שאלות ותשובות

משנה הלכות

חלק שמונה עשר

בארבעה חלקי שלחן ערוך ובכמה מקצועות הש"ס אשר נשאתי ונתתי והשבתי לידידי וחברי ותלמידי בדבר הלכה, וגם מה שהחלפתי במכתבים עם גאוני וצדיקי הדור שליט"א, ולהבחל"ח ששבקו לן חיים זי"ע להשתעשע בדברי תורה בס"ד

אשר חנן ה' את עבדו מקים מעפר דל

מנשה הקטן

אבדק"ק אונגוואר וראש ישיבת בית שערים בברוקלין נוא יארק

בן לאאמו"ר הקדוש חסיד ועניו מרן ר' **אליעזר זאב**

שנהרג ונשרף עקה"ש, הי"ד

יוצא לאור ע"י

מכון משנה הלכות גדולות

שנת תשע"ב לפ"ק

דברים אחדים

ברוך ה׳ כי הפליא חסדו עמנו וזיכנו להוציא לאור עולם אור חדש להאיר לארץ ולדרים עליה, שאלות ותשובות משנה הלכות חלק ח״י. מאבינו רועינו, עטרת ראשנו ונזר תפארתנו, אביהן ורבן של ישראל הגה״ק זי״ע ועכ״י, אשר מאתו תצא תורה והוראה לכל קצוי ארץ למעלה משש שנה והשיב לשואליו בכל מקצועות התורה ובכל עניני הלכה למעשה, חדשים גם ישנים לשעה ולדורות, אסוקי שמעתתא ובירורי סוגיות. והיו הדברים מאירים ושמחים כנתינתן מסיני, גליא לדרעיה ונפל נהורא ומן הבאר ההוא ישקו כל העדרים.

ואחרי ראותינו השתוקקותם של בני התורה ופוסקי הלכה לכל מוצא פיו של כ״ק מרן אאדמו״ר זי״ע, אביר הרועים אשר כל רז לא אניס ליה, ובכדי להרוות צמאונם מבאר חפרוה שרים, אזרנו עוז להשלים את מלאכת הדפסת שני חלקים האחרונים של שו״ת משנה הלכות, לראשונה חלק י״ח על עניני אורח חיים, וחלק י״ט בעניני יורה דעה ובשאר חלקי השו״ע וליקוטים, ולשלימות הענין עשינו עוד אזנים לתורה, כרך המפתחות, שהוא מעשה אומן ומלאכת מחשבת בו כונסו רבבות נושאים בכל מכמני התורה ופסקי הלכה הנידונים בכל חלקי משנה הלכות יחד, ברוב פאר והדר. ובוודאי עבדינן בהא נייח וקורת רוח לנשמתו הטהורה בגנזי מרומים בעולם שכולו אמת, שכן היה כל מגמתו להאיר עיני כל ישראל ולהטיב עמהם.

וזאת למודעי, כי התחלנו בעריכת החיבור הנוכחי עוד בהילו נרו של כ״ק מרן אאדמו״ר זצוקללה״ה הכ״מ על ראשנו ונר אלקים טרם נכבה, והוא היה לנו לעינים, הכין וחיקר את התשובות שלפנינו ועבר בעצמו עליהם בימיו האחרונים וזירז את הדפסתם, וכאשר היה מנהגו תמיד בעניני הלכה טרם העלה על מכבש הדפוס עבר שוב בבירור כל הענין ממקורו ושרשו והיה כמעין המתגבר בגבורתה של תורה. ברם, לא זכינו ולוקח אדוננו מעל ראשינו, באור לערב ראש השנה דהאי שתא כ״ט אלול תשע״א, נמס כל לב ורפו כל ידים, ולא נותר לנו נוחם זולת בהופעת ובהפצת מעיינות ואוצרות תורתו, מים עמוקים ידלם איש תבונה כאשר עיניכם תחזינה מישרים. כה יתן ה׳ ויהיה בעזרינו להוציא לאור יתר הכתבים הרבים הכמוסים והחתומים עדיין בבית גנזיו בכל חלקי התורה, חידושים על מסכתות הש״ס, באגדה ובדרוש, ובהשקפה טהורה לאמיתה של תורה, אשר ברוב ענוותנותו לא חש לפרסמם ברבים. ובכן ישמחו הלומדים ויגילו המעיינים בהגלות נגלות לפניהם זאת התורה, והיה לאור לבני ישראל למושבותם.

והנה מרן זיע״א מסר את עצמו עבור הדור, נשא את משא העם, ידע את מכאוביו, ועמד בפרץ בעוז ותעצומות להעמיד הדת על תילה, ושמרה מכל משמר לא לשנות כקוצו של יוד ממסורת הדורות. והיה מוכן ומזומן תמיד עבור על כל אחד מישראל ברוחניות ובגשמיות, להבין ולהורות לרבים וליחידים בעל פה ובכתב. חדרו הצנוע שהיה אפוף בהודה של תורה ויראה טהורה עילאה, היה לתל תלפיות ומכל פינה לשם היו פונים. ביתו היה פתוח תמיד בכל שעה למשכימים לפתחו לשאול בדבר ה׳ זו הלכה כשמועה מפי האורים, ולבאים לדרוש אלקים ולדעת הדרך אשר ילכו בה, ולפונים בבקשת עצה ותושיה ברכה וישועה, והן במילי דמתא בגמילת חסדים וצדקות לרוב והן בהרבצת תורה במקומות תורה הקדושים שהקים בעצמו ומה שזירז בכל אתר ואתר, באמירת שיעורים כסדרן בכל יום, והיה נתון תמיד לצרכי היחיד וצרכי הציבור, בנוסף לעבודתו בקודש בעמודא

דצלותא באופן נשגב, וזאת מלבד שיעוריו ולימודיו הקבועים לאין מספר תוך עמל ויגיעה למעלה מהשגתינו, מה גדלו מעשיו ומה עמקו מחשבותיו. ולכן את החידושים כתב לרוב במהירות והרבה פעמים העתיק לשונות הראשונים והפוסקים ז״ל מתוך הזכרון וסמך על המעיין, וכן במראה מקומות של הדף או הסי׳ וכיו״ב ציין בע״פ, מצאנו לנכון להשקיע עמל ולעבור על כל אותן המקורות ועל הציונים כדי להוציא דבר שלם ומתוקן, אך בגוף התשובות הנחנו הדברים כמו שהיה.

ידענו מאז כי זהירותו של מרן זי״ע בכבודם של הבריות וכ״ש בכבודם של ת״ח היה נר לרגלו, והיה מקפיד לכבד את השואלים בתוארי כבוד הראוי להם, ובענוות חן אשר הוצק בשפתיו תמיד היה מתנצל אולי לא נהג בכבוד הראוי כלפיהם, אף אנן לא נדע פן נשמט באיזהו מקומן של שבחים, בתחילת התשובות או בסופן, הראוי לפי כבוד השואלים ועמהם הסליחה. ובמקום גדלותו מוצאים ענוותנותו איך היה מתנצל בפני הצורבים ובפני כ״א מישראל שמא לא יצא נגדו בכבוד המגיע לו, ומשום כך אף היה משתדל לענות לשואליו אף אם לא היו מפורסמים, והיה מקיים בזה דברי מהרי״ל הל׳ פסח ״יהא גומל חסד ללמד תורה לבני אדם בחנם, ויהיה נוח ומזומן לבריות בכל שעה לדין ולהוראה בלי שהות׳, ואנן מה נענה אבתריה.

כפינו פרושות השמימה שזכות אבותינו יסעיינו ואל ה׳ יאיר לנו להאיר מחשכים באור תורתו, ויחול עלינו ועל הלומדים והמעיינים זאת הברכה אשר בירך בהקדמתו לספרו, וזה לשון קדשו: ״ומי שילמד במשנה הלכות אי״ה אם יהיה לי זכות בעוה״ב אשתדל להתפלל בעדו׳. וזכותו הגדול יעמוד לנו, לאנ״ש, לעוסקי תורתו ולכל בית ישראל להשלים כל משאלין דליבאי וליבא דכל בית ישראל לטב ולחיים ולשלם, ושפתותיו הקדושים ידובבו במתיבתא דרקיעא ויעתיר עלינו לטוב לנו כל הימים עד ביאת בר נפלי במהרה בימינו אמן.

ח״י אלול יומא דהילולא דאא״ז הגה״ק מהר״ל מפראג זיע״א.

דוד שלמה קליין

עמרם קליין **משה קליין**

יעקב יצחק בידרמאן **יהושע יואל וינברג**

צבי האגער

כתר הילומים על ראשם

שרי ממלכת התורה, המחזירים עטרת התורה ליושנה, וידם רב להם בבירור מקחם של גדולי הדורות, הלא המה ראשי ומנהלי המכון הנודע 'עוז והדר' בבית שמש שיצא טבעם בעולם במעשיהם הכבירים לתורה ולתעודה. ועטרה לראש, למייסד הדגול, ידידנו הנכבד איש חי ורב פעלים הרה"צ שלשלת היוחסין כש"ת

רבי יהושע לייפער שליט"א

מורה ודאין בשיכון סקוירא ומאנסי יצ"ו

אתו עמו העומד על המפעלים הברוכים, חובר חיבורים מחוכמים ובראשם הספר הנודע 'מאורי אור על הספה"ק 'אור החיים', הרב הגאון כש"ת

רבי מנחם מנדל פומרנץ שליט"א

ראש המכון

ולעומד בראש העורכים, האי ספרא דווקנא, רב ומורה צדק בעיר בית שמש יצ"ו, הרב הגאון כש"ת

רבי שמואל יוסף שטיצברג שליט"א

מח"ס שערי הברכה

שהעמיסו על שכמם את המלאכה, ולהיות מחוברים לטהור ולעשות אזנים לתורת מרן זי"ע. והעמידו לשם כך חבורת לומדים מופלגים שהשקיעו עמל וגיעה רבה בעריכת והגהת הספר מהחל ועד כלה ועריכת המפתחות.

זכותו הגדול של מרן זיע"א אשר את מקחו השביחו,
תעמוד להם ולמפעלם הברוך, שיוסיפו לילך מחיל אח חיל להרבות תורה ולהאדירה כאשר עם לבבם. ויזכו לבנים ובני בנים עוסקים בתורה ומצות עד ביאת גואל צדק בב"א

הכו"ח בכל חותמי הברכות

הנהלת וחברי מכון 'משנה הלכות'

תשית לראשו עטרת פז

להאי גברא רבא ויקירא, שמו מפארים, פאר מקדושים אראלים ותרשישים, הגה"צ

מו"ה צבי האגער שליט"א
חדב"נ כ"ק מרן רבינו הגה"ק זיע"א
רב ור"מ בלאנדאן הבירה

אשר נטל על עצמו לנצח על מלאכת הקודש בהתמסרות רבה ובהשקעה עצומה, במשך שנים בהאדרת ובהדפסת ספרי רבותינו הק' זיע"א. ובמיוחד ספרי דבי רב רבנן, גאון עוזנו ותפארתנו, כ"ק אדמו"ר הגה"ק מרן זיע"א.

ולו זכות ראשונים כמפעיל ומכוון דרכי המכון על שלוחותיו בארצות הברית ובארץ הקודש, ברוב כשרון ובמיטב הגיון בטוב טעם ודעת.
שכרו הרבה מאד על פי פעלו

יתברך מנותן התורה בברכה המשולשת בתורה, וזכות רבינו הגדול ותורתו הקדושה תעמוד לו ולמשפחתו ולכל אשר לו, שלא ימושו דברי התורה הזאת מפיו ומפי זרעו עד עולם, להתברך בכל מילי דמיטב, ולהוושע בדבר ישועה ורחמים, ויזכה להרביץ תורה בכרם בית ישראל כאוות נפשו הטובה.

הכו"ח בכל חותמי הברכות

הנהלת וחברי מכון 'משנה הלכות'

תרעא זעירא

ישמחו המורים וירננו הדיינים, ביום הגלות אור יקרות, תשובות חדשות, פסקי הלכה והתרת ספקות. אוצר יקר שעדיין לא שזפתו עין הדפוס, מכתבי ידו של רבינו, רב האי גאון וקדוש, שר התורה והיראה, פוסק הדור **רבינו הגה"ק רבי מנשה קליין זצללה"ה, גאב"ד אונגוואר.**

זכינו לברר מקחו של אותו צדיק, לאוקמי שמעתתא ולאסוקי הלכתא מתורתו של רבינו המחבר זצ"ל, הנודע בספרו זה שאלות ותשובות 'משנה הלכות' ובעוד ספרים רבים שאיזן וחיקר בכל מקצועות התורה. וידוע הדבר לכל תופשי התורה, שלא הניח רבינו פינה בכל חלקי התורה שלא עשה בה ציצים ופרחים בעיון ובבקיאות ובחריפות נוראה.

עמדו לו זכותו ורוב גאונו, שבכל הארצות יצא קוו. ועוד בחיי חיותו נפוצו ספריו בכל רחבי תבל. באשר נודעה דרכו, כתיבתו הצחה ומשנתו הסדורה דבר בעתו דבור על אופניו, ובכל מקום טעמו ונימוקו עמו. וכל דבריו מיוסדים על דברי הראשונים, אשר בקיאותו בתורתם מן המפורסמות היא. וכל ימיו מתייגע היה על כל קוץ וקוץ מדברי קודשם.

שמו יצא לתהילה כאחד מגדולי ה'משיבים' שבדור. המוני בית ישראל, בכל מקום שהם, היו מריצים אליו את ספיקותיהם. ובכל מקום ומקום שהגיעה תורתו של רבינו, היתה אורה ושמחה של התרת הספקות. שמועותיו מתבדרין בבתי מדרשות, תורותיו נהגות בשפתי הלומדים, ופסקי הלכותיו נתונים לפני מורי ההוראה, המסתייעים בפסקיו ובתשובותיו.

ברצונו הטהור לזכות את הרבים, היה טורח להשיב על כל שאלה וספק, להורות לבני ישראל ולהעמיד את דבר ה' זו ההלכה. את תשובותיו הנשלחות, היה טורח לערוך ולשמר, והדפיסם בספר למען יעמדו ימים רבים וימצאו לכל דורש. ואכן, אלפי תשובותיו הנדפסות, היו לאבן פינה ויתד שממנה שותים כל העדרים דבר ה' זו הלכה.

והנה בעודו עסוק במלאכתו, להרביץ תורה לעדרים ולהכין את חיבוריו לדורות הרבים, נסתלק רבינו זצ"ל לחיי עד, בערב ראש השנה שנת תשע"ב, ונתבקש למנוחת עולמים בטרם שלמה מלאכת עריכת הכתבים. בלכתו, הותיר אחריו מאות תשובות בהלכה שלא הספיק להדפיסם בחייו.

והיתה תורתו הקדושה מחזרת על אכסניה, ורבים משתוקקים לאור באורה, מתאווים מי ישקה מבור מים חיים, ומשתוקקים להגות בתשובותיו. עד אשר בסייעתא מן שמיא, זכה מפעלינו הנאדר 'עוז והדר', ובהורמנא של בנו וממלא מקומו, **כקש"ת הגאון הצדיק רבי דוד שלמה שליט"א, אדמו"ר מאונגוואר** בעיה"ק ירושלים, קרבנו אל המלאכה, לגמור את המצווה ולקיים רצון צדיק להיות דבריו אשר כל כך טרח עליהם בחייו, מופצים לרבים, על ספר נאה בכתיבה תמה ובעריכה מושלמת כאשר היה באמנה אתו. ועתה, אנשי בשורה אנו, כאשר זכינו לסדר אותם כהלכתם, לחלקם ביעקב ולהפיצם בישראל. להשביע מטובם לכל דורש. והוא זי"ע, שאת שפתותיו זכינו לדובב, יהא מליץ יושר בעדינו ובעד כל העוסקים במלאכה.

וזה דבר המלאכה, אשר אנו נותנים לפני בני ישראל:

מראי מקומות מפורטים

כידוע לכל ההוגה בספרי רבינו, עד היכן הגיעה גאונותו, שהיה ליבו מבעית בעוצם ידיעתו. ופעמים הרבה, שבתוך תשובותיו, כלל בתיבות ספורות, כמה וכמה שיטות ראשונים. עד שרק מי שלמד את הסוגיא לעומקה ולכל היקפה, יוכל לדעת אל נכון אל מה נתכוון בדבריו הקצרים.

מהאי טעמא, ראינו צורך גדול להאיר דרך ולהראות מקום ללומדים, למען ידעו על מה כיוון ולאיזו משיטת הראשונים רימז בדבריו. והלומד יוכל לבקשם במקורם, לעמוד על דעת רבינו המחבר זי"ע.

והיתה מלאכתנו מלאכת מחשבת, באשר כידוע בכל תשובה מתשובותיו בלולים עשרות רבות של ציטוטים מדברי רבותינו הראשונים והאחרונים. אל תוך דבריו הוספנו רבבות אלפי מראי מקומות, ביגיעה על כל תשובה ותשובה, על כל קוץ וקוץ, ביגיעת מוח ולב.

השוואות לדברי רבינו

חובר חיבורים מחוכמים היה רבינו. פריו נתן בעטו, והרבה ספרים עשה. וידוע לבקיאים בתשובותיו שהם כדרכה של תורה, אשר יש מהם שהם עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר. אשר על כן, באותן מקומות ועניינים שכפלם רבינו במקומות אחרים בספריו, הראנו מקום ועשינו ציון לאותו מקום, שהמעיין יוכל למצוא בו הרחבה רבה לעניין בכל פרטיו והוספותיו.

פתיחת ראשי תיבות והגהה מדוקדקת

בשל ריבוי התשובות והפונים, היה ממהר להשיב. ובמקומות רבים, כתובים דבריו בקיצור רב, בראשי תיבות וברמזים שלא כל לומד רגיל בהם. וכדי לברר מקחו של צדיק, התייגענו על כל תג מכתביו. פענחנו את ראשי התיבות, והארכנו כל קיצורי התיבות, למען ירוץ הלומד ויהיו הדברים קילורין לעיניו.

השלמת דברי הראשונים

כל כך היו דברי התורה מורגלים בפיו, עד שבעת כתיבתו, לעיתים כאשר ציטט לשונו של אחד מרבותינו הראשונים, הנוגעת לעניין, הסתמך על זכרונו של השואל, שוודאי יידע למה מכוונים הדברים.

ובמקום שאמר הוא זי"ע לקצר, נהגנו אנו באריכות והשלמנו סיום הדברים, שיאפשרו ללומד להבין את הדברים במקורם. **ואולם ביתר זהירות נשמרנו שלא לשנות מסגנון לשונו, ולא להטות המכוון. ולא הוספנו מאומה מדעתנו הקצרה. רק באותן מקומות, שההשלמה מדברי הראשונים נחוצה.**

מפתחות

להקל על הבאים למצוא דברי חפץ בדבריו, ערכנו 'מפתח עניינים' מפורט, דבר דבור על אופניו, ערך ערוך על ענייניו. להמצא לכל מבקש להיזכר בתלמודו ולמצוא הלכה בתוך ים תורתו.

בנוסף על מפתח העניינים הוספנו גם מפתחות על סדר הש"ס, ומפתחות על סדר השולחן ערוך, שימצאו למגידי–שיעור, ללומדים ולמורי–ההוראה, המבקשים לעיין בדבריו, בדרך לימודם בש"ס או בשו"ע. ויהיו הדברים מאירים את משנתם ומוסיפים נופך של חידוש על לימודם.

את מלאכת הקודש הזו עשו העוסקים בתורת רבינו זצ"ל, במסגרת פעולות ממלכת התורה "עוז והדר", שכבר פקע שמיה ביצירות הפאר אשר זכינו לזכות בהם את ישראל.

תבואתה ברכה מרובה להוגה ומייסד המכון הנודע "עוז והדר", איש חיל רב פעלים לתורה ולקדושה. הוא הגבר מקים עולה של תורה ומרבה לה לומדים ועוסקים, העומד בראש מפעלינו, פרי קודש הילולים, כבוד שם תורתו וקדושתו מורינו הגאון הצדיק רבי **יהושע לייפער** שליט"א, מורה ודאין בקהילת סקווירא ובמאנסי יצ"ו, נשיא ממלכת התורה 'עוז והדר'. תעמוד לו זכות התורה, שיזכה להמשיך במפעליו להיות מוסיף והולך ומרבה אור התורה בכל מקום ומקום.

ועל הברכה יעמדו, עשרות העורכים והעוסקים, איש בשמו הטוב, אשר לא חסכו עמל ויזע, לברר את מקחו ולעשות ציצים ופרחים לתורתו, ישאו ברכה מאת ה'. ועל צבאם העומד בראש העורכים, ומתווה את דרך פעולתם, כבוד ידידי הדגול הרב הגאון רבי **שמואל יוסף שטיצברג** שליט"א, מורה צדק בעיר בית שמש, אשר נודע בחיבוריו המפורסמים 'שערי הברכה' ועוד שערים נפתחים.

זכות רבינו המחבר תגן בעד כל המסייעים לדבר מצוה אשר טרחו לברר את שמועותיו, וממקומו יהא מליץ יושר בעד הלומדים ובעד כל קהל ישראל, אכי"ר.

החותם לכבוד תורת מרן המחבר נבג"מ
מנחם מנדל פומרנץ

ח"י לחודש אלול 'יראת הוי"ה אלמדכם' לפ"ק

תוכן הענינים

סימן א חטאת אם באה נדבה ..... א
סימן ב בענין סדר הקדימה בחטאת ועולה ..... א
סימן ג בענין שאין להסתכל בפני אדם בדברו עמו ..... ב
סימן ד קדימת רגל שמאל בחליצת מצוה ..... ג
סימן ה אם כיסוי הראש הוא מצד הדין או ממידת חסידות ..... ג
סימן ו כיסוי הראש ושאר מצוות במי שנמצא בצבא שבחו"ל ..... ה
סימן ז בטעם נטילת ידים אחר חליצת מנעלים וכדומה ..... ח
סימן ח טבילת האצבעות במים לנקיות בתפילה ..... י
סימן ט ברכות השחר בקול ועניית אמן עליהם ..... יא
סימן י הפסק כשפושט הטלית ..... יב
סימן יא ברכה כשפושט טלית של חול ולובש של שבת ..... יג
סימן יב נוסח הברכה לטלית קטן ..... טו
סימן יג אם שינת הלילה נחשבת הפסק לברכת ציצית ..... יח
סימן יד בדין כנפי הציצית העשויים מעור ..... כ
סימן טו עטרה של כסף לטלית ..... כ
סימן טז בדין ציציות שאולין על מנת להחזירן ..... כא
סימן יז בדין 'ניחא ליה לאינש' במקום הפסד ..... כג
סימן יח הידור בציציות ארוכים והסרת ציציות תלויים לצורך זה ..... כד
סימן יט אם קטן יוצא בציצית או לולב שאולים ..... כה
סימן כ לבישת ציצית בלילה לאור הנר ..... כו
סימן כא אם הציצית נפסלת בבוקר משום תעשה ולא מן העשוי ..... ל
סימן כב א. עשיית ציצית בלילה ב. ברכה על סלט פירות ..... לא
סימן כג לבישת ציצית בלילה ..... לג
סימן כד בענין לועג לרש בעשיית מצוות בפני מי שפטור מהם ..... לה
סימן כה ברכה על התפילין כשחלצם לבית הכסא ..... לה
סימן כו קיבל לידו את התפילין כשמונחים בכיסם, האם צריך להניחם קודם לבישת הטלית ..... לו
סימן כז א. אמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד קודם הידוק תפילין של ראש
ב. מסירת הציצית לכובס נכרי, ואיסור כיבוסו ביחד עם בגדים צואים ..... לח
סימן כח בדין שח בין תפילין של יד לשל ראש ..... לט
סימן כט דין ברכה כשנשמטו התפילין ממקומם ..... לט
סימן ל תפילין שהניחו אותם זמן רב והתברר שהיו פסולים ..... מא
סימן לא הפסק בתפילה בין תפילין דרש"י לדר"ת ..... מא
סימן לב חציצה בתפילין לנזיר ..... מד
סימן לג הסרת השרוול בשעת התפילה ..... מד
סימן לד א. כריכות התפילין כשיש גבס בזרוע ב. חיוב לקנות מישראל ..... מה
סימן לה נישוק התפילין ושאר מצוות ..... מו

סימן לו לא תתגודדו בהנחת תפלין בחול המועד ..... מו
סימן לז דיבוק התיתורא לאחר התפירה ..... מח
סימן לח א. אמירת לשם קדושת תפילין בצביעת הרצועות ב. צביעת הרצועות מבפנים ג. בדיקת ציצית בשבת ..... מט
סימן לט לשמה במליחת העורות לרצועות ..... נא
סימן מ עור העדיף לכתיבת סת"ם ..... נג
סימן מא תפילין שנכתבו השל יד בכתב בית יוסף והשל ראש בכתב האר"י ..... נד
סימן מב הטעם שמי שאינו מניח תפילין נקרא פושעי ישראל 'בגופן' ..... נו
סימן מג התפלל ללא תפילין או שכח יעלה ויבא בראש חודש בשחרית האם חוזר להתפלל עם תפילין ..... נז
סימן מד מצות תפילין לקטן ..... נח
סימן מה א. בתים של תפילין שהונחו בתוכם פרשיות של רש"י, אם מותר לשנותם לרבינו תם ב. תפילין שהשל יד של רש"י והשל ראש של ר"ת ..... נט
סימן מו ברכת הנותן לשכוי ..... ס
סימן מז נשים בברכת התורה ..... ס
סימן מח ברכת התורה בלילה שנעשה בו בר מצוה ..... סב
סימן מט אמירת איזהו מקומן ..... סב
סימן נ עדיפות קריאת שמע וברכותיה בזמנה על תפילה במנין ..... סד
סימן נא המתבקש להשלים מנין ואין באפשרותו להתעכב עד סוף התפילה ..... סה
סימן נב קדיש בסיום מסכת ..... סח
סימן נג בגדר מצות קריאת שמע שחרית וערבית ..... סח
סימן נד כפילת תיבות בתפילה או ברכה ..... סט
סימן נה כפילת תיבות בתפילה ובפיוטים ..... עא
סימן נו אמירת פיוטים בחזרת הש"ץ ..... עב
סימן נז חזרת הש"ץ וקדושה לעשרה שהתפללו ביחידות וכעת נתקבצו ..... עד
סימן נח שמיעת קול כלי זמר שמנגנת בו אשה ..... עז
סימן נט המחובר לקאטעטער לענין תפילה וברכות ..... עח
סימן ס אם מקוה דינו כמרחץ לענין צוואת רבי יהודה החסיד ..... פ
סימן סא הרצאת דברי תורה ברדיו ..... פא
סימן סב בענין טבילה בכל יום ..... פג
סימן סג עוד בהנ"ל ..... פד
סימן סד כח גברא וכלי שלם בתשעה קבין ..... פה
סימן סה עוד בענין הנ"ל ..... פח
סימן סו תשעה קבין ע"י מקלחת ..... צא
סימן סז דחיית תפילה בציבור מפני שיעור תורה דרבים ..... צג
סימן סח בגדר חיוב תפילה ואם המתפלל מקיים מצוה דאורייתא ..... צד
סימן סט נוסח ברכת המזון הוי דאורייתא או דרבנן ..... צו
סימן ע תפלה בזמנה ביחיד אם עדיפה מתפלה בצבור לאחר זמנה ..... צז

סימן עא א. דין קדימת אבל על אביו ואמו, לאבל על אחיו ב. צירוף למנין מנחה של ערב שבת, אחר תפילת ערבית של שבת ..... צז
סימן עב חובת תפלה בציבור ..... צט
סימן עג חציצת כסא בתפלת שמונה עשרה ..... קא
סימן עד עמידת שליח ציבור על הבימה בתפילה ..... קב
סימן עה כיסוי הראש על ידי הנחת היד ..... קג
סימן עו תפלה בלבוש שק ..... קג
סימן עז לבישת כובע בתפילה בזמנינו שאינו נהוג אצל מלכים ושרים ..... קה
סימן עח עוסק בהחזרה בתשובה האם פטור מתפילה ..... קה
סימן עט אמירת תפלת מוספין ושאר תפילות בכל לשון ..... קו
סימן פ תפלה על יראת שמים ..... קט
סימן פא תפילה על רשעים ומינים ..... קיא
סימן פב בגדר תפילה דאורייתא ..... קיב
סימן פג שינוי מנוסח ספרד לנוסח האר"י ..... קיז
סימן פד חיוב פועלים בנשיאת כפים ..... קיט
סימן פה תפילה על מי שאין ידוע שם אמו ..... קכ
סימן פו תפילה על גר חולה ..... קכ
סימן פז דילג תיבות בברכת בונה ירושלים ..... קכ
סימן פח א. כריעה בהודאה תחילה וסוף ב. כריעות בברכת מעין שבע ..... קכב
סימן פט א. קריאת התורה כשאין מי שיודע לקרוא ב. ברוך הוא וברוך שמו לאלו היוצאים מהש"ץ ..... קכד
סימן צ א. אמן אחר ברכת הרשות ב. ברכה לנשים על מצות עשה שהזמן גרמא . קכד
סימן צא טעם שהופכים הפנים לימין ושמאל בקדושה ..... קכט
סימן צב השתמשות בכהנים וכיבודם בזמן הזה ..... קכט
סימן צג קריאת התורה ותחנון איזה מהן עדיף כשאין זמן לשניהם ..... קלא
סימן צד חתן אם עדיף שיתפלל ביחידות כדי שלא יפטור אחרים מאמירת תחנון .... קלב
סימן צה א. אמירת תחנון בתפלת מנחה לסנדק והמוהל ואבי הבן ב. גודל מעלת סנדקאות ..... קלג
סימן צו אמירת תחנון כשיש חתן ביום חופתו ..... קלה
סימן צז א. אמירת ברכו בלילי שבת ויום טוב אחר התפילה ב. אמירת ברכו בליל יום טוב שלאחר שבת ולהיפך, ובליל יום טוב שני ..... קלו
סימן צח א. שמירת ספר תורה בבית ב. קריאת 'שנים מקרא' בספר תורה ג. הוצאת ספר תורה למקום אחר ..... קלח
סימן צט טעה וקרא ללוי עד שני, עד היכן יקרא לישראל ..... קלט
סימן ק קריאת כהן לתורה בשאר העליות ..... קמ
סימן קא קרא פסוק וידבר ה' השייך לפרשה קודמת ..... קמב
סימן קב הטועה בקריאת התורה וחוזר לקרוא עוד פסוקים, האם יברך על קריאתו .... קמד
סימן קג עלה לתורה ושכח לברך ברכה אחרונה עד מתי יכול לברך ..... קמו
סימן קד בעל קורא שהראה על עשר תעשר במקום כל הבכור ..... קמז

סימן קה בענין עיטוף בטלית לעולה לתורה ..... קנ
סימן קו נמצא פסול בס"ת בעת הקריאה ואין לו ס"ת אחר ..... קנא
סימן קז א. בגדר מצות קריאת התורה ובדין החוטף מצוה מחבירו ב. נכרי שהקריב קרבן פסח ..... קנג
סימן קח בגדר חיוב קריאת התורה לכל אחד ואחד ..... קס
סימן קט נטיעת אילן בחצר בית הכנסת ..... קסא
סימן קי תליית נר אדום למעלה מארון הקודש ..... קסב
סימן קיא בגדר קדושת ביהכנ"ס וקדושת הר הבית ..... קסד
סימן קיב קדושת עזרת נשים ..... קסה
סימן קיג א. כניסת אשה לעזרה ב. לעבור בפני המתפלל ..... קסה
סימן קיד שימוש במפת הבימה שבלתה ..... קסח
סימן קטו ארון ספרים אם מותר לשנותו לדבר חול ..... קעא
סימן קטז הדלקה מנר של יום טוב ..... קעא
סימן קיז הדלקת נרות בית הכנסת בשמן האסור באכילה ..... קעב
סימן קיח הנחת הספר תורה על הבימה בשעת הדרשה. ובמנהג כיסוי הס"ת בטלית בשעת הזכרת נשמות ..... קעג
סימן קיט עשיית ביטוח חיים ..... קעו
סימן קכ קריאת וכתיבת אברם במקום אברהם ..... קעח
סימן קכא נטילת ידים על ידי עכו"ם ..... קפא
סימן קכב נטילת ידים במים הזבים מהקרח של המקרר ..... קפב
סימן קכג המברך ברכת מעין שלש כשעדיין צמא ..... קפד
סימן קכד ברכה על שיורי מזון שבין השיניים ..... קפה
סימן קכה צירוף לזימון למי שאכל חצי שיעור איסור ..... קפה
סימן קכו ברכת האורח לבעל הבית בברכת המזון ..... קפז
סימן קכז ברכה על קליפות תפוזים וכדומה ..... קפח
סימן קכח הגדרות עיקר וטפל לענין ברכה ..... קצא
סימן קכט ברכה על בצק חי ..... ר
סימן קל הזכרת מעין המאורע בברכת מעין שלש ..... ר
סימן קלא הזכרת מעין המאורע בברכת מעין שלש ..... רא
סימן קלב בירך שהכל על פירות האם לכתחילה צריך לתקן בתוך כדי דבור ..... רג
סימן קלג ברכה על אכילה דרך שפופרת המושחלת למעים ..... רה
סימן קלד ברכה אחרונה לאחר שתיית משקה חם ..... רח
סימן קלה א. ברכת שהחיינו על פרי שלא אכל זמן מרובה ב. סדר הקדימה כשיש לפניו פירות משבעת המינים ופירות שמברך עליהם שהחיינו ..... רט
סימן קלו עניית אמן אחר ברכת עצמו בשביל חינוך ..... רי
סימן קלז ברכת שהחיינו בלידת בת ..... רי
סימן קלח ברכת שהחיינו על אכילת אתרוג ..... ריא
סימן קלט ברכת שהחיינו על ספרו שהתקבל אצל הלומדים ..... ריג
סימן קמ עשיית סעודה ושמחה ביום מלאות לו שבעים שנה ..... ריד

סימן קמא זמן ברכת החמה ..... רטז
סימן קמב אמירת שהחיינו בשעת ברכת החמה ..... ריט
סימן קמג הסתכלות בפני נשיא וברכה על ראייתו ..... רכ
סימן קמד תפילת מנחה אחר צאת הכוכבים ..... רכא
סימן קמה אמירת ברכת המפיל קודם השינה ..... רכג
סימן קמו שינה בבית ובחדר יחידי ..... רכד
סימן קמז תשה"מ לאחר עשיית צרכיו בזמן הזה ..... רכה
סימן קמח **א.** בענין כבוד ועונג שבת **ב.** לשון 'להשמין' בעונג שבת ..... רכז
סימן קמט אופן שביתת האבות ..... רכח
סימן קנ מי שמכר חנותו לגוי, והגוי לא שינה את שם החנות ומפעילה בשבת ..... רכח
סימן קנא עכו"ם הרוצה לתקן בית בשבת בשביל ישראל השוכרו ממנו ..... רכט
סימן קנב מכירת מכס ליום השבת ..... רל
סימן קנג הוצאת האשפה בערב שבת כשיתכן שיפנו אותה בשבת ..... רלב
סימן קנד שותף עכו"ם הרוצה לעבוד בשבת וליטול בשכרו יותר ..... רלג
סימן קנה שליחת מכתב בערב שבת, ובגדרי איסור לפני עור ..... רלה
סימן קנו נתינת מים חמים בשבת מהמיחם לתוך קדירת החמין ..... רמא
סימן קנז נכרי שהוסיף מים צוננים בקדירה שעל גבי האש ..... רמא
סימן קנח העברת קדירה רותחת שכבתה האש תחתיה לכירה אחרת ..... רמב
סימן קנט חימום מאכל כשהוא עטוף בנייר כסף ..... רמד
סימן קס זריקת צפרניים לכיור ..... רמה
סימן קסא עוד בענין קבורת צפרנים ..... רמח
סימן קסב שיעור הזמן שצריך לדלוק הנר של שבת ..... רמט
סימן קסג עשיית מלאכה לאנשים אחר זמן הדלקת נרות ..... רמט
סימן קסד הדלקת הנרות לאשה שבעלה מקבל את השבת מוקדם ..... רנא
סימן קסה הדלקת נרות שבת שלא במקום אכילה ..... רנב
סימן קסו כשהאשה אינה בבית ונמצאים הבעל והבת מי ידליק נרות שבת ..... רנג
סימן קסז המדליק נרות שבת בביתו אם יכול להדליק אחר כך בבית הכנסת ..... רנד
סימן קסח **א.** הדלקת נרות שבת ויו"ט ע"י נר חשמלי **ב.** השתמשות במדחום אלקטרוני בשבת ויו"ט ..... רנו
סימן קסט הדלקת נרות שבת בשמן זית ..... רנז
סימן קע טעם שינוי הנוסח בתפילת שבת בוינוחו בו וכו' ..... רנז
סימן קעא החייב בקידוש דרבנן אם יכול לפטור החיוב מהתורה ..... רנח
סימן קעב קטן ההולך לישן מבעוד יום מתי יבדיל או יקדש ..... רס
סימן קעג תשלומין לקידוש הלילה לאחר שכבר אכל ביום ..... רסא
סימן קעד בענין אמירת ויכולו בקידוש מתוך הכתב ..... רסא
סימן קעה שיעור גילוי ביין לפוסלו לקידוש ..... רסא
סימן קעו קידוש ביום שבת על יי"ש ..... רסב
סימן קעז **א.** קידוש והבדלה על שאר משקין **ב.** גדר חמר מדינה ..... רסד
סימן קעח צימוקים קטנים ללא גרעינים אם נחשבים כענבים ..... רסו

סימן קעט ..... רסח
סימן קפ מזונות לענין קידוש במקום סעודה ..... רסח
סימן קפא קידוש במקום סעודה על ידי יין ..... רסט
סימן קפב סעודת שבת במאכלים שאולים ..... רעא
סימן קפג חיוב שמחה בשבת ..... רעג
סימן קפד אור שהדליקו ישראל בשבת, באיזה אופן מותר לקרוא לאורו ..... רעה
סימן קפה ישראל שקראו לו שני פסוקים מקריאת הלוי והוסיפו רק פסוק אחד ..... רעה
סימן קפו ביטול גרם הבערה בשעון שבת ..... רעו
סימן קפז קריאת שנים מקרא ואחד תרגום של ארבע פרשיות וימים טובים ..... רעז
סימן קפח בקשת צרכיו בראש השנה ויום כפור ..... רעח
סימן קפט אמירת שלש לשונות ההבדלה במוצאי שבת ..... רעט
סימן קצ הבדלה על מי סודה וחמר מדינה ..... רפ
סימן קצא נר להבדלה שהודלק בשבת על ידי גוי או לחולה ..... רפא
סימן קצב עוד בענין הנ"ל ..... רפה
סימן קצג אשה שעושה הבדלה כיצד תנהג בשתיית היין ..... רפו
סימן קצד מצות הבדלה בתפילה ועל הכוס ..... רפז
סימן קצה בירך על הפרי ולפני שאכל נזכר שלא הבדיל ..... רפט
סימן קצו יום טוב שחל במוצאי שבת ושכח להבדיל בליל יום טוב ..... רפט
סימן קצז התחיל באכילת פירות ומזונות בשבת אם מותר להמשיך משתחשך קודם הבדלה ..... רצא
סימן קצח יציאה בשבת לרשות הרבים במשקפים ..... רצג
סימן קצט שטיחת בגדים לייבוש בשבת כשדרך כיבוסם בניקוי יבש ..... רצה
סימן ר יציאה לרשות הרבים בשבת בלבוש נוסף כדי להגן מטינוף או גשמים ..... רצו
סימן רא טלטול צפרנים בשבת לביתו כדי שלא יזיקו ..... רצז
סימן רב א. המוצא ציפרניים בכיסו בשבת ב. נטילת ציפרניים במקצ"ץ ציפרניים .. רצט
סימן רג העביר חפ"ץ ארבע אמות ברה"ר ולא הניחו היכן שחשב ..... שא
סימן רד טלטול מטריה מקופלת לצורך גופו ומקומו ..... דש
סימן רה הוצאת בגדים מהמייבש כביסה בשבת ..... שה
סימן רו בית הכסא שיש במיכל ההדחה סבון שצובע את המים ..... שה
סימן רז רפואה סגולית בשבת ..... שו
סימן רח א. קבלת תשלום על השכרת חדר, ושכירת חזן ובעל תוקע ב. במקום שאמרו חז"ל שאין רואה סימן ברכה האם הוה איסור ..... שח
סימן רט שכירות מקום ביריד הפועל בשבת ..... שי
סימן רי להשתמש בקליפת אגוז פיסטוק כדי לקלף אגוזים אחרים, ובגדרי יחוד מוקצה שיב
סימן ריא בשר חי האם נחשב דרך אכילה ..... שיד
סימן ריב השתמשות ב"מעלית שבת" ובמדרגות נעות ..... שטז
סימן ריג מכה בפטיש כשמשלים מלאכה ..... שטז
סימן ריד פתיחת הבקבוק האם נחשב כעשיית כלי ..... שיח
סימן רטו נסיעה באוטובוס שהתחיל נסיעתו לפני שיצא שבת ..... שיט

סימן רטז טלטול תינוק כשמוקצה בידו ..... שיט
סימן ריז בסיס לכלי שמלאכתו לאיסור ..... שכ
סימן ריח הפרדת גביעי לבן בשבת ..... שכב
סימן ריט פתיחת שקית חלב בשבת ..... שכב
סימן רכ הדבקת וו תליה בשבת ..... שכד
סימן רכא כיסוי עגלת ילדים בשבת במכסה המיוחד לכך ..... שכד
סימן רכב הנחת כיסוי פלסטיק להגן על הסוכה מפני הגשמים בשבת ..... שכז
סימן רכג א. שנים שעשו במלאכת הבערה ובישול ב. שליח לעבירה להיחשב כשנים שעשו ג. שנים שעשו במלאכה דרבנן ..... שכח
סימן רכד שימוש במים הבאים מבריכה שמתמלאת ע"י מכונה אוטומטית ..... שלב
סימן רכה א. הוצאת זבוב שנפל לכוס בשבת ב. ברירת השערות מהתירס בשבת .. שלג
סימן רכו בדין ברירה בבגדים ..... שלד
סימן רכז חלבון וחלמון הביצה אם נחשבים כשני מינים לענין בורר ..... שלו
סימן רכח סחיטה בשערות כשהם בתוך המים ..... שלז
סימן רכט במה שנהגו לטבול בשבת ואין חוששין לאיסור הוצאה במים שבשערות .... שלט
סימן רל ניקוי השיניים במברשת בשבת ללא משחה ..... שמא
סימן רלא טבילה במקוה שהוחם בשבת ע"י שעון שבת ..... שמג
סימן רלב חילול שבת בפקוח נפש האם עדיף לעשותו ע"י שומר מצוות ..... שמה
סימן רלג א. חילול שבת בשביל סכנת העובר ב. הקדמת זמן הלידה ..... שמז
סימן רלד מניעת חילול שבת בספק סכנה מפאת בטחון בה' ..... שמח
סימן רלה רודף אחר חייבי לאוין אם מותר להורגו ..... שמט
סימן רלו המעלה דגים בשבת והעלה עמהם תינוק ..... שנ
סימן רלז א. חילול שבת בספק פיקוח נפש ב. חילול שבת על ולד שלא מלאו חדשיו .. שנב
סימן רלח עובר שהוציא ראשו אם הוא בחזקת חי ..... שנג
סימן רלט בדין גרמא במלאכת כיבוי ובשאר מלאכות ..... שנד
סימן רמ בהגדרת מלאכת מחשבת ..... שנה
סימן רמא בענין כופין על המצוות ..... שנט
סימן רמב ניפוח כר או כדור של גומי בשבת ..... שסב
סימן רמג חיתוך נייר כסף בשבת ..... שסב
סימן רמד שימוש במד–חום שמראה אותיות או משנה צבעו בשבת ..... שסד
סימן רמה פתיחת בקבוקי חלב מקרטון הדבוקים בראשיהם בדבק ..... שסה
סימן רמו הסרת נייר שעל הפלסטר בשבת ..... שע
סימן רמז מאימתי חיוב האב לאפרושי בנו מאיסור ..... שעא
סימן רמח גדר חינוך קטן למצוות ..... שעג
סימן רמט עירוב על ידי צורת הפתח שעל פני המים ..... שעד
סימן רנ לחי המתעקם כצורת אות למ"ד ..... שעט
סימן רנא גשר רכבת עילית שחלק מעמודיו עקומים אם מועיל לצורת הפתח ..... שפב
סימן רנב בדין עירוב ע"י מאכל הראוי לאכילה ..... שפו

סימן רנג אימתי מברכין ברכת עירובי חצירות ..... שפז
סימן רנד מחיצה ברה"ר הנעשית מבני אדם אם מותר לאדם שהועמד למחיצה לטלטל עי"ז ..... שצא
סימן רנה יחיד מומחה וקרובים בקידוש החודש ..... שצא
סימן רנו ..... שצב
סימן רנז מצות הלל בנשים ואי חיובו מה"ת ..... שצג
סימן רנח בענין קידוש החודש לאחר זמנו ..... שצה
סימן רנט בהא דאין נשים מקדשות הלבנה, ובענין אין קטיגור נעשה סניגור ..... שצח
סימן רס אמירת תחנון בסוף חודש תשרי ..... ת
סימן רסא אמירת תחנון בחודש ניסן ..... תא
סימן רסב **א.** ביאור נוסח על ביעור חמץ **ב.** ברכת השליח בבדיקת החמץ ..... תג
סימן רסג ברכת שהחיינו על ביעור חמץ ..... תג
סימן רסד בנידון הפקר לחמץ ידוע ..... תד
סימן רסה האם מחויב לבדוק קודם הפסח חמץ שאינו ידוע ..... תו
סימן רסו האם ביטול חמץ הוא מדין הפקר או מדין 'תשביתו' בלב ..... תח
סימן רסז היוצא לדרך בתוך שלושים יום קודם הפסח האם צריך להניח עשרה פתיתים בבדיקת חמץ ..... תט
סימן רסח בדיקת חמץ באתר בניה שהפועלים הנכרים אוכלים בו חמץ ..... תיא
סימן רסט מכירה וחליפין באיסורי הנאה ..... תיב
סימן ער בנוסח שטר מכירת חמץ ובקנית החמץ מהעכו"ם לאחר הפסח ..... תיד
סימן רעא נוסח שטר ערב קבלן במכירת חמץ ..... תטו
סימן ערב **א.** שכח הרב לכתוב במכירת חמץ כתובת המוכר **ב.** שכח הרב לכתוב במכירת חמץ את אחד המוכרים ..... תטז
סימן רעג **א.** בדיקת חמץ לנוסע לחוץ לארץ זמן רב לפני פסח ודעתו לחזור קודם הפסח **ב.** שבת ערב פסח ומוכר חמצו בערב שבת, והחמץ נמצא בארץ רחוקה ששם כבר שבת ..... תיח
סימן ערד במנהג בני איראן להפקיר חמצם ולקוברו בחצרם עד לאחר הפסח וחוזרים וזוכים בו ..... תכ
סימן ערה **א.** איסור חמץ בעסק שהוא חברה בע"מ **ב.** חנות שבעליו מכרו חמץ כדין והעובדים הגוים מוכרים בפסח ..... תכא
סימן רעו הכשרת תנור שיש בו ניקוי עצמי על ידי חום גבוה מאד ..... תכה
סימן רעז שיניים תותבות ושתלים בפסח ..... תכז
סימן רעח קיום מצות אכילת מצה שמעורב בה אורז ומשלימה לכזית ..... תלב
סימן רעט בענין מצה המעורבת באורז ..... תלג
סימן רפ בדין עשה דוחה לא תעשה כשמקיים חלק מהמצוה ..... תלד
סימן רפא ביאור דרשת חז"ל במה שהעביר מרדכי פסח בתענית ..... תלו
סימן רפב חשש מצה שרויה בהכנסתה למקרר ..... תלח
סימן רפג אמירת הלל בשעת אפיית מצות בערב פסח שחל להיות בשבת ..... תלח
סימן רפד אפיית מצות האם סתמן לשמה ..... תלט

