפת ואפילו שלא ליפת בהן את הפת. וי"ל דלאו דווקא ליפת בהן את הפת, ומה שכתבו התוספות דלאו משום לפתן אתו, משום שרצו לרמוז שאם אכן ליפת את הפירות בפת, יפטרו בברכת הפת. ואע"פ שמשנה מפורשת היא דמברך על העיקר ופוטר את הטפילה, ולכאורה אין צורך לחדש דין זה, כמו שהקשו תוספות על רש"י בתחילת הדיבור, מ"מ אפשר לחלק, שפת פוטרת דברים שמלפתים בהם את הפת רק כאשר הם באים מחמת הפת, אבל דברים הבאים שלא מחמת הפת לא יפטרו בברכת הפת ואפילו ליפת בהם את הפת.

תוד"ה לאחר הסעודה וכו' ולא גרסי' דברים הבאים וכו'. יש לדקדק, מאי אולמיה דתוספות לדחות גרסת דברים הבאים לאחר הסעודה. י"ל שלפי גרסה זו יצא לנו שרב פפא שנה פעמיים את אותה הלכה, שהרי לפי פירוש תוספות אין הבדל בין דברים הבאים שלא מחמת הסעודה לבין דברים הרגילים לבוא לאחר הסעודה. וא"ת שר' פפא חידש שתי הלכות שונות, שדין דברים הרגילים לבוא לאחר הסעודה מיירי כשהביאם לאחר הסעודה, ודין דברים הבאים שלא מחמת הסעודה מיירי כשהביאם בתוך הסעודה, יצא לנו שרב פפא החסיר מאיתנו דין דברים הבאים מחמת הסעודה לאחר הסעודה, אבל לפי גרסת תוספות רב פפא לא החסיר שום הלכה.

ובאמת שגם לפי פירוש רש"י בגמרא יוצא לנו שרב פפא החסיר מאתנו הלכה אחת, והיא, דברים הבאים מחמת הסעודה לאחר הסעודה. וי"ל שלרש"י אין הבדל בין תוך הסעודה לבין לאחר הסעודה, ומה שאמר רב פפא "תוך הסעודה" לאפוקי שאכלם בלא סעודה כלל, א"נ, מה שאמר רב פפא "תוך הסעודה" בדברים הבאים שלא מחמת הסעודה, אין כוונתו לזמן אכילתם אלא לסוג האוכל דהיינו שבא למזון ושובע, ור"ל שדברים הבאים שלא מחמת הסעודה נפטרים מברכה אחרונה בליפות הפת דווקא אם הביאום למזון ושובע, ומה שאמר רש"י "תוך הסעודה" גם בדברים הבאים מחמת הסעודה, ולכאורה זה מיותר שהרי ודאי באים למזון ושובע, י"ל שאמר כן אגב דברים הבאים שלא מחמת הסעודה. אלא שלפי זה קצת קשה, שהרי רש"י כתב וז"ל: דברים הרגילים לבא לאחר הסעודה. כגון פירות "אפילו הביאן בתוך הסעודה" שלא מחמת ליפתן. עכ"ל. וממה שלא אמר שאין חילוק בין תוך הסעודה לבין אחר הסעודה אלא בדין זה, משמע שבשאר הדינים יש חילוק בין תוך הסעודה לבין אחר הסעודה, ומה

שכתב רש"י "תוך הסעודה" בא לאפוקי לאחר הסעודה. עוד יש לתרץ, שרב פפא לא נחית כלל לפסוק הלכה לגבי דברים המובאים לאחר הסעודה שהרי בא להכריע לגבי מחלוקת האמוראים בדין דברים המובאים בתוך הסעודה.

תוד"ה אי הכי וכו' ומיהו אומר ר"ת דבשאר משקין וכו'. ממה שכתבו התוספות "ומיהו" משמע שר"ת חולק בדין מים ושאר משקים על פירוש תוספות הראשון ועל רשב"א, וקשה שהרי תוספות ורשב"א לא איירי כלל בדין מים שאר משקים. ואפשר לומר בדוחק שהיה פשוט לתוספות ורשב"א שמים ושאר משקים לא נפטרים מברכה כששותים אותם בתוך הסעודה ולכן לא נצרכו לחדש דין זה אלא רק דין יין בתוך הסעודה, ור"ת חלק על התוספות בדין שהיה פשוט להם, דהיינו דין שאר משקים בתוך הסעודה, אלא שמצאנו בתוספות ר' יהודה החסיד שבמקום "ומיהו" כתב "ומכאן", ונראה יותר מחוור כגירסא זו.

סימן קסג - חידושי ברכות (פרק שלשה שאכלו)

מאת הרב יצחק וקיים / מחוברת טבת-שבט תשס"ג (שנה ג') סי' כו

דף מה ע"א רש"י ד"ה מנא הני מילי דשלשה ראויים לברכת צירוף עכ"ל. ר"ל דלא תימא דשאלת הגמרא מנין לומדים ששלשה שאכלו מצטרפים לזימון, שלזה אין ראיה מהפסוק כלל.

שם בגמ' אמר רב אסי דאמר קרא גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו. ור' אבהו אמר מהכא כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו. עיין להגרי"ח בספרו בן יהוידע מ"ש לבאר לנו הטעם שהקדימה הגמ' הראיה של רב אסי שהיא מספר תהילים לראית ר' אבהו שהיא מן התורה כיעו"ש. ולי נראה בס"ד שמהפסוק בתורה אין ראיה כ"כ לצירוף "בשלשה" שהרי נאמר "כי שם ה' אקרא" ואין הזכרת שם ה' אלא בעשרה. אבל מן הפסוק בתהילים שלא נאמר שמזכיר שם ה' אלא "גדלו לה' אתי" יש ללמוד לזימון בשלשה שאין בו הזכרת שם ה'. ור' אבהו לא ניח"ל בראיה שהביא רב אסי מפני שמהפסוק בתהילים גדלו לה' אתי, משמע שמה שאומר המזמן, כך עונים לו המסובים בדיוק מבלי להוסיף על דברי המזמן. אבל הפסוק כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו. משמע שהמזמן אומר למסובים שיגדילו ויוסיפו על דבריו, וכך אנו נוהגים באמת בזימון שהמזמן אומר: "נברך שאכלנו משלו" ועונים המסובים: "ברוך שאכלנו משלו ובטובו הגדול תמיד חיינו". א"נ מראיה דרב אסי משמע שהכל נעשה באותו זמן. ואין כאן קריאה של המזמן וענייתם של המסובים משא"כ מקרא דכי שם ה' אקרא וגו' שפיר משמע דיש כאן קריאה וענייה.

שם אין המתרגם רשאי להגביה קולו יותר מן המברך. ואם אין המתרגם יכול להגביה קולו ולשוותו למברך, אזי על המברך להנמיך קולו כנגד המתרגם כמו ששנינו מפורש בברייתא שבסמוך. ומה שלא הזכיר כן ר' שמעון בן פזי הוא מפני שבדרך כלל המתרגם הוא בעל קול גבוה מפני שמטרתו להעביר את דברי הרב לציבור וצריך שישמעו דבריו כל הציבור.

שם תנן שלשה שאכלו וכו' שלשה אין שנים לא! התם חובה הכא רשות. לכאורה יש לדקדק, ודקארי לה מאי קארי לה, והא קתני מתני' שלשה שאכלו כאחת "חייבין" והכא אם "רצו" לזמן מזמנין קאמר. וצ"ל שהמקשה סבר דהא דקתני במתני' "חייבין" ר"ל שבשלשה יש "היתר" לזמן, ובפחות אין היתר כלל, על דרך שאומרים אם אכל כזית פת "חייב" בברכת המזון, אין ללמוד מכאן שבפחות מכזית רשאי לברך ברכת המזון, ואדרבא יש בזה ברכה לבטלה. והמתרץ השיב לו, כי "חייבין" היינו שיש חיוב ואין להפטר ממנו אבל בשניים תלוי ברצונם ואם ירצו הרשות בידו. [לע"ד לא תירץ הה"כ נר"ו קושייתו, כי עדיין י"ל מנין לו למקשה לפרש כן ולהקשות. אבל האמת הוא דמקשה פריך הכי, אם בשנים רשאים לזמן, למה לא השמיענו התנא שאפשר לזמן אפי' בשנים. ותירץ לו התרצן, שלא שונה התנא רק מה שהוא חובה. יגאל כהן ס"ט]

רש"י בד"ה שלשה אין שנים לא. ה"פ דמדקתני אין רשאין ליחלק משמע וכו' עכ"ל. ר"ל שאין ראיית הגמרא ממאי דקתני רישא שלשה וכו' חייבין משום דזהו בדיוק כמו הראיה הקודמת שנדחתה. וע"ז פירש שהראיה היא מדקתני סיפא אין רשאין ליחלק וכו ע"כ דשלשה מזמנין ולא שנים אפי' אם רצו דאי אמרת וכו' וכמ"ש רש"י ז"ל.

בגמרא ת"ש השמש שהיה משמש על השנים וכו' אל יפלא בעיניך לשון משמש "על" שתפס התנא והול"ל "לפני" או "את" שכן מצאנו כיוצ"ב בתוה"ק פ' וירא (פרק יח ח) גבי אברהם אבינו שנאמר בו "והוא עומד עליהם תחת העץ ויאכלו" ותרגם אונקלוס והוא משמש עליהון וכו'. ורשב"ם (שם) פירש, כשאיש יושב ואחד עומד קוראו עומד עליו וכן ואראה את ה' יושב על כסא שרפים "ממעל לו" וגו' ע"ש. וזהו עפ"י מה שהיה נהוג בזמנם שהיו יושבים ע"ג קרקע ולא על כסאות, שאז העומד נראה יותר כעומד על גביהם. וכעין זה איתא במגילה (כ.) אמר ר' יהודה קטן הייתי וקראתיה למעלה מר' טרפון וזקנים, והסביר מרן הגר"מ מאוזז שליט"א בספרו סנסן ליאיר בחי' למגילה (שם) [וע"ע שם בחידושיו להרמב"ם פ"ב ה"ז], שפירש שהכוונה היא שרבי יהודה היה עומד ור' טרפון היה יושב וכאילו הוא למעלה. ומה שאמרו משמש על שנים וכו' ר"ל שאם יש יותר שבלעדיו יש כבר זימון בודאי רשאי אף הוא לענות עמהם אבל אם אין זימון אא"כ נצרף

גם את השמש, יש לומר שאין לצרפו הואיל ואינו קבוע קמ"ל שמצטרף ואפי' לשנים והטעם מפני שדרכו בכך. ומה שאמרו "אע"פ שלא נתנו לו רשות" אין ר"ל שלא נתנו לו רשות לאכול עמהם שא"כ ודאי אין לו רשות לאכול עמהם כלל וכ"ש שלא להצטרף לזימון אלא ר"ל שלא גילו דעתם ולא אמרו דבר משא"כ בסיפא שנתנו לו רשות.

דף מה ע"ב תסתיים דרב אמר אם רצו לזמן אין מזמנין דאמר רב דמי וכו' שאני התם דאקבעו להו בחובה ע"כ. ואע"ג דכבר משני לעיל דקבעו להו בחובה מעיקרא זהו דוקא כשעדיין נמצאים שלשה שאינם רשאים ליחלק מטעם זה אבל אם כבר נתפרדה חבילה ויצא אחד מהם, אם היה אפשר לזמן בשנים לא היה צריך לטרוח כ"כ לקרוא לו אלא ודאי שאי אפשר לזמן בשנים.

[המשך המאמר מחוברת סיון-אלול (תשס"ד) סי' נח]

דף מה ע"ב גופא אמר רב דימי בר יוסף שלשה שאכלו כאחת וכו' אמר מר זוטרא ולא אמרן אלא בשלשה אבל בעשרה עד דנייתי. ר"ל אע"פ שהסברא נותנת שגם בעשרה אם יצא אחד לשוק די בזה שיקראו לו ויענה כמו שאמר אביי כי ענין הזימון הוא שיענו על דברי המברך. וע"כ בא מר זוטרא ואמר, שבעשרה כיון שמזכיר שם שמים "לאו אורח ארעא להזכירו בפחות מעשרה" ואע"פ שעונה עמהם מ"מ זה נראה כעניית עראי וכאחד שרוצה להתפטר ולברוח וזה אינו ראוי בהזכרת שם שמים.

שם אתו לקמיה דמרימר אמר להם ידי ברכה יצאתם ידי זימון לא יצאתם. יל"ד "זימון" מאן דכר שמיה וכי השואלים עלה בדעתם שיצאו ידי זימון, והלא ברור להם שלא יצאו ידי זימון שכן לא זימנו? וצ"ל דאצטריך למימר הכי מפני שרצה לסיים ע"ז וכי תימרו ניהדר וכו' שלא יחשבו שיש תקנה לזמן למפרע.

רש"י בד"ה דאיכא אדם גדול שהגדול מברך כדפסקינן לקמן הלכתא עכ"ל. ורצונו לומר, שאל תתמה על החפץ, מנין להם שאם אין גדול כל אחד מברך לעצמו, לזה כתב, "כדפסקינן הלכתא לקמן". והטעם לזה מפני שהזימון נלמד מהפסוק גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו כלומר יש לגדל את ה' וזה צריך ע"י אדם גדול שקרוב לה' שיודע לכוין להוציאם בברהמ"ז כראוי (כפי שהיה נהוג בזמן התלמוד וכן נהוג עד היום אצל אחינו התימנים הע"י) ודרך העולם לזמן ולכבד את האדם הגדול. ויותר נראה הטעם דומיא דקרא שאמר משה רבינו (גדול שבישראל) לבני ישראל "כי שם ה' אקרא (אני משה) הבו גודל (בני ישראל) לאלוקינו". ופשוט.

רש"י בד"ה בא ומצאן אחד מן השוק ומצא שלשה שהיו מזמנין עכ"ל. ולכאורה מפירש"י נראה דדוקא אם בא מן השוק אבל אדם שנמצא עם שלשה והם אוכלים והוא לא אוכל

עמהם לא עונה על זימון, ובודאי שזה אינו, שהרי אין סברא לחלק בזה ואדרבא זה שנמצא אתם ולא אכל לחם יש יותר סברא לומר בזה שיענה מאשר אחד שבא מן השוק אלא שרש"י כתב כך, כיון שלשון הגמרא בא "ומצאן" ומציאה היא באקראי ובהיסח הדעת. ואדם הנמצא עם האוכלים מן הסתם יאכל אתם או שיפצירו בו שיאכל עמהם. ולעד"נ שכוונת רש"י לומר דבא ומצאן וכו' לא קאי אדלעיל דאמרינן שלשה שאכלו כאחד "ויצא אחד מהם לשוק" וקוראין לו ומזמנין עליו, וקאמר הכא "דבא ומצאן" אחד שיצא לשוק הנ"ל ומצאן כשהם מברכים, דז"א, דהיאך בירכו בלעדיו והלא שנים היו. לזה פירש דהכא לא קאי אדלעיל אלא באחד מן השוק שמצא שלשה שהיו מזמנים.

בגמרא אביי עני ליה בקלא כי היכי דלשמעו פועלים וליקומו דהטוב והמטיב לאו דאורייתא. רב אשי עני בלחישא כי היכי דלא נזלזלו בהטוב והמטיב ע"כ. נראה דאביי ס"ל דגזל בעה"ב חמור מאוד וכיון דהטוב והמטיב דרבנן, רבנן מוחלים על כבודם במקום גזל דאורייתא וע"כ ענה בקול כדרך עניית שאר האמנים. ורב אשי ענה בלחש כדי שלא יזלזלו בה ויאמרו שאיננה ברכה חשובה כ"כ ח"ו ויבואו לבטלה גם כשאין צורך כ"כ. ולא חשש לגזל בעה"ב כיון שכל פועל אחראי למעשיו וצריך שתהיה יראת ה' בלבו לקום בזמן ולחזור לעבודה אחרי בונה ירושלים.

סימן קסד - חידושי שבת

מאת הרב חגי הלוי / מחוברת סיון תשס"א (שנה א') סי' מה

דף ל"ו ע"ב תוד"ה כירה וכו' נראה לר"י דקש היינו זנבות השיבולין שנשאר בשדה הנקרא אשטובל"א. ותבן, הוא הנקצר עם השיבולת וכו'. עכ"ל. נראה פשוט שהוקשה להתוספות מה הפרש יש בין קש לגבבא. ולכן כתבו דקש היינו וכו' ותבן הוא וכו'. ומשמע מדבריהם, דתבן הנקצר עם השיבולת הוא גבבא דקתני במתני'. וכן מתבאר מדברי מהרש"א שאחר שפירש דברי רש"י כתב וז"ל: ולדברי התוס' יהיה בהיפוך. עכ"ל. וכ"כ מהר"ם בהדיא, שצ"ל דלפי סברת התוס' גבבא היינו מה שנקצר עם השיבולין. ע"ש. [ודע כי מה שכתב מהר"ם בדיבור שאחר זה בסוף דבריו וז"ל: אבל שם תבן ס"ל להגמרא דלא נקרא אלא מה שבתלוש וכו'. ע"כ. נראה ברור בכוונתו, שאחר שיישב לשון רש"י שכתב, קש - זנבות השיבולין, שהוא לכאורה נגד הגמרא בפרק השואל, כעת בא ליישב מה שפרש"י שגבבא הוא הנשאר בשדה, שהוא ג"כ לכאורה נגד הגמרא (שם), דתבן לעולם הוא תלוש. ולכן כתב, דשם תבן לעולם הוא תלוש, משא"כ שם גבבא דנקט במתניתין יכול להתפרש כדבר הנשאר בשדה ונגבב משם. וזה ברור. והוצרכתי לכך, כי ראיתי

להרב גביע הכסף נר"ו שכתב על דברי מהר"ם הנ"ל: אולם אכתי מתבן לא יישב כלום. ע"כ. ואחר המחילה רבה, זה אינו, וכדכתיבנא.]

אולם חזי הוית למרן ראש הישיבה הנאמ"ן נר"ו בחידושיו לפרק כירה שנדפסו בספר דמות הכסא (ח"א עמו' קסב) שרוח אחרת עמו בזה, וס"ל שרש"י והתוספות לא פליגי כלל. שכתב וז"ל שם: ונראה דלשון גיבוב שייך בין בתלוש בין במחובר, דהא מקושש עצים תרגם אונקלוס מגבב אעין. ופליגי תנאי לקמן דף צו ע"ב אי תולש הוה או מעמר הוה ע"ש. והיא עצמה מחלוקת רש"י ותוספות כאן בפירוש גבבא. ומיהו בעיקר מה שהבינו מהרש"א ומהר"ם דרש"י והתוס' פליגי, לפום קושטא נלע"ד דלא פליגי כלל, וכפי הנראה מפרש"י לקמן דף ק"ן ע"ב שפירש ג"כ "קש זנבות השיבולין" ומוכח בסוגיא דהתם דהיינו הקש שנשאר בשדה, ואף כאן רש"י מפרש כן. וגבבא לדעת רש"י היינו כל מיני קיסמים ועצים נשארים בשדה ולאו דוקא קש ושיבולין. ואשטובל"א הוא שם כללי למיני דברים הנשארים בשדה. והתוס' שכתבו כן גבי קש היינו לאפוקי תבן. וכן משמע בהר"ן שתפס לשון רש"י בקש וגבבא בדיוק אלא שהוסיף גבי קש זנבות השיבולים "הנשארים בשדה לאחר קצירה" וסיים: והכי מוכח לקמן בפרק שואל ע"ש. ועפ"ז אין צריך להגיה בתוספות בהמשך דבריהם "כדפרישית" כפי שהגיה הרש"ש ע"ש אלא כנדפס לפנינו כדפירש רש"י וכוונתם לפירוש רש"י בב"מ דף ק"ג ע"ב שכתב בעינא דתיתבן ארעאי שישארו בה מן הקשים ע"ש. שאין מחלוקת בין רש"י להתוס' כלל בפירוש קש וגבבא. (גם לשון רש"י "זנבות השיבולים" משמע הנשארים בשדה, מדלא נקט ראש השיבולת) עכ"ל מרן ראש הישיבה נר"ו.

אולם אחר העיון בדברי קודשו ואחר הקיד'ה חמש מאות נראה לפי קוצר דעתי, שהעיקר כדברי מהרש"א ומהר"ם הנ"ל שרש"י והתוספות פליגי בפירוש קש וגבבא. ואפרש שיחתי בס"ד. דהנה מה שכתב, ונראה דלשון גיבוב שייך בין בתלוש ובין במחובר דהא מקושש עצים תרגם אונקלוס מגבב אעין ופליגי תנאי וכו' ע"כ. אחר המחילה, המעיין בגמ' שם יראה שאין מחלוקת תנאים בזה, אלא דבמתניתא תנא תולש הוה, ורב אחא בר יעקב (שהוא אמורא שחי בזמן אביי. עי' קידושין כ"ט ע"ב) ס"ל מעמר הוה. ולעולם י"ל דאונקלוס שתרגם מגבב אעין ס"ל כתנא דמתניתא דמקושש תולש הוה ולכן תרגם מה שתרגם, כיון דמגבב שייך במחובר ולא בתלוש. ואין ראיה דמגבב שייך בין בתלוש בין במחובר. ועוד, דלפי דברי הרב נר"ו יש לומר דלשון מגבב שייך נמי במעביר חפץ ד' אמות ברשות הרבים, דהא התם אמר רב יהודה אמר שמואל דמקושש מעביר ד"א ברה"ר

הוה, ופליג אתנא דמתניתא ורב אחא, וזה ודאי אינו. לכן נראה, שמה שתרגם אונקלוס מגבב כוונתו היתה רק לדבר אחד ולא לשנים.

ומה שכתב, שרש"י לקמן (קנ:) פירש ג"כ קש זנבות השיבולים ומוכח בסוגיא דהתם דהיינו הקש הנשאר בשדה, ואף כאן רש"י מפרש כן. ע"כ. לע"ד דוחק הוא, דהא רש"י כתב בד"ה גבבא דהוא אשטובל"א, ומשמע דקש לאו היינו אשטובל"א, דאל"כ הו"ל לכתוב קש וגבבא בדיבור אחד, ולפרש דקש הוא חלק מהאשטובל"א. ואין ראיה מלקמן (קנ:), דהתם מוכח דקש הוא הנשאר בשדה משא"כ כאן דעל כרחנו יש חילוק בין קש לגבבא, ולכן פירש דקש הוא התלוש.

ומה שכתב, וכן משמע בהר"ן שתפס לשון רש"י בדיוק וכו' לענ"ד י"ל דס"ל להר"ן כר"י ולא כרש"י ולכן כתב "דקש היינו זנבות הנשארים בשדה לאחר קצירה" והוא כמעט מילה במילה כלשון שכתבו התוס' בשם ר"י. ועדיף לומר כן, מאשר לומר שהר"ן העתיק לשון רש"י והוסיף עליו ארבעה תיבות. ושו"ר להר"ן המיוחס להריטב"א שכתב בהדיא וז"ל: קש - פירשו בתוספות, דהיינו זנבות השיבולים הנשארים בשדה לאחר קצירה וכו'. עכ"ל. ומוכח דס"ל כר"י ולא כרש"י.

ומה שכתב, וכוונתם לפירוש רש"י בב"מ שכתב וכו' ע"כ. ק"ק דלפ"ז הול"ל כדפירש רש"י התם. ועוד, דהלא גם התוס' פירשו שם מהו תבן ומהו קש וא"כ אמאי שבקו דבריהם והביאו ראיה מפרש"י שם. ולכן נראה לע"ד יותר כמו שכתב הרש"ש, שט"ס נזדקרה כאן. וכ"כ מהר"ם בנעט בחידושיו. ע"ש. וכן משמע בתוספות הרא"ש שהביא כל דיבור זה בשם ר"י כיעו"ש. ומסתברא שהיה כתוב בתוס' וכדפרשי' ומדפיס טעה וחשב שזהו ר"ת של כדפירש רש"י.

ומה שכתב, גם לשון רש"י "זנבות השיבולים" משמע הנשארים בשדה מדלא נקט ראש השיבולת ע"כ. יש לומר, שלא היה יכול לכתוב "ראש השיבולת" שהרי כתב מהרש"א דמלשון הפסוק באיוב (כד, כד) משמע דראש השיבולת הוא חלק העליון בלבד. ודוק.

ומה שכתב, בסוף דבריו (שלא העתקתי לעיל), ואולי באו לבאר הטעם דנקט התנא הכא בקש ובגבבא, ולקמן בריש פרק במה טומנין נקט לא בתבן וכו' ע"כ. הנה כן כתב הרב שבת של מי, דאתא ר"י לפרש למה נקט במתניתין קש לחודיה ולא תבן כבשאר מקומות. אך לע"ד גם זה מן הדחק הוא, שא"כ היה להם לכתוב בתחילת דבריהם, ומאי דלא נקט הכא תבן וכו' או לכל הפחות לרמוז ברמ"ז ברומ"ז על הארש"ש דכוונתם ליישב אמאי לא נקט הכא תבן, ובפרט שפשט לשונם לא מורה כן.

היוצא מכל האמור, שיש מחלוקת בין רש"י לתוספות בפירוש קש ותבן, וכדעת מהרש"א ומהר"ם ז"ל.

הערות על הנ"ל

שנדפסו במכתבים למערכת שבחוברת אב תשס"ה (שנה א')

אמר העורך האחראי: בין חתימה למסירה הגיע לידי מכתב ובו תשובה ארוכה מאר"ש על כל קוץ וקוץ מדברי ידי"ן ר' חגי הלוי שליט"א שנדפסו בגליון סיון תשס"א סי' מ"ה, והדברים עברו את שבט ביקורתו של מרן ראש הישיבה הנאמ"ן שליט"א, מפאת חשיבותם שיש ללמוד מהם הרבה עיון שלא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, אמרתי להעתיקם כמות שהם. וזה לשון הרב המשיג נר"ו:

בס"ד יום שלישי י"ט תמוז יה"ל התשס"א לסדר הנני נותן לו את בריתי שלום, יומא דהילולא דהגרב"צ אבא שאול זצוק"ל.

יעלה ויבוא לקראת מעלת ותהילת המערכת הנכבדה של הירחון החשוב "וקנה לך חבר" בעוברי בין בתרי ירחונכם היקר סיון תשס"א ראה ראיתי בסי' מ"ה מש"כ הרה"ג ר' חגי הלוי נר"ו להשיג על דברי מו"ר ועט"ר מרן ראש הישיבה הנאמ"ן נר"ו. ולע"ד יש לי להשיב על כל דבריו. [והדברים היו למראה עיניו של מו"ר הנ"ל והגיה אותם והוסיף עליהם תוספת נופך מרובה]. ועתה אבוא להשיב על דבריו אחת לאחת וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

א. ראשית, מה שהעיר בתחילה שאין זה מחלוקת תנאים ממש אלא מחלוקת תנא ואמורא, אמת הוא. אבל בעצם הערתו דאין ראיה דמגבב שייך בין בתלוש ובין במחובר, די"ל דאונקלוס שתרגם "מגבב אעין" ס"ל כתנא דמתניתא דמקושש תולש הוה. עכת"ד. לא הבנתי, מה זה תלוי אם זו מחלוקת תנאים או אמוראים, שגם אם יהיה מחלוקת תנאים נאמר דאונקלוס ס"ל כחד תנא. אבל כוונת מוה"ר ברורה דאונקלוס מתרגם את המילה "מקושש" מגבב, וכל הפירושים שנופלים בתיבת מקושש בלה"ק, נופלים בתיבת מגבב בארמית. ואדרבא לדברי הה"כ נר"ו קשה טובא היכי פליג רב אחא בר יעקב אמתניתא ואאונקלוס שקיבל תרגום שלו מפי ר"א ור"י כדאיתא במגילה דף ג' ע"א (ויש מי שכתב שתרגום אונקלוס הלכה למשה מסיני) אלא ודאי שתיבת מגבב משמע בין בתלוש בין במחובר. ומה שהעיר עוד דלדברי מוה"ר נר"ו צ"ל דמגבב שייך נמי במעביר חפץ ד"א ברה"ר, דהא התם אמר ר"י אמר שמואל דמקושש מעביר חפץ ד"א ברה"ר עכת"ד. דבריו תמוהים, ד"מגבב" לכו"ע פירושו מלקט עצים וכיוצ"ב, ורק נחלקו תנא דמתניתא וראב"י ורב יהודה משום מה נתחייב המקושש אי משום מעמר או תולש או

משום מעביר ד"א ברה"ר אבל ודאי שמקושש הוא ענין ליקוט לפי התרגום או בתלוש או במחובר. וז"פ.

ב. ומה שהעיר בשנית עמ"ש מוה"ר נר"ו דהתוס' ורש"י לא פליגי כפי שנראה מפרש"י לקמן דף ק"נ ע"ב שפירש ג"כ קש זנבות השבולים ומוכח בסוגיא התם דהיינו הקש שנשאר בשדה וכו' ואישטובל"א הוא שם כללי למיני דברים הנשארים בשדה והתוס' שכתבו כן הוא לאפוקי תבן. עכ"ד מוה"ר. וכתב ע"ד הה"כ נר"ו, דדוחק הוא, דהא כתב בד"ה גבבא, דהוא אישטובל"א ומשמע דקש לאו היינו אישטובל"א דאל"כ הו"ל לכתוב קש וגבבא בדיבור אחד ולפרש דקש הוא חלק מהאישטובל"א עכ"ד הה"כ. הנה מש"כ בראשית דבריו ש"מרש"י" שכתב דגבבא היינו אישטובל"א משמע דקש לאו היינו אישטובל"א. זה אינו, דקש היינו שם פרטי, כלומר, זנבות השבולים יש להם בפ"ע דהיינו "קש" משא"כ "גבבא" שהוא שם כללי, כלומר, כל דבר הנאסף מן השדה נקרא גבבא וא"כ זה כולל גם זנבות השבולים שהם נאספים מן השדה אלא שיש להם גם שם פרטי והוא "קש" וזה מ"ש רש"י בתחילה: קש, היינו זנבות השבולים (שם פרטי) וגבבא הוא שם כללי לדבר הנאסף מן השדה, ושוב תרגם מילת גבבא ללשון לע"ז אישטובל"א [ועוד פשוט דרש"י אינו צריך לבאר מלת קש שהיא חלק מהאישטובל"א דזיל קרי בי רב הוא, יאכלמו כקש, לקושש קש, ולא בא רש"י ללמדנו צרפתית. ורק מילת גבבא שלא נמצאת בתנ"ך הוצרך ללועזה בלע"ז. הערת מוה"ר נר"ו.] וכוונת מוה"ר ליישב בזה את הסתירה בין התוספות שתרגמו כן על קש לרש"י שתרגם כן על גבבא, לשיטתיה דלא פליגי. וסיים מוה"ר: דמה שתרגמו תוס' הוא לאפוקי מתבן שהוא הנרתיק של החטה עצמה שאינו נאסף מן השדה ככל הקיסמים והעצים ולפיכך יצא מכלל גבבא (ובלע"ז אישטובל"א). ומה שסיים הה"כ דאין ראיה מלקמן דף ק"נ דהתם מוכח דקש הוא הנשאר בשדה משא"כ כאן דע"כ יש חילוק בין קש לגבבא ולכן פירש דקש הוא התלוש. עכ"ד. דבריו תמוהים דאטו משום דיש חילוק בין קש לגבבא מוכרח רש"י לפרש דקש הוא התלוש ודלמא איפכא דקש הוא המחובר וגבבא הוא התלוש ואדרבא לשון גיבוב שייך שפיר בתלוש כמו מגבב מן החצר ומדליק (ביצה דל"ד ע"א) ופרש"י מגבב קיסמים דקים דקין וקשין מן החצר ומדליק בהם. וכן עד מתי אתה מגבב דברים ומביא עלינו (יומא דע"ו ע"א) אלא ודאי מסתברא דרש"י לא יסתור דבריו ממקום למקום, וגם כאן דעתו לפרש קש מחובר כדברי מוה"ר.

ג. ומה שהעיר על דברי מוה"ר נר"ו שכתב, וכן משמע בהר"ן שתפס לשון רש"י בקש ובגבבא בדיוק אלא שהוסיף גבי קש זנבות השבולים "הנשארים בשדה לאחר קצירה" וסיים והכי מוכח לקמן בפרק שואל ע"ש. עכ"ל מוה"ר. והעיר ע"ד הה"כ די"ל דהר"ן

ס"ל כר"י ולא כרש"י ולכן כתב דקש היינו זנבות הנשארים בשדה לאחר קצירה והוא כמעט מילה במילה כלשון התוס' בשם ר"י ועדיף לומר כן מאשר לומר שהר"ן העתיק לשון רש"י והוסיף עליו ארבע תיבות עכ"ד הה"כ נר"ו. הנה הרואה יראה דדרך הר"ן תמיד להעתיק לשון פירש"י ובמקום שנחלקו עליו התוס' או שאר הראשונים מסיים כן פרש"י אבל יש שפירשו אחרת [וכמ"ש הרב יד מלאכי בכללי הר"ן והריטב"א אות י"א משם הפוסקים ע"ש. וגדולה מזו כתב השד"ח ח"ו בכללי הפוסקים סי' ד' ע"ש] וכן דרך כמה ראשונים להעתיק לשון רש"י כהווייתו (כגון הרע"ב ושיטת ריב"ב ועוד) וכאן אם איתא דהר"ן חולק על פירש"י ונקט שיטת התוס' הו"ל לאתויי דברי רש"י ולדחותם. ועוד, לא היה לו להעתיק בד"ה גבבא כלשון רש"י שגובבין מן השדה. והול"ל כלשון התוס' "והוא הנקצר עם השבולת" אלא ודאי שהוא מבין דלא פליגי רש"י ותוס' כלל. ומ"ש התוס' הנקצר עם השבולת, דוקא אתבן קיימי ולא אגבבא כלל. ובזה אין מקום למה שסיים הה"כ נר"ו דשוב ראה בחי' הר"ן המיוחסים להריטב"א שכתב בהדיא וז"ל: קש פי' בתוס' דהיינו זנבות השבולים הנשארים בשדה לאחר קצירה עכ"ל. ומוכח דס"ל כר"י ולא כרש"י עכ"ד הה"כ. ולפי האמור אינה ראיה, דאדרבא מדלא הביא הר"ן לא בהלכות ולא בחידושים מי שחולק ע"ז משמע דס"ל דליכא פלוגתא. וכן משמע מהראשונים שלא נכנסו לענין זה. משא"כ אי הוה פלוגתא בזה בין רש"י ותוס' לא הוה מישתמיט חד מן הראשונים לאתויי האי פלוגתא.

ד. ומה שהעיר עמ"ש מוה"ר נר"ו, דעפ"ז א"צ להגיה בתוס' בהמשך דבריהם "וכדפרישית" כפי שהגיה הרש"ש ע"ש. אלא כנדפס לפנינו "כדפירש רש"י" וכוונתם לפי' רש"י בב"מ דק"ג ע"ב עכ"ד נר"ו. וכתב ע"ד הה"כ דק"ק דלפ"ז הול"ל כדפירש רש"י "התם". ועוד, דהלא גם התוס' פירשו שם מהו תבן ומהו קש ואמאי שבקו דבריהם מפני פירש"י עכת"ד. הנה מ"ש בתחילה דהול"ל "התם", אינו מוכרח, כיון שנמצאים בראיה מגמ' ב"מ לא הוצרכו לדקדק ולכתוב "התם". ואם תרצה להגיה בתוס' כדפירש"י [שם], תבוא עליך ברכה. ומה שהקשה אמאי שבקו דבריהם וכו' לא הבנתי מה יש להם להביא מדבריהם בב"מ הרי אלו דברי התוס' בסוגיין פה במס' שבת כדמותם וכצלמם. ומעולם לא שמענו שאדם יביא ראיה מדברי עצמו אלא מדברי הקודמים לו. ועוד, דרש"י קאי על הגמ' שם דאמר ניחא לי דתיתבן ארעאי דעלה קיימי התוס' השתא, ופירש "שישארו בה מן הקשין" ועוד, שהמילים דהנשאר בקרקע נקרא קש הם מקבילות ללשון רש"י הנז', א"כ מסתבר טפי כדברי מוה"ר.

ה. ומה שהעיר עמ"ש מוה"ר נר"ו דגם לשון רש"י "זנבות השבולים" משמע הנשארים בשדה מדלא נקט ראש השבולת עכ"ל מוה"ר. והעיר ע"ד הה"כ נר"ו, די"ל שלא היה יכול לכתוב "ראש השבולת" שהרי כתב מהרש"א דמלשון הפסוק באיוב (כד כד) משמע דראש השבולת הוא חלק העליון בלבד עכ"ד הה"כ. הוא תמוה מאוד, דאדרבא מהרש"א כתב על פירש"י קש זנבות השבולים: ר"ל שנקרא ראש השבולת בקרא וכל השאר (כלומר גוף השבולת) נקרא זנב השבולת ע"כ עליה דק מוה"ר למה רש"י החליף סגנון הפסוק ועשה ראש לזנב משא"כ לפירושו ניחא שפיר כי זנבות השבולים הוא הנשאר בקרקע וכל הנקצר הוא ראש. וא"כ עדיף לפרש כן.

ו. ומ"ש להעיר באחרונה על דברי מוה"ר נר"ו שכתב דהתוס' השמיעונו אגב אורחא ההבדל בין קש לתבן ואולי באו לבאר הטעם דנקט התנא הכא בקש ובגבבא ולקמן בריש פרק במה טומנין נקט לא בתבן עכ"ד מוה"ר. והעיר עליו הה"כ דהוא דוחק, שא"כ היה להם לכתוב בתחילת דבריהם ומאי דלא נקט הכא תבן וכו' או לכל הפחות לרמוז דכוונתם ליישב אמאי לא נקט הכא תבן ובפרט שפשט לשונם לא מורה כן. עכ"ל הה"כ. ולענ"ד אינו דוחק, שכידוע לא כל קושיא התוס' כותבים אותה. ובפרט שאלה מעין זו מצינו הרבה בגמ' כמו ששאלו בריש קידושין (דף ב' ע"א) מאי שנא הכא דתני האשה "נקנית" ובפ"ב תני האיש "מקדש" ועוד ע"ש. ובב"ב (די"ט ע"ט) שאלו אמאי נקט התם מרחיקים את הגפת וכו' ואת הסלעים ובבמה טומנין (שבת דמ"ז ע"ב) נקט "גפת וחול" ולא סלעים. וכן להיפך ע"ש. ומה שסיים "שפשט לשונם לא מורה כן" אדרבא ולדידך מי ניחא, אם כוונתם לגבבא אמאי לא כתבו בהדיא "גבבא" והעדיפו לכתוב "תבן" וז"פ. ומה שסיים להרב שבת של מי, המעיין שם יראה שרוב דבריו כיון אליהם מוה"ר נר"ו והוא תנא דמסייע ליה.

ובסיום אעתיק דברי הרב מגן דוד (וזאן) שציין אליו מוה"ר נר"ו בסו"ד וז"ל: רש"י ד"ה קש זנבות השבולין עכ"ל. וכתב מהרש"א ר"ל שנקרא ראש שבולת בקרא וכו' ע"ש ולענ"ד ראש שבולת דקרא הוא הנקרא מוץ דכתיב יהיו כמוץ לפני רוח, כי אם כמוץ אשר תדפנו רוח, כמוץ יסוער מגורן, וזהו ראש שבולת דקרא דכתיב באיוב כ"ד וכראש שבלת ימלו שהוא נכרת במהרה ורוח ידפנו. וזנבות השבולים דפירש"י, הוא הנשאר בקרקע כפי' תוס' שכ"כ התוס' בשם רש"י דהנשאר בקרקע נקרא קש כדפרש"י והוא רש"י בפרק המקבל שפי' דתתבן ארעאי שישארו בה מן הקשין ע"ש. ומ"ש עוד וגבבא לפרש"י הוא הנשאר בשדה נקרא אישטובל"א ולדברי התוס' בהפך ע"ש הכריחו שהרי התוס' קרו לקש אישטובל"א ורש"י קרי לגבבא אישטובל"א. ומשמע מדבריו, דלפירוש התוס'

גבבא הוא הנקצר עם השבולת. ואינו, שהתוספות קראו תבן אבל גבבא הוא המגבב מן השדה ופי' הרמב"ם עצים דקים ע"ש. והוא נקרא ג"כ אישטובל"א כמו הקש הנשאר בקרקע. עכ"ל הרב מגן דוד.

יה"ר שדברי תורה אלו יהיו לע"נ מז"ק החסיד רבי רפאל מאזוז זצ"ל (נ"ע י"ט אב תשכ"ו) אבי זקני הגה"ק "איש מצליח" זצוק"ל וכן לע"נ מו"ר ועט"ר הגאון המופלא ר' משה הלוי זצוק"ל ולע"נ הרבנית אשת חבר כחבר מרת אסתר מאזוז ע"ה.

ואסיים בברכה שיפוצו מעיינותיכם חוצה להגדיל תורה ולהאדירה, והיה שמכם לברכה בקרב הארץ אמן.

הכו"ח בברכת התורה צעיר תלמידי מרן ראש הישיבה השותה בצמא את דבריו

ע"ה אריה מאזוז ס"ט

תשובות הה"כ נר"ו על ההערות הנ"ל

שנדפסו בחוברת תשרי תשס"ב (שנה ב') סי' ג

קראתי בכל לב מ"ש הרה"ג ר' אריה מאזוז נר"ו להשיב על מ"ש בירחון "וקנה לך חבר" סיון התשס"א (סי' מה), ונדפסו דבריו במדור מכתבים למערכת (סוף גליון אב תשס"א). ואחר העיון טובא בדבריו נראה לי בס"ד להשיב תשובה מאהבה שלעולם התוס' ורש"י פליגי אהדדי בפירוש קש וגבבא, ואפרש שיחותי.

א) הנה מ"ש הה"כ נר"ו בהערה א בכוונת מו"ר הגאון הנאמ"ן נר"ו דאונקלוס מתרגם את המילה "מקוששׁ" מגבב, וכל הפירושים שנופלים בתיבת מקוששׁ בלשון הקודש נופלים בתיבת מגבב בארמית ע"כ. אודה על האמת דודאי נראים הדברים, ומודים אנחנו לך.

ב) ומ"ש הה"כ נר"ו בהערה 2 דרש"י ר"ל דקש הוא שם פרטי, כלומר שלזנבות השיבולין יש להם שם בפני עצמן, משא"כ גבבא שהוא שם כללי לכל דבר הנאסף מן השדה, וזה כולל גם את זנבות השיבולין. והוסיף מרן הגאון הנאמ"ן נר"ו במוסגר דפשוט שרש"י לא צריך לבאר מהו קש דזיל קרי בי רב הוא דפסוקים מפורשים הם, ולא בא רש"י ללמדנו צרפתית אלא רק לפרש מילת גבבא, ע"כ.1 אחר בקשת הסליחה ונשיקת כפות רגליו של מרן רה"י נר"ו, לע"ד נראה ברור שהוקשה לרש"י מהו קש ומהו גבבא, ולפי דברי הה"כ נר"ו לעולם ידוע מהו קש (דזיל קרי בי רב הוא דכתיב יאכלמו כקש וכדו') ורק הוקשה לרש"י דאי איתא דגבבא הוא הנגבב מן השדה (וזה כולל קש) א"כ אמאי נקט התנא "קש וגבבא", דהול"ל "גבבא" בלבד. ולכך כתב רש"י דקש הוא זנבות השיבולין דהיינו שם פרטי, וגבבא זהו שם כללי. אלא דלפ"ז היה לרש"י להקדים ולכתוב מהו גבבא, על זה הדרך: גבבא – הנגבב מן השדה וכגון קש. ע"כ (בלא לפרש מהו קש). דהשתא הרווחנו

דגבבא הוא שם כללי, וקש הוא חלק ממנו. משא"כ עכשיו דמ"ש רש"י דקש היינו זנבות השיבולין עדיין לא הוקשה לו דבר, והיה לו לרש"י לשתוק מדיבור זה. ולכך נראה לי ברור, דהוקשה לרש"י בפשטות מהו קש, ואע"פ שמקרא מלא הוא, אפ"ה מצינו ראינו לקמן (קנ:) דכתב רש"י וז"ל קש - זנבות השיבולין. אשטרציא (ובגמרא הוצאת וגשל כתב במדור לעזי רש"י דהיינו קש), והתם ודאי לא בא רש"י ללמדנו דהקש הוא שם פרטי? אלא ודאי דהוקשה לו מהו קש, וכתב דהוא מה שקוראים בצרפתית אשטרציא והוא זנבות השיבולין. ודוק.

ונראה לי בס"ד להביא סיוע שיש בו ממש לדברי המהרש"א והמהר"ם דרש"י ותוס' פליגי אהדדי בפירוש קש וגבבא. דהנה התוס' כתבו בריש פרק המקבל (ב"מ קג. ד"ה המקבל) דאותו שנקצץ עם השיבולת קרוי תבן, והנשאר בארץ קרוי קש שקורין אישטובל"א "ואותו שנשאר בקרקע אין נותנין לבהמות לאכול" עכ"ל. ע"ש. ועיניך הרואות דהחלק הנקצץ שנקרא "תבן" הוא הנאכל לבהמות, והחלק הנשאר בקרקע שנקרא קש אינו נאכל לבהמות. ואולם רש"י במסכת שבת (קמ. ד"ה תבן) כתב וז"ל: תבן הוא שעושין מן הקש מחתכין אותו במוריגין ועושה כל זנב השיבולין תבן, עכ"ל. ועתה הבוא נבוא לעמק יהושפט, דבשלמא לדידי דרש"י שכתב בפרק כירה דקש הוא זנבות השיבולין מיירי בחלק הנקצר, אתי שפיר, דחלק זה מחתכין אותו במוריגין ועושין אותו תבן למאכל הבהמות (דחלק הנשאר בקרקע הנקרא גבבא, ולהתוס' הוא קש, אין נותנים אותו לבהמות), אבל למטוניה דמרן הגאון הנאמ"ן נר"ו, על כרחך יש לפרש דמ"ש רש"י בפרק תולין בזנבות השיבולין שחותכין במוריגין ועושין אותו תבן למאכל הבהמות דמיירי בחלק הנשאר בקרקע, וזה קשה, דהרי התוס' קרי בחי'ל דהנשאר בארץ שקורין קש אין נותנים אותו לבהמות לאכול.2 ודוק היטב.

ומ"ש עוד הה"כ נר"ו דהו"ל לרש"י לפרש איפכא דקש הוא המחובר, וגבבא הוא התלוש דודאי מסתברא דרש"י לא יסתור דבריו ממקום למקום ע"כ. הנה לא נפלאת ולא רחוקה היא דרש"י ז"ל סותר דבריו ממקום למקום, וכמו שהרגיל בדברי רש"י רואה זאת3 וכגון בדף לט. (ד"ה כל שבא בחמין) פירש"י וז"ל: כל "מלוח" שבא בחמין וכו', ע"כ. ולקמן (קמה:) פרש"י וז"ל: כל שבא בחמין שנתבשל. ע"כ. ועיין בב"י סימן שיח דלישנא "דבא בחמין" קשיתיה לפרש"י ולכן כתב בפרק כירה דמיירי במלוח, ובפרק חבית פירש דמיירי בנתבשל כיון דבגמרא קאמר כגון תרנגולתא דר' אבא. ועל כרחנו דהיכא דבגמ' לא מפורש בהדיא מהו הענין יכול רש"י לפרש פירוש אחר. (ואפילו שהוא נסתר מחמת מקום אחר). וע"ע בדף מ"ב ע"ב דלמסקנת הגמ' (שם) ר' יהודה אריסא קאי, ואילו בפסחים

(מ:) פי' רש"י על האי מתניתין דר' יהודה אסיפא קאי, היפך הגמ' בשבת. וכן מצאתי בהדיא בספר שדי חמד (כללי הפוסקים סימן ח' אות יב) שכתב וז"ל: רש"י דרכו לפרש ולבאר הסוגיא שלפניו כפי' הפשט אף שמצד הכרח הדין או סוגיא אחרת בתלמוד "הפירוש שהוא מפרש אינו כן" עם כל זה אם הפירוש שהוא מפרש הוא הנראה כפי הפשט באותה הברייתא אינו חושש לפירושו כי אם כפי הפירוש הנראה מוכרח מלשון הברייתא עצמה ובתנאי שלא נצטרך לאותו הענין בנדון שלפנינו ואינו מעלה ולא מוריד בסוגיא שלפנינו בין יהיה האמת כדבריו או לא" כך כתב מהרלב"ח וכו' העתקתיו שלפי הנראה "הוא כלל גדול" ליישב דברי רש"י באיזה מקומן. עכ"ל השד"ח. ודון מינה ואוקי באתרין.

ג) ומ"ש הה"כ נר"ו בהערה ג' דידוע דדרך הר"ן להעתיק לשון רש"י ואם איתא דהר"ן פליג על רש"י הו"ל לאתויי דברי רש"י ולדחותם, וכדרכו תמיד שמעתיק לשון רש"י, ומסיים: כן פירש"י אבל וכו' ע"כ. לענ"ד הדבר אמור בשאר דוכתי דאיכא נפקותא להלכה משא"כ הכא דרש"י ותוס' משמעות דורשין איכא בינייהו מהו "קש וגבבא" ואין שום נפ"מ לדינא4, דלעולם כל כירה שהסיקוה בין בקש או בגבבא (ויהיו מה שיהיו) שרי לשהות עליה כל תבשיל. ובכך אתי שפיר נמי אמאי שתקו הראשונים ממחלוקת זו ולא העירו דבר וחצי דבר. ועוד, דאם איתא דאין מחלוקת בין רש"י להתוס' אמאי כתב הר"ן בחידושיו בקש פירשו בתוספות וכו' הול"ל בקש פי' בזנבות השיבולים וכו' ודוק.

ומ"ש עוד דאם הר"ן ס"ל דרש"י והתוס' פליגי ופירש כפירוש התוספות א"כ אמאי בד"ה גבבא העתיק לשון רש"י שגובבין מן השדה דהול"ל כלשון התוספות והוא הנקצר עם השיבולת, ע"כ. לענ"ד הדבר ברור שהר"ן רצה להסביר מהו שורש המילה "גבבא", ולא היה יכול אלא רק להביא לשון רש"י שהסביר שתיבת "גבבא" נגזרת ממה "שגובבין" אותו מן השדה משא"כ בפי' התוס' דאין קשר מילולי בין הגבבא לבין הענין שהוא נקצר עם השיבולת.5 ודוק.

ד) ומ"ש הה"כ נר"ו בהערה ה, דמ"ש המהרש"א שבפסוק בספר איוב (כד, כד) קורא לעליון "ראש השיבולת" ועל שאר גוף השיבולת נקרא "זנב השיבולת" ע"כ. ע"ז קמתמה מרן הגאון הנאמ"ן נר"ו דא"כ מדוע רש"י החליף סגנון הפסוק ועשה ראש לזנב ע"כ. הנה ע"פ האמור לעיל (אות ב) נחה שקטה כל האר"ש דהא חזינן דרש"י בדף קמ ע"א שכתב, דהחלק שהוא זנב השיבולת שחותכין אותו במורגין ונותנים לבהמה לאכול הוא הנקרא תבן, ועל כרחנו קמיירי בחלק הנקצר. ואח"כ כתב רש"י (ד"ה מוץ) וז"ל: ומוץ הוא זקן השיבולת העליון ואינו ראוי למאכל, עכ"ל. (וכמו שכתב הרב מגן דוד וזאן והו"ד בסוף תשובתו

הרמת'ה של הרב המשיג נר"ו ע"ש.) והשתא אתי שפיר דהחלק העליון ביותר ממה שנקצר הוא הנקרא "מוץ" שהוא ראש השיבולת שבפסוק באיוב, ושאר גוף השיבולת שנקצר ונחתך במוריגין הוא הנקרא "זנב השיבולת" ביחס לזקן השיבולת העליון הנקרא "מוץ"6. ה) ומ"ש הה"כ נר"ו בהערה ד' ובהערה ו'. הנה לענ"ד אין בזה כדי לדחות את מה שכתבתי ובפרט שכרגע נראה לי במס' נזיר (לו.) מ"ש התוס' שם (ד"ה כמאן) וז"ל: כמאן כר' אליעזר דדריש כל בפרק אלו עוברין (פסחים מב.) כל מחמצת לא תאכלו, לרבות כותח הבבלי ושכר המדי ופליגי רבנן עליו, ופירש רש"י בפרק אלו עוברין דזעירי מפרש הברייתא וכו', עכ"ל . הא קמן דאף דמיירו בפרק אלו עוברין אפ"ה ציינו דרש"י בפרק אלו עוברין ומכאן סיוע לדברינו שאין לגרוס בתוס' "כדפירש"י" אלא כדפירשית, וכהגהת הרש"ש. ומ"מ כיון שלא מצאתי דבר בהדיא להכריח את מה שכתבתי, לכך לא אחזור על הראשונות, ורק אציין שגם במהדורא בתרא כתב על דברי המהרש"א והמהר"ם בזה"ל: אך קשה לפי דבריהם למיתני גבבא והלא נקראת תבן. וע"כ נראה דלפי' התוספות גבבא הוא מן אחר לגמרי דהיינו עצים דקים כקש. עכ"ל. והוא תנא דמסייע להרב המשיג נר"ו. ואפ"ה נראה לענ"ד עיקר כדברי המהרש"א והמהר"ם דעל הטענה מדוע התוס' כתבו "תבן" במקום "גבבא", יש לומר דכשם שרש"י כתב דזנבות השיבולים הנקצר ונחתך במוריגין הוא הקרוי תבן, ה"ה דלהתוס' אין הפרש בין אם החלק העליון נקרא גבבא או תבן.7 ומסתברא לי, דמה שהעדיפו לכתוב תבן הוא משום דלא רצו להאריך ולפרש אמאי נקרא החלק העליון "גבבא", אלא נקטי נפשייהו בקצירי בגבבא דקתני במתניתין הוא הוא התבן שהוא אותו שנקצץ וכו'.

כל זה כתבתי אחר העיון היטב בדברי הרב המשיג נר"ו, ואין כוונתי ח"ו להתנצח או להתעקש, דתלמידי יותר מכולם יודעים שקל אני לומר "טעיתי" ורק האמת היתה לנגד עינינו וכמו שלמדנו מתורתו של מרן הגאון הנאמ"ן נר"ו ע"י הציר הנאמ"ן כמוהר"ר יגאל הכהן שליט"א. והאמת והשלום אהבו.

סימן קסה - קונטרס חידושי כל הכלים

מאת אברכי בית המדרש/ מחוברת ב' שבט-אייר תשס"ד (שנה ד') סי' יד

מקצת אברכי בית המדרש נ"י וכמה מידידי העוסקים כעת מסכת שבת פרק "כל הכלים", בקשוני להדפיס כאן קונטרס חידושים על פרק זה הנמצא באמתחתנו מלפני כשבע שנים (קיץ תשנ"ז) בלומדי פרק זה בעיון עם חברים מקשיבים, בבית הכנסת "כנפי נשרים" רחוב פנחס לבון, בחולון, ונענתי לבקשתם. ואשמח מאוד לקבל הארות או הערות לדברים האמורים בו. וכאן המקום להודות לידי"ן ר' חיים בן דוד נר"ו מב"ב שהיה

ציר נאמן להשיג את בית הכנסת הנ"ל ע"י שהשתדל אצל הגבאי ה"ה יאיר ישראלי נ"י, וזה ניאות לארח אותנו בבית הכנסת הנ"ל ללמוד בו, זה שנתיים ימים. ישלם ה' פעלם ושכמ"ה. הצעיר יגאל כהן ס"ט.

בס"ד ל' ניסן התשנ"ז

חידושי פרק כל הכלים

דף קכ"ב ע"ב במשנה שאינן דומין לדלתות הבית לפי שאינן מן המוכן. פירוש, ומוקצה אפי' לר"ש שדלתות הבית אינם חשובים כלים שחיבורם לקרקע מפקיעם מתורת כלי וכמ"ש במאירי וכ"כ התוס' לעיל (לו.) בד"ה הא ר"ש, דמתני' דידן אתיא כר"ש מדשרי בסיפא של יד ליטול בה את הקוץ. וא"ש הא דאמרי' בריש ביצה דבשבת סתם לן רבינו הקדוש כר"ש. שבת של מי.

שם שאינן דומין לדלתות הבית לפי שאינן מן המוכן. כ' הרב חודש האביב ז"ל יל"ד היכן השמיענו דאסור כי היכי דליתני שאינן דומין. ותו דטפי הו"ל למיהב טעמא אמאי אינן דומין לפי שהן מן המוכן, או דליתני משא"כ בדלתות הבית לפי שאינן מן המוכן. ע"ש מה שתירץ בדוחק. וראיתי בפירוש רבינו יונתן מלוניל שיישב זה במתק לשונו שכ' ואין דומין וכו' כלומר כשנתפרקו אמאי מותרין לטלטל הלא דלתות הבית שנתפרקו בין מערב [שבת בין בשבת, כ"נ דצ"ל.] אפ"ה אין ניטלין כדקתני כל הכלים הניטלין בשבת וכו' דוקא כלים אבל דלתות הבית אינן מן המוכן ליטלטל שהרי לאו לטלטול עבידי דהא מחוברין לקרקע הם, ואע"פ שנתפרקו משם הרי הם עתידים להחזירם שם משא"כ בדלתות הכלים שהרי לטלטל נעשו מתחילה. עכ"ל. ושתים זו שמענו, האחד, שדין דלתות הבית שאין לטלטלן, אנו לומדים ממה ששנינו כל הכלים ניטלין ודלתות שמחוברים בקרקע אינן כלים. והשני, שהוצרך התנא לסיים ואינן דומין לדלתות הבית וכו' מפני שהרגיש היאך התירו דלתות הכלים שנתפרקו והלא דלתות הבית שנתפרקו אסור לטלטלן וכיון שפתח בדלתות הבית סיים בהם לפי שאינן מן המוכן. ולא רצה להאריך בלשונו ולומר ואינן דומין לדלתות הבית לפי שדלתות הכלים מן המוכן. ופשוט.

שם נוטל אדם קורנס וכו' קרדום וכו' מגירה וכו' עד סוף המשנה יש לדקדק מדוע לא שנה בדרך כלל שכל כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטל לצורך גופו (לפעולת היתר) וא"ץ לכל הדוגמאות הללו. ושו"ר להרב שבת של מי ז"ל שנתקשה בזה ולא תירץ. ועיין להגאון ר' אליעזר פאפו בספרו חודש האביב שכ' לתרץ דכולהו גווני דשכיחי נקט. ע"ש, והוא דחוק. והנה בירושלמי בפרקין הלכה ב' אהא דתנן קורנס לפצע בו את האגוזים.

דייק מינה הא שלא לפצע בו לא, מתני' ר' נחמיה דאמר אין ניטלין אלא לצורך ע"ש. ולפ"ז י"ל דנקט כל הני ללמדנו דדוקא לצורך דברים הללו מותר להשתמש מפני שפעמים משתמשים בהן בחול אבל לצורך שאר דברים שאין משתמשים בהם בחול לא כדעת ר"נ (ומכאן ראיה לפיר"ת לעיל (ל"ו:) בדברי ר"נ ודלא כרש"י. כמ"ש גליון הש"ס שם). אולם כל זה לא יגהה מזור לתלמודין דס"ל דמתני' כרבנן. אכן ראיתי להגר"א בשנות אליהו שכ' על משנה זו בזה"ל: כל הני דחשיב כלים נינהו ומלאכתן לאיסור וקמ"ל דניטלין לצורך גופן והמלאכות השנויות כאן דהוי לצורך שבת קמ"ל דמותרין לעשות, כמו פציעת אגוזים וחתיכת דבילה וכן כולן. עכ"ל. ובהערותיו של הגאון ר' נפתלי הירץ הלוי בשולי הגליון של שנות אליהו כתב לפרש דברי הגאון ז"ל שבא ליישב קושייתנו הנ"ל וע"ז תירץ דקמ"ל דמלאכות אלו מותרין הן. ונ"ל דבאגוזים קמ"ל דלא גזרינן דלמא אתי לתקן כלי מקליפת האגוזים הגדולים. וכן לחתוך בו דבילה, ולא אמרי' דהוקצה לאוצר ולסחורה. וכן לגור בה את הגבינה, ולא אמרי' דהוי עובדין דחול. וכן לגרוף את הגרוגרות, ולא נימא דהוי כמו רדיית הפת. עכ"ל. ויש להוסיף לפי דרכו הא דתני את הכוש ואת הכרכר לאשמועינן דלא חיישינן שמא ישבר ראשו בתחיבה ואתי לתקוני. וכן מחט של יד ליטול בה את הקוץ, כתב הרמב"ם בפי' המשנה שיש ראיה מכאן, שמוציא מה שנכנס בבשר האדם מן הקוצים, ומקורו טהור מן הגמ' בשבת (קז.). והא דתני מחט של סקאים לפתוח את הדלת, קמ"ל דלא חיישינן דלמא אתי לתקוני כי היכי דליפתח ליה. והוא דרך חריף. רש"י בד"ה כל הכלים וכו' כל הכלים שיש להם דלתות וכו' ניטלין בשבת ודלתות שיש להן בצדן עמהן ניטלין עמהן עכ"ל. בראשית דבריו בא ליישב מה שהקשו התוס' דהאיכא כלים טובא דאין ניטלין כגון מסר הגדול ועוד, לזה תירץ רש"י דכל הכלים ניטלין היינו בכלים שיש להם דלתות דכיון דקתני ודלתותיהן עמהן שפיר משמע דלא מיירי אלא בכלים שיש להן דלתות, ובאלו אין כלי שאסור לטלטלו. וההיא חלתא בת תרי כורי דאסר רבה לעיל (ל"ה.) אפי' תימא דאית לה דלת, מ"מ, כבר פרש"י שם דחלתא אין תורת כלי עליה, ואנן כל הכלים תנן. ורבותא קמ"ל, דאע"ג דכלים אלו גדולים וכבדים שרי לטלטלן דתשמישן להיתר. ומה ששנינו ודלתותיהן עמהן. מפרש רש"י שבא התנא ללמדנו כי אע"פ שאפשר לפרקן מע"ש א"ץ לפרקן מע"ש אע"פ שדלת עצמה אינה כלי מ"מ הואיל ודלתותיהן בצדן (פירוש, מחוברים) עמהן ניטלין עמהן. ושוב הוסיף התנא ללמדנו ואע"פ שנתפרקו ממש ניטלין אגב אביהן כנלע"ד עומק כוונתו ז"ל. וכן פירש הריטב"א בחידושיו כוונת המשנה. וע"ע בפי' רבינו יונתן מלוניל מ"ש לפרש מתני'. ומדבריו סיוע לפירושנו. אמנם ראיתי להרב מגיני שלמה ז"ל שפירש כוונת רש"י ז"ל

לומר דה"ק תנא דכל הכלים שיש להם דלתות ניטלין הכלים עם הדלתות ואין כלי שחלוק מדלתותיו ע"ש. וכ"כ הרב לשון הזהב ז"ל בכוונת רש"י ז"ל. והוא קשה, שא"כ כך היה לתנא לשנות, כל הכלים ודלתותיהן עמהן ניטלין בשבת או כל הכלים ניטלין בשבת עם דלתותיהן. עוד בה, דממה שכתב רש"י וז"ל: כל הכלים וכו' ניטלין בשבת ודלתות שיש להם בצדם עמהן ניטלין עמהן עכ"ל. מוכח שיש כאן שני דינים ולפירוש הרב מגיני שלמה והרב לשון הזהב אין כאן אלא דין אחד. לכן נראה עיקר כמ"ש בעניותין. והרב מגיני שלמה בתחי"ד פירש כן אלא שנסוג אחור מפני שהרגיש היכן נרמז בלשון התנא שכל הכלים היינו באותם שיש להם דלתות ואע"פ דבתר הכי תנא ודלתותיהן וכו' מ"מ ברישא קתני כל הכלים משמע כל הכלים בעולם ניטלין וסיפא ה"פ דאותן שיש להן דלתות ניטלין גם הדלתות ע"כ. ולי הצעיר נר' דל"ק כמו שהרגיש הרב עצמו ז"ל דתנא סמיך אסיפא דקתני ודלתותיהן עמהן דמשמע שפיר דבהכי מיירי וכ"כ הר"ן בהלכות.
ובהיותי בזה ראה ראיתי להגאון ר' אליעזר פאפו זצ"ל בס' חודש האביב בחי' לשבת שכ' על מה ששנינו ודלתותיהן עמהן. פירוש, אגב אביהן. עכ"ל. ונראה דהוק"ל אמאי תני עמהן והא תנן סיפא אע"פ שנתפרקו. לזה תירץ הרב ז"ל, דעמהן היינו אגב אביהן. ותנא יהיב טעמא אמאי ניטלין אע"ג דנתפרקו. וכיוצ"ב כבר קדמו הרב שושנים לדוד (פארדו) כיעו"ש. ולפלא שלא זכרו שרים דברי רש"י ז"ל שמפרש תיבת עמהן כפשוטה, וכמדובר. בד"ה לגור בה את הגבינה לחתכה ולחלקה (כצ"ל, וכ"ה ברש"י שברי"ף) לפי שממהרת לחתוך דבר עב עכ"ל. ר"ל, דלגור היינו לחתוך. ומה שלא לקח לו קרדום כמו ששנינו גבי דבילה, מפני שרצונו לחלקה היטב ולא חיתוך סתם וזה אי אפשר בקרדום. ומה שאינו לוקח סכין לחלק אלא מגירה לפי שממהרת לחתוך דבר עב משא"כ סכין.
בד"ה מחט של יד מחט קטן שתופר בו בגדים. עכ"ל. ובדיבור שאחריו כתב, ושל סקאים, מחט גדולה שתופרים בה שקים. עכ"ל. הרי ששינה בשני דברים. האחד, שהתחיל להזכיר מחט בלשון זכר וסיים בלשון נקבה. ועוד, שהתחיל בלשון יחיד וסיים בלשון רבים. ושוב הראוני לרש"י שבהרי"ף שהוא מתוקן בשני הדברים שהכל בלשון רבים ונקבה. ומ"מ יש ליישב נוסח שלפנינו במה שסיים בלשון רבים מפני שמחט של סקאין (שקין) נראה שכמה אנשים עובדים בה יחד למלאכתן.
בד"ה לפתוח בו את הדלת מי שאבד מפתחו עכ"ל. פי' שאם לא כן יש לתמוה מי הוא זה שיקח מחט של סקאין לפתוח דלת בשעה שהמפתח שרגיל בו ונוח לשימוש מונח לפניו. אבל אין לדקדק מכאן שאם יש לו כלי שמלאכתו להיתר, לא ישתמש בכלי

שמלאכתו לאיסור. וע"ע לקמן (קכד.) דאמרי' מקלות אפשר כר' אליעזר. ובמה שהאריך בזה מוה"ר בשו"ת תפילה למשה ח"א סי' י"ז.

תוד"ה כל הכלים הניטלין וכו' גרסי' ול"ג כל הכלים ניטלין דטובא וכו' עכ"ל. וגם וא"ו של ודלתותיהן מחקוה לפי גירסתם. וכ"כ הר"ן בהלכות לגירסת תוס'. ופשוט. ואגב ראיתי להרב שבת של מי ז"ל שקבע דיבורו ע"ד התוס' כל הכלים וכו' עד הכי גרסי' וכ' בזה"ל: לאפוקי מגירסא אחרת דגריס רש"י כל הכלים ניטלין וכו' עכ"ל. ולא ידעתי מאי קמ"ל, ושמא י"ל דבא להשמיענו דרש"י ז"ל גרס כן. וצ"ע.

וראיתי עוד להרב אשי ישראל (מח"ס פתחי תשובה) שכתב ע"ד התוס' הנ"ל וז"ל: ולקמן (דף קכ"ד, כצ"ל) קתני כל הכלים ניטלין דהתם קאי אירישא דרי"א כל הכלים חוץ ממסר וכו' ועי' עירובין דאין למדין מן הכללות עכ"ל. ותירוצו אינו ברור, דהא לקמן בגמ' שם מוקמינן למתני' בכלי שמלאכתו להיתר לכו"ע, וא"כ אין לה קשר לרבי יוסי שהוא בכלי שמלאכתו לאיסור. ולעיקר הקושיא י"ל דהתוס' גרסי לקמן כל הכלים הניטלין כדהכא וכ"ה גירסת ר"ח שם וכ"נ שהיתה הגירסא לפני רש"י ז"ל.

בגמ' אמר אביי וכו' אע"פ שנתפרקו בחול ניטלין בשבת. ובירושלמי גרסינן אמתני' הכי דלתות הבית דרובא (לרבותא נקט) ודלתות הכלים לרובא. דלתות הבית דרובא שאע"פ שנתפרקו מע"ש אסור לטלטלן בשבת. דלתות הכלים דרובא שאע"פ שנתפרקו בשבת ניטלין בשבת ע"כ. והוא היפך מסקנא דתלמודין דרבותא כשנתפרקו בחול. וע"ע בתוס' ד"ה אדרבה. ואולי ט"ס בירושלמי וצ"ל להיפך. ושו"ר להרב בן אורי שעמד וימדד אר"ש טובה ורחבה להשוות דברי שני התלמודין.

רש"י בד"ה ולא מבעיא בחול קס"ד ואע"פ שנתפרקו אבשבת דקתני רישא קאי וכו' עכ"ל. מבואר שלא גרס במתני' ואע"פ שנתפרקו בשבת. וכן דקדק הר"ן בהלכות מדברי רש"י. וע"ע במהרש"א ע"ד רש"י לקמן בד"ה ה"ק ע"ש. ויש להבין מנ"ל למקשה למשמע כן ממתני' דאע"פ נתפרקו, אבשבת דקתני רישא קאי, ולהקשות, היה לו לפרש דברים כפשטן דאע"פ ארבותא דנתפרקו קאי דניטלין ואצ"ל מחוברין, ויהא שלמא רבה עליה. ובאמת בתוס' רי"ד כתב מכח קושיא זו שאין נראה לו גירסת רש"י אלא דהכי גרסי' במתני' כל הכלים ניטלין ודלתותיהן עמהן אע"פ שנתפרקו בשבת ומש"ה ס"ד דמקשה דאע"פ אשבת קאי ומשני ליה באביי דאע"פ קאי אנתפרקו ושבת דקתני סיפא קאי אניטלין ולא אנתפרקו ע"ש. אולם ראיתי להרב קרבן נתנאל (פי"ז אות ב') שהב"ד רש"י הנ"ל וכתב: נ"ל שצריך להגיה אבשבת דקתני סיפא קאי ודלא כדוחקין שדחקו (כצ"ל) הר"ן ומהרש"א בזה עכ"ל. ונראה שלא קיבל דברי הר"ן ומהרש"א מפני הקושיא הנ"ל.

ומ"מ לע"ד הקלושה אי אפשר להגיה ברש"י כדבריו שא"כ לא היה רש"י ז"ל כותב "קא סלקא דעתך" שהרי אין רש"י ז"ל רגיל לכתוב קס"ד אלא היכא דפשטא דמילתא הוי כמו התרצן. להכי קאמר רש"י דהמקשה קס"ד הכי ולכן מקשה. וכמ"ש הרדב"ז בכלליו לרש"י ז"ל סעיף ק"י ע"ש. ועוד, שכן מוכח מדברי רש"י ז"ל לקמן בד"ה הכי קאמר וכו' וכמ"ש מהרש"א. אכן הרב חודש האביב ז"ל עמד על מדוכה זו ותירץ בזה"ל: דק"ל (למקשה) דאעפ"י שנתפרקו הוא (כצ"ל) שפת יתר, דהא במאי דתני דלתותיהן עמהן ע"כ לומר דאיירי בנתפרקו (כצ"ל) דאי בלא נתפרקו לא צריכא למימר. וע"כ מאי דתני אעפ"י שנתפרקו אתא לאשמועינן חידושא אחרינא, ואם נפרש דר"ל, אע"פ שנתפרקו בחול. העיקר חסר, דהא בחול לא קתני, וע"כ ס"ד דר"ל אעפ"י שנתפרקו בשבת וקאי אבשבת דקתני רישא ולא מיבעיא בחול. ומשני אביי, דהא לאו דיוקא היא דהתנא רצה לפרש בהדיא ודלתותיהן (כצ"ל) אעפ"י שנתפרקו וכ"ש כשלא נתפרקו. עכ"ל. ואזיל לשיטתיה לעיל דהא דקתני ודלתותיהן עמהן היינו אגב אביהן ומיירי בנתפרקו. אולם כבר כתבנו בס"ד לעיל שאין נראה כן מפרש"י במשנה. וגם מ"ש הגאון ר' צמח כהן (מגאוני ג'רבא) בספרו תרומת הדשן הנד"מ בהוצאת מכון "אהבת שלום" לתרץ שכח המקשה הוא מפני שהוק"ל אי איתא דאע"פ שנתפרקו כוונתו דל"מ מחוברין א"כ לא הוה בעי למיתני רישא ודלתותיהן עמהן דהא פשיט"ל לתנא דניטלין מחוברין ע"ש. לפמ"ש לעיל בדעת רש"י בביאור דברי המשנה לא יכון פירוש זה כיעו"ש. ויש ליישב בדרך אחרת, שהבין כן המקשה מפני שהוקשה לו תיבת "בשבת" דקתני רישא והלא אנו עוסקין במסכת שבת ואין צריך להשמיענו כמו שלא שנה כן במשניות קודמות ולכן סבר המקשה דקתני בשבת ברישא משום סיפא לאשמועינן דאע"פ שנתפרקו בשבת. ושו"ר להרב מתק שפתיים הנד"מ שכ"כ והנאני. מ"מ קשה לפרש"י מה שתירץ אביי כי העיקר חסר מן הספר דהול"ל ואע"פ שנתפרקו ולא מבעיא כשהן מחוברין ניטלין בשבת. אבל מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה נראה דגרס בסיפא אע"פ שנתפרקו בשבת ולפ"ז קושיית הגמ' אתי כפשטא ומשני אביי דה"ק אע"פ שנתפרקו (בחול, ניטלין) בשבת. והוא כדברי תוס' רי"ד הנ"ל. ולפ"ז נראה דל"ג ברישא כל הכלים ניטלין בשבת ושו"ר להרב מלאכת שלמה ז"ל שכ"כ. וכ"כ הרב קול הרמ"ז והביאו הרב שבת של מי ז"ל. והקרוב אלי שאילו הזדקרה לפני רש"י גירסת הרמב"ם היה שש לקראתה כמוצא שלל רב.

גם מה שסיים שם הרב חודש האביב ז"ל להקשות עוד לגירסת רש"י מאי משני אביי אעפ"י שנתפרקו בחול ניטלין בשבת, ומה גם תיבת בחול קשה להולמה. לכן נלע"ד דרש"י ז"ל גריס בש"ס ואעפ"י שנתפרקו בחול או בשבת ניטלין עכ"ד. לא זכר ש'ר דברי

מהרש"א שכ' שמפרש"י נראה דל"ג בגמ' אע"פ שנתפרקו בחול ניטלין וכן נראה דהא לא קתני בחול במתני' ע"ש. וגם הרב שבת של מי האריך לפלפל בדברי רש"י לקמן בד"ה הכי קאמר וכו' ונעלם ממנו לפי שעה דברי מהרש"א שם.

בגמ' ת"ר דלת של שידה וכו' יל"ד מה קשר ברייתא זו למשנתנו. ודוחק לומר, דנקט לה הכא משום דהוזכר במתני' דין דלת לענין טלטול, הזכירו גם לענין בניה וסתירה. ובשלמא לפירוש תוס' ד"ה לעולם, יש לומר דנקט לה משום דלתירוץ אביי מיירי בטלטול דלת של תיבה. אכן לפירוש רש"י בתירוץ אביי אי אפשר לתרץ כן. לכן נראה שהביאה כאן משום שלא הוקשה לו על דין דלת שידה וכו' אלא אחר שלמדנו ממשנתנו דדלתות של שידה וכו' שנתפרקו מותר לטלטלן שבלא זה י"ל דלעולם דלתות שנתפרקו אסור לטלטלן אבל אם הם מחוברין מותר ליטלן משום דאין סתירה אבל אין מחזירין משום איסור טלטול אבל השתא דתנן דשרי לטלטלן ק"ל אמאי אין מחזירין. ואחר זמן רב ראיתי להרב שפת אמת ז"ל שכתב כן וששתי.

שם בשלמא של לול של תרנגולים וכו' לכאורה הוא יתו'ר נפיש דהוה ליה למיפרך מיד אדלת שידה וכו' ממ"נ כדמפרש ואזיל. והנראה לע"ד דהוצרך לזה מפני שאל"כ הוה אמינא דברייתא הדין משבשתא היא דמאי שנא רישא ומאי שנא סיפא והא לול של תרנגולים נמי כלי עץ הוא, וכמ"ש רש"י לעיל ק"ב ע"ב. ולזה תירץ, דבשלמא לול של תרנגולים קסבר כיון דמחברי בארעא יש בנין בקרקע וכו' ור"ל דאע"פ שהוא כלי מ"מ כיון שמחברים אותו לקרקע דינו כקרקע. והרב לשון הזהב ז"ל תירץ דאי לאו סיפא י"ל דס"ל כר"ש דסותר אינו חייב אא"כ ע"מ לבנות במקומו יותר טוב מן הראשון דאל"ה הוי מקלקל או מלשאצ"ג. ובנ"ד שאינו כן יש להתיר לסתור אבל הבנין אף בכלים אסור מדרבנן. לכן מקשה מסיפא דקתני לא נוטלין ולא מחזירין בחדא מחתא אלמא לא נוטלין דומיא דלא מחזירין וע"כ קסבר יש גם סתירה בקרקע ודלא כר"ש, קשה רישא ממ"נ ע"ש. ולע"ד אין לשון בשלמא מכוון לפירושו והו"ל לאקשויי מיד אריש ממ"נ ובתר הכי יימר וכי תימא ר"ש היא והא מדקתני סיפא וכו'. והנלעד"כ.

רש"י ד"ה נוטלין וכו' אותן בשבת מציר שלהן עכ"ל. כצ"ל, שכן הנוסחא המקורית ברש"י וכ"ה בדפוס קרקא. ומה שהגיה רש"ל מהיתר ציר מפני שלפניו היתה הגירסא ציר בלא מ"ם.

ודע כי במסורת הש"ס כאן נפלה ט"ס וצ"ל וכן איתא ברש"א בד"ה לעולם (כן העיר ידידנו ר' חיים יפה הי"ו)

בד"ה גזירה שמא יתקע בחוזק בסכין ויתדות והו"ל גמר מלאכה וכו' עכ"ל. ר"ל שמצד חזרתו אין בה משום גמר מלאכה שאין כאן אלא חזרה למקומו ועיין לעיל דף מ"ח ע"א גבי רב חסדא שרא לאהדורי אודרא לבי סדיא ע"ש ולכן רק אם יתקע באופן שמתקן הדלת טוב יותר חייב משום מכה בפטיש. ופשוט.

בגמ' א"ל רבא שתי תשובות בדבר וכו' קשה אמאי לא פריך ליה, אי הכי, ליערבינהו וליתנהו בחדא בבא דהא דלת של שידה נמי לא נוטלין ולא מחזירין. וראיתי להרב מלא הרועים (הנדפס בש"ס וילנא) שנרגש בזה וכ' דה"ה דהוה מצי לאקשויי הכי אך לפירוש התוס' ד"ה לעולם א"ש ע"ש. ור"ל דלפי' תוס' י"ל דתני דלת של שידה וכו' לחודיה לאשמועינן דהיכא דנתפרקו מטלטלין. אולם אחר העיון נראה דלפרש"י נמי י"ל דהפרידן משום דבנין בכלים מדרבנן ובנין בקרקע מן התורה וע"ע להרב לשון הזהב ז"ל והרב חודש האביב ז"ל ודו"ק.

תוד"ה לעולם וכו' ופריך והא נמי נוטלין קתני וכו' עכ"ל. כתב מהרש"א וז"ל: ר"ל נוטלין בוא"ו משמע סילוק מהיכר ציר אבל לשון טלטול ניטלין ביו"ד קתני ליה בכ"מ ומילת נמי לכאורה אין לה מקום כאן בלשון התוספות ע"ש מה שנדחק ליישב. וגם הרב קיקיון דיונה ז"ל לדרכו פנה ליישב תיבת "נמי" ע"ש. ולעד"נ הכל דחוק. ויותר נראה שיש להגיה כמ"ש הב"ח בהגהותיו או להשמיט תיבת נמי וזה נכון יותר מפני שכן הוא בתוס' הרא"ש ובתוס' רי"ד. ומ"מ מה שביאר מהרש"א לחלק במשמעות בין נוטלין לבין ניטלין אפריו"ן שכ"כ בתוס' רי"ד שם וכ"כ הריטב"א בחי' ע"ש. ודלא כהרב לשון הזהב ז"ל שדחה דבריו בלא טעם במחכ"ת. וע"ע במ"ש לקמן (קכו:) אמתני' דכל כסויי הכלים ודוק.

בא"ד ולא כפי' הקונטרס דמפרש שניטלין דקתני היינו שניטלו קאמר וכו' עכ"ל מבואר שהבינו דלרש"י אביי מפרש דברי הברייתא דקתני ניטלין ולא מחזירין היינו שניטלו אין מחזירין. ובאמת לפי הבנה זו קשה, היאך עלה על לב אביי לפרש כן. וראיתי להרב תרומת הדשן הנ"ל שכ' דסבר אביי שהשומע טעה ובמקום לומר שניטלו אמר ניטלין. ואבל דקתני פירושו באמת כמו אבל אשמים אנחנו ע"ש. ויותר נראה לומר דאביי ס"ל דברייתא הדין דקשיא טובא ע"כ משבשתא ולאו הכי קאמרינן לה אלא הכי קאמר תנא דלת של שידה תיבה ומגדל שניטלו אין מחזירין וכיוצ"ב תמצא לעיל (קז:). נמצא כאילו נמצא מפורש בברייתא דלת של שידה וכו' שניטלו אין מחזירין. ומ"מ פריך ליה רבא שאין להעלות על הדעת כמה טעיות שטעה השונה ברייתא זו.

בא"ד ולא יתכן לפרש כן נוטלין דסיפא אלא לשון טלטול. עכ"ל. הנה מקום אתי להביא בזה דברי ידי"ן ר' חגי לוי הי"ו שהביא לנו דברי הרב מגיני שלמה ז"ל שהב"ד התוס'

והוסיף להקשות לפרש"י, למאי הלכתא קתני שנטלו כלל, פשיטא דבהכי מיירי דאי לא ניטלו אין צורך להחזיר. ותירץ, דרש"י מפרש לדעת אביי דמתניתא אתיא כר' יהודה בעירובין (ק"ב:) דאמר דלת של שידה תיבה ומגדל מחזירין התחתון במדינה והעליון במקדש וא"כ שניטלו דקאמר היינו ניטל לגמרי או העליון דהוי כניטל לגמרי אין מחזירין אבל ניטל תחתון מחזירין. ולול של תרנגולין לא נוטלין, כלומר, אפי' לא ניטלו לגמרי אלא תחתון בלבד לא יחזיר עכת"ד. והרב שבת של מי ז"ל כ' דהרב מגיני שלמה ז"ל לא תירץ קושיות תוס' ובמקומם הם עומדים ע"ש. ולא ידעתי למה והרי הוא כמבואר לעיל הדק היטב. אולם קשה לי ע"ד הרב מגיני שלמה הנ"ל והלא מדברי רש"י בעירובין שם מבואר דלרבי יהודה אין בנין וסתירה בכלים כיעו"ש והוא מוכרח, דאל"כ היכי שרי ר"י להחזיר עליון במקדש אי לאו דאין בנין וסתירה בכלים. והכא אביי קרי בחי'ל דקסבר (רבי יהודה לפירוש הרב מ"ש ז"ל) שיש בנין וסתירה בכלים, והוא פלא. עכ"ד ידי"ן הנ"ל. וגם בעיני יפלא.

בא"ד אמילתיה דלא דמיא כלל למאי וכו' כצ"ל ודלא כמו שהגיהו בספרים חדשים "שייך" תחת "דמיא" ולע"ד אינו מוכרח. וכן העתיק מהרש"ל, וכ"ה בתוס' הרא"ש.

בגמ' אלא אמר רבא קסבר אין בנין בכלים וכו' וגזירה שמא יתקע. הנה בעירובין ק"ב ע"ב איתא ת"ר ציר דלת שידה תיבה ומגדל, במקדש, מחזירין. במדינה, דוחקין. והעליון, כאן וכאן לא יחזיר גזירה שמא יתקע, ואם תקע חייב חטאת. עכ"ל. הרי מבואר בברייתא שאין בנין וסתירה בכלים ומ"מ אסור להחזיר גזירה שמא יתקע וכדברי רבא ממש וק"ק אמאי לא מסייע תלמודא לרבא מהאי ברייתא. וי"ל. ובלא"ה תירוץ רבא עדיף מאביי הן מצד לשון הברייתא והן מצד שהיא כהלכה דקיי"ל בביצה (כב.) כב"ה דאין בנין וסתירה בכלים. ועי' להריטב"א שכ' דסוגיא דביצה אתיא כרבא. ולאביי ב"ה וב"ש פליגי במנורה קטנה שאין בה חוליות ואית בה חדקי. ע"ש. [דיבור זה ואחריו צריך ניסוח אחר עפ"י ריטב"א ורשב"א].

שם אמר רב יהודה קורנס של אגוזים לפצוע בו את האגוזים אבל של נפחים לא. יש לדקדק לפ"ז מאי קמ"ל תנא פשיטא. ועוד, דלמא רב יהודה מוקי למתני' כר"נ ומש"ה לא שרי אלא קורנס של אגוזים לפצוע בו אגוזים. אולם מתוך דברי הרשב"א בחי' למדנו שיש ליישב קושיות אלו כך, דתנא לדוקיא איצטריך לאשמועינן דכלי שמלאכתו לאיסור אפי' לצורך גופו לא. ואי אפשר לומר דלרב יהודה תנא דמתני' ר"נ דהא קתני סיפא כל הכלים ניטלין לצורך ושלא לצורך. ועוד, דקתני סיפא ר"נ אומר אין ניטלין וכו' מכלל דרישא לאו ר"נ. וכן תירץ הריטב"א בחי'. ועוד, דאי רב יהודה אתא למימר

דמתני' ר"נ הו"ל לפלוג וליתני בדידה בקורנס של אגוזים גופיה ולמימר אבל לצורך תשמיש אחר לא. והרשב"א בחי' שם הקשה עוד לרב יהודה היכי ס"ד מעיקרא למימר דכלי שמלאכתו לאיסור אפי' לצורך גופו אסור, והתניא לקמן (קכג:) התירו וחזרו והתירו וכו' ולדידיה היכי מיתוקמא. ותירץ, דברייתא לא שמיעא ליה. ע"ש מה שתירץ עוד. אמנם ראיתי להמש"ך ז"ל שתירץ דרב יהודה מוקי לה הכי, התירו, לצורך גופו. וחזרו והתירו, לצורך מקומו. וחזרו והתירו, מחמה לצל. וחזרו והתירו אפי' בב' ידים וכולן בכלי שמלאכתו להיתר. גם לפמ"ש התוס' ד"ה רחת ניחא שפיר. עכ"ל. ולעניות דעתי, דבריו קשים לשמוע, דהא קתני התם בהדיא וחזרו והתירו עד שאמרו כל הכלים ניטלין בשבת חוץ מן המסר הגדול ויתד של מחרישה ע"כ ומדקאמר חוץ מן המסר הגדול וכו' מכלל דשרינן גם כלי שמלאכתו לאיסור (לא קפיד עליה). ועוד, שלשון עד שאמרו כל הכלים ניטלין וכו' משמע שהתירו בזה היתר כולל לכל הכלים ולא רק בכלי שמלאכתו להיתר וכמ"ש לקמן בד"ה ועדיין בידו אחת וכו'. וש"ב ידי"ן הרה"ג ר' אהרן מאוזז הי"ו תירץ בהקדים מה שיש להקשות על הרשב"א דמאי ק"ל אימא דברייתא ר' יוסי היא א"ו דק"ל משום דברייתא לקמן מביאה מעשה שהיה בדורות ראשונים ולכן אעפ"י דסיפא דברייתא ר' יוסי היא מ"מ רישא כו"ע היא וא"כ רב יהודה היכי מפרש לה לשיטתיה וע"ז מתרץ המש"ך שפיר עכ"ד. וש"י, אלא שהיה לו להמש"ך להאריך קצת בזה אע"פ שדרכו לקצר. והרא"ש בתוספותיו ביאר דעת רב יהודה בדרך אחרת כיעו"ש.

רש"י בד"ה קורנס של אגוזים וכו' משום דעיקרו למלאכת היתר אבל של נפחים דעיקרו למלאכת איסור לא. עכ"ל. נראה שבא ליישב סתירה מדיוקא דרישא לדיוקא דסיפא. דמרישא משמע, דאי משתמש בו מעט לתקוע בו אסור לטלטלו. ומסיפא משמע, דאפי' משתמש בו מעט לפצע בו אגוזים מותר. ולזה תירץ דרישא וסיפא מיירי דעיקרו לדבר אחד ואפשר שלפעמים ישתמש לדבר אחר. ופשוט.

תוד"ה רחת וכו' ורב יהודה ידע ליה לסיפא וכו' וא"ת והאמר רב יהודה עכ"ל. הקדימו כן שלא יעלה על לב לומר דרב יהודה בתר דשמעה מרבה הדר ביה ולא קשה מסוגיא דאלו קשרים (קיג.) וכמ"ש באמת הרשב"א בחידושיו. והתוספות לא ניח"ל בהכי דדבר תימה הוא לומר דרב יהודה לא ידע לסיפא דמתני'. וראיתי להרב לשון הזהב ז"ל שכ' דיותר נראה שהוכיחו דלא הדר ביה רב יהודה. ממאי דפריך אביי לרבה ולא לרב יהודה ש"מ דלא הדר ביה. עכ"ד. ולע"ד אינו מוכרח, די"ל דפריך לרבה רבו בעל השמועה כששמעה מפיו, ובתר דמשני ליה הדר ביה לגבי רבה וכמ"ש רש"י בסוף עמו' שאח"ז.

שם וא"ת האמר רב יהודה וכו' מדבעי מיניה מרב יהודה כובד עליון וכו' משמע דס"ל הכי וכו' עכ"ל. עמ"ש מהרש"א. ואין להקשות על תירוצו מפרש"י שם בד"ה ורפיא בידיה רפויה היתה התשובה בפיו אם לאסור אם להתיר עכ"ל. הרי שרב יהודה מעולם לא הורה לאסור אלא תמיד היה מסופק בזה וא"כ הדק"ל דהכא פשיט"ל לאסור. דז"א משום דהתוס' גרסי בגמ' שם דרב יהודה אין ולאו ורפיא בידיה ופי' זמנין אמר ליה אין, זימנין אמר ליה לא וכמ"ש רש"י לקמן (קטז.) ועל זה תירץ מהרש"א שפיר די"ל דהכא דקאמר לאסור היינו הך דקאמר התם ולאו דלפעמים קאמר לאיסורא. ופשוט. ולפרש"י שם ל"ק אדהכא, דכלי קיואי לא הוי כלי שמלאכתו לאיסור. ובעו מיניה דרב יהודה אי הוי כובד עליון וכובד תחתון כלי שמלאכתו לאיסור. וכבר רמז לזה הגאון רע"א בגליון הש"ס שם.

בא"ד ואין לומר דליה לא ס"ל מדבעו מיניה וכו' פי' דאי איתא הו"ל לומר על מה שלא שמע לא שמעתי. חודש האביב. פירוש לפירושו דאין לומר דבעו מיניה אליבא דשמואל, דא"כ אמאי אין ולאו ורפיא בידיה, הול"ל לא שמעתי ותו לא.

בא"ד ועוד דרב יהודה וכו' קאמר שרגא דמשחא שרי לטלטולי וכו'. עכ"ל. לאו קושיא היא, דאיכ"ל דלא מיקרי מלאכתו לאיסור אלא קורנס של נפחין שעושין בגופו מלאכה אסורה אבל נר דלא עביד מידי אלא שהוא בסיס לדבר האסור. כ"כ בחי' הרשב"א והר"ן המיוחסים להריטב"א. אולם לעיל דף (י"ח:) אמרי' לב"ש דאית להו שביתת כלים, דאדלוקי שרגא שרי משום דאפקורי מפקר לה ע"ש. הא קמן דשרגא מיקרי עושה מלאכה לב"ש דאית להו שביתת כלים וה"ה דמיקרי מלאכתו לאיסור כדעת תוס'. וכבר העיר בזה הרב בן אורי (מילר) ז"ל. ויש ליישב.

דף קכ"ג ע"א בגמ' איתיביה אביי וכו' ואם לאו אין מטלטלין אותה. ומדסתם משמע דאפי' לצורך גופו אסור לטלטלו ואין היתר אלא בנתן לתוכה שום שמטלטלת אגב השום שהיה בה מע"ש וכמ"ש הר"ן בחי'. וע"ע בתוס' לקמן בע"ב בד"ה איתיביה. ואע"ג דלקמן בע"ב איתא דלאביי כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו שרי, ההיא לבתר דשמעה מרבה רביה והדר ביה לגביה. וכן כתב הרב שבת של מי בשם הר"ן והרשב"א ע"ש. ובאמת שכבר כתב רש"י לקמן בע"ב בד"ה כל הכלים וכו' דסוגיא דלקמן בתר דהדר ביה אביי לגבי רבה. ע"ש.

שם מדוכה אם יש בה שום מטלטלין אותה (ופרש"י, אגב השום). ואם לאו, אין מטלטלין. וקשה, הא אמרי' לקמן (קמב:) לא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד. וראיתי למרן הגרע"י שליט"א בס' מאור ישראל שהביא דברי הרא"ש בתשו' שתירץ דהא דאמרי'

לא התירו ככר או תינוק אלא למת בלבד, זהו דוקא במוקצה מחמת גופו, אבל מדוכה שיש בה אוכלים כיון שיש עליה תורת כלי מותר לטלטלה אגב אוכלים שעליה ושכן נראה להראב"ן. ויש מי שאומר דה"ט דשרי מדוכה מפני שמדוכה לגבי שום כמו הקדרה לתבשיל שהוא תשמיש מיוחד להם עכ"ד הרא"ש. אולם הרשב"א והרמב"ן בחי' והמאירי כתבו כמו שכתב הרא"ש בשם יש מי שאומר ומ"מ מרן ז"ל בשו"ע פסק להקל בדרבנן כהרא"ש והראב"ן. עכת"ד הרב מאור ישראל שליט"א.

שם אתיביה ב"ש אומרים וכו' עד וב"ה מתירין. לפנינו בדפוס וילנא הוא נמצא בסוגריים וראיתי בגמ' ישנה כת"י לפני כ 800 שנה שכן היא הגירסא שם (בלא סוגריים). אולם רש"ל מחק זה ונראה טעמו דאי גרסי' ליה הול"ל בתר מתני' ותני עלה ושוין שאם וכו'. ועוד, דבגמ' לקמן בע"ב לא פריך אלא מושוין וכו' ותו לא. וכ"ן מפרש"י ד"ה ושוין דל"ג לה וכן עיקר. (ר' אופיר אבקסיס).

רש"י ד"ה שאם קצב עליו בשר שעשה לצורך שמחת יו"ט עכ"ל. ר"ל שאין מותר לקצב עליו מפני שכלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו מותר, דא"כ מאי פריך אבייי, אלא ודאי משום שמחת יו"ט. ודקדקו התלמידים מדוע הוסיף רש"י תיבת "שעשה" ונלע"ד שכתבו מפני שבלא זה משמע שצורך יו"ט הוא לקצב על העלי את הבשר (ולא הכנת הבשר לאכילה) לכן כתב רש"י ז"ל "שעשה" דמשמע שפיר דהבשר עצמו הוי שמחת יו"ט. ופשוט.

בד"ה הני נמי עלי ומדוכה עכ"ל. פירש כן לפי גרסתו "הני" בלשון רבים אבל התוס' גרסו בגמ' הא נמי ומפרשי לה דקאי אעלי לחודיה. וראיתי להרב חת"ס ז"ל בחידושיו שכ' שרש"י פירש כן כי היכי דלאוקמי האי תוספתא דמדוכה אליבא דהלכתא אבל באמת עדיפא לאוקמא כרבי נחמיה דהא קיי"ל סתם תוספתא ר' נחמיה עי' סנהדרין פ"ו ע"א אך מתני' דעלי לקצב דחיקא ליה לאוקמי דלא כהלכתא כר נחמיה עכ"ד. וניכר מבין ריסי עיניו שהבין דהא דתני ושוין היא המשך המשנה דב"ש אומרים כו' דאל"כ מאי שנא מתוספתא דמדוכה והא ושוין נמי תוספתא היא וסתם תוספתא ר"נ. אולם באמת מה שאמרו ושוין הוא תוספתא ואינה בכלל המשנה. ועלה במחשבה ליישב דברי החת"ס ז"ל דר"ל, דהאי ושוין וכו' משמע דקאי אמתני' ומש"ה דחיקא לאוקמא דלא כהלכתא אלא שאין זה במשמעות דברי החת"ס ז"ל.

בד"ה קורנס וכו' וכ"ש של שאר נפחים כרבה. עכ"ל. ראיתי להרב לב רח"ב נר"ו (להרב רחמים בוכריס) שכ' לא ידעתי כוונתו בזה ע"ש. ולע"ד כוונתו פשוטה לפניה דלא נימא דלריו"ח קורנס של נפחים שרי אפי' לצורך מקומו. ולזה כתב, וכ"ש של שאר נפחים

(דשרי) כרבה (דהיינו לצורך גופו ותו לא). וכי תימא אימא הכי נמי דלריו"ח שרי קורנס אפי' לצורך מקומו. זה אינו, דא"כ הול"ל למימר מאן דאמר של זהבים אבל דנפחים שרי אפי' למקומו, כדרך שאמרו בגמ' לקמיה לגבי מ"ד של זהבים. וממה שלא אמרו משמע בהדיא דלמ"ד של זהבים ושל בשמים מודו דקורנס של נפחים דינו כרבה. וכ"כ הר"ן בחידושיו אלא שמ"ש שם כרבא הוא ט"ס וצ"ל כרבה.

בגמ' ת"ר פגה שטמנה בתבן וחררה שטמנה בגחלים וכו' הקשו בלימוד הישיבה, והלא אסור להטמין בדבר המוסיף הבל אפי' מבע"י כמ"ש לעיל דל"ד ע"ב ע"ש. ובשלמא פגה י"ל, שהטמינה בתבן יבש שאינו מוסיף הבל כמו ששנינו לעיל מ"ז ע"ב, ומותר להטמין בו מבע"י. אבל חררה שטמנה בגחלים שהם מוסיפים הבל, מאי איכ"ל ? ודוחק לומר, דמיירי בשוגג או עבר והטמין בדרך אסורה. ולכאורה נראה לתרץ, דמיירי בגחלים כבויים לגמרי שאינם מוסיפים הבל. אמנם מלשון רש"י בעירובין שהביא הב"ח בהגהותיו, שכתב, דמיירי שכבו עכשו. משמע, שהטמין אותם בגחלים בוערים, וא"כ הדק"ל. וי"ל, עפ"י מ"ש הר"ן בהלכות ריש פרק כירה, דרש"י ז"ל מפרש מתני' דכירה בהטמנה וס"ל דגרוף או קטום לא הוי מוסיף הבל כיעו"ש. וטעמו, כיון דהולך ופוחת החום אינו מוסיף הבל וכמ"ש כיוצ"ב התוס' דמ"ח ע"א בד"ה דזיתים. וא"כ י"ל, דמיירי הכא בקטמה מבע"י. כן הסכימו בלימוד הישיבה.

שם למימרא דסבר רב נחמן וכו' כ' בתוס' רי"ד דלאו משום דפסק כר"א בן תדאי יליף הכי (כצ"ל) דגם ת"ק טלטול מן הצד שרי וכו' אלא הכי מקשה ליה מדפסק הלכתא כבן תדאי אלמא שמיע ליה הך ברייתא דשרי טלטול מן הצד בין למר בין למר ול"פ אלא כשמכוסה כולה דלא שרי ת"ק לאוזי בגחלים ע"י כוש וכרכר ובן תדאי דשרי ס"ל כי הך ברייתא מדפסק הלכה כבן תדאי וא"כ אמאי אסר האי פוגלא מלמטה למעלה עכ"ל. הנה רש"י ז"ל לא פירש כן אלא דלת"ק טלטול מן הצד אסור וכשהוא מגולה מקצתו אינו מזיז את התבן או הגחלים אלא לר"א בן תדאי שאמר תוחב הכוש או הכרכר והן מנערות מאליהן הו"ל טלטול מן הצד. ודברי תוס' רי"ד הנ"ל צריכים ביאור.

תוד"ה בסיכי וכו' וכן מפרש בירושלמי מזורא דין חביט ביה בבוכנא דין כתיש ביה וכו' כצ"ל וכ"ה בערוך שם וכן העתיק ר"ח בשם ירושלמי שנדפס בגליון ש"ס וילנא. וכנראה דילג הסופר בין דין לדין.וגם בתוס' הרא"ש נפל בזה ט"ס וכצ"ל זיירי כלי עץ כמו קרסים שכובשים בהם הבגדים כדתנן מכבדת (מכבש, כ"נ דצ"ל) של בעלי בתים וזיירי לשון דוחק הוא וכו'

בד"ה הא וכו' מ"מ משום שמחת יו"ט וכו' עכ"ל. לכאורה יש לדקדק דהא מקשה נמי סבר דשרו ב"ה משום שמחת יו"ט וכמ"ש רש"י ז"ל בד"ה שאסור וכו' וראיתי להרב שלמי תודה שעמד בזה ותירץ דתוס' רבותא אתו לאשמועינן דאפי' במייחד מקום שרי משום שמחת יו"ט ע"ש.

בד"ה פגה וכו' מיירי שהניחה שם ע"מ ליטלה וכו' עכ"ל. עמ"ש מהרש"א. הנה הראוני להרב אשי ישראל שהקשה ע"ד דא"כ מאי פריך אר"נ, אימא דס"ל כתנא קמא דברייתא דאפי' בשכח הוי בסיס לדבר אסור ע"כ. וכן הקשה הרב שפת אמת ז"ל. ולע"ד המעיין בדברי מהרש"א ז"ל עיניו יחזו עפעפיו יבחנו שהרגיש בזה ותירץ דקשה לומר דר"נ יניח דברי סתם משנה ויפסוק כת"ק דברייתא וע"ע מ"ש התוס' לעיל ד"ה הדר. וגם מ"ש הרב קיקיון דיונה ז"ל לתרץ קו' מהרש"א דהא דשרי לקמן בשכח היינו לטלטל ההיתר שנמצא עליו האיסור משא"כ בפגה שהיא מכוסה לגמרי וצריך להרים האיסור ממש אין להתיר אפי' בשכח עכ"ד. וכן תירץ הרב לשון הזהב. ואחר המחילה רבה תמוה, דהכא נמי יתחב כוש או כרכר בפגה שבתוך התבן בלא הזזת האיסור לבד. והן מנערות מאליהן כמו שאמר ר"א בן תדאי. וע"ע להר"ן בחי' שכ' דלר"א בן תדאי אפי' מכוסות לגמרי לא נעשו כבטלות להם ע"ש. ור"ל ולא הוי בסיס לדבר האסור.

ודע דמ"ש מהרש"א בסו"ד וז"ל: ולכך הוצרכו לדחוק ולחלק אליביה דאע"ג דכשכח דמי (מניח ע"מ ליטלה) וכו' מ"מ לא היה לו להניח באותו ענין וכו' עכ"ל. מ"מ אחרי שתי' התוס' כן לר"נ אפשר דתנא דברייתא נמי מודה דבשכח ומניח ע"מ ליטלה לא הוי בסיס ומ"מ מחמירין במכוסה לגמרי מפני שהיה יכול לגלות מקצתו שאין בזה בסיס.

בד"ה האי וכו' אי במניח מ"ט דשרי מלמטה למעלה הא אפי' ניעור לא שרי עכ"ל. הקשה מהרש"א דלפי האמת מנלן דר"נ מיירי במניח ע"מ ליטלה, ותיקשי מר"נ אדרב נחמן, דלמא מיירי במניח לכל השבת ולא הדר ביה מההיא דפוגלא וע"ש מה שתירץ. וראיתי להרב שבת של מי שהוסיף לתרץ דאי מיירי ר"נ בהניח לכל השבת היכי שרי מלמעלה למטה והא אקצייה לכל השבת א"ו דמיירי במניח ע"מ ליטלה ע"ש. ואני עני לא ידעתי היכן מצאנו דין מוקצה באוכלין הראויים אם לא שדחאם בידים ולא ראויים לאכילה. וכ"כ הרב לשון הזהב ז"ל דלר"ש לא מקצה איניש מאי דחזי ליה ע"ש. ועוד, אם כדבריו ז"ל מדוע לא הקשו התוס' בתחילת דבריהם אדר"נ גופיה מיניה וביה הכי אי במניח היכי שרי רב נחמן מלמעלה למטה והא אקצייה ואי בשכח אמאי אסיר במלמטה למעלה והא בשכח אפי' טלטול גמור שרי א"ו כדאמרן דכה"ג לא הוי מוקצה ואין לנו אלא תירוץ מהרש"א ודבריו קילורין לעין.

בגמ' מחט שניטל חררה או עוקצה מהו וכו' מתוך מהלך סוגיא זו נר' שעלה ונסתפק כיון ששנינו במשנה מחט של סקאים ליטול בה את הקוץ א"כ מחט שניטל חררה או עוקצה ראויים הם לזה ומותר לטלטלן או שמא כיון דלענין טומאה שנינו שיצאה מתורת כלי ה"ה לשבת והוא כאבן. ולכן כשהשיב לו רב יוסף, כצד ראשון. הקשה לו, והלא שנינו דלענין טומאה אין לו דין כלי. ותירץ לו, דלענין טומאה בעינן כלי שמעשה שלו (שלשם כך יצר אותו) קיים. ובשבת כל שראוי עדיין לדבר, לא יצאה תורת כלי ממנו. וקאמר רבא מאן דקמותיב שפיר קמותיב, כי בהיות ולענין טומאה יצא מתורת כלי לגמרי א"כ לענין שבת אע"פ שאיו צריך אלא דבר הראוי, מ"מ צריך לייחדה ליטול בה קוץ לכל הפחות שאל"כ הרי היא ככל האבנים והצרורות שבחצר שראויים לדבר מה. ומעתה תבין כי בגולמי שדרך בנ"א לפעמים להמלך ולא לנקבם ולייחדם לנטילת קוץ מותר לטלטלן אבל כשניטל חררה או עוקצה אדם זורקה לבין הגרוטאות ואין מניחה אצלו עד שיצטרך לה. וברור.

שם אסובי ינוקא ר"נ אסר וכו' מייתי לה הכא משום דרב ששת חיליה ממתני' דקתני מחט של יד ליטול בה את הקוץ. ופשוט.

תוד"ה מדלענין וכו' תימה הא תנן לקמן כל הכלים הניטלין שבריהן וכו' עכ"ל. עמ"ש מהרש"א. והרב לשון הזהב תמה עליו, וכי ס"ד דכל שאינו מקבל טומאה אינו כלי ואסור לטלטלו בשבת והלא יש הרבה כלים שאינם מקבלים טומאה מגזירת הכתוב אבל לענין מה טעם לאוסרם ולכן לא הקשו התוס' מקנה של זיתים דלקמן עש"ב. ובאמת שלזה התירוץ כוין הר"ן בהל' שהביאו מהרש"א כיעו"ש. ברם דא עקא דמהרש"א הרגיש מדברי התוס' דלכאו' נראה שאין מסכימים לתירוץ זה ע"ש שיישב זה.

בא"ד דכיון דניטל חררה או עוקצה לא מהני ביה ייחוד וכו' עכ"ל. הקשה ידי"ן ר' יונה לגזיאל הי"ו והלא בסיפא דמתני' דמחט שניטל עוקצה וכו' קתני ואם התקינה למיתוח טמאה כיעו"ש. הא קמן דמהני ביה ייחוד עכ"ד. ונומיתי לו, כי התוספות לעיל דף מ"ט ע"ב ד"ה לא וכו' כתבו ככל הדברים הנ"ל ושוב הקשו מסיפא דמתני' הנ"ל ותירצו בשם ר"י בזה"ל: דהתם מיירי כשעשה בה שום שינוי ותיקון למיתוח אבל ביחוד בעלמא למיתוח אינה טמאה עכ"ל. והרי הוא כמבואר. ושו"ר בגליון הש"ס כאן שציין לדברי התוס' הנ"ל ע"ש. וכיוון לכל הנ"ל. ואחר זמן מצאתי שכבר קדמו בזה הרב זרע יצחק (לומברוזו) שכתב ככל הדברים הנ"ל

רש"י בד"ה אסובי להחליק סדר אבריו כשהוא נולד וכו' עכ"ל. ידי"ן ר' אופיר אבוקסיס הי"ו דקדק מהו לשון להחליק שכתב רש"י ומכח זה אמר שרש"י ז"ל גרס אסוכי והוא

מלשון לסוך ולהחליק התינוק. ושכן הוא ברש"י שברי"ף וברי"ף רא"ש ור"ן בהלכות. עכ"ד. ואינו מוכרח, די"ל דלהחליק היינו ליישב אבריו ולעשותן חלקים בלא בליטת אבריו, וא"צ להגיה ברש"י ובפרט שכן הוא גם ברש"י לקמן קכ"ט סוע"ב שמביא וקורא גמ' דידן בלשון אסובי ע"ש. ועוד, שאם כן היה רש"י כותב להחליקו בשמן במפורש ולא ברמז הרומ'ז על האר'ש, מפני שזהו עיקר דבריו. ובעיקר דברי רש"י כ' עליו הרא"ש וז"ל: וצ"ל דמיירי ביום שני דאילו ביום הלידה ר"נ גופיה שרי לקמן פ' מפנין. עכ"ל. והוא תמוה, דדעת שפתי רש"י כאן ברור מללו שמדובר ביום הלידה. ושו"ר להרב ק"נ ז"ל שהעיר בזה, והוסיף דלקמן פרש"י דלפופי היינו בחגורות ופסיקאות. וסיים: ואולי היה להם גירסא אחרת. וע"ע להרב שבת של מי שהאריך בזה ושם הזכיר דברי המפרשים שדיברו בזה. עש"ב. ואכמ"ל.

בע"ב רש"י בד"ה אפיקטויזין וכו' ומקיא ולא לרפואה וכו' דהא לאו לרפואה היא אסור משום מתקן גברא עכ"ל. ידי"ן ר' שי פרקש הי"ו העיר מדברי רש"י ז"ל לקמן דקמ"ז ע"ב ד"ה אלא בסם וכו' שכתב שאין עושין אפיקטויזין משום רפואה כיעו"ש. ובאמת כבר הרגיש בזה הגרע"א בגליון הש"ס שם. ונלע"ד טעמו של רש"י ז"ל שהחליף שיטתו בזה מפני שבסוגיא שם אי אפשר לפרש הטעם משום תיקון גברא שהרי אמרו שם לחלק בין עושין ביד לעושין בסם ובתיקון גברא אין מקום לחלק בזה משא"כ כאן שאי אפשר לפרשו משום רפואה שא"כ מה ראיה היא זו לאסובי ינוקא שהיא ביד, ואין מקום לגזירת סממנים. ולכן פירש"י כאן הטעם משום תיקון גברא ולדעת ר"נ אין עושין אפיקטויזין אפי' ביד. אולם ראיתי לרבינו חננאל שפירש אסובי ינוקא פי' כשנופל ערלת הגרון של תינוק משימה החיה את אצבעותיה בפיו ומסלקת את הערלה ופעמים שמקיא התינוק וע"ז אקשינן עלה והא אין עושין אפקטויזין וכו' עכ"ל. ולפירושו צ"ל דלרב נחמן איסור רפואה בשבת הוא אפי' ביד ולכן אסר ר"נ אסובי ינוקא ושפיר מייתי ראיה מאפיקטויזין שהיא רפואה ביד ורב ששת פליג וס"ל שאין איסור רפואה ביד וסוגיא דלקמן דמפליג בין סם ליד אתיא כרב ששת. ושו"ר להר"ן ז"ל בהלכות שכתב כמ"ש בשם ר"ח ע"ש. ותאזרני שמחה.

בד"ה הכא אורחיה והרי הוא כמי שמאכילו ומשקהו. עכ"ל. ור"נ סבר, שיש לחלק בין מניעת היזק לבין תיקון המעוות. וכ"כ הרב חודש האביב ז"ל. וזה ברור.

מתני' קנה של זיתים אם יש קשר בראשו מקבל טומאה וכו' בין כך בין כך ניטל בשבת. פי' כדין כלי שמלאכתו לאיסור שיתבאר במשנה שאחרי זה. אך י"ל מי הכריחו ללמדנו דין קנה לגבי טומאה. וראיתי להרב חודש האביב ז"ל שכ' אפשר דסד"א דהא דכל הכלים

ניטלים היינו דוקא בכלים המקבלים טומאה, אבל כלים שאינם (כצ"ל) מקבלים טומאה לא התירו כדי שלא יבוא להתיר דבר שאינו כלי קמ"ל. עכ"ל. אכן נראה יותר שיש קשר אמיץ לסוף משנה הקודמת ששנינו בה מחט של יד ליטול בה את הקוץ ופירשו בגמ' לעיל בע"א דוקא במחט שלימה או בגולמי אבל בניטל חררה או עוקצה אסור לטלטלה, שאדם זורקה לבין הגרוטאות ובטל שם כלי ממנה, כדין טומאה, שכל שלענין טומאה בטל מתורת כלי, ה"ה לגבי שבת. ולכן הוצרך התנא לומר שלא נלמד מטומאה אלא לענין סוף טומאה, כלומר, שהיתה מקבלת טומאה ונשברה בדרך שהופקעה טומאתה ובטל שם כלי ממנה אף לענין שבת כן אבל לענין תחילת טומאה, כלומר, אם שם כלי עליו מתחילה כגון קנה של זיתים וכיוצא, אין דין טומאה ושבת שוים בזה. וזה ברור.

רש"י בד"ה קנה וכו' אחר מסיקתן צוברן וכו' כצ"ל וכ"ה ברש"י שברי"ף ומה שסיים רש"י ז"ל ושמנן מתאסף בתוכן ונוח לצאת עכ"ל. ר"ל ששמנן מתאסף בתוך הזיתים ע"י שהם מתחממים ונוח לצאת.

בד"ה מקבל טומאה דכלי הוא לפי שעב בראשו קצת עכ"ל. קשה, וכי עוביו קובע אם כלי הוא. ואולי ר"ל דעביו רחב כך שיש בו חלל בית קיבול וכן משמע ברש"י שבהרי"ף שכ' לפי שהוא עב בראשו וחלול ואם לאו לא דמי לכלים עכ"ל. וע' להרב לשון הזהב ז"ל וצריך להתיישב בזה.

בד"ה הופכו וכו' אין השמן נראה שם כצ"ל

בד"ה ואמאי כי יש בו קשר בראשו נהי נמי דקשר משוי ליה מנא וכו' עכ"ל. פירש הרב חודש האביב ז"ל דהוק"ל דלפום מאי דס"ד אמאי לא מקשה מאי שנא יש קשר מ"ש אין קשר. לכך מפרש דקס"ד דכי יש קשר שראשו עב קצת ראוי למלאכתו להפוך זיתים וקשר משוי ליה מנא, מה שאין כן כשאין קשר שאין ראוי להיות מיוחד להפך בו זיתים ואינו מהפך בו אלא דרך עראי הלכך לא חשיב מנא. וכסבור דהקשר הוא בראשו ממש, ומקשה דנהי דקשר משוי ליה מנא מיהו פשוטי כלי עץ הוא. וה"נ הו"מ לאקשויי נמי לפום מאי דס"ד כי אין קשר אמאי ניטל בשבת אלא דהא אקשי ברישא. ולפום מאי דמשני נינחא, דלעולם בין יש קשר בין אין קשר כלי הוא דראוי להפך בו זיתים, אלא דכשיש קשר חשיב כלי מקבל דהקשר אינו בראשו ממש אלא מעט למטה. עכ"ל. ואחר המחילה פירושו קשה מכמה צדדים. האחד, דלפירושו קס"ד דמקשה דאין לו קשר לא חשיב מנא. והוא תימה, דא"כ היאך ניטל בשבת ואע"פ שנרגש הרב ז"ל בזה ויישב, אין יישובו נראה, שלא נרמז בתירוץ הגמ' שקנה שאין בו קשר כלי הוא. ועוד, דלפירושו המקשה סבר דהקשר הוא בראשו ממש והמתרץ השיבו שאינו בראשו ממש אלא מעט

למטה. וכל זה מלבד שאינו נרמז בגמ' כלל, עוד בה, דרש"י ז"ל כבר במשנה בד"ה מקבל טומאה, פירש, דכלי הוא לפי שעב בראשו קצת עכ"ל. ומשמע, שיש לו חלל שאל"כ אין כאן כלי. לכן נלע"ד דהוק"ל הא דפריך ואמאי פשוטי כלי עץ הוא וכו' אהייא קאי?! אי אירשא, אמאי פשוטי כלי עץ קרי ליה והא קשר משוי ליה כלי קיבול. ואי קשר לא משוי ליה מנא, אמאי קרי ליה כלי. ואי אסיפא, לק"מ, דמש"ה אין מקבל טומאה תנן. ואי אשבת קאי מאי פריך, והא כל שכלי הוא ניטל בשבת. ולזה כתב רש"י תחילת דבריו: ואמאי כי יש בו קשר בראשו ור"ל, דקשה ליה אירשא. וכ"ת היכי קאמר דפשוטי כלי עץ הוא. לזה כתב נהי נמי דקשר משוי ליה מנא מיהו פשוטי כלי עץ הוא שאפילו חלול הוא אין חללו עשוי לקבל כלום. ור"ל שקשר בראשו משוי ליה מנא בלבד אבל כלי קיבול שיש לו אינו הופכו לכלי קיבול המקבל טומאה מפני שאין עשוי לקבלה. כן נלע"ד בביאור כוונת רש"י ז"ל.

בא"ד ובין כך ובין כך ניטל בשבת דהא כלי הוא להפוך בו הזיתים עכ"ל. ואע"פ שכבר מתבאר הטעם מתוך דברי רש"י במשנה, חזר ושנאה כאן, מפני שמתוך תירוץ הגמרא היה עולה במחשבה שאין אדם לוקח קנה להפך בו אא"כ ראוי גם לראות בו. אבל אם אין ראוי לראות בו, אינו לוקחו בשביל להפך בלבד. ומעתה יהיה קשה לנו מדוע אם אין קשר בראשו מותר לטלטלו בשבת. ולזה כתב רש"י ז"ל שגם לתירוץ הגמ' עצם הדבר שמהפך בו עושהו כלי אע"פ שאין רואה בו.

בגמ' תנא משמיה דר' נחמיה וכו' ראיתי בס' דקדוקי סופרים בנוסח הכ"י הגירסא א"ר נחמיה משמיה דר' חנינא בשעה שמהפך בו זיתים. ע"כ והוא נכון יותר כי כמדומני שאין דרך הש"ס להתחיל להשיב ב"תנא".

מתני' ר' יוסי אומר וכו' לא פליג אמתני' דלעיל דקתני כל הכלים ניטלין כאשר יראה המעיין היטב בפירוש רש"י ותוספות שם אלא שבא ר"י לומר שכל כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך גופו לבד ממסר הגדול ויתד של מחרישה שנוסף בהם חסרון כיס. ולכן לא שנינו דברי ר' יוסי סוף המשנה לעיל.

בגמ' אמר ר"נ, האי אוכלא דקצרי כיתד של מחרישה דמיא. אמר אביי, חרבא וכו' כיתד של מחרישה דמו (כצ"ל). הקשו בלימוד הישיבה אם כן מדוע לא שנה אותם רבי יוסי במשנה? ועלה במחשבה לומר דתנא ושייר ואע"פ שאמר כל הכלים וכו' חוץ, הרי אמרו בעירובין (כז.) אין למדין מן הכללות אפי' במקום שנאמר בו חוץ. וכתב הרא"ש פרק שבועת הדיינין סי' ה' שלא אמרו כן אלא היכא דמוכחא מילתא במתני' או בגמרא אבל אנן לית לן לשבושי כלל גדול ע"ש. ובהא דקמן נמי אמרוה בגמ' ואפשר לומר דאין

למדין מן הכללות. אכן יותר נראה ליישב בלא זה בהקדים מה שיש לדקדק למה הוצרך רבי יוסי לשנות גם יתד של מחרישה והלא די לומר במסר הגדול וכיוצא בו. ועוד, אמאי ר"נ לא אמר דאוכלא דקצרי כמסר הגדול דמי והלא הוא נשנה תחילה וכן יש לדקדק בדברי אביי. לכן אמר ידי"ן ר' רונן כרייף הי"ו לתרץ הכל, שמסר הגדול אם ישתמש בו לשאר צרכיו הוא יכול להפגם בחריציו והוא הפסד מרובה אבל ביתד של מחרישה אינו קרוב להפסד מפני ששיניו חזקות אך אם יפסד הוא הפסד מרובה וקמ"ל דאע"ג דליכא הכא אלא חדא לריעותא מקפיד עליה ואין לטלטלו. ומזה למדו ר"נ ואביי דה"ה כל מידי דאית ביה חדא לריעותא כגון אוכלא דקצרי והנך דאביי שאם ישתמש בהם לצרכיו יכולים להפסד ומקפיד עלייהו אע"ג דליכא בהו הפסד מרובה מ"מ דמו ליתד של מחרישה דאיכא נמי חדא לריעותא. והשתא אתי שפיר הכל. עכ"ד בתוספת נופך משלנו והוא כפתור ופרח בס"ד. וע"ע להרב מרומי שדה ז"ל ודוק.

רש"י בד"ה ויתד וכו' דהנך קפיד עלייהו וכו' דלא חזו למלאכה אחרת. עכ"ל. לכאורה לאו רישיה סיפיה דמרישא משמע דחזו למלאכה אלא דקפיד עלייהו ומאידך בסיפא קאמר דלא חזו למלאכה אחרת וא"כ י"ל דלעולם לא קפיד עלייהו אלא דלא חזו. ותירצו בישיבה, כי מ"ש דלא חזו למלאכה וכו' ר"ל דלא חזו לאדם למלאכה אחרת מפני שמקפיד עליהם. והרב מרומי שדה ז"ל הלך בדרך אחרת ע"ש אכן לשון רש"י ז"ל לפנינו איתא דלא חזו בדל"ת וכ"ה ברש"י שבריי"ף ולא יכון פירושו לגירסא זו.

בד"ה שלשה כלים ותו לא וכו' עכ"ל. ר"ל לאפוקי שאר כלים שמלאכתן להיתר אסור לטלטלן ורק שלשה אלו שתדירין בתשמיש לא אסרו ומ"מ כוסות קערות וצלוחיות וכפות מותר ג"כ לטלטלן שתשמישן תדיר יותר משלשה כלים הנ"ל ואי אפשר לו לאכול בלעדיהן ולא הזכיר אלא שלשה אלו שאפשר לו בלעדיהן בדוחק ואפ"ה לא אסרום. וכן דעת תוספות.

בד"ה זוהמא לסטרון כף גדולה שמסלקין בו זוהמא של קדרה עכ"ל. לכאורה מכאן ראיה שאין דין ברירה בלח דאל"כ הו"ל כלי שמלאכתו לאיסור ולא התירו בראשונה כלי שמלאכתו לאיסור אפילו לצורך גופו. וי"ל. ועיין להרב אשי ישראל ולהרב מהר"א הורוויץ זצ"ל מ"ש בזה.

בגמ' התירו וחזרו והתירו וחזרו והתירו וכו' פירוש חזרו לאו היינו חזרה ממה שאמרו תחילה שא"כ היה לו לומר חזרו גם בפעם הראשונה אלא ר"ל שחזרו שוב פעם להתיר עוד. וכן מדוקדק ברש"י ד"ה עד שאמרו.

שם ועדיין בידו אחת אין וכו' עד שאמרו כל הכלים ניטלין בשבת ואפי' בשתי ידים. דקדקו בלימוד הישיבה אמאי לא קאמר דאתי להתיר כלי שמלאכתו לאיסור אפי' לצורך מקומו. וכן יש לדקדק לרבא אמאי לא קאמר דאתי להתיר כלי שמלאכתו לאיסור אפי' מחמה לצל. והשיבותים, דאי הכי הו"ל לתנא למיהדר בסיפא ולמימר וחזרו והתירו כמו ברישא ומדשני לישנא וקתני עד שאמרו כל הכלים ניטלין משמע דהשתא בא לחדותי לן היתרא בכל הכלים. וזה שכתב רש"י ז"ל בד"ה עד שאמרו עוד חזרו והתירו את הכל עד שאמרו וכו' עכ"ל. ושו"ר להרב חודש האביב שכ"כ וששתי. ומאי דנייד רבא מפירוש אביי וקאמר דאתא למימר דאפי' בשני בנ"א שרי עיין להרשב"א והר"ן בחידושיהם מ"ש בזה ותרווה צמאונך.

שם איתיביה אביי מדוכה וכו' ואם לאו אין מטלטלין אותה וכו' אע"ג דלדידיה נמי צריך לאוקמה בצריך למקומה מ"מ י"ל דסתם תנא משום שברוב האופנים (לצורך מקומו ומחמה לצל) אין לטלטלו. אבל לרבא דשרי בצריך למקומו לא הוה סתים לן תנא דאין מטלטלין משום חמה לצל לחודיה ומה גם דלא שכיח כ"כ כמו צורך מקומו. ובתר הכי פריך ליה אביי מושווין שאם קצב עליו בשר שאסור לטלטלו משום דבשלמא לדידיה י"ל דשרי לקצב עליו בשר משום דכלי שמלאכתו לאיסור שרי לצורך גופו ונקט לקצב עליו לאשמועינן דאפי' בהא פליגי ב"ש (וכמ"ש תוד"ה הכא) אבל אין לטלטלו לצורך אחר כלל אלא לרבא דשרי לצורך מקומו אמאי קתני סתמא שאם קצב עליו אסור לטלטלו דמשמע בכל גוונא. ולא בעי רבא לשנויי ליה בתרוויהו דאתו כרבי נחמיה משום דלית הלכתא כוותיה. והא דלא משני ההיא דמדוכה משום דקפיד עליה ומייחד ליה מקום כשנינן לעיל בע"א ההיא דמדוכה לפרש"י שם, ראיתי להריטב"א ז"ל שתירץ דלא שמיעא ליה ההיא דרב חנניא בר שלמיא ולא שמעה מרבה א"נ לא ס"ל הכי. כנלע"ד שיטת רש"י ז"ל. אבל ראיתי להריטב"א והר"ן שתירצו עיקר קושייתינו בדרך אחר, והוא ע"פ מה שהוכיחו מלקמן קכ"ד ע"א דלרבא אליבא דרב נחמיה שרי לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך מקומו מפני שהוא צורך תשמישו המיוחד לו ואביי פליג וס"ל דלרבי נחמיה צורך מקומו נמי אסור דגרע מצורך גופו. ומעתה אביי דפריך מברייתא דמדוכה ה"ק בשלמא לדידי י"ל דברייתא ר"נ היא כדשני רבה לעיל אלא לדידך דלרבי נחמיה נמי שרי לצורך מקומו אמאי קתני אין מטלטלין דמשמע בכל ענין. ומשני ליה דלעולם רבנן ומחמה לצל (ולא תירץ דר"נ היא ובצריך לגופו משום דלית הלכתא כוותיה.) עש"ב. וע"ע להרב לשון הזהב ז"ל.

אמנם ראיתי להרב שבת של מי ז"ל שעמד וימדד אר"ש לבאר סלקא דעתין דאביי ומסיק הכי בזה"ל: הכי קא פריך אביי לרבא פירכא קמייתא דמדוכה בשלמא לדידי דחילקתי מלצורך גופו לצורך מקומו שפיר אפרש מתניתא (כצ"ל) דמדוכה הכי אם יש שום דלצורך גופו הוא מטלטלין ואם לאו דלצורך מקומו הוא אסור ואתיא שפיר כהלכתא עכ"ל. ודבריו קשים לשמוע, שהרי אביי עצמו לעיל בע"א הקשה מברייתא הנ"ל על רבה שהתיר כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ואי איתא מאי קפריך אלא ודאי אביי מפרש מה שהתירו אם יש שום עליה לאו משום דהוי"ל צורך גופו אלא דמדוכה מטלטלת אגב השום. ועוד, דהיאך אפשר דפתח תנא בצורך גופו וסיים בצורך מקומו וכל זה יכחידנה תחת לשונו בלא רמז כלל וכמ"ש הרב של"מ ז"ל גופיה לקמיה דכהאי גוונא פריך אביי לרבא כיעו"ש וע"ע בפירוש ר"ח לקמן קכ"ד ע"א והוא כדברי הרב שבת של מי ז"ל. וצ"ע. [אולי י"ל בדוחק דכמו שאביי חזר בו דכלי שמלאכתו לאסור לצורך גופו מותר וזאת לאחר ששמע מרבה איכ"ל דגם מפירוש של מדוכה חזר בו] ודוק.

רש"י ד"ה וחזרו והתירו וכו' לצורך מקומן כצ"ל.

בד"ה וחזרו והתירו אף וכו' והוצרך לו בשבת וכו' עכ"ל ר"ל שאין לו אחר בלעדיו ולכן התירוהו אבל אם יש לו כלי שמלאכתו להיתר לא התירו בכהאי גוונא לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור. וממה שסיים רש"י ז"ל ומיהו וכו' נראה דלא הוה גריס בגמ' לצורך מקומו לא, אלא וחזרו והתירו דבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו. ותול"מ.

בד"ה כל הכלים הללו שאמרנו חוץ מן המסר הגדול. עכ"ל. ר"ל דודאי כל הכלים אינו כולל מסר הגדול וכיוצא בו שהרי אביי מפרש לברייתא והתם קתני בהדיא חוץ מן המסר וכו' אלא ודאי דהכי קאמר כל הכלים הללו שאמרנו (והם כלים שמלאכתן להיתר ולאיסור שאין בהם חסרון כיס) חוץ מן המסר הגדול. ופשוט הוא, והוצרכתי לבארו מפני צעירי הצאן שלא ירדו לסוף דעתו ז"ל.

בד"ה א"ל רבא מכדי לצורך התירו בפעם הראשונה. עכ"ל. ר"ל שאין רבא מדקדק מתיבת "התירו" משום די"ל דהתירו היינו לצורך גופו וכמ"ש הריטב"א. ואם מסתמא משמע ליה בכל גוונא, א"כ תיקשי נמי לדידיה דהא התירו משמע אפי' מחמה לצל. לכן כתב רש"י דר"ל כיון שהתירו בפעם ראשונה משום צורך מה לי גופו מה לי מקומו דהא רבא ס"ל דתרוויהו צורך נינהו וכדאמר לקמן (קכד.) כיעו"ש. ומה שסיים רש"י ז"ל "בפעם הראשונה" מפני שבשאר פעמים התירו אפי' שלא לצורך גם לדעת רבא. ופשוט.

בד"ה קודם התרת כלים מנין אחרון וכו' עכ"ל. פירשו ידי"ן ר' חגי לוי ועמיתו ר' תמיר חדד הי"ו שלא כתב מנין ראשון כמ"ש לקמיה בד"ה דוחה את השבת, משום מדוכה

שמלאכתה לאיסור ואפשר שנשנתה אחר היתר שני. וזכו לכוין לדברי החת"ס ז"ל בחי' שפירש כן וקדמו בזה הרה"ג ר' צמח כהן מגאוני ג'רבא (לפני כמאתיים שנה) בספרו הבהיר תרומת הדשן אלא שאמרה כמסתפק בלשון "שמא" ולא נודע טעמו.

בד"ה מקלין דקין וחלקין היו בעזרה בפסח שחל להיות י"ד בחול עכ"ל נראה דמפרש דר"א לא פליג את"ק ומשמע ליה הכי משום דאי פליג את"ק א"כ אמאי הוצרך ר"א לומר "י"ד שחל להיות בשבת" והא ת"ק נמי בהא קמיירי אלא ודאי דת"ק מיירי בחול ור"א מיירי בשבת ולא פליגי. אמנם ראיתי בחי' חת"ס ז"ל בד"ה בימי נחמיה וכו' ומדבריו משמע שהבין שר"א פליג את"ק כיעו"ש. ולא זכר שר דברי רש"י ז"ל.

תוד"ה מקצוע וכו' אלא כלים דלאו בני קיבול וכו' עכ"ל. הקשה הרב שפת אמת ז"ל והלא זוהמא ליסטרון היא כף גדולה כמ"ש רש"י הרי שיש לה בית קיבול ולא הו"ל למיתני בהדי הנך ע"ש. ולע"ד י"ל דמיירי בכף פשוטה שאין לה בית קיבול שאין המוציא זוהמא צריך לבית קיבול. אולם ראיתי בתוס' הרא"ש שכ' בזה"ל: לא חשיב [אלא] כלים שאין נותנים בהם כלום ואין משמשין אלא דברים אחרים דהא כוסות וכו' עכ"ל. ור"ל שלא מנה כלים שדרך לתת בהם אוכלים לאכול אלא כלים שמשתמשים בהם לדברים אחרים. ולפ"ז א"ש הא דתני זוהמא ליסטרון משום דמשתמשים בו להסיר זוהמת הקדירה. ופשוט והרב חודש האביב ז"ל תירץ דמיירי בכף מנוקבת ע"ש ולכאורה קשה דאסור משום בורר וי"ל בדוחק.

בא"ד דהא פשיטא דכוסות וקערות וצלוחיות היו מטלטלין עכ"ל. עיין מ"ש לקמן דף קכ"ד ע"א בד"ה לרבה אליבא דר"נ וכו' מ"ש ע"ד התוס' כאן וצרף לכאן. ועיין להחת"ס בחי' שכ' נפק"מ לדינא לפוסקים שלא התירו בכלים שמלאכתם להיתר אלא דוקא מחמה לצל מ"מ אלו שלא נאסרו מעולם מותרים אפי' שלא לצורך כלל וכמ"ש הר"ן לענין אוכל וכתבי הקודש ע"ש. והוא סייעתא לדברי מו"ר הגאון ר' משה לוי (שליט"א) [זצ"ל] בס' מנו"א ח"א פי"ב הל' א' שהעלה להתיר מן הדין לטלטל כל כלים שמשתמשים בהם תדיר בשעת אכילה אפי' שלא לצורך ע"ש במי מנוחות הערות 6 - 4 באורך ומ"מ להלכה נלע"ד להחמיר כי כן דעת הרמב"ם. וכן משמע פשט לשון הר"ן דנקט אוכלים וספרים ולא זכר שלשה כלים שלא גזרו עליהם דמינייהו סליק דאינהו רבותא טפי. ומעתה ע"כ שכן דעת מרן ז"ל וכמ"ש המאמ"ר ועוד. וכן דעת מרן ראש הישיבה הנאמ"ן. וכן דעת מרן הגרע"י שליט"א והובאו דבריו בס' ילקו"י ח"ד רס"י שח.

ודע שרבותינו הראשונים הר"ן והריטב"א בחי' תירצו קושיית התוס' בסגנון אחר והוא, שכל הכלים שמיוחדים לתשמיש היתר לא גזרו עליהן מעולם ולא אסרו אלא כלים

שפעמים משתמשים בהם למלאכת איסור כגון מקצוע וכיוצא בזה ע"ש. וכוין לזה מדנפשיה הגאון הנצי"ב בס' מרומי שדה.

בד"ה הכא וכו' דאפי' בהא פליגי ב"ש דלא שרו וכו' עכ"ל. דקדק ידי"ן ר' יונה לגזיאל הי"ו והא כוחא דהיתרא עדיף כדאמרי' בכמה דוכתי וכמדומני שראיתי בס' לב שומע בערך כחא דהיתרא שבנה כלל בזה ונסתייע מדברי התוס' כאן וצלה"ב.

בא"ד לאשמועינן דאפי' בהא פליגי ב"ש וכו' עכ"ל. הרב שפת אמת ז"ל הביא דברי התוי"ט פ"ק דביצה מ"ה דמסיק דעלי מוקצה מחמת חסרון כיס ומשום שמחת יו"ט ב"ה מתירין דאל"כ קשיא, דפלוגתא דב"ש וב"ה אינו ענין ליו"ט. וכ' עליו וז"ל: וכנראה נעלם ממנו סוגיא דהכא ומ"ש התוס' דלרבותא דב"ש נקט לקצב עליו בשר אבל לב"ה בלא"ה מותר לצורך גופו ומקומו עכ"ל הרב שפת אמת. ובאמת הרואה יראה כי הרב תוי"ט שם זכר עשה לדברי הגמ' כאן וידע מתירוץ תוס' וכ' שאין סברא לומר דלרבותא דב"ש קמ"ל דאפי' לשמחת יו"ט לא שריין ולכן העלה בביאור המשנה כמו שאמרו בגמ' לעיל בע"א כיעו"ש.

דף קכ"ד ע"א רש"י בד"ה גלוסטרא וכו' וראוי לדוך בו שום. עכ"ל. לכאורה קשה מי הכניסו בתגר זה. ותירץ ידי"ן ר' שי אבידר הי"ו משום דהכא מיירי בגזיר עץ בעלמא ולא בעץ מיוחד שהכינוהו במיוחד לזה ולכן אי לאו דראוי לדוך בו שום אין שם כלי עליו עכ"ד. וע"ע מ"ש הריטב"א בזה. ולאחר העיון בס"ד נראה דרש"י ז"ל אזיל לשיטתיה לקמן (קכו:) דנגר דנועלין בו אין תורת כלי עליו אלא תורת בנין ולכן כתב דגלוסטרא דהכא ראוי לדוך בה שום דמשוי עליה תורת כלי.

בד"ה מדוכה ר' נחמיה היא דאמר בעירובין אפי' וכו' כצ"ל

מתני' כל הכלים ניטלין לצורך ושלא לצורך ור"נ אומר אין ניטלין אלא לצורך. בהשקפה ראשונה נראה כי מדרבי נחמיה שאמר לצורך והיינו לצורך תשמישו המיוחד לו וכמ"ש לקמן (קמו.) נשמע לת"ק דה"ק, לצורך, תשמישו המיוחד לו, ושלא לצורך, שלא לצורך תשמישו המיוחד לו אבל לצורך מקומו אסור אולם רבה (או אביי לגירסת הרי"ף והרא"ש כפי שציינו בגליון הש"ס והוא ממ"ש הרי"ף והרא"ש לקמן בעובדא דרב מארי בר רחל ע"ש) ורבא בגמ' בסמוך לא פירשו כן והטעם ברור כי בריש מכלתין שנינו כי כלי שמלאכתו לאיסור מטלטלין לצורך לגופו שאין מיוחד לו וא"כ מה בא להשמיענו כאן גבי כלי שמלאכתו להיתר לצורך גופו שאין מיוחד לו הנלמד בק"ו ממשנה ראשונה. ועוד, דהא אמרי' לעיל (קכג:) דלכו"ע התירו כלי שמלאכתו להיתר לצורך מקומו. ולכן ע"כ דלצורך דת"ק היינו גופו אף שאינו מיוחד לו לרבה או מקומו לרבא אבל צורך דר"נ היינו צורך תשמישו

המיוחד לו וכ"כ הר"ן בהלכות. ומעל פי הבא'ר יתיישב מה שיש לדקדק מדוע לא שנינו בקצרה כל הכלים ניטלין אף שלא לצורך ומה טעם להזכיר לצורך שהכל מודים בו וכמו שהקשה כן הרב לשון הזהב ז"ל ולפמש"ל י"ל דקמ"ל דלצורך דת"ק ור"נ לאו כי הדדי נינהו.

רש"י בד"ה ה"ג במתני' כל הכלים ניטלין לצורך וכו' עכ"ל בא להוציא גירסת הספרים שגורסים כל הכלים הניטלין לצורך ושלא לצורך והובאה גירסא זו בדק"ס וז"א דא"כ הול"ל כל הכלים הניטלין ניטלין לצורך ושלא לצורך וכו' וכמו שכן הגירסא בר"ח.

בגמ' ודבר שמלאכתו לאיסור וכו' ואתא ר"נ למימר דאפילו (כצ"ל כאן וברבא לקמן וכ"ה בנוסח הכ"י בדק"ס ובגמ' כת"י) דבר שמלאכתו להיתר וכו' בלימוד הישיבה הקשו הלא רבה בא לפרש משנתנו ומדוע הוסיף דין כלי שמלאכתו לאיסור שאין לו קשר לפירוש המשנה. ועוד, למה הוסיף רבה לומר "ואתא ר"נ למימר דאפילו" ועוד, יל"ד "דאפי'" משמע לא מבעיא כלי שמלאכתו לאיסור דלגופו מותר ולמקומו אסור, והא ודאי ליתא, דלר"נ כלי שמלאכתו לאיסור אסור אפי' לצורך גופו וכמ"ש רש"י לקמן. ויש שרצו לפרש דה"ק רבה דלצורך היינו לצורך גופו אף בכלי שמלאכתו לאיסור ושלא לצורך היינו בכלי שמלאכתו להיתר ואהא קאמר ר"נ דאפי' כלי שמלאכתו להיתר וכו' דמיירי בהו ת"ק. עכ"ד. וכן ראיתי להרב לשון הזהב שהקשה בסוגיין כמה קושיות ומהן מה שדקדקנו לעיל. ולכן פירש תירוץ רבה ורבא דה"ק תנא נקט תרי בבי והיינו כל הכלים ר"ל אפי' מלאכתו לאיסור אך אם יש עליו תורת כלי ניטל לצורך למר כדאית ולמר כדאית ליה ולזה דייק כל הכלים. ושלא לצורך הוא בבא בפ"ע ולא קאי אכל הכלים רק שיש כלי שניטל אף שלא לצורך והיינו כלי שמלאכתו להיתר למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה עש"ב. ואחר המחילה רבה, פסקיה למילתיה דתנא בסכינא חריפא, כי אחרי שפירשנו כל הכלים ניטלין לצורך היינו אף בכלי שמלאכתו לאיסור, מאין הרגלים לומר "שלא לצורך" היינו בכלי שמלאכתו להיתר בלבד ולא נקשר לכל הכלים ששנה בראש דבריו. ומעיין הולך ישר יראה בדבריו שם כמה דחיק ואתי מרחיק ליישב קושיותיו במחכ"ת. אמנם לא אכחד כי ראיתי להרש"ש ז"ל שכתב לפרש בדרך זו בזה"ל: לכן נראה דהכי מפרש למתני' כה"כ ניטלין אבל יש מהן לצורך דוקא והוא כלי שמלאכתו לאיסור ויש דאפי' שלל"צ והוא כלי שמלאכתו להיתר ופירוש לצורך ושלל"צ הוא לכל חד כדאית ליה ויתכן עוד לומר דמשנה זו היא ביאור לדברי ריו"ס דלעיל דאמר סתמא כה"כ ניטלין ומפרש השתא דכה"כ ניטלין שאמר יש מהן וכו' כנ"ל עכ"ל. ובאמת אע"פ שאפשר לקבל פי' בלשון המשנה מ"מ הרי רבה קרי בחי'ל לצורך דבר שמלאכתו להיתר וכו'

ופירש"י לצורך דשרי תנא קמא היינו דבר שמלאכתו להיתר לצורך גופו. ולפ"ד הרש"ש לצורך היינו דוקא כלי שמלאכתו לאיסור. לכן אין לנו אלא לפרש דברי רבה כפשוטן דמתני' מיירי בכלי שמלאכתו להיתר ולצורך היינו צורך גופו ושלל"צ היינו צורך מקומו. מה שהוסיף לבאר דין כלי שמלאכתו לאיסור אינו פירושא דמתני' וכ"כ הר"ן והריטב"א בחי' לשבת ע"ש וכ"כ התוס' לעיל דף (לו.) ד"ה הא ר"נ. אלא מפני שבא להשיב על שאלת הגמ' מאי לצורך דסבר דמתני' מיירי בכלי שמלאכתו לאיסור כמו משנה שקודם זה וא"כ היאך התיר לטלטל אפי' שלא לצורך ולעיל בריש פרקין לא התיר אלא לצורך כגון קורנס לפצע אגוזים וקשיא סתמא דמתני' אסתמא דלעיל ולהכי משני דמתני' מיירי בכלי שמלאכתו להיתר אבל בכלי שמלאכתו לאיסור אין להתיר אלא לצורך גופו והיינו דתנן בריש פרקין. ובתר הכי קשיא ליה אי לצורך היינו לצורך גופו היכי שרי רבי נחמיה והא לא שרי ר"נ אלא לצורך תשמישו המיוחד לו וע"ז תירץ דרבי נחמיה אתא למימר איסורא דאפי' כלי שמלאכתו להיתר לצורך מקומו לא ומ"מ ודאי גם בצורך גופו לא שרינן אלא לתשמיש המיוחד לו, והשתא אתי שפיר הכל בס"ד. כן העליתי פירוש זה עם ידי"ן ש"ב חו"ב הרה"ג ר' אהרן מאזוז הי"ו

שם יתיב רב ספרא ורב אחא בר הונא ורב הונא בר חנינא ויתבי (אולי צ"ל יתבי) וקאמרי לרבה אליבא דר"נ וכו' הא דלא ערבינהו כולהו כחדא יתבי רב ספרא ורב אחא וכו' משום דאיהו יתיב לחוד ואינהו יתבי וקאמרי. ופשוט.

שם לרבה אליבא דר"נ הני קערות היכי מטלטלינן. כ' מהרש"א וז"ל: ק"ק דלרבא נמי תקשה ליה קודם התרת כלים הני קערות היכי וכו' ויש ליישב עכ"ל. וכל הבאים אחריו המה ראו כן תמהו הלא כבר כתבו התוס' לעיל (קכג:) בד"ה מקצוע ובד"ה הרי וכו' דקערות לא היו בכלל גזירת כלים. ומחמת זה כתב הרב מש"ך ז"ל דלא זכר דברי התוס' והרב שבת של מי ז"ל והרב לשון הזהב ז"ל כתבו שלתירוץ זה התכוין מהרש"א שסיים: ויש ליישב ע"ש. ולע"ד אינו נראה מפני שאין התחלה לקושיא שיאמר ע"ז ויש ליישב. אכן הרש"ש ז"ל העיר ע"ד מהרש"א בזה הלשון: ותמוה דהא לרבא אין חילוק בין צורך גופו לצורך מקומו ועי' תוס' לעיל ד"ה מקצוע ואולי ט"ס בדבריו וצ"ל לרבנן נמי תיקשי עכ"ל. ור"ל כי מדברי מהרש"א משמע דהו"ל לאביי להקשות לרבא כדפריך לרבה אצורך מקומו וזה אינו דלרבא אין הפרש בין גופו למקומו וא"כ הכי הו"ל לאקשויי לרבא היכי מטלטלינן אפי' לצורך גופו. ואחר כן ציין הרש"ש לדברי התוס' לעיל להורות דלק"מ דקערות לא נאסרו מעולם וכאמור. וסיים: אולי צ"ל לרבנן ובזה יש ליישב הערתו הראשונה כיון דלרבה אליבא דרבנן יש לחלק בין גופו למקומו. כנ"ל.

אולם לע"ד יש לבאר דברי מהרש"א על נכון עם הגהת הרש"ש בהקדים מה שהקשה ידי"ן ר' יונה לגזיאל הי"ו דמאי פריך אביי הני קערות היכי מטלטלינן והא קערות לא היו בכלל גזירה וכמ"ש התוס' הנ"ל וא"כ שרו אפי' שלא לצורך כלל אפי' לר"נ שהרי לא מצאנו שנתחדש בהם גזירה. והשיבותיו, שצ"ל דקערות וכיוצ"ב לא גזרו עליהם לצורך גופם מפני שלא היו יכולים לעמוד בזה אבל לצורך מקומם אף באלו אסרו ומ"ש תוס' לעיל שהיו מטלטלין קערות היינו לצורך גופן דאל"כ תיקשי להו סוגיין. תדע שכן הוא, שהרי ר' נחמיה קרי בחי'ל אפי' תרווד ואפי' טלית ואפי' סכין אין ניטלין אלא לצורך תשמישן ואם לא נאמר שנאסרו בתחילה גם אלו מדוע אסרם ר"נ והלא לא נתחדשה בהם שום גזירה א"ו שלא התירום אלא לצורך תשמישן המיוחד לר"נ או לצורך גופן לרבנן אבל לצורך מקומן לא. וכ"כ מהר"א הורוויץ בד"ה זוהמא ע"ש. מעתה יבואו על נכון דברי מהרש"א שהקשה תיקשי נמי לרבנן קודם התרת כלים הני קערות היכי מטלטלינן לצורך מקומן ואם תאמר דלא גזרו עליהם מאי פריך השתא לר"נ. וסיים ע"ז מהרש"א: ויש ליישב. ור"ל, דלעולם י"ל דלא גזרו על קערות וכיוצ"ב כלל אלא שבשעה שהתירו כלים שמלאכתן להיתר לצורך גופן ומקומן הושוו כל הכלים ואפי' אותם שלא גזרו עליהם להיות כשאר כלים שמלאכתן להיתר ולכן מקשה לר"נ דקאמר כלי שמלאכתו להיתר לצורך מקומו לא היאך מטלטלין קערות לצורך מקומן. (וע"ע להחת"ס ז"ל בחי' שכ' כי בדברים שלא גזרו תחילה נשאר בהיתרו). והוא כפתור ופרח בס"ד.

ודע כי מ"ש הגאון ר' יהודה בכרך בנימוקי הגרי"ב שנדפסו בשולי גליון מהרש"א ליישב קושית מהרש"א הנ"ל עפ"י מה שאמרו בירושלמי אמר רב יהודה בשם רב הלכה כר' נחמיה ורבה הוה עביד כוותיה בכל מילי לחומרא ולהכי פריך עליה היכי מטלטלינן השתא ואה"נ קודם התרת כלים לא היו מטלטלין עכת"ד. נעלם ממנו לפי שעה דברי התלמוד שלנו לקמן בע"ב דקאמר בהדיא דרב ס"ל כרבא דכלי שמלאכתו לאיסור מותר לצורך גופו ומקומו אבל מחמה לצל לא ובמלאכתו להיתר אפי' מחמה לצל שרי ע"ש. הרי דרב כרבנן ולא כר' נחמיה. ומעתה אין לנו ליישב קושיית מהרש"א אלא כמ"ש בעניו' לעיל.

רש"י בד"ה מאי וכו' לצורך דשרי ת"ק היינו דבר שמלאכתו להיתר ומטלטלו לצורך גופו עכ"ל. פירוש לפירושו שאין כוונת הגמ' לפרש מילת צורך בלבד שא"כ היה לה להשיב צורך היינו צורך גופו ותו לא אלא כוונת הגמ' לומר מהו ההיתר שבא תחת תיבת "לצורך". ומ"ש רש"י דשרי ת"ק ולא קאמר דקתני מתני' משום דלצורך דר"נ היינו תשמישו המיוחד לו. ומה שסיים דבר שמלאכתו להיתר "ומטלטלו" לצורך גופו פירשו

ידי"ן ר' קלמן בן רובי ור' יצחק וקיים הי"ו שכ"כ כדי שלא נטעה לפרש דה"ק בגמ' לצורך יש לו שני פירושים, לצורך - דבר שמלאכתו להיתר והשני, לצורך - גופו לכן כתב ומטלטלו לצורך גופו והכל עולה בקנה אחד. עכ"ד. והדברים מאירים.

בגמ' איתיביה אביי לרבא מדוכה וכו' איתיביה ושוין וכו' כבר הובאה סוגיא זו לעיל (קכג:) מילה במילה אות באות והן הן הדברים שנאמרו כאן. ונראה כי מסדר התלמוד הביא סוגיין לעיל וכאן מקור הדברים. תדע, דלא מבעיא למאן דגרסי לעיל רבה (דאיהו פליג אדאביי) מסתברא דאביי סבר וקיבל הדברים מרבה רבו ומכח זה פליג עם רבא לעיל בביאור ברייתא דבראשונה היו אומרים וכו' ומה שהקשה אביי לרבה לעיל (קכ"ג.) היה כששמע כן ממנו ובטרם חזר בו וכמ"ש רש"י לעיל. אלא אפי' למאן דגרס לעיל אביי (כן כתב בגליון הש"ס בשם הרי"ף והרא"ש), מ"מ סברת אביי ורבא לעיל בנויה עפ"י מחלוקתן בסוגיין אי לצורך מקומו לצורך קרינן ליה או שלא לצורך. כך פירש ידידנו ר' קלמן בן רובי הי"ו. נמצא כי סדר הדברים כך, בתחילה סוגיא דלעיל (קכ"ג.), ואחר כן סוגיא דהכא, ולבסוף סוגיא דלעיל (קכ"ג:). ועי' להרשב"א בחי' (קכג:) שכ' בתירוצו השני דעיקר תיובתיה דאביי לקמן (קכד.). והוא כדברינו בס"ד וכ"כ הרב חודש האביב ז"ל מדנפשיה. ודוק היטב כי קצרתי.

שם והא דתנן וכו' כיון דבשבת דבר שמלאכתו לאיסור גזירה יו"ט אטו שבת וכו' והא דלא משני דרבי נחמיה היא דלא שרי אלא לצורך תשמישו המיוחד לו והיינו להסיקו. לפירש"י י"ל, דלא ניח"ל לאוקמי סתם מתני' דלא כהלכתא ולפיר"ת דלעיל (לו.) בד"ה הא רבי נחמיה והביאו התוס' לקמן בע"ב בד"ה הא בלא"ה ניחא דרגילים בחול לסמוך בו קדרה או דלת. ולא משני נמי דמתני' דסומכין קודם התרת כלים נשנתה דעדיפא מינה משני. ושוב הראוני להרב שבת של מי ז"ל שתירץ קושיא אחרונה כן.

שם גזירה יו"ט אטו שבת וכו' הקשה ר' יונה לגזיאל הי"ו והא גזירה לגזירה הוי ול"ג כדאיתא בביצה (ג.). והשבתי לו, כי כבר כתבו התוס' בביצה (י"ח.) דלא הוי גזירה לגזירה משום דיו"ט ושבת אחת היא ע"ש. ור"ל, שאם יתירו ביו"ט, בנ"א יבואו להתיר לעצמם גם בשבת שהכל אחד נראה להם.

שם וכי תימא וכו' דהא כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ולצורך מקומו שרי וכו' כאן סתם לן תלמודא כרבא דכלי שמלאכתו לאיסור שרי לצורך גופו ומקומו, ומשמע דהכי ס"ל לדינא דאל"כ הול"ל לצורך גופו מיהא שרי לכו"ע.

שם ומי גזרי' והתנן וכו' ואין לומר שלא אמרו לגזור יו"ט אטו שבת אלא בדין מוקצה שיו"ט חמור משבת כדאמרי' בביצה (ב:) ולכן אם נתיר ביו"ט יבואו להתיר בשבת בק"ו.

שא"כ, היה לו לגמ' לבאר דגזירה דוקא גבי מוקצה מהטעם הנ"ל. ועוד, דאשכחן שגזרו יו"ט אטו שבת בנושאים אחרים כמו לעיל (כג:), ובביצה (יח.) ועוד. ולכן בטוב ילין, ומי גזרי' והא תנן וכו'.

שם ומי גזרינן וכו' ומי לא גזרי' והא תנן אין בין וכו' לכאורה קשה דקארי לה מאי קארי לה והא מתניתין היא. ונראה לבאר, דהכי פריך ומי גזרי' יו"ט אטו שבת והא אשכחן מתני' דמשילין דמפליג בין שבת ליו"ט וע"כ למימר דלאו כללא הוא מתני' דאין בין וכו' וא"כ נימא דמתני' דסומכין אית ליה טעמא אחרינא. והשיב לו, ומי לא גזרי' והא תנן אין בין וכו' ובלשון כלל הוא וא"כ אדרבא כל מקום דלא אשכחן דמפליג בין יו"ט לשבת מסתמא היינו טעמא דגזרי' יו"ט אטו שבת ולית לן לאהדורי אטעמא אחרינא ומתני' דמשילין וכו' אית לן למיהדר אטעמא. ומש"ה בתר הכי אתא רב יוסף לשנויי ההיא דמשילין. ויש לעיין עוד בזה כי הכל דוחק.

רש"י בד"ה א"ל רבא וכו' ולצורך מקומו נמי לרבא כצורך גופו ותשמישו דמי וכו' עכ"ל. מה שלא ביאר כל זה בדברי אביי משום דלאביי י"ל דלצורך גופו דקאמר ר"נ היינו תשמישו המיוחד אבל לרבא אליבא דר"נ דשרי לצורך מקומו תיקשי לן דהא לא שרי ר"נ אלא תשמישו המיוחד לו וע"ז תירץ דלרבא מקומו הוי כתשמישו המיוחד. [וכמדומני שכ"כ הריטב"א]. ועיין להרב לשון הזהב ז"ל בד"ה מאי לצורך וכו'.

רש"י בד"ה והא בקעת וכו' לצורך גופה למלאכה אחרת וכ"ש לצורך מקומה וכו' עכ"ל. אתא למימר דלצורך מקומו לאו בפירוש איתמר במתני' כדמשמע לשון הגמ' אלא מכללא איתמר בכ"ש.

בד"ה משילין וכו' ופרכינן ומי לא גזרינן וכו' עכ"ל. ר"ל, דהשתא אנן פרכינן ולא מאן דפריך לעיל ומי גזרי' דא"כ תיקשי לדידיה תרי מתני' אהדדי.

בד"ה והא דתנן אין בין וכו' ר"א היא עכ"ל. אבל מתני' דאין סומכין אתיא ככו"ע דהתם ליכא הפסד ממון ובכה"ג לכו"ע גזרי' יו"ט אטו שבת. וכן דעת תוס'.

תוד"ה הא וכו' איכ"ל דההוא תנא סבר לה כוותיה בחדא וכו' ועוי"ל וכו' עכ"ל. לפי תירוץ הראשון צ"ל דהא דקאמר "הא ר"א" ר"ל דבהא ס"ל להההוא תנא כר"א. אלא משום דפשטא דלישנא משמע דר"א גופיה קאמר לה, לכן כתבו לתרץ בדרך אחרת. ועמ"ש הרב שבת של מי ז"ל בזה ודבריו אינם מבוררים וצריכים תיקון. והנלעד"כ.

בא"ד ואין בין דהכא היינו דתנן במשילין דמיירי במילי דשבות וכו' והא דדייק התם הא לענין מכשירין זה וזה שוין לא דייק בפ' משילין וכו' עכ"ל. וכ' מהרש"א וז"ל: ודאי דאיכא לדיוקי הכי נמי אהך דפרק משילין אלא דלא נחית בפ"ק דמגילה לדיוקי הכי

אלא כדי לאוכוחי דמתני' לא אתיא כר"י אבל הך דפרק משילין דא"נ תידוק בה מצי אתיא כר"י דלא פליג אלא במילי דאורייתא עכ"ל. ור"ל, דבמילי דרבנן לא שרי ר' יהודה מכשירין דדברי סופרים צריכים חיזוק ואין דברי תורה צריכים חיזוק. אלא שלפ"ז לא תירצו התוס' קושייתם שהרי לקמן (קל"ז:) התיר ר"א לתלות משמרת (דהוי אהל עראי) שאין איסורה אלא מדברי סופרים וא"כ מה ששנינו בפ' במשילין במילי דשבות דאין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד דמשמע הא לענין מכשירי אוכל נפש זה וזה שוין (כמו שלמדנו להועיל מהרש"א הנ"ל) לא אתיא כר"א דשרי מכשירין בדרבנן. והראוני להרב שלמי תודה שעמד בזה ולא בא לכלל יישוב כיעו"ש. אמנם ראיתי להרב לשון הזהב ז"ל שהביא דברי מהרש"א הנ"ל וכ' עליו: והוא נגד הסברא דבמילי דאורייתא הו"ל למיסר מדרבנן ור"א לקמן מתיר לתלות (כצ"ל) את המשמרת. אמנם י"ל דחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה וכו' ויותר נ"ל להיפך ששם במילי דאורייתא אוסרים חכמים א"כ ודאי הא דנקט אוכל נפש בלבד היינו לאפוקי מכשירין אבל במילי דשבות אפשר חכמים מודים דמאי דשרי באו"נ מותר אף במכשירין והם בכלל אוכל נפש ודוק עכ"ל בשנוי קצת. ודבריו קשים לשמוע, כי אם לשון "אוכל נפש" אפשר לכלול בו גם מכשירי אוכל נפש א"כ מנ"ל דמתני' דמגילה דלא כר"י. ואם אינו סובל אלא אוכל נפש ממש א"כ מתני' דמשילין לא אתיא כר"א ואולי י"ל ע"פ דרכו בשינוי, דלעולם אין לשון "אוכל נפש" כולל מכשירין והא דלא דייקינן הכי במשילין משום דע"כ ר"א היא דגזרי' יו"ט אטו שבת ומעתה מוכרחים אנו לפרש אוכל נפש היינו גם מכשירין אלא שגם זה אינו די"ל דתנא אחרינא הוא וכמ"ש תוס' בתירוץ ראשון ולעולם לשון אוכל נפש כפשוטו.

ובהיותי בזה ראיתי להרב שבת של מי ז"ל שעמד וימדד אר"ש לבאר דברי התוס' הנ"ל בדרך אחרת וזה תורף דבריו: דלעולם מתני' דמגילה דמיירי במילי דאורייתא אתיא ככו"ע (אפי' כר"א) והכא קאמר דמתני' דמשילין דמיירי במילי דשבות אתי כר"א דלר"י איכא חילוקי טובא בין יו"ט לשבת. והא דאמרי' לקמן (קל"ז:) דר"א כר"י ועדיפא מיניה היינו דוקא במילי דרבנן דמתיר אף מכשירין שאפשר לעשותן מעיו"ט אבל במילי דאורייתא פליג עליה ואוסר מכשירין והא דלא דייק במתני' דמשילין הא לענין מכשירין זה וזה שוין כדייק במגילה משום דהתם מיירי במילי דאורייתא ושפיר דייקינן לת"ק דמכשירין אסורין דלא כר"י אבל בפרק משילין דמיירי במילי דרבנן ליכא לדיוקי דמכשירין זה וזה שוין לאיסורא דההיא ר"א, ור"א כר"י ס"ל דמתיר מכשירין דרבנן. ע"כ. וכל דבריו מקש"ה אחת, חדא דהתוס' לקמן (קל"ז:) בד"ה דר"א וכו' כתבו דבדאורייתא ר"א כר"י ולא פליג עליה אלא במילי דרבנן דאפשר לעשותם מעיו"ט דלר"א שרי. ואין נכון

לפרש דברי תוס' בשני מקומות באותה מסכת שסותרים דבריהם. ועוד, שפשט דברי השמועה לקמן (שם) משמע דר"א כר"י ממש דאל"כ מאי פריך התם אימור דשמעינן ליה לר' יהודה במכשירין דאי אפשר לעשותם מעיו"ט במכשירין שאפשר מי שמעת ליה. אימא דר"א דמיירי בדרבנן נחית דרגא ושרי אפי' בשאפשר לעשותן מעיו"ט. א"ו דר"א כר"י ממש לגבי דאורייתא. ועוד יש להעיר, דלפירושו הו"ל להתוס' לבאר כל זה בתירוצם מפני שבקושייתם הבינו דר"א כר"י ממש ואף מוסיף להתיר באפשר לעשותם מעיו"ט. ואחר כל העמל הנ"ל הראני ידי"ן ר' חגי לוי הי"ו בס' בן אורי בחי' לשבת שתירץ דברי התוס' בדרך נפלאה והיא דהכא אנן קיימינן לשינויא דרב יוסף. ורב יוסף אזיל לשיטתיה לקמן (שם) דס"ל דהתולה משמרת בשבת חייב חטאת וא"כ גבי יו"ט יש בו לאו מן התורה. ומעתה א"ש דברי מהרש"א ז"ל גם לר"א דר"א כר"י דבדרבנן מכשירין אסורין ומ"ש התוס' לקמן דפליגי ר"י ור"א במכשירין מדרבנן לאו לדעת רב יוסף קאמרו לה כיעו"ש. והוא כפתור ופרח.

בע"ב רש"י בד"ה אין מוצאין וכו' דלא אישתרי לכתחילה ביו"ט טפי מבשבת אלא אוכל נפש והך דמשילין ב"ה עכ"ל. ממה שלא זכר רש"י ז"ל כאן משנה דאין סומכין שהיא כב"ש, משמע דמצי אתיא כב"ה. ואפשר דהיינו טעמא משום דגבי מוקצה דיו"ט חמיר משבת מודו ב"ה דאיכא למיגזר יו"ט אטו שבת. והא דאמרי' בגמ' טלטול מי שמעת להו לב"ש דמשוו יו"ט לשבת, לאו טלטול שאיסורו משום מוקצה קאמר אלא טלטול הפירות משום טרחא קאמר מי שמעת להו לב"ש דמשוו יו"ט לשבת. אמנם ראיתי להר"ן והריטב"א בחידושיהם שפירשו דלרב פפא ההיא דאין סומכין ב"ש היא כיעו"ש. אולם מפרש"י נלע"ד כאמור. וראיתי להרב לשון הזהב שעמד בזה והעלה כמ"ש בעניו' ומתני' דאין סומכין אתיא ככו"ע משום דהתם ליכא הפסד ממון גזרי' יו"ט אטו שבת אף לב"ה. ע"ש.

ודע כי מ"ש רש"י ז"ל דלא אישתרי לכתחילה ר"ל דלענין אם עשה כבר יש הרבה חילוקים בין יו"ט לשבת כידוע כגון דבשבת איכא סקילה וכרת וביו"ט ליכא אלא לאו. וכן כתב רש"י ז"ל במגילה (ז:) במפורש.

בד"ה להא דרבא דאמר צורך מקומו כצורך גופו עכ"ל. דאין לומר דמייתי סייעתא לרבא דמפרש פלוגתא דת"ק ור"נ בכלי שמלאכתו לאיסור מחמה לצל מדרב דהא רב לא מפרש פלוגתא דמתני' ואי יליף לה מדקאמר רב שלא יגנב זהו טלטול שלא לצורך משמע דמחמה לצל הוי שלא לצורך אבל צורך גופו ומקומו הוי לצורך א"כ הו"ל לסיים בגמ'

אבל צורך גופו ומקומו הוי לצורך אלא ודאי דאתי למימר דרב מסייע לרבא דצורך גופו ומקומו דינם שווה.

בד"ה מחמה לצל במקום הרע לה היתה וכו' עכ"ל. ר"ל שמחמה לצל לאו דוקא כי מצודה מצויה הרבה בשמש ואינו מזיק לה אלא כוונת הגמ' שהיתה במקום הרע לה. ואמר לשון מחמה לצל בהשאלה מלמעלה.

בד"ה דכרבה וכו' והלכה כרבא וכו' עכ"ל. כאן יצא רש"י מגדרו ופסק הלכה למעשה מפני שראה בזה טעם לבאר מפני מה הביאה הגמ' אותן מעשיות שלא נתחדש לנו בהם דבר. ומה שסיים רש"י ז"ל בדברי רבא ולא נקט נפשיה בקצירי דהלכתא כרבא, יש ליישב .

בד"ה וכן אמר ר"א של מילתא מותר ושל תמרה אסור מחמה לצל. עכ"ל. אתא למימר דהשתא לא אמר ר"א אף של תמרה כדלעיל אלא של מילתא מותר וכו' ומ"ש ושל תמרה אסור "מחמה לצל" ר"ל דהכי קאמר ר"א בהדיא דאל"כ מנ"ל דאיהו כרב דלמא מיירי ר"א בצריך למקומו וס"ל כרבה. וכ"כ הרב שבת של מי ז"ל לפרש סיום דברי רש"י ז"ל ויש לעמוד ע"ד קצת בתחי"ד כיעו"ש.

בד"ה של תמרה וכו' דאסור משום אשווי גומות דמודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות. עכ"ל. וגם הרא"ש בפסקיו כאן ולעיל פרק המצניע כתב דאפי' ר"ש מודה במכבדות של תמרה אבל מטעם אחר והוא מפני שמזיז עפר או עצמות ואבנים ממקומן כיעו"ש. אך קשה לי על רבינו יעקב בקיצור פסקי הרא"ש שכ' בזה"ל: מכבדות של תמרה לרש"י הוי מלאכתו לאיסור ולריא"ף (כצ"ל, הערת ידי"ן ר' חגי לוי) להיתר עכ"ל. הרי שלא זו בלבד שלא כתב הכרעת הרא"ש אלא שכתב דעת הריא"ף באחרונה ומשמע דהכי קיי"ל. ועי' בב"י סוס"י שי"ח שכ' שבס' הזה כוונת רבינו יעקב לקצר פסקי אביו ולא דעתו ז"ל ע"ש. בגמ' בהא לימא ר"א אף של תמרה. עפרש"י ונראה דליכא מאן דשרי לה משום דממתני' דריש פרקי' דקתני נוטל אדם קורנס לפצע בו אגוזים מוכח דאין לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור מחמה לצל (אפי' נימא דצורך מקומו כגופו מ"מ מחמה לצל אסיר). ופשוט.

שם לעולם מחמה לצל וכו' בהגהות הגר"א כתוב נ"ב גירסת הגאונים ורא"ש כר"ש סבירא ליה דדבר שאין מתכוין מותר עכ"ל. גירסת הגאונים הנ"ל תמצא בחי' הרשב"א בד"ה בהא. אכן מ"ש שכן גירסת הרא"ש, לכאורה אין נראה דגריס כן שא"כ מאי פריך עליה דבה"ג בסוף פרק המצניע. וצ"ע.

במתני' כל הכלים הניטלין שבריהן ניטלין עמהן וכו' ולא שנה בדרך קצרה שברי כלים ניטלין ובלבד שיהו וכו' מפני שאם כן גם מסר הגדול ויתד של מחרשה במשמע והטעם

היינו אומרים הואיל ונשברו אין בהם חסרון כיס מותרין בטלטול. וזה אינו, שהרי אינם מוכנים אגב אביהן כשקדש היום כי אביהן היה אסור בטלטול. ולכן שנינו כל הכלים הניטלין ר"ל רק הכלים שאמרנו למעלה שמותרין לטלטל, שבריהן ניטלין. כן תירצו בלימוד הישיבה, ואפריו"ן שכ"כ הגאון הנציב"ב בס' מרומי שדה ע"ש.

שם ניטלין עמהן. ר"ל אגבן דהיינו אגב אביהן כמו שאמרו כן הטעם בגמ' למסקנא וסירכיה דלישנא דמתני' דריש פרקין נקיט ואתא. אולם ראיתי בגמ' ישנה ובס' דק"ס בנוסח הכ"י דתיבת "עמהן" ליתא, וכן נכון יותר. ועי' להרב חודש האביב ז"ל שתירץ דנקט עמהן לרבותא דאפי' היו עמהן בע"ש ונשברו בשבת נוטלין א"נ אפשר שאינן ניטלין אלא אגב אביהן דאי לא דהיו כלי מעיקרא לא היו חשובים כלי משום דחזי לכסויי ביה מנא דהא אבנים ובקעת נמי חזו. עכ"ל.

שם שברי עריבה וכו' שברי זכוכית וכו' הרב אשי ישראל ז"ל כ' דהא דנקט עריבה לרבותא דאפי' כלי שמלאכתו לאיסור שבריו מותרין בטלטול ומכאן קשה לרב יהודה לעיל (קכ"ב:) דכלי שמלאכתו לאיסור אפי' שלם אסור לטלטלו כלל. ושוב ציין לדברי תוס' ד"ה רחת ור"ל דלדבריהם י"ל זה. כיעו"ש. עכ"ד. ולע"ד תירוצו קשה דא"כ הו"ל למיתני שברי זכוכית ברישא. ולעיקר קושייתו י"ל דנקט שברי זכוכית לרבותא דאף שהם חתיכות קטנים משברי עריבה מותרים בטלטול וכמ"ש הרב חודש האביב ז"ל ומעתה ל"ק ארב יהודה לעיל די"ל דמיירי בעריבה שייחדוה למלאכת היתר.

בגמ' דברי הכל מותרין הואיל ומוכנין על גבי אביהן מותר וכו' כפל לשון "מותר" יש כאן והוא יתו"ר נפיש וכ"ן גירסת רש"י וכן הוא בגמ' ישנה ובדק"ס בנוסח הכת"י ליתא לתיבת "מותר" וכן עיקר.

שם דמ"ס מעין מלאכתן אין מעין מלאכה אחרת לא וכו' עד אפי' מלאכה אחרת. צריך ביאור מה ראה רב יהודה לבאר דבר המבואר במשנה ולא היה לומר אלא מחלוקת שנשברו בע"ש אבל נשבר בשבת דברי הכל וכו' ועוד י"ל למה התחיל לבאר דברי ר' יהודה קודם לת"ק ולקמן הוא להיפך. ותירץ ידי"ן ר' יצחק וקיים משום שלשון המשנה דקתני בין בת"ק בין בר"י ובלבד וכו' אפשר לטעות דלת"ק דוקא מעין מלאכה ולא מלאכתן ולר"י דוקא מעין מלאכתן אבל מעין מלאכה לא. וזה אינו, דאין טעם בזה. לזה קאמר דלר"י מעין מלאכתן דוקא ולת"ק אפי' מעין מלאכה אחרת שרי. אולם קשה דאין טעם לומר דלת"ק בעינן מעין מלאכה דוקא דהא מלאכתן בכלל מלאכה הוא. ולכן נראה לתרץ קו' שנית דאי הוה סליק מת"ק הול"ל דמר סבר סגי מעין מלאכה וכו' והוה ק"ל דהא ת"ק אתא לאחמורי בשברי כלים דבעי' מעין מלאכה ולא כדלתות הכלים ששנינו

לעיל שניטלין עמהן אף שאין ראוי לכלום מפני שמוכן אגב אביו. וכן מוכח לשונו שאמר "ובלבד שיהו עושין" שלהחמיר בא ולא להקל לכן רב יהודה בשם שמואל שיכל את ידיו ופתח בדברי ר' יהודה למימר דכלפי ר' יהודה ת"ק מיקל. וראיתי להרב תרומת הדשן ז"ל שכ' והתחיל ברבי יהודה משום דשמואל לא הוה מפרש לה בע"ש אלא משום ר' יהודה דאלולי ר' יהודה הוה מצי לאוקמה בשבת וכל שראוי למלאכה מותר משום שמוכן אגב אביו אלא משום דר"י לא התיר אלא א"כ ראוי למעין מלאכתו הראשונה, קשה, והא מוכן אגב אביו וסגי במעין מלאכה ולזה תירץ רב יהודה דמחלוקת בע"ש ולרבי יהודה כיון שיצא מתורת כלי למלאכתו ולא ייחדו למלאכה חדשה בטל ממנו תורת כלי ורק מעין מלאכתן שרי וזהו שסיים אבל בשבת ד"ה שרי דמוכנין אגב אביהן ע"כ. וראויים הדברים למי שאמרם.

שם הא ר"י הא ר"ש הא ר"נ. וסתם מתני' לא אתי כחד מינייהו. דאי ר"ש אפי' אין עושין כעין מלאכה שרי דלית ליה מוקצה ולית ליה נולד. ואי ר"נ, הא לא שרי לטלטל אפי' כלי שלם אלא לתשמישו המיוחד ולא למלאכה אחרת. ואי ר"י, הא מדסיפא ר"י רישא לאו ר"י אלא דסתם מתני' ר"מ היא כדקיי"ל סתם משנה ר"מ וכן איתא בברייתא לקמן (קכד.) דלר"מ סגי ליה במעין מלאכה. ועי' להריטב"א שכתב דר"מ כר"ש כיעו"ש וצריך להתיישב עוד בזה.

רש"י ד"ה הואיל ומוכנין וכו' כשקדש היום. עכ"ל. ר"ל אע"פ שעכשיו נשברו הכלים. מ"מ, כשקדש היום היו מוכנים. משא"כ שברי כלים שנשברו בע"ש אע"פ שהיו מוכנין קודם שנשברו מ"מ הכל הולך ונקבע כשקדש היום.

בד"ה מסיקין וכו' ויטלטל ויתנם וכו' עכ"ל ר"ל שמביא הכלים אצל האש ולא האש אצל הכלים בתוכם כדמשמע פשטא דלישנא.

בד"ה ואין מסיקין וכו' דהוו להו מוקצין ולא חזו לטלטול עכ"ל. ר"ל אע"פ ששברי כלים עצים בעלמא נינהו ולהסקה קיימי, מ"מ אין לטלטלן משום דהוו להו מוקצין ואי אפשר לטלטלן כדמפרש טעמא לקמן דהו"ל נולד.

בד"ה עצים וכו' דהא מאתמול להסקה קיימי עכ"ל. ור"ל דהו"ל כאילו ייחדן ממש להסקה כיון שסתם עצים להסקה ניתנו ולהכי אפי' לר"י שרי לטלטולינהו וזהו שכתב להסקה קיימי ולא להסקה חזו. ועי' להרב שפת אמת ז"ל שפלפל בסוגיין דאמרי' מוכנין אגב אביהן אי שרינן בכה"ג אפי' לא חזי לשום מלאכה או דלמא בעינן דחזי לשום מלאכה (וא"צ למלאכתן לכו"ע) והמעיין הולך ישר יחזו פנימו כי הרב ז"ל לא שת לבו הטהור לדברי רש"י בדיבור זה. כיעו"ש. ולכן ע"כ כמ"ש השא בתחי"ד שאף אגב אביהן

צריך עכ"פ להיות בו תורת כלי לשום מלאכה ולרבי יהודה מעין מלאכתן אבל בנשבר בע"ש סגי במעין מלאכה. ופשוט.
בד"ה מ"ס וכו' ומ"ס נולד הוה דמאתמול לאו להאי מלאכה הוה קאי הלכך מעין מלאכתו בעינן עכ"ל הוצרך לסיים זה מפני שאל"כ עדיין תקשה לרבי יהודה היאך התיר במעין מלאכתן מ"מ לאו להאי מלאכה ממש הוה קאי והו"ל נולד. ולזה סיים הלכך וכו' ור"ל דסגי לן בזה וא"צ למלאכתן ממש.
בד"ה והא דתניא אף בכלים אין מסיקין ר"נ היא דאמר אין כלי ניטל וכו' עכ"ל. ר"ל דודאי הא דאין מסיקין בשברי כלים לר"נ משום דאית ליה נולד דאל"כ הא הו"ל צורך תשמישו המיוחד דסתם עצים להסקה ניתנו. וזהו שסיים גבי כלים: והאי לאו מיוחד הוא לו דלאו להסקה קיימי עכ"ל. וברור.
בד"ה אפי' בכרמלית וכו' הואיל ולאו רה"ר הוא שכיחי דאזלי ויתבי התם וחזי לכסות בו רוק עכ"ל. לכאורה קשה בתרתי חדא, דהא ברה"ר שכיחי דאזלי טפי מכרמלית ומה הלשון אומרת הואיל ולאו רה"ר שכיחי דאזלי וכו'. ועוד, דאי חזי לרוק סגי אמאי במתני' תנן דחזי לכסויי ביה מנא ולא קתני רבותא דחזי לכסות רוק. וי"ל דה"ק רש"י דבכרמלית שכיחי דאזלי ויתבי התם ומש"ה פעמים דחזו מאיסותא דרוק ומכסי ליה בשברי כלים. ומ"מ ודאי דהא דחזי לכסות לא משוי ליה מנא אלא כלי הוא משום דבחצר חזי לכסויי מנא ושרינן לטלטלי השתא אע"ג דלית בכרמלית כלים משום דחזי לכסות בו רוק. ורבא פליג וס"ל הואיל ושם כלי עליו בחצר, שרי לטלטולי אפי' ברה"ר לצורך כל שהוא בתוך ד"א אע"ג דלא שכיח.
בד"ה דאייתור שהשלים בנינו וניתותר וכו' עכ"ל. ר"ל כי בלי השלמת הבנין אלא נשארו לו לפני השבת ועדיין לא סיים מלאכתו אין מקום להתירם שהרי הוא חמור מדשרגינהו דהא עומדים אלו לשאר הבנין.
בא"ד ותורת כלי עליהם. עכ"ל. משום שבשעת יצירתם חשבו עליהם גם לישיבה.
בד"ה שרגינהו אי סדרן וכו' עכ"ל מ"ש "אי" משום דבלא"ה יש לפרש דהני לבני דאייתור מבניינא שרו אע"ג דבתר הכי בדעתיה לשרגינהו כל זמן דלא שרגינהו שרו וז"א דאי בעי להו לבנין אחר ודאי אקצינהו מהשתא. ולזה פירש, דשרגינהו וכו' ר"ל אם סדרן ושינה דעתו והקצה אותם נאסרו אבל אם לא סדרן מסתמא תורת כלי לשבת עליהן.
רש"י ד"ה שנכתתה החבית. עכ"ל. ולא פירש כפשוטו שנכתתה המגופה מפני שא"כ מה הסתייע מברייתא דקתני מגופת חבית שנכתתה היא ושבריה וכו' דמשמע דלא נכתתה המגופה אלא החבית. ומכאן שגם כאן ע"כ בשנכתתה החבית.

בד"ה ואם זרק מגופה זו וכו' עכ"ל ולא פירש שברי החבית משום דאי איתא מאי פריך ר"פ מגלימה דהו"ל כלי גמור והזורקו בטלה דעתו אצל כל אדם משא"כ שברי כלים לכן פירש שזרק המגופה שתורת כלי עליה ואם זרקה בטלה מתורת כלי וע"ז בטוב ילין ר"פ אלא מעתה זריק ליה לגלימה וכו'.

תוד"ה הא ר"נ וכו' לצורך תשמישו הרגיל בחול וכו' והאי נמי אין רגיל בחול לשרוף אותו עכ"ל. ואע"פ שהזכיר הגמ' דברי ר"נ לעיל, כתבו פירושם כאן מפני שמכאן קשה לפירושם והלא פעמים שמסיק כלים בחול כשהתיישנו וע"ז תירצו שאין רגיל לשרוף בחול. ועי' להרב שבת של מי ז"ל.

בד"ה ורבא וכו' דאי בנשברו בשבת האמר בפרק נוטל דרבא אית ליה מוקצה וכ"ש נולד. עכ"ל. פי' דאמר לקמן דרבא ס"ל כר"י דאית ליה מוקצה בשבת וא"כ כ"ש דאית ליה נולד ואין לומר דלת"ק נמי אית ליה נולד אלא דבכה"ג לא הוי נולד כיון דחזי למעין מלאכה דהא לקמן איתא נמי דדרש רבא אוד שנשבר אסור להסיקו ביו"ט לפי שמסיקין כלים ואין מסיקין בשברי כלים. הא קמן דס"ל כרבי יהודה דבעינן מעין מלאכתן דאל"ה הו"ל למישרי דהא סתם עצים להסקה ניתנו א"ו כדאמרן. והרב שפת אמת ז"ל הקשה ע"ד התוס' דלמא ס"ל כת"ק דלא הוי נולד בכה"ג אלא מוכן הוא ושכן הקשו הב"י והב"ח עש"ב. ואה"ר ל"ק, דהתם מבואר דרבא כר"י דבעינן מעין מלאכתן כמו שביארתי. ומרן הב"י והב"ח הקשו על הטור שפסק כת"ק דבשבר כלי מעין מלאכה סגי. ובתר הכי כ' הטור דינו של רבא בנשבר בע"ש ולזה תמה מרן הלא לא כתבו כן התוס' אלא לרבא דסבר כר"י אבל לת"ק מותר אפי' נשבר בשבת דמעין מלאכה סגי וכ"כ הב"ח שם. וע"ע להרב קרן אורה ז"ל ודוק. כנ"ל ברור.

דף קכ"ה ע"א אם זרקה לאשפה מבע"י אסורה וכו' לכאורה קשה א"כ אמאי חרס ברה"ר שרי וצריך יישוב ועיין מרומי שדה ותירץ ידי"ן ר' ציון לוי בשם מו"ר הרה"ג ר' משה לוי (שליט"א) [כצ"ל] שיש לחלק בין זרקה לאשפה דבטלה מתורת כלי לנשברה לו ברה"ר כל זמן שדרך בנ"א להשתמש בשברי כלים כה"ג בעלמא אכתי שם כלי עליהם.

שם לכסויי בהו טינופא כצ"ל. וכ"ה בגמ' ישנה כת"י וברי"ף.

שם א"ר זירא א"ר שיירי פרוזמיות וכו' אמר אביי במטלוניות שאין בהן וכו' יל"ד כיון דאביי מפרש דברי רב הו"ל למימר ובפרוזמיות שאין וכו' או ובשאין בהן וכו' ועיין להר"ן בהלכות מ"ש בביאור סוגיא זו ודוק

רש"י בד"ה לכסות בה עפרא עומד לכסות בו צואה א"נ וכו' עכ"ל. נטה מפשט המאמר מפני שבזמנם כל הקרקע לא היתה מרוצפת וא"כ ע"כ שלא היה צריך מחצלת אלא לישב

ולא לכסות העפר ולזה כ' שעומד לכסות בו צואה. והוסיף א"נ לומר דלעולם לכסות בו עפר ורצונו לומר שלא יעלה אבק באותו מקום. אולם ראיתי ברש"י שברי"ף שהעתיק "העומד" בה"א וכ"ה בר"ן בהל' שם. ולפ"ז נראה כי רש"י ז"ל בא לבאר לשם מה מכסה העפר אם לא לישיבה.

תוד"ה מחצלת גופה למאי חזיא לרווחא דמלתא מפרש הכי וכו' עכ"ל. ולולא דבריהם הייתי אומר שאמר כן מפני שעד עתה לא מצאנו שדבר הראוי לכסות בו טינופת משוי ליה מנא ועמ"ש לעיל ברש"י ד"ה אפי' בכרמלית וכן מוכח ממשנתנו שלא שנינו שברי כלים לכסות בהם רוק. והטעם ברור שאין דרך בנ"א להשתמש בשברי חרסים לכסות רוק אלא לכסות כלים וכיוצ"ב וא"כ היאך בקרומיות נאמר כן וע"ז תירץ הואיל ומחצלת גופה עומדת לכסות עפרא א"כ קרומיות שלה ג"כ אם משתמשים בהם לכסות טינופת משוי ליה מנא אגב אביהם. וכן ראיתי להריטב"א שכ"כ וששתי.

רש"י בד"ה דהאי תנור וכו' שלא נתקן כל צרכו מתחילתו ונשבר קמפלגי עכ"ל. ואע"ג דלר"י כל שניסוק כשאר תנורים אינו טמא אפי' הוסק התנור הרבה פעמים מפני שנאמר ונתץ יצא מי שאינו מחוסר נתיצה ולר"מ טמא וא"כ נוקמי פלוגתא דר"מ ור"י בתנור ישן ממש שהסיקוהו הרבה פעמים (עי' תוד"ה בשברי) דלר"מ הוי כלי ומטלטל בשבת ולר"י לא הוי כלי ואין מטלטל בשבת. אולם ז"א דבכה"ג אפי' ר"י מודה דמטלטל בשבת דסוף סוף כלי גמור הוא. דשאני טומאה דגלי קרא ונתץ. ופשוט. וראיתי להרב שפת אמת ז"ל שתירץ מדעתו קושיית רב אשי על רבא ע"פ מ"ש לעיל לחלק בין שבת לטומאה ותמה על רב אשי היאך יהיה לדעתו אסור לטלטל תנור ישן מטעם שמיעטתו תורה לענין טומאה והניח בצ"ע עש"ב. ואני עני נוראות נפלאתי כי נעלם ממנו לרגע דברי רש"י הנ"ל שיישב זה בטוטו"ד וכ"מ מדברי רש"י בד"ה תנור ישן וכו', ומתוס' בד"ה בשברי וכו' ע"ש היטב.

בד"ה ריא וכו' ושוליו קרובים לשולי הבור וכו' דרך שוליו וכו' עכ"ל אל תטעה בלשון שוליו שכתב דר"ל שיש לתנור שולים שהרי אין לתנור שולים כמ"ש לעיל בסמוך אלא ר"ל דרך מקום שוליו עולה לו האור לתוכו. וכ"כ התיו"ט בפ"ה דכלים מ"ו ע"ד הרע"ב שהעתיק לשון רש"י כאן. וכן העיר בזה מהרש"ל בח"ש ושכן מצא בפי' מדוייק וברע"ב שם ע"כ. ואני לא מצאתי ברבינו עובדיה כלום רק צדיק עת'ק לשון רש"י.

בד"ה טמאים וכו' אע"פ שאינו מתוקן כל צרכו וכו' עכ"ל. ואין לומר שבא לרבות תנור המטלטל שאינו מחוסר נתיצה משום דלרבנן ונתץ אתא לרבויי חומרא דאפי' במחובר טמא, ותלוש אתי במכ"ש וא"ק קרא. ועוד, שא"כ לא ליכתוב קרא לא מיעוטא ולא ריבויא

ואנא אמינא דכל תנור בכלל א"ו דונתץ אתי לאשמועינן דאפי' מחובר טמא ורבויא דוטמאים יהיו לכם אתי לרבויי תנור תלוש דאפי' בהיסק ראשון טמא. וכ' מהרש"א ז"ל דאי לאו קראי הו"א דלא מטמא אלא בתלוש והיסק שני.

תוד"ה הרי וכו' לאו דוקא וכו' עכ"ל ומ"מ נקט הכי משום דאורחא דמילתא הוא שמטלטלין כלים בחצר ולא בכרמלית ורה"ר שאין מצויים כלים ומה גם שאינו יכול לטלטלם רק בד' אמות.

וכ' הרב חדש האביב ז"ל (למהר"א פאפאו מח"ס פלא יועץ וחס"ל) תירוץ אחר לקושיית תוס'. והוא, משום דלא שרי לטלטל בכרמלית או ברה"ר אלא משום דחזו לכסויי בהו מנא בחצר להכי נקט הכי. אכן אחר זמן מצאתי בתוס' הרא"ש שכ' ככל דברי התוס' וסיים: משום דאורחייהו דכלים להיות בחצר עכ"ל. והוא כמ"ש בעניותין בס"ד.

בד"ה כמאן וכו' ה"ה דה"מ למימר כריו"ס וכו' אלא משום דמשנת ראב"י קב ונקי עכ"ל. כוונתם דהו"ל למימר כריו"ס דתנן לקמן (קכו:) במתני' ולא כראב"י דתני בברייתא. ותירצו, משום דמשנת ראב"י קב ונקי נקט הכי ואע"ג דרבי יוסי טעמו ונימוקו עמו כדאמרי' בעירובין (נא.) היינו מחבירו ולא כנגד סתם מתני' אבל הלכה כראב"י אפי' כנגד רבים וכמ"ש בס' יד מלאכי ועי' להרב לשון הזהב מ"ש בזה ודוק.

בגמ' אמר אביי וכו' מתקיף לה רבא וכו' אלא אמר רבא וכו' מתקיף לה ר"א וכו' הרב שבת של מי האריך לבאר סוגיא זו בדרך חריף ואת קושיותיו יש ליישב כאשר יראה המעיין הולך ישר.

שם אדמיפלגי בשברי תנור ליפלגו בתנור גופיה וכו' ולכאורה י"ל דלר"מ אי הוו פליגי בתנור הוה ידעינן דשברי כלים שרי כדתנן במתני' הרי הן ככל הכלים הניטלין בחצר לאפוקי ר"י יש מקום לטעות דבתנור גופיה הוי כלי ושבריו אסורין משום נולד דלא חזו למלאכתן.

שם אבל בהיסק שני אפי' תלוי בצואר גמל וכו' והיסק שני לאו דוקא אלא אחר היסק ראשון קרי ליה הכי וכ"כ התוי"ט שם.

שם מתקיף לה ר"א וכו' ליפליגו בתנור גופה השתא תנור גופה לר"י לא הוי מנא שבריו מבעיא. כ' הרב שפת אמת ז"ל די"ל דרבא פליג וס"ל דאפי' לרבי יהודה דאינו מקבל טומאה מגזירת הכתוב ולאו מנא הוא מ"מ כיון דמשתמשין בו כך לעולם אין סברא לומר דלענין שבת לא הוי תורת כלי עליו. ואפשר ג"כ דלכך נקט התנא תנור ישן דכבר השתמשו בו כמה פעמים דודאי כשהוא שלם הוי מנא לשבת אלא דלענין שבריו ס"ל לרבא דתליא בפלוגתא דטומאה דלר"י אין על השבר תורת כלי כיון דלענין טומאה אינו

כלי. ובאמת על ר"א יש לתמוה דלדבריו יהיה אסור לטלטל תנור ישן מטעם שמעטתו תורה לענין טומאה וצ"ע וע"ע בחי' הרמב"ן והרשב"א מ"ש בזה. זת"ד. ובאמת רבא מוקי לברייתא דשברי תנור ישן שלא הסיקוהו אלא היסק ראשון שלא נתקן כל צרכו ונשבר וכמ"ש רש"י בד"ה דהאי תנור ואהא קאמר רבא כי היכי דאיכא פלוגתא גבי טומאה אי הוי מנא ה"נ גבי שבת ורבא לטעמיה דאמר לעיל (קכג.) מדלענין טומאה לאו מנא הוא לענין שבת נמי לאו מנא הוא. ומעתה אין צורך להדחק לחלק בין תנור שלם לשבריו וכמ"ש הרב שפת אמת ז"ל. ומש"ה שפיר פריך רב אשי אי הכי ליפלגו גבי שבת בתנור גופה ולא בשבריו. וברור.

מתני' האבן שבקרויה וכו' זמורה שהיא קשורה בטפיח וכו' ולא קתני קרויה שיש בה אבן, טפיח שקשור בו זמורה מפני שבא ללמדנו דין האבן והזמורה. הרב חודש האביב ז"ל.

בע"ב זמורה שהיא קשורה בטפיח ממלאין בה בשבת. ולא קתני אם לאו אין ממלאין בה כדקתני רישא. עיין להרב קול הרמ"ז שעמד בזה ומה שכתב עליו הרב שבת של מי ז"ל. והא דקתני להא דזמורה ולא ילפי' לה מרישא משום דאתא לאשמועינן דאינה קשורה אסורה גזירה שמא יקטום כדמסיק רב אשי בגמ'. והרב חודש האביב תירץ דאתא לאשמועינן דאפי' לטלטל מוקצה בידים שרי בכה"ג. וע"ש שתירץ דלשון בשבת דקתני תנא אתא למימר דממלאין בשבת ולא קושרין.

שם פקק החלון וכו' יש לדקדק מאי שאטייה הכא דמיירי בהל' טלטול כלים ומשום איסור מוקצה נגעו בה. ולפום ריהטא נראה משום דלעיל מיניה איירי בזמורה קשורה והכא נמי בעינן קשור. אך הוא דחוק. אכן לפ"ד התוס' לקמן (קכו.) ד"ה המונח וכו' א"ש דהכא נמי מיירי באיסור טלטול אבל לפרש"י צ"ל כמ"ש לעיל.

רש"י בד"ה האבן שבקרויה דלעת יבשה וכו' עכ"ל. שאם היתה לחה היתה נותנת טעם במים ואינו חפץ בכך. ועוד, מפני כובד משקלה עדיף להשתמש בה יבשה שהיא קלה. בד"ה ואם לאו וכו' דשויא בסיס לאבן שנושאתה עכ"ל. עמ"ש הרש"ש ז"ל, והרב חת"ס ז"ל בחי' כתב ליישב הדבר ע"ש.

ע"ב בד"ה ותלוי וכו' שהחבל שהוא קשור בו אינו מגיע לארץ עכ"ל. פשט דבריו ז"ל משמע שאם אין החבל מגיע לארץ אע"פ שפקק החלון מגיע תלוי מקרי. ברם לישנא דמתני' משמע דבעינן פקק החלון תלוי. ועוד, דלקמן בגמ' ובפרש"י שם מבואר דלר"א בעינן פקק החלון תלוי וא"כ ע"כ להגיה בדברי רש"י ז"ל אינו מגיעו לארץ ור"ל שאין החבל מגיע את פקק החלון לארץ. ושוב הראוני להרב חודש האביב שקדמני בזה.

בד"ה תנן התם לקמן בהאי מסכתא עכ"ל. כתב כן משום דבדרך כלל לא אמרי' תנן התם אלא כשמביא ממסכת אחרת ועיין בפרש"י פסחים (ד:) ד"ה תנן התם ודוק.

בד"ה ל"ש דמותר לטלטל החבית והאבן עליה דקתני ואם היתה וכו' עכ"ל. כאן נטה רש"י מפשט הגמ' וממ"ש הוא בעצמו לקמן (קמב:) בד"ה ל"ש דקאי אירישא דמטה על צדה ע"ש. וכבר עמדו בזה המפרשים וכל אחד לדרכו פנה. זה יצא ראשונה, הגאון מהרש"א ז"ל שתירץ בזה שני תירוצים אלא שהרב קרני רא"ם שנדפס בגליון מהרש"א דחה דבריו וגם הגרע"א בחי' השיב עליו. וכן ראיתי להרב לשון הזהב ז"ל שהשיג בתוקף ע"ד מהרש"א. ואשר על ידו השני', הרב משמרות כהונה ז"ל. ואל השלישי ל'ו בא, הרב חת"ס ז"ל. ואת רב'ע, הרב לשון הזהב הנ"ל. וחמישיתו יוסף עליו, הרב קיקיון דיונה ז"ל ויש לעמוד ע"ד כאשר יראה המעיין. והששי, הרב מגיני שלמה ז"ל. וע"ע להרב שבת של מי ז"ל.

בד"ה צאו וכו' שאין הזמנה וכו' עכ"ל. כ' המש"ך ז"ל כדברי מהרש"ל נראה עיקר דלפ"ד מהרש"א ישיבה ע"ג מוקצה שרי כמו נגיעה ואין נראה כן ממ"ש מרן בשו"ע [סי' שח] דין כ"א דאסר לישב עליהם כ"ז שלא למדום עכ"ל. ולא ידעתי מאי ק"ל דהא מרן ז"ל מפרש סוגיין כדעת הרמב"ם ז"ל דלימדום הוי מעשה גמור לטלטלם בשבת ואם לא עשה כן אסור אפי' ליישב עליהם אבל לדעת רש"י דלימדום אינו מתיר לטלטלם אלא כדי שלא יצטרכו ליגע בהם למחר מסדרים אותם לישיבה מהיום ומ"מ ישיבה ודאי מותרת כמבואר היטב בפרש"י ועל זה נסבו דברי מהרש"א ומה הוכח יוכיח המש"ך ז"ל ממרן ז"ל דאזיל בתר הרמב"ם דפליג עליה. ועיין להמשנ"ב שם סקפ"ח ופ"ט.

בגמ' אמר רבה מותבינן אשמעתין האבן שבקירויה וכו' יש לדקדק אדמותיב מרישא לסייע נפשיה מסיפא וכן יש לדקדק על רב יוסף לקמן להיפך. ונראה דרבה סבר דכל היכא דמונחת היטב ואינה נופלת הויא כלי ומש"ה ליכא לסייע נפשיה מסיפא דהתם האבן נופלת ודמי נ"ד להנחת אבן ע"ג החבית לאבן שבקרויה שקשרה יפה ואינה נופלת. ועל זה יישב דשאני התם דקשרה היטב ועשה בה מעשה משא"כ הכא. ורב יוסף סבר דאבן שע"ג החבית דלא עשה בה מעשה דמי לסיפא דלא קשרה. וע"ז משני, דשאני התם דלא הדקה בטולי בטלה וכמו שפרש"י.

בגמ' לימא מתני' דלא כרשב"ג. אין לפרש דק"ל מהא דאמרי' כל מקום ששנה רשב"ג במשנתינו הלכה כמותו חוץ מערב וכו' דהא משנתינו קאמר והכא תני ליה בברייתא אלא משום דרבב"ח בשם רב פסיק לעיל (נ.) כרשב"ג, פריך ממתני' דסתם לן תנא דלא כרשב"ג.

שם הב"ע במחוברת באביה א"ה קא משתמש במחובר לקרקע. תיבת בקרקע אינה מדוקדקת, דהא מחוברת באביה קאמרינן. ובאמת בס' דק"ס איתא דבנוסח כת"י ליתא תיבת קרקע וכ"ה בכת"י ישן. ועיקר.

שם שאין עושין אוהל עראי ביו"ט ואצ"ל בשבת. יש לדקדק מדוע הזכיר יו"ט כאן. ועוד, שאין לחלק בין יו"ט לשבת אלא באוכל נפש וא"כ לא היה לו להזכיר יו"ט כלל. ובהשקפה ראשונה חשבתי שמקור הדברים נאמרו גבי יו"ט ומייתי לה הכא דרך אגב. אכן מלשון הגמ' בעירובין (מד.) דמייתי מתני' דהכא וקאמר והא איתמר עלה ארבב"ח וכו' משמע דהכא איתמר ההיא דרבב"ח. וראיתי להרב חודש האביב ז"ל שתירץ בקצרה עפ"י דברי התוס' לעיל (צה.) בד"ה הרודה שכ' דבנין ביו"ט לא הוי אלא מדרבנן כיעו"ש. ולהכי הו"א דשרי ביו"ט אוהל עראי דאיהו גופיה מדרבנן והו"ל כגזירה לגזירה קמ"ל דאסיר. ע"ש. ומ"מ הקדים יו"ט לשבת מפני שהוא חידוש וחביב לו כמו שאמרו ז"ל כיוצ"ב ברישׁ יבמות ונדרים. כן תירץ ידי"ן ר' ציון לוי הי"ו. אולם מצאתי ברי"ף וכ"ה בדק"ס בנוסח הכת"י שאחר דברי רבב"ח איתא נמי תניא נמי הכי מודים חכמים לר"א וכו' כדאיתא התם והיא תוספתא דסוכה פ"א הנ"ל. ומעתה י"ל דרבב"ח בשם ריו"ח סירכיה דלישנא דברייתא דמיירי ביו"ט נקיט ואתא. וזה נראה עיקר.

שם וחכמים אומרים מוסיפים בשבת וכו' וקשה אמאי לא גזרו מוסיף באוהל עראי אטו מוסיף באהל קבע שחייב מן התורה כמו שגזרו באהל עראי אטו אהל קבע. ותירץ ידי"ן ר' יצחק וקיים הי"ו שלא ראו לגזור אלא באהל עראי מפני שאין הפרש בינו לאהל קבע אלא רק בזמן וא"כ יש לחוש שיבוא אדם ויעשה אהל עראי ויבוא להניחו כך וישאר לקבע ונמצא חייב משום בונה אבל אחר שאסרנו לו לעשות גם אהל עראי ידוע ידע שלא התרנו לו להוסיף אלא מפני שמוסיף על אהל עראי ולא יבוא להקל להוסיף באהל קבע. עי' בחי' חת"ס ז"ל מ"ש לתרץ בזה ע"ש.

רש"י בד"ה קפיד עליה וכו' ואפי' לר"ש אסור לטלטלו דמוקצה מחמת חסרון כיס וכו' עכ"ל. וקשה מאי מוקצה שייך כשהתקינו מע"ש. וצ"ל דאינהו ס"ל כר' אסי דלא בעי' מעשה ומש"ה קאמר דגשושי לא סגי ליה במעשה כל דהוא אלא מעשה חשוב.

בד"ה והא קא משתמש במחובר ואפי' קשרו מבע"י ליתסר וכו' עכ"ל. כתב כן משום דהא דמשני הכא במאי עסקינן במחוברת, אתא לשנויי אמאי אינה קשורה אסורה ואהא משני דעסקינן במחוברת ולהכי אסור. וא"כ קשה מאי פריך והא קא משתמש וכו' והא אנן נמי אמרי' דאסיר וע"ז פי' דהכי פריך ואפי' בקשור הו"ל למיסר. (ר' רונן כרייף נ"י).

בד"ה שאין עושין וכו' ושרי לפורסה לצניעות וכו' עכ"ל. אין ר"ל שאם היא מחיצה המתרת אסורה כי מדברי רש"י ז"ל בכמה דוכתי מוכח שאפי' מחיצה המתרת מותר וכמ"ש הר"ן בהלכות בדעת רש"י ע"ש. אלא משום מעשה של שמואל שהיה כן כמ"ש בעירובין (שם) כתב כן.

תוד"ה ואזדו וכו' ועוד קשה וכו' עכ"ל. הוצרכו להוסיף להקשות מפני שעל הראשונה י"ל כפרש"י דשפשוף מיקרי מעשה כל דהו כמו הנחה עפ"י החבית ולכן הוסיפו דאפ"ה קשה דלקמן אמר רבי יוחנן גבי כיסויי כלים שצריך להיות להם תורת כלי (והיינו, שתיקנו ועשה בו מעשה גמור כמ"ש התוס' לקמן (קכו:) בשם ר"ת) והכא סגי במעשה כל דהוא. וא"ת ההיפך דשפשוף מקרי מעשה חשוב כמו כיסויי הכלים קשיא מתני' דאבן שע"פ החבית. בא"ד התם רב אסי גרסי' כצ"ל. וכן הגיה מהרש"א. ואין להגיה להיפך הכא רב אסי והתם רבי אסי מהטעם שמתבאר מדברי מהרש"א ז"ל.

בד"ה הכל וכו' דאיתמר חצר כותל שנפרצה וכו' עכ"ל הלשון מגומגם וצ"ל כותל חצר שנפל וכ"ה בתוס' הרא"ש.

בא"ד דאיתמר וכו' והא דרב לאו בפירוש וכו' עכ"ל. מה שהאריכו בזה ולא קצרו להביא מעשה שעשה שמואל כי היכי דלא נימא דרב אהדר אפיה משום עשיית אהל. והשתא דמייתי ההיא עובדא למילף מינה דלרב אין מטלטל אלא ד"א ע"כ דמשום הכי קפיד רב ולאו משום אהל.

בא"ד וקשה דע"כ שייך איסור אהל בדפנות וכו' גבי דופן סוכה וכו' עכ"ל. לכאורה י"ל דלרש"י נמי אי דופן משוי ליה לסכך אהל ודאי דאיכא איסור אהל. ושו"ר להרב מגיני שלמה שכ"כ לתרץ קושית תוס' על פרש"י כיעו"ש. וכוין לזה גם הרב קרבן נתנאל פי"ז אות ק' ושכ"כ הרב מגיני שלמה ז"ל ע"ש. וכן תירץ הרב לשון הזהב ז"ל. והגם כי מדברי התוס' לקמן (עי' בדיבור הבא) נראה שהיו גורסים ברש"י ד"ה שאין עושין וכו' ופקק החלון דמתני' הוי למעלה בגג ולא מן הצד. וכ"כ התוס' בעירובין (מד.) ובסוכה (טז:) בשם רש"י כאן. כיעו"ש. מ"מ לא היה יכול לתרץ לה במן הצד ושאני הכא דאיכא גג. זה אינו, דלא אמרה רש"י ז"ל אלא היכא דלא הוי אהל אלא ע"י הדופן כההיא דסוכה משא"כ בפקק החלון דהוי גג בלאו הכי. ועי' לה' שפת אמת ז"ל. ופשוט.

בא"ד ועיקר פלוגתייהו דר"א ורבנן (כצ"ל וכ"ה בתוס' הרא"ש) וכו' עכ"ל. כתבו זה לשלול מ"ש רש"י ז"ל דעיקר פלוגתייהו דר"א ורבנן בפקק החלון הוא מן הגג ולא מן הצד.

בא"ד מיהו באהל שבגג נמי וכו' דמייתי הך גבי תליית משמרת וכו' וכ"מ בפרק בתרא וכו' עכ"ל. הוסיפו להביא ראיה כי מההיא דתולין י"ל דמקשה סבר הכי אבל למאי

דמסיק אינו מוכרח דר"א פליג ארבנן לזה הוסיפו ראיה מדיכרי דרב הונא דקאמר רב דלמחר מוסיף על אוהל עראי הוא ומותר משמע דקאי אפלוגתא דר"א ורבנן דפליגי במוסיף על אוהל עראי. ועי' לה' שבת של מי שפי' דר"ל דאי רבנן מודו בגג, רב דשרי כמאן אתי ע"ש ואין זה במשמעות דברי התוס'. ודקדק ידי"ן ר' חגי לוי הי"ו אמאי לא מייתו סייעתא מההוא כיפי דארבא דאיתא בעירובין שם קודם הנהו דיכרי דרב הונא. ולא היה לי מענה. וצ"ע.

דף קכ"ו ע"א בא"ד דלמחר הוה וכו' והאמר זה מטלטל וכו' כצ"ל וכ"ה בתוס' הרא"ש. (ר' יצחק וקיים).

בא"ד לאו משום דאי הוה אמר אין מטלטלין וכו' הוה ניח"ל אלא אז נמי היה קשה היכי עביד וכו' עכ"ל. עמ"ש מהרש"א ומה ענה אותו הרב לשון הזהב ז"ל אולם אחר העיון בס"ד נלע"ד כוונת מהרש"א דבשלמא לפרש"י לא בעי לאקשויי אי הוה סבר שמואל שאין מטלטלין אלא ד"א היאך מטלטל הגלימה, דניח"ל למיפרך האמת דס"ל זה מטלטל עד עיקר מחיצה וכו' אבל לדעת תוס' אמאי לא פריך בקצרה ושמואל היכי עביד הכי דהא אפי' מחיצה שאינה מתרת אין הסברא פשוטה כ"כ להיתר וא"כ קשה לומר דהמקשה פשיט"ל דאפי' מחיצה מתרת מותר ולהכי פריך ולשמואל למה ליה למיעבד. כנלע"ד ברור.

בגמ' א"ר אבא בין קשור בין שאינו קשור והוא שמתוקן א"ל ר' ירמיה ולימא מר בין תלוי ובין שאינו תלוי והוא שקשור דאמר וכו' א"ל אנא דאמרי כי האי תנא וכו' נראה דר"א פירש מתני' כפשטה דבין כך וכו' משמע דבכל אופן שרי דאל"כ הול"ל והוא שקשור בהדיא. ופריך ליה ר' ירמיה ולימא מר בין תלוי וכו' כדאמר ר' יוחנן כמחלוקת כאן וכו' כי לפי פירוש ר' אבא יש לנו בזה שלש דעות ולכן יש לנו לפרש מתני' בין תלוי וכו' דאתו רבנן כרבי יהודה. וע"ז השיבו ר"א אנא דאמרי כי האי תנא וכו' ור"ל שבאמת יש בזה שלש דעות וא"כ חוזרני לפרש מתני' כפשטה. ועי' להרב לשון הזהב ז"ל.

שם ותניא איזהו נגר וכו' הוצרך לזה משום שבלא זה י"ל דמונח היינו קשור ומונח על הארץ. אבל נגרר היינו תלוי ונגרר על הקיר.

שם ואמר רבי יהושע בר אבא וכו' לא ידענו למה הוצרך לזה. וראיתי למהר"ם מלובלין שכ' הא דאמר ואמר ר' יהושע הוי כמו ועוד דאמר ר' יהושע וכו' ודוק נ"ל עכ"ל.

שם אנא דאמרי כי האי תנא וכו' יל"ד אמאי לא קאמר אנא דאמרי כתנא דמתני' דמדבריהם למדנו שפוקקין דאתיא כרבנן ושו"ר להרב מש"ך שהקשה כן. ותירץ, משום דהכא מיירי באיסור טלטול כמ"ש התוס' י"ל דמצוה שאני ועי' בתוס' בסמוך ד"ה

מדבריהם ע"כ. אבל לפרש"י דמיירי הכא משום איסור בנין צ"ל דס"ל דהתם לצורך מצוה התירו אפי' בפקק החלון דדמי לבנין משום דהוי מדרבנן אבל שלא במקום מצוה צריך קשירה. א"נ י"ל דשאני התם דפוקקין בטפיח לא מבטל ליה כמו פקק כמ"ש התוס' בסמוך ומייתו לה מההיא דסוכה (כח.) ומש"ה שרינן בלא קשירה אבל פקק החלון דמבטל ליה בעינן קשירה.

שם אמר רב אסי א"ר יוחנן הלכה כרשב"ג. קשה לי והאמר ארבב"ח בשם ריו"ח כמחלוקת כאן (בפקק החלון) כך מחלוקת בנגר הנגרר, וא"כ לרבנן נמי בעינן קשור ואמאי פסק הכא בקנה כרשב"ג דלא בעי קשירה. ואם משום סתמא דמתני' דפרק בתרא דתנן ומדבריהם למדנו שפוקקין וכו' היה לו לריו"ח לומר הלכה כסתם משנה דסוף מכילתין וע"ע תוס' לקמן בע"ב ד"ה ומדבריהן. ורצה ליישב זאת ידי"ן ר' יצחק וקיים הי"ו דתרי אמוראי ואליבא דריו"ח. והוא דוחק, דכל כי האי גוונא הו"ל לתלמודא למיפרך ולשנויי הכי. ושוב ראיתי להרא"ש בפסקיו (סוס"י ח') שנרגש בזה ותירץ ושמא (כצ"ל, ק"נ.) סבר דתיקון כלי וקשירה שוין הן ומועיל תיקון כלי אף בנגר הנגרר.

רש"י בד"ה א"ל רבי ירמיה אמאי פשיט מר לקולא עכ"ל. נראה שהרגיש דמאי פריך ארבי אבא בר כהנא מדברי ריו"ח וכי גברא אגברא קרמית ובפרט דפשטא דמתני' אזלא כוותיה דרבי אבא. ולזה תירץ, דהכי קפריך אמאי פשיט מר לקולא אימא לחומרא כדפירש ריו"ח. אלא שיש להקשות דאימא דפריך ארבי אבא משום דלפירושו איכא שלש דעות ולפירוש ריו"ח איכא שתי דעות וקיי"ל אפושי פלוגתא לא מפשינן. ואהא משני ליה רבי אבא אנא דאמרי כי האי תנא וכו' דע"כ איכא ג' דעות, וא"כ הדרינן לפשטא דמתני'. וע"ע להרב לשון הזהב מ"ש בזה.

בד"ה כי האי תנא דאפי' קשירה לא בעי כרשב"ג דאמר וכו' עכ"ל. ר"ל דלא בעי רבי אבא למימר דהאי תנא פירש מתני' כוותיה אלא דאיהו קאמר כי האי תנא (רשב"ג) דאפי' קשירה לא בעי ומש"ה מפרש לרבנן דמתני' הכי.

בד"ה אמר רב יהודה גרסי' ולא גרסי' ואמר עכ"ל. פירש ידי"ן ר' שי אבידר הי"ו מפני שאין נראה שיסתייע רבי אבא בר כהנא לפרש מתני' כרשב"ג מריו"ח שפסק כוותיה דהא ריו"ח גופיה לא מפרש לה כרשב"ג כדאמר לעיל כמחלוקת כאן כך מחלוקת בנגר הנגרר. וכן ראיתי להרב חודש האביב ז"ל שפירש כן בכוונתו. אולם בחי' הרשב"א הריטב"א והר"ן ז"ל שפירשו טעמו משום דלרבי אבא א"צ לקשור וסגי במתוקן במחשבה דהא קאמר ר' אבא אנא דאמרי כרשב"ג ומשמע דלגמרי ס"ל דגבי ריו"ח אמרי' דס"ל כוותיה בחדא ופליג עליה בחדא. ומעתה ע"כ הא דאמרי' אמר רב יהודה בר שילא וכו'

מילתא באנפי נפשה ולאו לאסוקי מילתא דרבי אבא בר כהנא דס"ל כריו"ח. זת"ד. ומי יבוא אחר המלכים את אשר כבר עשוהו.
תוד"ה בין וכו' ופריך ולימא מר וכו' עכ"ל עמ"ש מהרש"א. אך בתוס' הרא"ש יש הוספה בין הקטעים כיוע"ש ובזה א"ש לשון ופריך וכו' כמו שהוא בדרך כלל.
בד"ה והמונח וכו' אלא ודאי בתרתי פליגי וכו' עכ"ל. ובהכי ניחא הא דקתני במתני' דין פקק החלון מפני שגם איסור טלטול שיש בזה. וניחא נמי הא דפליגי בפקק החלון ואף בנגר הנגרר.
בד"ה שקשור ותלוי וכו' עמ"ש מהרש"א והרב שבת של מי ז"ל הביא דבריו ובמחילת כבודו לא דקדק בשני דברים. האחד, כי מ"ש הששמ"מ ז"ל קושיית מהרש"א דאמאי לא הכריח "ג"כ" מנגר גופיה וז"א דהול"ל רק מנגר גופיה משום דביה קיימינן. והשני, שכ' דאי אמרת כפרש"י דדוקא וכו' וסיים והכריח היטב נגד פי' רש"י. אה"ר, התוס' לא חלקו על פרש"י דודאי ע"כ מה שאמרו בגמ' שקשור ותלוי וראשו מגיע לארץ הוא כפרש"י וגם בעלי התוס' הסכימו לזה בפתח דבריהם אלא שכתבו בשם רשב"א שאם שני הראשים מונחים בארץ דינו כקשור ותלוי וראשו מגיע לארץ ונקט הכי לרבותא דאפ"ה אסור במדינה ופשוט.
בא"ד אבל משום בנין וכו' כצ"ל
תוד"ה ר' יהודה וכו' ומדקתני פותח ונועל משמע שאינו נועל באותו קנה עצמו דהו"ל למיתני שהתקינו לנעול בו אלא משמע שהוא כעין מפתחות שלנו שיש מהם שמושכין המנעול שבדלת לכאן ולכאן כך הקנה מושך המנעול אבל הקנה עצמו אינו במקום מנעול. עכ"ל. ור"ל אם הקנה הוא במקום מנעול א"כ לא היה לו לשנות לפתוח שהרי לא הותקן לפתוח אלא לנעול. משל למה הדבר דומה, למנעול ומפתח של דלת שלנו שנקראו כן מפני שאדם מתקינו לנעילה אבל לפתוח א"צ לו כלל והמפתח התקינו אותו כדי לפתוח ולנעול בו והנמשל מובן מאליו.
בע"ב דרש ר' יצחק נפחא וכו הלכה כר"א. פסק כן משום דסתם לן רבינו הקדוש כוותיה במתני' דנגר הנגרר דתנן לה בעירובין דאיהי סתמא בתרא, ואזלינן בתר בתרא. כדאמר אביי לקמן.
רש"י ד"ה ה"ג ואמר רב יהודה והוא וכו' אלמא לריו"ח וכו' עכ"ל. לכאורה קשה דריו"ח מאן דכר שמיה, והא רב יהודה קאמר הני מילי והיכי פריך בגמ' מריו"ח אדריו"ח. ומכח זה הגיה ידי"ן ר' רונן כרייף הי"ו ברש"י רבי יוחנן תחת רב יהודה והסתייע מרש"י לקמן בד"ה א"ר יוחנן עכ"ד. ולע"ד א"צ לזה, וכוונת רש"י ז"ל דגרסי' ואמר רב יהודה

בוא"ו ולא כמו לעיל והטעם ברור. והוא סוף דיבור ואח"כ מתחיל הדיבור והוא שיש תורת כלי עליהן וכו' ומ"מ אפשר דרש"י ז"ל גרס ואמר רב יהודה בר שילא וכו' כמו שלפנינו ופשוט.

בגמ' א"ל אביי מאי דעתיך וכו' הקשה הרב שבת של מי ז"ל דמאי ס"ד וכי לא ידע דמעשה רב ע"ש מה שתירץ ונראה שלזה כוין רש"י ז"ל במתק לשונו בד"ה מאי דעתיך וכו' כיעו"ש וע"ע להרב תרומת הדשן זצ"ל מ"ש בביאור דברי רש"י בהרחבה.

תוד"ה וכי וכו' ואין נראה לר"ת וכו' עכ"ל. אולם הרא"ש כתב ונ"ל דרש"י לטעמיה דמפרש כוליה שמעתין משום איסור בנין לכך צריך שיהא כלי גמור לאפוקי מאיסור בנין עכ"ל. ועמ"ש מהרש"א. ויותר ק"ל, א"כ אמאי הצריך רש"י לדלתות שידה תיבה ומגדל שיהיה תורת כלי עליהן? ושו"ר להרב מגיני שלמה שנרגש בזה עש"ב.

במשנה כל כסויי הכלים וכו' מהרש"ל מחק תיבת כל ועיין מ"ש ע"ז הב"ד והשוש"ל ובדק"ס. ולע"ד י"ל דגרסי' ליה וה"ק כל כסויי הכלים (מכל מין שהם) כשיש להם בית אחיזה מותר לטלטלם. ואם אין להם בית אחיזה אין הכל מותרים אלא יש אסורים ויש מותרים כמבואר בגמ'.

ודע שהנכון לגרוס במשנה כל כסויי בשני יודי"ן שהוא לשון רבים וכן כולם. וכ"ה בר"ח וברי"ף.

שם כל כסויי הכלים שיש להם בית אחיזה ניטלין בשבת. יל"ד דמאחר דמתני' בדין בנין וסתירה איירי א"כ הו"ל למיתני נוטלין ולא ניטלין עי' תוס' לעיל דף קכ"ב ע"ב ד"ה לעולם ובמהרש"א שם וצ"ל דנהי דלשון נוטלין לא משמע אלא לענין בנין וסתירה לשון ניטלין כולל תרוויהו ודוק. עכ"ל הרב חודש האביב ז"ל. ולע"ד אינו מספיק, דמ"מ הול"ל הכא לשון נוטלין דמשמע לשון בנין וסתירה לחוד. ואני עני אמרתי לדקדק בלשון מהרש"א שם שכ' בזה הלשון: נוטלין בוי"ו משמע סילוק מהיכר ציר אבל לשון טלטול ניטלין ביו"ד קתני ליה בכ"מ עכ"ל. נמצא דלשון נוטלין היינו מהיכר ציר דוקא אבל בכסויי כלים דמתני' לאו מהיכר ציר נינהו ולהכי קתני ניטלין לשון טלטול הגם דמשום איסור בנין נגעו בה. אולם אין זה מספיק דמ"מ לשון ניטלין משמע דר"ל מטלטלין דהו"א שאין מיטלטל.

רש"י בד"ה בכיסוי קרקע וכו' בית אחיזה דיליה וכו' עכ"ל. כצ"ל, משום דקאי אכסויי וכ"ה ברש"י שברי"ף ובהר"ן בהלכות.

סימן קסו - סובב הולך על משנת "כל הכלים" (ריש פרק י"ז דשבת, וביאור דברי רש"י ותוספות שם)

מאת הרב מתתיהו אליעזר / מחוברת אייר תשס"ב (שנה ב') סי' סז

בשבת (קכב:) שנינו: כל הכלים ניטלין בשבת ודלתותיהן עמהן וכו' וכן היא גירסת רש"י ז"ל. וגם מדברי התוס' שכתבו וז"ל: כל הכלים הניטלין בשבת דלתותיהן עמהם גרסינן ול"ג כל הכלים ניטלין דטובא וכו' עכ"ל. משמע שכן היתה גירסא זו בספרים לפניהם, ועל כן הוצרכו לכתוב שאין לגרוס כן, שאין גירסא זו נכונה. וכן מצאתי מפורש בתוספות הרא"ש שכתב וז"ל: כל הכלים הניטלין בשבת דלתותיהן עמהן גרסינן ולא כגירסת הספרים דגרסי כל הכלים ניטלים בשבת וכו' עכ"ל. הא קמן דכן הוא גירסת הספרים. [ולענין גירסת ודלתותיהן בוא"ו יתבאר להלן בביאור שיטת התוס']. ומעתה צריך ביאור מה ראו על ככה התוס' לשנות גירסת הספרים, ואע"פ שהסבירו לנו התוספות דוחקם בגירסא זו, מ"מ מדוע לא נחה דעתם ביישובו של מאור עינינו רש"י ז"ל לגירסא זו. ולפני שאשיב על זה אקדים ואבאר מחלוקת רש"י ותוס' בביאור משנה זו. וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

שיטת רש"י שכ' וז"ל: כל הכלים שיש להם דלתות כגון שידה תיבה ומגדל ניטלין בשבת ודלתות שיש להן בצדן עמהן נטלין עמהן. עכ"ל. משמע שרש"י ז"ל מפרש שמשנה זו עוסקת רק בכלים שיש להם דלתות, ולמד כן ממה ששנינו ודלתותיהן בוא"ו נראה שכלים אלו עם דלתות. וא"כ אין להקשות היאך שנינו כל הכלים ניטלין בלא ה"א והלא יש כלים שאינן ניטלין, מפני שאין אנו מדברים אלא בכלים שיש להם דלתות ובהם כל הכלים ניטלין משום שהם כלים שמלאכתם להיתר שמיועדים להצניע בהם חפצים (וכ"כ הריטב"א והר"ן ע"ש). ובודאי שאם היה התנא רוצה לכלול גם את הכלים שאין להם דלתות היה לו לשנות כך: כל הכלים ניטלין בשבת, ואלו שיש להם דלתות, דלתותיהן עמהם וכו' ומדלא תני הכי ש"מ כדאמרן. ודוחק לומר, שלא רצה התנא להאריך, כי במקום שהפשט כן לא יעשה כן התנא. ואכן כן מתבאר מדברי הריטב"א והר"ן הנ"ל.

ושיטת התוספות הנ"ל היא שהתנא כלל במשנה את כל הכלים ואף את הכלים שאין להם דלתות דאל"כ מאי ק"ל ממסר הגדול ויתד של מחרישה שאין להם דלתות. ולכן נתקשו בגירסת המשנה ששנינו כל הכלים "ניטלין" דמשמע שכל הכלים ניטלין, וקשה, דטובא איכא דאין ניטלין, ולכן אע"פ שכלל גדול בידינו (קידושין לד.) שאין למדים מן הכללות ואפי' שנאמר בהם חוץ מ"מ זהו דוקא שיש מעט יוצאים מן הכלל ולא כשיש הרבה יוצאים מן הכלל. ולכן הגיהו התוספות כל הכלים "הניטלין" כלומר, שהתנא אינו מדבר אלא רק על אותם הכלים הניטלין בלבד. וא"כ צריך ליישב את לשון התנא ששנינו: "ודלתותיהן עמהן" דמשמע דמיירי רק בכלים שיש להם דלתות וכאמור. ואכן

כבר עמדו על זה הריטב"א והר"ן ופירשו דלהתוס' הכי פירושו, "כל הכלים שהן ניטלין בשבת אף דלתותיהם של אותם שיש להם דלתות ניטלין עמהם" וכתבו עוד, דלגירסת התוס' לא גורסים את הוא"ו של ודלתותיהם. ואע"פ שקצת דוחק הוא, כך מתיישבים דבריהם. וכבר כתב הרב הליכות עולם (ש"ב פ"ב הט"ו) וז"ל: דרך התנאים לסתום דבריהם ולא לפרש ולזה אנו יכולים לדוחקן ולהוציאן ממשמעותן וכו' ע"ש.

ונראה שמחלוקתם תלויה במחלוקת אחרת, והיא, בגירסת המשנה לקמן (קכג.) שכן היא לפנינו: רבי יוסי אומר כל הכלים ניטלין חוץ מן המסר הגדול וכו' והעיר שם הגרי"פ במסורת הש"ס, שבמשנה שבמשניות ליתא "רבי יוסי אומר" ושכן מוכח מסוגיא דלקמן (קנז:) אלא שבעירובין (לה.) מבואר דגרסינן לה וכן היא גירסת הרי"ף והרא"ש. והניח הדבר בצ"ע. כיעו"ש. ואני עני מוסיף שכן היא גירסת הרמב"ם בפירוש המשניות. ועפ"ז נראה לפרש בס"ד דלרש"י לא גרסינן "ריו"ס אומר" משום שמשנה זו היא המשך של המשנה הראשונה ותנא חדא אמרה. וכן מוכח מפרש"י לקמן (קנז.) בד"ה כל הכלים ניטלין וכו' "ורבי שמעון היא" ולכאורה קשה מאי קמ"ל והא בגמ' שם קאמר בהדיא ואפי' ר"ש מודה דתנן כל הכלים ניטלין בשבת חוץ וכו' וא"כ למה הוצרך רש"י לפרש דר"ש היא אלא ודאי משום שהיתה סברא לומר שלא ר"ש שנאה אלא רבי יוסי [ומאי דקאמר בגמ' שם ואפי' ר"ש מודה דתנן וכו' ר"ל דאף ר"ש מסכים הולך לזה ולא ששנאה בעצמו.] לזה כתב רש"י שר"ש שנאה. נמצא דתנא במשנה זו מדבר על כללות הכלים וא"כ ע"כ מה ששנינו במשנה הראשונה כל הכלים ניטלים וכו' לאו בכללות הכלים מיירי אלא בכלים שיש להם דלתות בלבד ועיקר חידושו שהדלתות ניטלין עמהן. ומשנה דכל הכלים ניטלין חוץ וכו' באה ללמדנו דין כל הכלים בכללות. וכן משמע קצת ממה שלא הביא התלמוד דין טלטול הכלים אלא אחר משנה זו. אולם התוס' נראה שגרסו "ורבי יוסי אומר" וא"כ כששונה ר' פלוני אומר ע"כ בא לחלוק וכמ"ש בעלי הכללים וא"כ נמצא שרבי יוסי בא לחלוק על התנא של המשנה הראשונה שגם הוא דיבר בכללות הכלים. ויש ראיה לכך, ממה שהקשו התוס' וז"ל: דטובא איכא דאין ניטלין כגון מסר הגדול ויתד של מחרישה דאפי' ר"ש מודה כדאיתא בשילהי מכילתין וכו' עכ"ל. ואי איתא דתנא דמתני' דחוץ מן המסר הגדול הוא גם תנא דמתני' דריש פרקין א"כ למה הביאו ראיה מסוף מכליתין, ומאי נפק"מ אם גם ר"ש מודה והלא תנא דמתני' קרי בחי"ל חוץ מן המסר הגדול וכו' אלא ודאי משום דפשיט"ל להתוס' דתנא דמתני' פליג ארבי יוסי דלקמן. ולכן לפירוש התוס' שמשנה הראשונה עוסקת בכל הכלים הוכרחו להגיה במשנה כאמור. כנלע"ד לבאר מחלוקת רבותינו רש"י ותוס' בטעמם ונימוקם. ושו"ר

להגר"ח בן עטר זצוק"ל בספרו חפץ ה' שכיוונתי לדעתו הרחבה בכמה דברים. והשם יתברך יאיר עינינו בתורתו. אכי"ר.
ובהזדמנות זו מודה אני לבורא עולם ששם חלקי מיושבי בית המדרש ולא שם חלקי מיושבי קרנות, ועל כל אשר גמלני והגיעני עד הלום בחסד עליון.

סימן קסז - חידושי מסכת עירובין

מאת הרב יגאל כהן / מחוברת סיון-אלול תשס"ג (שנה ג') סי' נה

בס"ד י"ד באייר תשנ"ח

ביום הנ"ל התחלנו ללמוד מסכת עירובין עם חברים מקשיבים הי"ו (שחלקם נזכר בתוך החידושים). ויה"ר שנזכה להתחיל ולסיים מסכת זו בעומק העיון, אכי"ר.

[וצירפתי לכאן קצת חידושים במסכת זו ממ"ש בעניותין בחודש טבת תשנ"א ודיבורים אלו ציינתי בסופם דיבור ישן]

פרק ראשון (מבוי)

דף ב' ע"א מתני' מבוי שהוא גבוה וכו' ר"ל חלל מבוי שהוא גבוה וכו' ימעט חללו ע"י שישפיל הקורה. וכן משמע בגמ' (ג:) דקאמר רבא, חלל מבוי תנן חלל סוכה תנן, שדייק כן ממה שלא שנינו קורה שהיא גבוהה וסכך שהוא גבוה כמ"ש הרש"ש ז"ל. יש מי שרצה לפרש שר"ל הכשר מבוי דהיינו הקורה שהניחה למעלה וכו'. אכן ראיתי להרא"ש בתוס' שדחה זה, משום דא"כ הא דתנן בסיפא והרחב עשר אמות אמאי קאי ע"ש.
שם מבוי שהוא גבוה למעלה וכו' הב"ח בהגהותיו מחק תיבת למעלה ונראה טעמו משום שבגמ' (ג.) קאמר רבא חלל סוכה תנן חלל מבוי תנן וא"ל רב פפא תניא דמסייע לך מבוי וכו' ואי איתא, למה שלח ממרחק לחמו והלא ממשנתנו מפורש יוצא שעד עשרים אמה ועד בכלל כשרה א"ו שאין לגרוס במשנתינו למעלה מכ', וי"ל שגבוה מעשרים ר"ל שגבוה מן עשרים אמה ויותר ימעט. ועמ"ש הרש"ש ז"ל.
שם ואם יש צורת הפתח אע"פ שהוא רחב מעשר אמות וכו' הקשה הרש"ש לפי מאי דמסקינן לקמן (יא.) דגם לגובה מהני צוה"פ, תיבות אלו מן אע"פ עד מעשר אמות מיותרות ע"ש מה שתירץ. והוא דחוק, דלמה לתנא להאריך ולסמוך דנעביד ק"ו. וע"ע בס' חודש האביב בחי' לעירובין מ"ש לתרץ בדרך הנ"ל. אולם כבר הר"ן בחידושיו תריץ יתיב דלגבוה מכ' אמה א"ק לומר שמועיל מדין צוה"פ אלא מועיל מדין לחי ע"ש. ויש לראות הדברים בשורשן שנית.
רש"י בד"ה מבוי וכו' להתיר לטלטל בתוכו וכו' כצ"ל. וכן ראיתי בס' פריו בעתו שהגיה כן, ושכ"ה גירסת ספרים אחרים. ע"ש.

בא"ד דאי הוה מפולש לא הוה (כצ"ל) משתרי בקורה וכו' עכ"ל. ר"ל אף שאין רחב ט"ז אמה. וכ"כ הרש"ש.

בד"ה והרחב וכו' למעט רוחב כניסתה וכו' עכ"ל. ר"ל, אע"פ שצריך להוסיף קנים מ"מ מה ששנינו ימעט היינו שימעט רוחב כניסתה.

בד"ה צ"ה וכו' וקורה (ס"א וקנה) על גביהן עכ"ל. נראה שיותר נכון לגרוס קנה מפני שאין אנו צריכים קורה ממש כשאנו עושים צ"ה אלא די לנו בקנה בלבד. וכ"ה בתוספתא דמייתי לה בגמ' לקמן (יא:).

בד"ה תני וכו' שייך ליתני בה לשון פסלות ואע"ג דמהניא בה תקנתא וכו' עכ"ל. יל"ד, דמ"מ הואיל ומהני ביה תקנתא ובמבוי ל"ש למיתני פסול כמ"ש בדיבור שאחריו הו"ל למיתני תקנתא להשוות לשון התחלת משנתו כאן וסוכה ששוו בדינם לענין גובה. ושוב ראיתי להריטב"א שכ"כ בשם תוס' שהקשו כן לפרש"י. ונראה דרש"י ז"ל מפרש תירוצא קמא הכי, דלעולם לישנא דפסול עדיף משום דתנא אתא לאשמועינן הלכתא מאי ולאו בתקנתא קעסיק תנא דהא מילתא דפשיטא היא אלא דבמבוי דלא שייך למיתני לשון פסול וכמ"ש בדיבור שאח"ז הוכרח לשנות תקנתו. וע"ע בס' חודש האביב מ"ש בזה, והנלעד"כ.

בד"ה פסיק וכו' דאי הוה תני תקנתא לא הוה מצי לערובינהו וכו' עכ"ל. קשה, והלא דברי ר"י מפסיקים וא"כ מצי לערובינהו ולמיתני הכי סוכה שהיא גבוהה לעלה מעשרים אמה ימעט ור"י אומר אינו צריך. ושאין לה שלוש דפנות וכו' פסולה. ועי' להרב למנצח לדוד (פארדו) שכ' שזהו הדוחק בתירוץ שני כיעו"ש. ויש ליישב בפשיטות שאין דרך התנא לשנות לשונו באותה משנה בלא הכרח (לפי שהוא מכביד על הזכרון לפי דרכם ששונים הכל בע"פ). וכן אמר ידידי ר' קלמן רובי הי"ו.

תוד"ה מבוי וכו' ולהכי פריך שפיר טפי בגמ' וכו' עכ"ל. וכ' מהר"ם ז"ל, פי', דבלא זה קשיא מאי פריך בגמ' מאי שנא גבי סוכה דתנא וכו' דלמא אית דוכתא דתני פסולה ואית דוכתא דתני ימעט כדאשכחן כה"ג בכמה דוכתי כדאיתא בתוס' רפ"ק דב"ק אית דוכתי דתני הן ואית דוכתי דלא תני הן אבל השתא פריך שפיר דמאחר דלא אשמעינן הכשר מבוי בקורה ברישא ש"מ דרצה התנא להשוות לשונו להתחיל כמו שמתחלת מתני' דסוכה וא"כ לה שינה בזה דמ"ש גבי סוכה וכו' עכ"ל. מבואר מדבריו שמפרש דברי התוס', שלולי דבריהם אין מקום לקושיית הגמ', וע"ע בס' פרחי כהונה למוהרח"ך מ"ש בביאור דברי התוס'. ובאמת שממה שכתבו התוס' ולהכי פריך שפיר "טפי" משמע דבלא"ה נמי פריך שפיר דפריך אסוכה ומבוי שדינם שוה לענין גובה (ובשניהם ר"י פליג)

ושינה לשון משנתו כמ"ש התוס' בריש סוכה בד"ה מאי וכו' אלא דהשתא דאמרינן דלא אשמועינן הכשר מבוי בתחילה כדי להתחיל כאן כמו בסוכה ש"מ שרצה התנא להשוות לשונו לסוכה א"כ פריך שפיר טפי מאי שנא גבי סוכה וכו'. כנ"ל ברור.

ולא אכחד כי ראיתי במהרש"א מהדו"ב שכ' לפרש דברי התוס' שהוק"ל כמו שהקשו בריש סוכה אמאי לא פריך מהדס ועל זה כתבו והשתא א"ש דפריך מסוכה ולא פריך מהדס משום דבעי למתני כאן כמו גבי סוכה ולהכי פריך מסוכה. את"ד. ולעד"נ כי מלבד שאין משמעות התוס' כן, עוד בה, דלא הקשו התוס' ממתני' דהדס אלא בסוכה משום דק"ל אמאי פריך מעירובין ולא מאותה מסכת ממתני' דגבי הדס משא"כ הכא. וזה ברור.

בגמ' מאי שנא גבי סוכה דתני פסולה וגבי מבוי תני תקנתא. הנה לא ביארו לנו כוונתם אי קשיא להו אסוכה דקתני פסולה ולא קתני ימעט דשמעינן תרתי, ולא קשיא להו אמבוי אמאי לא קתני פסול דאין לשון פסול נופל אלא על דבר שבחובה או דלמא אתרוויהו פריך כחדא דליתני בתרוויהו פסולה או ליתני בתרוויהו תקנתא. וראיתי לרבותינו הראשונים ז"ל הרשב"א הריטב"א והר"ן שהסכימו כצד שני ושכן משמע פשטא דלישנא, ודחו צד ראשון, משום שמצאנו ראינו שאמרו ז"ל בחולין (יח.) פוסלין וכשירין אוסרין ומתירין חדא היא. וכן אמרו לקמן (ג.) מקצת קורה וכו' במבוי פסול וכיון שכן שייך למימר ביה לשון פסלות, וה"ק פסולה ואסור מלהשתמש ע"ש. ומ"ש שכן משמע פשטא דלישנא היינו לגירסתם דגרסו מ"ש גבי סוכה וכו' ומ"ש גבי מבוי וכו' וכ"ה בגירסא אצלנו בסוכה (ב.) ובר"ח שם וכאן. אבל לגירסתנו מ"ש גבי סוכה וכו' וגבי מבוי וכו' משמע יותר דפריך אמבוי. אכן ממאי דפריך הכא ובסוכה קושיין משמע דאתרוויהו קשיא ליה דאל"כ ליפרוך היכא דקשיא ליה ותו לא. וי"ל.

שם מאי שנא גבי סוכה וכו' ואע"ג דאיכ"ל דפעמים תני פסולה ופעמים תני תקנתא כדאשכחן בכמה דוכתי, הכא שאני דפתח תנא בהאי דינא ולא בהכשר מבוי משום דניח"ל להתחיל בהאי לישנא כמו שמתחילה מסכת סוכה, ולהכי פריך שפיר אמאי תני הכא תקנתא והתם פסולה וזהו כוונת תוד"ה מבוי במ"ש בסוף דבריהם ולהכי פריך וכו' וכמ"ש מהר"ם ז"ל בכוונתם. ועי' תוס' ריש מסכת סוכה. ודוק. (דיבור ישן)

שם חכמים לא למדוה אלא מפתחו של היכל וכו' ראיתי להגאון מתתיהו שטראשון (בן הרש"ש) בחי' שנדפסו בש"ס וילנא (אחר הרש"ש) שכ' בשם ס' אמרי צרופה להריא"ף שדייק מדוע לא אמר בפשיטות "חכמים למדוה מפתחו של היכל. ותירץ הרמ"ש ז"ל, דה"ק מאחר שחכמים לא למדוה אלא מפש"ה מסתברא דר"י לא למדה אלא מפתחו של אולם וכמ"ש ר"ח בע"ב הוא סבר מדרבנן מפתחו ש"ה ר"י מפש"א גמר עכ"ד. וש"י.

אמנם ראיתי להרב חודש האביב ז"ל שכ' הטעם משום דידע דאית דתני אם יש צורת הפתח א"צ למעט ואם איתא תו ליתא לדידיה כמפורש בש"ס, לכך אמר לא למדוה אלא מפתחו של היכל (כצ"ל) ובמתני' לא גרס ימעט. עכ"ל. אולם נראה יותר כפירוש ראשון דאית ליה סייעתא מר"ח.

שם ושניהן מקרא אחד דרשו ושחטו פתח אוהל מועד. קשה לי אמאי לא מייתי מקרא דריש ויקרא דכתיב אל פתח אוהל מועד. ועלה במחשבה ליישב דהתם י"ל אל פתח אוהל מועד היינו אל העזרה יביאנו ולאו פתח היכל. אולם ראיתי בס' תורת חיים שכ' לתרץ עפ"י מ"ש התוס' דמשכן ומקדש לא ילפינן מהדדי וא"כ י"ל דאוהל מועד דוקא הוא ואין היכל בכלל אלא דהך קרא דושחטו ע"כ בהיכל איירי כדמסיק דכיון דלא נכתב אלא לאשמועינן דשלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות פסולין א"כ ע"כ בהיכל איירי דבמשכן לא היו דלתות כמ"ש התוס' בשם רבינו נתנאל. ואיצטריך למימר נמי דמקדש איקרי משכן משום דאל"ה לא הוה שייך לאוקמי קרא דושחטו פתח אוהל מועד במקדש ולהך דרשה כיון דאוהל מועד כתיב לכך קאמר דאין לחוש כיון דאשכחן קרא דקרי לה למקדש משכן הו"ל כמאן דכתיב ושחטו פתח המקדש והכי פירוש הסוגיא אשכחן משכן דאיקרי מקדש ומקדש דאיקרי משכן וכיון דמקדש איקרי משכן מוקמינן להאי קרא דושחטו פתח אוהל מועד להיכל דאי לא תימא הכי הא דאמר רב יהודה אמר שמואל שלמים וכו' אבל אין לפרש דאי לא תימא הכי דמקדש איקרי משכן הא דאמר רב יהודה וכו' דא"כ ל"ל לאתויי הא דרב יהודה הא קרא בהדיא כתיב וכו' כדאמר בסמוך. ע"כ ודבריו נכוחים למבין. וראיתי להרב חודש האביב ז"ל שהביא קושיית הת"ח וכ' עליו וז"ל ונראה דמעיקרא מייתי הך קרא מילתיה דר"י א"ש דמייתי בסמוך דדריש מהך קרא בזמן שפתוחים עליה קסמיך. עכ"ל. ולע"ד אין כל חדש דבכלל דברי הרב ת"ח ז"ל דבריו כאשר יראה המעיין. ואולי ט"ס נפל בדבריו ובמקום ונראה צ"ל ותירץ.

שם בשלמא מקדש דאיקרי משכן דכתיב נתתי משכני בתוככם וכו' הא דקאמר בשלמא אמרו בלימוד הישיבה משום די"ל דמשכני קאי שכינה ולי נראה משום די"ל דנתתי היינו שאתן שימשיך לשכון בתוכנו.

שם אלימא מדכתיב ונסעו הקהתים וכו' ההוא בארון כתיב אלא מהכא ועשו לי מקדש וכו' ויל"ד אמאי תיסק אדעתין למילף מקרא דונסעו הקהתים וכו' דאיהו כתיב בתר ועשו לי מקדש ונראה דס"ד דקרא ונסעו מוכח בהדיא דכתיב בההוא קרא גופיה נושאי המקדש והקימו את המשכן דאי לאו דמשכן איקרי מקדש האי קרא לאו רישיה סיפיה

משא"כ מקרא דועשו לי דמוכח לה מקרא דבתריה דכתיב ככל אשר וכו' את תבנית המשכן. כנלע"ד.

תוד"ה סוכה וכו' פרש"י דשייך למיתני וכו' לכך נראה וכו' עכ"ל. התוספות בשבת (כב.) אהא דאמרינן נר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה פסולה כסוכה וכמבוי, כתבו וז"ל: וא"ת הול"ל ימעט כמו גבי מבוי דאמר התם מבוי דרבנן תני תקנתא ואיכ"ל דנקט פסולה משום דבעי למימר כסוכה שהיא מן התורה א"נ וכו' עכ"ל. ולכאורה יש לדקדק אתירוצם דהא קאמר נמי כמבוי וא"כ מאי חזי דנקט לישנא דאתיא בדאורייתא ולא בלישנא דאתיא בדרבנן כמצות נר חנוכה שהיא ג"כ מדרבנן. ועוד, שהרי פירש"י בסוגייתינו דמאי דאמרינן "בדרבנן תני תקנתא" משום דלא שייך למימר בה לשון פסלות שהרי כאן התחילה להראות משא"כ בדאורייתא שכבר מימות משה ניתנה מדה זו שייך למיתני בה לשון פסלות ע"ש. ולפ"ד מבואר יוצא דבדאורייתא מצי תני ימעט ובדרבנן לא שייך לשון פסלות וא"כ בנר חנוכה דרבנן ובעי למימר כסוכה וכמבוי הו"ל למינקט ימעט דאתי שפיר לתרוויהו אלא דהתוס' אזלי לשיטתייהו דמפרשי דבדאורייתא לא תני ימעט משום דאיכא למיטעי דבדיעבד כשר אבל בדרבנן אין לחוש ולכן בנר חנוכה דבעי למימר כסוכה אי הוה תני ימעט אתו למיטעי דסוכה בדיעבד כשר. ומפני שיש להקשות ע"ז דא"כ ישמיט תיבת כסוכה וליתני ימעט, לכן כתבו התוס' תירוץ אחר. ואחרי כותבי כל זה ראיתי בתוס' רי"ד שאחר שפירש הא דאמרינן דבדאורייתא תני תקנתא כפירש"י כ' וז"ל: ומאי דאמרינן בפרק ב"מ נר חנוכה וכו' פסולה דברי אמוראים הם וכך שייך האמורא לומר פסולה על מצות התנא כמו התנא על מצות התורה אבל לא הוה תני על מצות חנוכה פסולה. עכ"ל. ודבריו מתוקים מדבש ונופת צופים ליישב סוגיא דבמה מדליקין לפירש"י. (דיבור ישן)

בא"ד ולישנא דאיבע"א לא א"ש לפירושו עכ"ל. עמ"ש הרש"ש ז"ל ליישב דברי רש"י בזה. וכן מבואר בחי' הר"ן שכ' לפרש הא דאמרי' בגמ' בדאורייתא נמי תני תקנתא היינו דבדאורייתא נמי עדיף למיתני תקנתא כיעו"ש. וכן י"ל לפרש"י. לאפוקי ממה שכ' מהר"ם מלובלין בדעת רש"י כאן ובסוכה. ומ"מ התוס' לא ניח"ל בזה שום דהעיקר חסר מן הספר דהול"ל איבע"א דלישנא דתקנתא עדיפא ואיבע"א בדאורייתא נמי לישנא דתקנתא עדיפא אלא סוכה וכו'.

בא"ד אבל במבוי דרבנן אין לחוש וכו' עכ"ל. דבריהם מבוארים יותר בריש סוכה בד"ה דאורייתא וכו' שהוסיפו וז"ל ותנא ימעט שהוא לישנא מעליא כדאשכחן בריש פסחים וכו' עכ"ל. ומבואר מדבריהם שאין להכשיר מבוי שהוא גבוה למעלה מכ"א

אפי' בדיעבד. ולמדו כן ממה שהקשה בגמ' מאי שנא סוכה וכו' ואי איתא שנא ושנא דהכא בדיעבד כשר אבל התם פסולה אפי' בדיעבד ואין לומר שזהו מה שתירץ לו סוכה דאורייתא תני פסולה וכו' דא"כ העיקר חסר דהול"ל סוכה דלעיכובא תני פסולה, מבוי דלכתחילה תני תקנתא. ועוד, דאמרינן בשבת (כב.) נר חנוכה שהניחה וכו' פסולה כסוכה וכמבוי. הרי מפורש שבמבוי אף בדיעבד פסולה. ושוב ראיתי למהרש"א בסוכה שכ"כ, והוסיף להוכיח מגמרין (ג.) דעבדינן צריכותא לרבה מהך דמבוי אהך דסוכה ע"כ לית לן לפלוגי לענין דינא בין לישנא דימעט ללישנא דפסולה דאי לאו חד דינא אית להו הא ודאי דאיצטריכו תרוויהו שפיר עכ"ל הזהב וההדר"ת.

בא"ד והא דאמרינן בפ' ב"מ נר חנוכה שהניחה למעלה מכ"א פסולה. עכ"ל. קשר דבריהם הוא דבשלמא לפרש"י יש לומר הואיל ותנן במבוי שהוא פסול יליף מינה רב תנחום דה"ה בנר חנוכה דחד טעמא הוא ומאי שנא וא"כ שייך למימר ביה לשון פסול, וזהו שאמר כסוכה וכמבוי וכיוצ"ב מצאתי שכתב בתוס' רי"ד מהדורא תנינא אבל לפירוש תוס' דבדרבנן תני תקנתא היינו טעמא משום דהוא לישנא מעליא, א"כ בנר חנוכה נמי ליתני ימעט.

בא"ד א"נ התם לא מצי למיתני ימעט דהוה משמע כמו שהיא וכו' עכ"ל ואע"ג דכתבו לעיל דבדרבנן אין לחוש והיינו דאין לחוש שמא יטעו וניח"ל למינקט לישנא מעליא כמ"ש לעיל מ"מ הני מילי היכא דאיכא למיחש שמא יטעו דה"מ לכתחילה משא"כ הכא דאי תני ימעט ודאי הוא יטעה להוריד החנוכה כמות שהיא, לא אמרינן לישנא מעליא. ושוב הראוני להרב שערי ציון ז"ל בחי' לסוכה שם שתירץ כנ"ל ושכן מוכח מדקדוק לשונם כיעו"ש.

רש"י בד"ה מבוי וכו' הוצאת רה"ר בשבת וכו' עכ"ל. פירוש, טלטול ד"א ברה"ר. יד דוד. בד"ה ימעט ישפיל וטעמא מפרש בגמ' עכ"ל. כ' מהר"ץ חיות וז"ל: אולם לקמן (ד:) אמרינן כמה ממעט כמה דצריך ליה פרש"י כמה ממעט משמע כמה יגביה הקרקע ומדוע פירש"י כאן ישפיל וצ"ע עכ"ל. אכן דבר זה כבר נפתח בראשונים וכתבו הריטב"א והרשב"א ורבינו פרץ בתוספותיו דלאו דוקא ישפיל אלא ה"ה יגביה הקרקע. ע"ש. והר"ן כ' שרש"י פירש כן משום שלמטה צריכים אנו איזה שיעור כדאמרי' בגמ' שם כמה ממעט רב יוסף אמר טפח אביי אמר ארבעה, ומתני' לא תנא אלא ימעט בלחוד ולא מפרש שיעורא כלל, משמע ליה לרש"י ז"ל דימעט דמתני' היינו שישפיל את הקורה. עכ"ל. והם ראויים למי שאמרם.

עוד רגע אדבר במה שסיים רש"י ז"ל וטעמא מפרש בגמ', ונראה שלא כתב הטעם מפני שנאמרו בזה כמה טעמים בגמ' ואין דרכו לכתוב הטעמים.והוצרכתי לבאר זאת מפני שראיתי להרב לשון הזהב ז"ל שכ' לפרש דבריו שבא לתרץ אמאי לא תני פלוגתא דרבי יהודה בתר והרחב מעשר אמות וכוללם בחד בבא דהוי קאי אתרוויהו כיון דבאמת פליג גם בסיפא וכו' ע"ש באורך והוא פלפול חריף חוץ מהפשט, שאין דרכו של רש"י ליישב במשנה מה שקשה ע"פ הגמ'.

בד"ה והרחב וכו' ולהעמידה על עשר או על פחות עכ"ל. מה שסיים "או על פחות" כדי שלא יעלה על לב מתוך לשונו לעיל שכ' שעשר אמות זהו שיעור של פתח. מכלל דפחות מזה לאו פתח הוא אלא דה"ה פחות נמי מיקרי פתח. והרב לשון הזהב ז"ל כ' לפרש דודאי בתר שהעמידו על עשר צריך תיקון לחי או קורה ולכן אם יש קורה א"צ למעט רק עד עשר וכשאין קורה צריך להעמידה על פחות מעשר שיהא העודף לחי ע"כ. ולע"ד הוא חידוש גדול ואינו מוכרח ויש לפרשו כמ"ש בעניו' ובפרט כי ראיתי בתוס' רי"ד מהדורא תליתאה שכ' מפורש שאע"פ שמיעט הרוחב מעשר לא ניתקן המבוי בכך שצריך לחי או קורה. ע"ש. ואין לעשות מחלוקת בין הראשונים בלי הכרח גמור.

בד"ה רבנן סברי קדושת אולם לאו כקדושת היכל וכו' עכ"ל. פירוש מה שאמרו בגמ' רבנן סברי קדושת היכל לחוד וכו' אין הכוונה שקדושתן נפרדות אבל שוות הן אלא דקדושת היכל לאו כקדושת אולם. ומה שסיים בא"ד וכל העבודות האמורות וכו' יישב בזה מה שיש להקשות אדרבי היהודה דסבר דהיכל ואולם קדושה אחת היא והא תנן בכלים פ"א מ"ו דקדושת היכל חמירא מאולם לענין שלא נכנס שלא רחוץ ידים ורגלים ע"ש אלא שלא דברנו כאן מצד קדושת המקום אלא מצד עבודות שנעשות בהיכל אם עשאן באולם כשרים אם לאו. ומה שסיים רש"י ולא אשכחן וכו' ר"ל דאף שלא מצאנו שלמעלה מכ' לא מיקרי פתח מ"מ אמרו רבנן שימעט מפני שלא מצאנו פסוק שקרא לאולם פתח וא"כ אינו אלא כפתחו של היכל.

בד"ה אל פתח וכו' אלמא פיתחא איקרי עכ"ל. ר"ל שאין כוונת המתרץ לומר, דמקרא דאל פתח אולם הבית ילפינן דקרא דאל פתח אוהל מועד קאי אאולם, שאין הכרח לזה אלא דמקרא דאל פתח אולם ילפינן דפתח אולם מיקרי פתח.

בד"ה והא וכו' אלא עשר אמות וכו' עכ"ל. כצ"ל. וכבר תוקן בדפוסים חדשים.

בד"ה שלמים ששחטן שחרית וכו' עכ"ל. ולא ערבית משום דא"כ תיפו"ל שאין מקריבין בלילה. ועדיין צ"ע.

בגמ' ורבנן אי הוה כתיב כצ"ל (ר' חיים יפה)

שם והאי כי כתיב במשכן כתיב. כ' הרא"מ הורוויץ ז"ל נראה אל"ק לחוד פריך. עכ"ל. כנראה הבין דלישנויא בתרא רבנן נמי ילפי מאל פתח אולם הבית שפירושו הבית הפתוח לאולם והוא היכל כמ"ש רש"י ז"ל. ומעתה ע"כ הא דפריך בגמ' בתר הכי והאי כי כתיב וכו' דקאי אל"ק. וכ"כ המש"ך ז"ל. ובאמת ממה שאמרו בגמ' ואיבע"א לר"י נמי וכו' אלא הכא היינו טעמא דר' יהודה וכו' משמע בהדיא דלר"י לחודיה אתא לאתויי טעמא מקרא אחרינא ותו לא אלא דאתו רבנן ודחו דאי הוה כתיב אל פתח אולם כדקאמרת והשתא דכתיב וכו' אפשר לפרש אחרת ואין ראיה לדבריך. ולעולם, רבנן ילפי מושחטו פתח וכו'. ועוד, שאין טעם לחכמים לעזוב מקרא שכתוב בתורה וללמוד מקרא שבס' יחזקאל והוא בשילוב פסוקים. ומעתה גם מ"ש הרא"מ הורוויץ בדיבור שאח"ז אהא דאמרו בגמ' די לא תימא הכי בזה"ל:ר"ל אלא כלישנא בתרא. עכ"ל. הוא ז"ל נמשך לפי דרכו הנ"ל אבל לפמ"ש אין צורך לזה והדברים כפשוטן. (ר' יצחק וקיים בתוספת נופך מכותב הטורים)

תוד"ה דכתיב וכו' וקאמרי רבנן וכו' פי' שלא וכו' עכ"ל. עמ"ש מהר"ם ומדבריו נראה דרבנן משנו לר"י דליכא קרא בהדיא פתח האולם לבד ע"ש. ולע"ד קשה דא"כ מאי האי דמסיים תלמודא השתא דכתיב וכו' והא השתא קאמרת דליכא קרא דכתיב הכי. וצ"ע. והעיקר בכוונתם כמ"ש מהרש"א ודוק. (דיבור ישן).

בד"ה אשכחן משכן דאיקרי מקדש וכו' עמ"ש מהרש"ל. ונראה כי ט"ס נפל בסו"ד וכצ"ל ומש"ה פריך תלמודא משכן דאיקרי מקדש מנין ר"ל מה שנכתב במקדש דהוי כאילו נכתב במקדש מנ"ל ע"כ. והטעם כי כל דבריו נסובו אמשכן דאיקרי מקדש. ועוד, דתלמודא לא פריך אלא משכן דאיקרי מקדש מנין וק"ל. וגם מ"ש מהרש"א ז"ל וז"ל ואע"ג דגבי משכן גופיה נמי דרשינן אך את שבתותי מסמיכות שמירת שבת למלאכת המשכן וכו' אינו אלא אסמכתא וכו' עכ"ל. ק"ק דלאו רישיה סיפיה דברישא יליף מאך את שבתותי דפ' כי תשא ומסיפא שכ' מסמיכות שמירת שבת למלאכת המשכן מורה באצבע דקאי אסמיכות שבת למלאכת המשכן בריש פ' ויקהל. ועוד, דמאך את שבתותי אין הלימוד מסמוכים אלא שכך הוא פשט מאמר המקרא. לכן נראה שגם בדברי מהרש"א יש ט"ס וצ"ל דרשינן הך את שבתותי מסמיכות. ור"ל דגבי משכן גופיה דרשינן הך דדרשינן גבי מקדש מאת שבתותי מסמיכות שמירת שבת למלאכת המשכן כנלע"ד. ומרן ראש הישיבה אמר, שהואיל וקרא דאך את שבתותי קדם לו הפסוק של וידבר וכו' הרי הוא כקטע חדש ואין הלימוד רק מסמיכות. עכ"ד. ולע"ד עדיין צ"ע שלשון "אך" משמע מתקשר אל הקודם.

בא"ד גבי מומין שפוסלין בכהנים ולוים בשנים דקאמר יכול וכו' כצ"ל, כן הגיה מהר"ם. אכן הרש"ש הגיה גבי שנים שפוסלין בלוים דקאמר וכו' עכ"ל. ונר' שטעמו כי מה שאמרו בברייתא שם יכול אף שילה ובבית עולמים כן קאי אלוים בשנים ולא אמומין שפוסלים בכהנים כאשר יראה הרואה. ודוחק לומר דמ"ש התוס' גבי מומין שפוסלין וכו' מראה מקום הוא בלבד. וכן ראיתי בתוס' הרא"ש שכ' וכן בספ"ק דחולין גבי שנים הפוסלים בלוים דקאמר וכו' עכ"ל. והוא כדברי הרש"ש ז"ל.

ע"ב בגמ' בין לרבנן ובין לר' יהודה לילפו מפתח החצר וכו' עמ"ש בגליון הש"ס והניח בצ"ע. ובאמת שכן הקשו התוס' בזבחים דף ס ע"א בד"ה ואומר וכו' לפרש"י דארוחבה פריך ועוד הוסיפו להקשות כיעו"ש. וכן כתב הרשב"א ז"ל בשם ר"ת שהקשה כן לפרש"י, ופירש דאגובה קפריך. אכן הרשב"א ז"ל עצמו כ' שנ"ל עיקר כפרש"י ויישב הקו' הנ"ל בזה"ל: ובדין הוא שיקשה לר' יהודה מפתח אולם וכו' אלא כיון דאשכחן קושיא שווה לתרוויהו משער החצר ניח"ל טפי לאקשויי מיניה ולא שיקשה מחצר לרבנן ויקשה מאולם לר"י ואחר שתירץ שאין להקשות משער החצר חזר להקשות לר"י מאולם עכ"ל. וכיוצ"ב כתב הר"ן בחידושיו. וע"ע להרב מלא הרועים ז"ל שנדחק ליישב דברי רש"י ז"ל ויותר נראה כדברי הראשונים ז"ל הנ"ל. ושו"ר שכוין לזה מדנפשיה המש"ך ז"ל.

שם ובין לרבי יהודה וכו' ואע"ג דחזינן לקמן בברייתא דרבי יהודה פליג נמי ארוחבה ומכשיר אפי' יותר מעשר, מ"מ פריך לרבי יהודה דנימא דעד עשרים הוא דכשר בפתח שער החצר ותו לא. וראיתי להריטב"א שכ' דה"ה דמצי לשנויי לרבי יהודה דמכשר עד עשרים אלא דניח"ל לשנויי אפי' לדעת המקשה ולתרץ לרבנן ולר"י בחדא גוונא והדר אקשינן לר"י לחודיה ע"ש. ולולי דבריו נלע"ד כמ"ש בעניותין. (דיבור ישן)

שם מה להלן חמש בגובה עשרים וכו' לפרש"י דארוחבה לחוד קפריך הוה ליה למימר מה להלן ברוחב חמש אף כאן ברוחב חמש. וראיתי בתוס' רבינו פרץ שהביא מפרש"י (או שכ"כ לדעת רש"י) דל"ג מה להלן חמש לפי שאותם שגורסין כן טועים, דסבורים דפריך מגובהה וכו' וז"א דודאי מהא לא מצי למיפרך דכיון דאשכח פתח היכל דהוי גבוה כ' ומיקרי פתח וכו' אלא ודאי פריך מרחבה כדפרי'. עכ"ל. ואין להקשות ממ"ש רש"י מה להלן גובה חמש וכו' דדבריו שם הם לאותם שמפרשים את הגמ' דאגובהה פריך כמו ד"ה ההוא וד"ה שפת קלעים ולמטה ע"ד מ"ש ולישנא אחרינא. אולם הרשב"א כתב בשם ר' יצחק ליישב דלרבותא נקט לה. ובלימוד הישיבה אמרו החברים ר' יונה לגזיאל ור' תמיר חדד הי"ו לתרץ, דר"ל דאל תשיבני דמ"ש קלעים חמש עשרה אמה קאי

אגובה דהא בגובהה חמש אמות וא"כ ע"כ חמש עשרה אמה קאי ארוחב וכד משני ליה דארוחבה קאי פריך ליה והכתיב וקומה חמש אמות וגו'.
אגב מ"ש ברבינו חננאל וז"ל: ואקשינן איני והכתיב וקומה חמש אמות ופרכינן ההוא משפת וכו' והוא ט"ס וצ"ל ופרקינן. ופשוט.
רש"י בד"ה משפת וכו' טועה הוא שהיה סבור דמאן דפריך וכו' אגובהה פריך וכו' עכ"ל. ר"ל דאגובהה נמי פריך. ונלע"ד הא דגרסינן בגמרא שלפנינו מה להלן חמש ברוחב עשרים אף כאן חמש ברוחב עשרים, אתי כלישנא קמא דרש"י שכתב רש"י. ולדידהו גרסינן בתירוץ, ההוא משפת קלעים ולמעלה משום דמהדר תלמודא לאוקמי פתח החצר בכ' אמה אבל ללישנא בתרא שהיא עיקר דלא פריך אלא ארוחב גרסינן בקושיא הכי, מה להלן חמש ברוחב עשרים הכי נמי ברוחב עשרים, וכמו שכן הוא נוסח הכת"י כמ"ש בס' דק"ס כיעו"ש. ובתירוץ גרסינן, ההוא משפת המזבח ולמעלה כמ"ש רש"י ז"ל. ובדפוס שלפנינו (דפוס וילנא) הקושיא אתיא כלישנא קמא ושינויא אתיא כלישנא בתרא. ועי' להריטב"א ז"ל שיישב גירסת הגמרא שלפנינו מה להלן חמש וכו' גם ללישנא בתרא כיעו"ש. (דיבור ישן)
תוד"ה בין וכו' והדיבור הבא אחריו כ' מהרש"ל ז"ל בח"ש שהכל דיבור אחד. ע"ש. וטעמו ברור, כי התוס' הביאו פירש"י בכל סוגיית הגמ' והעירו את הערותיהם על כל מהלך ומהלך ושוב הקשו על פרש"י והביאו פירוש ריצב"א לכל מהלך הסוגיא.
בא"ד אע"ג דג' עמודים היו עומדים ברוחב הפתח וכו' עכ"ל. העירו התלמידים הי"ו בלימוד הישיבה והלא מקרא מלא דיבר הכתוב ורוחב החצר וגו' עמודיהם ארבעה ואדניהם ארבעה. וצ"ע. ועי' להרש"ש ז"ל שציין למ"ש במדרש רבה סו"פ תרומה וראיתי אליו שם שכ' שט"ס נפל בתוס' וצ"ל דד' עמודים ע"ש.
בד"ה ואיבע"א וכו' וא"ת מאי פריך וכו' קושיא זו לפרש"י דארוחב פריך דאי אגובהה לק"מ דאכתי לא ידעינן דצוה"פ ל"מ לגובה משא"כ ארוחבה דבמתני' תנן דמהני צוה"פ להרחב מעשר. ופשוט.
בא"ד ולהכי נמי כי פריך בסמוך לר"י וכו' עכ"ל. ואף שכבר הביאו מלקמן דאמר רב בהדיא דצורת הפתח ל"מ לרוחב מ"מ סתמא דגמ' דפריך לקמן אלא מעתה וכו' לא ידע להאי מילתא ומסתמא גם סתמא דגמ' הכא דפריך ולילפו משער וכו' נמי לא ידע וא"כ הדרא קושיין לדוכתא. ולזה כתבו התוס' דע"כ מקשה דהכא ידע להאי מילתא דלרב לא מהני צוה"פ דאל"כ מאי פריך בסמוך לר"י מאולם נימא דשאני התם דאית ליה צוה"פ וגם המתרץ לא תירץ לו כן. אלא ע"כ דהכא ידעינן דלרב לא מהני צוה"פ ומש"ה פריך

שפיר ולילפו מפתח שער וכו'. וצ"ל דמאן דפריך לקמן אלא מעתה לא תיהני וכו' מקשה אחר הוא.

בא"ד אך קשה דקראי מוכחי דברוחב כתיב וכו' עכ"ל עמ"ש מהרש"א לעיל בכוונת תוס' כאן. וז"ל התוס' בזבחים (נט:) בד"ה ואומר וכו' והא מוכחי קראי דברחבה מיירי דקחשיב מעיקרא לפאת ים חמישים אמה ואח"כ מפרש חמש עשרה אמה קלעים לכתף שאצל השער ולכתף השנית חמש עשרה קלעים ואח"כ ולשער החצר מסך עשרים אמה. עכ"ל. והרי הוא כמבואר.

בא"ד ואין נראה למקשה דפתח שער איקרי כיון דנמוך כ"כ וכו' עכ"ל. עמ"ש מהרש"א ז"ל. וידי"ן ר' יניב נתן הי"ו פירש קרוב לדברי מהרש"א, שהוצרך ריצב"א לפרש דברי המקשה כן מפני שאם הבין המקשה דפתח שער נמי ילפינן מיניה שיעור פתח כיון דסו"ס פתח איקרי א"כ מאי משני ליה בשינויא בתרא ואיבע"א כי כתיב קלעים חמש עשרה בגובהה הוא דכתיב, מ"מ מצאנו שיעור פתח רחב עשרים ואמאי קתני והרחב מעשר ימעט דמשמע בכל ענין. ולכן פירשו דודאי אם הוא גבוה נקרא פתח שער ולא פתח סתם ואין להביא ראיה מזה אלא הואיל ופתח השער נמוך כ"כ יקרא גם בשם פתח סתם. והמתרץ בתירוץ קמא קאמר דאפ"ה פתח שער מיקרי מפאת רוחבו. ובתירוץ בתרא קאמר דלא איירי כלל בנמוך אלא בגבוה ופשיטא דשפיר מקרי שער. וזהו שסיימו התוס' בסו"ד והשתא ודאי הואיל וכו' ומתחילה לא הקשה וכו' וז"ב. עכ"ד נר"ו.

בא"ד וגם רב אשי מסדר הש"ס הביא למעלה ולכתף השנית וכו' עכ"ל. דקדק ידי"ן ר' חביב כהן הי"ו מדוע לא ראה רב אשי לכתוב כן בדברי המתרץ שחידש כן ולרמוז כן בדברי המקשה שלא ידע מזה מאומה. ונומיתי לו, דודאי המקשה הביא קרא דולכתף השנית דבפ' תרומה אלא דרב אשי יצטרך להביא בדברי המתרץ הפסוק בפ' ויקהל דכתיב ולכתף השנית מזה ומזה וכו' העדיף להביאו בדברי המקשה ולקצר בתירוץ.

בגמ' פליג בגובהה וה"ה ברוחבה וכו' ר"ל, כיון דטעמא דידיה משום דיליף מפתחו של אולם ממילא שמעינן דפליג נמי ברוחבה. וזה פשוט. (דיבור ישן)

שם אלא מעתה לא תיהני ליה צוה"פ וכו' אלא מעתה לא תיהני ליה אמלתרא וכו' נלע"ד לבאר לשון אלא מעתה וכו' עפמ"ש בתוס' הרא"ש דלא פריך בגמ' ליבעי צוה"פ כהיכל משום דבעינן דלתות להיכל לצניעות, ע"כ להניח צוה"פ לדלתות. ע"ש וא"כ י"ל דה"ק דלולא מאי דמשני ליה דלתות לצניעותא הוא דעבדן הוה בעינא למיפרך ליבעי צוה"פ כהיכל אבל השתא דאמרת דבעינן דלתות א"כ מה שהוצרכו צוה"פ הוא בשביל הדלתות

אלא דק"ל דהיכי אמרי' דביותר מעשר מהני צוה"פ והא אי איתא אמאי לא עבדו רוחב היכל גדול יותר. וע"ע בתוס' ר"פ ותמצא סייעתא לדברינו.

רש"י ד"ה לחי קנה או לוח עץ נעוץ אצל כותל אחד בראשו. עכ"ל. אע"פ שכבר הזכיר רש"י לעיל בע"א לחי ולא פירשו, כאן הוכרח לבארו שלא נאמר אולי לחי היינו לוח עץ רחב לכל אורך המבוי והוא כדלת. וקורה נמי מהני משום דחודו החיצון יורד וסותם והוא כמחיצה ממש ולא דגרע מדלת. לכן פירש דלחי היינו קנה או לוח נעוץ אצל כותל אחד ולא לכל רוחב פתח המבוי.

תוד"ה אמר וכו' וקשה דלקמן אמר דלא מכשיר ר' יהודה עד י"ג אמה ושליש עכ"ל. ולכאורה קשה דהתם רב אחי קאמר לה ורב יוסף דחי ליה כיעו"ש. וא"כ י"ל דאביי ס"ל כרב יוסף רביה. ושו"ר להגרע"א בגליון הש"ס שהקשה כן והוסיף להקשות עוד ביתר שאת כיעו"ש. ואח"ז מצאתי שכבר קדמנו בזה הריטב"א ז"ל וששתי. (דיבור ישן)

בד"ה עד וכו' כדמשמע בפ' מפנין עכ"ל כתבו כדמשמע מפני שיש לומר דע"כ לא אמרי אינשי אלא ארבע חמש שהוא מדלג באחדות אבל בעשרות כגון ארבעים חמישים לא אשכחן.

בד"ה ליבעו וכו' שהרי היה פרוץ במלואו וכו' עכ"ל. עמ"ש המש"ך ז"ל. והעיר ידידנו ר' יניב נתן הי"ו דלפירוש ר"ת דפריך אגובהה לחוד ומשני בשינויא בתרא דגובהה הוה עשרים אמה אכתי קשה קו' התוס' נילף מפתח שער החצר דלא בעי' דלתות. והשבתי לו, דשמא רוחבה היה פחות מעשר ומש"ה מיקרי פתח אע"ג דלית ליה דלתות והשתא דאתינא להכי כן י"ל לפירוש קמא שכתבו התוס' לעיל.

בד"ה אלא וכו' אבל האי פריך שפיר וכו' עכ"ל. עמ"ש מהרש"א וכנראה המגיה בדבריו רצה ליישב דברי מהרש"א ולפרשו כמ"ש המש"ך אלא שאין זה שטח לשונו והעיקר דכוונתו דהיה לו להשוות את המבוי לאולם שאם הוא רחב מעשר צריך למעט אף שיש לו צוה"פ. אכן פירושו קשה חדא דלשון תוס' שכ' דאי הוה קרוי פתח וכו' ל"מ כפירושו. ועוד הקשה ידי"ן ר' שי אבידר הי"ו מאי פריך לקמן דלמא כי תניא ההיא דאמלתראות באולם. אדרבא מש"ה אין להכשיר גבוה מעשרים כשיש לו אמלתרא. לכן העיקר כמ"ש המש"ך בכוונתם ז"ל ומצאתי לו חבר הוא הרש"ש ז"ל לקמן ריש דף ג' ע"א. ותנא דמסייע להו, הוא רבינו פרץ בתוספותיו שכ' מפורש שאם צוה"פ מהני א"כ היה יכול לעשות את ההיכל יותר מעשר. ע"ש.

ואגב יש להעיר כי בדברי המש"ך ז"ל נפלו שני ט"ס האחד, מ"ש ר"ל הי"ל לעשותו עשרים שוה וכו' כצ"ל. ובסו"ד צ"ל יש לו ליקרא פתח כיון שאינו גבוה כאולם וכו' ע"ש היטב.

בד"ה מידי וכו' איכ"ל דפליגא אמתני' וכו' עכ"ל. ר"ל, ולדעת תנא דברייתא הרחב מעשר אע"פ שיש צוה"פ צריך למעט. אכן ברייתא זו היא בתוספתא ריש פ"א כמו שציין בגליון הש"ס ושם איתא להדיא מבוי שהוא רחב מעשר אמות [ה"ז] אין צריך למעט עכ"ל. וא"כ ע"כ כתירוץ שני שכתבו ז"ל. (ר' חביב כהן הי"ו)

דף ג' ע"א דלמא תבנית היכל כתבנית אולם וכו' לכאורה יש לתמוה דהיכי פריך מכח דלמא בעלמא. ושו"ר להרש"ש ז"ל שכ' דאשכחן דשימשו בלשון דלמא על ודאי בנדרים פ"ג וכו' ע"ש. וזכה לכוין לדברי הריטב"א שכתב דלאו דוקא הוא ואשכחן דכוותה בתלמוד. ע"ש.

שם מתניתא היא מאן וכו' אמר אביי הא חמא וכו' ותיהוי אמלתרא וכו' לכאורה קשה מאי משני רב יוסף דמתניתא היא מ"מ תקשה לרב ממתני' כדפריך ליה בתר הכי. ואי משום דרב תנא ופליג, מאי משני ליה אביי והא חמא וכו' ונראה דרב יוסף משני דאמלתרא מתניתא היא ולאו דברי רב. וכי היכי דלא נימא דמשבשתא היא פריך ומאן קתני לה ומשני אביי דרב חמא וכו' ומתרצתא היא והשתא פריך לרב ממתניתא ואע"ג דאמרינן בכמה דוכתי דרב תנא ופליג לא משנינן הכי אלא כשאין לנו פה להשיב בדרך אחרת כנלע"ד. (דיבור ישן)

רש"י בד"ה ואם וכו' תרתי מילי קאמר רב ולקולא. עכ"ל פירוש דלאו חדא מילתא קאמר רב אלא תרתי מילי קאמר רב ואם תשאל מהו "ואם" דמשמע שהוא מקושר לדין הראשון י"ל דהיינו לקולא ר"ל דרב אשמועינן הכא שני קולות בדין קורה.

בגמ' מבוי דלרבים היא סמכי אהדדי ולא מדכרי וכו' עי' בגליון הש"ס שהראה מקום לדברי הגמ' לקמן י"ח ע"א ורש"י שם בד"ה בור הרבים. וכוונתו ז"ל דלקמן משמע דרבים מדכרי אהדדי ונראה ליישב דשאני התם דכו"ע אתו להשקות בהמתן וחזו דלית מיא מגלים הדבר איש לחבירו שידעו להשיג מים במקום אחר אבל גבי מבוי אף אם האדם יראה שהמבוי גבוה לא יתקנו שיסמוך על חבירו שיתקנו.

תוד"ה אי וכו' דאי ע"י קלישה לחודה תהא חמתה מרובה היכי מכשרינן לה בלישנא בתרא וכו' עכ"ל. ה"ה דהוי מצי לאוכחי מלישנא קמא דאמר, אלא ע"כ נעשו כשיפודין של מתכת ה"נ ע"כ נעשית כצילתה מרובה מחמתה, ואי איתא דע"י קלישה לחודה תהא חמתה מרובה א"כ יש לחלק בין קורה שאין לפוסלה מחמת מה שלמעלה מעשרים

שאינו אלא להחזיק הקורה ויש כאן היכר אבל גבי סכך שאינו כשר אלא א"כ צילתו מרובה מחמתו אין לצרף הסכך שלמעלה מעשרים להכשר הסכך א"ו שבאמת גם הסכך צילתו מרובה מחמתו בלתי הסכך שמעל עשרים. אלא דניח"ל להוכיח מפסק הלכה ברור יותר ממה שאמר המקשה.

בא"ד הא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר וכו' עכ"ל. ומ"מ אם הסכך צילתו מרובה מחמתו והאילן חמתו מרובה מצילתו אין כאן צירוף סכך פסול מפני שאין אנו צריכים לו ורק אם האילן צילתו מרובה מחמתו יש לפסול הסכך מחמת שהוא תחת האילן או הבית.

בא"ד אי נמי וכו' עכ"ל עמ"ש מהר"ם בביאור לשון אי נמי.

ע"ב חלל סוכה תנן וכו' עמ"ש לעיל בריש אמי'ר בזה.

שם איתיביה רב שימי בר רב אשי לרב פפא וכו' פירוש, דוקא לרב פפא פריך משום דמייתי סייעתא לרבא מהאי תוספתא ובסיפא דהאי תוס' תניא כיצד היה וכו' דמשמע דעובי הקורה תוך כ' וא"כ ע"כ לומר דהא דתני ברישא יותר מפתחו של היכל סימנא בעלמא הוא לגמרי וע"ז השיבו רב פפא דאי אפשר לפרש התוספתא כפשוטה דא"כ אמאי בעינן כל עובי הקורה למטה מכ' א"ו שיש לפרשה משפת עשרים ולמעלה וכן למטה ובאמת דהוה מצי למימר ליה ולטעמיך היכי יליף רב מהאי תוספתא דרבנן מפתחו של היכל ילפי אלא שפעמים אין דרך הש"ס לומר ולטעמיך אע"פ שהיה יכול לאומרו וכמ"ש התוס' בכמה מקומות. (ר' חיים יפה בתוספת נופך משלי)

רש"י בד"ה חלל סוכה וכו' בין בסוכה בין במבוי וכו' עכ"ל. כצ"ל, וכ' בדק"ס שכן הוא בדפוס שלוניקי ושכן הוא ישר.

בגמ' אמת סוכה ואמת מבוי וכו' יש להגיה אמת מבוי ואמת סוכה כמו שכן הוא ברש"י וכ' בדק"ס שכן הוא בנוסח הכת"י וכן עיקר שהרי אחר כן הולך ומבאר תחילה מבוי ואח"כ סוכה ולאחריו כלאים.

מכאן ואילך כל הדיבורים ישנים

תוד"ה והא וכו' וי"ל דרוב אמות קאמר וכו' עכ"ל. לכאורה קשה לאבע"א דאתי ר"נ כר"ש היכי הוי רוב אמות לחומרא והא איכא תרי ותרי קרחת הכרם ומחול הכרם לחומרא וגדר ורצופים דלקולא. ושו"ר למהרש"א דעמד בזה ע"ש מה שתירץ ולע"ד איכא עבודת הכרם נמי דלחומרא, והוו ג' לחומרא.

דף ד' ע"א רש"י בד"ה לאביי וכו' דהא כל אמות קאמרי וכו' עכ"ל. לכאורה תמוה, דהא אביי דחי להאי הוכחה משום דאיכ"ל אמת כלאים באמה בת ששה וכדפירש רש"י לעיל בד"ה אימא וליכא הוכחה דרבנן כל אמות קאמרי אלא מרשב"ג. וצריך ישוב.

תוד"ה ואלה וכו' פירש בקונטרס וכו' וקשה וכו' ונראה כמו שפירש"י בפירוש יחזקאל וכו' עכ"ל. נראה מדבריהם שלא היה לפניהם ההג"ה שנמצאת בפירש"י. וזה פשוט.

בע"ב תוד"ה דבר תורה וכו' פירש בקונטרס בשערו משמע אבל בשרו אפילו מיעוטו שאינו מקפיד חוצץ וכו' עכ"ל. וכ' הריטב"א ונראה שלא נתכוין רש"י לכך אלא לאשמועינן דבשערו (כצ"ל) לבד משערין ברוב ומיעוט וא"צ לשער ברוב הגוף והשיער עכ"ל. ואין להקשות דמי הכריחו לרש"י לפרש דרוב היינו רוב שערו די"ל משום דלעיל מינה פריך אשערו דהא דאורייתא היא ועלה קאמר כי אתאי הלכתא לרובו משמע ליה ז"ל דרובו היינו רוב שערו דסלקינן מיניה וקמ"ל דבשערו לבד משערין וכמ"ש הריטב"א.

דף ה' ע"א תוד"ה סוף וכו' וכן משמע וכו' ופרש"י אין נראה עכ"ל. ר"ל דמ"ש רש"י דסוף מבוי היינו שכבר היה מבוי אלא שאירע בו פסול למיהדר לשמיה מבוי סגי בט' טפחים ע"כ ומבואר מדבריו דאע"פ שלא נשאר פס ד' טפחים ומתקנו סגי בארבע טפחים ע"ז כתבו תוספות דז"א דאי יצא מתורת הכשר דהיינו פחות מד' טפחים בעי לתקוני בד' אמות וסוף מבוי דקאמר בגמרא היינו שלא יצא מתורת הכשר ואיכא ד' טפחים והוכיחו פי' מדקאמר בגמ' אם יש פס ד' דמשמע דלאחר פריצה נשאר ד' טפחים שלא נפרץ עד פחות מד' טפחים.

תוד"ה דפתח וכו' והנה עינינו וכו' מגיע אפי' לאלכסון וכו' עכ"ל. עמ"ש מהר"ם בכוונתם. ולא ראה דברי מהרש"ל שדחה ביאור זה כיעו"ש. ומה שכתב מהרש"ל בכוונתם מצאתי שכ' מפורש בתוס' הרא"ש וז"ל: שאם תעשה ריבוע של שלשה טפחים על טפח ותשים חוט על שני טפחים שלא באלכסון ועל הטפח באלכסון יעלה האלכסון שני חומשים. ואם יניח כל החוט באלכסון שלשה טפחים לא יעלה כל כך בזה עכ"ל. ומה שציירו בתוספות הרא"ש שלפנינו, אה"ר אינו נכון בכוונת הרא"ש בתוספותיו אלא העיקר כמ"ש מהרש"ל בכוונת תוספות וכציורו אשר צייר שם. ועמ"ש מהרש"א ודוק.

בע"ב רש"י בד"ה פחות וכו' וד"ה ד' אמות וכו' שני דיבורים אלו צ"ל בעמוד א' דודאי רש"י פירש כן בתחילה. וכן מוכח ממ"ש בסו"ד אלמא מדקתני וכו' דהיא קושיא דלעיל וזה ברור.

תוד"ה אותו וכו' ברחב יותר משמונה קא בעי דברוחב ח' וכו' הוי עומד מרובה עכ"ל. לכאורה קשה דהא אנן בדרב הונא קיימינן ואיהו לית ליה שיהא ניתר בעומד מרובה

על הפרוץ דק"ו דחצר לית ליה לדידיה כדאמרי' בסמוך וא"כ מצינן למימר דבעי אפי' ברוחב ח' מצומצמות ושו"ר להרשב"א בחי' שהשיב ע"ד התוספות בזה באויר ע"ש. וכ"כ הר"ן בחי' ולאו אליבא דרב הונא לחוד קבעי דז"א דמי הכריח לכך כדי לדחוק דהכא בעי ביותר מח' וידי"ן ר' אהרן מאוזז יצ"ו אמר ליישב דהתוס' מפרשי הא דאמרינן לקמן רב הונא בריה דר"י טעמא דנפשיה קאמר ר"ל דפליג עליה בטעם ולא בדין דהכי דייק לישנא "דטעמא" ולעולם ר"ה נמי ס"ל דבעומד מרובה שרי ודוק.

דף ו' ע"ב הא בדלתות מיערבא וכו' ר"ל ואת"ל דדוקא בלחי או קורה לא מיערבא אבל בדלתות אע"פ שאינם נעולות מיערבא והאמר רבב"ח וכו' וכן פירש ר"ח ז"ל.

רש"י בד"ה חייבין וכו' והכא קתני עושה דלת מכאן ולחי וכו' לבית הלל עכ"ל. לפ"ז קשה מאי קאמר בגמרא וכ"ת בכך הוא דלא מיערבא דמ"מ ב"ה שרו ע"י לחי וקורה וי"ל דלרבי חנינא קאמר הכי ואה"נ לב"ה בלא"ה פריך שפיר.

ע"כ מצאתי מסודר לפני מחידושי עירובין

סימן קסח - הרוצה לידע עומקו של גיא

מאת הרב רונן כרייף / מחוברת שבט תשס"א (שנה א') סי' י'

הנה בגמרא עירובין (מג:) תנא, שפופרת היתה לו לרבן גמליאל, שהיה מביט וצופה בה אלפים אמה ביבשה, וכנגדה אלפים בים. הרוצה לידע כמה עומקו של גיא, מביא שפופרת ומביט בה, וידע כמה עומקו של גיא. ופרש"י, שפופרת. קנה חלול, וכשהוא ארוך אין צופין בו למרחוק, וכשהוא קצר צופין בו יותר. והיתה שפופרת של רבן גמליאל מתוקנת למדת צפיית אלפים, או בים או ביבשה. כמה עומקו של גיא מביא שפופרת ומביט בה. ביבשה, וימדוד כמה אמות הוא יכול לצפות בה. ואחר כך ילך על שפת הגיא ויצפה בה לעומקו, ויתרחק לאחוריו עד שיבחין שבמקום שכלה עומקו של גיא, שם כלה צפיית השפופרת, שאם יתרחק עוד מעט לא יראה את קרקעית הגיא. וידע שעומקו של גיא והרחקתו שנתרחק משפתו, הוי כמדת צפיית השפופרת. עכ"ל. נראה שבא לבאר לנו, היאך ניתן ע"י שפופרת זו לצפות מדות עומקו של גיא? כי לדעת מרחק ידוע כגון אלפים אמה בים או ביבשה, כמעשה דרבן גמליאל, הוא ע"י שהיתה השפופרת מתוקנת למידת צפיית אלפיים אמה, ולכן משעה שרואה את היבשה היה יודע שהוא תוך אלפיים אמה. אבל הרוצה לידע כמה עומקו של גיא, כיצד ניתן לעשות כן ע"י צפייה בשפופרת הלזו? ולזה פירש רש"י, שיקח שפופרת ויבדוק מדת צפייתה ביבשה. ואחר כך ילך ויצפה בה לעומקו של גיא. והיה אם רואה את קרקעית הגיא בבירור, (כי אם אינו רואה קרקעית הגיא, אות היא שמדת צפיית השפופרת קטנה ממדת עומקו של גיא, ולא נוכל לשער

בה עומקו של גיא הגדול ממנו. וכמו שהעיר הגאון יעב"ץ והבאנו דבריו להלן) יתרחק לאחוריו עד שיגיע למקום בו אינו רואה בבירור את קרקעית הגיא, ואז ידע שמדת עומקו של גיא הוא כמדת צפיית השפופרת בניכוי מה שנתרחק משפת הגיא.

ואני הצעיר לא זכיתי להבין דברי קודשו, דאם יתרחק לאחוריו מעט, שפת הגיא תסתיר את צפייתו. ועוד, דהיאך עומקו של גיא שוה למידת צפיית השפופרת בניכוי התרחקותו משפת הגיא, והלא כשמתרחק משפת הגיא, אינו מתרחק בקו ישר ביחס לנקודת הצפייה אלא בקו אלכסון, וצפייתו דרך השפופרת בקו אלכסון בניכוי מדת התרחקותו מן הגיא, לא יעלה בקנה אחד למדת עומק הגיא. מכיון שהאדם יוצר בצפייתו זו כעין משולש ישר זוית, מפני שמדת צפיית השפופרת יוצרת קו אלכסון, ומדת התרחקותו משפת הגיא יוצרת קו ישר, והקו הישר הנוסף הוא מדת עומקו של גיא, ואם נחברם כאחד נקבל משולש ישר זוית כזה . וכבר ידוע הדבר שבמשולש ישר זוית אם ננכה מאלכסונו אחד משתי הצלעות הישרות, לא נקבל מדת הצלע השנית. וראיה לזה מדברי חז"ל בגמרא בסוכה (ח.) שאמרו כל אמתא בריבועא אמתא ותרי חומשי (כצ"ל, וכ"ה בתוס' שם) באלכסונא. ע"כ. ומזה נלמד, שאם נחלק את הריבוע לשניים באלכסון כזה נקבל שני משולשים ישרי זוית כזה . ובכל משולש שיש לפניך כשאתה מודד אלכסון שלו אתה מוצא לכל אמה שבצלע הישרה תוספת שתי חמישיות. כגון, אם צלעותיו הישרות של המשולש שוות לאמה, מדת אלכסונו אמה ושתי חמישיות וכן עזה"ד. ואם ננכה מאלכסונו, שהוא אמה ושתי חמישיות, מדת הצלע האחת, שהיא אמה, נקבל שתי חמישיות, ולא את מדת הצלע השנית שהיא אמה. וא"כ היאך כתב רש"י ז"ל שידע עומקו של גיא ע"י ניכוי הרחקתו שנתרחק משפתו ממדת צפיית השפופרת?!

וראיתי להגרי"ח זצ"ל בספרו בן יהוידע שכתב, שהגאון תורת חיים ז"ל תמה על פירוש רש"י כמו שהקשיתי לעיל בראשונה וכתב עליו, בזה"ל: ולי אני עבדא נראה לי בס"ד כונת רש"י ז"ל ברורה, ופירושו הוא מוכרח מאוד, דאין כונת רש"י ז"ל לומר, שיחזור לאחוריו דהיינו לצד היבשה המתרחקת משפת הגיא, כמו שמבין הגאון תורת חיים ז"ל, דזה לא יתכן כלל, וכמו שטען. אך הכונה הוא אם רוצה לידע עומקו של גיא בדקדוק יעשה כך, יביא שפופרת שיש בה לצפות בה יותר משיעור עומק הגיא, לפי אומד הדעת למרובה, באופן שברור לו ששיעור (כצ"ל) צפיית השפופרת יותר משיעור עומק הגיא בודאי. ויעמוד על שפת הגיא, ויביט בשפופרת ההיא בקרקעית הגיא, בנקודת קרקעית הגיא אשר לפני מעמד רגליו ממש, וזו הנקודה תהיה מטרתו. ויתחיל לילך על אורך שפת הגיא לאחוריו, והשפופרת בידו וצופה בה באותה נקודה, עד שלא יוכל לראות

עוד את הנקודה ההיא על קרקעית הגיא, מפני שנשלם כח צפיית השפופרת שבידו. אז נתברר לו בזה עומקו של גיא כמה, כי אז ימדוד הקרקע של שפת הגיא שהלך בה בהיותו צופה בשפופרת, ויתחיל למדוד מן מקום שכלה בו צפיית השפופרת עד מקום שעמדו רגליו בראשונה, שהוא למעלה מאותה הנקודה שבקרקעית הגיא. ואם למשל, עלה המדידה של שפת הגיא שלשים אמה, והוא יודע שצפיית השפופרת היא שיעור מאה אמה, הנה בזה נתברר לו, דעומק הגיא הוא שבעים אמה, כי צריך לנכות מן שיעור מאה אמה של צפיית השפופרת, שלשים אמה של מהלך שפת הגיא. וזה שכתב רש"י ז"ל ילך וכו' עכ"ל בקוצר. וסיים עוד שם, והרחבתי הדברים בזה כדי להקל על המעיין, שיהיה קשה ההבנה. יען כי ראיתי אדם גדול וגאון קדמון, הוא הגאון תורת חיים ז"ל, אגב חורפיה לא דק, במה שכתב להבין דברי רש"י ז"ל על אמיתות, וחשב בהם דרך אחרת, ולכך נתקשה בהם. עכ"ל. ואחר המחילה הרבה, לא יצא ידי חובת הביאו'ר בזה, כי הגם שיישב בפירושו קושייתנו הראשונה הנ"ל, מ"מ לא ידעתי מה יענה ביום שידובר בו קושייתנו השנית הנ"ל, שגם פירושו לא יגהה מזור לה. וצ"ע.

ובהיותי בזה ראיתי להרב ענף יוסף שהעתיק מלשון הרב איי הים, שנתקשה בדברי רש"י הנ"ל וכתב, וז"ל: ואני בעוני שותא דרש"י לא ידענא. כי אפשר שמה שכלה ראייתו אחר התרחקו ואינו רואה עוד עומקו של גיא הוא מפני, שחידוד השפה הגדודי מפסיק בין העומק של הגיא ובין ניצוצי ראייתו. ואפי' אם נאמר, דקושטא דהש"ס מירי באיזה גיא אשר אין לו שפה לפיו סביב, שיהיה גובהו חדודי רק הוא משופע מדרוני, באופן שאין בשפתו ענין שיפסיק חוש ראייתו מהעמק, רק הרוחק שבמדת השפופרת, עכ"ז לא ידעתי וכו' ע"ש באיי הים. עכ"ל הרב ענף יוסף. הנה מלבד שהרב איי הים עצמו נראה שהרגיש בדוחק תירוצו, דהש"ס מירי בגיא מסויים שאין שפה לפיו וכו'. עוד בה, שאפי' נאמר דמירי הש"ס בגיא שאין שפה לפיו, מ"מ אי אפשר שיתרחק לאחוריו ממקום שעומד, ויראה תמיד את קרקעית הגיא, מפני שהשפה תסתיר את תחתית עומק הגיא. וספר איי הים אינו מצוי אצלי לראות הדברים בשרשן.

על כן נלע"ד לפרש דברי רש"י הנ"ל, בהקדים מה שכתב לעיל בד"ה שפופרת, שככל שהשפופרת קצרה יותר, רואין בה למרחק גדול יותר. ולכן כשמודד מדת צפיית השפופרת ביבשה, ומתקנה ע"י חיתוכה לפי הצורך, כפי אומד הדעת, באופן שתהיה מדת צפייתה מעט יותר ממידת עומקו של גיא. ולא פחות ממדת עומק הגיא, מפני שאז לא יוכל למדוד את עומקו בשפופרת זו, וכמ"ש הגאון יעב"ץ בחידושיו על דברי רש"י בקצרה, בזה"ל: זה יתכן, בשפופרת שמדת צפייתה יתרה על עמקו של גיא, אך לא

בגיא העמוקה יותר עכ"ל. ואחר כן יצפה בה בעומקו של גיא, ויתחיל לצפות מהנקודה הקרובה ביותר לשפת הגיא, ומנמיך את ראשו סמוך לשפה עד כמה שיכול, והולך ומגביה ראשו כלפי מעלה, וזהו שכתב רש"י, "ויתרחק לאחוריו". ואם זקוף ועומד כבר, ועדיין לא הגיע לנקודה שממנה אינו רואה כבר את קרקעית הגיא, וצריך לילך עוד לאחוריו, יעלה על כסא או על סולם העומד אצל הגיא. וכן ראיתי להרב מלא הרועים ז"ל שכתב על דברי רש"י, נראה לי, שמרחיק ועולה על סולם גבוה זקוף אצל הגיא, והשפופרת כבר מדודה עד כמה יכול לראות בה למטה לעומק. עכ"ל. ונראה שנתכוין ליישב דברי רש"י ז"ל מן הקושיות שכתבתי לעיל. ומ"מ הנני מוסיף, שאם הגיע למקום הגבוה ביותר שיוכל, ועדיין הוא רואה את קרקעית הגיא בבירור, יצטרך לקחת שפופרת אחרת ארוכה יותר ואז יחזור ויצפה, וכאשר יגיע לנקודה שאם ילך עוד מעט לאחוריו, שוב לא יראה כבר את קרקעית הגיא, אז ידע עומקו של גיא ע"י שיפחית מה שעלה והתרחק משפתו של גיא, משיעור מדת צפיית השפופרת, ויקבל את מדת עומקו של גיא משפתו ועד קרקעיתו בקו ישר בדקדוק. זהו הנלע"ד, והמעיין יבחר ויקרב.

[המשך מחוברת סיון תשס"א (שנה א') סי' מז]

במאמרנו הקודם הארכנו לבאר דברי רש"י בעירובין (מג:), על פי דברי המפרשים ז"ל, כאשר יראה הרואה. ועתה הבוא נבוא להביא כמה פירושים על דברי המשנה והברייתא הנ"ל, בדרך אחרת ממה שפירש רש"י ז"ל. ואע"פ שראיתי להרמב"ם בפירוש המשניות (מהדורת הרב קפאח) שכתב, וז"ל: "לפי שאפשר לדעת מרחק איזו מקום שתרצה, ממה שתשיגהו ראיית העין, באמצעות כלים שעושין המהנדסים, ואפשר להשיג את זה גם במחוגת "אלאסטרלאב". ואיני רואה שצריך להאריך ולבאר איך רואין את זה, מפני שיארך הדיבור וימשך, ולא ישיג ממנו תועלת, אלא מי שידע הנדסה, וידע יחסי המשולשים הדומים, והיאך להשיג ידיעת הצלע הבלתי ידועה, אם ידועים לנו צלעות אחרות". עכ"ל. וכעין דברים אלו כתב גם המאירי בחידושיו. מכל מקום, הואיל וראינו בתשובות הגאונים, שהאריכו למעניתם בפירוש ענין זה, ולא זו אף זו שגם הרמב"ם עצמו, בפירוש שעשה למסכת עירובין, לא מנע עטו מלהאריך בנושא זה, וכמו שמתבאר בס' פירוש ר"י בן חכמון, וגם בס' רבנו חננאל בן שמואל (שהיה מחותנו של הרמב"ם) ונביא דבריהם להלן. על כן אכתוב גם אני חלקי בעזר צורי וגואלי.

במשנה בעירובין (מא:) שנינו, מעשה שבאו מפלנדרסין והפליגה ספינתם בים. רבן גמליאל ורבי אלעזר בן עזריה, הלכו את כולה, ר' יהושע ורבי עקיבא, לא זזו מד' אמות, שרצו להחמיר על עצמן. פעם אחת, לא נכנסו לנמל עד שחשיכה. אמרו לו לרבן גמליאל,

מה אנו לירד? אמר להם, מותרים אתם, שכבר הייתי מסתכל, והיינו בתוך התחום עד שלא חשיכה. ע"כ. והנה ראיתי לרב האי גאון בתשובה, [הובאה בתשובות הגאונים הרכבי סימן שיד, ונזכר גם בחידושי המאירי עירובין (מג:), ובפירוש ר' ישמעאל בן חכמון, מחכמי מצרים הקדמונים, ורוב התיקונים שנעשו בדבריו, הם על פי מה שנמצא בשאר ספרים הנזכרים] שכתב לבא'ר כל חמיר'א, בענין הרוצה לידע עומקו של גיא וכו' (עירובין מג:). ובתוך דבריו פירש גם כן ענין שפופרת של ר"ג, הנזכרת במשנה הנ"ל. ובהיות ויש אריכות גדולה בדבריו, ראיתי להעתיק דבריו ולפרשם ולבארם. וכדי להקל על המעיין, אעתיק קצת לשונו ואפרשו, ושוב אעתיק המשך לשונו ואפרשו וכן על זה הדרך. וז"ל בקוצר: שאלה. הרוצה לידע עמקו של גיא וכו', (כצ"ל) וכתבת לא מסתבר לנא טעם זו ההלכה. יודיענו אדוננו טעמה, בפירוש יפה יפה. דע כי דבר זה על אותה שפופרת שהיתה לו לרבן גמליאל אמורה, ועל כיוצא בה. שהיה מעמידה בשיפוע לראות כל אמות שהוא רוצה, ומעיקרה לתחום שבת היתה עשויה. דהכין תנינא (כצ"ל) שפופרת היתה לו לרבן גמליאל, שהיה צופה ומביט בה אלפים אמה ביבשה. ועיקר דבר זה, שאם מעמיד אדם את השפופרת נגד עיניו כשהיא נכונה, הוא צופה ומביט בה, כל מה שיש כח בעיניו לראות, בלי קצב ובלי מדה. ואם משפע (כצ"ל) אותה כלפי מטה, ושם עיניו בקצה העליון, לצפות ולהביט כלפי מטה, אם מרבה לה שיפוע, צופה מדה קטנה כעשר, כעשרים (כצ"ל), וכשלשים אמה.