סימן רפה אכילת מצות חמץ מר"ח ניסן ..... תמא
סימן רפו יין של שביעית לארבע כוסות ..... תמב
סימן רפז שכח לאכול מצת אפיקומן בהסיבה ..... תמד
סימן רפח אכילת פת וישיבה בסוכה בערב סוכות לאחר חצות ..... תמה
סימן רפט אם ספירת העומר נחשבת כמצוה שהזמן גרמא ..... תמו
סימן רצ קטן שנעשה בר מצוה בימי ספירת העומר האם יכול לספור בברכה ..... תמז
סימן רצא זמן התגלחת לנעשה בן שלש בספירת העומר ..... תמט
סימן רצב ביטול תשב"ר מתלמוד תורה בל"ג בעומר ..... תנ
סימן רצג בהא דדוד המלך לא אכל ביום פטירתו בעצרת ..... תנא
סימן רצד א. בן נח באכילת קדשים ב. בן נח בשמירת שבת ויו"ט ג. שיעורים לבן נח ד. תשלומין על חטיפת מצות מילה ושאר מצוות ..... תנב
סימן רצה הריגת פרעושים וחרקים ביום טוב ..... תנז
סימן רצו בענין שנוי ממנהג אבותיו ..... תנח
סימן רצז בן א"י להוציא בקידוש בן חו"ל ביו"ט שני שחל בשבת ..... תסג
סימן רחצ א. בן חו"ל השוהה בא"י לענין יום טוב שני ב. בגדרי דין 'כל שישנו' וכו' .. תסג
סימן רצט נסיעה במכונית ביו"ט שני בארץ ישראל ע"י נהג עכו"ם ..... תסו
סימן ש שחיטת בהמה של נכרי ביו"ט לצורך ישראל ..... תסז
סימן שא העברת אש ביו"ט דרך קיסם ..... תסז
סימן שב בדין העישון ביו"ט ובימות החול ..... תסח
סימן שג בדיו עישון ביו"ט ..... תעג
סימן דש כיבוי הגז ביו"ט ע"י הרתחת המים עד שיגלשו על האש ויכבוה ..... תעה
סימן שה הולכת הסולם ביו"ט לכסות הסכך מפני הגשמים ..... תעו
סימן שו בענין מת ביו"ט אם מתעסקין בו עממין ..... תעז
סימן שז אם צריך דעת מי שהניחו בשבילו בעירובי תבשילין ..... תעח
סימן שח בביאור מחלוקת הראשונים בעירוב תבשילין למה נקרא שמו עירוב ..... תפ
סימן שט מי שלא הניח ערובי תבשילין אם קמחו נאסר, ואם מותר לבשל לאחרים שעירבו ..... תפב
סימן שי בחיוב לטהר עצמו ברגל בזמן הזה ..... תפה
סימן שיא א. הנאה ממלאכה הנעשית באיסור ביום טוב ובחול המועד ..... תפז
סימן שיב א. הצלת עצמו ממיתה באופן שמכנים עצמו לספק מיתה ב. הצלת עצמו בממון חבירו ..... תצא
סימן שיג פרסום מודעה בעיתון המודפס בחול המועד ..... תצב
סימן שיד תענית באסרו חג ..... תצג
סימן שטו עשיית נישואין בליל תענית ..... תצד
סימן שטז שיור סיום מסכת לתשעת הימים וערב פסח כדי לעשות סעודת מצוה ..... תצה
סימן שיז מחאה בנהג שמשמיע רדיו עם שירים אסורים ובבין המצרים ..... תצו
סימן שיח טבילה לסופר סת"ם בתשעת הימים ..... תצז
סימן שיט דין הבדלה לנשים שאינן צמות בתשעה באב שחל במוצאי שבת ..... תצז

סימן שכ תשעה באב שחל בשבת האם קטן שהגדיל ביום ראשון מתענה ..... תצט
סימן שכא שינה מתוך שמיעת כלי זמר ..... תקג
סימן שכב בענין קבלת התענית בתענית שעות ..... תקד
סימן שכג אמירת עננו ליחיד שאינו מתענה ..... תקה
סימן שכד בענין עשיית חנוכת הבית בחו"ל ..... תקו
סימן שכה שליח שמקדש אשה האם צריך להתענות כמו החתן ..... תקז
סימן שכו **א.** תענית בער"ש חוקת לבן ארץ ישראל הנמצא בחו"ל ושם קוראים פרשת בלק **ב.** קריאת פרשת חוקת להנ"ל ..... תקז
סימן שכז טעה ואמר חתמנו במקום כתבנו, או להיפך ..... תקט
סימן שכח שיעור איסור נעילת הסנדל ביום הכיפורים ..... תקי
סימן שכט הצריך לאכול אם יאכל קודם תקיעות דמיושב או בין תקיעות דמיושב למעומד תקי
סימן של איסור תקיעת שופר ביו"ט שלא לצורך ..... תקיב
סימן שלא בדין התוקע בשני שופרות יחד ..... תקיח
סימן שלב בענין גזירה שמא יעבירנו בשופר לולב ומגילה ..... תקיט
סימן שלג בענין תענית ביום ראש השנה ..... תקכה
סימן שלד בירור דעת הרמב"ם במצות אכילה בערב יום כפור ..... תקכו
סימן שלה אם אשה מצווה באכילה ערב יום כפור ..... תקכז
סימן שלו במנהג לקיחת תרנגול לכפרות למעוברת ..... תקכט
סימן שלז פיוס חברו בערב יום הכיפורים ..... תקלא
סימן שלח המקניט את חבירו ופייסו אם צריך להתוודות על זה ביום כפור ..... תקלב
סימן שלט **א.** בטעם שאין עושים שני ימים יום כפור בחו"ל **ב.** בחיוב תענית לבן שמונים ומעלה ביום כפור ..... תקלג
סימן שמ בשיעור הצירוף לשתיה ביום הכיפורים ..... תקלד
סימן שמא בענין הנוהגים לישב בסוכה בשמיני עצרת רק ביום ולא בלילה ..... תקלז
סימן שמב במה שהחיה מותרת בנעילת הסנדל ..... תקלח
סימן שמג נתינת מאכל לקטנים ביום כיפור ..... תקלט
סימן שמד תענית על עבירה לתלמיד חכם שתורתו אומנותו ..... תקמא
סימן שמה יעלה ויבא בברכת המזון לאוכל ביום כיפור ..... תקמג
סימן שמו **א.** שיעור שתי סעודות במי שעושה עירוב בבשר **ב.** בשיטת הרמב"ם שעובר לאו ירך אמו ..... תקמד
סימן שמז **א.** הזכרת מעין המאורע וקידוש לחולה ביום הכיפורים **ב.** אמירת רצה בברכת המזון ביום כיפור שחל בשבת **ג.** אכילה ביום כיפור לאחר שיצא מהסכנה **ד.** כתיבה בחול המועד ..... תקמו
סימן שמח כוונה לצאת ידי חובת קידוש בתפילה כשחל יום כיפור בשבת ..... תקמח
סימן שמט בטעם שנשים פטורות מסוכה אף שהיו בנס ענני הכבוד ..... תקמט
סימן שנ בענין מצות עשיית סוכה ..... תקנ
סימן שנא סיכוך הסוכה בקנים עגולים משופים ..... תקנא
סימן שנב בדין עשיית סוכה לצל, ובענין העושה סוכה לצל ולשם דבר אחר ..... תקנא
סימן שנג בדין סוכת יוצרים ..... תקנה

סימן שנד עשיית נוי סוכה מאיסורי הנאה ..... תקנה
סימן שנה נפסל אתרוגו ביו"ט אם מותר לצאת באתרוג מנוי סוכה ..... תקנו
סימן שנו מצות סוכה כל שבעה אם הוא מצוה חיובית או שלילית ..... תקנח
סימן שנז סוכה שנבנתה בשבת אם מותר לקיים בה מצות סוכה ..... תקסא
סימן שנח אם צריך שהשולחן יהיה בתוך הסוכה בשעת שינה .....תקסד
סימן שנט ברכת לישב בסוכה בישיבה או בעמידה ..... תקסה
סימן שס האם צריך לברך ברכת התורה קודם נטילת לולב ..... תקסו
סימן שסא הידור מצוה אם הוא דאורייתא או דרבנן ..... תקסז
סימן שסב נמצא לאחר החג שהאתרוג פסול האם מחזיר הדמים והאם קיים המצוה .. תקסט
סימן שסג **א.** נטילת כמה אתרוגים לצאת מכל ספק **ב.** קניית אתרוג החתום בקופסא ..תקעב
סימן שסד אתרוג של טבל ..... תקעג
סימן שסה גזל אתרוג והחזירו אחר סוכות כמה צריך לשלם .....תקעח
סימן שסו ברכה על הלולב באמצע הלל ואחר הנענועים ..... תקפא
סימן שסז הקנאת האתרוג לקטן ביו"ט ראשון ..... תקפב
סימן שסח אם קטן יכול להקנות לולבו לקטן אחר לצאת בו ..... תקפג
סימן שסט קנה אתרוג ושילם אחר החג ..... תקפג
סימן שע העובר את קו התאריך בחול המועד פסח איזה קרבנות מזכיר .....תקפד
סימן שעא טעה והזכיר חג הסוכות בקידוש ליל שמיני עצרת ..... תקפו
סימן שעב בישוב קושית הבית יוסף למה קבעו שמונה ימים לנס חנוכה ..... תקפז
סימן שעג בענין ברכה על מעשה ניסים שנעשו לאבותינו ..... תקפט
סימן שעד בענין הנאה מנר חנוכה .....תקצ
סימן שעה בענין שמן טמא לנר חנוכה ובגדר כתותי מיכתת שיעוריה ..... תקצא
סימן שעו בענין הנס של חנוכה ובדברי הבית יוסף בזה .....תקצב
סימן שעז המדליק נר חנוכה בפנים והוציאה לחוץ ..... תקצג
סימן שעח במנהג אנשי ירושלים להדליק על פתח הבית מבחוץ ..... תקצג
סימן שעט **א.** מי שיש לו שלשה נרות ביום שני דחנוכה שחל בשבת **ב.** תירוץ על קושית הבית יוסף ..... תקצו
סימן שפ **א.** האם קטן יכול להוציא גדול בספירת העומר **ב.** האם מותר לכהנים בזמן הזה להיטמאות .....תקצח
סימן שפא בדין קורא את המגילה על פה לא יצא ..... תר
סימן שפב אשה שאירע ליל טבילתה במוצאי פורים אם יכולה לאכול בשר ביום, וגדרי חיוב סעודת פורים.....תרא
סימן שפג השולח מנות בפורים והגיע לידי המקבל אחר פורים אי יצא ידי משלוח מנות ... תרד
סימן שפד בדברי אסתר ואלו לעבדים ולשפחות נמכרנו וכו' האיך פתחה פה לשטן .... תרה
סימן שפה בקיום מצות משלוח מנות ע"י פירות שביעית ..... תרו
סימן שפו השולח מנות פחות משוה פרוטה אך אצל המקבל הוא שוה פרוטה ..... תרז
סימן שפז משלוח מנות למי שאינו מברך על המאכל ..... תרז
סימן שפח בחיוב לבסומי בפוריא .....תרח
סימן שפט עשיית נישואין בפורים וקריאת מגילה בבית החתן והכלה ..... תרי

שאלות ותשובות

משנה הלכות

חלק שמונה עשר

אורח חיים

סימן א

חטאת אם באה נדבה

ב"ה ה' מטות התש"ל ברוקלין נ"י יצו"א

מע"כ ידידי איש בריתי הרב הגאון המפורסם ג"א בעל תריסין אי"א וו"ח כו' כש"ת מוה"ר **חיים רויזען** שליט"א, בעמ"ח ספרים יקרים

אחדשה"ט ושלוס תורתו באהבת אמת.

מכתבו היקר קבלתי, ונלטערתי הרבה על לערו של המי לדיק, וטלטולי דגברי קשה, קושיא דאית ביה פרוקי לגופא, ויהי רצון שיזכה לישב על מי נחת, וללמוד תורה לשמה עד דאתי עם עני שמיא, כאוות נפשו ונפש ידידו המשתתף בצערו ומצפה לגדולתו, אמן.

בדעת המגן אברהם אם חטאת באה נדבה

ובדברי תורה אשר שדר לן, הגם כי אני טרוד למעלה ראש, מכל מקום לאות ידידות לכבוד תורתו לקחתי לי איזה רגעים, בדבר שהעיר בספרי (מ"ד סי' א') שהבאתי חקירת הגר"מ גיפטער שליט"א אי חטאת באה נדבה. וכבוד תורתו כתב דממקומו הוא מוכרח, דהמגן אברהם (או"ח סי' א' ס"ק י"א) הביא דברי רש"ל (בהגהותיו לטור ובשו"ת סי' ס"ד) דצריך לומר 'אם נתחייבתי', ועל זה הקשה המג"א הלא בעי ידיעה בתחלה, ולכאורה יש לומר דאף דפטור מחטאת משום דאין כאן ידיעה, מכל מקום חטא הוא ויכול להביא חטאת בתורת נדבה, אלא על כרחך דסבירא ליה להמג"א דכיון דיש כאן פטור חטאת אף דחטא, אין כאן דין חטאת, עכ"ל.

ולפי עניות דעתי אי משום הא לאו מיובתא הוא, דאפילו נימא חטאת באה נדבה אכתי שפיר פריך המגן אברהם ארש"ל, דהרש"ל כתב לומר 'נתחייבתי', ועל זה כתב המג"א דנתחייבתי אין לומר כיון דליכא חיוב חטאת, אבל אי רצה להביא נדבה, הכי נמי דמצי מביא חטאת נדבה. ולשיטת כבוד גאונו א"כ יהיה זה מחלוקת הרש"ל והמג"א, דלהרש"ל דסבירא ליה לומר 'נתחייבתי' סבירא ליה חטאת באה נדבה והמג"א חולק. אבל לפי עניות דעתי אין מכאן ראיה לחטאת באה נדבה.

חטאת נדבה אינה באה על המזיד

גם מה שתמה דאמאי לא יביא על מזיד חטאת נדבה, אי נימא דחטאת באה נדבה. לפי עניות דעתי לא קשה מידי, דודאי חטאת נדבה לא אליס מחטאת חיוב, ואם חטאת חיוב לא מביא אמזיד, משום דלא סגי ליה בכפרת קרבן, כל שכן חטאת נדבה דלא חשוב כוותיה. ועיין תוספות (קידושין דף ל"א ע"א ד"ה גדול) דהיינו טעמא שגדול המצווה ועושה, משום דיש לו יצה"ר והוא דואג ומצטער יותר, והיינו חשיבותיה דחטאת חיוב. וממילא זה פשוט, דלכולא עלמא אם חטא במזיד אינו מביא חטאת נדבה, משום דלא סגי ליה.

בברכת התורה בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חי"ז סי' רל"ח]

סימן ב

בענין סדר הקדימה בחטאת ועולה

עש"ק לסדר ובנ"י יוצאים ביד רמ"ה התשל"ט בנ"י יצו"א

מעלת כבוד ידי"נ מהותני בנש"ק חוב"ט חו"פ וו"ח נו"נ כש"ת הרה"ג מוה"ר **שאול אלתר** שליט"א, בן כ"ק מהותני הרב הגה"צ המפו' כו' כקש"ת מוה"ר **פנחס מנחם** (שליט"א) [זצוקלה"ה]

אחדשב"ת בידידות נאמנה.

בקושיית הפרי מגדים אמאי חטאת קודמת לעולה

ובדברי תורה אשר כבדני לעיין בדבריו, בדבר תמיהתו אפרי מגדים (סי' א' א"א סק"ח), אהא דרבי שמעון אומר חטאת למה באה לפני עולה,

משל לפרקליט וכו׳ (זבחים דף ז׳ ע״ב). שהקשה הפרי מגדיס, תינח חטאת חלב, חטאת נזיר ומצורע ויולדת דבאו להכשיר ולא לכפר, למה קודמין לעולותיהן, ע״כ. ותמה מעלת כבוד תורתו בפליאה גדולה, כי זו הוא קושיית התוספות (שם ד״ה רילה), והאיך הקשה הפרי מגדיס קושיא זו מעצמו.

יפה העיר מאד לפי שיטתו, אמנס כגראה דנזדמן לו פרי מגדיס משובש שכתוב שם בסוגרייס, ׳עיין תוס׳ פ״ק ד״ה אשם׳. אבל בשו״ע הגדולים שלפני הכי גרס הפרי מגדיס, ומה שכתב דביודע לו שחטא יאמר חטאת קודם לעולה, הנה בזבחים פ״ט א׳ חטאת קודם לעולה, וז׳ ב׳ רבי שמעון דריש טעמיה דקרא, חטאת מרבה ועולה דורון וכו׳, ולרבי שמעון יש להקשות, חטאת יולדת ומצורע ונזיר למה בחין קודם, דחין מכפרין, עיין תוספות פ״ט א׳, ע״כ.

והנה מה שכתב, עיין תוספות פ״ט א׳, כוונתו דהתוספות הקשו שם (ד״ה אשם) הא קושיא גופא כמו שהקשו שם בדף ז׳ ע״ב (ד״ה רילה), וזה לשונם, הא דלא קאמר טעמא מפני שהוא מרבה, משום דאיכא אשם נזיר ואשם מצורע, דאין בחין לכפר אלא להכשיר כדאמר פרק קמא דמנחות (דף ד׳ ע״ב), ומיהו גבי חטאת קאמר טעמא דמרבה אף על גב דאיכא נמי חטאת נזיר וחטאת מצורע דאין בחין לכפר אלא להכשיר, כדאמר לעיל בפרק קמא (דף ט׳ ע״א) הני עולות נינהו, ויש לומר דלא סגי ליה בטעמא דמרבה וכו׳, ע״ש.

ובאמת נראה דלא הקשה מדנפשיה, וידע כי היא קושית התוספות. והא דלא ליין לתוספות בדף ז׳, יש לומר לפי שפתח שם בגמרא זבחים פ״ט, ליין כבר לתוספות בדוכתיה. או יאמר דהיה ניחא ליה לכתחילה לליין לתוספות אלו יותר מתוספות בדף ז׳, דבדף ז׳ לא תירצו כלום על קושיתם, אלא סיימו דמשום דלא חלקה תורה ולא פלוג, אבל בדף פ״ט פירשו הטעם, דשם חטאת מרבה, ונמצא תירוצם מכוון יותר, ושפיר ליין לתוספות אלו משום תירוץ דשם חטאת מרבה.

קריאת עולה קודמת לחטאת

ובעיקר קושית המגן אברהם (שם סק״ח) על הטור אהא דמזכירין עולה קודם חטאת, עיין כרס שלמה (או״ח סי׳ א׳) הובא בילקוט הגרשוני לדודי זקני (שם) דמה שאמרו בגמרא (שם דף ל׳ ע״א), למקראה הקדימה הכתוב תחילה, פירש הוא ז״ל למקראה, כלומר שאם קורא בתורה להיות כאלו הקריב קרבן (ראה מנחות דף ק״י ע״א), לריך להיות כסדר הכתוב שעולה קודמת, אבל להקרבה גמורה חטאת קודמת. וכך כתב בשו״ת מוהר״י אשכנזי (או״ח סי׳ א׳), ובהגהות חסק שלמה (זבחים דף ל׳ ע״א), ע״ש.

דושה״ט ושלום כבוד תורתו בידידות נאמנה, מחותנו המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן ג

בענין שאין להסתכל בפני אדם בדברו עמו

כ״ג אדר א׳ התשל״ו בנ״י יצו״א

למאן דלא חזינא מברכינא יהא שמיה מברך וכו׳, גם ברוך יהי׳ **הרוצה בהעלם שמו** הי״ו בישיבה הקדושה טעלז

הסתכלות בפני אדם

אחדשבה״ט. ובדבר שאלתו להביטו דברי רבינו הגדול הרמב״ן ז״ל באגרת שלו שכתב לבנו וז״ל, כל דבריך יהיו בנחת, וראשך יהיה כפוף, ועיניך יביטו למטה לארץ, ולבך למעלה, ואל תבט בפני אדם בדבריך עמו. והתפלא על שלא ראה תלמידי חכמים מזהיר בזה.

הנה מדה זו נשתבחו בה ישראל, שהם בייסנים רחמנים גומלי חסדים (יבמות דף ע״ט ע״א), וממדת הבושה הוא שלא להסתכל בפניו של אדם אלא בושה תכסה פניו, ולעומת זה בזונה כתיב (ירמיה ג׳ ג׳) ׳ומצח אשה זונה היה לך מאנת הכלם׳, ועיין רד״ק שם, ובגמרא ערכין (דף ט״ז ע״א). ומדמבזה אותה הכתוב במצח אשה זונה, מבואר דההיפך הוא בכשרים שאין להם מצח אשה זונה. וראיתי מלייניס דברי רש״י (מנחות דף ק״י ע״א ד״ה שימי) בתמיה וכו׳, ויש אומרים רב לא היה זוקף עיניו אלא כובשן כל שעה משום לניעות. והגם שבמסכת נדה (דף כ״ד ע״א) דחה רש״י (ד״ה שימי) פירוש זה, מכל מקום האמת שרב לא זקף עיניו, ואינו חולק על עצם הדבר, דמשום לניעות לא זקף עיניו, וכן ראוי לעשות.

הסתכלות בצורת אדם רשע

ואולי יש לומר עוד טעם בזה לפי מה שאיתא (מגילה דף כ״ח ע״א), המסתכל בצורת אדם רשע עיניו כהות שנאמר וכו׳. לכן הזהיר הרמב״ן שכשידבר עם אדם לא יסתכל בפניו, כיון דלא ידוע ליה ואפשר דהוא אדם רשע, ואם ירגיל עצמו שלא להביט בפני כל אדם, ממילא לא יבא לידי כהיית עיניים, ובזה מובן הא דכתיב (ישעיה ל כ) ׳והיו עיניך רואות את מוריך׳, דברבו שלמדו תורה דומה למלאך ה׳ צבאו״ת, ליכא בזה איסור, ואדרבה מקבל תוספת קדושה.

ועיין ספר חסידים (סי׳ נ״ג) שכתב וז״ל, ולא ילך בעינים רמות מפני מורא השכינה וכו׳, וקח משל משומרי מלך בשר ודם או אחד ממלצריו, אינו מגביה עיניו מפני מורא המלך או המלצר שהוא כנגדו, אנחנו העומדים לפני השכינה והוא תמיד לנוכח עינינו, לא כל שכן שלא נגביה עינינו, אלא כך יהיה המנהג להשפיל כיסוי עיניו עד שלא יראה הבא כנגדו גלגלי עיניו, והענוה נותנת חן ומורא בהשפל אדם עיניו וקומתו. ועיין מקור חסד (שם אות ט״ז) דהוא ממילי דחסידותא דהוי נהיג בהון רב, דאפילו לפניו לא היה מביט, דמאן דאתי לנגדו לא הוה ידע ליה עד דשמע קליה. ובראש ספר האורה לתלמידי רש״י (אות י״ב) הוסיפו, שנהגו אחריו רב יוסף ורב ששת ולא יכלו לעמוד בה וסמו עיניהם. וכתיב (שמות ג ו) ׳ויסתר משה פניו׳, ובגמרא (ברכות דף ז׳ ע״א) בשכר שלש זכה לשלש, בשכר ׳ויסתר משה פניו׳ (שמות שם) זכה לקלסתר פנים וכו׳, ע״ש. על כל פנים נראה דענין של נימוס וצניעות הוא שלא להסתכל בפניו של אדם בעת שמדבר עמו, ומה שתמה שלא ראה עושין כן, הנה באמת כי בעוונותינו הרבים לא ראינו בזמן הזה נוהגין כרב בצניעות גם כן, ועל כל פנים לא רבים מהם, ומועטים ודאי ישנם גם בזמן הזה נוהגים כן.

נוסח אחר באגרת הרמב״ן

ומיהו למען האמת יש נוסחא אחרת באיגרת הרמב״ן (ארס צובה) וז״ל, כל דבריך יהיו בנחת וכו׳, ועיניך יביטו למטה ולבך למעלה, ואל תבט הבטה רבה בפני האדם בדברך עמו, וכל אדם וכו׳. הנה לפי נוסחא זו כתב דאל יביט הבטה רבה, ולא שלא יביט כלל, ונוסחא זו ודאי לכולא עלמא נאמרה, ועיין כתבי הרמב״ן (אגרת ט׳) שהביא שתי נוסחאות בזה.

דושה״ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן ד

קדימת רגל שמאל בחליצת מצוה

ב״ה מוצש״ק לסדר כי תשא את ראש ברוקלין נ״י יצו״א.

בימי השמחה, שמו של עמלק ימחה, ויתרומם קרן התורה, וליהודים יהיה אורה, ובתוכם ידידי היקר הרה״ג וו״ח וכו׳ כש״ת מוה״ר **אפרים גרינבלאט** שליט״א

חליצת מנעלים בערב יום כיפור ולנשיאת כפים

ובדברי תורה אשר העיר בהא דאיתא בשו״ע (או״ח סי׳ ב׳ ס״ה), דכשחולץ מנעליו חולץ של שמאל תחילה, והביא בשם מהרא״י קוק (מובא בלוח ארץ ישראל), דבערב יום כיפור ובנשיאת כפים דאיכא מצוה בחליצת מנעלים, יחלוץ של ימין תחילה משום מצוה. ויפה דחה בזה, דכי מצוה הוא לחלוץ מנעלים, הלא אין זה אלא איסור להיות במנעלים, וא״כ אין החליצה מצוה, וזה פשוט. אלא דכבוד תורתו דייק, דהרי באמת אין מצוה לילך יחף, אלא דאסור לנעול מנעלים, וא״כ אין מוסיף מצוה בחליצת מנעלים, וזה פשוט.

ואני מוסיף, דאפילו אי הוה מצוה ממש בחליצת מנעלים ליום כיפור ולנשיאת כפים, מ״מ כיון דכך דרך חליצת המנעלים לעולם, אין לחלק בין חליצה של מצוה לשאר חליצה, ובפרט שלא נזכר חילוק זה בגמרא, ולכן בכל גוונא צריך לעשות כן, דהא איכא טעמא בדבר, שזהו כבודה של ימין (משנ״ב שם סק״ח), וכדי שלא יצטרך לעמוד יחף על הימין לבדו עד שיחלוץ בשל שמאל, וכמבואר בלבוש (סי׳ ב׳ ס״ה), והכא נמי כבוד ימין הוא.

חליצה של מצוה ביד ימין

אלא דבחליצת מצוה היה צריך לחלוץ ביד ימינו, דלענין עשיית מצוה יש לעשותו בימין, אבל בשל איזה רגל חולצו, ודאי שצריך לחלוץ כדרכו לעולם, ומפני הטעם שיש בו. ומוטב לקיים תרווייהו, היינו שיחלוץ שמאל קודם, וגם יקיים המצוה בימינו וכנ״ל. אבל מ״מ כבר כתבנו דכאן אין החליצה עצמה המצוה כמו ביבם (דברים כה ט).

ידידו דושכ״ת בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן ה

אם כיסוי הראש הוא מצד הדין או ממידת חסידות

ב״ה כ״ד תשרי התשכ״ז בנ״י

מעלת כבוד ידידי הרה״ג וו״ח נו״נ וכו׳ כש״ת מוה״ר **חנני׳ יו״ט ליפא דייטש** אדמו״ר מהעלמיץ (שליט״א) [זצל״ה]

מחלוקת הפוסקים ביסוד איסור גילוי הראש

אחדש״ת. במכתבים והערות (אות ד׳-ה׳) מביא מחלוקת הפוסקים בענין גילוי הראש, אי יש בו איסור מדינא או דלא הוי רק משום מדת חסידות, והט״ז (או״ח סי׳ ח׳ סק״ג) כתב, דיש איסור גמור מטעם ׳ובחוקותיהם לא תלכו׳ (ויקרא יח ג), משמע לכאורה דמטעם גלוי ראש לבד היה מקום לומר דאין כאן איסור, אלא רק משום ׳ובחוקותיהם לא תלכו׳. וכבוד תורתו הביא מהבכור שור (שבת דף קי״ח ע״ב) דבמקום שנראה מתוך מעשיו דלאו משום ׳ובחוקותיהם׳ עביד, שרי.

חוקות הגוים במלבושים

ומקצת אחרונים הקשו על הט"ז מתשובות מהרי"ק (שורש פ"ח), דמביא ראיה מרש"י (חולין קו. ד"ה האכילו) גבי מיס ראשונים, דליכא במלבושים משום חוקות הגוים. אמנם האחרונים כבר תמהו על המהרי"ק, וכבר הקשה הש"ך (יו"ד סי' קע"ח סק"ד) דשם אביו הגאון ז"ל, ממדרש רבה (במ"ר פר' כ-כ"א) דמבואר שם דשעת השמד היה. ועיין שו"ת דברי חיים (יו"ד ח"א סי' ל'), ושו"ת בית שלמה (יו"ד ח"א סי' קל"ז). וכדעת מהרש"ל (תשובות סי' ע"ב) שחלק על מהרא"י (תרומת הדשן ח"ב סי' כ"ג), וסבירא ליה דלא הוי רק מדת חסידות, כתב המגן אברהם או"ח סימן ל"א (סק"ג), ולכאורה סותר דבריו מסימן ב' (סק"ו) [עי"ש במחצית השקל], וכבר האריכו האחרונים בזה.

אולם נראה, דאפילו לדעת הט"ז דעל כל פנים אסור משום 'ובחוקותיהם', לאו בכל מקום אסור, דמקומות חלוקים הם ומדינות חלוקות בזה במנהגים. ולהדיא כתב הט"ז (יו"ד סי' קע"ח סק"א) וז"ל, והכלל הוא שיש לישראל להבדיל מהם, מה לו בכך ומה לו בכך, כי המדינות חלוקות במנהגם בזה. ועיין מנחת חינוך (מצוה רנ"א) וז"ל, דזה דבר ידוע דהלאו מן 'ובחוקותיהם' הוא בכל דור ודור משתנה, ובודאי אם בימים הראשונים היו לובשים מלבושים אחרים, ועתה לובשים בגדים אחרים, בודאי אסור להם לישראל לילך במלבושים שנהגו בהם עתה וכו', ונראה לי פשוט דמותר לישראל לילך במלבושים הקודמים אשר הגוים עזבו עתה, כיון שהישראל ניכר במלבושיו, וגם מצד הסברא נראה לי, דזה תלוי בכל מדינה ומדינה, שלא יהיה לבוש בבגדים כדרך שהגוים בני המדינה לובשים, עכ"ל.

לבישת בגדים אדומים

ובקובץ תורה מציון (שנה ה' סי' י"ח) כתב הג"ר יצחק אלחנן מקאוונא, דבזמן הזה כיון שאין דרך עכו"ם ללבוש מלבושים אדומים, אין זה חוקות הגוי ומותר לישראל ללובשן ע"ש. ומיהו אני הקטן קבלתי מאאמו"ר הקדוש זצוק"ל הי"ד ומרבותי, דגם בזמן הזה אין ללבוש מלבושים אדומים, וכדעת המהרי"ק (בתשובות סי' פ"ח) והרמ"א (יו"ד סי' קע"ח ס"א) בזה, וכן היה נהוג במקומותינו, והוא פלא על שלא משגיחים בזה אפילו בין חסידים ואנשי מעשה, ועכ"פ דרך שחק וגאוה הוא, ויש להאריך בזה. עכ"פ כיון דדין ד'בחוקותיהם' משתנה, א"כ גם דין גלוי הראש ישתנה ממדינה למדינה, על כל פנים לפי שיטת הט"ז והנמשכים אחריו.

בזוהר מפורש שגילוי הראש אסור מעיקר הדין

אמנם אני תמה ארבותינו הצדיקים האחרונים שנסתפקו בזה אי הוה איסור, ובפרט רבינו המג"א ז"ל שכתב (סי' ל"א סק"ג) דהוא רק מדת חסידות, ולא זכרו מדברי הזוה"ק פרשת נשא (רע"מ ח"ג דף קכ"ב ע"ב) שכתב וז"ל, פקודא דא היא מצות תשובה וכו', ותשובה דא איתקריאת חיים כי ממנו תולאת חיים, דאינין נשמתין דישראל, ואיהו הבל דנפק ועאל בפומא דבר נש בלא עמל ובלא יגיעה ה' דהבראם, ועלה אתמר 'ותמונת ה' יביט' (במדבר יב יח), 'אך בצלם יתהלך איש' (תהילים לט ז), ובגין דאיהו על רישיה דבר נש אסור ליה לבר נש למיזל בגלוי דרישא, דאם היא אסתלקת מעל רישיה דבר נש מיד אסתלקו חיים מיניה וכו', ע"ש. הרי מבואר דאיכא איסורא לילך ארבע אמות בגלוי הראש, שכתב, אסור ליה לבר נש למיזל בגלוי, וגם נתן טעם משום דצלם אלקים על ראשו. ופלא שלא הביאו דברי הזוהר הנ"ל, ובפרט רבינו המגן אברהם שהיה שר בית הזוהר ומביאו בכל מקום. וכיון דבש"ס דילן אינו מבואר אי איכא איסור או לא, נקטינן כהזוהר בכל מקום שאינו חולק על ש"ס דילן.

ועתה נחזה דבר פלא, רבינו הרמב"ם ז"ל (מורה נבוכים פ' נ"ב ח"ג, הביאו הט"ז שם) שכתב, גדולי חכמינו נמנעים מלגלות ראשם, להיות השכינה חופפת וסוככת אותן, וכן היו ממעטים דבריהם לזאת הכוונה. כיון לדברי הזוהר להיות השכינה חופפת עליהן, אלא שהוא ז"ל כתב נמנעים, ובזוהר כתב אסור.

ביסוי הראש לפנויים

וראיתי בשו"ת מהר"י ברונא (סי' קסו), שהאריך דאסור לילך בגילוי ראש מדינא, וכתב, והא דמשמע בקדושין (דף כ"ט ע"ב רש"י ד"ה דלא) דפנויים מותרים בלא כסוי, ובדף ל' (ע"א ד"ה דשדי) בעובדא דר' חייא בר אבא משמע דחיובא איכא, מחלק בין עטיפה דאין חיוב, לכסוי בעלמא דחיובא איכא. ועוד מחלק בין תלמידי חכמים לסתם בני אדם ובין יולא לחוץ או בביתו. ומציין עוד להא דאיתא בשבת פרק כל כתבי (דף קי"ח ע"ב), אמר רב הונא בריה דרב יהושע, תיתי לי דלא סגינא ד' אמות בגילוי הראש, אמר, שכינה למעלה מראשי. וכתב, זה קשה לבאר על עטיפת סידור, אבל ודאי רבותא אפילו בגו ביתא, ע"כ ע"ש.

איברא, דאיתא במשנה (נדרים דף ל׳ ע״ב), הנודר משחורי הראש, אסור בקרחין ובעלי שיבות ומותר בנשים ובקטנים, שאין נקראין שחורי הראש אלא אנשים. ובגמרא, מאי טעמא, אנשים זימנין דמיכסו רישייהו וזימנין דמגלו רישייהו, אבל נשים לעולם מיכסי וקטנים לעולם מיגלו. ועיין תוספות שם (ד״ה אנשים) שכתבו, מ״מ כמה פעמים מגלין ראשן וגם מותרין לגלות ראשן באקראי בעלמא אפילו בפני כל העולם, מה שאין כן בנשים, ע״כ. ומשמע שדעת התוספות, דלעולם אסור גם לאנשים לגלות רישייהו, אלא באקראי בעלמא מותר. והמפרש והרא״ש (ד״ה דזימנין) והר״ן (ד״ה מדלא), פירשו בפשוט, דאנשים זמנין מכסי רישייהו וזימנין מיגלו, ע״ש. ולריך לומר נמי דכוונתם כמו שכתבו התוספות, דמותרין לגלות באקראי בעלמא ולכן נקראו שחורי הראש, אבל בתמידות גם אנשים לריכין לכסות ראשיהן, ורק קטנים פטורים מכסוי, ולריך עיון.

כיסוי הראש לבתולות

ואיידי דאיירינן בה, נראה לי לציין, דלכאורה יש להביא ראיה מגמרא הנ״ל לשיטת הרמב״ם (איסורי ביאה פכ״א הי״ז) דגם בתולות לריכות לכסות ראשן כל שנעשו בנות חיוב, והיינו שנתבגרו אפילו לא נשאו. דאי לא תימא הכי, אכתי תקשה למה מותר בנשים, הא איכא בתולות שמגלות ראשיהן ושחורי ראש הן. ועיין תוספות שם (ד״ה קטנים), ועוד יש לפרש, ול״ע.

ועיין בית יוסף (או״ח ריש סי׳ ש״א), שהביא מה שכתב בתשובות שבסוף ספר חזה התנופה (אות נה), לטייל בשבת במבוי שיש בו עירוב בלי כסוי הראש ובלי סרבל, תלוי במנהג, ואם נהגו שלא לטייל מנהג יפה הוא, ואין להקל בו, ורמיה מפרק מקוש שנהגו (פסחים דף נ״א ע״א), עכ״ל ע״ש.

נקטינן כדעת הזוהר שאסור מדינא לילך בגילוי הראש

ונראה, כיון דבש״ס דילן לא ברור הא מילתא, ויש לדון בכה ובכה, ובזוהר מבואר לאיסורא, הכי נקטינן (רמה שו״ת הרדב״ז ח״ד סי׳ אלף קי״א), וכמו שכתב המגן אברהם (סי׳ כ״ה סק״כ) וכמה פוסקים (שערי תשובה סי׳ כ״ה ס״ק י״ד בשם שו״ת חכם צבי סי׳ ל״ו), דכהאי גוונא סמכינן אזוה״ק, וממילא איסור גמור הוא ליסגי בגילוי הראש כמבואר בזוה״ק.

דושב״ת בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח״ז סי׳ ב׳]

סימן ו

כיסוי הראש ושאר מצוות במי שנמצא בצבא שבחו״ל

ר״ח אדר התשמ״ה בנ״י יצו״א

מע״כ מר **סטיפען פאלארז** נ״י נציג מבארא פארק בקאנגרעס של ארה״ב

אחדשכמ״ע כראוי להוד מעלתו.

כיסוי הראש לחייל

הנני בזה למלאות בקשתו, להשיבו בענין השאלה שנשאלה בבן ישראל שהוא עובד בצבא כחייל, והיות כי בחסדי ה׳ המדינה שאנו גרים בה היא מלכות של חסד, ולפי החוקים כל אזרח יכול לשמור על דתו בלי כפיה, יתן ה׳ לראשי הממשלה ויועליו ושריו שימשיכו בדרכם זו עד ביאת משיח לדקינו. ואמנם היות כי ישנם כמה שומרי התורה מאחינו בני ישראל, שעמדו מרלונם ורשמו עצמם לעבודת המלך להיות בצבא המדינה, ואחד מהם ביקש שיתירו לו ללכת בכיסוי ראש לפי שאסור לישראל ללכת בגילוי ראש, ונתהוו בזה חילוקי דעות אם זה חיוב וחלק מעניני הדת, וראשי הצבא לא רלו להתיר לו לכסות ראשו. ומעלת כבודו בתור נציג בקונגרס [קאנגרעסמאן בלע״ז], שהוא הבית אשר מתקנין ומוליאין חוקים ומשפטים לארה״ב, הכנים להקאנגרעס לתקן דבר זה שיוכל חייל ישראל לכסות ראשו, ונתקבל כחוק ומשפט מרוב קולות בהקאנגרעס. אמנם היות כי כל חוק או משפט לריך לקבל ההסכמה גם מהסענאט בלע״ז, והבית הזה דחו הצעה זו עד שילמדו ויעיינו בענין זה יותר, ועתה נפשו בבקשתו שאברר לו הענין, ולשלוח לו הלכה ברורה בזה, כדי שיוכל להשתמש בו כדת מה לעשות.

איסור גילוי הראש משום עזות

הנה במסכת כלה רבתי (ריש פ״ב ה״ב, ורמה במס׳ כלה פ״א הט״ז) הובא ברייתא, פעם אחת היו זקנים יושבים, עברו לפניהם שני תינוקות, אחד גלה את ראשו ואחד כסה את ראשו, זה שגלה ראשו רבי אליעזר אומר ממזר, רבי יהושע אומר בן הנדה, רבי עקיבא אומר ממזר בן הנדה וכו׳, ונמצא כדברי רבי עקיבא, שהאם הודתה לרבי עקיבא שהאמת כדבריו. וסיים שם, אחד גלה ראשו, שמע מינה גלוי ראש עזות תקיפא הוא. וכתב בספר המנהיג לאחד מגדולי הפוסקים הראשונים (דיני תפילה סי׳ מ״ט), תניא המתפלל לריך שיתן עיניו למטה ולבו למעלה (יבמות דף ק״ה ע״ב), ולריך שיכסה ראשו, ולא בשעת התפלה לבד אלא כל היום כולו, כדאמרינן (קידושין דף ל״א ע״א) דאסור לילך בקומה זקופה ובגילוי ראש, אב״ן. וכתב עוד (שם

סי׳ מה), ובפרק האשה נקנית (קדושין דף כ״ט ע״ב) מאי טעמא לא פריס מר סודרא, אמר ליה דלא נסיבנא, אמר ליה חזי דלא תחזי לאפאי עד דנסבת ופריסת סודרא אריש״ך. שלא היה דרכם לכסות ראשם כשהן פנויים, דמחזי כיוהרא, אלא נשואין. וגילוי הראש עזות תקיפא היא, כדאמרינן בהלכות דרך ארץ, ובמסכת כלה (שם) בהוא פרין ור״י שהלך בקומה זקופה בגלוי הראש וכו׳, ע״כ.

ובשו״ת מוהר״י ברונא (סי׳ קס״ה) כתב, יש רוצים לומר דלא איתסר למיזל בגילוי ראש כי אם לחסידים ותלמידי חכמים וכו׳, ואין מכאן ראיה דשפיל לסיפיה דעמודא (שם ל׳ ע״א), ר׳ חייא בר אבא אשכחיה לרבי יהושע בן לוי דשדי דיסנא ארשיה, וקא ממטי ליה ליעוקא לבי כנישתא. פירש רש״י (ד״ה דשדי) דיסנא אריש״יה, סדין שאינו ראוי לעטיפת הראש, אלא כסוי בעלמא שם על ראשו שלא ילך בגילוי הראש, ולא הספיק להתעטף בסודרו. אמר ליה מאי האי, פירש רש״י (ד״ה מאי), שמיהרת לצאת בלי עטיפה ההוגנת לך, עכ״ל. אלמא סודרא דוקא לתלמיד חכם, אבל לאינש אחרינא סגי ליה בכיסוי בעלמא, ואף לת״ח דווקא לצאת לחוץ, אבל בבית סגי בכיסוי בעלמא וכו׳, וכן בכל דוכתי וכו׳, היינו בעטיפה בלא עטיפת סודר, אבל כיסוי לעולם צריך, ע״ש.

ביסוי הראש לקטנים

ובגמרא (שבת דף קנ״ו ע״ב), אימיה דרב נחמן בר יצחק אמרי לה כלדאי, בריך גנבא הוה וכו׳, כסי ריש״ך כי היכי דתיהוי עלך אימתא דשמיא. ומשמע דאפילו על הקטן נמי יש לכסות ראשו. אלא דלכאורה משמע דכולי עלמא לא היו מכסין ראשן, וכמו שאיתא בגמרא (נדרים דף ל׳ ע״ב) וקטנים לעולם מיגלי. ומה שאנן מכסין ראשן, הוא מפני אימיה דרב נחמן שכסתה ראשה. אלא דבאמת כבר עמד בזה רבינו הגדול המהרש״א ז״ל בחדושי אגדות (שם) דמאי רבותיה דרב נחמן, הא כולי עלמא מכסי ראשן. ותירץ, דאימיה דרב נחמן דקדקה לכסות ראשו טפי שיהיה לו כובד ראש ביותר, ע״ש. נראה מדבריו דכו״ע נהיגי לכסות אף הקטנים, אלא שאמו של רב נחמן הקפידה עליו ביותר. ואולי י״ל דאימיה דרב נחמן הקפידה נמי בהיותו עוד קטן ביותר ואפילו בהיותו בעריסתו, וכשמאי לענין סוכה (סוכה דף כ״ח ע״א), ואמו של רבי יהושע שהוליכה את עריסתו לבית המדרש (ירושלמי יבמות פ״א ה״ו, וראה אבות פ״ב מ״ח ברש״י ורע״ב), וכולא עלמא נהגי דרך כשהגיעו לחיוך מכסין ראשן וכדרך כל העולם כולו, והבן.

והנה רבינו הגדול הבית יוסף בשו״ע (או״ח סי׳ ב׳ ס״ו), אשר משם תצא הוראה לכל ישראל, כתב וז״ל, אסור לילך בקומה זקופה, ולא ילך ארבע אמות בגילוי הראש. וכתב המגן אברהם (שם סק״ו) ומדת חסידות אפילו פחות מארבע אמות. וביד אפרים (שם) רצה לדייק מלשון המחבר שכתב, ׳ולא ילך ד׳ אמות׳ וכו׳, ולא כתב לשון אסור, משמע דליכא איסורא בד׳ אמות, ולכן הביא המג״א דפחות מד׳ אמות איכא מידת חסידות, שיובן ממילא שבד׳ אמות מדינא נמי אסור. ובאמת כי כן כתב הרא״ש להדיא בקיצור פסקי הרא״ש (קידושין פ״א אות מ״ו) וז״ל, אסור לילך ד׳ אמות בקומה זקופה ובגלוי הראש, ע״כ. ומבואר מרבינו הגדול הרא״ש ז״ל דאיסור יש בדבר. ויש שהבינו (עי׳ ט״ז או״ח סי׳ ח׳ סק״ג) בדעת המהרש״ל ז״ל (שו״ת סי׳ ע״ב), דסבירא ליה דלא הוי רק מדת חסידות, אמנם המעיין שם יראה דאדרבה הרש״ל בסופו סייס דאסור לילך פרוע ראש, וכך כתב האליה רבה בשמו (או״ח סי׳ ב׳ ס״ד), ע״ש. ומה שכתב הוא רק לפלפולא ולא להלכה, ע״ש, וזה ברור.