וכל זמן שמחסר את שיפועה, ומקרב אותה לשווה ולנכונה, מוספת מדת מה שצופה ומביט בה, מפני שמראה העין יוצא ממנה, כשהוא משופע באלכסון, וכאילו חוט מתוח הוא לפי הגובה שהציבה, וכאילו ראש תור (כצ"ל) יוצר (כצ"ל) השיפוע ששיפע אותה, כי האלכסון בזמן ששני הצלעים שוין, יוסיף שני חומשי צלע לדברי חכמים, שהוא קירוב דאמרינן (סוכה ח.) כל אמתא בריבועא אמתא ותרי חומשי באלכסונא. ואם הציב את השפופרת משופעת כשיפוע (כצ"ל) אלכסון של מרובע, אין צופה ממנו אלא כמדת אותו האלכסון, אמתא ותרי חומשי לא חסר ולא יתר. ואם הצלע התחתון שהוא כמין כן (כצ"ל) ארוך הוא, והצלע העומד קצר, ומציב את השפופרת כשיעור שיפוע אלכסון שבין שני הצלעים האלה, שאחד ארוך ואחד קצר, צופה ממנה את מדת האלכסון ההוא. ובזמן ששומר את כיוון השיפוע הזה ועושה כלי שמכוון בכיוונו מן הברזל, או מנחושת, או מן העץ כגון זה והשפופרת עליו משופעת כשיפועו, כל זמן שמגביהו, מוספת מדת מה שצופה לפי הגובה. והרי אנו מבררין דרך זו לתחום שבת, בזמן שרוצה להגביה את השפופרת כמדת קומת איש, ארבע אמות, ולצפות ממנה שני אלפים אמה, כיצד (כצ"ל)

הוא עושה? לפי שארבע אמות, אחד מחמש מאות באלפים אמה, עושה בארץ או על הנייר כיר אחד, שנקרא כט, גבהו אצבע אחת, ועושה לו צלע כמין כן (כצ"ל) מתחתיו (שרוחבו) [שאורכו, כ"נ שצ"ל. והוא עפ"י מש"כ רש"י במלכים א' פרק ו' פסוק ג', ד"ה "ארכו על פני רוחב הבית", וז"ל: כל מדה היתירה קרויה אורך, והפחותה קרויה רוחב. ע"כ.] חמש מאות אצבעות, ומוציא ראש תור מקצה הצלע, שהיא אצבע אחת, עד קצה הצלע, שהוא חמש מאות אצבע, ושומר את אותו השיפוע של אותו ראש תור (כצ"ל) בכלי מחוזק, כדי שלא ישתנה. וכבר נודע לו שכל אצבע גובה ראש תור שלו, חמש מאות אצבעות.

לפיכך בזמן שמציב עם אותו ראש התור, שפופרת על גובה אצבע, צופה ממנה חמש מאות אצבעות, ובזמן שמגביהו אצבע שניה, יש לה לאותה אצבע עוד חמש מאות אצבע אחרות. נמצא ראש תור שעל גובה שתי אצבעות, אורכו אלף אצבע (כצ"ל). ושעל גובה שלש אצבעות, ארכו אלף וחמש מאות אצבע (כצ"ל). ושעל גובה ארבע אצבעות, ארכו אלפים אצבע (כצ"ל). לכל אחד חמש מאות. ושמביט בשפופרת משם, כן הוא צופה כמדה הזאת. וכן אם יגביה את הצלע אמה, ויוציא ראש תור כאותו השיפוע הראשון, שכבר שמרו, הרי יש לאמת הגובה (כצ"ל) חמש מאות אמה אורך באלכסון. ואם יגביה ארבע אמות ומשם ימתח את החוט, יש להן אלפים אמה. לפיכך, בזמן ששומר את אותו השיפוע שהזכרנו למעלה, ומשים עליו את השפופרת למעלה מארבע אמות נכונות ומביט בה, צופה אלפים אמה מן הארץ שפניה שוין, שאין בה עיקום לא חסר ולא יתר. שאילו מתח משם חוט ראש תור בשיפוע ההוא, לא נגע בארץ אלא בסוף אלפים אמה, לא חסר ולא יתר וכו'. בדרכים הללו או כיוצא בהן, היתה שפופרת של רבן גמליאל. והרי ביררנו, שכשם שיכול לצפות בה אלפים אמה, כך יכול לצפות בה חסר מיכן, לפי הגובה והשיפוע. עכ"ל. וביאור דבריו הוא, ששתי צלעות ישרות המחוברות יחד בקצה אחד, כזה , אם נחברם בקצה השני, נקבל זוית מסויימת, כזה , באופן שנשמור על זוית זו, ונצפה באותה זוית דרך שפופרת בגובה מסוים קבוע (שהוא הצלע האנכית), תמיד נראה את אותו מרחק (שהוא הצלע האופקית). אך אם יגדל גובה הצפיה, באותה הזוית השמורה, מרחק הצפיה יגדל ביחס ישר להגדלת הצלע. לדוגמא - אם הצלע האנכית היא שתי אמות, והצלע האופקית היא ארבע אמות. היחס בין שני הצלעות באותה הזוית, תמיד ישאר יחס של שתיים לארבע. כלומר, אם תגדל הצלע האנכית, לגובה של ארבע אמות, הצלע האופקית תהיה שמונה אמות, וכן על זו הדרך. לכן אדם הרוצה לצפות מרחק של אלפים אמה, שהוא בערך פי חמש מאות מגובהו, צריך לצפות בזוית שיוצאת, במקום חיבור שתי צלעות ישרות, אשר היחס ביניהם הוא, אחד לחמש מאות.

עוד כתב רב האי גאון, בזה"ל: ולענין הרוצה לידע עמקו של גיא, יש כמה דרכים שיודע בהן עמקו של גיא. ואי אפשר לעמוד על עמקו של גיא בדרך הזאת, [רצונו לומר הנזכרת למעלה, בקטע שהעתקתי בסמוך] אלא בזמן שהגיא משתפע ויורד שיפוע נכון, ובזמן שאדם עומד על שפתו, ומסב פניו ומטה אותן ומצדד (כצ"ל) אותן ומעמידן כנגד שיפועו, כאילו הוא נכון על גביו, ומביט בשפופרת כמה מדת ארכו למטה, וכמה עד קרקעיתו בשיפוע, מחשב ויודע כמה הווה עמקו. עכ"ל. ורצונו לומר, שכדי לדעת עומקו של גיא, צריך להעמיד את השפופרת, באותה הזוית שבו הגיא משתפע ויורד, ובאופן שהגיא משתפע בקו ישר ללא עליות וירידות, שאם לא כן, מלבד ההפרעה שתגרם בעקבות העליות והירידות בצפיית השפופרת. עוד בה, שאי אפשר למוד בצורה מדוייקת, כמה המרחק עד קרקעית הגיא בשיפוע. אך לא זכיתי להבין דבריו הקדושים, כיצד ללא ידיעת המרחק עד קרקעיתו בשיפוע (שהוא הצלע האלכסונית), או לפחות רוחב הגיא (שהוא הצלע האופקית), ניתן לדעת את עמקו של הגיא (שהוא הצלע האנכית). וכמו שמבואר מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות, שהבאנו למעלה שכתב וז"ל: והיאך להשיג ידיעת הצלע הבלתי ידועה, אם ידועים לנו צלעות אחרות. ע"כ. ולקמן יתבאר עוד דבר זה בעזה"י בהרחבה.

עוד כתב רב האי גאון, בזה"ל: אבל לדעת רחבו של גיא בשפופרת, דרך קרובה היא, והוא פשוטן של אלה הדברים. שמשפע (כצ"ל) את השפופרת משפה זו של גיא עד שרואה את השפה האחרת (כצ"ל), ומחזיר את פניו ליבשה, כשאותו השיפוע של השפופרת שמור כמות שהיה, ורואה את המקום שצופה אותו. ומהלך אדם אחר ומשים בו סימן, וחוזר ומודד את אותו מקום שביבשה כמה הוא, והוא שיעור רחבו של גיא, או של נהר לא חסר ולא יתר. ע"כ. וכוונתו רצויה, שמכוון את צפייתו לקצה של השפה האחרת שממולו, ובאותו שיפוע מסב פניו לאחוריו, ומביט אל היבשה, ואותו מרחק שרואה על היבשה, שווה הוא לרוחבו של הגיא. ודבר זה אפשרי רק במדה וגובהם של שתי שפות הגיא שוות, משום שרק אז גובה הצלע האנכית היא כגובהו של הצופה. אבל אם גובה השפה השנית נמוכה יותר, אזי גובה הצלע האנכית גדולה מגובהו של הצופה, וכשמחזיר פניו אל היבשה, הצלע האנכית כגובהו של הצופה, והתוצאה שיקבל במרחק שיראה ביבשה, לא יהיה מתאים לרוחבו של גיא. והוא הדין והוא הטעם, אם גובהה של השפה השנית יהיה גבוה יותר. ודע כי הדבר פשוט שגם היבשה שמביט בה, צריכה להיות פחות או יותר בקו ישר, מפני שבלא זה לא נקבל בדיוק מדת רוחבו של גיא. וזה מה שדקדק הרמב"ם בפירושו שנביא להלן שכתב, "ויביט בארץ המישור". והמשכיל

יבין. ואל תתמה על פירוש רב האי גאון הנ"ל, היאך אמרו חכמים דרך רחוקה כזו, כדי לדעת עומקו של גיא, שהרי לזה סיים רב האי גאון, וכתב: וכך רצו חכמים להראות כמה מעשים יש לעשות בשפופרת, לפיכך הזכירו בה עומקו של גיא, ואע"פ שדרך רחוקה היא מאד. עכ"ל.

ובהיותי בזה ראיתי עוד בפירוש ר' ישמעאל בן חכמון על מסכת עירובין (שם), שכתב בזה"ל: אמר הר"ם במז"ל [הרמב"ם ז"ל] בפירוש שעשה לגמרא דעירובין [ראה זה חדש! שיש לרבינו הרמב"ם פירוש על הגמרא מסכת עירובין, ולא זכינו לאורו]. דע כי יש דרכים הרבה לידע רוחק המקום שאתה רוצה לידע, כמו (כצ"ל) ריחוק בינך לבינו. ואותן הדרכים מבוררים ונכוחים לבעלי המשוחות. והנה אנו מפרשים לך אחד מאותן הדרכים בקירוב, תביא קורה נכוחה (כצ"ל) או אבן שפניה שוין, ותקים בה עמוד שיש בגבהו ארבע אמות, ותרחיק ממנו חמש אמות באורך הקורה או באורך האבן, ותקים עמוד אחר שיש בגבהו ארבע אמות פחות אחד (כצ"ל) ממאה באמה, ויהיו שני העמודים זה כנגד זה, ואינן נוטין לא לכאן ולא לכאן. ותקח שפופרת אחת חלולה, ותתן אותה על ראש שני העמודים ותחבר אותה שם, ותסתכל מראש השפופרת שמצד העמוד הראשון שיש בו ארבע אמות, ומקום שתראה מן הצד השני מן הארץ, הוא סוף האלפים אמה ממקומך (כצ"ל), [רצונו לומר, שהזוית הנעשית ע"י השפופרת הנמצאת על שני עמודים אלו, נותנת צפיה של פי חמש מאות מגובה שנמצאת בו השפופרת, דהיינו אלפים אמה בערך, וכמו שפירש רב האי גאון לעיל].

וזו צורתה :

ועל דרך זו אמר הגאון [הרמב"ם ז"ל] תדע עמקו של גיא. על דרך שאנו מפרשין, והוא שיחשב רוחב הגיא מן השפה אל השפה, ויעמוד על שפת הגיא, ויביט בשפופרת עד שיראה קרקעית הגיא סמוך לכותל שכנגד פניו, ויחזיר פניו אל היבשה, והשפופרת באותו השפוע, שראה בו קרקעית הגיא, ויביט בארץ המישור, וידע כמה בין מקום רגליו ובין מקום שראה, ושיעור מקום זה שראה מרוחב הגיא, הוא שיעור גובה הגיא עם גובה קומתו (כצ"ל). ישליך מן הכל גובה קומתו, והנשאר הוא גובה הגיא. והרי אנו מבארים אותו בחשבון, הנה שהיה רוחב הגיא עשר אמות, וכשיעמוד על שפתו ויביט בקרקעיתו (כצ"ל), כנגד הכותל שלפניו (כצ"ל) בשפופרת, ויחזיר פניו באותה השפופרת בשיפועה ויביט ביבשה, יראה שתי אמות, שהן חמישית העשרה, שהן רוחב הגיא, כך יהיה גובה הגיא עם הקומה של האיש (כצ"ל), שעמד על שפתו חמש קומות, הסר (כצ"ל) מהן קומת העומד – ישאר (כצ"ל) גובה הגיא ארבעה קומות, שהן (כצ"ל) שש עשרה (כצ"ל) אמה. וזה (כצ"ל) שאמרנו "ומביט ביבשה", מפני שאינו יכול למדוד על פי הגיא, שאויר הוא

ואינו יכול למדוד באויר, ומפני זה מביט ביבשה, וזו היא צורת הגיא, שאפשר לעמוד על עמקו בדרך זו. וכשמחזיר פניו בשפופרת והוא עומד בארץ, והיא באותו שיפוע שראה (כצ"ל) בו זוית הגיא, ומביט ורואה שתי אמות. עכ"ל. ובפירוש רבינו חננאל בן שמואל מחותנו של הרמב"ם, הביא דברי הרמב"ם הנ"ל, וכך העתיק לשון הרמב"ם בסוף דבריו: "ומביט ורואה (כצ"ל) שתי אמות כגון זו" והרב המו"ל (בהערה 35) העיר ע"ז, שבכתב יד נותר מקום הציור ריק. ע"ש. על כן ראיתי לצייר כפי הנלע"ד מתוך פירושו.

הצופה – גובהו 4 אמות.

מרחק הצפיה ביבשה 2 אמות

ורצונו לומר, מכיון שעל היבשה צופה הוא למרחק של שתי אמות, מגובה של ארבע אמות (גובהו של האדם המביט) יודע אני שבזוית צפיה זו, היחס בין הצלע הישרה האופקית, לבין הצלע האנכית הוא יחס של שנים לארבע. כלומר, אם נכפיל את הצלע האופקית כפול שתים, נקבל את מדת הצלע האנכית. על כן באותה זוית צפיה, כאשר ידוע לי שרוחבו של גיא הוא עשר אמה, שהיא הצלע הישרה האופקית, נכפיל בשתים ונקבל שהצלע האנכית, שהיא גובה הצפיה שווה לעשרים אמה, נפחית ממנה מדת גובהו של האדם הצופה, ארבע אמות, ונקבל מדת עומקו של גיא, שש עשרה אמה. ומ"מ קצת קשה לפירושו שלפי זה צ"ל, שמה שאמרו בגמ' הרוצה לידע עומקו של גיא, הוא דוקא ביודע את רוחבו של גיא, וזה לא נתבאר בברייתא.

ואנכי חזון הרביתי להגאון תורת חיים ז"ל, שהעלה ביאור חדש, היאך יש לידע עומקו של גיא וז"ל: "ואם נפרש דלא כפירש"י ז"ל, אלא הכי קאמר: מביא שפופרת ועומד על שפת הגיא ומביט בה לעומקו, ומתקן השפופרת מצומצם למדת צפיית קרקעית הגיא, שאם מתרחק משפת הגיא אפילו אמה אחת, שוב אינו רואה את קרקעית הגיא, ואח"כ מביט בה ביבשה וימדוד כמה אמות הוא יכול לצפות בה, והוא שיעור עומקו של גיא. א"כ לא הוי דומיא דשפופרת דרבן גמליאל. ע"ש. הנה מלבד מה שהרגיש בעצמו בקושי שבפירושו שלפי דבריו, אינו דומה שפופרת זו לשפופרתו של רבן גמליאל. עוד בה, שכבר תמה עליו הגרי"ח זצ"ל, בספרו בן יהוידע בחידושיו לעירובין, דלפי זה הוה ליה למימר, יתקן שפופרת כפי עומקו של גיא ומביט בה ביבשה. ואומרו, יביא שפופרת משמע, שהיא מתוקנת ומכוונת על שיעור ידוע, ורק יביט בה ביבשה, כדי לברר על ידה שיעור הגיא. עכ"ל. נמצא שכל הפירושים שנאמרו עד כאן מפי גדולי הדורות הנזכרים, כל אחד מהם יש בו מן הדוחק, וכמו שנתבאר כל אחד במקומו.

על כן זחלתי ואירא מחוות דעי אף אני, דקרא כתיב ובמקום גדולים אל תעמוד, מ"מ אמרתי תורה היא וללמוד אני צריך, ואענה אף אני חלקי, ובפרט שדברי בנויים ע"פ דברי הגרי"ח בבן יהוידע הנ"ל, וה' אלוקים יעזור לי. ואם שגיתי, אתי תלין משוגתי. הנה נודע בקרב כל יודעי חכמת התשבורת, משפט הנקרא כיום "משפט פיטגורס" והוא כלל לדעת צלע השלישית במשולש ישר זוית, על ידי ידיעת שתי הצלעות האחרות. וזה הכלל: הרוצה לידע מדת האלכסון במשולש ישר זוית, יכפיל מדת הצלע האחת כפול עצמה, ויוסיף לה מדת הצלע השנית כפול עצמה. ולתוצאה שיקבל יעשה שורש [דהיינו, מה המספר שאם יכפילו בעצמו יקבל את התוצאה הנ"ל]. לדוגמא, אם נאמר שצלעו האחת של משולש ישר זוית, שווה לשלוש אמה, וצלעו השנית, שווה לארבע אמה, אזי יכפיל מדת הצלע האחת בעצמה [3*3=9], ומדת הצלע השנית בעצמה [4*4=16], ויחברם ביחד [9+16=25], ולמספר שיקבל יעשה שורש, ושורשו הוא חמש [שכן 5*5=25]. נמצא שמדת אורכו של האלכסון הנ"ל הוא חמש אמה. ומעתה לפי מה שכתב הגרי"ח בספרו בן יהוידע, שהבאתי במאמרי הקודם בחוברת שבט (עמ' מט), שפירש דברי רש"י בעירובין, באופן שצופה בנקודה מסויימת אשר מתחת לרגליו, ובעודו צופה הולך ומתרחק לאחוריו לאורך שפת הגיא, עד שמגיע לנקודה שבה אם ילך אחורה מעט, תעלם מעיניו אותה נקודה, אשר שם לו למטרה. ע"ש. לפי זה יצא לנו משולש ישר זוית, אשר אורך צלעו האלכסונית היא מדת צפיית השפופרת, ואורך אחת מצלעותיו הישרות, היא המרחק שאותו הלך לאחוריו לאורך שפת הגיא, ומדת עומקו של גיא, היא הצלע הישרה השנית. ועל מנת למצוא את מדת הצלע הישרה השנית, עלינו להכפיל את צלע המשולש האלכסונית כפול עצמה, ולהפחית ממנה את המרחק שהלך לאחוריו כפול עצמו, ויקבל את עומקו של גיא כפול עצמו, ואח"כ יחפש את שורשו של המדה שקיבל, ומה שימצא זהו מדת עומקו של גיא.

ודע, כי "משפט פיטגורס" הנ"ל אינו נכלל במה שאמרו רבותינו בסוכה (ח.), ובעירובין (עו:) "כל אמתא בריבועא אמתא ותרי חומשא באלכסונא". ואפרש שיחתי בס"ד. הנה רבותינו בשני המקומות הנזכרים הוצרכו ללמדנו, רק את מדת היקפו של העיגול המסבב ריבוע, באופן שמדותיו של הריבוע ידועות. ועוד הוצרכו ללמדנו (סוכה ז:), שכל שיש בהיקפו [של עיגול] שלושה טפחים, יש בו רוחב טפח, ועל מנת למצוא רוחבו של עיגול, עלינו לגלות מדת אלכסונו של הריבוע אשר בתוכו, שהוא בעצם גם מדת רוחבו של העיגול, וכמ"ש רש"י (סוכה ח.) בד"ה בשיבסר נכי חומשא סגי וכו', שכתב וז"ל: וכשאתה מושיב לתוכו טבלא מרובעת, יהא חוט העיגול המקיפו, נוגע בקרנות הריבוע.

נמצא עיגול זה רחב מתוכו, כמזוית לזוית של ריבוע [דהיינו אלכסונו]. ע"כ. ורבותינו באו ללמדנו, כיצד נוכל למצוא מדת אלכסונו של ריבוע זה, ולזה אמרו: כל אמה באחת מן צלעות הריבוע, נותנת לנו אמה ושתי חמישיות באלכסונו, כלומר, מדובר בריבוע שצלעותיו שוות. יוצא לנו מדבריהם, שאם נחלק את הריבוע לשניים ע"י אלכסונו, נקבל שני משולשים ישרי זוית, שצלעותיהם הישרות שוות זו לזו. ובכל משולש בנפרד נוכל לומר, שמדת אלכסונו שווה לאחת הצלעות, איזו שתהיה, כפול אחד ושני חמישיות. לדוגמא, אם צלעותיו של ריבוע כל אחת אמה, יוצא שמדת אלכסונו אמה ושתי חמישיות. אם נעשה זאת לפי "משפט פיטגורס" נקבל בקירוב אותה מדה [קצת יותר, וזה כבר העירו התוספות (שם) בד"ה כל אמתא. כיעו"ש], אולם אם נצטרך לעשות חישוב עם משולש ישר זוית, שאין צלעותיו הישרות שוות, לא נוכל לדעת שיעור הצלע השלישית, לפי מה שלימדנו רבותינו (שם), ולכן לגבי הרוצה לידע עומקו של גיא, שיוצא לנו על פי האמור משולש ישר זוית, שאין צלעותיו הישרות שוות, אין דרך לפרשו אלא על פי משפט פיטגורס. ואם כנים אנחנו בביאור זה בדברי הברייתא בעירובין הנ"ל, נמצא שכבר רמזו חז"ל למשפט הנ"ל.

ברם לפי ששמעתי, שכל דברי הגרי"ח בבן יהוידע, שעליהם בניתי בס"ד את פירושי הנ"ל, אה"ר מהדר"ג אין דבריו עומדים במבחן המציאות, מכיון שיסודו הוא, שהמסתכל דרך המשקפת, ומתחיל ללכת לאחוריו, בסופו יגיע למקום, ששם כלה כח צפיית השפופרת. אך הרואה יראה, שככל שאדם הולך לאחוריו, השטח שרואה דרך השפופרת, הולך וגדל, וכח צפיית השפופרת אינו כלה כלל, אלא אם כן הוא מחמת כח ראיית העין בלבד, וכמו שכתב רב האי גאון הנ"ל בתוך דבריו בזה"ל: ועיקר דבר זה, שאם מעמיד אדם את השפופרת נגד עיניו כשהיא נכונה, הוא צופה ומביט בה, כל מה שיש כח בעיניו לראות, בלי קצב ובלי מדה. ע"כ. לכן על מנת שפירושנו יעלה בקנה אחד עם המציאות, נלע"ד להוסיף על יסוד דברינו שהבאנו לעיל מהגרי"ח, את יסוד פירוש הרמב"ם ורב האי גאון, שכשמביט בזוית קבועה דרך השפופרת, היחס בין הצלע האופקית לבין הצלע האנכית נשאר קבוע. נמצא כי פירוש הברייתא כך הוא: שעומד על שפת הגיא, ומביט בנקודה מסויימת בעומק הגיא, אשר נמצאת לפני מעמד רגליו ממש, והולך לאחוריו מרחק ידוע, כשתים או שלש אמות, ומסב פניו ומביט אל היבשה, באותה הזוית שבה צפה בגיא, וילך אדם אחר וימדוד, כמה מרחק ראה ביבשה. אז ידע שהיחס בין גבהו לבין המרחק שראה על היבשה, הוא היחס שבין המרחק שהלך לאחוריו לבין עומקו של גיא בתוספת גובהו שלו. ובזה אתי שפיר הכל.

סימן קסט - בענין אסתר ואחשורוש

מאת הרב משה פרזיס / מחוברת אדר א-ב תשס"ג (שנה ג') סי' לו

נאמר במגילה אסתר (פ"ב כ): "אין אסתר מגדת מולדתה ואת עמה כאשר צוה וגו' ואת מאמר אסתר עושה כאשר היתה באמנה אתו וגו'". ודרשו רבותינו במסכת מגילה (יג:) אמר רבה בר לימא שהיתה עומדת בחיקו של אחשורוש וטובלת ויושבת בחיקו של מרדכי. ע"כ. והקשו שם התוס' (ד"ה וטובלת וכו') ואם תאמר והא לא היה שם הבחנה שלשה חודשים שהרי בכל יום היה אותו רשע מצוי אצלה, וי"ל שהיתה משמשת במוך. עכ"ל. ואיכא למידק מה כוונתם באומרם "שהיתה משמשת במוך", האם רצונם לומר ששמשה במוך עם מרדכי או ששימשה במוך עם אחשורוש. איברא דלפום ריהטא יש פנים לכאן לכאן, כי לפי ריהטת כתיבתם וסדר הדברים המובא בגמרא משמע שעם מרדכי שימשה במוך. אולם ממה שכתבו בסמוך ממש "שהרי בכל יום היה אותו רשע מצוי אצלה", ותירצו שי"ל שהיתה משמשת המוך, אפשר שרצונם לומר ששמשה עם אחשורוש.

ובצאתי חפשי בדברי המפרשים ז"ל ראיתי לתוס' המודפסים בגליון העין יעקב (מגילה שם) בד"ה יושבת בחיקו של מרדכי, שכה כתבו: "ואע"פ שלא היה הבחנה שלשה חדשים [שהרי בכל יום היה אחשורוש מצוי אצלה] (כיון שהיתה אשתו כבר ולא היתה יכולה להמתין בכל פעם שלשה חדשים זמן הבחנה אינו מחויב בשביל זה לפרוש מאשתו). ועוד יש לומר, שהיתה משמשת במוך". עכ"ל. ומבואר מדבריהם ששימשה במוך עם מרדכי, שהרי דבריהם נסובים על מה שאמרה הגמרא "שיושבת בחיקו של מרדכי ולא של אחשורוש", ועל זה תירצו שהיתה משמשת במוך. או כלך לדרך זו, שכשם שהתירוץ הראשון קאי על מרדכי גם התירוץ השני קאי על מרדכי ודוק. וכן כתב להדיא הרב טורי אבן (מגילה שם) שאי אפשר לומר שאסתר היתה משמשת במוך עם אחשורוש שהרי כתוב באגדה שדריוש בן אחשורוש שנבנה הבית בימיו היה בנה, אלא שעם מרדכי היתה משמשת במוך. עכ"ד. ולפי דבריו יש מקום לשאול מדוע בחרה לשמש דוקא עם מרדכי במוך ולא עם אחשורוש. וי"ל משום שפחדה או שלא היה אפשר לה.

ברם דא עקא כי מדברי התוס' הרא"ש (שם ד"ה מחיקו וכו') מבואר איפכא שהוא ז"ל כתב בזה"ל: וא"ת והא צריך להבחין בין זרע שבקדושה לבין זרע שלא בקדושה ולכך צריך להמתין ג' חדשים, וי"ל דמסיק ביבמות פרק ד' אחין דכי מתהפכין שריא, ואסתר נמי מתהפכת אחר בעילת אחשורוש, א"נ י"ל דכורש היה בן מרדכי והא דקרי ליה בן אחשורוש משום דגדלו בביתו. עכ"ל. וממה שכתב בתירוצו הראשון "ואסתר נמי

מתהפכת אחר בעילת אחשורוש", מבואר להדיא דס"ל ששימשה במוך עם אחשורוש. אכן יש לעמוד על תירוצו השני, "א"נ י"ל דכורש היה בן מרדכי והא דקרי ליה בן אחשורוש משום דגדלו בביתו", דמאי קשיא ליה, והרי גם לפי תירוצו הראשון מבואר שכורש לא היה בנו של אחשורוש שהרי היתה מפלטת את זרעו אחר התשמיש. אלא שלפי גירסת מרן החיד"א בברכ"י (חהא"ע סימן יג) אתי שפיר, ששם הביא שהתוס' הרא"ש כתבו בזה"ל: ואסתר נמי מתהפכת אחר בעילת אחשורוש וכורש היה בן מרדכי והא דקרי ליה בן אחשורוש משום דגדלו בביתו. עכ"ל. ומבואר שהיו לאחדים בידו. ואחר העיון מעט בס"ד נלע"ד שגם לפי הגירסא שלפנינו אפשר ליישב הדברים, שיש לומר שאף על פי שנתהפכה אחר ביאת אחשורוש מכל מקום נתעברה, דדילמא לא נתהפכה יפה. ושו"ר אח"כ שכן תירץ מרן הראש"ל נר"ו בספר מאור ישראל (מגילה שם) על פי הגמרא ביבמות (לה.).

וכן היה נראה עיקר, כי מלבד שכן מבואר להדיא מדברי תוס' הרא"ש וא"כ כן יש לפרש גם דברי התוספות הנ"ל. עוד בה, שלפי דברי המהרש"א במגילה (שם) מבואר שלכו"ע אסתר שימשה במוך עם אחשורוש, ושם ביאר שלעולם התוספות הנ"ל ס"ל שאסתר שימשה במוך עם אחשורוש, ומה שנעברה ממנו היינו לאחר שנאסרה על מרדכי, כדלקמן כאשר אבדתי אבדתי וכו', דשוב לא שימשה במוך, אבל דוחק לפרש שעם מרדכי שימשה במוך, שלא התירו לשמש אלא לג' נשים קטנה מעוברת ומניקה. עכ"ד. ואילו ראה הטורי אבן הנ"ל דברי המהרש"א הנ"ל היה שש לקראתם, כי לפי דבריו תשובה מוצאת למה שהוקשה לו שהרי כתוב באגדה שדריוש בן אחשורוש שנבנה הבית בימיו היה בנה ודוק. וע"ע להלן. נמצינו למדים עד כה שלכל הדעות אסתר שימשה במוך עם אחשורוש ולא עם מרדכי, מלבד לדברי הרב טורי אבן הנ"ל דס"ל ששימשה במוך עם מרדכי ואפשר שאילו ראה דברי המהרש"א הנ"ל היה חוזר בו וס"ל שלעולם שימשה במוך עם אחשורוש.

אלא שראיתי להגאון רבי רפאל שלום חי הכהן זצ"ל בספרו תפארת בחורים בחידושיו למגילה (שם) דס"ל שלעולם אסתר שימשה במוך עם מרדכי, ששם בתחילת דבריו הקשה על דברי התוספות הנ"ל היאך מותר לשמש במוך והרי לא שרו כי אם לג' נשים כדאיתא בכתובות (דף לט.), ותירץ די"ל שהתוס' ס"ל כדעת ר"ת שם, אלא לרש"י שם שחולק על דעת ר"ת וסובר שדוקא לג' התירו קשה כאן קושית התוס', ואסיפא דמילתא סיים בזה"ל: וזה אין סברא לומר דמשמשת במוך עם אחשורוש וצ"ע. עכ"ל. ומבואר דפשיטא ליה ששימשה עם מרדכי במוך. ומ"ש בסוף דבריו שאין לומר ששימשה עם אחשורוש

במוך, נראה שלמד כן ממה דאיתא במדרש ויקרא רבה (פרק יג ס"ה דף יט ע"ב) שדריוש האחרון היה בנה של אסתר מאחשורוש. וכן ממה דאיתא במדרש אסתר רבה (פרק ח ס"ג) על הפסוק ותתחלחל המלכה מאוד "מלמד שהפילה עוברה ומשעה שהפילה שוב לא ילדה". ואם שמשה במוך עם אחשורוש כיצד נתעברה ממנו . וע"ע בקונטרס טוב להודות (עמוד מו). ולפי זה יש כר נרחב לומר שבאמת אסתר שימשה במוך עם מרדכי. מה גם שמ"ש המהרש"א הנ"ל "ומה שנתעברה ממנו היינו לאחר שנאסרה על מרדכי, כדלקמן כאשר אבדתי אבדתי וכו'", אינו מובן אחה"ר, כי בגמרא (מגילה דף יב:) מבואר שאחשורוש מלך רק י"ד שנים, ואחריו מלך דריוש בנו, ועוד שנה אחת לבבל והשלימה דריוש בנו. וכ"כ התוס' (ר"ה ג:) ד"ה שנת עשרים, שהיא שנת עשרים לכורש הראשון, ג' דכורש, וי"ד דאחשורוש, ושתים דדריוש בן אסתר, ובשנת העשרים בקש נחמיה על בנין העיר. ע"ש. ומעתה כיצד אפשר לומר שאסתר התעברה בדריוש רק לאחר שנאסרה על מרדכי, והרי גזרת המן היתה בשנת שתים עשרה למלך אחשורוש (אסתר ג, ז) ונמצא שהיה דריוש כשמלך, בן שנה, ובן שנתיים שלש נתן הוראה לבנין בית המקדש. וזה לא יתכן, ובע"כ שמיד שנלקחה אסתר לאחשרוש ונשאה בשנת שבע למלכותו, מיד הרתה בדריוש, ובן שבע שנים היה במלכו. וכ"כ בסדר הדורות. וכבר העיר עליו בזה בספר יערות דבש ח"ב (דף קכו ע"א) שלדבריו יהיה דריוש בין שנתיים כשבנה בית המקדש לאחר מות אחשורוש וזהו מן הנמנע. ע"ש. וגם בשו"ת בשו"ת תורת חסד מלובלין (חאה"ע סימן מד אות לו) העיר כן וזה יצא לו ממה ששמע להקשות על דבריו הטור אבן הנ"ל, שהרי י"ל שמה שנתעברה מאחשורוש היה לאחר שנאסרה על מרדכי, ודחה כאמור. ע"ש. וכנראה שמחמת קושיא זאת לא תירץ הטורי אבן כדברי המהרש"א הנ"ל.

אתה הראת לדעת שרבתה המבוכה בנושא זה, והדברים צריכים עיון גדול וחיפוש מחיפוש לראות מה שכתבו בזה שאר הגדולים, כי לפי מה שלפנינו נחלקו בזה המפרשים, וקשה להגיע להכרעה ברורה כי יש פנים לכאן ולכאן, מכל מקום הנה מרן הראש"ל נר"ו בספר מאור ישראל (שם) אחר שהביא דברי המהרש"א הנ"ל ומה שהעירו עליו האחרונים סיים בזה"ל: ומיהו אפשר שאפילו אם תיכף לאחר נישואיה שימשה במוך עם אחשורוש, עכ"ז נתעברה, כי אין המוך בטוח כל כך למניעת הריון, וגם אם נתהפכה אימור לא נתהפכה יפה יפה, כמ"ש ביבמות (לה.) [והוא כמ"ש לעיל בעניותין] ובפרט כאן שהיתה השגחה מן השמים שיולד דריוש שנבנה בית המקדש על ידו. ולפ"ז ל"ק קושית הטורי אבן הנ"ל. וכן תירץ החתם סופר (חיו"ד סימן קעב). עכ"ל. ומתוך ריסי דבריו ניכר שנוטה לומר שאסתר שימשה במוך עם אחשורוש.

מכל מקום שמענה ואתה דע לך שכל הנ"ל הוא לפי פשוטן של דברים, אבל לדעת הזוהר והאר"י באמת אין אסתר עצמה שימשה עם אחשורוש אלא היא שלחה את שידה, וכמ"ש מרן החיד"א בספר דברים אחדים (דרוש ח' לשבת זכור) ד"ה ולשיטת, ורבינו יוסף חיים בספרו בן יהוידע על הש"ס (מגילה דף יג.) ד"ה מגנותו של אותו רשע. ע"ש. ולפי דבריהם כל המקראות הנ"ל עולים בקנה אחד, כי באמת אסתר עצמה לעולם לא שימשה עם אחשורוש ומחמת זה יכלה להיות בחיקו של מרדכי בלא שום פקפוק. אלא שעל פי דברי הזוהר הנ"ל יש כמה קושיות שיש ליישבם, ובהיות והואיל וכבר קידמני בזה מרן החיד"א זצ"ל בספרו דברים אחדים (שם) ששם נרגש כי יש כמה קושיות בזה ועמד ויישבם, אמרתי להעתיק לשונו לשון הזהב: "ולשיטת מהר"י קולון [שכתב שיעל ואסתר היו אסורות על בעליהן, אף שעשו מצווה, כיון דלא נאנסו על הביאה עצמה ולא היו שוגגות] יש לפרש בפשיטות ונרחיב הדברים, כי הנה יש לחקור, דאמרו בזהר, דאסתר היתה נותנת שידה במקומה לאחשורוש, ולפי זה איך תתיישב דרשא זו שאמרה אסתר וכאשר אבדתי אבדתי, שהיא אובדת ממרדכי ותאסר עליו לפי שהולכת ברצון, הלא אם תכניס שידה במקומה כאשר היתה עושה למה תאסר, ואפשר לומר, דסברא אסתר, דדוקא כשהיתה הולכת באונס אז היה אפשר לה להכניס שידה, אבל עתה כשהיתה הולכת ברצון לא יהיה לה כח להכניס שידה במקומה, ומוכרח שהיא עצמה תשכב עמו. האמנם כל זה לא יחשוב ה' לה עוון, ואדרבא מצווה גדולה היא עושה להציל ישראל, ואנוסה היא להציל ישראל, וזה שאמרה, שמא אתה דן אונס כרצון, דההליכה היתה באונס להציל ישראל. אמנם, לענין שתאסר על בעלה גם בזה נאסרת, כיון שהביאה היתה ברצון, כדעת מהר"י קולון, וזה שאמרה, ובכן אבא אל המלך אשר לא כדת, דהביאה עצמה ברצון, שלא כדת, ונאסרת.

וכאשר אבדתי אותו ענין שהייתי מכניסה שידה מאחר שאני מעצמי הולכת, אבדתי ממך, דנאסרת לך. ואפשר לומר, דלעולם שגם עתה סמא בידה להכניס שידה במקומה, אמנם עם כל זה נאסרה על מרדכי, והטעם, דכשהיתה הולכת באונס, הן לו יהי ששכבה עמו ממש, מותרת לבעלה, כדין אשת ישראל שנאנסה, אבל עתה שהלכה ברצון, אף כי כי שיח וכי שיג לה להכניס שידה במקומה, מ"מ אינה נאמנת בזה, וכל זמן שהלכה ברצון נאסרה כמשפט הנבעלת ברצון, ואין לנו עסק בנסתרות למען דעת אם הכניסה שידה, כי אין לדון רק על פי הנגלות לנו. ואע"ג דברעיא מהימנא ריש תצא קאמר דמרדכי הוה עביד כל דא, מ"מ מחמיר על עצמו והיה דן כפי הנגלה, ומכלל הדברים נבוא להבין פסוק, ואת מאמר מרדכי אסתר עושה כאשר היתה באמנה אתו, והנה רז"ל פ"ק

דמגילה דרשו, שהיתה מראה דם לחכמים וטובלת מחיקו של אחשורוש ויושבת בחיק מרדכי, והתוס' הקשו, דהא בעיא הבחנה ותירצו. ע"ש. ולפי דברי הרעיא מהימנא הנז', דשידה בדמות אסתר היא היתה עם אחשורוש, ולא אסתר הנביאה ח"ו, מעיקרא קושיא ליתא, דאסתר עצמה טהורה ומנוקה, ונקתה ונזרעה זרע קדש ממרדכי הצדיק, ולא שלט בה אחשורוש, וסרך הבחנה ליכא. והנה כתבו המקובלים, דז"ש רעיא מהימנא דשידה היתה עם אחשורוש, הכונה, דאסתר היתה מפרדת חלק הרע שבה, וצד הרע שבאסתר היא השידה שמשמשת עם אחשורוש אלא דנהירנא זה שנים דראיתי בספר אחד שהביא משם האר"י זצ"ל, דושתי היתה הצד הרע של אסתר, וז"ש ומלכותה יתן המלך לרעותה הטובה ממנה, דאסתר צד הטוב של ושתי, וזהו רעותא ממש, והיא הטובה חלק הטוב, עכ"ד. ולפ"ז יקשה, דושתי היתה חלק הרע שבאסתר, וכבר נהרגה, א"כ אסתר היא החלק הטוב, ואיך היתה שולחת שידה דהוא חלק הרע שבה, הרי חלק הרע חלף הלך ונהרגה ושתי. ואפשר לומר דבאסתר גופה שהיא חלק הטוב גם הוא לא היה מבורר היטב ואכתי פש גביה איזה דבר רע, דלגבי הרע של ושתי יקרא טוב, אבל לגבי הטוב דאסתר זה חלק רע, ומאותו רע מטוב שבאסתר, היא מוצאת, ותהי למלך סוכנת וכו'. עכ"ל מרן החיד"א, ודבריו ברורים.

גם הלום ראיתי להגאון רבנו יוסף חיים זצוק"ל בספרו בן יהוידע (מגילה שם) שעל מה שאמרה הגמרא "מגנותו של אותו רשע [אחשורוש] למדנו שבחו", כתב הוא ז"ל שמן השמים נהג כך, מפני שאסתר לא היא עצמה היתה משמשת עמו אלא היתה מביאה שידה במקומה, וגילוי השדים בלילה הוא טפי מן היום כי בלילה דרכם להתגלות, ושם (דף יג:) בד"ה מלמד שהיתה כתב הוסיף בזה"ל: אע"ג שכתבנו לעיל בשם הזוהר ורבינו האר"י ז"ל דהשידה היתה שוכבת עם אחשורוש, נ"ל בס"ד מאמר שזה הענין של השידה אי אפשר לעשות אלא ע"י השבעה בשם מפורש, וכמ"ש רבינו האר"י ז"ל וכנזכר בעץ חיים, לכך לא היתה עושה כן אלא בשעה שרוצה לשמש מטה דיש בזה הכרח משום איסור בעילה עם העכו"ם דחמיר אבל בשעה שאינו רוצה לשמש אלא רק היא שוכבת אצלו דהוה עביד חיבוק ונישוק לא היתה משתמשת בשם המפורש להביא השידה שיחבקנה במקומה, וע"ז אחר שהיה עושה חיבוק היא טובלת משום נקיות בעלמא [א.ה וכפירוש רש"י שם] כדי לישב בחיקו של מרדכי, כי הצדיק אפילו אם ניתז עליו צינור מפיו של הרשע נמאס בעיניו. ודע אם נשכיל בדברים אלו נמצא דברי הש"ס ודברי רבינו האר"י ז"ל מכוונים היטב, והוא דקשה איך קאמר עומדת מחיק אחשורוש ויושבת בחיק מרדכי, איך תבא אותה שעה לבית מרדכי, דאיך יתכן שתצא המלכה

מחדרה ללכת לבית אחר הליכה טבעית ולא יכירו ולא ירגישו בה, אך נראה ודאי שהיא היתה הולכת בדרך נס בהתעלמות שלא תתראה לפני שום גברא, וזה מוכרח להיות ע"י שם המפורש, ולא תשתמש בשם מפורש להנאתה, אמנם היא לא היתה הולכת לבית מרדכי בנס, אלא רק בעת שהיא רואה דאחשורוש רוצה לשמש עמה אחר החיבוק, דאז היא מוכרחת להשתמש בשם המפורש כדי להביא השידה במקומה, אז באותו שם המפורש שמזכרת בעבור השידה עושה בו פועל שני שתהיה היא נעלמת מכל בריה, שאז היא רואה ואינה נראית, ושתי פעולות אלו של מראה השידה ושל התעלמות שלה, נעשים בבת אחת בהזכרת שם מפורש אחד, וזה מוכרח להיות שאם תביא השידה והיא לא תתעלם, נמצא אחשורוש רואה שתי נשים לפניו ומה יאמר על זאת, על כן בהכרח שבאותו רגע מה שנראית השידה היה גופה של אסתר מתעלם, כי עושה הכוונה של שם המפורש של שני דברים אלו בת אחת, וכיון שנתעלמה שאז היא רואה ואינה נראית היא הולכת בהתעלמות זו לבית מרדכי, ויושבת בחיקו של מרדכי, אבל בזמן שאין אחשורוש רוצה לשמש עמה שאז אינה מביאה השידה, ודאי לא תזכיר שם המפורש כדי שתתעלם ותלך לבית מרדכי, כי בעבור הנאתה בלבד לא תרצה להשתמש בשם. ולכך דקדק בעל המאמר למנקט הכי מלמד שהיתה עומדת בחיקו של אחשורוש וטובלת ויושבת בחיקו של מרדכי, שקשר שני דברים אלו ביחד, ולא אמר מלמד שטובלת ויושבת בחיקו של מרדכי, ללמדך ישיבתה של בחיקו של מרדכי לא היתה נעשית אלא בזמן שהיא עומדת מחיקו של אחשורוש שמוכרחת להשתמש בשם המפורש להביא השידה. ואשר כי החזרתה מבית מרדכי לבית המלך היתה משתמשת בשם כדי להתעלם בשביל סכנה, ואין לה הנאת הגוף בזה. עכ"ל.

ואנכי הרואה שיש לעמוד על כל דברי האחרונים הנ"ל כי המעיין היטב בדבריהם ישר יחזה לכל האמירות לכל הדברות אין הדברים מתיישבים באר היטב, ועל כן זחלתי ואירא מחוות דעי אף אני, דקרא כתיב ובמקום גדולים אל תעמוד, מ"מ אמרתי תורה היא וללמוד אני צריך, ואענה אף אני חלקי, וה' אלוקים יעזור לי. ואם שגיתי, אתי תלין משוגתי. הנה למאן דס"ל שאסתר שימשה במוך עם אחשורוש, הדבר צ"ע, כי הנה היאך שנינו במדרש שדריוש היה בנו של אחשורוש והרי אסתר לא יכלה להתעבר ממנו ששימשה עמו במוך, ואפילו את"ל שהמוך אינו בטוח למניעת הריון ומשום כך אסתר התעברה מאחשורוש, עדיין אינו מובן, כי אם כששימשה עם אחשורוש שימשה במוך, וכששימשה עם מרדכי שימשה בלא מוך הרי רוב ככל הסיכויים שנתעברה ממרדכי ולא מאחשורוש, וזכר לדבר תמצא בגמרא דאמרינן, רוב הבעילות אחר הבעל. גם למאן

דס"ל שאסתר שימשה במוך עם אחשורוש ודריוש היה בנו של מרדכי, קשה, כי במדרש אמרו שדריוש היה בנו של אחשורוש והרי מחמת קושיא זו רוב האחרונים (מלבד מרן החיד"א) הסיקו שאכן דריוש בנו של אחשורוש היה. וגם למאן דס"ל ששימשה במוך עם אחשורוש ונתעברה ממנו לאחר שנאסרה על מרדכי דשוב לא שימשה במוך קשה וכמו שכבר כתבנו לעיל שלפי זה יוצא שכשדריוש מלך, בן שנה היה, וכשהיה בן שנתיים שלש נתן הוראה לבנין בית המקדש ודבר זה לא יתכן לאומרו כלל וכאמור. ואפילו את"ל שמיד שנלקחה אסתר לאחשורוש ונשאה בשנת שבע למלכותו, הרתה בדריוש שאף על פי ששימשה עימו במוך מ"מ אין מניעתו בטוחה כל כך וכנ"ל, וא"כ יוצא שדריוש במולכו היה כבן שבע גם זה קשה לאומרו, כי אם כששימשה עם אחשורוש שימשה במוך וכששימשה עם מרדכי שימשה בלא מוך הרי רוב ככל הסיכויים שנתעברה ממרדכי ולא מאחשורוש וכאמור.

גם למאן דאמר ששימשה עם מרדכי במוך הדבר קשה, שהרי רק לג' נשים התירו להשתמש במוך וכנ"ל. ואם ילחשך אדם לומר שבזמנם עדיין לא היה איסור שימוש במוך, אף אתה צא אמור שגזרת הבחנה, גזירה קדומה היא וכאמור. ואין לומר שלעולם שימשה במוך עם שניהם, כי מלבד שאף אחד מהמפרשים הנ"ל לא העלה זאת על שפתיו. עוד בה, דמנין ידעו שדריוש בנו של אחשורוש והרי היא שימשה במוך עם שניהם וז"ב. גם לפירוש הזוהר והאר"י הנ"ל שאסתר לעולם לא שימשה עם אחשורוש אלא שידה היה, קשה, כי הנה כיצד שידתה נתעברה, אלא אם כן נאמר שלדעת הזוהר דריוש לא היה של אחשורוש אלא של מרדכי או שהזוהר פליג על המדרש הנ"ל וס"ל שלאסתר לא היה בן כלל. ואחר זמן הראני ידי"ן ה"ה איתן רומנו נר"ו לדברי רבותינו בחגיגה (טז.) ששדים פרים ורבים כבני אדם ולפ"ז לק"מ. אלא שיד הדוחה נטויה לומר דמיירי התם ששידה מתעברת משד ולא מבני אדם ודוק. וגם לדברי מרן החיד"א בתירוצו הראשון שאחר שהקשה שלפי הזוהר והאר"י כיצד אמרה כאשר אבדתי אבדתי והרי לא היתה כלל עם אחשורוש, תירץ שכאשר הלכה באונס היתה יכולה לומר שם המפורש אבל במזיד לא יכלה והיתה צריכה היא לשמש עמו, אין הדברים מתיישבים היטב, כי הקושיא שהקשו האחרונים הנ"ל על המהרש"א עומדת וגם ניצבת על דברי החיד"א הנ"ל שכשדריוש מלך בן שנה היה, וכשהיה בן שנתיים שלש נתן הוראה לבנין בית המקדש ודבר זה לא יתכן לאומרו כלל וכאמור. וגם על תירוצו השני דלעולם גם עתה סמא בידה להכניס שידה במקומה, אמנם עם כל זה נאסרה על מרדכי מפני דכשהיתה הולכת באונס, הן לו יהי ששכבה עמו ממש, מותרת לבעלה, כדין אשת ישראל שנאנסה,

אבל עתה שהלכה ברצון, אף כי שיח וכי שיג לה להכניס שידה במקומה, מ"מ אינה נאמנת בזה, וכל זמן שהלכה ברצון נאסרה כמשפט הנבעלת ברצון, ואין לנו עסק בנסתרות למען דעת אם הכניסה שידה, כי אין לדון רק על פי הנגלות לנו. ואע"ג דברעיא מהימנא ריש תצא קאמר דמרדכי הוה עביד כל דא, מ"מ מחמיר על עצמו והיה דן כפי הנגלה, יש להקשות כן, מה גם שעיקר תירוצו האחרון דחוק הוא וגם מרן החיד"א כתבה בלשון "אפשר". וצ"ע. זה מה שהספקתי לסדר כחותה על הגחלים וה' יאיר עינינו במאור תורתו.

הערות:

ובקונטרס טוב להודות כתב שאף שבנוסחת התוספות שלפנינו אין הגירסא כמו דאיתא בתוס' בעין יעקב הנזכר, מכל מקום כבר ידוע כי הגאון רבי יעקב ן' חביב ז"ל מחבר העין יעקב היה אמון על נוסח ספרי ספרד אשר גירסאות הספרים שם היו מוגהות היטב, ושנויים רבים יש בספר עין יעקב הן בנוסח התלמוד, והן בפירוש רש"י ותוספות, מאשר הנוסח שנדפס לפנינו, ופעמים הרבה הגירסאות שבספר עין יעקב מדוקדקות טפי מדילן, אבל מדפיסי ספר "עין יעקב" הרצונם להשוותו לנוסח שלנו, חיללו פארו, הגיהו בו רבות, ושינו כל מראה פניו, ונהיה מנומר מרוב הגהות ושינויים, וכך לא יעשה.ע"ש. הכותב.

כן ראיתי שכתבו משמו בשו"ת בנין ציון ח"א (סימן קלז) ובמאור ישראל למרן הראש"ל בחידושיו למגילה (שם) ובקונטרס "טוב להודות להגר"ח סופר, הביא לשונו. אלא שלא מצאתי כן בטורי אבן שלפני. הכותב.

ולכאורה אותם המפרשים דס"ל ששימשה במוך עם אחשורוש, מה יענו על דברי המדרש הנ"ל, וצריך לומר שהם ז"ל ס"ל כמ"ש לעיל בריש אמיר, שבאמת אסתר שימשה עם אחשורוש במוך ובכל זאת נתעברה ממנו, כי סוף סוף אין המוך מונע הריון בטוח כידוע. וכן כתב מרן הראש"ל נר"ו בספר מאור ישראל (שם). וגם באשר למה שכתבו המהרש"א והרב תפארת בחורים הנ"ל שאין לומר ששימשה במוך עם מרדכי שהרי התירו רק לג' נשים, הנה לפי מה שכתב בספר יערות דבש (דף קכו ע"א) שבימי מרדכי עדיין לא גזרו על ג' חודשי הבחנה לק"מ. אלא שראיתי למרן הראש"ל נר"ו בספרו מאור ישראל (שם) שכתב שמדברי הזוהר הקדוש ח"א (דף ח ע"ב) מבואר שגזרת הבחנה היתה קדומה, עד שקטרג דומה על דוד המלך שלא שהה שיעור הבחנה עם בת שבע, והשיב לו הקב"ה שכבר עמרו ג' חודשי הבחנה. ע"ש. וע"ע ביעב"ץ בחידושיו למגילה (שם).

סימן קע - אם ושבעת בניה

מאת ר' יעקב מזרחי / מחוברת אב תשס"א (שנה א') סי' עא

בגיטין דף נז ע"ב דרש רב יהודה את הפסוק "כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה" על אותה אשה ושבעת בניה, שהביאו את הראשון שבהם לפני הקיסר ואמרו לו: עבוד ע"ז! אמר להם: כתוב בתורה "אנכי ה' אלוקיך". והוציאוהו להורג וכן שאר כל הבנים אחד אחר השני ציוו עליהם כנ"ל וכל אחד מהם ענה להם מפסוק אחר האומר שאין לעבוד עבודה זרה. לפני שהוציאו את הבן השביעי להורג, בקשה אמו שיביאו אותו אליה לפניה כדי שאנשק אותו מעט. וכשהגיע אצלה, אמרה לו: בניי! לכו ואמרו לאברהם אביכם, אתה עקדת מזבח אחד, ואני עקדתי שבעה מזבחות. אף היא עלתה לגג ונפלה ומתה. יצתה בת קול ואמרה: "אם הבנים שמחה."

ויש להתבונן, מה רצתה אם הבנים ללמדנו באומרה לכו ואמרו לאברהם אביכם וכו' וכי באה להראות לאברהם אבינו שהיא מסרה נפשה יותר?! ועוד, איך היה לה פנאי ברגעים קשים כאלה אשר שיכלה את בניה, לחשוב על מסרים לעולם האמת, ומדוע דוקא לאברהם אבינו?

אולם בטרם נשיב על זה, עלינו להזכיר את הידוע שבית המקדש השני חרב מפני עון שנאת חנם ולשון הרע, אשר בעקבותם כל הקטרוגים מתקבלים בשמים, מאחר ולמטה מדברים שנאה ולשון הרע, ואין מי שמדבר סנגוריא על חבירו. ומני אז, ניתן רשות למשחית, ואין הוא מבחין בין רשע לצדיק, ובשמים מחפשים סינגורים ואין.

ולכן אמרה אם הבנים לעצמה: הנה כל בניי מתים על קידוש השם בלב שלם ונפש חפצה. ואע"פ שהראשון לא ידע כיצד יחרצו דינו על סירובו, וכיצד יעשו זאת, אולם שאר הבנים הבאים אחריו ודאי שראו את אחיהם שיוצאים להורג, ובכל זאת עמדו בנסיון. ואם הבנים נצבת ומתפללת על בניה שלא יכשלו, וינהגו כפי שהיא חנכה את בניה שלא להשתחוות לאל אחר, ולמסור נפשם על קידוש השם. ואז הוציאו את בנה האחרון לפני הקיסר, ואומרת לעצמה שזהו סינגור גדול. וחשבה לעצמה, היאך לדבר אל בנה האחרון, ואמרה אל השומרים: "יהיבו ניהלי ואינשקיה פורתא". ולכאורה איך נתרצו שתדבר עימו? כתב הגרי"ח זצ"ל בספר בניהו, שהם סברו אולי תלחוש לו שיתרצה לבקשת הקיסר שאמר לו, אשדי לך גושפנקא וגחין ושקליה דאין עובד ע"ז בזה, אלא רק מקבל הורמנא דמלכא. ומה אמרה לו באמת? דבר עם אחיך, ותלכו אל אברהם אביכם, אביכם דייקא ולא אבינו ורצונה לומר,לכו אל אברהם כבנים ממש כמו שיצחק אבינו היה כלפיו ותזכירו לו את העקידה, ותאמרו לו, אתה עקדת מזבח אחד ואני עקדתי שבעה מזבחות,

ולא להוריד ממעלת אברהם אבינו ח"ו, אלא "ואני עקדתי" כתוספת, כדי שיעורר רחמי שמים ויסנגר על עם ישראל מפני שאין אדם יכול להרגיש היטב בצער אדם אחר ולהבין רגשותיו אלא אם כן הרגיש זאת על בשרו. ואמרו חז"ל (שבת פט:), שלעתיד לבוא יאמר לו הקב"ה לאברהם: בניך חטאו לפני. אמר לפניו, רבש"ע ימחו על קדושת שמך. דקדקו חז"ל לומר "אמר" ולא "יאמר" לפניו, כדי לומר לנו שזוהי דעתו של אאע"ה, ולא רק לעתיד, ולא לרעה ח"ו אלא לטובה כדפרש"י שם וז"ל: הואיל שחטאו ויתקדש שמך בעולם כשתעשה דין בעוברין על דבריך. עכ"ל. וידוע מעלת המתים על קדושת השם שאין למעלה ממנה. וכעת התקיימה דעתו של אאע"ה שבניו יזכו לדרגה הגבוהה ביותר ומתו שבעה בנים על קידוש השם ואברהם אבינו מחכה בשמים לסינגורים כדי לפתוח בתפילה נשגבה למלך הכבוד שירחם על בניו. ועל כן הפנתה אם הבנים את בניה דוקא אל אברהם אבינו והזכירה לו את עקידת יצחק, לא בשביל להפחית מהעקידה ח"ו שהרי בזאת העקידה עד היום אנו פותחים את פינו כל בוקר בתפילה. ועל זה רמז הרב בן יהוידע מה שאמרה בת קול, "אם הבנים שמחה" שאותיות אלו הן "אנחמה בשמים" בדקדוק. והוא הוא מה שכתבנו שיש סינגור על עם ישראל.

ויש לשאול על מעשה האם, שעלתה לגג ונפלה ומתה. והלא אסור לאבד עצמו לדעת? וראיתי להרב ישא ברכה שתירץ בזה"ל: וי"א שהיתה מפחדת שירצו לכוף אותה ג"כ להשתחוות לע"ז, וע"כ הרגה את עצמה. ולפ"ד התוס' כאן (ד"ה קפצו) י"ל שהיתה גם יראה שיעשו לה יסורין" עכ"ל. ובספר בניהו תירץ, שכיון שהיתה אשה, היה גוזר המלך שיתעללו בה לשכב עמה, ואח"כ היו הורגים אותה, ולכך הקדימה להפיל עצמה כדי שלא יטמאו אותה ח"ו בשכיבה בעל כרחה" עכ"ל. ומן השמים הסכימו על ידה במעשה זה וכמו שאמרה בת קול "אם הבנים שמחה" ואף היא מתה על קידוש השם וזהו נרמז בלשון הגמ' שאמרה "אף היא" עלתה לגג ומתה" כלומר, אף היא מסרה עצמה על קדושת שמו יתברך. ויה"ר שנזכה לשמור פינו ולשוננו, ולהביא בקרוב את משיחנו, שיחיש לגאלנו, ונברך את ה' על פדות נפשנו. אכי"ר.

סימן קעא - חידושי מסכת נדה

מאת הרב יגאל כהן / מחוברת תשרי-טבת תשס"ג (שנה ג') סי' ג

[מעט מפרק קמא שלמדנו בבקיאות, והשאר מפרק כל היד שנלמד בעיון]

אמר הכותב: אמרתי להעתיק כאן מחידושי מסכת נדה אשר נתחדשו בלימוד עם חברים מקשיבים הי"ו [ומהם: ר' יצחק וקיים, ר' דוד עזריה, ר' חיים יפה, ר' אייל מאני, ר' איתן כרמי, ר' שמעון שם טוב, ר' שמשון אבידר, ר' יונה לגזיאל, ר' קלמן בן רובי.] בכולל "עטרת חכמים"

בחולון יע"א מתחילת אייר תשנ"ג. והיה זה, ראשית דרכנו בכולל הנ"ל. ולכן מן הראוי היה לחזור עליהם כעת בשעת הדפסה. ברם, מה שהלב חושק הפנאי עושק, בהיותנו עסוקים בדברים אחרים, ומיגמר בעתיקתא קשיא מחדתא (יומא כט.). ומ"מ עיני לשמיא נטלית, שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

פרק שמאי

דף י"א ע"א מתני' ופעמים צריכה להיות בודקת שחרית ובין השמשות ובשעה שהיא עוברת וכו'. יש לדקדק, אמאי לא חשיב שעה שהיא עוברת כפעם שלישית וליתני שלשה פעמים צריכה להיות בודקת. ונלע"ד דלא חשיב תנא אלא דבר קבוע בכל יום אבל דבר התלוי במעשה לא חשיב משום דלא פסיקא מילתא.

דף י"ב ע"א אלא אמר רבא צנועות וכו' נראה דרבא מפרש דברי ר' ינאי בדרך אחרת ממה שפירשו ר' אמי. ולכאורה קשה, והא הדרא קושיין לדוכתא דתנא תני צריכות ואת תני צנועות. ונלע"ד דרבא מפרש דברי ר' ינאי דאמר, וזהו עדן של צנועות, דה"ק, האי עד שבודקת בו לפני תשמיש הוא אותו עד שמוזכר לקמן ברפ"ב שהצנועות מתקנות להן עד שלישי לתקן את הבית, והתיקון הוא שעד שבדקה בו לפני תשמיש זה אין בודקות בו לפני תשמיש אחר. ומ"מ מתני' חיובא קאמר ולאו חסידותא.

בע"ב רש"י בד"ה מאן וכו' והכי עיקר וכו' כצ"ל. וכ"ה בב"י רס"י קפ"ו.

שם ואית דמפרשי וכו' והאמר שמואל חדא זימנא לעיל דאוקים למתני' דקתני וכו' עכ"ל. עמ"ש מהרש"א. וקשה, אמאי נטה האי מקשה להקשות קושיא השנית מרבי זירא, ולא פריך מרב יהודה גופיה שדיבר מפורש בבעלה וי"ל דאי מהתם הוה בעינן להוכוחי דמיירי רב יהודה באין לה וסת משום דקאי אמתני' דיש לה וסת, ומש"ה שיכל את ידיו לר' זירא דמיירי בהדיא באין לה וסת.

שם דא"כ קשיא דר"י אדר"י וכו' עכ"ל. נ"ל שמפני קושיא זו פירש הרי"ף בפרק אלמנה ניזונת והובא בב"י סי' קפ"ו דהכא מיירי בג' פעמים ראשונות בלבד, ולעיל איירי לשאר ימי חייה שאין צריכה בדיקה אפי' באין לה וסת.

בגמ' ובמאי אי בעסוקה בטהרות וכו' וקשה, דא"כ אמאי ר"מ מגרשה לא תעסוק בטהרות ולא תתגרש. ושו"ר למ"ש מרן בב"י סי' קפ"ו בשם הר"ן, ונחה דעתי כיעו"ש היטב.

פרק כל היד

דף י"ג מתני' כל היד המרבה לבדוק וכו' לא קתני כל המרבה לבדוק לאשמועינן דדוקא ביד אסור אבל בצרור או בחרס שרי כדתניא בתוספתא דמייתי הגמ' בסמוך.

רש"י בד"ה בנשים וכו' שמתוך כך לא אתיא וכו' כצ"ל, משום דקאי אכל אשה שמרבה לבדוק. וכ"ה מהרש"ל.

בא"ד ובעלה לא אתי לידי איסורא וכו' עכ"ל. דקדקו החברים יצ"ו אמאי לא נקט איסורא באשה, דלאשה נמי איכא איסורא במשמשת נדה שהרי בסוף פ' אחרי נאמר "ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב" עם שאר העריות. ונאמר, "כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו הנפשות". ופרש"י, דזכר ונקבה במשמע. וכן מבואר בגמ' ב"ק ל"ב ע"א וע"ע בסנהדרין דף ע"ד ע"ב תוד"ה והא. וראיתי להרב ערוך לנר שעמד בזה, וכתב להגיה ולבעלה תחת ובעלה, וששמע שכן הוא בגמ' ישנות ע"ש. ולפי דרכו צריך להגיה ברש"י ולבעלה לא אתיא וכו'.

בד"ה ובאנשים שבודק עצמו תדיר וכו' עכ"ל וכתב עליו מהרש"ל בזה"ל: לא דק בפירושו (כצ"ל) או ט"ס הוא עכ"ל. וכוונתו להקשות כיון דטעמא משום שמתחמם ומרגיש ומוציא קרי כמ"ש בדיבור שאחר זה, א"כ אפי' חדא זימנא נמי וכדאמר בגמ' בסמוך בהדיא. וראיתי להרב תיו"ט שתירץ לזה, שדרכו של רש"י לפרש כדס"ד בגמ' ולא כפי המסקנא ע"ש. וכ"כ בס' ערוך לנר לתרץ קושיית מהרש"ל כיעו"ש. אולם עדיין לחלוחית הדיו קיימת, דמ"מ מי מכריחו לרש"י לפרש דבודק תדיר, הו"ל לסתום משום דסיים עלה טעמא משום דיתחמם ומשמע אפי' חדא זימנא. לכן נלע"ד לתרץ דרש"י פירש כן משום דע"כ כל היד המרבה קאי נמי אגברים. ומאי דאמרינן בגמ' כי קתני מרבה אנשים, ה"ק מרבה בדוקא אנשים אבל אגברים לאו דוקא דאפי' חדא זימנא נמי אסור. וכ"פ המאירי. וכתב רש"י לפרש מהו ובאנשים ר"ל האיש שבודק תדיר באמתו וכו' כנלע"ד.

בגמ' מאי שנא נשים ומ"ש אנשים. פירוש, כי היכי דבנשים משובחת אע"פ שמשחיתות זרע מפני שמתוך כך לא אתיא לידי ספק טומאה ובעלה לא אתי לידי איסורא ה"נ באנשים דודאי בודק כדי לראות אם ראה קרי שיזהר מתרומה וקדשים וכיוצ"ב.

שם ובמטלית לא והתניא וכו' ה"נ במטלית עבה וכו' לכאורה קשה דהא מ"מ איכא למידק מדקתני צרור וחרס מכלל דמטלית אפי' עבה לא. ונראה דהמקשה סבר מדקתני צרור או חרס מכלל דדוקא בדבר קשה דאין מרגיש האבר כלל שרי אבל מטלית אפי' עבה דמרגיש האבר מעט אסור. ומשני, דלאו הכין הוא, אלא דכל דבר שרי דאין מחמם. ושו"ר להרש"ש ז"ל. ומה שסיים שם: דאולי "ובמטלית לא" סיומא דברייתא הוי. קשה, דא"כ הכי הול"ל אבל לא במטלית.

שם רבא אמר אפי' תימא מטלית רכה וכו' נראה לכאורה דה"ה אפי' ביד ממש שרי כיון דעקר עקר. אלא שראיתי להצל"ח בחי' שפירש דדוקא במטלית רכה שרי אבל לא ביד

דאם יגע בידו אסור לו לבלוע בלא נטילת ידים כמ"ש מג"א הלכות נט"י ע"ש. ומ"מ אין זה מוכרח, דאיכ"ל דנקט מטלית רכה כלפי עבה דקאמר אבייי.
רש"י בד"ה כיון וכו' תו לא מוסיף עכ"ל. ר"ל תו לא שכיח דמוסיף. וז"פ.
תוד"ה באנשים וכו' ואם צריך וכו' וא"ת וכו' הוצרכו להביא דברי הברייתא משום דאל"כ י"ל דמתני' מיירי באנשים שאינם בודקים אלא ממשמש לצורך הנאתו, ולבדוק דקתני קאי אנשים כי היכי דקאמר בגמ' דמרבה קאי אנשים לזה הביאו דבגמ' קאמר דבאנשים אפי' בא לבדוק לא שרי אלא בצרור או בחרס, והשתא קשה, אמאי תקצץ ידו, והלא בודק למטה מעטרה דשרי.
בא"ד א"נ אפי' מעטרה ולמטה לא שרי אלא להשתין וכו' אבל כדי לבדוק עצמו לא. עכ"ל. אחד החברים יצ"ו פירש, דבדיקת עצמו לא שרי משום דממשמש משא"כ משתין. אולם ממ"ש "משום ניצוצות או משום בית הכנסת" לא נראה כן. ועוד, למעלה מעטרה מה משמוש יש לבדוק.
תוד"ה נשים וכו' דלא מיפקדו וכו' כצ"ל.
בא"ד לפי' ר"ת קשה לריב"ב דתנן (כצ"ל) על שניהם נאמר פרו ורבו. ועוד, נהי נמי דלא מיפקדו אפ"ו להשחית הזרע הוקשו לאיש וכו' עכ"ל. כוונתם להקשות לר"ת דהשחתת זרע במצות פריה ורביה תליא א"כ לריב"ב דאשה נמי מצוה אפ"ו ע"כ איתנהו באיסור השחתה ומתני' סתמא קתני בנשים משובחת ובלא חולק, והגמ' הכא וביבמות לא קאמר דמתני' אליבא דת"ק דריב"ב אלא ודאי מתני' לכו"ע וזה לא יכון לפיר"ת דטעמא דמתני' משום דאשה לאו באיסור השחתת זרע. ועוד קשה, דאפי' תימא דמתני' סתמא דלא כריב"ב משום דלא קיי"ל כוותיה אלא דאשה לא מיפקדא אפריה ורביה מ"מ אסורות להשחית זרע ממאי דהוקשו איש ואשה לכל עונשין שבתורה כדכתיב איש או אשה וגו' ובאיש ילפינן לקמן בגמרא מקרא דאונן דהמשחית זרע חייב מיתה. והארכתי לבאר כל הנ"ל מפני שראיתי להרב ערוך לנר שנתקשה בזה. כיעו"ש, והנלעד"כ.
בד"ה והלא וכו' כדאמרינן בפ' אמר להם הממונה דמצוה לשפשף וכו' עכ"ל. הוצרכו להההיא דיומא כדי להקשות ביתר שאת ויתר עז, דמעיקרא מאי מקשו רבנן והלא ניצוצות וכו' והרי מצוה לנקותם וליכא ניצוצות.
בא"ד וכשאינו אוחז גם רבנן לא הוו שרו עכ"ל. משמע מדבריהם דרבנן שרו לקושטא דמילתא ודלא כמ"ש בתירוץ בתרא בדיבור הקודם. ואפשר דה"ק, גם רבנן לא הוה ס"ד להתיר.

ודע שבתוספות הרא"ש הנדפס בגליון ש"ס וילנא נפלו כמה טעיות ואמנה אותם. א) בד"ה נשים וכו' וי"ל דהיינו טעמא באנשים מיפקדי וכו' יותר נראה דצ"ל מיתסרי. ב) בד"ה א"ה וכו' דנראה שגזרו וכו' צ"ל שחזרו. ג) בע"ב בד"ה קשים וכו' דאיכא למ"ד במכילתין וכו' צ"ל במכילתא ד) שם בסוף הדיבור, צ"ל, כדאמרינן בפרק בתרא דקידושין.

בע"ב בגמ' ולימא אסור דקמגרי יצה"ר אנפשיה וכו' פי' דק"ל מאי שנא האי איסורא משאר איסורי דלא מנדין עליהם. ותירץ, דבשאר עבירות יצה"ר מפתהו, והכא איהו קמגרי יצה"ר אנפשיה, ומש"ה חמיר טפי.

שם כתיב הכא וירע וכו' קשה, דהיכי ילפינן מהכא מביא עצמו לידי הרהור, והרי אונן היה מוציא שז"ל כדאמרינן ביבמות שהיה דש מבפנים וזורה מבחוץ. ועוד, היכי ילפינן דמקרי רע והלא קרא קאמר שהורע מעשהו להקב"ה ולא אשכחן שנקרא רע. ותירץ ידי"ן ה"ה שמעון שם טוב הי"ו דסמך אקרא דלעיל דכתיב ויהי ער בכור יהודה רע בעיני ה', וכתיב, וימת גם אותו ודרשו חז"ל ביבמות, דער ג"כ מת בעוון שז"ל ומש"ה גם וירע דכתיב הכא מפרשינן דנעשה רע. עכ"ד. אלא שמפרש"י לא משמע כן.

שם. ישב לו קוץ בכרסו לא יטלנו א"ל לא. תיבות אלו מוקפות בחצאי לבנה מפני שרש"ל מחקם. אולם מדברי התוס' בד"ה אלמא ותוס' הרא"ש מבואר שאין למוחקם, וכן עיקר. תוד"ה אלמא וכו' והלא כריסו נבקעת ברישא וכו' עכ"ל. משמע דבסיפא גרסינן יש לו קוץ. ובאמת בתוספתא שלפנינו ליתא כלל להאי דישב לו קוץ, וכן מבואר בתוספות הרא"ש. ואולי תיבת "ברישא" שכתבו התוספות, ט"ס הוא.

רש"י בד"ה מדברת וכו' כבר שמעה ולמדה לדבר וכו' עכ"ל. דאל"כ מהיכן למדה לדבר. בד"ה בכל מקום להוציא מכלל בן דעת. עכ"ל. הוק"ל, היכי אמרינן בכל מקום דקתני חרשת היינו אינה שומעת ואינה מדברת והא ברייתא דרבי מוקמינן לה השתא במדברת ואינה שומעת. לזה כתב, דבכל מקום היינו כשבא להוציא חרש מכלל בן דעת, ובההיא דרבי אתי למימר דבת דעת היא. ופשוט.

בד"ה יתבלע וכו' והוי במיתה וכו' עכ"ל. ר"ל, באיסור מיתה, דליכא הכא מיתה ממש, מתרי טעמי, חדא, משום דחרש הוי כקטן דלאו בר עונשין. ועוד, דהכא הוי בשוגג וליכא מיתה אלא במזיד.

בד"ה כספחת וכו' שאין בקיאין במצוות ומביאין פורענות וכו' עכ"ל. ר"ל, דמביאין פורענות על עצמם מפני שאין בקיאין במצוות ונכשלין, ומכיון שניתן רשות למשחית

אינו מבחין בין טוב לרע וגם שונאי ישראל לוקין. אבל אין לפרש מדין ערבות, משום דהיינו פי' שכתב לאחר מכן ודחאו.

המשך המאמר מחוברת כסלו תשס"ג (שנה ג') סימן יד

בגמרא אמרו לו: כ"ש שמביא לידי חימום וכו' משמע דטעמייהו דרבנן משום חימום ואתי לידי הוצאת שז"ל וכן משמע בגמרא בסמוך דקאמר ש"מ מכנסיים אסורים ולפ"ז לא הוו צריכי רבנן למימר לר"א בסמוך, לדבריך, שמא תבלע בכיס משום דמ"מ איכא חימום אלא דלדבריו קאמרי ליה דאכתי ליכא תקנה דשמא יבלע בכיס.

שם כאילו הן של נחשת. כתב בתוס' הרא"ש וז"ל: וא"ת, והיאך יזה והאמרינן לעיל בפ"ק דשיעור הזאה כדי שיטבול ראשי גבעולין ואיך יוכל להזות. וי"ל, נהי דלא ישאר כדי טבילת ראשי גבעולין יטביל ראשי העלין שבראש האזוב עכ"ל. ונראה לבאר כוונתו דלר"י דרואין את האזוב כאילו הוא של נחשת וכל המים הבלועים כאילו הן בחוץ קשה דמ"מ השתא דמטביל האזוב ודאי בולעים מים ואין יכול להזות ואם נאמר דלר"י הבלוע בכלי נמי בכלל השיעור יש להקשות יותר דלא ישאר כדי לטבול ראשי גבעולין. ותירץ הרא"ש, דאמנם לא ישאר כדי טבילת ראשי גבעולין מ"מ יטביל רק ראשי עלין דלא בלעי ויוכל להזות.

דף י"ד ע"א תוד"ה רוכבי גמלים כולם וכו' וא"ת האמרינן (כצ"ל) וכו' חמרים רובן ליסטים וכו' וחמרין וכו' עכ"ל. לכאורה קשה מאי ק"ל מחמרים דהתם קאמר דאינהו ליסטים והכא מיירי לענין הרהור. ועוד, דהכא נמי קאמר מהן רשעים ומהן צדיקים ואפשר דה"ק רובן רשעים ומיעוטן צדיקים. ונראה דקושייתם היא דאי רובן ליסטים ע"כ כולם קאמר דומיא דספנים והכא קאמר מהן. ותירצו, דהיינו לענין משא ומתן כנ"ל. [ועדיין צריך להתיישב בדיבור זה]

בד"ה לייט וכו' דבבית סגור או אפל מאי איכ"ל וכו' עכ"ל. ואין לומר דאה"נ, דא"כ מאי פריך מרב יוסף דלמא אתי לאשמועינן דק"ש לא יקרא אפי' בבית סגור או אפל פרקדן. בד"ה ק"ש היינו קצת אפרקיד וכו' עכ"ל. ובאמת שכן מוכח בגמ' דמצלי לאו היינו על צדו דאל"כ מאי משני בגמ' דרב יוסף מיירי במצלי, והא רב יוסף פרקדן קאמר. אלא ודאי דמצלי היינו פרקדן קצת.

רש"י בד"ה אפרקיד וכו' ועוד וכו' ומתחמם עכ"ל. כתב טעם זה אע"פ שהוא דחוק כדי להבין מה קשר דברי ריב"ל לסוגייתנו.

מתני' ואח"כ מטמאה מעת לעת וכו' וקשה, כיון דתנן ברישא שבודקת לפני תשמיש א"כ אין לה מעת לעת כלל. וי"ל, דבגמ' לעיל דף ה' ע"א מבואר דבדיקה לפני תשמיש אינה

ממעטת מפני שמהומה לביתה כיעו"ש. אלא דקשה אמאי לא הוכיח לעיל ממתניתין דבדיקה לפני תשמיש אינה ממעטת. ושו"ר להחת"ס בחידושיו שעמד בזה ע"ש.
רש"י בד"ה כולם רשעים כדאמר עכ"ל. נראה דצ"ל "כדאמרי" ור"ל כמו שאמרתי בדיבור הקודם דרשעים משום הוצאת שז"ל דאל"כ מאי תניא נמי הכי איכא הכא.
דף י"ג ע"ב לא יגורך רע ואמר ר"א וכו' בגליון הש"ס הוסיף בזה"ל: לא יגורך רע א"ר אלעזר מאי לא ינרך רע לא יגור במגורך רע וא"ר אלעזר מאי דכתיב ידכם וכו' כך איתא ברי"ף שבת פי"ד (ולפ"ז אין למחוק וא"ו של וא"ר אלעזר בתרא כמו שהגיה הב"ח) וכנראה דילג הסופר מאמר ר"א לואמר ר"א.
רש"י בד"ה רבי יהודה וכו' אלמא של נחשת לא בלע עכ"ל. נרגש מלשון כדתניא דמשמע כאילו תניא דכהן שוטה עושין לו כיס של נחשת לכך כתב דתניא כוותיה דשל נחשת לא בלע.
דף י"ד ע"א מתני' ואח"כ מטמאות מעת לעת וכו'. וקשה, והא מיירי בבדקה קודם תשמיש וקתני לעיל ברישׁ מסכתין והמשמשת בעדים הרי זו ממעטת וכו' ובשלמא להרמב"ם דמפרש דמתני' מיירי בלא בדיקה לפני אלא הצנועות אתי שפיר. אבל לרש"י שפירש לעיל דכולהו בודקות לפני תשמיש אמאי מטמאה מעת לעת. וכ"ת דלפני תשמיש אינה ממעטת מפני שמהומה לביתה כדאמרינן לעיל דף ה' ע"א, הא לעיל לא פשיט לה ואמאי לא מוכיח ממתני' דלא ממעטת. אולם כד דייקינן בפרש"י נראה שנרגש מזה, ותירץ, דמעת לעת היינו כדין מעת לעת שמטמאות אדם טומאת ערב וטהרות. וזה כפתור ופרח.
רש"י בד"ה ולמחר וכו' על הירך עכ"ל. כתב כן משום דהוה אמינא על הגוף לכן כתב על הירך. ואין לומר דכתב כן שלא נפרש על העד דהא קתני "עליה" ולא "עליו". וראיתי להרשב"א שפירש דבא לומר דעל ירכה נמי איכא דם ולא רק על העד ולרבותא נקטיה דלא אמרי' מעלמא אתא ע"ש. אולם כ"ז לגירסתו דגרס ומצאה דם וליתא למילת "עליה" ומש"ה פירש כן אבל לגירסתנו דקאמר "עליה" ע"כ בא רש"י לומר דלא תימא על גופה לכן כתב על ירכה כנלע"ד.
בד"ה מאכולת וכו' שהיה באותו מקום וכו' וכשבעל נדבק וכו' עכ"ל. משמע דפריך בגמ' אמצא על שלו אולם ממ"ש בדיבור שאח"ז שהרי העד היה בדוק לה, משמע דפריך אנמצא על שלה, ואפשר דאתרוויהו פריך וכמ"ש הראשונים בשם רש"י ז"ל.
תוד"ה דוחק וכו' דא"כ הו"ל למימר בסמוך איתרמויי אתרמי וכו' עכ"ל. לכאורה אמאי לא דחו דא"כ אכתי קשה דלמא מאכולת היא דהא לפעמים נכנסת ואמאי טמאה נדה

ודאי. ונראה דס"ל דרציפה של שמש לא שכיחא ולא תלינן בה אלא היכא דמוכחא מילתא דאישתכח מאכולת רצופה וכמ"ש תוספות הרא"ש בד"ה אימא ומש"ה הכא דלא אשכחנא מאכולת רצופה ודאי דם מגופה אתא וז"פ.

ודע כי בתוספות הרא"ש בד"ה וליחוש כתב בזה"ל: אבל בדיקה שבדקה ומצאה טמא לא קפדי דמצי למימר דמטמינן להו מספיקא וכו' והגיה הגאון ר' שלמה הכהן מוילנא שבדקה ומצאה דם על העד דמטמאינן אותה ל"ק לן דשמא דם מאכולת הוא דמצי למימר וכו' עכ"ל. ובמחכ"ת הגיה יתר על המדה ללא צורך, שאין כאן אלא הגהה קטנה ותחת תיבת "קפדי" צ"ל "קפרי'" והיינו קפריך. וא"ש הכל.

בגמ' או דלמא כל ימיו טמא משום כתם ולעת זקנותו טיהר מולא כלום וכו' נראה סברתו תחילה לטמא משום כתם כיון דהוי עד שלא בדוק או דלמא מיירי ר"ח בפחות מכגריס. ועוד, דאיכא למיתלי במאכולת כיון דהוי ככתם משום דהוא עד שאינו בדוק.

רש"י בד"ה מאכולת וכו' להביא אשם ודאי וכו' עכ"ל. בגמ' לקמן בע"ב מפורש דלתנא דמתני' בספק אין מביא כלום דבעינן חתיכה משתי חתיכות וע"ש בפרש"י וצ"י. ושו"ר לה' ערוך לנר שנרגש בזה.

בד"ה טמאה נדה וכו' ולא אמרינן דלמא מעלמא אתא על ירכה וכו' עכ"ל. נראה הטעם מפני שרוב דמים אצל אשה הם מן המקור ומכיון שנמצא על ירכה בדיוק באותו מקום שנגע העד בירך מוכחא מילתא שמחמת העד בא דם על ירכה ולכן טמאה נדה. עי' בגליון תוד"ה ולמחר וכו'.

בא"ד אתא על ירכה וספק טמאה היא כצ"ל.

בד"ה משום כתם, כלומר, טומאת ספק ותולין עכ"ל. עשה כלומר משום דק"ל דמאי כתם שייך הכא שבדקה בעד והניחתו בקופסא לזה כתב דר"ל טמאה טומאת ספק כמו כתם כיון שבדקה בעד שאינו בדוק ונפק"מ דתולין ולא שורפין. וזה פשוט.

בתוס' הרא"ש ד"ה לייט וכו' מייתינן מיא וכו' ובגמרא יבמות ע"ו ע"א איתא מייתינן טמא וכו' וכ"נ דצ"ל כאן.

תוד"ה וליחוש וכו' דמטמאינן לה אם מצאה דם וכו' כצ"ל.

בא"ד דפריך אנמצא על שלו כי לא נמצא על שלה וכו' עכ"ל. ויש לסייעו ממאי דקבעו בגמ' לקמן אנמצא על שלה אותיום מכלל דהשתא קיימינן בנמצא על שלו. וי"ל. ושו"ר להרשב"א ז"ל וששתי.

בגמרא והא חוששת אמרת לן וכו' ורב לא חש להשיבו, מפני שחזר בו ונראה לו כעת שטמאה נדה דאי לאו הכי הו"ל לפרש דבריו הראשונים שלא יסתור עצמו. כן נ"ל פשוט. וכן פירש האברך ר' שמעון שם טוב יצ"ו.

תוד"ה דחוק וכו' וי"ל בדוק הוא וכו' עכ"ל. אע"ג דבאו לפרש בזה מהו "דחוק" כתבו לפרש גם "בדוק" משום דבלא"ה תקשה, דאי דחוק היינו דאינו נכנס בשום פנים היינו "בדוק" לזה כתבו דהחילוק הוא דבדוק אינו מתקרב כלל סמוך לרחם אבל למ"ד דחוק מתקרב סמוך אבל אינו נכנס אלא ע"י השמש. וזה ברור בכוונת התוס'.

בד"ה ולמחר וכו' ודוקא עד הבדוק וכו' עכ"ל. באו להשמיענו דבאינו בדוק שרינן ולא אמרינן דטמאה משום כתם משום דהוי ספק ספיקא.

בא"ד וטחתו בירכה היינו בגלוי וכו' עכ"ל. הוצרכו לפרש כן משום דהוק"ל לגירסת ר"ח דנמצא על העד משמע דלא נמצא על הירך וא"כ פשיטא דהוי מעלמא כיון שלא נשאר רושם בירך. ותירצו דטחתו בירכה היינו הניחתו בגלוי ולא שמרחה אותו על ירכה. ובתוספות הרא"ש לא פירש כן אלא דטחתו בירכה פירשה כפרש"י וקמ"ל דלא חיישינן שמא בא מן הירך על העד ואתרמויי אתרמי דלא נשאר רושם על הירך.

בד"ה אמר וכו' אפי' ר"ח וכו' עכ"ל. עמ"ש מהרש"א לכאורה ר"ח פליג נמי הכא וא"כ כיון דר"ח כרבי יוסי וא"כ קשיא שמואל אדשמואל. ותי' דמודה הכא ר"ח משום דחמיר טפי ועי' להריטב"א ז"ל.

המשך המאמר מחוברת טבת-שבט תשס"ג (שנה ג') סימן כג

בע"ב תוד"ה בעד וכו' דיבור זה צ"ל בעמוד הקודם ולפלא מהמציינים ששכחו לציין זאת.

בד"ה מאי וכו' כדאמר בשלהי מי שמת וכו' וכיוצ"ב איתא נמי בברכות דף ז"ך ע"ב.

בד"ה היאך וכו' כדאמר נמי הכא הואיל ושכיחי וכו' עכ"ל. ר"ל משום סברא דקאמר הכא ומ"מ הכא אכתי לא הוי רבו אלא תלמידו כדקאמר ליה היאך מניחין וכו' אלא שלאחר זמן גבר רבינו על ריו"ס הקדוש והיינו ההיא דסנהדרין דריו"ס שבק חיים ורבי הוה בזקנותו.

בד"ה ורבי יוסי וכו' נראה דלגמרי מטהר וכו' עכ"ל. קשה דהא לעיל בע"א כתבו דר"ח אתי כרבי יוסי ורבי חייא ס"ל טמאה משום כתם ונראה דהתוס' בתר דמייתו פי' ר"ח הסכימו לפירושו משום דלפי' אין בזה אלא שתי סברות וקיי"ל אפושי פלוגתא ל"מ.

בד"ה בעינן וכו' דפריך לר"ח וכו' מברייתא דהכא וכו' עכ"ל. יש לתמוה דהא בגמ' בכריתות הכי קאמר איתיביה נמצא על שלה וכו' ותני עלה חייב אשם תלוי ע"ש. הרי שברייתא מפרש לה למתני' וא"כ ממתני' נמי פריך ליה. ואי קשיא הא קשיא דבגמ' הכא

משמע דברייתא פליגא אמתני' מדקאמר ותנא דידן וכו' והתם משמע דברייתא מפרש לה למתני' וכמו שהקשו באמת התוס' בכריתות שם וצ"י.
בא"ד ומשני ר"א היא וכו' עכ"ל. אע"ג דקושייתם אמקשן מייתו לה להא דמשני כי היכי דלא נימא דהמקשה לא ידע וכבר משני ליה התם עדיפא מינה לזה כתבו דהמתרץ שני ליה ממרחק לחמו דר"א היא ולא תירץ לו כלאחר יד מיניה וביה אדפריך ליה מברייתא ליסייעיה ממתני'.
רש"י בד"ה בעי' וכו' והכי פליגי במס' כריתות עכ"ל. כתב כן משום דהוק"ל אמאי לא משני בפשיטות דפטור מן קרבן חטאת וחייב אשם תלוי ולעולם לא פליגי והכי עדיף דקיי"ל אפושי פלוגתא לא מפשינן. לזה כתב רש"י ז"ל, דבהכי איכא פלוגתא בלא"ה בכריתות ומש"ה ניח"ל לאוקמי מתני' כפשטה דפטור לגמרי מקרבן. וז"פ.
בגמ' ורמינהי וכו' ותבדוק וכו' וקשה ומאי פריך והא מתני' קתני ותדיח פניה והיינו קינוח והכא קתני בדיקה ואימא דבהושטה במטה לקינוח ולרדת מן המטה ולקנח חדא שיעורא הוא ושו"ר להר"ן בחי' שהכריח מזה דתדיח דמתני' היינו בדיקה ע"ש. אלא דקשה מנליה למקשה לפרש כן ולהקשות. ותירצו בלימוד הישיבה, משום דמסתמא מתני' איירי בבדיקה שבדקה אחר תשמיש כדקתני ברישא דמתני' או משום דמשמע ליה דמתני' מיירי דליכא עד בידה ומש"ה אפי' אי מיירי בקינוח אכתי לאו כירידה מן המטה נפישא שיעורא.
שם אר"ח מאי אחר אחר אחר. כן הוא גירסת הש"ס שלפנינו וכ"מ מפרש"י. וכ"ה גירסת התוס' והרא"ש ומה שהגיה הב"ח אחר דאחר אין לו צורך במחכ"ת וכן מצאתי בנזיר דף ט"ו ע"ב.
שם אחר אחר והא דקתני עלה וכו' נראה דר"ח אתי לסיומיה למילתיה דה"ק וכו' אלא דהמקשה מיד פריך ליה והא קתני וכו'.
תוד"ה מאי וכו' תימה וכו' עכ"ל. עמ"ש הר"ן והרשב"א בחי' ובין תבין שקושייתם לפרש"י דה"ק וכו' היינו חסורי מחסרא מ"מ גם לזה יש ליישב כמ"ש בתוס' הרא"ש דנקט כדי שתרד כי היכי דלא נימא דחדא שיעורא נינהו ומש"ה קתני לתרוויהו לאשמועינן דתרד הוי טפי פורתא ואחר אחר הוא ולפיכך יש להגיה בתוס' הרא"ש בסו"ד הוי אחר אחר.
דף ט"ו ע"א רש"י ד"ה שהתה כדי שתרד דנפיש שיעוריה עכ"ל. ר"ל דנפיש שיעוריה משהתה כדי שתושיט וכו' ופשוט.
בד"ה וכן וכו' בועלה מטמא וכו' עכ"ל כצ"ל בלא ה' ור"ל מתטמא הבעל.

תוד"ה לא שהתה כדי שתרד מן המטה מטמאה את בועלה וכו' וחייבין באשם תלוי וכו' כצ"ל.
בא"ד וליכא למימר דהכא פליג נמי ברישא וכו' עכ"ל. ר"ל דאיכ"ל דמודה ר"ע לעיקר הדין דפטורין מן הקרבן אבל למאי דתני וחייבין וכו' פליג.
בא"ד ולמאן דבעי וכו' עכ"ל. כתבו כן כי היכי דלא נימא דכה"ג חשיב בשתי חתיכות דאיקבע איסורא משום דהיה כאן איסור ודאי.
בא"ד וצריך לומר דיש חילוק וכו' עכ"ל. עמ"ש מהרש"א. ודבריו צ"ע דלחייא בר רב דס"ל דכו"ע אמרי הכא יש אם למקרא ולא למסורת אכתי תיקשי קושיית התוס' מר"ע אדר"ע ומרבי אדרבי והעיקר בכוונתם נראה כמ"ש מהר"ם ז"ל ואין זה קושיא כמו שיראה המעיין הולך ישר.
בא"ד דר"ע ורבי איירו דהראשון לא אכל כל החתיכה אלא חציה וכו' עכ"ל. וקשה א"כ מאי מוכיח תלמודא בכריתות דף כ"ג ע"א דריו"ס ס"ל דלא בעינן חתיכה משתי חתיכות ממאי דקאמר בהאי עובדא זה מביא אשם תלוי וזה מביא אשם תלוי דלמא מיירי באוכל הראשון רק חציה ולא כולה ולעולם ס"ל בעי' חתיכה משתי חתיכות ושמא י"ל דלא אמרי' הכי אלא מדוחק גדול כי קושיין דפרכינן מר"ע אדר"ע. ושו"ר להרב משמרות כהונה ז"ל מ"ש בזה ע"ש.
בד"ה האי וכו' פירש"י דהו"ל לפלוגי הכל בשהתה וכו' עכ"ל. נראה שהבינו כי מ"ש רש"י א"כ הו"ל למיתני ולפלוגי בין וכו' ר"ל במקום לחלק בין שהתה ללא שהתה הו"ל לפלוגי בין עד בידה לאין עד בידה והכל בשהתה ע"ד לפלוג וליתני בדידה וע"ז הקשו תוס' דלמא דידה הוא אין עד בידה. אולם מדברי הרא"ש בתוספותיו נראה שמפרש דברי רש"י שכ' דהו"ל לפלוגי בין וכו' היינו דהו"ל למיתני דשהתה מיירי באין עד בידה ומימלא משמע דעד בידה שאני. וכנראה שורש מחלוקתם אי גרסי' ברש"י הו"ל למתניתא לפלוגי או למיתני ולפלוגי כנ"ל ודוק היטב כי קצרתי.
ודע שבתוס' הרא"ש נפל ט"ס וצ"ל ואין עד בידה "בברייתא" ולא כמו שנדפס "כברייתא" וז"פ.
תוד"ה כשמאי וכו' ומ"מ מודה שמאי וכו' עכ"ל. הוק"ל דאמאי לא פריך ליה אי ס"ל כב"ש א"כ הו"ל לפלוגי נמי ברישא ונימא דלא מייתי אשם תלוי משום דאמרי' דיין שעתן ותירץ דמ"מ מודה וכו' ופשוט.
בד"ה אמר וכו' אמאי לא משני שמא תמצא כתם וכו' עכ"ל. ועדיפא משנויא דרב חסדא משום דכתם שכיח טפי מחד אחר.

בגמ' ואימא הכי נמי וכו' פריך נמי לרב דאמאי לא מטמאה בועלה בראיה למפרע מעת לעת ובכתם מודים דמטמאה בועלה למפרע ומש"ה כתב רש"י בד"ה הכא וכו' דבצפור לא וכו' ליישב דעת שמואל דמטמאה מכאן ולהבא בכתם וסיים ומיום שלבשתו היא בספק זה ליישב דעת רב דמטמאה למפרע בכתם. ועי' מהרש"א. ושו"ר להרש"ש וניכרים דברי אמת.

רש"י בד"ה פשיטא מאי מודים (כצ"ל) וכו' עכ"ל. ולא פירש כפשוטו דפשיטא דמכאן ולהבא מטמאה את בועלה משום דאיכ"ל דאתא לאשמועינן דלמפרע לא מטמאה, לזה פירש, דמ"מ מאי מודים וכו' וז"פ. וכן פירש הרב ערוך לנר עש"ב.

תוד"ה לא וכו' וכענין זה מתרץ בירושלמי בהאשה רבה עכ"ל. ואני חפשתי שם ולא מצאתי וכן ראיתי להרב ערוך לנר שכ' שהוא ז"ל ג"כ חיפש ולא מצא ע"ש. אכן מצאתי להרב חשק שלמה שנדפס בסוף המסכת (בדפוס וילנא) שמצאו בפרק החולץ ה"ב ע"ש.

בד"ה אפי' וכו' כההוא דר' יוחנן וכו' עכ"ל. ר"ל דריו"ח נמי קאמר מחשב ימי וסתה ופי' בגמ' דה"ק מחשב ימי וסתה למתי יום טבילתה וא"כ ה"נ הגיע שעת וסתה ר"ל כשעברו ימי הטומאה והגיע יום טבילתה. ועי' תוס' הרא"ש כאן.

בא"ד ומתוך כך יש לדקדק דס"ל לריו"ח דוסתות דרבנן עכ"ל. פי' ונפקא מינה להלכה דהלכה כריו"ח נגד רב ושמואל וכמבואר בתוס' חולין (צז.) בד"ה אמר וכו' וכ"כ הב"ח בכוונתם.

ע"ב רש"י בד"ה כדי וכו' והכא כיון וכו' עכ"ל. נראה דהוק"ל סוף סוף הוי ודאי טבל מדרבנן ואתי ספק עשרינהו ומוציאו מידי ודאי לזה כתב דלהכי מהני חזקת חבר. ולכאורה קשה דהו"ל להושיט בקנה דאנן עסקינן בדאורייתא דאין ספק מוציא מידי ודאי אבל בדרבנן ספק מוציא מידי ודאי ונראה דהיינו טעמא משום דברייתא קתני טעמא שהן בחזקת מתוקנים. ופשוט.

תוד"ה חבר וכו' ולא מייתי מהך דחבר וכו' עכ"ל. עמ"ש הרש"ש כאן ובחולין (י.) וע"ע להמאור בחולין שם ודוק.

בא"ד וליכא למימר דספק וכו' דהא בפ"ק דפסחים וכו' עכ"ל. לרש"י ז"ל הא ל"ק דשאני הכא דאיכא חזקת חבר משא"כ בפסחים דליכא חזקה המסייעת להיתר. ועי' תוס' הרא"ש וצ"י. ואחר העיון נראה דכוונתו דבשלמא בסוגיא דידן דאיירי בדאורייתא שהרי ודאי ראתה משני שפיר דהוי ספק וספק לגבי דאורייתא וא"ת והא הוי ספק ודאי לגבי דרבנן ע"ז י"ל דלגבי דרבנן מהני חזקת חבר אבל בפסחים דאיירי בבדיקת חמץ דרבנן

ומשני הוי ספק וספק והא לגבי דרבנן דעלה פרכינן הוי ספק וודאי וא"כ ע"כ לחזור לתירוצא קמא דחזקת חבר הוי ודאי זהו הנלע"ד בכוונתו.
בד"ה בשפחתו וכו' משמע וכו' וכן מוכח בפ' ר"א וכו' עכ"ל. כתבו משמע משום דאיכ"ל דהוי של גבירתה כמ"ש בדיבור שאח"ז אלא שזה דוחק דא"כ למה הוזכרה שפחתו כלל.
בד"ה ובא וכו' אומר ר"ת דכהן שוטה היה וכו' עכ"ל. נלע"ד שדבריהם כאן הם קשורים למ"ש בדיבור הקודם כי הנה לכאורה אין להוכיח מכאן דשפחה מטמאה לידה משום דע"כ של גבירתה היה דאי של שפחתו אמאי נטמא הכהן ודוחק לומר שוטה היה. לזה כתבו דע"כ שוטה היה דאפי' אם נאמר וכו' וממילא אין לזוז מפשט הגמ' דשל שפחתה היה.
בד"ה מסיק בסמ"ך גרס שהיה מוסק זיתים עכ"ל. נראה דכוונתם לאפוקי גירסת מציק והיינו איניש אלמא דמאי איכפת לן בזה אבל השתא הזכיר שפחה של אותו מסיק שמא תטמא לו את זיתיו. כן פירש ידידנו ר' איתן כרמי נר"ו.
דף ט"ז ע"א רש"י בד"ה וכאן וכו' ואיכא דאמרי דמר אמר חדא וכו'. עכ"ל. עמ"ש מהרש"א ולכאורה קשה דהא מדקאמר שמואל אפי' בדקה וכו' משמע בהדיא דפליג וצ"ל דמימרא דרב ושמואל הביאה מאן דסבר דרב ושמואל פליגי ואה"נ דשמואל גופיה לא קאמר אפי' וכו'.
תוד"ה אלמא וסתות דאורייתא וכו' די"ל דה"מ לטהרות אבל מקולקלת וכו' עכ"ל. ולפרש"י י"ל דבהא פליגי אי אמרי' למ"ד וסתות דרבנן דטמאה משעת הוסת או משעת ראיה ועי' בגליון הש"ס להגרע"א זצ"ל ודוק.
בד"ה אלמא וסתות דרבנן וכו' ואליבא דרב איכא ב' לשונות וכו' עכ"ל. נראה שהרגישו דמ"מ עדיף לן לפרושי דברי ר"ה כלישנא קמא כי היכי דלא ליפלוג עליה דרביה. ותירצו דבלא"ה ברב איכא תרי לישני.
בד"ה ומר וכו' דדוקא במרגשת וכו' עכ"ל. ר"ל מרגשת בבירור שכל דם זה מן המכה ואין לה שום חשד שמא מעורב בו דם נדה. ופשוט. ועי' בתוס' הרא"ש.
בגמ' אמר אביי אף אנן נמי תנינא וכו' ר"ל כי ממשנה ערוכה ידעינן דס"ל לר"מ וסתות דאורייתא וא"צ לברייתא. ופשוט.
רש"י בד"ה חוששת וכו' וקס"ד דה"ה וכו' עכ"ל עמ"ש מהרש"א וט"ס נפל בדבריו וכצ"ל דה"ה בלא ראתה דמטמאה משעת וסתה דאי מטמאה משעת וסתה אפי' הוה וסת דרבנן וכו' ודילג הסופר משעת וסתה לשעת וסתה ושו"ר לה' ערוך לנר שכבר קדמני בזה, וששתי.

תוד"ה ורנב"י וכו' ומיהו נראה וכו' עכ"ל. עיין להרש"ש שציין להתוס' לעיל ט"ו ע"א ד"ה אפילו ע"ש ונראה שהרגיש דאי לכתחילה בעי בדיקה גם אי אמרינן וסתות דרבנן א"כ מאי ק"ל לעיל אהא דאמרי' הגיע שעת וסתה מותרת היאך מותרת והלא אפי' סמוך לוסתה אסורה וכ"ש אחרי וסתה והא ע"כ לבדוק לכתחילה כדאמרי' הכא. אולם יש ליישב דלעיל ע"כ לא שואלה כלל ומסתמא גם אינה בודקת דהא מיירי בבא מן הדרך והיא ישנה.

בד"ה ב"ש וכו' ועוד דקאמר מדברי כולן וכו' עכ"ל. רש"י ז"ל נרגש בזה בד"ה לא יבעול וכו' אלא דלא ניח"ל בתירוצו.

ודע כי בתוס' הרא"ש בד"ה ב"ש וכו' נפל ט"ס וכצ"ל לפירוש רבינו שלמה וכוונתו לרש"י ז"ל ולא כנדפס רבינו שמשון. ועוד יש לתקן וכצ"ל לב"ה אחד לפני תשמיש ראשון ואחד אחר תשמיש אחרון, שכן מוכח מהמשך דבריו שם.

בד"ה בדקה וכו' לפירוש רשב"ם וכו' עכ"ל. ר"ל בשלמא לפרש"י ניחא דאיירי במתני' בבדיקה שקודם תשמיש ואם אבד אותו עד לא תשמש עד שתבדוק אבל לרשב"ם דמתני' בלפני תשמיש לא קמיירי מאי קאמר אבד העד והלא אפי' לא אבד נמי צריכה בדיקה לפני תשמיש אחר. לזה כתבו לפירוש רשב"ם ה"פ בדקה לפני תשמיש וכו'.

דף י"ז ע"א בגמ' שבו לכם פה עם החמור עם הדומה לחמור. זכורני ששמעתי מפי מרן ראש הישיבה הגאון הנאמ"ן נר"ו דדרשו כן משום דהוק"ל דלשון עם החמור משמע שהם (עבדי אברהם) טפלים לחמור וקשה האמנם כן?! ולכן דרשו עם הדומה לחמור ששקולים הם ויבואו שניהם.

תוד"ה מקרקש וכו' דאין זה מידת צניעות וכו' עכ"ל. לכאורה י"ל דהיה מטעה אותם שהוא מקרקש שמפני שרוצה לישן והיה משמש.

בא"ד גזי זבובים וכו' עכ"ל. ר"ל מין זבובים דאל"כ היינו דאביי ותרתי למ"ל.

בע"ב בד"ה אפי' מלא חרדל וכו' לאו דוקא וכו' אלא משום דמדרבנן וכו' עכ"ל. ואין זה מספיק משום דקאמר בגמ' דהתורה העידה וכו' אפי' מלא חרדל משמע דמן התורה מטמא אפי' מלא חרדל.

רש"י בד"ה ספיקו טמא מספק טמא טומאה ודאית עכ"ל פירש כן משום דאי הוי ספק ממש אמאי צריכינן לטעמא דחזקתו מן המקור והלא אפי' בספק שקול לחומרא בדאורייתא וכ"כ רש"י לקמן בד"ה והא אנן.

בד"ה ספיקו טמא (השלישי) וכו' מדקתני מן הלול ולחוץ ספיקו טהור עכ"ל. ביאור דבריו כתב הרא"ש בתוספותיו, ול"ק מ"ש הרש"ש ז"ל ועי' להמש"ך ז"ל.

בד"ה ספיקו טמא (הרביעי) לתלות וכו' ואע"ג דאיכא לחזוקי בדם עליה וכו' עכ"ל. וקשה דהא פתח הלול מכוון כנגד פתח הפרוזדור אמאי מחזיקינן ליה בעליה טפי מן המקור וצ"ל דפתח הלול לפרוזדור אינו מכוון כנגד פתח פרוזדור לחוץ.

בגמ' א"ל אנא הכי קאמינא וכו' וקשה דמ"מ רמי בר שמואל ורב יצחק ק"ל מתני' דלדידהו ספיקו טמא מספק ממש והוצרך לטעמא דחזקתו משום דאיכא חזקה המתנגדת והיא חזקת האשה.

דף י"ח ע"א תוד"ה שליא וכו' וא"ת ואמאי לא מייתי וכו' עכ"ל קו' זו קשה גם לפרש"י ולא יתורץ בתי' תוס' וכן מבואר בתוס' הרא"ש ועמ"ש המש"ך ז"ל.

בא"ד דהוה ליה ספק טומאה ברה"י טמא עכ"ל. לכאורה י"ל לפמ"ש לעיל בעמוד הקודם בד"ה ואין שורפין וכו' דמסוטה לא ילפי' טומאה דאתיא ע"י גופה.

בא"ד וכיון דסבר ר"ש דרובן נימוקין לרבנן אינם וכו' כצ"ל בלא וא"ו.

בד"ה ותו וכו' וי"ל דהתם מסייע חזקת האדם לרוב וכו' עכ"ל. ר"ל דאיכא חזקת האדם שהוא בחזקת שאינו רואה דם מסייע לחזקת רוב דמים מן האשה ומלתא דפשיטא היא ולא איצטריך למחשביה וכמ"ש תוס' הרא"ש והוצרכתי לבאר מפני שראיתי לה' ערוך לנר ז"ל שנתקשה בזה כיעו"ש ולעד"נ כמ"ש.

בא"ד דחשיב בג' דברים עכ"ל. וקשה דא"כ מאי פריך מריב"ל והלא כלול הוא בשליא דרוב נשים ולד מעליא ולדן. וי"ל דהתוס' לשיטתם דשליא רובא הוי רוב נמוקין בפנים ובזה פריך שפיר מריב"ל דרוב נשים ולד מעליא ולדן אלא דאכתי כלול בחתיכה.

בד"ה ספיקו אסור בשילהי פ"ק דכתובות נפק"ל קבוע מוארב לו וכו' עכ"ל. נראה דהוצרכו לכתוב כן משום דאל"כ נימא דאין זה אלא מדרבנן וריו"ח מיירי בספק דאורייתא.

דף י"ט ע"א רש"י בד"ה ואינה יודעת וכו' שאבדה החתיכה וכו' עכ"ל. פירש כן משום דאל"כ היכי קאמר אינה יודעת והא מתני' קתני המפלת חתיכה.

תוד"ה אמר וכו' ור"ת גריס וכו' בגליון הגיהו ר"ח ע"פ דברי התוס' בכתובות וסנהדרין ואינו מוכרח כאשר עיני המעיין תחזינה מישרים וכ"ה בתוס' הרא"ש ועוד דר"ח פי' דקיהה לשון הקשה ודקדק ולא לשון אסיפה.

בגמ' מנלן דאיכא דם טהור באשה וכו' לכאורה למאי דדרשינן דמיה דמיה הרי כאן ארבעה נילף דאיכא דם טהור ושו"ר לה' ערוך לנר שעמד וימדד אר"ש בזה וע"ע בס' משמרות כהונה תירוץ לזה.

ע"ב תוד"ה כתיב וכו' וי"ל דדם נדה נפקא להו וכו' עכ"ל. וכיון דאיכא קרא לדם נדה אייתר קרא דשלחיך פרדס וגו' לדם ירוק באם אינו ענין כמ"ש בתוס' הרא"ש.
בא"ד ויש לתמוה דהכא משמע וכו' עכ"ל. וקשה דלמא דם נדות טמא מג"ש כדתניא בתוספתא אע"ג דאינו דם חללים ומש"ה חלב דאתי מיניה טמא וי"ל דמשמע להו דמטמא לה משום דם חללים מדקאמר משום דם מגפתה.
בא"ד ודוחק לומר דחלב בא מעיקר דם שבגוף וכו' עכ"ל. לכאורה דבר שאי אפשר לאומרו אפי' בדוחק שהרי טעמא דדם נעכר אתי למימר דאשה בחזקת מסולקת דמים בימי מניקותה כדאמרי' לעיל דף ט' ע"א וא"כ ע"כ דחלב בא מדם נדות ונראה דכוונת התוס' דעיקר הדם בא מגופה אולם מ"מ משפיע עם דם נדות שחלקו ממנו בא אלא שעיקרו מדם גופה כנלע"ד ליישב.
הדרן עלך פרק כל היד
פרק הרואה כתם
דף נ"ז ע"ב מתני' כנגד בית התורפה טמאה ושלא כנגד וכו' טהורה. דקדק ידידנו היקר ר' שמשון אבידר הי"ו מדוע האריך התנא במקום שהיה יכול לקצר כי מכלל הן אתה שומע לאו. ונומיתי לו, דאי הוה תני הכי לא הוה ידעינן שפיר היכא הוי שלא כנגד בית התורפה דהו"א דצדדים הוה כנגד דהא ראש גודלה נמי הוי כנגד. וז"פ.
רש"י בד"ה וכן בפליוס מעפורת שמתכסה בו אירי"ל בלע"ז עכ"ל. לכאורה קשה, דלפ"ז בכדי נקט לה תנא דהא מחלוק שמעינן לה. ושו"ר להרב משנה אחרונה שהעיר בזה, וכתב, שלפמ"ש הרמב"ם לפרש דפליוס היינו אזור ניחא ע"ש. אולם ראיתי במתרגם שתרגם אירי"ל סדין שמתעטף בו ראשו בצעיף ונקשר סביב לצואר וכנפיו תלוין לו בכנפיו ומגיעין עד הלב וכו' עכ"ל. ולפ"ז נחה שקטה הארי"ש אלא דצ"ל דמ"ש רש"י שמתכסה בו ולא כתב שמכסה בו ראשה משום שאין מעטף ראשו לבד.
בגמ' תרתי ש"מ פי' דממאי דקתני מפיק בה"א ש"מ עד שתרגיש בבשרה ולא בבשר אחר כמו חתיכה או שפיר וממילא ש"מ דאי הוי בבשר ולא בחתיכה טמאה אע"פ שהיא בפנים. ועי' להרב ערוך לנר מ"ש בזה ודוק.
שם ת"ר האשה שעושה צרכיה וכו' ת"ש עד שהיה נתון וכו' לכאורה הו"ל לאקשויי ברישא מההיא דעד שהיה בדוק דקדים טפי מההיא דהאשה שעושה וכו' וכן יש להקשות לקמן. ונראה דמסדר הש"ס סידר הקושיות מהקל אל החמור מתחילה סבר, דאפי' בעושה מי רגלים מרגישה ביציאת הדם כי דם לחוד ומי רגלים לחוד. ובתר דמשני ליה דרגשת מי רגלים דמי להרגשת הדם שזב ממנה ומצערה, פריך ליה, מעד דלא דמי

לדם הזב. ומשני לה, דמ"מ דמי עד לדם דתרוויהו מצערי לה ולא ארגישה. ובתר הכי, פריך ליה מתשמיש דלא מצער לה אלא אדרבה להיפך. ומשני לה, דאפ"ה הרגשת שמש מכחישה את הרגשת הדם, אע"פ דלא דמו הרגשות דידהו. ובתר הכי, פריך ממגעות והיסטות דהתם ליכא כל הנך דלעיל. ומשני ליה, דאימור ארגישה ולאו אדעתא. כנ"ל ברור.

תוד"ה אמר מר וכו' משום דפשוט הוא יותר וכו' עכ"ל וק' אמאי לא משנו דמסדר הש"ס פריך מסיפא תחילה משום דאיכא עלה שינויא משא"כ ברישא דליכא עלה שינויא הניחו לבסוף.

בד"ה אימור וכו' וא"ת אמאי לא נקט עכ"ל. וק"ל דאמאי לא קבעו קושייתם בברייתא דלעיל דעד דאמאי נקט הרגשת עד ולא נקט הרגשת מ"ר. ושו"ר למהרש"א ז"ל. והרב מש"ך ז"ל תירץ, דס"ד דאחר זמן היינו זמן מרובה. והוא פלא, דלעיל דף ט"ו ע"א מבואר דהוא זמן קצר מאוד ע"ש היטב.

רש"י בד"ה דאזדקרה וכו' ואע"ג דעברה בשוק של טבחים וכו' עכ"ל. הוצרך לאוקמי שינויא בתרא בעברה בשוק של טבחים משום דהוק"ל דאי לא עברה ומירי באזדקרה אמאי הוי ספק טהור והלא אין לה במה לתלות ובודאי מגופה אתא.

דף נ"ח ע"א רש"י בד"ה מדרבנן דלמא ארגשה ולאו אדעתה עכ"ל. וקשה דהא השתא קיימינן אמתני' דליכא למימר ארגשה ולאו אדעתה כמ"ש התוס' לעיל בד"ה קתני ע"ש. ועוד, דא"כ הו"ל ספיקא דאורייתא. ושמא י"ל דמדאורייתא לא הוה חיישינן להכי דחשש רחוק הוא מ"מ מדרבנן חיישינן להאי מיעוטא דלמא ארגשה ולאו אדעתא. ועוי"ל בדוחק, דכוונת רש"י ז"ל לומר דאי הוה שרינן בלא ארגשה חיישינן דלמא זמנא אחרינא ארגשה ולאו אדעתא ואתיא למישרי.

תוד"ה ומי וכו' ותימה ליפרוך ממתני' וכו' עכ"ל קשר דבריהם למ"ש לעיל הוא כי לולא מ"ש לעיל בתירוצם ל"ק ממתני' דהו"א דכתמים דרבנן אין מחזיקין ממקום למקום להחמיר אבל השתא דחידשו דבדרבנן נמי מחזיקין להחמיר, קשה ממתני'.

בא"ד ואמתני' נמי הוה מצי למיפרך וכו' עכ"ל. כצ"ל, וכ"ה בתוס' הרא"ש.

ודע כי בתוס' הרא"ש ד"ה עד מקום וכו' ובערוך פי' כשנועלין וכו' כצ"ל, וכ"ה בתוס' ובפסקי הרא"ש.

רש"י בד"ה כנגד וכו' אף ארוכה וכ"ש קצרה ואם לאו וכו' נראה מדבריו שגרס בגמ' כנגד בית התורפה טמאה ואם לאו טהורה. ותו לא מידי.

ע"ב בד"ה שתיהן טמאות וכו' ה"נ אע"ג דבדקה לימא שתיהן טמאות וכו' עכ"ל. נראה דהמקשה סבר דאף שיש לתלות בשניה יותר מהראשונה שבדקה מ"מ כיון שלענין דינא תולה בה השניה א"כ יש מקום לתלות, ואמאי לא אמרי' שתיהן טמאות כדאמרי' גבי שתי נשים שנתעסקו בציפור. ומשני ליה, דלא תלינן אלא היכא דיש לתלות בזה כמו בזה משא"כ היכא דאיכא למיתלי טפי בשניה מבראשונה (שהרי הראשונה בדקה ולא השניה) תוד"ה עיר וכו' אומר רשב"ם דאפי' יותר מכגריס וכו' עכ"ל. לכאורה קשה, מאי אתא לאשמועינן דהא ודאי אי איכא פחות מכגריס או מהחגור ולמעלה, אין אנו זקוקים להיתר של חזירים. ונראה דר"ל, דאין לפרש דאין חוששין לכתמיה משום דרחשים מצויים אצל חזירים וא"כ אין להתיר אלא כשיעור הרחשים המצויים אצל החזירים, דהא ליתא, דא"כ לא הו"ל למיסתם סתומי דאין חוששין לכתמיה, דמשמע שאין לחוש בכל ענין ובכל שיעור. ולכן פירש רשב"ם הטעם מפני שהם מתיזים דם, ואלו דברים שאין להם שיעור, ולכן אין חוששין לכתמיה אפי' בשיעור גדול.

בגמ' לדברי חברי אין סוף ואע"ג דמסיק לקמן דלרבנן לא תלינן אלא עד כתורמוס מ"מ כיון שאין מצוי כתם גדול יותר מכגריס דלא ארגשה חשיב ליה דאין לו סוף ועי' למהרש"א ז"ל.

שם מני רשב"ג היא וכו' ולדבריו אנו מודים וכו' לפ"ז קשה, דא"כ מתני' לא אתיא כרשב"ג דהא הדר ביה. וכנראה מטעם זה הגיה הגר"א ז"ל וכדבריו אנו מורים, זאת אומרת, אנחנו מורים כדבריו שהם כעין פשרה ולא שחזר בו מסברתו.

מתני' דם יהיה זובה בבשרה דם ולא כתם וכו' לכאורה דברי ר"ע סותרים למה שאמר שמואל שאין האשה טמאה מן התורה אלא בהרגשה ולר"ע כל שראתה דם אף בלא הרגשה טמאה מן התורה. אולם זה אינו, דשמואל ודאי פירושי קמפרש דהא דקאמר ר"ע "דם" היינו בהרגשה, "וכתם" היינו בלא הרגשה. וע"כ לפרש כן, דאל"כ מנ"ל לדרוש דם ולא כתם וכי כתם אינו דם כנ"ל פשוט.

רש"י בד"ה או שטעם וכו' וכ"ש בחולין דהא וכו' עכ"ל. ר"ל כ"ש בחולין דליכא חשש הפסד תרומה, ופשוט הוא. וההגה שבגליון הש"ס שכתבו, דצ"ל וה"ה, שיבוש הוא. ושו"ר שהעיר בזה הרש"ש ז"ל.

דף נ"ט רש"י בד"ה כגריס כלמטה כצ"ל. וכן העתיקו התוס' דברי רש"י.

בגמ' תולה בעליון וכו' וס"א גרסי' עליון וגירסת ספרים אחרים מתאימה לפירוש רש"י, וגירסא שלפנינו מתאימה לפי' תוס'. וז"פ.

תוס' הרא"ש בד"ה טיפי דמים וכו' אלמא עד ועד בכלל ולא נהירא וכו' כצ"ל. דהא כרב הונא משמע הכא דס"ל גריס ביותר מגריס דהיינו עד ועד בכלל במתני'.
בא"ד גדול יותר מכגריס בעליון והכי מוכח וכו' כצ"ל.
בד"ה נתעסקה וכו' ואין תולה בו מרובה. עד כאן סוף דיבור ואח"כ מתחיל דיבור חדש וז"ל: נמצא עליה וכו' וזה ברור למעיין.
בגמ' ת"ש כתם ארוך מצטרף וכו' ל"ל צירוף האמר משוך כל שהוא טמא וכו' ומתני' דקתני תולה עד כגריס י"ל דאיירי בעיגול ולא במשוך, דבמשוך כל שהוא לר"א ברבי צדוק.
פרק האשה
דף ס"ג ע"א בגמ' הכא וסתות דגופה כדקתני אלו הן וסתות וכו' קשה ודקארי לה מאי קארי לה. ולכאורה נראה דהמקשה פריך משום דמשמ"ל דמתני' דריש מסכתין סתם וקתני כל אשה שיש לה וסת דמשמע כל וסת שהוא וא"כ קשה אמאי הוצרך תנא דמתני' לאשמועינן דדיה שעתה גם בוסת הגוף וע"ז משני דהוה אמינא דלעיל איירי רק בוסת הימים דסברא הוא דנימא דיה שעתה אבל בוסת הגוף לא, קמ"ל תנא דמתני' דאפי' בוסת הגוף דיה שעתה. וכ"ת מנלן דתנא דמתני' איירי בוסת הגוף, ע"ז קאמר כדקתני אלו הן הוסתות.
רש"י בד"ה דיה שעתה בכל ראיות וכו' נראה לע"ד דדיבור זה המשך לדיבור הקודם והכל דיבור אחד. ודוק.
בע"ב בד"ה הרי אמרו לקמן בשמעתין וכו' עכ"ל. ר"ל, דודאי רב יוסף הוא דקאמר לימים שנים לוסתות אחת אלא דאלו פירש דברי שמואל דאמר אינה צריכה וכו' ולכן פירש רש"י שהרי אמרו לקמן בשמעתין וכו' ומפרש לה וכו'.
בד"ה הא שמעתא דשמואל דאמר לימים שנים לוסתות אחד עכ"ל. ר"ל, דלא קאי אדברי אביי דסמיך ליה ומ"מ ע"כ דידע רב יוסף הא דאמר שמואל למה שלא מנו חכמים דהא פירש רב יוסף גופיה לעיל, לזה כ' רש"י דלא שמיע ליה הא דאמר שמואל ברישא לימים שנים ולוסתות אחת.
תוד"ה אסורה וכו' משום ריו"ס תני לה בתרי בבי עכ"ל. וק' דמ"מ מצי למיתני הכי אסורה לשמש כל היום כולו דברי ר"י וריו"ס מתיר כל היום חוץ משעה ששית. ואמנם לפמ"ש התוס' לקמן בד"ה מן המנחה וכו' שפירשו מן המנחה היינו מחצי שעה שביעית כיעו"ש לא הוה מצי למיתני הכי משום דמשמע דמתחילת שביעית שרי, מ"מ לפרש"י קשה. וצ"ע. ושו"ר להרב ערוך לנר מה שכתב בזה ע"ש.

בגמ' מאי לאו עונה אחריתי וכו' משמע ליה הכי משום דלרבי יהודה כל יום וסתה הוי עונתה שהרי אינה יודעת שעתה ומימלא סמוך הוי עונה אחריתי.
שם דאי אשמועינן הא הו"א לטהרות אבל לבעלה לא. קשה דהיכי תיסק אדעתין הכי והא פלוגתא דרבי יוסי ורבי יהודה גבי בעלה כדקתני במתני' "אינה אסורה" ולשון אסורה משמעותו אסורה לבעלה ולא לענין טהרות. וכן מבואר בברייתא דקתני אסורה לשמש וכו'. וצ"ל דכוונת הגמ' דהוה אמינא דפלוגתא דריו"ס ורבי יהודה בתרוויהו בטהרות ובבעלה, ופסק רבא כרבי יהודה לענין טהרות אבל לבעלה ס"ל כרבי יוסי קמ"ל דלבעלה נמי ס"ל כרבי יהודה.
דף ס"ד ע"א נימא רב ושמואל בפלוגתא דרבי ורשב"ג וכו' לא דכו"ע כרשב"ג וכו' ולא ניחא למימר דרב כרבי מתרי טעמי, חדא, דא"כ נימא כתנאי דלימא רב הלכה כרבי ושמואל כרשב"ג. ועוד, דלפ"ז קשיא הלכתא אהלכתא דקי"ל הלכה כסתם משנה דסתם לן כרשב"ג וקי"ל הלכה כרב באיסורי דס"ל כרבי ומש"ה משני דכו"ע כרשב"ג.
שם רב סבר חמשה עשר ממנינא וכו' וטעמו משום דאע"ג דליכא דילוג משולש מ"מ כיון דדילגה ב' פעמים אי׳גלאי מילתא דהאי דראתה בט"ו משום שהוא יום הוסת. ולפי זה הדבר ברור דבלמודה מודה רב דלא שייך למימר אי׳גלאי מילתא דהא ודאי הא דראתה בט"ו משום קביעות הוסת בט"ו ולא מפני הדילוג ומשו"ה פריך לקמן ודקארי לה מאי קארי לה ולא משני ליה דסבר דלרב ליכא לפלוגי בין למודה ללא למודה.
שם למודה אצטריכא ליה וכו' וקשה דהא תנן לה בהדיא במתני' וי"ל לפמ"ש התוס' בריש ברכות (ב.) בד"ה דרגילות של משניות לאשמועינן בקוצר אף למה שמפורש כבר ע"ש. ואם במשניות הדבר כן, כ"ש בברייתות.
שם למודה וכו' קשה דמ"מ מנליה למקשה דאתיא טפי כשמואל והא אתיא נמי כרב ונקט למודה לאשמועינן דלמודה שאני ונראה דסבר דאי הכי הו"ל לאשמועינן תחילה דבלא למודה לא בעינן שתשלש בדילוג ובתר הכי לאשמועינן דלמודה שאני ומש"ה אתיא כשמואל דנקט למודה לאשמועינן דוסת קבוע אינו נעקר בפחות מג' פעמים.
שם דיקא נמי דשבקינן וכו' וק' דהא לרב נמי אתי שפיר דהא מודה רב בלמודה כדאמרי' לעיל ואמאי מסייע טפי לשמואל ושו"ר להרש"ש שעמד בזה ונשאר בקושיא ע"ש. ונראה לע"ד דבשלמא לשמואל דבכל גוונא בעינן ג' דילוגים אתי שפיר הא דאשמועינן תנא מלמיתני דהיתה למודה ביום עשרים דסמך אדיוקא דע"כ מיירי שהיתה רואה בתאריך אחר ואין נפק"מ בין למודה ללא למודה אלא לרב דאמר דדוקא למודה בעי' ג'

דילוגים הו"ל לתנא למיתני בהדיא היתה למודה ביום עשרים כדקתני בברייתא לעיל דהא ע"כ ברייתא מיירי בג' דילוגים מדקתני עשרים ואחת ולא עשרים.
רש"י בד"ה דיקא נמי וכו' שכן דרך וכו' לשנות כלל ולשון קצרה וכו' עכ"ל. ר"ל, דמספר עשרים הוא מספר קבוע במשנה ובברייתא לעיל. ועוד, שהוא קצר יותר ואין דרך לכתוב כל פעם מספר אחר וראיתי להרב ערוך לנר שדחה פירש"י שא"כ הוה מצי לקצר טפי ולמינקט בר"ח ושנתה לראות בב' לחודש השני ובחודש השלישי ראתה ביום שלישי לחודש ולכן פירש דדייק משום דודאי ברייתא קאי אמתני' ומתני' איירי בקבועה בכ' לחודש וא"כ הו"ל למיתני שינתה מיום כ' ליום כ"א וכו' אלא ע"כ דמיירי בהכי ע"ש ולפמ"ש בכוונת רש"י ל"ק מ"ש ופי' הרב ז"ל דחוק בלשון הגמ'.
תוד"ה איתמר וכו' פי' דוקא וכו' עכ"ל. הוק"ל דהאי שראתה ט"ו ט"ז י"ז למאי קבעה אי לדילוג בהפלגה הא אין הימים שוים שהרי החדשים אחד מלא ואחד חסר ואי לתאריכים הא אין התאריכים שווים וכ"ת דמדמינן לה לראתה באותו תאריך א"כ אמאי לא פליגי בה לעיל בסוף בנות כותים גבי חזאי ריש ירחא וכו' ואי להפלגה לכו"ע בעי ד' ראיות. לזה כתבו דהכא דאיכא קשר ליום החודש שהרי דילגה בתאריכים ומצד שני יש כאן הפלגות פליגי רב ושמואל למאי מדמינן לה להפלגה או תאריך בחודש שווה.
תוד"ה ואינה וכו' כמו ט"ו וט"ז דחיישינן וכו' עכ"ל. ר"ל כי היכי דבשינתה מיום ט"ו לט"ז חיישינן לט"ז בחודש הבא אחריו אפי' בחדא זימנא ה"נ בוסת דילוג ניחוש אפי' בחדא זימנא. ול"ז להבין הגהת הרש"ש בזה.
בא"ד משום חדא זימנא וכו' עכ"ל. כ' הרש"ש ל"ד דה"ה תרין דהא הכא דילגה ב' פעמים ע"ש. ונראה דכוונת התוס' חדא זימנא משום דהכא מיירי בלמודה דלרב ט"ו לאו ממנינא ולדבריו ליכא דילוג אלא חדא זימנא ומש"ה נקטי מילתא פסיקתא לכו"ע. וע' בתוס' הרא"ש שכ' חדא זימנא ודוק. ושו"ר להרב ערוך לנר שהעיר בזה ע"ד מהרש"א.
תוס' הרא"ש ד"ה מה וכו' ונ"ל לפרש וכו' עכ"ל. וכוונתו לתרץ תיבת כיון קאי אתאריך ט"ו וה"ק כיון שראייתה היתה בט"ו ושינתה לט"ז וי"ז הוה אמינא דנהי דלא הויא ט"ו בכלל לקבוע וסת לדילוג ליהוי בכלל לעקור וסת הראשון שהיה שלא בדילוג משא"כ אי היתה ראייתה בתאריך אחר כגון כ' לא הוה מצינן למימר דיצטרף שהרי אין זה קשור לתאריכי הדילוג.
ד"ה תיובתא וכו' משני ליה שפיר הוא סוף דיבור ואח"כ מתחיל דיבור חדש וז"ל: בחדא זימנא חיישא.

תוד"ה איתמר וכו' ויש לחלק בין סירוגין דימים וכו' עכ"ל. והחילוק ברור דבאשה ראייתה אחת לחודש היא קביעות ומש"ה אפשר לא לצרף הראשונים משא"כ גבי שור שאין חייב השור לנגוח כל חודש וכאשר הוא נוגח משונה הוא לכן אף נגיחה ראשונה מן המנין.

סימן קעב - חידושים על פרקי אבות

מאת הרב בנימין נבול / מחוברת אדר תשס"א (שנה א') סימן כב

כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, שנאמר: "ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ נצר מטעי מעשה ידי להתפאר" (ישעיה ס כא)

המשנה הנ"ל מקורה במסכת סנהדרין ריש פרק חלק. ונהגו לאמרה גם קודם למסכת אבות ולכל פרק שבו. וצריך להבין, מה הקשר שלה למסכת אבות שהיא מילי דחסידותא? ועוד קשה, במה שאומרים בכל יום בסוף תפילת שחרית, תנא דבי אליהו, כל השונה הלכות בכל יום מובטח שהוא בן העולם הבא. והלא, לפי המשנה הנ"ל לכל ישראל יש חלק לעולם הבא? ואם יש הבדל בין חלק לעולם הבא לבן העולם הבא? ועוד, מהו כל ישראל וכו'. וכי העוה"ב הוא שטח הפקר שלכולם יש חלק בו?!

בעזרת החונן לאדם דעת יתורצו הקושיות ויתבאר הענין. הנה מסכת סנהדרין דנה בין השאר בדיני הנהרגים, בארבע מיתות בית דין, הנחנקין הנשרפים והנסקלים וכו'. והמשנה הראשונה בפרק חלק שחותם את המסכת באה ומבשרת, כי אעפ"י שהרשיעו ונהרגו בעוונם, בכ"ז יש להם חלק לעולם הבא, שהרי דרך המומתין להתוודות לפני קיום גזר הדין, ונמצא שמיתתן היא כפרתן. והביא התנא ראיה לזה ממה שנאמר "ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ" לפי שאף אם יחטא האדם, לאחר שיענש מתכפרים עוונותיו, ולכן נקראו גם הם צדיקים. ולעולם הבא ירשו את ארץ החיים. על כך דרש מרן החיד"א זיע"א את הפסוק "כי לא ידח ממנו נדח" (שמואל ב' יד יד) שאפילו שהרשיע והצריח ואף הריע נגד בורא עולם ועשה כל התועבות שבעולם, לאחר שיעבור בירורים וצירופים ומירוקים ע"י גלגולים שונים וגיהנם וכו' – יזכה בסופו של דבר להגיע לגן עדן וחיי העולם הבא. ורמז לדבר זה בפסוק "תשב אנוש עד דכא ותאמר שובו בני אדם" (תהילים צ) ופירושו, שהקב"ה מקבל תשובתו של אדם אפי' אם הגיע למצב של דכ"א שהוא ר"ת : דם – שפיכות דמים. כפירה – עבודה זרה. אשת איש – גילוי עריות. גם לרשע כזה אומר לו הבורא יתברך ויתעלה שמו, שיש תקוה לאחריתך. עכת"ד והובאו דבריו בס' נתיבות חיים (קורט) בראש הספר. ויש להבהיר שכל זה לא מדובר על פושעי ישראל בגופן כי כבר נתבאר משפטם בגמ' ר"ה (יז.) אמנם המצודת דוד פירש "ועמך כולם צדיקים", זהו

בימות משיח, שהעם הנשאר בציון לאחר כל הבירור והזיכוך יהיו כולם צדיקים, והם ירשו את הארץ ולא יגלו ממנה עוד. ועל כך תפארתו של הקב"ה שהעם שבחר ונטע יהיה של צדיקים ותמימים. ומעתה בזה יתבאר הקשר לקביעת מימרא זו גם בתחילת מסכת אבות וכן בראש כל פרק בו. והוא, כי אע"פ שכל אשר בשם ישראל יכונה יש לו חלק לעולם הבא בסופו של דבר אחר התיקון הראוי, מ"מ אם ישתדל האדם להדבק וליישם את ההנהגות הקדושות הכתובות במסכת זו עם עמל בתורה ובמצוות, יכול להגיע למדרגה של בן העולם הבא כלומר ללא יסורים ושאר מרעין בישין...

וכעת הבוא נבוא ליישב את הקושיה השניה הנ"ל והיא, מה ההבדל בין "בן העולם הבא" ל"חלק לעולם הבא". הנה הגרי"ח זצ"ל בספרו "בן יהוידע" על מסכת שבת (קנג.) ביאר, כל שנאמר בו בן העולם הבא אינו צריך סיוע מאחרים בעלייתו, אדרבא הוא יהיה מסייע לאחרים להעלותם עמו. אבל מי שנאמר בו חלק לעולם הבא הוא צריך לסיוע של צדיקים אחרים בעלייתו בסוד הבינה הנקרא העולם הבא. עכ"ל.

ולפי האמור מתיישבים דברי רבי יוחנן בן זכאי לפני פטירתו שאמר (ברכות כח:): "שיש לפני שני דרכים אחד של גן עדן ואחד של גיהנם, ואיני יודע באיזו מוליכים אותי". והדבר פלא לעלות על הדעת שמי שעשה לתורה שלא תשתכח מישראל שיהיה לו ספק כל שהוא להיכן מוליכים אותו, ובודאי לא אמר זאת לתפארת המליצה. אלא שר"ל שלא ידע אם יוליכוהו היישר לנחלתו המוכנת לו בגן עדן או שיצטרך להגיע לשם דרך גיהנם שלשם יהיה צריך לרדת כדי להעלות נשמות העשוקים.

וכן מתבאר מדברי התוספות בכתובות (קג:) על מה שאמרו בגמ' (שם) שכל מי שהיה בהלוויתו של רבינו הקדוש מזומן לחיי העולם הבא. והקשו התוס', והרי כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא? ותירצו, שמזומן לעולם הבא ללא דין וללא יסורים. וכ"כ מהרש"א בחידושי אגדות בסנהדרין (צ.) כל ישראל יש להם חלק לאחר כל התיקונים והעונשים והזיכוכים, כולם מוזמנים הם לחיי העולם הבא [למעט המנויים בהמשך המשנה בסנהדרין (שם).] ע"ש.

גם הגמרא בתענית (כב.) מספרת על רבי ברוקא חוזאה ששאל את אליהו התשבי זכור לטוב בשוק של מקום הנקרא "בי לפט", האם יש בשוק זה "בן העולם הבא"? ותוך כדי הדברים עברו שם, שני יהודים בדחנים. ואז אליהו הנביא הצביע על שני היהודים הללו. ואמר לו, אלו בני העולם הבא. ע"ש. ולכאורה הרי כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, א"כ למה אליהו הנביא היה מורה באצבע רק על שני היהודים הללו בלבד? ולפי האמור לעיל הדבר מובן, מפני שלכולם יש חלק, ושני אלו הם בני העולם הבא בגלל מעשיהם

כמפורש שם. ועפ"י דברינו יובן גם מאמר רשב"י הקדוש זיע"א [בסוכה מה:, ובבראשית רבה פרשה ל"ה] שאמר: ראיתי בני עליה, והם מועטים. אם שלושים הם, אני ובני שנים מהם וכו' ואם שנים הם, אני ובני הם! עכ"ל.

ועתה יתיישב בס"ד מה שאמר אליהו הנביא זכור לטוב בספרו תנא דבי אליהו: כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא, והיינו, כיוון ששונה הלכות כדי שידע אל נכון היאך לקיים את המצוות בצורה המושלמת ביותר, מובטח לו שהוא בן העולם הבא. כלומר, יש לו ביטוח חיים [אף לאחר המוות] ביטוח כנגד יסורים שונים עונשי גיהנם ושאר מרעין בישין. ולעומתו, מי שיש לו חלק לעולם הבא דומה כמי שאינו מבוטח כלל.

ומה שאמר התנא כל ישראל וכו' בא לרמוז בתיבות כ"ל ישראל את שלושת חלקי העם, כי ראשי תיבות כל כהנים לוים, וישראל הרי מפורש בו. כי כולם ביחד מהוים גוף אחד ויחידה אחת כמו שאמרו ז"ל "כל ישראל ערבין זה לזה"(תדא"ר יב). ועוד כתיב, "שה פזורה ישראל" (ירמיה נ יז) שאם נגף השה באחד מאיבריו כל גופו מרגיש בכך, אף ישראל יחידה אחת הם וכולם כגוף אחד ואם ניגף אחד מהם כל ישראל מרגישים בצערו. וכן אומרת הגמרא (נדה יג:) "אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף". ופרש"י, שבגוף, חדר. כי גוף שם מקום המיוחד לנשמות העתידים להיות נולדים. עכ"ל. ר"ל, שכל נשמות ישראל חצובות ממקום אחד וברגע שיגמר תיקון כולם, יבוא המשיח אשר לו אנו מחכים. וזהו שאמרו חז"ל (יומא פו:) גדולה תשובה "שמקרבת את הגאולה", ולא אמרו גדולה תשובה "שמביאה את הגאולה". מפני שהתשובה היא אמצעי לתיקון הנשמות שיגיעו לתכליתן בעולם הזה, שהוא הדבר שמביא את הגאולה .

ומן האמור עד כה, הנה מקום אתי לחבר בין תחילת מסכת חגיגה לסיומה כמנהג שנהגו לעשות בכמה קהילות בעת סיום מסכת והוא נקרא בלשונם "לבוש". המשנה בחגיגה פותחת בזה"ל: הכל חייבין בראיה וכו' ובגמ' שם אמרו, הכל לאתויי מאי? משום רבי יהודה אמרו למעוטי סומא באחת מעיניו. שנאמר, יראה יראה, כדרך שבא לראות כך בא להיראות. מה לראות בשתי עיניו כך להיראות בשתי עיניו. ע"כ. ובסוף המסכת איתא: אמר ר"ל, אין אור של גיהנם שולטת בפושעי ישראל, ק"ו ממזבח הזהב. מה מזבח הזהב שאין עליו אלא כעובי הדינר, כמה שנים אין האור שולטת בו, פושעי ישראל שמלאים מצוות כרימון דכתיב "כפלח הרימון רקתך", אל תקרי רקתך אלא ריקנים שבך, על אחת כמה וכמה! עכ"ל הגמרא שם. ויש לדקדק, אם הם מלאים מצות היאך קורא להם שלמה המלך "ריקנים"? אלא צריך לומר, שאע"פ שפושעי ישראל רובם עוונות ולכן נקראים

"ריקנים" כי מה תועלת במיעוט שלא הכריע את הכף לזכות לחיי עוה"ב, מ"מ, החלק הטוב שבהם מלא מצות כרימון. וכאן מתחברים להם סוף וראש המסכת ללמדנו כלל חשוב ביהדות, שצריך לראות את כל ישראל בשתי עיניים, בעין אחת לראות את מעלת החבר, ואת העין השניה לעצום עין מראות ברעתו. והיינו, לדאוג לגשמיות של השני ולדונו לכף זכות תמיד, ולא לבדוק בציציותיו. ומאידך, לדאוג לרוחניות שלנו. כי כשם שאדם הבא להיראות לפני המקום, רוצה שיראו רק את מעשיו הטובים ולא את עוונותיו, בבחינת אל תזכור לנו עוונות ראשונים, כך הוא לא יבוא לראות אלא את מעלותיהם של חבריו, ולא את חסרונותיהם. ובעוונותינו הרבים, עינינו הרואות כי מוחלפת השיטה, אנו דואגים לרוחניותו של החבר, ולצרכינו הגשמיים.

ועתה מובן, כל ישראל יש להם חלק כיוון שגם הפושעים שבישראל הם חלק בלתי נפרד מישראל, עצם מעצמיו ובשר מבשרו. ורמז לזה מוצאים אנו בנטילת ארבעת המינים בסוכות : ללא הערבה המסמלת את אותם אנשים שאין בהם לחלוחית של תורה ומצוות אי אפשר לקיים את מצוות הנטילה. וכן רמז נוסף היא החלבנה אחת מסממני הקטורת הרומזת לרשעים - ולמרות ריחה הרע אי אפשר בלעדיה לרקוח את קטורת הסמים. ובדומה לכך ללא העבריין אין אנו יכולים להתחיל בתפילות היום הקדוש – יום הכיפורים. וכן אם יש עשרה ריקנים שבישראל בבית הכנסת שכינה שורה - נחשב כמנין, יש קדיש, קדושה, הוצאת ספר תורה וכדו'. אבל אם יש רק תשעה צדיקים גמורים שעליהם העולם נשען, כולם קדושים וטהורים – אין השכינה שורה ואי אפשר להתחיל שום דבר שבקדושה, והבן. פירוש נוסף: כל ישראל לרבות את הגויים ששמרו שבע מצוות בני נח והטיבו לעם היהודי, הרי שיש להם חלק מסויים לעולם הבא. וראיה לכך ממה שמנתה המשנה בפרק חלק את בלעם בן בעור יש"ו כאחד מארבע הדיוטות שאין להם חלק לעולם הבא.

ובמה ששאלנו האם העולם הבא הוא שטח הפקר ויש כניסה לכל מאן דבעי. הגאון הצדיק רבי יהודה צדקה זצוק"ל הביא בספרו הנפלא "קול יהודה" מעשה בעגלון כפרי שהיה מתפרנס ממכירת פירות וירקות בעיר הגדולה. פעם אחת בחודש טבת הקר ירד שלג כל הלילה וכן כל היום למחרת עד שהסוס שלו קפא בקור הגדול. הכפרי היה מצליף בסוס והוא היה מתקדם כמה מטרים ועוצר וכך חוזר חלילה. כיוון שירדה לה החשיכה טעה הכפרי בדרכו מפאת השלגים ונכנס למעבה היער. החושך הלך וגבר והעגלון החליט לעזוב את סוסו ולמצוא מסתור מהשלג הכבד. חיפש עד שמצא אור שבקע מבית ביער. היה זה ביתו של הרב המקומי שהיה יושב ולומד תורה. דפק העגלון

בדלת, והרב היה מופתע לראות יהודי בודד בשעה כזו. סיפר הכפרי לרב את כל הקורות אותו והרב נתן לו לאכול ולשתות ומקום ללון. למחרת הודה הכפרי לרב ואמר לו אשאל מכבוד שאלה שמציקה לי זמן רב. אמר לו הרב שאל בני. אמר הכפרי הרב רואה כמה אני עובד קשה, וכמאמר המשורר במקראיו "אין לי יום אחי, אין לי לילה" הייתי ביום אכלני חורב וקרח בלילה ותידד שנתי מעיניי, עולם הבא לפחות יהיה לי? אמר ל הרב ישמעו אוזנייך מה שפיך מדבר, אתה בעצמך אומר שאתה עובד כל היום ואפילו עולם הזה אין לך , איך יהיה לך עולם הבא? מילא, אם היית לומד מעט תורה, שעה שעתיים ביום. אבל אתה כל היום עם הסוס, איך תזכה לעולם הבא? ע"כ המעשה.

אמר מרן הח"ח זצוק"ל אמנם כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, חלקת קרקע, תלוי אים מעבדים אותה. אם אדם לומד תורה ומסגל לעצמו מצוות, הרי הוא שותל שתילים יפים ועצים מלבלבים מכל טוב, פירות מפירות שונים ועתיד לבור יתענג ויתבשם מהם. אבל אם בעולם הזה, עולם המעשה, ביטל זמנו ולא סיגל לעצמו תורה ומצוות ומעשים טובים, הרי החלק שלו בעולם הבא מעלה קוצים וברקנים וכמאמר החכם באדם, שלמה המלך ע"ה "על שדה איש עצל עברתי ועל כרם אדם חסר לב והנה עלה כולו קימשונים כסו פניו חרולים וגדר אבניו נהרסה" וכמה בושה וכלימה מחכה לו לעולם הבא. וכן משלו בעלי המוסר שכל מצווה שאדם מקיים בעולם הרי היא לבנה ואריח לעולם הבא ובה יבנה את ביתו לאחר 120 שנה. אדם למשל שעשה 700 מצוות כתיקנן יזכה שם בדירה של "עמידר" שתי חדרים. סיגל לעצמו יותר מצוות יזכה לדירה גודלה יותר בעליונים. עוד יותר – יזכה לחווילה מפוארת וכו'.יש ואדם הולך לבית עולמו לאחר זקנה ושיבה ורואה שכל הנטיעות שנטע כולם כרותים ונופלים, והוא נדהם.מה קרא כאן? מדוע אילנותיו כרותים ואילו אצל חברם הם מלבלבים ופורחים? מה זה כאן ספרדים ואשכנזים? עונים לו אתה שלחת מחבלים והם כרתו אותם. אמר להם אני?! מחבלים?! אומרים לו אכן! לא נזהרת בטהרת המשפחה, נכשלת בעוון נידה החמור, נכשלת בפגם ברית קודש, נכשלת בחילולו שבת החמור!!בראת ע"י כך מלאכים מחבלים והם שכרתו האילנות וקיצצו בנטיעות.והוא צועק ובוכה ומורט שער ראשו, ואין בידו לעשות מאומה. ויש ואדם הולך לבית עולמו ורואה שם בחלקו אילנות יפים וטובים אולם הפירות קצת קמושים ויבשים אינם מדיפים ריח טוב כלבנון, והוא שואל מה קרה כאן? אומרים לו אמנם קיימת מצוות ומעשים טובים אבל לא שלחת מספיק מים כדמבעי לך. ואין מים אלא תורה אומנם למדת תורה אבל לא ניצלת את מלוא כשרונותיך קיימת אומנם מצוות אבל כמצוות אנשים מלומד, כדי לצאת ידי חובה בלי נשמה ובלי כוונה.

חבריך התפללו בהתלהבות, שמחו במצוות כמוצאי שלל רב, עסקו בתורה בהתמדה ובחשק גדול ואילו אתה התרשלת מעט בזה.

לכן ידע כל פעול ויבין כל יצור שהעולם הזה הוא עולם העשייה, היום לעשותם ומחר לקבל שכרם, ע"י תורה ומצוות שהוא מקיים – מעבד הוא את החלק שלו בעולם הבא, ומי שטרח בערב שבת, יאכל בשבת. וכמאמר רבותינו ז"ל עולם הזה דומה לבית הילולא, היינו אולם חתונות, ואנו החתנים ובעלי האירוע למשך כמה שעות קובעים איזה אוכל יוגש וכמה, מי המוזמנים, מי התזמורת, מה ילבשו המלצרים וכיוצא בזה. בשעות אלו אנו בעלי הבית האמיתיים, כוכבי הערב. אבל מחר בערב יהיה באולם חתן אחר, מישהו אחר ידרך כוכבו ואנו אפי' אם נבוא לאותו אולם אין זה אלא בתור מוזמנים ואורחים בלבד.

על כן נשתדל לקיים מאמר החכם באדם "כל אשר בכוחך לעשות עשה כי אין חשבון אל המקום אשר אתה הולך שמה".

חלק ג - כללי הכתב והמכתב, חכמה ומוסר

כללי הכתב המכתב - מאמרו הנפלא של מר"ן ראש ישיבת כסא רחמים הנאמ"ן שליט"א

מחוברת תשרי תשס"ב (שנה ב') עד אלול תשס"ב (שנה ב')

אמר העורך: הנה בשנה הראשונה לירחוננו הבאנו במדור זה מדברי רבותינו זצ"ל ואשר המה חיים עדנה שיבלחט"א על מעלת כתיבת חידושי תורה. כעת הגיעה השעה ללמוד את כללי הכתיבה. ואין לנו בזה אלא להעתיק את מאמרו הנפלא של איש האשכולות מרן הגאון ראש הישיבה הנאמ"ן שליט"א על כללי הכתב והמכתב שנדפס בקובץ דרכי העיון (שיצא לאור בניסן תשמ"ו). ומפאת אורכו של המאמר נחלק אותו לכמה חלקים, וזה יצא ראשונה.

מאמר על כללי הכתב והמכתב

ומה דקה ורקה וחלקה

ואלמת – מדברת בחזקה?

והורגת בני אדם חרישית

ודם אילים במו פיה מריקה?

(ר' יהודה הלוי)

נדרשתי מאת ידי"ן רב חביבא הרב הכולל בישראל להלל הרה"ג ר' חיים אמסלם שליט"א לכתוב מאמר על כתיבת חידושי תורה כלליהם ופרטיהם ויהיה כעין המשך למאמרים שפורסמו בספר "יברך ישראל" ח"א וח"ב על דרך העיון. ואם כי אין עתי ועטי

בידי כימי קדם מפני רוב טרדותי בעוה"ר, אמרתי לא עלי המלאכה לגמור ואין אני בן חורין ליפטר ממנה. רוב הכללים ככולם לקחה אזני מפי אבא מארי הגאון זצוק"ל בעתים מזומנות, ובפרט כשהיה מגיה ובודק חידושים שכתבתי בטל ילדותי, ועל כולם כשהגיה את ספר "ויאמר יצחק" למורי ורבי זצ"ל שאני הצעיר עסקתי בהכנתו לדפוס, ולא נמסר גליון לדפוס אלא אחרי שנבדק שבע בדיקות ושבע חקירות תחת ידיו הדייקניות של אמה"ג זצ"ל, ומפיו ומפי כתבו למדתי הרבה. ואין לי פה תוספת משלי רק דוגמאות ומשלים להמחיש את הדברים כמאז"ל אגמרה בסימנין ואסברה בדדמי לה (עירובין כ"א סע"ב). וזה החלי בס"ד.

ראשית כל נדבר על ערך מעלת הכתיבה. בגמרא חולין (ט.) אמר רב יהודה אמר רב, תלמיד חכם צריך שילמוד ג' דברים: כתב, שחיטה, ומילה. הנה הקדימה הגמרא את הכתיבה לשחיטה ומילה שהן לכאורה נחוצות יותר והן מ"ע דאורייתא. אמנם רש"י פירש שם "כתב, לכתוב שידע לחתום שמו אילו ישב בדין או לעדות", ומשמע שדי ללמוד לחתום שמו בלבד, מ"מ נראה דאזיל לשיטתיה בכמה דוכתי שהמשנה לא נכתבה עד סוף ימי האמוראים (עיין רש"י עירובין דף ס"ב סע"ב, וב"מ ל"ג ע"א וע"ב, ולהצל"ח פסחים דף ס"ב סוע"ב, והרש"ש שבועות דף ד' ע"א, וכ"ן מדברי הרא"ש פ"ב דכתובות סימן י"א לדעת רש"י שבימי רב אמי לא היו להם ספרים כתובים חוץ מתנ"ך, וכ"כ הריטב"א ותר"י הובאו בשיטה מקובצת כתובות י"ט ע"ב ע"ש. וע"ע בספר מבוא לתורה שבכתב ושבע"פ עמוד 96 ובהגהות היעב"ץ לע"ז דף יא ע"א בתוד"ה צנון. ואכמ"ל). ואם כן בימי רב ורב יהודה עוד לא הותרה תורה שבע"פ ליכתב, ולכן הוצרך לפרש שצריך ללמוד לחתום את שמו. אולם לדעת רב שרירא גאון ור' שמואל הנגיד והרמב"ם ועוד ראשונים (הובאו בס' מבוא לתורה שבכתב הנ"ל שם) שרבינו הקדוש כתב את המשנה משום עת לעשות לה' הפרו תורתך, אפשר לפרש בפשיטות שת"ח צריך ללמוד כתיבה שלפעמים יצטרך לכתוב הלכה ששמע מפי רבו למען תעמוד ימים רבים, ואם לא ילמד כללי הכתיבה עלול לכתוב בסגנון משובש ומגומגם שיטעה את הקורא ובמקום לכתוב למשל "הין מים שאובין פוסלין את המקוה", יכתוב "אין מים שאובין פוסלין את המקוה" ויהפוך הכוונה מן הקצה אל הקצה. ובזה יובן ג"כ מה שאמרו במשנה (גיטין סו:) שאפילו אמר לב"ד הגדול שבירושלים, תנו גט לאשתי, שילמדו (לכתוב) ויכתבו ויתנו, וכתב הרמב"ם בפירוש המשנה שם "אינו מן הנמנע שבית דין הגדול לא יהיו בקיאין בכתיבה לפי שהתנאי בב"ד שיהיו חכמים לא שיהיו סופרים" ולכאורה קשה מגמ' דחולין (ט.) שת"ח צריך ללמוד כתיבה, ולפי האמור ניחא, כי בימי התנאים בב"ד הגדול שבירושלים לא ניתנה תורה שבע"פ ליכתב

והכל היה נמסר בע"פ מדור לדור ולכן אין צורך ללמוד כתיבה. (ולדעת רש"י שצריך ללמוד כתיבה עכ"פ לחתום שמו וכו', י"ל כמ"ש בתפארת ישראל בגיטין שם פ"ו אות מ"ב שתלמיד חכם אין צריך לאמן ידיו לכתוב האותיות כדינן שלא יתדמה שום אות לחבירו, ובזה צריך להיזהר בגט ע"ש). אבל בדורות האחרונים עיקר מסירת תורה שבע"פ הוא ע"י כתיבה, שאינו דומה הדורש בפני קהל רב לכותב דבר ומעלהו על ספר, שהראשון אינו בטוח שכולם יזכרו אותו בדיוק, ולפעמים יעידו שנים בשמו עדיות סותרות, כמו שמצינו בשבועות (כו.) רב כהנא ורב אסי כי הוו קיימי מקמיה דרב, מר אמר שבועתא דהכי אמר רב, ומר אמר שבועתא דהכי אמר רב, כי אתו לקמיה דרב אמר כחד מיניהו, אמר ליה אידך: ואנא בשיקרא אישתבעי? א"ל, לבך אנסך. ע"ש. אולם הכותב דבר על ספר הרי הוא כאילו דרשו לאלפים ולרבבות מישראל (הרמב"ם בפתיחתו למו"נ, והוא מאמר מפורסם בספרי חכמי ג'רבא), אם הוא כותבו בשפה ברורה וצחה שאינה משתמעת לשני פנים, הרי לא יפלו בדבריו ספיקות, וכשיעמוד אחד ויכחיש הדברים אומרים לו: "ניתי ספרא וניחזי"...

ורבנו שמואל הלוי הנגיד ז"ל, שהיה יועץ ומצביא למלך ספרד, ויחד עם זה מחבר ספרים בהלכה (דבריו מובאים בספרי רבותינו הראשונים הרמב"ן והרא"ש ועוד) ופייטן ומשורר ומדקדק, כותב באחת ממכתמיו: "תבונת איש במכתבו / וכל שכלו בפי עטו, וְיגע איש בעט אל מ/-עלת מלך בשרביטו". וידוע שהוא עצמו עלה לגדולה ע"י שהיה בקי בכתב ולשון צח בשפה הערבית. ומסופר עליו שהיה מחנך את ילדיו הקטנים בגיל שש-שמונה (!) להעתיק את חיבוריו בכתב נאה ויפה ומעניק להם פרסים ומתנות, ובנו ר' יוסף היה בקי בגיל עשר בששה סדרי משנה בע"פ, וכמו ששר עליו ר' יוסף בן חסדאי: "ואהבתי לבן פורת יהוסף / עלי כל אהבה גדלה ועצמה... צעיר ימים משעשע במשנה / ועלם רך מבאר תעלומה". ורבי יהודה הלוי, ראש המשוררים לפניו ואחריו, חרז על העט (הקולמוס) את החרוזים שהבאנו בראש המאמר: "ומה דקה ורקה וחלקה/ ואלמת - מדברת בחזקה" וכו'. ובדורות האחרונים מפורסמת המליצה אצל חכמי הספרדים וְקָנֵה (הקו"ף בקמץ) לך חבר", שיהא הקולמוס (שעשוי מקנה) חבר שלך להביע דרכו את מחשבותיך, וראה להגאון ר' משה חאגיז ז"ל בהערתו לשו"ת הלכות קטנות (ח"א סוס"י ד') וז"ל: רואה אני שכוונת אדוני אבי ז"ל בקיצור כדי שלא להכביד במשוי הוצאת הספר, ועכ"ז כפעם בפעם לא אשיב אחור ידי מלרשום קצת דברים שעמדתי עליהם ושלמדתי מרבותי הרשומות אצלי ע"י כתיבת הקנה אשר קניתי לי לחבר נכון ישר ונאמן. ע"כ. והרה"ג ר' אברהם קונקי ז"ל שהיה סמוך לדורו, בספרו מנחת קנאות כ"י (העתיקו מרן

החיד"א בס' מדבר קדמות מערכת חי"ת אות טו"ב), הוא היה מונה עשר חכמות בלימוד התורה, והחכמה התשיעית היא חכמת הכתיבה, וז"ל:

החכמה הט' המשרתת כל החכמות והידיעות עד שיהיו נמכרים באיטליז ונשקלים בליטרא היא חכמת מעשה הכתב, הוא אשר בכחו ימחץ רהב, וכל רוכבי הרכש עם כל שלטי הגבורים יפנו אליו עורף ולא פנים הפכו ביום קרב, ובעוזו יכחיש המוחש ויהפוך מזרח עולם למערב, יתן לו מכהו (צ"ל למכהו) לחי ישבע בחרפה ולחיכו יערב, עליו יאמרו המושלים נאמנים פצעי אוהב כחומץ לשרב. ומתנאיה שלא יהא נתפס בקולמוסו אצל יודעיו, ואל יבטח בשגגותיו על רעיו ומיודעיו, כי רבים ישמרו נפילתו, לא משנאתם אותו רק מקנאתו, ושתהיה כתיבתו יפה ומיושרת, עד שתהיה מוכתרת בנימוסיה ובעיטורי סופרים מעוטרת, ומתנאיה חכמת המליצה בכל שעריה ונתיבותיה הרבים, שיהיה בקי בהם ומלא מכולם כאשר ימלאו העבים, ולהזהר שלא תהיה מליצתו עמוסת התלאה קלה מסובים, ושתהא עריבה וצחה כוללת הרצון חוצבת להבים, ומכתה אנושה ונרגשת בדקדוק ההרגשה ושסועה משרתת בשתי שדראות ושני גבים. ע"כ. ואם כי עיקרי דבריו סובבים כנראה על חכמת המליצה והויכוח ועל זה כתב ובעוזו יכחיש המוחש וכו', מ"מ נקוט מיהא שחכמה זה היא שייכת לתורה ואיננה חכמה חיצונית כמו שחושבים רבים ח"ו, ודורשי רשומות אמרו "כי נעים כי תשמרם בבטנך" ראשי תיבות כתב, שע"י הכתיבה מסוגל האדם לזכור את לימודו מפני חידושים שחידש בו, ועד אחרן מורנו מוהרח"ך זצ"ל ראב"ד אי ג'רבא, בספרו "מנחת כהן" חלק ג' מערכת כ"ף, כותב: "כתיבת חידושי תורה כמעט הוא העמוד הגדול אשר כל בית ישראל נשען עליו, ומי לא יודע כי לולא דבר זה כבר נשתכחה תורה מישראל מרוב הגלות המר הזה, וכל המתבונן יראה מה העמיקו חכמי ישראל לראות מרחוק על העתיד לבוא שהתירו לכתוב תורה שבע"פ משום עת לעשות לה', אשר בלי זה ממש היינו כצאן בלי רועה". ע"ש שהאריך מאד בזה. ואבא מארי זצ"ל הוה מרגלא בפומיה: "מכתבו של אדם ניכר", והיה אומר עוד: "חכמת הכתב והמכתב ארבעה מאה פרקי אית בהו". ובמאמרו שבראש ס' דרך ישרה כתב: "התורה שאנו מדברים עליה במאמרנו זה, היא, ראשונה ידיעת עיון הגמרא ומפרשיה הדק היטב להבין בצדק ובקלות ולהגיד בע"פ בלי כשלון ובלא גמגום, וידיו רב לו לחדש עליהם אמרים אמת ודברי יושר, ולסדרם בכתב ולשון קב ונקי, גם שיהיו הדברים ארוכים ומסובכים יודע הוא לנפותם ולסלתם, ואחריה ידיעת דרכי ההוראה והפוסקים ובירור הלכה והספקות בדברים ישרים ואמתיים, ולסדרם ג"כ בכתב ולשון בר וצח". ולא יאומן כי יסופר, ועיני ראו ולא זר, כמה יגע אמה"ג זצ"ל בכתיבת שו"ת

שלו, לסדרם בסדר נכון שלא להקדים המאוחר ושלא לאחר המוקדם, ושיהיו הדברים ברורים ובהירים מובנים בהשקפה ראשונה ללא סיבוכים. ולפעמים היה חוזר ומסדר את הפסק כולו מחדש בכי"ק למען ירוץ הקורא בו, והיה עושה זאת פעמיים שלש, ולא היה נחשב בעיניו לביטול זמן כלל, כי כך היה אומר: "על ידי הבעת הדברים בכתב, המחשבה מתבהרת, ולפעמים אינני מרגיש שיבוש שיש בדברים רק אחרי שאני מעלה אותם על הכתב". ועצם הכתיבה היתה בעיניו כתורה ממש. (וראה כיו"ב בספר אישים ושיטות, מהדורת תשי"ב עמוד 56, על הגר"ח מבריסק ז"ל). לכן בטוח אני בס"ד שזהו רצונו של צדיק לפרסם עיקרי כללים בתורת הכתב, יפוצו מעיינותיו חוצה ויהא רעוא דאימא מילתא דתתקבל קדם רבנן ותלמידיהון.

א) הכלל הראשון לכתוב בשפה ברורה שאינה צריכה לפירושים [וע' בשו"ת איש מצליח חיו"ד סוס"י נ"ב] ובלישנא דמשתמעא לתרי אנפי, שהראשונים כתבו כן לרוחב שכלם ובינתם ובדורות האחרונים צריך פירוש לפירושם. ונביא דוגמאות אחדות א) בגמרא ברכות (סב.) יש לחש לאדם שלא ישלוט בו כישוף מסויים: "לא לי לא לי לא תחים ולא תחתים (שמות הכשפים העשויים ע"י תחתוניות. רש"י) "לא הני ולא מהני". מה פירוש המשפט האחרון? רש"י כותב שני פירושים: "לא הני ולא מהני, לא כולן ולא מקצתן... לשון אחר, לא הני ולא מהני, לא יצלח ולא יועיל עוד מכשפות". ההבדל בין שני הפירושים בקריאה. לפי הפירוש הראשון המ"ם של "מהני" בציר"י, וביאור הלשון: "לא אלו ולא מאלו" (כמו מנא הני מילי בש"ס), והיינו לא כולן ולא מקצתן, ולפי הפירוש השני המ"ם בפתח והה"א בשוא (כך קריאתנו, ויש גורסים "מהני" המ"ם בשוא והה"א בפתח) מלשון הנאה ותועלת, והיינו לא יצלח ולא יועיל. אין בידינו להכריע איזה פירוש נאות יותר בלשון הגמרא. אך לו היה כתוב "לא הני ולא מן הני" פשוט שהעיקר כפירוש הראשון של רש"י, ואם היה כתוב לא אהני ולא מהני" פשוט שהעיקר כפירוש השני. ב) בירושלמי עירובין (פ"ז ה"ו) אמתני' דכיצד משתתפין במבוי, מובאת ברייתא אחת "תני אין מזכה להם בחבית שבמרתף. אמר רב הושעיא שמא ישכח וישתנה". המפרשים נדחקו מאד בביאור המלה "וישתנה", איזה שינוי שייך? אולם ראיתי פירוש קולע בספר סופרים וספרים להרב שלמה יוסף זוין זצ"ל (כמדומה בשם ספר שערי תורת א"י) שהקריאה היא "וישתנה" התי"ו בסגול והנו"ן בקמץ, והיינו שמא ישכח וישתה אותה את החבית. אין ספק שפירוש זה הוא אמת לאמתה של תורה. ועכשיו הגע בעצמך אם היה כתוב בירושלמי "וישתה אותה" כמה פלפולים פרחו מעיקרן. ג) בש"ע א"ח סימן תקס"ב סעיף ה':

כל תענית שלא קיבלו עליו היחיד מבעוד יום אינו תענית, והוסיף מור"ם בהגה: "להתפלל עננו ולא לענין אם חייב תענית סתם ומתענה כך לא יצא ידי נדרו". הקורא לפום ריהטא יבין הכוונה, שאם לא קיבל התענית מבעוד יום אינו אומר עננו, אבל לא לענין שלא יצא ידי נדרו, כלומר, שבאמת יצא ידי נדרו אע"פ שלא קיבל התענית מבעוד יום. אולם זהו היפך האמת, והפירוש הנכון הוא שלא נחשב תענית לא לענין אמירת עננו ולא לענין שיוצא ידי נדרו, וכן ביאר הכה"ח (ס"ק ל"ג) ע"ש. ולו הוסיף הרמ"א מילה אחת: "לא להתפלל עננו ולא לענין" וכו' היו הדברים מחוורים כשמלה. ד) בשו"ע יו"ד סימן רמ"ג סעיף ז': מי שהעידו עליו שביזה ת"ח אפילו בדברים בית דין מנדים אותו ואין מתירים לו עד שירצה החכם שנידהו בשבילו. ע"ש. גם פה הלשון היולי: האם הכוונה עד שירצה "את" החכם, והמלה שירצה הרי"ש בפתח, או הכוונה עד שירצה החכם, כלומר שיתרצה החכם, והרי"ש בשוא? ועיין בש"ך שם (ס"ק י"ג) שהביא מהכ"מ (פ"ו מהלכות ת"ת וב"י סוס"י של"ד) דגרסינן שירצה היו"ד בשוא והרי"ש בפתח כלומר עד שיפייס את החכם וכו' ואם עשה מה שמוטל עליו וביקש מחילה כמה פעמים אע"פ שלא נתרצה מתירין לו. ע"ש. אותה שאלה קיימת גם בסעיף הבא בשו"ע: החכם עצמו מנדה לכבודו לעם הארץ שהפקיר כנגדו וכו' ואין מתירין לו עד שירצה החכם. ע"ש. מה הכונה? האם עד שיתרצה החכם, או עד שירצה את החכם? אולם בלשון הרמב"ם (פ"ו מהלכות ת"ת הי"ב) מפורש בדין האחרון: ואין מתירין לו עד שירצה את החכם. והמלה הקטנה "את" פתרה את כל הספיקות. והיא מגלה על הדין הקודם (שכתב הרמב"ם והמבזה את החכם בדברים וכו' אין מתירין אותו עד שירצה זה שנידוהו בשבילו) שהכוונה עד שירצה "את החכם" שנידוהו בשבילו. (ולפלא על מרן הכ"מ שם שלא נסתייע מלשון הרמב"ם בסיפא. ואולי לא היתה בגירסתו מלת את. והטור בסוס"י רמ"ג כתב "את" ובסי' של"ד דבריו סתומים). הא למדת, שלפעמים מלה קטנה פושטת ספיקות רבים. לזה צריך הכותב לשום עיניו ומעייניו על קוראי דבריו שלא יתעכבו בהבנתם ולא יסתפקו בכוונתו.

ובכלל זה שלא לכתוב במליצות רבות הלקוחות ע"פ רוב מתנ"ך ומאמרי רז"ל בענינים אחרים ואינם משתלבים יפה לענין. ומי לנו גדול ממרן החיד"א שהורגל מאד לכתוב בלשון מליצה ובכ"ז בספריו בהלכה ובפרט בספריו הקצרים להמוני העם (כגון קשר גודל ומורה באצבע וכדומה) נזהר לכתוב בשפה ברורה וקצרה, ולא לערבב מליצות ובקיאות רק או בתחלת הענין ובתחילת מכתב או בסופו. ואי לאו דמסתפינא אמינא שלכן באה נבואתו של מרע"ה בדברים ברורים בלא משל וחידה מה שאין כן שאר הנביאים (הרמב"ם פ"ז מהלכות יסודי התורה ה"ו), ומלבד הפשט שזה למעלתו של מרע"ה אדון

הנביאים שנתנבא מפי הקב"ה ולא באמצעות מלאך (וכמ"ש הרמב"ם שם), י"ל עוד שזה היה הכרח שהתורה תכתב בלא משלים וחידות, מה שאין כן בשאר הנביאים שאינם רשאים להוסיף דבר על מצוות התורה כמ"ש אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. ולכן לא תמצא בתורה מליצות ומשלים רק מעט מזער המובנות לכל, כגון ערים גדולות ובצורות בשמים, שגם הפתי יודע שאין חומת הערים מגיעה לשמים אלא דרך גוזמא. וכן "ופרשו השמלה" לדעת חז"ל לשון משל מחוורים הדברים כשמלה (כפירש"י בחומש שם, וכן פסק הרמב"ם פ"ג מהלכות נערה בתולה וע"ש בכ"מ), שכן דרך לדבר בענינים אלה ברמזים (וכמ"ש הרמב"ם שם שהוא לשון כבוד, שנושאים ונותנים בסתרי הדבר) או שהיתה מליצה שגורה ומובנה לכל בזמנם (וגם בזה לדעת ראב"י בכתובות דף מ"ו סע"א דברים ככתבן שמלה ממש. ע"ש). אבל בשאר דיני התורה אין דרך לדבר במליצות ורמזים. ומכאן תשובה לאומרים שהפסוק "וקשרתם לאות על ידך" הוא דרך משל, כמו "קשרם על גרגרותיך כתבם על לוח לבך" (משלי ג' ג'). ולא ידעו ולא יבינו שלשון התורה איננו לשון ספר משלי. ועוד, שבספר משלי חוזר על המליצה בשינוי "קשרם על לבך תמיד ענדם על גרגרותיך" (משלי ו' כ"א) שכן דרך המליץ לשנות סגנון המליצה לייפות הלשון, ואילו בתורה מופיעה מצות תפילין ארבע פעמים ותמיד באותו נוסח כמעט "והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך", "והיה לאות על ידכה ולטוטפות בין עיניך" "וקשרתם אותם לאות על ידך והיו לטוטפות בין עיניך" "וקשרתם אותם לאות על ידכם והיו לטוטפות בין עיניכם" תמיד האות על היד (יד אחת דוקא) והטוטפות או הזכרון בין העינים, ומבואר שהדברים כפשוטן ולא דרך משל (וע"ע בס' אם למקרא להרה"ג ר' אליהו בן אמוזג פרשת עקב (י"א ח"י) שהאריך בזה. וקבלת רבותינו א"צ חיזוק).

ובזה הסביר הגאון ר' ראובן מרגליות זצ"ל (בהגהותיו על הזוהר "ניצוצי זוהר" פרשת פקודי דף רמ"ח ע"א) כוונת הראב"ד בהשגות (פי"ב מהלכות מלכים) על מה שכתב הרמב"ם שם, שהפסוקים בישעיה וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ הם דרך משל וחידה, שיהיו ישראל יושבים לבטח עם רשעי האומות המשולים כזאב ונמר. והשיג הראב"ד וז"ל: והלא בתורה והשבתי חיה רעה מן הארץ. ע"כ. ולכאורה יפלא שגם בתורה נוכל לפרש שהוא דרך משל כמו שבארנו בישעיה (וכן תירצו באמת המגדל עוז והרדב"ז שם). אמנם לפי האמור הדבר מבואר שהכתוב בתורה עצמה הוא כפשוטו ממש, ואינו דומה לדברי שאר הנביאים (ובפרט ישעיה הנביא ע"ה שרוב דבריו הם דרך משל וחידה, עיין במו"נ ח"ב ריש פכ"ט). עכ"ד הרב מרגליות זצ"ל. ולעד"נ שגם הרמב"ם מודה שאין לפרש בתורה דרך משל וחידה, ומ"מ בפסוק והשבתי חיה רעה מן הארץ, לא קשיא ליה ולא מידי, שראיתי בשם

תורת כהנים פרשת בחקותי "והשבתי חיה רעה מן הארץ ר' יהודה אומר מעבירם מן העולם, ר"ש אומר משביתם שלא יזיקו", וידוע דהלכה כר"י לגבי ר"ש (עירובין מו:), וא"כ הפירוש בפסוק הוא שהקב"ה מעביר את החיות הרעות מן הארץ שלא יזיקו לבריות כלל, וכמו שכן היום בא"י שהוכחד האריה מן הארץ ואינו מצוי רק בגני החיות. אבל בישעיה אי אפשר לפרש כן שהרי אומר וגר זאב עם כבש וגו' ולכן הוצרך הרמב"ם לפרש שהוא דרך משל. והראב"ד נקיט בפירוש קרא דפ' בחוקותי כר"ש שמשביתם שלא יזיקו, ומזה יצא לו לפרש קרא דישעיה כפשטיה. ועיין להרמב"ם במאמר תחיית המתים שהרחיק מאד לפרש וגר זאב עם כבש כפשוטו, שהרי נתן הכתוב סיבה כי מלאה הארץ דעה את ה' וגו' וכי הזאב והאריה טורפים עכשיו מפני היותם ממרים את ה', אתמהה. ע"ש. ונראה לדעתו שגם ר"ש בתורת כהנים אינו מתכוין על החיות הטורפות למלא רעבונם כמו האריה והנמר והזאב וכיו"ב אלא על החיות המזיקות בשליחותו של מלך כגון עקרב ונחש, שלעתיד לבוא משביתם שלא יזיקו ודו"ק. (ושו"ר בת"כ במקומו בהמשך הדברים, ומשם מבואר שר"ש מפרש וגר זאב עם כבש כפשוטו ע"ש. ולפ"ז הרמב"ם והראב"ד פליגי בפלוגתא דתנאי. והוא חידוש) עכ"פ למדנו מכל זה שבעניניי הלכה אין לכתוב במליצות רק בלשון פשוטה ודברי צחות, והשביע נפש הקורא בצחצחות.

ב) הכלל השני ידיעה הכרחית בדקדוק הלשון ובסידור הדברים. מרן הב"י מעיר כמה פעמים על סגנון רבינו הטור שאינו מתוקן כל הצורך, ואין כוונתו להעיר כמו שמעירים לתלמיד המתחיל ח"ו אלא שלא יגרר הלומד אחר לשון בלתי מדוייקת. ועיין בשו"ת איש מצליח (חיו"ד סימן א') שהשואל כתב לאמה"ג המחבר זצ"ל בין הדברים כלשון זו "והנה בגף שהוא במקום היד בבהמה ועיין להדרישה ס"ק... ולה' חו (?) התירו ברפרוף הגף בעלמא", והשיבו מר אבא זצ"ל בקצרה: "בדרישה אין מזה, וחו לא ידענא מנו". וחזר החכם השואל והשיב (שם סימן ב') "מה שכתבתי הדרישה והח"ו, הם ט"ס והדרישה הוא הפרישה, והח"ו ג"כ טעות ובמקומה ה' שפתי דעת שעם משבצות זהב. והציון שציינתי להם הוא שבדבריהם כתוב שהגף היא במקום היד בבהמה, ומה שכתבתי התירו לא קאי על הפוסקים הנז' אלא על שאר הפוסקים... ואם מר נר"ו ישים נקודה קודם מלת "התירו" אז יבין דהא לחוד והא לחוד כמו שביארתי, רק אנכי קיצרתי וכתבתי בזריזות מאפס הפנאי". וחזר אמה"ג זצ"ל והשיבו גדולה תשובה (בסימן ג'): "על זה יש להמליץ מאמרם ז"ל חכמים הזהרו בדבריכם. וכבר ידועים דברי מהרש"ל למור"ם (בשו"ת הרמ"א סימן ו') על תיקון הלשון, ומרן בב"י תמיד מעיר על דקדוקים קלים בלשון הטור, שהלשון הוא יסוד הכתב. וכל שכן בכיוצא בזה שמאבד משמעות הדברים לגמרי, שאחרי אומרך

ועיין להדרישה וכו' איך תסיים שוב סתם התירו, וכוונתך על זולתם שאינם בנושא המאמר... ועוד מכיון שלא באת להביא מהדרישה וכו' רק שכתבו כדבריך שהגף בעוף הוא במקום יד בבהמה, היה לך לומר "וכמו שכתבו" הדרישה וכו', ולא "ועיין" שאין כאן מקומה, כי גדר וסייג יש לכל מלה ומלה ולא כאשר יעלה המזלג. ובודאי עודך זכור כמה זמן היה מוציא מורנו ורבנו (שליט"א) עמנו בפרק זה ומלמדנו להועיל. צא ולמד מספרי הרבנים הספרדים המפורסמים כיצד לוית חן וחסד על לשונם הזהב". עד כאן. הדברים מדברים בעד עצמם. ואם רצונך לדעת מהיכן יצא לו לחכם השואל לכתוב "החו" במקום הרב שפתי דעת, ומהיכן ישגה "החו" בלי מים, אגלה לך סודו של דבר, כי ישנו פירוש על יורה דעה בשם "חוות דעת" להגאון מליסא, ובמוחו של הכותב התרוצצו שני הספרים שפתי דעת וחוות דעת, מפני ששניהם מסיימים במלת "דעת", ושפתי כהן ישמרו דעת, ומזה התחיל לכתוב "החו" ואח"כ נסוג קולמוסו אחור, ומבקש מקוראי דבריו שישימו "רק" נקודה קודם מלה פלונית ואז יבינו הכל...

ובא וראה עד כמה חייב החכם לדקדק בלשונו, בש"ע אה"ע (סימן ל"ד ס"א) כתב מרן לענין ברכת אירוסין "ואחר שיגמור הברכה יקדש", וכתבו המפרשים שם שזהו לאפוקי דעת קצת פוסקים הסוברים שהקידושין הם לפני הברכה שמא תחזור בה האשה ולא תרצה לקבל הקידושין. ע"ש. וכתב בחידושי הגרע"א שם בשם שו"ת מקור ברוך סימן כ"ב, שאם המקדש מעיר שנוהגים לברך מקודם, והמתקדש ממקום שנוהגים לברך אחר הקידושין או בהיפוך, אזלינן בתר המקדש שהוא העושה המצוה שעליו לקדש. ע"כ. והרה"ג ר' שמעון חיראר שליט"א במאמרו בירחון אור תורה (שנה ו' סימן כ"ג) הבין בכוונת רעק"א ש"המקדש" היינו החזן מסדר הקידושין, ו"המתקדש" הוא החתן, ומזה דן בנדונו שהיה ויכוח בברכה מסויימת בין החזן והקהל בבית הכנסת, דאזלינן בתר החזן, ע"ש. וכשראיתי הדברים בירחון הנ"ל לבי נקף אותי להאמין שזו כוונת רעק"א, שהרי סיים דאזלינן בתר המקדש שהוא העושה המצוה שעליו לקדש, וכי היכן מצינו שהמצוה על מסדר הקידושין לקדש? ולא שקטתי עד שפתחתי במקומו בשו"ת מקור ברוך וזה לשונו: "ויש לדון בספרדי שנשא אשכנזית או להיפך היכי נעשה למעשה בתר מי אזלינן, ונלע"ד דבתר האיש העושה המצוה אזלינן שהוא המצווה לקדש אע"פ שהחזן מברך מ"מ כמנהג האיש המקדש עושה". ע"כ. הרי מבואר דאזלינן בתר החתן, והוא הוא המקדש, והמתקדש היא האשה. והודעתי להרב שליט"א על כך ומודים דרבנן היינו שבחייהו (עיין באור תורה שם סימן מ'). וכל הטעות נבעה ממה שחיסר הגרע"א (או המעתיק

דבריו או המדפיס) אות תי"ו במלת המתקדש, ואילו כתב לנכון "המתקדשת" בלשון נקבה, נמוגו ענני הספיקות.

ואמנם ידוע מ"ש הרשב"ץ בתשובה (ח"א סוס"י ל"ג) כי מדקדקי הלשון (הכוונה להראב"ע בפירושו לקהלת ה') השיבו כמה תשובות על ר' אלעזר הקליר שהיה מגדולי התנאים שמצאו בפיוטיו כמה שגגות לפי הדקדוק, לפי שאין זה פוגם מעלת החכם אם אינו יודע דקדוק הלשון והמלות. ע"ש. וכן שמענו מרבותינו זצ"ל בכל פעם שלמדנו בפי' בית שמואל על אבן העזר, שלא היה הגאון המחבר ז"ל בקי בדקדוק לה"ק וספרו מלא שגיאות בין זכר לנקבה ובין יחיד לרבים וכו' ואעפ"כ ספרו עטרה בראש כל אדם ונקטינן כוותיה לדינא נגד הרב חלקת מחוקק לפי שהוא בתראה (ובתונס היו לומדים ש"ע א"ח עם מגן אברהם, ש"ע יו"ד עם ש"ך, ש"ע אה"ע עם בית שמואל וש"ע ח"מ עם סמ"ע ואילו כאן בא"י נוהגים ללמוד אה"ע עם חלקת מחוקק). מכל מקום אין זה פוטר אותנו מללמוד דקדוק, ובפרט בדורות אחרונים שנתפשטה ידיעת לשון הקודש אצל אחינו שונאינו, ולא תהא כהנת כפונדקית? צא וראה כשלומד התלמיד בביה"ס בכיתות הנמוכות ילמד בחוברת "חיבור וסגנון" כללי הסגנון בשה"י פה"י בשועל שקטף זמורה ובכנפי הזבוב והדבורה, וילמד איך לכתוב מכתב ואיך לערוך חיבור ונושא החיבור והפתיחה לחיבור והסיום והכותרת וכו', ואילו תלמידי חכמים בעוה"ר אין מנהל למו, ואם יכתבו חידושי תורה וכ"ש שאלות ותשובות אין בודק דבריהם ואין יודע, אין מקיץ ואין משמיע, ומחוסר ידיעה יכתבו בשגיאות גסות לפי שפת הרחוב המשובשת. לדוגמא: משנים את לשון המחבר וכותבים לבסוף "עד כאן לשונו", ואינם יודעים שאם מעתיקים בשינוי לשון חייבים לסיים "עד כאן דבריו" ולא "לשונו" (וכמ"ש בשו"ת חות יאיר ר"ס א' על דברי הרב נחלת שבעה וז"ל: כי הדרישה לא בא להעתיק לשון רמ"א רק כתב המכוון משא"כ הרב שהעתיק וכתב עכ"ל ואיננו לשונו). ויש שמילא ספרו בלשון "התוס' במקום" "רש"י במקום" "השיטה מקובצת במקום" ולא ידעתי במקום מי ומה קאמר, ותחת לכתוב מלה קצרה וברורה "התוס' שם", נתפס ללשון הרחוב, והמקום ימלא חסרונו. ויש שכותבים מלה שחצי ארמית וחציה עברית, כגון: שקמ"ל, שאמרינן, שאנן סהדי, שקא מכסיף לן סבא. ואשאלם לדעת אם יש אפילו פעם אחת מלה כזאת בגמרא רש"י תוס' וראשונים, מהרש"א ופר"ח ועוד, רק בדברי אחרוני אחרונים הקרובים לזמננו. כי האות "ש" היא עברית ולא יתכן לצרפה למלה ארמית ולעשות מלה אנדרוגינוס. (וגם לצרף אות ד' למלה עברית אינו נכון, אלא שדשו בה רבים מפני רגילותה). וכן לכתוב "בעל מחבר ספר" טעות הוא, ויש למחוק תיבת בעל (וכמו שהעיר בזה הרב נחל אשכול בהקדמתו), וכן אין לכתוב "מטבעת הברכה" (וכמו שהעיר בזה הרב מרגליות

זצ"ל בספריו) אלא "מטבע", אין לכתוב "המרשים" אלא "הרושם" (אע"פ שטעו בזה גדולים וטובים), אין לכתוב "חברותא שלי" או "אבא שלי" "אמא שלי" שהכל שיבוש, כי תיבת חברותא בלשון חז"ל פירושה חברה (או חברותא או מיתותא) ולא חבר, ומי שמשתמש בה במובן חבר, הופך שם עצם מופשט לשם תואר. וכן אבא ואמא פירושם אבי ואמי, ואין צורך לתוספת "שלי". (וכ"ש שלא לומר האבא של האבא שלי). וכן מה שנוהגים לקרוא לפלפול בהלכה בשם "חבורה", הוא פצע וחבורה, כי מה פחיתות יש בשמות הקדמונים פלפול או חלוקא דרבנן או שיעור וכדומה, ואיך לעשות משם פרטי "חבורה" שנאמר על חבורת לומדים, ולקרוא ללימוד עצמו בשם חבורה?

ובכלל זה שלא לשכוח לציין מקורות הספרים באיזה סימן ובאיזה דף ובאיזה עמוד, שלא יהיו הדברים בחינת עדות שאין אתה יכול להזימה. ופעם הראני חכם אחד ספרו בכ"י והתפאר בפני שקיבל פרס מקרן הפרסים ע"ש הגאב"ד פלוני. פתחתי אני לדודי, וראיתי שהשיג על שו"ת פלוני ולא ציין סימן, אמרתי לו מי ידע אם אתה צודק או המחבר ולמי יש פנאי לבדוק בכל הספר לדעת הכנים דברים אם אין? בהזדמנות אחרת התחבט בהגהה אחת בתוס' בקידושין (ד. בד"ה יציאה) המסיימת במלת ח"מ, וחשב שהכוונה לחלקת מחוקק, ונומיתי לו שהכוונה להרב "חכמת מנוח" (וכן הוא באמת בחכמת מנוח שם) כי אם הכוונה לחלקת מחוקק היה צריך לציין הסימן והס"ק. ואהיה כמבשר בעיניו.

וכמה יש להצטער על מחלקי הפרסים בזמננו, המפזרים הון תועפות והמטרה מהם והלאה. ותחת לבדוק ולהגיה ולהעיר על מאמרי הכותבים (לפחות על מאמרי המובחרים שבהם שזכו לפרסים) ולהחזיר להם מתוקנים ומוגהים, לעודדם ולהמריצם לתקן את סגנונם ואת עיונם מכאן ולהבא, קובעים להם פרסים תחתיים שניים ושלישים, ואלה מפריסי הפרסה יתברכו בלבבם לאמר הגענו לגרם המעלות. ומי יבוא אחרי המלכים מאן מלכי רבנן לפקוח עיניים, והשם הטוב יכפר בעד.

ודע לך שאין צורך לאבד זמן רב בכללי הדקדוק מתוך ספרי הדקדוק האחרונים, שמיעוטן יפה ורובן קשה. ואם תרצה ללמוד סגנון יפה ונאה, צא נא בעקבי רועי הצאן, רבותינו הראשונים, רש"י ותוס' ומהרש"א, ומרן הב"י והמשנה למלך ושער המלך והחיד"א ועוד, שלשונם מדוייקת ובהירה ונקיה משגיאות, ותקבע לך חמשה פרקי תנ"ך לשבוע, לקרותם בקריאה בעלמא גם בלי מפרשים (לעת הצורך תעיין במצודות או בפירש"י להבין מלה קשה שרצית לעמוד עליה). ובמשך הזמן שפתך תתברר ותזדכך. וכבר הראיתי לדעת כמה שגיאות בספרי המילונים בזמננו, ואל תבעת ולבבך אל ימהר מפני המודעה בראש המלון שנתחבר ע"י צוות של מומחים ופרופסורים וכו' זה פרופסור לתלמוד וזה

למשנה וזה להבדיל לבוטניקה ולזואולוגיה, והנה אחת משגיאותיהם: הביטוי "כהלכת גוברין יהודאין" חיפשו מקורו ולא מצאו, וחיפשו לו חבר בדניאל ולא נגע ולא פגע ולו שאלו רב פשוט מסדר קידושין, היה מראה להם שמקורו בנוסח הכתובה. לכן תדבק תמיד בספרי הראשונים ובספרי הדקדוק של רבותינו כגון הראב"ע והרד"ק והגר"א לחם הבכורים ושירי דוד וכיוצא בהם וכמו שאמר המשורר: "אפוד בקרבנו ואיך נשאל באוב? לוחות בידינו ולא נשברו!".

יש לשים לב לחשוב באותה שפה שאתה כותב בה, ולא לתרגם המחשבות משפה לשפה. ומכאן מקור לכמה שגיאות בספרי הקדמונים זיע"א. ולדוגמא הגאון מלבי"ם בארצות החיים (הובא בשו"ת יביע אומר ח"ו א"ח סימן ל' אות ד') כתב לדעת האר"י ז"ל שאין קורין מקרא בלילה, שמה שאמרו בגמרא (קידושין ל.) שיחלק אדם את השבוע שני ימים מקרא וכו' היינו בליל חמישי ובליל שישי שאז הרחמים מתעוררים, וביאר הגאון יביע אומר שליט"א (שם) שכוונתו לליל שישי וליל שבת ולא דק שפיר בלישניה. ע"ש. ובאמת כעין טעות זו נמצא בלשון הרמ"א (א"ח סימן תנ"ה ס"א) "כשחל פסח באחד בשבת יש לשאוב מים אור י"ג דהיינו בליל ה'" והרי ידוע שאם פסח חל באחד בשבת נמצא י"ג בניסן ביום שישי ואור י"ג היינו אור ליום שישי, ולא ליל חמישי, אלא שכוונתו ליל שישי ולא דק (ועיין לכה"ח שם אות כ"ז). וכיו"ב בחלקת מחוקק (אה"ע סימן נ"ה סק"ח) ובבית שמואל (שם סק"ה) ליל חמישי, והכוונה ליל שישי. ע"ש. וכל זה בא כנראה מפני שבאידיש מדברים כך, ולא יכלו הגאונים ז"ל להשתחרר מהשפעת האידיש בשעה שכתבו בלשון הקודש, לרבות הגאון מלבי"ם שהיה ענק בדקדוק לה"ק, ושגיאות מי יבין. ואסיים בדברי הגאון בעל חוות יאיר בסימן קכ"ד בהשמטות (והוכנס בפנים בין סוגריים) וז"ל: "ולימוד חכמת הדקדוק מיעוטו יפה ומוכרח לכל בר דעת לדעת הכללים הן בכינויים יחיד ורבים זכר ונקבה עבר הוה ועתיד נוכח ונסתר מדבר בעדו ואותיות המשמשות ומקומן וכו' וכן בנקודות דגש ורפה וכללותיהן מוטל על איש באשר הוא אדם ונפש חיה כתרגומו לידע, ואיך לא יבוש מי ששנה ולמד ולימד עד שהגיע להוראה יורה ידין, אם ישאלנו בסידור תפלה למה נשתנו נקודות וויי"ן ונשבחך ונפארך במלאפום ונמליך ונזכיר בשוא וכו'. ע"ש. והגאון יעב"ץ בספרו מגלת ספר (שהיה בידי לפי שעה) סיפר על גאון מפורסם בדורו (מפני כבודו לא אזכירנו) ששמע ש"ץ שקרא וראיתן על האבנים וגער בו שצריך לומר "האבנים" (האל"ף בשוא פתח והבי"ת בקמץ והנו"ן בחיריק), ע"פ דרשת חז"ל בשעה שכורעת לילד ירכותיה מצטננות כאבנים ולא ידע משפטי הקריאה והניקוד הפשוטים לדרדקי. וד"ב.

ג) הכלל השלישי שלא לקצר יותר מדאי. לא לדבר בסגנון הראב"ע ומהר"מ שיף שכתבו לפי רוחב שכלם וחריפות בינתם, ולא ראו את הגדיים הבאים לינוק ממעייניותם. גם את זה למדנו מפיו של הגאון חות יאיר ז"ל בהקדמתו וז"ל: שאין דעתנו מסכמת עם מחברי ספרים בלשונות עמוקים ונסתרים וחדודים כמ"ש הראב"ע, כי אין די התנצלות במה שעשו רז"ל כן בקצת דברי אגדה כי הם חכמות רמות נעלמות וכו' מה שאין כן במי שבא לפרש איך יוסיף מבוכה והעלם, כל שכן למחברי ספרים תורניים שיפרשו דבריהם באופן שיובנו. ע"ש. (וע"ע בהקדמת הרלב"ג לספרו מלחמות ה' בד"ה דע כי הסידור וכו'. וכעת אמ"א). ובוא וראה כמה פעמים נחלקו הראשונים כשהגמרא אומרת כאן בענין פלוני וכאן בענין פלוני, איפה "כאן" ואיפה "כאן". (ראה ב"אור תורה שנה ז' עמודים ט"ו ט"ז שמניתי שם כעשרה מקומות בש"ס, שרש"י מפרש בסדר במאי דסליק פתח, והרמב"ם מפרש בסדר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון. וע"ע בכתובות דף כ"ז ע"א כאן בכרכום של אותה מלכות וכו' ובפירש"י ותוס' שם והרמב"ם פי"ח מהלכות איסורי ביאה הכ"ט, ובקידושין דף י"ח ע"א כאן בגניבה אחת וכו' ובפירש"י ובתוס' שם והרמב"ם פ"ג מהלכות גניבה הט"ו. ע"ש. ועיין להרא"ש בהלכות קטנות הלכות תפילין סימן ה' וז"ל: ולפי שתירץ התלמוד כאן לימינו וכו' כאן וכו' ולא פירש איזו נעמיד בקורא ואיזו נעמיד במניח חזר ופירש וכו' ע"ש. וצ"ל, לפי ששם אין שום סברא להכריע איזו בקורא ואיזו במניח ולכן חזר הש"ס ופירש, אבל בעלמא אין דרך התלמוד לפרש וסומך על המעיין. ובאמת אין שום כלל בזה, שלפעמים מתרץ הש"ס בסדר במאי דסליק פתח ולפעמים איפכא, רק במקום שהצדדים שקולים, הרמב"ם נוטה יותר לפרש בדרך על ראשון ראשון וכו' ורש"י נוטה יותר לפרש בדרך במאי דסליק פתח. ומיהו יש יוצאים מן הכלל בין למר ובין למר ואין הכרע.

ועיין בדברינו באו"ת שם). ואילו היתה בידינו מהדורא קמא דרב אשי, יתכן מאד ששם באו הדברים בהרחבה יותר ולא היתה מחלוקת. ומקרוב למדנו בב"י יו"ד (סימן קפ"ו) באריכות רבה שיטות הראשונים בענין בדיקה בעדים לאחר תשמיש, שדעת רבנו חננאל והרמב"ם (והרי"ף דבריו סתומים ע' בב"י ובש"ך ועוד) שכל אשה צריכה בדיקה לאח"ת, וכל הראשונים ובראשם רש"י חולקים על כך וסוברים שלא נאמרה בדיקה זו בגמרא אלא באשה העסוקה בטהרות ולא בזה"ז. ואחרי העיון ראינו שכל מחלוקתם תלויה בשיקול הדעת כחוט השערה. כי בגמרא (נדה דף י"ב סע"ב) אמר רב יהודה אמר שמואל, הלכה כר' חנינא בן אנטיגנוס (שאמר משמשת בשני עדים), ופריך, ובמאי? אי בעסוקה בטהרות, הא אמרה שמואל חדא זימנא. ואי בשאינה עסוקה בטהרות, הא אמר כל לבעלה לא בעי בדיקה וכו'. ומשני, מאן דמתני הא לא מתני הא. רש"י מפרש, שלפי תירוץ הגמרא

מדובר בעסוקה בטהרות, ואם תקשה קושית כפל (הא אמרה שמואל חדא זימנא) מאן דמתני הא לא מתני הא. והכריחו לזה שאם נאמר דאיירי בשאינה עסוקה בטהרות, ולקושית סתירה (הא אמר כל לבעלה לא בעיא בדיקה) נתרץ מאן דמתני הא לא מתני הא, לא יתכן, שהרי למעלה (יא:) רב יהודה אמר שמואל גופיה קאמר דאינה עסוקה בטהרות לא בעיא בדיקה, וקשיא דרב יהודה אדרב יהודה. עכת"ד. ואילו הרמב"ם ורבנו חננאל מפרשים כפירוש שדחה רש"י ולקושית רש"י מתרצים דאמוראי נינהו אליבא דרב יהודה, וזה נכלל בתירוץ הגמ' מאן דמתני הא לא מתני הא. והכריחם לזה, שהרי על כרחך רבי חנינא בן אנטיגנוס אינו מדבר בעסוקה בטהרות, שהרי הוא חוזר על דברי ר"מ (בברייתא שם) שאומר אשה שאין לה וסת אסורה לשמש וכו' ויוציא ולא מחזיר עולמית, ור"ח בן אנטיגנוס אומר משמשת בשני עדים הן עיותוה הן תיקנוה. ע"ש. וכמו שר"מ בודאי מדבר בכל אשה ולא רק בעסוקה בטהרות, דא"כ מה לו לגרשה עולמית, תחדל מהתעסק בטהרות ודיה, מסתמא גם ר"ח בן אנטיגנוס מדבר בכל אשה, ועל זה פסק רב יהודה בשם שמואל שהלכה כר"ח בן אנטיגנוס. ואע"פ שהגמרא צידדה מתחילה דשמואל מיירי בעסוקה בטהרות, היינו לפום סילוק הדעת, אבל לקושטא לא מסתבר דמוקי בהכי (והר"ן בפ"ב דשבועות והובא בב"י, נדחק לדעת רש"י דהלכה כר"ח בן אנטיגנוס בעסוקה דוקא, ולא תקשי היכי פסיק שמואל דלא כמאן, דאיכ"ל דסמיך אמתני' דפרק כל היד וכו'. ע"ש). זה תוכן הדברים. ועכשיו מי האיש החכם ויבן את זאת להכריע בין איתני עולם מאחר שלשון הגמרא מראה פנים לכל צד. (ותלמיד אחד העיר, שהלשון "מאן דמתני הא לא מתני הא" נוטה יותר שבא ליישב קושית כפל כפירש"י ולא קושית סתירה, דא"כ הול"ל אמוראי נינהו ואליבא דשמואל וכיוצא. וצריך חיפוש בש"ס אם דבריו נכונים). ואם היה כתוב בגמרא שתים שלש מלים לפני התירוץ "לעולם בעסוקה" או "לעולם בשאינה עסוקה" היה הכל ברור.

ומכל מקום אף במקום שרבותינו חכמי התלמוד סתמו דבריהם, מעולם לא ידלגו על העיקר ויפרשו הטפל, ומפורסמת הקושיא "וכי העיקר חסר מן הספר" (עיין בתוס' כתובות ו: יח. גיטין נא: ע"ז יז:) והגאון מהרש"ל בעירובין (קג:) כתב על פירש"י שם וז"ל: לולי פה קדוש היה נראה בעיני לפרש כפשוטו ולא שיאמר התלמוד דרך חידות וכו' ע"ש. וכיו"ב כתב הט"ז אה"ע (סימן ס"ב סק"ח) וכי ס"ד לומר דהפוסק יכתוב דבריו בחידות ולא במראה בפירוש, ואפילו באמורא תפסינן בגמרא דצריך לפרש דבריו וכ"ש בפוסקים. ע"ש. ומה נפלא סגנון הגר"א מווילנא ז"ל והגאון בעל משמרות כהונה, שקיצורם בהיר וברור ודבריהם מכילים את הכוונה במילים מועטות, מועט המחזיק את המרובה. לדוגמא כללי טומאה וטהרה להגר"א בראש סדר טהרות, שהם קיצור נמרץ מהקדמת הרמב"ם

לסדר טהרות. או דוגמא שניה: מרן הב"י (א"ח ר"ס ע"ר) כותב שהנכון לומר פרק במה מדליקין לפני תפלת ערבית של שבת כמנהג בני ספרד "שע"י קריאת פרק זה יזכור השלשה דברים שצ"ל בתוך ביתו ויזהיר עליהם אבל אחר תפלת ערבית מה תועלת לו שיזכור הרי אין בידו לתקן מעתה". את זה מסכם הגר"א שם בקיצור נמרץ בזה"ל: נוהגין (לומר פרק במה מדליקין), שבו דיני הדלקה ושלשה דברים שצריך וכו', וז"ש והספרדים אומרים וכו' והוא הנכון דלאח"כ מנ"מ". אדם רשאי להאריך בדברי עצמו להסביר הדברים בלב הקורא, אך לסכם דברי אחרים עדיף הקיצור והבהירות. במקום אחר הראיתי שהמש"ך בב"ק (י:) קיצר דברי הגר"א שם בהגהותיו והעמידם על שליש בשפה ברורה ומובנה. ע"ש. ושמעתי בשם הרה"ג ר' ציון כהן זצ"ל (מח"ס שערי ציון), שהיה מעיר על ספר אלפי יהודה (חידושי מסכת שבועות) מהגאון ר' יהודה נג'אר ז"ל שלשונו קצרה יותר מדאי וילאה הקורא בהבנתו, והיה אומר: "קיצור כמו המשמרות כהונה – לחיי, הכל כתוב במילים מועטות, אך קיצור כזה שלפעמים העיקר חסר וההשערות בכוונתו כהררים התלויים בשערה – למה?". ותמיד תמהתי למה ס' אלפי יהודה שונה מכל ספרי הגר"י נג'אר זצ"ל (מועדי ה', חגי יהודה, שמחת יהודה, שבות יהודה, למודי ה', ועוד) שכולם כתובים בשפה ברורה ומובנה. עד שהתברר לי לאחרונה מתוך ספר כ"י להרב יוסף כהן טנוג'י שיד אחרים היתה בדבר. הוא מספר שם, שגביר אחד בתונס נדר ע"פ מעשה שאירע לו להוציא ספר מכי"ק חכמי תונס לאורה, כשהציעו לו ספר זה ראה שיעלה לו כסף רב, ויצא שכרו בהפסדו. מה עשה? מסרו לתלמידי חכמים שיקצרו ויצמצמו את לשונו בקיצור נמרץ ועשה חסד בזה עם החושקים ל"מדרש פליאה"...

ד) הכלל הרביעי שלא להאריך יותר מדאי, כמאמר חז"ל "לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה". והמליצו על כך "ויאמר לקוצרים ה' עמכם". ובסדר הדורות (שנת ד' אלפים תתקכ"ז) כתב על רשב"ם נכדו של רש"י, שחיבר פירוש על כל הגמרא בחיי רש"י, ובראותו שהיה מאריך מאד בפירושו חרה אפו ושרפוהו לפניו, ויש אומרים שלא שרפו וצוה שלא ילמדו הגמרא עמו. ע"ש. עד כדי כך! (וכשלמדתי מסכת בבא בתרא בחו"ל עם תלמידים, נסינו להעמיק בלשון רשב"ם כמו שאנו רגילין בלשון רש"י לדייק בו מאד ולמצוא בו פנינים, ולא עלה בידינו, כי לשון רש"י מיוחד במינו ואין ערוך אליו, וכמו שכתוב בספר הישר לר"ת (כעת אמ"א) "שאין דומה עריכת לשונו לשאר עריכת שפתים"). והרמב"ם במאמר תחיית המתים כתב "אם יכולתי לשום כל התלמוד בפרק אחד, לא שמתי אותו בשני פרקים". והרמב"ן בדרשתו על קהלת (כתבי רמב"ן ח"א עמוד ר"ח) כתב על הרמב"ם: "וה"ר משה איננו מן המפזרים, והוא אשר גינה הפיזור, וכתב בענין הצדקה פרק אחד" וכו'. ודבריו תמוהים,

שהרי ידוע כמה היה הרמב"ם פזרן ונדיב (והרמב"ן עצמו כותב עליו: הלא שאלתם עוברי דרך המאריכים לשון המפליגים מליצה וכו' בתהלת הרב הגדול במעלות חסידותו וכו' בגדולת יחוסו בנדבת כיסו. עיין כתבי רמב"ן ח"א עמוד ש"מ). ובא הגאון ר' משולם ראטה ז"ל והסביר שכוונת הרמב"ן פה שרבינו משה לא היה מן המפזרים בלשונם, ובמעלת הצדקה האריך וכתב פרק שלם. ודפח"ח (הובא בהערות הרח"ד שוול ז"ל שם).

ה) הכלל החמישי לא לכתוב ראשי תיבות משונים ומוזרים, וכמ"ש מהרש"ל בים של שלמה (פרק כיסוי הדם סימן ו') והובא בס' עין זוכר למרן החיד"א (מערכת ר"ש אות ט"ז) שאין דרך בעל הספר לכתוב ראשי תיבות כי אם דבר שהוא מורגל או שהזכירו שם פעם ופעמיים. ע"ש. כיום כותבים כמה אברכים ותלמידי חכמים: קרשמ"ע (במקום ק"ש) מצהב"ע (מצוה הבאה בעבירה), אבהע"ז (במקום אה"ע), כיוצב"ז (כיוצא בזה). וכן הלאה. ולפעמים לספר אחד מצויים ר"ת שונים ומשונים: מש"ל, מ"ל, מל"מ, מלמ"ל, משלמ"ל (משנה למלך), ואפשר עוד להוסיף עוד כהנה וכהנה. ומאידך אין לפענח המלים יותר מדאי. מלים שנתאזרחו בספרות הרבנית בראשי תיבות, מה טעם לטרוח ולמלאם בשלמות? המוני העם רוגנים לפעמים שספרי הרבנים (שו"ת, חידושי ש"ס וכדומה) מלאים בראשי תיבות. כסבורים הם, שאם ימלאו להם את התיבות, משובצים זהב במלואותם, יבינו הכל. אך נביא להם דוגמא לשבר את האוזן: בחכמת הכימיא או הרפואה או האלגברה ישנן נוסחאות, שעל פיהן מקצרים משפטים שלמים באותיות ספורות. כותבים למשל שהמים מורכבים משני אטומים מימן ואטום אחד חמצן בסימן כזה H_2O(ורמז לדבר "מים", שיש בה שתי אותיות מ', והיינו שנים מימן, ואות י' נחה רמז לחמצן. ולכן "איש" ביו"ד רמז לנשימת האויר והחמצן, שעליו יחיה האדם. ואילו האש השורפת ומכלה את החמצן, נכתבת חסרה יו"ד. וכמה סודות ופליאות יש בתעלומות לשון הקודש). למי שמבין יספיק הסימן הנ"ל ולמי שאינו בקי מה יתן ומה יוסיף לו אם נכתוב בפירוש מימן וחמצן, והוא חושב שהחמצן הכוונה לחומץ, או לחמצן של עוברי עבירה.. ככה להבדיל בספרות הרבנית, בעיון הדק ובמשא ומתן עמוק של הלכה, אחת היא להמוני הפשוט אם נכתוב "הרב רבינו משה בר מימון" או אם נכתוב הרמב"ם, הוא יבין אמנם מי בעל דברים, אך את הדברים עצמם לא יבין ולא ידע.. לכן אין צורך לכתוב "הגאון רבינו יוסף חיים זכר צדיק וקדוש לברכה בספרו בן איש חי" כי אם בקצרה הגרי"ח בבא"ח, והחכמים יודעים במה מדובר. ולמען הקורא הפשוט, יכתוב המחבר ב"כלל העולה" דברים ברורים בשפה צחה המובנת לכל אדם. תן לחכם ויחכם עוד.

מתוך השיטה של קיצור הדברים בראשי תיבות, המציאו להם האחרונים סוג חדש של הגהות: מלה פלונית היתה כתובה בראשי תיבות, ובא המעתיק לפענחה וטעה. דוגמא קולעת שראיתי בס' סופרים וספרים (כמדומה בשם המרחשת): בס' בעלי הנפש להראב"ד מביא בענין אחד מלים שאין להם משמעות דז' להטומאה מתוך עיון בנושא מתברר שצ"ל דשבעה לה טומאה (מלשון שביעה. עיין מנחות כ"ד סע"א) אלא שהמעתיק חשב שהוא לשון מספר (שבעה) ויצר את זה וכתב דז' (כחס על הנייר), ואח"כ נתחברו לו שתי התיבות האחרונות ויצא לו "להטומאה". וזה אמת בלי ספק. אולם לפעמים מפליגים האחרונים בחריפותם, עד שממציאים השערות חריפות מאוד, ויש ליזהר שלא להגרר אחר הגהות מסוג זה. דוגמא: הרמב"ם בהלכות שבועות (פ"ה ה"ב) כותב על מי שנשבע שבנו או אשתו יזרקו צרור לים או לא יזרקו, שאינו לוקה מן התורה משום שבועת שוא "שהרי אפשר לאותן אחרים שישמעו ממנו ותתקיים שבועתו, ונמצא כשמתרים בו בעת שנשבע התראת ספק שאין לוקין עליה אלא אם היה לאו שבו מפורש בתורה כמו שיתבאר בהלכות סנהדרין". נושאי כליו של רבנו נתקשו מאד בדבריו, וביחוד שאין בהלכות סנהדרין רמז לחילוק זה בין לאו מפורש ובין לאו שאינו מפורש בתורה. והגר"א בביאורו ליו"ד (סימן רל"ו סק"ח) מגיה כך: "ונמצא כשמתרים בו בעת שנשבע התראת ספק ואח"כ (ואחר כך) הוא לאו שב"מ (שאין בו מעשה!) ואין לוקין עליו כמו שיתבאר בהלכות סנהדרין", ומסיים הגר"א : "ונתחלף שם, וכן הר"ת שב"מ נתחלף וכ' שמ"ב וכתבו שבו מפורש בתורה והוא טעות מפורסם". ע"כ. ואחר נשיקת עפרות רגליו, קשה מאד לקבל השערה זו. אם מצד הר"ת שב"מ (שאין בו מעשה) שאיננה נהוגה כלל, אם מצד החלפת "אלא אם כן" ל"ואחר כך" שגם כן יסודה בראשי תיבות (אא"כ ואח"כ) , אם מצד סירוס המלים "שאין לוקין עליה" להשאירן לבסוף (ולתקן "עליה" ל"עליו", שהרי חוזר על לאו שאין בו מעשה) , אם מצד תיקון "היה" ל"הוא". כמה יין חי שתה מעתיק דברי הרמב"ם כאן, עד ששגה חמש שגיאות בשורה אחת!

והאמת הפשוטה בכוונת הרמב"ם לענ"ד, שהוא ז"ל פסק בהלכות סנהדרין (פט"ז ה"ד) שאם עבר על לאו שניתק לעשה והתרו בו ועבר ולא קיים העשה (כגון אמרו לו אל תותיר, והוא הותיר ולא שרף את הנותר) הרי זה לוקה, שהתראת ספק התראה היא. ע"ש. ועל זה הוצרך לבאר כאן שפוטרו ממלקות מטעם התראת ספק, דלכאורה הרי התר"ס התראה היא? והסביר הרמב"ם שיש חילוק בין הענינים, שכל שהלאו מפורש בתורה (כגון ולא תותירו ממנו עד בוקר) קי"ל שלוקין על התראת ספק, אבל כשאין הלאו מפורש בתורה כגון כאן, שאינו מפורש בתורה שהנשבע שלא יזרוק פלוני צרור לים עובר בלאו דשבועת

שוא, לית לן לאוקמי קרא בהכי. וזהו שיעור לשונו: "התראת ספק שאין לוקין עליה, אא"כ היה לאו שבו מפורש בתורה כמו (כדוגמא) שיתבאר בהלכות סנהדרין". והיינו דוגמת לאו הניתק לעשה הנ"ל, שהלאו עצמו מפורש בתורה. אומנם תשאר עוד קושיא על הרמב"ם מדין שתי ככרות אחת של איסור ואחת של תנאי וכמו שהעיר הלח"מ ע"ש, מ"מ אין זה מכריחנו להטות פשט דברי הרמב"ם. הלשון מוכיח על עצמו שלא נפלו בו טעיות סופר, ויגיע זמן שיימצאו כ"י ישנים ועתיקים מספרי הרמב"ם בהלכות שבועות והאמת תצוף מאליה.

כיוצא בזה ראיתי בחומש עם פירש"י וחידושי "שם אפרים" מהגאון ר' אפרים זלמן מרגליות זצ"ל (אוסטרהא תקפ"ו) שהיה בידי בחו"ל לפני כט"ו שנה, שעשה הגהה חריפה בפירש"י שמות (ה' י"ב), ואחר העיון נראה שא"ץ להגהה כלל. וז"ל רש"י: לקושש קש לתבן, לאסוף אסיפה ללקוט לקט לצורך תבן הטיט. קש לשון לקוט על שם שדבר המתפזר הוא וצריך לקוששו קרוי קש בשאר מקומות". המלים האחרונות "בשאר מקומות" היו תמוהים בעיני הרב ז"ל והגיה (כמדומה לי) דצ"ל "במדרש אגדה", ואיך נשתרבבה הטעות? על זה הסביר שהמעתיק כתב בראשי תיבות במ"א ואחריו פיענחו בטעות "במקומות אחרים" (ואח"כ העתיקו "בשאר מקומות"). אך מלבד שלא שמענו שנמצאים דברי רש"י הנ"ל במדרש אגדה, הנה יש פה (במחכ"ת) אי-הבנה ברש"י, ודבריו פשוטים ומבוארים לכל מעיין. רש"י הוקשה לו בלשון הכתוב "קש לתבן" שהרי הקש והתבן הם שני דברים שונים (כדמוכח בשבת קנ: ועיין תוס' שבת לו: וב"מ קג.) ואיך יקוששו קש לעשותו תבן? (ומה שנדחקו התוס' בב"מ שם שקוששו קש במקום התבן, לא משמע ליה לרש"י). ולכן פירש"י שהמלה "קש" כאן אינה שם עצם אלא שם הפעולה, וכאילו אמר לקושש קשקוש, ועל זה כתב רש"י בצחות לשונו "לאסוף אסיפה, ללקוט לקט לצורך תבן הטיט". ואח"כ הסביר רש"י גדולה מזו, שגם הקש בשאר מקומות בתנ"ך שהוא שם עצם, מקורו הוא מן הפעל "קושש", שלפי שהוא מתפזר וצריך לקוששו ולאספו קרוי קש בשאר מקומות, ודייק טובא לכתוב בשאר מקומות, כי כאן באמת אינו שם עצם כלל אלא שם הפעולה וכאמור. במלים אחרות: כוונת רש"י לומר שהשם (קש) נגזר מן הפעל (קושש) ולא להפך, וכאן בא על הוראתו הראשונה שהוא פעל ולא שם. ודו"ק.

ובכלל יש להתרחק מהרבות בהגהות, ולמעט בהן כמה שאפשר. כמה שתהיה ההגהה קצרה וקולעת, היא הנכונה באמת. (ופעם הראיתי לאבא מארי הגאון זצ"ל הגהה אחת של הגר"א בגמרא, ואמר לי בלשון זהירה מאד: "הגהות לחוד, ותיקוני טעויות לחוד"). ובחידותי בירחון "אור תורה" (שנה ט' ויו"ד) הראיתי בכמה מקומות שבתוספת נקודה או שתי נקודות הלשון

ברור ופשוט, יקם סערה לדממה ויחשו גליהם. ומי לנו גדול מהגר"א, שבהיקף ידיעותיו ובבקיאותו וחריפותו עלה על כל חכמי ישראל בדורותיו, והגיה במס' סופרים (פי"ט ה"ט) בברכה שבירכו בית דין בקידוש החודש, שהיה כתוב בנוסחא ישנה: בא"י אשר גידל חורשי הורם ולמדם זמנים חדשים טובים ירח כליל לבנה וכו' והגיה הגר"א: אשר גילה סוד חידוש הירח הורם ולמדם זמנים חדשים וימים טובים". ותלמידו הגר"ח מוואלוזין זצ"ל אמר שנוסחא ישנה עיקר, וברכה זו מיוסדת ע"פ א"ב וכצ"ל: אשר בעגולה גידל דורשיו (הכוונה כנראה לסנהדרין שיושבים כחצי גורן עגולה) הורם ולימדם זמנים חדשים וכו' ושכן מוכח שם (הלכה י"א) "ואחריו אשר בעגולה כולה". (כמובא בסוף ספר עליות אליהו, בעלית קיר אות י"ד, ואם כי כתב שם שתלמיד הגר"א בהקדמתו לספר פאת השלחן (ואמ"א) הרעיש עליו וכו' וכתב שאין ממש בדבריו להדחיק גירסא ישנה וכו'. ע"ש. מ"מ לא ברעש ה'. והרמב"ן בתורת האדם העתיק כפי נוסחתנו אשר בעגלה גידל וכמ"ש בנח"י ע"ש). וכיוצא בזה מפורסמת הגהת הגר"א בפיוט "אמר ה' ליעקב" למוצאי שבת באות ז' "זכר זאת ליעקב" (במקום הנוסחא הישנה "זכר אלה ליעקב") וטעמו כי אלה הוא מעשה העגל כמ"ש גם אלה תשכחנה (עיין ברכות לב:). ויש סידורים שהדפיסו הגהת הגר"א בפנים והשכיחו הנוסחא הישנה מקרב ישראל. אך המסתכל יראה שכל חרוזי הפייטן נקיט בהו לישנא דקרא (ולפעמים נדחק להשמיט אות אחת כגון קול קול יעקב. ובאות ר"ש רני ושמחי ליעקב, צ"ל רנו שמחה ליעקב, מלשון הכתוב ירמיה ל"א ו'. וכ"ה בס"א) ואין בפסוק לא זכר זאת ליעקב, ולא זכר אלה ליעקב, רק זאת מצאנו (בישעיה מ"ד כ"א) זכר אלה יעקב וישראל כי עבדי אתה. ולכן די למחוק האות למ"ד מתיבת ליעקב וניחא הכל. וגם אין חשש שיובן על מעשה העגל, מאחר שאין הפייטן אומר שהקב"ה יזכור את "אלה" ליעקב, אלא להיפך שיעקב יזכור את אלה, ורומז על הכתוב כי עבדי אתה יצרתיך עבד לי אתה וגו' ולכן אל תירא עבדי יעקב. ואחר שנים מצאתי כן במחזור ישן כמנהג רומא (וינציא שס"ו) דף י"ד ע"א. וע"ע בסידור אוצר התפילות ע"ש.

עוד יש ליזהר להכיר את לשון המחבר שאנו רוצים להגיה בו ולא נעניק לו סגנון שאינו רגיל בו, ולא רגל על לשונו. לדוגמא בפרש"י שבת (יב. ד"ה הא ר"י) מסביר מלאכה שאינה צריכה לגופה "שברצונו לא תעשה ואינו צריך לעיקר תחילתה כי הכא שאינו צריך לזיבה זו שעל ידה בא הכיס הזה". והוגה שם בגמרא במקום מלת תחילתה "תכליתה", וכנראה שאבו הגהה זו ממ"ש מרן הכ"מ (פ"א מהלכות שבת ה"ז) בשם רבינו אברהם בן הרמב"ם, שמלאכה שאינה צריכה לגופה הוא מתכוין לגוף המלאכה אלא שאינו מכוין "לתכליתה". ע"ש. אך לא שמו לב שאין רש"י משתמש במלת תכלית כמנהג חכמי

הספרדים (שמשתמשים מאד במלה זו במובן מטרה). ודברי רש"י פשוטים בלא הגהה, שלא היה צריך לעיקר תחלתה של המלאכה, והיינו הזיבה שעל ידה בא לכיס הזה, דניחא ליה טפי אם לא היה זב כלל. ופשוט. וכבר יצאנו מכוונתנו במאמר זה ונחזור לענייננו.
ו) הכלל הששי לא להאריך בציטוט והעתקת דברי אחרים, אלא לקחת העיקר מדבריהם ולכתוב בלשונם ממש בהשמטות קלות. ולכן נכון מאוד שיהיה הספר ביד הכותב בשעה שמעתיק תוכן דבריו, ולא יסגור את הספר ויכתוב תמצית דבריו בע"פ, כי עלול לשכוח ולשנות לחסר ולהחליף התעיף עיניך בו ואיננו. ועיין מ"ש ב"אור תורה" שנה ה' (עמוד תפ"א) בכוונת הרב מגיד משנה (פ"ב הי"ז מהלכות אישות) בד"ה ושיהיה בעיקרן גומות וכו' שכתב "וכן נראה שם" שכוונתו על הלכות הרי"ף שהזכיר לפני כן, והלח"מ העתיק בשם המ"מ "ונראה כן מן הגמרא" וכתב לא ידענא מנא ליה. ע"ש. וכהנה רבות. וכמה פעמים בונים הררים התלויים בשערה על דברי מחבר שהועתקו בספר אחר שלא בדיוק, ואחרי שפותחים המקור רואים שאין כאן לא יער ולא דובים. מי שרוצה ללמוד כלל זה כהלכתו, ישקוד על דלתות הגאון בעל משמרות כהונה, כי סגנונו סולת נקיה, ואם תשווה המובאות בו עם המקורות, תראה איך אמן האמנים היה בהעתקה. דוגמא קטנה, בדרך כלל אין המש"ך מעתיק דברי מהרש"א, כי ספרו מצוי בידי כל אדם, רק כותב דעתו ומציין לבסוף "ועיין למהרש"א" או שכותב בהתחלה "עיין מה שהקשה מהרש"א" ויש ליישב וכו' ופעם למדנו בעירובין (סז.) בתוד"ה כמאן וכו' קושית מהרש"א שם, ושמנו לב שמהרש"א מעיר על קושית התוס' למה לא הקשו כן לעיל מיניה, ובאמת עדיפא הוה ליה לאקשויי שקושייתו אינה מתורצת בתירוצם. שוב למדנו דברי המש"ך שם, ונוכחנו לדעת שהרגיש בזה, והעתיק קושית מהרש"א על תירוץ התוס' בסגנון זה, "דאכתי קשיא בהניחו עירובן בחיצונה" וכו'. ואמרתי לתלמידים תראו למה טרח הגאון ז"ל להעתיק קושית מהרש"א שלא כמנהגו, שבא להבליע בנעימה שהקושיא יותר חזקה על תירוץ התוס' וכנ"ל.
ובכלל זה לא למלא את הספר בציטוטים מספרים אחרים ולברוח מן העיקר. חכם אחד בן דורנו ברצותו להשיב על דברי הגאון הראש"ל שליט"א בשו"ת יבי"א ח"א בענין שני זוגות תפילין, מילא את ספרו בציטוטים מדברי אחרונים ששני זוגות תפילין שניהם אמת ושמרע"ה וחכמי התלמוד והגאונים הניחו שני זוגות וכו' וכו' וכמובן את יביע אומר וקושיותיו לא הזכיר כלל. אמרתי לו: מה הועילו חכמים בציטוטיהם? והקושיות כמו תבור בהרים לפניך. אמר: "כוונתי היא שאסור להקשות". ועמד ולא ענה עוד. ואני אומר אין זה דרך החכמים, ומוטב לומר אינני יודע ולהשאיר בצ"ע, מאשר לכפות על האמת

פסכתר. צא ולמד מרבינו הרמב"ן ז"ל בפרשת ויגש (מ"ז ט"ו) שכתב ע"ד הראב"ע "זהב רותח יוצק בפי החכם הזה" על שפקפק בדברי חז"ל שיוכבד ילדה בת ק"ל שנה, אבל לא נשאר בזהב רותח ועמד שמה, אלא השיב תשובה ניצחת על דברי הראב"ע, שכל הקורא יאמר חז"ל אמת ודבריהם אמת. אולם בעוה"ר בדורות אחרונים נחלש שיקול הדעת עד מאוד, ואנן כי אצבעתא בקירא לסברא, ועל חכמים כאלה טען ר' שלמה בן גבירול בשעתו: "אם תאמרי – אין יודעים/ אם תצדקי או תכזבי. אם תכתבי אין יודעים/ אם תמחקי או תכתבי". ובאשר לפוטרו בלא כלום אי אפשר, מראים כחם וגבורתם בבקיאות נבובה, ונשארה השאלה העיקרית כקל וחומר שאין עליו תשובה, ורבה העזובה...

ובין הדברים שהאריך שם הביא הוכחה מס' בן יוחאי (מענה קכ"א) שהיה זכרון בישראל משני זוגות תפילין מעולם, מהגמרא ע"ז (מ"ד סוע"א) ועירובין (צה:) וכו'. וסיים: והגם דהרב בן יוחאי הביא כל זה כדי להוכיח ששתי הדעות קדומות אבל לעולם אפשר דפליגי אהדדי ומספק מחתינן לתרוויהו, אנן בדידן לאחר שזכינו לדעת האר"י ז"ל נאמר דאדרבא מכל האמור "מוכח שפיר" שהיו מניחין שני זוגות תפילין ולא מספק וכו' עכ"ד. ובאמת על ראיותיו של הרב בן יוחאי יש לדון הרבה ואכמ"ל, מכל מקום נפלאתי הפלא ופלא איך כתב שמהגמ' (עירובין צה:) מוכח שפיר שהיו מניחין שני זוגות תפילין, וכל מי שעינים לו יראה שהגמרא מקשה: הניחא דראש (שיש מקום להניח בו ב' תפילין) דיד מאי איכא למימר? ומסיק אלא כדאמר רב שמואל בר רב יצחק מקום יש בראש וכו' הכי נמי מקום יש ביד שראוי להניח בו שתי תפילין ע"ש. ומבואר שלא המקשה ולא המתרץ הניחו שני זוגות תפילין, דא"כ אין מקום לא לקושיא ולא לתירוץ, והיכי מוכח שפיר? ודברי הגמרא היפך מזה כנופך ספיר?

וכשאני לעצמי לא מצאתי כלל להאר"י ז"ל שמרע"ה וחכמי התלמוד עד הגאונים היו מניחים שני זוגות תפילין (וכמ"ש הבא"ח), כי בשער הכוונות (דרוש ו' דתפילין) כתב דאלו ואלו דברי אלקים חיים והסביר טעם בסוד לשתי הסברות, וכן הביא מהתיקונים דתפילין דר"ת הם דעלמא דאתי ודרש"י הם תפילין דהאי עלמא ע"ש (דף יו"ד ע"ד) והוא על דרך שאמרו בש"ס על מחלוקת ב"ש וב"ה אלו ואלו דברי אלקים חיים (עירובין יג:) כלומר, שיש לשניהם שורש למעלה, ולעולם י"ל שהאר"י ז"ל היה מניח שני זוגות מטעם ספק אם יש לנהוג למעשה כבחינה שרומזת אליה התפילין דר"ת או דרש"י, ולא מצינו כלל שאמר שמימות מרע"ה ועד הגאונים היו מניחין שני זוגות. (ואף שהוכיחו קצת אחרונים שרב האי גאון הניח שני זוגות, אכתי י"ל מטעם ספק. ובלא"ה אין הוכחתם מוכרחת וכמ"ש אצלי במקום אחר). ועל דרך זו כתב האר"י בשער הכוונות דרוש א' ענין תפילת השחר (די"ז ע"א)

לענין המחלוקת בין אשכנז וספרד אם הודו לפני ברוך שאמר או אחרי ברוך שאמר, שאלו ואלו דברי אלקים חיים, והסביר טעם שניהם בסוד, והובאו דבריו בס' עוד יוסף חי סוף פרשת מקץ. ע"ש. אלא ששם הכריע שהעיקר כמנהג הספרדים. וכיוצ"ב בראש ס' עץ חיים לענין אם עמידת העולמות ביושר או בעיגולים שכ' ששתי הסברות אמת ע"ש ובזה נחה לנו פליאה נשגבה איך יהיו גדולי עולם ח"ו בסוג קרקפתא דלא מנח תפילין כל ימיהם, אם רש"י או ר"ת חלילה, ואף אם נאמר שבשגגה עשו כן ולבייהו אנסייהו לפי מה שהבינו בגמרא, הנה "לא עלה בידם מצוה כתקנה, וכהלכתה אשר ניתנה, למשה רעיא מהימנא, ומסרה לעדה נאמנה, וח"ו מהם תחסרנה, מצוה גדולה ועליונה, העומדת בראש פנה, הנוהגת בכל יומא ויומא ובכל זימנא ועידנא, ומלתא כדנא, אין הדעת תסבלנה" (לשון הגרי"ח בשו"ת רב פעלים ח"ד חאו"ח סי' ב).

ועפ"ד האר"י ז"ל ניחא כי אלו ואלו דא"ח. אבל לומר שכל חכמי התלמוד הניחו שני זוגות תפילין, נגד המבואר והמפורש והמוכרח בכמה מקומות בש"ס, מהיכא תיתי, ולא עלתה על דעתו כזאת. ומה שאמרו בתיקוני זוהר חדש (הוצאת מוסד הרב קוק דף ק"א ע"ד) ובגין דלא בקיאין אלין דדרא בתראה שויין תרי זוגי תפילין מספיקא דלא ידעין ברזא דא דתרוויהו אצטריכו. ע"ש. הנה לא מבעיא לשיטת הגאון יעב"ץ והגר"א דלא גרסי "דתרוויהו אצטריכו" (וכמ"ש בשו"ת יבי"א ח"א חאו"ח סי' ג' אות ז') דאיכ"ל מטעם ספק אלא אפי' לגירסת מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א (סי' א') דגריס תרוויהו אצטריכו, ושכ"כ העטרת זקנים ומצת שמורים ועוד. ע"ש. הנה מצאנו דוגמת זה ממש בזוהר פרשת פנחס (דף רל"א ע"ב) "ועל דא לא ידעי הני בבלאי רזא דיבבא ויללותא ולא ידעי דתרוייהו אצטריכו, יללותא דאיהו דינא תקיפא, תלת תברין דאיהו דינא רפיא, גנוחי גנח רפיא, אינון לא ידעי ועבדין תרוייהו ואנן ידעינן ועבדינן תרוייהו". ע"ש וכי תיסק אדעתין מפני שאמר "דתרוייהו אצטריכו" שחכמי המשנה תקעו שלשים קולות בר"ה, תשר"ת תש"ת תר"ת ג"פ? והרי משנה ערוכה (ר"ה לג:) סדר תקיעות שלש של שלש שלש, ואמר רבי יוחנן שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא (ר"ה ל"ד סוע"א). ועל כרחך "דתרוייהו אצטריכו" לאו דוקא אלא למצוה מן מובחר לעשות כשתי הבחינות העליונות, ולעולם לא כולם הקפידו על זה ורוב חכמי התלמוד (הפשטנים עכ"פ) הניחו רק זוג אחד של תפילין. והעיקר למעשה הוא תפילין דרש"י דסוגיין דעלמא כוותיה ועליו מברכים גם על דרך הסוד, משא"כ על תפילין דר"ת כידוע. ועיין בראשית חכמה שער התשובה פ"ו (דקכ"ב ע"א) שכ' דבעל תשובה צריך ליזהר בשני זוגות תפילין כדי לקיים מצות ק"ש כראוי שלא יאמר עליו שמעיד עדות שקר בעצמו שהרי תפילין של זה פסולים לזה

ונמצא שקרא ק"ש בלא תפילין לפי סברא אחת ע"ש. והרב ז"ל היה תלמידם של הרמ"ק והאר"י ז"ל ע"ש בספרו דף ע"ז סע"ב ועוד. ואכמ"ל יותר.

עוד זאת אדרש ליזהר בזמנים אחרונים שפשטו כל מיני ספרים ממחברים שונים, שלא כל מחבר ספר ראוי להזכיר את שמו, כי יש כאלה שאינם ראויים להכנס לבית המדרש. ואם אדם הוצרך לקרוא בהם בשעת הפנאי כד חליש ליביה מגירסא, א"ץ להזכיר את שמותם על שפתיו. ובזה נכשלו במחכ"ת מגדולי הספרדים האחרונים שבצדקתם ותומתם לא הכירו את פני המשכילים והמשכלים ומחבלים כרם בית ישראל. לדוגמא: הגרי"ח בס' עוד יוסף חי פרשת תולדות (הובא בס' משל ונמשל סי' מט) ע"פ ויגדלו הנערים, הביא משל מתוך ספר "דביר", והוא: כי מקן הנשר האדיר אשר על ראש המעוז נפל גוזל אחד ארצה אל הבקעה אשר היתה מרעה לעדרי עזים, וגדל הגוזל ההוא בחברתם עד אשר צמחו לו כנפים ואז התרומם לעוף השמימה למקום אשר הטהו טבעו הנשאה (לשון יפה של המשכילים במאה שעברה, טבע משמש אצלם זכר ונקבה כאחד..) והנה לקץ ימים ראהו אחד התיישים שגדל אתו ויכירהו ויאמר השלום אתה אחי הנשר, ויענהו הנשר לא לי ולך ולאחוה הן אמת בילדותנו התהלכנו יחד ולא נתבוששתי, כי שנינו היינו ערומים כי לי לא היו עודנה כנפי הכבוד, ולך לא היה עוד זקן מנבל פנים, אבל עתה תחת הזקן אשר צמח לבשתך, צמחו לי כנפים להתפאר. ע"כ. ובזה ביאר הרב ז"ל הכתובים בענין יעקב ועשו. עש"ב. והנה ספר דביר לא ראיתי מעודי, אך חזותו מוכיח עליו שהוא סגנון משכילי, ופירוש המשל כך הוא: בנו של משכיל ובנו של ת"ח למדו יחד ב"חדר", ולאחר זמן גדל ה"משכיל" ונעשה דוקטור וכיוצא, וחבירו גדל להיות ת"ח, ופגעו שניהם זה בזה, וצדיק בתומו פנה לדרוש בשלומו, ויענהו הדוקטור הדילטור בדברי קנטור, לך צמח זקן "מנבל פנים", ולו צמחו כנפים להתפאר, שעשה לו כנפיים באוניברסיטה ונעשה קוץ וד"ר ד"ר. ואין דבריו סובלים שום פירוש אחר, ולא בחנם קרא לזקן מנבל פנים, כי בקרבו ישים ארבו. אך מה הועיל להם, היטלר שר"י הכניס את כולם לכבשן, ובהדי הוצא לקי כרבא. ומקובל אצלנו מרבותינו שבעון "ההשכלה" באה השואה האיומה על אחב"י הי"ד. ולא עוד אלא, שאלה שבחסדי ה' ניצלו מתוך ההפכה, המאמנים שבהם האמונים על ברכי התורה ועל מסורת חז"ל, תוך זמן קצר חזרו למסלול החיים, והקימו בתים לתפארת, ואלה מצאצאי המשכילים או שחזרו בתשובה או כלו ואבדו.

והנה דוגמא שניה: בש"ע יו"ד דפוס וילנא, נדפסו "מילואים" מרב מופלא אחד (החפץ בעילום שמו) ליישב קושיית הש"ך על הלבוש. ובהוצאות האחרונות של כרכי איסור והיתר הנדפסים הושמטו, ראה למשל יו"ד (סי' קז) בהגהות "צבי לצדיק" שיש שם מקום

חלק והוא מקום המילואים הנ"ל שהושמט וכן בכ"מ. וסיבת הדבר כי הרב מיימון ז"ל גילה סודו (בקובץ ר' יוסף קארו עמוד נ"ח, ובס' מדי חודש בחדשו מחזור ח' עמוד קלב) שהוא לאחד הסופרים החכמים בדור ההוא, מר מרדכי פלונגיאן שלא היתה תורתו אומנתו וכו' ע"ש. וע"ע בס' החזון איש בדורותיו הנד"מ עמו' כ"ה בהערה ע"ש. וכנראה חששו המו"ל האחרונים מפני ריח ההשכלה ולכן השמיטוהו ומחקוהו. אבל גדולה מזו היו צריכים לעשות במאמר על דקדוק לשון המשנה מאת שלמה לעוויזאהן (לויזון) הנדפס בתחלת משניות ווילנא עם ע"א פירושים, שכתב בהערה שם על ספר קהלת: "וימצא בספר זה כמה לשונות ע"ד תכונת לשון ארמי, והטעם ידוע למשכילי עם" ומי שהבין את הרעל הטמון במילים אלה, יתפלא איך לא הרגישו בזה המולי"ם והמדפיסים ולא מחקו זאת מתוך הספר וההי"ב.

ז) הכלל השביעי לעיין הרבה ולכתוב מעט, ולא לעיין מעט ולכתוב הרבה. וכבר הבאתי במבוא לספרי יברך ישראל (ח"א) דוגמא נפלאה מהש"ך (ביו"ד סי' ל"ד בנקודות הכסף) שעיין חמש שעות וכתב שורה אחת "וברור לי כשמש בצהרים שהאמת אתי לכן תדקדקו גם אתם ותכוונו לאמת". ותו לא. וע"ע ב"י או"ח (סי' ל"ב) בד"ה וכיוצ"ב כתב א"א ז"ל וכו', לענין מ"ם פתוחה שנסתמה, שדי לגרור החרטום ותשאר כצורת נו"ן כפופה ואח"כ יכתוב מה שגרד והוי שפיר חק ירכות, ושכן דעת גדולי הדור מהר"י בן חביב ובנו מהרלנ"ח וחכמי שלוניק"י, "ואע"פ שמה"ר דוד הכהן ז"ל חלק עליהם בתשובה והאריך להוכיח שצריך לגרוד כל האות אנו אין לנו אלא דברי הרבנים הנז' ז"ל דמסתבר טעמייהו". ובילדותי ראיתי תשובה זו בשו"ת הרד"ך (בית א') והיא ארוכה ורחבת ידים, ונסבה על "תקרה שאין עליה מעזיבה, היא תשובת הרשב"א העמוקה והרחבה" (כך לשונו שם), וברור הדבר שלא הכריע מרן להלכה נגד תשובת הרד"ך עד שקראה כולה בעיון, ואח"כ פטר אותה בקצרה "אנו אין לנו אלא דברי הרבנים (החולקים) דמסתבר טעמייהו" על ה"דמסתבר טעמייהו" צריך להקדיש שעות רבות של עיון. כי לא כל מה שניתן לחשוב ניתן לאמר, ולא כל מה שניתן לאמר ניתן לכתוב, ולא כל מה שניתן לכתוב ניתן לפרסום בדפוס.

וידוע שהגאון משנה ברורה ז"ל הקדיש עשרים ושמונה שנים לכתיבת ספרו, וזכה שנהפך לתל תלפיות למזרח ומערב ולכל הארצות היה מושיע ורב. ומרן הקדיש שלושים ושתים שנה לכתיבת חיבורו בית יוסף. וכמה פעמים אמר לי אמה"ג זצ"ל: "על הגהה זו (בגליון הספר) ישבתי שעות רבות, והקורא לא ידע כמה טרחתי עליה" וכיוצ"ב קרה לי בהגהת ספר קרני רמים לדפוס, בפרשת משפטים (כ"ג ט') ציין לרש"י בסנהדרין שפירש

סורו גאותו. ע"ש ולא ציין דף. וחפשתי בכל המקומות שאני זוכר בגמ' שכתוב בהם "שסורו רע" לראות אם ציינו המציינים מקור לסנהדרין, ולא מצאתי. לבסוף ישבתי על האבנים ולקחתי סנהדרין והתחלתי מפרש"י בדף ב' עד שהגעתי לדף צ"ב ע"ב. וציינתי בקצרה בין סוגריים מרובעים [צב:]. אמנם מן השמים נתנו לי "פיצויים" כי אגב חיפושי מצאתי חידוש אחד או שנים בפירש"י סנהדרין. ברוך משלם שכר טוב ליראיו.

ח) הכלל השמיני לא לכתוב בחריפות על דברי המחברים. כמאמר חז"ל בירושלמי (ספ"ב דשקלים) האומר שמועה בשם אומרה יראה בעל שמועה כאילו עומד כנגדו. וידוע מ"ש הגרי"ח בהקדמת רב פעלים ח"א: "מי לנו גדול מרבינו הראב"ד בתורה ויראה, אשר השיג על רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל כמה השגות וזלזל בכבודו וכו' וסוף דבר מה עלתה לו שבאו חכמי הדור שאחריו וקיימו דברי הרמב"ם וכו' וכבוד הרמב"ם הלוך וגדול בעיני כל חכמי הדורות ועלה על כבוד הראב"ד ז"ל עשר ידות בעוה"ז וכו' וכל העם עונים אחר ספר משנה תורה מקודש מקודש". ועוד האריך שם בדוגמאות מחכמי אשכנז שהשיגו בחריפותם על קודמיהם ולא עלתה להם. עש"ב. ובאמת טבע הוא באדם, שאם יראה דברים ברורים בשפה נעימה ולשון כבוד, ידון את הדברים לגופם ויכריע עם מי האמת, אבל כשיראה הדברים בחריפות, תהיה ראשית תגובתו לדחות את הדברים, והאלקים יבקש את נרדף.

ומצאתי בשלשה מקומות שהרמב"ם ז"ל בילדותו כתב דברים בחריפות, ובזקנותו עמד טעמו בו אבל ריכך את הדברים. א) בפירוש המשנה פסחים (סוף פ"ד) הביא הפירוש המקובל שחזקיה גנז ספר רפואות מפני שלא היו סומכין על השי"ת רק על התרופה, וקרא לפירוש זה הפסד ושגיאה ואולת וקלות דעת ושיבוש ושטות. ע"ש. ואילו בחיבורו מו"נ (ח"ג פל"ז) שחיבר בסוף ימיו, כתב בקצרה: והאמת אצלי שספר רפואות שגנז חזקיה מזה הכת היה בלי ספק (כלומר מעניני כישוף ואסטרולוגיה) ע"ש. והוא פירושו בפירוש המשניות דפסחים, אך בלי רעש וסערה נגד הפירוש האחר. ב) בפיה"מ תענית (פ"א) כתב: וארצות שיש בהם במרחשון הקיץ, והגשמים אינם להם טובים אלא ממיתין ומאבדין, היאך ישאלו אנשי זה המקום גשם במרחשון הלא זה מן השקר והאוולת. ע"כ. ובחיבורו הגדול (פ"ב מהלכות תפלה הי"ז) כתב בקצרה: מקומות שהם צריכין לגשמים בימות החמה כגון איי הים הרחוקים שואלין את הגשמים בעת שהם צריכים להם בשומע תפלה. ע"כ. ועיין בכ"מ שם. ג) בפיה"מ גיטין (ספ"ה): דע שזה הדבר המפורסם בכל המקומות שיהיה הכהן קורא בבית הכנסת ראשון בין שיהיה ת"ח או ע"ה, הנה הוא דבר שאין לו שורש בתורה כלל ולא נזכר זה בש"ס ולא היא זאת הכוונה וכו' ואני

הפלא ופלא מערי הגלות (ס"א צרפת) שנוהגים בזה המנהג אחר היותם בריאים מחולאי המנהגות ומדעות האחרונים ודרכיהם ואין אצלם אלא ענינים ניאותים ללשון התלמוד (א"ה: עיין בב"י יו"ד סוס"י קצ"ג בשם הראב"ד, ובשו"ת יבי"א ח"ו חיו"ד סי' כ' אות ב' והבן. וע"ע להרמב"ם פי"א מהלכות איסורי ביאה ה"ז) ואינו יודע מאיזה מקום בא להם זה ההפסד וכו' ע"ש. ובחיבורו (פי"ב מהלכות תפלה הי"ח) פסק בקצרה: ומנהג פשוט הוא היום שאפילו כהן ע"ה קודם לקרות לפני חכם גדול ישראל. ע"ש. כי לא ברעש ולא ברוח ולא באש ה', ודרכיה דרכי נועם כתיב. והוא גברא דמאריה סייעיה שכל העם עונים אחרי ספר משנה תורה מקודש מקודש כמ"ש הגרי"ח הנ"ל. ואיתנח סימנא: הר"מ במז"ל – שספריו וחיבוריו נתקבלו במזל טוב.

ושמעתי מפי אבא מארי הגאון זצ"ל בשם רבו מוהרח"ך ז"ל שאין חריפות הלשון קובעת את עצם הדברים, לכתוב ולק"מ, וליתא, ושיבוש הוא וכו' (ואדרבא החריפות גורמת לתגובה נגדית וכנ"ל), רק עצם הדברים אם כנים הם יתקבלו לאזן השומע, אפילו ייכתבו בדרך ענוה כגון ולענ"ד אחר המחילה וכו' כי אזן מילין תבחן (ר"ת אמת). ורבותינו הראשונים התבטאו לפעמים בחריפות, כגון מה שאמר ר"ת נגד דעת סבו רש"י "שכל המאכיל אונא סרוכה באומא מאכיל טרפות לישראל" (תוס' חולין מז.) וההלכה כרש"י להתיר כמבואר בש"ע יו"ד סי' ט"ל ס"ד. וכן הרא"ש בכתובות (פי"ג סי' ו') השיג על דברי הרמב"ם וכתב אמרי נואש הם, ומרן בכ"מ (פי"ב מהלכות אישות הי"ח) תירץ כל קושיותיו ופסק בש"ע אה"ע (סי' צ"ג סי"ח) כהרמב"ם, ועיין בבית שמואל שם (אות כ"ט). והגאון פר"ח ז"ל שהיה חריף מאוד ולא נשא פני איש, וכל דבריו סלת נקיה בעיון זך ונקי כמפורסם, חריפותו גרמה לו שחכמי מצרים בירכו את ספריו בחייו (כמובא בשו"ת גינת ורדים), מפני שדיבר בתקיפות בריתחא דאורייתא נגד מרן ז"ל ושאר ראשונים. אמנם לאחר פטירתו הכירו כולם בגדולתו והתירו את החרם (עי' בשם הגדולים), ומ"מ בש"ע החדש לא נדפס ביאורו בשלימות רק קטעים קטנים. ובא וראה ענוות החיד"א ז"ל בכל ספריו, ומשנתו משנת חסידים שלא לדבר בגנות מחברים וספרים מעולם, רק ברמז הרומז על האר"ש (ראה בשה"ג ערך בנימין זאב ומגדל עז ועוד) וזכה שיש מקומות שקיבלו הוראותיו כקבלת דברי מרן, וכל העם עונים אחריו מקודש מקודש, ומתוך חביבות נקרא מרן החיד"א. והגר"א ז"ל בשנות אליהו נזהר שלא להביא פירושי המפרשים ולסתור אותם שלא יתכבד ח"ו קלונם (כ"כ עליו תלמידיו). ובביאורו לש"ע כותב "צריך עיון" על דברי מחברים אחרונים, ואינו משתמש בלשון, "וליתא" "ושיבוש הוא", וכדומה. רק לעיתים רחוקות יצא מגדרו

כגון בענין איסור חדש (ביו"ד סי' רצג סק"ג), ובענין הפילוסופיא (שם סי' קעט סקי"ג), ובענין תרנגולת שקראה תרנגול (שם סק"ח) ועוד, ונער יספרם.

ובכלל זה שלא יכתוב על דברי המחברים ז"ל בלשון "ואין דבריו מוכרחים" ולדחותם כלאחר יד, כי אמנם אפי' לא יהיו דבריהם מוכרחים, מ"מ סברת רבותינו ז"ל תורה שלימה היא (כך שמעתי מאבא מארי הגאון זצ"ל). רק אם הקשו קושיא על דברי הפוסקים שקדמום, או שדעתם היא דעת מיעוט וכדומה, רשאי המעיין להעיר שאין הקושיא מוכרחת ואין הדברים מוכרחים ונקטינן כרבים. אבל להעמיד דעתו וסברתו נגד רב מפורסם בטענה ש"אין דבריו מוכרחים" וממילא סברתו היא עיקר, מהיכא תיתי, ואיפוך אנא. ואם רואה המעיין קושיא בולטת על דברי גאון מפורסם, אל ימהר להחליטה ולדחות דברי הגאון מפני כך, כי רובא דרובא הקושיא היא שיבוש, שלא היו הרבנים שמשיג עליהם בעלי עינים טרוטות, שלא ירגישו בגבשושית העומדת לנגדם, אלא שהוא לא ירד לסוף דעתם. וזה בדוק ומנוסה, וכ"ש וק"ו שלא יתרגל אדם במדה רעה מדת העקשנות, שיעמוד על דעתו ועל דבריו בכל מחיר, ועל זה אמרו חז"ל בתנא דבי אליהו רבה (פ"ו) בימי מלכי ישראל ובימי מלכי יהודה הגדולים הולכים ויושבים לפני המלכות, ונותן הפחות את עיניו במי שהוא גדול ממנו ואומר לו: אע"פ שאתה אומר כהלכה ואני איני אומר כהלכה יעברו דבריך ויתקיימו דברי, אפילו כל העולם כולו יחרב. וכן בדורות האחרונים וכו'. ע"ש. ישמע חכם ויוסף לקח.

ט) הכלל התשיעי, לברוח מזמורות זר בכרם ישראל. אין להרבות המרכאות ובסימני פיסוק, סימן שאלה, וסימן קריאה, שאלה וקריאה, קריאה ושאלה, סוגריים מרובעים בתוך סוגריים עגולים ולהיפך, ריבועא דאתי מגו עיגולא ועיגולא דאתי מגו ריבועא, מרכאות ומרכאות כפולות, הדגשות מיותרות, וכהנה וכהנה. היו חכמים שציינו כל ספר במרכאות, וככה כותבים: ה"משנה ברורה" וה"כף החיים" וה"משפטי עוזיאל", ויש מוספים לכתוב ה"רמב"ם" וה"רמב"ן" וה"טור" וכו' להג הרבה יגיעת בשר. פעם ראיתי מסכת ראש השנה מפוסקת עם הסכמת הגרא"י קוק זצ"ל, אבל הפיסוק היה עובר כל גבול, ועשו כללים בראש המסכת, מתי סימן שאלה קודם לסימן קריאה(?!) ומתי להיפך (!?) ומתי מרכא כפולה ומתי מרכאות פשוטות ועוד ועוד, מה שלא נשמע בשום ספר אף "המדעי" ביותר ואחרי הכל דברי הגמרא נשארו כספר חתום בפני מי שאינו רגיל בה. ומה הועילו חכמים בסימניהם? מר אבא זצ"ל היה ממעט בסוגריים ואומר לי: תראה את מרן בב"י שאינו עושה סוגריים כלל (כל הסוגריים ניתוספו בדפוסים אחרונים) ודבריו נקראים יפה.

אמנם הפסיק והנקודה עוזרים מאוד להבנה, והגאון רב פעלים ועוד, ספריהם מלאים בפסיקים, ואין בודקין מן המזבח ולמעלה. וראה במחזור אשכנז בסדר יום כפור קטן (ער"ח) שמובא שם פיוט מר"י ממודינא בזה"ל: "יום זה יהי משקל כל חטאתי/ בטל במיעוטו כדמות ירח/ היום לבד מספר זכיותי/ ירבה ויציץ ציץ ויהי פורח". והרב עץ יוסף שם (בסידור אוצר התפלות דף תל"ט ע"א) נדחק בפירושו, אך באמת צריך לשים פסיק קטן אחרי תיבת "היום" ולקרוא "בטל במיעוטו כדמות ירח היום" כלומר, כדמות ירח בערב ראש חדש שאינו נראה מחמת דקותו. (ומפני לחץ החרוז והמשקל הוצרך הפייטן לדחות תיבת "היום" למטה). ופשוט. ומכל מקום להרבות בסימני שאלה וקריאה ומרכאות וכו' אינו מן הראוי, שמיעוטן יפה ורובן קשה, ובפרט במאמרים תורניים. (במאמרי זה הרשיתי לעצמי להרבות קצת בסימנים הנ"ל כיון שמיועד לקהל רחב של קוראים, וסליחתם אבקש).

י) הכלל העשירי, לסכם את הדברים בסוף המאמר ולכתוב הכלל העולה, וא"ץ לעשות כן בסוף כל דיבור (כדרך שו"ת צמח צדק ליבואוויטש) אלא בסוף המאמר כולו, שיועיל לקורא לזכור עיקרי הדברים, ויועיל גם לכותב שלא ישתכח שום פרט בעוד הענינים רעננים בזכרונו. ושמעתי ממר אבא זצ"ל ששמע מרבו מוהרח"ך זצ"ל שבכוונה לא רצה לכתוב הכלל העולה בסופי תשובותיו, שלא יבואו אנשים פשוטים לסמוך עליו להלכה, כי היה מיראי הוראה מאד, רק המעיין ומסכים על אמיתתן של דברים יסמוך על עיונו ויפסוק. אולם בזמננו שרבו קצרנים ופסקנים לצבור, נכון מאד שהת"ח האמיתיים לא יחבאו אל הכלים, ובמקום שאין אנשים השתדל להיות איש.

יא) הכלל האחד עשר, לחזור על הדברים לאחר הכתיבה, לפני שישלח את המכתב או יפרסם את הדברים בדפוס (ואפי' לפני שיסגור את פנקס של חידושי תורה שלו), כי פעמים רבות אדם כותב לפום ריהטא ובלי עיון, ובחזרה יתגלו שגגותיו. והרמב"ם במאמר קידוש השם כתב כי "מה שיחוק האדם ויכתבהו על ספר, ראוי לו שיחזרהו אלף פעמים אילו יתכן זה", וקרא על מי ששלח אגרת בטופס ראשון והפיץ אותה בצבור "שלח חשך ויחשיך" וכיום נתפרסמו קטעים רבים מספר היד החזקה מכי"ק רבינו הגדול הרמב"ם, ורואים כמה מחיקות ותיקונים עשה בדבריו לפני שימסרם לצבור. וכן בפירוש המשנה יש מקומות שעשה בדבריו ארבע מהדורות (!) נאה דורש נאה מקיים.

יב) הכלל השנים עשר, ללמוד כתיבה בימי הנעורים כשהשכל עדיין שקט לקלוט וללמוד. ולא לזלזל בחידושים ודיבורים קלים, ואפי' הערה קטנה בגמרא הרב ימריץ את תלמידו לאמר: "שאלה יפה שאלת, תביא פנקס ואכתבנה לך". כי במשך הזמן מגדיים יעשו תיישים. וכך נהגו חכמי ספרד כמו שראינו למעלה בבניו של ר"ש הנגיד, והרמב"ן

חיבר את ספר המלחמות בגיל ט"ז שנה, והרז"ה חיבר ספר המאור בגיל י"ט שנה. ומתוך לשונם אתה מכיר שהיו רגילים במלאכה זו (מלאכת הכתיבה) משחר נעוריהם. מה שאין כן אם נחכה לכל בחור עד שיגדל בתורה ויוכל לעשות "חבורות" ומערכות, הוא לא ידע איך לסדר את הדברים ובמה להתחיל ובמה לסיים, מאחר שלא התחיל מן הקל אל הכבד, ותופס הקס'ת לא יעמוד. ויש כאלה שכותבים לפי עומק חכמתם והם מרגישים שלא פירשו כל הצורך, כגון הגאון מהר"ם שיף ז"ל שכותב "ואין לומר" בתוך "ואין לומר" כמה פעמים, עד שילאה הקורא להבין תנא אהיכא קאי, אם בדחייה או בהוכחה או בקושיא או בתירוץ. וכן מרגישים זה אצל הגאון עמוד ההוראה בעל פרי מגדים, שלשונו קשה מאד וצריכה לפירושים. אבל כשיתרגל הילד מילדותו לכתוב דיבורים קלים ופשוטים, יעלה לאט לאט מן הקל אל הכבד ויכתוב דיבורים ארוכים ומורכבים ומסובכים בשפה קלה ומובנה, חן הוצק בשפתותיו. וצא וראה כמה דיבורים קצרים כותבים רבותינו בעלי התוס' ולא זלזלו בהם מחמת קלותם. ולא עוד אלא שהמחדש "חבורה", השומעים יסלחו לו מפני "בניני הפאר" "שבונה" שלא יהרסו אותם על נקלה ויעלב, והמקלקל "בחבורה" פטור, אבל דיבור קצר קושיא או תירוץ השומעים ידונו לגופו של ענין וממילא רווחא שמעתא. וממש יתרון החכם מן הכסיל הוא במלאכת הכתיבה, כמו שמותר האדם מן הבהמה בכח הדיבור (ורמזו בר"ת ומותר האדם מן הבהמה אי"ן, אמירה ידיעה נשמה).

והגאון העצום ר' זלמן מווילנא תלמיד הגר"א, שהיה כל התלמוד והרמב"ם והטור וב"י במוחו כמונחים בקופסא, והיה בעל זכרון מדהים ומוח פורה שהפליא את רבותיו, אין לנו ממנו כמעט שום דבר בכתב, ועמו תמות חכמה, מלבד כמה הערות מעטות שנדפסו בשמו בס' תולדות אדם, וגם הן חלק גדול מהם לקוחים מספרים אחרים או שנתפרסמו בעולם התורה בשם אחרים, ואביא כאן כמה הערות שרשמתי בגליון ספר תולדות אדם (דפוס צילום א"י תשל"ב)

ח"א פ"ב (די"א ע"א) הפירוש בפסוק וישא לו יהוידע נשים שתים, מקורו בברכ"י אה"ע (סי' ל"א סק"ז) בשם הגאון מהר"א יצחקי ז"ל. ומהר"ץ חיות ביבמות (נט.) ייחס פירוש זה למהר"ז מווילנא בטעות, מפני שהובא בס' תולדות אדם.

שם ספ"ד (די"ט ע"א) אח"כ מצאתי בס' מ"ס. נ"ב מטפחת ספרים להיעב"ץ (פ"ט אות צ') ספ"ה (דכ"א ע"א) מקור דברי הרמב"ם שהמתכבד בקלון חבירו וכו' בירושלמי חגיגה ובב"ר. נ"ב קדמו בזה הפר"ח בס' מים חיים.

ספ"ו (דכ"ו ע"ב) ואם בעסקי עוה"ז כל משכיל בוחר לנפשו דרך היותר בטוח וכו' נ"ב הוא לשון הר"ן בשו"ת הריב"ש סי' ש"ץ והובא בב"י או"ח (סי' תרץ)

פ"ז (דכ"ח ע"ב) פתשגן המשל לאמת יולד בן ויאמר להמון וכו' נ"ב הועתק מס' לישרים תהלה לרמח"ל זצ"ל.

פ"ח (דל"א ע"א) והנה רבים המתחכמים המה ראו זה המאמר כן תמהו וכו' נ"ב עיין בס' הברית ח"א (מאמר ט"ז פרק ג')

ספ"ח (דל"ג ע"ב) כל אחד אומר אני הרואה בספר הזוהר ולי נפתחו שערי הקבלה הרבה יש לדבר מזה אבל כשם שמצוה לומר דבר הנשמע וכו' נ"ב לשון הנוב"י קמא (חיו"ד סי' צג) בשינויים.

פ"ט (דל"ז ע"א) הסימנים בשם רבי זלמן גודו אילנא ודובב שפתי ישנים, הם ממהר"ם שי"ף בשם רבנו בחיי. ע' בדרושים נחמדים שבסוף ספרו (ונדפסו בסוף מסכת חולין ווילנא אחרי חי' מהר"ם שי"ף, די"ג ע"א).

פי"ב (דמ"ז ע"א) ואיך לא יבוש מי ששנה ולמד אם ישאלנו בסידור תפלה וכו'. נ"ב לשון הרב חות יאיר בהשמטות לסי' קכ"ד ע"ש.

שם (סע' ב') צוואה אחת שצוה חכם גדול את בניו וכו'. נ"ב הגאון בעל דבר שמואל (אבוהב) בהקדמה בקונטרס משמרת הקודש ע"ש.

שם הנח לאלו בעלי הגימטריאות ובעלי הנוטריקון וראשי התיבות ויעשו בהם כרצונם וכו' עד "שמעורבים בחרצנים וזגים ושמרים". נ"ב לשון הישר מקנדיא בספר אילים שלו דפוס ישן עמוד ס"ג.

פי"ג (ד"ן ע"ב) התואר להרמב"ם "הזוקף כפי האפשר את כפיפתנו" לקוח ממאור עינים לר' עזריה מן האדומים (ראיתיו לפי שעה), וגם הרעיון שדברי הזוהר בעון שז"ל הם דרך הפלגה לאיים וכו' כ"כ במאור עינים מהדורא קמא, והובא במ"ע הנדפס מחדש בהקדמת המו"ל עמוד 5.

פי"ד (דנ"ב ע"ב) והנה חכם אחד מבני עמינו אשר בפועל היה ירא ה' כאשר העיד עליו החכם יעב"ץ וכו' וכבר גדול בדורו צעק עליו וכו'. נ"ב הכונה לר"ע מן האדומים, עיין מטפחת ספרים דל"ג ע"ב (הובא בכתבי ר' מתתיה שטראשון סוף עמוד קעד בהערה), והגדול שצעק עליו הוא הגאון מהר"ל מפראג בבאר הגולה כידוע.

סוף פי"ד (דנ"ו ע"א) מה שפירש נצחוני בני מלשון נצחיות, כמדומה שראיתי בס' ערוגת הבושם דקדוק לר' שמואל ארקוולטי ז"ל (וכעת אמ"א), ועיין מהר"ץ חיות ב"מ (נט:). וכיוצ"ב כתב מהרש"א בח"א (פסחים קיז.) לפרש ניצוח מלשון נצח ע"ש.

ריש פט"ז (דנ"ח ע"א) למען דעת כל עמי הארץ וכו' לקוח מספר מאור עינים פנ"ה (כתבי ר"מ שטראשון עמוד קע בהערה)

ח"ב פ"א (דף ה' ע"ב) מה דהביא ראיה מקרא דמשלי עושה כולם ה', קדמו יד מלאכי סי' שלו.

בהשמטות מח"א (דכ"ד ע"ב) מה שהביא ראיה מהירושלמי דסוכה על פסוק גוים ואלהיו, כבר הביא ראיה זו הגאון מהר"י אלמושנינו בשו"ת עדות ביהוסף (ח"ב סי' לב), והוא עצמו הרב הדרשן ששאל להגאון שער אפרים, ותשובתו אליו ראה בשו"ת שער אפרים סי' ס"ה. ע"ש.

שם (דכ"ה ע"א) העיר על הש"ך ביו"ד סי' קנ"ט שלא ראה דברי הרמב"ם בהלכות ממרים (פ"ג הכ"ג). נ"ב כבר הרגיש בזה בנקודות הכסף שם.

שם מה שהגיה בלשון הרמב"ם "אלא" מחכמיהם, כ"ה בשו"ת מהר"ם אלשקר (סי' קיז) ע"ש.

הראיתיך בעיניך כמה חידושים בס' תולדות אדם שמקורן בספרים אחרים חדשים גם ישנים, ואילו הגר"ז עצמו היה כותב חידושיו מי יודע איזה עושר בלתי נדלה היינו מוצאים באוצרותיו. כמו שמצינו אצל גאוני הספרדים החיד"א והגר"ח פלאג'י והגרי"ח מבבל ז"ל שכל אחד מהם חיבר קרוב לששים ספרים, וחיבוריהם הפכו לנכסי צאן ברזל בהלכה ובעניני מוסר ומדות ואגדות ומדרשים ועוד. והמסתכל בעין חדה בס' תולדות אדם מראשו ועד סופו יראה שמשבח מאד לימוד הספרדים, ובפ"ג העתיק דברי הגאון יעב"ץ (כמדומה הוא בס' מגדל עז) שיפה כח הספרדים שלומדים תנ"ך ואח"כ גמרא על הסדר וכו' והגאון של"ה בווי העמודים כתב: חיי ראשי בזכרי נחתכו בני מעי וכו' שעברתי דרך אמשטרדם והייתי בבתי מדרשות שלהם וראיתי שהקטנים לומדים מקרא מבראשית עד לעיני כל ישראל ואח"כ כל הכ"ד ואח"כ שיתא סדרי משנה ואח"כ מתחילים ללמוד גפ"ת וגדלו והצליחו וגם עשו פרי (אמר הכותב, מביניהם גדל הגאון המפורסם ר' אברהם הכהן פימינטיל מח"ס מנחת כהן, שאין ערוך אליו בסדרנותו ויושר עיונו ובקיאותו. וכן הגאון הרמ"ז מח"ס קול הרמ"ז על המשניות, שעליו כתב הגאון ר' דוד פארדו שדבריו עמוקים כדיבורי התוס'. ועוד) ואני בכיתי ע"ז למה ועל מה זה לא יעשה כן בארצנו, הלואי שיתפשט מנהג זה בכל תפוצות ישראל וכו', והרב בעל שפתי ישנים כתב שראה בבתי מדרשות של הספרדים באמשטרדם ילדים רכים וקטנים כחגבים אבל היו בעיניו כענקים ברוב בקיאותם בכל המקרא ובחכמת הדקדוק ובכחם לחבר חרוזים ושירים ע"פ המשקל ולדבר צח בלה"ק אשרי עין ראתה כל אלה וכו' עש"ב. ובאמת כי הלבבות

נתמעטו בדורותינו אלה, ואם לא יתחיל ללמוד גמרא עד שיגמור כל התנ"ך והמשנה כבר הגיע הבחור לפרקו, עכ"פ נקוט מיהא פלגא ללמוד כל חמשה חומשי תורה בטעמיה ודקדוקיה עם פירש"י לפני הכניסה לעולם הגמרא, וגם למדנו שחינכו את ילדי הספרדים לכתיבה מילדותם לחבר שירים וכו' ואנן בדידן נלמד לחנך אותם לכתיבת חידושי תורה בשפה ברורה.

וחדשות אני מגיד ששיטת הגר"א בלימוד שכל כך הרבו לדבר עליה כותבי תולדותיו, היא בעצם השיטה הספרדית מדורי דור. ולא בחידות אדבר אליך ידידי הקורא, ולא ברמזים, כי אם במראה מפורש שחור על גבי לבן. ידוע שספר מדבר קדמות למרן החיד"א נדפס לראשונה בליוורנו תקנ"ג, וביאור הגר"א לאו"ח נדפס לראשונה בשקלאוו תקס"ג. ועכשו אערוך לפניך דברי בני הגר"א ז"ל בהקדמתם לביאור מר אביהם הגאון על ש"ע או"ח בשיטת הלימוד, ולעומתם דברי החיד"א במדבר קדמות (מערכת חי"ת אות טו"ב) בשם הרב אברהם קונקי ז"ל שחי לפניו כמאה שנה, על חכמות התורה:

מדבר קדמות

החכמה הראשונה שיהיה בקי בכ"ד ספרים עם הנקודות והטעמים, ערוכים בכל ושמורים לועז אותם ללועזים, ואת האימים בשוה קריתים ואת הזוזים, עד שיבדקו אותו בכל אלה וימצא בדוק, ועל צבאם דגל חכמת הדקדוק.

החכמה השניה שתהא משנתו שגורה בפיו עם כללות פירושיה המפורסמות, ועל צבאה דגל גירסותיה השלמות....

החכמה החמישית דרכי העיון בים התלמוד והתוספות. ומתנאיה שיהיה קל העיון חוצב להבות נעים הויכוח בפנים צהובות מודה על האמת אפי' שיצא מפי התינוקות, ישר העיון ושונא הקושיות...

הקדמת בני הגר"א

בראשונה הזהיר (הגר"א) לעבוד עבודתו יתברך להיות בקי בראשונה בכל כ"ד ספרים עם הנקודות והטעמים, ערוכים בכל ושמורים, עד שבדק אותם בכל אלה, ועל צבאם דגל חכמת הדקדוק.

אחר צוה להיות ששה סדרי משנה שגורה בפיו עם כללות פירושיה המפורסמות. ועל צבאה דגל גרסותיה הנכונות.

אחר הזהיר על דרכי העיון בים התלמוד, ולעיין היטב בפירש"י כי הם נכוחים מאד למבין ובחידושי בעלי התוספות ז"ל. מתנאיה שיהא ישר העיון, שונא רב הקושיות מודה על האמת אפילו מפי תינוקות של בית רבן....

חלילה לנו מחשוד בבני הגר"א זצ"ל ב"גניבה ספרותית", אלא כיון שראו ששיטת אביהם הגאון ז"ל מתאימה בכל לשיטה הספרדית, שכבר כתובה וערוכה לפניהם בצחות לשון וחרוזים יפים מהר"א קונקי ז"ל מלאם לבם לקחת משם ולשים בכליהם, כי סדנא דאמת חד הוא.

כיצד למד הגר"א את השיטה הספרדית? הוא הפסיק בגיל שבע את הלימוד מפי סופרים, ושקד על לימוד מפי ספרים. שאב את דרך העיון מרש"י ותוספות והראשונים ומרן הב"י, ועמל להבינם על בוריים ועל אמיתתם. וצירף כל זאת לתכונה האשכנזית לחקור לכל תכלית ולהתעמק בכל דבר, וככה הוציא פרי לתפארת ויצמח ויהי לגפן אדרת. כי כידוע האשכנזים מרוב עמקותם אינם יכולים לבטא בשפתים ולא לכתוב בקולמוס העומק השוכן תוך לבם (כמ"ש בס' קורא הדורות הבאתיו בס' איש מצליח ח"א הנד"מ, בסופו דס"ט ע"ב), ולעומתם הספרדים אוהבים את הפשטנות והפשטות. ושילוב שניהם ביחד הוא ברכת ה' שאין להעריך את טובה ואת יופיה.

ומעודי תמהתי כשלמדתי בס' תורה תמימה להגאון ר' ברוך אפשטיין זצ"ל, שהלשון כ"כ רחבה ומוסברת ומבוארת, ונדמה כאילו זה סגנונו של הרב כנה"ג. ובשום אופן לא יכולתי להאמין שהמחבר הוא אשכנזי, שלשונם עמוקה מאד והוא ז"ל מרחיב ומסביר ומכפיל הדברים כאיש ספרדי. (ואותו דבר גם אצל מור אביו הגאון ר' יחיאל מיכל אפשטיין בספרו ערוך השולחן). עד שראיתי בס' פאר הדור ח"א (עמוד ל"ה הערה 9) שהביא מספר מקור ברוך להר"ב אפשטיין ז"ל שכתב כי שורש משפחתו מגלות ספרד ונקראת בתחילה "בנבנשתי" ובגלות ספרד נחלקו לשתים, חלק התיישבו בטורקיא וחלק בגרמניה בעיר אפשטיין שבמדינת הסן והחליפו את שם משפחתם מבנבנשתי לאפשטיין ע"ש. (וע"ע בס' שרי המאה ח"ו עמוד 85) אז אמרתי אכן נודע הדבר, שהתכונה הספרדית נשתמרה בקרבם מאות שנים. ואתנח סימנא, "אפשטיין" שאוהבים את הפשט, אפשטא דמילתא. וכן הגאון חזון איש ז"ל המפורסם באהבתו את הפשט, היה מזרעו של הג"ר אריה ליב אפשטיין בעל הפרדס כמ"ש בפאר הדור שם.

אך צריך להזהר מאד שהפשטות לא תהפך לשטחיות ולהבנה שטחית. ואביא כאן ארבע דוגמאות מס' תורה תמימה שבמחכ"ת אגב פשטותו לא ירד לעומק הדברים. א) בר"פ חיי שרה הביא מהגמ' (ברכות יח.) דכיון שמוטל עליו לקוברו כמוטל לפניו דמי שנאמר ויקם אברהם מעל פני מתו "ונאמר ואקברה מתי מלפני" (בתו"ת העתיק ואומר ואקברה מתי מלפני), ותמה הרב ז"ל מאי ראיה מייתי מן ויקם אברהם, הא אדרבא היא ראיה לסתור שהרי באותה שעה שקם היתה לפניו, עד שמצא גירסא מאירת עינים בדקדוקי סופרים.

עש"ב. נראה שהבין הרב ז"ל מלשון "ונאמר" או "ואומר" שהיא ראיה נוספת, ובמחכ"ת ל"ד שאינה ראיה אחרת אלא שיעור הלשון כך: שנאמר ויקם אברהם מעל פני מתו (ואעפ"כ אומר) ואקברה מתי מלפני. אלמא אע"פ שקם מעל פני מתו כיון שמוטלת עליו לקוברה כלפניו דמי. וכן מפורש להדיא בפרש"י ברכות שם. וכיוצ"ב תמצא בברכות (נד:) כמה פעמים "ואומר" על כוונה זו, ע"ש בענין ארבעה צריכין להודות. וכן בפסחים (ז' סוע"ב) ואומר ויחפש בגדול החל וכו' ואומר בעת ההיא אחפש וכו' והכל ראיה אחת. ופשוט. ב) בפרשת וארא (פרק ח' אות ה') בפסוק אצבע אלקים היא, כתב הרב תורה תמימה דמשמע מכאן דבכלל לקו במצרים באצבע, "וכן כתב בעל ההגדה כמה לקו באצבע", ויש להעיר שבמכת דבר כתיב יד ה' הויה. ואפשר שבכל מכה לקו באצבע אחת, ובמכת דבר שהיא החמישית לקו בחמש אצבעות לכן כתיב בה יד. עכת"ד. ולא שת לבו במחכ"ת שזה נגד בעל ההגדה, שהרי בהגדה מפורש כמה לקו באצבע עשר מכות, ומזה למד המגיד שעל הים לקו חמשים מכות (וע"ע בב"ב קטז. ובשמות רבה פכ"ג אות ט), ולדבריו לקו באצבע רק מכה אחת, ולפ"ז על הים לקו חמש מכות. ואם דבריו כפי פשט המקרא למה הזכיר בקושיתו דברי בעל ההגדה, ולא עוד אלא שלפי הפשט לק"מ דבין יד ובין אצבע הכל כינוי לגבורתו של הקב"ה והכל אחד. ג) בר"פ קדושים (פי"ט אות ט') הביא קושית האחרונים על יעקב שהזכיר שם אביו יצחק, וריו"ס אמר מעשה באבא חלפתא וכתב הוא ז"ל: אני תמה בכלל מי מלל לרבותינו דיש בזה בכלל איסור מוחלט, והלא במקור הדברים בברייתא דקידושין מבואר מפורש שאין בזה כל איסור רק מדה או מנהג לבד ורק איזו חכמים נהגו כן ורק ברבים בעת דרשה בפני קהל ועדה וכו' וכיון שאין איסור בזה שוב אין להקשות ממה שמצינו וכו' ככל מדה ומנהג שזה היה מחזיק בה וזה לא החזיק. וצ"ע רב מנ"ל להפוסקים וכו' וצע"ג. ע"ש. ובמחכ"ת לו עיין בסוגיא דקידושין (לא:) שורה אחת אחרי הברייתא שהביא, היה רואה שהגמרא מקשה אהא דקתני ברייתא " תורגמן אינו משנה לא שם אביו ולא שם רבו", אבוה דמאן, אילימא אבוה דמתורגמן אטו תורגמן לאו בר חיובא הוא. ופירש"י אטו תורגמן לאו בר חיובא לכבד את אביו הוא. ע"ש. הרי מבואר מפורש דחיובא איכא וזה בכלל כיבוד אב, שאם זה רק סלסול בעלמא מה קושיא על התורגמן, ומה לשון "חיובא" דקאמר. וקושית האחרונים במקומה עומדת. ד) בתורה תמימה על מגילת אסתר (פרק א' אות ט"ו) נתקשה בפירש"י מגילה (יב.) בד"ה מתחוטטות, שלפי דבריו אינו מבואר כלל הראיה מהפסוק אבני נזר מתנוססות. ע"ש. ואילו עיין בדיבור שאחריו בד"ה וכן הוא אומר וכו' שעל

נסיונות הרבה הן באין וכו' היה רואה שאמרותיו של רש"י ז"ל כאבני נזר מתנוססות. ותשקוט הארץ.

הגאון רבי עקיבא איגר ז"ל שקד מאד על ספרי חכמי הספרדים ומביא וקורא מהם בכל חיבוריו. וידוע ומפורסם בעיונו הזך והעמוק. והערותיו הקצרות בגמרא המסיימות בצ"ע, הן ע"פ רוב כמו הר גבוה שאין דרך לנטות ימין ושמאל. ואעפ"כ לפעמים החריפות היתירה במחכ"ת גורמת לו ז"ל לנטות מהפשט. לדוגמא: הש"ך ביו"ד (סי' סט סק"ל) הביא דברי הרמ"א בתשובה (סי' קלב) שנשאל עמ"ש הר"ן והביאו בתורת חטאת שלו שיכול להדיח הבשר לקדרה במי פירות, ודקדק הרב השואל הא הדחה ראשונה לא. ושאל, מה טעם? והשיב הרמ"א דאפשר לומר דשאר משקים מטרשי ליה (מקשים את הבשר). ועל זה העיר הש"ך בשתים. א', דליתא בר"ן אלא בתוס' חולין (לג.). ועוד, דהתם מוכח בהדיא דמיירי בהדחה ראשונה. דאם לא כן, הדרא קושיא לדוכתא שהרי הוכשר הבשר בהדחה קמייתא. ומ"ש התוס' לקדרה היינו לאפוקי צלי, דלא בעי הדחה כלל. (ולא כמו שהבין הרמ"א דלקדרה היינו לאפוקי הדחה ראשונה). עכת"ד. ויישב הגרע"א זצ"ל דכוונת הרמ"א בתורת חטאת , דודאי דעת התוס' בין בהדחה ראשונה ובין בהדחה אחרונה מותר במי פירות אלא דאנן סמכינן לדינא על התוס' בהדחה אחרונה דליכא מאן דפליג , אבל בהדחה ראשונה לא, דשמא התוס' סברי דטעם ההדחה משום דם בעין ולכך מותר גם במי פירות, אבל לטעם האומרים שהדחה משום ריכוך י"ל דמי פירות לא מהני (דמטרשי ליה), וממתני' גופא אין ראיה די"ל דמיירי לצלי כתירוצא קמא של התוס'. עכת"ד. ודבריו נכונים מאד ליישב דינו של מור"ם אך לומר שזוהי "כוונת הרמ"א בתורת חטאת", במחכ"ת הרמ"א לא כיוון לזה, שהרי הוא כותב (לפי העתקת הש"ך) "שאלת על מה שכתב הר"ן והבאתיו בת"ח שלי דיכול להדיח הבשר לקדרה במי פירות, ודקדקת הא הדחה ראשונה לא, ושאלת טעמא. ואפשר לומר, דשאר משקים מטרשי ליה". ומבואר דלשון "ודקדקת" מוסב על דברי הר"ן, שהשואל דקדק כן והרמ"א מסכים לו בעיקר הדקדוק ונותן טעם בדרך אפשר דשאר משקין מטרשי ליה. ואם כדברי הגאון ז"ל היה לו להרמ"א לדבר במראה ולא בחידות שהדקדוק אינו כלום, דכוונת הר"ן (או התוס') לאפוקי לצלי, ואין חילוק בין הדחה ראשונה לשניה , אלא דאנן לא נקטינן כהר"ן להקל בהדחה ראשונה משום דחיישינן דמי פירות מטרשי ליה. וגם מה לשון "ואפשר לומר" אם הוא נותן טעם לדברי עצמו, הול"ל טעמי הוא כך, ותו לא.

סוף דבר, ההבדל בין העיון ובין הפשטנות מחד גיסא והחריפות מאידך גיסא, בדוגמא אחת מחכמת ההנדסה: הפשטן יכול לחשוב שריבוע שארכו אמה על אמה יהיה שטחו

ארבע אמות כהיקפו, ואיננו תופס ההבדל בין שטח להיקף (ועי' תוס' סוכה ח.) והחריף יפלפל ויעשה ק"ו ומה חמש על חמש שהיקפו עשרים שטחו כ"ה, אמה על אמה שהיקפו ארבע לא כ"ש שיהא שטחו חמש אלא דאמרינן דיו ויהא שטחו ארבע. והאמת לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא שטחו אמה מרובעת. וזהו העיון.

ואתם הרי ישראל ראשי הישיבות רבנן ותלמידיהון ארזי התורה, אחלי רבותי קבלו את האמת ממי שאמרה. חנכו את תלמידיכם ושומעי לקחכם על ברכי העיון הישר, כי ממנו תוצאות חיים ותומכיהו מאושר, ובלעדיו יהיו דברי הש"ס והפוסקים כאיגרתא דלא מיקריא וכחלמא דלא מיפשר, ואחרי העיון יגיע תור החקירות וההגדרות והפלפולים המבריקים ומשוחים בששר. הלא לאמונה כמה פעמים נתקבלו במערכת "אור תורה" מאמרים מאברכי חמד שעשו עשרות שנים בבית המדרש ושמעו שיעורים מפי גדולי הדור, ויעשו גם המה כדוגמתם בכתב, ובהבחן דבריהם בכור העיון נתברר שלא הבינו לפעמים את הפיסוק הנכון בגמרא ורש"י. ומה גרם כל זאת? חוסר הדרכה בעיון והדרכה בכתב. בינו ודעו נאמנה כי השיטה הנקראת כיום "שיטה ספרדית" היא היתה לנחלה אצל רבותינו הראשונים וגדולי האחרונים אשכנזים וספרדים, אשרי שיאחז בסנסניה ואכל מעץ החיים וחי לעולם, והיתה לו שמחת עולם.

הלא כה דברי עמוס התלאות, מקוה רחמי אלקי צבאות, יעשה עמנו לטובה אות, ויראנו מתורתו נפלאות. הכותב וחותם ביום שני לסדר ה' נסי, בחמישי לחדש שבט שנת נזכירה דודיך "מיין מישרים אהבוך" (תשד"ם) לפ"ק.

נאמ"ן ס"ט

עד כאן מאמרו המאלף של מרן ראש הישיבה שליט"א בענין כללי הכתב והמכתב. אולם בהיות ומצאנו עוד כמה כללים קצרים בכללי הכתיבה במאמרו על דרך העיון שנדפס בראש ס' יברך ישראל ח"ב ויש בזה מה שאין בזה, ראינו לנכון להעתיקו כאן לחבר את האהל להיות אחד וז"ל שם:

רבים מאברכי זמננו לומדים כללי הכתיבה בבית ספר יסודי על שיבושיהם ושגיאותיהם, בין "השקרים המוסכמים" מקובל כיום – כנראה בהשפעת ספרות לעז – שאין מתחילים משפט בוי"ו החיבור, וכל שכן קטע שלם, ולא ישימו ו' החיבור אחרי נקודה רק אחרי פסיק. לכן נעלמו פתאום מהאופק הביטויים היפים שהיו משתמשים בהם רבותינו בראשי דיבורים: והנה, ואמנם, ואולם, וראיתי, ותבט עיני, וחזה הוית, או אפילו הביטויים: ברם, אכן, אלא, המוכיחים קשר בין קטע אחד למשנהו, אלא כל קטע נפרד בפני עצמו כדמות הרצאה. וטעות היא ביד מחוקקי הכלל הנ"ל, והרי שלשה חומשים

מהתורה (שמות, ויקרא, במדבר) מתחילים דוקא בוי"ו החיבור (שגם ו' ההיפוך מורכבת מחיבור והיפוך, והראיה מאונקלוס שאינו משתמש בוי"ו ההיפוך כלל, ומ"מ משאיר את הוי"ו כגון: ויאמר, וידבר, ואמר, ומליל. ואכמ"ל). וכן מצינו נ"ב פסוקים בפ' שמות (החל מן וישימו עליו שרי מסים) שכולם מתחילים בוי"ו. וכבר הרגישו בזה מדקדקים אחרונים, אבל שבשתא כיון דעל על.

כן כותבים בטעות "הרבינו תם" הרבינו חננאל", ואינם יודעים שלא תבוא ה"א הידיעה עם כינוי (שאין לו הספרנו, הדודנו, אלא ספרנו, דודנו), ובראשונים לא נמצא מעולם רק רבנו תם, רבנו חננאל, וכיוצא, ובכלל ידיעת הדקדוק ירדה עשר מעלות אחורנית בין כותלי הישיבות, וכשרוצים לכתוב אגרת בעברית צחה יצטרכו לעיין בספרי מילונים וכיוצ"ב, שהם שאובים מכלי שני ושלישי מרבותינו הראשונים רש"י והרמב"ם ורד"ק וזולתם. כבר ראינו למעלה [בראשית מאמר העיון הנ"ל] בלשונות רש"י ביחזקאל ובפ' וישב, שאין לעמוד על כוונתם אלא בידיעה יסודית בדקדוק. ואביא כאן עוד שתי דוגמאות: א) בשבת (לו:) כירה שהסיקוה בקש ובגבבא וכו' ושם (לח:) כופח שהסיקוהו בקש ובגבבא הרי זה ככיריים, למה שינה התנא מלשונו ברישא ונקט ככיריים במקום ככירה? אלא שבא לרמוז מה שאמרו בגמ' (שם) א"ר יוסי בר חנינא כופח מקום שפיתת קדרה אחת, כירה מקום שפיתת שתי קדירות. ולכן נקט כאן גבי כופח ככיריים, לרמוז שהם כירים זוגיים ביחס לכופח. והבן. ב) הט"ז או"ח סי' ס"ו סק"ו הביא קושיא על מה שנוהגים לחתום בפיוטים במערבית ברוך אתה ה' מלך צור ישראל וגואלו, שהוא נגד התלמוד שצריך לחתום בברכות ק"ש גאל ישראל לשון עבר. וע"ש מ"ש בזה (ועיין ב"ח ומג"א סי' רל"ו). אולם ע"פ הדקדוק יש חילוק גדול בין "גואל ישראל" של ברכות י"ח ובין "צור ישראל וגואלו" שאומרים בפיוט, כי גואל ישראל הוא פעל (גואל את ישראל), וביאורו שיגאלם לעתיד, כמו הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא, אבל צור ישראל וגואלו הוא שם תואר, וביאורו "הגואל שלו" (ולא הגואל אותו), וא"כ ע"כ הכוונה שגאל אותו בעבר, שאין מתארים מישהו בתואר מסוים אלא על פעולה שעשה בעבר, וכמו שצור ישראל תואר כך גואלו תואר, משא"כ גואל ישראל משמע פעל, שעומד לגאול את ישראל, כמו מקבץ נדחי עמו ישראל וכדומה. ועיין בדקדוק הגר"א (שער הפעלים מאמר א' אות ה') שהבינוני והתואר הם שוים ולפי הענין יש להכירם, כמו השומר אחי אנכי - תואר, השומר אמת לעולם - בינוני. ע"ש.

כן עד לימי החת"ס או קרוב לו, אם כותבים וצ"ע בסוף הקושיא אין לאחר זה המשך. הכותב משאיר הדברים לאחרים העיון ואינו מנסה יותר למצוא פתרון, אא"כ כותב צ"ע

בתחילת הדברים, אפשר שאח"כ יסיים בתירוץ. ולמדו רבותינו זאת מדרכי חז"ל בעלי התלמוד, כשאומרים "תסתיים" אפשר שנדחה התסתיים בהמשך הסוגיא, וכן "שמע מינה" אפשר שנדחה בהמשך הסוגיא. אבל אם כתוב תסתיים... תסתיים, או ש"מ... ש"מ, פעמיים, היא החלטה סופית. ומזה למדו לגבי וצ"ע הנאמר בסוף הקושיא. ובימינו אין נוהגים כך, אלא חותמים קושיא בצ"ע, ואחרי אריכות רבה חוזרים לתרץ אותה, והקשר בין קטעי המאמר רופף למדי ואינו ניכר לעיני הקורא.

וכהנה כמה כללים יקרים ונכבדים בתורת הכתב והמכתב דארבע מאה פרקי אית בהו, אך לדאבוני מה שהלב חושק הזמן עושק. ובירור ספר זה יברך ישראל ח"ב כמעט רובו ככולו אנן בסובלי חולאים מתנינן לה, השתא קשיא רישא ולמחר קשיא כריסא, ואם כי אין לנו בזה"ז דין ת"ח, מ"מ לענין מ"ש רז"ל מאן חולים רבנן (נדרים מט.) יש לנו בעוה"ר דין ת"ח וכו' ומ"מ בשבטי ישראל הודעתי נאמנה, שעברתי כמסת ידי יד כהה על כל הספר הנכבד לידידנו הרב המחבר נר"ו יקר רוח איש תבונה, ודבריו ישרים ונכונים ונאמרים בעומק הפשט אשר לו משפט הבכורה ממנו יתד ממנו פנה, וכל ההוגה בהם טועם טעם חיפוש האמת ויושר ההבנה. זה השער לה' צדיקים יבואו בו לעלות למדרגת אסוקי שמעתא אליבא דהלכתא ותצא דינ'א. כמבואר בב"ק (צב.) שהתפלל מרע"ה על יהודה דלא הוה ידע למישקל ולמטרי בהדי רבנן "ידיו רב לו", ואכתי לא סלקא ליה שמעתא אליבא דהלכתא עד שהתפלל עליו "ועזר מצריו תהיה". ולמדנו מזה שאין להגיע לאסוקי הלכתא עד שיקדם לו מישקל ומיטרי בשמעתא, ולא כמנהג כמה בחורים בימינו הקופצים לכתוב שו"ת (ואפי' לפרסם בדפוס) בטרם קדמה להם ידיעת העיון וההבנה הישרה על בורייה, שאע"פ שהקבלה והמעשה הם עמודים גדולים בהוראה (כמ"ש הרמב"ם פ"י מהלכות שמטה ויובל ה"ו) מ"מ האמת והשכל הם הם עיקר הראיות (הראב"ד בהשגותיו להרי"ף פ"ט דכתובות, בד"ה קריבתיה דרב נחמן). ואיך יגיע אדם לאמת, אם לא יתחנך בדרכי העיון הישר, לרדת לסוף דעתו של המחבר או הכותב מתוך הדיוקים הנכונים בלשונו?

הלא כה מתפלל מרן החיד"א בהקפות לשמחת תורה: ותזכנו לעסוק בתורה לשמה וכו' ולהוציא לאור כל חלקי פרד"ס תורתנו וכו' ותחננו מאתך חכמה בינה ודעת לחדש חידושים רבים אמתיים בפרד"ס תורתך הקדושה, וקושיות והויות וישובים אמתיים וחידושי דינים לאמיתה של תורה. ע"כ. ואין להוסיף על דבריו היקרים אפי' אות אחת. עכ"ל.

והננו להודות בזה למרן ראש הישיבה הנאמ"ן שליט"א על שנאות לנו להדפיס מאמרו על כללי הכתב והמכתב. ויה"ר שיזכה להרחיב גבולו בתלמידים גדולי תורה ויראה כאשר עם לבבו, ויזכה לראות פני משיח צדקנו בב"א.

המערכת

סימן קעד - ה"פלאפון" - הרס השקידה בכוללים

ממדור - חכמה ומוסר/ מחוברת שבט תשס"א (שנה א') סי' יג

אמר העורך: במדור זה בו יבואו בל"ן מידי חודש בחדשו דברי חכמה ומוסר אשר יהיה צורך בעת ההיא. והנה בעת'ה, בהיות ובעוה"ר פשתה המספחת של נגע ה"פלאפון" בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ויש בו משום ביטול בית המדרש, וגם בזיון בית הכנסת, אז אמרתי להעתיק כאן דברי תוכחת ומוסר אמיתיים, אשר פורסמו באחד מכתבי עת השונים, ואשרי המדבר על אזן שומעת.

היצר הרע לא נח ולא שקט, עיניו הולכות וכלות למראה התרבות והתעצמות הכוללים בארץ הקודש. אם כולל יום, אם כולל לילה, כולל ערב שבת, כולל שבת קודש, כולל מוצש"ק, כולל לפנות בוקר, כולל ש"ס, כולל דף היומי וכו'.

טיכס היצר עצה כיצד לשבור את שקידת התורה, ומצא לו פטנט מזהיר: החדרת טלפונים סלולרים, קרי "פלאפונים" לתוככי הכוללים.

מגיע לו אברך בשעה 9.00 בבוקר לכולל, וכבר בשעה 9.30-9.40 הפלאפון מתחיל לצלצל. מיד יוצא לחצר בית המדרש, ומנהל שיחות. הרי כבר חצי שעה נותק הקשר מהבית, ומי יודע איך אשתו מתמודדת לבד עם הפעוטים?.....

בתום שיחה בת 10 דקות, צולל שוב פעם לתוך הסוגיא (לאחר שהחברותא ממתין לו באי התקדמות הסוגיא).עוברת עוד שעה, שוב פעם צלצול, והפעם אביו על הקו. מצות כיבוד אב הרי מן החמורות. וכך במשך היום מנהל לו תוך ה"סדר" 5-10 שיחות, עם האשה, האבא, החותן, האמא, וחוזר חלילה, האשה, החותנת, קרוב, מכר.

רבותי! לאן הגענו? פעם (לפני כשנה-שנתיים) ידענו כי מסוגל לו אברך לקבל שיחה דחופה פעם במשך מספר שבועות, ואילו עתה, אי אפשר לעבור יום בכולל מבלי חמש שיחות. רבי עקיבא יכול 24 שנים להתנתק מהבית, ואילו אנו בני תורה החיים לאור תורתו, לא יכולים להתנתק מספר שעות מעטות מהבית? אתמהה!

זאת ועוד, הרי אפשר לנהל את השיחות בין הסדרים, ומה הדחיפות כל כך, וכי בספק פיקוח נפש אנו עוסקים?!

על ראשי ומנהלי הכוללים להזדרז ולתקן תקנה חד משמעית: בשעת סדר הלימודים על האברך להיות מנותק כליל מתקשורת חיצונית, וכי כולו קודש לתורה. ומי שבא עם פלאפון, עליו לנתקו כל זמן ה"סדר".

זכור! בן תורה שנכנס לבית המדרש עם פלאפון דלוק ואינו מסוגל להתנתק ממנו - אין מקומו בין יושבי בית המדרש. אנא! עורו והתעוררו ויפה שעה אחת קודם. עכ"ל.

ולכן אנו החתומים מטה מבקשים מכל חובשי ובאי בית מדרשנו להמנע מלהכניס את המכשיר ה"פלאפון" כלל. ודרשנו על זה בדרך צחות מאמר הגמ' בביצה (כד.) שאמרו ז"ל: גמרא גמור זמורתא תהא?! כי הנה פלאפון עולה בגימטריא 247 כמנין זמ"ר, וזהו שאמרו: גמרא גמור בשעה שאתה לומד גמרא, זמורתא (זהו הזמר דהיינו הפלאפון) תהא?! א"נ, גמרא גמור! (פירוש, סיים. ואח"כ) זמורתא תהא! (בניחותא). והמזהיר והנזהר שלמים ירבה כמי נהר.

חיים רבי יגאל כהן

ראש בית המדרש ר"מ בית המדרש

סימן קעה - עי"ן לא ראתה

מאת ר' גלעד רצון / מחוברת שבט תשס"א (שנה א') סי' יב

בגמ' ברכות (לד:) איתא, וא"ר רבי חייא א"ר יוחנן, כל הנביאים כולם לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה אלקים זולתך. ופליגא וכו'. מאי עין לא ראתה? א"ר יהושע בן לוי, זה יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית. ויש לדקדק, מה ראה ריב"ל לדמות שכרן של צדיקים ליין המשומר, ואמנם ראיתי להמפרשים ז"ל שכל אחד לדרכו פנה, ואמרתי גם אני חלקי בס"ד, שכבר אמרו חז"ל (במדבר רבה יג), כשם שיין חשבונו שבעים כך יש שבעים פנים לתורה.

הנה מצאנו בכמה מקומות במקרא ובתלמוד בהם נקשרו מראית העין עם היין. כגון: חכלילי עינים מיין (בראשית מט יב), אל תרא יין כי יתאדם כי יתן בכוס עינו (משלי כג לא), פת נקיה בשר שמן ויין ישן, מאירים את העינים (פסחים מב.), כל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין (סוטה ב.) ועוד. ורמז יש בה, כי יי"ן בגימטריא שבעים כמנין האות עי"ן. ובודאי שמקר"ה זה אומר דרשני. ונלע"ד בס"ד שהיין רומז לכח ראייתו של האדם מפני שטבע אחד להם. כי כמו שטבע היין למשוך את השותה ממנו להמשיך לשתות, כך טבע העין למשוך את האדם לראות ולהביט אנה אנה, ולכן האדם המסתכל ונהנה מראייתו, דומה לאדם השותה יין ונהנה מטעמו. ועל פי זה יתבארו הפסוקים והמדרשים דלהלן.

א. הנה מצאנו כמה פסוקים שכתוב בהם לשון שובע על ראיית העין, כגון: פקח עיניך שבע לחם (משלי כ יג), עיני אדם לא תשבענה (שם כז כ), לא תשבע עין לראות (קהלת א ח), גם עינו לא תשבע עושר (שם ד ח). ויש לשאול, היאך נופל לשון שובע על ראיית העין, ולפי האמור לעיל ניחא, כי בהיות וטבע היין וראיית העין שוה, לכן כמו שהיין פעמים שמשביע את נפש האדם כמו שאמרו בברכות (לה:) שמעט יין סועד את לב האדם, כן ראיית העין פעמים שמשביעה את העין. וזהו טעם מאמר רב יוסף ביומא (עד:) מכאן רמז לסומין שאוכלים ואינם שבעים. כי כאשר האדם אוכל לשובע נפשו, לא תהיה שביעת נפשו שלימה בלי שישביע גם את עינו.

ב. בספר שופטים (יג ד) אמר מלאך ה' לאשת מנוח לפני שהרתה "ועתה השמרי ואל תשתי יין ושכר וגו'" וצריך לתת טעם מה נשתנה שמשון מכל המנהיגים שקמו לעם ישראל שלא הוזהרו להיות נזירים מבטן ומלידה. וראיתי בפירוש הרלב"ג (שם) שנתן טעם לזה בזה"ל: ולפי שהיה גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתיד שמשון לרדוף אחרי הנשים וללקות בהן, התחכם השי"ת מלידה ומבטן ומהריון למנעו מזה. ולזה רצה שיהיה נזיר אלקים כי ההמנע משתיית יין מועיל מאוד לזה הענין כאמרם כל רואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין. עכ"ל. הרי שההמנעות מן היין מחלישה את תאוות ההסתכלות. וזהו מתבאר על פי האמור שטבע אחד להם.

ומעתה הבוא נבוא לבאר המאמר שהבאנו בראש דברינו, שבו דימה ריב"ל שכר הצדיקים ליין המשומר בענביו, והטעם לפי האמור הוא כי צדיק השומר עיניו מראות ברע ומתגבר על יצרו דומה ליין המשומר, כי כמו שצדיק לא יקרא "צדיק" אא"כ שמר עיניו מראות ברע והתגבר על יצרו כדוגמת יוסף הצדיק כך אי אפשר להיות יין ישן אא"כ יתגבר על תאוותו לבל ישתה ממנו וישמרנו בעליו במרתף זמן רב. ועל זה האיש אשר רוח אלקים בו נאמר "ועוצם עיניו מראות ברע הוא מרומים ישכון" (ישעיה לג טו). ועיין מה שאמרו רבותינו ע"ז בב"ב (נז:). לכן זוכה הצדיק ליין המשומר בענביו כפי שהתנהג בעוה"ז כי דרכו של הקב"ה לשלם מדה כנגד מדה כמבואר בסוטה (ט:)

גם יש לבאר בזה על דרך הדרש מה שאמרו בגמ' מגילה (טז:) מאי מטוב מצרים? אמר רבי בנימין בר יפת אמר רבי אלעזר שלח לו [יוסף ליעקב] יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו. ששלח לו יוסף יין ישן לרמוז לו שאע"פ שהגיע למצרים והוא בן טו"ב שנים [וזהו מטו"ב מצרים] בזמן שהיצר מתגבר על האדם, מ"מ לא התפתה אחר יצרו לראות אנה אנה אלא היה בבחינת "יין ישן". וזה כדי להניח את דעתו של אביו הזקן [וזהו יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו]. ולכן יעקב אבינו בברכו את בניו בירך את בנו יוסף בברכת "בן פורת יוסף

בן פורת עלי עין" (בראשית מט כב). ודרשו חז"ל בברכות (כ.) על זה, עין של רצתה לזון ממה שאינו שלו אין עין הרע שולטת בו.

סימן קעו - שלשה לשון הרע הורגתן

מאת הרב ניצן ראובן / מחוברת שבט תשס"א (שנה א') סי' יא

כתב הגאון ר' ישראל הכהן מראדין בספרו הגדול חפץ חיים בהלכות רכילות (כלל ה סעיף א) וז"ל: ואמרו חז"ל (ערכין טו: ירושלמי פאה פ"א ה"א) שלשה לשון הרע הורגתן האומרו והמקבלו ומי שנאמר עליו (כמו שידוע מענין דואג שנטרד מעולם הבא בסבת הרכילות, ונהרגה נוב עיר הכהנים אשר נאמר עליהם הרכילות, ונהרג שאול אח"כ עבור שקבל את הרכילות) והמקבלו יותר מן האומרו וכו'. עכ"ל. ובהשקפה ראשונה נראה שגם מי שנאמר עליו יש בידו עון שאם לא כן למה יומת מה עשה?! והלא אין מיתה בלא חטא כמאמרם ז"ל בשבת (נה.). וכן שמעתי קצת מידידי, שרצו ללמוד מן המאמר הנ"ל שיש בידו עון.

אולם אחר העיון קצת נראה ברור, כי אדם שדיברו עליו לשון הרע או רכילות לא יחשוב לו ה' עוון, ואפרש שיחותי בס"ד. כי הנה כתב הרד"ק (שמואל א' פכ"ב פסוק יט) גבי הריגת נוב עיר הכהנים ע"י שאול בזה"ל: יש לתמוה, כי בכל אשר הזכיר הכתוב עוונות שאול, לא ראינו שהזכיר עוון [הריגת] נוב עיר הכהנים. ונראה, כי חייבים היו הכהנים ולא נגלה בכתוב עוונם, ואף על פי כן נענש שאול על דמם שנפל בחרב פלשתים הוא ובניו. עכ"ל בקוצר. ואם נאמר שמי שנאמר עליו רכילות או לה"ר יש בידו עון, א"כ הרי שביאר הכתוב את עוון נוב עיר הכהנים בסיפורו של דואג ומה הלשון אומרת "ולא נגלה בכתוב עוונם". אלא ודאי, שלדעת הרד"ק עון אחר חייב את נוב עיר הכהנים מיתה. ואין להם עוון במה שסיפר עליהם דואג.

גם ממשה רבינו יש להוכיח שאין עוון על אדם שדברו עליו לשון הרע, שהרי דברו על משה רעיא מהימנא לשון הרע במעשה קרח ועדתו, וכן חשדו בו באשת איש, כדאיתא במדרש רבה (קרח פרשה יח כ) שכל אחד קינא לאשתו ממשה. ע"ש. וכידוע משה רבינו לא נפטר משום שדברו עליו לשון הרע ורכילות, אלא בעוון מי מריבה. וכן מוכח ממאמר רבי יוסי בגמרא מועד קטן (יח:) שאמר יהא חלקי עם מי שחושדין בו ואין בו. וזה ברור. ובהיותי בזה הזכירני ידי"ן ר' יעקב עקביאן הי"ו את המעשה בירושלמי פאה (פרק ח) עם ר' אלעזר שהיה פרנס (גבאי) על הציבור, פעם אחת בא לביתו ושאל לבני ביתו, מה עשיתם בזמן שלא הייתי בביתי? אמרו לו, באו שיירה של אורחים אכלו ושתו והתפללו עליך בעבור שאכלו ושתו, אמר להם אין כאן שכר טוב מן השמים, שאילו היו מבזין אותי היה שכרי כפול מן השמים, ופעם אחת בא לביתו שאל אותם מה עשיתם? אמרו

לו, באו שיירה אחת לכאן, אכלו ושתו, קללו אותך, אמר להם, כעת יש שכר טוב. ע"כ. הרי שלך לפניך ממעשה דר' אלעזר שציפה ויחל שיבזו אותו וידברו בגנותו, ואפילו הכי אמר שיש לו שכר טוב מן השמים. גם ממעשה דרבי עקיבא (והובא בירושלמי הנ"ל) שרצו למנותו שיהיה גבאי צדקה, ואמר להם, אלך ואימלך עם בני ביתי. הלכו אחריו, שמעו קולו שאמר: על מנת שמקללין אותי ומבזין אותי אקבל עלי התמנות זו. ע"כ. מבואר שאדם שמדברים עליו לשון הרע אין לו עוון, שאם באמת נאמר שיש בזה עוון מדוע הסכים להתמנות משום שמבזים אותו, אדרבא, בגלל זה היה לו לסרב להתמנות.