איסור משום ׳ובחוקותיהם לא תלכו׳

והט״ז (שם) כתב, דבזמן הזה אסור ללכת כן משום ׳ובחוקותיהם לא תלכו׳ (ויקרא יח ג), כיון שחוק הוא עכשיו בין העכו״ם לפרוק מעליהם את הכובע. וכך כתב השו״ע הרב (מהדו״ת סי׳ ב׳ ס״ו) דבזמן הזה הוי כמגלה בשרו המכוסה כיון שכולם נהגו לכסות ראשם, וכ״ש דעובר משום ׳ובחוקותיהם׳ וכו׳ במקום שהנכרים נהגו כן. והמשנה ברורה (שער הציון סי׳ ב׳ ס״ק י״ז) כתב, ופשוט דבזמנינו מודה הרש״ל להט״ז, ע״ש. ועיין למה לדן החדש (או״ח פסקי דיינים סי׳ ב׳) שהאריך הרבה לברר שאסור מדינא. ובקיצור שולחן ערוך (סי׳ ג׳ ס״ו) כתב, אסור לילך ד׳ אמות או להוציא מפיו דבר שבקדושה בגילוי ראש.

המתעצל בביסוי הראש ניזוק

ובמדרש רבה (ויק״ר יט ד) וז״ל, דבר אחר ׳בעצלתים ימך המקרה׳ (קהלת י יח), ע״י שהאדם הזה מתעצל לכסות את ראשו כראוי ימך המקרה, הרי הוא נעשה דאומטיקוס [פירוש ראשו ניזק] וכו׳, רב אבהו פתר קריא באשה על ידי שהאשה זו מתעצלת מלכסות את עצמה כראוי ימך המקרה (ראה בחידושי הרד״ל שם), ע״ש. וציין עליה בביאור הגר״א (או״ח סי׳ ב׳ סק״ב). ויש לפרש לשון המדרש, מתעצל לכסות ראשו כראוי, ותיבת ׳כראוי׳ יתירה, דהוה ליה לומר לכסות ראשו. אבל נראה דלא לכסות ראשו סתם הוא איסור גמור, ולזה אי אפשר לומר ׳בעצלתים׳, אבל לכסות כראוי והיינו יותר מהרגיל,

וכמו שפירש המהרש"א ז"ל שהבאתי לעיל (שבת שם), ובשביל זה ימך המקרה, דהיינו ראשו ניזק ויצטרך לכסותו בתחבושת [בענדעזש בלע"ז]. ומכאן נמי מוכח דלכסות הראש חיוב הוא.

ועוד ראיה הביא הבית יוסף (סי' מ"ו ד"ה כי פריס), דהנה בברכת השחר קודם התפלה, אנו מברכין ברכת עוטר ישראל בתפארה. ואי ליכא מצוה בכיסוי הראש, למה תקנו ברכה זו, והא ברכה זו נתקנה בשביל כיסוי הראש. אלא על כרחך דאיכא חיובא בזה, מיהו אין בזה הכרח וכמו שכתב הבית יוסף (שם), עי"ש.

עטיפת הראש בטלית

וברגע מצאתי במטה משה (עמוד העבודה ח"א סי' ז' ד"ה אבל), דעטיפת טלית שלנו כפריסת סודר שלהם הוא. וכן מוכח בטור (או"ח סי' מ') שכתב וז"ל, ודרך עטיפתו וכו' ומכסה ראשו שלא יהא בגילוי הראש. וגראה דלאו למימרא שלא יהא בגילוי ראש לגמרי, שאין זה ממצות ציצית, ועוד היאך הולך לעשות לרבו בגילוי הראש, אלא שיכסה ראשו בטלית של מצוה כדרך הנוטעין שהיו מכסין ראשן בסודרא, כדאיתא בפרק קמא דקדושין (דף כ"ט ע"ב), כי אתא רב המנונא לרב הונא אמר ליה אמאי לא פריסת סודרא, ופירש רש"י (ד"ה דלא) דלא פריס סודר כדרך הנשואים וכו', ופשיטא שלא היו הבחורים הולכים בגלוי הראש ממש, אלא ודאי היינו סודר שהיו פורסים על הראש לצניעות וכו', ע"ש.

ועיין שו"ת האלף לך שלמה (סי' ג') להג"ר שלמה קלוגר, וז"ל, לדעתי יש חילוק בין גילוי כל הראש למקצת הראש, דגילוי מקצת הראש מותר לילך פחות מד' אמות, אבל גילוי כל הראש אסור אפילו פחות מד' אמות. ועיין חתם סופר (ליקוטים ח"ו סי' ב'), ועיין גם באגרות משה (או"ח סי' מ') ודו"ק.

חיוב כיסוי הראש בזמנינו

איברא, דאפילו להסוברים דאינו אלא ממדת חסידות, מ"מ הואיל וכהיום כולי עלמא נהגו בזה איסור, ואפילו בקטנים מקפידים שלא ילכו בגילוי ראש, והולך בגילוי ראש הוא בגדר קלות ופרילות יתירא, וכמו שכתוב במסכת כלה הנ"ל מדחליף כולי האי שמע מינה וכו', לכן כהיום כיון שקבלו עליהם חובה לכו"ע אסור מדינא. וכעין זה מצינו בתפלת ערבית שאמרו רשות (ברכות דף כ"ז ע"ב), ואפילו הכי כיון שקבלוהו עליהו, כחובה שוינהו (הלכות גדולות ברכות פ"ד), והכי נמי בכיסוי הראש. ועיין ארצות החיים (סי' ב' ס"ו). ויש שכתבו (שו"ת מהר"י ברונא הנ"ל סי' ל"ד) דבזמן הזה שאנו דרים בין העכו"ם שדרכם לילך בגלוי הראש, וישראל חייבין להיות נשתנין בבגדים מהם, ועל ידי כסוי הראש אנו ניכרים ביניהם שאנו ישראל אנו, לפיכך המגלה ראשו נקרא עובר על דת יהודית וראוי לנדוי. ועיין זוהר (רע"מ פ' נשא ח"ג דף קכ"ב ע"ב) שסכינה למעלה מראשו ואסור להיות בגילוי ראש.

והנם שיש להאריך בזה הרבה, מ"מ כיון דהדבר ברור מכל אלו הפוסקים, דיש איסור לילך בגלוי ראש לאיש ישראל המתנהג בדרך התורה והמצות, אזי פשוט דאם יראו אחד מאחינו בני ישראל הולך בגלוי ראש, יאבד חזקת כשרות שלו ובכלל פרוץ יחשב, א"כ הוא חייב מדינא לכסות ראשו וזה חלק מחלקי התורה שלנו. ועיין עוד שו"ת חתם סופר (השמטות ח"ה סי' קנ"ז).

אדם נפעל כפי פעולותיו

ומה שרצה לטעון דכיון שהוא על פי ציווי המלכות לא יזיק. הנה בזה הנני מוכרח להביא פסקא דרבינו הגדול החינוך (מצוה ט"ז בשרשי המצוה) וז"ל, ועתה בני בינה זאת והטה אזניך ושמע, אלמדך להואיל בתורה ומצות, דע כי האדם נפעל כפי פעולותיו וכו', כי אחר הפעולות נמשכים הלבבות, ואפילו אם יהיה אדם צדיק גמור בלבו, ולבבו ישר ותמים חפץ בתורה ובמצות, אם אולי יעסוק תמיד בדברים של דופי, כאילו תאמר דרך משל שהכריחו המלך ומנוהו באומנות רעה, באמת אם כל עסקו תמיד כל היום באותו אומנות, ישוב לזמן מן הזמנים מצדקת לבו להיות רשע גמור, כי ידוע הדבר ואמת כי שכל האדם נפעל כפי פעולותיו כמו שאמרנו, ע"כ ע"ש.

ולפי זה ממילא אם יניחו לשומרי תורה לשמור על התורה והדת שלהם, אז יוכלו לרשום עצמם לעבודת המלך, ולאחר שיגמרו עבודתם יחזרו להיות יהודים כשרים כמלפנים. אמנם אם לא יניחו להם לשמור על תורה ומצות שלנו, אז על פי התורה אסור לשום איש ישראל שומר התורה לרשום עצמו בצבא, אם לא שיקחוהו בעל כרחם בעת המלחמה שאז אנוס כמו כל אונס, וזה ברור מאד.

אונס לעבור על מצוות בצבא

ומזילא בזה איפשט לן נמי שאלה שניה ששאל מעלת כבודו, בחייל ישראל שומר הדת, ואינו רוצה לחלל שבת או כיוצא בזה והוא עומד על המשמר, אם יוכלו להכריחו שיעמוד שם ויהא מותר. וזה פשוט דהאונס לא הוה אונס, רק אם אין לו ברירה ויש חשש סכנת נפשות,

אבל אם לא ישמע ויניחוהו למשמר על איזה שבועות בשביל זה, חייב למסור עצמו ולא לחלל שבת, אם לא שהגבא יסדרו שביום השבת ויו"ט ישחררוהו מהשעבוד והוא יעשה במקום זה בימי החול.

ועיין בגמרא (יבמות דף קכ"ב ע"ב) אמר ליה נכרי לא ליקטלי לך כדקטלי לפלניא. ובסנהדרין (דף ע"ד ע"ב) קטול אספסתא. וכתב המהרי"ק בתשובות (שורש קל"ז), ושו"ת חוות יאיר (סי' קפ"ג), ובשלום ירושלים (בילה פרק משילין), דכל מלאכה שעושין אותה להניל עצמו ממיתה, הוה מלאכה שאין צריך לגופה. ועיין דעת תורה למהרש"ם (או"ח סי' רע"ח) אודות אנשי הגבא, דכיון שעושין מלאכתם מחמת אונס, מלאכתם הוא דרבנן. ועיין בירושלמי (חגיגה פ"ב ה"א) באחר שהיה הורג גדולי ישראל, והיה אונס אותם לעשות מלאכה, ע"ש. ועיין משנה הלכות (שו"ת ח"ד סי' נ') ביאור דברי הירושלמי, דהא דאמרינן (ב"ק דף כ"ח ע"ב) אונס רחמנא פטריה, אינו אלא כשהמעשה באונס וגם הוא אין רצונו במעשה זו, אבל אם רצונו במעשה זו אפילו אנסוהו לעשותה מקרי רצון, ע"ש באריכות.

על כל פנים ודאי דאסור לישראל לעבור על התורה ומצוות שלנו, כל שליבא פקוח נפש בדבר, וזה פשוט מאד. ולכן בגבא נמי מי שהוא יהודי שומר התורה, אסור לו לעשות שום מלאכה שהוא נגד הדת, ועל הגבא לשחררו שיוכל לשמור תורתו, ואם לאו תשלחנו חפשי לביתו, וזה ברור בס"ד.

הוצאת הציצית אצל חייל בצבא

ובדבר שאלתו אי צריך החייל להוציא הציצית חוץ למדיו שיראו אותו כולם, או שיוכל לכסות הציצית תחת למדיו. הנה במקום אחר (עיין שו"ת משנה הלכות חי"ג סי' מ') האריכתי בזה, דמעיקר דינא יוצא גם בציצית מתחת למדיו, וליבא חיוב דוקא שיהיו מבחוץ. הגם שיש בזה משום חסידות, מ"מ בחייל ליבא אפילו חסידות, וכמו שכתב המשנה ברורה (סי' ח' ס"ק כ"ה) דהיוצא בין העכו"ם יכול לכסות הציצית, וכ"ש כשהוא בגבא המדינה, וזה פשוט.

בכבוד והוקרה

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ג סי' ל"ה, ח"ט סי' של"ט]

סימן ז

בטעם נטילת ידים אחר חליצת מנעלים וכדומה

ב' לסדר ביד רמה התשל"ח בנ"י

מע"כ ידי"נ הרה"ג וו"ח יראי"מ כו' כש"ת מוה"ר **צבי שמחה הערשקאוויטש** הי"ו

אחדשב"ת בידידות נאמנה.

אם צריך ליטול דווקא במים או די במידי דמנקי

בדבר שאלתו בהא דמבואר בשו"ע (או"ח סי' ד' סי"ח) אלו דברים צריכים נטילה במים, הקס מהמטה והיוצא מבית הכסא והחולץ מנעליו והנוגע ברגליו והחופף בראשו וכו'. ובמשנה ברורה (שם ס"ק ל"ט) כתב, דמה שהקדים המחבר 'במים' דוקא הוא, דהנטילה הכא הוא משום רוח רעה ולזה צריך מים דוקא. ובס"ק מ"א כתב, דהנך ג' דחולץ מנעליו והנוגע ברגליו והחופף בראשו, אינם משום רוח רעה אלא משום נקיות. וקשה ליה דאם כן למה כתב המחבר באלו נמי דצריך מים דוקא. הנה באמת כי כבר דקדקו בזה האחרונים, דדברי המחבר לאו כללא הוא ולגדדים קתני, עיין מחצית השקל (אות י"ז), דהמגן אברהם (סי' ל"ב סק"ה) כתב דלתורה אפילו לכתחילה די בנקיון, והאליה רבה (סי' ד' ס"ק י"ב) ג"כ כתב דלאו כללא הוא, וא"כ לא קשה מידי בזה.

איברא, דבאמת דבר זה לאו כולא עלמא הוא, דהתשב"ץ (דיני נטילה אות רע"ו) והמרדכי (ברכות פ"א רמז קל"ד) הזכירו הני ז' דברים, וכתב המרדכי (שם קל"ג) שנשאל מהר"ם ז"ל אי סגי בנקיון בעלמא בלא מים, והשיב, דבר שאי אפשר להתברר בראיה ברורה, אין לעשות פירוקא לסכנתא. ומשמע להדיא, דגם חולץ מנעליו וכו' הוא מטעם סכנה של רוח רעה. וכך כתב הלבוש להדיא (סי' ד' סי"ח) וז"ל, אלו דברים צריכים נטילה לאחריהם מפני רוח רעה, הקס מן המטה וכו' והחולץ מנעליו והנוגע ברגליו והחופף בראשו, ע"ש. ובשו"ע הגרש"ז (סי' ד' סי"ח) כתב ג"כ וז"ל, אלו דברים צריכים נטילה במים דוקא ולא בכל מידי דמנקי וכו', והחולץ מנעליו בידיו וכו' והחופף ראשו וכו'. ועיין תהילה לדוד (סי' ד' סק"כ). ובאליה רבה (שם ס"ק י"ג) נמי, מתחילה רצה לומר דמשום רוח רעה בעי מים דוקא, אלא לבסוף מצא במקור חיים (טור ברקת שם ס"ק י"ח) דהני ג' משום נקיון הם. ועיין שערי תשובה (שם ס"ק י"ט), דהלחם יהודה (ט' ע"ב, ק"ש ג' סוף ה"א) נמי סבירא ליה דמשום רוח רעה הוא, ודו"ק.

נגיעת הכהנים בנעליהם כשיורדים מהדוכן

ומה שהקשה מהרמ"א (סי' קכ"ח סי"ז) שכתב, דכשיורדין מן הדוכן לא יגעו במנעליהם המטונפים, ואם נגעו, יטלו ידיהם לתפלה שיתפללו אח"כ. וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק ס"ג) בשם האליה רבה (ס"ק ל"ה) ופרי מגדים (א"א ס"ק כ"ו), דהכי קאמר שאם מנעלים כמטונפים דמי. ותמה כבוד מעלתו, דבאופן שנקיים לגמרי, למה כמטונפין דמי. ועוד תמה דבשו"ע הרב (סי' קכ"ח סכ"ז) כתב כרמ"א, ופירש הטעם משום סכנת רוח רעה. ולדבריו יקשה מה שמשמע מדברי הרמ"א דאם לא נטל לא יתפלל, הא מעיקר הדין אין צריך נטילה בשביל תפילה, ומשום רוח רעה די בנקיות.

והנה במה שתמה בנקיים לגמרי למה דינם כמטונפים. לפוס ריהטא עלה במחשבתי דתלוי בטעמים, דלמאן דאמר דהחולץ מנעליו הוא משום נקיות, א"כ כשהם נקיים לגמרי אין צריך נטילה. אבל למאן דאמר שהוא משום רוח רעה, א"כ אפילו נקיים לגמרי נמי צריך נטילה.

ובספר מאורי אור (חלק בן עון דף קמ"ה ע"א), הובא באורחות חיים (ספינקא, סי' ד' סי"ח), כתב, חולץ מנעליו פירוש בידיו, ומסתברא דהכי נמי נועל, ואינו משום נגיעה, רק דהכי גמירי דשורה רוח רעה, דהא לא מחלק אף בחדשים ונקיים, וכמו שכתוב לקמן סימן קכ"ח (סי"ז ברמ"א), שלא יגעו במנעליהם המטונפים, מוכח דנגיעה בנקיים אין צריך כלום. ומבואר, דחולץ ונועל שורה רוח רעה עליהם, ולא על הנגיעה בנקיים, וכמו שכתב כבוד מעלתו, ומיהו לענין חולץ ונועל אין נפק"מ בין נקיים למטונפים לדעתו ז"ל. ומיהו דעת שאר פוסקים, דלמאן דאמר משום רוח רעה אפילו בנגיעה בנקיים נמי אסור, וחולץ ונועל לאו דוקא, וכיון דהגרש"ז לשיטתיה דפסק (סי' ד' סי"ח) דאף במנעלים הטעם משום רוח רעה, א"כ אפילו נקיים נמי בכלל. והטעם י"ל, דכל שהזמינם לתשמיש בזוי של מנעלים ע"י מעשה, מיד שורה עליו רוח רעה, ורק במחשבה לא מהני הזמנה, דלאו מילתא הוא (רא"ה סנהדרין דף מ"ז ע"ב).

ומה שתמה על הרב ז"ל נראה נמי לתרץ, דהנה נראה דיש חילוק בין מנעלים נקיים למטונפים, אפילו למאן דאמר דהטעם משום רוח רעה. והוא, דמנעלים נקיים ליכא אלא משום רוח רעה, אבל לא משום נקיות, ולכן לתפילה סגי בדיעבד בנקיון בעלמא, דלתפילה רוח רעה לא מעכב. אבל במטונפים הגם שיש בהם משום רוח רעה, מ"מ יש בהם גם משום נקיות כיון שהם מטונפים, ומשום נקיות צריך נטילה, דמעכב התפילה אפילו בדיעבד. ומה מדויק בזה לשון הרב ז"ל שכתב וז"ל, ואחר שירדו יזהרו שלא יגעו במנעליהם המטונפים, ואם נגעו יטלו ידיהם לתפלה שיתפללו אח"כ. וכוונתו דכיון דהמנעלים מטונפים, א"כ יש כאן משום נקיון, וגם משום רוח רעה, וא"כ ממה נפשך צריכין נטילה, בין מטעם נקיות ובין מטעם רוח רעה, אלא דמשום נקיות הוא לעיכוב בתפילה, ולא משום רוח רעה.

אלא שדעת קצת פוסקים, דאפילו לתפילה יטלו ידיהם, אפילו אי טעמא משום רוח רעה. עיין שערי תשובה (סי' ד' סק"א), ובמשנה ברורה (שם ס"ק סא) בשם הזוהר (א"א דף י' ע"ב בהקדמה). וי"ל לכן כתב הגרש"ז ז"ל שיטלו ידיהם לתפלה שיתפללו אח"כ, אלא שהוסיף עוד בלשונו הטהור (שם) וז"ל, אף אם אינם מטונפים, צריכים ליטול ידיהם אם נגעו בהם, מפני סכנת רוח רעה כמו שכתבתי בסימן ד' (סי"ח), ע"כ. הנה המדייק בלשונו יראה, שבכאן לא זכר כבר ענין של תפילה כלל אלא סכנת רוח רעה. ונראה כוונתו, דבאינם מטונפים דליכא טעמא דנקיות, א"כ אין בזה טעם לנטילה לתפילה, ולכן לא כתב אלא סכנת רוח רעה ולא הזכיר תפילה. וא"כ לשונו שם ב' הלכות הם, חדא במנעלים מטונפות, וזה נוגע לתפילה, ולכן כתב יטלו לתפילה שיתפללו אח"כ. והשני במנעלים נקיים, ואז לתפילה ליכא נטילה, אבל משום רוח רעה איכא. ודו"ק כי זה ברור בדברי מרן הגרש"ז אשר מיד ה' עליו השכיל.

סתירה בדברי המשנה ברורה

ומה שהביא עוד קושיא ממעלת כבוד יריד נפשי הרה"ג ר' ישראל קאלטער הי"ו, דדברי המשנה ברורה סותרין, דבסימן ד' (ס"ק מ"א) כתב דחולץ מנעליו וכו' לא הוי אלא מטעם נקיון, ובסימן תרי"ג (סק"ז) פסק כדרך החיים (איסור רחיצה ס"א), דנוגע במקום זיעה צריך ליטול עד הפרק, וזה לכאורה מפני רוח רעה, ויפה העיר מאד.

ומיהו להלכה לפענ"ד אין כאן סתירה, דפשוט דאפילו לפי מה דקיימא לן דלתפילה סגי בנקיון ונטילה לא מעכב, מ"מ זה רק באין לו מים, או טריחא ליה מילתא להדר בתר מים, אבל לכתחילה מים בעי. ועיין שו"ת הרשב"א (ח"א סי' קנ"ב) וז"ל, ומה ששאלת במי שעומד בתפלה או בסעודה, ונזכר שנגע במקום מטונף בשוגג, אם יתחייב קודם שיגמור תפלתו או סעודתו ליטול

ידיו ולברך על נטילת ידים אם לא, כבר נתברר כו׳ שאין התפילה והסעודה שוין בדבר זה, שבתפילה אינו צריך נטילה אלא רחיצה, ואם באמצע תפילה די בנקיון בעפר או בצרורות או מחכך ידיו בכותל וכו׳, ע״ש.

ועכ״פ כיון דלכתחלה מיא בעי, אתי שפיר מה שפסק המשנה ברורה בסימן תרי״ג (סק״ז), דצריך ליטול ידיו עד הפרק, אפילו שהוא משוס נקיון, דלא תימא דביוס כיפור לא נתיר לו ליטול ידיו ועכ״פ לא עד הפרק, קא משמע לן דזה עיקר דין נטילה, ויעשה כמו שצריך לדינא. ומחמת כי אין הזמן גרמא מחמת הטורדות, לכן אבקש סליחתכם שלא אוכל להאריך, וגם לא סדרתי הענינים שכתבתי רק חושב וכותב, ואי״ה עוד חזון למועד לפלפל בדבריו היקרים לי מאד.

ובזה הנני ידי״נ דושה״ט וש״ת וכאש״ל, וי״ר שיזכה להיות מגדולי התורה והוראה באות נפשו וידידו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן ח

טבילת האצבעות במים לנקיות בתפילה

ב״ה ה׳ לסדר נותן לפניכם היום ברכה התשכ״ו ברוקלין נ״י יצו״א

כבוד ידידי ורב חביבי הרב הגאון המפורסם גאון הדור ג״א אי״א נו״נ פאר הדור כש״ת מוה״ר **שלום יחזקאל שרגא רובין האלבערשטאם** (שליט״א) [זצ״ל] אדמו״ר מציעשינוב

טבילת האצבעות במים לנקיות

אחדשב״ת. בדבר תמיהתו, אשר נוהגין בבתי כנסיות, שמניחים כוס מים בתיבת הש״ץ, ובעת שנוגעים במקום מכוסה מטבילים שם ידיהם. ותמה דמאי מהני טבילה זו, הרי נפסלו המים בנטילת ידים הראשונים, ולהבאים אחריהם כבר מים פסולים הם. הנה דבר זה נשאלתי זה שנים רבות, ואיני זוכר כעת מה שהשבתי אז, כי לא העתקתי הדברים. ומה שנראה, דבאמת לא טוב עושים אותם שמטבילים ידיהם בתוך המים, ואני קבלתי מרבותי כך, שמניחים שם המים, ומי שצריך לזה באמצע התפלה, לוקח הכוס בידו, ושופך קצת מן המים על האצבעות וחוזר ומתפלל, וכן אני נוהג אחריהם, אבל לטבול האצבעות במים זה אחר זה אינו נכון, וכמו שכתב כבוד תורתו.

ישנם שני סוגים בנטילת ידים

ומיהו כדי לישב מנהג העולם ועל דרך שאמרו (רמה מנחות דף כ׳ ע״ב תוד״ה נפסל) מנהג ישראל תורה הוא, ובפרט שראיתי גם חסידים ואנשי מעשה שאינם מקפידים בזה. היה נראה לומר, דהנה תרי מיני נקיות ידים יש. הראשון, נטילת ידים להעביר טומאה ורוח רעה, ונטילת ידים זה יש לו דינים ותנאים, שצריכים מים כשרים, ושלא נעשה מלאכה בהם, ושלא נפסלו (עי׳ או״ח סי׳ ד׳ ס״א ובמשנ״ב סק״ו), ולאחר שינה בעי ו׳ שפיכות (שם ס״ב), וכלי (שם ס״ז ועי׳ ברמ״א), ודוקא בסירוגין (שם ס״ב ובמשנ״ב סק״י). ובנטילת ידים לפת, בעי שיעור רביעית (סי׳ ק״ס סי״ג), ועל ידי שפיכה (סי׳ קנ״ט ס״ח), וכח גברא (שם ס״ז), וכלי (שם ס״א), ועוד דינים המבוארים בשו״ע (או״ח סי׳ קנ״ח - קס״ה).

השני, נקיות ידים, כלומר שצריך להיות ידיו נקיות מלכלוך ודבר מאוס, ואין לזה דינים של טבילה כלל, אלא שהידים יהיו נקיות. ופשוט דניקוי זה אינו פוסל בו הני פסולים של נטילת ידים, אלא כל דבר המנקה כשר. ועיין גמרא ברכות (דף ט״ו ע״א), אמר ליה רבינא לרבא, חזי מר האי צורבא מרבנן דאתא ממערבא ואמר, מי שאין לו מים לרחוץ ידיו, מקנח ידיו בעפר ובצרור ובקסמית, אמר ליה שפיר קאמר, מי כתיב ארחץ ׳במים׳, ׳בנקיון׳ כתיב (תהילים כו ו), כל מידי דמנקי.

והנה נקיון זה, ודאי דאינו כטבילה, אלא הוא להעביר דבר מאוס, דכיון שידים עסקניות הן צריך לנקותם, וכל דבר המנקה סגי לזה, אלא דלכתחילה קדמו מים, ובדיעבד אפילו קיסם וצרור ועפר. ומהאי טעמא ישנם הנוהגים, כשמניחים תפילין של ראש ונוגעים בשער ראשם, שמשפשפים ידיהם בכסא או כותל או בכל דבר, והוא מטעם ניקוי. ומעתה יש לומר דודאי לענין טבילה לא מהני הני מים, אבל לענין נקיות מהני אפילו מניח ידו בכוס זה אחר זה, דמה תאמר דנפסלו המים, לענין נקיון ודאי ליכא פסול בזה.

טעם ההדחה בקצות האצבעות

וכבר עמדתי בחקירה בעיקר האי הדחה מאי היא, שהרי לענין נטילת ידים צריך שיעור וכמו שכתבתי לעיל, ועל כל פנים צריך ליטול עד פרקי האצבעות, ועוד שיעורים המבוארים במסכת חולין (דף ק״ז ע״א) ובשו״ע (שם סי׳ ד׳), ומנהג העולם הוא רק ליטול אצבעות קצת במים, וגם לא כל האצבעות, אלא האצבע שנגע במקום מכוסה, וא״כ בכלל צריך להבין מה המעשה הלזה. אבל להנ״ל אתי שפיר, דודאי אין זה ענין של טבילה, דטבילת ידים ודאי קיים קודם התפילה כנהוג בנטילה בכלי, אלא הכא כיון שנגע במקום מכוסה או בדבר מאוס, או שנגע בחוטמו בצואת האף וכיוצא בו, ואושש משוס מיאוס ונקיון, או נשאר על ידו זיעה דבר

הנמצא בידי אדם, לזה צריך נקיון, אבל לזה סגי כל דבר שמנקה. ובזה נראה לי לישב מנהג העולם שמטבילים ידיהם בכוס, ומ"מ נראה דיותר טוב לשפוך מהכוס כמו שכתבתי, ומי שיש לו לב רחב ויתן טעם נכון מזה, אקבלנו בשתי ידים.

איברא, דהרי קיימא לן בשו"ע (שם ס"ו) דאין צריך רביעית לנטילת ידים לתפילה כסעודה, הגם דבסעיף ז' כתב, דלכתחילה יש להקפיד בנטילת ידים שחרית בכל הדברים המעכבים בנטילת ידים לסעודה, מ"מ בדיעבד אינו מעכב, א"כ בדיעבד כל דהוא מים סגי לנטילה לתפילה. ומאידך קיימא לן (שם ס"ב) דאם שכשך ידיו לתוך כלי של מים, עלתה לו נטילה לקריאת שמע ולתפילה, אבל לא לרוח רעה שעליהם, ואם שכשך ידיו בשלש מימות מחולפים, מסתפק המחבר אי עלתה לו להעביר רוח רעה שעליהם, ובט"ז (שם סק"ח) כתב הטעם משום דנטמאו המים. הרי לך דבמים ראשונים שטבל ידיו, ודאי לא מהני להעביר רוח רעה, ולא נסתפקו אלא בג' מימות זה אחר זה. ומעתה אי נימא דהטעם לנטילה זו בשעת התפילה, הוא משום נטילה ממש, דהיינו משום רוח רעה, ודאי קשה, דהא לאחר נטילה ראשונה, נפסלו המים לנטילה עוד, כמו שכתב המחבר לענין רוח רעה, אלא על כרחך כמו שכתבתי, שהטעם הוא משום נקיות.

טומאת המים בשנגעו בהם

ובזה נראה נמי לישב, מה דלכאורה קשה בהא דפסק הרמ"א (סי' ק"ס סי"א), מי שלא נטל ידיו ונגע במים, לא מקרי מים טמאים, ע"ש. משמע דנגיעה לחוד לא מטמא המים לענין נטילה, והכא כתב שלש מימות, ומבואר דמים ראשונים נטמאו וכמו שכתב הט"ז (סי' ד' סק"ח) להדיא. ולהנ"ל אתי שפיר, דנגיעה לחוד שלא לשם נטילה אינה מטמאה, אבל שכשוך לשם נטילה ודאי מטמא.

ועיין לבושי שרד שם (שם ס"ק י"ח ד"ה דקמא).

נגיעה בשערותיו בשאומר דבר שבקדושה

ובתשובה אחרת (משנה הלכות ח"ז סי' רכ"א) הבאתי מספר הקנה (דפוס קאלרען דף כ"ג מדפי הספר) שכתב וז"ל, ויזהר בשעת התפלה ובשעת ברכת המזון, ובשעה שאדם עוסק בתורה, שלא יגע בשערו ובשער בית השחי והערוה, כי שערות מורה כוחות הטומאה, ועל כן אם נגע, יטול ידיו להעביר הטומאה, ע"כ. מבואר, דהנוגע בשערו צריך נטילה משום טומאה, ואם כן מה שנהגו ליטול הידים לאחר הנחת תפילין, הוא משום שנגע בשיער הראש, שצריך נטילה משום טומאה, ובעי נטילה דוקא, ולא סגי בשכשוך במים, שכבר נטמאו בשכשוך ראשון.

הן אמת דבשו"ע (סי' ד' סי"ח) כשמנה אם הני דצריכים נטילה, כתב, והחופף בראשו, משמע דבנגיעה בעצמו אינו צריך נטילה. ועיין שערי תשובה שם (סק"ק י"ט) מה שהביא בשם מקור החיים (טור ברקת ס"ק י"ח). [ועי' שו"ע (או"ח סי' קס"ב ס"ח), ובמשנ"ב (שם ס"ק נ"ח ובסי' קס"ד סק"י)]. אמנם בתשובה הנ"ל הקשיתי עליהם מספר הקנה הנ"ל. וא"כ כיון דנהגו ליטול ידיהם אחר הנחת תפילין, על כרחך שמחמירים על עצמם כספר הקנה, וא"כ תקשה מה מועיל לזה שכשוך במים. ולכן נראה דודאי לכתחילה טוב שישפוך מהמים על ידיו וכמו שכתבתי, ואז יצא ידי חובתו, כך נראה לפי עניות דעתי. מיהו גם הנוהגים להקל, דיהני טבילת ידיו לבד אפילו הרבה פעמים, יש להם על מה שיסמוכו, וכך נראה מדברי האשל אברהם בוטשאטש (או"ח סי' ד' ס"ק י"א).

ידי"נ דושב"ת בכל עת, בברכת כוח"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן ט

ברכות השחר בקול ועניית אמן עליהם

ט"ז מרחשוון התשל"ו בנ"י יצו"א

מע"כ ידי"נ וו"ח יראי"מ אשכול הסופר בע"פ ת"ח ובע"מ הרב כש"ת מוה"ר **דוד יהודה גרינצווייג** (שליט"א) [זצ"ל], ירושלים עיה"ק ת"ו

אחדשה"ט בידידות נאמנה.

השמעת ברכות השחר לאחרים בקול

ובדבר שאלתו, באנשים הבאים לבית הכנסת בבוקר, ועומדים אצל מי שהוא ואומרים ברכת השחר בקול רם, כדי שיענו אחריהם אמן, ולפעמים באים רבים עד שעל ידי זה מעכבים את השומע להתפלל עם הצבור, וצריך להמתין על מנין אחר ואין לו זמן לזה. אם מחויב להמתין ולענות אחר כל המברך, ואם יפה עושים אותם המשמיעים הברכות בקול רם, או הם ח"ו בכלל מכשילים את הרבים, כיון שאין רבים עונים אחריהם, עכ"ל.

השלמת צ' אמנים

הנה במנהג הזה להשמיע היחיד הברכות בבית הכנסת, כדי שישלימו כל אחד צ' אמנים, כבר נחלקו רבותינו האחרונים ז"ל, עיין בית יוסף (או"ח סי' ו' ד"ה וכתב עוד) ובשו"ע (שם ס"ד). ובשערי תשובה (שם סק"ו), מביא באריכות דעת המבי"ט (שו"ת ח"א סי' קי"ז וסי' ק"פ) ומהרשד"ם (או"ח סי' ח') ששלו מנהג זה, ולעומתם דעת הרמ"ע מפאנו (שו"ת סי' ק"ט), שטוב לאומרן ולכוין שלא

להוציא את חבירו, וכן הביא בשם האר"י הקדוש (פע"א שער הברכות פ"ד), שכשהיה שומע הברכות מפי המסדרים, אפילו היו מאה, היה עונה אחריהם אמן, ואפילו באמצע פסוקי דזמרה היה מפסיק ושותק ועונה אמן, אף שהוא בעצמו היה אומרם בביתו בלילה, ובספר משא למלך (חלק ז' תקירה ט"ו) כתב, דכל מקום יחזיק את מנהגו, ועיין עוד במשנה ברורה (שם ס"ק י"ג).

עכ"פ מצינו בזה מחלוקת גדולה בין הפוסקים, והעולם נקטו להקל, ובפרט כי מרן האר"י הקדוש נהג לענות עד למאה מברכים. ומיהו הא פשיטא דאפילו להמתירין, אי אפשר להכריח אחד שיענה אחריו אמן, וכל שכן למי שהוא טרוד בעסקיו ופרנסתו, אי אפשר לומר לו שיבטל עצמו ויברך ויענה אחריו, ובודאי לא עד מאה אנשים באופן שיבטל מתפילה בצבור.

ואפשר דמהאי טעמא כתב המחבר (שם), יש נוהגין שאחר שבירך וכו' חוזר אחד מהעונים אמן ומברך וכו'. דבסדר הזה היו נוהגים, שנתקבלו חבורה, וכל אחד בירך וכולם שמעו, אבל לא שבא כל רגע אדם חדש עוד ועוד, דאם כן אין לדבר סוף. והגם דהאר"י הקדוש היה עונה לכל, מי דומה לו. ולכן לפענ"ד ודאי אין חיוב לבטל עצמו מתפילתו בצבור, או ממלאכתו שלא יוכל ללכת עבור פרנסתו וכיוצא בו, ואינהו בדידהו ואנן בדידן, ויענה במענה רך משיב חמה, ויעשה דרך בקשה ויאמר, אני עסוק בתפילה וגא לבקש מאדם אחר שישמע לברכותיו, והכל על מכונו יבא בשלום.

אלו דברי ידי"נ דושה"ט וש"ת בידידות נאמנה, חוזר על הראשונות בברכת מז"ט המברך בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן י

הפסק כשפושט הטלית

ה' משפטים התשל"ה בנ"י יצו"א

מע"כ הבחור המופלא ומופלג וכו' **ישראל מרדכי יצחק שוואַרץ** הי"ו נכד הרב הגה"צ מרשב"ש מפעסט

במה ישהה שיחשב הפסק לענין טלית

אחדשה"ט. בדבר שאלתו, בפושט טליתו ודעתו לחזור ולבשו מיד, דקיימא לן כדעת הרמ"א (סי' ח' סי"ד) דאינו חוזר ומברך. אם נשתהה קצת, כמה ישהה ויהא חייב לחזור ולברך.

ולבאורה נראה, דהנה מצינו לענין נטילת ידים (או"ח סי' קס"ו ס"א ברמ"א) דהילוך כ"ב אמה הוי הפסק, ובשו"ת בית יעקב (סי' ט"ז) הביאו בשערי תשובה (סי' ח' ס"ק ט"ו) כתב נמי, שאם דר בחדר הסמוך לבית הכנסת שאין הילוך כ"ב אמה, אין ההילוך הפסק, ע"ש. אמנם מדברי האחרונים נראה (משנ"ב שם ס"ק ל"ח), דאפילו יצא לחוץ ושהה שיעור יותר גדול, נמי לא הוי הפסק שיצטרך לחזור ולברך, וגדולה מזו כתבו (שם), דגם שינוי מקום לא הוי הפסק, כגון ששינה מקומו ולבש הטלית במקום אחר, כיון שלבש אותו טלית בעצמו אינו חוזר ומברך.

והנה בשו"ע הגרש"ז (שם סי' ח' סכ"ד) כתב, פשטו לחזור ולבשו מיד, אבל שאחר כך שכח או נמלך מלבשו עד אחר כמה שעות, אז צריך לחזור ולברך עליו, אפילו לא יצא מפתח ביתו בנתיים כלל. משמע לכאורה, דאם לא שהה כמה שעות אין חוזר ומברך. ובאמת קשה לומר זה ברירות, כי יש מסיח דעתו מיד ויש שאינו מסיח דעת כל היום, וההפסק תלוי בהיסח הדעת כמובן.

מנהג העולם בימים הנוראים

ובזה אמרתי קצת לישב מנהג העולם בימים נוראים, שנוהגים בהרבה מקומות לעשות הפסקה שעה או יותר, ופושטים הטלית ויוצאים לחוץ, ופעמים אפילו לבתיהם, וחוזרין ולובשים הטלית ולא נוהגין לחזור ולברך. והגם שפעם דברתי מזה והזהרתי לבני עדתי, שאותן ההולכים לביתם וחוזרים דאולי הוה להם הפסק. אמנם לישב קצת מנהג העולם, אפשר דכיון שבימים נוראים דעתו אתפילה בכל עת, לכן אפילו הולך לביתו, לעולם דעתו אתפילה ולא מסיח דעתו, ולא מקרי הפסק כהאי גוונא. ומה שכתב השו"ע הרב (שם) דצריך לחזור ולברך, הוא דוקא בדעתו לבשו מיד, מה שאין כן כשדעתו מלכתחילה לבשו אחר כמה שעות להמשך סדר התפילה, וכך נראה מדברי הפוסקים (ראה משנ"ב שם ס"ק ל"ח).

מיהו אי לאו הכי, כשחשב לבוש מיד ונשתהה, נראה דיותר משתי שעות הוי הפסק, וכמו שכתב הגרש"ז בשו"ע שלו (שם), ובפחות מזה תולה, וספק ברכות להקל (עי' ברכות דף כ"א ע"א), וירא שמים יכוין שלא להפסיק בענין אחר, ולא להסיח דעת כלל, ואז אינו חוזר ומברך.

המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חט"ו סי' ז']

סימן יא

ברכה כשפושט טלית של חול ולובש של שבת

ה׳ לסדר כי ברוך הוא ה׳תשל״ד בנ״י
מע״כ ידידי תלמיד ישיבתינו הקדושה אלקי אברהם יחי׳
בעזרו מופלא ומופלג בנש״ק כש״ת הרבני מוה״ר **מאיר אברהם ליבערמאן** הי״ו

אחדשה״ט וש״ת בידידות נאמנה.

ברכה כשפושט הטלית קטן במרחץ ולובש אחר

מכתביך היקרים הגיעוני זה אחר זה, והגם כי ידעת כי אני טרוד מאד, מ״מ לאהבתך הנני פונה מעט מכל עסקי ולהשתעשע בדבריך. ובדבר ששאלת במה שנתעורר רב אחד, על מה שנוהגין העולם בערב שבת קודש כשהולכין למקוה, ופושטין טלית קטן של חול ואח״כ לובשין טלית קטן של שבת, דצריך לברך ברכת הציצית, והעולם לא נהגו כן. ואתה רוח אחרת בך, וכתבת שמסתמא בשעת הברכה בבוקר כשלובש הטלית קטן, דעתו להחליף בין הערבים, ודומה לשוחט שמכוין לשחוט שני עופות, דאין צריך לברך על השני אף שכבר שחט הראשון (שו״ע יו״ד סי׳ י״ט ס״ז), עכ״ל.

ברכה בשלובש כמה טליתות

הנה לענ״ד דינא אני מסכים עמך, אמנם דבריך צריכים תיקון, ואני אתקן כדי שיהיו דבריו קיימין. וראשונה דע, כי דבר זה במחלוקת שנויה, דבטור או״ח (סי׳ ח׳) כתב, אם יש לו כמה בגדים של ארבע כנפות כולם חייבים בציצית, ואם לבשם כולם בבת אחת די להם בברכה אחת, ואם מפסיק ביניהם צריך לברך על כל אחת ואחת. ופירש הבית יוסף (שם ד״ה ואם יש לו) דוקא כשהיה בדעתו מתחלה על כולם, וכך כתב האגור (סי׳ ז׳) בשם הרשב״א (שו״ת מ״ז סי׳ מי״ז). והב״ח (שם ד״ה ואם לבשן) כתב, דמשמע דאפילו הביאו לו עוד בגדים קודם שלבש כל הבגדים שהיו לפניו בשעת ברכה, צריך לחזור ולברך על האחרונים, דלא דמי לאכילת פירות (שו״ע או״ח סי׳ ר״ו ס״ה) ולברכת שחיטה (שו״ע יו״ד שם), דהתם איכא למימר דיש קבע לאכילה ולשחיטה, מה שאין כן בלבישה דאין בה קבע, ע״כ.

ומשמע לכאורה דבסתמא ולאחר זמן, ודאי אי רוצה ללבוש בגד אחר חייב לברך עליו, וא״כ בדידן כיון דהטלית קטן של שבת אינו לפניו וסתמא הוא, ודאי לאחר להריס צריך לחזור ולברך כשלובשו, וכדעת הרב הנ״ל. ואולי אפילו אם יתכוין על אחר הלהריס להדיא כשילבוש, נמי לא מהני, דלא גרע ממי שהביאו לו עוד בגדים, קודם שלבש כל הבגדים שהיו לפניו, שצריך לחזור ולברך, וכל שכן הוא מהתם. וגדולה מזו כתב בשו״ע (או״ח סי׳ ח׳ סי״ב) אם יש לו כמה בגדים וכו׳, לא יברך אלא ברכה אחת, אם מפסיק ביניהם צריך לברך על כל אחת ואחת, והוא הדין אם לא היה בדעתו מתחלה על כולם הוה כמפסיק ביניהם. וכתב שם המשנה ברורה (סק״ל) בשם הפרי מגדים (א״א ס״ק ט״ו), דמשמע דמיירי אפילו היו מונחים לפניו כל הבגדים של הארבע כנפות בשעת הברכה, ואפילו הכי צריך לחזור ולברך, דמיירי שהוא רגיל רק ללבוש אחת, א״כ בסתמא אין עולה הברכה לכולם דהוי כנמלך, אלא אם כן היה דעתו עליהם בפירוש.

מיהו הט״ז שם (סק״י) תמה על הב״ח, דפשוט דאין שייך קביעות בשחיטה יותר מבציצית ולא דמי לאכילה, ולכן כתב דגם בציצית לא יברך כמו בשחיטה. ולפי דעתו אינו חוזר ומברך, על כל פנים כל זמן שהביאו לפניו ועודן בידו מן הראשונים. מיהו אכתי לא ידעינן היכא דפשט הראשון קודם שלבש השני מה סבירא ליה. אמנם הרמ״א שם כתב דאם פשט הראשון ולבש השני צריך לחזור ולברך, והוא מתרומת הדשן (סי׳ מ״ה). והמגן אברהם (ס״ק ט״ז) תמה עליו, דאף דהתרומת הדשן באמת לידד שם לומר דחוזר ומברך, אמנם סיים דבתשובת הר״ח (אור זרוע סי׳ א׳) לא משמע הכי, משמע דמסקנתו דאין צריך לברך כמו בשחיטה. ועיין לבושי שרד (ס״ק ט״ז) ובעטרת זקנים (ד״ה וכן אם) שם.

ולבאורה היה נראה, דמחלקותם הוא דוקא כשבשעת מעשה שפושט טליתו לובש השני מיניה ובה, אבל אם הפסיק בינתיים, לכולי עלמא לא מהני וצריך לחזור ולברך. וגם דוקא שהיו המלבושים לפניו על כל פנים, אבל אם הביאו לו לאחר שפשט ודאי דחוזר ומברך. אלא דבשו״ת מוגל מאש (א״א סי׳ י״ד) מובא בשערי תשובה (סי׳ ח׳ ס״ק י״ח), הביא מעשה שנתנו לו טלית להתעטף, וקודם העטיפה בא השמש ואמר שבעל הטלית בא ומבקש טליתו ונתן לו טלית אחר, אם צריך לברך שנית, והעלה דספק ברכות להקל. והגר״ש קלוגר בספרו ספר החיים (שם סי״ד) כתב לחלק בין היכא דבירך רק על לבישה אחת ולבש אותו הטלית, כגון הלובש טלית בביהמ״ד שאין דרך ללבוש שני טליתים, א״כ כשהוא מברך דעתו על אותו טלית שהוא לובש ולא על טלית אחר, ובין היכא שבירך ועדיין לא לבש, שאז דעתו ודאי ללבוש איזה שירצה, ע״ש באריכות.