גם הלום ראיתי בפירוש הרב לב טוב שעל חובות הלבבות (שער הכניעה פרק ז) שכתב בזה"ל: שהרי ידוע שפעם שכאשר דיבר מישהו עליו לשון הרע, ונודע לו מזה, הוא שלח מתנות למי שדיבר עליו וכתב לו כך, קבלתי את התשורה ששלחת לי שהכילה חלק מזכויותיך, והנני מביע לך את הוקרתי בדרך זו. וצדיק אחר אמר: כשבני אדם באים לפני בית דין של מעלה כדי לתת דין וחשבון על מעשיהם, ואז רבים מהם מוצאים בין המצוות שלהם מצוות שלא עשו, וכשהם שואלים, הרי לא עשינו מצוות אלה? עונים להם: מצוות אלה עשו פלוני ופלוני והן נזקפים לזכותכם מפני שדיברו עליכם וסיפרו בגנותכם. עכ"ל הלב טוב. הרי לנו שאין לאדם שמדברים עליו לשון הרע עוון, אלא אדרבא שכר טוב יש לו מן השמים ועתיד למצוא בעולם הבא מצוות שהם לא שלו בעבור שדיברו עליו. אשר על כן נלע"ד מכל הנ"ל, שאדם שדיברו עליו לשון הרע אין לו עוון.

ואחר הדברים האלה, הבוא נבוא לבאר את דברי הגמרא בערכין שהזכרנו בראש המאמר, שהם לכאורה עומדים מנגד דברינו. הנה נראה שמה שאמרו ז"ל שלושה לשון הרע הורגתן, האומרו, המקבלו, ומי שנאמר עליו. ר"ל, בא וראה כמה ניזוקים מדיבור לשון הרע שבעטיו מתו בו שלשה, והיינו שלא זו בלבד שהאומר והמקבל שעברו על איסור רכילות או לה"ר מתו, אלא גם מי שנאמר עליו שאין בידו עון, גם כן נהרג בעקבות שדברו לשון הרע. ואין כוונת הגמ' לומר שזהו עונש מחמת דיבור לשון הרע. וכמו שמצאנו במעשה נוב עיר הכהנים ששלשה אלו נהרגו בעטיו של דיבור לשון הרע. ומ"מ צריך האדם להזהר שלא לגרום במעשיו או בדיברו דבר שיכול להיות גרמא בנזיקין שיספרו עליו לה"ר או רכילות. משום והייתם נקיים וגו' וכתיב ולפני עור וגו'. כנלע"ד. והצגתי את כל הדברים הנ"ל לפני מו"ר ועט"ר ראש בית מדרשנו הגר"ח רבי שליט"א השיבני בזה"ל: אני חושב, שאין לו עבירה אלא שצריך ליזהר שלא יגרום שידברו עליו הן מחמת קנאה הן מחמת שמבליט את עצמו וכיוצ"ב. וגם מפרש"י (ערכין טו:) משמע, שהורגת שלושה, זה המציאות של הדברים, אבל אין ר"ל שיש עבירה על אותו אחד

שדיברו עליו, וכי חסרים קנאים בעולם?! ופסוק מפורש "ובני קרח לא מתו". ויש אנשים עם גלגול של אחיתופל ודואג האדומי, מה לעשות! עכ"ל. והוא כדברינו בס"ד, ויתד היא שלא תמוט.

היוצא מן המחובר: צריך אדם להזהר שלא לגרום שידברו עליו לה"ר או רכילות. ואם בכל זאת דיברו עליו אין בידו עון כלל. ואדרבא, יש לו שכר טוב מן השמים, ואשרי מי שחושדין בו ואין בו.

סימן קעז - אימתי יצר הרע נכנס באדם?

מאת ר' מרדכי לוי / מחוברת אדר תשס"א (שנה א') סי' יט

בסנהדרין (צא:) א"ל אנטונינוס לרבי, מאימתי יצה"ר שולט באדם, משעת יצירה או משעת יציאה? א"ל, משעת יצירה. א"ל, א"כ בועט במעי אמו ויוצא? אלא משעת יציאה. אמר רבי, דבר זה למדני אנטונינוס, ומקרא מסייעו, שנאמר לפתח חטאת רובץ. ע"כ. ושמעתי באומרים לי להעיר בזה ממה שכתב רש"י בפ' תולדות על הפסוק "ויתרוצצו הבנים בקרבה" שרבותינו דרשוהו לשון ריצה, כשהיתה עוברת על פתחי תורה וכו' עוברת על פתחי עבודת אלילים עשו מפרכס לצאת. ע"ש. הרי שיצה"ר שלט על עשו גם בהיותו בתוך מעי אמו. וזה עומד מנגד למה שהסכים רבנו הקדוש. על כן אמרתי לשנות פרק זה כפי אשר תשיג ידי בס"ד.

ובצאתי חפשי בספרי רבותינו ז"ל ראיתי שדבר זה נפתח בגדולים. כי הנה מהרש"א ז"ל בחידושי אגדות (שם) כתב וז"ל: ויש להקשות מהא דאמרינן בפ"ב דיומא (פב:) ההיא עוברה דארחה ביוה"כ, אתו (כצ"ל, וכ"ה בגמ' שם.) לקמיה דר"מ. א"ל, לחישו לה. ולא אלחישא. קרי עליה, זורו רשעים מרחם. מהא מוכח ששולט יצה"ר גם במעי אמו. ובהא יש ליישב, דע"י אמו כי התם אפשר דשולט בו יצה"ר קודם היציאה אבל בולד עצמו אינו שולט וכו' אך קשה מהא דדרשינן גבי ויתרוצצו הבנים בקרבה שהיתה עוברת על פתח עבודת כוכבים והיה עשו מפרכס לצאת. עכ"ל. אמנם ראיתי למהר"ל מפראג בספרו גור אריה על הפסוק הנ"ל שגם הוא ז"ל הרגיש בזה, והוסיף להקשות ממה שכתב רש"י עצמו (שם) עה"פ ממעיך יפרדו מן המעים הם נפרדים זה לרשעו וזה לתומו. משמע, דוקא מן המעים נפרדים ולא בעודם בבטן. ותירץ, שבאמת יצר הרע הגורם לאדם לרצות לחטוא בא משעת היציאה וכמ"ש בסנהדרין (שם), ומה שפרכס עשו לצאת כשראה בית עבודה זרה אינו משום שיצרו השיאו לכך אלא משום שהיה עשו מתאוה לשוב אל מינו ואל טבעו. וכן גבי יעקב שפירכס לצאת לבתי מדרשות לא מצד יצרו הטוב אלא משום שנתעורר לשוב לטבעו ולמינו. ע"ש. אולם הגאון ר' מרדכי יפה (תלמיד הרמ"א),

בספרו לבוש האורה עה"ת (שם) , תמה על דברי הגו"א הנ"ל, שאם כדבריו שעשו מתאוה לעכו"ם מטבעו וכן יעקב בהיפך ממנו בלא יצר הטוב אלא בטבע חלילה, א"כ שכר ועונש למה? מאחר שכל אחד הוטבע כן בבטן אמו. ודוחק לחלק, בין צדקות ורשעות עשו ויעקב, לצדקות ורשעות שאר בני אדם. ועוד האריך לדחות בכמה טענות דברי הגו"א. ולכן תירץ באופן אחר, שיש יצה"ר בתרי גווני יצה"ר המחשביי ויצר המעשי כמ"ש בנדה (ל:) דרש ר' שמלאי, למה הולד דומה במעי אמו וכו' עד ומלמדין אותו כל התורה כולה וכו' וכשיצא לאויר העולם בא מלאך וסוטרו על פיו ומשכח ממנו כל התורה כולה. וכיון שיכול ללומדה ודאי יש לו שכל ג"כ לבחור בטוב ולמאוס ברע ע"י היצר הטוב שבו המחשביי, וממילא ג"כ איפכא. וה"נ יעקב ועשו כשלמדו תורה בבטן אמם בחר יעקב בתורה לכך כשעברה על פתחי בתי מדרשות היה יעקב רץ ומפרכס לצאת לקיים מחשבתו ובחירתו. וכן עשו לפני בתי עבודת אלילים והכל במחשבתם ובכח יצרם שהיה להם בעודן בבטן זה טוב וזה רע. אלא שאח"כ בשעת הלידה סטר להם המלאך על פיהם ושכחו מחשבתם הראשונה ובא להם היצה"ר המעשיי המסית האדם לעשות המעשים הרעים. ועל זה נאמר, לפתח חטאת רובץ אבל קודם לכן היה להם היצר המחשביי. עכת"ד. וככל הדברים האלה וככל החזיון הזה, כן כתב גם תלמידו הרב באר שבע בתוספותיו לפרק חלק (שם). כיעו"ש. ובהיותי בזה ראיתי להרב עץ יוסף (שנדפס בעין יעקב) סנהדרין (שם) שכתב בשם הרב רמת שמואל, כי מה שאמרו בשעת יציאה, היינו שראוי לצאת ואע"פ שלא יצא, וזהו משבעה חודשים ולמעלה. וא"כ ל"ק ההיא דעשו וההיא עוברה דלא אלחישא, דהתם י"ל שהיה אחר שבעה חדשים. ע"ש. אבל ידי"ן הרב יניב נתן הי"ו תמה על זה, שא"כ עדיין קושיית אנטונינוס במקומה עומדת, א"כ בועט במעי אמו ויוצא? וצ"ע.

אולם ראיתי למרן החיד"א בספרו פני דוד (ריש פ' תולדות) שהביא קושיא הנ"ל בריש אמיר, בשם חד מן קמאי, הלא הוא רבינו ישעיה הראשון מטראני זלה"ה בנימוקיו כ"י. והקשה מדנפשיה מההיא דיומא (פב:) הנ"ל, ושוב הביא דברי מהרש"א הנ"ל, וכ' עליו, שישובו להההיא דיומא אינו מספיק. ועל תירוץ הרב באר שבע הנ"ל כתב, שדבריו דחוקים. ומה שבנה תירוצו ע"פ מה שאמרו בנדה דבבטן מלמדין לו התורה ע"ש. נעלם ממנו מה שכתוב בפסקי תוס' בנדרים סוף פ"ד שכ' שיצר הטוב נתון במעי אמו שיודע כל התורה ובשעת לידה נכנס בו יצה"ר ואז מגרש את יצה"ט עד שמתפקח ונכנס בו יצה"ט. עכ"ל. וכפי זה, אין ראיה כלל מההיא דנדה כלל. וסיים מרן החיד"א שם וז"ל: והיותר נכון בענין זה הוא מה שתירץ הרב מהר"ם חביב ז"ל בס' תוספת יוה"כ ביומא שם

דלעולם בעודו העובר בבטן אמו יש בו יצה"ר אבל לא ניתן רשות לגמרי ליצה"ר שישלוט באדם עד שעת יציאה ודיקא נמי דקאמר אנטונינוס מאימתי שולט באדם. עכ"ד. ולפי דבריו מדוקדק הכתוב לפתח חטאת רובץ דחטאת נקבה ורובץ זכר וכבר דרשוהו רז"ל ברבה. אך לפי האמור אפשר לומר לפתח היצה"ר שהיה חטאת ותש כוחו כנקבה, עתה ניתן לו כח כזכר ושולט. עכ"ל. וכ"כ הרב ח"י לתרץ מדנפשיה. ע"ש . ואסיים, במה שכתב בס' חסידים סי' אלף קל"ז והובא בפני דוד (שם) שמכח הקושיא הנ"ל, תירץ, דעשו וההיא דפ' יוה"כ היו מאותם שנבראו מתתקע"ד דורות ואלו יצרם בבטן. ע"ש. זהו מה שמצאתי בדברי רבותינו ז"ל בענין הנ"ל. ואחלה פני הקוראים שאם מצאו איזה חידוש בספרי רבותינו בענין הנ"ל שיאירו את עיני, ויבוא שכרם כפול מן השמים.

נמצינו למדים: כי זמן כניסתו של יצה"ר הוא בזמן יצירתו בבטן אמו, אך לא ניתן רשות ליצה"ר לשלוט לגמרי באדם עד שעת יציאה ממש, כמו שנאמר: "לפתח חטאת רובץ". וכמו שהסכים מרן החיד"א. ויהי רצון, שנזכה לכוף את יצרנו לעבוד את בוראנו כראוי, ונזכה ונירש טובה וברכה לחיי העוה"ב.

סימן קעח - היאך לומדים תורה עם עול הפרנסה?

הרב יצחק וקיים / מחוברת אדר תשס"א (שנה א') סי' כא

ידוע הדבר ומפורסם הענין שאחד הדברים הצריכים ללומדי תורה כדי לעלות במעלות התורה, זהו ישוב הדעת, כדי שיוכלו לעסוק בתורה בשקידה עצומה. ואחד "המניעים" העיקריים לזה זהו עול הפרנסה על המחיה ועל הכלכלה. וכבר שנו רבותינו במסכת אבות (פ"ג כא), אם אין קמח אין תורה. ועינינו הרואות כי האברכים עמלי תורה הלומדים בזה"ז בכוללים, מקבלים משכורת הנמוכה ביותר במשק. ומאידך, משתדלים במצות פריה ורביה, לקרב את ביאת המשיח, כמו שאמרו רבותינו ז"ל (נדה יג:) אין בן דוד בא, עד שיכלו כל הנשמות שבגוף שנאמר: כי רוח מלפני יעטוף וגו'. וב"ה משפחותיהם מרובות ילדים, והוצאות המשפחה רבו כמו רבו כגון: שכירות דירה או משכנתא, חשמל, מים, טלפון, צרכי הבית וכיוצא. ואם כן היאך יתקיימו שני מקראות הללו?

ברם עלינו לזכור מה שאמרו רבותינו ז"ל (תענית ב.) א"ר יוחנן, ג' מפתחות ביד הקב"ה וכו' במערבא אמרי אף מפתח של פרנסה. ועוד אמרו ז"ל מאן דיהיב חיי, יהיב מזוני. ולא כמו שישנם לצערנו, משפחות העושים "תכנון המשפחה" בעצת "טיפת חלב" או "יועצות סוציאליות", המעודדים להגביל את הילודה מטעמי "דיור" "פרנסה" וכיוצא. כי זהו פגם באמונה. בא ונלמד מדרכי אבותינו הקדושים אשר היו לפנינו, שהיו משפחותיהם מרובות ילדים ואע"פ כן חייהם היו חיים, שחיו בעושר (כמאמרם ז"ל איזהו

עשיר השמח בחלקו) ואושר וכל טוב. ואדרבה בדרך זו למדו בני המשפחה להסתפק במועט, משא"כ בדורנו שהגם שמשפחתו קטנה ויש בידו הכל, אין לו סיפוק במה שיש לו. וכבר אמר חכם אחד הי"ו שבדורות עברו, לא היה כלום, והיה הכל. ובדורנו יש הכל, ואין כלום. ומעשה שהיה ביהודי שהיו לו שתי הצעות שידוך, האחת, היתה מבית של עשירים ובת יחידה. והשנית, היתה מבית של משפחה מרובת ילדים. וכשפנה אל הרב למען דעת את הדרך ילך בה. ענה לו הרב, קח את הבת ממשפחה מרובת ילדים, וטעמו ונימוקו עמו, מפני שהראשונה התרגלה לחיות חיים ברמה גבוהה, ועל כן אם ח"ו לא יהיה לה בביתה דברים ב"רמה גבוהה" כמו בבית אביה, זה יגרום בעיות בשלום בית וביטול תורה. כי היא לא הורגלה להסתפק במועט, משא"כ השניה.

ומכל מקום אנו רואים שיש אברכים שנזקקים לעבוד קצת אחר שעות הכולל ויש שמגלגלים הלוואות מגמ"ח לגמ"ח מחודש לחודש, ופעמים שיש התחייבות למשכנתא ופעמים צי'קים חוזרים, וא"כ נשאלת השאלה והלא כבר נאמר (ויקרא כו ג) אם בחוקותי תלכו וגו' ונתתי גשמיכם וגו' והרי אותם אברכים יושבים ולומדים תורה והולכים בחוקותיו. וא"כ מדוע אינם זוכים לברכה כפי הבטחת התורה. ועוד, האם ניתן לשפר את המצב, והרי אמרו רבותינו מזונותיו של אדם קצובים מראש השנה עד ראש השנה, ואם אפשר לשפר, מה עליו לעשות? וכדי להשיב על כל השאלות הנ"ל עלינו לזכור כמה דברים.

ראשית, כל יהודי המאמין בו יתברך ובפרט אם זכה להיות נמנה עם האברכים העוסקים בתורה, עליו ללמד בתוך ביתו ויאמר להם: כי הקב"ה ישתבח שמו לעד, אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא. ומה שמתאים לנו, ה' נותן לנו. ובכל מצב שאנחנו נמצאים בו, "חייבים" לעבוד אותו. ואע"פ שישנם אנשים אחרים, שמצבם הכלכלי טוב משלנו, זה לא אומר, שאם יהיה לנו יותר ממה שיש לנו כעת, אזי מצבנו יהיה טוב יותר. דרך משל: לנגר, יש מסור גדול שחותך בו עצים. ולחבירו שעוסק בליטוש יהלומים יש מסור קטן שמשתמש בו לעבודתו. וכאן הבן שואל, וכי אם יתנו למלטש היהלומים את המסור שיש לחבירו הנגר, זה יועיל לו, ודאי שלא! אדרבא, רק יגרע.

ואשר על ידו השני' חובת האדם ללמד בביתו כלל גדול ששנו רבותינו (אבות פ"ה כד) "לפום צערא אגרא". ועוד אמרו, גדולה אחת בצער ממאה שלא בצער. ולכן אם מצבנו הכלכלי, אינו מן הטובים. ואעפ"כ אנו ממשיכים לשקוד באהלה של תורה, שכרנו גדול פי מאה, מאברך אחר שמצבו הכללי טוב יותר ועוסק גם הוא באהלה של תורה. ופשוט. זאת ועוד, כולנו רוצים ומתפללים שזרעינו יהיו עוסקים בתורה, ואם אין לו פרנסה

בשפע, אל יצטער! שכבר אמרו בגמ' (נדרים פא.) הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה. וא"כ, יש לו סיכויים טובים להצלחת בניו בת"ת.

ואל השלישי לו בא, צריך תמיד לחשוב ולומר לאנשי ביתו, צריכים אנו להודות להקב"ה ישתבח שמו לעד, על שזיכנו לגלות את האור האמיתי, ולהקים משפחה על אדני תורה והיראה, להניח חיי שעה ולעסוק בחיי עולם. ולעומת זאת, יש כאלה שעדיין לא נגה עליהם אור התשובה, ולא יועיל להם כל ההון הרב שברשותם, לא יעמוד להם ליום הדין, ומקרא מלא הוא (משלי יא ד) "לא יועיל הון ביום עברה". וכבר אמרו דורשי רשומות על הפסוק (דברים ד טל) "בשמים ממעל ועל הארץ מתחת" שבענייני שמים שהם הדברים הרוחניים צריכים "לשאוף" להגיע מעלה מעלה כמו גדולי ישראל, וע"ז אמרו: קנאת סופרים תרבה חכמה. ומאידך, "ועל הארץ" דהיינו בעניינים ארציים שהם דברים הגשמיים עליו לפקוח עיניו "מתחת" על האנשים שסובלים מבעיות קשות ממנו כגון: בריאות, שלום בית, חינוך ילדים, וכיו"ב. כמו שסיפרו בגמ' (נדרים נ) כיוצא בזה על רבי עקיבא. ע"ש.

ואת רב'ע, שכבר הבטיחונו רבותינו ז"ל (אבות פ"ד משנה ט) כל הלומד תורה מעוני סופה לקיימה מעושר, כמו שמסופר בגמ' (נדרים נ.) על ר' עקיבא שהיה בתחילת דרכו עני מרוד, והתחתנה עמו רחל בתו של כלבא שבוע שהיה עשיר גדול למרות התנגדות אביה. ולכן הדיר אביה אותה מנכסיו. ולבסוף, זכה רבי עקיבא בחצי מעושר חמיו. וסיימה הגמרא שם שרבי עקיבא התעשר בסוף ימיו משששה דברים.

ולענין מה ששאלנו היאך אנו רואים אברכים עוסקים בתורה והפרנסה דחוקה. והלא הבטיחה התורה "אם בחקתי תלכו וגו' ונתתי גשמיכם וגו'". יש לבאר זאת בכמה אופנים, א) בפרקי אבות (פ"ג ו) שנינו, כל המקבל עליו עול תורה, פורקים ממנו עול מלכות עול דרך ארץ. ומעתה בואו חשבון, האם באמת אנו מקבלים עלינו עול תורה או שפעמים רבות מסיבות שונות אנחנו מבטלים תורה, וברוב המיקרים הסיבות לא מספיק מוצדקות, וצריך לשקול זה בשכל הקודש. כמו שאמרו רבותינו (בבא בתרא עח:) על הפסוק בואו חשבון וגו' הוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה. ושמעתי מפי מוה"ר הרה"ג רבי משה הלוי זיע"א כי דרך בני אדם שבענייני העוה"ז כגון כשרוצה לקנות שטח מסוים או דירה מסויימת, הרי הוא הולך וחוקר ודורש לדעת האם זוהי עיסקא טובה או לא, והגם שחבירו יאמר לו שהוא בדק וחקר קודם לכן, אין הוא סומך עליו, אלא חוזר ובודק בעצמו, ומאידך, בעוה"ר בענין לימוד התורה, לפעמים, סומך אדם על שיקול דעתו או דעת חבירו ומכריע בקלות, לבטל שיעור תורה.

והוא פלא! ולא תהיה כהנת כפונדקית. וסיפר מוה"ר הנ"ל זצ"ל, שפעם אחת בא אליו תלמיד אחד בשאלה, האם רשאי לילך לחתונה במקום רחוק שהוזמן, ועל ידי כך לא יוכל לבוא לשיעורו של הרב. והשיבו לאמר: באופן חד פעמי רשאי אתה לילך. וענה לו אותו תלמיד: אבל, אם אשתי תראה שאפשר לבטל עבור חתונה שיעור תורה, אז תאמר לי גם בחתונה הבאה שאני אלך. וא"כ היאך אפשר לילך באופן חד פעמי? והשיב לו הרב, אתה צודק! תבוא לשעור כמה דקות, ואחר כך תלך. גם ממו"ר הרה"ג ר' חיים רבי שליט"א שמעתי, שאם אדם מקבל עליו עול מלכות שמים כמו שדרך בני אדם בעוה"ז לקבל עול דרך ארץ אזי יפרקו ממנו ממנו עול דרך ארץ. ולכן שנינו כל המקבל עליו עול מלכות שמים פורקים ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. לדוגמא, חייל שנמצא בשירותו הצבאי ב"טירונות" ומקיים כל פקודה בזריזות ומהירות, ללא שום רפיון. אם כך ננהג גם בלימוד התורה, יפרקו מעלינו עול דרך ארץ. עכ"ד. גם פעמים שכבר אדם יושב ללמוד ובאמצע הלימוד משוחח בדברים שלא קשורים ללימוד, וזהו דבר חמור מאוד. וכמו שאומר התנא באבות (פ"ג משנה ז) המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו, ואומר: מה נאה אילן ומה נאה ניר זה, מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו. וכתב רבינו עובדיה מברטנורא (שם בשם י"א) שבא התנא ללמדנו שאע"פ שמברך את הקב"ה שככה לו בעולמו, מתחייב בנפשו, הואיל וסוף סוף הפסיק ממשנתו. ע"ש. ואם אדם מפסיק לדברים כאלו באמצע לימודו, הרי שלא העריך את לימוד התורה כראוי. עוד יש לי להוסיף, כי כאשר מדברים באמצע הלימוד ההפסד גדול שהרי קשה לחזור אחר כך אל לימודו ופעמים יצטרך להתחיל מהתחלה.

וממוצא דבר אתה למד חובת כל הלומד, להגיע בזמן לסדרי הלימוד. וכמו שתמצא להבדיל, אדם שעובד במפעל אם יאחר למקום עבודתו פעמים מספר, הרי יעיר לו בעל המפעל. ואם ימשיך בזה, ירמזו לו שיפטרו אותו. וכן גבי אדם עצמאי, כמה משתדל לנצל כל רגע בעבודתו הואיל וכל רגע שווה לו הרבה כסף. וכבר אמר שלמה המלך ע"ה על תורתנו הקדושה (משלי ג טו) "יקרה היא מפנינים וכל חפציך לא ישוו בה. (ופירש"י (שם) שתהיו עמלים בתורה, רק אז ונתתי גשמיכם בעתם.) ובענין זה שמעתי מהגאון רבנו שלמה עמאר שליט"א שאמר בשם זקן אחד לבאר מה שאנו אומרים בסוף תפלת מוסף של שבת, "אשרי מי שעמלו בתורה" היינו, שלכל יהודי נקצב עמל מסויים, ואשרי מי שבוחר את "עמלו בתורה", שאם לא כן יהיה לו עמל בחינוך הבנים, ושלום בית, ופרנסה, וכדומה. ובזה מובן, מה שכתוב אדם לעמל יולד (איוב ה ז) שכל אדם יש לו

עמל, אבל אנחנו צריכים לבחור בעמל התורה, ובפרט בלימוד על מנת ללמד לשמור ולעשות וכבר אמרו דורשי רשומות כי לעמ"ל ראשי תיבות "ללמוד על מנת ללמד".

ועל השאלה ששאלנו, האם אחר שנגזר בראש השנה כמה יהיו מזונותיו של אדם יכול האדם לשנות את מצבו? הנה נראה שבאמת אפשר לשנות את מה שנגזר בר"ה מפני שכבר אמרו רבותינו (ב"ר מ"ד ס"ו) שלשה דברים מבטלים גזירות רעות ואלו הן: תפלה וצדקה ותשובה. וכידוע, דינו של אדם נקבע בר"ה על ידי מעשיו באשר הוא שם, וברגע שיחליט לשפר את מעשיו ולתקנם, גם הגזרות שנגזרו עליו מר"ה ישתנו בהתאם, שהרי כל מה שעובר עליו, הוא מפני שמן השמים רוצים שיתעורר לתקן מעשיו וח"ו לחשוב כי זה "מקרה" (שהוא גם אותיות רק מה') וברגע שמתפלל לה' ושב מדרכו הרעה, יכופר לו מן השמים. כי לא חפץ ה' במיתת חייבים כי אם בשובם מדרכיהם וחיו. ולפי זה יתבאר לנו טעם היותינו מתפללים בכל יום שלש תפילות, ובכל תפלה ותפלה מבקשים על הפרנסה, אע"פ שהכל נגזר בר"ה, אלא ודאי כמו שכתבנו בס"ד. וכן שמעתי כיו"ב ממרן ראש הישיבה הרה"ג ר' מאיר מאזוז שליט"א שסיפר על חסיד אחד שבא לבקש ברכה מרבו בכל שנה ושנה. ושנה אחת, אמר לו רבו, שלא יהיה לו הצלחה השנה. ואחר ששמע כן, היה מתפלל בימים נוראים בדמעות שליש לפני בורא עולם לבטל את רוע הגזירה. ובאמת, שאותה שנה עברה עליו לטובה, ולשנה אחרת כשבא אצל רבו, שאל את רבו: מדוע כבוד הרב אמר לי שלא אצליח? אמר לו, על בכיות לא דברתי. וכבר אמרו ז"ל (ב"מ נט.) כי שערי דמעה לא ננעלו שנאמר שמעה תפלתי ה' ושועתי האזינה אל דמעתי אל תחרש.

ומידי דברי בענין הפרנסה אמרתי לסיים דברי בכמה סגולות לפרנסה ששמעתי או שראיתי מפי סופרים וספרים וזה החלי.

א) עמלה של תורה - וכבר נתבאר לעיל באורך ענין זה.

ב) להיות זהיר בברכת המזון - כמ"ש בספר החינוך (מצוה ת"ל) כל הזהיר בברכת המזון מזונותיו מצויים לו בכבוד כל ימיו. ובכלל זה רצוי לברך ברה"מ מתוך סידור או עצימת עיניו שלא יסיח דעתו מן הברכה. ועיין מ"ש בזה בספר טובך יביעו ח"א (עמו' כ') בראשי"ת ראשי תיבות בקול רם אברך שם י-ה תמיד והביא על זה סיפור נפלא, עיין שם ותרווה נחת.

ג) בנטילת ידים - יטול ידיו בשפע מים ולא בצמצום וכמו שאמר רב חסדא (שבת סב:) אנא משאי מלא חפני מיא ויהבו ליה מלא חפני טיבותא. ונפסק להלכה בש"ע (סימן קנח סעיף י). וכתב המשנ"ב (שם סקל"ח) שלכתחילה טוב יותר שלא יעשה בשביל זה דהוא על

מנת לקבל פרס אלא יעשה הכל לכבוד ה' יתברך והשכר ממילא יבוא. ומי שזהיר ואינו מתעשר, הוא מפני שמעשיו מעכבין. עכ"ל. ועיין בבא"ח (פרשת שמיני הלכה ב) שכתב בשם ספר כתר מלכות כת"י וז"ל: בפעם האחרונה של נט"י יש לכוין בשעת הנטילה מי"ם ראשי תיבות מלא ידינו מברכותיך, וגם יכוין מי"ם ראשי תיבות מעושר מתנות ידיך. ע"כ. ומנהג יפה הוא. עכ"ל הבא"ח.

ד) צריך האדם לשתף שם שמים בצערו - כי הנה בברכות (סג.) אמר רב הונא בר בר חייא משום ר' אלעזר הקפר, כל המשתף שם שמים בצערו, כופלין לו פרנסתו. שנאמר, והיה שדי בצריך וכסף תועפות לך. ופירש"י, המשתף שם שמים בצערו, שמברך על הרעה ברוך דיין האמת. אי נמי, שמבקש רחמים מלפניו. ומה שאמרו ז"ל כופלין לו פרנסתו, פירש מהרש"א בחי' אגדות (שם), דהיינו, שיש בידו כסף פרנסתו מצויה לו בכל עת בהרווחה לקנות לו. עכ"ל. ומעין זה מצינו גבי יוסף הצדיק שנאמר עליו "ויהי ה' את יוסף ויהי איש מצליח" וזה היה בזכות שהיה שם שמים שגור בפיו. וכמו שפרש"י על הפסוק וירא אדוניו כי ה' אתו, ולכן זיכהו ה' להיותו הוא המשביר לכל עם הארץ.

ה) שמירת הלשון - להקפיד על שמירת לשונו מלדבר דברים אסורים כגון לשון הרע ורכילות וליצנות וכמו שאמרו בע"ז (יח:) אמר רב קטינא כל המתלוצץ מזונותיו מתמעטין שנאמר "משך ידו את לוצצים" ופרש"י (שם) משך, הקב"ה. ידו, פותח ידו לזון את הכל מושכה מן הלוצצים. ואיתנח סימנא פרנסה יש בו אותיות רסן פה.

ו) לכבד את אשתו - שהרי אמר רבי חלבו (בבא מציעא נט.) לעולם יהיה אדם זהיר בכבוד אשתו, שאין ברכה מצויה בתוך ביתו של אדם אלא בשביל אשתו, שנאמר, ולאברם הטיב בעבורה. והיינו דאמר להו רבא לבני מחוזא אוקירי לנשייכו כי היכי דתתעתרו. ופירש"י, אוקירי נשייכו. כבדו נשותיכם. ע"כ. ולזה אמר הכתוב (בראשית יג ב) גבי אברם "ואברם כבד מאוד במקנה בכסף ובזהב". זאת ועוד שבזכות האשה, האדם יכול ללמוד תורה, והן שולחות את בנינו לתלמוד תורה כדאיתא בברכות (יז.). ועוד אמרו ז"ל, דא"ר חייא (יבמות סג.) שהיה מכבד את אשתו אפילו שהיתה מצערת אותו, מטעם הנ"ל. ופעמים חושבים אנו שעזרה לאשה וסיוע לה, זהו ביטול תורה, ולא היא. ובאמת היא השקעה גדולה לבנות הרבה כדי שיוכל להמשיך ללמוד. ויהי רצון שנזכה לישב על התורה ועל העבודה, בישוב הדעת ופרנסה טובה.

סימן קעט - כח הדמיון באדם

מאת ה"ה מ. מזרחי / מחוברת ניסן תשס"א (שנה א') סי' לב

שמואל מהלך בדרך, ומולו ניצב כר של דשא ענק, אשר אורכו ורוחבו משתרע לעשרות קילומטרים. הוא מריח את ריח טוהר האויר, ומתבונן על הפרחים היפים ועל הפרפרים. אך לפתע הפקיד בבנק אומר לו: "כן אדוני". מיד הוא מתעורר מן הדמיון, ורואה שהוא נמצא בעצם בתל אביב בתור לבנק, והדרך מכאן לכר דשא ענק, רחוקה. כי הכל היה דמיון.

הדמיון הוא הכח החזק והקובע ביותר במערכת האדם בעולם, הוא זה שקובע עולמו הפנימי של האדם אם יהיה שמח או עצוב, עשיר או עני, בעל גאוה או עניו. כח הדמיון הוא המביאו ליד כעס או לרוגע, הוא הדוחף אותנו לרדוף ולהשיג הישגים גבוהים יותר, והוא הגורם לנו להתייאש מרדיפות. נמצא כי כח זה הוא הקובע את מהות האדם בעולם הגדול בכלל, ובעולמו הקטן הפנימי בפרט, שכידוע האדם הוא "עולם קטן". נתן הקב"ה לאדם כח להשתמש בדמיונו כפי רצונו, ורצונו נקבע על פי דמיונו.

המשנה באבות (פרק ד' מ"א) אומרת: "איזהו עשיר? השמח בחלקו", מאמר זה בא ללמד אותנו שהעשירות אינה מצב כספי הנקבע לפי ריחוקו מקו העוני, אלא היא נקבעת לפי סיפוקו האישי של האדם במה שיש לו. ולכן אמר שלמה המלך במשלי (יז, א) "טוב פת חרבה ושלוה בה מבית מלא זבחי ריב". אדם הרואה אצל חברו הצלחה כספית גבוהה משלו אף שגם הוא במצב אמיד, לעולם לא ינוח ולא ישקוט עד אשר ישיג תאוותו, ועד אז חייו חיי צער ותמרורים, אך אותו עני השלו ומרוצה מפתו החרבה, חי חיי רוגע וחייו מתנהלים על מי מנוחות, למרות גלי החיים האדירים. אותו כח דמיון הוא המצייר לאדם שהוא היחיד בעולם ומסתיר ממנו מומי עצמו ויתרונות חבריו, ונגלה בפניו מומי חבריו ויתרונות עצמו. הדמיון הוא הכח המוציא מכל קנה מידה, כל מעשה קטן שנעשה לא כרצונו, ומביאו לידי כעס. וגם הוא הגורם לו לחוש את ההנאה אם היה לו אמצעים כספיים מרובים, וממריצו לרדוף אחר הכסף.

כח זה כמו שאמרנו, הוא הקובע את מידותיו של האדם, וכן את מדת יראת ה' שבו, ואף את קצב ההבנה שלו בלימוד. ונלע"ד שמטעם זה כשהזכיר משה רבנו לעם ישראל את מעמד הר סיני, השתמש בציורים מרהיבים, כמו שנאמר (דברים ה, יט): "את הדברים האלה דיבר ה' אל קהלכם בהר מתוך האש הענן והערפל קול גדול ולא יסף" כדי לעורר את כח הדמיון של עם ישראל, כיון שזה מה שיגרום להם להתעורר יותר ליראת שמים. וכמו כן מטעם הנ"ל ציותה התורה הקדושה את כל אחד ואחד מעם ישראל לזכור את יציאת מצרים בכל יום, ובהשקפה ראשונה הדבר תמוה, היאך אפשר לאחר אלפי שנים לזכור מעמד שלא נוכחתי בו בפועל [על פי הפשט כוונתי], ומדוע יש לי צורך לזכור בכל

יום שאבותי יצאו ממצרים? אלא כיון שע"י שאפתח את אותו מעמד בשכלי ורעיוני עד שאגיע לאותו הרגשה שכאילו ממש אני הוא זה שהייתי שם, ואגיע להתפעלות הנפש ממעשי ה' האדירים של יציאת מצרים, כך תפעל אותה הזכירה להגיע אל התכלית הרצויה – יראת שמים.

ואם כן נתבאר שעל ידי הדמיון, אשנה רצונותי מרע לטוב, שהרי הדמיון מביא לידי יראת שמים, ואבוא מרצון לעשות ככל העולה על רוחי לרצון לעשות את רצון ה', אשר לו השמים ושמי השמים הארץ וכל אשר בה. והרצון ליראת שמים גורם לאדם להשתמש בכח הבחירה להפעיל דמיונו כדי להטות רצונו, ולהוסיף עוד יראת שמים. ולכן אמר התנא (אבות פ"ד מ"ב) "מצוה גוררת מצוה".

גם דע כי אחת הדרכים שנהגו בהם בני אדם כדי לנוח מזרם החיים האדירים בכלל, ובתקופה הנוכחית בפרט – הוא פשוט להתעלם מן הבעיות ולחיות בדמיונות. אולם כל בר דעת המתבונן היטב יודע שזה הענין הוא פתרון עלוב ומסכן וילדותי, אך להפתעתנו אם נעמיק בשיחה עם אנשי העולם, נמצא שכולם בנו לעצמם מציאות מדומה אישית כל אחד לפי דרגת חוליו. למעט יחידי סגולה והם הצדיקים, שהשתחררו ממאסר זה של בניית עולם חדש דמיוני. ואפרש שיחותי בהרחבה:

רבותינו ז"ל בברכות (יז.) קראו ליצר הרע – "שאור שבעיסה", השאור הוא השמרים המתפיחים את העיסה, דהיינו בצק. וביאור הענין הוא, שכמו שהשאור מתפיח את העיסה, כך היצר הרע מתפיח בדמיון האדם איזה מאורע או תאווה מסוימת, ולהגדילו ברעיונו ומראה לו כאילו יש משהו בדבר, ועל יד כך מפיל את האדם ברשתו. ולדוגמא, מצאנו בגמ' שבת (קנו.) שדרשו חז"ל על פסוק "כי הוא אמר ויהי" זו אשה, תנא – אשה חמת מלא צואה ופיה מלא דם, והכל רצין אחריה. ע"כ. מדברי הגמ' מובן כי לולא אמירתו של ה' יתברך שהגבר ימשך לאשה, מצד ההגיון היה ראוי שיתרחק ממנה, אם כן מהו הכח שהטביע השם יתברך בנו הגורם לנו בכל זאת להשליך מאתנו כל צל של הגיון, ולהיות נמשך כל כך אחר אשה עד שאמרו ז"ל שעריות נפשו של אדם מחמדתן. אכן דבר זה יובן ע"פ מה שמספרת הגמרא ביומא (סט:) כי בימי נחמיה ביטלו חכמים את היצר של ע"ז, וכשראו שזוהי עת רצון ביקשו לבטל אף את היצר של עריות. וכן היה. אלא שראו אחר כן שהעולם פסק מלעסוק בפריה ורביה, ולכן הסתפקו מה לעשות, מפני שאם יהרגוהו לא יהיה קיום לעולם כי לא תהו בראה, ומצד שני, אי אפשר לדרוש שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו ולא לאחרת. כיון שאין נותנים משמים חצי דבר, כלומר, שיתבטל חצי כוחו של יצר העבירה. לכן כחלו את עיניו (נתנו בעיניו כעין איפור) והועיל

הדבר שהיצר כבר לא רואה והשפעתו על האדם נתמעט שלא ימשך לקרובותיו כל כך. מכאן מבואר לנו שהיצר הרע, השיאור שבעיסה, הוא שגורם לנו בדמיוננו להתפיח את המציאות מעבר לכל קנה מידה, ולרדוף אחר הנאות מדומות כגון עבודה זרה שכל כולה מעשה תעתועים, כי היצר מתעתע בנו כאילו יש בזה ממש, ובעצם הכל רק דמיון, וכי יעלה על הדעת כי בפסל יש בו ממש?! ולכן כשביטלו את היצר של עבודה זרה ממילא נתבטל כח המדמה, ואין כיום משיכה לעבודה זרה. ומזה נלמד גם לענין האשה, כי הכח הגורם לנו להמשך אחר אשה, הוא הדמיון החזק שאדם מפתח לעצמו.

וצריך לבאר, מה הקשר בין מה שכחלו עיניו של היצר, להחלשת כח התאוה שבאדם? והביאור הוא, כי יש לדמות את היצה"ר לאחר שכחלו את עיניו, לאדם שצריך משקפים לראות מקרוב, אך מרחוק הוא רואה מצויין, נמצא, כי עיניו שולטות על מה שרחוק ממנו. כן היצר הרע, כיוון שפגמו ראייתו, עיניו שולטות כעת רק מרחוק, ואפשר שלזה רמזו חז"ל שאמרו (סוטה ח.): "אין היצה"ר שולט אלא במה שעיניו רואות", שפשוטו "עיניו" מדבר על האדם הרואה, ולפי דרכנו נפרש כי "עיניו" היינו של היצר, ורצונו לומר, שאין היצה"ר שולט אלא במה שהוא רואה, דהיינו את הרחוק לו, אותם נשים שלא קרובות לאדם, אולם הקרובות לאדם כיון שאין עיניו של היצר רואות אותן כל כך, אין הוא שולט בהן.

ועוד ראינו בדברי הגמ' ביומא שם, כמה גדול כחו של היצר הרע, שהרי אם היו מבטלים את כחו, היה העולם כולו, לרבות החיות והצמחים, פוסקים מפריה ורביה. ומכל שכן בני האדם השכליים, שודאי היו מסתכלים על הדבר בעיני שכלם ולא על ידי דמיונם.

היוצא לנו מכל זה, שה' נתן רשות ליצה"ר להבעיר את אש התשוקה באדם על ידי דימיונו, כדי שיהיה לעולם קיום. ויסוד זה מבאר רש"י במסכת סוכה (נב:) על הפסוק "מפנק מנוער עבדו וכו'" (משלי כט): עבדו – יצה"ר הוא עבדו של אדם, שאם רצה הרי הוא מסור בידו שנא' ואתה תמשול בו. ע"כ. ולזה אנו מתפללים וכוף את יצרנו להשתעבד לך. וכמו כל המידות כגון אכזריות קנאה וכו' אין הם מידות רעות, אלא הם נקראות מידות מלשון כמות, וביד האדם לבחור את הכמות הנכונה במקום המתאים, כי השם ית' מחייב אכזריות - לעמלק, ומחייב קנאה אך שתהיה קנאת סופרים. וכן על זה הדרך, אך אם יפריז במידה וישתמש בהם במקומות לא טובים, אזי הם נהפכו לרעות. והיצה"ר נועד בעצם לשמשנו, אך אם ניתן לו שליטה מלאה אז נהפך הוא לרע, ואם משתמשים בו במידה נכונה נהפך לעבד. וכן אמרו חז"ל במסכת סוטה (מז.) שעם היצר הרע צריך להתנהג ביחס של שמאל דוחה וימין מקרבת, כלומר שאף את היצר הרע,

הכוח המדמה, צריך לקרב אך במידה הראויה. וכן מבואר לנו יסוד זה מהגמ' יומא הנ"ל שסיפרה שהיה בימי נחמיה רעיון לבטל את חצי כוחו של יצר העבירה היינו שיזדקק רק לאשתו, כלומר שאם היצר לא יהיה במלוא תוקפו אלא רק בחצי כוחו זו היא המידה הראויה לעולם, וזוהי התכלית הנרצית.

ורבים וכן ירבו רעיונות נפלאים הכתובים בספרים ואף אלו שהאדם הקטן לבדו ממציא רעיונות ודמיונות יפים אשר יביאהו אל קירבת ה'. וכן רבים וכן ירבו עצות משמחות כיצד להינצל מהדימיונות הרעים. אך על האדם לבדוק אם דמיונותיו ורעיוניו הטובים המה או לא. והדרך לבדוק אם דמיונותיו הם מצד התפתחת היצר או לא היא מבחן האמת. כלומר להתבונן בעיני השכל על אותו ענין ולבחונו על פי שכלו.

בעלמא דשיקרא בו אנו חיים חיבים אנו להשתמש במידת האמת לחשוף את השקר – הוא הדמיון, ונראה שזה מה שרמזו חז"ל בגמ' יומא הנ"ל כשביקשו רחמים לבטל את היצר הרע של ע"ז נשלח להם פתק מן השמיים ובו כתוב – אמת. והביאור הוא שבכדי לבטל את היצר צריך להתדבק במידת האמת, ונטע הקב"ה בלבות בני האדם יותר נטייה להתבונן על האמת במה שקשור ליצר הרע של ע"ז ובכך ביטלו. וכן אם היו מבקשים לבטל את היצר של עבירה היו פשוט רואים את האמת בדבר ולא דרך דמיון – "חמת מלא צואה פיה מלא דם". (שבת קנו:). ועל כן על האדם מוטלת חובה לבדוק מעשיו בטרם יבצעם, והיה הפועל אשר יעמוד במבחן כור האמת וישאר טהור כשהיה, הוא הפועל אשר יעשה.

חכמים גילו לנו כי כשאדם עושה עבירה הוא עושה כעין מחיצה בינו לבין הקב"ה, וכן אמרו חז"ל (יומא לט.) "עבירה מטמטמת לבו של אדם", ופי' רש"י – "אוטמת וסותמת מכל חכמה", ע"כ. ונראה לבאר כי אותו טמטום שבלב האדם הוא הגברת הכוח המדמה שבאדם, וממילא טח מראות עיניו מלהשכיל ולהרגיש קרבת השם, כי מה שרואה הוא פרי דימיונותיו וממילא אטום הוא מכל חכמת אמת, היא התורה. חכמי המוסר גילו לנו שאדם רואה בעיניו רק מה שליבו חפץ, ולכן נאמר כי כשאדם עושה עבירה ממילא פועל בו יותר הכוח המדמה ועל ידי זה מתרחק רצונו מן הטוב האמיתי והוא קרבת השם, כי אמרנו כבר בתחילת המאמר כי הדמיון הוא שקובע את רצונות האדם, וכיוון שיש בו יותר כוח מדמה רצונו נהפך לרע, ועל ידי שהרצון נהפך לרע ממילא כל מבטו על העולם נעשה אחר, כי אמרנו שהעין מבחינה רק במה שמענין את האדם, ואדם שרצונו רע ראיתו שונה מאדם שרצונו טוב, וכיוון שמבטו ניזון ממראות הגורעים יראת שמיים

ממילא יראתו מתרופפת וקל לו להיכשל בעבירה, ושוב הכוח המדמה שבו מתגבר וחוזר חלילה, ואל זה כיוונו במשנה (אבות פ"ד מ"ב) "עבירה גוררת עבירה".

ועל פי ביאורנו זה נבוא לבאר את הגמ' בחגיגה (יב.) – "וירא אלוקים את האור כי טוב" – ראהו שאינו כדאי להשתמש בו והבדילו לצדיקים לעתיד לבוא. ע"כ. ופירש הבעל שם טוב כי הזמן שהתכוונה הגמ' הוא כעת לאחר ששת ימי בראשית, שאותו אור הוא אור התורה ובעזרתו אפשר לראות מסוף העולם ועד סופו. וביאור המאמר הוא כיוון שהצדיק הפריש עצמו מכל דבר עבירה, ונדבק במידת האמת ממילא מתבטל כוח המדמה אצלו, כי אמרנו שהגברת כוח המדמה נעשה ע"י העבירות והצדיק פרש מאלו, וכיוון שאינו מושפע מדמיונותיו לרעה, ממילא רצונו הוא טוב, וביארנו שמבט האדם על העולם הוא על פי רצונו וכיוון שרצונו הוא טוב, מה שהוא רואה בעולם, זה הטוב, והטוב הזה הוא אור התורה, והוא רואה את העולם ללא שום מסך של דמיון המפריד בינו לבין הקב"ה. כי הדימיונות הם שיוצרים את המחיצה שמסתירה מאיתנו את האמת בעולם, והאור גנוז מאחורי מחיצת הדמיונות, אך לצדיק אין מחיצה כזו לכן רואה הוא את האור. כלומר אנו חיים בעלמא דשקרא ומה שאנו רואים בעצם אינו קיים, רק מי שחי ללא השפעה שלילית מדמיונו, ומדובר על דרגה גבוהה מאוד שרק מעטים בעולם הם שהגיעו לכך, רק הם רואים את העולם כפי שהוא באמת. על כן מבואר שאדם שלא דבוק במידת האמת, הוא חי בעולם של דמיון ולכך התכוונו בתחילת המאמר שאם נפתח בשיחה עם אנשי העולם נמצא כי הם חיים בעולם של דימיונות.

הגמרא בסוכה (נב.) מספרת כי לעתיד לבוא, הקב"ה ישחוט את היצר הרע בפני הצדיקים והרשעים. שחיטת היצר פירוש – ביטול כוחו. לצדיקים הוא נדמה אז כהר גבוה ולרשעים הוא נדמה כחוט השערה, ושניהם בוכים, הצדיקים בוכים – "כיצד יכלנו לכבוש הר גבוה כזה", והרשעים בוכים – "כיצד לא יכלנו לכבוש את חוט השערה הזה". והדבר מבואר לפי ענייננו, מכיוון שהרשעים היו מושפעים מהכח המדמה וראו את הדמיון שבעולם ממילא כשיתבטל כוח היצר יראו את האמת, ויתפלאו כיצד השאור שבעיסה (הוא היצר הרע) התפיח להם שערה קטנה עד שנראה להם כהר גבוה בעולם הזה. ואילו הצדיקים הרואים את האמת שבעצם תאוות העולם הם שערות קטנות שאין בהם ממש, ודאי שמצליחים להתגבר על תאוותם, כיוון שהאדם החי באמונה גבוהה של שכר ועונש, או אהבת ה' בוערת בו, לא יתן ליצרו לשלוט בו, ואף הדברים הקשים נראים כחוט השערה, וכשיתבטל כוחו של היצר הרע ממילא ירגישו את הרגשת פריקת

העול הכבד של היצר ויבינו כי בעצם היה זה הר גבוה ויתפלאו כיצד יכלו לכבוש הר גבוה כזה.

ועוד אפשר לפרש כי היצה"ר מראה לרשעים בדמיונם את כל מצוות התורה כמה מרובים הם ונראה להם כהר גבוה, ולעתיד לבוא יראו שבעצם היה עליהם לכבוש בכל פעם רק חוט שערה קטן. ואילו הצדיקים יראו לעתיד כי בעצם היה עליהם עול כבד של מלכות שמים אך מרוב אהבתם לשם ית' אינם מרגישים בעול בעולם הזה ולעתיד לבוא יראו כי זה היה הר גבוה.

נאמר "כי תצא למלחמה על אויבך, ונתנו ה' אלוקיך בידך ושבית שביו" (דברים כא י). ופירשו חכמי המוסר שהפסוק מדבר על היצר הרע, שהוא האויב, ואומרת לנו התורה, "ושבית שביו", כלומר, שעלינו ללמוד מהיצר כיצד הוא לוקח לנו שבויים – המצוות, ובאותם תכסיסים להשתמש נגדו ולדעת כיצד להישמר ממנו, ולהבחין היכן הוא מתגבר על האדם ביותר. וגילו החכמים כי עיקר הפרעת היצר הוא בעסק התורה, וטעם הענין ידוע, שהרי הקב"ה אמר "בראתי יצה"ר בראתי לו תורה ותבלין" (קידושין ל:) וכיון שהתורה היא תרופתו, שם הוא ילחם ביותר. ומה שנבחרה התורה דוקא להיות תרופתו של יצה"ר, הוא מפני ששם עיקר ההתמודדות עם הכח המדמה, שאז בדיוק הוא מוצא עצמו בהתקפת דמיונות, (ראה בס' עלי שור ח"א עמו' כג שכתב בתוך דבריו וז"ל: וזוהי ההתנגשות הרצינית ביותר בין האמת והשקר של האדם, אשר דוקא בפותחו את הגמ' כמה דמיונות תוקפים אותו וכו'). וממילא כיון שבזמן לימוד התורה עיקר ההתמודדות, שם אפשר לכופו ביותר. והמשילה הגמ' את התורה לתבלין, לומר שכמו שהתבלין נותן טעם בקדירה, והוא אשר מאפשר לנו את האכילה באופן הטוב ביותר, כן התורה מלמדת אותנו כיצד לכוף את היצר הרע שבקרבנו שיהיה לנו לעבד. לכן הקב"ה רוצה מאתנו שנעסוק בתורה, כי האור שבה מחזיר למוטב כמו שביארנו, כי אז יוכל לכוף את היצר – היינו הדמיונות שבו, וע"י זה יזכה לראות את האור הגנוז, כל אחד לפי דרגתו.

ויהי רצון שהקב"ה יזכנו לכוף יצרנו לעבודתו, ולהתדבק במידת האמת, אכי"ר.

סימן קפ - גאולת הארץ [דמתקרי "עצמאות"]

ממדור חכמה ומוסר/ חוברת אייר תשס"א (שנה א') סי' מב

א"ה: אמרתי אל לבי להעתיק כאן מאמר נפלא מתוך ספר קרית ארבע (עמו' סג) להגאון ר' אברהם הכהן זצ"ל (אשר היה רב ומו"צ בשכונת תלפיות, ירושלים). שבו יתבאר מהי "עצמאות" אמיתית באספקלריא מאירה של תורתנו הקדושה. וזה לשונו שם:

הגאולה העתידה והנכספת, היא ענין חיובי מאוד לתקון העולם והאנושות, ואלמלא היא, חוקות שמים וארץ לא שם, כי היא המטרה הסופית של הבריאה כולה, וכמו

שאמרו חז"ל כי רוחו של משיח כבר נברא לפני בריאת העולם. והנה ידוע שהלילה הוא מסמל הגלות, והיום שהוא אור בהיר מסמל את הגאולה השלמה, ואחרי חשכה גדולה החופפת את כל היקום, נדמה, כאילו החשכה תפרוש כנפיה לעולם ותמשך ללא סוף. אך בסופו של דבר בוקע השחר קמעא קמעא, ובזמן הופעת השחר, נדמה לנו כי כל כוחות החשיכה נלחמים עם השחר ומתנכלים לו, ורוצים להפריעו ולכבות את אורו, אולם בסופו של דבר עולה השחר במלא זוהרו, מפזר הוא את ענני האפילה, ודוחה את כוחות החשכה, ומביא את קרני השמש לעיני כל היצור. כן גם בגאולת ישראל העתידה, אחרי לילה קשה וחשכה נוראה, יבקע שחר הגאולה, על אף התנכלות כל כוחות החשיכה, הגאולה תצמח בהדרגה, ותביא בסופו של דבר את אור השמש הגדול. דברים קצרים אלה מבליטים בזכוכית מגדלת את כל ההיסטוריה של עם ישראל בכל התקופות בכלל, ושל תקופתנו בפרט. אחרי אלפיים שנות גלות ושמדות וגרוש, טירוף והתנכלות והסתערות, על עם ישראל הדל והחלש, במשך כל נדודיו בכל העולם, ואחרי השואה האיומה שאפפה אותנו, והחריבה שליש בערך מן עמנו האומלל, ברצח אכזרי נורא, בכבשונות אש ותאי גזים, אשר לא נשמע כמוהם מבריאת העולם, חשבו רבים שחשכה זו תימשך עד אין סוף. אולם דוקא בשעת חשכה זו הקשה והנוראה אירע לנו נס הצלה, וזכינו לארץ האבות להבנות בה, על אף שכל כוחות החשכה לא יכלו להשלים עם זה, והם מתנכלים לניצוץ האור הקטן הזה שזרח ורוצים לכבות אותו, הידידים והשונאים יחדיו התאחדו לא רק לשם מלחמת כיבוש, אלא לשם השמדה וכליון טוטלי, אמרו לכו ונכחידם מגוי ולא יזכר שם ישראל עוד (תהילים פ"ג). אבל אנחנו מאמינים בני מאמינים, הננו מכריזים קבל כל העולם ואומרים להם: עוצו עצה ותופר דברו דבר ולא יקום כי עמנו א-ל, כי לא יטוש ה' את עמו ונחלתו לא יעזוב, ובטוחים אנו כי עם ישראל יושע בה' תשועת עולמים בגאולה השלמה, ולא נבוש ולא נכלם.

חכמינו ז"ל במדרש אמרו, שהקב"ה הראה ליעקב אבינו ע"ה השר של בבל עולה עולה, ואח"כ יורד, וכן השר של יון, וכן של אדום, אחר כך הראה לו עלייתם של ישראל, באותה שעה נתייירא יעקב אבינו ע"ה, אמר: ח"ו שמא גם לבני יש ירידה גם כן. אמר לו הקב"ה: ועתה אל תירא עבדי יעקב וגו', אם אתה עולה אין לך ירידה עולמית (ויקרא רבה כ"ט ב'). דור הולך ודור בא, מלכות הולכת ומלכות באה, גזרה באה וגזרה הולכת, וישראל לעולם קיימים, לא כלו ולא יכלו לעולם. וכבר הבטיח ה' על ידי הנביא ואמר: כי אני ה' לא שניתי, ואתם בני יעקב לא כליתם! וכן כתוב בתורה, ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כולכם היום.

במשך שנות גלותנו הרגשנו על עורנו ובשרנו כל היסורין שבעולם, וברוך השם החזקנו מעמד, כתוצאה מהאמונה והתקוה החזקה המקננות בלבנו, שכל ייעודי הנביאים יתקיימו במלואם, וכשקראנו בתורה: ורדפו מכם חמשה מאה, ומאה מכם רבבה ירדופו, האמנו בזה בכל לבנו ונפשנו, ואמרנו אשרי הדור שיזכה לראות במו עיניו קיומם של הדברים האלה, וברוך השם בימינו אנחנו דור יתום, דור של שרידי חרב ושארית הפליטה מניצולי השואה, זכינו שנתקיים בנו "ואשבור מוטות עולכם", זכינו ברוך השם שנתקיים בנו מה שנאמר: אם יהיה נדחך בקצה השמים, משם יקבצך ה' אלהיך ומשם יקחך. ראינו ברוך השם, את קבוץ הגלויות מכל ארצות תבל. שונאי ישראל לא יכלו להשלים עם תחייתנו, ועושים הכל כדי למרר את חיינו, גורמים לנו אבדות בנפש ללא הרף, ומציקים לנו בכל דרך אפשרית, אולם אנו בטוחים בצור ישראל וגואלו, שהקשר שלנו עם א"י ותורת ישראל הוא נצחי, ושום כוח בעולם לא ינתק אותנו מכאן, ומחכים ומקוים אנחנו יום יום לתשועת ה' שתבוא במהרה בימינו, הופעת מלכנו משיחנו, ואת רוח הטומאה יעביר מן הארץ, אמן.

עצמאות ישראל ומדינתו אינה הגאולה האמיתית לעמנו, כי לצערנו הרב עד כה ראינו רק העצמאות הפיזית החומרית, אבל נשמת העם עוד לכודה וכבולה בכבלי ברזל בידי כוחות הטומאה והסטרא אחרא, הולכים ומתארגנים ארגונים שלמים נגד ה' ונגד תורתו, זרמי היהדות המזויפים הנקראים בשם רפורמים וקונסרבטיבים דרסו רגלם על אדמת הקודש, ובעזרת הערב רב אשר בתוכנו, התחילו להשתלט ולהשליט את תורתם המזויפת בענייני הלכות והתפילות והגיור וכו', וההיסטוריה חוזרת על עצמה, שגם הצדוקים שהיו בזמן בית שני (הדומים ממש לרפורמים) עשו שמות בעמנו, וגרמו להרס וחורבן בתקופת הזוגות והתנאים הגדולים, והרגו כמה וכמה מגדולי האומה וחכמי ישראל הגדולים,

(תורתנו הקדושה המפורשת על ידי רבותינו התנאים והאמוראים בעלי רוח הקודש ונבואה, והיה להם כוח אפילו להחיות מתים וכו', היא האמיתית, וממנה לא נזוז אפילו כחוט השערה, ואלו תורתם של ה"רפורמים" החדשים מקרוב באו, אשר השחיתו והתעיבו בתורה לפי דעתם ולפי שכלם, לקצץ ולגרוע כפי רוחם ושאיפתם החומרית השאפתנית והגאותנית, ברור ופשוט כשמש שהכל מזויף לחלוטין. ואוי לו לדור שכך עלתה בימיו, שהערב רב נותנים להם גיבוי מלא, וחושבים אותם לאחד מהזרמים של היהדות, כאילו היהדות יש בה חלילה כמה סוגים וכמה זרמים. והלא זה ידוע בכל הדורות שהתורה היא רק "אחת" ולא תשתנה לעולמים, וכמו שכתב הנשר הגדול רבינו הגדול הרמב"ם, שאחת מי"ג עיקרים של האמונה הוא שהתורה שניתנה על ידי משה רבינו ע"ה לא תשתנה לעולם, וכמו שכתוב

בפיוט "יגדל", לא יחליף האל ולא ימיר דתו לעולמים לזולתו, וכל מי שיחשוב שיש כמה תורות, הרי זה כופר בעיקר ואפיקורוס ואין לו חלק לעולם הבא).

עוד אנו רואים לצערנו הרב, שבארצנו המשפט אינו לפי רוח התורה, החוקים הם מלוקטים מכל האומות, אבל לא מן תורת ישראל. וזה בדיוק מה שאמר המן לאחשורוש על ישראל שבאותה תקופה שהיו גם כן מתבוללים, "ודתיהם שונות מכל עם, ואת דתי המלך אינם עושים"... הכוונה דת המשפט שלהם שנוי ומיוצר מכל חקי העמים, אבל "ואת דתי המלך", מלכו של עולם, "אינם עושים"...

אי לזאת אנו כולנו הנאמנים לתורה הנאמנה והאמיתית, אנו המאמינים בני המאמינים, עלינו להתאזר ולהתייצב כמו נד, ולהקדיש את כל מרצנו וכוחותינו נגד כל אלה עוכרי ישראל ומחריבי האומה, לא לשם מרד, ולא לשם מלחמה, ולא לשם מחתרת ח"ו כי כולנו יהודים, כולנו בני איש אחד נחנו, אלא עלינו לעשות הכל להחיות את שממת "הרוח" של ארצנו ושל עמנו, לפחות במידה שמפרים ומפריחים את שממת הנוף, ואת ההרים השוממים והחשופים, ועלינו להפיח נשמה קדושה בגוף ההולך ונבנה, וכדברי גדול אחד שאמר, כי לנפטר מאחלים שתהיה "עליה" לנשמתו, ובתקופתנו זו צריכים לבקש ולאחל שתהיה "נשמה" ל"עליה" זו לארץ, שעולים ובאים אליה מכל קצות תבל.

וחז"ל כבר רמזו לנו את זה בדבריהם הקדושים, שהבטיחו לנו שעתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות (כתובות קי"א ע"ב וברש"י שם) וכוונתם כנראה גם לאילני סרק הרוחניים, אלה אשר נמשכו אחרי הריקנות והעבריינות, הכפירה והאפיקורסות, והם כאילני סרק הרועשים וגועשים יותר מדאי בלי הנבת פירות, שגם על אלה יושפע רוח אלוקי עליון, ויחזרו בתשובה, ויניבו פירות ופירי פירות אשר בהם נתפאר, וכמו שכתוב נצר מטעי מעשי ידי להתפאר.

זכינו ברוך ה' בדורנו ובתקופתנו לנסים גדולים נגלים ונסתרים, האירה ההשגחה העליונה לנו פנים, שונאינו המושבעים לא יכלו להשלים על זה, ויפלשו אל תחומי הארץ, בבטחון גמור שבמשך ימים אחדים ישמידו אותנו מתחת שמי ה', ונפנפו בזלזול ובלגלוג לזרוק אותנו לים, הסכנה היתה עצומה, ורק נסי ה' של ההשגחה העליונה, וגבורתם העילאית של בנינו שהקריבו את חייהם למען קידוש ה', נחלו כל הצבאות האלה תבוסה כתבוסת סנחריב בשעתו. והנס לא היה מקרי וחד פעמי, הוא נמשך ברציפות, השכנים רוצים בכל שעה להשמידנו, וידו של הקב"ה נטויה תמיד לשמור עלינו. קרננו שהיתה שפלה וירודה ומבוזה בין האומות, הורמה למעלה מעל ומעבר, ושם גבורת ישראל יצא לתהילה לשם ולתפארת בכל העולם, מקימי מעפר דל מאשפות

ירים אביון. וזוהי מהלומה כבדה ועצומה כלפי העם הנוצרי במיוחד, הם הנוצרים חשבו וגם רשום בדתם, שכבר נחתם גורלם ועתידם של היהודים, אבד חלילה סברם ותקותם, וישארו עם נודד לנצח וסובל בגלות, כדי לכפר על עון אותו האיש (יש"ו משיחם שהרגנו אותו כביכול), ופתאום קם עמנו לתחייה, והוא עומד ומכריז לא אמות כי אחיה ואספר מעשי י-ה. זכינו ברוך השם לממדים עצומים ידועים ובלתי ידועים, אולם אסור לנו להיות שיכורי ניצחון, ולהשלות את עצמנו שהכל כבר בסדר, אמנם הצלחנו להגיע למדה מסוימת של עצמאות מדינית, אולם טרם הגענו אל המנוחה ואל הנחלה הנפשית והרוחנית. זכינו לגבורה עילאית בשדה הקרב, אבל טרם זכינו למדת הגבורה האמיתית של איזהו גיבור הכובש את יצרו, היכן אורך הרוח שלנו? היכן הסבלנות והענווה? היכן אהבת ישראל? ואפילו אהבת ארץ ישראל, שהתגעגענו כל כך אליה ומסרנו עליה את נפשנו, הולכת ומתאדה לעינינו, ומאות אלפים כבר ירדו לגולה, ואפילו למקומות מדורי גהינום, שבהם נשרפו מיליוני יהודים אבותינו וקרובינו. יש הרבה מאד ליקויים ופגמים בחיי החברה והצבור, במצות שבין אדם לחברו, ובין אדם למקום, ועיקר העיקרים, ראש דאגותינו על שהנוער שלנו הולך ומתדרדר, הולך ומתרחק מאתנו, ודוקא עכשיו בשעה שהגענו לחוף, אל המנוחה בארצנו, הוא הולך ומתרחק מאוד ממעייני הישועה, וזוחל אל ההפקרות והריקנות של הדור.

אמנם אין מקום ליאוש, מאמינים אנו באמונה שלמה שיתקיימו כל ייעודי הנביאים במלואם, ונבואת הנביא ישעיה שאמר, ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים, תתקיים בעזרת השם, אמנם השורשים שלנו טובים ואיתנים הם, אולם אסור לנו לשבת בחיבוק ידים, באדישות ובשויון נפש, עלינו להיאבק ולעשות הכל למען הפצת תורת אמת בין הנוער והעם. בשנות הגולה בשעה שהיינו שותתים דם הלוך ודמוע ללא הרף, ונהרות דמעה ונחלי דם סחפו אותנו לכל עבר, יצרנו יצירות גדולות ועצומות בשטח התורה והיהדות, קרקע מוצקה לא היתה מתחת לרגלינו, אבל יצרנו רקיע עליון נורא ונשגב מעל לראשנו, ובכח רוחנו הכביר הזה הגענו עד הלום, בכח רוחנו זה, עמדו בנינו בגבורה עילאית, והקריבו את חייהם למען גאולת העם והארץ. עלינו לזכור היום, שכל חיי עמנו הוא שזור עם העבר מזמן מתן תורה, ולא מתחיל רק מיום הקמת המדינה, אנו רואים היום לצערנו, שהבן לא רוצה לדעת מתולדות האומה הנשגבה והמפוארת שלנו, את כל זה הוא רואה כדברים גלותיים, שנפשו סולדת מהם וזרים לרוחו, כל ההיסטוריה של הבן היום מתחילה רק ממלחמת השחרור ותו לא. הוא רואה עצמו "כבריה חדשה", "ישראלי" שאין בינו ובין יהודי התפוצות ולא כלום, ונגד זה הם

מתקרבים ומתערבים בגויים יושבי הארץ, אויבנו ושונאינו בדם ובנפש, היודעים איך להפוך את עצמם "לישראלים" כביכול. (וזה דומה לדוב המעטף עצמו בעור של אריה, לשם התחפשות בעלמא כהתחפשות של פורים, דסוף סוף הוא בעצמו רק דוב, ולא אריה, והמחזה הוא רק אחיזת עיניים) וממילא ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם, ועד לנשואי תערובת, ומכניסים נטיעות הרסניות וסרטניות בכנסת ישראל היקרה והקדושה, ומיד אז מתעוררים ההורים מתרדמתם, ובוכים במר נפש על מר גורלם ועל הבושה והחרפה שגרם להם הבן, ובאמת עיקר האשמה מוטלת על ההורים עצמם, אשר מרוב אדישותם הזניחו את תורת החינוך הקדוש המסורתי העיקרי מבניהם יקיריהם, ובכך נוצר המצב הנורא שהבנים נותקו לחלוטין משרשרת הדורות, ומרציפות תולדות העם.

אדוננו נעים זמירות ישראל דוד המלך ע"ה, אומר בתהילותיו וזמירותיו, שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים וגו', הלוך ילך ובכה וגו', הכוונה שהוא פונה אלינו בעצה: אתה עם ישראל המהולל, שעמדת במבחן הצרות והיסורין ובתנאים הקשים ביותר, "זרעת" ויצרת זרעים חשובים ויקרים בתקופה שהיית "הלוך ילך ובכה" (לשון הפסוק, הלוך ילך ובכה נושא משך הזרע), והזריעה שלך בכל שטחי היהדות והתורה עלתה כל כך יפה, ורכשת פנינים יקרים מאוד בחכמת התורה העמוקה, רשמת וכתבת רבבות ספרים יקרי ערך במשך כל הדורות, בימי הבכייה ובימי הצרות! כשתזכה לבא יבוא ברנה (לשון הפסוק, בא יבוא ברנה נושא אלומותיו), כלומר, כשתבוא אל המנוחה בארצך בשמחה ורנה, גם אז תהיה "נושא אלומותיו", תשא על שכמך את המטען של היבול היקר הזה, תפאר בו את ביתך, ועל ידי זה תבטיח את קיום מעמדך ומדינתך לעולמי עד.

כידוע אסון גדול הוא לאדם אם הוא סובל מאוטם שריר הלב, דהיינו שלבו נסתם ונאטם, וזה בשטח הפיזי. וכן גם בשטח הרוחני, אם הלב קיבל "אוטם" דהיינו שאינו רוצה לשמוע ולקבל שום תוכחת, וכמ"ש הנביא ישעיה, השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע וגו', זוהי סכנה רוחנית עצומה, שאין עוד תקוה להחיותו מחדש לאיתנו הראשון, ואפילו הנשמה מלאכותית עוד לא עוזרת וזהו עומק דברי רש"י "אוטם הלב" ע"ש, הכוונה כמ"ש שיקבל אוטם לב רוחני אשר לא ישמע עוד לקול מטיפים ומוכיחים, ואדרבא מחשיב אותם ללעג וקלס, וזהו תמהון לבב, שיתנה ויתפלא על דבריהם איך ידברו דברי שטויות כאלה שעבר עליהם כלח לפי דעתו הנפסדת, וככה ילך מדחי אל דחי עד הסוף.

ובאמת ההיסטוריה חוזרת על עצמה גם בימי עזרא ואנשי כנסת הגדולה, כשעלו לארץ ישראל לשקם את עצמם ואת הארץ ולבנות בית שני, היה גם כן אור וחושך משמשים בערבוביה, (כי לא היתה עוד גאולה שלמה כידוע), וכדברי הנביא, ראיתי ביהודה דורכים גתות בשבתות (נחמיה י"ג), וגם הושיבו נשים נכריות, והמוזכר בנחמיה ה' י"ג כ"ח, וגם המנהיגים קברניטי האומה לדאבון הלב לא היו בסדר, הכהן הגדול היה חתן לסנבלט החורני, ויד השרים הסגנים היתה במעל הזה ראשונה (עזרא ט' ב'), ומנהיגי הדור הנאמנים לתורת ה' הדגישו כי האור והחשך משמשים ביחד, והתפללו לה' שתהיה גאולה שלמה ויעביר רוח הטומאה מן הארץ, גם בימינו בשובנו לארצנו אחרי השואה האיומה והחשך הגדול, ההגיון מחייב שאור התורה והאמונה יחדור בכל בתי ישראל. ברם המצב דומה לימי עזרא ונחמיה, מצד אחד אור גדול, הישיבות מלאות תלמידים לרבבות בן פורת יוסף, האור של התורה הולך ומתרחב, ומצד שני בערות ועם הארצות שאין כדוגמתה. מצד אחד אהבת ארץ ישראל, ומצד שני ריקנות הפקרות וירידה מן הארץ. מצד אחד התדרדרות עד למדורי גהינום העמוקים, ומצד שני הרבה חוזרים לחיק התשובה ומשתדלים בכל עוז להחזיר גם אחרים. מצד אחד גדולי ישראל וראשי ישיבות עובדים במסירות נפש למען גאולת נשמת העם, ומצד שני מנהיגים השמאלניים להפך, עושים הכל להרוס את התורה והאמונה מקרב העם, ועל כל דבר שרואים שיש בו משום קיום התורה ורוח ישראל סבא, מיד קמים ומסתערים בקולי קולות לבטלו, בעוונותינו הרבים לצערנו. בקיצור, מאבק קשה נטוש היום בין שני הפלגים, מחנה הדתיים ומחנה השמאלניים, ולה' התשועה, שיתן לנו לב אחד ולעובדו באמת ובלבב שלם, אמן.

[אמר המחבר והמאסף, על אף הצללים והחשך והאפלה שהתהוו בארץ אחרי קום המדינה, בנוגע לאמונה ולתורה, מכל מקום אני הקטן נראה לע"ד, שעצם קום המדינה אחרי אלפיים שנה של גלות ומרורים, דבר שלא היה ולא נברא מיום חרבן בית מקדשנו, בודאי שזה לא מקרה הוא, והוא אולי כעין ניצוץ קטן של משיח בן דוד העיקרי. ויש לי רמז נאה על זה, והוא שבקריאת קרבן הנשיאים בסוף פרשת נשא, שאנו קוראים כידוע כל אחד בביתו מר"ח ניסן עד י"ג בו, אנו רואים שקריאת נשיא שבט אפרים שהוא אלישמע בן עמיהוד, חלה תמיד ביום השביעי לניסן, והנה ידוע, שאותו יום בשבוע שחל בו שביעי של פסח, תמיד יחול בו יום העצמאות (ועל זה רמזו חכמי דורנו הסימן - ז"ע, אשר בא"ת ב"ש ג"ר וכו' כלומר ביום שחל בו ז' של פסח יחול בו ע' - עצמאות) וידוע גם שביום שחל בו ר"ח ניסן, יחול בו חג הפסח, ויוצא מזה שביום שביעי בניסן הוא גם יום שביעי של פסח, וגם יום העצמאות, ולכך אותו נשיא של שבט אפרים ששמו "אלישמע בן עמיהוד" עולה בדיוק גימטריא "יבוא בחג העצמאות", ורמז לנו גם כן כאמור, שלמרות כל רמיסת הדת וכל ערכי ישראל, והשבת, והצניעות וכו' וכו', זהו ניצוץ של משיח בן יוסף. והוא לפי מ"ש הגה"ק החיד"א זצ"ל בספרו דבש לפי (מערכת

מ' אות י"ח), כי אביה בנו של ירבעם בן נבט הוא משיח בן יוסף, ע"ש. הרי לפניך שירבעם בן נבט החוטא והפושע הגדול, בנו אביה הוא משיח בן יוסף. ואם תאמר, אולי אביה זה היה צדיק, זה אינו, שכבר אמרו במסכת מועד קטן דף כ"ח ע"ב שאביה לא נמצא בו רק דבר אחד טוב ולא יותר ע"ש. והוא מפלאות תמים דעים, ומי יבוא בסוד ה' להבין את מעשיו, דברים העומדים ברומו של עולם. ובא וראה מ"ש רבינו הקדוש איש האלוקים נורא מאוד רבי חיים בן עטר זצ"ל, בספרו אור החיים בפרשת "ויחי" על פסוק - גור אריה יהודה, שכל עיקר מלכות בית יהודה, דוד ושלמה וכו' עד המשיח, השורש והיסוד שלהם היה מזיווגים מגונים, דהיינו ההתחלה של יצירת עם מואב היה מביאת לוט עם בתו, ואח"כ יהודה עם תמר, וכן ישי חמד שפחתו ובאה אשתו במקומה, ומאותו זיווג נולד דוד כמ"ש חז"ל ע"ש בדבריו הקדושים והנוראים. ומן השמים גרמו הכל כדי להשביית אויב ומתנקם, כוחות הטומאה, שלא יקטרגו ויעכבו את הנשמות הגדולות האלה שלא יבואו לעולם, ועל ידי הסיבוכים המגונים והמעורפלים האלה, כוחות הטומאה לא ירגישו, ולא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו, ולא ישימו לב בכלל שמזה יצמח מושיען של ישראל, וממילא הקב"ה גומר את עבודתו שלו, ומעז יצא מתוק, ומעתה הוא הדין בענין מדינת ישראל, הדבר דומה מאוד, שהתחלת גאולתן של ישראל הוא משיח בן אפרים, אולי התחיל על ידי ערפילים וענינים חשוכים כאלה, והכל כדי שהסטרא אחרא וכוחות הטומאה לא יקטרגו, וידוע שירבעם בן נבט הוא משבט אפרים, ואם כן בנו אביה שהוא משיח בן יוסף הוא מאפרים. (ועיין בתרגום שיר השירים, ד-ה על פסוק שני שדיך וגו' שתרגם משיח בן דוד ומשיח בן אפרים) ולכן באותו יום שאנו קורים קריאת הנשיאים, דהיינו שביעי בניסן שקורים בו הקורבן של שבט אפרים, בו יחול תמיד יום העצמאות, לרמוז שעצם קום מדינת ישראל הוא בחינת ניצוץ ממשיח בן אפרים, ואם שהראשית מלא ערפילים וענינים מכל הבחינות, מי יודע מה יהיה לבסוף, והנסתרות לה' אלקינו, וה' יזכנו לראות את הגאולה האמיתית במהרה בימינו, אמן ואמן). עכ"ל הרב קרית ארבע זצ"ל.

סימן קפא - מודים דרבנן היינו שבחייהו

מאת הרב חיים רבי / מחוברת סיון תשס"א (שנה א') סי' מד

עלה במחשבה בס"ד לכתוב קצת בענין הנ"ל, כי רבים חושבים בטעות שאם אדם חוזר בו, יש בזה פחיתות כבוד או משנה דעות וכיוצ"ב. אולם לענ"ד אדרבא יש לו בזה כבוד גדול, כי זה מראה שיש לו אהבת החכמה ואהבת השלום ולכן חוזר בו. והוא נקרא "חכם לב" שאוהב חכמה, וכשחוזר בו הרי התעלה והבין עוד סברא ועוד ראיה בנידון. וא"כ, זוהי מעלה ולא חסרון ח"ו. ועיין בספר ברכת ה' (ח"א עמו' קפב) למו"ר ועט"ר ר' משה הלוי זצ"ל שכותב בפשיטות "אני חוזר בי", וזוהי תהילתו ותפארתו של איש האמת האוהב חכמה, וחבל על דאבדין. וכמו כן בענין "השלום" אם היה לו ריב עם אחרים והשלים עמם, אין זה פחיתות כבוד, אלא להיפך הרי זה חכם גדול שהגיע לאמת ומבין

את חבריו. וגם אם הדעות חלוקות, יודע לכבדם ולשמוח בשמחתם, כי בזה מקדש שם שמים, אשריו ואשרי חלקו.

ואמרתי ללקט באומרי'ם מדברי רבותינו קצת, כיצד התנהגו חז"ל הקדושים בענינים אלו, ועאכ"ו אנחנו איזובי הקיר, כדי שיהיה קל לאדם לומר "חזרתי בי" ולהשלים עם חבריו. הנה בברכות (ד.) אמרו, למד לשונך לומר איני יודע. הרי שצריך "לימוד" כדי להגיע לכך. וידועים דברי רש"י (שם כה:) שכותב "לא ידעתי", ובגליון הש"ס (שם) מציין עשרות מקומות שרש"י כתב כן. ומרן בב"י (או"ח סי' קסז) הביא תשובת הרשב"א אודות מה שנשאל מנין לבה"ג ולהרמב"ם הדין של נתינת הפרוסה לאבל ב"מ בידו, והשיב, מקום ידוע היה לי בזה "ושכחתיו" ואם אמצא אחר בדיקה אשלח ואודיעך. ע"כ. וזהו הרשב"א המפורסם בעולם, שעליו כתב מרן הב"י (יו"ד סי' קי) מעיין המתגבר עמוד העולם אשר באורו נראה אור, כותב בפשיטות "שכחתיו". וכן פירש"י בפ' שמיני על הפסוק "וישמע משה וייטב בעיניו", שמשה רבינו הודה ולא בוש לומר "לא שמעתי". והוא מהש"ס (זבחים קא:) ושם אמרו בזה"ל: הודה ולא בוש לומר לא שמעתי אלא "שמעתי ושכחתי". ע"כ. רואים מכאן, עד כמה פשוט בעיניהם לומר כן.כי ידעו שאין שלימות אלא לו לבדו יתברך. וכמה פעמים שנינו במשנה "וחזרו בית הלל להורות כדברי ב"ש" (עיין גיטין מ"א ע"ב, כלים פ"ט מ"ב, אהלות פ"ה מ"ד). ובפירוש המשניות להרמב"ם (פ"ה דתרומות מ"ד) מבואר, שחזרו ב"ש והודו לב"ה פעם אחת. ע"ש. ובית הלל בענוותם, לא רצו לכתוב "חזרו ב"ש להורות כדברי ב"ה", וכתבו רק בהבלעה "לאחר שהודו". [את זה למדתי ממרן ראש הישיבה הרב נאמ"ן שליט"א במאמרו "ענוה גדולה מכולן" שנדפס בתחילת ספר שו"ת אם לבינה להגר"א מאוזז זצ"ל] גם בביצה (כד:) רב תלמידו של רבי חזר בו לאחר ששמע את רבינו הקדוש בשיעור תורה שחזר בו. ועל זה אמר: "לעולם אל ימנע אדם עצמו מבית המדרש אפי' שעה אחת" ולא פקפק לומר, למה חזר בו? אלא שמח שזכה להשתתף בשיעור תורה ולחזור בו. וכן רב יוסף (ב"מ סה:) לאחר שבנו הקשה עליו, ואין לו תירוץ, אמר "הדרי בי". כלומר, אני חוזר בי. וכן רב נחמן (ב"ק עא:) בערב אמר ההלכה ובבוקר חזר בו. כי היה חלש מהתענית שלא אכל בשר ובאיזה פשטות חוזר בו בן לילה. וכיוצ"ב מצינו לרב נחמן עצמו כשבא אליו רב יהודה והתקיף אותו מאוד, דיבר איתו בענוה והכנעה. והוסיף שת"ח צריכים להזהר שלא יאמרו העולם שהם מחניפים זה לזה (וכמבואר כל זה בקידושין ע:). ע"ש. ועיין במכות (ה:) כמה הצטער רבי יהודה בן טבאי על טעות בהוראה בענין עד זומם. עד שקיבל על עצמו שאינו מורה הוראה אלא בפני שמעון בן שטח שיבדוק אותו אם לא טעה. וכל זה מאהבת האמת והחכמה. ואי

אפשר שלא להזכיר מה שאמרו בגמ' שבת (סג:) כי סליק רב דימי מנהרדעא שלח להו: דברים שאמרתי לכם טעות הם בידי" וכלשון הזה יש עוד י"ד מקומות (!) בש"ס, שציינם במסורת הש"ס (שם). ובודאי יש עוד כהנה וכהנה בש"ס ובמדרשי חז"ל הוכחות בענינים אלו. ועד כאן הגעתי בעניותי.

ונראה עוד לחזק ענין זה על פי דברי חז"ל בגיטין (מג.) שאין אדם עומד על דברי תורה אא"כ נכשל בהם תחילה. ופרש"י, שעל ידי זה נותן אל לבו להבין יותר. ע"ש. נמצא שזה שכר ולא עונש. ובפרט בדברים שבבין אדם לחבירו כשחוזר בו ומרבה אהבה, הרי זוכה לשם טוב ולאהבת ישראל ולקדש ש"ש. ומכאן והלאה, אי אפשר יהיה בקלות לסכסך ולבלבל אותו, כדי לגרום ריב ומחלוקת, ומעז יצא מתוק. ולכן אמרו חז"ל (קידושין פא.), עדיף להתבייש כאן בעוה"ז ולא בעוה"ב. וכן אמרו (ביבמות קה:), בריך רחמנא דכספיה לאבדן בהאי עלמא. ונראה עוד, כי כמו שזכה מר עוקבא לאור גדול שהיה זורח עליו (כמ"ש רש"י בסנהדרין לא:) וכן מי שניצול מעבירה עושים לו נס (קידושין מ.), כך מי שחוזר בו לצורך אהבת ישראל אף אם התבייש ברבים, ידע נאמנה שעתידו לפניו ואור גדול יזרח על פניו. ויזכה שיקויים בו הפסוק "חכמת אדם תאיר פניו" ובודאי זה עושה רעש גדול בשמים. ומקדש שם שמים במעשיו והליכותיו, ואשריו.

וכשאני לעצמי, משנן תמיד את דברי חז"ל (יומא לח.) מכאן אמר בן עזאי: "בשמך יקראוך ובמקומך יושיבוך ומשלך יתנו לך ואין אדם נוגע במוכן לחבירו ואין מלכות נוגעת בחבירתה אפי' כמלא נימא" ופרש"י, שאין לדאוג אולי פלוני יקפח פרנסתי כי הכל קצוב לך מן השמים. ע"ש. והמעמיק היטב במאמר חז"ל הנ"ל, ישלים עם כולם, וישמח ויחזק ויעזור לכולם. ובודאי לא יתבייש לחזור בו, כי כבודו לא יפגע מאומה כי הכל מן השמים. ויש עוד להאריך בעזרת השי"ת ועוד חזון למועד.

בסיכום: כמו שיש מצוה לחזור בתשובה, כך מצוה לחזור בו כשטעה הן בהלכה הן בתיקון המידות. ועל ידי זה יזכה לאור גדול ולקידוש שם שמים ע"י שגורם במעשיו להרבות שלום בעולם. וכדברי חז"ל (ברכות סד.), תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם.

סימן קפב - אמונה ובטחון

מאת ר' אהרן שטרקמן [ז"ל]/ מחוברת סיון תשס"א (שנה א') סי' נב

הנה כבר שמענו הרבה על חובת האמונה בהשגחתו הפרטית של הבורא יתברך, וכי אין אדם נוגע במוכן לחברו אפילו כמלא נימא (יומא לח:). וכמה אנו צריכים ללכת בעקבות גדולי ישראל אשר היתה להם אמונה מוחשית בה' יתברך עד שלא סטו מקו הישר כמלא נימא, ולא שתו לבם הטהור להרהר אחר הנהגתו יתברך, גם כשהיה מדובר בסכום

עתק של ממון (עיין מסכת מכות כד ע"א, וברש"י שם ד"ה רב ספרא). ועל כן, לכאורה היה תמוה לי מה שראיתי בגמרא בגיטין (לז:) שאחר שהביאה את המשנה בשביעית (פ"י מ"ח) "המחזיר חוב בשביעית (פי' מוצאי שביעית, שאין שביעית משמטת אלא בסופה), צריך שיאמר לו (המלוה ללוה) משמט אני. ואם אמר לו (הלוה למלוה), אף על פי כן (פי' אעפ"כ אני רוצה להחזירו). יקבל הימנו. הביאה מעשה ברבי אבא בר מרתא שלוה כסף מרבה. והלך אליו להחזיר לו את כספו במוצאי שביעית. ואמר לו רבה, משמט אני. לקחם רבי אבא והלך לו. ולא אמר אף על פי כן. כשבא אביי מצא את רבו רבה שהיה עצוב. ושאלו, מדוע עצוב אדוני? וסיפר רבה לאביי את המעשה הנ"ל. הלך אביי אל ר' אבא, ואמר לו: האם החזרת את הכסף לאדוני? א"ל, כן. א"ל, ומה אמר לך? א"ל משמט אני. א"ל אביי, האם אמרת לו אעפ"כ? א"ל, לא. א"ל, אם היית אומר לרבה אעפ"כ היה לוקח את כספו בחזרה. לכן, לך אליו ותאמר לו אעפ"כ. הלך ר' אבא ועשה כדבריו ולקח רבה את כספו בחזרה. אמר רבה, לא היה בדעתו של אותו ת"ח לומר מתחילה אעפ"כ. ע"כ דברי הגמ' שם. ויש לתמוה, היאך התעצב רבה בגלל שלא אמר לו ר' אבא אף על פי כן? וכי לרבה היה חוסר ביטחון בשם יתברך ח"ו על כך שלא קיבל בחזרה ממונו? ועוד, שלא היה לו להצטער על הפסד הממון, אלא לשמוח על שקיים מצות "לא יגוש", מפני שהעושה מצוה צריך לשמוח שמחה גדולה עד אין קץ. ואע"פ שגם אם היה אומר לו ר' אבא אעפ"כ והיה מקבל את כספו, ג"כ מקיים מצות "לא יגוש", מ"מ הצער על הממון לא היה צריך להשפיע עליו כלל מול השמחה של מצוה שקיים. ונלע"ד לתרץ על פי מה ששנינו בשביעית (פ"י מ"ט) "המחזיר חובו בשביעית (מוצאי שביעית), רוח חכמים נוחה הימנו". וזה ביאורו: לוה שאמר למלוה אעפ"כ רוח חכמים נוחה הימנו. ומעתה י"ל כי בהיות ורבי אבא היה תלמיד חכם ולא החזיר חובו בשביעית ע"י שיאמר אעפ"כ, חשש רבה כי אפשר שיגרום ר' אבא להמון העם שיזלזלו אף הם ולא להחזיר חובם בשביעית, ולא יחושו לדברי המשנה שאין רוח חכמים נוחה עמהם, וע"ז היה הצער של רבה על התקלה הזו, וחשש שמא ידקדקו מן השמים עם ר' אבא על כך. ולא ח"ו שהצטער על ממונו. על כן, כשהחזיר ר' אבא את חובו ע"י שאמר אעפ"כ, הליץ רבה בעדו ואמר, שזה שלא אמר כן מתחילה מפני שהיה שוגג ולא ידע הדין שצריך לומר אעפ"כ, כי אם היה יודע מתחילה היה אומר כן.

ועל פי זה יש לתרץ מה שיש לדקדק עוד בגמרא הנ"ל, והלא רבה גופיה קאמר לעיל ותליא ליה עד דאמר הכי ופרש"י אם היה רוצה לחזור בו יתלנו על עץ אם גברה ידו עד דאמר ליה אעפ"כ. עכ"ל. וא"כ מדוע לא נהג רבה בדרך כל שהיא לכוף את ר' אבא

שיאמר לו אעפ"כ. וכבר הראוני להגאון יעב"ץ בחי' שכתב וז"ל: אשכחיה דהוה עציב נ"ב. משום דעני הוה כדאיתא במו"ק (ח.) ואפ"ה לא עבד כשמעתיה. עכ"ל. ולפי דרכנו הנ"ל התירוץ מבואר, שבאמת לא היה צערו על כסף זה למרות היותו עני, מפני שהכל מאתו יתברך, אלא התעצב רבה על התקלה שיצאה לר' אבא בדבר. וכדפרישית.

אמונה ובטחון

[הוספה על המאמר הנ"ל]

מאת הרב חיים רבי / מחוברת תמוז תשס"א (שנה א') סי' נה

ראה ראיתי מה שכתב הבחור היקר ר' אהרן שטקרמן (הי"ו) [ז"ל] בירחוננו הקודם (סיון תשס"א) סי' נ"ב לתמוה על מה שסיפרו בגמ' גיטין (לז:) שרבה הצטער על שלא אמר לו ר' אבא משמט אני וכי לרבה היה חוסר בטחון על כך שלא קיבל בחזרה ממונו? ותירץ, כי רבה הצטער על שר' אבא גורם במעשיו שגם המון העם יזלזלו אף הם ולא יחושו לדברי המשנה שאין רוח חכמים נוחה מהם, וידקדקו עמו בשמים ע"ז. עכ"ד נר"ו. ולעניות דעתי גם זה קשה לומר על רבה, כי דרך הנהגת המוסר היא, שלא לעשות חשבונות של חסידות על אחרים. ולכן הואיל ועל פי הדין שביעית משמטת ופטור ר' אבא מן התשלום, רבה צריך לשמוח בדין ולא בחסידות שיכפה על אחרים כי אם על עצמו. ומה שכתב שחשש רבה שילמדו מר' אבא, היה אפשר לומר ולתרץ שרבה סירב לקבל, ולעורר את ר' אבא על ההלכה הזאת. אבל מכאן ועד לעצבות רחוק המקום. ומעתה הקושיא חוזרת למקומה איה איפוא האמונה ובטחון של רבה.

ונלע"ד עיקר כמ"ש היעב"ץ שהזכיר הבחור הנ"ל במאמרו שם, שרבה היה עני. ור"ל, ומש"ה דבר זה הפריע לו מאוד בלימוד התורה וע"ז היה הצער. גם ר' אליעזר בן פדת שהשי"ת דיבר עמו (תענית כה.) היה בצער גדול על שהוא עני ע"ש. וע"ע במו"ק (כח.) כמה סבל מעניות, וזה הרבה יותר מאברכים שבזמן הזה. ולכן צער הגוף זה דבר נורא שלא ניתן למחילה. ומצינו עוד בתענית (כא.) שאילפא הפסיק לימודו ויצא לעבוד בגלל עניות. וידוע הדבר כי עניות זהו ניסיון קשה מאוד, וה' יצילנו מכך. ולכן אף שרבה היה לו בטחון בה', רשאי להיות עצוב כשקשה. ומה שהקשה עוד הבחור הנ"ל והלא רבה עשה מצוה בממונו ולא היה לו להצטער אלא לשמוח ע"ז, לא קשיא, כי לרבה לא חסר לו מצוות, ובפרט שאפשר לעשות מצוה זו בסכום קטן. וזוהי הסיבה שרבה באמת לקח את הכסף, כי היה לחוץ מאוד אף שבתחילה ר' אבא לא כיון לזה.

ומכאן יש ללמוד עוד יסוד באמונה, שהגם שהכל מן השמים ויש לקבל באהבה, מ"מ כשזה במציאות מפריע לאדם בלימוד התורה ושאר עבודת ה' ומזה יש לו צער ועצבות,

אין זה פוגע באמונתו. ויהיה האדם בזה בבחינת "עין במר בוכה (על צערו) ולב שמח (שמקבל הכל באהבה)" (מתוך פיוט "עת שערי רצון").

סימן קפג - מנפלאות התורה

ממדור חכמה ומוסר / מחוברת סיון תשס"א (שנה א') סי' גן

א"ה: לרגל חג מתן תורתנו הבא לקראתנו, ראיתי ונתון אל לבי לשרטט כאן קטע מתוך מבוא שכתב מרן ראש הישיבה הנאמ"ן שליט"א, ונדפס בראש ספר הגדש"פ "גאולה שלמה", שבו רואים בעליל כח תורתנו הנטורה, אשר היא לנו עוז ואורה, ערוכה בכל ושמורה, מפנינים היא יקרה. אין לה תחליף ותמורה, וצריכים אנו לעבדה ולשמרה.

ימי האדם וחיי האנוש הבל הבלים המה. כצל יחלופו כחלום יעוף וכעלה נושבת, ואם חי אדם אלף שנות חיים טובים ובריאים, בהגיע עת פקודתו ידמה בעיניו כאילו חי מספר שנים, כמו שהמליצו הדרשנים: "אדם להבל דמה", אדם הראשון שחי 930 שנה, להבל בנו דמה, שחי פחות מחמשים יום. כי סוף סוף "ימיו אפילו כצל? עובר". צל בהיפוך אתוון לץ שעולה 930 (בחשבון ץ' סופית ל- 900 באותיות מנצפ"ך), הכל עובר וחולף עם הרוח, ולכן "להבל דמה", דמה בגימטריא 49 יום שחי הבל אחיו של קין. בהיסטוריה קוראים על ממלכות אדירות ומעצמות שהרגיזו בשעתן תבל ומלואה, עם הכשדים, האשורים, מצרים, עמון ומואב, אדום ויון ורומי, כל אחד ואחד מהם התנשא כנחשול של ים לבלוע את העולם כלו, פוצץ וכבש והרס ולכד והפיץ והדיח ערים ומושבות ומדינות והוריד מלכים מכסאותיהם. וכיום – זכר קלוש למו בספרי ההיסטוריה, ובחרבות האמפיתיאטרון של רומי ובשרידי אתונה עוד ישוחחו רבים מה היתה עיר זו פעם, ערש התרבות והאמנות, ערש הפילוסופיא וההנדסה וכו', אבל קשר עם ההווה – אין למו. לו עמדו מקברותיהם כעת סנחריב האשורי, ונבוכדנצר הבבלי, ואריסטו היוני, ואלכסנדר המוקדוני, ופרעה המצרי, וראו את העולם שהתקדם בצעדי ענק מאז הכירוהו עד היום, היש להם משהו חדש בשבילנו? או יש לנו "שאלות" להם? לא מינה ולא מקצתה. היש לנו ענין להכיר מה אכלו ושתו בדורות שעברו, לולי תחביב לחוקרי הארכיאולוגיה? היש לנו ענין לשאול את אוקלידוס היוני מה דעתו על המחשב האלקטרוני או על שיטת הספרות ההודית שנפוצה בכל רחבי תבל? העולם מתקדם מיום ליום, והשיטות שהיו בשעתן מודרניות ביותר, עבר זמנן בטל קורבנן. ומה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול לחקור אחריהם?

אחת היא יוצאת מן הכלל בכל מחמדי קדם וחקירות העבר, היא תורתנו הקדושה. זו התורה שבעת נתינתה לעם ישראל היה עמנו "לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב",

בתוך אספסוף של מיליוני אדם עובדי אלילי ופסילי עץ ואבן, נתגלה "קול ה' בכח, קול ה' בהדר" לעמו בחירו, והשמיע קול גדול ולא יסף "אנכי ה' אלקיך". והקול הזה המשיך להדהד ולפוצץ סלעים ולשבר הרים, ומכחו ואימתו נסוגו אחור כל דמיונות אדם ותחבולותיו. נפלו בניני המצרים, התפוררו ארמונות אשור ובבל, שחו גבעות הקפיטוליום של יון, נמוגה האמפריה של רומי, ויפוזו זרועי האלילות העולמית. ולמעלה מחצי האנושות כיום, דתם, תרבותם, ותורתם שאובה ממעינות התורה, שהגיעה אליהם בדרכים לא סלולות ובנתיבות עקלקלות, והיא שהשפיעה על הקידמה והתרבות האנושית במישרין ובעקיפין. מנוחת האדם אחת לשבוע, ביטול העבדות, שויון כל בני אדם בפני החוק, איסור רציחת אדם שאינו מועיל לחברה (כרציחת הילדים הנכים בני שבע, ביון "התרבותית" לפני כאלפיים שנה שדחפו אותם מראש הר גבוה כשעיר המשתלח), איסור אכזריות גם כלפי בעלי חיים (אבר מן החי), וכדומה וכדומה, מן המפוארים בחוקי העולם התרבותי, יסודם בתורת ישראל. מה נפלאים דברי איוב בדברו על זכויות העבד והאמה: "אם אמאס משפט עבדי ואמתי בריבם עמדי, ומה אעשה כי יקום א-ל וכי יפקוד מה אשיבנו, הלא בבטן עושני עשהו ויכוננו ברחם אחד" (איוב לא). לאמר: אין הבדל ביני ובין העבד הכנעני שלי, שנינו עשנו עושנו בבטן, ואחד הוא שכונן אותנו ברחם.

ספר אחד יש בעולם שעדיין לא אבד נצחו ולא הועם זיוו ולא כהה מראיתו, ספר שחיבק את עם ישראל בכל ימי הגלות וההיסטוריה הארוכה שלו. העם שמר עליו מכל משמר, כלשון הרמב"ם באגרת תימן "שגם בין קבוץ לקמץ חטוף, אין הבדל בין העדות", והתורה גם היא שמרה את העם כבבת עין, ובכל הזמנים שעם ישראל הלך לאורה לא יכלו אויביו לעולל לו מאומה: חרבה ירושלים - עבר מרכז התורה לבבל. חרבה בבל - עבר מרכז התורה לספרד ולצרפת ולאשכנז. חרבו אלו - עבר מרכז התורה לצפון אפריקה ולאירופה. חרבה אירופה בימי השואה – חוזרת התורה לאכסניא שלה, לארץ ישראל. וכל מה שנלמד ונאסף ונאגר ונחקר ונכתב בירושלים ובבל ובצרפת ובספרד ובאשכנז ובאפריקא ובתימן ובאירופה, הכל שמור והולך ונשזר ונטווה הלאה. דורות התנאים והאמוראים והסבוראים והגאונים והראשונים והאחרונים, כל אחד תרם תרומתו הכבירה לנצחיות ולקדושת התורה. האשמדאי הנאצי ימ"ש בספרו "מיין קאמפף" ("מלחמתי") כותב: איזה עם שאלפיים שנה לא הצליחו לשנות בו כמלא נימא, ונשאר תמיד עם האופי והרעיונות שלו כמו עם ישראל? (ראה בירחון "אור תורה" שנה י"א עמוד רס"ז). ואויבינו פלילים.

נכון שבמאה השנים האחרונות הרסו הרבה בעם ברוחניות ובגשמיות, אך כל ההורסים לא הצליחו ולא יצליחו לעולם להעמיד עם אחר, תרבות אחרת, תורה אחרת, כי כך הבטיח בורא עולם לעמו ולתורתו: "כל כלי יוצר עליך לא יצלח, וכל לשון תקום אתך למשפט תרשיעי". וכיום עדים אנו לרבבות בעלי התשובה (כ"י) בארץ ובעולם החוזרים למקור מחצבתם. ואלה שאינם חוזרים, הם חסרי בסיס וקרקע יציבה מתחת לרגליהם. האב בקושי עוד מחזיק ביהדות, והבן מתבולל, והנכד נכרת כבר מקרב עמו. המציאות הוכיחה שאין סגולה בדוקה נגד ההתבוללות: לא מדינה, ולא צבא, ולא שפה, ולא שירי ההשכלה שאבד עלימו כלח, רק דבר אחד ויחיד: התורה בעזוז רוחה ובעוצם תומתה, בטהרתה, בלי כחל ושרק, כפי שנמסרה מדור לדור בתורה שבכתב ותורה שבעל פה. עכ"ל.

סימן קפד - ענוה גדולה מכולן (ע"ז כ:)

מאת הרב איתן כרמי/מחוברת סיון תשס"א (שנה א') סי' מו

לעשות רצון מורי ורבי חפצתי, ואע"פ שהתמהמהתי ולא אצתי, כי אני עם עצמי בלבי נועצתי, כי ודאי שאיני ראוי ואיני כדאי. אך היות שתמיד דחפתי לזה את תלמידי, ועודני ממשיך לדחוף גם היום את ידידי. על כן אמרתי, הנה באתי גם אני במגילת ספר, מהני מילי מעלייתא אמרי שפר, ואכתוב קצת על ענוה. ואתהלכה ברחב'ה, לכבוד השם ובאהבה.

אמרה תורה (דברים יג ה) "אחרי ה' אלקיכם תלכו", ואמרו חז"ל (סוטה יד.) וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה, והלא כבר נאמר (דברים ד כד) "כי ה' אלקיך אש אכלה הוא"?! אלא להלך אחר מידותיו של הקב"ה, מה הוא מלביש ערומים וכו', אף אתה הלבש ערומים. הקב"ה ביקר חולים וכו', אף אתה בקר חולים. הקב"ה ניחם אבלים וכו', אף אתה נחם אבלים. הקב"ה קבר מתים וכו' אף אתה קבור מתים. ע"כ. ובשבת (קלג:) למד אבא שאול מצוה זו ממאי דכתיב (שמות טו ב) "זה אלי ואנוהו", ועל זה אמר, הוי דומה לו, מה הוא חנון ורחום, אף אתה היה חנון ורחום. ופירש רש"י (שם ד"ה הויי), ולשון אנוהו – אני והוא, אעשה עצמי כמותו, לידבק בדרכיו. עכ"ל. ועיין בפני משה על הירושלמי (פאה ריש פ"א ד"ה אדמה לו), ובתנא דבי אליהו רבה (סוף פכ"ו) דשם דרשו מצוה זו, ממאי דכתיב בדברים (כח ט) "והלכת בדרכיו". הצד השוה שבכולם שצריך לידמות לקוננו.

והיא מצות עשה מהתורה לילך בדרכיו, וכבר מנאוה כל מוני המצות, הלכות גדולות (מצוה לב), ובספר המצות לרמב"ם (מצוה ח), ובסמ"ג (עשין ז), וביראים (סימן תח [ד]), ובסמ"ק (מצוה מז), ובחינוך (תרח), ורבינו שלמה ן' גבירול באזהרותיו (מצוה ד) וע"ש

לרשב"ץ בזוהר הרקיע (עמ' 9), ובקרית ספר (הלכות דעות פ"א). וע"ע בשאילתות (בראשית שאילתא ג), ובחרדים (פ"ט, אות יח) ואכמ"ל. אך זה אומר, דכתבו בחידושים וביאורים שבסוף ספר חרדים (עמ' רפז) מסברא דנפשייהו, ושוב הביאו כן מספר צביון העמודים על הסמ"ק (מצוה מו), כי עצם תיקון עצמו במידותיו יתברך באופן שאם יבוא לידו יקיימנה, זה עצמו קיום המצוה, אף שלא בא לידי מעשה כלל. ע"ש.

ועיין בס' ראשית חכמה (שער הענוה פ"א אות יד) שכתב, ושמעתי בשם הגאונים, על מה שאמרו בגמרא ראש השנה (יז:), מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח ציבור, והראהו למשה ואמר לו, כל זמן שישראל יעשו לפני כסדר הזה, אני מוחל להם. ע"כ. והדבר קשה, שהרי אנו רואים כמה פעמים אנו מזכירים י"ג מידות ואין נענים, אלא מפרשים הגאונים, כי כוונת "יעשו לפני כסדר הזה", אין הכוונה על עטיפת הטלית בלבד, אלא שיעשו סדר המידות שלימד הקב"ה למשה, שהוא (שמות לד ו) "אל רחום וחנון", דהיינו מה הוא רחום אף אתה תהיה רחום וכו' וכן לכל י"ג מידות. עכ"ל הרב ראשית חכמה בקוצר.

[וזהו כעין מה שפירשו תלמידי רבינו יונה בברכות (בדפי הרי"ף ב' ע"ב ד"ה איזהו) ע"ש].

ועלה על לב לומר בפשיטות, מכיון שהוא יתפאר ויתעלה עניו כדאיתא במגילה (לא.), כל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקב"ה אתה מוצא ענוותנותו, דבר זה כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים וכו' ע"ש. ובבראשית רבה (פרק מח, אות א), מה ענוה שהרבה הקב"ה על אברהם, שהיה יושב והשכינה עומדת. וע"ע רש"י על התורה (בראשית א כו), ענוותנותו של הקב"ה למדנו מכאן. ע"ש. וע"ע בתנחומא (כי תשא טו), יש עניו מן הקדוש ברוך הוא? וכו'. עש"ב. וע"ע בראשית חכמה (ריש שער הענוה). וכן אמרו בתנא דבי אליהו (זוטא ד'), שנו חכמים, הוי עניו לכל אדם, ולאנשי ביתך יותר מכל אדם, ומנין זה, תדע לך שכן הוא, צא ולמד מן הקב"ה, שהיה עלוב ועניו לעמו בכל מקום, ולא הלך עמהם כדרכיהם, ולא שפט אותם כעונותיהם, אלא היה להם במידת ענוה שלו. ע"ש. וע"ע בתומר דבורה לרמ"ק (ריש פ"א, וריש פ"ב).

אם כן, כל ההולך בדרכיו ומתנהג בענוה, מקיים מצות עשה מהתורה כמו כל שאר מידותיו יתברך, ואם הוא מתנהג בגאוה עובר על מצוה זו, חוץ ממה שעובר על מצות לא תעשה פרטית שבגאוה, לשיטת הסמ"ג (לאוין סד), [וע"ש דפסק כרב נחמן], והיראים (סימן שס [יא]), והסמ"ק (מצוה כב), דהם ז"ל מנאוה למצות לא תעשה, והיא מוצא'ת מהפסוק (דברים ח', יא') "השמר לך פן תשכח את ה' אלקיך". ואע"פ ששאר מוני התרי"ג לא מנאוה, אין מכאן ראיה שהם אינם סוברים שהיא מצות לא תעשה, רק שהם סוברים שהיא אינה

חלק מהשס"ה לא תעשה. ועיין בזה באורך בהקדמה על החרדים מה שכתבו המו"ל (עמו' ד' ד"ה עוד בענין). ואכמ"ל.

ומצאתי און לי בדברי הרמב"ם בידו החזקה (הלכות דעות פ"א), שבהלכה ד' כתב, "הדרך הישרה מדה בינונית וכו'" וסיים: "כל אדם שדעותיו דעות בינוניות ממוצעות נקרא חכם". ואח"כ בהלכה ה' כתב, "ומי שהוא מדקדק על עצמו ביותר, ויתרחק מדעה בינונית מעט לצד זה, או לצד זה, נקרא חסיד. כיצד? מי שיתרחק מגובה הלב עד קצה האחרון, ויהיה שפל רוח ביותר נקרא חסיד, וזו היא מדת חסידות וכו'. ועל דרך זה שאר כל הדעות. וחסידים הראשונים היו מטין דעות שלהן מדרך האמצעית וכו', וזהו לפנים משורת הדין. ומצווין אנו ללכת בדרכים האלו הבינוניים, והם הדרכים הטובים והישרים, שנאמר (דברים כח ט) "והלכת בדרכיו". עכ"ל הטהור. ונראה פשוט מדבריו, שהמצוה לילך בדרכיו כוללת בתוכה את כל מידותיו יתברך, ואע"פ שאינן כתובות בהדיא בציווי. כלומר, כל מידה שנמצא שה' יתברך מתנהג בה, אשר הם כולם רק לטוב, נצטוינו ללכת בה בכל יכלתנו.

ושוב מצאתי שכן כתב מרן החיד"א במפורש בכסא רחמים שלו (אדר"נ ריש פכ"ד, בפירוש), והביאו בעבד המלך (דברים כח ט) וז"ל: והמידות הטובות נכללות בעשין ובלאוין ובמצות והלכת בדרכיו. עכ"ל. וע"ש דעל הענוה דיבר. וע"ע לחפץ חיים (בפתיחה, עשין יד), שכתב שהמדבר לשון הרע עובר ג"כ על מצות עשה "והלכת בדרכיו", ועל מה שאמרו חז"ל, מה הוא רחום וכו' כתב בהדיא "וכיוצא בזה בשאר מידות טובות, כמו שמבואר ברמב"ם בהלכות דעות" ע"ש. והוא כדכתיבנא. ושו"ר דכ"כ בהדיא רבנו בחיי בספרו כד הקמח (סוף ערך "ענוה") וז"ל: וידוע כי מידת הענוה מדרכי השם יתברך היא, ואנחנו מקבלי התורה נצטוינו שנלך בדרכי השם יתברך, שנאמר "והלכת בדרכיו", ע"כ. וע"ע בספר חסידים (סי' קפב).

והנה, מידה כשמה כן היא, כלומר, שצריך לקחתה במידה מסויימת, וכמבואר ברמב"ם בידו החזקה (שם) בכל שאר המידות. אולם במידת הענוה, ידועה מחלוקת האמוראים בגמרא סוטה (ה.) דדעת רבא שתלמיד חכם צריך שיהיה בו קצת גאוה, ודעת רב נחמן בר יצחק שאסור שיהיה בו אפילו מקצתה ע"ש. והנה ברמב"ם (שם פ"א הלכה ה') כתב, ואם נתרחק עד האמצע בלבד ויהיה עניו נקרא חכם, וזו היא מידת חכמה. ובפרק ב' (הלכה ג') כתב, שאסור לנהוג במידה בינונית במידה הענוה, אלא צריך שיהיה עניו מאד. ע"ש בלחם משנה (פ"א, הלכה ד') שעמד בקושיא זו, ותירץ, שבכל המידות צריך לילך בדרך הבינוני, חוץ מב' מידות גאוה וכעס, שצריך להרחיק עד הקצה האחרון, אבל לא ממש

לקצה האחרון, יעו"ש באורך ובטוב טעם. והסכים עמו הרב טורי אבן על הרמב"ם (ריש הלכות דיעות). וכ"כ הפרי מגדים באשל אברהם (או"ח ריש סי' קנו), דמה שכתב הרמב"ם, וגאוה וכעס יתרחק "עד קצה האחרון", ולא עד בכלל, רק קרוב לה ע"ש. [וע"ע לנמוקי מהרא"י על הרמב"ם (שם פ"ב) בתירוצו קושיית הלחם משנה, דמשמע דלענין פעולה, אמר שינהיג עצמו בדרך הבינוני, לכעוס על דבר שראוי לכעוס, כדי שלא יעשו פעם אחרת, וכדי ליסרם. וע"ע בספר בן ידיד על הרמב"ם (שם פ"א הלכה ד'), וב"אבן האזל", וב"משאת בני קהת" וב"שפת המלך" (שם פ"ב)].

איברא, דיש לחקור שיטת הרמב"ם בזה, אי פסק כרבא או כרב נחמן בר יצחק. ומקור הספק, ממאי דכתב הרב (שם פ"ב הלכה ג') "ועוד אמרו, בשמתא מאן דאית ביה גסות הרוח, ואפילו מקצתה". ע"כ. דבלשונו הטהור נראה ששילב את שתי הדעות, שהרי ענין השמתא (נידוי) אמרו רבא שם בזה"ל: "בשמתא דאית ביה, ובשמתא דלית ביה", ולא הזכיר רבא ענין מקצתה. ומאידך רב נחמן אמר לשון "לא מקצתה" שם בזה"ל: "לא מינה ולא מקצתה", ולא הזכיר ר"נ שמתא כלל. ובהגהות מימוניות (שם ריש פ"ב), ובמגדל עוז (שם), כתבו בפשיטות שהרמב"ם פסק כרב נחמן, ודייקו כן ממאי דכתב "ואפילו מקצתה" ע"ש. וראיתי בספר גושפנקא דמלכא על הרמב"ם (שם), דממאי דלא הזכיר רב נחמן ענין שמתא כלל, כתב, דהרמב"ם פסק כרב בענין שמתא למאן דאית ביה, וממאי דהזכיר הרמב"ם ענין "מקצתה", מוכח שפסק גם כרב נחמן בר יצחק. והמגיה שם בספר העיר על המחבר, שגם רב נחמן בר יצחק סבירא ליה, דקאי בשמתא אפילו מאן דאית ביה מקצתא ע"ש. ומרן בכסף משנה (שם) לא גילה דעתו כמאן פסק הרמב"ם. והפרי מגדים הנ"ל דעתו שהרמב"ם פסק כרבא, ולא יהיה כמת שאין מרגיש, ולא כהגהות מיימוניות דמדבריהם משמע שהרמב"ם פסק כרב נחמן. ע"ש. ומהלחם משנה הנ"ל משמע דס"ל דהרמב"ם פסק כרבא, דאי לאו הכי, אפילו מקצתה היה אסור שיהיה בו, והוא ז"ל סובר, דלא עד הקצה האחרון ממש, וכדלעיל. וכ"מ מהנימוקי מהרא"י. ולע"ד נראה שלשון הרמב"ם אין בו הכרע.

וע"ע ברבינו בחיי על אבות, שאחר שכתב בפרק ב' (משנה א') וז"ל: וכן הגאות שהיא בקצה הראשון, והשפלות בקצה האחרון, ראוי לו שיתנהג בדרך הממוצע הנקרא ענוה, לפי שעם הקצה הראשון יתגאה על הבריות וישנאוהו הכל וכו', ועם הקצה האחרון ישפיל עצמו יותר מדאי עד שיתנבל ויהיה מרמס לכל וכו'. עכ"ל. ואח"כ (פ"ד מ"ד) כתב, אבל במידת הגאות הזהירנו להתרחק ממנה הרבה, ואין ראוי לנו שנעמוד במיצוע וכו', ואילו היה אדם עומד על המיצוע שהוא הענווה, יש להתפחד פן יתקרב לגבול הגאוה

שהיא תועבת ה', ומטעם זה אמר: מאד מאד הוי שפל רוח, כלומר, התקרב לצד השפלות וצא מן המיצוע שהוא הענוה וכו', וזה שכפל "מאד מאד", שתתרחק עוד מן המיצוע ותטה לצד השפלות, לא שתעמוד בקצה האחרון של שפלות, כי יהיה מרמס לכל כף רגל, ולא יהיו לו מעלות כלל, עכ"ל הטהור. ומבוארים דבריו כדרך שתירצו את דברי הרמב"ם, ודוק דכרבא סבירא ליה. ולפי דבריו יוצא, שגם מה שאמר רבי לויטס איש יבנה, מאד מאד הוי שפל רוח, זה לא בלי מצרים, כלומר, לא עד בכלל, אלא כרבא. [וזהו לא כמו שכתב רבינו יוסף ן' נחמיאש (תלמיד הרא"ש) באבות (שם), דהא דרבי לויטס אתיא כמאן שאסור שיהיה בתלמיד חכם שום דבר ממנה ע"ש.].

ואנכי הרואה להמאירי בסוטה (ד' ע"ב ד"ה ויש), דנראה מדבריו בעליל דכרבא סבירא ליה, וז"ל: ויש מידה אחרת שלישית, נקראת יקרת רוח, והיא ראויה לתלמיד חכם עצמו שלא להיותו מרמס להדיוטות וכו', ועל זו אמרו תלמיד חכם צריך שיהא בו אחד משמונה שבשמינית וכו', ומתוך כך אמרו, "בשמתא דאית ביה, ובשמתא דלית ביה". ועיין לו עוד בחיבור התשובה אשר לו במאמר א' (פ"ה, מעמ' 135 ואילך) באורך. [וראיתי בספר "באהלי צדיקים (עמ' 117) שכתב בשם הרבי מלעלוב, שאמנם חז"ל אמרו שהקב"ה נתן את התורה על הר סיני הנמוך, כדי שנלמד ממנו את מידת הענוה, אם כן, היה ראוי שהתורה תנתן בעמק או בבקעה? אלא, בא הכתוב ללמדנו שגם לענוה יש גבול, והאדם צריך להיות איזה שהוא הר, ולא לתת את עצמו מרמס לאחרים. ע"כ].

המורם מהאמור, שיש פנים לכאן ולכאן במידת הענוה, וכדאים הם רבינו מנחם המאירי ורבינו בחיי וסיעתם, לסמוך עליהם ואפילו שלא בשעת הדחק, ויגבה לבו בדרכי ה', בעיתות הנצרכות. וכל ערום יעשה בדעת, לדעת "מה" זוהי דרך ישרה שיבור לו האדם, כי "מה" זה כל האדם, ודעה קנית "מה" חסרת, ודעה חסרת "מה" קנית, ו"מה" יתן ו"מה" יוסיף לו לאדם, שמונה שבשמינית שבגאוה. אך לפעמים לכבוד ה' ובאהבה, מתורתינו התמימה המשיבה, יראה הודה וגם זיוה, ועת וזמן לכל, בכל מכל כל, להתפאר בעמינו ובמשולה למים, ובלבד שיכוין את לבו לשמים. [ובענין שמונה שבשמינית, עיין לרש"י (שם), ולמאירי (שם) בשם הגאונים, ובגליוני הש"ס (שם ה.) לרבינו יוסף ענגיל, וע"ע למהרש"א (שם) בדרך צחות, ולגר"א בדברי אליהו (שם), ובעיון יעקב (שם), ובענף יוסף על העין יעקב (שם) בשם היערות דבש, ובשם ספר "עיר בנימין" ועוד דברים נפלאים ע"ש].

והיות וזכיתי בס"ד להיות איש עט"י, ולכתוב ולעשות גם אני לביתי, אכתוב לכבוד ה' הרועה אותי, באופן כללי ופרטי, ממה שאספתי באמתחתי, לזיכוי הרבים שהיא תכליתי. יסודות חשובים על ענוה, לאברכי הכולל ולתלמידי הישיבה, לכבוד יום מתן תורה שנתנה ונתקבלה באהבה, היות וקורבנה ומנחת הודה לה' מאד ערבה.

א. בעלי תשובה דרכם להיות שפלים וענוים ביותר. רמב"ם (הלכות תשובה, סוף פ"ז).
ב. אל יאמר אדם, מה לי לעשות להתגבר על הגאוה, אחרי שמטבעי כן הוא, שהרי האדם מוכרח בשכלו להתגבר על טבעו, וזה כל חובת האיש הישראלי. ואמרו חכמים (ברכות ה.), לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע. ערוך השולחן (או"ח סי' קנו סעיף ה').
ג. אל תתן אל לבך מה ידברו ממך אחרים, כי זה שורש פורה נזקים וחבלות לנפש. ואמר הפילוסוף: רוב הצרות באות לאדם שרוצה להיות נכבד בעיני אחרים. וזה הבל גדול, כי מה יתן לאדם אם אלף אנשים מכבדיו, או אם ידברו רע עליו ויבזו עליו, ותכלית מידת הענוה להגיע למידת הנשתון. מרן החיד"א (ציפורן שמיר אות מג). ואם ישבחוהו, מה יתרון לאדם? היום כאן מחר בקבר, היום חי ומחר רימה ותולעה, בכל המעלות זו היא המשובחת – הענוה. ספר חסידים (סימן נג).
ד. ירגיל האדם במחשבתו לראות בבזיונו, ויאמר "עם היות שבני אדם אינם יודעים את גריעותי, וכי אני איני מכיר בעצמי שאני נבזה בכך וכך", ויחשוב עוד על עוונותיו תמיד. תומר דבורה (פ"ב).
ה. במקום שיש גדולה וכבוד ירחיק עצמו, ואל יעמוד אדם במקום שמשבחים אותו, שאי אפשר שלא יהנה בו. ספר חסידים (סימן טו).
ו. שלושה אינם נודעים אלא בשלושה דברים: העניו – בשעת כעסו, והגיבור – במלחמה, והאוהב – בשעת הצורך. שם (סימן קפד).
ז. וצריך שיקדים שם חברו לשמו, כמו שהיו עושים בית שמאי ובית הלל, שהיה כל אחד מזכיר טעמו של חברו קודם טעמו, כאשר הוא מספר שניהם, ואף בדברי העולם. שם (סי' טו).
ח. וכשיושב בישיבה ויודע קושיא ותירוץ טוב, אל יקפוץ לאומרו עד שיראה שלא ישימו על לב, אז יפתח פיו. שם.
ט. כשהוא שומע שחבירו מדבר דבר אחד, והוא יודע אותו כמו כן, אל יקפוץ ואל יכנס בדברי חברו לומר "ידעתיו", אלא ישתוק וישמענו, כי פעמים רבות יהיה אשר ישמע בדבר טעם אשר לא שמע. וגם מה הנאה יש לו להתפאר בדבר לאמר: גם כמוך ידעתיו. שם.
י. כל מה שאדם יכול למעט בכבודו כדי להגדיל כבוד יראי ה', צריך לעשות, שנאמר (תהילים טו' ד') "נבזה בעיניו נמאס, ואת יראי ה' יכבד". שם . [עיין בשבת (לד.)].

יא. ואל יהנה מענותנותו, שלא ישתבח בענוה שלו, שנאמר (משלי כז', ב') "יהללך זר, ולא פיך". ואם רוצה לשבח עצמו לתלמידיו ולחברו כדי שילמד מדרכיו, יכול הוא לשבח את עצמו. שם.

יב. כל זכיות שאדם עושה ואין בהם ענוה – כמו תבשיל בלא מלח. וכל ענוה שאין בה יראת שמים – כמאכל בלא תבלין. שם.

יג. בכל מקום דע את בוראך, ואפילו במקום שאסור להרהר בדברי תורה, דבהיותך בבית המרחץ או בית הכסא, זכור טומאתך, כמה טומאה יוצאה ממך וסרוחה, ובזה כל אדם יתפוש בענוה. שם (סימן תקמה).

יד. שני אנשים שמדברים בדברי תורה, ועוד אחד יושב שם ויודע לשאת ולתת עמהם, והם אינם צריכים לו, כי הם בעצמם ידברו ויטענו כל מה שזה רוצה לומר – ישתוק אותו אחד ויקבל שכר, מפני שלבו אומר לישא וליתן עמהם, כדי שידעו שהוא יודע, שלא יחשדוהו שהוא אינו יודע. ואם יודע דבר מה לחדש להם, ישא ויתן עמהם. שם (סימן תתקסא).

טו. ואמר רבינו יוסף גיקטיליי"א עליו השלום, כי האיש אשר ידבנו לבו, לתקן מידותיו ולישר דרכיו ומעשיו, ולרדוף אחר הענוה בתכלית השלמות, להיות עלוב ולא יעלוב, שומע חרפתו ולא ישיב, מיד תשרה עליו השכינה, ולא יצטרך ללמוד מבשר ודם, כי רוח אלקים תלמדנו. ראשית חכמה (שער הענוה פ"ג אות יא).

טז. ראוי שתדע ותזהר, מלעשות ולנהוג איזה מילי דחסידותא בפני רבים שאינם נוהגים כן. ועל זה נאמר (מיכה ו ח) "והצנע לכת עם אלקיך", כי מלבד שעל פי הדין אסור, אף אם רק מיחזי כיוהרא, אבל עוד תחוש שימצא היצר מקום, להכניס בלבבך "תועבת ה'" היא הגאוה, מינה או מקצתה. או שיורה לך היתר שתחשבהו לשם שמים, "ממני יראו וכן יעשו", אלא אם כן זה דבר שאתה מוחזק ומפורסם בפרישות וחסידות, הוא מותר. אבל צריך לעשות "חשבון נפש", אם הוא על צד האמת בלי שום רמיה. מנחת שמואל (מאמר דרך הישר אות יג).

יז. מי שהלך למקום שאין מכירים אותו, והם סוברים שהוא שנה הרבה, ומכבדים אותו ביותר, צריך לומר להם לא שניתי כל כך הרבה. רבינו שמשון (סוף שביעית).

יח. אם באים לנסות אדם אם יודע מסכת פלונית, ולא על מנת לשאול דין או הוראה, מותר לשנות ולומר לא למדתי את זה, ומידת ענוה היא. רש"י ותוספות בבא מציעא (כ"ג ע"ב ד"ה במסכת). ועל זה אמרו חז"ל (דרך ארץ זוטא, פ"ג), למד לשונך לומר איני יודע. רבינו חננאל (בבא מציעא שם).

ונסיים בסגולה שכתב מרן החיד"א זצ"ל בסוף ספרו כף אחת בזה"ל: סגולה אמיתית לכל ענין, הוא להיות עניו באמת מלב ומנפש, וליתן צדקה כפי מיסת ידו, ולעסוק בתורה לשמה. וסימנך (משלי יט כא), "עצ"ת ה' היא תקום", עצ"ת ראשי תיבות: ענוה צדקה תורה – "היא תקום", השם ברחמיו יזכנו להכיר מיעוט ערכנו ושפל מצבנו, ולעסוק בתורתו תורת חיים. עכ"ל.

סימן קפה - כבוד התורה – דרכי ההוראה

ממדור חכמה ומוסר / חוברת תמוז תשס"א (שנה א') סי' סב

א"ה: לפני זמן מה פניתי אל הרה"ג ר' אברהם יוסף שליט"א רבה של עירנו חולון ת"ו ובנו של גאון עוזנו עטרת תפארת הפוסקים בדורנו מרן הראש"ל הגר"ע יוסף שליט"א, וביקשתי ממנו שימסור לי כמה מחידושי תורתו כדי לפרסמם בירחוננו. וב"ה נעתר לבקשתי ומסר לי מאמר דלהלן. והנני להודות בזה להרה"ג הנ"ל על שהואיל בטובו להיות לנו לאורח כבוד. ושכמ"ה.

המשנה אומרת: "יהודה בן תימא אומר הוי עז כנמר וכו', הוא היה אומר עז פנים לגהינם וכו'". ההבדל בין הרישא (הוי עז וכו') לסיפא (עז פנים לגיהנם) הוא כנראה כל כך מובן מאליו, על כן לא טרח התנא להסביר לנו את ההבדל בין הציווי בעשה לבין לא תעשה. ואני הקטן חזיתי ראיתי בדברי המפרשים נ"ע, כי הציווי הוי עז כנמר משמעותו ההיפך מהאזהרה לא הביישן למד, כי כדי לעמוד על הבנת דברי רבו, צריך להעיז ולשאול פעם ושתים ולא יבוש מפני המלעיגים עליו. וכן הוא הדין בקיום המצוות, כי אם יבוש מפני המלעיגים עליו נמצא נמנע מלקיים מצות וכמו שכתב הרמ"א באו"ח סימן א' סעיף א' (וראה במשנה ברורה שם ס"ק ה' ובביאור הלכה שם). וזה כלשונו של הטור שם, וע"ש בדרישה אות ב' ובפרישה אות ה'.

ואולם עז פנים לגהינם, המתחצף נגד גדולים ממנו בחכמה או בשנים ומזלזל בדבריהם, לומר, אני ראיתי והבנתי מה שאחרים לא השיגו ולא ידעו - אף שיתכן והצדק עמו, הרי זה עז פנים וגורם לחילול שם שמים, ולכן דינו לגהינם, כי דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום. וק"ו כאשר הדן משער השערות ודן בסברות, אשר על פיהן נראה שדברי שכנגדו אינם, עד כמה שהסברות יהיו יפות ונראות נכונות, עליו להביא ראיה לסברתו בדקה מן הדקה, ולאו כל מוחא סביל דא.

כלפי מה דברים אלו נאמרים, בפרט בדורנו דור דעה שרבו גם רבו מחברי ספרים, מחדשי חידושים ולוקטי אמרים בהלכה ובדרש, חובשי בית המדרש, ואין בית המדרש בלא חידוש. אך בינותי ראיתי עד כמה קלע אל השערה אבי מורי עט"ר שליט"א, במשלו

משל למה הדבר דומה, למלך שהיה בקי בקליעה למטרה ולא יחטיא, ובעוברו ליד בית אחד הכפריים ראה והנה כמה לוחות מטרה, ובכולם החץ נטוע בלב המטרה ממש, התפעל המלך ירד מסוסו הקיש בדלת ושאל את בעל הבית מי הוא זה אשר ידיו אומנו כל כך. השיבו בעל הבית, אני הוא. שאלו המלך עצה כיצד אומנו ידיו לדייק כל כך. השיבו בבת צחוק, אתה אדוני המלך קודם תצייר את העיגולים והמטרה, ולבסוף תשליך את החץ. אך אני קודם משליך את החץ, ואח"כ מצייר את המטרה... הפוסק צריך להיות מהסס וירא בטרם בואו לחרוץ דין, ובפרט בעניינים שיש בהם חשש הפסד ממון, כי התורה חסה על ממונם של ישראל, ובפרט לאחר שכבר הורה ובא חכם והביא סימוכין לדבריו ופסק את פסקו, אם אין כאן דבר מבוסס להורות בהיפך את אשר הורה החכם, אינו רשאי להורות ברבים לאסור את אשר התיר החכם אלא לשומעי לקחו בלבד, אא"כ פנה אל החכם והוכיחו בראיות נכוחות ולא השיב על דבריו כלל, אז יש בידו הכלים לצאת ללחום מלחמתה של תורה, ולאסור איסור או להתיר כפי ראות עיניו.

ובדורנו שנתמעטו הלבבות ורבו העוסקים בספרי קיצורים, וממעטים בהבנת מקור הדברים בראשונים ובאחרונים, ולדייק בדבריהם הדק היטב, עד ששכלו מתחדד לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא, מרבים העם להביא שמועות, ובעוה"ר כל בר בי רב דחד יומא מעיז פנים ומחציף כלפי מורי הוראה שקטנם עבה ממתניהם, כמה יחרד הלב על מי שלא הגיע להוראה ומורה כי רבים חללים הפילה, ואינם בושים לעמוד ולצפצף בקול גדול על ה' ועל משיחו בטענות שוא ומדוחים כי הרב הפוסק והמכשיר - אינו יודע, או אף הגדילו חטאם באומרם הכל "פוליטיקה".

כאן המקום להסביר את ההבדל שיש בין בד"צ המעניק הכשר למהדרין, לרבנות שמעניקה הכשר רגיל. ראשי התיבות בד"צ הוא בית דין צדק, דהיינו שיש תלמידי חכמים, מורי הוראה, העומדים בראש הבד"צ, וההנחיות באות מהם קטון כגדול, ובכל ענין חדש שלא היה לעיניהם עד כה, יושבים ודנים, וכשצריך אף מבקרים ורואים את הענין מקרוב, ורק ענין חלק שאין בו עיקולי ופשורי וללא ספיקות ומחלוקות כלל ועיקר, מעניקים לו הכשר שהוא אליבא דכו"ע. ועל זה היה דוה לבו של מאמו"ר מרן הראש"ל שליט"א, שאנו הספרדים אין לנו על מי להישען, ובני אשכנז יוצאים ביד רמ"א ואינם חוששים לדברי מרן, הן ביין, הן בבישולי עכו"ם, ולאחרונה אף בבשר בקר. ואין מי שישים לבו לברר וללבן דברים לאמיתם. ואשר על כן הורה מרן מאמו"ר להקים את בד"ץ "בית יוסף" שהוא חש לקימחיה דמרן ה"בית יוסף" בכל דקדוק והלכה ללא יוצא מן הכלל. והוראתו המפורשת של מרן מאמו"ר שליט"א בכל הזדמנות להקפיד אף

על הוראות הרמ"א, וכמו כלל שלמדנו מיחזקאל הנביא כנז' בחולין (לז:) שלא אכלתי מבהמה שהורה בה חכם. ופירש"י, שנולד בה ספק והוצרך לשאול לחכם להתירו. (וע"ש במהרש"א בח"א, והיוצא מדבריו, שבהמה זו כשרה, אלא שהואיל והשואל עלה במחשבה לפניו שהוא אסור, נחשב כפיגול, היינו פסול מחשבה.) וב"ה אכשור דרא, ורבים מבקשי ה' המה המדקדקים בקלה כבחמורה, הרוצים להביא טרף לביתם ללא פקפוק וחשש כלל ועיקר. לעומתם ברוך יאמרו, ההכשרים היוצאים מטעם הרבנות די בכל אתר ואתר, פעמים הרבה שההכרח לא יגונה, ומקילים במקום שיש להם על מה שיסמוכו, והאופנים הם רבים בכל ענין וענין, החל מחומרי הגלם ועד עניני שבת ותולעים, וכפי הכלל שלמדנו (חולין י:) עד אחד נאמן באיסורין, שהממונה על הכשרות בכל רבנות, וממנו לכל באי כוחו הממונים להשגיח בכל מפעל אולם ומסעדה וכדו', כי על פי ההלכה המיוסדת מדורי דורות יורו את אשר יורו, אשר עליהם ניתן לסמוך לספק את צרכיהם של רבים מעם הארץ המתייהדים, המבקשים כשרות כהלכה על פי מסורת ישראל סבא. וכאן אף כאן הנסיון של המחזיק ברסן ההנהגה והיראת שמים שבו ומסירותו לזיכוי הרבים, הן הם יורו על שיפורים רבים וגילויים מעניינים לתת לאיש כדרכיו, ולעשות כרצון איש ואיש.

ועד כמה סייעתא דשמיא יש לכל מורי הוראה שעליו מוטלת האחריות, יש בגמרא בכתובות (ס:) אמר אביי, האי מילתא דאמרו רבנן אפילו ביעתא בכותחא לא לישרי איניש במקום רביה לא משום דמיחזי כאפקירותא אלא משום דלא מסתייעא מילתא למימרא, דהא אנא הוה גמירנא ליה להא דרב ושמואל אפילו הכי לא מסתייעא מילתא למימר. וע"ש בתוס' ד"ה אפילו, ובגירסת תוס' רי"ד. (וראה בעירובין (סב:) והלאה, אריכות רבה) והכסף משנה (פ"ה מהלכות ת"ת ה"ב) הוסיף לבאר, שאביי נטל רשות מרבו להורות דאל"כ הרי אסור וחייב מיתה, ואפ"ה אסיק דאפילו ביעתא בכותחא לא יורה היינו משום אפקירותא, ומשנטל רשות ליכא אפקירותא (ועיין בתד"ה כי, ובסנהדרין (ה:) תוד"ה אלא) והשתא אסיק, דלא הוי טעמא אלא משום דלא מסתייעא מילתא, וא"כ אפילו בנטל רשות אסור. ובהגהות מיימוניות (שם אות ג') האריך עוד בדבר. וסיים: שכל פסק שאדם רואה בפירוש בספר מספרי הגאונים יכול להורות אפילו בימי רבו, ואפילו תלמיד גמור, רק לא יורה דבר מלבו ולא יסמוך על ראיותיו ולא ידמה מילתא למילתא מדעת עצמו. וידוע ומפורסם המעשה בהגאון ר' יחזקאל לנדא בעל הנודע ביהודה, שכאשר התמנה לרבה של פראג, נתאספו כמה מחריפי וגדולי התלמידים שבעיר, והמציאו שאלה מסובכת בעוף, וכשהציגו את השאלה לפני הגאון הנודע ביהודה, ניסה לומר מותר,

ומיד סתרו את דבריו. חזר בו ואסר, ושוב סתרו את דבריו. ועל כל נסיון לדון, מיד היה בפיהם מענה. השתררה דממה הביט הרב סביבו ופתח פיו בחכמה: הלא תאמרו לי חריפי וגדולי פראג, איך צבור שלם סומך על אחד בהלכה הנוגעת ליסודות התורה, הרי שגיאות מי יבין ומדוע אין חוששים שיטעה בדבר הלכה ויכשיל את הרבים. והמשיך והשיב על שאלתו, הרב שתורתו אומנותו זכות הרבים מסייעתו ומן השמים מכוונים אותו לאמיתה של תורה, לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא בדימוי מילתא למילתא, ולהורות להלכה ולמעשה. אך כ"ז הוא במעשה שבמציאות שאלה אמיתית, אבל אם לא היתה שאלה מן המציאות כלל והחריפים ובקיאים בדו שאלה זו מליבם, הרי אין חשש שיכשלו מי מציבור היראים ושלמים, אין כאן זכות הרבים שמסייעתו, ומן השמים לא מסייעים אותו, ויכול הוא לטעות ולשגות כאחד האדם (שרי המאה ח"ד עמוד 35).

עד כאן לא דיברנו אלא להבין בין דין לדין ובין נגע לנגע לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. אולם להחמיר במקום שאמרו להקל, רשאי להחמיר לעצמו בצינעא, אך לא לאחרים – כהוראה הלכה למעשה – ובפרהסיא, אלא אם היה מוחזק כחסידא קדישא ופרישא, דאי לאו הכי חשיב יוהרא. וראה מה שהאריך בזה בפתח הדביר סימן א' אות ח', ובסיום דבריו כתב, ואם מיסב על השולחן רבו או גדול הדור, או דאיכא למיחש שיסובב מחלוקת ע"י פרסום חסידותו, חייב לאכול אע"ג דלא ס"ל. ובפני רבו או גדול הדור חייב עונש דהוי מזלזל בכבודם, דמשוי להו ככותאי ח"ו וכמ"ש הרדב"ז ז"ל (ח"א סימן תצ"ט) והרב גינת ורדים ז"ל. ואם הוא בפני גדולים וחשובים ממנו שאינן רבותיו, הותר לו לעשות חסידותו בפניהם גם אם לא יוכל להסתיר מעשיו בתנאי גמור שלא יגיס ליבו ושלא יגיע להם שום בזיון ואפילו זלזול קל ח"ו. עכ"ד וע"ע שם. וראה מה שהעלה החסיד בעל פלא יועץ רבי אליעזר פאפו (אות ח') במאמר חסידות. אמנם לא נאמרו כל השיעורין הללו אלא למצניעיהן, ואם בכל מילי כתיב והצנע לכת עם אלוקיך, עאכ"ו במילי דחסידותא שלא כל הרוצה ליטול את השם יטול. ויש לך אדם שחושב לעשות מצוה וחסידות, ויחנו בחסרות, ומיחזי כיהורא וכו', ומה טוב ומה נעים לקיים מאמר נעים זמירות ישראל: אתהלך בתום לבבי בקרב ביתי. וזהו כלל גדול בכל מילי דחסידות ויראת שמים, שבפעם שיוכל לקיים דבר טוב יקיים, והדבר שיכול לעשות יעשה ואינן מעכבות זו את זו, ובזה יקבל שכר טוב על אשר לא עשה מפני סיבה כאילו עשה. עכ"ד. והרדב"ז הנז' (בסימן תצ"ט) כתב לענין החצילים "ואני נזהר ממנו אע"פ שאיני מורה בהם איסור", וראה בדברי החיד"א בברכ"י יו"ד סימן רצ"ד אות ד', דהיינו אף בחומרות צריך שיהיה להם יסוד לחומרא ולא כל חשש שהעלה מי שיהיה - וכאן העלה כן הרדב"ז –

נחשבת לחומרא שראוי לחסידים לנהוג כן, לכן האריך החיד"א להורות שאף החסידים נהגו בו היתר.

עוד רגע אדבר, שאף אם המצא ימצא מאן דחשיב כולי האי, הנושא ונותן בעומקם של הדברים, ורואה עצמו שוה בידיעותיו ובחכמתו לחכם שאתו הוא חלוק, ובדעותיו לא יחפוץ, השמר ישמר וירא לנפשו מאד לדבר בו נכבדות בענוה ובדרך ארץ. צא וראה בתלמידי רבי עקיבא שהאירו את העולם בתורתם וכשמתו היה העולם שמם, כנז' במס' יבמות (סב:) וכולם מתו "מפני שלא נהגו כבוד זה לזה", לא ח"ו שביזו זה לזה, אלא רק לא נהגו כבוד, ולא נשא להם הקב"ה פנים, וכולם מתו באסכרא. כיעו"ש במהרש"א שהוא מדה כנגד מדה. ולכאורה מה ראתה הגמ' לציין באופן מיוחד וכולם מתו מפסח ועד עצרת. ועוד, למה מתו בימים אלו שהם ימי הכנה לקבלת התורה חג השבועות, הרי אפשר לגלגל חובה ליום חייב. וראיתי בביאור של רב נסים גאון בערובין (יג:), שכתב, תלמיד אחד היה לרבי מאיר וסומכוס שמו שהיה אומר על כל דבר ודבר של טומאה מ"ח טעמי טומאה ועל כל דבר ודבר של טהרה מ"ח טעמי טהרה. ע"כ. והיוצא מדבריהם, שאותו תלמיד הגיע כמעט לדרגתו של משה רבינו, שמשה הגיע למ"ט שערי בינה, ואילו סומכוס הגיע למ"ח. וידוע שרבי עקיבא הגיע לדרגתו של משה רבינו, וזאת בזכות מה שראתה בו רחל אשתו שהיה צניע ומעלי (כתובות סב:) ותלמיד תלמידו היה סומכוס שהגיע לשער מ"ח. וכשלומדים לפני ר"ע עשרים וארבע שנים ורואים את מידותיו הנעלות ולא לומדים ממעשיו, הם אינם ראויים להיות בני תורה ומחללים שם שמים. וכעין מה שפירשו רבותינו על הפסוק ועתה ישראל מה ה' אלוקיך שואל מעמך כי אם ליראה. ושאלה הגמ' (ברכות לג:) אטו יראת שמים מלתא זוטרתא היא?! עונה הגמ', אין, לגבי משה מלתא זוטרתא היא. והשאלה מפורסמת, וכי הפסוק מדבר על משה בלבד או לכלל ישראל. א"כ מה משיבה הגמ' לגבי משה. ומסבירים, שהמלה לגבי פירושה מול, דהיינו היושבים ליד משה לא יכולים שלא לקבל יראת שמים ממשה, וממילא עבורם מילתא זוטרתא היא. וכך הוא גם לענין המידות לסובבים את ר"ע, וכשהם לא למדו מרבם ר"ע המיתם הקב"ה מפסח ועד עצרת שאז מתכוננים לקבל תורה, ואם הם אינם ראויים כי אין בהם מידות טובות, איך הם יגיעו ליום קבלת התורה. וזוהי גם הסיבה מדוע אנו מתאבלים על תלמידי ר"ע ולא על תלמידי חכמים אחרים שנפטרו, כי את המידות הטובות גם אנו זקוקים לשפר לקראת מתן תורה ע"י שננהג כבוד זל"ז, ונדע ללמוד וללמד לשמור ולעשות לשם שמים.

על כן איש הירא ורך הלבב ילך וישב לביתו להיות מתלמידי חכמים המחדדים זה לזה בהלכה (תענית ז.) שכל כוונתם לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ומיני ומינך תסתיים שמעתתא. וכמו שפירש הרמב"ם במשנה בסוף מסכת מכות (כג:) על המשנה רבי חנניא בן עקשיא אומר רצה הקב"ה לזכות את ישראל וכו', מעיקרי האמונה בתורה כי כשיקיים אדם מצוה מתרי"ג מצות כראוי וכהוגן, ולא ישתף עמה כוונה מכונות העולם בשום פנים, אלא שיעשה אותה לשמה מאהבה כמו שביארתי לך, הנה זכה בה לחיי העולם הבא וכו'". וכשנרצה להבין מהו לשמה מאהבה נלמד מהלל שנאמר עליו בגמ' (ערובין יג:) א"ר אבא אמר שמואל, שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותנו, והללו אומרים הלכה כמותנו. יצאה בת קול ואמרה: אלו ואלו דברי אלוקים חיים הן, והלכה כב"ה. וכי מאחר שאלו ואלו דברי אלוקים חיים, מפני מה זכו ב"ה לקבוע הלכה כמותן, מפני שנוחין ועלובים (ופרש"י, סבלנין) היו, ושונין דבריהם ודברי ב"ש, ולא עוד אלא שמקדימין דברי ב"ש לדבריהם, וכו'. ללמדך, שכל המשפיל את עצמו הקב"ה מגביהו. וכל המגביה עצמו, הקב"ה משפילו. כל המחזר על הגדולה, גדולה בורחת ממנו. וכל הבורח מן הגדולה, גדולה מחזרת אחריו. וכל הדוחק את השעה, השעה דוחקתו. וכל הנדחה מפני השעה, שעה עומדת לו. ע"כ. ואם היינו צריכים עדיין הסבר, מהו לנהוג כבוד זה לזה? באה סוגיא זו והאירה את עינינו.

וכאן המקום להעיר אוזן כיצד נהגו גדולי ישראל מהדור הקודם באבי מורי עט"ר שליט"א עוד בהיותו צעיר לימים, לא גמרו עליו את ההלל. עיני ראו ולא זר, כיצד נהגו בו כבוד גדול, המורה וראש הישיבה הגאון רבי עזרא עטיה זצ"ל, והגאון רבי יהודה צדקה זצ"ל, והגאון רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל. והאחרון הגדיל, שפעם בהיות מרן אאמו"ר שליט"א הרב הראשי לישראל היו באירוע ביחד, וכשיצאו הציע מרן אאמו"ר שליט"א להגרב"צ אבא שאול זצ"ל שיסע יחד אתו לירושלים, והגאון זצ"ל סירב בתוקף. ולאחר שמרן אאמו"ר שליט"א נסע, שאלו אחד התלמידים מדוע סירב כבודו להתלוות אל הרב. ענהו הגאון זצ"ל, אני בטוח שבירושלים היה הרב לוקח אותי לביתי. ושוב שאל התלמיד, ומה בכך! סך הכל חמש דקות. ענהו הגאון זצ"ל, אתה יודע מה הם חמש דקות של חכם עובדיה. המורה ראש הישיבה היה יוצא לקראתו ולבסוף מלווהו כברת דרך שזהו כבודה של תורה. ובכל פעם שאאמו"ר נכנס, היה עומד מפניו מלא קומתו ואינו יושב עד שאאמו"ר שליט"א ישב. וכשפעם אחד מתלמידי הישיבה הוציא לאור ספר, וביקש את הסכמתו של המורה, התחמק ממנו ואמר לו, שאין דרכו להעניק הסכמות. מיד הקשה ואיך לחכם עובדיה נתת?! הביט עליו המורה בתמיהה: אתה משוה את

עצמך לחכם עובדיה! ולא יסף. וכהנה רבים מגדולי ירושלים האשכנזים שידעו והכירו את ערכו הרם, כרבה של ירושלים הגאון הרב צבי פסח פרנק זצ"ל שמרן אאמו"ר הרבה להתייעץ עמו בענייני הלכה, ולא פעם היה צריך להכנס אל הרב והתור גדול לפני ביתו, והרב זצ"ל הורה לאשתו, שתכניס קודם כל את הרב הצעיר. וכששאלה פעם, והלא הרבה ממתינים בחוץ? ענה לה בהחלטיות, אם הרב הזה יבוא גם בשתים בלילה תעירי אותי, אין דומה לו בדור שלנו.

וכך נהגו בו הגאון הרב בנגיס זצ"ל, הגאון הרב שפירא זצ"ל, הגאון הרב אפשטיין זצ"ל, והגאון הרב יונגרייז זצ"ל, ואלו הרבנים הכירו אותו דוקא מפאת היותו חלוק בדעותיו מהם, שכל הנהגתם היתה רק ע"פ דעת הרמ"א, הן בענייני מקוואות, הן בענייני כשרות, שבת והיין והבשר, ובכל אלו הודו לו אלא שלא שינו ממנהגם. אך הקילו לספרדים במקום שרצו לשנות ממה שהם הורו, שיעשו ע"פ הוראותיו של אאמו"ר שליט"א. והגיעו הדברים שהציעו לו להיות גאב"ד לעדת הספרדים מטעם העדה החרדית, וכמה חיזר אחריו רבה של פתח תקוה הגאון רבי ראובן כץ זצ"ל, וכמה העריך והגדיל שבחו הגאון הרב בצמ"ח עוזיאל זצ"ל שמינה אותו בגיל עשרים ושש לחבר ביה"ד הספרדי בירושלים (תש"ו), וכעבור שנה המליץ עליו בהתייעצות עם המורה ראש הישיבה רבי עזרא עטייה זצ"ל להיות אב"ד במצרים, וכשחזר מיד מינו אותו לדיין והכריזו עליו במועצת הרבנות הראשית לישראל כגדול בתורה. ועיני ראו את יחסו החם של הרב הראשי לישראל הגאון הרב הרצוג זצ"ל שבכניסתו אליו, היה קם מפניו מלא קומתו אף שישבו שם תלמידי חכמים רבים. ואף הגאון ר' יצחק נסים ז"ל כשהיה נכנס אליו אאמו"ר שליט"א, היה מקפיד לתת לו לומר דברי תורה. וכשפעם ניסה אאמו"ר להתחמק, אמר לו הגר"י נסים: חמש דקות של דדברי תורה שלך, הם שעה של כל אחד מהיושבים כאן. ואף התקיפים ביותר שהיו בקרב גדולי התורה, היו באים ונוטלים ממנו עצה בהלכה, ומהם: הגאון הרב ז'ולטי זצ"ל רבה של ירושלים. וכמה חיבה הראה לו הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל, ואף בעת חרון אף כשיהום הסער מסביב, המשיך להשתתף עמו בשמחות ואף להתכתב בהלכה. ומי יראה את כל אלה ולא יחרד לבו בבואו אל הקודש להרהיב עוז ולזלזל בקוצו של יו"ד, אשר כמה עמל וטורח ושבעה נקיים ונפה אחר נפה בדקה מן הדקה, צלל במים אדירים ועלה ונסתפג בלבו לב הארי. בוא ונראה, איך זקן ויושב בישיבה רבה של ירושלים הגאון רבי שלום משאש (שליט"א) [זצ"ל], אשר גם בעת שחולק על דעת אאמו"ר שליט"א בהלכה וטעמו ונימוקו עמו, כמה דרך ארץ וענוה יוצאים מקסתו, ופעמים הגאון הרש"מ מסיים כתיבתו בעניינים חמורים

ביותר, "אם יסכים אתי גאון דורנו מרן הראש"ל שליט"א", וכל הגדול מחברו יודעו ומכירו כפל כפלים.

וברוב ענוותו כל הבא ליטול ממנו הסכמה על ספר, מקבל ברכה הסכמה ועידוד ואף אם הוא חלש מאוד. ופעם שאלתיו אני הקטן, והרי פלוני חולק עליך בכל ספרו ומדוע נתת לו הסכמה? והשיב לי, וכי לי יש בעלות על התורה? שיכתוב, והבוחר יבחר. ופעם אחרת הסביר לי, "כל אלו שיש להם יכולת כתיבה אם מעט ואם הרבה, צריך לעודד אותם, ואחד מאלף יצא מורה הוראה, והיה זה שכרי". ואף שלפעמים משתמשים באותה הסכמה בניגוד לדעתו, חוטא אחד לא יאבד טובה מרובה.

סימן קפו - הכרת הטוב

מאת ר' ראובן יעל / מחוברת תמוז תשס"א (שנה א') סי' ס

ישעיה הנביא הוכיח את ישראל ואמר: "ידע שור קונהו וחמור אבוס בעליו ישראל לא ידע עמי לא התבונן" (ישעיה א' ג'). ומתוך דברי המפרשים ז"ל נלע"ד לפרש כוונת הפסוק ע"פ מה שנודע שיש שלש מדרגות בהכרת הטוב אחד טוב יותר מחבירו. ושלושת המדרגות הנ"ל הם תכונות שישנם בשלשה בעלי חיים הכתובים בפסוק הנ"ל, שור, חמור, אדם (שהוא ישראל המוזכר בפסוק שכן אמרו ז"ל על הפסוק "אדם אתם" אתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויים אדם). השור – כשהוא מתקנו בחרישה ביום ומאחר שהרגילו בכך יודע בו. חמור – אינו מבין בעליו עד שיאכילנו. ישראל – צריך לכבד כל אדם אע"פ שלא הטיב עמו כלום, ועאכ"ו את השי"ת אשר הוא עשך ויכוננך. ולכן הוכיח הנביא ישעיה את ישראל: ידע שור קונהו (מי שתיקנו בחרישה), וחמור אבוס בעליו (מי מאכילו). ישראל – (שהיו צריכים להגיע למדרגה הטובה ביותר בהכרת הטוב) לא ידע - לא נתפקח לידע כשור כשקראתיו ישראל יהיה שמך והודעתיו מקצת חוקותי והם עזבוני. עמי לא התבונן - ואף לאחר שהוצאתים ממצרים והאכלתים את המן וקראתי אותם עמי בנ"י לא התבוננו כחמור. ומה שתפס לשון ידיעה אצל השור ובינה אצל החמור, הוא מפני שידיעה היא מעלה גבוהה יותר מן הבינה כידוע.

אמנם המלבי"ם (שם) בהערה כתב, בטבע האדם ומדותיו כי הגם שכל מוהר ומתן שיתן האב לבנו כאין נחשב נגד הטובה העיקרית שסבב לו שהביאו אל המציאות ואמנו וגדלו מ"מ ראינו טבע האדם כי יגדל אצלו אהבת הוריו עת יוסיפו להעניקו רכוש ועושר וירוממהו מכל אחיו משאם לא ייטבו לו באלה, כמאמר רחל ולאה (בראשית לא טו) "הלא נכריות נחשבנו לו". עכ"ל. מ"מ לא זו הדרך שצריך האדם לילך בה אלא יכבד כל אחד

אע"פ שלא קיבל ממנו טובת הנאה או שמכבדו כדי לקבל ממנו בעתיד טובת הנאה. ולא יהיה בדרגה השווה לחמור הנז' בפסוק.

והנה מצוי הדבר בשעה שבני זוג עומדים להנשא ומבקשים כל אחד מבני הזוג מהוריו לתת סיוע כספי. ואשא עיני אל ההורי'ם, ולפעמים הם מסרבים לעזור כפי שציפו מהם (אע"פ שיש באפשרותם), ועל ידי זה תצא אש המחלוקת במשפחה. ולא זו הדרך ישכון אור, אלא יתחזק האדם בבטחון גמור בהשי"ת שהוא זן ומפרנס לכל ונותן לכל אחד ואחד די מחסורו אשר יחסר לו ואין אדם נוגע המוכן לחבירו, כמאמר חז"ל ביומא (לח:). ומזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה עד ראש השנה כדאיתא בביצה (טו.). ותמיד יזכור אדם מה שכתוב בספרים הקדושים, והזכיר דבר זה גם הגרב"ץ אבא שאול בספרו אור לציון (חכמה ומוסר, עמו' קסו), שכל אדם אוהב אותך אהבת נפש ממש (!) ואם קרה הדבר ומישהו מציק או מצער אותך, עליך לדעת בידיעה טהורה וברורה, שזו לא מפני שנאתו אליך חלילה, כי ברצות ה' דרכי ה' גם אויביו ישלים עמו, אלא שעוונותיו הטו אלה, והרבה שלוחים למקום לפרוע חובותיך כמאמר התנא באבות (פ"ג טז), "והגבאים מחזירין תדיר בכל יום ונפרעין מן האדם מדעתו ושלא מדעתו". וכפי מה שפירש הרע"ב (שם). וכן אמרו דורשי רשומות על מה ששנינו "דע מה למעלה ממך" שכל מה נגזר על האדם בימי חלדו בעוה"ז הכל הוא ממך. וזהו, דע מה (שקורה לך ונגזר עליך) מלמעלה, ממך (בעקבות מעשיך).

וילמד האדם מרבותינו כיצד נהגו במצבים דומים כאותו מעשה (שבת קכז:) על אותו אדם שעבד אצל בעל בית 3 שנים וערב החג ביקש ממנו את משכורתו משכורת של כל השלש שנים כדי לחזור לביתו ולפרנס את בני ביתו בכבוד. ודחה אותו בעל הבית בטענות שונות ומשונות. וחזר אותו אדם לביתו בפחי נפש, אבל ללא מריבות וצעקות, ועיין שם סוף המעשה. וכן מסופר על כלבא שבוע (נדרים נ.) שנידה את ביתו רחל מנכסיו על שהתחתנה עם רועה צאנו "עקיבא", והזוג הצעיר ישן על תבן עם תינוק קטן, ולא רבו על הדבר ולא ביזו אותו, למרות שהיה אחד משלש העשירים שבירושלים ומוקיר רבנן היה, ועיין שם בגמ' סוף המעשה.

וכן כיוצא בזה מצינו מסופר (פרקי רבי אליעזר פ"א ב) על רבי אליעזר בן הורקנוס שאביו נידה אותו מנכסיו מכל אחיו בגלל שעלה לירושלים ללמוד תורה, אף שגם הוא היה עשיר גדול ומכבד תורה. והיה רבי אליעזר אוכל עפר, כדי להתקיים ולומד תורה. וכשבא אביו לירושלים לנדותו, קם לפניו בנו וכיבדו. וע"ש סוף המעשה.

וכבר הבטיח התנא באבות פרק ב: "כל המקיים את התורה מעוני סופו לקיימה מעושר". ועד היכן מגיע כיבוד הורים ילמד אדם מהגמרא בקידושין (ל – לב). וממעשיו עם דמה בן נתינה, שהיה גוי, וכיבד את הוריו כראוי. ועיין בס' פלא יועץ בערך "כיבוד אב ואם" שכתב על זה מילים כדרבנות. וראה עוד סיפור נפלא על כיבוד הורים בספר טובך יביעו (חלק א' עמ' רס"ה). ולמדים אנו מהסיפור, עד כמה אנחנו רחוקים מכיבוד הורים, ואל יחשוב אדם שבזה שיעשה מריבה ומחלוקת עם הוריו ירויח, אלא אדרבא להיפך, שמחלוקת אחת דוחה מאה פרנסות (סמא דחיי). ובזה מראה שבוטח באדם, ולא בבורא עולם שהוא זן ומפרנס לכל, ובידו נפש כל חי.

וכתב בס' חובות הלבבות בפתיחה לשער הבטחון, שמי שבוטח באחר זולת השם יתברך, מסיר השי"ת השגחתו ממנו ועוזבו ביד מי שבטח בו. וכבר אמר דוד המלך ע"ה "נפלה נא ביד ה' כי רבים רחמיו" "אל תבטחו בנדיבים, בבן אדם שאין לו תשועה" ר"ל, בבן אדם שאפילו לעצמו אין לו תשועה, וכיצד יוכל לעזור לך? וכבר ראיתי בספר מורא הורים וכבודם (פרק ששי) לענין איסור קריאה בשם להוריו שכתב בשם החיד"א בספרו דבש לפי (מערכת ע' אות יב') שפסק, שכמו שההוגה את השם באותיותיו אין לו חלק לעולם הבא (סנהדרין צ.), והשווה הכתוב כבוד אב ואם לכבודו של מקום (קידושין ל:), כך הקורא להוריו בשמם ואפילו בדרך כבוד, אין לו חלק לעולם הבא. ושם הביא עוד מה שדן מרן הראש"ל שליט"א בסה"ב שו"ת יביע אומר חלק ב' (חלק יורה דעה סימן טו) אם מותר לבן לקרוא לאביו שקוראים לו "אבא" כאשר שם הפרטי של אביו הוא "אבא", ופסק שם שמשום שדרך העולם לקרוא כך יש להקל, והמחמיר תבוא עליו ברכה. וכל זה כשקוראים בדרך כבוד, על אחת כמה וכמה כשמבזים שעתיד ליתן את הדין על זה. עיין בא"ח ש"ש פרשת שופטים שכתב תיקון לעובר על כיבוד הוריו. ואל יקוץ בהם מפני הקושי שיש לו בכבודם, כי לפום צערא אגרא. וכבר הבטיחו במשנה פאה פרק א' משנה א' שכיבוד אב ואם זהו אחד מן הדברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא. וכן בתדא"ר פכ"ו. ע"ש.

ואם הדברים הנ"ל אמורים כלפי כל אדם מישראל, עאכ"ו חובה כפולה ומכופלת לבני תורה, שכל בני אדם רוצים לראות בתלמיד חכם "סמל השלימות" ומחובתם של בני התורה להזהר בזה ביותר ולקדש את שמו יתברך, כמובא בספר הנפלא עלי שור ח"א (עמוד מט, וכעין זה עמו' רמב) ע"ש. ובתדא"ר פרק כח מובא, שלא נתנה התורה אלא לקדש את שמו הגדול. וכן אמר הקב"ה לישראל: מה אני מבקש מכם, שתהיו אוהבים זה את זה ותהיו מכבדים זה את זה. ע"ש. וכן ביומא (פו:) "ואהבת את ה' אלוקיך" – שיהיה שם

שמים מתאהב על ידך. ושלא נגרום חלילה חילול השם ואמרו חז"ל באבות (פרק ה') "חיה רעה באה לעולם על חילול השם". וראיתי במשנת אליעזר שפירש את המשנה הנ"ל, שיש בזה מדה כנגד מדה, שהשי"ת שולט באדם, והאדם שולט בחיות. וכמו שהוא לא חס על כבוד קונו, שגורם חילול השם, כן החיות לא יחוסו על כבודו. וכן ראיתי בביאור הגר"א על הפסוק בישעיה (פ"א ב) שהמצוות נחלקו לשלושה חלקים, בין אדם למקום, בין אדם לחברו, ובין אדם לעצמו, שהיא עבודת המידות. וע"ז שנינו באבות (פ"א ב), על שלשה דברים העולם עומד [שבשביל אלו הדברים נברא העולם. רבינו יונה שם] על העבודה (זהו בין אדם לעצמו – המידות) על התורה (בין אדם למקום) ועל גמ"ח (בין אדם לחברו), ולא רק בלימוד תורה לבד, שהשי"ת יודע מה כתוב בתורה והוא לא צריך שתקריא לו בקול רם ותשאר עם מדות רעות, שכל האומר רק תורה יש לי אפילו תורה אין לו. וכן אמרו ז"ל תלמידי חכמים צריכים ומרבים שלום בעולם (ברכות סב:). ויתחזק בהשי"ת, אע"פ שלפעמים קצת קשה לו בפרנסה. וראיתי באור החיים (ויקרא כו ג) בפירושו השלושים על הפסוק אם בחוקותי תלכו, שהסביר את המשנה באבות (פ"ג כא) "אם אין קמח אין תורה", שאם ראית שאין מספיק קמח (פרנסה) זה משום שאין לך מספיק תורה, וצריך אתה להתחזק בלימוד התורה הקדושה. וכ"כ בעל הטורים (שמות טז טז) על הפסוק של המן שיש בו כל הא' ב' לומר לך שכל המקיים את התורה שנתנה בכ"ב אותיות מזמן לו השי"ת פרנסתו ללא טורח כאוכלי המן. ולפ"ז מה שאמרו ז"ל "אם אין תורה אין קמח" זהו לעשירים שיש להם כבר פרנסה אומר להם התנא, דעו לכם! אם אין לכם תורה גם קמח לא יהיה, שכל המבטל תורה מעושר סופו לבטלה מעוני. וע"ע בס' טובך יביעו ח"ב (עמו' רכב) סיפור על בטחון בהשי"ת ע"ש ותהנה.

הנה ביומא (עו.) שאלו תלמידיו של רשב"י את רשב"י מדוע לא ירד המן פעם בשנה, אמר להם, אמשול לכם משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שיש לו בן אחד פסק לו מזונותיו פעם אחת בשנה, ולא היה מקביל את פני אביו אלא פעם אחת בשנה. עמד ופסק לו מזונותיו בכל יום, והיה מקביל את אביו כל יום, אף ישראל מי שיש לו ארבעה או חמישה בנים היה דואג ואומר, שמא לא ירד מן למחר (בגלל עוונותי) ונמצאו כולם מתים ברעב, נמצא כולם מכוונים לבם לאביהם שבשמים. וכן השי"ת רוצה שנפנה אליו ורק אליו בתפילה על הכל.

והשי"ת יזכנו על דבר כבוד שמו לקדש שמו ברבים ובמשפחה אכי"ר. ונכבד את הורינו ולא נשכח טובתם שגידלו וטפחו אותנו. ונזכה להצלחה והרווחה בכל מכל כל אכי"ר.

סימן קפז - כל רודפיה השיגוה בין המצרים

מאת הרב חיים רבי / מחוברת אב תשס"א (שנה א') סי' סד

אמר העורך: עקב שהותו של מוה"ר הנ"ל בחו"ל לא זכינו לשיחתו, אז אמרתי להביא מדברותיו בספרו על"ה (עמוד רפג) בעניינא דיומא.

הנביא ירמיה במגילת איכה (א ג) מקונן: "כל רודפיה השיגוה בין המצרים" ובפשוטו הכוונה שהגויים עשו מצור על ישראל והצליחו להשיג מטרתם ולהצר לישראל. ועוד ביארו המפרשים שהשי"ת ישתבח שמו בימי בין המצרים שהם ימים קשים ומסוכנים, קרוב אלינו מאוד ורוצה לראות ולשמוע עד כמה אנו חושבים ומצטערים על חורבן בית המקדש, וכמו שאמרו חז"ל (סוכה מא.) על הפסוק "כי אעלה ארוכה לך וממכותיך ארפאך נאם ה' כי נדחה קראו לך ציון היא דורש אין לה" מכלל דבעיא דרישה. כלומר, שצריכים אנו לדרוש את ציון, ואז השי"ת מתקרב אלינו לשמוע ולעזור לנו. ובפרט מבחינה רוחנית וחיזוק האמונה זהו הזמן שאפשר להתקרב אל השי"ת ולהמחיש לעצמו את האמונה והשגחה פרטית. וזה פירוש בפסוק: "כל רודפיה השיגוה" פירוש מי שרודף אחרי השי"ת ורוצה להתקרב אליו, יכול להשיגו בימי "בין המצרים". ומכאן יש ללמוד שכאשר אדם נמצא בצרה, ומרגיש ומבין שצרה זו באה אליו מאת השם, ונכנע ושב ומתפלל על כך, גורם על ידי זה שיאר ה' פניו אליו, והוא יעלה ויבוא בדרגות של האמונה כי הוא נמצא במיצר ומבקש להתקרב אליו יתברך. ועיין לחז"ל (יומא נד:) שאמרו, כי בשעה שנכנסו נכרים להיכל ראו כרובים מעורין ומחובקין זה בזה, כמו שהיה בכל זמן שהיו ישראל עושים רצונו של מקום. ואף שזה היה בזמן החורבן שהקב"ה כעס על שונאיהם של ישראל ושלח את נבוכדנצר להחריב את בית המקדש. וא"כ יש להבין למה היו הכרובים מחובקים זה בזה באותה שעה? אלא שבא ללמדנו כי אף שהשי"ת עזב את ישראל והקפיד עליהם והחריב את ביהמ"ק, עדיין הוא אוהב אותנו, ובמצב הכי קשה של החורבן מראה לנו בבית המקדש כרובים מחובקים, שעדיין קשור אלינו ולא יעזוב אותנו לעולם ח"ו. ובמדרש מבואר שה' יתברך עשה נס גדול לישראל אף שנגזר עליהם גלות בבל, ונבוכדנצר בא בחודש טבת ועשה מצור על ירושלים. אמר הקב"ה: "כיצד בני ילכו לבבל בחורף ששורר קור עז, והדרכים לא מתוקנים" לכן עיכב את חורבן הבית עד חודש תמוז שבו הובקעה העיר, נחרב הבית בחודש אב, שאז הגיעו ימים חמים ונעים ללכת ברחובות, ואין חשש שעם ישראל יהיו חולים ומצוננים ח"ו אלא בהליכה נעימה יגיעו לבבל. ועוד חסד עשה עמנו השי"ת כמבואר בחז"ל (גיטין פח.) שלפני גלות צדקיה, כבר גלו אחד עשרה שנה קודם לכן ע"י גלות יהויכין עם הסנהדרין ושאר גדולי ישראל,

ויסדו ישיבות ות"ת ובתי כנסיות בבבל, וכשגלו ישראל אחר כן לבבל בגלות צדקיהו, כבר מצאו מקומות של תורה בבבל. ועל ידי זה לא נשתכחה תורה מישראל. נמצינו למדים שהקב"ה ישתבח שמו, "לא מכה בשתי ידים" ובתוך הגלות והירידה הנוראה רואים אהבתו אלינו, ורואים השגחתו הפרטית כיצד נסבול את הגלות שלא יהיה קשה יותר מדאי ח"ו. ומכאן תורה יוצאה לכל יהודי בבעיות שיש לו "ובבין המצרים" האישי שלו, אם יחפש ויבדוק ויעשה חשבון נפש מה קרה לו, יראה בעליל יד ה' יתברך, וימצא את הטוב האמיתי גם בבעיות שיש לו, וירגיש לעצמו אשר כל מה שעובר עליו זה מאתו יתברך, ורק מנסה ה' אותו לראות כיצד יתמודד עם "תרגילי אמונה" שיגיעו לידו, והיאך הוא פותר אותם. כך שכדי להגיע לדרגות גבוהות באמונה צריכים ללמוד כמה שנים "באונברסיטה של אמונה" כלומר, צריך לשנן ולהרגיש שכל פרט ופרט שעובר עליו הוא מאתו יתברך לטובתו. ולהתפלל להשי"ת שיזכה "להבין אמונה" ולבקש לרדוף ולהשיג את השפה הנפלאה הזאת של אמונה שהשם יתברך מדבר אתו. ואם ירבה להתפלל על כך, ויבקש רחמים מהשי"ת להבין מה שעובר עליו, בודאי שעי"ז ירגיש התקרבות מיוחדת וחיזוק גדול באמונה בהשי"ת, ושב ורפא לו.

סימן קפח - מהו הטעם האמיתי לחורבן הבית?

מאת הרב ניצן ראובן / מחוברת אב תשס"א (שנה א') סי' ע

ידוע הדבר בקרב עמינו שכאשר קרתה תאונה וכיוצ"ב לא אליכם, הדבר הראשון ששואלים הוא, למה הוא נפצע? ואיך הוא נפצע? ושאר שאלות מעין אלו. ומה התשובה שמשיבים: "אותו נהג נכנס במכוניתו חזיתית ופגע בו". ובאמת שעל פי ראות העינים נכון הדבר, אבל על פי האמת זוהי רק הדרך שבה הוא נפצע, אבל הסיבה לכך היא, שמן השמים שולחים לו רמזים בכדי שיחזור בתשובה וכמו שאמרו רבותינו ז"ל שאין אדם נוקף אצבעו למטה אא"כ מכריזים עליו מלמעלה (חולין ז:). ולכן הנפצע צריך לשאול למה באמת נפצעתי, כלומר, על איזה עוון נתפסתי שהרי אין יסורין בלא עוון כמו שאמרו ז"ל בשבת (נה.). ועי' עוד בברכות (ה.).

והן הם דברים גם ברוחניות שאם נשאל לאדם, מדוע אנו צמים בט' באב, מה תהיה תשובתו? מפני שחרב בית המקדש הראשון בימי צדקיה, וחרבן בית שני בימי רבן יוחנן בן זכאי, אבל לפי האמת זה רק הסיבה, אבל הטעם העיקרי לכך הוא מפני שעדיין מצוי בינינו העוון הגדול והנורא, הלא הוא עוון לשון הרע. ואל תתמה על החפץ, כי בס"ד בסמוך ממש נביא ראיות לכך ואכתבם בקצרה כי תקצר היריעה מהכיל. וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

הנה בפרשת שלח לך מספרת לנו תורתנו הקדושה על המרגלים שדיברו לשון הרע על ארץ ישראל, אע"פ שהיתה ארץ זבת חלב ודבש. ואמרו חז"ל (ערכין טו.) שמשום שדיברו לשון הרע על ארץ ישראל נגזר עליהם למות במדבר. וכששמעו על כך עם ישראל, במקום לשמוח שהקב"ה ישתבח שמו לעד גזר עליהם דין אמת ושצריך ללמוד שלא לנהוג עוד כמעשיהם , בכו על הדבר הזה שנאמר: "ותשא כל העדה ויתנו את קולם ויבכו העם בלילה ההוא", ולכן חרץ הקב"ה גורל הדורות ואמר: "אתם בכיתם בכיה של חנם, ואני אקבע לכם בכיה לדורות. ע"כ. ולמדנו ב' דברים ממעשה המרגלים, חדא, שסיבת חורבן בית המקדש הוא מפני עוון לשון הרע. ועוד, שאף אדם שלומד תורה בשקידה עצומה מאבד שכרו ואין התורה מגינה עליו, כי עוון לשון הרע הוא העוון החמור ביותר מכל העוונות עד שאמרו רבותינו (ירושלמי פ"א דפאה הלכה א) שבדורו של דוד המלך היה הרבה תורה ואעפ"כ הפסידו במלחמותיהם, ומאידך בדורו של אחאב שהיו כולם רשעים ובודאי לא למדו תורה, ואעפ"כ נצחו במלחמותיהם וכל זה למה? מפני שלא היה ביניהם לשון הרע, ואיתא ביומא (ט:) שבזמן המקדש השני אע"פ שהיו עוסקים בתורה במצוות ובגמילות חסדים, חרב מפני שנאת חינם, וכידוע שהשורש לזה הוא לשון הרע. עיין גיטין (נו - נז:) ובפירש"י שם בד"ה והיינו.

ובאמת שכל היד המרבה לבדוק בדברי רבותינו זיע"א תמצא שגם הם ז"ל לא חסכו קולמוסם על פתגמא דנא. כי הנה זו לשון רשב"י בזוהר הקדוש (פרשת בשלח ח"ג קסא): "על כולא מחיל קודשא בריך הוא בר מן לישנא בישא". וכידוע שיש לדקדק בדברי רשב"י הקדוש ממש כמו בספר תורה וכמ"ש בספר סור רע ועשה טוב (מזידיטשוב דף ה ע"א ד"ה אמנם). והגאון מהרצ"א מדינוב ז"ל בהוספותיו (שם אות יו"ד) כתב עליו, אמת הדבר שדברי הזוהר הקדוש יש מקום לדרשם בפנימיות לפנימיות, ברמזים, בראשי תיבות וסופי תיבות כמו בספר תורה. ע"ש. ואם כן אמור מעתה דמ"ש רשב"י "בר מן" כוונתו ז"ל רק לעוון הנ"ל ותו לא מידי. גם בספר מנורת המאור (נר ב' כלל ד ח"א) האריך בגודל ענין זה ושם (בפרק שלישי) כתב וז"ל: כמה גדול כחה של לשון הרע שאפילו יהא מספרו תלמיד חכם אין תורתו מגינה עליו ואם אמרו שאין עבירה מכבה תורה, דוקא בעבירה מקרית, אבל לא במי שמורגל בה וכל שכן בלשון הרע שהוא סיבה שממיתה בני אדם. עכ"ל. והרמב"ם בפירוש המשניות (אבות משנה א משנה טז) פירט כל חלקי הדיבור ושם בחלק הדיבור האסור כתב וז"ל: ולפי שבני אדם בזה בעיורון עצום והוא העבירה החמורה ביותר שאדם נכשל בה תמיד ובפרט במה שאמרו חכמים שאבק לשון הרע

אין אדם ניצול בכל יום (בבא בתרא קסב:) והלואי לא יהא לה"ר עצמו. עכ"ל. ואם הנשר הגדול כותב על דורו "והלואי לא יהא אסור לה"ר עצמו" מה נענה אנן יתמי דיתמי.

גם במדרש מצאתי בס"ד מרגניתא נפלאה לנ"ד והוא מה שאמרו בילקוט שמעוני (פרשת כי תצא סימן תתקלג) וז"ל: אמר הקב"ה: מכל הצרות הבאות עליכם אני יכול להציל אתכם, חוץ מלשון הרע. משל, לעשיר שהיה אוהב בן כפרי, הלך לשאול בשלומו והיה שם כלב שוטה שנושך את הבריות, אמר אותו עשיר לאוהבו: בני! אם אתה חייב לאדם, אני פורע לך ואל תחבא ממנו. אבל אם ראית כלב שוטה, ממנו התחבא, שאם נושכך איני יכול לעזור לך. עכ"ל הילקוט לענייננו. ואם באמת הטעם האמיתי של החורבן אינו מפני עוון לשון הרע, מדוע הקב"ה לא מצילנו מהגלות אשר אנו נמצאים בה היום? והלא הקב"ה אמר בכבודו ובעצמו שמכל הצרות הבאות עליכם אני יכול להציל?! אלא ודאי שהעוון הנ"ל דין גרמ'א לחורבן היכלנו, ועדיין הוא בעוכרנו ולא נתקן בעוה"ר. גם ממה שכתוב בתורה גבי משה רבינו (שמות ב יד) "וירא משה ויאמר אכן נודע הדבר" ופירש"י (שם) שהיה משה מתמה, על מה סובלים ישראל יותר מכל העמים? ועכשיו אני רואה מה הסיבה לכך. ולכאורה היו להם עוונות גדולים עוון עבודה זרה החמור מאד כמו שכתוב בספר יחזקאל (פרק כ פסוק ח) וידוע שכאשר עברו את ים סוף קטרגו משמים הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז. וכאן הבן שואל, וכי בשביל שנצטרף לעם ישראל גם עוון לשון הרע ידע משה והבין מדוע סובלים כל כך עם ישראל? אכן לפי מה שכתוב בזוהר הקדוש (פרשת פקודי דף רס"ד ע"ב) שבעבור עוון לשון הרע השטן מעורר קטרוג גדול על עם ישראל וזה גורם למיתה ולחורבן גדול בעולם. והא לך לשונו לשון הזהב (בתרגום ללה"ק): יש רוח אחת שעומדת על כל אותם מדברי לשון הרע שכאשר מתעוררים בני אדם בלשון הרע או אדם אחד שמתעורר בלשון הרע אז מתעוררת אותה הרוח הרעה הטמאה שלמעלה, הנקראת סכסוכא, והיא שורה על אותה התעוררות של לשון הרע שפתחו בה בני אדם והיא עולה למעלה וגורמת בזו ההתעוררות של לשון הרע מוות וחרב והרג בעולם, אוי לאותם שמעוררים לאותו צד רע ולא שומרים פיהם ולשונם ולא חוששים על זה, ולא יודעים כי בהתעוררות של למטה תלויה ההתעוררות שלמעלה בין לטוב בין לרע כו', וכלם מקטרגים לעורר לאותו נחש הגדול, שיהא מקטרג על העולם והכל בשביל אותה התעוררות של לשון הרע כאשר נמצאת ההתעוררות שלו למטה. עכ"ל. ולפי שאלמלא חטא הלשון לא ניתן כח להודיע למעלה את תועבות ועבירות בני האדם ולתבוע דין עליהם, ניחא הכל, דגם משה רבינו ע"ה היה יודע שיש לישראל עוונות גדולים מאוד, אך היה סבור שאין ביניהם חטא הלשון, וממילא לא היה יכול השטן לקטרג, אולם

לאחר שראה שיש בניהם לשון הרע הפטיר ואמר: "אכן נודע הדבר" וכוונתו רצויה, שעכשיו יש כח לקטרג עליהם על עוונותיהם ובכללם ע"ז, ובגלל זה סובלים ונלקים כל כך. ע"כ. וממוצא דבר תבין יותר, מדוע אפילו על אדם שלומד תורה אין התורה מגינה עליו, כי כאשר השטן מקטרג על העוון הנ"ל אין כח לעוצרו. וע"ע במדרש רבה (פרשת תצא י, יד) דאיתא התם, אמר הקב"ה: בעולם הזה על ידי שהיה לשון הרע ביניכם סילקתי שכינה מביניכם. ע"כ. וכן נאמר עוד "ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל" (דברים לג ה), ופירש"י, שאימתי הוא מלך בישורון, דוקא כשהם יחד שבטי ישראל, ולא כשהם אגודות אגודות (מפלגות וסיעות וכל מרעין בישין), ודבר זה רגיל להיות ע"י לשון הרע.

ולכן אפילו אם אדם עבר על עשרים וארבעה דברים שמנדין עליהם בשמים ומונעין מן האדם לחזור התשובה (ומנאם הרמב"ם בספרו יד החזקה הלכות תשובה ריש פרק ד), מ"מ אין מקטרגים עליו מן השמים, כי הנהגת ה' יתברך היא מדה כנגד מדה [וסימנך: מכ"ם שתכליתו לגלות מידע ולהעבירו כמות שהוא לבעליו] כמבואר בגמרא סוטה (ח:). והנה כאשר אדם עושה עבירה, מדת הדין מקטרגת ורוצה לתבוע את אותו אדם, ואומרת: פלוני חטא, מגיע לו עונש. ואם אדם זה מקפיד ושומר על לשונו, וגם נזהר מלשמוע ולקבל לשון הרע על חבירו, הרי הוא שומר מצרות נפשו. כי גם הקב"ה אינו שומע לשון הרע שאמרה מדת הדין עליו, הגם שעבד ע"ז שהוא אחד מהעוונות החמורים ביותר שנאמר עליו "יהרג ואל יעבור".

ועל פי האמור נבין מדוע עדיין אנחנו בגלותנו, "מחוץ תשכל חרב ומחדרים אימה" מפני שאם עדיין מצוי בינינו עוון הרע הזה היאך יבנה בית המקדש, כשסיבת החורבן היא בעוון הזה (עיין יומא ט: ובירושלמי יומא פ"א ה"א). ומדה כנגד מדה לא בטלה, ומזה הטעם אנו עדיין צמים בט' באב על גלות השכינה, ואם לא היה בידינו העוון הרע הזה, הרי בית המקדש היה כבר בנוי לפנינו והיו ימים אלו נהפכים מיגון לשמחה ומאבל ליו"ט. ובכדי לתקן העוון הנ"ל, צריכים אנו לשמור על לשוננו יותר ויותר, כי לבנות קשה יותר מלהרוס. ואם ילחשך אדם לומר, שאין בידינו לשמור על לשוניו. אף אתה אמור לו, שכל הלומד ומשנן בקביעות לפחות שתי הלכות בכל יום מספר "חפץ חיים" חק נתן ולא יעבור! זה יועיל לו לתקן לשונו וקדוש יאמר לו. אבל בלא לימוד ההלכות הנ"ל, לא יעזרו לו אלפי שיחות מוסר על חומר האיסור, כי כאשר אינו יודע מה מותר ומה אסור והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי בטענות שוא ומדוחים, כגון: "שאין זה בכלל לשון הרע" או "על איש זה לא אסרה התורה לדבר עליו" וכן כל כיוצ"ב היאך ישמור נפשו?!

על כן מוכרח האדם ללמוד הספר הנ"ל כי בו ידע האסור והמותר על פי הדין. וכדי שיוכל להתגבר על יצרו, יראה ללמוד את המוסר מתוך ספר "שמירת הלשון". וטובים השנים מן האחד.
ולכן האיש אשר נגעה יראת ה' בלבו, יקרע ערלת לבבו אשר בו, ויקבל על עצמו לא לשוב על עקיבו, ויקבע לימודו מידי יום ביומו בספרים היקרים "שמירת הלשון" "וחפץ חיים" כדי לקרב ביאת משיחנו, ובנין בית תפארתנו.

סימן קפט - בין הזמנים

ממדור חכמה ומוסר / מחוברת אב תשס"א (שנה א') סי' עג
מתוך ספר אור לציון זכרון הדסה (עמודים עג - עה) להגאון הגדול ר' בן ציון אבא שאול זצוק"ל ומפיו לפידים יהלוכו בתוכחת מגולה על ביטול הזמן מלימוד התורה לגמרי בימי "בין הזמנים" וחובת לימוד התורה ברצף, וכה דיבר איש האלוקים רתת:
זמן מהו
בישיבות רגילים לקרוא "בין הזמנים" לאותם ימים שבהם אין סדרי הלימודים בישיבה. ואינני יודע מה המושג הזה "בין הזמנים". אנו אומרים בתפילת ערבית ומחליף את הזמנים. מה זה זמן? מה שהתורה אומרת "זרע וקציר וקר וחם וקיץ וחורף" בראשית ח כב עבר זמן זרע מגיע זמן אחר, וכן על זה הדרך. אין "בין השמשות" של הזמנים. רק בין יום ללילה יש בין השמשות אבל הזמנים לא שייך דבר כזה זה שם מוזר – כל הזמנים קודש לה'.
ומה במקום חיותנו כך
אמר אבין, סקבא דשתא ריגלא (קידושין פא.) ופרש"י ז"ל ריעוע של ימות השנה ליחוד עבירה, ימות הרגל. שיש קבוצת אנשים ונשים לשמוע דרשה, ונותנים ונושאים זה עם זה עכ"ל. והדברים ק"ו, אם כשבאים לשמוע דרשה יש חשש שחלילה יגיעו ליחוד ועבירה, כשנמצאים מחוץ לכותלי בית המדרש על אחת כמה וכמה שהיצה"ר עלול להוליך את האדם שולל, ולהכשילו באיסורים שונים. כגון שפוגש חברים שאינם מהוגנים, נמשך לפיתוייהם, ומטייל עמם במקומות שונים, והרי יש במעשה חברים אלו סכנה! ואצ"ל אם מטייל במקומות שיש מראות אסורות, שזה פשוט, אלא אפילו אין איסורים ממש, יש חשש שמדברים אלו יהיה אדם בעל תאוה, ובמשך הזמן יעזוב את מעגל החיים ח"ו. ופירש מורנו ראש הישיבה מרן הגאון ר' עזרא עטייה זצ"ל את הפסוק (קהלת ט ח) "בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר", שאם יחסר השמן על הראש, הרי זה משום שהשמן מטפטף, ומלכלך הבגד, נמצא שזה בזה תלוי. והנמשל מובן.

אך ישנם החושבים כשהגיעה סוף תקופת הלימודים, הגיע החופשה! מה שייך ענין חופש מהתורה, שלמה המלך ע"ה אמר בכל עת יהיו בגדיך לבנים, לא חילק בין באמצע השנה לסוף השנה, תמיד צריך להיות דבוק לתורה.

כן נקבל על עצמנו בל"ן שכל ימי חיינו יהיו רצף של עבודת השי"ת.

תעניות בה"ב

כל כך אנו באי התבוננות, אם כתוב בדברי רבותינו (ירושלמי שבת סוף פט"ו) לא נתנו שבתות וימים טובים לישראל אלא לעסוק בהם בתורה, וזו התכלית, ורק זו, ואנו לצערנו הרב הגענו "לסקבא דשתא ריגלא", עד שיש אומרים שמשום חששות האיסור הקיימים בימי הרגל נהגו להתענות לאחר פסח ולאחר סוכות (תוס' שם. ונפסק בש"ע או"ח סי' תצ"ב) כדרך שעשה איוב כשחזרו בניו מבית המשתה, שהיה מקריב קרבנות כמספר כולם מחשש שמא ע"י המשתה חטאו בניו, כמבואר בספר איוב פרק א' ובמפרשים שם.

אך היות ואין אלה עבירות שנכשלים בהם תדיר, ע"כ צריך קודם להתחרט עליהם. ורק אח"כ לעשות תיקון עליהם. כמבואר בדברי רבינו יונה בספרו שע"ת (ש"א אות י"א)

מנוחה שלימה שאתה הוא רוצה בה

אלא שהאמת שמטבע האדם שהוא זקוק למנוחה, אדם איננו מכונה, וזה דבר נכון, ונלמד זאת מבריאת השי"ת שהטביע באדם טבע לשאוף ולנשוף, כי אפילו פעולת הנשימה, שהיא הקלה ביותר, לא תוכל להתבצע בכיוון אחד ברציפות, כי האדם יתעייף, על כן נברא האדם באופן שצריך לנשוף בין שאיפה לשאיפה, ובכך לסלק פסולת האוויר שקלט לגופו. ומזה נקיש לשאר ענייני האדם שצריך מנוחה, וטובה היא לו.

אלא שצריך לנוח מתוך מחשבה ושיקול דעת, אי אפשר לנשוף כל הזמן... בזמנינו היו הבחורים נחים בבית כנסת מרוחק במקום שקט, היו יושבים ולומדים מסכת או חצי מסכת במנוחה, היתה זה הנאה עילאית מעין גן עדן, וחבל מאוד שפסקו מכך.

ועתה רגילים לילך לטייל, לנסוע לנופש. וראש לכל יבחן בעצמו האם צריך הוא באמת לכך, כי פעמים אין צורך לזה, אלא מחמת ראייתו את מנהג אחרים, ומעדיף הוא לעשות מעשיו כסוס שוטף במרוצתו. וגם אם לאחר מחשבה הסיק והחליט לתפוס במנוחת הגוף, ובפרט בבעלי משפחה שצריכים לעשות כן לצורך נופש בני ביתם, מ"מ יזהר שלא יחזיק בה יתר על המדה, וישקול בפלס דרכיו, וינתח בצורה הנכונה ללא השפעת שוחד התאוה, האם אכן עושה הוא את רצון השי"ת, והאם אינו מפריז במעשיו יותר מכפי צרכו. עכ"ל. ודברי פי חכם חן. אשרי אנוש יעשה זאת ובן אדם יחזיק בה1

סימן קצ - חביבים יסורים - תכלית היסורין.

מאת הרב בנימין נבול / מחוברת אלול תשס"א (שנה א') סי' פ

ישתבח הבורא ויתפאר היוצר שאין לפניו לא משוא פנים ולא עוולה, גומל לאיש חסיד - כמפעלו. נותן לרשע רע - כרשעתו. כמו שנאמר: "הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט, אל אמונה ואין עוול צדיק וישר הוא" (דברים לב ד). רצה הקב"ה "לזכות" את ישראל, לזככם ולטהרם מעוונותיהם ומפשעיהם לפיכך הרבה להם יסורים. ואין לך אדם שאין לו יסורים, כפי ששנינו במס' ערכין (דף טז:) עד היכן תכלית יסורין? (ופרש"י,סוף מידת יסורין, כלומר, יסורין שאין פחותין מהן) מר בריה דרבינא אמר, אפילו נהפך לו חלוקו. (ופירש רש"י, שלא לבש כסדר וצריך להופכה ולפושטה.) רבא וכו' ואמרי לה במתניתא תנא, אפילו הושיט ידו לכיס ליטול שלוש ועלו בידו שתים. (ופירש רש"י, איכא טירחא למיהדר ולמשקל שלישית). הרי שאפילו על תנועת יד קלה שצריך לחזור עליה, מיקרי יסורים.

מטרת היסורים שהקב"ה מביא על האדם אינה רק שישוב האדם ויתקן מעשיו אלא שעל ידם מרמז לו הקב"ה שהוא חפץ בו, ועל כן הוא מוכיחו. כמאמר הגמרא בברכות (ה.) כל שהקב"ה חפץ בו מדכאו ביסורים, שנאמר: "וה' חפץ דכאו החלי" יכול אפילו לא קבלם באהבה? ת"ל "אם תשים אשם נפשו" מה אשם לדעת, אף יסורין לדעת. ע"כ. ומכאן יש ללמוד שמי שאין לו יסורין כל שהן באופן תדיר, אין הקב"ה חפץ בו כל כך. וכן אמרו בגמרא בערכין (שם), תנא דבי רבי ישמעאל, כל שעברו עליו מ' יום בלא יסורים קיבל עולמו בחייו. ע"ש. וטעם הדבר כתב הגאון רבי חיים שמואלביץ בספרו שיחות מוסר בזה"ל: ויש לפרש, שכשאין לו יסורים, היינו שאין דורשים ממנו לתקן את דרכיו כי כבר איבד את עולמו הנצחי. עכ"ל. הפסוק אומר: "וידעת עם לבבך כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלוקיך מיסרך" (דברים ח ה). פירוש, כמו שאב המכה את בנו ומייסרו, אין כוונתו חלילה להתנקם ממנו אלא ליישר דרכיו ולהחזירו למוטב, כך הקב"ה ישתבח שמו, מייסר את האדם ובכוונתו ליישר תלמיו, ביד אחת מכה וביד שניה מרפא.

ועוד כוונה אחרת יש ביסורים, לרמוז לאדם באיזה חטא נכשל, כי אם חטא אדם בידו - היסורים שיקבל יהיו בידו, ולא באבר אחר. חטא בממונו - היסורים יהיו בהפסד ממונו. וכן על זה הדרך. ואם ראה אדם שיסורים באים עליו, יפשפש במעשיו. וכמעשה דרב הונא בברכות (ה:) שהחמיצו לו ארבע מאות חביות יין. ואמרו לו החכמים, שזהו משום שלא היה נותן לאריסו חלקו בזמורות ע"ש. הדא הוא דכתיב "נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה אל ה'" וכן אחי יוסף שסבלו טלטולים ויסורים עד שהכירו בחטאם ואמרו: "אבל אשמים אנחנו על אחיו אשר ראינו בצרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו, על כן באה אלינו הצרה הזאת"

חסד גדול עשה עמנו האל שהבדילנו מן הגויים ונתן לנו יסורים למרק עוונותינו מעט מעט בעוה"ז ועי"ז נפרע מהם כל יום מעט, משא"כ אצל אומות העולם כמו שאמר הפסוק "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עוונותיכם"(עמוס ג). ומשלו חז"ל הקדושים משל למה הדבר דומה, לאדם שהלווה מעות לשני אנשים, האחד ידידו, השני לא היה ידידו. והיה נפרע מידידו מעט מעט, וכשהגיע זמן הפרעון, היה נקל לו לשלם את יתרת החוב. ואילו לשני לא נפרע ממנו כלל אלא המתין עד יום הפרעון, ואז פרע ממנו כל חובו, בתוספת קנס והצמדה. ומשראה שאינו יכול לשלם לו, נתן אותו בבית האסורים. והנמשל הוא ברור, בכל פעם שיהודי חוטא, הקב"ה נפרע ממנו מעט מעט ע"י יסורים שמביא עליו, וכשיגיע זמנו להסתלק מן העולם, נקי יהיה לביתו בעוה"ב. אולם הגוי יושב לבטח שקט ושאנן וכל החטאים מצטברים לחובתו ואח"כ דן אותו הקב"ה על כל פשעיו הרבים אשר יכלה הזמן והמה לא יכלו, ודן אותו לבאר שחת כמו שנאמר: "ומשלם לשונאיו אל פניו - להאבידו" "משגיא לגויים ויאבדם". וידע האדם שאם הקב"ה מצערו במיני יסורים לכפרת עוונותיו והוא מצטער ובוכה על כך, אין הקב"ה חושש עליו, שכל מדותיו של הקב"ה ישתבח שמו אינן אלא חסד ורחמים כי מאת ה' לא תצא הרעות. משל למה הדבר דומה, לתינוק שאמו רוחצת אותו מצואתו, והוא צועק ובוכה ואמו אינה חוששת עליו. וכמו כן הרופא, שעושה לחולה רפואות קשות ומרות, והחולה עצמו שוכר את הרופא לשם כך בעד כל חללי עלמא, וסומך על הרופא בבטחון גדול שהוא הוא ירפאהו ויצילהו מרדת שחת, ופעמים שיש צורך לרופא לחתוך בבשר החי, ואינו חושש החולה על צערו מפני שיודע שהוא לרפואתו ולטובתו, כן הדבר הזה כל דעביד רחמנא לטב עביד. ואשרי המבין זאת. יש אדם הולך בשרירות לבו ולא שת לבו לסימנים שמסמן לו הקב"ה לכוין תלמיו אל עבר התורה והמצוות, ונדמה לו שהעולם הפקר, לית דין ולית דיין ח"ו. שולח לו בורא עולם מעט יסורים כאזהרה. ומאחר והכביד את לבו ואומר: הכל "מקרה", הרי עונשו מפורש בתורה: "ואם באלה לא תוסרו לי והלכתם עמי בקרי, והלכתי אף אני עמכם בחמת קרי ויספתי לייסרה אתכם" (ויקרא כו). והולך רח"ל מצרה אל צרה ומדחי אל דחי, מפני שאינו מאמין שמחמת עוונותיו באו לו יסורין. ובזה יש עליו קצף גדול מן השמים. ואוי לו שסבל יסורים ולא שב בתשובה ולא נתכפרו עוונותיו. ועוד, שנכפל עונשו על שאינו מאמין שמחמת עוונותיו נתייסר. הדא הוא דכתיב, "אשרי אדם מפחד תמיד, ומקשה לבו יפול ברעה" (משלי כח יד).

נאמר עוד, "אולת אדם תסלף דרכו ועל ה' יזעף לבו" (שם יט ג). ואמרו חז"ל במסכת ע"ז (ב:), שלעתיד לבוא באים אומות העולם ואומרים לפניו, רבש"ע! כלום כפית עלינו הר כגיגית ולא קבלנוה וכו' ושם (ג.) איתא, אומר להם הקב"ה מצוה קלה יש לי, וסוכה שמה, לכו ועשו אותה! מיד כל אחד ואחד נוטל והולך ועושה סוכה בראש גגו והקב"ה מקדיר עליהם חמה בתקופת תמוז, וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא. אומר להם הקב"ה: מצוה קלה לא קיימתם, ואיך תקיימו תרי"ג מצוות ודברי סופרים וכו'. ולכאורה קשה, הרי הלכה פסוקה היא, שהמצטער פטור מן הסוכה. וא"כ היאך מנסה אותם הקב"ה באופן שאין בו מצוה כלל אפי' אצל ישראל? וע"ש בגמ' מה שתירצו בזה. נלע"ד להוסיף ולפרש, שהשמש הוא רמז ליסורים, ובקבלת היסורים יש הבדל גדול בין יהודי לגוי, כשהיהודי מצטער בגלל מזג האוויר וצריך לצאת מן הסוכה הוא מפשפש במעשיו חוקר ובודק למה עלתה לו כך. מדוע הקב"ה לא חפץ בישיבתו בסוכה ובקיום המצוה היקרה הזו? ואינו זז משם עד שעושה תשובה. אבל הגוי כשמרגיש קצת צער לא זו בלבד שיוצא מהסוכה אלא אף מבעט בה, ומגלה במעשה זה שאין הוא חפץ כלל לקיים רצון בוראו אלא שתאב הוא לשכר המצוה, א"כ תכלית הצער שנצטער היהודי הוא שידקדק ויפשפש במעשיו.

וכן איתא במכילתא בפרשת יתרו על הפסוק "לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשון לכם" (שמות כ כ). רבי עקיבא אומר, לא תנהגו בי כדרך שאחרים נוהגים באלוהיהם, שכשהטובה באה עליהם הם מכבדים את אלוהיהם שנאמר "על כן יזבח לחרמו" וכשפורענות באה עליהם הם מקללים את אלוהיהם שנאמר "והיה כי ירעב וגו' יקלל במלכו" אבל אם הבאתי עליכם את הטובה, תנו הודאה. ואם אביא עליכם היסורים, תנו הודאה. וכן בדוד הוא אומר: כוס ישועות אשא, ובשם ה' אקרא. צרה ויגון אמצא, ובשם ה' אקרא. וכן איוב אמר: ה' נתן וה' לקח, יהי שם ה' מבורך. על מידת הטוב ועל מידת הפורענות. עכ"ל. וכן כתוב בספר קב הישר (פרק נט) וז"ל: אם האדם מקבל באהבה ובחיבה את היסורים ומשים אל לבו כי לא לחנם שלח הקב"ה עליו את היסורים כי הקב"ה לא עביד דינא בלא דינא ומתחרט על העבר ורואה לתקן מה שקלקל ולהבא גודר עצמו בגדר היראה, אזי חוזרת הנשמה להאיר יותר. ואם האדם אינו מקבל היסורים באהבה ומבעט ביסורים ולפי הזמן הולכים מאתו וחוזר האדם לדרכו הרעה ולמעשיו המקולקלים, אז היסורים חוזרים ובאים אליו בחזקה ומאבדים אותו מהעולם. עכ"ל.

עוד טעם נוסף ליסורים שבאים על האדם, מצינו בספר חובת התלמידים פרק ט' וז"ל: לפעמים שולח הקב"ה יסורים לאדם כדי שיתפלל אליו. איתא בשמות רבה (פרק א)

אמר רבי יהושע בן לוי, משל למה הדבר דומה? למלך שהיה בא בדרך והיתה בת מלכים צועקת ומתחננת לו שיצילה מהליסטים, שמע המלך והצילה. לאחר ימים ביקש לישא אותה והיה רוצה שתדבר עמו ולא היתה מדברת, מה עשה המלך? גירה בה את הליסטים כדי שתצעק וישמע המלך קולה. והנמשל ברור. וכן שנינו במסכת יבמות (סד.) אמר רבי יצחק, מפני מה היו אבותינו עקורים? מפני שהקב"ה מתאווה לתפילתן של צדיקים. עכ"ל. ללמדך, שהצדיק סובל מפני שהקב"ה מתאוה לתפילתו. אכן לפעמים אין האדם מתפלל מספיק על צרכיו ואינו מתעורר בתפילה אלא מהשפה ולחוץ והקב"ה רוצה להושיעו ולהשפיע עליו, והטביע הקב"ה בעולמו שאין דבר בעולם שמשתנה ללא תפילה, לכן הקב"ה מביא עליו יסורין כדי שיתפלל אליו. וכשיש סיבה לאדם להתפלל, הוא מתפלל מעומק לבו מתוך לב נשבר ונדכא. נמצא האדם סבור, שבגלל היסורים הוא צריך להתפלל. והאמת היא שההיפך הוא הנכון, כי בסבת שלא מתפללים כראוי, באים היסורים כדי שיתפלל תפלתו כראוי. [ובזה יתבאר מאמר חז"ל שאמרו, לעולם יקדים אדם תפילה לצרה שנאמר על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא, רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו.] ועוד איתא בברכות (ה.), כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, הקב"ה מביא עליו יסורין מכוערין ועוכרים אותו. ופירש הגרי"ח זצוק"ל בספר בן יהוידע (שם) וז"ל: ונ"ל בס"ד דיסורין מכוערין קאי על עניות ב"מ, כי העני יהיה מכוער בעיני בני האדם, הן בחכמתו דכתיב "חכמת המסכן בזויה" והן במלבושיו, שאפילו ילבש בגד יקר חושבים העולם שהוא בגד פשוט. ואם ילבש טבעת מאבן טובה ויקרה חושבים שהוא של זכוכית. עכ"ל.

ובמסכת חגיגה (ה.) אמר רב כל שאינו בהסתר פנים אינו מהם, כל שאינו ב"והיה לאכול" אינו מהם. ופירש רש"י הקדוש זיע"א, אינו מהם, מזרע ישראל דכתיב והסתרתי פני מהם (דברים לא) שצועק מצרות הבאות עליו ואינו נענה שלא יבואו. עכ"ל. נמצא א"כ טעם נוסף ליסורים והוא הזמן שגורם כיוון שעם ישראל שרוי בגלות המר והנמהר אלפיים שנים, א"כ הזמן גורם שיהיו דווים וסחופים. הזמן גורם - אנו נמצאים בזמן הנקרא חבלי משיח, וביאורו חז"ל למה נקראים ימים אלו חבלי משיח משום שכביכול הקב"ה מותח חבל מסוף העולם ועד סופו וכל היהודים נתלים ונאחזים בחבל הזה, והקב"ה מטלטל ומנער את החבל בכח גדול. ומי שמחזיק מעמד ונאחז בחבל כי בנפשו הוא, ניצל ושורד. ומי שאין אחיזתו באמונה ובקיום המצוה – אינו מחזיק מעמד ונופל לבאר שחת ב"מ. והשם יתברך יגאלנו במהרה בקרוב ויאמר די לצרותינו אמן.

טעם אחר ביסורים לנסות את האדם. כדכתיב "וזכרת את כל הדרך אשר הוליכך ה' אלוקיך זה ארבעים שנה במדבר למען ענותך לנסותך לדעת את אשר בלבבך התשמור מצוותיו אם לא" (דברים ח. ב) וכתיב, "ה' צדיק יבחן" ואמרו על כך במדרש רבה (בהעלותך), אין הקב"ה מעלה את האדם לשררה עד שבוחן ובודק אותו תחילה וכן אתה מוצא באברהם נסהו הקב"ה בעשרה נסיונות ועמד בהן, ואח"כ ברכו ה'. עכ"ל המדרש. וכן אתה מוצא באיוב דאמר רבי חנינא בר פפא אילו לא היה קורא איוב תגר כשבאו עליו יסורים היו אומרים עליו אלוקי איוב כדרך שאומרים עכשיו אלוקי אברהם, אלוקי יצחק ואלוקי יעקב. ובמקום אחר אומר מדרש רבא: אשרי אדם שעומד בנסיון, אין אדם שאין הקב"ה מנסה אותו. מנסה לעשיר, אם תהיה ידו פתוחה לעניים. ומנסה לעני, אם יוכל לעמוד ולקבל היסורים מבלי לכעוס. ואם עמד עשיר בנסיונו ועושה צדקות, הקב"ה מצילו מדינה של גהינם. ואם עמד עני ואינו מבעט ביסורים, הרי הוא נוטל כפליים לעת"ל. עכ"ל המדרש. וכן בפירוש הפסוק "זכור ימות עולם בינו שנות דור ודור" (דברים לב. ז) אמר להם הקב"ה לישראל כל זמן שאני מביא עליכם יסורים בעוה"ז תזכרו כמה טובות ונחמות עתיד אני ליתן לכם לעת"ל כגודל היסורים כך גודל הטובה, וכעין מה שאמרו חז"ל: ג' מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל וכולם לא נתנן אלא ע"י יסורים והם תורה ארץ ישראל והעוה"ב.

נמצא א"כ שנסיון הוא לשון התרוממות כמו "הרימו נס על העמים" ובאה התורה לומר שאם יעמדו בנסיון הם יהיו עליונים על כל גויי הארץ. והמידה הזו נוהגת בכל דור ודור ובכל איש ואיש ומאחר הכלל או הפרט עומדים בנסיון הרי זכות זו נחקקת להם למעלה ונזכר שמו לטובה לפני הקב"ה כמו שאמר הנביא ירמיה: "כה אמר ה' זכרתי לך חסד נעוריך אהבת כלולותיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה" (ירמיה ב ב).

כתב הגה"צ רבינו מרדכי ששון זצוק"ל בספרו קול ששון (פרק ל) וז"ל: כשיבואו יסורים על האדם מחמת ארבעה דברים הם באים: לכפרת עוונותיו, או כשרואה הקב"ה לבבו שהוא קרוב לחטוא ישלח לו יסורים להכניעו שלא יחטא, ונמצא שעוזרו ע"י היסורים. או שמחמת יסורי צדיקים שהם מכיתות משיח צדקנו שסובל יסורים על עוונותינו (ואשרי מי שזכה לזה). [וכן הגמרא בסוכה (מה:) אמר רשב"י: יכול אני לפטור את העולם כולו מן הדין מיום שנבראתי עד עתה, ואלמלי אלעזר בני עמי, מיום שנברא העולם ועד עכשיו, ואלמלי יותם בן עוזיהו, מיום שנברא העולם ועד סופו. ע"כ. ועיין מהרש"א שם שפירש ששלושתם היו בעלי יסורין וסובלים עוונות כל העולם ביסורים שלהם]. והסיבה הרביעית אפשר שיתייסר מחמת גלגול

אחר שבא לתקן מה שעיוות בגלגול אחר. עכ"ד. ולפי דבריו ז"ל אפשר שיש בזה טעם לשאלת השאלות מדוע צדיק ורע לו, רשע וטוב לו. כי יתכן שזה בא מחמת גלגול אחר.
עוד טעמים ליסורים הבאים לאדם :
א) מזליה גרים. מזלו של האדם מחייב שיהיו לו יסורים, כפי שמצינו ברבי אלעזר בן פדת, רבי חניניא בן דוסא ורבי עקיבא בתחילת דרכו, יסורים של אהבה להרבות שכרו לעוה"ב.
ב) אדם שלוקה ביסורים יש תועלת בזה לכל ישראל. כפי שמצינו ברבינו הקדוש רבי יהודה הנשיא, שכל זמן שהיה סובל יסורים לא המיתה חיה רעה בארץ ולא הפילה אישה עוברה. וכן מצינו ברבי חנינא בן דוסא שהיה מסתפק בקב חרובים מע"ש לע"ש ובזכותו ניזון כל העולם כולו. וכן רבי אלעזר בנו של רשב"י זיע"א שקיבל עליו יסורין וזכות זו עמדה שלא מת אדם קודם זמנו.
ג) משום גילגול שעבר. כפי שמצינו באיוב וחבריו שהיו נבוכים מאוד במקרה שקרה לאיוב עד שבא אליהו בן ברכאל הבוזי וגילה להם סוד הגלגול שאיוב בא כעת לתקן נפש שהיו לה חטאים גדולים בגלגול הקודם.
ד) עוד טעם ליסורים כתב השל"ה הקדוש, שהקב"ה מביא לפעמים יסורים על הצדיקים אע"פ שלא נכשלו בעבירה כדי שיוסיפו להתרחק מעניני העוה"ז ושלא יתפתו אליו כלל.
ה) עוד טעם מצינו בליקוטי מוהר"ן (ח"א דף קיח) שכל צדיק הדור הוא בחינת משה שהוא בחינת משיח, כ"ש עד כי יבוא שילה (בראשית מט) שילה בגימטריא משה. ועל כן קראו התנאים אחד לחבירו משה, כמו שאמרו במסכת שבת (קא:) משה שפיר קאמרת, ואמרו חז"ל שמשיח סובל יסורים עבור כל ישראל שנאמר "והוא מחולל מפשענו מדוכא מעוונותינו" (ישעיה נג). לכן כל צדיק הדור סובל יסורים בשביל כלל ישראל להקל מעליהם.
ו) שנינו במסכת אבות (פ"ו מ"ו) במ"ח דברים התורה נקנית ואחד מהם הוא קבלת היסורים כדאמרינן בברכות "אשרי הגבר אשר תייסרנו יה, ומתורתך תלמדנו" שהקב"ה מביא יסורים של אהבה לעוסק בה להרבות שכרו לעוה"ב.
ז) טעם נוסף שאמר המגיד מדובנא זצוק"ל ליסורים שכאשר הקב"ה כועס אינו מוציא כעסו על הרשעים כי הם יטיחו דברים כלפי מעלה ונמצא שם שמים מתחלל ויענשו עונש רע ומר ודרכו של ה' להיטיב לברואיו. לא כן אוהבי ה' מקבלים דינם באהבה ואינם מהרהרים אחר מפעלות אלוקים ולאחר שהקב"ה רואה כיצד קיבל את היסורים באהבה אזי הוא מוסיף לו שכר רב על סבלו ועל יסוריו.

ח) עוד טעם, יעקב ועשו נתחלקו בנחלת שתי העולמות, לעשו עולם הזה, וליעקב עולם הבא. ומאחר שביקש יעקב לישב בשלוה כאן בעוה"ז שהוא חלקו של עשו, קפץ עליו רוגזו של יוסף. לפיכך, אין כל אדם זוכה לשתי שולחנות על כן ישראל קדושים רב טוב צפון להם לעולם שכולו ארוך.

נמצינו למדים א"כ שהיסורים באים על האדם מכמה סיבות.

א) את אשר יאהב ה' יוכיח מאהבת ה' ומחפצו להועיל לאדם באחריתו ונכלל בזה גם רצון ה' לתת שכר גדול לאדם בעוה"ב על כן מייסרו מעט בעוה"ז כדי למרק עוונותיו שעשה בחיים חיותו ונכלל בזה להרחיק את הצדיק מחטא שיכול להכשל בו.

ב) לרמז לאדם באיזה חטא נכשל כדי שידע האדם לתקן ולהזהיר את ההולך בשרירות לבו וטועה לחשוב דלית דין ולית דיין בעולם. וישוב בתשובה שלימה.

ג) הקב"ה ישתבח שמו מתאווה לתפילתם של ישראל כש"כ "השמיעיני את קולך כי קולך ערב ומראיך נאוה" (שה"ש ב). וכשאדם אינו מתפלל מספיק הקב"ה נותן לו סיבה כדי שיתפלל יותר בעוז ותעצומות לכן יראה אדם לעולם להקדים תפילה למכה.

ד) כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק הקב"ה מביא עליו יסורים קשים. מדה כנגד מדה, הוא בטל מרצון בהיותו בריא, ועתה יצטרך לבטל תורה בע"כ מחמת חולי ומחסור.

ה) זמן גרמא. מיום שחרב בתינו וגלינו מעל אדמתנו נמצאים אנו בהסתר פנים, מצאונו רעות רבות וצרות, ומיום ליום רעתו רבה מהיום הקודם, עד שאמרו כמה אמוראים "ייתי ולא אחמיניה". ונכלל בזה הזמן גם העוה"ז שהוא בשביל היהודים מלא התלאות ושכר מצוות בהאי עלמא ליכא.

ו) כשהקב"ה רוצה לתת גדולה לאדם מנסהו תחילה כמו שמצינו אצל אליאב אחי דוד שהיה מיועד להיות מלך על ישראל, אבל כיוון שכעס על דוד איבד את גדולתו. כמו שאמר הקב"ה לשמואל: "אל תבט אל מראהו ואל גובה קומתו כי מאסתיהו" מכלל, שהיה ראוי אלא שנמאס.

ז) מזלו של האדם גורם אם יוולד במזל של עוני או עושר, חלאים או בריאות וכו' כפי שמצינו אצל רבי אלעזר בן פדת. ומכלל זה שכל העולם כולו "מרוויח" מזה, כדוגמת רבי חנינא בן דוסא שכל העולם ניזון בזכותו. וכן רבנו הקדוש שסבל יסורים במשך שלש עשרה שנה. ובזה נכלל גם הצדיקים שהם מכת משיח צדקנו שעליו נאמר "אכן חלינו הוא נשא".

ח) ע"פ מה שגילה רבינו האר"י ז"ל שאדם בעל יסורים לפעמים בא לעולם לתקן בגלגול זה מה שפגם בגלגולים אחרים ובפרט בדור שלנו שהוא תכלית וגמר כל הבירורים

והתיקונים. ולדאבון לב אנו רואים זאת בכל יום ויום בעוה"ר, ושכינה עומדת אצל כל אחד מישראל ובוכה ומיללת עליו, עד שירחם ה' ויראה בעוני עמו ויאמר לצרות עמו ישראל די.

עם נעילת שער המאמר אכתוב בעזהי"ת נקודות למחשבה כיצד יקבל עליו האדם את היסורים באהבה ובהכנעה.

1. כתב רבינו יונה בשערי תשובה (שער ד' אות יב) וז"ל: אם תמצא את החוטא תלאה ותקרה אותו צרה ויצדיק עליו את הדין ויקבל המוסר באהבה יהיה זה לו למגן מן היסורים הרבים הראויים לבוא עליו כמו שנאמר "כי חמת אדם תודך שארית חמות תחגור" (תהילים עו) פירוש, כאשר צער האדם יודה אותך כלומר שיודה אותך האדם בעת צרתו, "שארית חמות", כלומר, שאר היסורים שהיו ראויים לבוא על האדם, "תחגור" פירוש, תעכב. עכ"ל.

2. מסופר על האדמו"ר מקוצק זצוק"ל שהיה מלומד ביסורים ותמיד היה בשמחה ובמראה טוב. וכששאלוהו, כיצד אפשר להיות בשמחה עם יסורים כאלה? אמר להם, איני מבין אתכם, ממה נפשך, הלא על מה שעבר אין מה להצטער כי עבר, ועל מה שעתיד לסבול, עדיין לא בא לעולם ולמה יצטער על עולם שאינו שלו? אלא על מה יש להצטער, על צער של רגע? צער של רגע אפשר לסבול וכבר עבר הרגע ואיננו. עכ"ד.

3.בתענית (כ:) אמרו ז"ל "לעולם יהא אדם רך כקנה ולא יהיה קשה כארז" מכאן ילמד האדם שיקבל את יסוריו באהבה ובהכנעה גדולה ועל כל גל וגל ינענע לו בראשו. ולא ילחם כנגדו להתריס ח"ו. וה' לא ימנע טוב להולכים בתמים.

סימן קצא - הכנה לימים הנוראים

מאת הרב חיים רבי / מחוברת אלול תשס"א (שנה א') סי' עה

נשאלתי על ידי אחד מבני עליה בזה הלשון: הנה אנחנו עומדים בסוף חודש אב (שהוא כידוע ר"ת אלול בא) סמוך ונראה לחודש אלול הרחמים, ורצינו לדעת אי זו הדרך ישכון אור להיות מוכנים לקראת הימים הנוראים הקרבים ובאים? וכמו כן, נודע מה שכתוב בספרי המוסר, שנכון מאוד שכל אדם יקבל עליו איזו קבלה למשך השנה הבעל"ט, ועל כן באנו לשאול איזו קבלה נכון לקבל? ומה הדין באדם שקיבל עליו קבלה בשנה שעברה ולא עמד בה, האם עליו לחזור ולקבל אותה קבלה שנית או שמא עליו עליו לקבל קבלה אחרת?

וזו היתה תשובתי אליו: ראשית, הנהגה טובה מאוד לחודש אלול ועשרת ימי תשובה שהם ארבעים יום כמו משה רבינו ע"ה שעלה להר סיני ולמד תורה עם השם יתברך

ארבעים יום הללו, כך כל יהודי ירא ה' שרוצה להרגיש התעלות בימים נוראים, יזהר מאוד לשמור עצמו שבארבעים יום אלו שלא יצא מבית המדרש, שלא לראות ח"ו את הרחוב הפרוץ רח"ל, כי אם מבית הכנסת לבית המדרש ולשיעורי תורה, וחוזר חלילה. וכמו כן, יש להשתדל לא לצאת לאירועים וכיוצ"ב רק בהכרח גמור על פי שאלת חכם, ויהיה הביקור קצר ולענין.

ולהגיע להנהגה זו צריכים להכין את המשפחה לכך, ולטפל בסידורי הבית וכן בקניית בגדים לחגים, ואף הכנות גדולות לסוכות אם יש צורך, וכן טיפולי שיניים וכיוצ"ב, הכל יעשה בימי החופשה שלפני אלול.

קבלה הראויה לכל השנה כולה בדור היתום והפרוץ שלנו, אין כמו שמירת העיניים והתגברות על יצר הסקרנות, וזוהי עבודה גדולה ויש לה חשיבות מרובה לשנה כולה. ואשרי המבין זאת.

ומי שלא עמד בקבלה שקיבל, צריך לעשות חשבון נפש: למה נכשל, ולהתייעץ עם חכם כיצד לשמור על קבלה מתאימה. ומסתבר, שכדאי לחזור שנית על קבלה שנכשל בה, מפני שאם קיבל קבלה מסויימת, כאן החסרון שלו, כאן התיקון שלו, ומ"מ אפשר להוריד באיכות הקבלה קצת כדי שיוכל לעמוד בזה.

סימן קצב - שורש רע לא יכזב

מאת הרב חיים רבי / מחוברת תשרי תשס"ב (שנה ב') סי' ב

במאמרי הנדפס בראש ספר מבוא השולחן (לידי"ן רמ"פ הי"ו) כתבתי בענין ההוראה של הטור החמישי, ובקשתי להבין את דברי הרמ"א ביו"ד (סוס"י פא) שאם חלב נכרית כחלב ישראלית, למה מטמטם הולד ומוליד טבע רע, ומי גרע מהאוכל דבר איסור מחמת הסכנה שמברך עליו תחילה וסוף כמ"ש בש"ע או"ח סימן קצב ומבואר במשנ"ב שם שעושה מצוה באכילתו. ומרן ראש הישיבה הרב נאמ"ן שליט"א בהגהתו שם תירץ עפי"ד חז"ל (יבמות מה.) שרב שלא הסכים להשיא את ביתו לבחור שיש מחלוקת בכשרותו אף אם הוא יהיה חשוב כיהושע בן נון, כי שורש רע לא יכזב. ומרע"ה לעד שלא רצה לינק מן המצריות. עכ"ל. אולם עדיין קשה, מדוע מן השמים עושים כך והרי ההלכה קובעת את המציאות. ועוד יש להוסיף, שגם לדברי הש"ס ביבמות (שם) שהחמירו בזה לעצמם עכ"ז אפשר שכל זה לפני שנפסקה ההלכה בש"ע, שבזמנם כל חכם היה מורה לעצמו מה לעשות כמו שאמרו (שבת קל.) במקומו של ר"א היו כורתין וכו' ובמקומו של רבי יוסי הגלילי היו אוכלין וכו' וכן אמרו (חולין קי.) מאתריה דרב יהודה אנא. וכן בברכות (מד:) רב פפא אפילו על מים בירך בנ"ר. ורבי יצחק על ירקות,

ורבי יצחק בר אבדימי רק על מיני בשר, אבל בזה"ז לאחר שזכינו לש"ע שהכל ערוך לפנינו כשולחן ערוך פשוטו כמשמעו, יתכן שגם הטבע הרע התבטל לגמרי, כי אין אחר ההלכה ולא כלום. וכן מצינו ביבמות (עז.) שחששו לעמונית ומואבית ולא כולם ידעו פסק הלכה מדוד של שמואל הרמתי וכו' ע"ש. וכיום ההלכה בש"ע חזקה יותר שהרי זה נתקבל בכל העולם כולו כידוע. (וע"ע בס' מבוא השלחן מעמוד טו והלאה) ועיין למרן שליט"א ביבי"א ח"ז חיו"ד סימן ז' שהתיר קפה המיוצר בחו"ל שיש בו חומר איסור מנו"ט הבטל בשישים שמותר לכתחלה, וכן בח"ח יו"ד סימן יא בכשרות הג'לטין. האם זה מוליד טבע רע ח"ו וא"כ מ"ש בנ"ד. וכן צ"ע לחז"ל (סנהדרין קז.) כל הנושא יפת תואר רחמנא שרייה.

ויתכן ליישב שבאמת כל מצוה שעושה האדם יש בה גם סגולה להצלחה ולחיים טובים כמו שאמרו (סוטה כא.) מצוה בעידנא דעסיק בה מגנא ומצלא ופרש"י מיסורין ומיצה"ר, ע"ש ולכן כל אדם שמתחזק במצוה עי"ז נהפך לאיש אחר ונעשה עדין ומכובד ונחמד. וכן אמרו (קידושין לט:) שלוחי מצוה אינן ניזוקין ומאידך עבירה מביאה נזקים וצרות, כמו שאמרו (סוטה ג.) אין אדם עובר עבירה אא"כ נכנס בו רוח שטות. ולזה ריב"ל היה כורך עצמו בבעלי ראתן ועוסק בתורה שהיא מגנא מצלא (עי' כתובות עז:) נמצא שמצוה היא כמו קמיע שיש בה סגולות לשמירה והצלחה. ולפ"ז י"ל שיש דברים מסויימים שאין בהם את הסגולה הזאת כי אחרי הכל זה קשור לדברים ששרשם אינם טהורים ולכן חלב נכרית מותר לתינוק אבל יש בו טבע רע, כי השי"ת לא נתן בו את הסגולה הזאת ואותו ענין באשת יפת תואר אף שמותרת אבל להפוך אותה לסגולה שיצא ממנה זרע קודש וכו' אין הבטחה של התורה. וכמו שאמרו בקידושין (ע.) הנושא אשה לשם ממון הווין ליה בנים שאינם מהוגנים כי חסר באיכות שבמצוה ואז אין הבטחה של מגנא ומצלא ולא שאר סגולות. ולכן גם אכילת איסור מפני הסכנה שמברכים עליו תחילה וסוף, כי זה היתר גמור ואף מצוה. ומה שהחמיר בזה בספר ברכת ה' (ח"ב דף עה) שלא לברך בזה, זהו מחמת מחלוקת הפוסקים שבדבר וקיי"ל סב"ל. ובספר ילקו"י (ח"ג עמוד שפא) התיר לברך ברכת המזון כי היא מה"ת. ולכן חלב עכו"ם שיש מתירים בזה"ז (והובא בכה"ח סימן קטו אות ט"ו) בודאי שהסומך עליהם לא יפגע משורש רע ומעז יצא מתוק. וכן ביטול בששים או דבר שנפגם והותר כמו הג'לטין, ורק במה שיש קשר עם העכו"ם ממש כמו חלב נכרית או יפת תואר דרשו סמוכין להזהר. ועכ"פ נראה כשיש הכרח לסמוך על המקילים כפי צורך המקום והזמן, בודאי שהסומך על עיקר הדין ומכוין לש"ש ובטהרת

הלב והמחשבה בודאי שההלכה תמליץ עליו לפני השי"ת, ולא יארע לו שום נזק גשמי ורוחני ח"ו.

סימן קצג - החושב בכשרים לוקה בגופו

מאת הרב איתן כרמי / מחוברת תשרי תשס"ב (שנה ב') סימן ד'

אמרתי אלקטה נא באומרי'ם, לכבוד המכובד באורים, בורא רוחות ויוצר הרים, בענין לוקה מי שחושד בכשרים, וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.

נתעוררתי לברר דין זה, אחר ששואלי'ם הלכו בו אודות סתירה שהיתה להם בזה, ושאלוני לחוות דעי. והיות שהדברים שבזכרוני לא היו ברורים, וספרים במקום לא היו בנמצא, אז אמרתי שמצוה בחזר'ת וקנ'ה לך חבר, ופשט העני את ידו יד כהה. וזאת התורה אשר שם העני לפניכם היום.

כבר אמרו חז"ל שסתירת זקנים בנין (מגילה לא:) ואין זקן אלא מי שקנה חכמה (קידושין לב:), ועל סתירתם אבנה את בניני. והנה אמרו חז"ל מסכת שבת (צז.) ויומא (יט:), כל החושד בכשרים לוקה בגופו. ועוד אמרו באבות (פ"א משנה ו'), והוי דן את כל האדם לכף זכות. ובמסכת דרך ארץ (רבה פ"ה) ובמסכת כלה (רבתי פ"ט) אמרו חז"ל: לעולם יהיו כל בני אדם חשובים לפניך כליסטים, והוי מכבדם כרבן גמליאל. ומעשה ברבי יהושע, שהשכים אצלו אדם, ונתן לו אכילה ושתיה והעלהו לגג לשכב ונטל סולם מתחתיו. מה עשה אותו האיש, עמד בחצי הלילה, ונטל את הכלים וכרכן בטליתו, וכיון שביקש לירד, נפל מן הגג ונשברה מפרקתו [היא עצם הצואר, על שם שעשוי פרקים פרקים (עיין רד"ק בשמואל א' ד', יח'), ועיין להלן שלאחר הנפילה, שאלו ר' יהושע, וענה לו אותו אדם. ולפי זה צ"ל שאע"פ שנשברה מפרקתו, לא מת, והוא פלא! ואחר זמן ראיתי בס' ראשית חכמה (דרך ארץ, שער ג' אות כא) דגרס "ונשברה רגלו" ונלע"ד שכן נכון לגרוס]. לשחרית, השכים רבי יהושע ובא ומצאו (כשהוא נופל) [ובמסכת כלה ובס' ראשית חכמה ליתנהו שתי תיבות אלו], אמר לו, ריקה! כך עושים בני אדם שכמותך. אמר לו, רבי! לא הייתי יודע שנטלת את הסולם מתחתי. אמר לו, ריקה! אי אתה יודע שמאמש היינו זהירים בך. מכאן אמר רבי יהושע, לעולם יהיו כל בני אדם בעיניך כליסטים, והוי מכבדם כרבן גמליאל. ע"כ. והסתירה מבוארת, שאם אמרו ז"ל שהחושד בכשרים לוקה, א"כ היאך אמרו במקום אחר לחשוב כל אדם כליסטים?!

וחזה הוית בספר חרדים (פרק סו אות לג) שנרגש בזה, והא לך לשונו, אמרו זכרונם לברכה, כל אדם יהיה בעיניך כלסטים ומכבדו כרבן גמליאל. ותימה, שהרי אמרו והוי דן את כל האדם לכף זכות, ומשמע שיהיה צדיק בעיניו ולא יחשדנו כלל. ויש לומר, דאין הכי נמי, שצריך שיהיה גמור בעיניו לכבדו בלב שלם ולא כחונף, מכל מקום לענין להשמר ממנו, יחשבנו לרשע, אלא אם כן היה בדוק לו, כההיא דאבא חלקיה (תענית כג:), שחשד

חכמי ישראל שבאו אצלו, ולא הניח אשתו עמהם, משום דלא בדק להו. ואע"פ שאשתו היתה בדוקה לו בצדקתה, מכל מקום לא סמך עליה, דאין אמונה באשה כי דעתה קלה, ולעולם צריכה שימור אף אם היא בעיניו ככסף צרוף מזוקק שבעתים, והעד, ברוריה (ע"ז יח:). וכעין זה נידון לכף זכות, אמרו (נדה סא.) בלשון הרע לא מקבלים, אבל מיחש חיישינן להשמר. עכ"ל. והביאו בספר "לתשובת השנה" על הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ד הלכה ד'). ועיין בתענית (שם) ששאלו לאבא חלקיה מה הטעם שכשהגיעו לביתו, נתן לאשתו להכנס ראשונה, ואחר כך הוא, ואחר כך הם? והשיבם, "משום דלא בדיקתו לי" ופירש רש"י וז"ל: "אם כשרים אם פריצים, דאמר מר, כל אדם יהי בעיניך כליסטים" עכ"ל. ומדבריהם משמע בהדיא, דגם לענין עריות אמרו שכל אדם יהיה חשוד בעיניך, ואפילו לעשות מעשה. כעין מה שעשה אבא חלקיה, ופשוט. והיוצא מן הטהור, כי מה שאמרו "שיהיה בעיניך כל אדם כליסטים" היינו דוקא להשמר ממנו.

וכן משמע מדברי הרב ראשית חכמה (שם, אות כ') שכתב וז"ל: לעולם יכבד אדם את הבריות ויפליג בכבודם, ואפילו הכי ישמר מהם, ולא יאמין אלא במי שהוא בדוק אצלו, דתניא "לעולם יהיו וכו'" עכ"ל. וכן מבואר בפירוש לאבות לחסיד יעב"ץ (פ"א משנה ו'), דעל מה שאמר רבי יהושע בן פרחיה, הוי דן את כל האדם לכף זכות, כתב היעב"ץ, ומה שאמרו ז"ל, לעולם יהיו בני אדם בעיניך כליסטים, ונראה קצת סותר דברי התנא, אינו כן, כי דברי זה התנא אחר מעשה, ומאמרם ז"ל קודם מעשה, שיהו בעיניך כליסטים, כדי שלא תבוא לחשדם. אבל אם נגנב דבר מביתך, תתלה באבידה או בהעלמה. עכ"ל. וכד תידוק קמעא, בדברי החרדים לעיל, במאי דקאמר "מכל מקום לענין להשמר ממנו, יחשבנו לרשע, אלא אם כן היה בדוק לו", ומדברי רש"י הנ"ל שכתב "משום דלא בדקיתו לי אם כשרים אם פריצים". וכן בדברי הראשית חכמה לעיל שכתב "ואפילו הכי ישמר מהם, ולא יאמין אלא במי שהוא בדוק אצלו", תמצא שהכל עולה בקנה אחד, דעל מי שאינו בדוק לו (כלומר, שאינו מכירו), קאמרי חז"ל שמותר לחושבו כליסטים. ומ"מ זהו דוקא לפני מעשה, אבל אחר מעשה, עיין בחפץ חיים (בפתיחה, עשין ג'), ועיין לו עוד (בכלל ג' הלכה ז'). ואכמ"ל.

ומקור מקומו טהור ובו מפורש כמו שתירצו הנך רבוותא, שלא אמרו לחושבו כליסטים אלא דוקא באינו בדוק לו, כלומר, שאינו מכירו. והוא מהגמרא במסכת כלה (שם) בזה"ל: "לעולם יהיו כל אדם בעיניך כליסטים. איני, והתנן אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו? לא קשיא, כאן במכיר כאן בשאינו מכיר. רבא אמר [רבא נמי כשינויא קמא משני, אלא דמדיק לה מגופא דברייתא. הגר"ח קנייבסקי

שם], הכא "כל אדם", הכא "חברך", מדקתני "חברך" מכלל דבידיע לא קאמר. [והקשו בגמרא] והא "כל אדם" קאמר, מאי לאו לאתויי חבר? לא, הא כדאיתא והא כדאיתא. עכ"ל. ורואים בעליל, שיש לחלק בין מכירו לשאינו מכירו, וכדעת הני רבוותא הנזכרים. [אלא שעדיין יש לדקדק, אמאי לא הקשתה הגמרא מהמשנה ד"הוי דן כל האדם". ומה היתה מתרצת אילו היתה מקשה. ודוחק לומר דקים להו לחז"ל, שמה שאמרו והוי דן הוא אחר מעשה, ולכן לא הקשו ממנו, ומה שאמרו "אל תדין את חברך", הוא אפילו לפני מעשה, ולכן הקשו ממאמר זה, שהרי גם הא דאמרו לעולם יהיו בני אדם בעיניך כליסטים, גם על לפני מעשה קאמר, ולשמור ממנו קאמר, וכמו שכתבתי לעיל. וצל"ע. ועיין בקושיא זו במשיב נפש על הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ד, הלכה ד') ובתירוצו].

ועין רואה לגאון הגדול דרופתקא דאורייתא, הגר"ח קנייבסקי שליט"א בפירושו למסכת כלה (שם), שלחלק יצא, כי מה שאמרו חז"ל שבשאינו מכירו יכול לחושבו כלסטים, דוקא לענין ממון נאמר כיעו"ש בסוף ד"ה ל"ק. וקשה לי, ממה שראינו בדברי רש"י ומספר חרדים הנ"ל, דגם לענין עריות צריך לחושדם כשאינו מכירם כליסטים. וצ"ע. אמת אגיד ולא אכחד, דמקום היה בראש לחלק ולומר, שמה שאמרו שהחושד בכשרים לוקה, היינו לענין להגיד בפה, וכענין משה רבינו שאמר לה' יתברך על ישראל (שמות ד', א') "והן לא יאמינו לי", ולקה בצרעת כדכתיב בתריה (שם ו) "ויאמר ה' לו עוד, הבא נא ידך בחיקך, ויבא ידו בחיקו, ויצאה והנה ידו מצורעת כשלג", כדאיתא בשבת (שם) שדין זה נלמד ממשה רבנו, ושם הוא חשד בדיבור. כך עלה על לב לומר, ומצאתי שכוונתי לדעת מי שגדול בספר חסידים (סי' תתרפח) וז"ל: ומה שאמרו חכמים, החושד בכשרים לוקה, זה מי שחושד בפה, אבל לשמור ממנו – ישמור. ועתה אם חסיד לא יאמין לחסיד אחר על מאכלו ועל ממונו, לא יקפיד [על זה שחבירו אינו מאמינו, א"ך], כיון שאינו מדבר בפה. עכ"ל. ויש לדייק מדבריו, דס"ל ככל הני דאתינן, דלשמור ממנו אמרו לחושבו כלסטים. ועוד יש לדקדק, דלא סבירא ליה דרק לענין ממון אמרו לחושבו כלסטים, שהרי לשיטתו, אם חושדו על אפילו על מאכלו, אם זה בפה לוקה, ואם זה חשד בלב ובשמירה למעשה, שפיר דמי, שהרי לשיטתו כל החילוק הוא, אם זה בפה או בלב. ועוד יש לדייק, שדוקא אדם שאינו מאמינו קאמרי, ובלשון חז"ל ש"אינו מכירו". הא אם מכירו שירא בשלמות וחושדו, לוקה על זה. ואין חילוק, אם האדם שאינו מכירו חסיד או אדם פשוט, בכולהו קאמרי רבנן חשדהו כליסטים. כן משמע ממעשה דאבא חלקיה בתענית (שם), שההוא מעשה בזוגא דרבנן הוה, ע"ש. וכן משמע ממאי דכתב רבינו יהודה החסיד בספר חסידים, דאתינן לעיל. וכן כתב בהדיא במנחת שמואל (מאמר

דרך הישר, אות י') וזה לשונו: ודייקו בלשונם הזהב, יהיו כל בני אדם חשובים בעיניך כליסטים ומכבדם כרבן גמליאל, הרי גם באדם גדול, שלפי הנראה בגדר רבן גמליאל נשיא ישראל אעפ"כ תחשדהו לליסטים. ע"כ.

ועתה הבוא נבוא לרבינו הנשר הגדול, אביא דבריו ואבינה אחריתם, בעזר יודע תעלומות לאמיתותם. וז"ל הרמב"ם בידו החזקה (הלכות תשובה פ"ד, הלכה ד'), והחושד בכשרים, אומר בלבו שאינו חטא, לפי שהוא אומר מה עשיתי לו, וכי יש שם אלא חשד, שמא עשה או לא עשה, והא אינו יודע שזה עון, שמשים אדם כשר בדעתו כבעל עבירה. עכ"ל הזהב. והנה בראש אמי'ר, נראה לדייק מדבריו דמדקאמר "שמא עשה או לא עשה", ולא קאמר "שמא יעשה או לא יעשה", משמע שחשדו על העבר, והוא כמו שכתבנו בשם כולם, שאם על מה שנעשה כבר חושדו, ולא דן אותו לכף זכות (אם שייך לדונו), בכלל חושד בכשרים יקרא.

והנה יש לחקור בדבריו, במאי דכתב "שמשים אדם כשר בדעתו כבעל עבירה" אם תיבת "בדעתו" קאי על הנחשד, כלומר שמשים אדם כשר בדעתו (שדעתו שלימה), כבעל עבירה, דאי לאו הכי, לכאורה הכי הוה ליה למימר, "שמשים בדעתו אדם כשר כבעל עבירה". או דילמא קאי על החושד, כלומר שהחושד משים בדעתו, אדם כשר כבעל עבירה. הן אמת שבספר "תשובה מאהבה" להרב ברזל שליט"א על הרמב"ם (שם), נראה מרוח דבריו, שהבין כמו שכתבנו באחרונה, וכ"כ בהדיא בספר "לתשובת השנה" על הרמב"ם (שם), אולם ראיתי להגאון ר' משה שטרנבוך שליט"א בספרו "הדרך לתשובה" על הרמב"ם (שם), יראה דהבין כמו שכתבנו בראשונה, והא לך לשונו, הרמב"ם דייק שמשים אדם כשר "בדעתו" בעל עבירות, ודבריו מדוייקים שאפילו לא ידוע לנו מאיזה עבירה אצלו, אם דעותיו אינם מכוונים מותר לחשוד בו וכו' ורק באדם כשר בדעותיו ומעשיו הוא דאסור לחשוד בו, ויש בזה מוסר השכל, שאלו עם דעות מקולקלות, יש מקום לחושדם שגם מעשיהם מקולקלים רק מסתירים הדבר, עכ"ל. בכל אופן גם אם נאמר שלדעת הרמב"ם אפילו אם רק חשד בדעתו לוקה, זהו דוקא אם חשד על העבר, וכלשונו "שמא עשה או לא עשה".

ובהיותי בזה אמרתי אסורה נא ואראה את פירוש הרמב"ם באבות (פ"א מ"ו), ובו מצאתי את שאהבה נפשי וז"ל: והוי דן את כל האדם לכף זכות, ענינו שאם היה אדם בלתי ידוע אצלך, שאינך יודע אם הוא צדיק או רשע, וראית שעשה מעשה או שאמר דבר, אם תפרשהו באופן אחר הוא רע, דון אותו לטוב ואל תחשוב בו רע. אבל אם היה אדם ידוע שהוא צדיק, ומפורסם במעשה טוב, וראית לו מעשה, שכל צדדיו מורים שהוא מעשה

רע, ואי אפשר להכריע בו שהוא מעשה טוב אלא בדוחק גדול ובאפשרות רחוקה, הרי חובה לפרשו שהוא טוב, כיון שיש שם צד אפשרות שהוא טוב, ואסור לחשדו, ועל זה אומרים, כל החושד בכשרים לוקה בגופו, עכ"ל. ומכלל הדברים אתה למד שענין לא לחשוד בכשרים ולדון לכף זכות, הוא אם ראית שעשה מעשה כלומר אחר מעשה, ולא מיבעיא בצדיק אלא אפילו אדם שלא ידועים לך ענייניו. [דודאי לא ברשעים עסקינן, שאין מצוה לדונם לכף זכות אחר שהושלמו התנאים שבחפץ חיים (שם), ועיין לרמב"ם בסוף משנה זאת בזה, והרע"ב כאן כתב, אבל אדם שהוחזק ברשע, מותר לדונו לחובה, שלא אמרו אלא החושד בכשרים לוקה בגופו, מכלל שהחושד ברשעים איו לוקה, עכ"ל].

אבל לענין להשמר ממנו מצאתי לו להרמב"ם (שם) על מאמר "וקנה לך חבר", שכתב בתוך דבריו, ואוהב בטחון, הוא שיהא לאדם חבר שדעתו סומכת עליו, שאינו נשמר ממנו, לא במעשה ולא בדיבור, ומגלה לו כל ענייניו הטוב מהן והרע, בלי שיחוש ממנו שיבואהו בכך בזיון, לא אצלו ולא אצל זולתו וכו', ע"ש. והיוצא מהטהור, שאם הוא לא חבר שאפשר לסמוך עליו עד כדי כך, ורוב העולם אינם כאלו, כלומר אינם חבירנו שנוכל לסמוך עליהם בכל, אזי צריך להשמר ממנו, בין במעשה, ובין בדיבור, ויהיו לעולם כל בני האדם בעיניך וכו'. ואתה תחזה להרב מנחת שמואל (שם אות י') בענין הבדיקה שצריך לבדוק את החבר שכתב וז"ל: והגם שכל אדם בחזקת כשרות, וצריכים לדונו לכף זכות, זהו מן הסתם לנהוג בו כבוד וכיוצא בו, כי האדם יראה לעינים. אבל להתחבר עמו, להיות איש סודו ולגלות לו מצפוני לבו, צריך בדיקה. עכ"ל הטהור.

סימן קצד - האמונה בביאת המשיח

מאת ר' רפאל כהן / מחוברת חשון תשס"ב (שנה ב') סי' טז

כתב רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה (סנהדרין פרק חלק, ביסוד שנים עשר) בזה"ל: ימות המשיח - והוא להאמין ולאמת שיבוא ולא יחשב שיתאחר אם יתמהמה חכה לו, ולא ישים לו זמן ולא יעשה לו סברות במקראות להוציא זמן ביאתו. וחכמים אומרים, תיפח רוחן של מחשבי קיצין. ויאמין שיהיה לו יתרון ומעלה וכבוד על כל המלכים שהיו מעולם כפי מה שניבאו עליו כל הנביאים ממשה רבינו ע"ה עד מלאכי ע"ה. ומי שהסתפק בו או נתמעט אצלו מעלתו כפר בתורה, שיעד בו בתורה בפירוש בפרשת בלעם ופרשת אתם נצבים. ומכלל יסוד זה, שאין מלך לישראל אלא מבית דוד ומזרע שלמה בלבד. וכל החולק על משפחה זאת כפר בשם ה' יתברך ובדברי נביאיו. עכ"ל. כלל ביסוד זה חמשה פרטים א) להאמין בביאת המשיח ב) לחכות לו ולא לקבוע תאריך לבואו. ג) להאמין שיש לו מעלה יותר מכל המלכים. ד) שנאמין בגודל מעלתו הרוחנית.

ה) שאין מלך לישראל רק מבית דוד ומזרע שלמה. והנני להרחיב ולבאר כל פרט ופרט מן הנ"ל.

פרט א' - להאמין בבואו – כבר נתבאר בלשונו הטהור של הרמב"ם ז"ל שהוא להאמין ולאמת. ונראה שבא ללמדנו, כי כדי להחדיר בנו את האמונה בביאת המשיח אנו צריכים לאמת זאת, כלומר, שנביא לעצמנו ראיות והסברים כדי להחדיר את האמונה לעמקי לבנו. הנבואה על ביאת המשיח נתפרשה בתורה בשלש מקומות:

1) בנבואת יעקב אבינו ע"ה (בראשית מט י) לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו עד כי יבוא שילה ולא יקהת עמים. ותרגם אונקלוס לא יעדי עביד שולטן מדבית יהודה וספרא מבני בנוהי עד עלמא עד דייתי משיחא דדיליה היא מלכותא וליה ישתמעון עממיא. וכן פירש התנא ר' יונתן בן עוזיאל. וגם רש"י ז"ל שם פירש עד כי יבוא שילה, מלך המשיח שהמלוכה שלו. וכן פירשו עוד מפרשים כמו הספורנו, דעת זקנים מבעלי תוס', בעל הטורים, והרב אור החיים הקדוש שכתב וז"ל: לא יסור שבט מיהודה לעולם, מלכותו מלכות כל עולמים כי קנה יסוד המלוכה עד כי יבוא שילה ואליו אנו מקוים יום יום וצפינו לישועה. עכ"ל. וע"ע להלן בפסוק י"א שפירש את הפסוק ההוא על מלך המשיח.

2) בנבואת בלעם (במדבר כד יז) נאמר אראנו ולא עתה אשורנו ולא קרוב דרך כוכב מיעקב וגו' ותרגם אונקלוס וחזיתיה ולא כען סכיתיה ולא איתוהי קריב כד יקום מלכא מיעקב ויתרבא משיחא מישראל ויקטול רברבי מואב וישלוט בכל בני אנשא. עכ"ל. וכתב הרמב"ן, דרך כוכב מיעקב בעבור כי המשיח יקבץ נדחי ישראל מקצה הארץ ימשילנו לכוכב הדורך ברקיע בקצה השמים כמו שנאמר בו וארו עם ענני שמיא כבר אינש אתי. עכ"ל. וכן פירושו האו"ח הקדוש ובעל הטורים פסוק זה על המשיח.

3) נבואת משה רבינו ע"ה פ' נצבים פ"ל פסוק ג' "ושב ה' אלוקיך את שבותיך ורחמך ושב וקבצך מכל העמים אשר הפיצך ה' אלוקיך שמה". ופירש"י שם פסוק זה על הגאולה העתידה. וכן נרמז בערי המקלט שנאמר ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה. ודבר זה לא נקיים עדיין! וכן נתנבא הנביא ישעיה (יא א) "ויצא חוטר מגזע ישי ונצר משרשיו יפרה" ונאמר עוד שם פסוק ב' "ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובינה רוח דעת ויראת ה'" ופירש התרגום, ויפוק מלכא מבנוהי דישי ומשיחא מבני בנוהי יתרבי. וכל היד המרבה לבדוק תמצא כן בעוד הרבה מקומות בדברי הנביאים, בש"ס, ובמדרשים.

פרט ב – כתב הרמב"ם בהלכות מלכים (פי"א ה"א) ולא די שנאמין בביאת המשיח אלא אנו מחוייבים לחכות לביאתו ומי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו, לא

בשאר הנביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו. שהרי התורה העידה עליו שנאמר (דברים ל ג): "ושב ה' אלוקיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך וגו' אם יהיה נדחך בקצה השמים וגו' והביאך ה'". עכ"ל. ובהגדת בית הלוי (עמו' קכ ד"ה להביא לימות המשיח) מסופר על הגה"ק ר' יצחק זאב הלוי מבריסק זצ"ל שהיה חוזר ומשנן ומבהיר על עיקר ביאת המשיח ועל החיוב לחכות לו. ע"ש.

ועל מ"ש הרמב"ם לא לחשב זמן בואו, אמרו רבותינו (סנהדרין צז:) על הפסוק "כי עוד חזון למועד יפיח לקץ ולא יכזב אם יתמהמה חכה לו כי בו יבוא לא יאחר" (חבקוק ב), מאי ויפח לקץ ולא יכזב? אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן, תיפח עצמן של מחשבי קיצין שהיו אומרים כיון שהגיע עת הקץ ולא בא שוב אינו בא אלא חכה לו שנאמר אם יתמהמה חכה לו. ועל כן תיקנו אנשי כנסת הגדולה בתפילת שמונה עשרה תקע בשופר וכו' השיבה שופטינו וכו' את צמח וכו' וראוי לנו לכוין את לבנו בתפילות אלו בתחינה שהקב"ה יפתח את לבנו יותר ויותר לחיזוק האמונה. ועלינו לדעת שמי שאמונתו וציפייתו בכל יום רופפת זה פגם באחד מעיקרי האמונה. וע"י ההתבוננות בדברי חכמינו ז"ל נזכה בס"ד לאמונה טהורה.

פרט ג – "שיש למשיח מעלה יותר מכל המלכים. מלך המשיח תהיה חכמתו יותר מחכמת שלמה המלך ותהיה מעלת נבואתו יותר מכל הנביאים וקרוב למעלת משה רבינו" (רמב"ם הלכות תשובה פ"ט ה"ב) ובהמשך דבריו (שם) כתב, ולפיכך, ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה' ויבוא כל הגויים לשומעו שנאמר (ישעיה ב ב): "והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים" וכתב עוד בתחילת פי"א מהלכות מלכים, המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה ראשונה וכו'.

פרט ד – "שנאמין בגודל תועלתו הרוחנית" כתב הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ט ה"ב וז"ל: ומפני זה נתאוו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם לימות המשיח כדי שינוחו ממלכויות שאינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצוות, וימצאו להן מרגוע וירבו בחכמה כדי שיזכו לחיי העוה"ב לפי שבאותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת שנאמר (ישעיה יא ט): "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". ונאמר: "ולא ילמדו איש את אחיו ואיש את רעהו". ונאמר: "והסירותי את לב האבן מבשרכם". מפני שאותו המלך יהיה יותר משלמה ונביא גדול קרוב למשה רבינו. עכ"ל. וכתב מהר"ל מפראג בספרו נצח ישראל פכ"ח וז"ל: אבל אנו אומרים כי המשיח יבוא כדי להשלים ולהיישיר העולם ולהקנות תחיית המתים ועוה"ב. וכתב עוד בפרק נ', שבזמן המשיח יתוקן העולם במלכות ה' ויחזור לתיקונו הרוחני השלם כמו בזמן אדם הראשון.

פרט ה – שאין מלך לישראל רק מבית דוד ומזרע שלמה. וכ"כ הרמב"ם בפירוש המשנה לפרק חלק וז"ל: "נכלל ביסוד זה שאין מלך לישראל אלא לבית דוד ומזרע שלמה" כמו שהביא רבינו הרמב"ם ע"ה ראיות לזה מפסוקים בתוה"ק שמשיח צדקנו יבוא מבית דוד וכמו שהובא בתחילת מאמרנו זה. ויש עוד להאריך הרבה בנושא הזה. וע"ע למה שכתבו רבותינו ז"ל בענין זה הלא בספרתם.

עיקרי הדברים הנ"ל נלקחו מספר שערי אמונה להרה"ג ר' דנון דנין הי"ו בתוספת נופך ממני כותב הטורים.

סימן קצה - דובב שפתי ישנים

ממדור חכמה ומוסר / מחוברת חשון תשס"ב (שנה ב') סי' יז

לרגל אזכרת יום השנה לפטירת מורנו ורבנו ועט"ר הגאון המופלא וכבוד ה' מלא ר' משה הלוי זצוק"ל שנלב"ע בליל י"א חשון תשס"א. אמרתי להעתיק כאן שתי שיחות מוסר שסדרם והדפיסם לפני כשלש שנים בס' לבנימין אמר (לידי"ן ר' בנימין חדאד ז"ל) עמו' 52-57 וזה לשונו לשון הזהב וההדר'ת:

לקט מכמה שיחות מוסר שאמרתי בס"ד בחודש אלול תשנ"ו ועשי"ת בתשרי תשנ"ז לפני קהל שומעי לקחי בכמה שיעורי תורה בנושא: אהבת הזולת, כבוד חברים, וסבר פנים יפות. ערכתי בס"ד לע"נ האברך היקר ר' בנימין בן זינה ז"ל שכפי הנשמע ממקורביו היו בו מידות טובות ביחס אל הזולת. תנצב"ה אמן.

אהבת הזולת

איתא בגמ' שבת (לא.) מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי אמר לו: גיירני על מנת שתלמדני את כל התורה על רגל אחת. דחפו באמת הבנין שבידו. בא לפני הלל, גייריה, אמר לו: דעלך סני לחברך לא תעביד, זו היא כל התורה כולה ואידך זיל גמור. ע"כ. ונלע"ד שבודאי אותו נכרי לא התכוין ללמוד את כל דיני התורה כשהוא עומד על רגל אחת שבזמן קצר כזה בודאי לא יעלה על הדעת ללמוד הכל, וכוונתו היתה לברר, אם יש איזה יסוד בתורה שבלעדיו אי אפשר לקיים את דיני התורה כראוי או שכל מצוה עומדת לעצמה ואין יסוד שמחבר בין המצוות השונות. וכששמע זאת שמאי הקפיד מפני שחשב שכוונת אותו נכרי לדעת רק את היסוד שעליו קיימים דיני התורה מבלי להמשיך ללמוד את דיני התורה. ועל כן דחפו באמת הבנין שבידו, לרמוז לו, שכמו בנין שיש בו יסודות בלי ספק, אבל אין מספיק ליסד בו יסודות אלא צריך אח"כ לבנות עליהן בנין, כך אין מספיק שתדע את יסודות התורה מבלי להמשיך ללמוד את דיני התורה. אך הלל שמטבעו היה סלחן במקום לדחותו אמר לו בפירוש את היסוד, והוסיף מיד

"ואידך זיל גמור" כלומר, שאין זה מספיק לדעת את היסוד אלא צריך אח"כ להמשיך וללמוד את דיני התורה.

ואיך שיהיה, לימדנו הלל שיסוד קיום דיני התורה תלוי במצוה פשוטה ביותר "אהבת הזולת" מה ששנאוי עליך לא תעשה לחברך. וצריך להבין למה באמת דבר זה הוא יסוד לקיום דיני התורה, ולמה לא יחשב העובר על זה רק כעובר על אחת ממצוות עשה שבתורה ולא כמבטל את כל התורה. ונלע"ד בס"ד, ע"פ מה שידוע שכל ישראל קבלו על עצמם בברית שכרת אתם משה בעבר הירדן קודם שנכנסו לארץ ישראל להיות כל אחד ואחד ערב בעד כל ישראל שיקיימו את "דיני התורה" ומטעם זה יכול אדם להוציא את חבירו במצוה אע"פ שכבר יצא בעצמו ידי חובת המצוה, וכמ"ש רש"י (ר"ה כט.) ע"ש. נמצא שאם אדם אינו אוהב את חבירו ואינו דואג לצרותיו וכיוצ"ב, וכ"ש אם ח"ו גם גורם ומסבב לחבירו רעה, א"כ הוא מגלה דעתו שאינו חפץ להיות ערב בעדו, והרי הוא מיפר את הברית שקבלו אבותינו על עצמם ועל זרעם להיות ערבים זה לזה בקיום דיני התורה וממילא כל המצוות שיקיים אינם חשובות לפני השי"ת אחר שהפר את התחייבותו להיות ערב בעד כל ישראל בקיום המצוות. ומפני כך יסוד קיום דיני התורה תלוי באהבת הזולת, שהאוהב את חבירו בודאי ידאג לו גם לצרכיו הרוחניים בקיום דיני התורה.

ומה שרצה השי"ת שיהיו כל ישראל ערבים זה בזה, אפשר לומר שהטעם בזה הוא מצד הדבקות במדותיו יתברך שמו ומדת האהבה והרחמנות היא אחת ממדותיו יתברך כידוע. וצריכים אנו לעשות ק"ו בעצמנו, ומה השי"ת שהוא כל כך גדול וענק שאי אפשר לצייר בדמיון כמ"ש דהע"ה בספר תהילים מזמור קמ"ה פסוק ג) "גדול ה' ומהולל מאוד ולגדולתו אין חקר", מ"מ הוא מתייחס לכל אחד ואחד מברואיו, זן ומפרנס את כל העולם מקרני רמים ועד ביצי כינים, משגיח עלינו בפרטות, שומר עלינו תמיד בכל עת ובכל שעה, אע"פ שכל ברואיו הם כאין וכאפס לנגדו וכמר מדלי וכשחק מאזנים נחשבו, שבאמת אין זה גורע מכבודו וגדולתו ח"ו אדרבא מגדיל את ההערצה האמיתית אליו מברואיו. וא"כ ק"ו אנחנו שכמה שנחשוב עצמנו לגדולים וחכמים מיוחדים לא נגיע אפי' לקצה קצהו של גדולתו יתברך, וא"כ איך לא נחוס על זולתינו בחשבנו שאנו מכובדים ממנו ואין זה כבוד להתייחס לזולתינו, וזו מחשבה זרה ותמוהה. ובאמת שכבר לימדנו להועיל התנא במסכת אבות (פ"ד מ"א) "איזהו מכובד המכבד את הבריות" ולא כמו שחושבים בטעות שמכובד זה מי שמכבדים אותו בגלל עושרו או חכמתו או כל סיבה גשמית אחרת, אדרבא המכובד האמיתי הנערץ על בני האדם זהו מי שיורד אליהם

ומכבדם ומתייחס אליהם באהבה וכבוד כמו שמצאנו למשה ואהרן שהיו נערצים על בנ"י עד שלא רצו להאמין שאפשר שיפטרו מן העולם, וכל כך למה? מפני שהיו יורדים אל העם ושומעים את בקשותיו.

אם כן רבותי, חייבים אנו ליטע בלבנו אהבת זולתינו, ובזה, מלבד שאנו מקיימים מצוה חשובה ועושים נחת רוח להשי"ת, גם אנו יכולים לקיים את כל דיני התורה בשלימות ואז גם השי"ת יעניק לנו כל טוב, מדה כנגד מדה. ונזכיר כאן משל קטן בחשיבות אהבת הזולת ושכרה: מעשה באב ובנו שגרו ברוסיה הקפואה, כידוע כמעט כל חדשי השנה קר שם מאוד, וחודש או חודשיים קר פחות, ובהגיע אותו חודש דרך בני המקום ההוא להכין להם בגדים ומלבושים חמים מצמר לקראת החודשים הקרים הבאים. האב והבן הנ"ל גרו יחדו בבקתה דלה ולא היתה פרוטה מצויה בכיסם מלבד מה שהיו צריכים כדי להחיות את נפשם. והנה בבודקם את מעילי החורף שלהם הוברר להם שאחד המעילים כבר אי אפשר ללובשו בחורף הבא מחמת שנשחק ובלה. לקנות מעיל חדש לא היה ביכולתם, ובצר להם עמדו והתווכחו ביניהם מי מביניהם ילבש את המעיל האחד שנשאר ראוי ללבישה. האב טען, שכיון שהוא מבוגר וזקן א"כ הוא זכאי ללבוש את המעיל שנשאר שכן הקור מזיקו יותר מאשר לבן שהוא צעיר. והבן טען, אדרבא לו מגיע ללבוש את המעיל שנשאר, שכן הוא יוצא מחוץ לבית להביא מזון, ובחוץ קר הרבה יותר מבבית. והנה כל אחד עמד בדעתו ולא הגיעו לשום פשרה. החליטו ללכת לרב המקום לפסוק להם מי מביניהם ילבש את המעיל שנשאר. הרב ביקש ארכה של שלשה ימים, ואמר להם, שבעוד שלשה ימים יבואו אליו וישמעו את פסק ההלכה. כשחזרו האב והבן לביתם ועלו על יצועיהם לשכב התהפכו מחשבותיהם, האב הרהר בלבו שמן הסתם הרב יפסוק לטובתו כי טענתו חזקה משל בנו, ואז התחיל לרחם על בנו שיצטרך לצאת מהבית במזג אויר קריר כל כך בלי ללבוש מעיל חם, והחליט לוותר על המעיל וליתנו לבנו. והבן גם הוא הרהר בלבו שמן הסתם הרב יפסוק לטובתו כי טענתו חזקה משל אביו. ואז התחיל גם הוא לרחם על אביו שיצטרך לקפוא בלי מעיל חם והחליט לוותר על המעיל וליתנו לאביו. הבוקר אור, וכשנפגשו האב והבן, אמר האב לבן שהחליט לוותר על המעיל לטובתו. והבן אמר להיפך. וכך ישבו והתווכחו ביניהם עד שהחליטו לבוא שנית אל הרב ולספר לו על הויכוח החדש שביניהם. כששמע הרב את הטענות החדשות, אמר להם, המתינו רגע. נכנס לחדר הפנימי וחזר ובידו מעיל וכה אמר: קחו לכם מעיל זה ויהיה לכל אחד מכם מעיל לחורף. האב והבן תמהו ושאלו את הרב, למה לא הציע פתרון זה אתמול כשהתווכחו ביניהם על המעיל. השיב הרב:

אתמול כל אחד מכם טען לטובתו בלבד והתעלם מטענות זולתו, אם ביניכם אין אהבה שוררת, למה שאני אוהב אתכם ואתן לכם מעיל במתנה? זה לא מגיע לכם. אבל עכשו כשהתהפכו טענותיכם וכל אחד טוען לטובת חבירו בלבד, ראיתי את גודל האהבה שביניכם ואמרתי ללבי גם אני אוסיף אהבה ואתן לכם במתנה את המעיל שלי.

רבותי! עם ישראל משולים לאב והבן הללו, והשי"ת משול לאותו רב. אם אין אהבה שוררת בינינו וכל אחד דואג לעצמו בלבד ומתעלם מזולתו השי"ת לא יעניק לנו שפע משלו, אבל אם אהבה שוררת בינינו וכל אחד דואג וחושב על זולתו, גם השי"ת שמח ומעניק לנו שפע גדול בכל התחומים1

כבוד חברים

בגמ' ברכות (כח:) ת"ר, כשחלה ר' אליעזר נכנסו תלמידיו לבקרו, אמרו לו, רבנו! למדנו אורחות חיים ונזכה בהן לחיי עוה"ב. אמר להם, "הזהרו בכבוד חבריכם" וכו' ובגמ' יבמות (סב:) אמרו שנים עשר אלף זוגות תלמידים היו לו לר"ע וכולם מתו בפרק אחד מפני "שלא נהגו כבוד זה בזה". ובמשנה (פ"א דאבות מ"י) רבי אליעזר אומר "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך". מורי ורבותי! להזהר בכבוד הזולת אין זה דבר קל, היצה"ר מפתה אותנו ומראה לנו שתמיד האשמה בזולתינו ואנחנו נקיים וצדיקים תמיד, לכן גם כשפוגעים בחבר נראה לנו שהוא האשם ולא בסיבתנו נגרם לו בזיון ח"ו. ולפעמים בכלל לא מרגישים שפוגעים בחבר, למשל, אדם מדבר עם חבירו ונראה לו שחבירו מפטפט ומדבר עמו דברים שלא לענין ורוצה לסיים עמו את השיחה, יש שירמוז בתנועות יד או עינים או בעקימת פיו לחבירו שירגיש שאין הוא רצוי אצלו כעת, וההחבר נפגע. והלה אומר בלבו: כלום מה היה בידי לעשות, ביטול שזה מבטלני מד"ת חמור יותר. וזה אינו נכון, כי המלבין פני חבירו איסורו חמור יותר. וכנראה שזה היה מנהגם של תלמידי ר"ע שלרוב גדלותם בתורה סברו שביטול תורתם חשוב יותר מכבוד חבריהם. צריך להתנהג בסבלנות גם במקרים הללו ולהמשיך להסביר פנים לחבר ולהתנהג עמו בעדינות ולהתנצל לפניו ולבקש סליחתו על הפסקת השיחה עד שירגיש שאדרבא אתה מצטער על הפסקת השיחה, ובכך שניהם יצאו נשכרים. וידוע מ"ש בגמ' (כתובות קיא:) אמר רבי יוחנן, טוב המלבין שיניים לחבירו יותר ממשקהו חלב שנאמר "ולבן שיניים מחלב", אל תיקרי לבן שיניים אלא ליבון שיניים. (ופרש"י, שהשוחק שיניו נגלים). ובגמ' בתרא (ט:) אמר ר' יצחק, הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות. והמפייסו בדברים, מתברך באחת עשרה ברכות. וכתבו התוס' שם, שהמפייסו בדברים בלי לתת לו כלום, מתברך באחת עשרה ברכות.

ע"ש. הרי לפנינו שיותר חשוב לפייס ולהאיר פנים לזולת מלתת לו ממון. כי המפייסו בדברים ומאיר לו פניו הרי הוא מעודד את "נפשו" של הזולת ומרומם את "רוחו" ואילו הנותן לו ממון בלבד בלי הארת פנים הוא מחיה את "גופו", וכבר ידוע שהאושר חשוב יותר מהעושר. ואפי' שמאי הזקן שידוע בקפדנותו כמבואר במעשים שהובאו בגמ' שבת (לא.) ומסיימת שם הגמ' שלימים נזדווגו שלשה האנשים שהוזכרו במעשים שם, ואמרו "קפדנותו" של שמאי בקשה לטורדנו מן העולם, אין זה ח"ו מצד שהיה מזלזל בבני אדם פחותים ממנו, חלילה לחשוב כך על תנא הקדוש כשמאי, ובפירוש אמרו במס' אבות (פ"א משנה ט"ו): שמאי אומר, עשה תורתך קבע וכו' "והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות" אלא שאותם המעשים המובאים בגמ' שבת (שם) נגעו לכבוד הקב"ה ותוה"ק, והיה בהם סרך חילול ה' כאשר יראה (כצ"ל) המעיין באותם מעשים, לפיכך שמאי הקפיד וגער ודחפם באמת הבנין שבידו שבמקום חילול ה' אין חולקין כבוד לשום אדם. והקפיד מצד מה שאמרו הוי עז כנמר וכו' לעשות רצון אביך שבשמים. אבל לולי זאת אדרבא שמאי היה מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות שבודאי היה נאה דורש ונאה מקיים אלא שהלל הזקן מחמת ענותנותו היתירה וחיבתו הגמורה לבריות, נהג בדרך אחרת גם במקום חשש חילול ה', והיה נוהג כאהרן הכהן שבודאי מעשיו היו לפנים משורת הדין ומצד חסידות כמ"ש באבות (פ"א מי"ב) "הלל אומר, הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה". וידוע שבגלל מדה זו של אהרן נגרם לו חטא מי מריבה, שחטאו של אהרן היה בזה שלא מיחה במרע"ה, שלאחר שראה שרוצה משה להכות את הסלע פעם נוספת היה צריך למחות בו ולהזכירו שה' ציוה לדבר אל הסלע בלבד, אבל אהרן החסיד והעניו לא היה יכול למחות במרע"ה רבן של ישראל והיה בטוח שמשה יודע מה שעושה. ובאמת שטעה בזה אהרן והיה לו למחות, שאין חולקין כבוד לרב במקום חשש חילול ה'. ואפשר שמטעם זה שמאי הקפיד מאוד במקום חילול ה' ולא נהג כהלל. אבל שלא במקום חשש חילול ה' בודאי שכולים מודים שצריך להאיר פנים לזולת אפי' במקום חשש ביטול תורה וכנ"ל. לפיכך חובה קדושה עלינו להתחזק במדה זו של אהבת הזולת ולכבד את הבריות כל כמה שנוכל, ובזכות מצוה חשובה זו השי"ת יערה עלינו רוח ממרום ויגאלנו גאולה שלימה וישלח לנו משיח צדקנו ויבנה לנו בית המקדש ונהיה כולנו שמחים בבנין ציון ואריאל. אמן. עכ"ל.
ויה"ר שיהיו דברי מוסר וחיזוק אלו לעילוי נשמתו הטהורה, אמן.

סימן קצו - צורת אותיות לה"ק ומשמעותן
מאת ר' אייל צדוק / מחוברת כסלו תשס"ב (שנה ב') סי' כז

הקדמה קצרה

אנחנו בני העם היהודי קיבלנו מתנה נפלאה משמים והיא השפה העברית. ותחילה עלינו לדעת, כיצד נוצרה לשון הקודש?

יתברך הבורא ויתפאר היוצר ברא שמים וארץ ויצר את האדם לשבת עליה ונתן לו לשון הקודש לדבר בפרטיה וכלליה. בעזרת לשון זו קרא האדם הראשון שמות לכל החי עלי אדמות כמו לחיות ועופות ובהמות וכדומה. כן האדם הראשון שמו לקוח מן המילה אדמה. וגם האשה נקראת בשם זה כי מאיש לקחה וכן על זה הדרך.

לשון הקודש היתה בפיהם של כל העולם עד אשר נבנה מגדל בבל בארץ שנער ואז ה' הפיץ את בוני המגדל לארבע רוחות תבל והשפה נשארה אצל בני עבר. ומהם, הועברה לאברהם וליצחק וליעקב (שלושת האבות שמרו על שונותם ביחס לעולם) ושמות האבות הם בעלי משמעות לתוכנם כגון אברהם – אב המון גויים. יצחק – צחוק עשה לי אלקים. יעקב – ידו אוחזת בעקב עשו. בלשון הקודש נגלה האלקים לכל הנביאים, ובה נקראו שמות שנים עשר שבטי יה, ובה זכינו לקבל את עשרת הדברות ושאר התורה כולה.

אותיותיה נשארו לנו עד היום (אותיות הדפוס שהן נקראות כתב אשורי) ובהן נכתבים ספרי קודש רבים ושונים בכל מקצועות התורה המיוחדים לעם היהודי, ובהן עוברת התורה מדור לדור ולא נשתכחה מישראל.

הטעם שנקראת לשוננו לשון הקודש כתב הרמב"ם ז"ל בספר מורה נבוכים, לפי שאין בה שמות לאברי המשגל. וי"א לפי שבה דבר השם יתברך למשה רבינו ע"ה ושאר הנביאים ובה ניתנו הלוחות וכל התורה ובה קרא האדם שמות לבהמה וכו' והסכים ה' עמו וכפי זה אפשר דנקרא לשון הקודש קודש סתם שאין קדושה זולתו והוא השם יתברך הנקרא קדוש מכל קדושה. (מתוך ס' לחם הביכורים דף ה').

והנני בא להוסיף מעלה נוספת ללשון הקודש והיא מה שבאמצעותה כל יהודי יכול לשפוך צקון לחש מתוך עמקי לבבו לפני אל נורא עלילה כפי מה שקבעו לנו אנשי כנסת הגדולה בנוסח התפלות (כפי שהם מופיעים בסידורים ובמחזורים). ודרך זה אנו מתפללים מבקשים משבחים ועובדים את ה' יתברך דרך האותיות וצירופיהן מידי יום ביומו ואנו מגיעים להרגשת התעלות וקדושה, שאין לה אח ורע בשום אומה ולשון. הרגשה מיוחדת של התעלות רוחנית. הרגשה מיוחדת לעם היהודי. הרגשה שאין בן תמותה יכול להבין או להסביר אותה עד אשר יחוש בעצמו.

ועתה הבוא נבוא לבאר על צורת האותיות ומשמעותן:

1. האות אל"ף (א) בנויה מקו אלכסוני ושתי יודי"ן המרמזים לאות ו' ושני יודי"ן שבגימטריא נרמז שם הוי"ה (26) ורומזת לאמת שהיא חותמו של הקב"ה.
2. האות בי"ת (ב) הינה מרובעת כחיבור של שתי אותיות – ד' בתוך ו'. והיא פתוחה לאות גימ"ל והסמיכות בין האות ב' לאות ג' רומזת לבית פתוח לגמילות חסדים.
3. האות גימ"ל (ג) ראשה עבה ושתי רגלים אחת לימין ואחת לשמאל ורגל שמאל נמשכת לכיון האות דל"ת לרמז שגמילות חסדים הינה גם כלפי דלים.
4. האות דל"ת (ד) גגה ארוך ורגלה קצרה ועקב לצד ימין ודומה לשני ויו"ן סגורין זו בתוך זו. ופניה כלפי ה"א מפני שאדם דל מסתכל אלא לטובתו של העולם הזה שנברא בה"א שנאמר "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם" ודרשו חז"ל בה"א בראם.
5. האות ה"א (ה) כמו דל"ת עם נקודה בתוכה הנראית כיו"ד ויש בה שני פתחים גדול וקטן לרמז שלעולם הזה יש שני פתחים אם בא להרשיע ולצאת, יוצא בפתח הגדול, כי הבא להטמא פותחין לו. ואם בא לעשות תשובה, נכנס בפתח הקטן, שהבא להטהר רק מסייעין לו. ומפני מה יש לו תג קטן בראשו? שאומר הקב"ה, אם חוזר בתשובה אני קושר לו כתר בראשו.
6. אות וא"ו (ו) עגולה לצד ימין כרי"ש אך ראשה קצר כיו"ד ועוביו מתמעט והולך מעט מעט עד שתהיה חדה למטה ודומה למקל שעתיד הקב"ה להכות את הרשעים במקל של אש בדינה של גיהנם עד שיצעקו: "וי, וי" מתוך הגיהנם שנאמר: "אוי לרשע רע כי גמול ידיו יעשה לו". (ישעיה ג').
7. האות זי"ן (ז) ראשה עבה ומרובע ועובר את הרגל משני צדדים, אחד שמאלה לכוון האות חי"ת ואחד ימינה לכוון האות וא"ו, לרמז שכל אדם המבקש לילך אצל אשה שאינה שלו מצד אחד רצונו לעשות חטא ועבירה ולטעות אחר יצרו. ומצד שני מפחד מבשר ודם שאין בו ממש שמא יראו אותו ויאמרו עליו "וי וי פלוני חטא", ואינו יודע שמישהו יושב בסתרי שמים מתבונן בו.
8. האות חי"ת (ח) נראית כשני זייני"ן מחוברים בחטוטרת ומפני מה אין לה שלשה תגים על ראשה (כתר)? כי כל מי שדבריו מכוערין וחוטא אין לו שבח בעולם הזה, ולא שם טוב, אלא גנאי וחרפה וכלימה ובושת פנים.
9. האות טי"ת (ט) רגלה השמאלית דומה לאות זי"ן וכתר עליה וראשה הימני עגול ומשוך לתוכה ודומה כיד הטמונה לתוכה, לרמוז שכל מי שהוא עושה מעשים טובים וצדקה וגמ"ח ונותן צדקה לעניים צריך לעשות בסתר שכל הנותן צדקה בסתר מרחיק את מלאך המות ממנו ומאנשי ביתו. שנאמר: "מתן בסתר יכפה אף".

10. האות יו"ד (י) קטנה בגודלה מכל האותיות. לרמז שכל מי שמקטין את עצמו בעולם הזה ואין בו גסות הרוח זוכה לעולם הבא שנברא ביו"ד שנאמר: "כי ביה צור עולמים".
11. האות כ"ף (כ) היא עגולה מכל צד ופניה למעלה ולמטה שוים ופונים כלפי האות למ"ד דומה לכסא הרומז לכסא המלכות וכל כסא המלכות אינו מתוקן אלא למלכים לישב עליהם.
12. האות למ"ד (ל) בנויה מהאותיות כא"ף, והאות וא"ו מחוברת לה למעלה וגבוהה מכל האותיות לרמז למלך שיושב על כסא הכבוד ומלכותו לפניו.
13. האות מ"ם פתוחה (מ) בנויה מהאותיות כ"ף - וא"ו המחוברות בראשיהן ונראית כיד כלפי מעלה וראש כלפי מטה להראות למעלה כלפי מלכו של עולם וראשו כלפי מטה כדי להורות כי הכל מהקב"ה.
14. האות נו"ן כפופה (נ) ראשה כראש וא"ו ונוטה מעט לאחור בבסיסה ונראה כנופל ומתחנן לפני המלך להקימו.
15. האות נו"ן פשוטה (ן) נראית כאות זי"ן ארוכה לרמז שאדם כשר צריך להיות כפוף ועניו, וסופו להיות פשוט וזקוף לעולם הבא.
16. האות סמ"ך (ס) גגה יהיה ישר ועגולה משלש רוחותיה ותהיה סתומה לרמז על ישראל בשעה שעושים רצון הקב"ה שכינה סביב להם כחומה לארבע רוחותיהם ושומרת על יחודו של עם ישראל לעומת הגויים.
17. האות עי"ן (ע) בנויה מהאותיות נ' ו' ונראית רבוצה שמרמזת על עשו הרשע שעתיד ליפול תחת רגליהם של ישראל.
18. אות פ"ה (פ) כפופה נראית כאות כ"ף כפופה עם יו"ד בתוכה ומרמזת על פה פתוח דהיינו בשעת המכנסים פזר.
19. אות פ"ה פשוטה (ף) דומה לכ"ף פשוטה עם יו"ד בתוכה ומרמזת על פה סתום דהיינו בשעת המפזרים כנס.
20. האות צד"י כפופה (צ) מחוברת משתי אותיות יו"ד - נו"ן ויש לה שני ראשים לרמז על יש"ו שר"י שתפס שני ראשים אחד של ישראל ואחד של אדום והטעה את הבריות.
21. אות צדי פשוטה (ץ) ראשה כצד"י כפופה וגופה ארוך פשוט לסמל שצדיק צריך לרדוף אחר הפשטות.
22. אות קו"ף (ק) נראית כעין ריי"ש עם מושב ורגל תלויה בחללה והיא מרמזת על הקב"ה שמגן על הצדיק ומכה את הרשע.

23. אות רי"ש (ר) עגולה מאחריה וגגה ארוך ונראית כמסתכלת כלפי השי"ן כי אין הקב"ה יכול להסתכל בצלם דמות אדם רשע.
24. אות שי"ן (ש) נראית כשני ווי"ן וזי"ן המחוברים בשרשם ונראית כבת רגל אחת מפני שהיא תחילת אותיות של שקר, ולשקר אין רגלים ואינו מתקיים.
25. אות תי"ו (ת) נראית כרי"ש ורגלה השמאלית נראית כשבורה ודומה לוא"ו מפני שכל המבקש ללמוד תורה צריך לכפוף את רגליו ויעסוק בה.
עיקרי הדברים הנ"ל לקוחים מן הגמרא בשבת (קד.) וממדרש אותיות דר"ע.

סימן קצז - דברי חכמים בנחת, נשמעים!
מאת ר' יעקב מזרחי / מחוברת טבת שנה ב' (תשס"ב) סי' לה

איתא בגמרא גיטין דף ו' ע"ב אמר רב יהודה אמר רב, כל המטיל אימה יתירה בתוך ביתו סוף הוא בא לשלש עבירות גילוי עריות ושפיכות דמים וחילול שבת. אמר רבב"ח, הא דאמרי רבנן שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשיכה עשרתן? ערבתן? הדליקו את הנר! צריך למימרינהו בניחותא, כי היכי דליקבלו מיניה. א"ר אשי, אנא לא שמיעא לי הא דרבב"ח, וקימתיה מסברא. א"ר אבהו, לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו שהרי אדם גדול וכו'. ע"כ. בראשית מאמר, יש לשאול למה הפסיקה הגמ' בדברי רבב"ח בין מאמר רב חסדא למאמר רבי אבהו הקשורים בקשר אמיץ יותר, שהרי שניהם עסקו "במטיל אימה יתירה בתוך ביתו" ודברי רבב"ח לא דיבר בענין זה אלא רק שידבר האדם בנחת כדי שיתקבלו דבריו. ועוד יש לדקדק במה ששאלו המפרשים, מאי קאמר רב אשי "קיימיתיה מסברא" והרי רבב"ח נמי דקאמר "כי היכי דליקבלו מיניה" סברא קאמר?! ועוד, יש לשאול מה בא ללמדנו רב אשי באומרו שקיים דברי רבב"ח מסברא.

ובטרם אבוא להשיב על שאלתנו הראשונה צריך לבאר שרבב"ח הוצרך לבאר את המשנה שיש לומר שלשה דברים הללו בנחת, מכיון ומלשון המשנה ששנינו "הדליקו את הנר!" אפשר שהוא לשון ציווי תקיף כדי שלא יבואו לידי חילול שבת וא"כ גם שאלותיו הראשונות "עשרתן?" "ערבתן?" בתקיפות כדי לזרזן, קמ"ל שהכל צריך לומר בנחת. כי דברי חכמים בנחת, נשמעים. ומעתה זהו הקשר שיש בין מאמר רבב"ח למאמר רב חסדא שאם לא יאמר האדם: עשרתן, ערבן וכו' בניחותא, אז לא יתקבלו דבריו על אנשי ביתו, כלומר לא יעשו רצונו, ואז יבוא להטיל אימה יתירה בתוך ביתו ויגיע לשלש עבירות רח"ל. אי נמי, מה שאמר "כי היכי דלקבלו מיניה" אין כוונתו לומר שאם האדם

לא יאמר דבריו בניחותא אז לא יעשו רצונו, אלא ר"ל שיעשו רצונו מתוך אימה. ולכל אחד מהפירושים הנ"ל האדם נקרא מטיל אימה יתירה בתוך ביתו.

ובאשר למה ששאלו המפרשים מאי קאמר רב אשי "ואנא קיימתיה מסברא", והרי ודאי רבב"ח נמי מסברא קאמר, נלע"ד בס"ד, שרב אשי סובר שאין צורך לבאר את המשנה ולומר שמה ששנינו עשרתם ערבתם וכו' צריך לאומרו בנחת כי זה דבר פשוט שהרי כל הזמן צריך לנהוג כן. וכמו שכתב הרמב"ן באגרתו המפורסמת "ותתנהג תמיד לדבר כל דבריך בנחת לכל אדם ובכל עת". ואף אם משמע מלשון המשנה שיש לומר ערבתן וכו' בתקיפות, אין צורך כלל להסביר שצריך לומר בניחותא מהסיבה הנ"ל. וזהו שאמר ר' אשי "קיימתיה מסברא" כלומר, בלא צורך של הסבר המשנה וכיוצא, שהרי ודאי כך הוא בכל דרך האדם בעבודת ה'. וזהו ההבדל ביניהם, שרב אשי בא ללמדנו שאין צורך להסביר את דברי משנה שיש לומר ג' דברים אלו בנחת מפני שכבר לימדונו חז"ל את הדרך להתנהג בה. ואחי ר' מאיר נר"ו כתב להעיר על הנ"ל, לכאורה אפשר לומר גינו מי שמטיל אימה "יתירה" בתוך ביתו, אלמא שיש להטיל מעט אימה על בני ביתו וכמו שאמרו חז"ל סוטה (מז.) יצר תינוק ואשה שמאל דוחה וימין מקרבת. וע"כ יש לפרש דברי המשנה "לימרנהו בנחת" כי היכי דליקבלו מיניה. ור"ל שבזמן ע"ש עם חשכה יש לנהוג בהנהגת ימין מקרבת מפני שבערב שבת בני הבית לחוצים מרוב דוחק הזמן עכ"ד נר"ו.

וראיתי למהר"ם שיף שתירץ תירוץ אחר לשאלה שניה בזה"ל: ואולי רבב"ח משמע ליה מלשון המשנה דקאמר "לומר" אמירה לשון רכה ולא קאמר לשאול או לצוות. גם לשון "בתוך ביתו" כמדבר עם עצמו, דאל"כ הול"ל "אל בני ביתו". והוא [ר' אשי] קאמר מסברא בלא דקדוק, עכ"ל. וכן ראיתי להגריי"ח זצ"ל בספרו בניהו בחי' לגיטין (ו:) שהסביר כי רבב"ח דקדק מלשון המשנה "בתוך ביתו" ופירש שהכוונה בשקט ושלא ישמע בחוץ. ע"כ. ויש לדקדק לפירוש מהר"ם שיף והגריי"ח זצ"ל הנ"ל, היאך יפרנסו מה שאמרו בגמ' לעיל "כל המטיל אימה יתירה בתוך ביתו וכו'", האם גם כאן הוא כמדבר אל עצמו (לפירוש מהר"ם שיף) או בשקט שלא ישמעו בחוץ (לפירוש הגריי"ח זצ"ל) ותירץ לי אחי היקר מאיר עיני חכמים נר"ו, דהמשנה בשבת דמיירי באדם שאומר דבר לבני ביתו ע"כ הול"ל "לבני ביתו" ולא "בתוך ביתו", וע"כ דקדקו המפרשים הנ"ל מה שדקדקו. לא כן במאמר לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו שאין קושי בלשון זה כלל ולכן אע"פ שהיה אפשר לומר: כל המטיל אימה יתירה "על בני ביתו" מ"מ כיון דלא שייך כאן לשון אמירה, ודאי אין לדקדק מזה כלום.

סימן קצח - "חובת" האדם בעולמו

מאת ר' אביב אחדות מחוברת שבט תשס"ב (שנה ב') סי' מד

נודע מה שכתב הרמח"ל בספרו מסילת ישרים בתחילת פ"א בזה"ל: יסוד החסידות ושורש העבודה התמימה הוא שיתברר ויתאמת אצל האדם מה חובתו בעולמו וכו' עכ"ל. מבואר בדברי הרב ז"ל שלכל אדם יש "חובה" בעולמו שעליו להשלימה, והנה פירוש המילה "חובה" הוא דבר המוטל על האדם לעשות בעל כרחו, ומרגיש את החובה שמוטלת עליו כעול המוטל עליו, והיה מעדיף בדרך כלל להפטר מעול זה, כמו למשל, ילד שאומרים לו הוריו: אתה חייב לסדר את החדר שלך! רואה הילד חובה זו כעול, והיה מעדיף להפטר ממנה.

ובאמת שכל המתבונן בהמשך דברי הרמח"ל (שם) מהי "חובת" האדם בעולם, יראה לנכון שאינה חובה כלל אלא זכות גדולה, שהרי כותב הרמח"ל שחובת האדם בעולמו היא לעמוד במבחן בעוה"ז וכפי דרגת הצלחתו במבחן, כן יהיה שכרו, ומהו השכר הזה? "להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו שזהו התענוג האמיתי והעידון הגדול מכל העידונים שיכולים להמצא" (לשון הרמח"ל שם) ובכדי להמחיש קצת יותר את חובת האדם בעולמו אפשר להמשיל זאת במשל למלך גדול וחזק בעוה"ז שליט על מדינות רבות והיה לו כוחות על טבעיים וחכמה על טבעית, וכאשר בנו הגיע לגיל ח"י שנים, קרא לו, והודיעו, שרצונו להעניק לו מתנה גדולה והיינו שיתן לו מכוחותיו ומחכמתו העל טבעיים, ולהמליכו כמלך על אחד ממדינותיו, ושיכול בכוחותיו העל טבעיים לתת לו שישאר תמיד צעיר ובריא וחזק, ולעולם לא יזקין ולא יחלה ויחיה כמלך בארמון שיתן לו שם. אולם לפני שיעניק לו מתנה זו רוצה להעמידו במבחן במשך כמה שנים, והמבחן יהיה ע"י שישלח אותו למדינה זרה ושם ינסה אותו ע"י שליחים רבים במשך מספר שנים, ונתן לו ספר הוראות כיצד עליו להתנהג וכיצד עליו לעמוד בנסיונות, ואם יצליח במבחן יזכה למתנה הזו. ע"כ המשל. והנמשל מובן מאליו, רק שהשכר הנ"ל המוזכר במשל הוא כאין וכאפס לעומת השכר בעוה"ב כמ"ש הרמח"ל שלהתענג מזיו השכינה הוא תענוג האמיתי והעידון הגדול מכל העידונים שיכולים להמצא בעוה"ז. א"כ מדוע הרמח"ל קורא בתחילת דבריו למבחן ההוא בשם "חובה"?! הרי כל אדם שנשאל אותו, האם אתה מוכן להתחלף עם בן המלך הנ"ל? יענה מיד בשמחה, הנני מוכן ומזומן! ולזכות גדולה יחשב לי, ובודאי לא יראה זאת כ"חובה" או כ"עול" המוטל עליו!

ובס"ד נלע"ד לבאר שבאמת ודאי זוהי זכות גדולה להיות מזרע ישראל ולהמנות מבניו של המקום ברוך הוא ולעמוד במבחן הגדול של מלך מלכי המלכים הקב"ה, ואעפ"כ

הרמח"ל קרא לכך בשם "חובה" מסיבת כוחו הגדול של יצה"ר שבקרבנו, כלומר, מכיון שיש בכוחו של יצה"ר לבלבל ולהטעות את האדם עד כדי כך שמראה לו את המתוק ל"מר" ואת המר ל"מתוק" ורע ל"טוב" וטוב ל"רע" וכיוצא, כמ"ש הרמח"ל בפרק ג' שחשך חומריות העוה"ז גורם להטעות את בני האדם עד שרואים הרע כאילו הוא ממש טוב, והטוב כאילו הוא רע, לכן גם מראה היצה"ר לאדם את אותה הזכות הגדולה שנפלה בחלקו להיות מזרע ישראל ולעמוד במבחן של הקב"ה כ"חובה וכעול ממש", אבל הבורא יתברך שיודע מהו הטוב האמיתי עבורנו ורוצה רק בטובתנו האמיתית והנצחית, מחייב אותנו לעמוד במבחן לזכות בטובה הזאת. ולכן לאותם אנשים שהיצה"ר הטעה אותם כל כך, ומתנתו של הקב"ה נראית להם כחובה, אעפ"כ הקב"ה שאוהבם, ורוצה בטובת בניו מחייבם לקבל הטובה. ולחדד יותר את תשובתנו, יש להוסיף, שזה דומה לאותו בן מלך במשל הנז"ל שאחרי שהחליט בשמחה לעמוד במבחן של אביו וכבר קבעו תאריך התחלת המבחן בעוד כחצי שנה, בזמן שנותר עד המבחן חבירו קינא בו בזכות שנפלה בחלקו, ולאט לאט טפטף למוחו, שמבחן זה הוא סתם עול וקושי ושלא כדאי לו ללכת למבחן, עד שבמשך הזמן הזה הטעה אותו כ"כ, עד שבן המלך שינה דעתו, ופנה אל אביו ואמר לו: שאינו רוצה להשתתף במבחן, וזה נראה קשה מדי וכעול המוטל עליו. ואביו ענה לו: שהוא אוהב אותו ורוצה רק בטובתו ולכן מחייב אותו לעמוד במבחן, כי זהו טובתו האמיתית שיזכה אח"כ במתנה הגדולה שרוצה להעניק לו. והנמשל מובן.

והיוצא מכל האמור: כי על האדם להתבונן בזכות הגדולה שנפלה בחלקו להיות מזרע ישראל ועל הטובה הגדולה שהקב"ה רוצה להיטיב לו בעוה"ב לנצח נצחים, וכמ"ש במשנה באבות (פ"ב משנה יד) "ודע לפני מי אתה עמל, ונאמן הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך" ושתמיד ירגיז יצה"ט על יצה"ר ושלא יתן ליצה"ר להטעות אותו וזאת ע"י לימוד המוסר בעניינים אלו, שיביאו אותו להיות שמח שזכה להיות יהודי ולעמוד במבחן של הקב"ה, ולהרגיש שזכות גדולה נפלה בחלקו. ותמיד יזכור מה שאנו אומרים כל יום בתפלת השחר "ברוך אלהינו שבראנו לכבודו והבדילנו מן התועים ונתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו".

סימן קצט - אשה רוצה להנשא יותר מהאיש

מאת ר' יצחק בר מעוז / מחוברת אדר תשס"ב (שנה ב') סי' נב

בגמ' גיטין (מט:) איתא אר"ש מפני מה אמרו כתובת אשה בזיבורית? שיותר ממה שהאיש רוצה לישא האשה רוצה להנשא. בראש דברינו צריך לבאר במה מתבטא רצון

האשה להנשא יותר מן האיש. ולהרחיב השאלה יותר אציגה נא בזה דברי הגמרא בקידושין (ב:) תנא ר"ש אומר מפני מה אמרה תורה "כי יקח איש אשה" ולא כתיב כי תלקח אשה לאיש? מפני שדרכו של איש לחזר על אשה ואין דרכה של אשה לחזר על איש. משל, לאדם שאבדה לו אבדה, מי חוזר על מי? בעל אבדה מחזר על אבידתו. ופרש"י, אבדה, אחת מצלעותיו. ומקשים, במאי ניחא ליה טפי אי הוה כתיב "כי תלקח" ואחד מן המפרשים הסביר, שבאמת היה ראוי להכתב כי תלקח וגו' שהרי אין האיש יכול לשאת אשה בעל כרחה, אך התורה כתבה בלשון זה, כדי לרמוז על דבר נוסף, שהאיש מצווה על פריה ורביה ואין האשה מצווה על כך, לכן האיש חייב למצוא בת זוג לעצמו יותר ממה שהאשה חייבת בכך. ומחמת שמצוה זו מוטלת על האיש, הטביע הקב"ה בטבע העולם שדרכו של האיש לחזר וכו' וכן מדוקדק מלשון הגמ' דקאמר "דרכו של האיש וכו'" והיינו דרך הטביע הקב"ה בעולמו. וכן בנמשל אדם שאבדה לו אבידה מטבע הדברים שהוא מחזר אחר אבידתו ובודאי שרצונו שאבידתו (אחת מצלעותיו זו אשתו) תחזור אליו. ומבואר איפוא מכל האמור שלאיש יש יותר חיוב להנשא ומסתמא אליו צריך להיות הרצון גדול יותר, א"כ היאך אמרו חז"ל בגיטין (שם) שיותר ממה שאיש רוצה לישא אשה רוצה להנשא.

ונלע"ד לבאר דבר זה עפ"י הגמרא בקידושין (ז.) דהא איתתא ניחא בכל דהוא דאמר ר"ל טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו. ופרש"י ניחא לה. להיות נקנית בכל דהו בקנין כל שהוא, ואפי' בטובת הנאה בעלמא. טן דו בגופים שונים בעל ואשתו ואפי' אינו לה אלא לצוות בעלמא. עכ"ל. כלומר, אצל האשה הנישואין הם פתרון להפיג את בדידותה, ועל כן, בכל שהוא היא מוכנה להנשא. וצריך להבין מדוע דבר זה איננו אצל האיש, וכי האיש איננו מרגיש בודד קודם נישואיו? אדרבא, הרי חסרה לו אחת מצלעותיו, והוא צריך להרגיש יותר בחסרונה. אכן נלע"ד שחכמינו ז"ל הדגישו את הבדידות אצל האשה מפני שלאיש יש לו את התורה (שנמשלה לאשה כדאיתא בכמה דוכתי) אשר היא מפיגה ממנו את הרגשת הבדידות, ותופסת לו את רוב זמנו. שהרי מתחייב הוא ללמוד תורה קודם שנושא אשה [כמ"ד רחיים בצוארו ויעסוק בתורה?!] משא"כ אצל האשה שאיננה מצווה על לימוד התורה ואינה עוסקת בה. א"כ מבואר מן הנ"ל שרצון האיש לישא נובע מחיובו לקיים מצות פריה ורביה, והוא זה שצריך לחזר אחר אבידתו. אבל לולא זה, עסק בתורה והתמסרותו אליה הוא בעצם משמחו מאוד כמ"ש פקודי ה' ישרים משמחי לב ואין לו ענין לישא ולקבל עול רחיים בצוארו. אבל רצון האשה להנשא הוא נובע מחמת בדידות לכן בזה מתבטא רצונה להנשא יותר מן האיש. ויש לחזר בדברים ביתר

שאת על פי מה ששמעתי ממוה"ר הגר"מ הלוי זצ"ל כמדומני בביקורו בבית מדרשנו (לאחר שנרפא ממחלתו הראשונה ב"מ) שאמר: "אין דבר עומד בפני הרצון חוץ מן הרצון עצמו" פירוש, כשיש לאדם רצון אחד בלבד, כגון לימוד התורה אזי יכול להגיע לדרגות גבוהות. עכת"ד. וא"כ ה"נ בנ"ד באשר יש לאיש שני רצונות שעפ"י האמת שניהם חשובים באותה מידה וגם משלימים זה את זה מ"מ משקל הרצון להנשא נחלש מעט מכח הרצון האחר, משא"כ אצל האשה שאין לה אלא רצון אחד בלבד.

ובזה נוכל ללמוד חובתנו הגדולה בתפקיד האיש (הבעל) ולמלא את הנדרש מאתנו מהקב"ה, מצד אחד לעסוק בתורה. ומאידך, להעריך את האשה ולהוכיר לה טובה שמאפשרת לנו לקיים את תכלית העולם, ואינה דורשת מאתנו אלא להיות לה לצוותא בעלמא. ומקרוב למדנו במס' כתובות (כב:) מ"ש בגמ' והאמר רב המנונא האשה שאמרה לבעלה גרשתני נאמנת, חזקה אין אשה מעיזה פניה בפני בעלה. וה"מ היכא דליכא עדים דקא מסייעי לה אבל היכא דאיכא עדים דקא מסייעי לה מעיזה ומעיזה. ויש לפרש סוגיא זו על דרך המוסר, שצריך הבעל לדעת שהאשה בחזקת שאינה מעיזה פניה בפני בעלה. וזהו דוקא כשאין עדים שמסייעים לה, ר"ל, מעשים לא טובים של הבעל כלפי אשתו אבל במקום שיש לה עדים והיינו שיש לו מעשים לא טובים כלפי אשתו, אזי היא מעיזה ומעיזה פניה בפני בעלה.

ונסיים במה שכתב רבינו מהר"ם אלשיך הקדמה מפי רבינו האר"י ז"ל שבכל חתן וכלה יש זיווג ראשון וזיווג שני דהיינו טרם ביאה לעוה"ז יזדווגו הנשמות שלהם בעולם הנשמות וזה נקרא זיווג ראשון ובבואם לעוה"ז נפרדו ובאו כל אחד במקום אחר. ואחר שנזדווגו בעוה"ז זהו זיווג שני. ויה"ר שנזכה לקיים את יעודנו בעוה"ז ולא להכשל לעולם ועד. אכי"ר.

סימן ר - שיחה של תחילת הדרך...

מאת ר' משה ירגן / מחוברת אדר תשס"ב (שנה ב') סי' גן

גם אם גמרת לכתוב מאמר, סיפור טוב, או ספר, עדיין יכול אתה להתקל בבעיה מכרעת, בעיית ההתחלה. איך אתה מתחיל את דבריך? ההתחלה תהיה ברורה לך על פי רוב רק בסוף. מה שאצל הקורא צריך להראות טבעי, קשה לפעמים למחבר כקריעת ים סוף. איך אתה מוציא את הקורא מעולמו ומכריח אותו לבוא אל אותו עולם שאתה פותח בפניו? איך אתה יכול להיות בטוח שהוא לא יסגור את הספר מיד, ובכל זאת, כיצד אתה מציג לפניו את הדף הראשון? שאלות אלה נכונות לגבי סיפור, אך גם לגבי החיים,

לגבי כל שינוי בחיים. איך שוברים את הרצף היום יומי ומתחילים דבר חדש? איך גורמים לשינוי?

אם אתה רוצה שיפתחו לך דלת, מה אתה עושה? האם אתה מצלצל בפעמון או אולי דופק בדלת ? באומץ או בביישנות? כיצד עושה זאת האדם? כיצד הוא משנה את דרכו מחילוניות ועובר לדרך המלך האמיתית? .... אולי מפני שהרכבת מתחילה לזוז ואין זמן ....[מתוך הקדמה לספר "בעקבות הכוזרי"] "הנה ימים באים נאם ה' אלקים והשלחתי רעב בארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דברי ה'" את אותם האנשים הרעבים לשמוע את דבר ה' אפשר למצוא בימינו בכל פינה. שקיעת הנסיונות לחיפוש אחר השלמות האושר והשלוה האמיתית יצרה רעב נורא להבין ולהשיג את פשר הזהות העצמית. מי אנחנו? ומה אנו עושים פה בכלל? יש הנוסעים לארצות המזרח למלא את רעבונם כדי לפגוש "גורו" שיסביר להם. אחרים, משקיעים את זה בחיפוש אחר החומר והתאוה בארצות המערב. כולם רוצים לחוש טעם של חויה שיכולה לקרות רק עם החלק הרוחני שבתוכם. ולכן כשלא נמצא חלק זה שם, חוזרים המחפשים לשרשים.

בתחילה, החוזרים בתשובה נתקבלו ע"י החברה "החילונית" כקבוצה של תמהונים, כיום, הדבר שונה. ומקובל ברוב המכריע של העם. בעיני המעמד שנקרא "משכיל" אשר לא מצא עדין את יעודו. הענין מעורר מחשבה, דור שלם שנעוריו עברו עליו באורח חיים חילוני מובהק ולפעמים אפילו אנטי דתי. לפתע משנה את חייו, ללא הסברים הופך את עצמו מפה לשם ברגע אחד של החלטה! חי חיים שונים בתכלית. בתוכה של חברה חרדית אשר בעבר הלא רחוק בז לה. ועתה הוא לומד תורה ומקיים מצוות, כל זה לא מובן בעיני החברה הנ"ל. [מתוך הקדמה לספר שיח שבים]

אבל מה נעשה שלדעת ולהבין את התופעה הנ"ל, זה לא קל, אולי אם יקראו את מה שכתב המורה הגדול הרמב"ם, שתכלית הידיעה היא שידע האדם שאינו יודע מאומה. וככל שהאדם לומד יותר הוא נוכח לדעת כי ידיעותיו חסרות ומועטות. וכמה שיחכימו לא יוכלו להבין ולהשיג את מציאות הבורא יתברך אלא רק ע"י אמונה בלבד. מכיון שכל בני האדם נקראים ברואים מחמת זה שנבראו ע"י בורא. ונברא לא יכול להבין בורא. וברגע שיבין וישיג. יהיה בורא ולא נברא. אך לבו של כל אדם צריך להיות מואר בידיעה שה' עומד לצדו. ועל האדם לדעת ולזכור כל הזמן שהקב"ה מלא כל הארץ כבודו. ולכן אם אנחנו בעלי נפש והשעה היא שעת השקט. והעינים שלנו נהנות רק מלהביט בשמים. ואם אך ורק ידיעת האמת היא רצוננו, וחידת החיים ותכלית האדם בעולמו היא מגמת חקירתנו, א"כ הרי לפנינו הרבה נתיבים המובילים אל המטרות. ואם

רק נרצה נוכל להבין דברים אפילו לא הגיונים עפ"י השכל הישר. וכל זאת ע"י האמונה. הנה אע"פ ששורש האמונה התחיל כבר מאברהם אבינו ע"ה, מ"מ האמונה נתייסדה באור שראו אבותינו במדבר שראו את כבוד הקב"ה. כל אחד בנתיב מיוחד משלו יכול להשיג ולראות אור זה ודרכו להבין ולחיות את התכלית האמיתית. ישנם שני סוגים של אמונה אחת "המועברת במסורת" והשניה באה ע"י "החקירה והתבונה". לכל אחד יש חסרון ויתרון. למי שזכה יש את שניהם ואז יש לו אמונה שלמה וטובה [מתוך הקדמה לספר מסילות אל האמונה]. האמונה נותנת כח לאדם להתמודד עם כל המכשולים מאחר והיא מונעת את הספקות בלבו של האדם. לדוגמא: ויכוח בין בעל לאשה, יכול ללא דעת תורה ואמונה בה' להסתיים בכי רע. לעומת זאת, הויכוח ביניהם יכול להסתיים בכי טוב אם שניהם כפופים לרבם שדבריו מושתתים עפ"י תורתנו הקדושה. והכל בזכות כח האמונה. לפנינו מוצגת בצורה די טובה המחשה, איך מבחינה הגיונית אפשר להבין למה צריך להאמין, והשאלות לא אמורות להתחיל בכלל.