ומינה, דכל שכן היכא דלבש טלית קטן בבוקר ורק לאחר חצות היום שינה טליתו לטלית אחר, ודאי דחוזר ומברך, וכל שכן בדידן שפושט הטלית קטן

זה במקום והולך למקום וחוזר ולובש, ויש כאן הפסק מקום. ועיין שו"ע (שם סי"ד) דאם פשט טליתו, אפילו היה בדעתו לחזור ולהתעטף בו מיד, צריך לברך כשיחזור ויתעטף בו. הג"ה, ויש אומרים שאין מברכין אם היה דעתו לחזור ולהתעטף, ויש אומרים דוקא כשנשאר עליו טלית קטן והכי נוהגין, ע"כ. א"כ בדידן לא מצינא להמחבר דאפילו חוזר ולובש אותו מלבוש שפשט חוזר ומברך, כל שכן כשלובש טלית קטן אחר. אלא אפילו להרמ"א הרי סיים דוקא כשנשאר עליו הטלית קטן, א"כ בהולך למקום שפושט הטלית קטן בסתמא היה צריך לחזור ולברך אפילו על אותו טלית קטן, ועיין מגן אברהם שם (ס"ק י"ט), וממילא על טלית אחר אין יהני.

ברכה על טלית קטן כשיוצא מבית המרחץ

והנה באלות החיים (שם סי"ד) הובא בביאור הלכה (שם ד"ה ויש אומרים) הביא משו"ת קול אליהו (מ"ב או"ח סי' ב'), דהיוצא מבית המרחץ צריך ברכה שנית על הטלית קטן, דאיכא הפסק גדול, והביא כן בשם רבני קשישי דירושלים עיה"ק. ומסיק הביאור הלכה דהעולם אין נוהגין כן, אולם כתב, דיותר טוב שיכוין בבוקר בעת הברכה שלא לפטור בברכה זו הטלית קטן, רק עד שיפשיטנו בבית המרחץ, ואז יוכל לברך אח"כ לכולא עלמא גם על אותו טלית קטן וכדעת הקול אליהו, ע"ש.

והנה הגם שכתב דאז יוכל לברך לכולא עלמא, לפענ"ד גם בהא לאו כולא עלמא הוא, חדא, דיש לחוש כיון דיכול לפטור בברכה אחת למאן דסבירא ליה דאינו חוזר ומברך, הוא ליה בכלל ריבוי ברכות. ועוד דהרי בעיקר ברכת ציצית על טלית קטן נחלקו הפוסקים, דדעת המחבר (או"ח סי' ח' ס"ו) לברך 'להתעטף', והרמ"א (שם) כתב לברך 'על מצות ציצית', וכתב הדרכי משה (סק"ה) הביאו הט"ז (סק"ז) טעם המנהג לברך 'על מצות ציצית', כי חששו להפוסקים שאין יוצאין בטלית קטן כזה. וממילא לא הוי הברכה אלא על עצם המצוה ולא על טלית זו. ועיין נימוקי או"ח כאן מה שהקשה אטעם זה. ובשו"ע הגרש"ז (סי' ח' ס"ז) והגאון מליסא (דרך החיים סי' ה' ס"א), ובקיצור שו"ע (סי' ט' ס"ט), פסקו לברך 'על מצות ציצית' כהרמ"א. והנה לטעם זה ודאי סגי בפעם אחת לברך ברכה זו, כי ממילא אין הברכה על הטלית אלא על עיקר המצוה ועיקר המצוה די לברך עליה בכל יום, ולהחולקים מיהו יכול להתנות.

דעת הפוסקים לברך רק על טלית גדול

אלא דהגאון מבוטשטש באשל אברהם (מהדו"ת סי' ח' ס"ו ד"ה על מצות) כתב, אך זה לי כמה שנים שאני מברך רק על טלית גדול להתעטף ופוטר בזה גם טלית קטן מהברכה, כי אני חושש שאולי גדול מתביש לצאת בטלית קטן לבד שלנו בשוק, והעלה דאין לדבר אלא מקומו ושעתו. וכן ראיתי לאיזה אחרונים (משנ"ב סי' ח' ס"ק כ"ד בשם הדרכי משה אות ג', כף החיים סי' ח' ס"ק מ"א בשם קצש"ע סי' ט' ס"ט) שכתבו שלא לברך על טלית קטן כלל אלא לברך על הגדול ולהוציא הטלית קטן. ובמקום אחר (עיין שו"ת משנה הלכות ח"ו סי' א') כתבתי לבאר טעם הדבר, עפ"י מחלוקת הבית יוסף (או"ח סי' י' ד"ה יש לדקדק) והרמ"א בדרכי משה (שם סק"ו), דהאיך יוצאין בטליתות שלנו ידי מצות ציצית והא אין אנו לובשין מלבוש זה של ציצית דרך מלבוש, ואין לובשין אותו לא לחמם ולא לשם מלבוש אלא לשם מצוה, והאיך מקיימין בזה מצות ציצית. ובשלמא טלית גדול, אכתי יש ליישב דכשלובשו עליו נראה כמלבוש, אבל הטלית קטן מאי מלבוש הוא, ועיין בדרכי משה שם ובאחרונים. וממילא לענין ברכה על כל פנים יש ספק, ולכן מי שרוצה לסמוך אברכת טלית גדול ולא לברך על תרוייהו לכאורה יכול לסמוך עצמו על זה.

אלא לפי זה אומר אני דדוקא לברך פעם אחת בבוקר שפיר דמי, ממה נפשך, דאם הוא מטעם דמברך על המצוה שפיר, ואם הוא מטעם הטלית נמי שפיר מברך. אבל לברך אחרי זהריס כשפושט ולחזור לברך שנית על השני, הוה ליה ספק ספיקא ולקולא, דלמא אינו חייב לברך כלל, ואפילו בעי ברכה דלמא סגי ליה בברכה שבירך בבוקר, וכמו לגבי שחיטה דשוחט כמה שמביאין לו או משום מצוה הרי כבר בירך. גם בנימוקי אורח חיים (סי' ט"ז) האריך לחלוק על הגה"ק אדמו"ר משינאווא זי"ע (הקדמה לסידור דעת קדושים), והעלה דאין לברך על טלית קטן אפילו בבוקר, אלא יכוין בעת עטיפת הטלית גם על הטלית קטן.

ועיין במור וקציעה סימן ח' (ד"ה ומה שכתב) שהאריך לבאר שאם בירך על טלית קטן לא יברך עוד על טלית גדול, דלא שייך לברך ברכה זו רק פעם אחת ביום אפילו לובש כמה לבושים, וחיזק דבריו בראיות חזקות ועוד הוסיף שנית ידו בסימן כ"ד (ד"ה כתב במג"א). והגם שהעולם לא נהגו כוותיה אלא מברכין על כל בגד ובגד על פי השו"ע, מ"מ לצירופא דרבנן לכל הנ"ל חזי לאיצטרופי.

אין לברך שנית על הטלית קטן כשיוצאים מהמקוה

ולכן לפענ"ד ההולכים במקוה בכל יום ופושטים טלית קטן שלהם בבוקר, אין צריך לברך שנית כשחוזר ולבשו, כיון שדרכו בכך בכל יום הוה ליה כאילו התנה. ואפילו בערב שבת קודש שמחליף את הטלית קטן ולובש

את של שבת, נראה לפענ"ד דאינו חוזר ומברך, מידי דהוה אמי שיש לו כמה מלבושין דמברך ברכה אחת ופטר כולן, וכן בשחיטה שוחט והולך כמה עופות כיון דמתחילה על דעת כן בירך. ומיהו נראה דטוב שיתנה בבוקר בשעת ברכתו דכוונתו גם על טלית קטן השני שבדעתו ללבוש במקום אחר הלהריס, ולבש לכבוד שבת קודש. ומיהו אפשר שאם התנה פעם ושכח אח"כ, או אפילו לכתחילה אם כך התנה ודרכו בכך בכל שבוע, א"כ כל דמברך אדעת ראשונה הוא מברך ואין צריך להתנות בכל פעם.

דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן יב

נוסח הברכה לטלית קטן

ב"ה י"ז בתמוז התשל"ב בנ"י יצו"א

מע"כ האי צורב, עוסק בחוקי חורב, וכו' כמר **אהרן וויס** תלמיד בישיבת טעלז יצו"א

מדוע לא מברכים על טלית קטן בנוסח 'להתלבש' או 'להתעטף'

אחדשה"ט. חזותיה דמר לא ידענא, ולכן יסלח לי אם לא תיארתיו כראוי לו. ובדבר שאלתו למה אין מברכין על טלית קטן ללבוש ציצית, ועוד תמה למה אין מברכין להתעטף בציצית לדידן, דטליתות קטניס שלנו גדולים כשיעור, ופלפל בדברי הפוסקים. והנה לפלפל בדבריו אין הזמן גרמא, ולכן יסלח לי על זה, אמנם לענ"ד הדין אכתוב לו מה שנראה לפענ"ד כפי מיסת הפנאי.

הנה הכל בו (הל' ציצית פי' כ"ב) כתב, ושיעור הטלית כדי שיכסה בו ראשו ורובו של קטן. וכתב הרב ר' יצחק ז"ל, ושמעתי שהקטן זה, רולה לומר שהגיע לחינוך, כדאמרינן (ערכין דף ב' ע"ב) קטן היודע להתעטף חייב בציצית וכו', המתעטף בטלית מצוילת יברך אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית. וה"ר יצחק כתב בטלית קטן יברך על מצות ציצית, ובטלית של עיטוף להתעטף וכו', ע"ש. וכן כתב האחרונים חיים מלוניל (הל' ציצית אות כ"ג) וז"ל, המתעטף בטלית מצוילת מברך להתעטף בציצית, והר"י חסיד כתב בטלית קטן יברך על מצות, ובטלית של עיטוף להתעטף, ע"כ. והר"י חסיד כפי הנראה הוא רבינו יצחק שבכל בו. גם הנמוקי יוסף (הלכות קטנות ציצית דף י"א ע"ב ד"ה אמר רב) כתב שנהגו שלא לברך על טלית קטן להתעטף, אלא נהגו לברך על מצות ציצית, ואין לבטל המנהג, עכ"ל. ובתרומת הדשן (סי' מ"ה) הביא בשם רבינו מאיר (הובא בשו"ת מהר"ם אור זרוע סי' ד') לברך 'להתלבש בציצית', וכך כתב האגור (הל' ציצית סי' ו') בשמו. והם קנאו מקומם בדרכי משה (או"ח סי' ח' אות ה'), וכנראה שנעלם דבריהם מכבוד מעלתו.

וכתב (הדרכי משה) טעם המנהג לברך על מצות ציצית, כי חששו לדברי הפוסקים שאין יוצאין בטלית קטן כזה, ולכן לא מברכין 'להתעטף' או 'להתלבש' דהוי משמע דעכשיו מקיימין המצוה כהוגן, רק מברכין הש"ת שנתן לנו מצות ציצית, ואף שאין מקיימין אותה עכשיו כתקנה, ולכן תקנו לשון 'על' לשעבר משמע, כן נראה לי טעם המנהג, עכ"ל ע"ש. וכן קבע בשו"ע (או"ח סי' ח' ס"ו ברמ"א) שאין לשנות המנהג, ויברך על מצות ציצית על הטלית קטן.

טעם נוסח 'על מצות'

והנה צריך עיון במה שכתב ז"ל להביא ראיה מלשון שתקנו ב'על', דבגמרא (פסחים דף ז' ע"ב) מבואר ד'על' גם להבא משמע, וכבר הקשה כן הבאר היטב (שם סק"ז). אמנם מצאתי בספר האשכול (הל' ציצית) שכתב וז"ל, וכשמברכין על טלית קטן שאינו מתעטף בו אלא מכסה גופו לפניו ולאחריו, נהגו לברך 'על מצות ציצית', ד'על' נמי להבא משמע, ועיטוף אינו מעכב, דבקרא 'על כנפי בגדיהם' (במדבר טו לח), כל בגדים בכלל אף הני דלא מכסי הראש, ע"ש. הנה כתב להדיא דתקנו 'על מצות ציצית' משום ד'על' נמי להבא משמע, היפוך ממה שכתב הדרכי משה דלכן תקנו על לשעבר משמע, וטעם דמברך על מצות כתב משום דבטלית קטן ליכא עיטוף.

ועיין נמוקי אורח חיים (סי' ח' ס"ו) דהקשה עוד אדרכי משה דאם כן תפילין דמברך 'על מצות תפילין', ועוד שאר מצות נמי תקשה האיך מברכין ב'על', לשיטתו ד'על' לשעבר משמע. ובאמת כי הדרכי משה רק בא ליישב דברי התרומת הדשן. ועיין אלות החיים (סי' ח' ארץ יהודה אות ו') מה שכתב בזה ליישב שיטת הדרכי משה, ודבריו צריכים עיון. עיין מגן גבורים (שלטי הגבורים סק"ז) ובמה שכתב שם. ועיין לבוש (סי' ח' ס"ה) מה שילא לחדש דבר חדש בזה.

ולולא דמסתפינא היה נראה לפענ"ד טעם אחר בלשון הברכה 'על מצות ציצית'. והוא, דהנה תמהו הראשונים ז"ל (ראה נמוקי יוסף הל' ציצית דף י"א ע"ב) אמאי מברכין האידנא להתעטף בציצית אפילו אטלית גדול, דאטו במורה עיטוף כתיב, והא לא נאמר (במדבר שם) רק 'על כנפי בגדיהם', עיין טור (סי' ח') ובעל העיטור (הלכות

ציצית שער ב׳ חלק ג׳) ועוד. ותירצו משום דבזמנם כך היה דרך להתעטף בבגדים כעיטוף ישמעאלים, ולכן תקנו לשון להתעטף בציצית. ועיין לבוש (סי׳ ח׳ סעיף ח׳ וסעיף ו׳). ועיין רש״י (דברים ח יג ד״ה וידועים) שאם בא לפני מעוטף בטליתו וכו׳. אלא דדעת כמה פוסקים דכל שאינו מתעטף דרך עיטוף לא עלתה לו לשם מצוה. אמנם הטור והנמוקי יוסף ושאר פוסקים חולקים, דאפילו בלי עטוף נמי עלתה לו לשם מצוה, וכן דעת הכלבו והאשכול וכמו שכתבתי, וכן נראה דעת האחרונות חיים לדייק בדבריו, ע״ש. ועיין טור ובית יוסף (ד״ה ולענין) כאן ובשו״ע הרב (או״ח סי׳ ח׳ ס״ה).

ביאור נוסח ׳להתעטף׳

וצריך עיון לטעם הראשונים דעיטוף לאו דוקא, א״כ למה תקנו חז״ל ברכה ׳להתעטף׳ ולא תקנו סתם ׳אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות ציצית׳ כמו שתקנו בתפילין ׳על מצות תפילין׳. וי״ל משום דזה היה דרכם בזמניהם להתעטף בבגדיהם כעטוף הישמעאלים לכן תקנו הברכה להתעטף, אבל באמת גם בזמניהם מי שלבש בגד קטן בלי עטוף היה מברך עליו, שהרי בגד כזה ג״כ מחויב בציצית, דבתורה ׳על כנפי בגדיהם׳ כתיב, כל דהו בגד, ועל בגד כזה הכי נמי דלא היה מברך אלא ׳על מצות ציצית׳ כיון דליכא עטוף כמובן.

ונראה להביא ראיה לדברינו מדיוק לשון האורחות חיים ז״ל (שם), שכתב וז״ל, והר״י חסיד כתב בטלית קטן יברך ׳על מצות ציצית׳ ובטלית של עיטוף ׳להתעטף׳. ויש לדייק בלשונו דלאו רישא סיפא, דהוה ליה למימר בטלית קטן יברך ׳על מצות ציצית׳ ובטלית גדול ׳להתעטף׳, ולמה שינה בלשונו שכתב בטלית קטן וכו׳ ובטלית של עיטוף, ואיזהו טלית של עיטוף. ולפי מה שכתבתי מדויק מאד לשונו הטהור. והוא, דסבירא ליה דלעולם היה לו לברך ׳על מצות ציצית׳ כמו שמברכין ׳על מצות תפילין׳, אלא דכיון דדרך קיום המצוה היתה בטלית שמתעטף בו לכן תקנו לשון עטוף, אבל הלובש טלית שאינו מתעטף בו ואינו טלית של עטוף מברך ׳על מצות ציצית׳, דאז נשארה הברכה על המצוה. ואפילו היה הטלית קטן כשיעור נמי אינו מברך ׳להתעטף׳ כיון דאינו טלית של עיטוף, כלומר שאין דרך להתעטף בו. ולכן לא אמר ׳ובטלית גדול׳, דאז היה משמע דכל שהוא טלית גדול אפילו אינו של עיטוף נמי מברך ׳להתעטף׳, ובאמת אין הדין כן, דדוקא בטלית של עיטוף הוא דמברכין ׳להתעטף׳, ולכן דייק לומר בטלית קטן מברך ׳על מצות ציצית׳ ובטלית של עיטוף כלומר שהוא שמתעטפין בו מברך ׳להתעטף׳. ולפי זה היה נתחדש לנו דבטלית קטן אפילו מי שמתעטף בו בשעת הברכה, מ״מ כיון שאין דרך הילוכו בכך, לאו טלית של עיטוף מקרי ואינו מברך עליו ׳להתעטף׳, ד׳להתעטף׳ לא תקנו אלא בטלית של עיטוף כלומר שדרכו בכך.

והנה זה לשון הטור (או״ח סי׳ ח׳), ומיד אחר נטילת ידיו יתעטף בציצית מעומד, וסדר עטיפתו פירשו הגאונים כעטיפת ישמעאלים שהוא עטיפה גמורה, ובעל העיטור (שם) כתב דלא בעינן כולי האי, אלא כדרך בני אדם שמתכסין בכסותן ועסוקין במלאכתן, פעמים בכסוי הראש ופעמים בגלוי הראש. וכתב עליו הבית יוסף (ד״ה וסדר), וסדר עטיפתו פירשו הגאונים ז״ל וכו׳, נראה טעמם מדמברכינן ׳להתעטף בציצית׳ כדאיתא בפרק בתרא דתוספתא דברכות (פ״ו הט״ו) אלמא עיטוף בעינן. ובעל העיטור כתב (שם) דלא בעינן כולי האי, נראה שטעמו מדאיתא בפרק אלו מגלחין (מו״ק דף כ״ד ע״א) דרב פליג עליה דשמואל, ומשמע דסבירא ליה דעטיפת הראש אע״פ שאינה כעטיפת הישמעאלים הוה עטיפה, וקיימא לן (בכורות דף מ״ט ע״ב) דבאיסורין הלכה כרב לגבי שמואל. ורבינו הגדול מהר״י אבוהב ז״ל (ביאור לטור שם בשם בעל העיטור) כתב, שטעמו דלא בעינן כעטיפת ישמעאלים אלא גבי אבילות, אבל גבי ציצית שהתורה חייבה אותו בכסות שאדם מתכסה בה ככה יהיה החיוב נאמר, שלשון להתעטף לשון כסוי הוא בזה הענין, עכ״ל ע״ש.

נראה דדא הוא מחלוקת רבותינו הראשונים, דדעת הגאונים דכיון דמברך ׳להתעטף׳ בעי עיטוף דוקא, ודעת בעל העיטור והבאים אחריו דעטוף לאו דוקא. מיהו אפילו לבעל העיטור הגם דלא בעי עיטוף גמור, מ״מ בעינן פעמים בכסוי הראש ופעמים בגלוי, אבל בגד שאינו בכסוי ראש לעולם גם לדידיה לא יברך להתעטף, דעל כל פנים אינו דרך עיטוף לעולם. אולם יש לדחות דזיל בתר טעמא, כיון דסבירא ליה לדרוש ׳אשר תכסה בה׳ (דברים כב יב) כדרך שמנהג בני אדם לכסות בכסותם, א״כ בזמן שאין דרך בני אדם לכסות אפילו ראשם הכי נמי דמברך ׳להתעטף׳, וזה הוא דעת מהר״י אבוהב לפי דעת העיטור הנ״ל.

ולדברינו דברי הגאונים אתי שפיר, דסבירא להו דכיון דתקנו ז״ל ׳להתעטף׳ ודאי בעי עיטוף (רא״ה תוס׳ יבמות דף ל׳ ע״ב ד״ה כולהו), ואפילו נימא דלא בעי כעיטוף ישמעאלים ממש, אבל עכ״פ בעינן טלית של עיטוף שיהא דרכו להתעטף בו. אבל כל שהוא טלית

שאינו של עיטוף כלומר שאין דרכו להתעטף בו לעולם, כהאי גוונא ודאי אין לברך עליו 'להתעטף', וכדעת הגאונים מדמברכינן 'להתעטף', ואין לברך בשקר. אלא דבהא מיהו הס נמי סבירא להו דבתורה 'על כנפי בגדיהם' כתיב דכל בגדיהם מחויבים בציצית, אלא דסבירא להו דכיון דאינו דרך עיטוף מברכין עליהם 'על מצות ציצית' ולא 'להתעטף', וכמו שכתב להדיא רבינו הגדול האשכול ז"ל (הל' ציצית דף פ"ו ע"ב), ומדויק שפיר שיטת רבותינו הראשונים ז"ל.

חיוב ציצית במלבושים שלנו

ועוד נראה לפי עניות דעתי, דהנה הבית יוסף (או"ח סי' י' ד"ה יש לדקדק) הקשה, בלבושים שלנו שהם פתוחים לפניהם מלמעלה למטה הרי יש להם ד' כנפות, שנים סמוך לגואר ושנים למטה סמוך לארך, למה אין מטילין עליהם ציצית. ותירץ, חדא משום דלא מקרי כסות אלא הבא להגן על האדם מפני החום או הקור, אי נמי משום דהיו נפסקים בכל עת, ע"ש. והדרכי משה (סק"ו) תמה עליו, דא"כ לפי תירוץ הראשון, טליתות שלנו שאנו לובשים בשעת התפילה שאינן להגן כלל רק לובשין אותם כדי לצאת בהן ידי מצות ציצית ומברכין ברכה לבטלה, ועל תירוץ השני קשה מדן ציצית הכסת (גיטין דף נ"ו ע"א), וע"ש מה שתירץ.

ברכה על טליתות של מצוה שלנו

אמנם עדיין קשה מאחר דטליתות של מצוה שאנו לובשין אינם אלא לשם מצוה ולא לשום לבישה כלל היאך מברכינן עליהו כלל. ואפילו לטעם בעל העיטור ד'אשר תכסה בה' דרשינן, מ"מ אפשר שהתורה לא צותה אלא בבגד שאתה מתכסה בה עכ"פ דרך מלבוש, וכמו שמוכח לשונו, וא"כ מנא ליה להרמ"א ז"ל פשיטות כזו דמברכין עליהם, דלמא באמת בעינן כבית יוסף שיהנה מהם דוקא הוא. וצריך לומר דעל כרחך כיון ד'על כנפי בגדיהם' כתיב, א"כ בין נהנה ובין שאינו נהנה חייב בציצית, שהרי אפילו יש לו הרבה בגדים חייב לברך אף שהם זה על גבי זה.

וצריך לומר דאין זה מדין לבישה אלא מדין מצות ציצית. ויש בדין מצות ציצית שני דינים, אחד הלובש מלבוש ומתעטף בו להגן עליו ולהתחמם בו, והשני טלית שמתכסה בו ואינו נהנה ממנו, ומ"מ כיון ד'על כנפי בגדיהם' כתיב כל דהוא בגד חייב. ולזה דייק האשכול וגיין לקרא ד'על כנפי בגדיהם' ולא כתב מקרא ד'אשר תכסה בה', דמקרא ד'אשר תכסה בה' היה אפשר לומר דדוקא כסוי להגן וכיוצא בזה דזה הוא לשון תכסה, אבל 'בגדיהם' כל דהוא בגד משמע [וא"כ י"ל דתרי בגדים נפקינן, חדא מ'אשר תכסה בה' וחדא מ'בגדיהם'], דמ"מ כיון שמתעטפין בו שפיר מברכין דעל כל פנים עיטוף איכא הכא.

אמנם כל זה בטלית גדול דאיכא על כל פנים עיטוף, אבל בטלית קטן דליכא לא לבישה לשום מלבוש ולא עיטוף היאך נברך עליו, ולכן כתבו דמכל מקום יברך 'על מצות ציצית', דהגם דעיטוף ולבישה ליכא אבל 'בגדיהם' איכא, והוה ליה בכלל מצות ציצית, ושפיר מברך 'על מצות ציצית'. והא דכתב האשכול ועיטוף אינו מעכב, דבקרא 'על כנפי בגדיהם' כל בגדים בכלל אף הני דלא מכסי הראש. נראה כוונתו דהוקשה לו מנא לן באמת לברך 'על מצות ציצית' הא הוה ליה משנה ממטבע שטבעו חכמים (ברכות דף מ' ע"ב). לזה תירץ דלא תימא דבגד שאינו ראוי לעיטוף או שאינו מתעטף בו אינו בגד מן התורה לענין ציצית, וא"כ על כרחך צריך לומר 'להתעטף', אלא עיטוף אינו מעכב דבקרא כל בגדים בכלל, וא"כ בגדים שדרכם להתעטף מברך 'להתעטף' ועל אותם שאינו מתעטף בהם מברך 'על מצות ציצית', וכיון דטלית קטן אינו מתעטף ממילא ידעינן דברכתו 'על מצות ציצית'.

ביאור נוסח 'על לבישת ציצית'

ומיושב נמי בזה קושית התרומת הדשן (סי' מ"ה) שהביא בשם הרבינו מאיר והביאו האגור (שם), דהיה לנו לברך 'על לבישת ציצית'. [וכבוד מעלתו לא הרגיש בזה ולכן הקשה למה אין מברכין 'על לבישת ציצית']. ולפי מה שכתבנו פשוט הוא, כיון דהטלית קטן שאנו לובשין אין לובשין אותם לשם מלבוש להגן משום קור וחמה אלא לשם מצות ציצית, א"כ איך יברך על לבישת ציצית והוא אין לובשם לשם מלבוש כלל, ולכן מברך על מצות ציצית, וק"ל. ומכאן צריך עיון לכאורה על הלבוש ז"ל (סימן ח' ס"ב) שכתב דהעיטוף הוא כיסוי הגוף שלנו, וכתב כן לענין טלית קטן, ע"ש. והוא דומיא דמהר"י אבוהב הנ"ל, ולפי מה שכתבתי לכאורה זה אינו. דהם תרי עניני, דהטלית של מצוה שאין לובשים אותו לשם מלבוש ואינו מתעטף בו ג"כ, שאינו טלית של עיטוף אלא טלית קטן, אי אפשר לברך עליו 'להתעטף' אלא 'על מצות ציצית', ולפי טעם זה אפילו יתעטף בשעת ברכה עם הטלית קטן נמי לכאורה יברך עליו 'על מצות ציצית' ולא 'להתעטף' וכנ"ל, וזה לפענ"ד ברור בס"ד.

ובמה שכתבנו היה נראה נמי לישב קצת שיטת הפוסקים (ראה שו"ת הרדב"ז ח"ו סי' ב' אלפים ק"ו) שכתבו דיוצאים בטלית קטן אף שאין בו כדי שיעור להתעטף בו ראשו ורובו של קטן, ובתשובת הר"מ מינץ (סי' ק"י) הובא בבאר היטב (סי' ט"ז סק"א) האריך בזה. ועיין אורות חיים להמלבי"ם ז"ל (סי' ט"ז ארץ יהודה סק"א) מה שהרעיש אמקומות שמצא שהולכין בטלית קטן שאין בהם שיעור, ובתשובה אחת הארכתי בזה בס"ד (עיין שו"ת משנה הלכות ח"ו סי' ה'). ולפי מה שכתבתי אתי שפיר, דבאמת במצות ציצית איכא תרי עניינים, חדא, לבוש שהוא דרך עיטוף והוא מלבוש גמור שלובשו ועוטפו כעטיפת ישמעאלים. ויש עוד מצות ציצית שהוא 'על כנפי בגדיהם' ובגד כל דהוא משמע, ובגד זה שהוא לובשו רק לשם מצוה ולא לשם מלבוש או עיטוף, לא יצא מכלל בגד כל דהוא ושפיר מברך עליו. כן נראה לפענ"ד לישב קצת, ובתשובה אחרת הארכתי עוד בזה באופן אחר (עיין שו"ת משנה הלכות שם).

והגם כי ידעתי דלפי קצת ראשונים ואחרונים יקשה הא שכתבתי בענין טלית קטן שאין לו שיעור, וכמו שכתבתי בשם הרדב"ז (שם). ועיין כף החיים סימן ח', מה שהביא ואסף כל האחרונים בזה. וראיתי שכבוד מעלתו הביאו (שם סק"כ) שכתב, דיש שסוברים דמברכין 'להתלבש בציצית', ובאמת כי הני סוברים מובאים בבית יוסף (שם), והדרכי משה ידע מהם כמו שכתבתי לעיל.

אלו דברי המברכו בברכת התורה
בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חי"ג סי' א']

סימן יג

אם שינת הלילה נחשבת הפסק לברכת ציצית

י"א מנ"א התשכ"ח ברוקלין נ"י יצו"א

מע"כ ידידי המופלא ומופלג מלא פלג שמו מפארים וו"ח וכו' הרב **אברהם יעקב אליעזר ווערצבערגער** הי"ו

חילוק בין ברכות התורה לברכת ציצית

אחדשה"ט. על דבר קושייתו דהנה בטור (או"ח סי' ח') הביא הבית יוסף (ד"ה והישן) בשם תשובת הרא"ש (הלכות קטנות הל' ציצית סי' א'), שהישן בטלית בלילה אין צריך לברך בבוקר, והט"ז (שם ס"ק ט"ז) הסכים לו. ומאי שנא מברכות התורה דיש הסוברים דצריך לברך בכל בוקר אפילו כשלא ישן, מטעם דאין מברכין מתחילה אלא לפטור מעת לעת ולא יותר, ע"כ.

הא קושיא כבר הלכו בה נמושות, עיין בפרי מגדים משבצות זהב (שם ס"ק ט"ז) וז"ל, והנה ברכת התורה אין זמן פטור ומברך בכל בוקר, דכוונתינו רק לפטור מעת לעת עיין סימן מ"ז, לא דמי, דכאן לבוש הוא בטלית ואין לברך, נראה לי ואין להאריך יותר, ע"כ. ונראה ביאור דבריו ז"ל, דברכות התורה אם כוונתו רק לפטור עד זמן הידוע, הרי כשבא הזמן שכוון עליו, ממילא נתחייב בברכה אחרת, אבל הכא אין מועיל כוונתו לזמן ידוע, כיון שהוא לבוש בטלית, ואיך יאמר פעם שנית להתעטף בציצית והוא מעוטף בו וכבר בירך על עיטוף זה.

בתורה אינו לומד כל היום משא"כ בציצית שלבוש בה כל הזמן

ובשו"ת בית שעריס למרן כ"ק זקיני (או"ח סי' ל"ב) כתב, דבשלמא ברכות התורה כיון דבאמת אין הוא עוסק בכל יום בתורה אלא עוסק במלאכתו וכיוצא בזה, א"כ מצד הדין מיד שהפסיק ללמוד היה לכאורה צריך להפסיק גם ברכתו, ויצטרך לברך בכל עת שהוא יושב ללמוד. כמו מי שנכנס בסוכה בכל עת שנכנס, וכן מי שלובש תפילין ומסירן וחוזרן ומניחם. אלא דאמרינן אף דעושה דבר אחר, מ"מ כוונתו לעולם על לימוד התורה. אבל אם כוונתו באמת שלא ימשיך ברכתו יותר, מועיל כוונתו והוה ליה הפסק ממש. אבל בציצית כיון שהוא לבוש כל הזמן בציצית בלי הפסק, א"כ אי אפשר לומר שהברכה הפסיקה באמצע, כיון דבמציאות הרי הוא מלובש בטלית, ע"ש. ועיין שם עוד סברות ישרות דבריס כגחלי אש.

ועל פי זה מיישב מרן זקיני מה שהקשו על המגן אברהם (סי' תרל"ט ס"ק י"ז), שתמה על הב"ח (סי' תרמ"ג ד"ה ואי"א הרא"ש) דסבירא ליה דהיושב בסוכה כשחוזר ואוכל הרי זה מברך שנית. ותמה המגן אברהם, דאטו מי שיש לו ציצית ויכוון שלא יפטרנו ברכתו אלא עד חצות וכי יחזור ויברך בחצות, הא ודאי ליתא. ובמגן אברהם (הקדמה לסי' תל"ד) מסיק, דאם היה ניעור בליל שבועות כל הלילה הרי זה מברך ברכות התורה, דמתחילה לא היה דעתו לפטור אלא ליום ולילה ולא יותר. אמנם על פי הנ"ל אתי שפיר, דבסימן תרל"ט איירי המגן אברהם והב"ח אף שלא ישן מן הסוכה כל היום כולו, ואפילו הכי חוזר ומברך, והמגן אברהם נמי איירי שהולך כל היום בציצית בלי הפסק ודמי למה שכתב הב"ח לענין היושב

בסוכה. אבל בברכת התורה הלא באמת מפסיק מלימודו בעסקיו ומכילה ושתיה והליכה לבית הכנסת ותפילה וכדומה, והיה ראוי לברך בכל פעם כשחוזר ללימודו, רק כיון דכל שעה מחויב ללמוד אינו מייאש דעתו, ולכן א"צ לחזור ולברך, כמו שכתבו התוספות (ברכות דף י"א ע"ב ד"ה שכבר) והרא"ש (ברכות פ"א סי' י"ג) ורבינו יונה (שם ד"ה ולפי). ועיין בטור ושו"ע (או"ח סי' מ"ז ס"י), וא"כ הא דא"צ לחזור ולברך הוא רק משום דהיה דעתו לפטור הכל. וא"כ שפיר כתב מגן אברהם, דאם לא היה דעתו לפטור רק ליום ולילה שוב צריך לברך. דהא באמת היה הפסק בעשיית מצות לימוד התורה, ואינו פטור רק משום דדעתו לפטור, אבל כיון דאין דעתו לפטור יותר שוב חייב מדינא לחזור ולברך משום הפסק, ואתי שפיר, ע"כ.

ועיין בשו"ת משכנות יעקב (או"ח סי' ח') שהאריך הרבה בקושיא זו, וע"ש כמה תירוצים, ולא הספקתי לעיין בכל דבריו בעיון. מיהו מידי עברי ראיתי שם דברים שלפי עניות דעתי תמוהים הם, שכתב דלכן בבוקר אין צריך לחזור ולברך, משום שעדיין לא נתבטל מן המצוה. והביא ראיה לדבריו, דאמרו כהן שלבש בגדי כהונה ויוצא בהם שלא בשעת עבודה ופטור מלבישתן והפסיק זמן גדול, יצטרך לברך שנית כשירצה לעשות העבודה, אלא על כרחך כיון שעודו לבוש בהן אף שאין בזה מצוה אין הפסקה מועלת כלל.

ולאחר הסליחה אין דמיונו עולה כלל, דמאי ראיה אייתי ליה מבגדי כהונה דזמן חיוב הוא אלא שאין לו כעת לעשות עבודה או שאין בידו יכולת כעת לעבוד עוד, אבל הוא בעצם בגדר מצוה ויכול לעשות, א"כ אין כאן מקום פטור. והוי כעין מי שאינו לומד כעת תורה, אבל מ"מ הוא בזמן חיוב לימוד התורה. אבל הלובש ציצית בלילה, הרי דין פטור עליו ואינו מחויב בציצית כלל, ולא דמי אלא לכהן שהיה ישן בבגדי כהונה דלמחר אין צריך לברך, אלא דזה אי אפשר דאסור לישן בבגדי כהונה. וגם לזה לא דמי ציצית כלל, דהרי גם בלילה איכא חיוב לבגדי כהונה כגון להקטרת אימורין וכיוצא בזה עבודות שכשרין בלילה ובעי בגדי כהונה, והבן.

ועוד י"ל, דברכות התורה דיבור הוא וצריך כוונה, ואם מכוין להיפוך אינו מועיל יותר, אבל לבישת הטלית מעשה הוא ואין צריך כוונה, אלא כל שהוא מעוטף בטלית זה שבירך עליו הרי הוא יוצא בברכה אחת, והבן.

ועוד נראה לפענ"ד, דהלובש ציצית בלילה מועיל לו ברכתו דאתמול, דכיון דאין החסרון בהציצית שפיר הוי המשך מצוה אחת כל זמן שהוא לבוש בהן. ותדע, דאי נימא דלילה לאו זמן ציצית הוא ועושה פסול, א"כ יתחייב בכל יום לקשור הציצית על בגדו משום תעשה ולא מן העשוי, דהא כיון דבלילה הטלית היתה פטורה מן הציצית ובבוקר נתחייבה, והציצית מאליהם נעשו שם, א"כ הוה ליה משום תעשה ולא מן העשוי. ומדלא אמרינן הכי, על כרחך דהאי פטור אינו פוסל, לכן שפיר המברך על הציצית וישן בהם אין צריך לברך שנית. ויש לפלפל בזה דבציצית הפטור הוא של האדם ולא של הבגד כמו שכתב הפרי מגדיס, ודו"ק. [עיין עוד משנה הלכות ח"ה סי' ד']

החיסרון בלילה הוא בזמן ולא בציצית

ודע, דמה דפשיטא ליה להפרי מגדיס דבלימוד התורה ליכא פטור לעולם, עיין שו"ת מהר"ם שי"ק (או"ח סי' ח') דיש זמן פטור גם בלימוד התורה. ועיין שו"ת בית שערים הנ"ל דמחלק בין ידיעות התורה ליגיעות התורה, דלידיעות התורה אין סוף אבל ליגיעות התורה הא קיימא לן (מנחות דף נ"ט ע"ב) דבק"ש שחרית וערבית יצא ידי 'והגית' (יהושע א ח), ע"ש. ועיין שו"ע הרב (הל' תלמוד תורה פ"ד ס"ו). ומיהו גם אני בעניי כתבתי כבר (ראה שו"ת משנה הלכות חי"ב סי' ס"ס) דללימוד התורה אין סוף ופטור לעולם, ואפילו בזמן שאינו יכול ללמוד בעצם הרי צריך ללמוד במחשבה, ובלילה בחלום אדבר בו.

האם יש זמן פטור מלימוד התורה

ובזה פירשתי בשם האר"י הקדוש דברי הגמרא (עירובין דף ס"ה ע"א) אמר רב יהודה לא איברא ליליא אלא לשינתא, אמר רבי שמעון בן לקיש לא איברא סיהרא אלא לגירסא. והקשה ז"ל דפלוגתא רחוקה היא מאד. ופירש ז"ל דתרווייהו אמת, דתורת הנגלה צריך ללמוד בלילה, וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל (תלמוד תורה פ"ג הי"ג) אע"פ שחייב אדם ללמוד כל היום עיקר חכמתו אינו קונה אלא בלילה. מיהו לאחר שלמד כל תורת הנגלה וצריך ללמוד תורת הנסתר, אז צריך לילך לישן וילמוד בחלומו. א"כ תרווייהו אמת, לא איברא לילא אלא לשינתא והיינו לאחר שלמד וגרס כל התורה כולה. ויהי רצון שנזכה להיות מלומדי תורה לשמה בנגלה ובנסתר עד ביאת גואל צדק אמן.

אלו דברי ידידו דושה"ט מברכו בברכת התורה צלח ורכב על דבר אמת בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ו סי' י"ד]

סימן יד

בדין כנפי הציצית העשויים מעור

י"ב מנ"א ה'תשל"ד בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם חו"ב נפלא מלא וגדוש וכו' כש"ת מוה"ר **יעקב טרויבע** שליט"א

אחדשב"ג בידידות נאמנה.

נתינת עור על הכנף

בדברי השיטה מקובצת (מנחות דף מ' ע"ב אות ב') רב אחאי אזיל בתר כנף. וז"ל, ואומר הר"י דאפילו לרב אחאי כשנותנין מעט עור על הכנף לחיזוק הוי שפיר מין כנף, כיון שלא נסמך הכנף לגמר, ע"כ. וכבוד גאונו תמה עליו, דמאי קאמר כיון שלא נסמך, הרי קאמר שנותנין על הכנף וא"כ הוא מוסמך. וכ"ת מצא בזה גירסא אחרת שסיימו 'כיון שלא נתתך הכנף'.

בשיש ד' כנפות ללא תוספת העור

ולפענ"ד אחר העיון היה אפשר לישב גירסתינו נמי. והוא, דסבירא ליה לר"י דאפילו רב אחאי דאזיל בתר כנף, מ"מ הוא דוקא כשהבגד הוא עגול וכיוצא בו ואין לו כנף כלל, וסמכו להבגד של גמר תחיכת עור ונסמך העור אל הגמר, ועל ידי זה נעשה הבגד בגד של ד' כנפות. בהא פליג ר' אחאי ואזיל בתר כנף, שהרי הכנף הזה מחייבו בציצית, וכיון דהכנף הוא של עור פטור מן הציצית. אבל אם יש לפנינו בגד של גמר בת ד' כנפות ונותנים מעט עור על הכנף לחיזוק, א"כ אין העור הזה עושה להבגד כנף, דהרי כבר יש לו כנף, אלא שהניחו תחיכת עור לחזק את הכנף. ובכהאי גוונא הוי שפיר מין כנף, כיון דלא נסמך הכנף לגמר, כלומר תחיכת העור הזה לא נסמך להגמר שיהיו סמוכין זה לזה ושע"י העור יקבל הבגד דין ד' כנפות, אלא העור הזה נתלה על הכנף. כלומר שכבר היה כנף וזה ניתן עליו לחזקו, כמו שאנו נוהגין לתפור עליו תחיכת בגד לחיזוק, הכי נמי אם תפר עליו תחיכת עור לחיזוק. וחידוש הר"י הוא, דהעור שהוא לחיזוק הוא על הכנף שהוא מן הגמר וחייב בציצית, ולכן מודה דהעור לא מעלה ולא מוריד, כיון דחיוב הציצית בא מטעם הבגד, ורב אחאי דאזיל בתר הכנף, מיירי שהכנף הוא מן העור וסמוך להגמר בתפירה או בחיזה אופן, ולכן שפיר סבירא ליה דפטור, כן נראה לפענ"ד בס"ד.

ובזה הנני ידיד נפשו דשכ"ג בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן טו

עטרה של כסף לטלית

כ"ו למנין בנ"י ה'תשכ"ח בנ"י יצו"א

כבוד ידידי הב' החשוב תמים במעלות ברקאי בן פלא וכו' כש"ת הב' **חיים יעקב טענענבוים** הי"ו

בביאור המנהג לעשות עטרה מכסף

אחדשה"ט. במה שתמה במנהג רוב העולם לעשות עטרה של כסף על הטלית, והרי הלחם חמודות (הלכות קטנות ציצית דברי חמודות אות ס"ב) כתב בשם רב מרדכי יפה (לבוש או"ח סי' י' ס"י) שאין לעשות כן, דנראה דעיקר נעשה לכסות הראש, והביאו המחצית השקל (סי' ח' סק"ב), ולא כמגן אברהם (שם סק"ו) בשם של"ה (מס' חולין עמוד האמת נר מצוה).

הנה נראה בזה לישב מנהגינו, הגם כי באמת כמה גדולים וחסידים לא עשו עטרה, וגם הלבוש (סי' י' ס"י) השביח המנהג במקום שאין עושין, וכן האר"י הקדוש לא הקפיד באיזה צד יעלה לו הטלית (שו"ע האר"י הל' ציצית ס"כ, שער הכוונות ענין הציצית דרוש ב'). וראיתי לכמה חסידי פולין ואדמורי"ם, וגם מאשכנז חכמים וגאונים מליטא שאין להם עטרות, מ"מ לישב מנהגינו נראה כמה טעמים.

ראשונה נראה לפי מה שקבלתי מרבותי וכן אני הקטן נוהג אחריהם, שבאמצע התפילה של שבת כגון בחזרת הש"ץ נוטלים הטלית מעל הראש עם העטרה והטלית מונח רק על כתפיו, ואני נוהג לבוש השטריימל אז. ונמצא מוכח בזה דלאו לכסוי הראש נעשה, דא"כ אז היה צריך להסיר את הטלית כולו כמובן. ועוד נהגו בהרבה מקומות שהולכים בטליתיהם הביתה, ונוטלים העטרה מעל הראש ומניחים על הצואר.

בטליתות שלנו לא יטעו לחשוב שנעשו לכיסוי הראש

והשנית נראה, דבטליתות שלנו ליכא למיחש לדברי הלחם חמודות, דכיון דבזמן הזה אית לן טלית מיוחד שלובשים לקיים מצות ציצית, ואין זה בכלל המלבושים שלנו שאינן חייבים בציצית. והעושה טלית מקפיד על ארבע כנפות ועל גדלו שיהא לכסות בו ראשו ורובו, ומדקדק שיהיו בו שיעור חוטין ושתים לפניו ושתים לאחריו, ובשעת התפילה נוטלין הציצית בידיים וכיוצא בזה, א"כ רואין אנו ועושין פעולות בכל רגע שמודיע לן טעם הטלית ודיניו, והאיך יטעו לומר דלא בעי ליה אלא לכסות ראשו.

והוה קלת כעין הא דקיימא לן (או"ח סי' תמ"ו ס"א) דמותר לשרוף חמץ בפסח, ולא חיישינן דלמא אתי למיכל, דאמרינן (פסחים דף י"א ע"א) איהו מהדר עליה לשרפו מיכל קאכיל מיניה. והכי נמי בדידן, איהו מהדר בתר הציצית וארבע כנפות וכל דיני הטלית, והאיך נטעה וניתא דהטלית עיקרו לראש נעשה. ואדרבה קיימא לן (מג"א סי' ח' סק"ב) המקפל טליתו על צוארו אינו יוצא, ולכן ודאי דאין לטעות בזה. והלחם חמודות אולי מיירי בטלית שעושין לראש, אבל טליתים שלנו אי אפשר לטעות בזה [ועל אף שלשון הלחם חמודות משמע דלא מיירי אלא בטלית שלנו, מ"מ דבריו צריכים עיון לפענ"ד].

ספק אם יוצאים בבגד הנעשה רק בשביל המצוה

עוד נראה לפענ"ד טעם לתת עטרה, דהנה הבית יוסף (או"ח סי' י' ד"ה ולי נראה) הקשה למה אין מטילין ציצית במלבושים שלנו, ותירץ דלא נהגו להטיל ציצית אלא אכסות הבא להגן על האדם מפני החוס והקור. ותמה הדרכי משה (סק"ו), דרוב טליתות שלנו שאנו לובשים בשעת התפלה אינן להגן כלל, רק לובשין אותן כדי לנאת בהן ידי ציצית ומברכין ברכה לבטלה. ותירץ, דלא חייבה תורה אלא בכהאי גוונא שיש לו ד' כנפות לפניו וד' כנפות לאחוריו, ע"ש.