כשראו מלאכי השרת את עשרה הרוגי מלכות נהרגים בצורה כל כך אכזרית, צעקו להקב"ה, הרי אלו תנאים קדושים, זו תורה וזו שכרה? ענה להם הקב"ה: עוד צעקה אחת מכם, ואני הופך את העולם למים! לכאורה יש לשאול מדוע ענה להם הקב"ה בצורה כה ישירה ותקיפה? בכדי לנסות להבין את עומק התשובה נמשיל משל למה הדבר דומה. פעם היה מלך גדול מאוד, והוא רצה לעשות מסיבה לבנו לרגל חתונתו. הזמין המלך את החייט של העיר שהיה יהודי מאוד חכם. ואמר לו, שהוא רוצה חליפה יפה ויקרה מאוד שלא היתה כדוגמתה לפני כן. הסכים החייט. המלך הביא לחייט את כל המצרכים הדרושים. בדים, כפתורים, וגם שבע קילוגרם זהב לצורך קישוטים לבגד החדש. אחרי חודש ימים, כשבוע לפני החתונה, בא החייט למלך, ובידו הבגד החדש לכבוד המלך. באותו זמן, ראו זאת יועציו הגוים של המלך ששנאו מאוד את היהודי. ואמרו למלך: שהיהודי גנב מהמלך ולא שם את כל כמות הזהב שהמלך הביא לו בבגד. שאל המלך את היהודי לפשר הדבר. והוא אמר שהוא מבטיח למלך שהוא נאמן, וכל מה שהמלך הביא לו נמצא בתוך הבגד. והוא לא גנב כלום. מאחר והמלך אהב את החייט ואת הבגד, האמין לו. אבל היועצים לא היו מרוצים מהענין, ולכן כל הזמן הציקו למלך בענין, עד שהמלך השתכנע וקרא ליהודי, היהודי אמר למלך שהוא יכול להוכיח שהוא חף מפשע אבל הוא צריך מספריים וסכין. הביאו לו מהר את מבוקשו, היהודי חתך את הכפתורים ופרם את הבגד כאילו לא התחיל לתופרו, שם את הבדים בצד אחד ואת הכפתורים בצד השני ואת הזהב החזיר למלך. שקל המלך את הזהב וראה שיש

שבע קילוגרם זהב כמו שהביא ליהודי בתחילה. אמר היהודי למלך: עכשיו אתה יודע שלא גנבתי, אבל עכשיו גם אין לך בגד לחתונת בנך. כך אמר הקב"ה למלאכים: אם אצטרך להגיד לכם למה הדברים קורים כך, בשביל שתדעו כל דבר מה סיבתו. ולמה מה שקורה זה הדבר הכי טוב ונכון שצריך לקרות באותו זמן, אצטרך להחזיר את העולם למים למה שהיה בתחילתו. אבל אז גם לא יהיה עולם וגם אתם לא תהיו. ככה גם אנחנו צריכים להאמין שכל דבר שקורה לנו הוא הכי טוב והכי נכון שיכול לקרות לנו. ובכדי שנדע מה הסיבה לכל דבר שקורא לנו, צריכים לפרום את הבגד שיגיע לתחילתו ואז אנו לא נהיה קיימים בשביל לקבל את התשובה. אם כך נשאר רק להאמין כי עצם הידיעה תגרום לנו לא להיות. ולכן לא יתחילו השאלות, כי לא יהיה מי שישאל.

לפעמים האדם לא יודע. כי הוא לא יכול לדעת. אבל תמיד ישנה מבחינתו הבנה הכרחית לגבי הדברים הסובבים אותו. האדם הפשוט מבחינתו צריך רק להתבונן במקצת ולפתור את המשוואה. ולצורך הענין שלמה המלך החכם מכל אדם אומר בשיר השירים "לא ידעתי, נפשי שמתני" אדם לא יודע נשמתו מהי? אבל ברור לו ללא ספק שהיא קיימת ונמצאת. כאשר רואים שני אנשים אחד חי ואחד מת. לשניהם אותם אברים אותו גוף, ואף על פי כן אחד מתנועע ומדבר וזז, והשני דומם כמו אפר לא זז ולא מדבר. מדוע? התשובה מוכרחת להיות, מפני שלאחד יש רוח חיים ונשמה, ולשני אין. אבל מהי אותה נשמה? ממה היא עשויה ? ואיך היא נראית, זה אדם לא יודע. אבל ברור לו ללא ספק שהיא נמצאת.[מתוך ספר אהבת הבשם להרב בנימין שאולי ז"ל]. ואחרי שמתבררים לו הדברים ואז הוא מתחיל לנסות להעביר אותם למהלך של עשיה הוא נתקל קצת בהתנגדות שהיא חלק מהמשחק.

בפרשת בראשית נאמר ע"י הקב"ה: "נעשה אדם" נשאלת השאלה למה בשאר הבריאה נאמר "ויברא". ורק אצל האדם נאמר "נעשה"? אלא כאן רומז הקב"ה לאדם בא אני ואתה, נעשה "אדם". אתה תעבוד על מדותיך, תתגבר על היצר, ותפסיק לרוץ אחר התאוות שהם דמיון שוא שהיצר מתעתע אותם בעיני האדם. ואם יתבונן האדם יבין שהמסע אחר ההבלים במקרה הטוב יחזיר אותו לאותו מקום שבו הוא התחיל את המסע. וזאת מפני שאף פעם לא יצא למסע כי הכל דמיון שוא. ואז אומר הקב"ה לאדם, אני יעזור לך להיות אדם רוחני ואמיתי למטרת השלמת התכלית. וזהו מה שנאמר ע"י הקב"ה נעשה אדם. [שמעתי מפי הרב דניאל זר שליט"א] ולצורך ענין זה נתן לנו ה' את התורה הקדושה שהיא התוכנית של הבריאה והתכלית, ובה כתוב מה כל אדם יעשה בכל יום במשך חייו. אמנם אפשר לבצע שינוים אך גם הם כבר כתובים. הדבר לא מתקבל על השכל

אבל כבר נאמר "במקום שנגמר השכל מתחילה האמונה". ואחרי שהכל כבר פחות ויותר ידוע, אז מתחיל המבחן המעשי ואז אדם נגש ורואה שיש הרבה עבודה. מדות, דרך ארץ, עדינות, יראת שמים, וכמה מדפים מלאים בספרים. וכל זה רק בתור התחלה. ואז צריך קצת חיזוקים בשביל שלא ליפול.

אמנם איך אדם מחזק את עצמו על מה הוא צריך לחשוב בשעת ירידה? אולי שוב על הבלי העולם, או שעדיף על איזה אושר לקום כל בוקר לראות את העולם בצורה כה יפה כה ורודה לראות תמיד את חצי הכוס המלאה בחיים. ושכל מה שה' עושה זה רק לטובתנו. להבין ולדעת שיש אבא בשמים שכל כך אוהב אותנו. ואת כל העולם הגדול עם גלקסיות ומיליוני הכוכבים שבו, והכל ברא ה' אך ורק בשבילנו שיהיה לנו טוב ונהנה מכל רגע שאנחנו פה. כמה צריך אדם להודות לה' על זה שכל בוקר הוא קם בריא שלם ושמח. יוצא מהבית מסתכל על הבריאה. מרגיש את קרני השמש החמימות חודרות מבעד למחשבתו ומעבירות צמרמורות נעימות בתוכו. ומרגיש את עצמו נבלע בכל המערך הגדול שאביו ברא אך ורק בשבילו שהוא נזר בריאה. "השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו יגיד הרקיע". אדם לומד תורה מרגיש אור קדוש נכנס לתוכו אשר מוציא ממנו את כל הטומאה. אור החיים הקדוש כותב, אילו רק היה יודע אדם מה זה אור עליון וכמה מתוקה היא ההרגשה לחוש אותו. היה עוזב את כל תענוגי העולם הזה מיד. והיה מתמסר כל כולו לתורה הקדושה ולעבודת הבורא. אפילו המלך הכי גדול וחשוב בארץ לא היה רוצה להיות. אומר דוד המלך בתהילים "מה אנוש כי תזכרנו" מהו האדם הקטן והחומרי מנגד כל הבריאה הגדולה. כל כך הרבה עולמות גשמיים ורוחניים שאין בשכלנו להשיג דברים גבוהים אלה. ועם זאת אומר הקב"ה, את הכל בראתי בשבילך, האדם הקטן בעולם הזה. ואנחנו מה עושים? איך אנו מודים לה'? איך רואים אנו את התכלית שלמטרתה נוצרנו? אילו רק אדם היה עוצר לרגע להתבונן. היה נושא את עיניו לראות מיהו? ומהו? ומה תכליתו? ואיזה שפע של אושר אמיתי אפשר לקבל אם רק יקיים מצוות, וילמד תורה. יכין את עצמו ככלי קיבול לקבל את הטוב. הרי כל רגע יורד מהשמים אין ספור עושר וברכה. אך אם אדם לא מסוגל לקלוט את הברכה ומונע מעצמו לקבל אותה. מה יוכל לטעון כלפי בוראו? "אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי" על כל אחד מוטל להבין שאם הוא עצמו לא מסוגל לייצר בתוכו כלי קיבול רוחני לקבלת הטוב. איך יוכל לקבל מהשפע. הרי כשאדם מתפלל לה' בשביל לקבל אושר. והאדם בעצמו מפאת חוסר היותו מסוגל לקבל אושר מפני כל כוחות הטומאה הסובבים אותו המונעים ממנו לקבל את התוצאה החיובית. הרי

לא יוכל אדם לקבל ברכה מרב, וה' מטובו עונה לצרת אותו האיש. אבל האדם במקום לשבת ולקרוא תהילים וללכת לשיעור תורה בבית המדרש בכדי לקבל את התשובה והאושר שביקש, עושה מה שיצרו הרע חפץ. ואח"כ שואל: למה ה' לא עוזר לי? אמנם בתחילת הדרך קשה להיות ממש כלי קיבול מספיק טוב, ולפעמים מגיע האדם למצב קצת קשה. אבל בא ועשה חשבון, מה עדיף? לרדת מן הפסים לגמרי. או שמא כדאי לנסות להתקדם לעבר המסילה העולה בית אל.

טבעו של כל אדם הוא שרוצה להיות הכי טוב, הכי מפורסם, אהוב על כולם, שהכל יטפחו לו על השכם ויגידו לו: "כל הכבוד". "אתה הכי טוב מכולם". אך מה קורה כאשר משהו קטן לא הולך כרצוננו, האם פה אנחנו נשברים, מתחילים להתלונן . נכנסים למשבר, ומפה והלאה נעצרים החיים. הרי אם נגיע למצב שבו אנו נבין שהכל מלמעלה ונחוש את זה בכל רגע. אז גם הדברים שלכאורה נראים פחות טובים, לאדם בעל השקפת אמונה חזקה יכולים הם להיות טובים מאוד.

אדם יכול לעמוד באמצע המדבר להתבונן בשמים ובנוף ולהבלע בתוך כל היופי השמיימי ולהרגיש כחלק בלתי נפרד מן הבריאה וההרגשה הזאת תעניק לו אושר רוחני כזה שלא ירצה לזוז מהמדבר הזה כל חייו. ולעומת זאת, אדם אחר לא יראה בנוף המדהים שום כלום, וירגיש משועמם ולא מסופק כלל. ויחפש את הרגע הראשון לברוח משם. אמנם אם רק היה האדם עוצר לרגע מכל התאוות שהיצר נותן לו כל כך בשמחה. והיה מנסה להרגיש את עצמו כחלק מהתכלית של הבריאה עם מטרה ודרך חיים אין סופית שבה הוא רואה את העולם הקיים. רק כהכנה לחיים האמיתים שהם האמת לאמיתה ושם החיים רק מתחילים באמת. כי כל מה שאדם צריך להבין זה דבר הגיוני ודי פשוט והוא שלכל דבר בעולם הזה יש סוף: "סוף דבר הכל נשמע את האלוקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם" [סוף קהלת]. אדם חייב לנצל את החכמה שהקב"ה נתן לו בשביל להתגבר על כל הבלי העולם. וכשיבין האדם שהעולם הזה הוא הבל הבלים אשר לא קיים כלל. יוכל להבין את המשמעות האמיתית שבשבילה הוא נברא ואז יעשה נחת רוח לבוראו כי ע"י זה יהיה לו טוב גם בעולם ההכנה. השאלה הפשוטה שאנחנו צריכים לשאול את עצמנו היא מדוע רשום לנו בתעודת זהות "יהודי"? ובמה אנו שונים מכל האומות? ומה ההבדל ביניינו לבין הבהמות?

אדם מגיע לנהר רואה שם הרבה "מדענים" שואל אותם לפשר המצאם במקום ועונים לו שהיו בנהר אבנים שנראו יקרות ולכן בדקו אותם במעבדה מאחר והאבנים התבררו כפשוטות לגמרי אז הם עוזבים את המקום. האם אותו אדם לא יאמין להם וינסה לבדוק

את אותם אבנים שוב אולי הם טעו והוא יותר חכם הרי זה בזבוז זמן לחלוטין. ככה האדם המצוי חייב לראות שהיו הרבה נמצאים מומחים לפניו שבדקו את האזור ומאחר ולא מצאו כלום חוץ מתאוות שנגמרות די מהר אז עזבו וחזרו לשורשים. האם האדם הקטן צריך גם הוא לבזבז את זמנו על הבדיקה? ההבדל בין יהודי לגוי זה שליהודי יש נשמה והיא חלק אלוה ממעל והיא בת של מלך אשר לא מסתפקת בדברים פשוטים חסרי תועלת היא צריכה את הטוב ביותר כי לזה היא הורגלה והאדם אמור לספק את צרכיה הרוחניים של בת המלך וכאשר ימנע מלעשות זאת אזי תמיד יהיה ריקני מבולבל וחסר תוכן. ומאחר ואנו חיים במימד שהזמן קובע בו די הרבה צריכים אנו למהר ולהגיע למסקנות הנכונות והחכמות בשבילנו. לפני שיהיה מאוחר והרכבת תסע או לפחות לא יהיה לנו מקום.

הרמב"ם כותב : "שלכל אדם יש מושכלות ומורגשות ורק ע"י התורה יכול המושכל לגבור על המורגש" מושכל מלשון שכל. מה שנקרא בפינו מח. ומורגש זהו הרגש כגון אהבה, שמחה, וכו'. מלמדנו הרמב"ם כשהמח גובר באופן יום יומי על הרגש רק אז אדם יכול לשלוט בחייו. אבל כשילך האדם רק עם הרגש אזי יוכל להגיע לרצונות לא נגמרים שלא יוכל לספקם ותמיד ישהה בעצבות ועצבנות. ובכדי למנוע זאת צריכים אנו להפעיל את השכל בכדי שבכל שלב בחיים המח יהיה השליט. והוא ימשול על הרגש ואז נוכל להחליט איזה רצונות טובים יותר ואיזה פחות, ונגרום לעצמנו פחות בלבולים ודמיונות שוא שמהם נגיע למצבים מסויימים חסרי תכלית.

האדמו"ר מקוצק אמר: "כשאני אתה, ואתה אני. אז אני לא אני, ואתה לא אתה. אבל כשאני אני, ואתה אתה. אז אני אני, ואתה אתה". "כשאני אתה" - כשאני רואה מה שאתה עושה ואני רוצה לעשות אותו דבר כמוך. כי אני מקנא במה שיש לך ולי אין. "ואתה אני" - ממילא כמו שאתה רוצה להיות כמותו כך גם הוא מבחינתו רוצה להיות כמוך. וכל הזמן מקנא בך למה לך יש ולו אין. אזי, "אני לא אני ואתה לא אתה" - פירוש, מאחר וכל אחד חושב שהשדה של השכן טובה יותר אזי אף אחד לא מאפיין את עצמו אלא הוא רק חיקוי של חברו, וכן להיפך. נמצא, שכולם לובשים מסכות שלא שייכים להם. "אבל כשאני אני ואתה אתה" - כשכל אחד מסתכל רק על עצמו ושמח במה שיש לו ותמיד אומר תודה להקב"ה על מה שנתן לו. והוא שמח בחלקו כי יודע שמה שיש לו כרגע זה הדבר שה' רוצה. ויודע שזה הדבר הכי טוב שיכול להיות לו "אז אני אני ואתה אתה" - כל אדם הוא עם עצמו. ויודע שמה שיש לו זה יותר טוב ממה שיש לחברו כך

כולם מאושרים עם מה שיש להם. ולא מקנאים באף אחד. ואז בהעלם הקנאה הולכים להם הגרעונות ומגיעים הזכויות.
ומסקנתנו מכל האמור ניתן לאומרה במילה אחת - אמת - רבי נחמן מברסלב אומר "אמת יש אחת ואילו שקר יש הרבה" לדוגמא: אם נקח בקבוק ונשאל מה שמו האמיתי האמת תהיה שהוא בקבוק וזאת תהיה האמת היחידה כי גם אם נשאל אדם בעוד מאה שנה לא ישתנה שמו האמיתי. ואילו אם נמציא לו הרבה שמות עד אין ספור. התשובה בעוד מאה שנה לא תהיה עקבית. כל הזמן יאמרו ששמו שונה כי בשקר היה לו הרבה שמות וכל אחד בחר את האהוב עליו. ככה עם ישראל האמת שלו אחת היא כל הזמן. אותם מנהגים. אותו לבוש. אותה תפילה. אבל בשקר תמיד יש שינויים גיוונים עד שבסוף יתגלה האמת.
"אמת מארץ תצמח" - גם אם ניקח את האמת ונקבור אותה באדמה היא תצמח לעומת זאת השקר גם אם לא נקבור אותו הוא יקבר.
לסיכום: אדם נמצא במקום שהמחשבות שלו נמצאות והמחשבות שלו נמצאות במקום שהוא רוצה להיות וטבעו של האדם לרצות טוב. לכן הבחירה בראיה האמיתית צריכה להיות פשוטה.
ואסיים בשאלה ברוח ימים שלפני פורים:
היכן רמוז במאמרנו - רב בן ימינו, חכם יקר, ידיו מלאי שמחה, למתבוננים יובנו טוב אמרותי.

סימן רא - האמונה בצל הפיגועים

מאת הרב חיים רבי / מחוברת ניסן תשס"ב (שנה ב') סי' נו

שאלה: מה צריך לחשוב אדם בעל אמונה בהשי"ת כשרואה או שומע על הפיגועים הקשים הנעשים בעוה"ר מידי יום ביומו ברחבי ארצנו הקדושה ע"י מחבלים אכזרים ימ"ש? וכיצד צריך להתנהג לנוכח המצב הנוכחי? כי חבל לנו להחטיא את המטרה כשאיננו מבינים חשבונות שמים.
תשובה: הנה אמרו חז"ל כתובות (ל.) הכל בידי שמים וכו' כלומר, כל מה שנעשה בעולם הן טוב והן רע (לפי ראות עינינו) הכל מהשם יתברך. וכמו שכתב הרמב"ן על התורה (סוף פרשת בא) שאסור לומר על מה שאירע שזהו טבע או מקרה. ואלו הם שני חלקים באמונה א) מציאות השי"ת ב) השגחת השי"ת על כל הנבראים וכל מה שעובר עליהם מכוון משמים במינון מדוייק ואמיתי. וכמ"ש הרמב"ם בידו החזקה (ריש הלכות תענית) על האומר שהכל זה טבע או מקרה "הרי זה דרך אכזריות וגורמת להם להדבק במעשיהם הרעים" כי עיקר העונש מהשמים כדי שנפחד ונחזור בתשובה. וצריכים

להאמין שהפיגועים והאסונות הם מעוונותינו הרבים וידועים דברי הבעש"ט הקדוש זיע"א שאמר על מה שדרשו חז"ל ברכות (י.) על הפסוק "אין צור כאלוקינו" אין צייר כאלוקינו. כלומר, שהשי"ת צייר עולמי. מפני שכל צייר עובד עלינו רק בעיניים כי כשנוגעים בציורו רואים שזהו ציור אבל השי"ת מצייר איש מחבל ומשחית ברמ"ח אברים ושס"ה גידים, והכל זהו ציור. כי זה מתחיל מהשמים ועלינו לפנות להשי"ת שמשגיח השגחה פרטית על הכל. ומכיון שעיקר העונש בגלל העוונות לכן יש לחזור אל ה' וירחמנו. ולהבין היטב, שכעת בשמים לא מרוצים מאתנו. כי ע"י העבירות הבנים מתרחקים מהאבא וכשרואים פיגועים ומפחדים, חוזרים אל אבא שבשמים. ומימלא אין צורך בפיגועים. אחרת, הפיגועים בגוף לא מועלים, ובעוה"ר נהיה פיגועים בנשמה בגלל פרשנות עיתונאית או תקשורתית שמסבירים הכל עפ"י הטבע. וחבל על דאבדין אינשי, ובאמונה לא משתכחין.

ולא אכחד, שאין זה קל להתחזק באמונה כאשר אין אנו רואים בעינינו שסיבת הכל זהו מחמת עוונותינו, ומאידך גיסא לדחות את מה שאנו רואים מחבלים מושחתים עושים ככל העולה על רוחם. אך צריך לדעת שזהו עבודתינו בעולם הזה, לקיים את הפסוק וצדיק באמונתו יחיה (חבקוק ב) כלומר על כל פרט ופרט שבחיי יום יום להכניס את האמונה לתמונה, שהאמונה תתגבר על הראיה, וזה פירוש הפסוק: שויתי ה' לנגדי "תמיד" (תהילים טז) כלומר, גם אם ע"י ששמתי מול עיני את האמונה, הרי זה "לנגדי" והאמונה תובעת אותי ואומרת שאני לא בסדר ויש לי עוונות, גם אז, ה' לנגדי תמיד. וידוע מה שכתוב בס' עוי"ח על התורה (פ' בהעלותך) על הפסוק "וכי תבואו מלחמה בארצכם" שלא נאמר וכי "תבוא" ללמדנו שהמלחמה באה על ידינו כי אנחנו בהתנהגותינו קובעים מה יגידו בחדשות, אם יהיו חדשו טובות, למשל, מכונית תופת לא התפוצצה, בנס! או מתאבד בדרכו לפיגוע התפוצץ עליו בלבד מטענו או יאמרו להיפך ח"ו. והאמת מי שמבין טוב בהשגחה פרטית ורואה יד ה' תמיד, מבין ויודע שהפיגועים וצרות בעוה"ר זהו במקום הנביאים אשר היו בימי קדם, שאין לנו את הזכות שיוכיחו אותנו, ובאים המכות האלו ומוכיחות אותנו שנסתכל מאיפה באו ומי שלח אותם. וכמו שראיית העיניים פוגעת ומפריעה לאמונה, כך הפיגועים והאסונות פוגעות באמונה. שהם בגדר ראייה ומעשה כנגד האמונה. ותפקידנו להתחזק באמונה שהכל מהשמים ולא להתרגש ע"י מי זה בא כי זהו רק ציור, והאמונה חזקה הרבה יותר מזה. וזהו בעצם מה שאירע בחטא העגל, שהאמונה אמרה שמשה רבינו צריך לחזור עוד מעט. והעיניים ראו ע"י יצה"ר את מיטתו של משה באויר. וצריך היה לסלק את ראיית

העיניים שמפריעה למחשבת האמונה הטהורה. וזוהי העבודה הגדולה ביותר של בעל אמונה. ובפרט שעל הזמן הזה שאנו נמצאים בו כעת שהוא לפני הגאולה וביאת המשיח, כבר כתב בס' שומר אמונים, שהאמונה תהיה כל כך קשה כמו לטפס על קיר. ולכן המילים והמשפטים של הרחוב והציבור הכללי כמו למשל: "מחדל" "פירצה בגדר חשמלי" "השוטרים לא הגיעו" "השב"ק לא פירסם בזמן" כל זה נגד האמונה, כי אם ה' לא ישמור עיר שוא שקד שומר. ואע"פ שצריכים לעשות השתדלות ולהציב שומרים, אכן יש לזכור ולדעת, שאם השומר מעד או נרדם או לא שם לב או קרה מה שקרה, זה מאת ה' מן השמים וזהו רצונו יתברך. ולכן אסור בהחלט לשמוע פרשנות מדינית או צבאית בכלי התקשורת (ומאן דתני "התשקורת" לא משתבש) כיצד אירע הפיגוע, כי הם מראים רק את המיטה באויר, כלומר, את הפיגוע הרצחני, את הפצועים, את המשטרה, ולא מראים את צד האמונה, כלומר, את העוונות שלנו, את המצוות הפצועות קשה, ואת הברכות בלי כוונה וכיוצ"ב אשר הן הנה היו לבני ישראל לגרום לכל הצער הזה. ומאידך, גם אין מראים שם את זכותם של לומדי התורה שהם המסייעים לשלום ולמשטר אמיתי בארץ ישראל כמ"ש בישעיה הנביא (פרק נד) וכל בניך לימודי ה' ורב שלום בניך. וע"כ צריך לברוח מהתקשורת כבורח מן אש, ואז האמונה תגבר בלבנו ויראת ה' תתחזק, וכשאין פיגועים בנשמה, אין פיגועים בגוף. וזה ברור לכל משכיל.

ודע, כי כיון שהכל בידי שמים, גם פחד זה מן השמים, כלומר, פחד מהמצב הכלכלי, הביטחוני, וחרדות וחלומות קשים ומתחים נפשיים הכל מכוון בהשגחה מן השמים. כמבואר בספרא (פ' בחוקתי) על הפסוק ורדף אותם קול עלה נדף ע"ש. וכיום, יש פחד נורא בציבור מהפיגועים בכל מקום מרכזי. וכשיודעים ומאמינים שהכל מהשמים, ולכל כדור יש כתובת, מקבלים כח לפחד רק מהשי"ת, כלומר, יש לו יראת ה', ואין לו פחד מהפיגועים כי בכל מקום אפשר להפגע ולמות ב"מ. והפחד מאת ה' הוא חיובי מאוד, שלא מביא חרדות ומתחים אלא אדרבא מביא את האדם להדבק בהשם יתברך. וכמו שאמר המשורר "אברח מפניך, אליך." ומלחמה עם יצה"ר מונעת מלחמה עם מחבלים. ושמירת עיניים ממראות אסורות ומן המכשיר הטמא, מונעת ומסמא עיניהם של המחבלים ושונאי ישראל. כי כשיש קדושה ויראת ה', אין כישופים, אין פחד, אין חרדות, אין חלומות רעים (כמפורש בברכות סב.) אבל אם לא כן, יש פיגועים, ואסונות על שונאי ישראל, ורואים אש שורפת בעוה"ר. א"ש ר"ת אין שלום, אין שלוה, אין שלמות, אין שקט.

ומענין שהגענו למצב שאנשי צבא ומדינה אומרים מפורשות: אין מה לעשות נגד מחבלים מתאבדים! לא יעזור כלום, לא צבא, לא מטוסים, לא דובדבן, ולא אפרסק. וכנראה שצריכים להשלים את המשפט שיאמרו כולם: רבונו של עולם! אין לנו כח יותר, אנחנו לא יכולים. אין לנו על מי להשען אלא על אבינו שבשמים (סוטה מט:) ואז יתקיימו דברי הנביא זכריה (פרק יד) שאנו קוראים אותם בהפטרת חג הסכות "ויצא ה' ונלחם בגויים ההם, כיום הלחמו ביום קרב" אכי"ר.

ואסיים בהנהגות טובות למצב הקשה כיום.

א) להתחזק מאוד מאוד ביראת ה' טהורה.

ב) להתרגל לקרוא שיר של פגעים (תהילים צא) וכמ"ש מרן החזו"א באגרותיו.

ג) לקרוא בכוונה גדולה מאוד פרשת פיטום הקטורת (עיין בזוה"ק פ' ויקהל דף ריח) וזוהי עצה אשר יעץ תמיד המקובל הרה"ג ר' בניהו שמואלי שליט"א

ד) לקרוא כל יום שני דפים מהזוה"ק בנעימה, ולה' הישועה.

ה) להתחזק בשמירת הלשון עם לימוד ההלכות והמוסר בספר הקדוש של מרן רבינו החפץ חיים זיע"א.

סימן רב - הנהגות נכונות לש"ץ

מאת ר' משה בן משיח / מחוברת ניסן תשס"ב (שנה ב') סי' סא

לא פעם קורה שבשעה שמתכנסים בבית הכנסת לתפילה בצבור, ומגיע הזמן שהחזן צריך לעלות, מסתכלים הקהל אחד על השני. ופעמים יש חזן, אבל החזן אינו ראוי לעלות לפני התיבה לכתחילה. ולכן מן הראוי לעורר קצת הלכות והנהגות חשובות לכל שליח ציבור, ובמיוחד לשליחי ציבור שעולים בקביעות בשבתות וחגים. ואכתוב מקצת דברים ממה שלמדתי בשיעוריו של מו"ר הרי"ך שליט"א [אשר אצלו למדתי להגות את התפילה כראוי הדק היטב.] וגם כמה דברים ממה שראיתי בקונטרס שהוציא לאור החזן החשוב נז"י ר' משה חבושה הי"ו אשר ידוע בתפילתו הנאה והמדוקדקת, ולא בחינם מינהו מרן הראש"ל שליט"א להיות חזן בימי הסליחות בלוין. והנה מרן הש"ע ז"ל לא כתב סימן מיוחד על זה ונמשך בזה אחר הטור, מ"מ לא השיבנו ריקם ובכמה מקומות הזכיר מרן ז"ל כמה פרטים הנוגעים בנידון זה ובכדי לזכות את הרבים אמרתי בס"ד ללקטם ולהביאם אל מקום אחד עם מקורותיהם בס"ד.

הנה בגמרא תענית (טז.) גבי תפילת תענית מנו חז"ל מה הם התנאים הדרושים להיות שליח ציבור העומד לפני התיבה. א) שיהיה ביתו ריקם מעבירות. ב) פרקו נאה. ג) שלא יצא עליו שם רע אפילו בילדותו. ד) עניו. ה) מרוצה לעם ו) יש לו קול נעים וערב. ז) בקי לקרוא בתנ"ך, ולשנות במדרש, תלמוד, הלכות ואגדות. ע"ש. וכ"כ הטור

(סי' נג) שלכתחילה צריך שיהיה בש"ץ בכל תפילה ותפילה התנאים הנ"ל ורק אם אין מוצאים מי שיש בו כל המידות הללו יבחרו הטוב שבציבור בחכמה ובמעשים טובים. וכ"כ הרמב"ם בפ"ח מהלכות תפילה הי"א, ואין ממנין שליח ציבור אלא גדול שבציבור בחכמתו ובמעשיו וכו' ומשתדלין להיות ש"צ אדם שקולו ערב ורגיל לקרות וכו' עכ"ל. ואכן רבים מאתנו זוכים להיות מידי פעם להיות שליחי ציבור בין בשבת בין בשאר ימי השבוע בחגים ובימים הנוראים ואף אם יתמלאו בנו התנאים הנ"ל מ"מ עדיין עלינו לדעת שישנם עוד כמה פרטים שעליהם לפעמים אנו מדלגים מחוסר ידיעה והנני בא לפרטם בס"ד.

להכין לפני התפילה ניגון נאה ולבדוק אם מתאים לכללי הדקדוק של התיבה – לא פעם קורה כשמעלים חזן לתפילת ערבית או שחרית של שבת מנסה החזן להעלות בזכרונו איזה ניגון נאה שמתאים לקדיש וכתוצאה מכך הוא מתרכז בניגון עצמו ולא בכוונת הקדיש. וגם אם כבר מצא ניגון לאמירת הקדיש אותו ניגון גורם לקריאה לא מדוקדקת ופיסוק לא נכון של הקדיש, [ויש ניגונים שגוררים את הקורא לבטא את כל הקדיש במלעיל.] לדוגמא: השיר המפורסם אשר רגילים רבים מן החזנים להתאימו בקדיש הוא ניגון הפיוט "לך אנא עורך" (מקאם נהוואנד) שלפי צורת הניגון מילת "שמיה" נאמרת מלעיל, ושתים רעות עשה, האחד, שהיא מלרע ולא מלעיל. ועוד, שאין לעמוד בשוא. וצריך ליזהר לאומרה במלרע וכן כל כיוצא בזה. אשר על כן צריך להסביר בלשון רכה לכל חזן וחזן שהכלל בזה הוא שהניגון הולך אחר הקדיש ואין הקדיש הולך אחר הניגון וכמו שכתב כל זה החזן ר' משה חבושה הי"ו בקונטרסו הנ"ל. ושם נתן עצה טובה, שכל חזן לפני בואו לבית הכנסת ישב ויסדר בביתו את תפילתו בכך שבכל דף ודף ידע מראש איזה מקאם יעשה או שיכתוב על גבי סידורו של השיר שאותו רוצה להתאימו בקטע זה או אחר, לדוגמא: בערבית של שבת, את הקדיש, בניגון פלוני. ראו בנים את גבורתו, בניגון פלוני. וכן על זה הדרך ובכך יקיים מה שכתוב "הכון לקראת אלוקיך ישראל" ואשרי המקיים זאת. ע"כ.

ניגון המוכר לרוב הציבור - נלע"ד, שלא לנגן ניגון שיר שלא מוכר לציבור כי הציבור אינו נמשך אחר ניגון זה וגם הוא בדרך כלל טורח עבורו.

כוונת הלב לשם שמים - עוד בעיה שלצערנו הרב ישנה במעט חזנים שניכר מאוד שעיקר תפילתם היא להתפאר בקול שה' יתברך נתן להם ומענגים את התפילה בשירים יפים. צריכים הם לדעת, שתפילה בניגון הוא דבר נאה ומתקבל אלא שצריך ליזהר בכוונת הלב שאם כן יש חשש שאינם מוציאים את הציבור יצא חובה. וכיו"ב ראיתי שכתב הרב

יצחק יוסף שליט"א בספרו שארית יוסף (ח"ב סימן נג סעיף ד) וז"ל: שליח ציבור המאריך בתפילתו ומסלסל בקולו בנעימה צריך לעשות זאת מפני שהוא שמח בלבו על שזיכהו ה' לשבח ולפאר בקולו הערב את השי"ת והרי זה משובח וכו' אבל אם מכוין להשמיע קולו לציבור כדי להשתבח ולהתפאר, הרי זה מגונה. עכ"ל. ועליו ועל כיוצא בו נאמר "נתנה עלי בקולה על כן שנאתיה" (הרשב"א בתשובה ח"א סי' רטו ונפסק בשו"ע סי' נג ס"א).
לא להלחין ניגונים משירי עגבים וכיוצ"ב המוכרים לציבור - והנה אע"פ שמעיקר הדין מותר להלחין מנגינות משירי עגבים, מ"מ נראה כי כל מקום ומקום לפי מקומו, כגון בבית הכנסת של בעלי תשובה שיודעים ומכירים שירים אלו, אין לנגן במנגינות הנ"ל כיון שדבר זה עלול להזכיר להם את השיר המקורי, וח"ו אח"כ יכול להיגרם מזה נזק רב. וכן מתבאר בילקוט יוסף (שם סעיף מ). ובבתי כנסיות של בני תורה וכיוצא רצוי לנגן ניגונים מן המקורות.
ש"צ המניח ידיו על האוזן בשעת הניגון – בילקו"י (שם דף ס בהערה), דן אודות שליח ציבור המניח ידיו על האוזן בעת זמרה, האם יש בזה משום גסות הרוח, כמי שמניח ידו על הסנטר. ונטתה דעתו, שאין בזה יוהרא מכיון שהש"ץ עושה את זה כדי לשמוע היטב את מה שהם מנגנים. כיעו"ש. ומ"מ אין נכון לעשות תנועות מוזרות וחורגות בעת הניגון מכיון שנראה קצת כיוהרא. והמשכיל יבין.
יהי רצון שהקב"ה יזכנו להיות שליחי ציבור עבדי ה' למען שמו באהבה, ויתקבלו תפילותינו ברצון.

סימן רג - אנוכיות

מאת אברכי בית המדרש (ערך הרב רונן קרייף) / מחוברת אייר תשס"ב (שנה ב') סי' סו
זכינו בעזהי"ת ללמוד בבית מדרשנו עם חברים מקשיבים, אברכים יקרים, שעזבו את הבלי העולם הזה ובאו לשמוע דברי אלוקים חיים, וללמוד בעיון, גמרא, הלכה, ומוסר, ועוד. אחר שזכינו בס"ד ללמוד יחד את רובו של פרק "אלו מציאות" במסכת בבא מציעא, העוסק בדיני מציאה ואבידה וכבר אמרו חז"ל רובו ככולו דמי, ראינו ונתון על לבנו לדון בנושא החזרת המציאה למאבד, האם דאגו בזה יותר לנוחותו של המוצא או שמא לנוחותו של המאבד, כי הנה אחר שהגענו למסקנה לפי דעתנו הקצרה והעמדנו יסוד בזה, מצאנו סוגיא אחרת אשר לכאורה ליסוד הנ"ל לא התאימה, ואחר העיון תירצנו כפי הנלע"ד והוספנו בזה נופך על דרך המוסר. ועתה נבאר הדברים באר היטב בס"ד.

איתא במסכת בבא מציעא בשמעתא דסימנין דאורייתא או דרבנן, אמר רבא (כז:), את"ל סימנין לאו דאורייתא, היכי מהדרינן אבידתא בסימנין? (ופרש"י בד"ה היכי מהדרינן, כלומר, מה תקנה ראו חכמים בדבר ליכנס בספק להחזיר ממון למי שאינו שלו. עכ"ל.) ומשני, דניחא ליה למוצא אבידה דנהדר בסימנין, כי היכי דכי אבדה ליה לדידיה נמי נהדרו ליה בסימנין. אמר ליה רב ספרא לרבא, וכי אדם עושה טובה לעצמו בממון שאינו שלו. (ופרש"י בד"ה וכי אדם עושה, ובניחותא דמוצא מאי איכפת לן אם מי שאבדה ממנו לא ניחא ליה. עכ"ל.) אלא ניחא ליה לבעל האבידה למיהב סימנין ולמשקליה מידע ידע דעדים לית ליה, ומימר אמר: כולי עלמא לא ידעי סימנין מובהקין דידה, ואנא יהיבנא סימנין מובהקין דידה ושקלנא לה. (ופרש"י בד"ה אלא, אמר רבא כל אובדי אבידה ניחא להו שתהא דת זו בישראל למיתב סימנין וכל הבא ונותנו יטלנה, מאי טעמא? מידע ידע דעדים לית ליה, פעמים שאין לו עדים עליה ואם יזקיקוהו לעדים לא תבא לעולם לידו ומימר אמר טוב לי שיחזירוה לכל האומר סימניה דלא שכיחא דנימא סימנין דידה אלא אנא דכ"ע לא ידעי וכו'. עכ"ל) למדים אנו מדברי הגמרא אלו ועל פי המבואר יותר ברש"י, שחשו חכמים לנוחותו של המאבד ולא היה איכפת להם כלל מנוחותו של המוצא.

וכן מצאנו ראינו עוד במשנה (כח.) ועד מתי חייב להכריז? עד כדי שידעו בו שכניו, דברי ר' מאיר. ור' יהודה אומר, שלש רגלים, ואחר הרגל האחרון שבעה ימים, כדי שילך לביתו שלשה ויחזור שלשה ויכריז יום אחד. ונתבאר בגמרא שם, שר"מ אומר שצריך המוצא להכריז עד שידעו בו שכני המקום שנמצאה שם האבידה, ולר' יהודה צריך להכריז במשך שלשה רגלים מרגע מציאתו, וברגל השלישי על המוצא לחכות שבעה ימים אחר הרגל, כדי שילך המאבד שלשה וכו'. ותחילה יש לעמוד ולברר, מי מחמיר יותר ר"מ או ר' יהודה? ואמרנו בלימוד הישיבה , שנראה שר' מאיר מחמיר יותר משום שלפי דבריו אין למוצא הגדרה ברורה מתי עליו להפסיק בהכרזותיו. אבל לדעת ר' יהודה יש זמן מגדר של שלש רגלים בתוספת עיכוב של שבעה ימים אחר הרגל האחרון, ודי בזה. מכל מקום אם נתבונן במקור זה נראה שבין לר' יהודה ובין לר' מאיר חוששים לנוחותו של המאבד על חשבון טרחתו של המוצא.

עוד איתא בגמרא (כח:) איתמר רב יהודה אמר אבידתא מכריז ורב נחמן אמר גלימא מכריז. רב יהודה אמר אבידתא מכריז דאי אמרת גלימא מכריז חיישינן לרמאי. רב נחמן אמר, גלימא מכריז לרמאי לא חיישינן דא"כ אין לדבר סוף. ופרש"י בד"ה חיישינן לרמאי, שמא שמע [הרמאי את] האובד מתאונן בין שכניו טליתי נאבדה וזה יודע את סימניה וכשישמע את מוצאה מכריז, טלית מצאתי, יקום ויתן סימניה, הלכך אבידתא

מכריז ואינו נותן לב [הרמאי] לומר טלית זו אבדתי ואלו סימניה. עכ"ל. ופרש"י בד"ה אין לדבר סוף, דהשתא נמי מסיק אדעתיה ואמר אם טלית היא שמצאת אלו סימניה. עכ"ל. רואים אנו מכאן שאפילו לרב נחמן אם היה ברור לו, שאם המוצא יכריז "אבידה מצאתי" ללא הזכרת שם החפץ, זה יוכל לעזור למאבד מפני הרמאים, לא היה חולק בזה על רב יהודה. א"כ למדים אנו מסוגיא זו, שלמרות שאם המוצא יכריז "אבידה מצאתי" כל בעלי האבידות ללא יוצא מן הכלל יפנו אליו, וירבה טרחתו, יותר ממה שאם היה מכריז את שם החפץ והיה חוסך מעצמו הרבה טרחה, למרות זאת, מאחר ויש חשש במקרה זה שבעל האבידה יפסיד את החפץ, חכמים העדיפו להטריח יותר את המוצא, ובלבד שהמאבד לא יפסיד אבידתו.

וגדולה מזו מצאנו שם במשנה לקמן (כח:) ששנינו: כל דבר שעושה ואוכל, יעשה ויאכל. ודבר שאין עושה ואוכל, ימכר. שנאמר: "והשבותו לו" ראה היאך תשיבנו לו. ע"כ. ובגמרא שם מבואר, שכל דבר שעושה ואוכל כגון פרה וחמור, מטפל בהן עד י"ב חודש, מכאן ואילך מוכרם ושומר את דמיהם. ופשטם של הדברים, שהמוצא פרה צריך להיות רועה בקר למשך שנה שלמה, לחלוב את חלבה, להעבידה בשדה, ומהשכר שירויח עליו לקנות אוכל לפרה. נשאלת השאלה מדוע עליו לעשות כן, הרי יכול למוכרה מתחילה ויתן למאבד את דמיה ובכך קיים מצות השבת אבידה, ואף יחסוך מעצמו טרחה יתרה?! והנה רש"י ז"ל (בתוך ד"ה כל דבר שעושה ואוכל) כתב ליישב זה בזה"ל: ולא ימכור אותו המוצא אם שהו בעליו מלדורשו שכל אדם נוח לו בבהמתו שהכירה בו כבר ולימדה לרצונו. עכ"ל. למדים אנו ממקור זה דבר עיקרי נוסף, שלמרות הקושי והטירחה הרבה שעלולים להיות למוצא הישר כתוצאה מהסתכלותם של חכמים על נוחותו של המאבד, אין חוששים אנחנו לקושי זה, אלא מחפשים את נוחותו של המאבד.

העולה מן האמור כי אע"פ שאמר רבא (כח.) שלא הטריחו רבנן באבידה (את המוצא) יותר מדאי. עכ"ל. מ"מ חכמים חששו בעיקר לנוחותו של המוצא, אפילו שדבר זה פוגע לפעמים במוצא ואף גורם לו לטורח לא מבוטל, רק דאגו שטורח זה לא יהיה מעבר למידה. והסיבה לכך, משום שהמוצא עוסק במצוה מן התורה של השבת אבידה, ועליה להעשות בשלמות משעת הנטילה ועד שתגיע לידי המאבד, וכמ"ש רש"י לעיל (כו:) בסוף ד"ה עובר משום השב תשיבם בזה"ל: אבל השב תשיבם איכא משנטל עד שישיבנה. עכ"ל. וככל שיטרח בה יותר יעלה שכרו והמצוה תגדל, וכמו שאמרו חז"ל ספ"ה דאבות ולפום צערא אגרא, על כן הוצרכו חכמים לחוש בעיקר לנוחותו של בעל האבידה, כי זוהי מטרתה של מצוה זו.

ברם יש להקשות על מסקנתנו הנ"ל ממאי דאיתא שם (ל.): ת"ר, "והתעלמת" פעמים שאתה מתעלם, ופעמים שאי אתה מתעלם. הא כיצד? היה כהן והיא בבית הקברות או שהיה זקן ואינה לפי כבודו או שהיתה מלאכה שלו מרובה משל חברו. ואיתא להאי סוגיא גם בברכות (ט:) ורש"י שם בד"ה או שהיתה מלאכה שלו מרובה משל חבירו, כ' וז"ל: שדמי ביטול מלאכתו לרדוף אחריה יתרים על דמי האבידה ולא ירצו הבעלים להשיב לו יותר ממה שמשיב להם ונמצא הוא (המוצא) מפסיד. עכ"ל. עוד אמרו בהמשך הגמרא בב"מ שם ששלו מרובה משל חבירו אנו למדים מדברי ר' יהודה אמר רב, דאמר ר' יהודה אמר רב "אפס כי לא יהיה בך אביון" שלך קודם לשל כל אדם, וביאר רש"י וז"ל: לא תביא עצמך (המוצא) לידי עניות. עכ"ל. וממה שלא פירש שחששו חז"ל שלא יצטרך המאבד להפסיד יותר מדמי אבידתו, משמע שדאגו חכמים למוצא יותר מן המאבד.

ונלע"ד לתרץ, כי גם כאן חשו חכמים בעיקר אחר נוחותו של המאבד, אך הם יודעים שהאדם הוא אנוכי מברייתו ומחפש תמיד את רצונו שלו עצמו ומה הוא עתיד להרויח מדבר זה או אחר, וכמו שמצינו בדברי הגאון רבי אליהו דסלר, בספרו "מכתב מאליהו" (ערך אנוכי) וז"ל: כי האנוכי של האדם היינו בנפש, ובהמשך דבריו מוסיף בזה"ל: וכך היא באמת שהאדם נברא בנפש, היינו אנוכיותו כמו כל הנבראים החיים. עכ"ל. והגר"א פאפו זצ"ל בספרו פלא יועץ (ערך אהבת עצמו) כתב בזה"ל: כי טבע הוא באנוש שהטביע בו הבורא, שיהיה אוהב את עצמו ואדם קרוב אצל עצמו יותר מכל העולם ומכל דבר שבעולם, כי כל אשר לאיש יתן בעד עצמו. עכ"ל. לכן במקום שחכמים יאמרו אם בטלתך מן העבודה מרובה מערך החפץ אל תשיבנו, שהמאבד עלול שלא ליתן לך את הכסף, יתכן שיאמר המוצא "הוא לא יתן לי את הכסף, אין דבר כזה, הוא חייב להחזיר לי" וכיו"ב, ע"מ להמנע מחשש זה ולהיות בטוחים שהמוצא יעלים עיניו מאבידה זו, באו חכמים ואמרו למוצא בשבילך אל תרים את החפץ, אתה עלול להפסיד, אל תביא את עצמך לידי עניות, ועי"ז מרגיש המוצא שדואגים לו ולפרנסתו, והוא יתעלם מן החפץ והכל יבא על מקומו בשלום.

על פי ההנחה הנ"ל יובנו לנו דבריו הנפלאים והעמוקים של מרן החפץ חיים זיע"א בספרו "חפץ חיים" כלל ג' הלכה ב' שכתב וז"ל: ומה שנמצא לפעמים היתר בדברי חז"ל, באם לא היה מונע את עצמו מלומר זה בפניו, היינו דוקא באבק לשון הרע, ודיבר עליו לישנא דמשתמע לתרי אפי ואם נבאר דבריו באופן אחד, לא יהיה עליו שום גנאי, וענין כזה ידוע שתלוי לפי רצון האומר ולפי האמירה בשעת מעשה, שאם הוא רוצה מוציאו בקולו ובתנועותיו בלשון קל מאוד, דלא יהיה מנכר מלשונו שום גנאי על חברו ואם

רוצה מוציאו מפיו, באופן שהשומע מבין שכונתו בבאור אחר שיש בדבריו לגנאי, ועניין זה קשה מאד לצמצם, לכן אמרו חז"ל, דאם באפני תנועותיו, שהוא מוציא עתה דבר זה מפיו, אין אדם מתבייש לומר באופן זה בפני חברו, אף שכל הענין בעצמותו, אפילו אם נפרשו לגנאי, הוא רק אבק לשון הרע והוא אמת והוא יודע בעצמו, שהוא היה אומר דבר זה אף בפניו, אפילו הכי אסור. עכ"ל. מרן הח"ח עמד בהלכה זו על ההבדל הנעוץ בין מ"ש בכלל ג' הלכה א', שבה נאמר שאפילו אם הוא משער בעצמו שהיה אומר דבר זה אף בפניו, גם כן אסור ולשון הרע מקרי. ע"כ. ולבין ההלכה השנית, שדבר המשתמע לשתי פנים, אם באותו אופן שאומרו עתה, אינו מתבייש מלאומרו בפני האדם שמדבר עליו, מוכח שאין כוונתו לגנותו ואין כאן איסור לשון הרע. א"כ קבע מרן זיע"א, שדברי גנאי דינם כלשון הרע, אפילו אם יכול לאומרם בפניו, משום שזה מצביע על עזותו של המדבר, משא"כ בדבר המשתמע לשתי פנים, שיכולתו של המספר לומר בפניו של המדובר, מצביע על כוונתו לשבח, ועל זה תמהנו מדוע זה מוכיח שכוונתו לשבח אולי נאמר שכוונתו לגנאי, משום שיש למדבר עזות פנים, כמו שאמר מרן הח"ח על המדבר דברי גנאי ממש?

ונלע"ד להשיב עפ"י הנחת היסוד, שהאדם הינו אנוכי מברייתו, לכן אם הוא עז פנים ורוצה לומר דברי גנאי או הערות למינהם, לעולם לא יאמר אותם באופן המשתמע לשתי פנים, שמא לא יבינו אותו נכון ויחשבו, חלילה, שמתכוין הוא לשבח, אלא ודאי שיאמר אותם באופן חד משמעי, אך לומר דברי שבח על החבר, זה דבר קשה יותר מקריעת ים סוף, המילים אינם יוצאות, בלבו אומר "מה יצא לי מזה", וכי אני אגדל מזה? מחמת קשיים אלו וישנם עוד הרבה, יתכן מאד שבמקום שיצאו למדבר מילות שבח חדות ובאופן חד משמעי, יצא לו שבח ועידוד ברמז, או לפעמים באופן המשתמע לשתי פנים, לכן המודד של דבר המשתמע לשתי פנים, הוא אם יכול המספר לאומרו בפני המדובר, אם יכול, זה מעיד על כונתו לומר שבח ורק מחמת אנוכיותו לא יצאו המלים בצורה טובה, כי אם היה הלה מתכוין לומר גנאי, היה דואג שהמסר "הנפלא" יגיע אל השומעים ללא טעות חלילה בכוונתו.

ואע"פ שביארנו כי האדם הינו אנוכי מברייתו וכנ"ל, אין זה מונע מאיתנו לעבוד על מידה זו, כי ישנם מידות בכל אדם הטבועות בנפשו משעת ברייתו, ובמשך חיינו עלינו לעבוד עליהם ולמנוע מעצמנו להשתמש בהם לרעה, נקח לדוגמא את התינוק, רוב הזמן הוא נוטל ואין בו דעת ממש להבין את כח הנתינה, הוא גודל כביכול בתפיסה של נטילה לבד, כשממשיך לגדול ונמצא בו הבחנה מציאותית בין טוב לרע, אז ממצא הוא

את כח הנתינה, בין בריבוי בין במועט, בין בכוונה ובין שלא בכוונה, שכן אף מידת הנתינה מוטבעת בו מקטנות וככל שיגדל מידה זו מתפתחת אצלו. למשל תינוק בן ששה שבועות, נתינתו היא חיוך כלפי הסובבים אותו, בגיל גדול יותר מצייר ציורים בשביל אבא ואמא על מנת לשמחם, וכן על זו הדרך. רואים אנו אם כן סוג של נתינה לפי יכולת, והאדם ככל שמבין יותר, כך עליו להכיר את תכונות נפשו ולייגע את עצמו בהשלטת מידת הנתינה והעזרה לזולת על מידת הנטילה והאנוכיות. וצריך לזה עבודה עצמית מתמשכת. ומה גם שאנו מצווים על מידת הנתינה והעזרה לזולת מהתורה שנאמר "ואהבת לרעך כמוך", וקשה עשיית המצוה על המצווה יותר מאשר על שאינו מצווה עליה, אך על זה כבר כתב הרמח"ל (ואיני זוכר כעת מקומו) "כי האדם המצווה יש כח בידו מסור מהקב"ה, שיתקן במעשיו התיקונים המצטרכים בבריאה, מה שאינו כן מי שאינו מצווה". עכ"ל.

ונביא דוגמא אחת מיני אלף כיצד לעבוד על מידת האנוכיות, בהקדים מה דאיתא בפרקי אבות (פרק א משנה יב) הלל אומר, הוי מתלמידיו של אהרן, אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה. ובפרקי אבות דרבי נתן (פרק יב, ג) מבואר, כיצד, הרי שהיו שני בני אדם שעשו מריבה זה עם זה, הלך אהרן וישב אצל אחד מהם, אמר לו: בני, ראה חברך מהו אומר, מטרף את לבו וקורע את בגדיו ואומר: או ליי!! היאך אשא את עיני וארא את חבריי?? בושתי הימנו, שאני הוא שסרחתי עליו! והיה יושב אצלו עד שמסיר קנאה מלבו. והולך אהרן ויושב אצל האחר ואומר לו: בני, ראה חברך מהו אומר, מטרף את לבו וקורע את בגדיו ואומר: או ליי!! היאך אשא את עיני וארא את חבריי?? בושתי הימנו, שאני הוא שסרחתי עליו! והיה יושב אצלו עד שמסיר קנאה מלבו. וכשנפגשו זה בזה גפפו ונשקו זה לזה. וכך עשה אף בין בעל לאשתו. ע"ש. אך השאלה היא כיצד עושים זאת? כיצד זוכים להיות מתלמידיו של אהרן הכהן, איננו דרשנים כל כך טובים, ואם נלך לעשות שלום בית או שלום בין חברים, מצבינו יהיה טוב אם נצא משם לשלום. עלינו אם כן לדעת, שאהרן השכין שלום בין כולם, באומרו לכל אחד: אתה צודק! חברך מרוב בושה אינו יודע איך לומר לך זאת! ובכך היה מוציא הקנאה מלבו של כל אחד ואחד, שכן ידע אהרן שאחד הסיבות הגורמות לכעס ומריבה האחד על השני ולשלום להתעכב מלבוא, היא האנוכיות שטבועה בנפשו של האדם, שכן אם נשים לב בכל ויכוח, כל אחד אומר בלבו, הוא טעה! הוא אינו צודק! שהוא יבקש סליחה! אני נשמה טובה! אני אוהב כל בריה! איך הוא יכול לעשות לי את העול

הזה! על פי הנחה זו פעל אהרן הכהן ונתן לכל אחד את התחושה שהוא הצודק בה' הידיעה וכך השכין שלום בין כולם.

ועל מנת להיות מתלמידיו של אהרן, אין אנו צריכים לילך לבתים אחרים ולהשכין שלום, אצלנו בבית, ובין החברים צריכים אנו למנוע את המריבה קודם בואה, ע"י שנתפוס בשיטתו של אהרן הכהן קודם בואו של חברנו נאמר לו: אתה הצודק! אני הוא זה שטעיתי! אך רגע, לפעמים גם אנחנו צודקים והחבר הוא זה שטעה, מה! תמיד האשה צודקת ובכל מריבה אני אשם! הכיצד? בזמן כל מריבה נאמר לעצמנו ונטביע זאת בלוח ליבנו, שכל מריבה עם חבר או אפילו חוסר שלום בית, נובעת אך ורק מהמעשים שלנו, אפילו בזמן שודאי לנו שאנחנו צודקים, המריבה נבעה ממעשינו הרעים וע"ז יעידו נאמנה דברי המלבי"ם שהביאם הרה"ג הרב חיים רבי שליט"א, ראש בית מדרשנו בספרו הנפלא "עבד ה'" (עמוד עב) על הפסוק "ברצות ה' דרכי איש, גם אויביו ישלים אתו" (משלי, פרק טז' פסוק ז'), שהקב"ה ישתבח שמו משלם לאדם מדה כנגד מדה, וכשהוא "מסתדר" עם הקב"ה, ומסלק מעליו את אויבי הנפש, מסלק ממנו הקב"ה את אויבי הגוף. עוד הביא שם בשם החיד"א, על הפסוק "אין שלום בעצמי מפני חטאתי", שהפסוק מדבר באשה שהיא עצם מאיש. וכוונת הפסוק אין שלום לאדם עם אשתו, מפני חטאיו. עכ"ל. ומכאן נדע, שתמיד בכל מריבה, אשמים אנחנו, ואנו צריכים לבקש סליחה בראשונה, שאם לא אשמים אנו בעולם הזה ודאי אשמים אנו כלפי הבורא, לכן צריכים לבקש סליחה מהזולת או מבן הזוג, ולומר לו מריבה זו החלה אך ורק באשמתינו ועלינו לפשפש במעשינו הדק היטב עד שנמצא מה חטאנו כלפי שמיא שעל זה בא עלינו ויכוח או מריבה זו. ואחר שאמרנו זאת לעצמנו יקל עלינו לאמר בפה מלא: אני טעיתי, אתה צודק! ורגילי אינשי למימר: בכביש, אל תהיה צודק, תהיה חכם! ויתכן שגם במסילת השלום עלינו להיות חכמים ואז עלולה רק לפרוץ מריבה חדשה אבל חיובית שבה כל אחד מאשים את עצמו ומזכה את השני, אז תשכון השכינה ביניינו ואת פעולותיו של אהרן הכהן כבר ביצענו, ובזה זכינו לקיים את דבריו של הלל הזקן, להיות מתלמידיו של אהרן הכהן, והאמת והשלום אהבו.

ורק לאחר שנבדוק ונברר מידה זו ונזכה למנוע מעצמנו שימוש לרעה בה, עלינו להביא כל מידה ומידה שטבע הקב"ה באדם לתיקונה הסופי, וזה ע"י שנכוונה למטרתה הטובה שלה היא נועדה, וכמו שנאמר, סור מרע ורק לאחר מכן ועשה טוב, וכך סיים דבריו הפלא יועץ הנ"ל: ועיקר אהבה שיאהב את עצמו גופו ונשמתו צריך שיהא נמשכת מאהבת בוראו, כמו שאדם אוהב את כלי תשמישו ומקפיד עליהם שלא יטנפו ולא

ישברו מפני שאוהב את עצמו ורוצה להשתמש בהם, כך יקפיד על גופו ונשמתו יותר ויותר שלא יטנפו ולא ישברו, שהם כלי שרת לשרת בהם לפני האדון ה'. וזה יהיה כל כונתו בשמירת גופו ונשמתו, ויכלכל דבריו במשפט, וה' יהיה בעזרו והיה אדירו. עכ"ל. ויה"ר שנזכה להגיע לתכלית זה אכי"ר.

סימן רד - כאיש אחד בלב אחד

מאת הרב חיים רבי / מחוברת סיון תשס"ב (שנה ב') סי' עג

מאמר קצר מתוך ספרי על"ה (עמודים רלז - רלט) בתוספת נופך בעת ההדפסה, בו אשיחה וירוח לי על אהבת הזולת - וזאת לרגל כנס "אהבת ישראל" שיתקיים איה"ב בבית מדרשנו סמוך ונראה לחג מתן תורה הבעל"ט.

במסכת אבות (פ"א משנה טו) שמאי אומר וכו' והוי מקבל כל אדם בסבר פנים יפות. ע"כ. מכאן אנו למדים שלא מספיק הדבר שאין לו ריב עם חבירו ולא מתווכח עמו אלא צריך להרבות חיבה הערכה וכבוד אחד לשני, וכמו שאמר הגאון ר' שמואל סלנטר זצ"ל: מי שמחמיץ פנים, הרי זה בור ברה"ר, כי למה צריכים אנשים לסבול אם יש לך בעיות כל שהם? והתביעה מן האדם - לא רק שלא להיות שלילי אלא חובתו להיות חיובי, מחייך ושואל ודורש בשלום כולם. למשל, מי שנכנס לביתו ואומר "ערב טוב" עם פרצוף חמוץ או עם מילים מקוטעות, הרי זה שלילי ביותר, וצריך אדם לומר "ערב טוב" עם חיוך וניגון מתמשך, ועל ידי זה מכניס לביתו שמחה. ואם משהו מעיק על לבו יכול לספר לאשתו וביחד מנסים לפתור את הבעיה, אבל ראשית כל פרצוף שמח, ולה' הישועה.

ובמדרש שהובא בראשית חכמה מבואר ששואלים את האדם, המלכת את חברך עליך בנחת? וכוונת הדברים [לפי פשוטו "המלכת" מלשון המלכה ועצה, אבל מלשון "המלכת עליך" נראה שהכוונה היא] אם התייחס לחבירו בצורה מלכותית כמו למלך. והדברים מדהימים, עד כמה יש להקפיד על פנים שוחקות! ויש לפעמים חבר שמרגיש שחבירו בקושי אומר לו שלום או מנענע את הראש וזה נקרא "שעושה לו פרצוף", וחבל. ועיין בבעל הטורים על הפסוק כל אלמנה ויתום לא תענון (פ' משפטים) שלפעמים בעל עושה כן לאשתו וגורם חציצה ומחיצה ביניהם בענייני משפחה וכדומה. ועל ידי זה אשתו כמו אלמנות חיות ח"ו, ועובר על הפסוק "כל אלמנה וגו'" והדברים נוראים! ומכאן שלפני שהולכים לישון יש לומר, לילה טוב בניגון של הערכה וחיבה ולא של זלזול ועצבים, כי דבר גורם דבר, ועי"ז פועל ההמשך, וידועים דברי רש"י (ויבמות קיז.) על הפסוק כמים הפנים לפנים וגו' אם שוחק שוחקים אתו, אם עקום מעקמים אתו. ע"ש. וידוע מה שכתב בס' שאל אביך שבשביל לדון לכף זכות צריך ראש עקום, והשי"ת ברא כן ישתבח שמו (דהיינו

שלצורך מטרה זו ברא הקב"ה ראש עקום). ויתכן שמכיון שאשתו תלויה רק בו ובלעדיו אין לה חיים, והכל ממנו, ממילא כשמצערה זה חמור ממנו, ופרש"י (בפ' משפטים) אלמנה ויתום – לאו דוקא, אלא כל אלה שזקוקים לישועה ע"ש. ונראה שאשתו בכלל וכדברי בעל הטורים הנ"ל. והסטייפלר כותב באגרותיו שכאב גדול לאשה שחושבת שבעלה לא אוהב אותה כל כך, וממילא ענין גדול מאוד להפגין אהבה וחיבה בבית.

ואם תשאל, האם אין זה חנופה? יש להשיב, שאיסור חנופה הוא רק לרשעים, שמשבח אותם במקום להוכיחם ועובר על הוכיח תוכיח, ולכל הפחות ישתוק, ולמה מתייחס אליהם בכבוד, אבל לאשתו ולבני ביתו מצוה להחניף להם ולקרבם ע"י זה גם לרוחניות, וכמ"ש מרן החיד"א בספרו הנחמד עבודת הקודש [וכן מובא בשם ס' אוצר המדרשים] שמותר להחניף לאשתו ולבעל חובו ולתלמידו, וגם רשעים בזה"ז לשיטת הסוברים שהם בגדר תינוקות שנשבו, מסתבר שמותר להתייחס אליהם בכבוד ולעודדם ולקרבם לאבינו שבשמים.

ועיין במסכת שמחות פ"ח מה שאמרו ר"ג ור"י שהיו מעשרה הרוגי מלוכה, שהם מובאים להריגה על שפעם בא מישהו עם שאלה ועיכבו אותו. אוי לנו מיום הדין על גודל התביעה שיש בשמים עלינו, על ענין בין אדם לחבירו. ובדידי הוה עובדא בבית הכנסת מסוים, והחזן היה אחד שחושב עצמו, ומשום מה לא מתחייס לזולת ולא אומר שלום, ואולי להיפך, ואנכי עפר ואפר מנענע ראשי לשלום, וכשהיה חזן ומתפלל הראיתי לו שאני שלם עמו ומבקש אהבתו (כמו שעשה יעקב לעשו) ועניתי ברוך הוא וב"ש ואמן על ברכותיו בכוונה, ועל ידי זה אני בטוח שבתוך תוכו יודע עד כמה הוא טועה, אבל מה לעשות וגאותו שחקים ניצחה אותו והוא נמשל כבהמות במקום להיות מושל, וגם לאחר התפלה יש לומר לו בקול רם "חזק וברוך", והזמן יעשה את שלו. ואיש כזה המעורר לעצמו פתרונות ותרגילים ומע"ט לאהבת ישראל הנה שכרו אתו ופעולתו לפניו. ומסתברא שע"י זה השי"ת אוהבו ותפלתו זכה והוא עובד השם יתברך, ומלחמתו תמיד נגד יצה"ר בלבד ולא זולתו. והשני מסכן, שראשו במלחמה נגד חבריו, ומבזבז שנותיו היפות לעבירות, לשנאה ללה"ר רכילות וביטול תורה, וחבל! והאם יש מסכן כמוהו (יש, הוא עצמו), והבן זאת. ומדברי חז"ל (שבת קנו:) מתבאר שע"י מעשים טובים ניצול ממיתה כמו צדקה וכו' והרמב"ם (סוף הלכות מגילה) כתב, שע"י מעשים טובים האדם דומה לשכינה. ובודאי שמתעלה ע"י כך, ועיין ביוסף לחק (פרשת נשא מוסר ליום א') דברים נוראים על ענין אהבת ישראל.

ואסיים בפרפראות ועצות לזכות למעלת "אהבת ישראל"

א. לראות מעלת חבריו ולא חסרונם! ויזכור כי לכולם יש חסרונות.
ב. ואהבת לרעך כמוך אני ה'. כלומר, קבל הדבר כחק טומאה וטהרה, בשר וחלב וכיוצא.
ג. יאמין שכל מה שעובר עליו הכל לטובתו, ועי"ז מקבל כח להתגבר על הכל.
ד. עצה טובה – שיהיה לאדם "איש קשר" ששומע בעיות, ומנסה לבדוק עם הצד השני (עי' להרמב"ם פ"ד מהלכות תשובה ה"ב)
ה. דוד המלך ע"ה עם שמעי וכו' בזכות דבר זה זכה דוד המלך להיות רגל רביעי במרכבה.
ו. כשקשה לאדם למחול – ילמוד זמן מסויים מוסר על כך, ובעה"ו יצליח.
ז. כדאי לזכור – כשפרץ ריב, גדעון השתמש באהבת ישראל והצליח, ויפתח השתמש בכוחו והפסיד. (עין שופטים פ"ח ובפי"ב)
ח. להתפלל אל השי"ת בתחנונים שיוכל לסבול את חבריו ואת מעשיהם הכלליים והפרטיים כדי שיזכה לקיים מצות ואהבת לרעך כמוך באמת!
ט. מצות ואהבת לרעך כמוך – אין הכוונה שצ"ל בקשר תמידי ולפעול יחד זה עם זה אלא לכבד זה את זה, ולהזהר מאוד שלא לפגוע זה בזה.
י. רבינו החפץ חיים זיע"א תיקן תקנות באהבת ישראל עם אברכים וגדולי תורה בדורו וכן יסד את "אגודת השומרים" להמנע מלשון הרע. ומי שירצה להיות חבר ירשם שמו בפנקס מיוחד של הקהילה. ואמר רבינו הח"ח זצ"ל, שעל ידי זה ירשם שמו למעלה בשמים ג"כ שהוא התנדב להיות חבר ליראי ה'. ובודאי גם היום ראוי ונכון לעסוק בעניינים אלו.

סימן רה - עשרה דברים שנבראו בע"ש ביה"ש ורמזיהן

מאת הרב בנימין נבול / מחוברת סיון תשס"ב (שנה ב') סי' עה

באבות (פ"ה משנה ו) שנינו: עשרה דברים נבראו בע"ש בין השמשות, ואלו הן: פי הארץ, פי הבאר, פי האתון, הקשת, והמן, והמטה, והשמיר והכתב והמכתב, והלוחות. וי"א אף המזיקין, וקבורתו של משה, ואילו של אברהם אבינו. וי"א אף צבת בצבת עשויה. ע"כ. וממה שאמרו ז"ל שעשרה דברים אלו נבראו סמוך ונראה לסיום מעשה בראשית, משמע שאילו לא היו נבראים, היה העולם חסר. וצריך להבין, במה עשרה הדברים הללו, משלימים את הבריאה? ומדוע דוקא אלו נבראו ולא שאר הנסים ושינויי טבע שהיו בעולם במשך הדורות?

ידוע הדבר ומפורסם הענין מה שכתב הרמב"ם בביאורו למשנה הנ"ל שכל הנפלאות הושמו בטבעי הדברים ההם שנעשו בהם נסים משמת ימי בראשית. דרך משל, שיום שני בהחלק המים הושם בטבע שיחלק ים סוף למשה, והירדן ליהושע, וכן לאליהו

וכן לאלישע. אמנם אלו העשרה בלבד נעשו בטבעי הדברים ההם בבין השמשות. אולם המאירי כתב לפרש בדרך אחרת בזה הלשון: עשרה דברים אלו – בהם קיום האומה הצלחתה ושלימות אמונתה. ואילולא הם לא היה קיום לזאת האמונה שבה תכלית המציאות וכוונת הבריאה עכ"ל. ובמאמרי זה אין הכוונה להציג דברי רבותינו הראשונים ז"ל בביאורה אלא לפרש בדרך המוסר כפי שראיתי ושמעתי מפי סופרים וספרים ובעניותי דליתי מדבריהם. וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

א) פי הארץ – טמן ברמ'ז שגם אם ייגע האדם להעשיר עושר רב כמו קרח, הלא בין רגע היה ובין רגע נבלע הוא וכל אשר לו ולא נודע כי באו אל קרבנה. וכפי שאמר החכם באדם "לא יועיל הון ביום עברה" (משלי יא ד). כלומר, ביום דינו של אדם לא יועילו אוצרות ביתו. במקרה הטוב, יעזוב לאחרים חילו. ואם עשה עושר ולא במשפט אלא בדרך גזילה וגניבה, הרי עושר שמור לבעליו לרעתו, בחצי ימיו יעזבנו ואחריתו יהיה נבל. ואז או שיעזוב את ממונו ("החזר ציוד") או שממונו עוזב אותו. ורמז נפלא מצאנו לזה על הפסוק והיה נכון לבוקר ועלית בבוקר אל הר סיני ונצבת לי שם על ראש ההר. ואיש לא יעלה עמך וגם איש אל ירא בכל ההר גם הצאן והבקר אל ירעו אל מול ההר ההוא (שמות לד ב-ג). והיה נכון לבוקר - אם העוה"ז דומה ללילה הרי שהעוה"ב דומה לבוקר [בקר בהיפוך אותיות קבר] ולכן הכן עצמך להיות מוכן בעוה"ב הדומה לבוקר. ומכיון שעלית בבוקר אל הר סיני ונצבת לי שם על ראש ההר. ונצבת - לדין. ואיש לא יעלה עמך - לא חברים ולא ידידים ובני משפחה ולא בניך ובנותיך, אל תצפה לעזרה כלשהי מהם. גם הצאן והבקר אל ירעו - אפי' הרכוש שחשבת אותו לידיד נאמן, גם הוא לא יעזור ולא יגיע אל מול ההר ההוא. ואשרי המבין. ועוד רמז נאה לזה מצאנו במשנה (ספ"ב דשבת) ששנינו: "שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ע"ש עם חשכה. עשרתן? עירבתן? הדליקו את הנר!" וזה בא לרמוז: עשרתן - (בשי"ן ימנית) זהו עושרו של האדם. ביום פקודה ישאלוהו האם עשית עושר במשפט ובאמונה. ערבתן - ערבונו של אדם והם בניו ובנותיו של אדם, האם הם הולכים בדרך ה'. אם תשובותיו של אדם טובות. הרי אומרים עליו בבית דין של מעלה: הדליקו את הנר - רמז לתורה ומצוות כמו שנאמר: "כי נר מצוה ותורה אור" וכשהולך אדם לבית עולמו אחרי אריכות ימים ושנים, תורה ומצוות ומעשים טובים שעשה הולכים לפניו שנאמר: "והלך לפניך צדקך וכבוד ה' יאספך" (ישעיה נח ח).

ב) פי הבאר – בא סימן על האמונה שהאדם אוכל פירותיה בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא. הפסוק אומר: "ויסעו בני ישראל מרעמסס סכתה כשש מאות אלף רגלי הגברים לבד מטף". מליוני בני אדם יוצאים ממצרים אל המדבר הגדול והנורא ללא

ידיעה ברורה לאן פניהם מועדות, וגם צידה לא עשו להם, ואעפ"כ, לא שואלים שאלות! והקב"ה שולח להם את "בארה של מרים" והוא הולך ומתגלגל עמהם ממקום למקום, ארבעים שנה במדבר. (וזה מלבד המן וענני כבוד). וזכו לפירות אלו בעוה"ז, בזכות האמונה. והקרן קיימת לעוה"ב. ונזכרו על זה לשבח ישראל כמ"ש "זכרתי לך חסד נעוריך אהבת כלולותיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה" (ירמיה ב ב).

ג) פי האתון – רמז לתוכחת מגולה ביום הדין. כמו שאמרו חז"ל: אוי לנו מיום הדין אוי לנו מיום התוכחה, ומה בלעם חכם שבאומות העולם לא עמד בפני תוכחתה של אתונו, אנו מה נענה ביום שידובר בנו? אם יבוא אדם ויטען טענות לא אמיתיות, הרי יכחישוהו על פניו. כפי שמצינו בסדר אליהו זוטא (פרק יד מאמר א) מעשה ששאל אליהו התשבי צייד אחד, מה תענה ביום פקודה? אמר לו האיש, רבי יש לי דברים שאני משיבו, בינה ודעת לא נתנו לי מן השמים שאקרא ואשנה. ענה לו אליהו הנביא: בני, מה מלאכתך? אמר לו, צייד אני. אמר לו אליהו, ומי לימדך שתביא פשתן ותארוג מצודות ותשליכהו לים וכו' לזה נתנו לך בינה ודעת, ולדברי תורה שכתוב בהם "כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיך ובלבבך לעשותו", לא נתנו לך דעה ובינה מן השמים?! מיד היה מרים קולו ובוכה ומתאנח. אמר לו אליהו ז"ל, בני, אל ירע לך אלא כל שאר בני אדם באי עולם הן משיבין תשובה זו על אותו ענין שהן עוסקין בו. אבל מעשיהן מוכחין עליהן. ע"כ המעשה. ומה נענה אנן אבתריה ביום הדין? ביומא (לה:) איתא, ת"ר עני ועשיר ורשע באין לדין. לעני אומרים לו: מפני מה לא עסקת בתורה? אם אומר, עני הייתי וטרוד במזונותי. אומרים לו, כלום עני היית יותר מהלל וכו' עשיר אומרים לו: מפני מה לא עסקת בתורה? אם אומר עשיר היית,י וטרוד הייתי בנכסיי. אומרים לו: כלום היית עשיר יותר מר' אלעזר בן חרסום שהניח לו אביו אלף עיירות ביבשה וכנגדן אלף ספינות בים וכו' רשע אומרים לו מפני מה לא עסקת בתורה? אם אומר נאה הייתי וטרוד ביצרי. אומרים לו: כלום היית נאה מיוסף וכו' וסימן נתנו לזה בפסוק: "רבות מחשבות בלב איש ועצת ה' היא תקום" היא ר"ת הלל, יוסף הצדיק, ור' אלעזר בן חרסום. שהלל מחייב את העניים, ויוסף הצדיק יחייב לעתיד לבוא את היפים והענוגים. ור"א בן חרסום יוכיח את העשירים שהעושר העבירם על דעתם ועל דעת קונם. לכן אשרי אדם מפחד תמיד ומקשה לבו יפול ברעה (משלי כח יד)

ד) הקשת – באה ללמדנו שהקב"ה ישתבח שמו, נאמן בבריתו וקיים במאמרו. בברכות (ז.) אמרו אריו"ח משום ר' יוסי כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה לטובה אפי' על תנאי לא חזר בו, מנא לן? ממשה רבינו שאמר לו הקב"ה: "הרף ממני ואשמידם ואעשה

אותך לגוי עצום ורב ממנו". ולמרות שביטל משה את הגזירה התקיים התנאי במשה שמבני בניו פרו ורבו למעלה ראש למעלה משש רבוא(!) ומאידך גיסא, אם ח"ו נגזרה גזירה רעה על שונאי ישראל ושבו בתשובה - הקב"ה מבטלה ביטול גמור בזכות תשובה ומעשים טובים. ועוד בא ללמדנו שהקשת אינה תופעה טבעית שמתרחשת אחר ירידת הגשמים הראשונים אלא זהו רצון ה' ובריאה בפני עצמה, ומי שאמר לשמן וידלוק הוא יאמר לחומץ שידלק. והבן.

ה) המן – לא נתנה תורה אלא לאוכלי המן. ומי שזכה והתברר והתאמת אצלו מה חובתו בעולמו ולמה צריך שישים כל מגמתו. אזי זוכה הוא להשגחה פרטית למעלה מן הטבע. כי הרבה שלוחים למקום להמציא לכל אחד די מחסורו אשר יחסר לו. ואמרו ז"ל שבזמן ירמיה הנביא כשלא עסקו עם ישראל בתורה, הוציא להם ירמיה הנביא את צנצנת המן השמורה לדורות ואמר להם: ראו דבר ה' (שמעו לא נאמר אלא ראו). בזה התפרנסו אבותיכם ארבעים שנה במדבר. ובזמן ירידת המן היו בעם ישראל שלשה סוגים. צדיקים, בינוניים, ופחות מכך. לצדיקים - היה כל צדיק וצדיק מושיט ידו אוכל מעט ומתברך במעיו ושב לתורתו לעסו"ק אהב. הבינוניים - היו צריכים לצאת לשווקים ולרחובות ולבקש את שאהבה נפשם. והפחות מכן - היו צריכים לשוט וללקט ולדוך במדוכה ולבשל בפרור ובזיעת אפם אכלו לחמם. וכן תמיד בכל דור ודור השגחת הקב"ה על עמו ישראל מוצאים אנו שלש סוגי אנשים בעלי דרגות שונות של בטחון. א) עמלי תורה - העוסקים בתורה בהתמדה עצומה ותורתם אומנתם אשר זוכים לקבל פרנסתם (מילגתם) עד הסטנדר שבו הם לומדים. ב) קובעי עיתים לתורה - וגם עושים מלאכה לקיום עצמם ומשפחתם, אשריהם! שמשלבים תורה עם מלאכה ויגיעת שניהם משכחת עוון. ג) הציבור הכללי - שכל חייהם הם עובדים ובזיעת אפם יביאו לחמם. וטורחים הרבה על המחיה ועל הכלכלה. "ועוזרים" כביכול להקב"ה לפרנס אותם. וכבר נודע שהפרנסה אינה פועל יוצא של ההשתדלות. והמן יוכיח, שנאמר בו: "וילקטו המרבה והממעיט, וימודו בעומר ולא העדיף המרבה והממעיט לא החסיר איש לפי אכלו לקטו". (שמות טז יז-יח) ומזונותיו של אדם קצובים לו מתשרי לתשרי (חוץ מתשר"י) ואין אדם נוגע במוכן לחבירו אפי' כמלא נימא.

ו) והמטה – האותות והמופתים שהיו נעשים ע"י השם המפורש שהיה חקוק במטה, מאלפנו בינה שהכל נעשה מידו הגדולה יתברך. ומטעם זה נשמט שמו של משה רבינו רעיא מהימנא מהגדה של פסח, שלא יטעו לחשוב שהכל מידו של מרע"ה אלא הכל מרצונו יתברך לגאלנו. ומאידך, נאמר "אוי אשור שבט אפי" כלומר כל שונאינו

ומבקשי רעתינו הם כשבט ומקל בידו של הקב"ה לרדות בעם ישראל אם לא ילך בדרך התורה והמצוות. ובאמת רבותינו ז"ל גילו לנו שבתקופת בוא משיח בן דוד "פני הדור כפני הכלב" שהכלב דרכו לנשוך את המקל המכה בו ולא את האוחז בו. ותפקידנו בימים טרופים אלה אשר דם ישראל נשפך כמים בעוה"ר להתקרב לבעל המקל ולרצותו בתשובה ומע"ט, ולא בדברים הדברים של חוסר אמונה שהכל מאתו יתברך.

ז) והשמיר – היא התולעת המופלאה שבכוחה לבקע אבנים. ובא ללמדנו שיש בכוחו של כל יהודי לעמוד ולקיים את כל המצוות, רמ"ח עשין ושס"ה לא תעשה. ואין שום דבר למעלה מכוחו. וממילא לא תהיה לאדם שום אמתלא ליום הדין. וכשאין עצה אחרת ובמקום שנגמרת ההשתדלות, שם מתחילה הסייעתא דשמיא. שהרי הצווי בבנית בית המקדש 'לא תניף עליהם ברזל' לכאורה קשה לקיימו, ואין הקב"ה בא בטרוניה לבריותיו. לכן שלח הקב"ה עזרו מקודש בדמות תולעת זו שתבצע את ההבקעה והפיתוח. בדומה לכך מצינו בהקמת המשכן שבו הצטוו ישראל לכסות את אהל מועד בעורות תחשים שהם חיות נדירות והקב"ה זימן להם חיות אלו למדבר לצורך מטרה זו.

ח) הכתב – הוא צורת האותיות שבלשון הקודש שבידיעתה דומה האדם למלאכי השרת. ובעזרתה אפשר להבין משמעות כל דבר ודבר. ובסנהדרין (קו:) הגמרא דורשת את הפסוק "איה סופר איה שוקל איה סופר את המגדלים" (ישעיה לג יח) על דואג האדומי שהיה שונה שלש מאות הלכות פסוקות במגדל הפורח באויר ופרש"י מגדל הפורח באויר, מתג עליונה שלמעלה מן הלמד מפני מה כפופה למטה.

ט) והמכתב – שהיה נקרא מכל הצדדים וזה בא ללמדנו שהתורה הקדושה יש גישה אליה מכל צד ומכל כיון שבו נמצא היהודי קרוב או רחוק, עשיר או עני, בריא אולם או בעל יסורים, כולם מחוייבים בלימודה באותה מידה. ובסוף תענית (לא.) אמר רבי אלעזר עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים והוא יושב ביניהם בג"ע וכל אחד ואחד מראה באצבעו שנאמר: "ואמר ביום ההוא וגו'" והטעם שהצדיקים יושבים במחול והקב"ה יושב באמצע ללמדנו שכל היושבים בעיגול קרובים במדה שווה למרכז, כך כל באי עולם במידה שישכילו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את הכתוב בתורה, יזכו לאותו מעמד.

י) והלוחות – שהיו עשויות סנפירינון. וללמדנו כלל: שומר מצוה לא ידע דבר רע. ואין הפסד יוצא משמירת המצוות. מנלן? ממשה רעיא מהימנא שהיה עסוק בנשיאת ארונו של יוסף בשעה שכל ישראל היו עסוקים בביזת הים עליה נאמר בשה"ש (א יא): "תורי זהב נעשה לך עם נקודות הכסף" ואמרו חז"ל (סוטה יג.) חכם לב יקח מצוות - זה משה.

וזכה לפסולת של הלוחות וממנה התעשר עושר רב. וכשם שהלוחות מגלגל חמה באו זכה משה לקירון עור פניו כמו החמה. ומאחר והקב"ה ישתבח שמו גנז את האור הגנוז בתורה, הרי כל מי שעוסק בתורה בשקידה רבה יזכה לעתיד לבוא לאותו אור כמרע"ה. וי"א אף המזיקין – שנבראו לענוש את הרשעים, וזהו ענין השכר ועונש, והוא מעיקרי האמונה שהקב"ה מעניש לרשעים ומשלם לרשע אל פניו - להאבידו מחיי עוה"ב. ומאידך גיסא, נותן לצדיק שכר טוב לעוה"ב "עין לא ראתה אלקים זולתך יעשה למחכה לו" (ישעיה סד ג).

וקבורתו של משה – להראות שסוף אדם למיתה. ואפי' אם הוא כמשה איש האלקים, מ"מ מי גבר יחיה ולא יראה מות. לכן צריך כל אדם להכין צידה לדרך ארוכה לחיי נצח, בעודו בחיים חיותו, וכל זמן שנותנים לו את האפשרות לעשות זאת, לפני שיגיעו ימים אשר יאמר אין לי בהם חפץ, ובטרם יחשכו כוכבי נשפו, אשרי איש ירא את ה' - בעודו איש. ואמרו בזוה"ק: אזיל בר נש בהאי עלמא וסבר דיליה הוא" וחושב שיחיה כאן לנצח. ואינו יודע שהוא כאורח נטה ללון, וידוע המעשה במר עוקבא בשעת פטירתו שעשה חשבון צדקותיו אשר עשה שעלה לסך שבעת אלפים דינרי זהב, ואמר: אורחין רחיקא וזוודין כלילא (כתובות סז:) כלומר, הכנתי צידה קלה לדרך רחוקה, ולכן חילק מחצית מנכסיו לצדקה. וכתב הרב פלא יועץ (ערך מיתה) שהחי יתן אל לבו מה אנוש ומה סופו של בשר ודם וגם הוא סופו זנוח ומספד יספידוהו ויורידוהו לבור ויקברוהו אמה על אמה, ויהיו כולם ממהרים לכסותו בעפר ואח"כ יניחוהו כערער בערבה. ולא יאמר אדם עוד חזון למועד הן אני בחור כארזים ויצר הרע אומר: שמח בחור בילדותך וכשיבואו ימי הזקנה תשוב אל בוראך. לא כן הוא, שהרי עינינו הרואות בחור בריא וחזק ופתאום יבוא אידו ולא יכירנו עוד מקומו. ומה יקרו דברי ר' אליעזר שהיה אומר שוב יום אחד לפני מיתתך. ישוב היום שמא ימות למחר, ונמצא כל ימיו בתשובה.

ואילו של אברהם אבינו – האיל מסמל את הדבקות המטרה והעקשנות החיובית בעסק תורה ובקיום המצוות. וזאת אנחנו למדים מאבי האומה אברהם אבינו, שאחר שהודיעו מלאך ה', אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה, לא נחה דעתו עד שהקריב את האיל. וכתב רש"י (שם כב יג) בקרניו - השטן סובכו ומערבבו באילנות. שהאיל נאחז בקרניו בסבך של השטן שהערים קשיים בדרכו של אאע"ה, ובעל הטורים כתב על הפסוק וירא את המקום מרחוק - מרחק חסר כתיב קרי ביה שהשטן היה מרחיק המקום מלפניהם. ואעפ"כ לא התייאש אלא התעקש והצליח להכניעו והגיע למדרגה גבוהה ביותר של אמונה וירא"ש טהורה כפי שהעיד עליו מלאך ה': "עתה ידעתי כי ירא

אלקים אתה ולא חשכת את בנך וגו'" (בראשית כב יב) ובשכר זה זכה שהקב"ה מביט וזוכר עקידתו של יצחק על גבי המזבח, ומניח דעתו בשעה שכועס על בניו ומוחל לעוונות עמו ישראל בכל הדורות.

ויש אומרים אף צבת בצבת עשויה – כלומר, כל מצוה ומצוה היא חוליה בשרשרת גדולה ומצוה גוררת מצוה, וזאת משום כשאדם מקיים מצוה שורה עליו רוח קדושה ונותנת לו אפשרות ותנאים נאותים ומכשירה לו את הקרקע לקיים עוד מצוה, גוררת את התיאבון לעוד ועוד מצוות. ולהיפך בעבירות, שכל עבירה ועבירה מורידה בעקבותיה רוח טומאה ששורה על האדם ומכשירה לפניו את הדרך לעבור עוד עבירה. ואם חלילה מתייצב על דרך לא טוב רע לא ימאס וממילא הולך מדחי אל דחי ואחריתו מי ישורנה. ובדרך שאדם רוצה לילך בה מולכין אותו שנאמר אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן (משלי ג לד) ועל כך דרשה הגמ' ביומא (לח:) בא ליטמא פותחין לו כלומר מספיקין בידו ואין מונעים אותו מן השמים לעכבו. בא ליטהר מסייעין בידו. אדם מטמא את עצמו מעט - מטמאין אותו הרבה. אדם מקדש עצמו מעט מקדשין אותו הרבה. אדם מקדש עצמו מלמטה מקדשין אותו מלמעלה. אדם מקדש עצמו בעוה"ז מקדשין אותו לעוה"ב. הא למדת, שהשטוף בדבר עבירה ומתדבק בה - מניחין אותו לפי שנתנה ברשות האדם הדרך שירצה לילך בה. אבל היודע ומהלך בדרך טובה מסייעין לו ומצילין אותו מן המקרים. הקב"ה יזכנו לעשות רצונו כרצונו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי התורה.

סימן רו - אמונה תמימה או חקירה מה עדיף?

מאת ר' משה ירגן / מחוברת תמוז תשס"ב (שנה ב') סי' פח

בנוהג שבעולם, ככל שהעבד מכיר את אדונו יותר, כך עבודתו כלפיו תהיה יותר מושלמת. והטעם מפני שככל שיבין העבד את גודל רוממות אדונו, כך תהיה דעתו מתבטלת כלפיו יותר וזאת מגודל היראה והאהבה.

אדם בתחילת דרכו, דרך ה', שואף לחקור ולהבין הרבה, ולא זו אף זו שאיני מבין איך אפשר אחרת. אך ככל שחולף הזמן הרצון לחקור נעלם לו, ובא תחתיו רצון חדש אשר נשען יותר על דרך התמימות המסורתית.

מבט מקרוב בעיקר שאלתנו הנצבת עמנו בזה, מציג לנו הבנה שהחקירה מתבצעת ע"י השכל האנושי שהוא נברא מוגבל עם תכונה סופית. ועקב כך, גם החקירה המתבצעת ע"י תהיה חייבת להיות מוגבלת. וממילא גם התוצאה הסופית תהיה מוגבלת לפי השכל

האנושי. ומכאן פשוט להבין שאין אפשרות לחקור אין סופי ובלתי מוגבל ע"י אדם שיש לו סוף ומוגבל.

וראיה לדבר, מצאנו בספר תורת אבות (עמו' קפ"ב) בשם רבי אברהם סלונים מח"ס בית אברהם,שכה אמר: שעל סברת השכל אי אפשר לסמוך, כי יתכן שהיצה"ר כבר השתלט עליו. ע"כ.

ואם תשאלך נפשך, והלא אבי האומה אברהם אבינו ע"ה אבותינו ספרו לנו על שיטות חקירותיו? ומי לנו גדול מרבינו הרמב"ם שעסק בחקירת האמונה, ואף חיבר ספר המכיל את חקירותיו?

על כך עונה הכהן הגדול מאחיו רבנו הח"ח והובאו דבריו בספר "חייו ופעליו" ח"א עמוד תרפ"ה שמי שמחפש ראיות לאמונתו סימן שמקוננים בלבו ספיקות והרהורים. ומהרמב"ם אין להביא ראיה, מאחר שאת ספרו כתב לצורך התועים והנבוכים שבדורו. וגם מאברהם בדורו אין שום הוכחה שהוא חקר ודרש משום שהיה מתחיל ומאבותיו לא קיבל מסורת בירושה. ואולם אנו שקיבלו אבותינו את התורה בהר סיני בנוכחות מאות אלפים ושמעו את קול האלוקים אין לנו צורך להתחיל מאל"ף בי"ת. ולכן על שום מה נבזבז את זמננו לריק. ועוד, שבשו"ת הרשב"א ח"א סי' תי"ד כתב, שאין להביא ראיה מהרמב"ם כי הוא למד תחילה את כל התלמוד וכדי להשיב לאפיקורסים ולהשיב את הנבוכים חיבר ספרו בנדון. ועוד ראיתי בספר "נתיבות האושר" שמביא שם מה שכתב הרמב"ם לתלמידו אשר הובא בספר שושן סודות וכך נאמר רוב זמני, הייתי נבוך בחקירות הנמצאות לדעת תוכן אמיתתם כפי האפשרי בכח ההשגה האנושית בכדי לפרוך את חקירתם הטועה של הפילוסופים וכו' וכך לאחר שראינו שאין להביא ראיה מאברהם אבינו ומהרמב"ם וגם מדברי הח"ח משמע שאין טוב בחקירה מאחר ואסור שיהיה בלבנו ספיקות והרהורים אך לעומת זאת כאשר יש מושג של ירידת הדורות והמסורת קצת נפגעה ולאנשים יש צורך יותר לעמוד על האמת ועוד נוסיף את מה שכתב בעל חובת הלבבות בפרק ד' שחוסר הידיעה הוא אחד הדברים הגורמים לאדם לא לעשות את עבודת ה' לשם שמים. ועוד, רואים אנו מעשים בכל יום שככל שאדם יודע וחוקר יותר את הטעמים והפרטים, בהתאם לכך נוספת לו יראת שמים. וגם נודע שחסרון המסורת הוא מצות אנשים מלומדה, מחמת ההרגל שאליו נכנס האדם עם הזמן וככל שידע יותר את פרטי וטעמי הדברים יתחדשו בו כוחות חדשים מידי פעם וכך ימנע מן השגרה אשר מכניסה לדרכיו חוסר יראה. ולכן יש צד להתיר למי שראוי לכך ע"פ הוראת חכם. ופה נשאלת השאלה, אדם שרוצה ללכת למקום מסויים ששם לדעתו

נמצאת הדרך אל ארמון המלך, אך בדרכו הוא יכול ליפול לתוך בור. כלומר, אדם שיש לו רצון לדעת יותר בכדי להתעלות, אך עקב חוסר כלים מתאימים שהם ש"ס ופוסקים, הוא נופל לבור עמוק והיינו לבלבול גדול שאין לו את הכלים לצאת ממנו. וכך ישאר עד סוף חייו האם ראוי לו לצאת לדרך מתחילה?

בבואנו ליישב שאלות אלו צריכים אנו להקדים מושגים יסודיים בחקירה בכדי למנוע הליכה בשבילים מסוכנים מפאת הנושא העדין והרגיש. וכך עמדתי ואתבונן מהי החקירה בעצם ולמה ישנו רצון עז לדעת דברים נשגבים?

והנה ראיתי לומר שעצם הגדרת החקירה לא יכולה להיות על מהות השם יתברך, כי זהו יסוד התחלתי שאינו ניתן לחקירה בשום אופן והינו מתבסס אך ורק על אמונה תמימה אשר חקוקה בכל לב אדם יהודי עמוק פנימה בנבכי נשמתו ולכן מושג החקירה אמור להוות רק דרך של התבוננות בדברים שה' נתן לנו במתנה בכדי שנוכל להתקרב אליו והם לראות ולהבין כמה שיותר את דרך האמת ובכך להתקרב אל ה' יתברך ע"י הליכה בדרכים הנכונות שעלינו ללכת שהם התורה, המידות, וכולי.

וכך אומר, שמחמת הרצון להתקרב לטוב נוצרים באדם רצונות להתקרב יותר אל הטוב מחמת גודל התענוג הטמון בהתקרבות לטוב אמיתי. וכך נוצר לו הרגש הפנימי להבין דברים נשגבים יותר בכדי להדבק יותר בטוב האמיתי.

והנה ע"י חילוק מושגי החקירה יתיישבו לנו כל השאלות שהרי הטיעון של ירדית הדורות אכן הינו טיעון חזק המצריך את הנבוך לחקור יותר ונכון הוא שנפגמה אצלו המסורת. אך עדין הוא אינו בגדר כלי קיבול להבין דברים עמוקים ונשגבים. ובראשית דרכו יצטרך לעורר את ניצוץ נשמתו באמונה תמימה ואחר זמן מה יתחיל לחקור ולדרוש במוסר ובהלכה ובהמשך דרכו יבין שכל ספיקותיו הראשונים היו רק מחמת הטומאה ולא מפני ההגיון כי בהגיון לא בריא ניתן להבין רק את ההגיון שאינו בריא. ועוד, שבהשקפת היהדות ישנה דרך אחת שהיא התורה ודרכה יבין את הכל וזאת ע"י פיתוח שכלו בקדושה ובטהרה בדרך הישרה העולה למעמד הר סיני. ועוד, שמה שנאמר לגבי חסרון התמימות שמניב ברובו תוצאה של מצות אנשים מלומדה הוא מתוך סברא ישרה בהחלט אך כמו בכל סברא יש סברא להיפך, והיא, שאם ניקח את הקושי שהיה לנו בתחילה עם דברי חובת הלבבות והנה עכשו נראה זה פלא בס"ד לומר שזהו הישוב. אכן כך נבין שבחילוק מושגי החקירה הבננו שבכדי לצאת מבחינת מצות אנשים מלומדה עלינו לדעת יותר את ה' בבחינת ההתבוננות שלנו בבריאה הכללית והפרטית ובכל ההשגחה הפרטית והיום יומית שאנו חשים. וכך יהיה לבנו שלם בעבודת ה' ונדע את

אבינו יותר. וכן מצות אנשים מלומדה תתהפך לאנשים ללימוד המצות בכדי שנעבוד את ה' באהבה וביראה גדולה מאוד.

ולשאלה האחרונה שנשאלה, לגבי אדם היוצא לדרך ונופל לתוך בור אשר לא יכול לצאת ממנו כל חייו האם היה ראוי שיצא ונופל לתוך בור אשר לא יכול לצאת ממנו כל חייו האם היה ראוי שיצא מתחילה? התשובה לכאורה די פשוטה והיא אומרת שאם דרך האמת היא לצאת הרי שלא לצאת יהיה שקר ולגבי הבור אם האדם יצא לדרך בהדרכה ובפקוח נכון הסיכוי שיפול לתוך בור הבלבול הוא די קטן ואם בכל זאת נפל אכן אין דבר העומד כלפי הרצון ועם תפילה מעומק הלב גם מבור תחתיות יוציא אותנו אבינו לקראת הדרך החדשה המובילה אל המסילה הישרה.

וזאת שאלו בבית המדרש באם ישנה לאדם הדרכה ופיקוח אז למה לצאת לחקירה? והנה ראיתי בהקדמה להרב המאירי בבית הבחירה שכותב, שלאחר שישנה לאדם אמונה תמימה בסיסית וטהורה יש עליו צורך לעמוד על טיבם של דברים ולדרוש יותר וזה יקדם אותו מאוד הן ביראה והן בחכמה.

וכך לאחר שיושבו ההדורים מסקנתנו מכל האמור היא:

א. מהות ה' אינה ניתנת לחקירה בשום אופן ואל לנו לחשוב בנתיב זה כלל. והיא אך ורק ע"י אמונה תמימה. וכבר אמר החכם: הכי פשוט הוא הכי טוב. וזוהי דרך שמנהיגתנו מורנו הגר"ח רבי שליט"א שאין לחקור ולדרוש אלא להאמין בפשטות ותמימות וזו היא הדרך האמיתית וכל בעל תשובה מבין זאת בהמשך דרכו.

ב. על אף הרצון לקפוץ לראש ההר עלינו לעבור כל פיסת שטח בדרך לפסגה וזאת בכדי להבין שהגענו לפסגה הנכונה ואנו מתענגים בה אחרי הדרך הקשה.

ג. יש ענין ללמוד ולהבין כי אכן ידע הוא כח ובכדי להתעלות צריך גם לפעמים לעמוד על עמקם של דברים אפי' ע"י החקירה וזאת באמצעות התבוננות הכוללת והאישית.

ד. הרך הנולד לא יכול לאכול בשר ולשתות יין כי גופו לא בנוי לכך עדיין. אך זה לא אומר שיין ובשר זה לא טוב, כי כשיגדל יוכל לאכול מהם.

ה. התמימות לפני החקירה אינה אותה תמימות ופשטות שאחריה כי רק אחרי הבנת העומק ניתן להבין את הפשט הנכון. אך אם ישנה פשטות אמיתית ושלמה בלבו של האדם אל לו לדרוש יותר כי הפשט לפעמים יכול להיות בטוח וישר יותר מהעומק.

ראוי לציין שכל המקורות המפורטים הינם מתוך הספר היקר נתיבות האושר. מה גם יש לציין שכל מושגי החקירה הינם בגדר של לעמוד על טיבם של דברים אשר אינם

בגדר "במופלא ממך אל תדרוש" אלא אך ורק הוספה במעיינות החכמה. כל אחד לפי מדרגתו. וכ"כ המאירי בהקדמתו הנ"ל במופלא ממך ולא מזולתך.
וכדרכי בקודש אסיים בשאלה: תמימות או חקירה מה עדיף? וא"ת והלא כבר עניתי על כך, האם באמת עניתי?

סימן רז - עשה לך רב

מאת ר' אייל צדוק / מחוברת אב תשס"ב (שנה ב') סי' צח

במאמר שלפנינו אנסה בעה"י לעמוד ולבאר חשיבות קיום מאמר חז"ל באבות (פ"א מ"ו) "עשה לך רב".

באבות (שם) שנינו: יהושע בן פרחיה אומר: "עשה לך רב". ובאבות דרבי נתן (ריש פ"ח) נתבאר בהרחבה מאמר זה בזה"ל: יהושע בן פרחיה אומר, עשה לך רב! כיצד? מלמד שיעשה לו את רבו קבע, וילמד ממנו מקרא, ומשנה, מדרש, הלכות, ואגדות. טעם שהניח לו במקרא, סוף שיאמר לו במשנה. טעם שהניח לו במדרש, סוף שיאמר לו בהלכות. טעם שהניח לו בהלכות, סוף שיאמר לו בהגדה. נמצא האדם ההוא [יושב במקומו] ומלא טוב וברכה. היה ר"מ אומר: הלומד תורה מרב אחד, למה הוא דומה? לאחד שהיה לו שדה אחת, וזרע מקצתה חטים ומקצתה שעורים [ובמקצתה זיתים ובמקצתה אילנות ונמצא האדם ההוא מלא טובה וברכה. ובזמן שלומד משנים ושלשה, דומה למי שיש לו שדות הרבה אחת זרע חטין ואחת זרע שעורין] ונטע אחת זיתים ואחת אילנות. ונמצא אדם ההוא מפוזר בין הארצות בלא טוב וברכה. עכ"ל.

נמצא שעל פי ההלכה הצרופה, צריך כל יהודי ויהודי לעשות לו רב. כלומר, לבחור לו רב אחד אשר יכיר אותו באופן מעמיק בכדי שיוכל להנחותו הדרך ילך בה ואת המעשה אשר יעשה. ובזה יסיר הרב מעליו כל המכשולים הנקרים לפניו בדרכו בחיים, בין בעניינים שבין אדם למקום ובין בעניינים שבין אדם לחבירו.

וכמו כן לומדים אנחנו, כי רק יהודי אשר "עושה לו רב" יכול לדעת ולהבין מהי הגדרתו של רב בישראל, כלומר, מה הם תפקידיו של רב בישראל לדרגותיהם, ובכך יוכל להתחבר לעולם התורה, כי כאשר מציית לרבו הוא עולה בדרגות רוחניות מעלה מעלה, ומחזק את הסובבים אותו בכלל ואת עצמו בפרט.

מעלה נוספת יש ב"עושה לעצמו רב" שיוכל לקבל עצות מהרב בכל ענין וענין בחייו ואפי' בדברים שאין רצונו שידעו מהם אחרים, יש לאדם בטחון ברבו שיש לו "פרטיות" גמורה.

הנושאים הטעונים שאלת רב?

א) שאלות הלכתיות מן הדברים הפשוטים הקשורים למעשה האדם יום יום כגון נט"י שחרית, תפלה, ברכות, מלאכות האסורות בשבת וכיוצ"ב, ועד שאר ההלכות שאינם מצויות.
ב) הנהגות - כגון, האם רצוי לאותו אדם ללמוד תורה כל היום או לעבוד למחייתו וללמוד בערב. ובאיזה מקום ללמוד, ובאיזה ספרים להשקיע יותר זמן, ומאלו ספרים לא ללמוד כלל. מתי נכון יותר להחמיר בהלכה, ומתי אין נכון להחמיר (שהיא חומרא המביאה לידי קולא). אלו ספרים חיוניים הדרושים לכל בית בישראל וכן כל כיוצ"ב.
ג) השקפת עולם - ללמוד מן הרב מהי אמונה, ומהי השגחה פרטית. וכעזה"ד. וכיצד יש להסתכל על כל מקרי העולם ועניניו, על מחלוקת בין עדות או חוגים וכן כל כיוצ"ב.
ד) שלום בית - ללמוד מפי הרב מהו תפקיד הבעל או האשה בבית, והיאך מתנהגים בבית לאשה ולילדים בשעת רצון ובשעת לחץ או כעס וכיוצ"ב.
כלל חשוב: צריך השואל לפרט דבריו בצורה ברורה שלא יהיה ספק בכוונתו, כדי שתשובת הרב תהיה מדוייקת ולא תצא תקלה מתחת ידו ח"ו.
עוד חשוב לדעת שכשאדם שואל את הרב, כיצד עליו לנהוג בין בהלכה בין בהנהגה, עליו לקבל תשובת הרב בכל ענין, ואין לו ללכת לרב אחר, מפני שאפשר שיתיר את אשר אסר הראשון או להיפך שיאסור את אשר התיר הראשון. וגם החכם צריך לדעת שבאיזה אופן מותר לו לענות ובאיזה אופן אינו רשאי לענות. ועיין בטה"ב ח"א סי' ו' שכ' אשה ששאלה לחכם על מראה דם או כתם וטימא אסור לה לשאול לחכם אחר על כך, אא"כ תודיענו שכבר שאלה לחכם וטימא ואז אם החכם השני גדול בחכמה ובהוראה יותר מן הראשון רשאי לטהר מה שטימא הראשון אבל אם הוא שקול כמותו וכ"ש אם הראשון גדול יותר בחכמה ובהוראה אסור לשני לחלוק עליו ולטהר אא"כ טעה הראשון בדבר משנה או בדבר המפורש בפוסקים להתיר. ויש חולקים ואומרים שאפילו אם היה השני גדול בחכמה ובהוראה יותר מן הראשון אינו רשאי לטהר ולהתיר מה שטמא ואסר הראשון אא"כ טעה בדבר המפורש בדברי הפוסקים להתיר. ע"כ. ומעתה יש לללמוד שאין לשאול שני רבנים מפני שכל אחד יש לו הנהגה אחרת. ועוד, אפשר שהרב הראשון מכיר יותר את השואל ולכן נתן לו תשובה בהתאם.
עצות טובות כיצד לגשת לשאול רב?
1) יש לרשום נקודות על פרטי השאלות אשר רוצים לשאול את הרב (וללבן לעצמו היטב את צדדי השאלה קודם שמציגה לפני הרב).
2) אין לשאול שאלות אחרות על הנקודות אשר אותם רשם שואל לעצמו לשאול את רבו.

3) יש לציין לפני הרב בהתחלה את מספר השאלות שיש לו לשאול, וזאת כדי לוודא שיש באפשרותו של הרב להשיב על הכל.
4) לשאול את הרב על מנת לעשות ולא רק לשאול חוות דעת בלבד.
5) הדבר פשוט, שאין לשאול בצורה שיש בה רצון לקבלת תשובה מסויימת, שאין תוה"ק חותמת גומי למעשנו או לרצונותינו ח"ו
ואם כותב לרב מכתב עליו לזכור:
6) יש לכתוב את השאלה על דף שלם ונקי.
7) יש לנסח את השאלה בצורה ברורה הן בצורת הכתב והן בניסוחה.
8) יש לשלוח מכתב במעטפה מכובדת.
9) בכל אופן צריך לזכור להציג את השאלה בדרך ארץ כראוי לפני הרב.
10) יש לפנות לשאול אך ורק בזמן ובמקום שמתאימים ביותר להרב, (למעט מקרים דחופים) ואין חילוק בזה בין אם פונה אליו ישירות או דרך מכתב או טלפונית.
ויה"ר שנזכה ללמוד וללמד לשמור ולעשות רצונו כרצונו, אכי"ר.

סימן רח - על אורך גלותנו

ממדור חכמה ומוסר – חוברת אב תשס"ב (שנה ב') סי' צט

מתוך ספר הברית (ח"א מאמר ט' פרק ט"ז מד"ה והנה) ובו מבאר שיש לנו לכוין בקיום התורה ומצותיה כדי להקים שכינה מעפר, ודבר זה יקרב גאולתנו ופדות נפשנו אכי"ר.
הנה יש בני אדם1 האומרים לבית יעקב: אתם מצפים שיבוא לכם משיח, הלא כבר עברו יותר מן י"ז מאות שנה ועדיין אתם בגלות ואחרי כי לא בא עד הנה וקויתם כל הימים ואין מושיע שוב לא יוסיף להושיע אתכם עוד לא פדה יפדה איש אתכם לעולם, אריכות זמן רב כזה הא לכם זרע יעקב לאות כי לא יבוא עוד עד עולם. לו חכמו השומעים כזאת, היו משיבים להם תשובה נצחת הלא המשיח שלכם התמהמה כפליים כי לא בא לאבותיכם תיכף להושיעם על פדות נפשם מן הגיהנם ולא אץ לבוא אבל עזבם כאשר היו והתאחר ג' אלפים ושבע מאות וששים ושמונה שנה, ואם כן התמהמה הוא יותר משני פעמים ככה. וכי תאמר אלי קורא משכיל, להם דחית בשלהם, ולי מה אתה אומר על אריכות גלותנו? שוב אשוב ואומר לך: אוי לי, אוי לך, ואוי לדור שלא נבנה בית המקדש בימיו, עוונותינו הטו אלה, אבותינו כי חטאו אשר המה ראו שלוחי ה' השכם ושלוח נביאי האמת בהתחננו אלינו שנעזוב דרכנו הרעה ונשוב אליו ולא שמענו, על כן באה אלינו הצרה הזאת שנחרב בית המקדש וגלינו מארצנו והיה ישראל למשל ולשנינה בכל העמים, אבל אשמים אנחנו על אודות אריכות הגלות בשבתנו על אדמת נכר זמן רב עד כי נאמו גויים אבדה תקותם. לא אבותינו, כי עד מתי לא נעשה לזה מה שביכולתנו

לעשות שיבנה בית המקדש בימינו הלא ציון מר תבכה וירושלים תתן קולה ואין איש שם על לב בדורות אלה ועינינו הרואות כי כל העמים ילכו איש בשם מדינתו וילחמו כל אחד בעד ארצם ארץ מגורי אביו וימסרו את נפשם עליה, ואנחנו נרפים ועצלים כל הזמן הרב הזה עד אנה לא נקום ללחום גם אנו בעד אדמתנו הקדושה וארץ אבותינו. אפס כי לא בחרב ולא בחנית ולא בכלי מלחמה נלחם כגויי הארצות אשר אלה ברכב ואלה בסוסים, ואנחנו בשם ה' אלקינו נעסוק בתורה ובמצות אלקינו למען שמו באהבה כדי למפרק קוב"ה ושכינתיה מגו גלותא, כי בתורתו נגביר על אויבי ה' ובמצותיו ידינו רמה לנצח על מלאכת בית ה' שיבנה תיכף בימינו כי כל מצוה היא גירא בעינא דשטנא ואם אנו עושים המצות רק לשמו יתברך הן המה היו בידינו כחיצים ביד גיבור להפיל כל הקליפות ולהשפיל כל שרי מעלה , ועל זה נאמר תנו עוז לאלקים כאשר כתבתי ענין זה די באר בספר מצות טובים שלי אשר חברתי על המצות, ואז תיכף יפקוד ה' על צבא המרום במרום ויהפך אל עמים שפה ברורה לקרוא בשם ה' לעבדו שכם אחד והיה ה' למלך על כל הארץ.

ודרשתי וחקרתי היטב בכל לבבי לדעת סיבת אריכות הגלות החל הזה. וארא והנה בדורות האלה יש תורה הרבה בישראל מרבים העם ללמוד משניות גמרא ופוסקים גם ספרי קבלה ובכל זאת לא בא לציון גואל, והרבה אנשים בדורות אלו התחזקו בתפלה בכל כח ועוז וגם אלה צועקים ואינם נענים, והרבה אנשים עוסקים במצות למרבה עד כי מלאים מצות כרימון ועם כל זה שנת גאולי לא באה, ואם שלש אלה יש בדורות אלו ועדיין לא שבנו לארצנו מה נשאר לנו עוד, ואנחנו לא נדע מה נעשה יותר לרצות פני עליון. ואמרתי אני בלבי, אין זאת כי אם שיש איזה מפסיד העומד כנגדם ויבא גם השטן בתוכם להחליש כח שלש אלה כי זבוב מות אחד יבאיש שמן רוקח הרבה. ויהי כאשר חפשתי לדעת מי הוא זה המפסיד מצאתי שהוא מה אשר כל שלש כתות הנזכרים כלם אינם מכוונים במה שעושים כי אם לצורך עצמם ולתועלתם לא למיפרק קוב"ה ושכינתיה מן הגלות, וכל אדם מישראל מחשבתו לדרכו פנה ולתועלת עצמו וכל תורה או תפלה או מצוה אשר הוא עושה מכוין לקנות לו מקום חשוב בגן עדן ועוה"ב, ושיצליח על ידי זה בכל משלח ידיו בעוה"ז, ושיאריך ימים ושנים עם אשתו ובניו, וכל ישעו וכל חפצו של אותו יהודי אינו כי אם שיהיה לו פרנסה בכבוד ושיזכה לבנות לו בית גדול וחצר מאבני גזית וכפיסין לבנים הכל כמנהג המדינה הנקרא (קמניצא) למען יעמוד ימים רבים ויירשוה בניו ובני בניו אשר וילדו לו בארץ נכריה ויראה זרע ויאריך ימים בגלות, ושימות בשיבה טובה ויספידו אותו הרב שבעירו עם שאר תופסי התורה

אצל בית הכנסת ויהיה לו לויה גדולה ברוב עם בזוז ושסוי, זה כל תכלית המבוקש של הישראלי בגלות הזה. וביאת המשיח רגיל על לשונו תמיד אך משפה ולחוץ לא בלב שלם נכון למועדי רגל, בכל מועד ורגל אומרים אנו: "לשנה הבאה בירושלים" לא היום ולא מחר רק מדחים אותה שנה תמימה ואף גם זאת לא בלב שלם כי חפץ לבו לגמור הבנין שהוא בונה שאי אפשר להשלימו כי אם אחר איזה שנים וכן לגמור המשא ומתן שעל ד' וה' שנים אשר עשה עליו כתב וקשר מן השררה או מן המלכות הנקרא (קנטרקט) ואין קורא בצדק ואין עושה באמת בכל שלש כתות הנזכרים הדברים כדי למהר את הקץ ולפדות גוי ואלקיו ולמפרק קוב"ה ושכינתיה, זה לא יש בנו, והוא שאמר הכתוב וכל חסדו כציץ השדה (ישעיה מ) כלומר, אינם מכוונים בתורה ותפלה ומצות שלהם כי אם לטובת עצמן לתועלתם לבד או לעוה"ז או לעוה"ב או לשניהם יחד, ואין איש שם על לב לעשותם לי לשמי ולמעני כדי להוציאני מצערי ומגלותי, וכמו שאמרו בזוהר כל חסד דאינון עבדין, לגרמייהו עבדין ואוי לאוזניים שכך שומעות קול ברמה נשמע רחל מבכה על בניה היא אמנו שכינתא קדישא רוצה לצאת מן הגלות עם כל בניה ושומע אין לה צעקה ואין מושיע לה ופורק אין.

ובכן אחי ועמי תדעו כי כל זמן שלא נכוין בתורה ותפלה ומצות רק כדי למפרק קוב"ה ושכינתיה לא זולת, לא יבוא משיחנו כי הוא יתברך מתנהג עמנו מדה כנגד מדה ואומר: אתם אינכם חסים כי אם על עצמכם לא עלי אף אני לא אחוס עליכם ולא נקוה לאיש ולא ניחל לבני אדם גדולים שהמה בזכותם ותפלתם יביאו לנו הגואל כי הרואה ללבב הוא היודע מי הגדול לא הרואה לעינים. אך כל איש יהודי בעצמו אפי' אינו בעל תורה ולא בר אוריין כלל מחוייב ללחום בעד אבינו שבשמים שהוא ימלוך על הארץ ולעשות מלחמה וקרב בעד ארצנו נחלת אבותינו היא ארץ ישראל במצות אשר הוא עושה ולכוין בכל מצוה רק למפרק קוב"ה ושכינתיה מגלותא, אך אלקים יפדה יהיה כל כוונתו, כי בש"ע יו"ד כתוב שבכל מיני צדקות כגון להאכיל רעבים או להלביש ערומים או לרפאות חולים, להכל פדיון שבויים קודם ואסור לאחר אפילו רגע. וא"כ הדין בפדיון שבויים לבן אדם אחד מכ"ש לפדות גוי ואלקיו שהוא פדיון שבויים כללי. ואל יאמר אדם מה אני ומה ערכי שיהיה כח במצותי לפעול דבר גדול כזה, כי אם מך הוא בערכו המצוה עצמה ערכה גדול ורב כחה לפעול זאת אם יכוין בו למפרק קוב"ה ושכינתיה מגו גלותא, ואז עד מהרה שנת גאולנו באה ותבנה ציון וכל ערי יהודה וארץ ישראל וישכון כבוד ה' בירושלים אשר יכוננה עליון וזרע עבדיו ינחלוה במהרה בימינו2.

הערות:

1 כוונתו אל הנוצרים המאמינים ביש"ו. העורך.
2 והנה כהיום כזה שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושתים שנים לבריאת העולם אע"פ שכעת יושבים אנו על אדמתנו, ארץ נחלת אבותינו, מ"מ עדייו בעוה"ר לא נושענו תשועת עולמים, ולא זו אף זו שכמעט בכל יום צרות רבות סבבונו, תאונות דרכים, מחלות קשות, אסונות כבדים, ודם ישראל נשפך כמים ע"י בני עוולה, מחוץ תשכל חרב ומחדרים אימה, צרו צעדינו מלכת ברחובתינו. ואחרון הכביד, שעדיין רוב ככל אחינו בית ישראל בא"י אשר תעו (באונס ולא ברצון) מדרך השכל ועזבו תורת ה' לחצוב להם בורות, בורות נשברים אשר לא יכילו המים, ועדיין לא נגה עליהם אור ה'. ונראה שמלבד מה שעורר בעל ס' הברית הנ"ל, יש להוסיף לעורר על שנאת חנם ורעותיה אחריה אשר אוכלת כל חלקה טובה, והוא בין אחים יפריד בעוה"ר, ועל זה ידוו כל הדווים. ויה"ר שיערה הקב"ה רוח טהרה ממרום וישובו כל אחינו בית ישראל אל ה' ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו בכל מכל כל, אכי"ר. הנ"ל.

סימן רט - מדת האמת

מאת אברכי בית המדרש (ערך הרב רונן כרייף) / מחוברת תשרי-חשון תשס"ג (שנה ג' סי' ד

באחד השיעורים עם האברכים היקרים והנפלאים עלה על ליבנו להסיק מעט מוסר על מדת האמת מדברי הגמרא ע"מ לשפוך אור על דרכנו בעבודת ה' יתברך ואמרנו לפרש שיחתנו בירחון יקר זה בעזה"י:

איתא במסכת בבא מציעא (לא.) אמר רבא: "לכל אבידת אחיך" לרבות אבידת קרקע, א"ל רב חנניה לרבא: תניא דמסייע לך, ראה מים ששוטפין ובאין הרי זה גודר בפניהם. א"ל: אי משום הא לא תסייעי, הכא במאי עסקינן? בדאיכא עומרין. אי דאיכא עומרין מאי למימרא? [ופרש"י בד"ה מאי למימרא. ותיפוק ליה משום עומרין שישנן בכלל אבידה, דדמו לפרטא דשה ושלמה ולמה לי לכל לרבוינהו. עכ"ל.] לא צריכא, דאית בה עומרין דצריכי לארעא, מהו דתימא כיון דצריכי לארעא כי גופה דארעא דמיין? קמ"ל. ע"כ.

רואים אנו בסוגיה זו עד כמה מדת האמת היתה נטועה בלבותיהם של האמוראים הקדושים, שלמרות שרב חנניה מביא סיוע לחידושו של רבא, עומד רבא בפרץ ובורר סיוע זה ברירה אחר ברירה במסננת האמת, וטוען שמאחר וניתן להעמיד את הברייתא בעומרין, דבר שלא הוזכר כלל בברייתא, אין ברייתא זו סיוע הולם לדבריו. ואפילו שרב חנניה חוזר ומחזק את הסיוע, חוזר רבא וטוען שמאחר ואפשר להעמיד את הברייתא בעומרין היונקים מן הקרקע אין ברייתא זו מסייעת לו, למרות שזה מקרה מאוד מסויים,

מה שדוחק את הברייתא, כדי שלא יבאו ויאמרו לרבא: "הברייתא הזו מסייעת לדבריך", דבר שאינו מוכרח לגמרי!

עוד מצינו בסוטה (יז:) א"ר שמואל בר נחמני אמר ר' יוחנן מאי דכתיב "יחי ראובן ואל ימות" "וזאת ליהודה" כל אותן שנים שהיו ישראל במדבר היו עצמותיו של יהודה מגולגלין בארון [ופרש"י בד"ה עצמותיו של יהודה מתגלגלין בארון. עצמות כל השבטים העלו ממצרים והוא שאמר יוסף "והעליתם את עצמותי מזה אתכם" (שמות יג') עם עצמותיכם והיו עצמות כל השבטים שלדן קיימת ויהודה איבריו מתפרקין ומתגלגלין בארונו מפני שנידה את עצמו בערבונו של בנימין וכו'. עכ"ל.] עד שעמד משה ובקש עליו רחמים, אמר לפניו: רבש"ע! מי גרם לראובן שהודה? יהודה, וזאת ליהודה?! מיד שמע ה' קול יהודה על איבריה לשפה [ופרש"י בד"ה לשפה. למקום שניתקו משם כמו דשף מדוכתיה (חולין מב:). עכ"ל.] ולא הוה קא מעיילין ליה למתיבתא דרקיעא "ואל עמו תביאנו" ולא הוה קא ידע למשקל (כצ"ל עפ"י רש"י) ומטרח בשמעתא בהדי רבנן [ופרש"י בד"ה למשקל ומטרח. לישא וליתן עם שאר חכמים. עכ"ל. (עפ"י הגהות הב"ח)] "ידיו רב לו" [ופרש"י וז"ל: יהא לו נצחון לריב ריבו, והאי דכתיב "ידיו" לשון מלחמה הוא, מלחמתה של תורה. עכ"ל.] לא הוה קא סלקא ליה שמעתא אליבא דהלכתה [ופרש"י וז"ל: לא היה זוכה לומר דבר המתקבל. עכ"ל.] "ועזר מצריו תהיה". ע"כ. עוד נאמר על זה (שם י:) אמר רב חנין בר ביזנא א"ר שמעון חסידא יוסף שקדש ש"ש בסתר זכה והוסיפו לו אות אחת משמו של הקב"ה שנאמר "עדות ביהוסף שמו" יהודה שקדש ש"ש בפהרסיא זכה ונקרא כולו על שמו של הקב"ה, כיון שהודה ואמר צדקה ממני יצתה בת קול ואמרה אתה הצלת תמר ושני בניה מן האור חייך שאני מציל בזכותך ג' מבניך מן האור, מאן נינהו? חנניה מישאל ועזריה. ע"כ. ולכל זה זכה על פעם אחת בחייו שהודה על האמת, עד היכן א"כ מגיעים זכויותיו של המודה על האמת?

ובגמרא בפסחים (קיח.) ויש אומרים "ואמת ה' לעולם" גבריאל אמרו. בשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן האש, אמר גבריאל לפני הקב"ה: רבש"ע! ארד ואצנן ואציל את הצדיק מכבשן האש. אמר לו הקב"ה: אני יחיד בעולמי והוא יחיד בעולמו, נאה ליחיד להציל את היחיד, ולפי שהקב"ה אינו מקפח שכר כל בריה אמר: תזכה ותציל שלשה מבני בניו. דרש ר"ש השלוני: בשעה שהפיל נבוכדנצר הרשע חנניה מישאל ועזריה לתוך כבשן האש, עמד יורקמו שר הברד לפני הקב"ה, אמר לפניו: רבש"ע! ארד ואצנן את הכבשן ואציל לצדיקים הללו מכבשן האש. אמר לו גבריאל: אין גבורתו של הקב"ה בכך, שאתה שר הברד, והכל יודעים שהמים מכבין את האש, אלא אני שר של אש, ארד ואקרר מפנים ואקדיח מבחוץ, ואעשה נס בתוך נס. אמר לו הקב"ה:

רד! באותה שעה פתח גבריאל ואמר "ואמת ה' לעולם" [ופרש"י בד"ה ואמת ה' לעולם. שקיים לי דברו ושמר לי הבטחתו שהבטיחני להציל מבני בניו של אברהם. עכ"ל.]

ומה מאוד שמחתי כמוצא שלל רב על הקשר הנפלא שבין הודאתו של יהודה לבין ההיא דפסחים, שיהודה בזכות שהודה על האמת זכה להציל שלשה מבניו ע"י גבריאל המלאך, שירד בציוויו של ה', אשר חותמו אמת, וקיים הבטחתו. כלומר, בזכות מדת האמת של יהודה, ניצלו שלשה מבניו ע"י חותם האמת של השי"ת, ומה גם שבזכות חותם האמת של ה' יתברך הצלתם היתה גדולה יותר, בבחינת נס בתוך נס וכמבואר בגמרא לעיל.

ובהיותי בזה הראני ידי"ן ר' מנשה יחזקאל הי"ו מה שאמרו בענין זה גם בילקוט שמעוני וז"ל המדרש (פרשת ויחי סימן קנט) א"ר תנחום בר חנילאי: כשהוכיח יעקב את ראובן ושמעון, הוריקו פניו של יהודה ונתירא שלא יוכיחו במעשה תמר, מיד קראו ופייסו: יהודה אתה יודוך אחיך, זש"ה ע"י אסף "זובח תודה יכבדנני" מקרא זה לא אמרו אלא כנגד צדיקים שכובשין את יצרם ומודין במעשיהם (כצ"ל), שכל המודה במעשיו זוכה לחיי העוה"ב, שנאמר "זובח תודה יכבדנני", וכן אתה מוצא ביהודה שהודה במעשה תמר וכו'. וכל מי שאינו מודה במעשיו, הקב"ה מקללו, שכן מצינו בקין בשעה שהרג את אחיו, א"ל הקב"ה: היכן הבל אחיך? אמר לפניו: רבש"ע! אני והבל הבאנו דורון לפניך, שלו קבלת ולי החזרת בפחי נפש, ממני אתה מבקשו והלא אינו מתבקש אלא ממך, שאתה משמר את כל הבריות. א"ל הקב"ה: אני מודיעך היכן הוא. אמר לפניו: רבש"ע! גדול עוני מנשוא, לא יהא עוני גדול מששים רבוא שהן עתידין להכעיס לפניך במדבר, וכיון שאומרים לפניך נושא עון מיד אתה מוחל להם, שנאמר "ויאמר ה' סלחתי כדבריך" באותה שעה אמר הקב"ה: אם איני מוחל, מיד אני נועל דלת בפני בעל תשובה, מיד מחל לו הקב"ה מחצה, שבתחלה א"ל: "נע ונד תהיה בארץ" ולפי שלא עשה תשובה שלמה, כתיב "וישב בארץ נוד". "מכסה פשעיו לא יצליח" זה קין "ומודה ועוזב ירוחם" זה יהודה. ע"כ.

מפורש א"כ שמכיון שקין לא הודה על האמת, הקב"ה לא מחל לו לגמרי. ולמדים אנו על עונשו ממה שכתוב "ויאמר לו ה' לכן כל הורג קין שבעתים יקם" (בראשית ד' טו') ופרש"י שם בזה"ל: איני רוצה להנקם מקין עכשיו, לסוף שבעה דורות אני נוקם נקמתי ממנו, שיעמוד למך מבני בניו ויהרגהו וכו'. עכ"ל. וכיון שהחודש הודות לאל התחלנו ספר בראשית, ארשה לעצמי להאריך עוד בפרשת בראשית גבי קין, ששופך לא מעט אור על מעלתה הנפלאה של מדת האמת. נאמר בבראשית (ד' כג') "ויאמר למך לנשיו עדה וצלה

שמען קולי נשי למך האזנה אמרתי כי איש הרגתי לפצעי וילד לחברתי" והביא רש"י שם דברי מדרש תנחומא, בזה"ל: שהיו נשותיו פורשות ממנו מתשמיש לפי שהרג את קין ואת תובל קיו בנו. שהיה למך סומא ותובל קין מושכו. וראה את קין, ונדמה לו כחיה, ואמר לאביו למשוך בקשת והרגו. וכיון שידע שהוא קין זקנו, הכה כף אל כף, וספק את בנו ביניהם והרגו. והיו נשיו פורשות ממנו והוא מפייסן. עכ"ל. ובפסוק כד' הביא רש"י מדרש בראשית רבה, בזה"ל: לא הרג למך כלום ונשיו פורשות ממנו, משקיימו פריה ורביה לפני שנגזרה גזרה לכלות זרעו של קין, לאחר שבעה דורות. עכ"ל. ולפי מדרש זה אינו מובן, שאם פורשות ממנו מפני הגזרה, מדוע נשות למך פרשו רק עתה? אחר שעדה הביאה שני ילדים לעולם, יבל ויובל, וצילה אף היא הביאה בת ובן, תובל קין ונעמה, ומדוע בכלל התחתנו איתו?

וראיתי להרא"ם על התורה שהרגיש בקושיא זו וכתב בזה"ל: צריך לומר שמה שלא פירשו ממנו אלא לאחר הלידה, הוא מפני שלא שמעו הגזרה שנגזרה לכלות זרעו של קין לאחר שבעה דורות, אלא אחר הלידה, וכששמעו אותו, פירשו. ועל כרחך אי אפשר לומר אלא כן, שאם תאמר אי אפשר שלא שמעו הגזירה הזאת מתחלה, א"כ תמה על עצמך היאך רצו להנשא לו עד שתצטרכנה לפרוש מהתשמיש וכו'. או שמא רצו לקיים מצות פריה ורביה בראשונה, ואח"כ תפרושנה שלא תלדנה לבהלה, וכן משמע נמי מלשון הרב [רש"י הנ"ל], דקאמר ומדרש ב"ר לא הרג למך כלום ונשיו פורשות ממנו משקיימו פריה ורביה*. אבל אינו מתיישב בעיני כלל, שכיון שידעו בבירור שאין תועלת בפריה ורביה הזאת, שסופן כליה וטעם המצוה הזאת אינה רק משום "לא תהו בראה לשבת יצרה", אם כן אין בה קיום מצוה, ושמא יש לומר שאף על פי כן חייבות הן לקיים את המצוה והשם יעשה את שלו. כההיא דפרק קמא דברכות (י.), דאמרינן מאי כי מת אתה ולא תחיה, מת אתה בעולם הזה ולא תחיה בעולם הבא, אמר ליה: מאי כולי האי? אמר ליה: משום דלא עסקת בפריה ורביה, אמר ליה: משום דחזאי לי ברוח הקודש, דנפקי מינאי בנין דלא מעלו, אמר ליה: בהדי כבשי דרחמנא למה לך? מאי דמפקדת איבעי לך למעבד, ומאי דניחא קמיה קב"ה ליעביד. וכמו שאמר להון אדם הראשון, כשקבל אותן למך לפניו, אלא שהן היו סוברות שאין לומר זה, אלא במקום קיום מצות פריה ורביה, אבל אחר שקיימו אותה, אין ראוי לעשות יותר כיון שסופן כליה. ושקבל אותן למך לאדם על זה, אמר להן: אף על פי כן, לא ימשכו עצמן והשם יעשה את שלו. עכ"ל הרא"ם. אך עדיין, אחר כל דבריו הנפלאים, זכיתי להבין למה התחתנו איתו, אך לא הבנתי למה נשותיו פרשו רק עתה, לאחר שכל אחת הביאה לעולם שני ילדים, לכאורה

סגי באחד? ע"כ ראיתי להביא את הנאמר במשנה ביבמות (סא:) לא יבטל אדם מפריה ורביה, אלא אם כן יש לו בנים, בית שמאי אומרים: שני זכרים, ובית הלל אומרים: זכר ונקבה, שנאמר "זכר ונקבה בראם". ע"כ. על פי האמור, נשות למך רצו להוציא את למך ידי חובה לכל הדעות, שמא יבוא ויטען: אני הולך לפי דיעה זו או זו. לכן רק לאחר, שהאחת הביאה לו שני בנים, והשניה הביאה לו בן ובת, פרשו ממנו. בפשיטות יותר אפשר לומר, שכל אחת הביאה את ילדיה בלידה אחת, שהיה לשניהם תאומים בבטנם. ולאחר מכן פרשו, שכבר קיימו מצוות פריה ורביה. ואחר שהצעתי את הדברים לפני ראש הישיבה, הרה"ג, הרב חיים רבי שליט"א, הוסיף בזה"ל: ועוד יש לומר בפשיטות, שכל אשה רוצה בן אחד או שתיים שיהיה לה, וכמו שכתוב בכתובות (דף סד.) בעינא חוטרא ליצא ומרא לקבורה. ופרש רש"י בזה"ל: רוצה אני, שיהא לי בן שיחזיק בידי בזקנותי ואשען עליו, וביום מותי יקברני. עכ"ל.

עוד נאמר "וידע אדם עוד את אשתו ותלד בן ותקרא את שמו שת..." (ד' כה') ופירש רש"י שם בזה"ל: בא לו למך אצל אדם הראשון, וקבל על נשיו. אמר להן: וכי עליכם לדקדק על גזירתו של מקום, אתם עשו מצותכם, והוא יעשה את שלו. אמרו לו: קשוט עצמך תחלה, והלא פרשת מאשתך זה מאה ושלשים שנה, משנקנסה מיתה על ידך. מיד "וידע אדם...". עכ"ל. והקשה הרב "שפתי חכמים", שלפי הפירוש השני, שפרשו ממנו נשיו משום גזירתו של מקום, מובנת תשובתו של האדם הראשון, אך לפי הפירוש ראשון שפרשו ממנו נשיו, משום שהרג את קין ואת בנו, מה השיב להם אדם הראשון "וכי עליכם לדקדק על גזירתו של מקום..."? ויש לומר שהשיב להם: וכי מפני שעשה עבירה אחת, שהרג, יעשה עוד עבירה ויבטל פריה ורביה (מהרש"ל). עכת"ד. ובא לומר, שגם אם למך הרג את קין ואת בנו, תובל קין, זה על פי גזירתו של ה' יתברך, והאדם הוא רק ממלא שליחותו של מקום, וכל שכן שעשה זאת למך בשוגג [שהיה סומא]. שכן אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזים עליו מלמעלה, לכן אמר אדם הראשון לנשות למך, אל תגרמו לו לעבירה נוספת של ביטול מצוות פריה ורביה*.

מכל מקום למדנו מאדם הראשון יסוד גדול, שמי לנו יותר חשוב ומכובד, מיציר כפיו של ה', תכלית הבריאה, האדם הראשון. באים אליו נשות למך, אומר להם אדם הראשון את דעתו. עונים לו נשות למך תשובה, אשר סותרת את מחשבתו, שעל פיה עשה מעשה במשך 130 שנה. אבל כשרואה הוא, שדבריהם אמת, וזהו רצון ה' יתברך האמיתית והנכונה, מסכים מיד לדבריהם, ומשנה את דרכו.

וכדי להבין עד כמה מדת האמת נטועה היתה ביציר הבריאה עלינו לברר מה היתה מחשבתו וסברתו בשעה שפרש. בגמרא בעירובין (יח:) היה ר' מאיר אומר: אדם הראשון חסיד גדול היה, כיון שראה שנקנסה מיתה על ידו, ישב בתענית מאה ושלשים שנה, ופירש מן האשה מאה ושלשים שנה, והעלה זרזי תאנים על בשרו מאה ושלשים שנה. ע"כ. ונשאלת השאלה מה בא לתקן אדם הראשון? משמע מהגמרא לכאורה שבא לתקן המיתה שנקנסה על ידו, ורואים אנו שדבר זה לא תוקן?

וראיתי להגרי"ח זצ"ל בספרו בן יהוידע בחי' לעירובין (שם) שהרגיש בזה, וכתב בזה"ל: נראה לי בס"ד הטעם שהתענה ק"ל שנה, יום אחר יום רצופים, לתקן עון עץ הדעת אשר התחיל מן העין, דכתיב (בראשית ג' ו') "ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים ותקח מפריו", ולכן התענה ק"ל שנים כמנין עין, וכיון שנתקנה העין נתקנו כל האברים, כי העין סרסורא דעבירה היא. ונמצא שקיבל עליו שלשה מיני צער, הא' התענית, הב' הפרישות מאשתו היפה והג' צער גופו בלובשו חגורת התאנה על בשרו, ונראה לי בס"ד כיון בזה לתקן פגם הנעשה מן מחשבה, דיבור ומעשה וכו'. עכ"ל. ואני הקטן לא הבנתי דבריו, שאם תיקן עוון עץ הדעת, העונש שניתן כתוצאה מחטא זה היה צריך להתבטל, ואולי כוונת הרב שתיקן עצם עשיית החטא בלבד, ולא את העונש שניתן על עשייתו, ושאלתי ע"ז להרה"ג הרב חיים רבי שליט"א השיב לי במכתב, שזה פירושו האמיתי של דבריו, כי תיקן רק לפייס את השם יתברך, שהבין שטעה, ולהרגיע את מדת הדין. אבל הקלקול שנעשה, זה כמו חלב שנשפך. עכ"ל.

אך רוח אחרת היתה עמי בפירוש דברי הגמרא, שבא אדם הראשון לתקן את מה שנקנסה מיתה על ידו, שידע שמגלגלים זכות על ידי זכאי, וחובה על ידי חייב. והצטער על מה שנתגלגלה חובה כל כך קשה על ידו, ומה עוד שיחיו כל באי עולם בחובה זו עד ביאת משיח צדקנו, ומכאן למד שחייב הוא לפני הבורא ורצה לתקן את חובתו שלו, וכן משמע מפשט לשון הגמרא, שאמרה "כיון שנקנסה מיתה על ידו ישב בתענית וכו', שר"ל שלא בא לתקן בתעניותיו את המיתה אלא את מה שנקנסה על ידו..

ובאמת היה בלבו של האדם הראשון להמשיך בתעניות אלו עד שיתבקש לישיבה של מעלה, אך כאשר ראה השי"ת שכבר די לו בתעניותיו וכבר העלה מרפא לחטאו, אחר שקין לא הודה על האמת גלגל השי"ת שיהרג בידי למך, וכתוצאה מהריגתו*, יביא את נשותיו לפני אדם הראשון, ואלו יוכיחו את האדם הראשון ויודה על האמת בפניהם שטעה ויפסיק מתעניותיו, והוא כעין מה שמסופר על הרמז ששלחו משמים לאור החיים

הקדוש, לומר לו שתיקונו נגמר. ובזה שהודה אדם הראשון על האמת יתכן שאף תיקן מיתתו של קין.

וזה המקום המתאים להביא את חידושו הנפלא של ר' ציון ג'נג'יאן הי"ו שכל מדה ומדה אפשר לחלק לשלש חלקים עיקרים, הדרגה הגבוהה ביותר השפלה ביותר ודרך האמצע, לדוגמא ישנו אדם גאותן מאוד, לעומתו יש את הענו מכל אדם, ובין שניהם האמצעי וכיו"ב, אך במדת האמת אין מושג של אמצעי, שאם נחסיר מעט או נוסיף על האמת יקרא שמו בישראל "שקר", לכן אם נחסיר מהמלה "אמת" את האות א', המסמלת על ה' יתברך, שהוא יחיד בעולמו וחותמו אמת, ממילא ישאר לנו "מת" ח"ו [מה שרומז אף על הנאמר לעיל גבי קין], המרמז לנו שבכל דבר שהאמת חסרה בו אפילו מעט מן המעט, מאבד הוא את חיותו. עכ"ל.

נלמד מכאן, שאם אנחנו רוצים לעשות רק את רצון ה' יתברך, וכל חיינו מחפשים את הדרך האמיתית והישרה ביותר, שה' ישמח בה. אפילו אם אנחנו אנשים חשובים ומכובדים, ויש בידינו דעות או אפילו דעה אחת, שאנחנו חושבים שהיא הנכונה. ועושים על ידה מעשה אפילו מספר שנים, ולפתע יבוא אחד, אדם פשוט, ויאמר לנו "טעיתם", ויוכיח לנו שטעינו, ורצון ה' הוא שונה ממה שחשבנו, נשנה מיד את דרכינו על מנת לעשות רצון ה' יתברך בלבד. וכמו שהראה לנו ר' אפרים רג'ואן הי"ו בשם אורחות צדיקים (שער האמת) אל תבוש לקבל האמת מאיזה אדם שיהיה אפילו מקטן שבקטנים ונבזה אפילו הכי תקבל האמת ממנו כי מרגלית טובה שהיא ביד קטן ונבזה לעולם היא חשובה מרגלית. עכ"ל.

ראינו אם כן עד כמה גדולה הזכות של המלמד לשונו להודות על האמת וכמו שהאיר עינינו ר' אפרים רג'ואן הי"ו לדברי האורחות צדיקים (שער האמת) וז"ל: כל הדובר אמת בלבבו ואינו רוצה לחשוב שקר אפילו דברים שלא יתכון להם, כל דבריו ומחשבותיו יתקיימו שנאמר ותגזר אומר ויקם לך (איוב כב, כח). עכ"ל.

וככל שעולים אנו בסולם האמת היצר הרע עולה אחרינו וכמו שהציע ר' ליאור חזן על הפסוק במשלי (כג, כג) "אמת קנה ואל תמכור" שבא שלמה המלך ללמדנו שאחר שקנינו את מידת האמת עלינו לדעת שיצר הרע נסרך אחרינו ועתה יבא ויאמר לנו בזמן שאפשר להרויח מהשקר "אם תשקר עכשיו בטוח תרויח כי כולם יאמינו לך משום שאתה איש אמת" ע"כ הזהירך שלמה החכם מכל אדם ואת דרכי הכסיל הזה כבר למדם על בוריים "אל תמכור". עכ"ל.

וכדי שנבין עד כמה רחוקים אנו ממדת האמת השלמה נביט רגע בפירוש הנפלא שמתאים גם לעשרת ימי התשובה, שהביא לנו ר' יצחק ענתבי הי"ו, פירוש ששמע מהרב פנחס כהן (שיזכה לרפואה שלמה) בשם הצדיק הבבא אלעזר שליט"א מבאר שבע על סדר הוידוי שאנו אומרים בעשרת ימי תשובה ובשאר השנה, שאומרים אנו "טפלנו שקר ומרמה" פירושו שפעמים אדם קונה דבר מסויים במחיר של 29.5 ש"ח וכששואלים אותו כמה זה עלה? מעגל ומשיב 30 ש"ח, זה אינו אמת ואין זה משנה אם זה רק 0.5 ש"ח, על זה אומר הרב צריך לעשות תשובה על שקר בדברים טפלים שאין בהם לכאורה חשיבות כלל.

טרם אכלה ראיתי לעלות על נס סעיף חשוב במדת האמת אשר קשור לנו האברכים היקרים, לעתים בזמן החברותות ביננו ובפרט בזמן השיעורים, איננו שמים לב כי יצר הרע מנסה ל"חזק אותנו" במדת האמת, ונותן לנו כח ומרץ לעמוד על דברינו הנפלאים ביתר שאת, אם בדברי הגמרא או בדברי ההלכה וכיו"ב, ומנסים אנו להוכיח בסברות מסברות שונות, שלעתים אינם נכונות, כי האמת "שלנו" היא האמת היחידה ואין אחרת כמותה, ואיננו שמים על לב כי רומסים אנו את החברים, ובפרט כשזה החבר היקר, שזוכים אנו ללמוד איתו יום יום, ובמסירות נפש מגיע הוא בזמן, וכל רגע מחייה אותנו בבחינת "או חברותא או מיתותא". אם נתבונן היטב נלמד לדעת, שיחס זה עצמו מונע מאתנו לדעת את האמת, ולעתים אף מופיעים שקרים וסילופים בדברינו בשביל להגיע ל"אמת המיוחלת שלנו", ובזה מלאנו את רצון היצר הרע, ואל מדת האמת לא הגענו כלל. ע"כ החי יתן על לבו ויתנהג בכבוד לכל אחד, לשמוע אותו עד הסוף, ובפרט בזמן השיעורים אם אחד מהחברים היקרים מתרץ דבר מה או מקשה, וכ"ש אם הרב מדבר, שלא להכנס בדבריו, ח"ו, והעושה כן יזכה למדת האמת באמת.

ואסיים בדבריו הנפלאים של הרמב"ם (בסוף פתיחתו למורה נבוכים) וז"ל: אני האיש אשר כשיציק לו הענין יאמר האמת שתועיל לחכם אחד ואע"פ שתזיק לעשרת אלפים סכלים ומאידך אם יבוא תינוק בן עשר שנים, ויסביר דברים בטוב טעם יקרים מפנינים, אחזיק לו טובה רבה ואחזור בי ולא אבוש מפני לעג השאננים, כי תורה אמת כתיב בה ואין מחניפין בה. עכ"ל.

סימן רי - אפיקים של חכמה

מאת ר' משה ירגן / מחוברת כסלו תשס"ג (שנה ג') סי' יז

במסלול החכמה ישנם אין ספור חכמות והם סוגים מסוגים שונים אשר בכל חכמה וחכמה יש בה פרטי חכמה רבים. ולכן בכדי להיות חכם צריך הרבה נסיון חיים שהרי

כבר אמרו אין חכם כבעל נסיון. וככל שיעבור האדם יותר מאבקים יזדכך יותר לקבל פתיחות המוחין. אך גם אחר נסיון החיים צריך האדם לעמול הרבה בלימוד התורה שהיא מקור כל החכמות האמיתיות האפשריות והוא שאמר התנא "הפוך בה והפוך בה דכולה בה"

אך לפני הכל כבר נאמר "ראשית חכמה יראת ה'" ועוד נאמר "ראשית חכמה קנה חכמה" ושמעתי מפי מורנו חו"ב וזך בעומק הבנתו הרה"ג ר' אהרן מאזוז שליט"א וכך שאל, למה יהיב קוב"ה חכמתא לחכימין, והרי באשר האדם חכם צריך ליתן לו חכמה, אדרבא דוקא למי שאין בו חכמה צריך ליתן לו? ועל כך אמר ליישב, שהרי דרשו חז"ל כן על הפסוק "ובלב כל חכם לב נתתי חכמה" ור"ל כי מי שרצונו עז בכל לבו להיות חכם, אזי הקב"ה מביא לו חכמה וזאת בגלל רצונו העז של האדם ותפילותיו.

והנה ראינו אצל שלמה המלך החכם מכל אדם, שביקש מלפני הקב"ה חכמה דוקא - לא כבוד, לא כסף, ולא פרסומת. ואנו הקטנים האם ג"כ היינו נוהגים כן ומבקשים חכמה? והשקפה ראשונה חשבתי לומר ששלמה היה חכם גדול לפני שקיבל את החכמה מפני שאם לא כן לא היה מבקש חכמה. והרי היה מובטח לו בשאר המשאלות אושר לכל חייו אע"פ שלבסוף קיבל הכל כי חכמת התורה בלולה בכל מכל כל. אך כששמעתי את דברי הרב הנ"ל בביאור הפסוק "חכם לב", חזרתי בי בלבי אני הקטן, וכך אומר, ששלמה היה חכם לב ורצה בכל מאודו לקבל "חכמה" והאמין שהיא תגרום לו להגיע לאמת לאמיתה ולכן זאת ביקש וקיבל.

אך גם בנתיבים המובילים אל החכמה צריך האדם לעבור מדרגה אחר מדרגה, וכמ"ש הגר"א בהקדמתו לספרו איל משולש, שבתחילה צריך האדם לדרוש בחכמה של הפשוטים ולאחר שקנה לעצמו חכמת הפשוטים יעבור ללמוד חכמה גדולה יותר. והרי לנו ראיה משלמה המלך שנאמר עליו כי בתחילה ידע והבין שפת הדומם ולאחר מכן שפת הצומח וכן עזה"ד. ובדרך זו החכמה עומדת ומתפחת אצל האדם כעץ המניב פירות הטובים ביותר.

החכמה היא איסוף של מידע וכמה שידע האדם יותר כך חכמתו תגדל ויגיע למצב שע"י חיבור נכון בקשר אמיץ של ידיעותיו יצליח להבין דבר מתוך דבר, וכך יוכל להוציא חכמה מתוך עומק אפיקי הנהר הצבורים בתוכו. ואז נכנס החכם לעולם של בינה, שבעולם זה צריך לדעת לשוט היטב בים החכמה תוך התבוננויות המעמיקות. אך כפי שידוע שבמים עמוקים צריך לנהוג בזהירות יתירה, כן צריך לדעת שהשט במי הדעת העמוקים צריך להזהר שלא יטעה בדמיונו כי לפעמים טעות קטנה יש לה השלכות

מרחיקות לכת שלתקנם יצטרך זמן רב ואולי אפילו חיים שלמים. ולכן יש להקדים רפואה למכה ולנהוג כל מעשה במחשבה תחילה

בתהילים (קיט, ק) אמר דוד המלך "מזקנים אתבונן" בחושבי בתבונה אמרתי בלבי על פסוק זה אתבונן מזקנותי ואכן נראה לומר שכל מעשה שיבוא לידי האדם יראה בו האדם כאילו כבר עשהו הרבה פעמים. וכך ממבט של זקן לא יהיו לו טעויות של התחלה כי המחשבה התבצעה ע"י אדם זקן ובעל נסיון שראיית הנולד אצלו יותר טובה ורחבה בצאתי לדרוש בנבכי החכמה והנה נמצא אוצר יקר בהקדמתו של הרב המאירי לספרו בית הבחירה שכ' לחלק את השכל לשני חלקים: המעשי, והעיוני. שהמעשי הוא הדברים הרגילים בבחינת העשיה שהאדם עושה כגון עבודה וכו' שהוא הסוס שהרוכב עליו הוא העיוני ואם לא יחזיק העיוני וינתב את הסוס טוב ע"י המושכות שבידיו יכול הרוכב ליפול נפילה כואבת מאוד.