ובאמת קשה קושיית הדרכי משה, דהרי אין חייבין במצות ציצית על בגד שאינו נהנה ממנו, ואנן קיימא לן (או"ח סי' י"ט ס"א) ציצית חובת גברא הוא, ולכן העושה טלית רק לציצית יש ספק על כל פנים אי יוצאין ידי חובת ציצית, כיון דאינו נעשה להתלבש וליהנות וגם אינו נראה כמלבוש כלל. ונראה דלכן נהגו לעשות עטרה של כסף, שיהיה לו חשיבות של מלבוש ויתחייב בציצית, שהלובשו נראה כמלבוש נאה ויפה, ובמקום אחר האריכתי (עיין שו"ת משנה הלכות חי"ג סי' מ', ונראה עוד בח"ו סי' ה') דבאמת בעינן ליהנות עכ"פ מטלית להתחייב בציצית, ואתי שפיר בס"ד. ועיין באורות החיים (סי' ח' ס"ד) שכתב דיש לעשות גם עטרה באמצע הטלית וקצתם נוהגים כן, ולהנ"ל אתי שפיר.

מעלת העטרה שלא יתחלף מה שלמעלה למטה

ומעתה מאחר דעלתה בידינו בס"ד דאין איסור בדבר, א"כ ממילא ודאי מהיות טוב לקיים דברי רבינו השל"ה והמגן אברהם ז"ל שכבר ראו דברי רבינו האר"י ז"ל, ועל כרחך דסמכו בזה ג"כ אדברי ירושלמי (שבת פי"ב ה"ג) אהא דקתני שם במתניתין, שכך היו רושמין על קרשי המשכן לידע איזהו בן זוגו ויחליף, ואמר רב אמי, 'והקמות את המשכן כמשפטו' (שמות כו ל), וכי יש משפט לעניים, אלא איזהו קרש זכה להיותן בצפון יתן בצפון, בדרום יתן בדרום.

ואף שיש לחלק דכל זה דוקא בדבר שהוא עצם קדושה, כגון קרש ששייך למשכן, אבל מה שהוא רק תשמישי קדושה כטלית דאינו אלא מתשמישי מצוה לא אמרינן הכי, ועיין מרדכי (ב"ב פ"ק רמז תל"ב) בשם מהר"מ דגבי תשמישי קדושה אמרינן מעלין בקודש ואין מורידין, אבל לא גבי תשמישי מצוה. והכא לא הוי אלא תשמיש מצוה, ואפשר דבכהאי גוונא לא אמרינן קרש שזכה, מ"מ לא ברירא הא מילתא. וכן בדברי חמודות (שם ורא"ה אות ע') חיזק את המנהג לעשות עטרה מטעם זה, וזה לכאורה לא כמו שכתב המחצית השקל בשמו שקרא תגר על מנהג זה.

כל זה כתבתי ליישב מנהגינו, ויהי רצון שיזכה ללמוד תורה לשמה מתוך נחת והרחבת הדעת, כאות נפשו ונפש ידידו דושה"ט, צלח ורכב על דבר אמת באמת, החותם בידידות בברכת התורה ללומדיה בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן טז

בדין ציציות שאולין על מנת להחזירן

תענית אסתר מוקדם התשמ"ב בנ"י יצו"א

מע"כ האי צורב עוסק בחוקי חורב ברקאי כו' כש"ת **יצחק ארי' אריליך** הי"ו נכד הגאון מוה"ר **מוהר"י אהרנברג** זצ"ל בעמח"ם דבר יהושע ועוד

קיום מצות ציצית בפתילים שאולים

אחדשב"ת. שליח עשה שליחותו, וקבלתי מכתבו היקר מיום ד' לסדר ואתה תצוה, ועכשיו על הדרך באוירון תחת השמים לקחתי מכתבו ועיינתי בו קצת. ראשונה במה שהוקשה לו בדברי המגן אברהם (או"ח סי' י"א ס"ק י"א) והובאו דבריו בבאר היטב (שם סק"ט) ובמשנה ברורה (שם ס"ק ל"ד), אמה שכתב המחבר (סעיף ז') לחוטים [פתילי ציצית] שאולין הלואה היא דלא הדרי בעינייהו וכדיליה דמי, וכתב המגן אברהם, דמשמע דאם השאיל לו אדעתא שיחזירם לו בעין אין מברך עליהם, דלא הוי משלהם, ע"כ.

ומשמע מדבריו דלא מיתשב הולך ארבע אמות בלי ציצית, אלא רק שאין מברכין עליהם. וקשיא ליה מאי שנא מאתרוג דכתיב (ויקרא כג מ) 'ולקחתם לכם', ובשאלה לא קיים כלל המצוה ביום הראשון (פסחים דף ל"א ע"א), וכאן נראה רק שלא יברך אבל לא עשה איסור,

עכ"ל. יפה הקשה, ועיין בשו"ע בחר יעקב (קרוזהאר, סי' י"ח אות י"ג, וסי' י"ד אות י') שהקשה כן והניח הדברים בצריך עיון.

אם נחשב שלובש טלית בלי ציצית

ומה שנראה לפענ"ד בתרי אנפי, הפן האחד, דיש לחקור במי שיש לו טלית שלו וציציות שאולים ותלה אותן על טליתו, אי היוצא בטלית זה מקרי אין לו ציצית, דיש לומר דהגם דאין אדם מקיים מצות ציצית בטלית שאולה דאינו מחויב בציצית, מ"מ אם תלה ציציות שאולין על טלית שלו אינו עובר, משום ד'על כנפי בגדיהם' כתיב (במדבר טו לח), וסוף סוף הבגד מצוצת בציצית, אלא דלענין קיום המצוה צריך שיהיו הציצית שלו.

ודוגמא לזה כתבו האחרונים (או"ח סי' תרל"ט ס"ו ברמ"א) לענין היושב בסוכה וגשמים יורדים, דהיושב בה פטור מן הסוכה ולא קיים המצוה בישיבתו בה, ומ"מ האוכל בסוכה בלילה הראשון בשעת הגשמים לא מקרי אוכל חוץ לסוכה (רא"ה שם ס"ה), דסוף סוף סוכה היא ואינו אוכל מחוץ לסוכה אלא שפטור היא מסוכה (רא"ה שם ביאור הגר"א ד"ה וכל זה). [וידועה מחלוקת הלפנת פענח (סוכה פ"ה ה"ב) ובעל עונג יו"ט (סי' מ"ט) אי בשעת הגשם הסוכה נמי פסולה, ובמקום אחר האריכתי (עיין שו"ת משנה הלכות חי"ג סי' ק"ב) דא"כ הוה ליה אח"כ בכלל 'תעשה' (דברים טז יג) ולא מן העשוי' (סוכה דף י"א ע"ב), ויש לעיין, והבן]. והכי נמי אומר אני לענין טלית מצוצת בציצית שאינם שלו, הגם דלענין מצות ציצית לא קיים המצוה דהרי הציצית הם שאולים, אבל מ"מ לענין לעבור על העשה של 'ועשו להם ציצית' (במדבר שם) אינו עובר, דסוף סוף בגד זה מצוצת היא בציצית, ולכן שפיר כתב המגן אברהם דאין מברכין עליהם אבל לצאת ליכא איסור בו.

ברכה בפתילים שאולים

שנית נראה לפענ"ד, לפי מה שכתבו התוספות (גיטין דף נ"ה ע"א ד"ה מאי טעמא), דיאוש ושינוי השם קונה, ומחלקים בקרבן בין היכא דשינוי השם נעשה ע"י המצוה, דהיינו ע"י שהקדישו או קודם לכן, ע"ש. ומקשים מהא דבבא קמא (דף נ"ד ע"א) הרי שגזל סאה חטים וטחנה לשה ואפאה והריס ממנה חלה, כילד יברך, אין זה מברך אלא מנאן, וכתבו לחלק, דלענין ברכה רואי להחמיר יותר דאפילו קנאו אין לברך עליו.

ומעתה יש לומר בשואל פתילים, והבעלים סבירא להו ששואל לאיזה תשמיש ולא למצות ציצית (וכמ"ש שם המג"א), והוא עשה אותם ציצית. הרי יש כאן שינוי השם, דמעיקרא חוטים ועכשיו ציצית [עיין סוכה (דף ל' ע"ב) בהני אוונכרי מעיקרא אסא ועכשיו הושענא, ודו"ק], והלך וקשרן על הבגד שלא ברשות דיש כאן גם שינוי מעשה, והגם דיש לומר דהוה ליה שינוי המחוור, וכמו שכתבו הפוסקים [רא"ה מג"א (שם סק"י) ובהגהות רע"א ולבושי שרד (שם)], מיהו י"ל לפי מה שכתב הרא"ש (נדה פ"ט הל' כלאי בגדים סי' י"ז) הובא במגן אברהם (שם ס"ק י"ג) ומבואר במחצית השקל (שם), דסבירא ליה דכל שאינו קשר לענין כלאים.

והרי דעת כמה פוסקים (או"ח סי' שי"ז ס"א) דקשר שאינו קושרו על מנת להתקיים לעולם, אינו חייב עליו בשבת, עיין שם בבית יוסף (ד"ה ובמספר) ובט"ז (סק"א). ממילא לענין ציצית נמי אינו קשר, דכל שאינו קשר לכלאים אינו קשר לציצית, כמו שכתב המגן אברהם להדיא בסמוך (שם). וכשנתנן על מנת להחזיר, על כרחך כשקושרן על בגדו לא חשב להחזירן, אלא לקושרן שיעמדו שם לעולם, דבלאו הכי ממילא לא הוי קשר לגבי ציצית.

ולפי זה ממה נפשך, אם נתכוין לקושרן לעולם וא"כ נתכוין לגוזלם, באמת קנאם בשינוי השם ושינוי מעשה, וידי ציצית יצא. אבל אסור לברך עליהם, שהרי לענין ברכה כתב ר"י בתוספות (שם) דלא יברך. מה תאמר, דלא נתכוין לקושרם לעולם ולא הוי קשר, גם ידי ציצית לא יצא וודאי לא יברך, וכיון דלענין לצאת אפשר לעשות באופן שיצא, א"כ כתב רק שלא יברך עליהם. וכך כוונת המגן אברהם, שכיון דחזינן שהשואל קשרן על הבגד לצא רשות הבעלים, הרי בזה גופא כבר נעשה גזלן, וא"כ מסתברא לומר טפי שהשואל מתכוין גם שלא להחזירן כלל אלא לשלם תמורתם, שבכהאי גוונא על כל פנים מקיים מצות ציצית דקנאם, אבל מ"מ לא יברך עליהם.

קשירת ציצית בשבת על מנת להתיר

ובזה יש ליישב נמי קושיית האחרונים ז"ל (פמ"ג סי' שי"ז א"א סק"כ, מנחת חינוך מצוה ל"ב מלאכת קושר) שהקשו אמאי אסור לקשור ציצית בשבת (או"ח סי' י"ג ס"ג בהג"ה), והא יכול לקשור על מנת להתיר. ובפרט שדעת המרדכי (שבת פט"ו סי' שפ"ו) דעד שבעה ימים לא מקרי קשר של קיימא, וא"כ יכול לקשור בשבת על מנת להתירן תוך שבעה ימים. ובספרי משנה הלכות (חי"א סי' י"ח) האריכתי קצת בזה, ולהנ"ל אתי שפיר, דממה נפשך אי לא הוי קשר לענין שבת ולענין כלאים הכי נמי לא הוי קשר לענין ציצית, ודו"ק.

שוב ראיתי בערוך השלחן (סי׳ י״ח סכ״ה) שכתב וז״ל, ולכן אם התנה בפירוש שיחזירם לו, מטילן בטליתו ואינו מברך עליהן שאינן שלו, ואף שבסימן י״ד (ס״ב) יתבאר דדעת הרא״ש (הלכות קטנות ציצית סי׳ י״ד) דהשואל טלית מצוצית מברך עליו מיד, מ״מ יש לומר דכאן אינו מברך וכו׳. דהכא אמרינן שהשאיל להטילן בטליתו משום שאסור לילך בטלית בת ד׳ כנפות בלי ציצית, ולכן השאילן עד שישיג ציצית משלו, אבל לא כיון שיצא בו ידי חובת ציצית אלא להסיר האיסור, דבודאי אע״פ דבעינן ציצית משלו זהו לקיום המצוה אבל האיסור הוסר ממנו, ע״ש. ולכאורה קשה דאי לא יצא בזה ידי חובתו בציצית א״כ אסור לצאת. אמנם לפי מה שכתבתי לעיל אתי שפיר, דסוף סוף אין הטלית בלי ציצית. אלא דהערוך השלחן תמה על המגן אברהם שהבין בדבריו דאין נפקא מינה בין לברך או לגבות ואי אסור לברך הכי נמי אסור לגבות, וצריך לומר דהבין כן ממה שכתב המגן אברהם ׳דלא היה לו להניחן בבגדו׳. ומ״מ נראה דאין ראיתו מוכרחת ודו״ק.

חיוב טלית של הפקר

ואגב ראיתי מובא בשם החתן סופר ז״ל (שער הגדילים והכלאים סימן כ׳ אות ו׳) שהאריך אי טלית של הפקר חייבת בציצית, ודעתו דהפקר לא מקרי ׳כסותך׳. וליין עליו במאסף לכל המחנות (סי׳ י״ד אות כ״ח ד״ה כסותך). ולפענ״ד הוא גמרא מפורשת (שבת דף קל״א ע״ב) דממעט ציצית לטליתו שאינו דומה שבת, ואמר רב נחמן אמר רב יצחק ואיתימא רב הונא בריה דרב יהושע הואיל ובידו להפקירן, ונפקי מרשותיה ולאו עליה רמיא חובתיה, עיין רש״י שם (ד״ה הואיל), וצריך עיון. וכל שכן היכא שהציצית הם להדיא של אחר.

והנני מברכו שיזכה להיות מגדולי התורה בזכות אבות כאות נפשו וכעתירת ידידו בלתי מכירו המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן יז

בדין ׳ניחא ליה לאינש׳ במקום הפסד

מ״ד למטמונים התשכ״ח ברוקלין נ״י יצו״א

למאן דלא חזינא קמברכינא יהא שמיה מברך ה״ה מופלא ומופלג מלא פלג וכו׳ כש״ת הרב **אברהם יעקב אליעזר ווערצבערגער** הי״ו

עשיית מצוה בממון חבירו כשיש חסרון כיס

אחדשה״ט. בדבר שנתקשה במה שכתב הרמ״א (או״ח סי׳ י״ד ס״ד), אבל אסור ללמוד מספריס של חבירו בלא דעתו, דחיישינן שמא יקרע אותם בלמודו. משמע דאף דניחא ליה לאינש דליעבד מצוה בממוניה (פסחים דף ד׳ ע״ב, ב״מ דף כ״ט ע״ב), מ״מ היכא דאיכא חסרון כיס וקילקול, אסור להשתמש בלי ידיעת הבעלים. ובגמרא פסחים (שם) אמרינן דניחא לאינש אפילו היכא דיש לו חסרון כיס.

ולאחר הסליחה לא עיין בהא מילתא אלא מקופיא, דהנה בהלכות פסח כתב הרמ״א (או״ח סי׳ תל״ז ס״ג), ויש אומרים דצריך להחזיר לו שכר הבדיקה הואיל והתנה בהדיא שיהיה בדוק. וכתב המגן אברהם (שם סק״ו), דסבירא ליה הא דניחא ליה למעבד מצוה בממוניה, היינו בדבר שאין בו היזק כמו לברך על טלית שלו, אבל בחסרון כיס לא, כמו שכתבתי סימן י״ד (סק״י). אלא דהוקשה לו מיו״ד (סי׳ רל״א ס״ב) שסתם הרמ״א לענין מזוזה ולא כתב דצריך להחזיר לו הדמים. ותירץ, דבמזוזה המזוזה עצמה שווה את הדמים שנתן בעדה, ע״ש.

מבואר על כל פנים דהרמ״א ז״ל אזיל בשיטת הרב המגיד (חמץ ומצה פ״ב הי״ח) בשם הרמב״ן ז״ל, דמפרש הא דגמרא פסחים (שם), דחוזר ומנכה לו הפסד משכירתו ואין כאן הפסד ממון רק מה שמקדים קצת משכירתו, אבל הפסד גמור לא. אלא דהר״ן (פסחים שם ד״ה המשכיר בית לחבירו בחזקת) סבירא ליה דאינו חוזר ומנכה לו, וכבר השיג עליו בדרכי משה (סי׳ תל״ז אות א׳) מה יענה מטלית, ע״ש. ובתומת ישרים (סי׳ מ״ו) תירץ לחלק בין הפסד בשעת קיום המצוה או לאחר הקיום, כמו בטלית שאם אינו מקפלו יופסד אחר המצוה, ורמז לזה במגן אברהם, ע״ש.

שלא מדעת הבעלים

ובעניותי אמרתי עוד לחלק בין שהוא יודע ומדעתו, אז אמרינן ניחא ליה לקיים מצוה בממוניה. אבל שלא מדעתו אלא שיקיים אדם אחר מצוה בממוניה בלי ידיעתו, לא ניחא ליה. והחילוק בזה פשוט לכל מבין. שוב ראיתי שכוונתי בזה לדעת קדושים המרדכי (ב״מ פ״ב רמז תס״ב), ע״ש. אמנם הרמ״א נראה דלא סבירא ליה כוותיה. ועיין שו״ת חתם סופר (או״ח סי׳ ב׳) מה שהאריך בדין ׳ניחא ליה לאינש׳.

ובזה הנני ידידו המברכו בברכת התורה דושלה״ט החותם בכל חותמי הברכות בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חט״ו סי׳ קנ״ו]

סימן יח

הידור בציציות ארוכים והסרת ציציות תלויים לצורך זה

ג׳ לסדר למען תספר ה׳תשמ״ו בנ״י יצו״א
מע״כ ידידי ורב חביבי הרה״ג וו״ח חוב״ט כש״ת מוה״ר **יצחק אהרן פענפיל** שליט״א לייקווד נ.ז.

הידור מצוה בציציות ארוכים

אחדשב״ת בידידות. בדבר שאלתו, אשר מר אביו קנה לעצמו טלית חדשה עם ציציות קשורים עליה, והם כשרים כדינא וכשיעור י״ב אגודלין (או״ח סי׳ י״ח ס״ד), האמנם מר אביו שליט״א אוהב ציציות יותר ארוכים. ומעכ״ת מספקא ליה אי מותר להסיר ציצית אלו ולהטיל אחרים, והביא משו״ע (או״ח סי׳ ט״ו ס״ח) שאסור להסיר ציצית מטלית דהוה ליה בזיון להציצית, ומר אביו הראהו דבמשנה ברורה (שם סק״ג) כתב שאם מטרתו לקשור ציצית יותר נאים, מותר משום הידור מצוה. ומע״כ מסתפק אי אית בה הידור מצוה. וגיין לטורי אבן חגיגה (דף ז׳ ע״א ד״ה וגמילות) שכתב דליכא הידור מצוה לעשות ציצית גדולים משיעורן, אולם במגן אברהם (או״ח סי׳ תער״ב סק״ג) כתב דנרות שעוה של חנוכה גדולים ארוכים הם נאים יותר, כמו נרות יום הכיפורים ולולב ואתרוג. ומספקא ליה אי בציצית נמי דינא הכי. והמגן אברהם (סי׳ י״ח סק״ו) הביא בשם האר״י ז״ל, שהיה עושה ציצית ארוכין יותר מי״ב אגודלין, כדי שאם יפסקו יהיו נשארים כשיעור. ולפי זה אולי יש הידור ביותר ארוכים, עכ״ל.

ולפענ״ד נדקו דברי מעכ״ת דיותר מכשיעור ליכא הידור בציצית. ונראה להביא ראיה לדבריו, ראשונה מהא דאמרו בגמרא (מנחות דף מ״ח ע״ב) וכבר עלו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לעליית יונתן בן בתירא ואמרו ציצית אין לה שיעור, כיונא בו לובש אין בו שיעור, מאי לאו אין לה שיעור כלל, לא אין לה שיעור למעלה אבל יש לה שיעור למטה, דאי לא תימא הכי כיונא בו לובש אין לו שיעור הכי נמי דאין לו שיעור כלל, והתנן לובש שיש בו שלשה טפחים כדי לגענע בו כשר, אלא אין לו שיעור למעלה אבל יש לו שיעור למטה, הכי נמי אין לו שיעור למעלה אבל יש לו שיעור למטה, ע״כ.

מחלוקת האחרונים אם יש שיעור בציצית מהתורה

והנה נחלקו האחרונים ז״ל אי מצינו בתורה שיעור לחוטי הציצית כלל. ובאליה רבה (או״ח סי׳ י״ח סק״ו) ביאר דברי הלבוש (שם ס״ד), דסבירא ליה (שם סי׳ י״ב ס״ח) דמן התורה לא מצינו שיעור כלל אורך החוטין בכמה, אלא דרבנן נתנו שיעור משום נוי ציצית, והאי שיעורא בין למאן דאמר ד׳ אגודלין ובין למ״ד י״ב אגודלין, הוא משום נוי ציצית. ועיין גם באליה זוטא (סי׳ י״ח סק״ח) על הלבוש (שם ס״ד) מה שתמה על עולת תמיד (שם סק״ד). ועיין בהגהות הרד״ל (מנחות דף ל״ה ע״ב). ובחיי אדם (כלל י״ח סט״ז) כתב, מן התורה אין שיעור לאורך הציצית, דציצית משמע אפילו כל שהוא, ועיין שם ללבוש הג״ל.

ולפענ״ד תמיה הרבה, דא״כ מאי פריך בגמרא דאם לא תימא הכי, כיונא בו לובש אין לו שיעור הכא נמי דאין לו שיעור כלל, והתנן לובש שיש בו ג׳ טפחים וכו׳. ומאי קשיא מלובש הרי לובש מדאורייתא בעי שלשה טפחים (סוכה דף כ״ט ע״ב), וציצית הוא רק משום נוי מצוה. אלא על כרחך דכמו דלובש יש לו שיעור למטה ג׳ טפחים מדאורייתא, הכי נמי בציצית יש לו שיעור למטה שהוא ד׳ אגודלין, וזה לפענ״ד תמיהה עצומה.

וזה לשון הלבוש (סי׳ י״ח ס״ד), אבל אסמכוה ג״כ שצריכין להיות כפולים, מדקראן הכתוב (במדבר טו לח) ׳פתיל׳, משמע שצריך לכופלו כעין פתילה שהוא כפולה, ויהיו אז ארכן בכפלן לפחות י״ב אצבעות באגודל שהוא שיעור אורך הציצית, דהיינו ג׳ טפחים שנתנו חז״ל (מנחות שם) משום נוי ציצית, שיהיו ארכן שלשה טפחים לנוי אחר שכפלן וכו׳. ונראה ביאור דבריו, דשיעור י״ב אגודלין הוא שיעור שנתנו חכמים משום נוי, הגם שאין שיעור למעלה רק למטה. והא דלא כתב מה הוא השיעור למטה מן התורה, ל״ל דכיון דכאן כתב שיעור הציצית וכילד יעשו, לכן לא כתב השיעור מדאורייתא מה הוא, אלא השיעור שנתנו חכמים, כי סבירא ליה דפחות מזה אין לעשות. ועיין מנחת פתים (או״ח סי׳ י״ח) שמתמה מירושלמי (סנהדרין פי״ח ה״ד), דפריך שם שמשכחת ליה זקן ממרא לחיוב דתני ארבע אצבעות בציצית והוא עשאן שלש, משמע דארבע אצבעות מדאורייתא.

והנה לכאורה מדמדמה בגמרא ציצית לולב, ותרווייהו אין להם שיעור למעלה אבל יש להם שיעור למטה. וכמו שבלולב כתב המגן אברהם, דלולב ארוך יותר הוא נאה יותר. א״כ הוא הדין ציצית, כל שארוכות יותר נאים יותר. ונפשטה ספיקת מעכ״ת דיש הידור בציצית ארוכות יותר מי״ב אגודלין.

ציציות ארוכות יותר מדי

איברא, דנראה פשוט דלולב נמי שכתב המגן אברהם דכל שארוך יותר נאה יותר, זה ברור שאם יהיה לו לולב של עשר אמות אינו נאה עוד, אלא לגבי ג׳ טפחים של לולב כל שארוך יותר נאה יותר. וכן גבי נרות יום כיפור ונרות חנוכה, אם יעשה נר גבוה עשרים אמה

יופסל לגר חנוכה (שבת דף כ"ב ע"א) ולא יהיה נאה יותר. ורמיה ברורה מאתרוג גופיה, שהגם שאין לו שיעור למעלה (סוכה דף ל"ד ע"ב), אפילו הכי בגדול יותר מדאי לא הוי הדר. כדאיתא (שם דף ל"ו ע"ב) תניא אמר רבי יוסי מעשה ברבי עקיבא שבא לבית הכנסת ואתרוגו על כתיפו, אמר לו רבי יהודה משם רמיה, אף הם אמרו לו אין זה הדר. וכתב רש"י (ד"ה אין), הכי קאמר ליה אפילו לדידך וכו', ע"ש. וא"כ בלולב נמי פשוט, כל שהוא ארוך יותר מדאי לאו הדר הוא, ולכן בציצית נמי שיערו חכמים די"ב אגודל אורך הוא נוי ציצית, ויותר מזה אין זה נוי הגם שאינו פסול.

שיעור הציצית כנגד י"ב שבטים

והנה ראיתי בארחות חיים לרבי אהרן מלוניל (הל' ציצית אות ט"ז) וז"ל, והר"י מקורביל כתב, וצריך לכרוך עד שיהא בין קשר לקשר מלא גודל עם הקשר, כדי שיהא הגדיל ד' והענף ח', נמצא אורך הציצית י"ב אצבעות כנגד י"ב שבטים, ואם הי' ארוך יותר אין לחוש. ודברי רבינו הר"י מקורביל הם בסמ"ק (מצוה ל"א) וז"ל, לעשות ציצית וכו', ובזמן שאין תכלת אין לחוש לעשות חוליא, אלא כורך וכו' כדי שיהא הגדיל ד' והפתיל ח', נמצא אורך הציצית י"ב אצבעות כנגד שבטי תס, ואם ארוך יותר אין לחוש, עכ"ל. וכן כתב בכלבו (סי' כ"ב).

והנה מדכתבו הני סבי רועי ישראל טעם לי"ב גודלין כנגד י"ב שבטי ישראל, הרי הוא עיקר המצוה. ולא עוד שהוצרכו לכתוב שאם הוא ארוך יותר אין לחוש, ואם היה בזה נדנוד מצוה, אדרבה היה להם לומר, ואם הוא ארוך יותר יש כאן הידור מצוה יותר ונאה יותר. ומדכתבו אין לחוש, משמע דרק אין לחוש אבל ליכא הידור בזה יותר, וזה לפי עניות דעתי ברור.

אין להתיר ציצית בשביל להניח ציצות ארוכות יותר

וגם ממה שהביא המגן אברהם בשם האר"י ז"ל, שהיה עושה ארוכין יותר מי"ב גודלין, ונתן טעם שאם יפסקו יהיו נשארים כשיעור. ולכאורה הוה ליה למימר דכל שהם ארוכים יותר הם נאים יותר, ולמה ליה טעמא משום שאם יפסקו יהיו נשארים כשיעור. אלא נראה כנ"ל, דודאי גם האר"י ז"ל מודה דליכא הידור יותר מי"ב. ומשום הכי תמה המגן אברהם, דא"כ אמאי הניחם ועשה ארוכים יותר, כיון דבי"ב גודלין הם נאים וזה תיקון חז"ל, וגם יש רמז לי"ב שבטים. ולכן תירץ כוונתו ונתן טעם, שאם יפסקו ישארו כשיעור, אבל הידור ודאי ליכא יותר מי"ב אצבעות, כן נראה לפענ"ד. ועיין מאסף לכל המחנות (הל' ציצית סי' י"א סק"ל) מה שציין לכמה מקורות. ועיין תורה תמימה פרשת שלח (במדבר טו לח אות ק"ט), ולא הרגיש בכל מה שכתבתי בס"ד.

ומעתה כיון דבירורנו בעזה"י דיותר מי"ב גודלין ליכא הידור מצוה, אלא דאין לחוש לה. וכיון דלהתיר ציצית מבגד אפילו להטיל ציצית אחרים מהודרים נחלקו בזה, עיין מור וקציעה (סי' ט"ו ס"א) שהאריך לאסור, והאחרונים [משנ"ב (שם סק"ג) בשם הלבוש (ס"א) והט"ז (סק"ב)] חלקו והעלו להיתר. אלא דזה דוקא כשיש ציצית אחרים מהודרים שיש כאן הידור מצוה על כל פנים, אבל כהאי גוונא דליכא הידור במה שהם ארוכים יותר מי"ב גודלים, אין נראה להתיר.

גם כי יש להעיר, דעל פי רוב אם יהיו הציצית ארוכים יותר מי"ב גודלים, לא ימצא לכוין שיהיה שליש גדיל ושני שלישי ענף (מנחות דף ל"ט ע"ב), אם לא שיהיו לו ציצית עבים ביותר. ועל זה שוב יש לפקפק אי מקרי הידור, הגם דלכאורה מגמרא (שם דף ל"ח ע"ב) דאמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי כל שכן דמינכרי טפי. ופירש רש"י (ד"ה כל), כל שכן כשהן עבים דמינכרא מצותייהו טפי, ע"ש. מ"מ גם לזה יש שיעור בהידור כמובן. ולכן בנידון דידן לפענ"ד כולי עלמא מודי, כיון דליכא הידור במה שיטול אותם ויטיל ציצית יותר ארוכים, פשוט דאסור להסירם כדי להטיל יותר ארוכים.

ועד התם הנני ידידו דושב"ת וכאש"ל וכו' דושה"ט ושב"ת בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן יט

אם קטן יוצא בציצית או לולב שאולים

ב"ה ז"ך תמוז ה'תשב"ד ברוקלין נוא יארק יצו"א

כבוד ידידי חביבי הב' החשוב החו"ב כש"ת **דוד בארקין** הי"ו, תלמיד בישיבה הקדושה טעלז

דעת הרמב"ם אם קטן יוצא בציצית שאולים

אחדשה"ט. במה שכתב במחלוקת רש"י ותוספות ריש חגיגה (דף ב' ע"א ד"ה איזהו) בקטן דאביו מביאו לעזרה, אי חייב גם בעולת ראיה. וכתב דזה תלוי אי קטן חייב בכל פרטי המצוה, וממילא להרמב"ם (חגיגה פ"ב ה"א) דקטן פטור מעולת ראיה, על כרחך דקטן אינו מחויב בכל פרטי המצוה, דאם לא כן האיך אביו מקיים מצות חינוך. ולפי זה יצא לו דקטן יוצא בציצית שאולין ולולב שאול.

ובאמת כי רציתי להעמיד דבריו וחפץ אני בהצדקו, אבל מה אעשה כי בזה לא עלתה לו כהלכה. שהרי כתב הרמב"ם (לולב פ"ח ה"י) ואין נותנין אותו לקטן, שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה, ונמצא שאם החזיר לו אינו חוזר. ובשו"ע (או"ח סי' תרנ"ח ס"ו) העתיק לשון הרמב"ם, ואח"כ כתב ויש מי שאומר שאם הגיע לעונת הפעוטות מותר, והוא דעת הר"ן (סוכה דף מ"ו ע"ב ד"ה גרסינן). מבואר דלהרמב"ם אפילו בהגיע לעונת הפעוטות אסור. וכך כתב בהדיא בלחם משנה (שם) ובבית יוסף (שם בדק הבית ד"ה ומטעם). והטעם, דסבירא ליה דכשנותן לו קונה מן התורה, כמבואר ברמב"ם (מכירה פכ"ט ה"א ובמגיד משנה שם), ועיין באחרונים בסימן תרנ"ח.

ואי נימא דלהרמב"ם יוצא הקטן אפילו בשאול, אם כן אמאי לא יתן אותו לקטן לצאת בו בתורת שאלה ולא יקנינו לו. אלא על כרחך דסבירא ליה להרמב"ם דקטן אינו יוצא בשאול, וכדעת הרא"ש (סוכה פ"ג סי' ל') הביאו המגן אברהם (שם סק"ח). ואפילו אם אמר לקטן יהא שלך עד שתצא בו, לא יצא ידי חינוך. ועיין בכורי יעקב (ס"ק י"ח). נמצא דעל כל פנים אע"ג דיש מחלוקת אם קטן יוצא בלולב השאול, אבל להרמב"ם נראה דאינו יוצא, וממילא אי אפשר להעמיס זה במחלוקת הנ"ל. [ואף שלהרמב"ם אינו חייב בכל פרטי המצוה, שאני ראיה דמצות העליה והקרבן הם ב' דברים נפרדים, מה שאין כן שאול בלולב הוי פסול בעצם הלולב].

חיוב קניית ציצית לקטן

והנה במצות ציצית כתב הרמב"ם (ציצית פ"ג ה"ט), ומדברי סופרים שכל קטן שיודע להתעטף חייב בציצית כדי לחנכו במצות. והטור או"ח (סי' י"ז) כתב, קטן היודע להתעטף אביו צריך ליקח לו ציצית לחנכו. משמע דסבירא ליה דצריך ליקח לו. ומיהו הב"ח (שם ד"ה קטן) כתב, דאין אביו חייב ליקח לו ציצית ולא לולב, שאפילו הוא עצמו אינו חייב לקנות לו טלית בת ד' כנפות, וכל שכן לולב דדמיו יקרים, אלא הקטן מבדך אלולב של אביו. ועיין בחידושי הגהות (שם סק"ב) בשם מהרל"ח. אבל האליה רבה (שם סק"ג) תמה דאישתמיט מיניה דהב"ח ז"ל דברי התוספות ריש ערכין (דף ב' ע"ב ד"ה אביו) וז"ל, גבי ציצית לא נקיט לישנא דלוקח, דמסתמא טלית יש לו, וגבי לולב נמי יכול לצאת בלולבו של אביו, אי נמי משום דתפילין דמיו יקרים שייך בהו לקיחה, עכ"ל. מבואר מתוספות דאדרבה אפילו בדמים יקרים חייב ליקח לבנו לחנכו. וזה היפך ממה שכתב הב"ח דדוקא תפילין שאין דמיו יקרים צריך לקנות לקטן. וגם בתפילין גופייהו כתבו התוספות שהם יקרים, והב"ח כתב שאינם יקרים. וכנראה דבמדינת הב"ח היה אתרוג יקר המציאות מאד עד שתפילין לא היו דמיהם יקרים לגבי אתרוג, אבל על כל פנים נראה דגם ציצית צריך לקנות לקטן.

ובעיקר מחלוקת רש"י ותוספות ריש חגיגה (שם) בענין עולת ראיה לקטן, עיין באור שמח (חגיגה פ"א ה"ל ד"ה ומה) ובפירושי הירושלמי חגיגה (פ"א ה"ל), ועיין שפת אמת חגיגה הנ"ל (ד"ה איזהו) מה שכתב בזה.

ידידו המברכו בברכת התורה דושה"ט ומצפה להעלותו מעלה מעלה במעלות התורה בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן כ

לבישת ציצית בלילה לאור הנר

ב"ה ה' תמוז התשל"א ברוקלין נוא יארק יצו"א

מע"כ ידידי הרה"ג וו"ח אי"א בע"פ כש"ת הרב **אליהו שלזינגר** שליט"א, ר"מ בירושלים עיה"ק תו"א

אחדשב"ת. יקרת מכתבו הראשון וגם השני בד"ת קבלתי, אמנם מה אעשה כי הזמן בגד בי ואין בידי להשיב על כל המכתבים, ואני מקדים להשיב בדבר הלכה כמשפט, מ"מ היות כי קבלתי מכתבו השני עם קונטרס חידושי תורה, אמרתי אשיבהו על כל פנים בקיצור, ולכן יהיו דברי מעטים ואת מעכ"ת הסליחה.

אם הדלקת נר מועילה להחשיב הלילה ליום

בדבר שהעיר בדברי הפרדס לרש"י (הל' ציצית סי' ל"ו) שכתב, נראה לי דבלילה לפני הנר שפיר דמי להתעטף, דלא קתני 'אסור להתעטף' אלא 'פטור מלהתעטף', ע"כ. ותמה מעלת כבודו היכן מצינו דהדלקת הנר יעשה לילה כיום לדינא, ובפרט לפי מה שכתב הרמ"א (או"ח סי' י"ח ס"א) שביום הכיפורים דיקדים לגבוש הטלית מבעוד יום. שנית תמה מעלת כבודו, דלפי זה הוה ליה ציצית מצות עשה שלא הזמן גרמא.

לדון בלילה כשדולק נר

הנה במה שתמה היכן מצינו דהדלקת הנר יחליף לילה ליום לדינא. כבר מצאנו כזה בשו"ע (או"מ סי' ה' ס"ב) אין דנין בלילה בתחלת דין, אבל אם התחילו לדון דיני ממונות ביום גומרין בלילה. ובסמ"ע (שם סק"ז) כתב לחדש, דכשמדליק נרות בלילה ויכול לראות ולהכיר בני אדם, מותר לדון בלילה, ע"ש. והש"ך (שם סק"ד) השיג עליו. ובפתחי תשובה (שם סק"ו) הביא בשם פנים מאירות

(ח"ג סי' ל"ט) שהשיג גם כן על הסמ"ע מפרק קמא דמועד קטן (דף ח' ע"א), דמוכח שם דמציום נתמעט לילה לגמרי אפילו לאור הנר. גם בתשובת שבות יעקב (ח"א סי' קל"ט) השיג עליו, דבגמרא (סנהדרין דף ל"ד ע"ב) ילפינן דאין דנין בלילה משום דאיתקש ריבים לנגעים, ובנגעים איתמעיט להדיא בפ"ק דמועד קטן (שם) דדרים כנגע נראה לי' (ויקרא יד לה) ולא לאורי, ע"ש. ועיין בברכי יוסף (חו"מ שם אות י"ג) ובשו"ת שואל ומשיב (תניינא ח"ב סי' ס"ח).

ובאמת מה שהשיגו על הסמ"ע מ"לי ולא לאורי", דאין רואים נגעים בלילה אף לאור הנר, יש לומר דדוקא בנגעים גזירת הכתוב הוא, וכמו דאין רואים נגעים ביום המעונן (סנהדרין שם), או בראש אצבע (תוספתא נגעים פ"ב הי"ב), ולא דמי לדיינין ד'בכל עת' כתיב (שמות יח כב, כו), אלא שבלילה אין כאן אור וכיון שמדליק הרי יש כאן אור, ודו"ק.

אמנם רוב הפוסקים דחו דברי הסמ"ע מן ההלכה, מיהו התבואות שור (סנהדרין שם) מיישב דברי הסמ"ע על פי מה שכתב הבית יוסף (חו"מ סי' ז' ד"ה קומא) בשם הרי"ף (סנהדרין שם), לפרש הא דאמרינן בגמרא (שם) רבי יוחנן סתמא אחרינא אשכח וכו' וגומרין בלילה, וכתב דלדידן דלא סבירא לן כרבי מאיר דמדמי ריבים לנגעים, הא דפסול בלילה היינו בלי הדלקת נר, אבל בהדליק נר כשר, ע"ש. גם מצינו באחרונים שסמכו קצת על דברי הסמ"ע, עיין נודע ביהודה (מהדו"ק אהע"ז סי' נ"ח) שהשש לדברי הסמ"ע. ועיין תומים (סי' ה' סוף סק"ג) שהביא קצת ראיה ממה שכתב הבית יוסף (או"ח סי' תרל"ה ד"ה וכתוב עוד) בשם האחרונות חיים (הל' פורים סי' ל"ה) אהא דסעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא, דכתיב (אסתר ט כב) 'ימי משתה ושמחה', ויש מפרשים דאם מדליק נרות יצא, הרי דזה נקרא יום, וגם על זה סיים התומים שאין לו שורש בגמרא. אך מדברי הפרדס הנ"ל יש סעד להסמ"ע, דאור הנר משוי לילא ליממא ע"י הדלקת נר.

דיבור הקב"ה אל משה בלילה

ומצאתי להראשונים שכבר נחלקו בעין זה בענין אי דיבר הקב"ה אל משה בלילה. דהנה החזקוני עה"ת (במדבר ח ב ד"ה בהעלותך) כתב שפרשת בהעלותך את הנרות ביום שהוקם המשכן נאמרה, לפי שבאותו היום התחילו להדליק, שלאחר שכלה להקים את המשכן הוזקק להצטוות בהדלקת המנורה, ללמדך שאף בלילה היה הדבור כי שם הנר תמיד דולק, וכן מצינו בשמואל (שמואל א' ג ג) 'ונר אלקים טרם יכבה וגו' ויקרא ה' אל שמואל', ע"כ. וכך כתב האבן עזרא שם (ד"ה אל מול) וז"ל, ונסמכה זאת הפרשה, להורות כי הדבור יהיה גם בלילה, כי שם יהיה הנר דלוק ולא יכבה, ע"כ.

אך הרמב"ן ז"ל חלק עליהו וכתב, ורבי אברהם אמר (אבן עזרא שם) כי נסמכה וכו', כי שם הנר דלוק ולא יכבה. וזה איננו ככה על דעת רבותינו שאמרו (מכילתא בא) והלא לא נדבר עמו אלא ביום, ואילו ידע רבי אברהם מה בין נבואת משה לנבואת שאר הנביאים לא חשב כן, והוא מה שאמר הכתוב (במדבר יב ו-ז) 'במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו לא כן עבדי משה', שאין נבואתו בחלום כי החלום בלילה ממש, עכ"ל. ועיין רש"י פ' בא (שמות יב ב) בפסוק החודש הזה. אך האבן עזרא והחזקוני סבירא להו, דאף על פי דמיעט לילה מקרא ד'ביום צוותו' (ויקרא ז לח), אף על פי כן לא מיעטו במשכן שהיו שם נרות המנורה דולקות ולילה כיום יאיר, והוא לכאורה ראיה גדולה להסמ"ע.

איברא דאין ראיה מהאבן עזרא והחזקוני להסמ"ע, דיש לחלק דדוקא בבית המקדש שאמרו (שבת דף כ"ב ע"ב) וכי לאורה הוא צריך, ונהורא עמה שרא (דניאל ב כב), וגם שם הנר דלוק תמיד ולא יכבה כלשון האבן עזרא והחזקוני, לכן שפיר מקרי לילה כיום יאיר והיה שם גם דיבור בלילה. אבל חוץ למשכן בנר של הדיוט, אין ראיה דיעשה לילה כיום יאיר. אמנם אחר שמצאנו מפורש כן בספר הפרדס דאור הנר בלילה משוי ליה כעין יממא בכל מקום, שפיר יש לומר שכן דעת האבן עזרא והחזקוני.

הטעם שאין דנין בלילה

ובדרך אגדה יש לומר הטעם שאין דנין בלילה, שהרי כתיב (תהילים פב א) 'אלקים נצב בעדת א-ל', שהשראת השכינה מסייע לכוון לאמיתה של תורה, כדכתיב (שם קמז ג) 'מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל'. וזה דוקא ביום, כי כמו שלא דבר הקב"ה עם משה ולא לימד אותו תורה בלילה, הוא הדין שאין אלקים נצב בעדת א-ל בלילה ללמד לעמו חוקים ומשפטים צדיקים, ומהאי טעמא אין דנין בלילה. אך להסמ"ע דסבירא ליה כהרי"ף הנ"ל דכשיש נר ויכול לראות ולהכיר בני אדם מותר לדון בלילה, יש לומר כיון דגם אצל משה ושאר הנביאים כן היה, שכשהיה נר דלוק נתגלה עליהם השכינה, וכדעת האבן עזרא והחזקוני, א"כ שוב איכא 'אלקים נצב בעדת אל' ושפיר דנין בלילה נגד האור, ודו"ק.

עדות על ידי קריאת שמע בערבית ובויכולו בליל שבת

והנה בשו"ת מהר"ם מאגיז (הלכות קטנות ח"א סי' רנ"ח) שאל השואל, למה מתפלל תפילת ערבית בטלית ותפילין, והשיבו דהא דקיימא לן (ברכות דף י"ד ע"ב) כל הקורא ק"ש בלי תפילין כאילו מעיד עדות שקר, ומי

יאמר דאין זה אלא בק"ש של שחרית ולא בק"ש של ערבית. ואם תאמר והא אין מקבלין עדות בלילה (עי' ר"ה דף כ"ה ע"ב), הא איתא בסמ"ע (שם) דכשיש נרות דולקים מעידים, ע"ש. ובגליוני הש"ס להגר"י ענגיל ז"ל (שבת דף כ"ז ע"ב) הביא בשם התולעת יעקב (סוד השבת ד"ה ואומר שלום ליבור ויכולו), שתמה אדברי אבודרהם (סדר תפילות השבת ד"ה ואומר שלש אחרונות) שכתב דהא דאומרים 'ויכולו' מעומד, משום דהוי עדות ועדים צריכין לעמוד בשעת הגדתן. והתולעת יעקב תמה דהא אין עדות בלילה, ע"ש. אמנם לפי דעת הסמ"ע אתי שפיר, דהרי בליל שבת איכא נר, ואם כן שפיר שייך עדות בלילה, ועל כן צריך לאומרו מעומד.

הדלקת נרות בליל שבת מטעם עדות

ולפי זה יש לתת טעם טוב לחיוב הדלקת נרות בליל שבת קודש (שבת דף כ"ה ע"ב), והיינו כדי שיוכל להעיד על בריאת שמים וארץ, ולזה צריך נר דבלאו הכי אין עדות בלילה. וכזה היה נראה לישב דעת המקדימין להתפלל ערב שבת ומקדשין מבעוד יום, עיין שו"ע (או"ח סי' רס"ז ס"ב) ומגן אברהם שם (ס"ק ח') שהביא בשם המרדכי (מגילה פ"ב רמז תשל"ח), דאפילו למאן דאמר (רמב"ם שביתת עשור פ"א ה"ו ובמגיד משנה שם) תוספת שבת דרבנן, יולא ידי קידוש דאורייתא, ועיין תרומת הדשן (סי' ח'). ולהג"ל יש לפרש דעת המקדימין, דחולקין על הסמ"ע ולית להו דמהני עדות לאור הנר, על כן בעו לקדש מבעוד יום משום עדות, אבל המאחרים סומכין על דעת הסמ"ע והפרדס הנ"ל.

תפילה עם טלית בליל שבת וביום הכפורים

ועל פי דברי הפרדס יש סמוכין למה שיש נוהגין להתפלל בליל שבת קודש בטלית (רמה דגל מחנה אפרים פר' וישלח), ובליל יום הכיפורים כולם מלובשים בטליתים (שער הכוונות דרושי יום הכיפורים בהקדמה). דכיון שאז הוא זמן שמדליקין הרבה נרות להאיר להם, על כן הוי בכלל יום וחייבין בציצית.

ציצית בהדלקת נר חנוכה

ובזה יש לבאר מה שכתב רב אחאי גאון בשאילתות (פ' וישלח שאילתא כ"ו) בהדלקת נר חנוכה, שהמנורה בצד שמאל והמזוזה מצד ימין ובעל הבית בטלית מצויצת באמצע כדי שתהא מסובב במצות, וכך כתב בשבלי הלקט הלכות חנוכה (סי' קפ"ה). ותמהו המפרשים על זה, היכן מצינו בהדלקת נר חנוכה שצריך לבישת טלית, ובפרט לפי מה שאנו מדליקין עם צאת הכוכבים ולילה לאו זמן ציצית הוא. ולהג"ל אתי שפיר, דכיון דמדליקין נרות חנוכה הוה ליה כעין יום, לכן שפיר בעל הבית בטלית מצויצת באמצע, והבן.

הסתכלות בציצית בקידוש לבנה

ועל פי זה אמרתי להוסיף קצת נופך במנהגן של ישראל תורה שמסתכלין על הציצית בקידוש לבנה (רמה פרי עץ חיים שער רמש חודש פ"ג), עיין כף החיים (פלאג'י, סי' ל"ה אות כ"ב, כ"ו). שכיון דאין מקדשין הלבנה עד שיהא מאיר על הארץ, כמו שכתב הרמ"א (או"ח סי' תכ"ו ס"א) שאין לקדש החדש אלא בלילה בעת שהלבנה זורחת ונהנין מאורה, וכיון שמאיר על הארץ הוה ליה בכלל 'ורא'תם' (במדבר טו לט) אפילו בלילה.

מילה בלילה בפסח מצרים

ועל דרך זה יש לתרץ מה דאיתא במדרש (שמו"ר פי"ט ה), רבותינו אמרו לא בקשו ישראל למול במצרים וכו', כיון שעשה משה את הפסח גזר הקב"ה לארבע רוחות העולם ונושבות בגן עדן, ומן הרוחות שבגן עדן הלכו ונדבקו באותו הפסח וכו'. נתכנסו כל ישראל אצל משה, אמרו לו בבקשה ממך האכילנו מפסחך מפני שהיו עייפים מן הרית, היה אומר הקב"ה אם אין אתם נימולין אין אתם אוכלין, מיד נתנו עצמן ומלו ונתערב דם הפסח בדם המילה וכו', ע"כ. והקשה הגאון מהרש"ק (שו"ת טוב טעם ודעת מהדורא ג' מ"ב סי' קי"א), האיך מלו את עצמם בלילה הא אין מלין בלילה (מגילה דף כ' ע"א). ולהג"ל יש לומר כיון דההוא 'לילה כיום יאיר', כדאיתא בזוהר (מ"ב דף ל"ח ע"א) תנא הוה נהיר ליליא כיומא דתקופה דתמוז, וכיון שהיה אור במושבותם (שמות י כג) ובפרט שהיה כיום ממש כיומא דתקופה דתמוז, א"כ שפיר היו יכולין למול בלילה.

ראיית ציצית בלילה

ובגליוני הש"ס (שם) ראיתי שכבר קידמני בשם חכם אחד, דלציצית נמי נימא דבהדלקת נרות יתחייב בהם וכדעת הסמ"ע. והגליוני הש"ס השיב עליו דכיון דליתיה בראיה אצל אחרים שאין להם אור הנר פטור. ואף דגם אחרים יכולים להדליק נר, מ"מ כיון שמחוסר הדלקת הנר, אזי בכל מי שידליק נאמר כן דליתיה בראיה אצל אחרים שלא הדליקו, ע"ש. ולדבריו קשיא נמי להפרדס, ואכן נשאר בצריך עיון. ולפענ"ד לא קשה מידי, דודאי איתא בראיה אצל אחרים העומדים עמו במקום הנר, ולא דמי לילה כשהוא חושך שאינה בראיה אצל אחרים, וזה פשוט לכאורה.

במה שציצית נחשבת במצות עשה שהזמן גרמא

עוד הקשה בגליוני הש"ס, דא"כ הוה ליה ציצית מצות עשה שלא הזמן גרמא כיון שחייב גם בלילה. וכן מצאתי בחתם סופר בגליון שו"ע (או"ח סי' י"ח) על המגן אברהם (סק"א) וז"ל, בסמ"ע (סימן ה' ס"ק ז') כתב דבלילא כעין יממא מקרי יום לענין משפט, א"כ מכל שכן לענין

ציצית דלא כתיב יום רק בראיה תליא מילתא דכתיב וראיתם אותו, וקשה א"כ לא הוה מצות עשה שהזמן גרמא, עכ"ל.

ולולא דמסתפינא מהני תרי אריות, היה נראה לפענ"ד לישב. דודאי הוי מצות עשה שהזמן גרמא, דציצית בראיה תליא מילתא, והקב"ה טבע בטבע העולם דבלילה החושך יכסה ארץ, וכדכתיב (בראשית א ה) 'ולחושך קרא לילה'. וכל שלא יעשה פעולה להדליק נר יהיה חושך ולא אור, וממילא הלילה גורמת לפטרו, ומשום הכי מקרי זמן גרמא, אף דיש בידו לעשות איזה פעולה ויאיר לו אורות מאופל ועל ידי זה יוכל לקיים המצוה גם בלילה, מ"מ טבע העולם הוא שבלילה הוא חושך. וכיון שכן, אז בעצם הוא פטור בלילה ועל פי טבע זה הזמן גורם לפטור הציצית, אלא שיש אופן שיכול לחייב עצמו בציצית בלילה, אבל לזה צריך פעולה, ובלא זה הנה פטור ועומד הוא מצד הזמן. [ועיין חינוך (מצוה ת"פ) וז"ל, ואולי יעלה במחשבתך בני לאמר, ואיך ימנע אדם מהלואה לעולם מפני זה ולמה נכתב על זה לאו, והלא בידו להתנות עמו על מנת שלא תשמיטנו בשביעית וכדרך שאנו עושין תמיד בשטרותינו. אל יבהילך דבר זה, כי התורה תזהירנו בדברים ואף על פי שאפשר בתקנות ותנאים].

והנה בגמרא (שבת דף כ"ז ע"ב) תניא, 'וראיתם אותו' (במדבר טו לט) פרט לכסות לילה, או אינו אלא פרט לכסות סומא וכו'. מה ראית לרבות סומא ולהוציא כסות לילה, מרבה אני כסות סומא שישנה בראייה אצל אחרים, ומוציא אני כסות לילה שאינה בראייה אצל אחרים. ופירש רש"י, שישנה בראייה אצל אחרים, וקרינן ביה 'וראיתם' לאחרים ביום, ולא אתי 'אשר תכסה' ומפיק 'וראיתם', ע"כ.

ולכאורה יש לדייק לשון 'ביום', שדייק רש"י לאחרים ביום, דכפי הנראה מיותר הוא. האמנם לפי שיטת הפרדס דכיון דציצית תלוי בראיה דכתיב 'וראיתם אותו' א"כ המדליק נרות בלילה אפשר דחייבין בציצית. יש לומר שכדי להוציא מסברא זו דייק רש"י בראייה אצל אחרים ביום, כלומר קרינן ביה 'וראיתם' לאחרים ביום, לומר דדוקא ביום ולא בלילה, אף דקרינן ביה 'וראיתם' בנרות, מ"מ לאו ביום הוא. והכוונה, כיון דהתורה אמרה 'וראיתם' בלשון רבים, ולא 'וראית אותו' לשון שמורה על האדם עצמו, משמע דאחרים צריכים לראות, א"כ על כרחך לאחרים ביום הוא דצותה תורה, דהתורה לא תצווה לאחרים להדליק נרות ולראות.

ביאור בדברי ספר הפרדס

איברא, דספר הפרדס מיוחס לרש"י, ונמצא סתירה בדברי רש"י. דמדיוק דברי רש"י בש"ס משמע דבעינן יום דוקא גבי ציצית, ואילו בספר הפרדס מבואר להדיא דלפני הנר שפיר דמי להתעטף. הגם דהמדייק יראה דגם בפרדס לא כתב דלפני הנר חייב בציצית, אלא דשפיר דמי, אך מ"מ מבואר דעתו שיש איזה חיוב ציצית יותר לפני הנר מסתם באישון לילה ואפילה, ולריך ביאור.

איברא, דדברי הפרדס גופא צריכים ביאור, דאם כוונתו דהנר משוה לילא כעין יממא וכפי שכתבנו עד עתה וכפי שהבין מעכ"ת. א"כ לאו רישא סיפא ולאו סיפא רישא, דלטעם דלפני הנר שפיר דמי להתעטף, נראה לכאורה דסבירא ליה דהנר עושהו דין יום וכשיטת הסמ"ע, ובסיוס דבריו כתב דלא קתני אסור להתעטף אלא פטור מלהתעטף, ולטעם זה אין צריך לנר, דבלא נר נמי לא קתני אסור להתעטף ונר לא מעלה ולא מוריד, והני תרי טעמי סתרי אהדדי.

ומריש הוה אמינא לבאר דברי הפרדס על פי דברי הפני יהושע (ברכות דף ט' ע"ב), שכתב אמתניתין דמאיימתי קורין את שמע בשחרית, משיכיר בין תכלת ללבן, רבי אליעזר אומר בין תכלת לכרתי. ובאר הפני יהושע עפ"י הגמרא (מנחות דף מ"ג ע"ב) והובא בתוספות (ד"ה אלא), דמדכתיב גבי ציצית 'וראיתם אותו וזכרתם' דדרשינן ראה מצוה זו וזכור מצוה אחרת ואיזה זו קריאת שמע, הרי להדיא שהתחלת זמן ק"ש תלויה בהכרת תכלת, ועליה קאי 'וראיתם אותו' בלשון יחיד, אלא דמר סבר משיכיר בין תכלת ללבן ומר סבר בין תכלת לכרתי, עכ"ד. ויש להוסיף ד'וראיתם אותו' קאי על ה'פתיל תכלת' דסליק מיניה ועל ידו 'וזכרתם את כל מצות ה'. ובגמרא (שם), תניא רבי מאיר אומר מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין, מפני שתכלת דומה ליס ויס דומה לרקיע ורקיע לכסא הכבוד. ופירש רש"י (ד"ה ורקיע), ומכח התכלת מזכיר היושב על כסא וכו', ע"ש. וזה סעד לדבריו דהתכלת הוא הוא שעליה הכתוב אומר 'וראיתם אותו וזכרתם'.

בשאין תכלת אין איסור להתעטף בציצית בלילה

ולפי זה ד'וראיתם אותו' קאי אתכלת לבד, י"ל אע"פ דפטור לגמרי ממצות ציצית בלילה וגם מחוטי לבן, דסוף סוף מצוה אחת היא, כמו שכתב הרמב"ם (ציצית פ"א ה"ה) וז"ל, אע"פ שאין אחד מהן מעכב את חבירו, אינן שתי מצות אלא מצות עשה אחת. וכיון שכן יש לומר דכיון דבטלה מקצתה בטלה כולה. אמנם מ"מ יש לומר

דאיסורא לא הוי שיתחייב על 'כל תוסיף' (דברים יג א), דכיון דהפטור בלילה לא נאמר במפורש על חוטי הלבן, על כן אין איסור עליה משום 'כל תוסיף'. וא"כ האידנא דלית לן תכלת ולא מטילין רק לבן לפטור הטלית, אין איסור להתעטף בציצית בלילה.

ובזה יתבאר לשון ספר הפרדס, דבלילה לפני הנר שפיר דמי להתעטף, דלא קתני אסור להתעטף אלא פטור מלהתעטף. ולא אמר הפרדס דלילה לפני הנר חייב בציצית, אלא שפיר דמי להתעטף בציצית, דמעין יממא הוא. אך שלא תקשה משום 'כל תוסיף', על זה אמר דלא קתני אסור להתעטף אלא פטור מלהתעטף. ובזה נתיישב גם שלא יהא סתירה בשיטת רש"י, דודאי לילה לאו זמן חיוב הוא, אבל מ"מ גם אינו איסור, וק"ל. [וגם הרמב"ם (ציצית פ"ג ה"ח) כתב, מותר לאדם ללבוש ציצית בלילה וכו', וכתב שם הכסף משנה, דמה שכתב 'מותר', לאשמעינן דלא עובר אבל תוסיף, עיי"ש. וא"כ יש לומר דכוונת הפרדס, דאפילו לובש תכלת בלילה אינו עובר אבל תוסיף ולא רק בחוטי לבן. וכדלהלן בתשובה (סי' כ"ג) שכן דעת הפוסקים].

כל זה כתבתי לחידודא ולבאר שיטת הפרדס כפי סוגיין דעלמא, אך האמת יורה דרכו, דמה שכתב בספר הפרדס דבלילה לפני הנר שפיר דמי להתעטף, אין הכוונה דהנר משוה ליה כעין יממא וכדעת הסמ"ע, אלא נראה הכוונה בדרך פשוט. דהנה טעם הציצית כתוב בתורה 'וראיתם אותו וזכרתם' וגו', וא"כ תקשה וכי יום בעי זכירה ולילה לא בעי זכירה ח"ו. ובפשטות נראה דודאי כל זמן שהאדם ער הוא צריך זכירה, אלא דהרי לא איברא לילה אלא לשינתא (עירובין דף ס"ה ע"א) וכששוכב ליכא זכירה. וגם בהזדמן שהאדם ער בלילה, מ"מ אין תועלת בהתעטפו בציצית כי החושך יכסה ארץ ולא שייך 'וראיתם אותו', ולא חייבה תורה להדליק נרות כדי לראות ולהזכר. אבל ודאי גם בלילה כשהוא ער בעי זכירה, אלא דלא רצתה התורה לחייב לעשות פעולה לזה בשעה דליכא ראיה כאמור. אבל מי שהדליק נר, שפיר דמי לו להתעטף בציצית, שהרי גם בלילה בעי זכירה.

וזהו שכתב דבלילה לפני הנר שפיר דמי להתעטף, ולא אמר שחייב להתעטף, דודאי אי אפשר לחייב בציצית בלילה, דלילה זמן פטור הוא דמגד הטבע דלא שייך 'וראיתם אותו' ולא חייבה התורה להדליק נר, אבל אם הדליק נר דבר טוב הוא שיתעטף בציצית שיהיה לו לזכירה. וזה גם מה שכתב דלפני הנר שפיר דמי להתעטף דלא קתני אסור להתעטף, כלומר דלא אסרה תורה להתעטף בלילה שיהיה בזה איזה גד איסור, אלא פטור. שאילו היה בזה איסור אז לא היה אפשר להתעטף בציצית בלילה, אבל השתא דליכא איסור, שפיר דמי להתעטף אם הדליק נר, דבלא הדליק נר אע"פ דגם אז מותר, מ"מ מה בצע בעטיפתו, אבל בהדליק נר שייך 'וראיתם אותו וזכרתם', וכיון דליכא איסור בזה שפיר דמי לעשות כן וכעין מילתא דחסידותא הוא, וזה נראה האמת הפשוט בכוונתו.

ולפי זה אין דבר תימה בשיטת רש"י, דודאי חיובא ליכא בלילה רק ביום, וזה שדייק בגמרא (שבת שם), שישנה בראייה אצל אחרים וקרינן ביה 'וראיתם' לאחרים ביום, דבלילה ליכא חיוב כלל. ובספר הפרדס כתב דאע"פ שאין חיוב בדבר, מ"מ שפיר דמי לעשות כן אם הוא בענין שיכול לראות הציצית ויהיה לו לזכירה, וק"ל.

והנני ידידו הטרוד מאד העמום בעבודת הקודש בכתף ישאו, דושה"ט ומברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן כא

אם הציצית נפסלת בבוקר משום תעשה ולא מן העשוי

ה' לסדר כי ברוך הוא התשל"ד בנ"י

מע"כ ידידי תלמיד ישיבתנו הקדושה, אלקי אברהם יהיה בעזרו, מופלא ומופלג בנש"ק כש"ת הרבני מוה"ר **מאיר אברהם ליעבארמאן** הי"ו

אחדשה"ט וש"ת בידידות נאמנה.

בדבר שאלתך, למאן דאמר דלילה לאו זמן ציצית הוא, כפי שאנו קיימא לן (שו"ע סי' י"ח ס"א), אם כן יהא חייב בכל יום לקשור הציצית, משום תעשה ולא מן העשוי (סוכה י"א ע"ב), דבלילה פטור מן הציצית, ובבוקר, בשא זמן החיוב הוה ליה תעשה ולא מן העשוי, ע"כ.

בלילה האדם פטור מציצית ולא הבגד

הנה באחרונים נסתפקו במי שעושה ציצית בלילה, אי מהני ליום, או דהוה ליה תעשה ולא מן העשוי. וגם בזה, רובם ככולם סבירא להו דמותר לקשור ציצית בלילה, עיין פרי מגדים (סי' דף י"ח מש"ז סק"א). ובשו"ת נאות דשא (סי' ס"ב) העלה, דבכסות שהיה מיוחד לו לילה, ועשה בו ציצית ואח"כ יחדו ליום, דפסול משום תעשה ולא מן העשוי, דבשעה שעשאה על הבגד לא היתה בעלת חיוב, אבל בבגד של יום מודה דמהני. ועיין בהגהות חכמת שלמה (סי' י"ח ס"א) ושאר אחרונים,

שמותר להטיל ציצית על הכנף בלילה, ועיין מאסף לכל המחנות (סי' י"ח סק"ב).

ואמנם נראה בס"ד בטעם הדבר, דבשלמא אם היה החסרון בבגד, כגון שלא היתה אלא בת שלש כנפות ועשה עליה ציצית, אז הוה ליה תעשה ולא מן העשוי (שו"ע סי' י' ס"ה), דבשעת קשירת הציצית היה הבגד פטור מן הציצית, ואם כן בשעת קשירה לא קיים מצות ציצית בבגד זה, וכשיעשה בו כנף רביעי יתחייב הבגד בציצית, ואז צריך לחזור ולקשור. אבל אם היה הבגד בת ארבע כנפות, הרי הבגד נתחייב בציצית, וכל שעושה הציצית עליו הרי הציציות נעשו בכשרות, ומה שהזמן אחר כך גורם שאין האדם מחויב בציצית מפני שהוא לילה, אין זה עושה שינוי במצות ציצית, והוה ליה כמי שמל ביום השמיני, ואחר כך בא לילה שלאו זמן מילה הוא, דלא אמרינן אחר כך ביום של אחריו שצריך הטפת דם ברית.

ולא דמי לקשר של תפילין, שרצית לדמותו למאן דאמר דצריך בכל יום לקשרו (תוס' מנחות ל"ה ע"ב ד"ה משעת), דהתם דעת רבינו אליהו, דמה שכתבה תורה 'וקשרתם לאות על ידך' (דברים ו ח), הוא חיוב בכל יום לקשור, ואם כן אין זה ענין לקשירת ציצית, דכתיב (במדבר טו לח) 'ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם', דהרי עשה הציצית. ויותר היה דומה לכתיבת התפילין, דהכא נמי כל שכתבם פעם אחת בזמן הכשר, הרי הם כשרים, ולא נפסלו בבא זמן שפטור מן התפילין, והטעם דכל שהמצוה נעשית באופן הכשר, לא נפסלה עוד בפסולי זמן שאינם נוגעים לגוף המצוה. והכא נמי כשרות הציצית בבגד אינו תלוי בזמן ובחיובו, אלא בבגד ובחיובו.

מצות ציצית תלויה גם בגוף האדם

ומכל מקום המצוה תלויה גם קצת בגוף, לענין שתתחייב במצות, שאם היה בגד הפקר היה פטור מן הציצית, וכמו שאמרו בגמרא (מנחות מ"ד ע"א) להדיא, דאי בעי מפקיר לה ופטור מן הציצית, וכן טלית שאולה פטורה מן הציצית. אמנם זה כבר פטור בעצם הטלית, בין שהוא ביום ובין שהוא בלילה, והוה כעין בית שפטור ממזוזה כל שלשים יום (שם), וכיוצא בזה, ודו"ק בזה היטיב.

וצלח ורכב על דבר אמת, ויהי רצון שתזכה ללמוד תורה מתוך טהרה והרחבת הדעת כאות נפשך ונפש ידידך המשתתף בצערך ומצפה לראותך בקרוב מתוך ישועות שובע שמחות, דושה"ט בלב ונפש.

מנשה הקטן

סימן כב

א. עשיית ציצית בלילה
ב. ברכה על סלט פירות

ב' מנ"א התשמ"א

מע"כ ידידי ורב חביבי הרה"ג וו"ח שלום שמו ומשנתו שלמה כש"ת הרב **שלום שפירא** משגיח רוחני בישיבת טעלז וויקליף א"ה

א. על דבר אשר נסתפק הפרי מגדיש (או"ח סי' י"ח מש"ז סק"א), אם תלה ציצית בלילה אי הוה בכלל תעשה ולא מן העשוי, ואיפשיטא ליה דכשרות, והעתיקם בספר בן איש חי (שנה א' פ' לך לך הל' י"ח), ובכף החיים (סי' י"ח סק"ב). אמנם בספר נאות דשא (סי' ס"ב) פוסל, ואפשר אפילו בדיעבד, ומע"כ כתב דהנאות דשא מיירי שם באידך ספיקא בבגד שמיוחד ללילה ועשה בו ציצית לשם זה, ואח"כ נמלך וייחדו לכסות יום, אי כהאי גוונא הוה ליה תעשה ולא מן העשוי, ולפענ"ד יפה כיון בזה מעכ"ת.

ובעצם ספיקת הפרי מגדיש, עיין שו"ת נחלת בנימין (סי' י"ב) שהאריך בזה, והגאון ר' שלמה קלוגר בהגהות חכמת שלמה (או"ח סי' י"ח ס"א) כתב, שמותר לתלות בלילה, ועיין שו"ע עם פירוש באר יעקב (סי' י"ח ס"א סק"א) מה שהאריך שם. עכ"פ נראה דהסכימו דאין בזה משום תעשה ולא מן העשוי.

עשיית מצוה קודם זמנה

ורק להשתעשע בדברי תורה, מה שהביא מעכ"ת ראיה מעשיית סוכה שעושין קודם החג (או"ח סי' תרכ"ה ס"א), אף שאינו זמן סוכה, ושוכר בית שהביא בפתחי תשובה (יו"ד סי' רפ"ו ס"ק י"ז) דכל שלושים ימים ראשונים פטור ממזוזה, ואם ירצה לקבוע ולברך רשאי, וסיים מעכ"ת וז"ל, ולענין מצוה שפטור עד זמן פלוני, שפיר דמי לעשות המעשה קודם זמן החיוב, ואין בו חסרון דתעשה ולא מן העשוי, דזמן ממילא קאתי, ע"כ.

ולפענ"ד אי משום הא לאו ראיה היא, דלענין עשיית סוכה י"ל כמו שכתב מרן החתם סופר (יו"ד סי' רע"א) דעשיית סוכה לאו מצוה היא, ולא דמי לציצית, ועיין שו"ת אבני נזר (או"ח סי' תנ"ט), ובחלקת יואב (או"ח סי' ה') יצא לישב דברי החתם סופר. גם ראיתו ממזוזה צ"ע, דהא לדעת כמה פוסקים אין הכי נמי דהקובע מזוזה קודם שלשים יום הוה ליה בכלל תעשה ולא מן העשוי, ועיין מש"כ מרן הגאון ר' עקיבא איגר בזה (שו"ת מהדו"ק סי' ס"ו), ובחידושי האחרכתי (עיין שו"ת משנה הלכות ח"ז סי' קל"ה).

ברכה על מצוה קודם זמנה

ואדרבה יש להסתפק לענין הברכה אי מותר לברך על המצוה קודם זמן החיוב, כשהוא סמוך ונראה לזמן החיוב ממש, כגון סמוך לעמוד השחר במצוה שמצותה ביום וכיוצא בזה, ועיין לל"ח (ברכות דף י"א ע"ב), ועיין שו"ע או"ח (סי' מ' סט"ז) מי שלובש טליתו קודם שיאור היום, ובהלכות תפילין (סי' ל' ס"ג) ביוצא לדרך קודם עלות השחר, דלאחר שיאור עלות השחר צריך למשמש בתפילין ולברך. ועיין עוד נודע ביהודה (תניינא סוף סי' קפ"ז) ובשו"ת תרומת הדשן (סי' ק"ב), והובא ברמ"א (סי' תרע"ט ס"א), ובריטב"א (פסחים דף ז' ע"ב), ובספרי משנה הלכות (ח"ו סי' ג).

האם שייך 'תעשה ולא מן העשוי' בהכנת המצוה

וביתר ביאור י"ל דיש שני חלקים במצוה. א. עשייה והכנה, ב. קיום המצוה. והנה הא ודאי דקיום המצוה קודם זמנה לאו כלום הוא, ואם בתוך שלושים יום, למשל, הבית פטור ממש מן המזוזה, ותלה אותה בתוך זמן הפטור, אפשר דהו"ל בכלל תעשה ולא מן העשוי, וכמו הלובש תפילין קודם עלות השחר, דכשיגיע זמן התפילין, צריך לחזור ולמשמש בהם ולברך, ואסור לברך עליהם קודם עלות השחר (או"ח סי' ל' ס"ג). וכן לישב בסוכה קודם סוכות, או לברך לישב בסוכה רגע קודם סוכות, הרי הוא ברכה לבטלה, הגם שבעוד רגע בתוך כדי דיבור יהיה סוכות וזמן ממילא יבא, מ"מ כשבירך היה קודם סוכות ובירך לבטלה. אבל לעשות סוכה ולעשות תפילין ולעשות ציצית וכיוצא בזה, שאינו המצוה עצמו אלא הכנה, אין לזה זמן קבוע מתי לעשותו, אלא זמנם בכל שעה, וכמו חיתוך האתרוג ועשיית שופר וכל דבר שהוא תיקון המצוה אין לזה זמן קבוע, וכן לכתוב מזוזה אין לה זמן קבוע, אבל לקבוע מזוזה יש לה זמן וחיוב. ועיין תוס' רי"ד (קידושין דף כ"ט ע"ב), דמילה לא הוי מצות עשה שהזמן גרמא, שהכנות נוהגין בין ביום ובין בלילה, הגם שהמצוה הוא ביום דוקא.

אם יש מצוה בעשיית הסוכה

ומזה שכתב מרן החתם סופר בתשובה אחת (ח"ח סי' רל"ז), דעשיית סוכה לא הוי מצוה ולא דמי לציצית, בעניותי תמהתי עליו דבירושלמי (סוכה פ"א ה"ב) אמרו, העושה סוכה לעצמו מהו אומר, אשר קדשנו במצותיו וציונו לעשות סוכה, וכ"כ בירושלמי (פ' הרואה ה"ג) והוא מתוספתא. אמנם בש"ס בבלי (סוכה דף מ"ו ע"א) אמרו, העושה סוכה לעצמו מברך, ברוך שהחיינו וקיימנו וכו', ועיין תוס' (שם) וז"ל, ואיכא תנא דתני בירושלמי פרק הרואה, עשאה לעצמו מברך לעשות סוכה, משמע דבבלי ס"ל דאינו מברך על העשיה, ולפוס ריהטא הוא מחלוקת ש"ס בבלי וירושלמי, ול"ע במאי פליגי.

וראיתי באורחות חיים (לרבינו אהרן מלוניל הל' סוכה אות ל"ט) שכתב וז"ל, כתב הר"י מקורביל ז"ל (סמ"ק מצוה ל"ג), כשעושין סוכה מברך שהחיינו, אבל אין מברכין לעשות סוכה כדמוכח פרק לולב וערבה (סוכה דף מ"ו ע"א), ואע"ג דבירושלמי (סוכה פ"א ה"ב) משמע דמברכין, תלמוד שלנו עיקר והוא חולק עליו, וכ"כ הרמב"ם נ"ע (ברכות פי"א ה"ח) דאין לומר על עשיית לפי שאין העשיה גמר המצוה כי אם האכילה והישיבה, וראיה ממנחות (דף מ"ב ע"א), שמע להיא גברא דמברך על עשיית ציצית, אמר מאי לי לי דקא שמענא הכא, כלומר שהעשייה אינה גמר המצוה כי אם העיטוף, וזה הכלל כל מקום שאין העשייה גמר המצוה כגון מזוזה כשמניחה בפתח אין לו לברך על העשייה, עכ"ל.

ועיין שו"ע (או"ח סי' ל"ח ס"ח), כותבי תפילין ומזוזות הם ותגריהם וכו', וברמ"א (סי' תרכ"ה ס"א) מצוה לתקן הסוכה מיד לאחר יום כיפור דמצוה הבא לידך אל תחמיצנה, ובשו"ת חות יאיר (סי' ר"ה) תלמידי חכמים וגדולי הדור מטפלין עצמן בעשיית הסוכה, ובגמ' שבת (דף קל"א ע"ב) לרבי אליעזר סוכה וכל מכשיריה דוחין את השבת, ובתוס' (שם ע"א ד"ה ושוין) שאם איין טליתו כתב: ומיהו י"ל דאיכא למילף ציצית ומזוזה מסוכה וכו'. ע"ש דמשמע דדין אחד להם, ודברי מרן החתם סופר צ"ע.

עשיית הציצית אינה גוף המצוה

אלא דלפי מה שהעלינו בס"ד, א"כ פשוט דלהטיל ציצית בלילה הוא ממש כמו לעשות סוכה ולכתוב תפילין ומזוזה וכיוצא בזה, ואין זה מטעם שהזמן ממילא יבא, אלא דהטלת ציצית על הבגד לאו גמר מצוה הוא, דהמצוה הוא העיטוף, ודו"ק כי קצרתי לחוסר הפנאי.

ברכה על סלט פירות

ב. בענין ברכה על הקאקטעיל [סלט פירות] שיש בהן שני מיני שאין ברכתן שוה. יקלא לי מאד שלא אוכל להאריך, אבל אני מסכים בזה שיברך בורא פרי העץ ולכוין שלא להוציא בברכתו את הפיינעפיל [אגנס], ושוב יכול לחזור ולברך על הפיינעפיל.

ידי"נ דושה"ט וש"ת בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן כג

לבישת ציצית בלילה

מוצש"ק לסדר את הברכה התשל"ג בנ"י
כבוד הרב וו"ח נו"נ אי"א ידידי חביבי הרה"ג וכו' מוה"ר
כש"ת ירחמיאל זעלצער שליט"א מחבר ספרי נר למאה

שינה עם טלית קטן

אחדשב"ת בידידות. על דבר הערתו בספרי (שו"ת משנה הלכות ח"ה סי' ד'), אי יש לישן בטלית קטן, וציין לעיין בסידור ויעש אברהם (טשעכנוב) (ס"ג עטרת זקנים סק"א), שלא היה ישן בטלית קטן, לא הוא ולא יוצאי חלציו. הנה לפלפל וליכנס בדברים אלו קשה כעת, אמנם לעשות רצון מעכ"ת, חפצתי על כל פנים להעיר קצת.

תכלת ולבן מעוררים דין ורחמים

והנה ראיתי שם שהביא מספר אשל אברהם (מהר"א אפנהיים סי' י"ח ס"ב), בשם המקובלים, שהמתעטף בלילה בציצית מעורר דינים ח"ו. ויש להעיר על דבריו מדברי הרדב"ז (טעמי המצות מצוה פ"ד) שכתב, דהלבן והתכלת רומזים לרחמים ודין, והיה התכלת חוט אחד, לפי שאי אפשר לעולם בלא דין, אבל צריך להחלישו עד שנעמידנו אחד משמנה, ושבעה חוטי לבן, להגדיל ולהרבות הרחמים, ועתה שאין לנו תכלת, עושין הכל לבן, וכולי האי ואולי וכו', ואין מצות ציצית בלילה, משום, 'לא תחסום שור בדישו' (דברים כה ד), דאם כן קשרת מידת הדין שלא תפעול בלילה, ואסור לבטל מנהגו של עולם, ע"ש [ומהאי טעמא יש לומר, דתלמיד חכם צריך להיות לו אחד משמיני שבשמינית (סוטה ה' ע"א), והבן]. הנה מבואר דאדרבה בזמן הזה, שאין לנו רק לבן ולא תכלת, הם רחמים גמורים, וכן מבואר בזוהר הקדוש (ח"ג דף קע"ה ע"א) דתכלת הוא דינא, ולבן הוא רחמים. ואדרבה מדברי הרדב"ז נראה דהקפידא, שלא ללבוש לבן בלילה, משום שלא לבטל מנהגו של עולם.

'בל תוסיף' שלא בשעת המצוה

עוד כתב שם בסידור הנ"ל, דאסור משום ליתא דבל תוסיף, והסתייע מלשון הב"ח (סי' י"ח), דשליח ציבור שהתפלל מנחה בטלית צריך להסירו לתפילת ערבית, דנראה כאילו סובר דלילה זמן ציצית, אם לא יסירנו מעליו. הנה לפי ענ"ד נראה, דגם הב"ח מודה דליכא בל תוסיף כהאי גוונא, וכמו שכתבו הפוסקים, דליכא בל תוסיף אלא בשעת המצוה, ועיין רש"י ואתחנן על הפסוק לא תוסיפו (דברים ד ב), כגון חמש ציציות. ועיין רמב"ם (ציצית פ"ג ה"ח), מותר לאדם ללבוש ציצית בלילה בין בחול בין בשבת, ובלבד שלא יברך. וכתב בכסף משנה (שם), דהא דכתב מותר ללבוש ציצית בלילה, כשאין בו כלאים הוא דאיצטריך לאשמעינן, דאף על גב דלילה לאו זמן ציצית הוא, מותר ללבוש בו ציצית, ולא עבר משום בל תוסיף. וגם הב"ח שכתב להסיר, לא כתב אלא משום, דנראה כאילו סובר דלילה זמן ציצית, אבל ודאי ליכא בזה משום בל תוסיף לכולא עלמא, למעיין שם. ועיין רמ"א (שם בשו"ע ארצות החיים) וז"ל, אבל מכל מקום אינו עובר עליו משום בל תוסיף, ועיין ארצות החיים (שם המאיר לארץ סק"ד). וגם הב"ח דקאמר משום דנראה, לא אמרו כלל אטלית קטן, רק אטלית גדול.

ראיה מדורות הראשונים

וקצת נראה להביא ראיה מדורות הראשונים, דהנה לא שמענו ולא ראינו מי שידקדק לפשוט הטלית מיד אחר שקיעת החמה, ובגמרא (סנהדרין דף ס"ח ע"א) כשחלה רבי אליעזר נכנסו רבי עקיבא וחבריו לבקרו, ואותו היום ערב שבת היה, ונכנס הורקנוס בנו לחלוץ תפיליו, גער בו ויצא בנזיפה, אמר להן לחבריו, כמדומה אני שדעתו של אבא נטרפה, אמר ליה דעתו ודעת אמו נטרפה, היאך מניחין איסור סקילה ועוסקין באיסור שבות וכו', ע"ש. מבואר דדוקא על התפילין הקפיד ולא על הטלית, ועל כל פנים פשוט דדורות הראשונים, דהציצית היו קשורים על בגדיהם, מכל מקום הלכו עמהם גם בלילה, שהרי לא היה להם טליתים קטנים כמו שלנו אלא על בגדיהם ממש, ולא מצינו בשום מקום, ולא לישתמיט שום פוסק להשמיענו דין כזה, וכעין דאמרו בבגדי כהונה, דשלא בעידנא מיד פושטן, שלא לעבור על איסור כלאים למאן דאמר דלא אישתרי אלא בשעת עבודה, עיין גמרא מנחות (דף מ"ג ע"א), וברמב"ם (כלי המקדש פ"ח הי"א), ואם כן הכא נמי היה להם להשמיענו, דמששקעה החמה מיד פושט בגדיו ולובש בגדים אחרים. וקצת יש לחלק בין אם לובש למצוה או רק שנשארו עליו, ועיין מגן אברהם (סי' ל"א סק"א), דאם הניח תפילין בשבת לשם מצוה, עובר משום בל תוסיף. אבל כשמניחם שלא לשם מצוה, ליכא בל תוסיף, ועיין תשובת יד אליהו (סי' ט'). ומיהו מדברי המגן אברהם נראה, דגם שלא בזמנו איכא בל תוסיף כשמתכוין לזה, ודלא כמו שכתבתי לעיל בסמוך. ומיהו יש בזה מחלוקת, ואין הזמן גרמא להאריך בזה.

שוב ראיתי בויעש אברהם (מ"ב עטרת זקנים סק"ה אות ב') שהאריך עוד בהאי ענינא, והביא דברי הזוהר הקדוש, דלילה נאו זמן ציצית משום דמעורר דיניס, ורק התכלת ולא הלבן. אמנס כנראה דלא ראה דברי הדרב"ז הנ"ל, והוא ג"כ מחלק בין טלית קטן לטלית גדול, ע"ש.

דעת האוסרים ללבוש ציצית בלילה

איברא, דבתשובת הרי"ד (נדפס תוס' רי"ד סי' קי"ח) כתב וז"ל, דע לך כי אסור להתעטף בציצית ואפילו בלא ברכה משקיעת החמה, דהכי אמרינן בשלהי פרק הקומץ בתרא (מנחות ל"ו ע"ב), אמר ר' אלעזר, כל המניח תפילין אחר שקיעת החמה עובר בעשה, ור' יוחנן אמר, עובר בלאו, ופירש, דכתיב בהו (שמות יג י), 'ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה', ימים ולא לילות ולאו הבא מכלל עשה, עשה, ור' יוחנן אומר, עובר בלאו דכתיב בהו, 'ושמרת', וכדר' אבין אמר ר' אילא, דאמר, כל מקום שנאמר השמר פן ואל, אינן אלא בלא תעשה. ונראה לי, דכי היכי דלמאן דאמר לילה נאו זמן תפילין הוא, המניחן לאחר שקיעת החמה עובר בעשה, הכי נמי למאן דאמר, לילה נאו זמן ציצית הוא, המניחן לאחר שקיעת החמה עובר בעשה דכתיב (במדבר טו לט), 'וראיתם אותו', דמשמע בשעת ראיה, ולא בלילה, ונאו הבא מכלל עשה, עשה וכו', וכיון שאינה זמן ציצית, אם יתעטף בלילה עובר בעשה, כדאמר ר' אלעזר בתפילין למאן דאמר דלילה נאו זמן תפילין הוא, ע"ש. אמנס הדברים תמוהין, דאם כן איך מצינו ידינו ורגלינו בבגד טלית קטן שעלינו, וכל שכן הראשונים שלא פשטו בגדיהם מיד אחר השקיעה.

לבישת ציצית בלילה כנגד אור הנר

וקצת היה אפשר ליישב, לפי מה שכתב רש"י בספר הפרדס (הל' ציצית עמ' כ'), דלפני הגר חייב בציצית גם בלילה, והבאתי לו קצת סמוכין (נעיל סי' כ'), מדברי הסמ"ע (חו"מ סי' ה' אות ז'). אמנס עיין תומים (שם ס"ק ג'), ובאורים (ס"ק ח'), מה שתמה עליו. ועיין פנים מאירות (ח"ג סי' ל"ט), ושבות יעקב (ח"א סי' קל"א), ונודע ביהודה (קמא א"ע סי' נ"ח), ובחידושי (שם), האריכו בזה. ועיין הר צבי (סי' י"ב). ולפי זה יש לומר דכל זמן שאין הולכים לישן, הרי יושבין לנגד אור, וליכא בזה על כל פנים איסור עשה, גם לתוספות רי"ד הנ"ל. ועיין ברכי יוסף (סי' י"ח), שהביא דברי תשובת הרי"ד מכתב ידו, וליין שם בשם הרב מהר"י בן גיקטליא שכתב, כלל בידינו מחכמי האמת, כי משעת שקיעת החמה אין מתעטפין בטלית כלל, ראוי לגעור בהמתירין, והא דהיו מתעטפים התנאים בערב שבת, ונפקי לגבי שבת מלכתא, הני היו מתעטפים מבעוד יום, לא שהיו מתפללים בהם ח"ו. וגם מה"ר חיים ויטאל כתב בספר הכוונות (דף נ"ב ע"ב), שהאר"י ז"ל היה נזהר שלא להיות מעוטף בציצית ותפילין אחר שקיעת החמה. אמנס כנראה דכל אלו רק בטלית גדול, הוא דקפדי ולא בטלית קטן, וכנראה עדות המגן אברהם בשם רבינו האר"י ז"ל (סי' כ"א ס"ב), עי"ש. אי נמי יש לחלק בין מתעטף לתפלה, למתעטף בסתם ולא לשם תפלה.

לבישת ציצית של בלאים בלילה

ומיהו לעיקר הדבר, הנה דעת כל הראשונים דמותר לנאת בלילה בציצית, ולא נחלקו אלא בבלאים בציצית שהותרו ביום, אי מותר לנאת גם בלילה, ובזה דעת רבינו תם, והביאו הרא"ש (הל' קטנות מנחות הלכות ציצית סי' א') דבלאים של ציצית בלילה נמי שרי. ודעת הרמב"ם, נחלקו בו דעת המהר"י אבוהב (על הטור סי' י"ח), דסבירא ליה כרבינו תם, והבית יוסף (סי' ט') כתב, דסבירא ליה דדוקא ציצית שאין בו בלאים מותר בלילה, ועיין בית יוסף, וב"ח (סי' י"ח), ובאחרונים, מה שהאריכו בדבריהם, אבל בטלית שאינו של בלאים לכולא עלמא מותר, וכמו שכתב הרמב"ם, וכל הני פוסקים. ומינה, דנחלקו אי מותר לנבוש בלאים בציצית, דפשיטא להו, דבלי בלאים לכולא עלמא מותר. וגם הרי"ף בתשובה (סי' רל"ט), שאוסר לנאת בציצית ליל שבת לרשות הרבים, משמע דבחול מותר, דאם לא כן, שבת למה לי, הא גם בחול אסור. ועיין שבלי לקט (הל' ציצית של רבינו שלמה), תלמוד מכאן דבלילה לפני הגר מותר להתעטף, דהא לא קתני דאסור להתעטף, אלא פטור הוא מלהתעטף, ע"ש. וגם כי נהוג עלמא וכל העולם כולו שיולאים בטליתים קטנים, כל היום והלילה, עד לכתם למרגוע נפשם בלילה.

אין איסור ללבוש טלית קטן בלילה

ולכן לפענ"ד ליתא דין צריך בשם, דליכא איסורא להיות עליו הטלית קטן בלילה, וכמו שכתבתי בספרי הנ"ל, כך נראה לפענ"ד.

בברכת כוח"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן כד

בענין לועג לרש בעשיית מצוות בפני מי שפטור מהם

מע"כ האי צורב עוסק בחוקי חורב וכו', הב' החשוב **מרדכי בערקאוויטש** [כעת תלמיד ישיבתנו הקדושה]

חילוק בענין לועג לראש בין מת לשאר פטורים

בדבר שאלתו מאי טעמא ליכא לועג לרש בחרש שוטה וקטן ובנשים, במצות עשה שהזמן גרמא, ובאונס דרחמנא פטריה, דמאי שנא אלו ממת דפטור גם כן מן המצות, ויש בו משום לועג לרש (או"ח סי' כ"ג ס"ח).

ותירץ אחד מן התלמידים, דהני אם רוצים יכולים לקיים, אבל מת אין ביכלתו לקיים. ודברים אלו אין להם מובן, דבשלמא נשים כדקאמרת, אבל חרש שוטה קטן ואונס, דאפילו רצה אינו יכול לקיים, ואפילו קיים אין בזה כלום. והאוכל מצה בשעה שהוא שוטה, וחזר ונתרפא לא קיים המצוה, כמבואר בגמרא (ראש השנה דף כ"ח ע"ח) ובפוסקים (שו"ע או"ח סי' תע"ה ס"ה). ועיין שאגת אריה (סי' ו') מה שהאריך בזה. ומה שכתב מענין גוף ונשמה, אינו כלום, וכי נשמת אשה מצווה על מצות עשה שהזמן גרמא אלא שהגוף פטרה, הדבר ברור שהש"ת פטר גם נשמת האשה ממצוות עשה שהזמן גרמא.

שאר פטורים חייבים בעצם המצוות

וקצת יש ליישב לפי שיטת תוספות רי"ד (עיין שדי חמד מערכת מ' כלל קל"ז ד"ה ובעיקר), דהא דנשים פטורים ממצות עשה שהזמן גרמא, הוא משום דרשות בעלים עליהם, משמע דמצד עצמם היו חייבות. גם בחרש שוטה כתב בשו"ת מהרי"ל בתשובה (סי' קל"ו) וז"ל, על בן חרש ושוטה לא ידענא אמאי לא קיים מצות פריה ורביה וכו', ואי משום דרב אסי דאמר (יבמות דף ס"ב ע"ח), עד שיכלו נשמות שבגוף, האי נמי נשמה יש לו, ובר מצות הוא ופקחים מוזהרים עליו, דאי הוי כבהמה, יתשב שחיטתו אפילו אחרים עומדים על גביו כשחיטת עכו"ם וקוף, עכ"ל. ובמקום אחר האריכתי בזה (שו"ת משנה הלכות ח"ז סי' פ"ג).

אמנם בעיקר הדבר, פשוט דליכא לועג לרש במי שמחוייב במקצת ופטור במקצת, דכך גזרה חכמתו יתברך שמו, להתחייב במצות קצתם בזו וקצתם בזו, ולהבדיל בין המיובים, ולאו דוקא בין אנשים ונשים, אלא בין אנשים לאנשים, ובין נשים לאנשים, שנשים פטורים ממצות עשה שהזמן גרמא ואנשים חייבים, ובין אנשים לאנשים בין ישראלים לגויים ובין לויים לכהנים ובין כהן הדיוט לכהן גדול, ופשוט דישראל שאינו יכול לקיים מצות לויים, וכן לויים שאינן יכולין לקיים מצות כהונה, וכהן הדיוט לכהן גדול, לא מקרי בשביל זה לועג לרש, דכיון דיש לו חיוב שלו ולזה חיוב שלו זה פטור מזה, ולאנשים שאינם יכולים לקיים דיני אישות, וכיוצא בזה.

במי שייך לועג לרש

ודין לועג לרש לא הוה אלא במי שהיה מתחייב בדבר, ועכשיו הוא נפטר מכל, כהאי גוונא אית ביה משום לועג לרש, דהאחר חייב במה שהוא גם כן היה מחיוב בו, ועכשיו הוא נפטר מכל. ובזה מקרא אני דורש 'ולרש אין כל' (שמואל ב' יב ג), כלומר ד'רש' לא מקרי אלא מי שאין לו כל, אבל אם יש לו כל שהוא אין זה לועג לרש, וק"ל.