אתבונן בגדלות חכמתו יתברך אשר לבוגר שם דעת ואילו לרך הנולד לא. וקשה, מדוע לילד אין שכל כמו לבוגר. וקראתי בספר היקר "נתיבות האושר" אשר כשמו כן הוא, שכתב בזה תירוץ נעים ויקר בדרך צח ומצוחצח והוא שאם לילד היה דעת בעודו קטן לא היה נותן להוריו לחנכו. ועוד, שהיה נכנס לדיכאון עד כלות לבו מפני שכל הזמן היה רואה שהגדולים יכולים לבצע דברים שהוא לא יכול לעשות. והיה גם כועס למה גם הוא לא גדול כמותם. ולכן אבינו שבשמים נתן לילד דעה בהתאם לגילו וכך לנולד יש את הכח לקבל מהוריו ומוריו את הדעה והשכל בהדרגה. אך מה רע לו לאדם אשר לא הולך בדרך המשנה והתלמוד. וכך גודל בגיל ואת הדעה משאיר מאחור עד אשר ניכר בו מלך זקן וכסיל ועל אדם כזה יש לומר: קנקן חדש בגילו וצעיר בשכלו והוא שאמר "אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו"

אחד האמצעים היותר חשובים לרכישת החכמה הוא כח ההתבוננות שבאדם. התבוננות מעשית מתבצעת ע"י הפעלת חוש הראיה בשדה רחב וצמצומו ע"י המחשבה לחדות פנימית ומדוייקת. אך כבר שמעתי באומרים לי שטובה הדגמה אחת מאלף אמירות והנה ישנם מילים בכדי שנבין את המשמעות אבל כשמובנת המשמעות לכאורה אין צורך במילים.

והנה הדגמה אחת מיני ים, לפעמים עובר אדם ליד עץ צומח או ליד אבן בפאתי הרחוב והנה בעודו מתבונן בדבר שמולו לפתע נכנס במחשבתו כאילו אותו צומח או דומם מדברים אליו ואומרים לו תראה אותנו איך אנו נראים. אומר העץ: הפרחים בענפי לא מלבלבים, כל כך הייתי רוצה להיות עץ בזמן שלמה המלך שאז כידוע שכל הצומח נתן

את פירותיו הטובים ביותר. והנה היום אני נובל וזאת בעקבות שלא מגיע אלי השפע הראוי מחמת חוסר מצוות ומעשים טובים בעולם. וכך ג"כ זועק האבן יכלו לשבת עלי רבנים וללמוד עלי גמרא. כל כך הייתי רוצה להיות בדור של התנאים שישבו עלי וילמדו תורה. וכך אם נמשיך במסע ההתבוננות ברחובות העיר בדרך לבית המדרש נבין שלראות את הצומח והדומם מדברים, זה לא כ"כ קשה.

ההבנה וההשגה שישנו דו שיח בין האדם לסביבתו מופעלת במחשבה של האדם על מנת לעזור לו להגיע לדרך האמת.

כל אחד מבני האדם בדרך כלל חושב לעצמו שהוא הכי חכם. וכך שיושבת לה חבורה בתוך כיתה. בעמקי מחשבתם של כל אחד מהלומדים במהלך השיעור עולה לה בדרך כלל מחשבה שהוא יותר חכם מכולם אפילו כשמבחינה הגיונית הדבר פשוט לו שזה אפילו לא קרוב להיות נכון, אך זהו טבעו של אדם. אך גם לזה יש פתרון פשוט וקל והוא "עשה אזנך כאפרקסת וקנה לך לב מבין" (חגיגה ג.) והעיקר הוא "עשה לך רב" ואם תגיע להבנה שכולם חכמים יותר ממך וזאת בפרט בעיניך אזי תהיה עסוק יותר בלהקשיב ולא תחשוב איך להקשות ולתרץ את דבריך. וזאת היא "סיג לחכמה שתיקה" כי אחד מסגולות קניית החכמה היא השתיקה וההקשבה לזולת. וכך תהיה חכם בעיני אחרים ולא בעיניך, מפני שכשאתה חכם רק בעיניך אזי אתה לא ממש חכם בעיני אחרים.

סימן ריא - כף זכות

מאת ר' אייל צדוק / מחוברת כסלו תשס"ג (שנה ג') סי' חי

מצות הוי דן את כל האדם לכף זכות היא מדאורייתא כמו שאמרה התורה (ויקרא פרק י"ט פסוק ט"ו): "בצדק תשפוט את עמיתך" ומפרש רש"י: א) כמשמעו – כלומר תשפוט דין אמת. ב) הוי דן את חברך לכף זכות.

1) כל יהודי צריך ללמוד כיצד לדון לכף זכות!

כללי לימוד לכף זכות - כתב בספר כף זכות (עמוד קנ"ג), הדרך להגיע לדון לכף זכות היא על ידי חיפוש היטב בדברים הטובים שיש בכל יהודי. לכן אף אם נדמה לאדם שחברו עשה פעולה אשר נראית לו כפסולה, או נדמה לו שחבירו הציק לו והתכוון להקניטו, יתאמץ לחפש נקודת אור אצל חבירו ואז יקל עליו לדון אותו לכף זכות.

דוגמאות נפלאות לזה הביאה לנו הגמרא במסכת שבת (קכז:)

דוגמא א': ת"ר, הדן את חברו לכף זכות, דנין אותו לזכות. ומעשה באדם אחד שירד מגליל העליון ונשכר אצל בעה"ב אחד בדרום שלש שנים. ערב יוה"כ אמר לו , תן לי שכרי ואלך ואזון את אשתי ובני. אמר לו , אין לי מעות. אמר לו, תן לי פירות, אמר לו, אין לי. תן לי קרקע, אין לי! תן לי בהמה, אין לי! תן לי כרים וכסתות, אין לי! הפשיל

כליו לאחוריו והלך לביתו בפחי נפש. לאחר הרגל, נטל בעה"ב שכרו בידו ועמו משוי ג' חמורים. אחד של מאכל, אחד של משתה, ואחד של מיני מגדים, והלך לו לביתו. אחר שאכלו ושתו נתן לו שכרו ואמר לו: בשעה שאמרת לי תן לי שכרי ואמרתי, אין לי מעות! במה חשדתני? אמרתי שמא פרקמטיא בזול נזדמנה לך ולקחת בהן. ובשעה שאמרת תן לי בהמה ואמרתי אין לי בהמה, במה חשדתני? אמרתי, שמא מושכרת ביד אחרים. בשעה שאמרת לי, תן לי קרקע ואמרתי לך אין לי קרקע , במה חשדתני? אמרתי שמא מוחכרת ביד אחרים היא. ובשעה שאמרתי לך אין לי פירות במה חשדתני? אמרתי, שמא אינן מעושרות. ובשעה שאמרתי לך, אין לי כרים וכסתות במה חשדתני? אמרתי, שמא הקדיש כל נכסיו לשמים. א"ל, העבודה כך היה, הדרתי כל נכסי בשביל הורקנוס בני שלא עסק בתורה, וכשבאתי אצל חבירי בדרום התירו לי כל נדרי. ואתה כשם שדנתני לזכות המקום ידין אותך לזכות.

דוגמא ב': ת"ר, מעשה בחסיד אחד שפדה ריבה אחת בת ישראל ולמלון השכיבה תחת מרגלותיו למחר ירד וטבל ושנה לתלמידיו ואמר (להן). בשעה שהשכבתיה תחת מרגלותי, במה חשדתוני? אמרנו, שמא יש בנו תלמיד שאינו בדוק לרבי. בשעה שירדתי וטבלתי, במה חשדתוני? אמרנו שמא מפני טורח הדרך אירע קרי לרבי. אמר להם: העבודה, כך היה, ואתם כשם שדנתוני לכף זכות המקום ידין אתכם לכף זכות.

דוגמא ג': תנו רבנן, פעם אחת הוצרך דבר אחד לתלמידי חכמים אצל מטרוניתא אחת שכל גדולי רומי מצויין אצלה. אמרו, מי ילך? אמר להם רבי יהושע, אני אלך! הלך רבי יהושע ותלמידיו, כיון שהגיע לפתח ביתה, חלץ תפיליו ברחוק ארבע אמות ונכנס ונעל הדלת בפניהן. אחר שיצא ירד וטבל ושנה לתלמידיו ואמר (להן): בשעה שחלצתי תפילין במה חשדתוני? אמרנו, כסבור רבי לא יכנסו דברי קדושה במקום טומאה. בשעה שנעלתי במה חשדתוני? אמרנו, שמא דבר מלכות יש בינו לבינה. בשעה שירדתי וטבלתי במה חשדתוני? אמרנו, שמא ניתזה צינורא מפיה על בגדיו של רבי. אמר להם, העבודה כך היה, ואתם כשם שדנתוני לזכות, המקום ידין אתכם לזכות.

לאחר שהבאנו דוגמאות אלו נבאר את האופן בו דנים בין לכף זכות ובין לכף חובה. כתוב בספר שערי תשובה לרבינו יונה בשער השלישי (סימן רי"ח) בזה"ל: והנה כי תראה אדם אשר ידבר דבר או יעשה מעשה , ויש לשפוט דברו ומעשהו לצד (טובה) [חובה] ולצד הזכות , אם האיש ההוא ירא אלהים נתחייבת לדון אותו לכף זכות על דרך אמת , גם כי יהיה הדבר קרוב , ונוטה יותר אצל הדעת לכף חובה. ואם הוא מן הבינונים אשר יזהרו מן החטא ופעמים יכשלו בו, יש עליך להטות הספק ולהכריעו לכף הזכות, כמו

שאמרו רבותינו ז"ל (שבת קכ"ז-ב) הדן את חברו לכף זכות המקום ידינהו לכף-זכות. והיא מצות עשה מן התורה, שנאמר (ויקרא י"ט ט"ו) בצדק תשפט עמיתך. ואם הדבר נוטה לכף חובה, יהיה הדבר אצלך כמו ספק ואל תכריעהו לכף חובה. ואם האיש ההוא רב מעשיו לרוע או בחנתו כי אין יראת אלהים בלבבו, תכריע מעשיו ודבריו לכף חובה שנאמר (משלי כ"א י"ב), משכיל צדיק לבית רשע מסלף רשעים לרע. עכ"ל.

ובמידה ואנו מנסים לבאר את הכתוב: בצדק תשפוט עמיתך לפי הביאור במסכת שבועות דף ל' עמ' א'. "עם שאתך בתורה ובמצוות השתדל לדונו יפה". כלומר, לדון לכף זכות רק יהודי. וכאשר ניגש לדון רשע אף על פי שהוא יהודי. נסתמך על הכתוב בספר "כף זכות" (עמו' י"ז) אדם המוחזק לרשע שעשה מעשה שהספק בו שקול, יש לדונו לכף חובה מאחר ואדם זה חוטא לא רק מפני שאינו מתגבר על יצרו אלא מזדון לב מתוך הכרה מלאה בחטאו ופריקת עול מלכות שמים. הלאו של "לא תונו איש את עמיתו" האוסר לבזות את הזולת בדברים שיעליבוהו ויכעיסוהו אינו מתייחס כזה, ומותר להכלימו ולבזותו. (ע"פ תורה תמימה פרשת קדשים פרק י"ט פסוק ט"ו)

ועתה אנסה לתאר בס"ד מצבים בהם אפשר בנקל להיכשל ולדון לכף חובה.

א) דוגמא ממעשה שהיה: הלכתי לאטליז בכדי לקנות מוצרי בשר, בו בשעה שנכחו באטליז קצב וקצבית. הקצבית עמדה בקירבת המדף עליו מונחים מוצרי הבשר אשר הלקוחות מבקשים, והקצב היה בפינה אחורית. בשיא הנימוס הקצבית שאלה למבוקשי ועניתי בדיוק את בקשתי. ולאחר מכן המתנתי. תוך כדי המתנתי ראיתי כי הקצבית עובדת על סחורה אשר אינה קשורה להזמנתי, חשבתי בלבי, עלי להמתין בסבלנות, אולי היא מטפלת בהזמנה קודמת. ובאמת המתינה לי הפתעה, הקצב הוא זה שטיפל לי בהזמנה ישר לאחר שהזמנתי, וכך לאחר פרק זמן קצר קיבלתי את מבוקשי, כלומר קיבלתי יחס אדיב ואחראי מאוד! ואכן למדתי לקח כי בזכות ההמתנה הבנתי איזה יחס טוב העניקו לי!

ב) מעשים אשר מובאים בספר "כף זכות" (עמודים קנ"ז – קנ"ח).

מעשה ראשון: מעשה במוכר ביצים שהיה בירושלים. תקופה כלכלית קשה מאד היתה אז, כשראה המוכר בבוקר אחד כי חסרות לו כשלושים ביצים, גרם לו הדבר לעגמת נפש מרובה. משחזרה התופעה על עצמה הבין כי מדובר בגנב. להפתעתו ראה כי אין שום סימני פריצה על מנעול הדלת, והוא החל לחשוד בבעל החנות שהיה סמוך לחנותו, והיה בטוח כי הוא הגנב. לילה אחר לילה המשיך הגנב במלאכתו באין מפריע. הלך מוכר הביצים לרבי שמואל סלנט זצ"ל ותינה לפניו את צרתו. הקשיב רבי שמואל עד

שהלה סיים את דבריו, ואז יעץ לו עצה, קח שלושים ביצים ובשל אותן עד שיהיו קשות, ולפני שהנך סוגר את החנות לפנות ערב – שים אותן בראש ערמת הביצים. פליאתו של האיש היתה מרובה, אך הוא עשה בדיוק כפי שיעץ לו הרב. בבוקר כשפתח המוכר את חנותו נבהל למראה נחש גדול מימדים שהיה שרוע מת על גבי הקרקע. התברר כי אותו נחש היה הגנב שמידי לילה בלע את הביצים, ובזכות עצתו של רבי שמואל סלנט, נחנק כאשר בלע את הביצים הקשות. רק אז נוכח מוכר הביצים כי דן לחובה את חברו שהיה נקי מכל אשמה.

מעשה שני : בשעת צהריים באחד הימים, פרצה אזעקה מחנות הנמצאת במרכז מסחרי. עוברי אורח שהיו במקום ראו כי בחנות נמצא גנב הממהר לכלות את מלאכתו. חיש מהר הזמינו משטרה אך בהגיעם הגנב נמלט. אנשי המשטרה החלו בחיפושים קדחתניים אחרי הגנב, כאשר תושבי הסביבה מסייעים על ידם. לפתע ראה אחד האנשים את הגנב מתחבא מתחת למשאית חונה. בהתרגשות סיפר זאת לשוטרים, ששמחו מאד כי הגנב נמצא, הם הקיפו מיד את המשאית כדי ללכדו. בלי גינונים מיותרים תפס אחד השוטרים ברגליו של הגנב ומשכו בתנופה עזה החוצה. מול עיניהם הנדהמות של השוטרים התגלה אדם המביט בהם במבט המום ומבוהל. סרבל העבודה שלו היה מוכתם בגריז שחור ובידו החזיק בכלי עבודה. בהתנצלות ובמבוכה הרפו השוטרים מהמכונאי המבולבל. אותו אדם שחרץ את דינו לחובה, ופסק כי הוא הגנב, גרם בהלה מיותרת למכונאי שעבד לתומו מתחת למשאית, ואי נעימות לשוטרים שנהגו בו בגסות. לו היה פחות פזיז בשפיטתו, היה מונע את הלבנת הפנים שנגרמה למכונאי, ועגמת הנפש שנגרמה לשוטרים. וידע כל יהודי שכאשר אנו דנים לכף זכות אנו גורמים לאהבה ואחוה שלום וריעות. בין כל עדות ישראל ובין דתיים לחילונים. וגם על ידי כך אנו מאחדים את עצמנו- העם היהודי. כמו כן לעניות דעתי: כאשר אנחנו פחות ביקורתיים כלפי הזולת כך אנחנו נשמרים מנסיונות של השפעת יצר הרע עלינו. שכן ביקורתיות- שהינה לדון לחובה, עשויה להוביל לכעס ומזה לגאווה. כלומר עלינו להבין כי לכל אדם בישראל יש ניסיונות רבים אשר דורשים סבלנות אין קץ כדי להתגבר עליהם, וההתגברות על נסיונות אלו בחלקה נעשית על ידי כך שדנים את הזולת לכף זכות. כי כף זכות נובעת גם מחשיבה חיובית. כמו-כן אדם משריש בעצמו תכונה של לחפש זכויות בלבד לצד קדושה, וממילא מעשיו יהיו יותר מדוקדקים כיון שהאדם מחפש למצוא יותר קדושה. וכאשר אנו אומרים יותר מדוקדקים הכוונה להתבונן בזולת באופן מעמיק ולא להיות מושפעים על-ידי רושם ראשון. כמו-כן אדם אשר מקיים את

הגישה של כף זכות הוא עשוי להשפיע על חבריו ללמוד ממנו לדון גם כן לכף זכות. ולבסוף: כמו שאנו דנים לכף זכות בשמים ידונו אותנו לכף זכות כי זה מוריד שפע מהעולמות העליונים!

ולבסוף אביא כמה סיפורים כיצד גדולי הדורות דנו לכף זכות.

א) סיפור ראשון מהספר כף זכות (עמוד מ"ב): בזמן שישיבת מיר הגיעה ליפן אחד התלמידים חלה בטיפוס באופן קשה מאד. מאמצי הרופאים להציל לא הצליחו והחלו בו סימני גסיסה, הרופאים קבעו שאפסו לחלוטין סיכויו לחיות ורגעיו ספורים. הידיעה הובאה במהירות למשגיח רבי יחזקאל לוינשטיין זצ"ל. הוא ניגש אל ארון הקודש, פתח אותו והחל לקרוא את דברי הגמרא בהתרגשות: תנו רבנן מי שחלה למות וכו' ואפילו תשע מאות ותשעים ותשע מלמדים עליו חובה, ואחד מלמד עליו זכות-ניצול וכו'. אחר כך סינגר עליו בקול פולח כליות ולב. ריבונו של עולם! התלמיד החולה שעזב את בית הוריו בגרמניה ונדד לישיבת מיר בליטא, האם אין לו זכות אחת מני אלף? אחר המלצת זכות זו אמר תהלים יחד עם כל בני הישיבה ובדיוק ברגע זה חלה הטבה מפתיעה במצבו של החולה. מצבו השתפר והלך עד שהחלים כליל ולא נשאר בו שום רושם של מחלה (פאר הדור קכ"א).

ב) סיפורים מהספר כף זכות (עמוד קכ"ה-קכ"ו) על רבי לוי יצחק מברדיטשוב: רבי לוי יצחק מברדיטשוב לימד זכות על כל יהודי, אף במקרים שהיו נוטים יותר לחובה - מצא דרך לדון אותם לכף זכות. כאותה פעם בה השכים לסליחות בערב ראש השנה גשמים התחילו לרדת, והוא ושמשו הסתתרו תחת גג של בית אחד. הציץ השמש בחלון וראה חבורה של ריקים ופוחזים מסובים לשולחן וזוללים וסובאים. נאנח השמש ואמר הוי כמה פרוץ הדור! באשמורת הבוקר של ערב ראש השנה יושבים פושעי ישראל אלה שותים ומשתכרים. אסור להוציא לעז על בני ישראל, נזף בו רבי לוי יצחק- חזקה על בני ישראל שאינם נהנים בלא ברכה. אוכלים הם ושותים ומברכים ברכת הנהנין לפני אכילה ושתיה ולאחריהן ותבוא עליהן ברכה.

* אוהב היה רבי לוי יצחק את כל אדם מישראל, ורחמיו על כל מי שהיה נקרא יהודי, וכל איש ישראל היה אצלו בחזקת כשרות והיה מלמד עליו זכות. כשסיפרו לו פעם אחת על יהודי זקן אחד בן שבעים שהמיר את דתו, אמר: הביטו וראו שגם הפחותים בישראל יש בהם איזה ניצוץ של קדושה. כי הרי גם יהודי מומר זה נלחם שבעים שנה עם יצרו הרע ולא רצה לכפור באלוקי ישראל!

* מסופר עליו שפעם ראה עגלון אחד מבני ישראל שהיה עומד עטוף בטליתו ומוכתר בתפיליו, עוסק בתפילתו ומזפת אגב אורחא את אופני העגלה, הסתכל רבי לוי יצחק כלפי מעלה ואמר: רבונו של עולם, ראה והביטה כי אין קדוש כבן ישראל הרי לפניך עגלון יהודי, איש פשוט מן הפחותים שבעם, ובכל זאת גם בשעה שהוא מזפת את אופני העגלה הרי הוא לבוש בטלית ותפילין ועומד ומתפלל לפניך!

*פעם אחת הלך בתשעה באב ברחובה של עיר וראה אדם מישראל יושב על מרפסת ביתו ואוכל את סעודתו בפרהסיא, נטפל אליו רבי לוי יצחק ואמר לו : בני, ודאי שכחת שתשעה באב היום. לא רבינו - משיב הלה - זוכר אני כי היום תשעה באב. שאלו רבי לוי יצחק: אולי אינך יודע שתשעה באב הוא יום צום, ואסור לאכול ולשתות בו? יודע אני שתשעה באב הוא יום תענית - השיב הלה בעזות מצח. בודאי חלוש אתה והרופאים אסרו עליך לצום היום, ניסה רבי לוי יצחק למצוא לו זכות. חס ושלום – ענה בחיוך – בריא ושלם אני בכל רמ"ח אברי. נשא רבי לוי יצחק את עינו למרום וקרא : ריבונו של עולם ! ראה עד כמה מידת האמת של יהודי זה מגעת! נוח לו, ליהודי זה להשיב עצמו רשע, ובלבד שלא להוציא שקר מפיו!

עוד כתב כף הזכות (עמוד פ"ו) סיפור נוסף על רבי לוי יצחק מברדיטשוב. באחד ממסעיו נכח בפונדק אחד, אשר בו התאחסנו סוחרים שהיו בדרכם ליריד. בבוקר ראה רבי לוי יצחק שהסוחרים ממהרים מאד בתפילתם, מתפללים בבליעת מילים ובדילוגים ובתוך זמן קצר מאד סיימו את תפילתם. פנה אליהם רבי לוי יצחק והחל מדבר אליהם בהברות קטועות ובלשון עילגת. הסוחרים שלא הבינו את דבריו, שאלוהו, מה רצון הרבי? ענה להם רבי לוי יצחק, מדוע אינכם מבינים את דברי? הלא כך בדיוק דברתם אל הקב"ה בתפלתכם החפוזה! שעה ארוכה עמד רבי לוי יצחק והוכיחם בדברים על זלזולם בתפילה. כאשר גמר להטיף להם מוסר, פנה רבי לוי יצחק בתפילה אל הקב"ה והחל מלמד על אותם סוחרים סניגוריה. רבונו של עולם כאשר תינוק ממלמל כל מיני הברות אף אחד אינו מבין אותו, רק אמו יודעת מה הוא מבקש. כך עמך ישראל, כאשר מתפללים בחפזון בטוחים כי אביהם שבשמים ודאי מבין ויודע מה רצונם בתפילתם.

ג) בכף זכות – עמוד צ"ח :

מסופר על הגאון רבי יוסף חיים זוננפלד זצ"ל שבבואו לירושלים הלך לכותל המערבי בלויית יהודי ירושלמי אחד. כשראה אותו ערבי אחד בעל חנות בסמטה סמוכה, קם וזרק על פניו קליפות תפוז. החזיר הצדיק פניו אל הערבי, ואמר לו באידיש "תודה רבה"! הערבי לא הבין את דברי הרב, אך חפץ היה לדעת מה אמר לו, על כן פנה ליהודי

הירושלמי ושאלו מה אמר הרב. השיב לו כי אמר "תודה רבה" ביקש הערבי מהרב שיסביר לו על מה התודה רבה, ענה הצדיק כי התודה רבה היא על שזרק על פניו אך ורק קליפת תפוז ולא אבן, שהסכנה בה רבה. התבייש הערבי מאד מדבריו של הרב ומאז חלק לו כבוד בכל פעם שראהו עובר.
יה"ר שנזכה לדון כל אדם לכף זכות, אכי"ר.

סימן ריב - עצות טובות והנהגות נכונות לכוונה בתפילה

מאת הרב חיים רבי / מחוברת טבת-שבט תשס"ג (שנה ג') סי' כב

ידוע הדבר ומפורסם הענין שלכל האיברים שבגופנו בנקל יש לנו אפשרות שליטה וכיסוי להתגבר עליהם אבל על המחשבה זוהי עבודה הקשה ביותר, שיש בה חסרון כיס, ואין השלטון עליה בא בקלות, והרבה כח דרוש לכך לריכוז המחשבה להגיע לדרגה של מחשבות קדושות וכוונה בתפילה. והנני לסדר כאן כמה דברים המועלים למטרה נעלה זו.
ובכן, ראשית הכל, יש להזהר מלשמוע או לראות דברים אסורים ובכלל זה כלי התקשורת (ומאן דתני התשקורת לא משתבש) למיניהם ורדיו הטמאים ומטמאים את נפש האדם, כי בעצם ההקשבה לקולם של פורקי עול ואפיקורסים למיניהם, הרי זה גורם לירידה רוחנית, רח"ל. ועל אחת כמה וכמה בפגם העינים שבזה פוגם במחשבה וכמו שכתב מהרש"א בחי' אגדות (מגילה כח.) שיש בצלם דמות מראה האדם צורה רוחנית כפי מעשיו לצד הטהרה או הטומאה כיעו"ש. וכל זה בבחינת סור מרע. וזהירות יקרה כזאת היא השורש והיסוד להגיע לריכוז גדול במחשבה וכדלהלן.
והנה כתוב בתורה (במדבר טו לט) "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה'" כלומר, שמצות ציצית יש בכחה להזכיר לנו את כל תרי"ג מצות. ובגמ' (מנחות מג:) אמרו כיון שנתחייב אדם במצוה זו נתחייב בכל המצות כולן. ועל פי זה כתב מרן בש"ע או"ח (סי' ח סעיף ח) יכוין בהתעטפו שצונו הקב"ה להתעטף בו כדי שנזכור כל מצותיו לעשותם. ונראה לבאר כי הציצית דומה ל"דגל של מדינה" אשר כל דגל בצבע ובסמל שלו. וכל מי שרואהו נזכר בכל המנהגים והרפתקאות ותכונות של אותה מדינה וכלשון המדרש (סוף פ' בלק) על הפסוק וישב ישראל בשטים, שמקום של שטים זנות היה ע"ש. ומאידך, ירושלים נקראת על שם יראה שלימה והר המוריה שממנו תצא הוראה (תוס' תענית טז.) נמצא שהמקום גורם לרוחניות ולגשמיות. וכמו שהדגל של המדינה מסמל הרבה, כך מצות ציצית עצם ההסתכלות עליה כמ"ש וראיתם אותו וגו' צריך מיד לעורר אותנו לזכור תרי"ג מצוות. וזהו ע"י צורת הגדיל והחוטים וגימטריא של ציצית שעולים לסך

תרי"ג, וצריכים להזכיר לנו תרי"ג מצוות. ומי באמת נזכר בזה – מי שראשו נקי מעבירות ואז תמיד מסתובב במוחו דרכים בעבודת ה' וזוהי הדרך להתזכורת שנתן לנו השי"ת ע"י מצוות ציצית, דהיינו כשרואה ציצית צריך מיד לדמיין לעצמו תרי"ג מצוות שהרי זוהי המטרה של תורתנו הקדושה וכמו שעושים תזכורת שלא לשכוח ע"י קשר בבגד או החלפת שעון היד, כך צורת הציצית – במהירות עצומה בהסתכלות אחת חייבת לזרז אותנו לזכור תרי"ג מצוות וכמו מי שרואה אקדח דרוך ביד - מיד חושש. וכשרואה חכם גדול – מיד מתלהב. וכשרואה ס"ת – תיכף עומד בהתרגשות. כך כשרואה ציצית בצורתו המקורית על כנף הבגד, צריך לזכור מיד תרי"ג מצוות שזוהי כוונת מצות ציצית ועיקר מטרתה כמ"ש וראיתם אותו וזכרתם וגו' וכמ"ש בס' החינוך (מצוה תק) שאדם זקוק למזכירים רבים.

וזכורני ששמעתי פעם תירוץ הגר"ח מבריסק זיע"א על קושייתו המפורסמת של מרן בכסף משנה (ריש פ"א) מהלכות ציצית, איך כותב הרמב"ם שאין מנין החוטים מן התורה נגד גמרא מפורשת ביבמות. והניח בצ"ע. ותירץ הגר"ח הנ"ל, שהגמרא מתכוונת לא בתור מנין חוטים אלא בתור צורת הגדיל. שכך צריך להראות צורת הגדיל. ומה הכוונה בזה, ויתכן לומר מנין (מ"ם בחיריק נו"ן בשוא) שייך בדבר שהמצוה למנותו כמו ספירת העומר אבל במצות ציצית זה לא דין במנין אלא דין בזכרון, לזכור ע"י ראיית העיניים שבציצית תרי"ג מצוות נמצא שצורה זו שיש בה שמונה חוטין היא הצורה שקבע השי"ת שעל ידה נזכור מצוות ה' ואין זה מדין מנין אלא מדין צורת הגדיל וממילא אין קושיא על הרמב"ם.

ומעתה נראה שה"ה בהזכרת שם שמים עלינו להגיע להרגשה כזו כשמרגישים שם שמים כי כמו שרמ"ח מ"ע ושס"ה מל"ת מתאימים בדיוק לגוף האדם וכל מצוה מתקנת ומאירה לאותו אדם. ומצות "אנכי ה' אלוקיך" כנגד הלב שמחזקת כל הגוף כך האמונה מ"ע מן התורה שהעשין כנגד רמ"ח איברים מחזקת את האדם. ומצות לא תעשה של "לא יהיה לך" שהלאוין כנגד שס"ה ימים. וזה כנגד יוה"כ שיום אדיר בימי שנה ומחזק לכל השנה נמצא שהרמ"ח והשס"ה מתאימים לאדם ולעולם ממש בדיוק נמרץ. וכן מבואר במהרש"א בח"א (מכות כג:) וכיוצ"ב בשם הוי"ה שהרי מבואר בזוה"ק (פ' מצורע דנ"ה ע"א) עה"פ שמעה ה' צדק הקשיבה רנתי האזינה תפילתי בלא שפתי מרמה. מה שייך, שפתי מרמה בתפילה. אלא כל מלה ומלה שמוציא האדם מפיו בתפילה עולה למעלה ובוקעת רקיעין ובוחנים שם אם היא כשרה עולה לפני השי"ת לעשות רצונה, ואם לא, דוחים אותה לחוץ. ע"ש. ועל אחת כמה וכמה בהזכרת שם שמים.

ומה גם ששם הוי"ה ברוך הוא מכוון כנגד גוף האדם כמו מ"ע ול"ת וכמבואר בזוה"ק (פ' בהר דק"י ע"ב) עה"פ זה שמי לעולם וזה זכרי לדור דור שאותיות י"ה עם המלה שמי בגימטריא שס"ה ואותיות ו"ה עם המלה זכרי בגימטריא רמ"ח. נמצא שבכח יש לנו את הכל מוכן ומתאים לכוונות אלו במחשבה ומצוות התורה במעשה, וגם עצם השם של יהודי שמקורו מהשם יהודה וכמבואר בתרגום יונתן בן עוזיאל עה"פ יהודה אתה יודוך אחיך. ומבואר עוד בזוה"ק (פ' לך לך דף צ ע"א) שגם של הוי"ה מרומז במלה יהודה. ומה שניתוסף אות דל"ת לרמז על דוד המלך עליו השלום שהיה מרבה בתהילות להשי"ת ע"ש. ורואים מכל זה שרצון השי"ת שנתקשר ונתכוון בשמו הגדול תמיד ושזה חלק מאתנו ממש. ועיין רש"י (שבת פ"ו ע"ב) שהיראים וחרדים לקיים מצוות גופן מתחמם תמיד והגויים לא ומי שיגיע להרגשה נפלאה זו שגופו ושכלו מתאים מכל הבחינות לקיום מצוות וכוונה בהזכרת שם שמים, יהיה לו קל יותר לבצע ולהתאמץ בזה.

והנה בתפילה יש דרגות בלי סוף ובפרט בהזכרת שם שמים ולא לחינם מבואר בש"ע (סי' צח) שחסידים ואנשי מעשה היו מכוונין בתפילתם עד שהיו מגיעים קרוב למדרגת הנבואה. ע"ש. ונראה שלפי המבואר בש"ע או"ח (סימן ה') ובבא"ח (פ' וישב ס"ג) אלו הם דרגות הכוונה בהזכרת שם שמים. א) לכוין ביאור המלה אדון הכל וזה חובה לכו"ע. ב) להוסיף לכוין, היה הוה ויהיה כמ"ש בש"ע. ג) לצייר באותו זמן מול עיניו שם הוי"ה ובאות אחרונה להכניס בציור שם אדנות, ועי"ז משתף רחמים בדין. ד) דרגה נוספת להוסיף שילוב הוי"ה אדנות כזה יאהדונהי וכמובן שאין מלה כזו אלא הכוונה רק לייחד שם שמים בשילוב הוי"ה אדנות ויש בזה כבוד שמים גדול ולהקל על הציור אפשר לחלק מלה זו לשתי אותיות יחד ובשתים יעופף. כדי להקל על כוונה זו. ה) כוונה נוספת בכל שם שמים בעמידה יכוין ניקוד שונה מחבירו ואלו הנקודות כנגד עשר ספירות. ו) כוונה נוספת בברכת אבות ומודים שצריך לכרוע בהם ארבע כריעות שהם: באבות תחילה וסוף, והודאה תחילה וסוף. כל פעם בשתי אותיות של הוי"ה אדנות. יא - הד - ונ – הי. ולדעת הזוה"ק בתיקונים, חמור מאוד מי שלא מכוון בזה. והובא להלכה בספר כה"ח (סי' קיג אות ב) והוסיף, מי שלא מכוון כן יש בזוה"ק פסוק קשה עליו, ומי שמכוון עליו נאמר אז תקרא וה' יענה. וגם בספר ש"ע המקוצר להגר"י רצאבי שליט"א הביא כן. והעצה הפשוטה ביותר לכוון כל הנ"ל להתפלל מתוך הסידורים שיש בהם כל הכוונות והציורים הפשוטים הנ"ל כמו סידורי "איש מצליח" "עבודת השם" "כוונת הלב" וכיוצא. אשר בהסתכלות מהירה מאוד יוכל לכוון. ועצה זו הובאה בס' בא"ח הנ"ל. וביאר שם, שבזה יוכל לכוון בנקל בלא טורח. וכידוע מי שמכוון טוב יותר כשרואה בסידור יעשה

כן. אבל מי שמעדיף להתפלל בע"פ ובעיניים עצומות כיצד יגיע לכוונות אלו. ונראה שאיש כזה צריך לעשות תרגילי כוונה, כלומר, להעביר ולצייר מול עיניו במשך היום מידי פעם ציורי הוי"ה כציורי ציצית. והנהגה זו יש ללומדה מציצית ובפרט קודם ברכה או שקודם העמידה ממש, יעיין רגע בסידור בשם הוי"ה כדי לחקוק כן בשכלו ואח"כ יעצום עיניו ובזכרונו ישאר ציור זה כדי לכוון בו במשך הזכרת ש"ש שבעמידה ואסמכתא לכך מדוד המלך ע"ה שאמר בספר תהילים (פרק טז) "שויתי ה' לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוט". משמע שיש כאן נתינת טעם כאילו דהע"ה אמר לנו כיצד זכיתי לשויתי, בזכות שמימיני בל אמוט, כי תמיד ציירתי כן מול עיני וזה עוזר לשויתי וזה מתאים להנהגתו של הרא"ש בספרו אורחות חיים שבהזכרת ש"ש יעצום עיניו.

ועיין להרמב"ם ריש פ"א מהלכות ברכות שכ' וז"ל: ברכות רבות תקנו חכמים דרך שבח והודיה ודרך בקשה כדי לזכור את הבורא תמיד ע"כ. ונראה שלזכור את הבורא זה לא רק לדעת תמיד שיש עין רואה ואוזן שומעת וכו' אלא גם להגיע לדרגה לצייר שם הוי"ה תמיד נגד עיניו וכמ"ש המשנ"ב (סי' א' סק"ד) ושזה סוד שויתי ה' וכו' וזה תועלת גדול לענין היראה ע"ש. ובאמת שאחד הסגולות לכוין בתפלה, זה ע"י ציור מול עיניו בעיניים עצומות את המלים והאותיות שמוציא מפיו ועאכ"ו שיש ענין גדול לעשות כן בהזכרת ש"ש ובעצם יש משהו נוסף שמסייע והוא שע"י הזכרת ש"ש כשמכוון גם היה הוה ויהיה שיש כאן הרבה וי"ן יודי"ן וההי"ן ממילא קל יהיה לו מאוד להגיע גם לציור ולשילוב. ובודאי בן תורה צריך להתאמץ בזה (וכמ"ש בס' אור לציון וברכ"ה) ועיין זוה"ק פ' וישלח (דקע"ד ע"א) שבזמן שיש זכיות בעולם השי"ת מתגלה בהוי"ה שזה רחמים. ולהיפך ח"ו באלקים. והוסיף (שם דקע"ח ע"א) מי שיודע לשבח את הקב"ה כפי הצורך, הקב"ה מקבל תפלתו ומצילו שנאמר אשגבהו כי ידע שמי וסמיך ליה אורך ימים אשביעהו ויש להעמיס כן בדברי הנביא יואל (פ"ג פ"ה) שניבא על מלחמת גוג ומגוג: השמש יהפך לחושך והירח לדם לפני בא יום ה' הגדול והנורא והיה כל אשר יקרא בשם ה' ימלט ע"ש. שהכוונה בזה מי שנזהר לכוון היטב כשקורא ומזכיר שם שמים בכבוד גדול מאוד, יזכה לישועות גדולות וימלט מכל הצרות.

הצעת הדברים: ראשית - לכוון אדון הכל כקריאתו. להוסיף – היה הוה ויהיה ככתבו. ויעתיק משם ציור הויה ושילובו. ואשריו ואשרי חלקו.

סימן ריג - מדת השקר

מאת הרב רונן כרייף / מחוברת טבת-שבט תשס"ג (שנה ג') סי' כד

[עיקרי הדברים במאמר זה היו למראה עיני מוה"ר הרב חיים רבי שליט"א]

בבבא מציעא (כג:) איתא, אמר רב יהודה אמר שמואל בהני תלת מילי עבידי רבנן דמשנו במילייהו במסכת ובפוריא ובאושפיזא ופירש רש"י במסכת. יש בידך מסכת פלוני סדורה בגירסא או לאו ואע"ג דסדורה היא לו יאמר לאו ומדת ענוה היא: בפוריא. שימשת מיטתך יאמר לאו מדת צניעות היא: באושפיזא. שאלוהו על אושפיזו אם קבלו בסבר פנים יפות ואמר לאו מדה טובה היא, כדי שלא יקפצו בו בני אדם שאינן מהוגנין לבא תמיד עליו ויכלו את ממונו. עכ"ל. ועיין מה שפירשו התוספות בכל הנ"ל.

והנה תוספות בד"ה אושפיזא, ציינו למה שנאמר בגמרא ביבמות (סה:) א"ר אילעא משום רבי אליעזר בר' שמעון מותר לו לאדם לשנות בדבר השלום שנאמר "אביך צוה וגו' כה תאמרו ליוסף אנא שא נא וגו'" [ופרש"י בד"ה אביך צוה. יעקב לא צוה אלא הם שינו מפני דרכי השלום. עכ"ל]. ר' נתן אומר מצוה שנאמר "ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני וגו'" [ופרש"י בד"ה איך אלך. וכתיב ויאמר ה' עגלת בקר תקח בידך ואמרת לזבוח וכו' הקב"ה צוה לשנות. עכ"ל.] דבי רבי ישמעאל תנא גדול השלום שאף הקב"ה שינה בו דמעיקרא כתיב "ואדוני זקן" ולבסוף כתיב "ואני זקנתי" [ופרש"י בד"ה ואדוני זקן. שרה אמרה לשון בזוי וכשגילה הקב"ה הדבר לאברהם כתיב למה זה צחקה שרה וגו' ואני זקנתי ושינה הדבר מפני השלום. עכ"ל].

למדנו א"כ מכל הנ"ל שמותר לאדם לשנות מפני השלום, ונשאלת השאלה מדוע נאמר "מותר לשנות מפני השלום" ולא נאמר "מותר לשקר מפני השלום" כי לכאורה זהו שקר ממש, כי משנה ממה שקרה במציאות באמת! ואם לחשך אדם לאמר שינוי זה שהתירו זהו הנקרא בפי כל "שקר לבן" שמותר, דע שעצת היצר היא זו, כי מאן דכר שמיה סוגי צבעים בשקר לולי המצאתו של הכסיל הזקן, ע"מ שהאדם הירא לדבר השם יוכל מידי פעם לשקר בלבן כאוות נפשו ולהנצל מדינה של גהינם, וזהו השקר הגדול ביותר מכיון שהוא שקר כפול, שבנוסף על מה שמשקר אחרים משקר הוא גם את עצמו.

כדי לענות על שאלה זו נתבונן בדבריו הנפלאים של הרב דסלר בספרו "מכתב מאליהו" (ח"א עמוד 94) וז"ל מהו אמת ומהו שקר? בתחילת חינוכנו הבננו, שאמת הוא כשמספרים עובדות כמו שאירעו, ושקר כשמשנים מזה. אך זהו רק באופנים פשוטים, אבל למעשה יש הרבה אופנים שבהם אין הדבר כן. לפעמים אסור לומר דברים כמו שהם, למשל לספר מה שיש בו פגם לחבירו, בלי תועלת והכרח, ולפעמים צריך דווקא לשנות, כשהאמת לא יועיל אלא יזיק, כי אז מה שנראה כאמת הוא שקר, שמוליד תוצאות של רע. ומה שנראה כשקר מביא לתכלית של אמת. נמצא שאמת הוא מה שמביא לטוב ולרצון הבורא, ושקר הוא מה שנותן הצלחה לעסקיו של שר השקר, הסיטרא אחרא. ע"ש מה שהאריך בזה. מוכח מדבריו שפירוש "שקר" אין הכונה להפך

מן המציאות שרואים בעיניים, אלא ההפך מדעת התורה הקדושה, והיינו ההפך מרצון הבורא יתברך, והאמת אין פירושה מה שקרה במציאות הנראית לעינינו הטועות, אלא היא מה שרואים עיני גדולי הדור בלבד, שזהו רצון ה' יתברך באמת, עפ"י זה מובן וברור מדוע חכמינו הקדושים השתמשו בלשון לשנות ולא בלשון לשקר, כי באמת זה אינו שקר כלל ועיקר אלא האמת באמת, רק שיש לשנות ממה שקרה במציאות לעיננו הטועות ע"מ להגיע לאמת של ה' יתברך, והבן.

עפ"י המבואר לעתים כדי למנוע מחלוקת ולהביא את השלום אנו משנים מהמציאות ואומרים לחבר את האמת של התורה, עוברים מספר ימים והחבר מגלה את מה שקרה במציאות ומתחיל להקפיד ומפתח חוסר אמון בחבירו, ומעתה אינו מגלה לו סודות וכן על זה הדרך, עלינו לדעת שזו טעות חמורה וצריך לשמוח בחבר נפלא זה, שמחפש את אמת התורה בלבד, ומשתדל בכל כחו למנוע מריבה ומחלוקת עם חברו כי הוא האוהב האמיתי שלו, ובחבר כגון זה צריך להתדבק וללמוד ממעשיו אלו. דבר זה מצוי יותר בין בני המשפחה ובפרט בין בני הזוג, שנמצאים זה לצד זה הרבה יותר מן החברים, שמשנים ע"מ להביא את השלום אל ביתם ולמנוע מחלוקת ומריבה וכשהדברים מתגלים הכל חוששים, על כן ישים על לבו כל אדם, שכמו שהוא משנה לפעמים, כדי למנוע מחלוקת, גם אחרים משנים וישמח בזה ואפילו יודה לאותו חבר בכל לבו על כך שזיכה אותו לא לכעוס ומנע אותו ממחלוקת, שידוע עד כמה שנואה המחלוקת לפני הבורא יתברך, וכן יודה אדם לאשתו היקרה ששינתה ממה שאמרה אמא שלה או אבא שלה על החתן הנפלא, וכן על האשה להודות לבעלה על מה ששינה ממה שאמרה חמותה עליה, כך באמת ירבה השלום בבית ומחוץ.

כדי למנוע תקלה זו שאפילו לא תבא ובפרט בין בני הזוג, אזי כשיושבים ביחד שניהם והאוירה נינוחה, על בן הזוג לומר לגברת: יש לי בקשה, אם שמעת מישהו שמדבר עלי דברים שאינם טובים ואם אשמע אותם אני עלול להתרגז, או אם מישהו עשה דבר שלא אשמח בו, אל תספרי לי ואם אשאל אני מתיר לך לשנות, כי אני יודע שזוהי דעת התורה הקדושה, וכך גם אם בת זוגתו תשנה והוא יגלה את מה שקרה במציאות, לא יוכל להקפיד וישמח בבת זוגתו שמחפשת את טובתו האמיתית שלא יכעס, ובזה זוכים גם שניהם למניעת דיבורים מיותרים בבית ולשה"ר וכיו"ב.

עוד בענין מדת השקר, אם נתבונן נגלה שישנם הרבה דברים שנראים לעין כל כמחדירים יראת שמים, כעוזרים לעבוד על המידות, כמסייעים לעבודת ה' יתברך, כהלכה למשה מסיני, וכעזה"ד, אך בבואנו לשאול את דעת רבותינו הקדושים, גדולי הדור, שראייתם

הקדושה היא רצון ה' יתברך, נפעמים אנו מחדש על התשובה ועל הדרך האמיתית והישרה שהיא הפוך ממש ממה שחשבנו או ראינו או שהבננו בשיכלנו הפעוט, על כן נכתוב בעזרת הנותן לאדם דעת דוגמא אחת מיני אלף שהרבה טועים בה בתקוה להשי"ת שיסמכו רבותינו ידיהם על הדברים ונזכה לעשות נחת רוח ליוצרנו:

רוב החידושים שבטכנולוגיה כיום גבי מכשירי הטלפון בכלל וגבי הפלאפונים בפרט, מוסתר בתוכם ארס נחש ביחס שבין אדם לחברו וביחס גם שבין אדם למקום ונבארם בעזר ה', ידעתי גם ידעתי שבכל דבר שאציין לקמן יש בו מן הטוב, אך בזה לא אכתוב ולא אפרט כי הכל בקיאים בטוב שבדבר, ומה גם שלולי הטוב שבדבר לא היה יכול יצר הרע להכניס את עצותיו הנפלאות לתוך ביתם של היראים לדבר ה' כי לא היו שומעים לו כלל ועיקר, ועל זה רמזו חז"ל באומרם "היום אומר לך כך ומחר כך וגו'", שמתחיל הוא בדבר הנראה מתאים ועוזר ומקדם בעבודת השי"ת, אך במזימת היצר הרע אשר טמון בדבר זה אין מבין ויודע או שמא אנחנו לא רוצים להבין, כי הרי אנחנו רוצים פלאפון משוכלל וכדו'.

· שיחה ממתינה

כאשר אדם משוחח בטלפון, ובאותו זמן אדם אחר מנסה לחייג אליו, המתקשר שומע צליל מיוחד של ממתינה, והאדם שאליו הוא מחייג שומע בתוך השיחה צלילים קצרים במרווח של זמן קבוע, אשר מודיעים לו כי ממתינה לו שיחה.

מזימת היצר הרע- אדם שצריך מישהו דחוף מאוד (ובדרך כלל כל אדם חושב שהענין שלו הוא הדחוף ביותר) מתקשר אליו ושומע צליל של שיחה ממתינה, מכיון שהענין דחוף מאוד, הוא מחכה על הקו עד שיענו לו, וצליל האיתות מפריע מאוד לשיחה, ועלול גם לגרום לחוסר הקשבה מלאה מחמת הסקרנות מי הוא המתקשר, ובפרט אם הלה מחכה לשיחה חשובה, מה שעלול לגרום לסיום השיחה באמצע ומישהו עלול להיפגע. בנוסף עלול המתקשר להקפיד על מה שלא עונים לו, למרות שאינו צודק.

· שיחה מזוהה

ברגע שמתקשרים אליך מופיע על גבי הצג מספר הטלפון של המתקשר או לחילופין שמו והינך יודע מי המתקשר, ואפילו באמצע שאתה משוחח ומתקשרים אליך בנוסף על צליל האיתות של השיחה הממתינה, מופיע על הצג הזיהוי של המתקשר, מה שנקרא בפי כל "שיחה ממתינה מזוהה".

מזימת היצר הרע- ישנם אנשים שאחר שרואים על הצג שזהו פלוני, לא עונים לו, כי עתה אין להם כח לשמוע אותו, או להתווכח איתו וכיו"ב, לענ"ד זהו בריחה מן האמת, מכיון

שאינם רוצים לומר לו בדרך ארץ ובלשון רכה, שאינם יכולים עתה לדבר עימו כי עסוקים כרגע ויצרו עימו קשר מאוחר יותר, או לרמוז לו שאינם רוצים קשר עימו כלל ועיקר, מעדיפים הם לא לענות, וברוב המקרים המתקשר נפגע כי יודע שלא רוצים לענות. ולעתים הוא נפגע סתם כי תמיד שהוא מתקשר לא עונים מכיון שהם לא נמצאים בבית כבר שבוע, או שהטלפון מקולקל ולא שומעים את הצילצול וכיו"ב. ולעתים המתקשר מבין שלא רוצים לענות לו ומתקשר שוב, בדרך שהשיחה לא תהיה מזוהה, והלה עונה וחייב הוא עתה לשקר מפני השלום, ואין זה נקרה לשנות מפני השלום, כי הוא הביא את עצמו לידי כך. ואם בממתינה ישנו אדם חשוב יותר מזה שמשוחחים איתו עכשיו, אז מורידים אותו מן הקו בצורה יפה כמובן, שלא לפגוע ח"ו, ועוברים ליהודי השני היותר חשוב, משום שזקוקים לו עכשיו יותר מיהודי אחר, ועל זה אף מעידה חברת "בזק" בפרסומותיה על "שיחה ממתינה מזוהה" ומחזקת את הקשר שצריך לשרור בין יהודי ליהודי, בזה"ל: "מהיום אפשר לבחור מתי שווה לעבור", פשוט וקל. כתוב בתורה הקדושה "ואהבת לרעך כמוך" וחייב אדם לכבד כל יהודי כגופו, ואם הינך עסוק ולא יכול לענות, יהיו כל ישראל בעיניך שוים, ואל תענה לאף אחד, ואם אתה יכול לענות עליך לענות לכולם, לומר את האמת בדרך ארץ ולשון רכה וה' יהיה עימך.

· פלאפון רוטט

בזמן שמתקשרים אליך, במקום צילצול המכשיר רועד ומודיע על השיחה.

מזימת היצר הרע- יצר הרע אחר שהצליח להכניס את מכשיר הפלאפון אל תוך בתי הכנסיות ובתי המדרשיות [חוץ מבתי המשפט ח"ו, ששם חל איסור פגיעה חמור בבית המשפט והפוגע יבוא על עונשו בקנס כספי] נוצרה לו בעיה קשה מאוד, שרוב האנשים היו סוגרים את הפלאפון מחשש שהצילצול יפריע למהלך התפילה או ללומדי התורה, ומה גם שזה מבייש מאוד שהמכשיר מצלצל וכולם מסתכלים, טיקס היצר עצה והחליט להרעיד את עולם התורה כולו, בהמצאתו החדשה "הפלאפון הרוטט" ובכך עלה זממו בהצלחה רבה, שאפילו הוא עצמו לא שיער לה, הציבור אינו חושש כלל ומכניס את המכשיר בעודו דלוק לבית הכנסת ולבתי המדרש, ואינם שמים על לב שעתה הפלאפון כבר לא מפריע לכלל הציבור, אך מפריע הוא לבעל המכשיר עצמו, וכבר אין בנמצא אחד שאין לו מכשיר, ובדאבוננו רואים אנשים שעונים אפילו בזמן שיחתם האישית עם מלך מלכי המלכים הקב"ה, ומשמיעים למתקשר את שיחתם עם הבורא, ע"מ שלא ישכח ח"ו להתקשר בעוד מספר דקות ויחשוב שלא רוצים לענות לו ויפגע ומכוונים הם לקיים מצוה שבין אדם לחבירו, על זה היה דוה לבנו ועל אלה חשכו עיננו, והוסיף הרה"ג, ראש

הישיבה, מו"ר ועט"ר בזה"ל: שהנזהר להכנס לבית הכנסת ובית מדרש ומכבה קודם הפלאפון, מקיים מצות ומקדשי תיראו, וגם ונקדשתי וכו' ולהיפך חילול ה' וכו'. עכ"ל.

· תא קולי

אדם שמתקשר ולאחר כמה צילצולים לא עונים לו, עונה מזכיר שמכוין את המתקשר, שלאחר הציפצוף ישאיר את הודעתו, וכיום ישנה אפשרות לשמוע את ההודעה בו בזמן שהלה משאיר את הודעתו, לראות מה הוא רוצה ולענות לו אם רצונו משתלם לנו, וזה טכנולוגיה מתקדמת של יצר הרע בשיחה המזוהה שציינו לעיל.

מזימת היצר הרע- ישנם אנשים שאינם מקשיבים להודעות שהתקבלו במכשיר, מכיון ששמיעת ההודעות עולה בדמים, ועלולה אף לחייבם לחזור למתקשר וטענה בפיהם "מי שיתקשר וצריך אותי באמת, יתקשר שוב". לכן אדם שאינו שומע את ההודעות ואינו מבטל את התא הקולי, יתכן שנכשל הוא בעוון גזל, כי המתקשר שהשאיר את ההודעה ישלם על הזמן שדיבר בתא קולי, כשיחה רגילה.

· מכשיר אלחוטי

מכשיר ללא חוט המחובר למקום מסויים, כך שיהיה ניתן לילך ולדבר בכל מקום ובכל זמן.

מזימת היצר הרע- אדם המדבר עם חברו והמכשיר נותן לו אפשרות להמשיך לעסוק בענייניו, יתכן שאינו מתייחס ומקשיב כראוי לחבר שעימו הוא משוחח.

· רמקול/דיבורית לרכב

אפשר לדבר ללא החזקת המכשיר.

מזימת היצר הרע- מזימת היצר דלעיל גבי מכשיר אלחוטי הולכת ומחמירה עקב טכנולוגיה זו. ותיתכן בעיה נוספת של סכנת נפשות בנהיגה ובפרט בחורף.

· שליחת הודעות כתובות

במקום להתקשר, ישנה אפשרות לכתוב הודעה ולשולחה למכשיר אחר.

מזימת היצר הרע- ישנם מקרים שנשלחים הודעות מאנשים שאינם מוכרים, אם בטעות אם במכוון, ויש בהם נבלות פה וחוסר צניעות והסכנה רבה ודי למבין.

· מסך צבע ומצלמה

עד עתה ראינו בשחור לבן את תמונתם של גדולי הדור כמו מרן שליט"א, עכשיו עלינו לראותם בצבעוני, תמונה מלאה ממש, כי כבר נאמר "והיו עיניך רואות את מוריך", א"כ ללא הפלאפון איך נזכה ליראת שמים?! ואם ח"ו אנחנו אוהבים איזה רב ותמונתו אינה מופיע באינטרנט, אין מה לדאוג חברות הפלאפון חשבו כבר על זה והרכיבו לנו מצלמה דיגיטלית משוכללת ע"מ שנוכל לצלם את גדולי הדור ולזכות ליראת שמים טהורה.

מזימת היצר הרע- בנוסף על הסכנה שציינו לעיל גבי שליחת הודעות, במכשיר עם מצלמה ומסך צבעוני אפשר לצלם מה שרוצים ולשלוח תמונות שונות ומשונות לכל מי שרוצים, אפשר גם להוריד מהאינטרנט הנורא כל מיני תמונות, ובעתיד גם "כלבים" וסרטי וידיאו וכיו"ב, פשוט סכנת נפשות ממש ה' ישמור ויציל.

· שימו לב!!! המצאה של שנת 2003 – זיהוי מצלמת מהירות.

ע"י מכשיר הפלאפון אפשר לקבל דיווח על מצלמה של המשטרה המצלמת את העובר על המהירות המותרת, במרחק 5 ק"מ מן המצלמה מקבל הנוהג בריכבו, במהירות של 180 קמ"ש, דיווח במכשיר הפלאפון שישנה מצלמת מהירות ועליו להזהר שלא יצלמו אותו עובר על ה"חוק", מוריד הלה את המהירות ל- 100 קמ"ש, לאחר שעובר את המצלמה חוזר ומגביר את המהירות ל- 180 קמ"ש, הפלא שהמצאה זו באישור המשטרה, שרוצה לסכל ולמנוע תאונות דרכים ולחנך את הנהגים ליסוע כיאות, ויתכן שהמשתמש בטכנולוגיה זו עובר על האיסור "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם". ובו בזמן ששורות אלו נכתבות בודאי שיושבים מוחות ללא תורה ויראת שמים ובראשם היצר הכסיל, לטקס עצות נוספות כיצד לגרום להרס ביחס שבין אדם לחבירו, הרס בלימוד התורה הקדושה, הרס בתפילה וכל כיו"ב. רח"ל.

על כן הירא לדבר ה' יברור נושא כואב זה עפ"י האמת האמיתית, האם הוא צריך והאם זה מתאים לו ויתייעץ עם דעת תורה, כי לצערנו אנשים מתייעצים עם הרב הגדול, רק בזמן שהינם מסתפקים מה לעשות, אבל פלאפון ודאי שצריך!!! אך ישנו "חכם" שרוצה פלאפון והולך לרבו כדי לקבל חותמת של דעת תורה על הפלאפון החדיש שעומד הוא לקנות ואכמ"ל. אך דבר אחד ברור שמכשיר עם מסך צבע וכיו"ב הינם איסור חמור על כל איש ישראל. לכן בכל דבר ודבר צריכים אנו לשאול את דעת התורה מפי הרבנים שיחיו וללכת בדרכם ולא לסור ימין ושמאל, ובזה נזכה ליראת שמים ולמדות טובות ולכל הטובות אמן ואמן.

ומכאן ברכה שלוחה לנוות ביתי היקרה, שמסייעת ועוזרת ללא הפוגה, וגם בכתיבת המאמר הנ"ל נתנה את חלקה ועצותיה הנפלאות, שה' ישלח לה הצלחה בכל מעשי ידיה, וימשיך ליתן לה כח ותושיה לגדל את ילדינו על אדני התורה והיראה אמן כן יהי רצון.

סימן ריד - שלום בית

מאת ר' דוד ענתבי / מחוברת אדר א-ב תשס"ג (שנה ג') סי' לח

אמרו רבותינו (יומא ט:)"מקדש ראשון מפני מה חרב? מפני שלושה דברים שהיו בו: עבודת אלילים, גילוי עריות, שפיכות דמים אבל מקדש שני שהיו עוסקים בתורה במצוות וגמילות חסדים, מפני מה חרב? מפני שהיתה בו שנאת חינם, ללמדך ששקולה שנאת חינם כנגד שלוש עבירות, עבודת אלילים, גילוי עריות ושפיכות דמים". ע"כ. למדים אנו מכאן כמה חמור עון שנאת חינם, ואם הדברים אמורים בין אדם לחבירו, קל וחומר בין איש לאשתו שהשנאה מביאה לידי גירושין, ואמרו ע"ז (גיטין צ:) המגרש את אשתו הראשונה, אפילו מזבח מוריד דמעות. ועוד אמרו ז"ל (סנהדרין ז.): "כשאהבתנו היתה גדולה על רוחב הסייף היה לנו מקום, עכשיו כשאין אהבתנו עזה כל כך, לא די לנו מקום בין ששים אמות" ע"כ.

אחת הסיבות שזוגות לא חיים באושר מפני שכל אחד רוצה להגיד את המילה האחרונה. אם אחד מהם אמר מילה, השני אינו נשאר חייב, ומיד מחזיר בהתקפה. וכך נוצרת מריבה. ואז כל אחד חושב שהוא צודק, וקשה לבוא ולהשלים, כי היצר הרע מכניס גאוה בלב שניהם, ואומר להם: שהבן זוג יבקש סליחה, כי אם תוותר יכופפו אותך כל הזמן. והנה בספר בראשית (פרק יג פסוק ז) נאמר: "ויהי ריב בין רועי מקנה אברם ובין רועי מקנה לוט וגו'" ובפסוק שלאחריו נאמר: "ויאמר אברם אל לוט אל נא תהי מריבה ביני ובינך וגו'" ויש לדקדק מדוע שינה הכתוב לכתוב פעם "ריב" ופעם "מריבה"? אלא יש להקדים ולומר כי הנה "ריב" לשון זכר הוא וזכר אינו יולד לעומת זאת "מריבה" היא לשון נקבה שיולדת. אברהם אבינו אומר ללוט: אמנם התחיל הריב, אבל ריב אפשר לעצור מה שאין כן במריבה שמתרבה ויכולה להרוס עולמות. לכן כל בעל ואשה צריכים לדעת, שגם כאשר פרץ ביניהם ריב, עדיין לא מאוחר להרגיע אותו, ואפשר להחזיר את השלום והאחווה בקלות לבית. אבל כשזה הופך ל"מריבה", קשה מאוד להרגיע את הרוחות שהיצר הרע מראה לכל אחד שהוא צודק, ואז לא מדברים כלל והאוירה נעכרת, ואין צורך לומר, כמה הדבר הזה משפיע על הילדים הרכים שרואים שאבא ואמא לא מדברים. לכן כל בעל ואשה צריכים לחיות בהבנה ואהבה, ובפרט בבית ששומרים בו תורה ומצוות, שאין מקום למריבה כי הכל עפ"י דעת התורה.

והנה לעיתים בעל חוזר מאוחר בערב ואשתו מיד תוקפת אותו בשאלות: איפה היית כל היום? אני כל היום עסוקה בטיפול הילדים ובנקיונות הבית, ואין לי עזרה. והוא בבלי דעת מיד מחזיר בתקיפות: "תורתי אומנותי", גם אני עייף, ואת עוד מתלוננת?! לכן מיד כשבעל נכנס הביתה לפני שאשתו תתקוף אותו, יקדים רפואה למכה ומיד יפנה אל הרגש שלה ויאמר: אשתי היקרה כל היום דאגתי מאוד היאך את מסתדרת, ובמה

אני יכול לעזור לך למרות כל עיסוקי! שמח אני לראות שהכל מוכן ומתוקן לסעודה, והבית נקי. בודאי שאז האשה תרגע ולא תוכל להשיבו בהתקפה, מכוון שהיא רואה שמעריכים את מעשיה. וגם באותו זמן יראה נכונות לעזרה, ולא יפתח ספר או גמרא וילמד על חשבון עזרתו לאשתו. ובמיוחד כשאשתו מנקה מסדרת ומתעייפת מרוב עבודות, הוא יושב בנחת לימודו גמרא עם פירוש רש"י ותוספות. מתוך כך אשתו תפתח לעצמה ח"ו שנאה לתורת בעלה, בטענה, שחלילה זה מה שהתורה מלמדת לא להתייחס לאשה ולילדים.

לפעמים אשה מדברת עם בעלה או שואלת אותו שאלה, ומיד הוא משיב לה: "זה ביטול תורה", או ילד קטן שבא לשחק אם אביו וכל הזמן האבא דוחה אותו ולא מתייחס ועוד אומר "עכשיו אני לומד תורה" מתוך זה גורם בעקיפין שאשתו או הילדים, לא יעריכו כראוי את התורה בטענה: כל זמן שרצינו להיות עם אבא הוא דחק אותנו לצד, בטענה של "ביטול תורה". וזאת מפני שהאבא מראה שבגלל לימוד התורה הוא דוחה את המשפחה. אבל האמת שזה צריך להיות ההיפך, כשבא הילד לשחק עם אביו, והאבא נמצא לומד, צריך האבא לומר לבנו: "בא ילד צדיק שב על אבא ונלמד ביחד תורה". ואז יראה הילד שהדבר שמקשר בינו לבין אביו זו התורה הקדושה. וממילא יתקשר בעבותות אהבה אל התורה הקדושה. שמעתי סיפור על אברך שבא לאדמו"ר שלו ובפיו שאלה: כל בוקר כשהוא הולך ל"כולל" אשתו מבקשת שיוריד את פח האשפה, האם הוא צריך לשמוע בקול אשתו או לא? האדמו"ר השיב לאברך, שאינו צריך לשמוע בקול אשתו. האברך שמח מהתשובה של רבו, והלך שמח לביתו. למחרת בבוקר נשמעה דפיקה בדלת ביתו של האברך, כשפתח האברך את הדלת הופתע לראות את האדמו"ר בפתח ביתו, מבקש לרוקן את פח האשפה. משראה האדמו"ר את תדהמת האברך, הוסיף ואמר: "אם הגעת למצב של שאלה כזאת, אני מוכן לרוקן לכם את פח האשפה..."

ע"כ שמעתי. ע"כ הבעל והאשה חייבים לעזור ולשבח אחד את השני כמה שיותר, וליד הילדים יש להקפיד בזה ביתר שאת, שע"י זה ילמדו לכבד את ההורים, וכשיגדלו ילמדו לכבד את נשותיהם. שאלו פעם את הסטייפלר הקדוש, על אחד מאברכי הכולל שלו מה דעתו על בחור לגבי שידוך לבחורה? ענה הסטייפלר: "אני לא מכיר אותו". שאלו אותו: "רבינו, האברך הזה לומד שנים אצלך ואיך זה שאינך מכירו?" החזיר להם: "האברך כל היום לומד עם הסטנדר, הסטנדר מעולם לא היה חולה, הסטנדר מעולם לא ביקש שינקה את הבית, הסטנדר מעולם לא ביקש שיחליף טיטולים, עם הסטנדר הוא מסתדר מצויין, ואיך הוא יסתדר עם אשה, איני יודע? ע"כ. למדים אנו מדברי הסטייפלר הקדוש

זצוק"ל מהו ערך של עזרת הבעל לאשה, שאע"פ שבתורה יכול להיות שקדן מעולה, אין זה מוכרח שידע להתנהג היטב עם אשתו.

שמעתי ממגידי אמת אודות אברך תלמיד חכם שבא לאחד מגדולי הדור ואמר לו:"כבוד הרב, אני רוצה להיתגרש" שאל אותו הצדיק: מדוע? החזיר לו האברך: "כבוד הרב! בתורה, ב"ה אני יודע, וראיה לזה כבודו יעשה לי מבחן סיכה. (מבחן סיכה, זהו מבחן שתוקעים סיכה בגמרא ואותו נבחן צריך לדעת איזו מילה מופיעה בכל הדפים הבאים במקום הנחת הסיכה). אותו צדיק אכן עשה לאברך את המבחן ולהפתעתו הצליח ביותר במבחן. שאל אותו הצדיק :"אתה ב"ה כל כך חכם, אז מדוע אתה חפץ בגירושין"? השיב לו האברך: "כל חיי למדו אותי גמרא ואף פעם לא למדו אותי היאך אני צריך להתנהג עם אשתי". ואכן באמת בעוה"ר לאחר בירור מעמיק, אותו אברך נתן גט לאשתו. ועוד סיפרו על אברך שסעד פעם על שולחנו של הבבא סאלי הקדוש זצוק"ל, באמצע הסעודה פתח האברך ספר והתחיל לעיין בו. אמר לו הבבא סאלי זצ"ל: "יש זמן לאכול ויש זמן ללמוד". ומכאן צריך אדם ללמוד שבזמן שיושב עם אשתו יקדיש את כל כולו רק לה ויאזין לה, מכיוון שרוב היום הבעל מחוץ לבית - יש מי שבכולל, ויש מי שבעבודה, אבל האשה רוב היום בבית עם הטיפול בילדים, בישולים ונקיונות, ומצפה מתי יבוא בעלה בערב לשוחח על עיניני היום, ולאכול אתו ארוחת ערב. ולאחר שהתייחס לאשתו וירצה אותה, יפתח ספר וימשיך ללמוד. ומה טוב אם ילמד עמה ביחד נושאים הקשורים לשניהם כמו:טהרת המשפחה, חינוך הילדים, ושלום בית וכיוצ"ב.

מסופר על הגאון רבי ישראל מסלנט זצ"ל ששאל פעם את תלמידו הגאון רבי נפתלי דב אמסטרדם זצ"ל גאב"ד אלקסוט לאחר נשואיו :"האם אתה עוסק במצוות גמ"ח? השיב לו רבי נפתלי: "רבי אין לי כסף, במה אוכל לעשות גמ"ח? החזיר לו רבי ישראל: "לא התכוונתי לגמ"ח בממון, אני מתכוון אם אתה עוסק בחסד בתוך ביתך עם אשתך? צריך אתה לדעת כי לא לקחת שפחה כדי שתשרת אותך, אשתך היא כגופך, ועליך לעזור לה. לפעמים אדם עושה חסד עם כל העולם, ורק בבית חושב שאין זה תפקידו". ישנם מקרים שהאשה טרודה בנקיון הבית או בישולים ובפרט בערב שבת שהשעה דחוקה והיא מבקשת מבעלה שישמור על הילדים וישחק אתם כדי שלא יפריעו בעבודות או הבישולים, והבעל חושב לתומו שאין זה מכבודו לשמור על הילדים אולם אין זה נכון כלל אלא הוא צריך לדעת שבאותה שעה הוא מקיים מצווה מין התורה של "עזוב תעזוב עמו" על ידי שמאפשר לאשתו לעשות בשקט את עבודתה.

אשה אחרי לידה

ידוע הדבר כי האשה אחרי לידה הרי היא חלשה מאוד נפשית וגופנית, לכן אם ראה הבעל את אשתו כועסת או עצבנית אסור לו לשפוט אותה ובטח לא לכעוס עליה, אלא אדרבה יחזק אותה ויעודד את רוחה ויעזור לה בסידור הבית וגידול הילדים ויכוון לקיים מצות "עזוב תעזוב עמו". ויחשוב עליה כי בנוסף לכל הצער שעבר על אשתו בזמן העיבור והלידה גם לאחר הלידה עדיין לא חזרה לעצמה כמו שאמרו בתלמוד (נדה ט.): "יולדת אבריה מתפרקין ואין נפשה חוזרת עד עשרים וארבע חודש". לכן על הבעל להשתדל לשמח אותה כמה שיותר כדי שתחזור לאיתנה כמה שיותר מהר, וחכם עיניו בראשו שאם יצער את אשתו הרי שהוא יסבול מכך מכוון שהוא יהיה גרמא בנזקין שאשתו תצטרך לשכב על מטתה, והוא יצטרך לטפל לבדו בכל צורכי הבית .

הבעל כראש הבית

רצוי מאוד שבבית יהיה ראש המשפחה אדם אחראי שיכריע בכל נושא של חילוקי דעות כמו שכתוב בתורה: "והוא ימשול בך" (בראשית ג טז), תפקיד זה של הבעל הוא לטובת כל המשפחה ,שהאשה יודעת שיש לה גב ומשענת בכל מקרה של ספק או שאלה ודבר זה גורם להוספת כוחות ושלוה בבית ולא כמו אותם מסכנים שרחוקים מתורה ומצוות שחושבים שבזה האשה מקופחת וברוב חוצפתם קוראים לכך "זכיות האשה" (חושבים שהבית החרדי הוא פרימיטיבי היות והבעל מעורב בכל מה שקורה עם אשתו) ורואים לצערנו את אחוזי הגירושין בקרב הציבור שאינו שומר תורה ומצוות.

האשה כעזר או כנגדו?

ישנם מקרים בהן האשה למדה לפני החתונה בסמינר של בנות, ולאחר החתונה, על כל הלכה שבעלה אומר: היא מיד מתייצבת כנגדו בפסק הלכה שלמדה בסמינר. ועל בעיה זו נראה לי לכתוב את הרעיון הבא: שלמה המלך בספר קהלת (פרק ז פסוק כו) אמר: "ומוצא אני מר ממוות את האשה" ובספר משלי (פרק יח פסוק כב) אומר: "מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה'". כביכול נראה שקיימת סתירה בדברי שלמה המלך ע"ה, מצד אחד קורא האשה "מר ממוות" , ומצד שני נקראית אשה "מצא טוב". ונראה לי בס"ד כך ההבדל בין האשה המוזכרת בקהלת לבין אשה הנזכרת במשלי, שבקהלת נכתב "האשה" עם ה' הידיעה ובמשלי נכתב "אשה" בלי ה', שהאות ה' מרמזת על חמישה חומשי תורה, שברגע שהאשה מראה את ידיעתה בפסיקת הלכות ובקיאות בתורה ונלחמת בבעל אז האשה מרה ממוות, אך כשהיא אשה המתבטלת לבעלה אזי "מצא אשה מצא טוב". עוד ישנו פרוש נוסף על הפסוקים הנ"ל: א - "מצא אשה מצא טוב" - כאשר אדם מצא את הטוב באשתו ועושה דברים טובים למענה אז זה יחס הדדי. ב -

"ומוצא אני מר ממוות את האשה" - כאשר האדם מוצא רק את "האני" שלו ואת טובתו, אז זה הופך להיות הדדי גם מצד אשתו וחייהם מרים ממוות .

שמעתי פעם סיפור על אדם שהגיע לכפר וראה אדם כבן שמונים שנה ושאל האיש את הזקן "איך מגיעים לגיל כזה "? ענה לו הזקן:"איני יודע אבל אם תשאל את אבא שלי אולי הוא יוכל לענות לך". הלך אותו איש לצד השני של הכפר ומצא זקן כבן מאה, שאל אותו האיש :"איך מגיעים לכזה גיל"? אמר לו הזקן איני יודע אבל אם תשאל את אבא שלי הוא בטח יודע! התפלא אותו האיש, והלך לחפש אחרי הזקן הישיש. וכאשר הגיע לבקתה קטנה ראה בפנים זקן כבן מאה ועשרים שנה. שאל אותו האיש: "סבא יקר איך מגיעים לגיל כזה"? השיב לו הסבא: "אני אענה לך אבל לפני כן אני רואה שאתה באת מדרך ארוכה ואני רוצה לכבד אותך באבטיח". מיד קרא הזקן לאשתו ואמר לה :"יש לנו אורח חשוב תוציאי בבקשה אבטיח". מיד יצאה אשה זקנה מן המטבח ובידה אבטיח, דפק הזקן על האבטיח ואמר "האבטיח הזה אינו מספיק טוב בשביל אורח חשוב כזה, תביאי בבקשה אבטיח אחר". ושוב חזרה הזקנה עם אבטיח בידה, לקח הזקן את האבטיח דפק עליו ואמר:"האבטיח הזה לא מספיק טוב בשביל האורח החשוב". ושוב לקחה הזקנה את האבטיח ובלי לומר מילה הביאה עוד אבטיח מהמטבח. הזקן דפק על האבטיח ואמר: "זה אבטיח טוב". חתך אותו ואמר לאורח: "שאלת איך מגיעים לגיל כזה? אני אענה לך, כמה אבטיחים ראית שיש לי בבית?" השיב האורח:"ראיתי שלושה אבטיחים ". השיב לו הזקן ואמר: "האמת היא שהיה לי רק אבטיח אחד, רציתי להראות לך שאתה אורח חשוב,לכן כל פעם אמרתי לאשתי תביאי אבטיח אחר וכמו שראית היא לא אמרה מילה, זהו הסוד של אריכות ימים". כשהבעל והאשה עושים אחד את הרצון של השני בלי לריב, אפילו שלפעמים נראה שהמעשה של בין הזוג אין בו הגיון אז החיים שקטים ושלוים ומגיעים לאריכות ימים. ע"כ.

התורה שומרת על התא המשפחתי

לצערנו ישנם אנשים רחוקים מתורה ומצוות שחושבים שהתורה איננה מתאימה לרוח הזמן ח"ו ומתאימה לימים קדמונים ולא לעידן החדש כי בזה"ז העולם "מתקדם". כגון איסור קריבה ואפי' הסתכלות על נשים זרות לערוך חתונה מעורבת ח"ו וכ"ש שלא ללחוץ ידי אשה זרה וכן כל כיוצא בזה שהם אביזרייהו דגילוי עריות ועפ"ז למדנו פוסקי הדור שלפנינו שאין להכניס הביתה מכשיר טלויזיה וכל הדומה לו. ואחינו הטועים סבורים (בטעות) עפ"י השקפת והשפעת התשקורת הקלוקלת, שכביכול תוה"ק לא נותנת לאדם "לחיות" ושומרי התורה והמצוות הם חלילה אנשים מסכנים "מוגבלים"

שלא יכולים ליהנות מהחיים. ברם דא עקא, שהם אינם מבינים שזה טעות גמורה, היות שהתורה הקדושה כל משפטיה אמת כדי לשמור ולשמר את הקן המשפחתי שישאר שלם, שהרי אם נסתכל ונתבונן על כל הדברים שהתורה אסרה עלינו, הרי הם מוסיפים לטובת חיי המשפחה. כפי שיבין וישכיל כל המתבונן היטב בכל דבר ודבר לאשורו.

אחת מן התועליות שבשמירת טהרת המשפחה

ישנם אנשים קלי דעת מן הנ"ל החושבים שזוג השומר טהרת משפחה הוא ח"ו זוג מסכן שסובל במשך כשבועיים בחודש, ולו חכמו ישכילו, שדוקא טהרת המשפחה היא הבונה את בני הזוג כי כאשר האשה אינה טהורה ושומרים על דיני הרחקה בתקופה זו - הרי הם חוזרים לאחר תקופה זו לחיות כחתן וכלה חדשים. ולעומתם אצל אנשים הרחוקים מתורה ומצוות שאינם שומרים טהרת משפחה, ואינם שומרים דיני הרחקות, הרי דבר זה של קרבה - הופך להרגל, כמו שיש הרגל ללכת לעבודה, לאכול ולישון, כן הדבר הזה שמתרגלים אחד לשני ואין התחדשות כלל. ולצערנו הרב, מטעם זה תמצא שהרבה מהם נותנים עינם באחרת מפני שאין כל התחדשות בחיי בני הזוג ובמשך הזמן משתעממים אחד מהשני משא"כ אצל השומרים וכנ"ל.

חתונה מעורבת, הרי זה סכנה!

כדי להבין עד היכן הדברים מגיעים, אספר מעשה נורא ששמעתי על זוג שהתחתן, ומיד לאחר שבוע כבר באו לרב להתגרש, שאל הרב את האשה: מדוע אתם רוצים להתגרש? האשה לא ידעה את התשובה. פנה הרב אל הבעל ושאל: ומדוע אתה רוצה להתגרש? השיב לו הבעל, שהאשה תצא, ואני אספר לך. האשה יצאה והבעל החל לספר: אני ואשתי התחתנו בחתונה מעורבת, באמצע החתונה במהלך הריקודים נגשה אלי אשה ואמרה לי: "מה שתשיג ממנה במחויבות, יכול אתה להשיג מאחרות בחינם". המשיך אותו הבעל ומספר לרב: מאז חיי אינם חיים, אני מרגיש שנפלתי ורוצה להתגרש. הרב לאחר ששמע את הסיבה, דיבר ללבו של הבעל, וב"ה עשה שלום בית אמיתי. כיום, זכו לחזור בתשובה והקימו בית של תורה. רואים עד כמה הסכנה גדולה כשהולכים לאירועים מעורבים שאפילו חתן בליל חופתו כמעט נכשל ע"י דיבור של מאן דהיא. ואם בחתן הדברים אמורים, קל וחומר שאדם הולך לארוע מעורב רק בתור אורח וחושב מה כבר יכול לקרות? שעבורו הסכנה גדולה פי כמה.

אין האשה מטרה ח"ו לפורקן כעס?

לעיתים כאשר הבעל לא מצליח בדבר מסויים ב"כולל" או בעבודה או שנתקע ב"פקקים" או שסתם רב עם מישהו, אז את כל הכעס שופך על אשתו, וצריך אותו אדם לדעת

שאשתו אינה אשמה בכך ולהיפך "מתוך שדמעתה מצויה אונאתה קרובה" (ב"מ דף נט .), וע"י שיצער אותה ככה יורע מצבו יותר . ויותר מכך אם ח"ו מרים עליה יד,יכולים חלילה לבוא עליו יסורים, ואינו מבין מדוע, שהרי הקב"ה תובע עלבונה . לכן בעל כזה צריך לעשות תשובה מיד ויקבל על עצמו לא לצער את אשתו לעולם .

אחדות דעים בין בני הזוג

צריכים בני הזוג לדעת שעליהם להיות תמיד יד אחת ודעה אחת. לדוגמא: כשמישהו אומר דבר מסויים לאחד מבני הזוג שנשמע כעלבון חייב בן הזוג למחות ולהגן על הצד השני, דבר זה מתייחס גם לגבי הילדים. כשילד רואה שיש אחדות ותמימות דעים תמיד בין ההורים, אפילו אם יבקש דבר מה מאביו והלה סירב, לא ילך ויבקש מאמו, מכיון שיודע שהאמא לא תאמר דבר בניגוד לדעת בעלה. ובכך מחזקים בני הזוג אחד את השני ובונים מעין חומת מגן גם בחינוך הילדים, וגם כלפי החברה בחוץ. יה"ר מלפני אבינו שבשמים שנזכה כולנו לשלום בית אמיתי אמן.

וזאת למודע"י כי כמה רעיונות שבאו במאמרי הנ"ל, לקטתי מספר "שלום בית" (להרב אהרן זכאי שליט"א).

סימן רטו - ולישרי לב שמחה

מאת ר' תומר צוף / מחוברת אדר א-ב תשס"ג (שנה ג') סי' לז

נאמר (שמות כג ז) "מדבר שקר תרחק" התורה הקדושה מזהירה אותנו בפסוק זה שנתרחק מדיבורי שקר מפני שהשקר שנאוי מאד לפניו יתברך, כי חותמו של הקב"ה אמת כמו שאמרו ז"ל (שבת נ"ה ע"א). ובספר תהילים (קא ז) נאמר "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני". השקר נמאס ונאלח לעין כל משכיל שנאמר: "תועבת מלכים עשות רשע" "רצון מלכים שפתי צדק" (משלי טז יב- יג)

יעקב אבינו - סמל האמת שנאמר: "תתן אמת ליעקב" (מיכה ז כ), האמת היא אחת ויחידה, והרמז לכך שנאמר: "ויקרא שמו יעקב" "שמו" לשון יחיד וגם יחידים ומעטים ההולכים בדרכיה כמו כל הדברים הטובים שהם מועטים. משל למה הדבר דומה: לשמש שהיא יחידה ומאירה ואף על פי שגם אורות הכוכבים מאירים ורבים, מ"מ הם טפלים ואורם לא נראה מחמת אור השמש, כך גם האמת יחידה ומאירה כשמש בעיני החכם. (מעינה של תורה). להבדיל מיעקב שהוא סמל האמת - עשו לעומתו הוא סמל השקר שנאמר: "איך נחפשו עשו נבעו מצפונו" (עובדיה א') פרוש נחפשו לשון התחפשות מתחפש ואומר על עצמו: ראוני שאני טהור, ואיני רוצה להפר דרכי התורה. ועכשיו

"נבעו" פרוש נתגלו "מצפונו" מעשיו המוסתרים וגם "מצפונו" לשון רבים שלדאבון הנפש רבים נמשכים ומשתמשים בדרך השקר.
ומי הכסיל שיחשיב עצמו כעשו הרשע ויכשל בעוון שאמרו חז"ל שכל המחליף בדיבורו כאילו עובד ע"ז (סנהדרין צב.) ואפילו בשביל רווח או טובה שיכול להשיג בחילוף דיבורו, ימנע. והחכם יבחר באמת וכמו שמצינו בחז"ל על אותו מעשה של חכמים זקנים שקנו חיטים מגויים ומצאו בהם צרור של מעות והחזירו לגויים, ואמרו הגויים: "ברוך אלההון דיהודאי" (ירושלמי ב"מ פ"ב ה"ה).
ואמרו עוד ז"ל (בשבועות ל"א ע"א) מנין לתלמיד שרואה את רבו שטועה בדין שלא יאמר אמתין לו עד שיגמרנו ואסתרנו ואבננו משלי, כדי שיקרא הדין על שמו? תלמוד לומר, "מדבר שקר תרחק" וכן נפסק בשו"ע חו"מ (סי' ט' ס"ח) וסיים ע"ז: אלא יאמר לו דרך כבוד כך וכך למדתנו. מובא בגמרא (שבועות ל"א ע"א) מנין שיש דין לפני רבו ורואה זכות לעני וחוב לעשיר מנין שלא ישתוק? ת"ל, "מדבר שקר תרחק". וכן נפסק בשו"ע (שם ס"ז) תלמיד היושב לפני רבו, ורואה זכות לעני והרב רוצה לחייבו, חייב ללמד עליו זכות, ואם שותק [התלמיד], עובר משום דבר שקר תרחק. עכ"ל. וכן צריך האדם להשמר מגניבת דעת הבריות כגון שמטעה את חברו באומרו לו, מעשה טוב עשיתי עבורך, ולא עשה. ועוד, כגון באומרו לחברו שישבחו על מעשיו בפני אחרים ולא שיבח. וכמו שאמר שמואל (חולין צד ע"א) אסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעתו של עובד כוכבים. ע"ש.
וגם בעניני השאלה צריך להשמר מדבר שקר. כגון אם יש ברשותו חפץ, ואינו מעונין להשאיל את החפץ לשום אדם, כשיבקשו ממנו אותו חפץ, לא יאמר: אין לי! אלא ידחה הבקשה בדרך אחרת שלא ישקר.
עוד שמעתי ממו"ר הרב רונן שליט"א שעל האדם לשים לב כאשר אינו מעוניין להלוות כסף מפני שצריך את הכסף אל ישים השטר בכיס של החולצה באופן שהשטר משתקף, כי באומרו שאין באפשרותו להלוות, והכסף נראה מבעד לכיס, הרי הרואה שמבקש נכשל בכך שחושד בחברו שמשקר לו ח"ו. ויש עוד המון דרכים שאדם יכול ח"ו להכשל ועליו לבדוק ולמצוא דרך האמת ע"י שאלת חכם, כי ראוי לכל בן תורה להיות ממי שנאמר עליו "אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה" פירוש "אשרי"- מאושרים המה "תמימי דרך" - הישרים בדרכם.
וישים עצמו כיעקב אבינו שכתוב עליו "ויעקב איש תם" (תולדות כה כז) איש תם - שמושל ואדון על התמימות וידע כיצד לנצלה ואימתי לסלקה לצדדים ולקיים זאת עם "עקש תתפתל". רש"י פירש, תם פירושו "מי שאינו חריף לרמות". מי שאינו מסוגל בכלל

לרמות נקרא "תם" בלבד. אבל "איש תם" הרי הוא מי שמסוגל להשתמש בחריפות ובערמומיות בשעת הצורך ואעפ"כ היתה בו מידת התמימות שהיה איש תם איש ואדון על התמימות. [מעיינה של תורה. הרבי הק' מלובלין].

והנה מלבד הצד ההלכתי שבענין איסור השקר כמו שנתבאר לעיל, יש בזה גם גנות מצד מידותיו של האדם המחייבים את האדם להתרחק מן השקר. כגון, שלא ישים עצמו כחסיד ומתנהג בענוה בהיותו נמצא בבית המדרש בפני חבריו והרבנים אבל מחוץ לכותלי בית המדרש מתנהג בצורה שאינה הולמת לבן תורה כי מלבד שיש בזה חילול שם שמים ברבים עוד בה שאין זו דרך ישרה. והרי הוא עושה שקר בעצמו. ובענין זה מסופר על אבא שרצה לחתן את בתו, ובאה אליו הצעת שידוך מבחור ישיבה ששבחוהו על מעשיו הטובים ועל מידותיו התרומיות. ועכ"ז האב לא היה יודע היאך להחליט למרות כל השבחים ששמע. הלך לשאול את פי החזון איש זצ"ל, האיך יוכל באמת לברר על אותו בן ישיבה? תשובתו של החזון איש היתה, שילך האב בתקופת בין הזמנים לבית הכנסת שבו מתפלל אותו בחור, ויראה איך הוא מתפלל, מתוך יראת שמים וכובד ראש או שמוציא מהשפה ולחוץ. ע"כ. מסיפור זה נלמד שבן תורה אמיתי נמדד שמתנהג בדרכי התורה בכל מקום - גם בפנים בהמ"ד וגם מחוץ לבהמ"ד - שאם בועט ח"ו ברושם שהתורה נתנה לו בזמן שלא רואים אותו הרי זה אינו בן תורה ואיננו נוהג בדרך ישרה ואמיתית ולהבדיל בין אדם לבהמה - התורה נתנה לבהמה טהורה שני סימנים, האחד, מעלה גרה (והוא סימן מבפנים) והשני, מפריסה פרסה (והוא סימן מבחוץ). כך גם יהודי בן תורה כשר צריך שיהיו בו שני סימנים שגם בפנים בהמ"ד וגם מחוץ לבית המדרש נוהג במדות טובות ודרך ארץ, וזוהי דרך הישרה שיבור לו האדם. כמו שנאמר במרדכי היהודי "איש יהודי היה בשושן" ור"ל, בכל מקום, בבית, ברחוב, בחנות, וכיוצ"ב. יהי רצון שיתקיים בנו הפסוק שאמר דוד המלך בתהילים (מזמור טו) "מי יגור באהלך ומי ישכון בהר קדשך הולך תמים ופועל צדק ודבר אמת בלבבו" והאמת תהיה תקועה בלבנו. אכי"ר.

סימן רטז - ברכנו אבינו כאחד

מאת ר' רוני סגיב מחוברת ניסן-אייר תשס"ג (שנה ג') סי' מט

ה' הוא אחד וחותמו אמת. ובאמת הוא מפעיל כולנו בכל רגע כאחד וכל מה שעובר על האדם הכל בגזירתו יתברך. כל רגע, כל ימי חיינו, רק שלעין הגשמית קשה לראות זאת בתוך עולמנו הזה, עולם השקר, אשר בו מוביל היצה"ר בני אדם ומתעתע בהם, ומקלקל להם. וכל מגמתו הוא להכזיב האמת ולאמת השקר כמ"ש הרב אורחות צדיקים.

ונראה שזה תיקון עון אדם הראשון שמתוך כל הטוב שהיה לו, והיה יכול לחיות לעולם, נתפתה ליצה"ר והתאווה לדעת בין טוב לרע כאלקים נגד רצון בוראו. וכעת ע"י אותה חכמה אלקית היא תורתנו דכתיב (דברים ד, ו) "כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים" עלינו להתגבר על יצה"ר המסיתינו מן האמת וכאשר נרצה להשתדל בכל כוחנו לעשות רצוננו כרצונו, ולבטל רצוננו מפני רצונו בבחינת "בהמות היית עמך" (ולא כבהמה ממש, כי הבהמה לפעמים מתנגדת למרות טבע בריאתה ועושה נגד רצון בעליה אך כשרואה שאר בהמות ששומעות לבעליהן אף היא שומעת.)

גם נאהב אחד את חבירו באמת ובתמים ללא כל תמורה ונשמע לכל דברי התורה וע"י זה נמעט את השקר עד כלותו לגמרי. ולא ישאר בעולמנו אך ורק עבודת ה' יתברך ויתקיים בנו "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" אז ימלא שחוק פינו ולשוננו רנה כי אז נהיה בבחינת "אחד" שנראה את איחודנו עם צור ישענו המפעילנו ונתקרב אליו יתברך ונדבר עמו כאשר ידבר איש אל רעהו כמ"ש רבינו נחמן מברסלב על ימות המשיח. וכל זה נוכל לקיים ע"י תורתינו הקדושה כמו שאמרו ז"ל "בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תבלין" ברם צריך לדעת כי כמו שעבד המגיש מעדן למלך בתוך כלי מאוס - אינו מתקבל לפניו. כך אדם הלומד תורה ואיננו מקפיד על לשונו שלא לדבר דברים אסורים כמו לה"ר ורכילות וכיוצ"ב ח"ו לא עולה לו תורתו לצד הקדושה ולא מגנא ומצלא עליה. וראיה לזה מדורו של אחאב שאע"פ שהיו עובדי ע"ז לא היו מתים במלחמה בזכות אהבת חנם שהיתה בהם. ומאידך בדורו של דהע"ה שהיה הרבה תורה ואעפ"י היו נופלים במלחמה עקב שנאת חנם שהיתה – כי רבים חללים הפילה.

והנה הרמב"ם בפירוש המשנה (אבות פ"א י"ז) מחלק את הדיבור לחמישה סוגים א) מצוה- לימוד תורה ב) איסור – לה"ר ורכילות וכו' . ג) נמאס – הבלי העולם הזה. ד) אהוב – לספר במעלות הזולת ושבח מידותיו ולגנות המידות המופחתות. ה) מותר. וכתב שם שדיבור "אהוב" חביב לפניו יתברך יותר מדיבור של מצוה כיעו"ש. ושמעתי בשם מוה"ר הגר"ח רבי שליט"א ראש בית המדרש, שאין בן דוד בא עד יהיו הכל נזהרים בהלכות שמירת הלשון ע"י הלימוד בהלכות אלו כי כידוע בית שני נחרב בעון שנאת חנם שמקורה בדיבור לה"ר, ואדם שאיננו לומד הלכות לה"ר בודאי נכשל [וכתב הח"ח, שאפי' למד אדם כל הש"ס כמה פעמים לא תשאר גמרא אחת שתגן עליו אם לא למד הלכות אלו כדי שידע להזהר בלשונו]. ואל יאמר אדם, הדבר קשה עלי ובודאי לא אצליח לעמוד בזה, כי אם ירצה האדם לתקן עצמו, הקב"ה מסייעו. כמו שנאמר "בפיך ובלבבך לעשותו" כלומר, החלט בלבבך לעשותו ושמור פתחי פיך. ואל יאמר אדם: "אני לא אדבר בגנות שום

אדם כדי שלא אצטרך להתייגע ללמוד הלכות אלו" זה אינו, כי יש הרבה פרטים שאדם לא ידע עליהם אם לא ילמדם, ויכול להכשל בדברים הנראים לו כאילו אין בכך כלום, והם איסור גמור. ע"כ אין מנוס מללמוד הלכות אלו בשקידה. ומעתה נמצינו למדים, שגאולתינו ופדות נפשנו תהיה ע"י ריבוי הלימוד בהלכות אלו ולהשמר מאיסור זה ואז יתרבה אהבה ואחוה בינינו ובזכות זה יבנה בית המקדש במהרה אכי"ר. ובאמת רבים הלומדים שתי הלכות לה"ר בכל יום - ראו ישועות בהרבה עניינים. וה' זיכנו שנפתחים שיעורים בהלכות לה"ר בכל מקום ומקום כפטריות אחר הגשם בבחינת "וזרקתי עליכם מים טהורים" וגם בבית מדרשנו מתקיים בימים א – ד בשעה 9.00 בערב שיעור ע"י הרב ניצן ראובן. וכבר יצאו לאור סט קלטות מפי מו"ר הנ"ל בהלכות לה"ר ורכילות. איישר חילם לאורייתא. (הרבה מן הדברים הנ"ל שמעתי בשיעורו של ידי"ן הרב ניצן ראובן שליט"א). יה"ר שבזכות זה נזכה לגאולה השלימה ולא ידח ממנו נדח. אכי"ר.

סימן ריז - על גמילות חסדים

מאת ר' אייל צדוק / מחוברת ניסן-אייר תשס"ג (שנה ג') סי' נ

מהות גמילות חסדים - הינה עזרה לזולת. והיא הנהגה יחודית בעיקר בעמנו הנשען ואמון על צווי התורה "ואהבת לרעך כמוך", כלומר, אנחנו עם ישראל ששים ושמחים על כל הזדמנות בה אפשר לעזור לזולת כי קיום מצות גמילות חסדים טומנת בחובה הרגשת אחדות בעם ישראל וכמו שנאמר כל ישראל ערבים זה לזה כלומר, כל ישראלי מרגיש אחריות של עזרה לכל הזקוק לה. אברהם אבינו היה אדם הראשון עלי אדמות אשר נזכר עליו שהיה גומל חסדים כמו שכתוב בספר בראשית פרק י"ח פסוק ב' והלאה: "וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וירא וירץ לקרתם מפתח האהל וישתחו ארצה. ויאמר, אדני אם נא מצאתי חן בעיניך, אל נא תעבר מעל עבדך. יקח נא מעט מים, ורחצו רגליכם, והשענו תחת העץ. ואקחה פת לחם, וסעדו לבבכם אחר תעברו, כי על כן עברתם על עבדכם. ויאמרו, כן תעשה כאשר דברת. וימהר אברהם האהלה אל שרה, ויאמר, מהרי שלש סאים קמח סלת לושי ועשי עגות. ואל הבקר רץ אברהם, ויקח בן-בקר רך וטוב ויתן אל הנער וימהר לעשות אותו. ויקח חמאה וחלב ובן בקר אשר עשה ויתן לפניהם, והוא עמד עליהם תחת העץ ויאכלו וגו'. ועוד טעם אחר, כי יהודי צריך להדבק במידותיו של קב"ה כמו שנאמר "ולדבקה בו" וכי אפשר להדבק בקב"ה? אלא הדבק במידותיו, מה הוא רב חסד אף אתה רב חסד וכו'. ונאמר בנביא מיכה (פרק ו פסוק ח) "הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך".

גמילות חסדים עוסקת בעשיית פעולות הקשורות לבין אדם לחברו כגון: א) לחסוך ליהודי בזמן. ב) לחסוך ליהודי בכסף. ג) לסייעו ולכוונו בעניינים אשר הוא איננו בקי בהם. ד) לחסוך לו חשיפה לדברים הרעים אשר ברחוב. ה) לתת צדקה לנצרך - יש לציין כי מצות הצדקה מעלתה גדולה יותר כאשר אין האדם היה מוכן לכך מראש כגון, שבפתע פתאם נכנסו לבית הכנסת אנשים כדי להתרים לאחד מן הדברים שמנינו לעיל, כאן נסיון האדם גדול יותר כי לא חשב ולא צפה מראש ע"ז ומצוה גדולה לכבוש יצרו ולתת צדקה לנזקקים ויבוא שכרו כפול מן השמים כי לפום צערא אגרא. ואם נרצה נוכל לחלק ענייני גמ"ח בצורה שונה וכמ"ש הרה"ג ר' יעקב ישראל לוגאסי שליט"א בספרו חסדי ישראל": א) צדקה ב) מצות הלוואה לעני ג) הכנסת אורחים ומצוות לוויה לאורח ד) הלווית המת ה) ביקור חולים ו) הכנסת כלה ז) מצות השאלת חפצים וכיוצא בזה ח) החזקת התורה.

ועתה ארחיב את הדברים:

א) יהודי יכול לרכוש עבור כל יהודי ובפרט בני תורה ואברכים אמצעים חמריים אשר ע"י כך הוא יחסוך להם זמן המוקדש ללימוד תורה כמו לדוגמא קניית מכשירי כתיבה ו/או ילקוט וכיוצא בזה. ב) כאשר ניתן לעזור לאברך בענינים אשר תמורתם יתן לו שכר כספי כמו לדוגמא קשירת ציציות ותפילין ו/או לימוד תמורת שכר. ג) לכוין אברכים מתחילים בעניינים הקשורים להשתלבותם בלימודים כמו לדוגמא: אלו ספרים אשר הוצאו לאור ע"י מו"ל טוב יותר או כיצד יבנו סדר לימוד יומי מוצלח ו/או יעיל. או לדוגמא להסביר לאברך על מיקום של חנויות שונות אשר עוסקות במוצרים שונים, זולים יותר. ואשר נמצאות יותר קרוב אליו או כשהגיע אברך או בחור לכולל או לישיבה לסייע לו בקליטתו במקום ע"י הדרכתו בבכל הנהגות הישיבה או מתפלל אשר מקרוב בא ואיננו יודע סדר תפילה מהו, לסייע לו בעטיפת טלית, בהנחת תפילין, מקום התפילה בסידור, והכל מתוך שלוה ונחת ברצון טוב לעזור ובמאור פנים כדי שלא יתבייש עד אשר יהיה עצמאי לדעת את הדרך ילך בה ואת המעשה אשר יעשה. או לדוגמא כאשר לפעמים באה משפחה חדשה לגור בבניינו, יש לעזור להם בכל הדברים אשר עשויים להקל מעליהם קליטתם במקום כמו למשל, מקום בתי הכנסת הקרובים למקום מגוריהם, בתי מדרשות שיש בהם שיעורי תורה ושעותיהם, מרכז חנויות מזון בהכשר טוב וכיוצא. ולהודיעם, שבכל זמן שיחפצו לשאול מהם חפצים או מזון, רשאים לבקש. במידה ויהודי גר בקרבת חנות אשר מוכרת ציוד הדרוש לחברו אשר גר רחוק

ממנה. ואם הוא ילך לאותה חנות, יצטרך לילך כברת דרך גדולה אשר תחשוף אותו לפריצות.

שכרו של גומל חסדים מתחלק לכמה אופנים: א) שכרו בעולם הבא. ב) גומל חסדים זוכה לברכה בעניניו – עסקיו בעוה"ז. ג) גומל חסדים זוכה לשיפור מידותיו כמו: גאוה, כעס, חוסר סבלנות , אנוכיות, קמצנות – ונבארם אחת לאחת, גאוה - אדם גאה מתקשה להבין את מצוקת הזולת. כעס - בא מתוך גאוה יתירה כי הכועס מתייחס בשלילה לזולת. חוסר סבלנות - אדם אשר קשה לו להקדיש מזמנו לנזקקים כי הוא לא מודע למעלת הקדשת זמן לאדם הנמצא במצוקה. אנוכיות - אדם אשר חושב רק על עצמו מתקשה להתרכז בזולת ובצרכיו. קמצנות - אדם אשר יש לו יכולת כספית לעזור ואינו עוזר לזולת. מובא בספר "אהבת חסד" של החפץ חיים (בהקדמה עמוד ב): "וראה עוד כח המידה הקדושה הזו שהיא מועלת להאריך ימיו של אדם". במצות גמילות חסדים קיימות דרגות שונות והן: עשיית חסד עם הזולת בכדי לקיים מצוות גמילות חסדים לשמה, עשיית חסד עם הזולת בכדי לפתח הצלחה בעסקים, עשיית חסד מתוך סברה כי אם אדם יזכה לשם טוב בעיני הזולת בתור נדיב לב, אז קיים סיכוי כי כאשר הוא יזדקק לעזרה יעזרו לו כמו שהוא עוזר לזולת מדה כנגד מדה. עשיית חסד בכסף מתוך ידיעה כי הכסף ורכוש האדם הוא בסה"כ פקדון בידיו של אדם בעולם הזה. עשיית חסד עם הזולת מתוך רחמים ו/או מתוך הזדהות עם צרכי נזקקים. כמו כן מובא בספר "ארחות צדיקים" (שער השבעה-עשר) הנדיבות היא המידה אשר יגיע בה האדם למעלות גדולות וכשהנדיבות על דרך טובה אז היא משובחת מאד, ובה יגיע אל מעלות רבות בעולם הזה ובעולם הבא, כמו שנאמר: "מתן אדם ירחיב לו ולפני גדולים ינחנו" (משלי יח ט"ז). כי בעבור מתנותיו יאהבוהו מלכים ושרים וכל אדם, ואין דבר בעולם המביא את האדם לידי אהבת העולם כמו הנדיבות , וגם בעולם הבא יגיע לו גמול טוב עבור מתנתו.

גמילות חסדים באופן שעלול להגרם לו נזק עקב עשיית החסד איננה בכלל חסד מפני שחייך קודמים. מותר להמנע מלגמול חסדים בשעת לימוד תורה אם יש יהודי או יהודים אחרים שיכולים לגמול את אותם חסדים. כי הנה אמרו ז"ל בגמרא מסכת בבא מציעא (סב.) שניים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים אם שותין שניהם מתים ואם שותה אחד מהן מגיע לישוב דרש בן פטורא מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהם במיתתו של חבירו עד שבא ר' עקיבא ולימד וחי אחיך עמך חייך קודמים לחיי חבירך. עוד מצאנו בשולחן ערוך יורה דעה (סימן שס"א). א מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת למאן דמתני לאחרים אין לו שיעור אפילו יש עמו כמה אלפים מתבטל

בשבילו למאן דקרי ותני דהיינו שקרא ושנה ועדיין לא שנה לתלמידים אם יש ס' רבוא אין צריך להתבטל בשבילו למאן דלא קרי ותני כיון שיש לו מי שיתעסק עמו אין צריך להתבטל בשבילו והוא שיש שם עשרה. ואשה יש אומרים שדינה כמאן דקרי ותני ויש אומרים שדינה כמאן דלא קרי ותני וכן נהגו באשה ותינוק לקולא ואין מבטלין תלמוד תורה למת כשיש מי שיתעסק עמו כל צרכו אלא עוסק בתורה ואינו צריך לצאת ולראות אם יש עמו כל צרכו אם לאו אלא כיון שיש שם מי שיעשה מעשה תלמוד תורה שלו קודם ותינוקות של בית רבן אין מתבטלין כלל : ב במה דברים אמורים שמבטלין תלמוד תורה ללוותו בשעת הוצאתו אבל כל זמן שמוטל לקברו אין מבטלין בשבילו תלמוד תורה אלא אם יש חבורות בעיר שכל אחת מתעסקת יומה אותה שאינה יומה מותרת בין בלימוד בין בשאר מלאכות ובשעת הוצאה מבטלין מכל שאר מלאכות ובאים ללוותו אפילו אי לא קרי ותני דלא מפלגינן בין לא קרי ותני אלא בביטול תלמוד תורה אבל בשאר מלאכות אפילו אי לא קרי ותני הכל בטלים ובאים ללוותו ואם אין חבורות בעיר כל בעלי מלאכות צריכים להתבטל ולהתעסק בו עד שיקבר אבל מתלמוד תורה אין צריכים להתבטל אלא בשעת הוצאתו כדאמרן. ג הרואה את המת ואינו מלוהו עובר משום לועג לרש ובר נידוי הוא ולפחות ילוונו ד' אמות. ד אפילו במקום שאינו צריך ללוות את המת צריך לעמוד מפניו. ה ארון העובר ממקום למקום אם שלדו קיימת צריכין ללוותו כמו בשעת הוצאת המת.

ויה"ר שנזכה לקיים מצות גמילות חסדים כרצונו יתברך.

סימן ריח - בענין שמירת העינים

מאת הרב חיים רבי / מחוברת סיון-אלול תשס"ג (שנה ג') סי' דן

הנה להלכה נפסק כר"ש שאמר, גורר אדם מטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ (שבת מו.) ואף שמודה ר"ש בפסיק רישא עכ"ז באיסור דרבנן שאינו מכוין מתיר ר"ש אפי' בפ"ר, וכמבואר בתוס' שבת (קג.) והאריך בזה מרן שליט"א בספריו הקדושים כמפורסם. ומכאן המקור להתיר בשב"ק לחפוף שערו ואין חוששים לנשירת שיער, כי אינו מתכוין. וכן כשמקנח עצמו. וכן כשאוכל עוגה שיש בה אותיות או מקלף ביצים המסומנות במספרים בשבת ואין לחוש לאיסור מוחק. וכן להשתמש בדוד שמש בשבת, ואין חוששים לבישול המים הנכנסים לדוד, כי אינו מתכוין. ויש עוד כמה וכמה פעולות המותרות בשבת מטעם שאינו מתכוין. וכדאי הוא ר"ש לסמוך עליו ולומר דבר שאינו מתכוין מותר.

ועפ"ז פירשו את דברי חז"ל (שבת לג:) על ר"ש שאמר על מלכות רומי כל מה שעשו לא עשו אלא לצורך עצמם. ורבי יהודה שיבח אותם. ויסוד מחלוקתם, כי ר"ש אזיל לשיטתיה שהכוונה קובעת, ורומי הרשעה לא כיוונו לצורך ישראל אלא לצורך עצמם, ואין לשבחם. ומאידך, רבי יהודה אזיל לשיטתיה שהתוצאה קובעת ולא הכוונה ולכן שיבח אותם. ומאחר דקיי"ל כר"ש, מובן גם הגמ' (ע"ז ב:) שלעתיד לבוא יאמר הקב"ה לאומות העולם, שוטים שבעולם! כל מה שעשיתם, לצורך עצמכם עשיתם, מפני שחסר הכוונה שלא כיוונו לצורך ישראל. והעיקר להלכה כר"ש.

והנה בש"ע יו"ד (סוף סימן קמב) איתא שאסור לשמוע קול זמר של ע"ז ולא להסתכל בנויה, ואם אינו מכוין, מותר. והש"ך (שם סקל"ד) ביאר שמדובר באופן שאין זה פ"ר. ע"ש. וגם בזה ההסבר משום דקי"ל כר"ש שאם אינו מכוין לשמוע או להנות מהיופי, מותר. נמצא שכלל זה שדבר שאינו מתכוין מותר הוא בכל האיסורין שבתורה. ומכאן יצא לו לרבנו הח"ח זיע"א בספרו הקדוש שמירת הלשון (כלל ו) שאם נמצא במקום שלא יכול לברוח משם וגם לא יכול לאטום אוזניו, שרשאי להשאר עמהם, אע"פ שמדברים לה"ר, אלא שלא יכוין לשמוע, ולא נוח לו להיות במחיצתם. אלא שהקשה ע"ז רבנו הח"ח זיע"א דא"כ למה אמרו חז"ל (ב"ב זז:) בענין שמירת העינים, אי איכא דרכא אחרינא, רשע הוא. והלא כיון שאינו מתכוין אלא הולך לדרכו, גם אם נכשל בטעות, אין לו עבירה כלל. והרי אפי' בע"ז רואה ושומע אין לו עבירה כי אינו מתכוין, ומדוע גבי שמירת העינים קראוהו רשע על שעבר במקום ההוא ואע"פ שלא הסתכל, והלא לכאורה אפי' ההסתכלות צריכה להיות מותרת כשלא מתכוין?! וסיים רבנו הח"ח זיע"א שעיין הרבה בקושיא זו. ע"ש. לכאורה צע"ג מה עומק שאלה זו, וכי יעלה על הדעת להתיר הסתכלות על העריות כשאינו מתכוין, והרי ההשפעה היא נורא ואיום. הדמיון, התשוקה, וגירוי יצה"ר, משאיר רושם עז זמן רב אחרי מופלג. ואף שלכאורה זהו עצם תירוצו של רבינו הח"ח שעריות נפשו של אדם מחמדתן, צריך להחמיר יותר. עכ"ז לכאורה אין כאן קושיא שצריך לעיין בה הרבה. ועיין ירושלמי (ספ"ד דסוטה) שהובא ביבי"א ח"ב (עמוד רמב) על אותה אשה שנאנסה ובאה לפני רבי יוחנן, אמר לה, ולא ערב לך לבסוף? אמרה לו, ואם יטבול אדם אצבעו בדבש, ויתננה לתוך פיו ביוה"כ שמא אינו רע לו, ולבסוף ערב לו?! וקיבלה. ע"ש. א"כ בעריות המושג הזה של אינו מתכוין כשרואה בעיניו, צ"ע על מי נאמר. ומי הוא זה ואיזהו הוא שיאמר הסתכלתי בלי כוונה, ולא ניצוד ברשת היצה"ר, רח"ל. וע"ע בסוכה (נב.) וקידושין (פא.) כמה חששו ופחדו גדולי ישראל מעריות. ועיין בסנהדרין (קז.) על דוד המלך ע"ה עם בת שבע שהכל התחיל

כשראה אותה בלי כוונה ע"ש. וע"ע בברכות (סב:) שאביי היה אומר לחכמים, כשאתם יוצאים לחוץ, לא להביט לצדדים שמא יש נשים. ואין זה דרך ארץ. ויתכן שיש ללמוד מכאן שצריך וילונות בחלונות המכונית מפני שנוסעת ברה"ר אם דרך הנוסעים להביט לצדדים שיש חשש גדול למראות נגעים בעוה"ר, וזוהי בעיה חמורה מאוד. ועכ"פ בנ"ד מה מתכוין הח"ח זיע"א. ואני חושב שהח"ח נתכוין לשאול על אנשים קדושים (כמו הח"ח עצמו או הבבא סאלי זיע"א), שיכולים להעיד על עצמם בבירור שבלי כוונה, אין להם הנאה כלל. ואדרבא להיפך יש להם צער גדול שמהשמים עדיין מנסים אותם כיצד יגיבו ועליהם השאלה הרי אינו מתכוין. וע"ז תירץ, שאעפ"כ עריות חמור מאוד ופן יתגבר עליו יצרו ויבוא להרהר עי"ז, וכ"ש לציבור ההמוני כמונו שאפי' בלא כוונה אסור בהחלט. ועיין בס' מסילת ישרים (פי"א) שניבול פה הוא ערותו של דיבור ממש וכ"ש פגם בעינים הוא דין ערוה ממש אף שלא יגיע למעשה ח"ו.

אולם יש ללמוד מכאן על ההיתר שנתנו גדולי ישראל ובראשם מרן שליט"א ללכת מבית לבית או לעמוד במקומות מרכזיים ברחבי הערים כדי להשפיע על אחינו בית ישראל לרשום את ילדיהם לחינוך תורני או להצביע בבחירות עבור מפלגות חרדיות שגדולי ישראל סומכים עליהם, ומחזקים אותם בתורה וביראת שמים. ויש לשאול, ומה עם סכנת פגם העינים המצוי בעוה"ר ברחובות העיר ובבתים גם יחד? אכן נשאל ע"ז מרן שליט"א והשיב בקצרה, "אל תסתכל". וכוונתו שבזה נותנים לאדם כח מיוחד למי שהולך על דעת כן שלא יכשל ח"ו. וכאן אפשר להשתמש בעצה של רבנו הח"ח זיע"א כשיש הכרח עולמי כזה, הוא בגדר עת לעשות לה' הפרו תורתך. ומי שבאמת יוצא לפעולות הנ"ל על דעת כן, בודאי יסייעו אותו מן השמים. ומעשה היה באברך אחד שלא הסכים לרעייתו שתערוך קניות עם התינוק בעגלה בשוק כי יש שם פריצות, והתינוק פוגם עיניו. וזה ימנע ממנו להיות ירא ה' אמיתי ועשה מזה רעש גדול. ונומתי לו, שאינו צודק בזה, כי על תינוק כזה באמת י"ל דבר שאינו מתכוין הוא ומותר. ואין להקשות ממה שאמרו בברכות (י.) על דהע"ה ששיבח את השי"ת שברא לאשה דדים במקום בינה כדי שלא יסתכל במקום הטינופת, כי י"ל לומר שהסתכלות בקביעות שאני. ועוד, שבודאי יש כך שבח להשי"ת שברא בחכמה גדולה כזאת. אבל ודאי שמן הדין אין איסור בקטן כלל ועיקר מפני שאינו מתכוין.

וכאן מקום אתי לעורר אודות אלה שחושבים כי אסור להסתכל על בעלי חיים טמאים או על אשתו כשאיננה טהורה. וזה טעות גמורה, כי פעמים רבות זה פוגע בשלום ביתו. ואשרי מי שהגיע לדרגה זו שמסתכל אך ורק על אשתו קלה כמות שהיא בכל עת.

ויתכן שמקיים מצוה שמתייחס ומכבד וחושב כיצד לשמחה. ולדעת הרמב"ם אשר מנה בתרי"ג מצוות בדיקת סמיני בהמות וחיות למצוה, יתכן שלראות בע"ח טמאים ולומר על זה טמא וזה טהור, מקיים מצוה בזה שמחזק ומאמין בציוויו של השי"ת. ויותר נכון לעורר על איסור הסתכלות על עיתונים מקולקלים שאסור אפי' לנגוע בהם וכ"ש לקרוא בהם. שע"ז אמר ר"ע הקורא בספרים חיצונים אין לו חלק לעוה"ב. ובעיתונים הנ"ל יש ע"ז גילוי עריות ושפיכות דמים. וזה הדבר המסוכן ביותר לישראל. וע"כ משגיח כשרות שקורא בעיתון כזה, צריך לסלקו מעבודתו. ובודאי אסור שיהיה חזן או קורא בתורה. וע"ע מ"ש בזה בספר על"ה בסופו. ועיין להר"ן בקידושין (לא.) על רב ששת ורב יוסף תלמידיו של רב, שהביא בשם המדרש שסימו את עיניהם בכוונה כדי שיגיעו לדרגה זו שלא להסתכל כלל חוץ לארבע אמותיו. וכמה אנחנו רחוקים בעוה"ר ממחשבה זו. ויה"ר שנזכה לשמירת העינים כמו רבי מתיא בן חרש זיע"א, מתוך עינים בריאות לעבודתו יתברך, אמן ואמן.

סימן ריט - שיהיו כל מעשיך לשם שמים

מאת ר' יגאל זכאים / מחוברת שבט-אייר תשס"ד (שנה ד') סי' כ

במשנה (שביעית פ"ג משנה ג) שנינו "עושה אדם את זבלו אוצר" ואמרנו לפרש בס"ד על דרך הדרש, שהתורה והמצוות נקראים אוצר. ואילו צרכי העוה"ז כגון אכילה, שתיה, שינה וכיוצ"ב נחשבים כזבל. ובאה המשנה ללמדנו שיעשה אדם את זבלו אוצר. כלומר, שגם כאשר אדם מתעסק בצרכי העוה"ז, יכוין בהם לשם שמים, וממילא נהפך אותו ענין להיות למצוה ונהפך זבלו לאוצר וזהו ששנינו עושה אדם את זבלו [ענייני העוה"ז] אוצר [לענייני תורה ומצוות].

וכן פסק מרן בשולחנו הטהור (סי' רלא) וז"ל: אם אי אפשר לו ללמוד בלא שינת צהרים יישן ובלבד שלא יאריך בה, שאסור לישן ביום יותר משינת הסוס שהוא שיתין נשמי ואף בזה המעט לא תהא כוונתו להנאת גופו אלא להחזיק גופו לעבודת ה' יתברך. וכן בכל מה שיהנה בעוה"ז לא יכוין להנאתו אלא לעבודת הבורא יתברך כדכתיב "בכל דרכיך דעהו" ואמרו חכמים: כל מעשיך יהיו לשם שמים שאפילו דברים של רשות כגון האכילה והשתיה והישיבה והקימה והתשמיש והשיחה וכל צרכי גופו יהיו כולם לעבודת בוראך או לדבר הגורם לעבודתו שאפילו היה צמא ורעב אם אכל ושתה להנאתו אינו משובח אלא יתכוין שיאכל וישתה כפי חיותו לעבוד את בוראו. וכן אפילו לישב בסוד ישרים ולעמוד במקום צדיקים ולילך בעצת תמימים וכו' כללו של דבר חייב האדם לשום עינו ולבו על דרכיו ולשקול כל מעשיו במאזני שכלו וכשרואה דבר שיביא לידי

עבודת הבורא יתברך יעשהו ואם לאו לא יעשהו ומי שנוהג כן עובד את בוראו תמיד עכ"ל הטהור. וכתב הרב משנה ברורה (שם סק"ה) בשם הרב חיי אדם וז"ל: וראיתי לאנשי מעשה שקודם אכילה היו אומרים, הריני אוכל כדי שיהיה לי כח לעבודת ה' יתברך עכ"ל. ועיני ראו ולא זר בביקורי בישיבת "מחנה ישראל" תכב"ץ אשר בירושלים עיה"ק שליד מיטת אחד התלמידים כתוב בשלט לאמר: "הריני ישן כדי שיהיה לי כח לעבודת ה' יתברך" ואשריו ואשרי חלקו של אדם ההופך את שינתו לעבודת ה' ומצוה.

ושמעתי מפה קודשו של הרה"ג ר' בן ציון מוצפי שליט"א שסיפר על שני יהודים שהיו גרים בשכנות אשר האחד היה שומר תורה ומצוות, ואשר על ידו השני', לצערנו הרב, רחוק משמירת תורה ומצוות. ויהי היום לאחר אריכות ימים ושנים עלו שניהם לבית דין של מעלה (מי גבר יחיה ולא יראה מות?!) והיהודי החילוני נפטר שעות מספר לאחר פטירת שכנו החרדי. והיה היהודי החילוני צופה ומביט במשפטו של שכנו החרדי, ומה מאוד שמח כאשר ראה ששכנו החרדי מקבל שכר גם על הזמן שעסק בענייני העוה"ז, כגון אכילה שתיה שינה וכיוצ"ב. והנה כאשר הגיע תור היהודי החילוני, ודנו אותו לחובה, התרברב ואמר, שישן הרבה יותר שעות, ואכל הרבה יותר משכנו החרדי... אך דא עקא שלא זו בלבד שלא קיבל שכר על הדבר הזה אלא הענישו אותו יותר על זה. ולתמיהתו, הסבירו לו ששכנו עשה כל מעשיו הללו לשם שמים לעבודת הבורא ולכן קיבל שכר על זה, משא"כ אצלו שהיתה כוונתו בכל זה למלאת תאוותו. עכת"ד ודפח"ח.

והנה הגמרא שבת (ל.) מספרת כי כאשר הגיע זמנו של דוד המלך ע"ה להפטר מן העולם לא היה יכול מלאך המוות להמיתו מפני שהיה עוסק בתורה ועשה מלאך המוות, רעש האילנות כדי שיצא החוצה, והפיל לו מדרגה מתחתיו, והפסיק דוד המלך לרגע, ולקח נשמתו. ע"ש. ובס' מאיר עיני ישראל על רבנו החפץ חיים זצ"ל שאלו, והלא גם דוד המלך היה מתנהג ככל בני אדם לצורך קיום גופו ומדוע לא לקח מלאך המוות נשמתו בשעה שעשה בענייני העוה"ז. אלא כפי שביארנו, שהעוסק בצרכי גופו לעבודת ה' יתברך, נחשבת לו כלימוד תורה, ועל כן מלאך המות לא היה יכול לו אף בשעה זו.

ומרגלא בפומיה דמו"ר הגר"ח רבי שליט"א שאדם חייב לעסוק בענייני הבית ההכרחיים לפרנסה ביתו או לעזרת אשתו בכל דבר הקשה. וצריכה האשה לדעת שעל כל פעולה ופעולה שעושה מקבלת שכר גדול בשמים, רק שיתכוונו לשם מצוה שכן פסק מרן בש"ע (סי' סא) שמצוות צריכות כוונה. וגדולה מזאת ראיתי להרב משנ"ב שכתב על דברי מרן בש"ע הנז"ל שאדם שהולך לעבוד אם מכוין להרויח כדי שיוכל בכספו להחזיק תורה ולשלוח בניו לת"ת ואפי' רק לפרנסת ביתו כדי שלא יבואו לידי גזל, מצוה רבה

עושה ובלבד שיכוין לשם מצוה. וגם אחרי כל זאת אשרי אדם שיגיע לדרגה גבוהה יותר, שיעשה כל זאת ויכוין אך ורק לשמח את ה' יתברך ולא לשם קבלת שכר כמו שאמרו ז"ל באבות (פ"א מ"ג) אנטיגנוס איש סוכו קיבל משמעון הצדיק הוא היה אומר אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב ע"מ לקבל פרס אלא הוו כעבדים המשמשים את הרב שלא על מנת לקבל פרס ויהי מורא שמים עליכם. ע"כ. ולי הקטן נראה להסביר בדבריו, שכמו שאדם שרוצה לתת דורון למלך נזהר שהדורון יהיה מהודר ויפה ומושלם מכל הבחינות, משא"כ אם מכין את אותו דורון לבני ביתו אינו מדקדק כל כך שיהיה מושלם מהודר ויפה מכל הבחינות. כך בענייני התורה והמצוות אם יעשה אותם האדם לשמו יתברך יזהר בכל פרטיה ודקדוקיה שיהיו מושלמים בכל הבחינות משא"כ אם עושה אותם בשביל שיהיה לו שם טוב או כבוד מבני אדם ח"ו לא מדקדק לעשות הכל כראוי מפני שלא חיפש כאן אלא את שמו הטוב או הכבוד שיעשו לו בני אדם. ושמעתי ממו"ר ר' חיים יפה הי"ו בשם אחד ת"ח, שמה טוב ומה נעים שאדם לפני שעוסק בתורה או קורא תהילים שיאמר לפני כן: שלפחות פרק אחד או קטע אחד ממה שהוא קורא או לומד לא לשם שכר אלא אך ורק לשמח את בורא עולם. ואשריו ואשרי חלקו. וספרי רבותינו מלאים זיו ומפיקים נוגה מסיפורי מעשיות על גדולי ישראל ששמחו מאוד על שנזדמנה להם מצוה שלא קבלו עליה שכר כגון המעשה הידוע על הגאון מוילנא והאתרוג ועוד. ושמעתי ממו"ר הגר"ח רבי שליט"א שאמר בשם הרב שלום הרוש נר"ו שאם אלישע בן אבויה בשמעו את בת קול שאמרה "שובו בנים שובבים חוץ מאחר", היה בכל זאת שב בתשובה לשמו יתברך לא היה קץ למעלתו ושכרו, שהרי הסכים לעבוד את בוראו לא לשם קבלת שכר. וכעת הראני ידי"ן ר' אברהם ישראל נר"ו למ"ש הכה"ח (סי' קע ס"ק ז"ך) בשם מהרח"ו בס' שערי קדושה שביאר מאמרם ז"ל כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה חוץ מצא. דבעה"ב היינו הקב"ה, ור"ל, כל מה שיאמר לך עשה ממצות עשה לבד אם יאמר לך, צא מביתי ואל תכנס כענין אלישע בן אבויה. אלא עליך להכנס בתשובה ע"ש. וטרם אכלה לדבר אכתוב עצה שהזכרנו אותה בדברי המשנ"ב בשם הח"א שאדם יאמר בפירוש לפני אכילתו שמכוין שיהיה לו כח לעבודת ה' יתברך ומה טוב ומה נעים לכתוב כן על שלט קטן סמוך לשלחנו הריני אוכל וכו' וסמוך למטתו הריני ישן וכו' וכן לפני שאוכל סעודת שבת יפרט את המצוות שעומד לקיים: א) סעודת שבת. ב) מצות עונג שבת ג) שיהיה לו כח לעבודתו יתברך ד) שביתה ממלאכה ביום בשבת שנזהר שלא יעשה מלאכות בזמן האכילה. ה) מצות נט"י – נטילה המכשרת לאכילה. ו) מצות לחם משנה. ושו"ר בס' הנהגות לשבת קודש (פ"ג ה"ו) שהוסיף עוד כוונת במצוות שבת ע"ש

ותהנה. ועל ידי זה יזכה לקיים את ההלכה שמצות צריכות כוונה ושיהיו כל מעשיו לשם שמים. והשם יתברך יזכנו ללמוד וללמד לשמור ולעשות את כל דברי תלמוד תורתו באהבה.

סימן רכ - תלמידי רבי עקיבא "לא נהגו כבוד זה בזה"

מאת הרב ניצן ראובן / מחוברת שבט-אייר תשס"ד (שנה ד') סי' כא

נתעוררתי לברר סיבת מיתת תלמידי ר' עקיבא אחר ששואלי'ם הלכו בו אודות שיש בדבר כמה וכמה פירושים, ושאלוני לחוות דעי קל'ה כמות שהיא, ופשט העני את ידו יד כהה, וזאת התורה אשר שם העני לפניכם היום, וה' אלוהים יעזור לי.

הנה חז"ל (יבמות סב:) אמרו לנו סיבת מיתת תלמידי ר' עקיבא. וזו לשון הגמ' שם: שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לר' עקיבא מגבת עד אנטיפרס וכולם מתו בפרק אחד, מפני שלא נהגו כבוד זה לזה. והיה העולם שמם עד שבאו ר"ע אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם תנא כולם מתו מיתה רעה מאי היא א"ר נחמן אסכרה.

ופירש המהרש"א שם בזה"ל: ואמרו שמתו במיתת האסכרה דאפשר דכל אחד דיבר לשון הרע והיה מספר בגנות חבירו וסימן ללשון הרע אסכרה כדאמרינן בפרק במה מדליקין ואמר שמתו בין פסח לעצרת להורות שמתו בהשגחה כי הוא זמן ממוצע לבריאות וקרוב לרפואה כדאמרינן בשבת כל שקייני טבא בין דיבחא לעצרתא וק"ל, עכ"ל לשון הזהב. הא קמן דס"ל שתלמידי ר' עקיבא נענשו מפני שדיברו לשון הרע אחד על השני, וכיון שהקב"ה מנהיג את עולמו מידה כנגד מידה והם דיברו לשון הרע הענישם במידת אסכרה (שהיא חנק) והוא על פי מה שאמרו חז"ל במסכת שבת (לג:) שבעוון לשון הרע נענשים במיתת אסכרה, ואע"פ שבגמ' שבת איכא מ"ד דס"ל שמיתת אסכרה באה על עוון טבל, מ"מ בנ"ד גם הם יודו שבאה משום לשון הרע שאם הקב"ה מנהיג את עולמו מידה כנגד מידה וכאמור, מה הקשר(?) בין העוון שעשו שלא נהגו כבוד לזה לזה לבין העונש שקיבלו והיא מיתת אסכרה, אלא ודאי שבתלמידי ר"ע כו"ע מודו שנענשו משום שדברו לשון הרע.

ובהיותי בזה הראני אחד מידידי הי"ו כי בשער הכוונות מבואר כדברי המהרש"א הנ"ל, ואכן ראיתי לו (שם בדרוש יב ענין ספירת העומר דף פו ע"ג והלאה) שכה כתב: "ולסיבת היותם ממוחין דקטנות לכן היו מבחינת הדינין הקשין והיו קטרנין ושונאין זה את זה כמשז"ל שלא היו נוהגין כבוד זה לזה וכאשר באו ימי העומר שבין פסח לעצרת שאז הוא זמן קטנות ז"א והם ימי הדין כנ"ל ואז הוא זמן יניקת החיצונים לכן פגעה בהם אז מדה"ד של

הקטנות על שלא נהגו כבוד זה לזה ומתו בימים ההם. עכ"ל. והן הם דברי המהרש"א דכיון והיותם מבחינת הדינין הקשים והיו מקנטרים ושונאין זה את זה דיברו לשון הרע אחד על השני וכאשר הגיעו ימי העומר שהן ימי דין זה וזה גרם ופגעה בהם מידת הדין. וכיו"ב מצאתי בס"ד להרי"ח הטוב זצ"ל בספרו בן יהוידע (יבמות סב:) שעל מה שאמרה הגמרא שם "שנים עשר אלף זוגות תלמידים היו לו לר' עקיבא" כתב הוא ז"ל, דאמאי נקיט י"ב אלף זוגות, ולא אמר כ"ד אלף תלמידים ונ"ל בס"ד ללמדך שר' עקיבא חכם גדול והבין ברוח קודשו שיש להם מידת קנאה, ולכך התחכם לזווגם שנים שנים, שחיבר קטן עם גדול, כדי שבהכרח יכבד הקטן לגדול, ולא יהיה קנאה בניהם, ועכ"ז לא הועיל, לכך נקיט י"ב אלף זוגות, שעשאם זוג זוג לתעלתם ולתקנתם. ע"כ. ועוד הוסיף שם הרי"ח הטוב שמה שאמרה הגמ' שם "וכולם נפטרו מפסח ועד עצרת", נ"ל שבא להודיע הזמן הזה שמתו בו, שיש ללמוד ממנו מוסר השכל, שלא להיות שנאה וקנאה בין זה לזה ולא יהיה אחד מזלזל בכבוד חבירו. וסיים עוד בזה"ל: ומ"ש שלא נהגו כבוד זה בזה, קשה שאין עוון כדי לחייבם מיתה. עכ"ל. הרי שלך לפניך שאע"פ שהגמרא אמרה להדיא שעוונם של תלמידי ר' עקיבא היה שלא נהגו כבוד זה לזה, מ"מ מפרש הוא ז"ל דהיינו שהיתה בניהם שנאה וקנאה והיינו לשון הרע כידוע, כי אם נאמר כפשוטו, קשה שאין עוונם כדאי לחייבם מיתה.

ובמשי'ם חפשי ראיתי שכיסוד הלז מבואר גם בזוהר הקדוש (פרשת פקודי ח"ב רסד, ב והוב"ד בספר שמירת הלשון עמוד 235) שכתב וז"ל (בתרגום): יש רוח אחת שעומדת על כל אותם מדברי לשון הרע שכאשר מתעוררים בני אדם בלשון הרע או אדם אחד שמתעורר בלשון הרע אז מתעוררת אותה הרוח הרעה הטמאה שלמעלה, הנקראת סכסוכא, והיא שורה על אותה התעוררות של לשון הרע שפתחו בה בני אדם והיא עולה למעלה וגורמת בזו ההתעוררות של לשון הרע מוות וחרב והרג בעולם, אוי לאותם שמעוררים לאותו צד רע ולא שומרים פיהם ולשונם ולא חוששים על זה, ולא יודעים כי בהתעוררות של למטה תלויה ההתעוררות שלמעלה בין לטוב בין לרע כו', וכלם מקטרגים לעורר לאותו נחש הגדול, שיהא מקטרג על העולם והכל בשביל אותה התעוררות של לשון הרע כאשר נמצאת ההתעוררות שלו למטה. עכ"ל. ובהגלות נגלות דברי הזוהר הנ"ל אתי שפיר מדוע מתו תלמידי ר' עקיבא, שמכיון שדברו לשון הרע, השטן עורר קטרוג גדול עליהם וזה גרם למיתתם ולחורבן גדול בעולם בפרט בימי העומר שבין פסח לעצרת שאז הוא זמן קטנות ז"א והם ימי הדין כנ"ל ואז הוא זמן יניקת החיצונים וכדברי שער הכוונות הנ"ל. ועתה מובן דברי רשב"י הקדוש (פרשת בשלח ח"ג קסא) על כולא מחיל קודשא בריך הוא

בר מין לישנא בישא. עכ"ל. שכיון שבדיבור לשון הרע מתעוררת הרוח הרעה הטמאה שלמעלה, הנקראת סכסוכא, והיא שורה על אותה התעוררות של לשון הרע שפתחו בה בני אדם והיא עולה למעלה וגורמת בזו ההתעוררות של לשון הרע מוות וחרב והרג בעולם, כיצד הקב"ה יכול למחול על עוון שכזה. וע"ע במ"ש בס"ד בירחון וקנה לך חבר (אב תשס"א חוברת ז' סימן ע').

ומעתה דעת לנבון נקל שאף שתלמידי ר' עקיבא היו מחיי מתים, קדושים וטהורים ובקיאים בכל התורה כולה, מכל מקום כיון שדברו לשון הרע נענשו, על אחת כמה וכמה אנן יתמי דיתמי שאנו כיתושים לפניהם צריכים להזהר בעוון חמור שכזה, וכבר כתב הוא ז"ל בפתיחתו לספר בחפץ חיים (באר מים חיים סק"ו) שעוון זה פרוץ מרובה על העומד והותרה הרצועה וכל דכפין יאתא ויפתח פיו. ע"כ. וא"כ בודאי שגם תלמידי חכמים צריכים להיזהר בזה כמבואר ממעשה תלמידי ר' עקיבא גופיה, וכבר כתב בספר בנין יוסף (פרק א' אות ג') וז"ל: והנה דיני לשון הרע מסודרים כשלחן ערוך בספר חפץ חיים, ובו מבוארים כל הפרטים והאופנים של הדיבור האסור והמותר, ובלי בקיאות נכונה בספר הנ"ל לא תתכן במציאות זהירות מלשון הרע, וודאי יכשל בעוון לשון הרע על כל צעד ושעל כמו שכתב החפץ חיים בכמה מקומות. וביערות דבש כתב שמי שאינו בקי בהלכות שבת לא הימלט שלא יבוא לידי חילול שבת, כך ודאי בדיני לשון הרע שמי שאינו בקי בהם ודאי יכשל בהם והדברים קל וחומר, שדיני שבת ידועים בכללותם, והרבה מהדינים מפורסמים אף בין עמי הארץ, משא"כ דיני לשון הרע שהם ידועים פחות מזה בהרבה, והרבה פעמים אין יודעים אף הדברים הפשוטים ביותר כגון שלשון הרע היא רק על אמת, שאם ישקר בדיבורו הרי הוא מוציא שם רע, וכל שכן שלא יודעים שאר הדינים כגון, שמה שמותר לדבר לשון הרע לתועלת כדי לעזור לניזק זה תלוי בשבעה תנאים, ואם יחסר אחד מהם יכשל באיסור לשון הרע מן התורה וכו' וכל זה מפני שלא למדו הלכותיהם. עכ"ל. וממ"ש בסוף דבריו "וכל זה מפני שלא למדו הלכותיהם", למד הוא ז"ל שם בהערה שאף מי שהוא תלמיד חכם מופלג בשאר חלקי התורה ולא למד ספר חפץ חיים בודאי נכשל בלשון הרע, שהרי במקצוע שלא למד אין לו יתרון. הגע עצמך, מי שלא למד דיני טרפות מימיו, ובשאר הש"ס וארבעת חלקי שלחן ערוך הוא בקי ולמדן מופלג היתכן שידע איך לנהוג למעשה בטרפות!? כן גם בעניני לשון הרע. עכ"ד. ודבריו נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת.

צא וראה להגאון החסיד המקובל האלהי כמוהר"ר אליהו וידאש זצ"ל שכתב בספר ראשית חכמה (שער היראה מסכת גיהנם היכל השלישי בד"ה באמצע ההיכל) וזו לשונו לעניננו:

תחת הרוחות האלה יש רוח אחת (כצ"ל) ושמה סכסוכ"א, וכאשר האדם מלשין לחברו או משכשך עליו, זה מתעורר עם המלשינות הוא להשלים הענין ולהרוג במלשינות ההוא בא וראה אף על פי שהקב"ה קבע לכל החיות ונחשים זמן לפשיטת עורם, עם כל זה הכל תלוי בלשון הרע, כשאדם מלשין על חבירו חיות תחתונות מתפשטות מעורם ונותנים קולות, אותם הקולות עולים למעלה בהיכל הנקרא בור ששם כמה נחשים וכמה עקרבים, וכולם מלמדים קנטוריא לעורר הנחש הקדמונית, הנחש הגדול, והוא פושט את עורו וכל קשתותיו, רוצה לומר, מחנותיו וחיליו, מתפרד מהם ומורידם למטה בהיכלות והוא עולה לומר קנטוריא במלשינות ההוא, ואלמלא הפשט עורו אין אדם יכול לעמוד מפניו, הרחמן יצילנו, וכל זה מתוקף הלשון הרע ולא לחינם אמרו ז"ל, שהיא עבירה חמורה יותר מגילוי עריות עבודה זרה ושפיכות דמים. עכ"ל. ישמע חכם ויוסף לקח.

ומעתה מה שראיתי בכמה מספרי המוסר שפירשו שמה שאמרו שתלמידי ר' עקיבא כולם מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה, היינו שלא קיימו מצוות הידור אחד לשני או שלא שיבחו אחד את השני, כתבו כן לחיזוק אותו הענין שבו דיברו אבל באמת סיבת מיתת תלמידי ר' עקיבא משום שדברו לשון הרע אחד על השני וזהו שאמרו ז"ל "שלא נהגו כבוד לזה לזה" כי הנה מלבד שכן מוכח מדברי הפוסקים הנ"ל שהביא בריש אמי'ר. עוד בה, דאלת"ה קשה שאין עוון כדי לחייבם מיתה וכמ"ש הרי"ח הטוב הנ"ל.

סימן רכא - המכנה שם לחבירו, ואונאת אשתו

מאת הרב אברהם ישראל / מחוברת אלול תשס"ד (שנה ד') סי' לז

בראשית מאמר אזכיר את דברי הזוהר הקדוש (פ' משפטים דף קכב): ישראל נקראים קודש, ומשום שהם קודש, אסור לאדם לקרוא לחבירו בשם של ביזיון, ולא לכנות שם לחבירו, ועונשו של המכנה שם גדול. ע"כ. והגאון יעב"ץ (הוב"ד בס' והארכת ימים) פירש טעם האיסור לכנות שם לחבירו, כי אותו אדם שמכנה שם לחבירו, מראה בזה שאינו מחשיבו לקרותו בשמו, וכמו שאמרו במדרש, שהיה דוד המלך ע"ה מתרעם על שקראו לו "בן ישי" כאילו אין לו שם. וכתב השל"ה הקדוש (שער האותיות): ופלא שאיסור כינוי שם לחבירו נראה קל בעיני הבריות, והוא חמור מאוד, שהרי השווהו חז"ל לבא על אשת איש שהוא ב"יהרג ואל יעבור". ותימה גדולה על עיורון ושיגעון העולם החוטאים בזה, ומאבדים את עצמם לדראון עולם.

כעת הבוא נבוא לבאר בס"ד מהו גדר מכנה שם לחבירו, גרסינן בגמרא בבא מציעא (נח:), כל היורדים לגיהנם עולים, חוץ משלשה שיורדים ואין עולים, ואלו הן; הבא על אשת איש, והמלבין פני חבירו ברבים, והמכנה שם רע לחבירו. והקשו בגמרא מה ההבדל

בין מכנה שם למלבין? ותירצו, אע"ג דדש ביה בשמיה. ופרש"י, דדש ביה, כבר הורגל בכך שמכנים אותו כן ואין פניו מתלבנות ומ"מ זה להכלימו מתכוין. עכ"ל. ומבואר שאפילו אם כבר הורגל בכך שמכנים אותו באותו שם, ואין פניו מתלבנות, מכל מקום אם מתכוין להכלימו, הרי זה לא עולה מגיהנם. ואם כן, באופן שאין מתכוין לבייש את חבירו, וחבירו אינו מתבייש באותו כינוי, משמע שאין איסור לכנותו באותו כינוי.

וזכר לדבר מצינו בדברי התוספות (פסחים קי"ב ד"ה צוה) שהביאו דברי הגמרא בבכורות (נח.), שהיה בן עזאי אומר, כל חכמי ישראל דומין לפני כקליפת השום, חוץ מן הקרח הזה [רבי עקיבא], וקרא לו כן דרך בדיחותא. ע"כ. ומוכח שאם אינו מתכוין לבייש וגם חבירו אינו מתבייש, אין בכך חשש איסור. וכן כתב בשלחן ערוך (חושן משפט סימן רכח ס"ה), שכל האיסור הוא דווקא אם כונתו לביישו.

ועין רואה בשו"ת תורה לשמה (סימן תכא) שנשאל אודות מי שחוטמו גדול, האם מותר לקראו 'בעל החוטם', או נחשב הדבר לגנות ואסור? והשיב, שדבר זה נידון לפי העת והזמן ולפי דעתן של בני אדם אם דרכם להקפיד על זה או לא, שאם אותו כינוי אינו שגור ומצוי בין בני אדם, הרי זה חשיב גנות ואסור, אבל אם אין דרך להקפיד על אותו כינוי, אין זה נחשב לגנות. עיין שם. ולפי דרכו, כיום שרגילים לכנות אדם שלא יודעים את שמו בשם "ג'ינג'י", לכאורה אין לחוש בזה לאיסורא כשאינו מתכון לביישו, מפני שאין רגילות להקפיד על כך.

וחבלים נפלו לי בנעימים באוצר י"ד החיים (לגאב"ד בוסקא סימן תרכז) שהביא ירושלמי (ברכות פרק ט) שאיש אחד היה נקרא 'אבא סמיקתא' [אבא האדום], והביא ראיה משם שאין איסור של מכנה שם לחבירו כשאומר לו כינוי של "האדום". ע"כ. ומזה נלמד לענין כינוי - "ג'ינג'י", שיש להקל לקרוא לחבירו בשם זה כשאינו מתכוון לגנותו. ועיין עוד בשו"ת מעין גנים (עבדי, יורה דעה סימן טז) ובשו"ת שער שמעון אחד (חלק ג סימן עד), ובמה שכתב מרן הג"ר עובדיה יוסף שליט"א בספר מאור ישראל על מסכת עירובין (נד.). ודו"ק.

ולא אכחד שבספר הזהרו בכבוד חבריכם (עמוד רמד) כתב שהרב בעל ה"חידושי הרי"ם", שמע פעם שאדם אחד קורא: "יוסי העֲור בּא הֵנָה יש לי מה למסור לך". הזדעזע הרב ושאל אותו; מי התיר להעליב נפש עלובה? אמר אותו האיש: הרי כל האנשים קוראים לו ככה?! אמר לו הרב: ומה בכך, הרי הגיהנם גדול ורחב ידים, ויש בו מקום לכל חוטאים. ועוד מסופר שם על רבי אברהם מגור שנכנסה אליו אשה ממשפחתו, ותוך כדי דיבור, הזכירה אדם שהיה בעל פנים כהִים, וכינתה אותו "משה השחור", והרב הזהיר אותה

שלא לומר כן על יהודי. ועל פי זה כתב שם המחבר שליט"א שבימינו רבים "נכשלים" לקרוא ג'ינג'י. ע"כ.

אולם כבר בארנו לעיל בס"ד, שאין למחות ביד אותם שאומרים "ג'ינג'י. ומה שהקפידו האדמורי"ם מגור זיע"א, היינו דווקא כשמכנה את חבירו בשם שגורם לו בושה, כגון לומר "עיור" למי שהוא עיור, או לומר "כושי" למי שהוא שחור, וכן לומר "ג'ינג'י" למי שהוא ג'ינג'י [עיין בגמרא ברכות (נח:)]. אבל אם אומרים למישהו - "ג'ינג'י בא רגע" בגלל שלא יודעים את שמו, ואינם מתכונים לפגוע בו, ולא מזכירים לו מום שיש בו, אין בזה חשש. [וראה עוד בספר עלינו לשבח (ח"ג עמוד תעא) וי"ל.]

וראיתי בספר והארכת ימים (מהדו"ג סימן כו) שכתב, שיש עצה פשוטה כדי לדעת אם חבירו מקפיד ומתבייש מהכינוי, והיא - שיחשוב על עצמו אם היה רוצה שיכנו אותו בכינוי זה, ומה דעלך סני לחברך לא תעביד. ועל כל פנים, ראוי ונכון להימנע מלכנות שום שם לחבירו אפילו שחברו אינו מקפיד על כך, דכבר אמרו בגמרא מגילה (כז:): שאלו תלמידיו את רבי זכאי; במה הארכת ימים? אמר להם: מימי לא כיניתי שם לחברי. ופרשו שם התוספות - אפילו שם של גנאי. ועוד אמרו שם (בדף כח.) על רבי זירא שהאריך ימים כי לא קרא לחבירו בחכינתו, דהיינו אפילו שחבירו כבר כינה לו בשם הזה וקוראים לו כך, הוא לא קרא אותו כך. ומזה שהאריכו ימים בשל כך, נלמד שראוי ונכון לא לכנות שום שם לחבירו אלא לקוראו בשמו, ואם לא מכיר את שמו אזי ישתדל לקרוא לו ללא הזכרת כינוי שמות.

בענין - איסור אונאת אשתו

אמרו בגמרא בבא מציעא (נט.) לעולם יהא אדם זהיר באונאת אשתו [באונאת דברים לצערה. רש"י], שמתוך שדמעתה מצויה אונאתה קרובה (פורענות אונאתה קרובה לבוא. רש"י). וכן פסק בשלחן ערוך (שם ס"ג).

ובגמרא כתובות (דף ס"ב) מסופר על ר' רחומי שהיה עוזב את אשתו והולך לבית המדרש ללמוד תורה, והיה רגיל לבקרה כל ערב יום כיפור. שנה אחת נגרר ונמשך אחר לימודו ושכח שצריך הוא להגיע לביתו, ואשתו מצפה, מייחלת וממתינה לו באומרה - "עתה יבוא" "עתה יבוא", וכיון שראתה שלא בא, גלגלה דמעה חמה על לחיה מתוך צער, ומיד באותה שעה הגג אשר עליו ישב ר' רחומי ללמוד, התמוטט, ונפל הרב ונפטר. צא ולמד עד היכן מגיע חומרת הענין של אונאת אשתו.

וכבר כתב רבי משה קורדוביו זיע"א: "רוב הבעלים המצערים את נשותיהם, מקצרים ימיהם רחמנא ליצלן". וכאן המקום להזכיר מה שכתב הגאון רבי משה כלפון הכהן

בהקדמת ספרו 'שואל ונשאל' (חלק ב): מעשה שהיה עם אמו, שבשנות נישואיה הראשונות לא ילדה לאביו בנים, כי אם 3 בנות, ואחר כך עמדה מלדת. ויהי בראות אביו רבי שלום שאשתו אינה יולדת עוד, החליט לשאת אשה נוספת, כדי להקים לעצמו זרע של קיימא. אשתו הצדקת הפצירה בו מאוד שימתין עמה עוד שנה אחת, ואם לא תלד, ישא אשה אחרת עליה. אבל ר' שלום פנה לאחת השדכניות, והיא הציעה לו אשה אחרת, והוא החליט לשאת אותה ללא ידיעת אשתו.

ויהי ביום חתונתו, לא אמר דבר לאשתו, אלא רק הודיע לה שהוא צריך לסדר ענין כלשהו בעיר אחרת, ולכן לא ישוב הלילה לישון בבית. אשתו לא חשדה במאומה, אבל למחרת משראתה שהשעה מאוחרת ובעלה עדיין לא שב, החלה לדאוג לשלומו, ונצבה ליד פתח הבית להמתין לו.

אשה מנשות העיר שעברה במקום, וראתה שהיא ממתינה ליד הפתח, שאלה אותה למי היא ממתינה? השיבה לה: לבעלי. אמרה לה האשה: אוי, יונה תמימה, הלא בעלך התחתן אמש עם אשה שניה! כששמעה זאת, מרוב צערה, אמרה: לבעלי אינני מאחלת מיתה, רק עוני, אבל השדכנית שהכניסה צרתי לביתי, ושרפה את לבי, תמות בשריפה. ואכן רבי שלום איבד את כל נכסיו הרבים, ואותה שדכנית נשרפה. ובאותה שנה נולדה לאשתו הראשונה בן, והוא - הגאון רבי משה כלפון זצ"ל. אתה הראת לדעת עד כמה יש ליזהר שלא לצער את אשתו, גם אם מתכוין לשם שמים.

ובספר עולמו של צדיק (עמוד 122) מסופר על הצדיק רבי סלמאן מוצפי זיע"א שהיה מקפיד לבדוק בעצמו את העוף לכל אבריו, מחשש של המצאות דבר המטריף, ולא סמך על אשתו. אולם, יחד עם זאת נזהר שלא לפגוע בכבודה. לשם כך נהג להכנס למטבח בדיוק בשעת פתיחת העוף והוצאת האברים הפנימיים, ותמיד נכנס באמתלאות שונות - פעם לשתות דבר מה, פעם לרחוץ ידיו, פעם להציע את עזרתו בניקוי העוף, ומשראה שהכל כשורה חזר ללימודו, וכל זה כדי שלא לגרום צער ופגיעה לאשתו. ועיין עוד בספר עלינו לשבח (ויקרא עמוד שלד) כיצד נזהר החזון איש שלא יגרם צער לאשה.

על כן יש ליזהר שלא לכנות שם רע לחבירו, ועונשו של המכנה שם לחבירו גדול, מפני שגורם לו בושה וצער. ואם חבירו רגיל באותו כינוי וכך רגילים כולם לכנותו, ואינו מתבייש מאותו כינוי, מותר לכנותו באותו שם, באופן שאינו מתכוין לביישו והמחמיר גם בזה, קדוש יאמר לו. וכמו כן יש לאדם להזהר מאוד באונאת אשתו וה' יזכנו שלא נכשל לעולם ועד.