ויש להאריך בזה, אלא שאין הזמן גרמא כי אני טרוד מאד בעול הישיבה ובתשובות הלכה למעשה, ולכן אקצר וכל טוב ממנו לא יבצר, ידידו דושה"ט ומברכו בברכת התורה ללומדיה בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן כה

ברכה על התפילין כשחלצם לבית הכסא

א' לסדר ככל היוצא מפיו התשל"ז בנ"י יצו"א

מע"כ הב' החשוב וכו' וכו' **חנוך יצחק משה וקפשטוק** הי"ו בישיבה הקדושה שפת אמת

כוונה בשעת הברכה לחזור ולהניח התפילין

אחדשה"ט. ועל דבר ספיקתו במה שכתב המגן אברהם (סי' כ"ה ס"ק כ"ב), שאם חלץ תפיליו והלך לבית הכסא באמצע התפילה, דאינו חוזר ומברך עליהם כשחוזר ומניחם. ומספקא ליה, האם זה דוקא אם בשעת הברכה היה דעתו שאחר כך יסלקם ויחזור ויניחם, כמו שכתב המשנה ברורה (ס"ק מ"ג), שמוכח כן ממגן אברהם (סי' ח' ס"ק ט"ז).

ונלפענ"ד דהכא בסתם איירי, שלא היה דעתו לכך. והא ראיה, שאם היה דעתו בשעת ברכה שאחר כך יסלקם ויחזור ויניחם, כתב המשנה ברורה (שם) דלכולא עלמא אין צריך לחזור ולברך, והכא לא פשיטא ליה אליבא דכולא עלמא. ואדרבה לדעת הרבה פוסקים כאן, חוזר ומברך אפילו אליבא דהמגן אברהם, אלא דהכריע דאף על פי כן אינו חוזר ומברך. ועוד דמסתבר שבשעת הנחתם לא סלקא דעתיה שילטרך לבית הכסא, דמסתמא עשה ברכיו קודם התפילה. על כל פנים לפענ"ד, המגן אברהם מיירי בשלא עלה על דעתו בשעת ברכה.

ידידו המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן כו

קיבל לידו את התפילין כשמונחים בכיסם, האם צריך להניחם קודם לבישת הטלית

כ"ב טבת התש"ל בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי היקר האי צורב עוסק בחוקי חורב ברקאי וכו' כש"ת הרב מוה"ר **זאב וואלף גליק סג"ל** שליט"א, מגיד שיעור בישיבה קיוואשד.

הקדמת ציצית לתפילין משום אין מעבירין על המצות

בדבר שאלתו באחד שהשאיל תפיליו לחבירו, וכשהחזיר לו חבירו התפילין בכיסם, קודם שהכניסן לכיס הטלית, רצה המשאיל להניח תפילין, אי צריך להקדים לבישת התפילין להטלית, מדין אין מעבירין על המצות, כמבואר בשולחן ערוך (או"ח סי' כ"ה ס"א). והביא ראיה ממשנה ברורה (שם סק"ד) דאפילו תפילין מונחים באחד שלפניו ובאחד אחר מונח הטלית, צריך להניח התפילין קודם, שלא יעבור על המצות, אף דאינם עדיין בידו, כיון דמזומנים לפניו. ואם כן, כל שכן כאן שכבר הם בידו. אלא שהביא מחלוקת הט"ז (שם סק"א) והמגן אברהם (שם סק"א), דלדעת המגן אברהם אם התפילין מונחים בכיס, ליכא משום אין מעבירין על המצות. ולכן צוה לו שיחזיר התפילין למקומם ויעשה איזה הכנות קודם התפילה, ואחר כך יחזור ויניח התפילין אחר הטלית, כמבואר בשלחן ערוך (שם).

והנה מה שהביא מחלוקת המגן אברהם והט"ז, דעת הפוסקים נראה, דלא סבירא להו כהמגן אברהם, אלא אפילו בכיס נמי אמרינן אין מעבירין על המצות (עיין לבוש שם ס"א, ב"ח סי' כ"ח ס"ב, נשמת אדם כלל י"ג ס"ב, ביה"ל סי' כ"ה ד"ה שלא יפגע). ומיהו להוסיף אני בא, דאם גם הטלית בכיס כמו התפילין, דהיינו שהוא בכיס בפני עצמו, כהאי גוונא אפשר דגם המגן אברהם מודה דאיכא משום אין מעבירין. דבשלמא אם הטלית בחוץ והתפילין בכיס, יש לומר דליכא משום אין מעבירין, אבל כששניהם בכיס, כהאי גוונא ודאי אין להטלית דין קדימה.

דחיית המצוה לאחר זמן

ועתה נחזי אנן במה שאמר לו כבוד מעלתו שלא יניח עדיין הטלית ותפילין, אלא יחזיר את התפילין למקומם ויעשה איזה הכנות קודם התפילה, ואח"כ יוכל להניח הטלית ותפילין כמנהג, שכיון שנמלך שלא להניח עכשיו, אם כן אין כאן משום מעבירין על המצות. לפוס ריהטא יפה כיוון גם זה, וכן אנו מורין במי שפגע בשל ראש תחלה, דמבואר בשולחן ערוך (שם ס"ו) דצריך להעביר על אותה מצוה ויניח של יד תחלה ואח"כ של ראש, וכן קבלתי מפי מורי.

ומיהו כד דייקינן בהא שמעתתא לא ברירא לי הא מילתא לדידן. הא איכא דין דזריזין מקדימין למצות, והאיך ידחה אותה לאחר זמן ולא יקיים המצוה, ואם כן יציל עצמו מדין דאין מעבירין, ויביא עצמו לאיסור דחיית העשה מלפניו. ולא עוד אלא שידחה מעצמו שתי המצות הטלית והתפילין, שתרוייהו ידחה על הבא. אם כן מנלן להעביר כל השתי מצות לפי שעה לגמרי, בשביל אין מעבירין. ואם יבא התפילין לא יעבור אאין מעבירין, אלא שלא יקיים הטעם של מעלין בקדש. [ולא דמי למי שפגע בשל ראש תחילה, שאנו מורין לימלך מלהניח עכשיו וכנ"ל. דהתם על כרחו יעבור אאין מעבירין בקום ועשה, דמניח השל ראש מידו, כמובן]. ולדעת התוס' (מגילה ו' ע"ב ד"ה מסתבר) משמע דאין מעבירין הוי מן התורה, וכן כתב הפרי מגדים (או"ח סי' כ"ה משב"ז סק"א) להדיא. ועיין פנים מאירות (ח"ב סי' א') ובארעא דרבנן (סי' א'), ומכולהו משמע דהוי דאורייתא. מיהו בשו"ת רדב"ז (ח"א סי' תקכ"ט) משמע דסבירא ליה דהוי דרבנן, ודו"ק. ועיין לקט יושר (יו"ד דף ס"ג) דזריזין מקדימין ליכא, כשמשהה המצוה כדי לקיימה כתקונה, וצ"ע.

עוד יש להקשות לפי מה שכתבו התוס' (שבת קל"א ע"א ד"ה ושוין), דמחלקי בין מילה לציצית ומזוזה, דציצית ומזוזה בכל יומא מחייב בהם ואם קיים היום חייב לקיימם למחר, הלכך כשעבר היום ולא קיימם לא יקיים עוד מצות היום לעולם, דלמחר איכא חיובא אחרינא. אבל מילה אותה מילה עצמה שהוא מחויב בשמיני עושה בתשיעי, שאם מל בשמיני לא היה חוזר ומל בתשיעי, ולכן מילה אם עבר זמנה לא בטלה, אבל ציצית ומזוזה אם עבר זמנה בטלה, ע"ש. ומעתה כיון דאיכא חיוב בכל עת להניח תפילין ובכל יום להתעטף בציצית, אם כן אם נימא ליה לדחות מצות תפילין וציצית, הרי בזה הוא מבטל מצות אלו לעולם, שאם יקיים אותם מאוחר יהיה מצוה אחרת שמחויב אז, ולא יקיים המצוה אלמפרע, וצ"ע. וי"ל קצת, כיון דאנן השתא לא נהגינן ללבוש ולהתעטף בכל יום בטלית ותפילין אלא בשעת התפילה, אם כן אותה המצוה של טלית ותפילין בשעת תפלה, על כל פנים יקיים, בין עכשיו ובין לאחרי זה.

הקדמת ציצית לתפילין בשלובש טלית קטן

אלא דנראה עוד, דבזמן הזה דנהיגי ללבוש טלית קטן, אם כן אם פגע בתפילין וכנדון דידן. שצריך להניח התפילין קודם, ושפיר דמי לעשות כן. דהא כתב

המחבר (שם ס"ג) דמי שהוא זהיר בטלית קטן ילבישנו ויניח תפילין בביתו, וילך לבוש בציצית ותפילין לבית הכנסת, ושם ילבש הטלית גדול, ולענין מעלין בקודש יולא בזה שלבש טלית קטן קודם תפילין. ואף שהרמ"א (שם) כתב שמנהגינו להתעטף גם בטלית גדול קודם ולברך עליו, מכל מקום לענין מצות מעלין בקדש, נראה דכבר קיים אפילו עם הטלית קטן. ואם כן ודאי דאין להעביר על המצוה בשביל הטלית גדול, כיון דכבר קיים המצוה בטלית קטן וכנ"ל, והבן.

הקדמת תדיר למקודש

והנה ראיתי בשו"ת מחנה חיים (ח"א סי' ב') שהביא מה שכתב הפרי מגדים (או"ח סי' כ"ה משב"ז סק"א) אע"ז (שם), יען דתפילין הוי מקודש וטלית תדיר, לכן אם פגע בתפילין קודם לטלית, הוי דין דאין מעבירין על המצות, דכיון דתדיר ומקודש שוין, מכריע דין דאין מעבירין על המצות. ותמה עליו המחנה חיים, דאם כן למה פסק המחבר שמצוה ללבוש הטלית תחלה, אם תפילין נחשב למקודש וטלית תדיר, אם כן איזה יקדים, ע"ש. וכמו כן הקשה שם (בסי' ג') אמה שתירץ הדגול מרבבה (או"ח סי' כ"ה ס"א), אהא דקשיא דכיון דתפילין הוי מקודש, היה ליה להקדים לטלית דהמקודש קודם, ותירץ דהבית יוסף (שם ד"ה ואמר) בשם נמוקי יוסף (הל' קטנות הלכות ציצית מנחות י"ג ע"א ד"ה וכבר) כתב טעם אחר, דטלית הוה תדיר נגד תפילין ע"ש, והקשה [המחנ"ח] דאם כן למה פסק השו"ע להקדים ציצית, ע"ש.

ולדידי לא קשה, שהרי המחבר (שם ס"א) כתב הטעם להקדים טלית לתפילין, משום מעלין בקדש. ואם כן אף דמצד עיקר הדין הכי נמי איזה מהם שירצה יקדים, מכל מקום הכא הטעם משום מעלין בקדש, ולכן צריך להקדים הטלית.

שבתי וראיתי דקושית המחנה חיים לאו חדתא הוא, וקדמו בזה השאגת אריה (סי' כ"ח), דאפילו אי נימא דכסות יום חייב בציצית בלילה (מנחות מ' ע"ב תוס' ד"ה משום, רא"ש הל' קטנות ציצית סי' א'), ותפילין אינם נוהגים מן התורה בלילה (מנחות ל"ו ע"ב), אפילו הכי אין להקדים ציצית לתפילין, דהרי ציצית תשמישי מצוה הם וצריכין, מה שאין כן תפילין דהם תשמישי קדושה, כמבואר בש"ס (מגילה כ"ו ע"ב). ובזבחים (פ"ט ע"א) תנן, כל התדיר את חבירו קודם את חברו, וכל המקודש מחברו קודם את חברו. ואיבעיא לן (שם ל' ע"ב), תדיר ומקודש איזה מהם קודם, ולא איפשיט. וכיון דלא איפשטא, איזה מהם שירצה יקדים, כמו שפסק הרמב"ם ז"ל (תמידין פ"ט ה"ב), ואם כן כיון דציצית ותפילין הוי תדיר ומקודש, איזה מהם שירצה יקדים, ע"ש.

איברא דדבר זה לאו כו"ע הוא, ומחלוקת הפוסקים הוא. דהנה הרע"ב (זבחים פ"י מ"ו) כתב, דתדיר ומקודש כגון דם עולת תמיד ודם חטאת עומדים, זה תדיר וזה מקודש ממנו, הא מילתא איבעיא בגמ' ולא איפשיטא, ונראה דתדיר קודם. גם הט"ז (סי' תרפ"א סק"א) כתב מדעתא דנפשיה דתדיר קודם למקודש, כיון שהוא כלל בתורה ואין לנו דבר ברור להוציא מן הכלל. אמנם השאגת אריה (סי' כ"ח ד"ה ודע) התפלא עליו, דגם המקודש קודם את חברו כלל הוא בתורה, ומקרא ילפינן לה שלהי הוריות (י"ג ע"ב), וגם נעלם ממנו דברי הרמב"ם ז"ל (שם) דפסק איזה שירצה יקדים. אמנם באמת הרי הט"ז אית ליה חבר שהוא רע"ב (שם). ועיין תוס' יו"ט (במשנה שם) דהא דקיי"ל תדיר קודם (זבחים פ"ט ע"א), הוא מקרא יתירא ד'עולת התמיד' (במדבר כח כג), אבל במקודש ליתא לן קרא יתירא, דאף דאמרינן (זבחים ל' ע"א) זה בנה אב לכל חטאות שקודמות לדם עולה, אבל לא שמענו בהדיא דהטעם משום דחטאת מקודש, ע"ש. ואם כן נפקא לן דדא הוא מחלוקת הפוסקים ז"ל.

ועיין בספר ליקוטי חבר בן חיים (ח"ת, הג' חת"ס על שו"ע סי' כ"ה ס"א), דמעלין בקודש היינו שיוציא הטלית תחלה מהכיס כדי לעלות בקודש, אבל שניהם מונחים חוץ לכיס אז מקודש קודם, על כן למאן דאמר לילה לאו זמן תפילין וגם שבת ויו"ט (מנחות ל"ו ע"ב), וא"כ הוא ציצית תדיר, ותדיר ומקודש, קיי"ל איזה שירצה יקדים, והכא דמצות ציצית שקולה ככל התורה (שם מ"ג ע"ב), יקדים ציצית, ועל זה נתכוין נימוקי יוסף שבבית יוסף (שם סי' כ"ה ד"ה ואמר) וכו', ע"ש. ועיין כסף משנה (תמידין ומוספין פ"ט ה"ו) בשם הר"י קורקוס, מבואר בתוס' יו"ט (זבחים פ"י מ"ב), עכ"ל. ועיין מגן גבורים (או"ח סי' כ"ה ס"א) באריכות מזה. ועיין שו"ת מאיר נתיבים (ח"א סי' פ"ט).

אלה דברי ידידות שהספקתי להשיב בין הפרקים, ויסלח לי שלא הארכתי יותר כי אין הפנאי מסכים, וגם אחידושי תורה שכתב שם מגמרא בבא קמא, כיון דלאו הלכה למעשה נינהו לא השבתי עכשיו, ואולי לכשאפנה קצת אי"ה, ועד התם הנני בזה ידידו דושה"ט וש"ת בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חט"ו סי' ט"ז]

סימן כז

א. אמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד קודם הידוק תפילין של ראש

ב. מסירת הציצית לכובס נכרי, ואיסור כיבוסו ביחד עם בגדים צואים

ה' מרחשון התשל"ט בנ"י יצו"א

מע"כ האי צורב וכו' כו' כש"ת אהרן מרדכי הערצאג הי"ו בישיבה הקדושה נייטרא מ.ק.

אחדשה"ט. בפתיחת מכתבי אבקש סליחתו אם לא תיאלתיו כראוי לו לפי כבודו, כי בבלתי מכירו קאמינא ויקבל הכבוד כפי הראוי, וגם יסלח לי על האיחור כי אני טרוד מאד, ויען ויאמר סלחתי.

אמירת בשכמל"ו אחר הנחת תפילין של ראש

א. ובדבר שאלתו במה שכתב הפרי מגדיס (סי' כ"ה א"א סק"י) אדברי הרמ"א (שם ס"ה), שכתב דהמברך על של ראש על מצות תפילין, טוב לומר תמיד אחר הברכה השניה, ברוך שם כבוד מלכותו ועד. וכתב הפרי מגדיס דיזהר שלא לומר בשכמל"ו, רק אחר שיהדק השל ראש כראוי על ראשו, דאם לא כן יהיה הפסק בין הברכה להנחה, ויהיה ברכה לבטלה בודאי. והוסיף המשנה ברורה (ס"ק כ"א), שאם בירך מיד בשכמל"ו צריך לחזור ולברך. ותמה מעלתו איך שראה רבים נוהגים לאומרו תיכף אחר הברכה, וגם בכמה סידורים כמו בסידור של"ה והגאון רבינו יעב"ץ (סידור בית יעקב, סדר הנחת תפילין) כתבו שתיכף יאמר בלחש בשכמל"ו, ונסתפק אולי יש חולקים על הפרי מגדיס.

ואשר נראה לדבר זה במחלוקת שנויה, אי בעינן לומר בשכמל"ו סמוך לברכה ממש או לא. לדעת השל"ה הקדוש ועוד פוסקים דצריך לומר דוקא מיד אחר הברכה בשכמל"ו, ולדעתו כל שמפסיק ובדר בשכמל"ו, לא העלה ארוכה לברכה אם היה לבטלה, ולכן בברכת של ראש נמי על כרחך צריך לומר תיכף אחר גמר הברכה, דאם לא כן לא יועיל עוד לתקן הברכה לבטלה. מיהו באשל אברהם (בוטשאטש, שם) הביא דברי השל"ה הק', וכתב דנראה שהוא רק מדת חסידות שלא להפסיק כדי שלא יבוא לידי שכחה, וכדי שיוודע דקאי על זה, אבל גם כשהפסיק הרבה ואומר בשכמל"ו מהני לכולי עלמא. והוסיף עוד, דעצם אמירת בשכמל"ו אחר של ראש, לא הוי אלא מדת חסידות, דכיון שהונהג לומר על של ראש ברכה בפני עצמו, שוב לא הוי ברכה לבטלה, עיין שם.

אמנם בספרי משנה הלכות (פ"ה סי' א' וסי' ז') האריכתי קצת בדבר זה. ובגליון הבאתי משו"ת מהר"ם אור זרוע (סי' קכ"ט) שכתב להדיא כדעת השל"ה, דבשכמל"ו צריך לומר מיד בלא הפסק, והובאו דבריו גם במחזה אברהם (או"ח סי' ל"ד ע"ש). ולפי זה, דברי רבינו השל"ה הק' מדינא הם ולא ממדת חסידות, אם לא שנדחוק דההידוק לא מקרי הפסק כל שאינו מפסיק בדבור, אבל מדברי השל"ה על כל פנים נראה דחשיב ליה הפסק, ולכן סבירא ליה לומר מיד בשכמל"ו, והבן.

הפסקה מחמת ספק

אמנם קשה, דאם כן כיון שאומר בשכמל"ו מיד, לית ליה ברכה על התפילין וצריך לחזור ולברך. ונראה לי לישב בדוחק, דסבירא ליה להשל"ה דכהאי גוונא כיון שאומר בשכמל"ו רק מכח ספק ברכה לבטלה, שוב לא הוי הפסק, דכל מכח ספק לא הוי הפסק. וכן מצינו כעין זה בכמה דוכתי. וכעין קצת ראיה מתקיעת שופר, שתיקן ר' אבהו (ר"ה ל"ד ע"א) לתקוע תשר"ת תש"ת תר"ת, והרי קיימא לן (טור שם סי' תק"ל) דכל שתקע והפסיק בקולות אחרים שאינן מעין הענין פסול וחוזר, ואפילו הכי אין צריך לברך שנית על הסדר השני או השלישי. והטעם נראה פשוט, כמו שכתבו הפוסקים (ראה שו"ע הרב שם ס"ז) דכשבירך, על כל התקיעות ברך, ומיד שהתחיל לתקוע בברכה נפטר על כל התקיעות. והכי נמי נאמר, דכיון דמספקא לן אי צריך לברך או לא ותקנו לומר בשכמל"ו, לא הוי הפסק, וכיון דלא הוי הפסק, ממילא תו אין צריך לחזור ולברך אם אמר תיכף בשכמל"ו.

ולהלכה, נראה לפענ"ד דודאי כיון דהאחרונים הסכימו כהפרי מגדיס, כן יש לנהוג, ועיין משנ"ב (שם) וקיצור שו"ע (סי' י' ס"ד) ועוד אחרונים שפסקו כפרי מגדיס. ומיהו בדיעבד אין לחזור ולברך, והנח להן לישראל כי יש להם על מי לסמוך, רבינו השל"ה והיעב"ץ ומהר"ם אור זרוע ועוד, כן נראה לפענ"ד.

שמירת כבוד הטלית בעת הכיבוס

ב. בדבר שאלתו עוד אי מותר ליתן טלית קטן או טלית גדול לכובס אינו יהודי לכבסם. הנה דבר זה מפורש ברמ"א (או"ח סי' כ"א ס"ג) ובנושאי כליו, וכן יש לנהוג. ולמודעי אני צריך, דאותן המכבסין בבתיהם במכונת כביסה [וואש מאשין], יש ליזהר שלא ליתנם עם בגדים צואים וכיוצא בו, דאין לך בזיון גדול מזה, ולכן המכבסים בידים בפני עצמם תבא עליו ברכה.

בידידות ובלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ה סי' א']

סימן כח

בדין שח בין תפילין של יד לשל ראש

ברכה כשהפסיק בין של יד לשל ראש

בדבר אשר נשאלתי מאחד מתלמידי שיחי', למה שפסק הרמ"א (או"ח סי' כ"ה ס"ה) דנהגו לברך שתי ברכות להניח ועל מצות תפילין, אם כן סבירא ליה דתרי מצות נינהו, אם כן אמאי כשהפסיק בין של יד לשל ראש מברך על של ראש שתיס כמבואר ברמ"א (שם ס"ט). כיון דשתי מצות הם, אם כן לאחר שמברך על של יד הרי יצא ידי מצוה זו, וכשמברך על של ראש לא יברך אלא על של ראש, כיון דמצוה בפני עצמו הוא.

שני עניינים במצות תפילין

והנה דברי מחלוקת הפוסקים ידוע. ואמרתי עוד, דבאמת במצות תפילין איכא תרי מצות, כמו שכתב בט"ז (או"ח סי' כ"ה סק"ו) מתשובת אחיו מוה"ר יצחק, שכתב דכל תפלה טעונה שתי ברכות, אם ברכו באחת עולות לזו ולזו, ואם הפסיקן בטלה ברכה ראשונה. כיון דתפילין יש בהם שני עניינים, האחד הוא גוף המצוה, שהוא לזכרון להאמין מציאות הש"י ויחודו ויציאת מצרים, והשני הוא הנחת וקשירת תפילין במקומה המיוחד לה. והנה גוף המצוה שהוא לזכרון להאמין מציאות השי"ת וכו', היה אפשר לקיים אפילו אם היה אוחזה בידו, והנחה צריך דוקא במקום הנחתו, ע"ש. ולכן כשמברך להניח תפילין, באמת קאי בין על של יד ובין על של ראש, דגם על של ראש איכא מקום הנחת תפילין, וכשמברך על מצות תפילין, הברכה הוא על עיקר המצוה. ולשיטות דתרוייהו מצוה אחת, ואין צריך אלא ברכה אחת, צריך עיון למה באמת תקנו על של ראש כשהפסיק, לברך 'על מצות', דהיה להם לתקן לברך 'להניח'.

קיום מצות תפילין כשאוחזם בידו

ומה שפירש דגוף המצוה היה אפשר לקיים אפילו היה אוחז בידו, הוא דבר חדש, נראה לפענ"ד להביא לו ראיה ברורה ממשנה (מגילה כ"ד ע"ב), העושה תפלתו עגולה סכנה ואין בה מצוה, נתנה על מצחו או על פס ידו הרי זו דרך המינות. וזה רבות בשנים שתמהתי, דבריש"א כתב סכנה ואין בה מצוה, ובסיפא דנתנה על מצחו או על פס ידו לא כתב ואין בה מצוה, והוה ליה למימר נתנה על פס ידו הרי זו דרך המינות ואין בה מצוה. אמנם להנ"ל אתי שפיר מאד, דבאמת בנתנה על פס ידו יש בו מצוה, שהרי יש כאן מצוה של זכרון יציאת מצרים, אלא שחסר החלק השני מן המצוה, שהוא הנחה במקומה, וזה דרך המינים שלא להניח במקומה. וזהו שכתב נתנה על מצחו או על פס ידו הרי זו דרך המינות. ולא כתב דאין בה מצוה, דבאמת איכא גם בזה מצוה, ודלא כעושה תפלתו עגולה דאין בה מצוה כלל. וממילא איכא מכאן ראיה דאיכא מצוה גם בפס ידו.

אלא להוסיף באתי, דלכאורה יש לדייק עוד. למה לא אמר פשוט, נתנה על מצחו או על פס ידו הרי זה מין או הרי זו מינות, ולמה נקטו לשנא דדרך המינות. אמנם נראה, דבכיון כתבו דרך המינות, דבאמת יש לומר דאיכא מצוה על פס ידו ואולי אין כוונתו למין בכלל, אבל על כל פנים דרך מינות הוא ככה, שהרי כן המינים עושין שאינם מאמינים בדרשת חז"ל.

ומעתה יש לעיין במי שאינו יכול להניח תפלין על ידו מחמת אונס, אי צריך על כל פנים לתחס בידו ולקיים מצוה זו שעל פס ידו, או דלמא שב ואל תעשה עדיף. ואף דהוה דרך המינות, יש לומר דלא הוה דרך מינות אלא במי שיכול להניחם כראוי, אבל מי שאינו יכול לא הוה נמי דרך מינות, ול"ע.

[עיין עוד משנה הלכות חט"ו סי' י"ד]

סימן כט

דין ברכה כשנשמטו התפילין ממקומם

כ"א שבט התשל"א בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי היקר מופלא ומופלג וכו' וכו' הר' **ישראל יוסף יאקובאוויץ** הי"ו

ברכה בשנפלה טליתו בשעת התפילה

אחדשה"ט. במה שנתקשה בפסק המחבר (או"ח סי' מ' סט"ו), במי שנפלה טליתו כולה צריך לברך, רובה אין צריך לברך. ובסימן כ"ה (סי"ב) כתב בנשמטו תפילין ממקומם וממשמש בהם להחזירם למקומן צריך לברך עליהם. וכתב המגן אברהם (ס"ק כ"א) בשם השל"ה (מס' חולין, נר מצוה אות ל"ו), דהאידנא לא נהיגי לברך כשנשמטו ממקומם, משום דבשעת תפלה מסתמא אינו מסיח דעתו מהם, והוי כחולצן על מנת להחזירן דפסק הרמ"א (שם) דאין לחזור ולברך. והקשה כיון דאנו אין הולכין בטלית גדול רק בשעת התפלה כמו תפילין, א"כ אם נפלה באמצע התפלה למה חוזר ומברך, ליהוי כתפילין, דכמו שבתפילין אמרינן דאינו מסיח דעתו הוא הדין בטלית, עכ"ל.

הנה קושיא זו לאו מדתא הוא, עיין חיי אדם (כלל י״ג ס״ז) ובנשמת אדם (ס״ד), שכתב דדברי השל״ה צריך עיון, דלא גרע מנפל טליתו בסימן מ׳ דצריך לברך ולא מהני מה שעומד בתפלה, אף על גב דאינו מסיח דעתו, מכל מקום כיון דנפל ממילא אזדא ליה מצותו, וכתב שם המגן אברהם (סי׳ מ׳ סק״כ) דלכולי עלמא אפילו למאן דסבירא ליה בפשט במתכוין דאין צריך לברך, זה גרע, ע״ש. ואם כן מאי שנא תפילין שנשמטו ממילא ממקומן, מה מהני שאינו מסיח דעתו, הא כיון דנשמטו אזדא ליה מצותו, ועיין באליה רבה (סי׳ כ״ה ס״ק י״ט) שהשיג ע״ז, עכ״ל. ועיין בחי׳ הגרע״א (סי׳ מ׳ ס״ק י״ב) לענין נפל טליתו, ודו״ק.

והנראה דהחילוק הוא כך, דתפילין כיון דקיי״ל דאסור להסיח דעתו מתפילין, אם כן כל רגע ורגע דעתו עליהם, ואפילו נשמטו ממקומם נמי דעתו על התפילין. אם כן בשעה שנשמטו, כיון דדעתו עליהן ולא הסיח דעתו מהם גם אז, הוה ליה כמו שחולצן, וכמו דהחולצן לגמרי אין חוזר ומברך עליהן משום דלא הסיח דעתו, ורואין אנו דמה שאינו מסיח דעת מהם מהני, ומועיל מחשבתו שלא יצטרך לחזור ולברך. הכי נמי כשנשמטו ממקומן, כיון שדעתו עליהן ולא הסיח דעתו מהם, אינו חוזר ומברך. אבל בטלית כיון דליכא מצוה שלא להסיח דעת ממנו, ואפשר שגם בשעה שהוא מעוטף בו נמי אין דעתו עליו, שהרי אין איסור להסיח דעת מהם וגם אין מצוה בזכירתן, אלא דמכל מקום כל זמן שהוא מעוטף בהם יצא בברכתו הראשונה אף לאחר שהסיח דעתו, דעל העיטוף עשה ברכה וכל זמן שהוא מעוטף נמשכת ברכתו זו. ממילא זהו רק כל זמן שהטלית עליו, אבל כשנפל שפיר חוזר ומברך, דאז כבר אזדא לה ברכתו הראשונה, וכיון שהסיח דעתו חוזר ומברך. ועיין במשנה ברורה (סי׳ מ׳ ס״ק ל״ט-מ״א, וסי׳ כ״ה ס״ק מ״ד) ובשאר אחרונים, ותמצא החילוק פשוט כמו שכתבתי.

החילוק בין תפילין לטלית

ובמה שכתבנו נראה ליישב נמי קושית המגן גבורים (באלף למגן שם סי׳ כ״ה ס״ק כ״ה), שהקשה על דברי המגן אברהם בשם השל״ה שאין לזה טעם, דכיון שנשמטו על כל פנים שלא לדעת, ממילא אין דעתו להחזירם מקרי. והביא בשם הריטב״א (סוכה מ״ו ע״א ד״ה והא דאמרינן רבנן) טעם אחר דאין לברך כעת, דדוקא לדידהו דזריזו טובא מהיסח הדעת הוי הפסק, אבל לדידן סגי לברך בשעת הנחה, ע״ש. ולא ידעתי מאי עדיפותא מהאי טעמא להאי טעמא, ואדרבה אם כן לדידן דאין זהירין בהיסח הדעת, אפילו הולכים בתפילין כל היום גם כן צריך לברך.

שני סוגי היסח הדעת

וראיתי באורלות החיים להגאון מלבי״ם ז״ל (שם סי׳ כ״ה אות פ״ט) שהקשה קושית המגן גבורים, וכתב ליישב על פי הריטב״א הנ״ל. וכתב דתלוי בשני הפירושים בהיסח הדעת, אי היסח הדעת פירושו היסח ממש, או דהיסח הדעת דתפילין לא הוי אלא שחוק וקלות ראש. דאי היסח הדעת היינו היסח ממש, אם כן אתי שפיר דהאידנא דלא זהירי בזה סגי בברכה בשעת ההנחה בלבד, אבל להסוברים דהיסח הדעת היינו שחוק וקלות ראש דבזה זהירי אף האידנא, אם כן ליכא למימר כהריטב״א, ע״ש.

ועוד טעם כתב דלא נהגינן לברך, דהא רש״י (סוכה שם ד״ה דמשמשי) ותוס׳ (שם ד״ה דכל) וסמ״ג (עשין כ״א כ״ב) וספר התרומה (סי׳ רי״ג) ונמוקי יוסף (הל׳ קטנות הל׳ תפילין דף מ׳ ד״ה כל זמן) והר״ן (סוכה שם ד״ה וכתבו) פירשו הא דרבנן בי רב אשי כל אימת דמשמשי מברכי (סוכה שם), הטעם משום דחייב אדם למשמש בתפילין כל שעה משום היסח הדעת, וכן כתב בהלכות גדולות (סי׳ כ״ה) ובשאילתות (שאילתא מ״ה), [ודלא כהרא״ש בשם ר״י (הל׳ תפילין סוף סי׳ י״ד) דסבירא להו דמברכי כל אימת דממשמשי, היינו להחזירם למקומם, ומנייהו לקח המחבר דין זה], ואם כן לא סבירא להו דנשמטו שלא בכוונה מברך.

ברכה במישמוש התפילין

ומסיים שם, ועל המשמוש כתב הר״ן (שם) דאין לברך, משום דלא ידעינן שיעורא דהיסח הדעת. לכן אין לברך, דעל החזרה אין לברך כרש״י ותוס׳ וסמ״ג וכו׳, ועל ההיסח דעת אין לברך, דאין אנו בקיאין בשיעור היסח הדעת, עכ״ל.

ומיהו לפי מה שכתבתי נראין דברי השל״ה ז״ל נכונין בטעמם, דכיון דבשעת התפלה אינו מסיח דעת מן התפילין, אם כן בשעה שנשמטו נמי דעתו עליהן ורולה לתקנן ולהחזירן למקומן, והוה ליה כאילו חולצן על מנת להחזירן, וק״ל.

ידידו דושה״ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן ל

תפילין שהניחו אותם זמן רב והתברר שהיו פסולים

ב"ה מע"כ בן אחי המופלא והמופלג מוהר"ש קליין נ"י

אדם שלא קיים את המצוה אך כיון לשם שמים

אחרשה"ט וש"ת. בדבר אשר הראת לי בשו"ת רב פעלים (ח"ד או"ח סי' ג'), במי שנתן תפילין למגיה לבדקם, וסמך עליו שהם כשרים והניחם, ונתברר שהיו פסולים, וכתב ברב פעלים שמ"מ יש לו שכר. והביא לעצמו ראיה מספר שבלי הלקט (סי' ה'), שכתב בשם גדול וזה לשונו, וכל איש מקבל שכר כל מה שרואה בדעתו, אם דעתו מכוון לשמים. שהרי אתה רואה שתפילין שתפרן בפשתן פסולין, כדאמרינן בפרק אלו הן הלוקין (מכות י"א ע"א), אמר רב חזינן להו לתפילין דבי חביבי דתפירי בכיתנא, ולית הלכתא כוותיה. ובודאי ר' חייא הגדול, היה לו שכר תפילין כשאר החסידים, ואף על פי שתפורות בפשתן, עכ"ל. והביאו החיד"א ז"ל בספר דבש לפי (מערכת כ' אות ד') ובספר לב חיים (ח"ב סי' י'). הרי דאפילו דכפי ההלכה היו התפילין פסולין, עם כל זה כל שלדעתו מכוין לשמים לקיים המצוה, יש לו שכר תפילין על כך. שוב פלפל בהא דאמרו (סוכה כ"ח ע"א) לר"י בן החורנית, אם כך היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך וכו', ע"ש.

שכר מצוה כשטעה בדבר הלכה

ולפענ"ד לאחר בקשת סליחת הגאון ז"ל, הני לא דמי אהדדי. דהשבלי הלקט לא מיירי, אלא במי שטעה בדבר הלכה ורואה בדעתו שכך ההלכה, אלא שאחר כך נתברר לו שההלכה אינו כך. וכהא מעשה דר' חייא הגדול שסבירא ליה להלכה שמותר לתפור תפילין בפשתן, ועשה כהלכה לפי דעתו, אלא שלא קיי"ל כוותיה, שפסקו חז"ל (מכות דף י"א ע"א) דצריכין גידין. והוה ליה בכלל הוראה כל זמן שלא פסקו היפך דבריו. או כמו בית שמאי ובית הלל, למאן דאמר שעשו על פי הוראתם, כמבואר כל זה ביבמות (דף י"ד ע"א) ובעירובין (דף י"ג ע"ב). אבל בתפילין פסולין לכולא עלמא, אלא שהסופר שגג ולא ראה החסרון, כהאי גונא ודאי דאינו בכלל מה שכתב השיבולי לקט, דכל איש מקבל שכר על מה שרואה בדעתו אם דעתו מכוון לשמים. הגע עצמך, מי שחייב לאכול בשר ביום טוב, ואכל חלב בחשבו שהוא בשר כשר, או שהטעהו אדם ואכלו, אטו לא יתחייב חטאת. או למשל מי שטעה בפסח ויאכל חמץ לאכילת מצה. כמו כן פשוט דכל שהתפילין פסולין ליכא מצות תפילין, וכן עם החמץ לא הוה מצוה. ואדרבה עשה עבירה בשוגג וצריך כפרה, אלא במקום שהוה ליה אונס ולא שוגג, אז פטור מדין אונס, דרחמנא פטריה. וכהאי גונא יש לדון, משום חישב לעשות מצוה ולא עשאה, דמעלה עליו הכתוב כאלו עשאה, וכמו שכתבתי בס"ד בספרי (שו"ת משנה הלכות ח"ה סי' ח').

ובאמת עיין מה שכתב הטור (או"ח סי' ל"ב) וז"ל, וצריך לדקדק בחסרות ויתרות, שאם חיסר או יתר אות אחת מהן פסולין, ונמצאו המניחים אותם מברכים בכל יום ברכה לבטלה, וגם ברוייס בכל יום בלא מצוות תפילין, ונמצא עונש הסופר מרובה, ע"כ. הנה מפורש דהם לא קיימו מצות תפילין, אלא שאין להם עונש, אלא אדרבה עונש הסופר מרובה. וכבר ציינתי בספרי הנ"ל מדברי הטור הנ"ל, ודברי רב פעלים צריך עיון, גם יתר דבריו מה שפלפל לפי זה צ"ע.

[עיין עוד משנה הלכות ח"ח סי' ט']

סימן לא

הפסק בתפילה בין תפילין דרש"י לדר"ת

במצוה אחת אין הפסק

מכתבו היקר הגיעני וכו', ועל דבר הערתו על מכתבי הראשון, שהבאתי ראיה מתקיעת שופר דלא הוי הפסק בין סדר לסדר אף דתוקעין מספק, והכי נמי י"ל בתפילין דרש"י ור"ת כשאם מעניני התפלה, כיון שהם באמת מצוה אחת אין שייך הפסק באמצע מצוה אחת, כמו היושב בסוכה והלובש תפילין דמותר לו לשוח, אע"פ שכל רגע ורגע שהוא יושב בסוכה ולבוש תפילין הוא מקיים מצוה, ע"כ. והוקשה לו דלפי זה העיקר הוא משום שהוא באמצע מצוה, וא"כ איזה שייכות יש לתפילין דרש"י ור"ת, שזה רק בשביל ספק, ולדעת רש"י לא קיים המצוה בתפילין דרבינו תם.

לאחר בקשת סליחתו לא דן במה שכתבתי, דראיתי הוא מעיקר תקיעת שופר, דאמרה תורה (במדבר כט א) 'יום תרועה יהיה לכם', והחיוב הוא לתקוע תקיעה תרועה תקיעה (ר"ה דף ל"ג ע"ב), ומחמת שאנו מסופקים איזה מהם תרועה, התקין רב אבהו (שם דף ל"ד ע"א) לתקוע ג' סדרים תר"ת תש"ת תשר"ת, וכן

אנחנו תוקעים בכל המקומות, ומברכין קודם כל התקיעות. ואי נימא דכל שהוא מכח ספק בעי ברוכי בפני עצמו, א"כ האיך אנחנו יוצאים בברכה אחת אכל סדרים, למה לא נברך על כל סדר וסדר, הא אחר שתקע סדר אחד למשל תש"ת, ואנן מסופקים דילמא לא זו הוא מה שצוותה התורה לתקוע, אלא תר"ת, א"כ הני תקיעות פסולות הן, ונמצא שתקע תקיעות שאינו צריכות והוי הפסק, וכמו דקיימא לן (שו"ע או"ח סי' תק"ל ס"ז) דאם תקע וטעה באמצע הסדר הוי הפסק וצריך לחזור לראש הסדר, כל שכן הכא דכל הסדר הוי שלא כהלכתא, ליהוי הפסק וצטרך לברך על כל סדר וסדר. אלא על כרחך כיון דכל הסדרים מכח ספק מצוה הוא, ואנן תוקעין מכח ספק, כהאי גוונא לא מקרי הפסק, והברכה ראשונה עולה לכולהו.

הפסק באמצע סדר התקיעות

ומשו"ע הרב (סי' תקל"ג ס"ז) שכתב לענין הפסק בסדר התקיעות, דמענין תפילה מותר לו להשיח ולא הוה הפסק, אין לו שייכות לענייננו. דהתם מיירי אחר שכבר תקע למצוה בתקיעות דמיושב, אלא דאכתי איכא המשך המצוה בתקיעות דמעומד, כהאי גוונא סבירא ליה דלא הוי התפילה הפסק, וזה כמו שכתבו הפוסקים (ע"ט ע"ז או"ח סי' תקל"ג סק"ב) שהוא כמו דמותר לדבר בשעת הסעודה, אף שאסור להפסיק בין ברכה לאכילה ואם הפסיק צריך לחזור ולברך, וזה פשוט.

ולזה כתבתי במכתבי, דתפילין דרש"י ור"ת נמי, כיון דהוי ספק ומכח ספק מנחינן להו, כהאי גוונא התפילה לא הוי הפסק. ועיין שם בד"ה 'שניה' שהוא סיוע לראשון מה שכתבתי. וכנראה שמה שכתבתי שם בד"ה לפוס ריהטא באותו דף, 'ואי נימא דתפילה באמצע הוי הפסק', סבירא ליה לכבוד תורתו דכוונתי לומר דתפלה באמצע הוי הפסק לענין תקיעה, ולזה כיונתי להביא ראיה. אבל באמת כוונתי התם לומר, דאי נימא דתפילה באמצע הוי הפסק לתפילין, א"כ האיך תוקעים בראש השנה כל הסדרים בברכה אחת, ע"ש.

ועיין ריטב"א (ר"ה דף ל"ד ע"א) בד"ה ונשאל וז"ל, ולא נהירא, דודאי מאי דאקשי תלמודא לר' אבהו מהפסקה, לרבנן ולא לרבי יהודה וכו', אלא ודאי דקושיין לרבנן היא, דאינהו נמי חיישי להפסקה, ואע"ג דקיימא לן (שם) שמע ט' תקיעות בט' שעות ביום יצא, אם הפסיק ביניהם בקול שופר פסול כל הסימן, שחייב הוא לשמוע על הסדר, תרועה באמצע ופשוטה לפניה ופשוטה לאחריה, כדאיתא בתוספתא (עי' פ"ג הי"ב) כדכתיבנא לעיל בתוקע תרר"ת, נמצא שלדברי רבנן התוקע תשר"ת לא יצא לדברי האומר תש"ת או תר"ת וכו', והנכון בזה, דמדינא הרי יצאנו ידי חובת מצות שופר בתקיעות דמיושב וכו', ע"ש.

עוד כתב הריטב"א שם (ד"ה עוד כתב רבינו) וז"ל, כי היכי דבברכת הנהנין אינו רשאי לשוח בין ברכה להנאה, אלא בברכי הברכה כגון טול ברוך וכיוצא בו (ברכות דף מ' ע"א), וכיון שטעם כל שהוא רשאי לשוח ואינו חוזר ומברך, כך בברכת המצות אסור לשוח בין ברכה לתחלת מעשה, אלא לענין צורך המעשה ואם שח חוזר ומברך (מנחות דף ל"ו ע"א), אבל כיון שהתחיל במעשה רשאי לשוח ואינו הפסק, ולפיכך אמרו (ר"ה שם) שמע ט' תקיעות בט' שעות ביום יצא וכו', ומיהו אם שח בין ברכה לתקיעה חוזר ומברך, וכן אם נתקלקל סימן הראשון בענין שלא עלה למנין כלל, ויש לו להחזיר התקיעות כולם מתחלתן, חוזר ומברך וכו', ע"ש. הרי דאם היה נתקלקל כל הסימן היה חוזר ומברך, והכא מאחר שאנן מסופקים דילמא לאו תרועה הוא, אין לך קלקול גדול מזה, ואפילו הכי סגי בברכה אחת ולא מברך בין סימן לסימן, ודו"ק. האריכתי בזה קצת, כי הקילור גרס אי הבנה.

דמיון ברכת תפילין לברכת התורה

ועל מה שהתפלא שרציתי לדמות ברכת תפילין לברכת התורה שאין צריך לברך עליהם כל זמן שלא הסיח דעתו מהם ואפילו כל היום, דהמצוה הוא כל היום (תוס' ברכות דף י"א ע"ב ד"ה שכבר). וקשיא ליה מהא דאם עשה צרכיו בנתיים, כיון שבשעה ההיא לא היה יכול להניח תפילין, אינו מועיל מה שהיה בדעתו לחזור להניחם וצריך לחזור ולברך, ואצל ברכת התורה אם עשה צרכיו פשוט דלא הוה הפסק, ע"כ.

לא ידענא מאי קאמר בזה, והלא אני בעצמי הבאתי שם דתפילין תלוי בהיסח הדעת, אבל בתורה כשקרא פעם אחת לא נגמרה עדיין מצות הקריאה (ברכות שם), ודאי דבכל אופן אינו צריך לברך, וגדולה מזו הרי הבאתי שם מדברי התוספות סוכה (דף מ"ה ע"ב ד"ה אחד). אמנם כונתי בזה פשוטה, ואני נשמרתי מזה בכתבי והוה 'כעין' ברכת התורה, רציתי לומר דלענין זה דכמו בברכת התורה אם בירך בבוקר בירך על כל היום, הכי נמי ברכת תפילין כיון שמצותם כל היום, אם בירך בבוקר בירך על כל היום או עד שיסיח דעת מהם. וזה דבר ברור ואמת, שעד שלא הסיח דעת מתפילין חולץ וחוזר ולובש.

והא דכשחולצן ליכנס לבית הכסא צריך לחזור ולברך, הוא כיון דאין רשאי לילך שם בהם הוי כנפטר מהם בחותו זמן מלהניח, וממילא כשחוזר ומניחן צריך לברך מחדש. דומיא דמברך בכל יום אפילו אינו מסיח דעתו מהם, כיון שבא זמן פטור בינתיים, ואפילו למאן דאמר (שבת דף ס"ב ע"א, עירובין דף נ"ו ע"א) לילה זמן תפילין, מברך בבוקר. עיין ריטב"א (סוכה דף מ"ו ע"א). והכי נמי בברכת התורה אם היה נכנס זמן פטור בינתיים היה צריך לחזור ולברך, ובאמת איכא שיטות דסבירא להו דהישן ביום צריך לחזור ולברך ברכת התורה, מטעם זה דבשעת שינה נפטר מתלמוד תורה ועל כרחו לא היה יכול לקיים (הג' מצוותיות תפילה פ"ז ה"י אות ט' בשם רבינו שמחה). ועיין שו"ע (או"ח סי' מ"ז סי"א) מה שכתב בזה, וכן עיין שו"ת בית שעריס (או"ח סי' נ"ב). ואי בעינא לדחותו י"ל דהמגן אברהם (סי' כ"ה ס"ק כ"ב) באמת סבירא ליה, דגם היולא לבית הכסא אין צריך לחזור ולברך, וכוותיה נראה דפסקו הפרי מגדים (שם) והדרך החיים (סי' ט"ו ס"ט, ועי' נתיב החיים סק"ט), ודוקא בזמנם שהיו הבית הכנסת בשדה היה צריך לחזור ולברך, ואף שהאחרונים חולקים (משנ"ב סי' כ"ה ס"ק מ"ז, וביה"ל שם ד"ה ויש אומרים), מ"מ שוב אין כאן פלא עלי ואדרבה הפלא להיפוך כמובן. ועיין שו"ת הרא"י אב"ד שעתה נדפסו בירושלים דבר חדש מבעל האשכול (סי' ג'), מה שכתב שם בענין ברכת התורה.

מחלוקת התנאים אם מברך בכל פעם שמניחן

והנה עד כה דברתי לישב דברי הקודמים מקושיתו, אמנם לקושטא דמילתא גדולה מזו הוא ליה להקשות, דאמרינן בגמרא (סוכה דף מ"ו ע"א) דהוא מחלוקת התנאים, דתניא תפילין כל זמן שמניחן מברך עליהן דברי רבי, וחכמים אומרים אינו מברך אלא שחרית בלבד. אתמר אביי אמר הלכתא כרבי, ורבא הלכתא כרבנן. אמר רב מרי ברה דבת שמואל חזינא ליה לרבא דלא עביד כשמעתיה, אלא מקדים וקאי ועייל לבית הכסא, ונפיק ומשי ידיה, ומנח תפילין ומברך, וכי איצטריך זימנא אחרינא עייל לבית הכסא, ונפיק ומשי ידיה ומנח תפילין ומברך, ואנן נמי כרבי עבדינן וכו'. וכן פסקו הפוסקים כרבי ולא כרבנן, וזה שנפסק בשו"ע (סי' כ"ה סי"ב), ועיין ריטב"א סוכה (שם) ובערוך לנר (שם) מה שהאריכו בזה.

מ"מ מהא אכתי לא סלקינן, דכל זמן שלא הסיח דעתו אינו צריך לחזור ולברך דהא הילכתא הוא, וא"כ אם היה עליו תפילין דרש"י או דר"ת כל התפילה, עכ"פ משך אותו הזמן לא הסיח דעתו, וגם נתכוין בשעה שלבשם שהברכה יהיה גם אדר"ת כמובן, ושפיר אתי כל מה שכתבתי לעיל בס"ד והבן.

ברכה על התפילין כשהסירן במזיד

ובעת אני מוסיף, לפי מה שחידש מורי זקני בשו"ת בית שעריס (יו"ד סי' ש"ע ומיזק דבריו בסי' שע"א), דבתפילין כיון דמצותם כל היום וכל רגע שמסירם מעליו בלי צורך מבטל מצות עשה, א"כ כשמסיר מעליו התפילין במזיד בלי צורך ודעתו להניחם אח"כ, ואפילו אין דעתו להניחם אח"כ, מ"מ אינו מברך אח"כ באותו יום על הנחתם. והטעם כי לולי שעשה עבירה בהסרתם שביטל מצות עשה, לא היה בא לכלל חיוב ברכה בהנחתם, א"כ אין זה מברך אלא מנאן, כי מי בקש זאת מידו לבא לכלל חיוב ברכה זו, והלא טוב היה שלא היה חולצם ולא היה מבטל מצות עשה זו. ודוקא כשחולצם ליכנס לבית הכסא שלא עשה עבירה בחלילתם, או ביום אחר שכבר מפסקי לילות מימים, או בהזיזן ממקומם בשוגג שייך לברך, אבל לא בחולצם במזיד בלי צורך, ע"ש.

והנראה דפשיטא לו לזקני ז"ל, דהפסקה בדבור וכיוצא בו לא היה הפסק, מאחר דהמצוה עליו כל היום, וא"כ לפי זה כל שכן שמועיל ברכתו לענין תפילין דר"ת. ובגוף דברי זקני פלפלתי קצת בקונטרסי משנת העמרמי על בית שעריס בס"ד.

שוב מצאתי כדברי להדיא בתרומת הדשן (פסקים וכתבים סי' ק"כ), במי שפושט תפילין על מנת להחזיר מיד, אם צריך לברך שנית בהחזרתו או לא כיון דלא הסיח דעתו וכתב, נראה דאין צריך לברך הואיל ורצה לחזור ולהניחם בלי שום היסח הדעת, וראיה מהא דכתב אשר"י (הל' ציצית סי' כ' עי"ש) דמי שפושט טלית זו וחוזר ומתעטף בטלית אחר צריך לברך, והטעם משום דחייב לעשות ציצית על כל בגדיו, משמע הא חוזר ומתעטף באותו טלית אינו חוזר ומברך, ודין טלית כדין תפילין, דמייתי התם ראיה מברכת תפילין אברכת ציצית. וההוא דכל אימת דממשמשי מברכי, יש לומר דמיירי בהיסח הדעת וכו', ע"ש.

הרי מפורש דדיבור אינו מזיק רק היסח הדעת, ועכ"פ ברור דהפושט טלית על מנת להחזירו ודיבר בינתיים, מ"מ אין צריך לחזור ולברך מאחר שלא הסיח דעתו, ותפילין דמיא לציצית ממש. והגם שכתב הרא"ש (שם) בציצית דאם מתעטף בטלית אחר חוזר

ומברך, וא"כ הוא הדין ג"כ בתפילין. דא שבוש הוא, דהרי כתב הרא"ש הטעם משום דחייב לעשות ציצית בכל בגדיו, משמע דאי לאו הכי, הכי נמי לא היה צריך לברך על הטלית השני, כיון דברכה אחת אתרווייהו. וא"כ הכי נמי בתפילין, כיון דאין צריך רק תפילין אחת, בברכה אחת לתרווייהו סגי ואין הדבור מזיק וכ"ש תפלה בזה.

הלל שבליל הסדר נפטר בברכת הלל של התפילה

וכעת נראה עוד ראיה גדולה משו"ע (או"ח סי' תפ"ז ס"ד) לדעת מנהג ספרד (הביאו הטור סי' תע"ג) דמברך על הלל בביהכ"נ ומוציא בזה ההלל שבתוך הסעודה [בליל פסח]. והתם ודאי זמן רב בינייהו והפסק דיבור איכא, אלא כיון שלא מסיח דעתו ואי אפשר באופן אחר יוצא, וא"כ הכא נמי.

ומעתה אתן קנצי למילין, ובאמת כי כתבתי קצת שלא בעיון מחמת מהירות וטרדות העצומות, ואני חש להחמיץ כי לפעמים אשר איני יכול להשיב על אחר אז מתאחר הדבר מאד, ואתו הסליחה.

ובזה הנני ידידו המברכו בברכת התורה ללומדיה המכבדו ומוקירו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן לב

חציצה בתפילין לנזיר

אור ליום ג' א"ך אדר א' התשל"ח בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי צ"מ עוסק באורייתא כש"ת **ברוך יעקב וויינשטיין** הי"ו

נזיר בהנחת תפילין

אחדשה"ט בידידות. ובדבר שאלתו, אי נזיר מניח תפילין על שערותיו הגדולות, והאיך מניחם הא הוי הפסק. הנה פשוט שהניח תפילין, ולא מצינו שהתורה פטרתו מהנחת תפילין, ובאמת כי סתם נזירות שלושים יום הוא (נזיר דף ה' ע"א), ובשלושים יום ליכא שערות גדולות, ואמאי לא יתחייב בתפילין. ומה שתמה בארצות החיים (סי' כ"ז אות י"ט) לדעת הרוקח, הובא באגור (סי' נ"ה), דצריך לקצוץ השערות במקום הנחת תפילין ורצועות, דאם כן נזיר איך יניח תפילין. לפענ"ד לא קשה מידי, דודאי נזיר שאסור לגלח שערו, הוא בטל אליו, כיון שאינו עומד לקצוץ.

אולם על נזיר עולם שפיר הקשה, דהא נזיר עולם הקיל שערו פעם אחת בשנה (עי' נזיר דף ח' ע"ב). והרמב"ם (נזירות פ"ג הי"א) כתב, מי שאמר הריני נזיר לעולם, או הריני נזיר כל ימי חיי, הרי זה נזיר עולם. ובהשגות הראב"ד כתב, אמר אברהם, זו הגרסא כך מצאתי בתוספתא (נזיר פ"א ה"ד) ובירושלמי (עי' נזיר פ"א ה"ד), אבל בגמרא שלנו אינה כן, והוא מבולבלת מאד, ע"כ. ועיין צפנת פענח (נזירות פ"ג הי"ב), ובספרי משנה הלכות על הלכות גדולות (מס' נזיר אות ו'), מחלוקת אי גילוח לי"ב חודש הוא חיוב, או רשות ומשום כובד, וחילוק בין נזיר עולם לנזיר לזמן, ועל כל פנים לא מצינו לפטור נזיר מתפילין.

אבל בהנחת תפילין

איברא, דהרי גם באבל אמרו דאסור לגלח שער ראשו עד שיגערו בו חבריו, או י"ב חדש (מו"ק דף כ"ב ע"ב), ואטו אבל פטור מתפילין כל זמן ששער ראשו גדולים. אלא על כרחך נראה פשוט דהא שחששו משום שער ראש, הוא דוקא במקום דליכא מצוה להיפוך.

דרך בני ישראל לגלח שערות הראש

וכבר הבאתי בתשובה אחת (משנה הלכות ח"ו סי' קמ"ט) ראיה ברורה ממדרש איכה (בפתיחה י"ז ובאיכ"ר ג' י"ד), שדרך בני ישראל לגלח שער ראשם לגמרי, עד שהעכו"ם היו עושין ליצנות, והכניסו מומוס לבית תיאטרון שלהם, ולאחר ששתו ואכלו והשתכרו, שאלו זה לזה למה זה מגולח הראש, והשיבו להם, מפני שהללו שומרי שבתות וכו' ומתעפרין בעפר, ע"ש. מפורש יוצא, דכל בני ישראל היו מגלחין שער ראשן, וזה דרכם למו מאז ומלפנים, אמנם נזיר ואבל שאני דמצוותו בכך.

דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"י סי' י"ט]

סימן לג

הסרת השרוול בשעת התפילה

אור ליום ב' ויקהל התשל"ח בנ"י יצו"א

מע"כ האי צורב עוסק בחוקי חורב וכו' כש"ת **מאיר חיים גינזבערג** הי"ו

אחדשה"ט בידידות. בדבר שאלתו, במה שראה בספר שיש להזהיר לאנשים שמסירין הבגד להניח תפילין של יד, בלי שידקדקו להחזיר היד לתוך הבגד אחר הנחתן, ואין זה כבוד לעמוד כן לפני המלך (ראה כף החיים סי' צ"א ס"ק כ"ו). ונפשו בשאלתו מה דעתי בנדון זה.

דע, כי ראינו אצל רבני וגאוני קשישאי, אבותינו ורבותינו ז״ע שעשו כן, שהניחו תפילין, וכשהסירו השרוול מיד שמאל, לא לבשו בחזרה לאחר הנחתן אלא הכניסו בכפתור תחת היד כמנהג העולם, והניחו החגורה עליו כמנהג העולם, וכן עשו עד לאחר התפלה. ולפענ״ד פשוט דאין בזה משום פגם בכבוד המלך, אדרבה הכבוד הוא מה שהוא עושה בשביל המלך, שמוריד השרוול להניח גושפנקא של מלך על ידו.

ועיין גמרא שבת (דף נ״ח ע״א), יונא העבד בחותם שבצואריו, אבל לא בחותם שבכסותו. והגם שבשל יד ׳לך לאות׳ כתיב (שמות יג ט) וכמבואר במנחות (דף ל״ז ע״ב), מ״מ היינו במקום לך לאות. ועיין רש״י שם (ד״ה הוה), מכה היתה לו אצל הקיבורת, ונקרע חלוקו שם כדי שלא תדחק המכה, והוה נראין התפילין דרך הקרייעה, ע״כ. וקצת משמע, מדנקרע חלוקו ולא לבושו, דהלבוש ממילא לא לבש, ויש לעיין. על כל פנים פשוט דאין לפקפק בזה, וכל שכן למי שיש לו שרוולים ארים, שע״י זה יתכסו התפילין.

דושה״ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן לד

א. בריכות התפילין כשיש גבס בזרוע
ב. חיוב לקנות מישראל

יום שנתלו בו המאורות לסדר עקב אשר שמע אברהם בקולי, התשמ״ז בנ״י יצו״א

מע״כ האי צורב עוסק בחוקי חורב שארי ברקאי כש״ת מוה״ר **אברהם מרדכי שווימ״מער** הי״ו באנטווערפאן בעלגי׳

בריכת חלק מהרצועות על גבס שיש בזרועו

א. אחדשה״ט. קבלתי מכתבו ואני מוקף חבל טרדין, אמנם רק מחמת הכבוד אשיבנו, במה שהעיר במי שיש לו גבס [גיפס] על ידו, והוא באמצע קנה הזרוע, והניח תפילין על הקיבורת, ועשה ג׳ בריכות על הזרוע ממש, ואח״כ עשה עוד ג׳ בריכות אחרות על הגבס, ושוב כרך על האצבעות. ושאל מעלת כבוד תורתו, דהיה לו לכרוך כל הבריכות על חלק היד הפנוי מן הגבס, ולא חליו על הגבס וחליו על הזרוע.

אין הבריכות מעכבות

הנה יש לומר, כי מצד הדין הבריכות אין מעכבות כלל, עיין בגמרא מנחות (דף ל״ה ע״ב). ובשו״ע (או״ח סי׳ כ״ז ס״ח) כתב, אורך רצועה של יד כדי שתקיף את הזרוע, ויקשור ממנה הקשר, ותמתח על אצבע אמצעית, ויכרוך ממנה על אצבעו שלשה בריכות ויקשור, ונוהגין העולם לכרוך על הזרוע ששה או שבעה בריכות. א״כ היכא דאי אפשר ודאי שאינו מעכב. עוד כתב הרשב״א (שו״ת ח״א סי׳ תתכ״ז) והובא בשו״ע להלכה (שם ברמ״א), דחציצה הפוסלת בתפילין בין של יד ובין של ראש, אינו פוסל אלא בתפילין, אבל בצלועות אין להקפיד על החציצה. והאחרונים כתבו (עי׳ ט״ז שם סק״ד, ומשנ״ב ס״ק ט״ז) דאין להקל רק במקום הבריכות, אבל מה שאין להקשירה יש להחמיר אף בצלועות, בין של יד ובין של ראש, ע״ש.

ולפי זה פשוט, דבנדון דידן כיון דלא הוי אלא ממנהגא, אמרינן דנהוג עלמא היכא דהזרוע בריא, אבל היכא דנשבר הזרוע ויש עליו גבס, ודאי אינו מעכב הבריכה בכלל, אם אינו כורך השבעה בריכות, וגם הרי שם אינו חוזק אפילו בבריא, וכל שכן בחולה שהגבס עליו בהכרח. ולכן לפענ״ד יפה עשה. ומיהו מהיות טוב, אם היה לו מקום לעשות ז׳ בריכות על היד בלי גבס, יעשה כן, אבל לכרוך בריכה על גבי בריכה לא ניחא לן, ויכול לכרוך על הגבס, או לא לכרוך כלל רק על האצבעות ויוצא בזה ידי חובתו, כך נראה לפענ״ד. [עיין עוד משנה הלכות ח״ד סי׳ ג׳]

עוד להנ״ל

קניה מישראל בשמפקיע השער

ב. במה שנסתפק במה שאמרו חז״ל (תורת כהנים בהר פ״ג) הו״ד ברש״י על הפסוק (ויקרא כה יד) ׳וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך׳, דמצוה למכור לישראל ולקנות מישראל. ומספקא ליה עד היכן דין זה מגיע, אם הישראל מוקיר השער יותר מהעכו״ס.

והבלל בזה, דבדבר שיש לו שער מוגבל למשל חמש דאלגאר וכיוצא, ובא עכו״ס ומוזיל ומוכר בעד ארבע או יותר זול, כהאי גוונא אכתי המצוה לקנות מישראל וכן למכור לישראל, והטעם דכאן הגוי רוצה להכשיל ולקלקל מכר ישראל הן ביוקר והן בזול. ובזה מדויק ׳וכי תמכרו ממכר׳, מה שהמכר שוה, וכל שהוא בשויון, הישראל קודם. אבל אם הישראל הוא מפקיע השער, ורוצה יותר מהשער ומקח השוה בשוק, והעכו״ס מוכר במכר השוה, או אז אית ליה להאי ישראל דין מפקיע שעריס, ובגמרא (דאה ב״ב דף ל׳ ע״ב) חשבו שבתאי מוקיר שעריס לרשע, עד שאמרו ׳זרו רשעים מרחם׳ (תהלים נח ד), ואין קורין בשמו (משלי י ז, ודאה יומא דף ל״ח ע״ב),

עיין יומא (דף פ"ג ע"א). וכיון שהמוכר ישראל הוא רשע בהפקעת שעריס, שוב ליכא מצוה לקנות אצלו, דהתורה אמרה 'מיד עמיתך', ממי שהוא עמיתך במצות (שבועות דף ל' ע"א).

ועיין תשובות הרמ"א (סי' י' ביסוד השלישי), דקרא 'או קנה', מיירי אפילו כשהעכו"ס מוכר יותר בזול מהישראל. ועיין חתם סופר (שו"ת חו"מ סי' ע"ט ד"ה וגם החרס). ובשו"ת תועפות ראם (או"ח סי' כ"ב) תמה על הרמ"א, מדברי התוספות בעבודה זרה (דף כ' ע"א ד"ה ורבי מאיר) ובחולין (דף קי"ד ע"ב ד"ה עד) ובבא מציעא (דף ק"ח ע"ב ד"ה משמתינן), ומהרא"ש (שם פ"ט סי' כ"ח), והניח דברי הרמ"א בצריך עיון. ועיין בשו"ע (חו"מ סי' קע"ה סמ"א) במכר לעכו"ס, דמשמתינן דוקא היכא דהישראל רוצה ליתן לו כמו שנתן העכו"ס, אבל כשהישראל רוצה ליתן פחות, אין משמתינן אפילו יגיע היזק. ועיין ספר משפט שלום להגאון מבערזאן (ריש סי' קפ"ט), וספר דברי גאונים (כלל ע"ז אות ו').

ולמעשה, כיון שכתב שכבר הורה בזה מורה הוראה, אין אני רוצה ליכנס בתחומו, דבמקום שיש מורה הוראה, יורה יורה כדת של תורה, ואם לי לחוות דעתי במקום אחריס, ורק במקום שאין אנשים הגני משתדל להשיב כפי כוחי, בס"ד.

סימן לה

נישוק התפילין ושאר מצוות

עש"ק ויקהל התשל"ג בנ"י

מע"כ האי צורב עוסק בחוקי חורב וכו' כש"ת מוה"ר **יצחק אייזיק הלוי טירנויער** הי"ו

נישוק התפילין בשממשמש בהם

אחדשה"ט. בדבר שאלתו, במה שנוהגים בכל מושבות בני ישראל, שבשעה שממשמשים בתפילין כגון בפסוק 'לאות על ידך' וכיוצא בזה, מנשקים התפילין דבר שלא הוזכר בשו"ע.

דע דלאו כולא עלמא מנשקים, אלא ישנם גם רק ממשמשים. ובשו"ע (או"ח סי' כ"ח ס"א) כתב, וכשיאמר 'וקשרתם לאות על ידיך' ימשמש בשל יד, וכשיאמר 'והיו לטוטפות בין עיניך' ימשמש בשל ראש. מיהו בסעיף ג' שם כתב, מנהג החכמים לנשק התפילין, בשעת הנחתם ובשעת חלילתם, ובאליה רבה (שם סק"ה) בשם המקור חיים (שם סוף אות ג') כתב, דמנהג יפה וטוב לכל איש ישראל לעשות כן.

נישוק המצוות

וכתב השל"ה (מס' פסחים נר מצוה כ"ט), ראיתי מבני עליה המחבבים מצוות, היו מנשקים המצות והמרור וכל המצוות בעת מצוותן, וכן הסוכה בכניסתם ובילילתם, וכן ארבעה מינים שבלולב והכל לחבב מצוה. וכן כתב הרמ"א (סי' כ"ד ס"ד), שנוהגים קצת לנשק הציצית בשעה שרואה בס, והכל הוא חיבוב מצוה. ועיין סדר היום (סדר קריאת בשבת). וכן המנהג לנשק היד בשעה שנוגעין בספר תורה, והכל מטעם אחד דכל שנוגע במצוה שהוא עצם קדושה מנשק לחיבוב המצוה. ועיין ברית אברהם (סעליב, סי' קפ"ה) במנהג לנשק היד שנוגעין בס"ת תפילין ומזוזה. על כל פנים הוא ענין של חיבוב מצוה, וכמו ספר תורה ומזוזה כך תפילין. ובספר אור זרוע הגדול (הל' שבת סי' מ"ח) כתב וז"ל, ואחר שקרא, הולך שליח ליבור ויושב על קטידרא, וכל התינוקות הולכין ומנשקין לס"ת כשגללה הגולל, ומנהג יפה הוא לתנך את התינוקות למצות, ולזרזם וכו'. ומבואר דמצוה לנשק הספר תורה.

המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן לו

לא תתגודדו בהנחת תפלין בחול המועד

ג' לסדר כי ידעתיו וגו' התשמ"ז בנ"י יצו"א

מע"כ ידי"נ הרה"ג וו"ח נו"נ כו' כש"ת מוה"ר **פינחס אברהם מייערס** שליט"א מאנטרעאל קענ, ומצודתו פרוסה למדינת הולנד

הנחת תפילין בחול המועד

אחדכש"ת בידידות. בדבר שאלתו בענין 'לא תתגודדו' (דברים יד א), בביהמ"ד שבאים לשם אנשים מכמה בתי מדרשים להתפלל בחול המועד, משום שאין להם מנין, ויש הנוהגים להניח תפילין בחול המועד ויש שאינם מניחים, ויש מברכין עליהם ויש שאינם מברכין, והאריך בטוב טעם ודעת מי אית ביה משום 'לא תתגודדו' כמבואר בגמרא (יבמות דף י"ג ע"א).

עיקר ענין 'לא תתגודדו' לא להרבות מחלוקות

והנה לענ"ד הדין דלא תתגודדו, כבר האריכו בזה בכמה דוכתי. ותמצית הדברים, דבזמן הזה אשר בעונותינו הרבים אנחנו מועטים בין העמים, עיקר האיסור דלא תתגודדו, הוא כדי שלא יהא כל אחד ואחד הולך ובונה במה לעצמו, וירבו מחלוקות בישראל. ומרגלא בפומי, דכיון דעיקר מצות לא תתגודדו כדי למנוע מחלוקת בישראל, כל שכן שאין לעשות מחלוקות בשביל לא תתגודדו. ולכן באמת אנו רואים בזמן הזה הרבה

מנהגים דנהוג עלמא, ויודעין שיש בזה כמה מנהגים ושיטות, וכהאי גוונא פוק חזי מאי עמא דבר, והעם נהוג כעת להתפלל בבית המדרש נוסח ספרד, אשכנז, עדות המזרח, ומתפללים יחד. וגדולה מזו ראיתי בירושלים עיה"ק בכמה בתי כנסיות, ובפרט בבית הכנסת 'זכרון משה', שנכנסים שם להתפלל מכל ארבע פינות העולם, ומי שעומד לפני העמוד מתפלל נוסח שלו, אם הוא אשכנז מתפלל אשכנז, ואם הוא ספרד מתפלל ספרד, ואין פוצה פה ומצפצף, וירושלים עיה"ק עיר מלאה חכמים וסופרים.

ובאמת כי גם במקומינו כאן בבארא פארק, וגם בבית מדרשינו, מתפללים בחול המועד כמה סוגי אנשים, יש מניחים תפילין ויש שאינם מניחים, ומתפללים ביחד. והגם שלכתחילה מדקדקים שישבו כל אחד בזוית אחרת, מ"מ אי אפשר להגביל לגמרי, אמנם מהדרים שלא יעמוד לפני העמוד מי שמניח תפילין. וממילא במקום שהרוב מניחין תפילין, לכאורה יש להקפיד שלא יעבור לפני התיבה מי שאינו מניח תפילין. אך אין לבטל בשביל זה מנין קבוע, דידוע שאם יתבטל המנין בחול המועד שוב יהיה קשה לכנסם לאחר חול המועד, כי הרגל נעשה טבע ויתרגלו להתפלל בבית.

וכמו כן באופן שנייר מעלת כבודו, שמתקבצים שם מכמה בתי כנסיות, כיון שאין לכל אחד מנין בפני עצמו בחול המועד, ודאי שאין לבטל בשביל זה התפילה וכל אחד יחזיק מנהגו. ואדרבה כהאי גוונא יש לגדר ולומר, דהיכי שכולם יודעים שזה מבית הכנסת אחר, לא שייך בזה 'לא תתגודדו', דהרי לא ירבה מחלוקת בשביל זה, דהא יודעים שהם כאן רק דרך מקרה. והגם שיש לחלוק ולומר, דאדרבה כיון שבדרך כלל אינם מכאן, אין להם היתר לשנות מנהג המקום, מ"מ כיון דאין בזה משום ריבוי מחלוקת יעשו כל אחד כפי מנהגו.

ומזה שכתב מעלת כבודו שישנן שם אשכנזים יוצאי גרמניה, וחרה להם הדבר היתכן לשנות מנהג תפילה שלהם, ומעלת כבודו אמר להם שאלו ואלו דברי אלקים חיים. הן נכון האמת עם מע"כ שאלו ואלו דברי אלקים חיים, אבל אף על פי כן אם יאמרו לו שישנה את מנהגו ונוסח תפלתו, גם כן לא ירצה לשנות, ואדרבה זו מדה טובה מאד שלא לשנות, וברש"י (במדבר ח ג) להגיד שבחו של אהרן שלא שינה. אמנם מ"מ כאמור להתפלל יחד נראה לפענ"ד שמותר. והגם שהאריך מעלת כבודו תורתו בראיות גדולות לכאן ולכאן, מ"מ לא רציתי כעת להאריך, ורק כתבתי מה שנראה לפענ"ד הלכה למעשה כדת מה לעשות.

הנחת תפילין בחול המועד

והנה מה שהאריך מעלת כבוד תורתו האיך ההלכה רווחת בישראל, אי צריך להניח תפילין בחול המועד או לא. אך למותר הוא, כי מי לנו שיודע להכריח ההלכה מפי הגמרא, מה שנחלקו בו רבותינו הראשונים (הו"ד בבית יוסף סי' ל"א ד"ה וחולו) והאחרונים (שו"ע ורמ"א שם ס"ג), ונהרא נהרא ופשטיה. והרי הגר"א ז"ל אשר היה עולה כחו בתורה על בני דורו ופסק (ביאור הגר"א שם סק"ד) שלא להניח תפילין בחול המועד, ואע"פ כן לא קבלו ממנו בני דורו שהיו גם כן אשכנזים והיה מנהגם להניח, רק קצת מהתלמידים קבלו שלא להניח. ולאידך גיסא הרבה מהחסידים מתלמידי בעש"ט הקדוש שהניחו תפילין, וכבר ידוע שהגה"ק האדמו"ר מצאנז זי"ע היה משתוקק כל ימיו להפגש עם הגה"ק מבוטשאטש זצלה"ה, ולא הלך אליו מפני שהיה אומר שיש לו ג' מאות טעמים בנגלה וג' מאות טעמים בנסתר שצריכין להניח תפילין בחול המועד, ואמר שאלמלא שהיה כבר זקן, וקשה עליו לשנות, היה נוסע והיה מקבל, אבל כיון שקשה לו לשנות בימי הזקנה לא נסע אליו. גם ידוע כי לבחורים היה מצווה שיניחו תפילין בחול המועד (אות חיים ושלום שם סק"א). על כל פנים אין זה ענין של חסידים דוקא, אלא ענין של הלכה וקבלה.

ביאור 'שלא יבנה כל אחד במה לעצמו'

והנני בזה להעיר בנקודה אחת, מה שאמרו ז"ל בגמרא (מגילה דף כ"ב ע"א), מאן תנא דחייש לאיבה, רבי יוסי, דתניא אמר רבי יוסי, מפני מה הכל נאמנים על טהרת יין ושמן כל ימות השנה, כדי שלא יהא כל אחד ואחד הולך ובונה במה לעצמו, ושורף פרה אדומה לעצמו. ופירש ר"י בתוספות (שם ד"ה כמאן), דלא כל הרוצה ליטול את השם, להחזיק לעצמו כתלמיד חכם, שלא לזמן על עם הארץ, בידו ליטול, ואין אנו מחזיקין עצמינו כתלמידי חכמים לענין זה, ע"ש. ובאור הפרישה (או"ח סי' קנ"ט בדרישה סק"א) דברי ר"י, דמה שאמרו שלא יהא כל אחד ואחד הולך ובונה במה לעצמו, אין הכוונה על העם הארץ, דהעם הארץ ודאי לא יבנה במה, שהרי אינו יודע היאך לבנות במה ולא להקריב קרבן. אלא הכוונה על התלמיד חכם, שהתלמידי חכמים ירצו לפרוש עצמם כל אחד לפי מדרגתו מהשני, ואומר שלי טהור ושלך טמא,

ונמצא תורה נעשית ח"ו כמה תורות, על ידי שכל אחד בונה במה לעצמו, ולכן אמרה תורה לקבל העם הארץ, ולהיותן נאמנים לכולם, כדי שלא יפרשו התלמידי חכמים מהעמי הארצות, ע"ש. והוא באמת דרך הבעל שם טוב לקרב את כולם.

והנני חוזר על הראשונות, יהי רצון שיזכה ללמוד וללמד ולקרב לבבות לתורה ולקדושה, וינהג עדתו על מי נח, וימצא חן בעיני אלקים ואדם, ויהיו דבריו נשמעין לזכות את הרבים, כאות נפשו וכעתירת ידידו דושה"ט וש"ת בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן לז

דיבוק התיתורא לאחר התפירה

דיבוק התיתורא

בדבר שאלתו בתפילין שהתיתורא דבוק בדבק אי כשר.

הנה בביאור הלכה (סי' ל"ב סג"א ד"ה יתפור) כתב, וז"ל, שמעתי בשם אחד הגדולים שהזהיר שלא לדבק התיתורא בדבק קודם התפירה, דדבק חשיב חיבור כתפירה, וכמו שכתוב (שם) בסעיף מ"ז בהג"ה ובבית יוסף (ד"ה ומ"ש ואין צריך) שם, עיין שם. ואם כן אפשר דתפירה שאחר כך לא חשיבא כלום, וההלכה למשה מסיני נאמר רק על התפירה ולא על הדיבוק, וצריך עיון בזה, עכ"ל. נראה דלאחר התפירה לכולא עלמא מותר לדבק, ורק קודם התפירה מספקא ליה להמשנה ברורה, דאפשר דהתפירה לאחר הדיבוק לא מהני.

והטעם נראה, דלאחר התפירה התפילין כבר כשרים הם, והדיבוק וההידוק נעשה ע"י התפירה, והדבק שמשים שם אחר כך, אינו מוסיף לעצם הכשר התפילין כלל, דבלא הדבק התפילין נתפרו ונדבקו יחדיו כהלכה, והדבק אינו אלא לנוי התפילין שלא יפרדו במשך הזמן מן הגדדים, דהא אפילו אי יפרדו אח"כ קצת, אינו רק חסרון בנוי ויופי, וא"כ אדרבה יותר טוב ליתן הדבק משום 'זה א-לי ואנוהו' (שבת דף קל"ג ע"ב), שכך נראין התפילין יפין. ולכן נראה דספק המשנה ברורה אינו אלא קודם התפירה.

דיבוק הבתים

ואין להקשות מד' בתים שצריכים להיות פרודות זה מזה, וכתבו האחרונים דאין לדבקן בדבק, עיין שם סעיף ל"ח ובמשנה ברורה שם (ס"ק קע"ב), דהתם המלוה שיהיו פרודות, ולכן מספקא להו דילמא הגם שנעשו פרודות בעצם, כיון שנדבקו אזלה להו פרידתם, ואפילו התם מספקא ליה להמשנה ברורה דילמא בדיעבד יצא. אבל הכא ליכא מצוה להיותם פרודות, אלא שיהיו תפוריס, והרי נתפרו כדבעי, ממילא כהאי גוונא מותר אפילו לכתחילה.

אלא דחכם אחד הראני מה שכתב מרן החזון איש (או"ח סי' י"א אות י') לבאר הביאור הלכה הנזכר, וז"ל, מה שכתב המשנה ברורה לדבק קודם התפירה, מפני שכן הוא הדבר במלאכת הדיבוק, שלא עלה על הדעת לדבק אחר התפירה [שהרי העושין כן הוא לצאת מפסול דיבוק] אבל אין נפקותא בזה שהדיבוק אחר כן גם כן מבטל את התפירה, שאין תפירה מחברת עכשיו כלום, כיון שהוא גוף אחד מבלעדי הגידין, ואו לא מידי, ועיקר הדין אינו מוכרע, דאפשר דכל החיבורין פסלה תורה וחשוב עדיין כמפורד, אבל לא שיפסיד, עד שיחובר בגידין, עכל"ק. [ועיין גם באגרותיו (א"ח סי' קפ"ט)].

ולפענ"ד אני אדון בקרקע, דודאי נפקותא איתא אי נדבקו קודם או אחר כך, דכל שנתפרו כדבעי וכשרין התפילין, הרי כבר נתכשרו התפילין, ומה שמביא הדבק אחר כך ומחבר, אינו מחבר עצם התפילין שהרי כבר נתפרו, אלא מחבר הגדדים, שזה אין שייך להתפילין, ולמה יימא שהדבק שאח"כ מבטל את התפירה, ואין התפירה מכשרת עכשיו כלום, הא אם יפול הדבק או יסירהו, עדיין התפירה במקומה עומדת, והתפירה היא שעשתה והכשירה את התפילין, ואין הדבק מסיר התפירה משם.

אות ו' שנחסר מעובי האות

וקצת דמיון לדבר מתשובות חתם סופר (א"ח השמטות סי' קפ"ט), וז"ל, ואשר בדק לן אודות תפילין אשר אות וי"ו נתקלקל הדיו ונפרד מעובי האות, ומ"מ נשאר כדי הכשר וי"ו וכו', האם מותר להוסיף עליו דיו חדש כדי לעבות האות כמו שהיה. וכתב דאיכא למיחש שמא שוב אחר זמן יתקלקל גם השריטה דקה הנשארת עתה מהכתב הישן, ויבואו להכשיר על ידי כתב החדש, עודי הדיו שמוסיפים עתה, ואז יהיה שלא כסדרן וכו'. וכתב שדין כזה מבואר במסכת שבת (דף קי"ב ע"ב) ובעירובין (דף כ"ד ע"א) גבי סנדל שנפסקה אחת מאזניו, ומבואר שם בתוספות (ד"ה סנדל) דאף שקבע האוזן ותיקן

הסגדל נטרף ונעשה כלי אחד וטמא מדרס, ומ"מ כששוב נפסק השני ותיקנו אמרינן פנים חדשות בא לכאן ונטהר למפרע, וילפינן שם בעירובין מטומאה וטהרה לענין איסורא גבי הוקף לדירה, יעוין שם וברמב"ם (סוף פ"ז מהל' כלים הי"ב), א"כ הכי נמי דכוותיה וכו', מה שאין כן הכא הרי הוא כשר לפנינו בלי שום תוספת דיו, רק משום 'זה א-לי ואנוהו' נייפהו בתוספת דיו, וכיון דאיכא למיחש דנפק מיניה חורבא, אין ראיה משם להתיר, על כן שב ואל תעשה עדיף, ע"ש.

ומעתה לגדון דידן נמי, כיון דעל ידי התפירה הוכשרו התפילין, והדבק רק מוסיף חיזוק, אין בזה איסור לדבק. וכל שכן הוא מכתיבה עצמה, דשלא כסדרן לכולא עלמא פסול, ואפילו הכי היה מותר להוסיף הדיו אם לא משום חשש הנ"ל, כל שכן בדידן דעיקר פסול דבק מספקא להו להמשנה ברורה ומרן החזון איש, ובתפילין ליכא למיחש להתפירה שתתקלקל ותשאר כך הדבק, כי אדרבה התפירה תשאר יותר ויותר, כהאי גוונא לפענ"ד לכולא עלמא ליכא למיחש על הדיבוק שלאחר התפירה.

ועיין שבת (דף ק"ו ע"ב), ישב הראשון על הפתח ומילאהו, ובא השני וישב בגידו השני פטור ומותר. ועיין תוספות שם (ד"ה למה) שכתבו, ונראה לריב"א דסלקא דעתיה דבא וישב בגידו ליתסר, משום דמיחזי דלהוסיף שמירה לגבי הוא בא וכו'. וא"כ כל שכן בדידן, שהדבק שעשה לאחר שנעשו התפילין בהכשר גמור אינו פועל אלא ליפות התפילין ולקיים 'זה א-לי ואנוהו', דשפיר דמי.

וגדולה מזו היה נראה לפי דברי החתם סופר הנ"ל, שאף אם למשל בלי דבק היה התפילין נפרד קצת, ונתקלקל במשך הזמן עד שהיו צריכין תיקון, ועל ידי הדבק אינם נפרדין, מ"מ נראה דכשר, דומיא דדיו פסול אצל דיו כשר, שכל זמן שהדיו כשר שם, אף שודאי הדיו הפסול מחזק להדיו הכשר שישאר שם ויעמוד ימים רבים, מ"מ כיון שאינו עושה פעולה בעצם הכתיבה, אלא מחזק הדיו הכשרה, כשר הוא. א"כ הכי נמי בדידן, הגם דלולי הדבק היו התפילין מתקלקלים, שהדבק גרם שלא יתקלקו התפילין ומעמידם שיתקיימו ימים רבים ועל ידו התפירה קיימת, מ"מ אין זה פסול בתפירה וכשר, כך נראה לפענ"ד.

בשהדיבוק מועיל שלא יפרד

והיות כי המשנה ברורה אפילו קודם התפירה מספקא ליה, וגם החזון איש בעצם הדין מספקא, נראה לפענ"ד דאין להזניח הסופרים שמדבקים לאחר התפירה ומקיימין 'זה א-לי ואנוהו', והרוצה להחמיר לעצמו יחמיר אבל לא לאחרים, כך נראה לפענ"ד.

דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן לח

א. אמירת לשם קדושת תפילין בצביעת הרצועות

ב. צביעת הרצועות מבפנים

ג. בדיקת ציצית בשבת

מע"כ ידידי הרב הגאון וכו' מוה"ר **ישראל טאפלין** שליט"א אב"י בבית המדרש גבוה בליקווד נ.ז.

שכח לומר לשם קדושת תפילין בתחילת השחרת הרצועות

א. אחדשה"ט וכו', רק לאות שעיינתי בדבריו היקרים. מה שדן בביאוריו לספר הליכות ישראל (סי' י"ח) בענין אם שכח לומר בהתחלת השחרת הרצועות לשם קדושת תפילין ואמר באמצע ההשחרה לשם קדושת תפילין, אי הרצועה כשרה.

לשמה בתיקון ספר תורה

הנה זה כמה שנים נשאלתי אודות ספר תורה שמצאו בו פסול בשעת הקריאה שנפל הדיו, ובעל הבית אחד הלך ותקנו מדעת עצמו ולא אמר קודם התיקון שהוא עושה כן לשם קדושת ס"ת, וטענתו בפיו דהא יודע הוא שהס"ת קדוש ומקודש, וודאי כוונתו לשם קדושת ס"ת. והארכתי אז בדבר, והבאתי מכמה פוסקים שהס"ת כשר, דכאן עדיף מסתמא לשמה. והטעם דבזמנם שהיה אדם כותב סתם ספרים לעצמו וכיוצא בו וגם תקן ס"ת, הרי יש לחשוב שלא לשם ס"ת תיקן. אבל בזמנינו שאנחנו מחזיקים הס"ת בקדושה גדולה, ואם נפל קצת דיו נפסל, ובא אדם שיודע שנפסל הס"ת ורוצה לתקן ומוציא הס"ת בדחילו ורחימו בקדושה וטהרה והולך לתקן מה שנפסל, א"כ אין לך לשמה גדול מזה, שא"ו אין אדם כותב מוסיף או מגרע בס"ת אלא מתקן להכשיר, כהאי גוונא הס"ת כשר. והארכתי בזה בס"ד.

בשמעשיו מוכיחים על מחשבתו

והבאתי קצת מדברי הרשב"א (קידושין דף נ' ע"א) דאפילו למאן דאמר דברים שבלב לא הוי דברים, מ"מ כשמעשיו מוכיחין עליו לכולא עלמא הוה דברים, וגם המעשה מוכיח על מחשבתו. ועיין ספר מאיר

עיני סופרים (סי׳ י״ט ס״ח). וכן נראה כהיום לענין תפילין גמי דאדם העוסק בכל יום בהשחרת תפילין, הגם כי לכתחילה ודאי טוב שיאמר בכל פעם ופעם ובכל רגועה ורגועה לשם קדושת תפילין, מ״מ אם כבר השחיר בדיעבד כשר. ואם ירגה יחזור וישחירן בכוונה לשמה, כדעת ידידי הגרי״י פישר זצ״ל (שהובא בביאורים לס׳ הליכות ישראל שם), ומהני בזה ולא חיישינן מדין כתב על גבי כתב שיש בזה ערעורים, אלא דמעיקר דינא ממילא כשרים. [ועיין ביאור הלכה (סי׳ ל״ג ס״ד ד״ה פסול)]. [עיין עוד משנה הלכות חי״ב סי׳ קצ״ח]

אין להשחיר הרצועות מבפנים

ב. וכאן המקום להעיר על מה שהנהיגו כמה סופרים להשחיר הרצועות גם מצד הפנים שיהיו שחורות משני עבריהם, ותולים עצמם על קנה רצון. ולפענ״ד אסור לעבוד תפילין כאלו משום ״ואל תיטוש תורת אמך״ (משלי ו׳ ח׳), ואם הסופר הנ״ל כתב תפילין יש לחוש שלא להניחם. כי כמו שקל הוא בדעתו לשנות מנהג ישראל של שלשת אלפים שנה שלא להשחיר הרצועות מבפנים, כן קל הוא בידו לשנות דברים אחרים בכתיבה ואין סומכין עליו כלל. ולענ״ד הראיה שרצו לסמוך על האור זרוע שכתב (סי׳ תקס״ד) דעכשיו שנהגו לעשות הבתים שחורות, צריך להשחיר הרצועות בין מבפנים בין מבחוץ, עכ״ל. אמת שהבית יוסף (או״ח סי׳ ל״ג) הביא דעת הרמב״ם (תפילין פ״ג הי״ד), וכתב דלפי דעתו היה צריך להשחיר הרצועות גם מבפנים, מ״מ כתב דלא נהגו כן, וכך כתב רבינו הרמ״א אחריו (דרכי משה שם סק״ב) דלא נהגו כאור זרוע.

עוד ראיתי אחרי רואי בספר אות חיים ושלום לכ״ק אדמו״ר ממונקאטש (סי׳ ל״ג אות ב׳) שפלפל בזה. וסיים, ולפלא שלא הזכירוהו המפרשים והנושאי כלים בשום מקום שיהיו הרצועות שחורות גם מבפנים, ולא ראינו ולא שמענו מעולם מי שנהג זה כלל להחמיר כדברי השער הכוונות (ענין התפילין סוף דרוש ד), על כן בודאי אין לעשות חדשות עד יערה עלינו רוח ממרום במהרה בימינו, עכל״ק.

שלא לשמה בצביעת שני הצדדים

וגם יש לעיין אם לא יהיה בכהאי גוונא פסול של לשמה בענין שצובע את שני הצדדים כאחד, דהנה הא דרצועות שחורות הוא הלכה למשה מסיני (שבת דף כ״ח ע״ב) וצריך לשחרן לשמה (טור או״ח סי׳ ל״ג בשם ספר התרומה הל׳ ס״ת סי׳ קנ״א), א״כ אם יתחיל לצובען לשמה, נמצא כשצובע צד השני מיד הוה ליה עושה מלאכה אחרת. ועיין רמב״ם (פרה אדומה פ״ז ה״ג) שכתב, הממלא באחת ידו, ועושה מלאכה בידו האחרת, או הממלא לו ולאחר או שמילא לשנים כאחת, שניהם פסולין, שהמילוי מלאכה ונמצא כל מילוי משניהם כאילו עשה עמו מלאכה אחרת. וכתב עליו הראב״ד בהשגות, אמר אברהם, דעתי בכל אלו לא משום מלאכה הוא נפסל, אלא מפני היסח הדעת שהוא שורש פיסול המלאכה והוא נקרא על שמה, וכל מקום שתמצא פיסול על שם מלאכה לא תתלה אותו אלא על היסח הדעת, חוץ מן העושה מלאכה בגוף המיס ובגוף העפר שנפסלים אפילו לא הסיח דעתו מהן וכו׳. וכללו של דבר אין אדם יכול לכוין דעתו לשני דברים כאחד, או לשני בני אדם כאחד נפרדים במעשיהם. והטעם שהמילוי פוסל בו היסח הדעת בין לו בין לאחר, ומקדיש אינו פוסל בו לאחר, מפני שנוטלין שכר על מילוי ואפילו יש בו טובת הנאה וכממלא לעצמו דמי וכו׳, ע״ש. ונמצא לא מיבעיא להראב״ד ז״ל שהצובע רצועה משני צדדים הנה הוה ליה ממש דומה, דעושה מלאכה עם מצות צביעת הרצועה, וממילא נפסל הלשמה מטעם היסח הדעת, אלא אפילו להרמב״ם נמי הרי יש כאן מלאכה אחרת שהיא הצביעה מצד השני, שהוא מלאכה אחרת לגבי לשמה של הרצועה.

תיקון מנא בבדיקת ציצית בשבת

ג. בענין בדיקת ציצית בשבת, האריך הרבה אי יש בזה משום תקון מנא בשבת. וקצת אמרתי לפי מה שאיתא (סוכה דף ל״ג ע״ב) בהדס שעלו בו ענבים אם מותר להורידן ביו״ט משום תקון מנא, ומסקינן שם דאם יש לו הדס אחר מתוקן מותר להוריד, דלא הוה מתקן מנא שהרי יש לו הדס כשר. עיין בשו״ע (או״ח סי׳ תרמ״ו ס״ב) ובמשנה ברורה (שם סק״ז), והבן. ואפשר לדידן נמי אם יש לו טלית אחר שאם יפסל זה ילבש השני, ליכא משום תקון מנא.

עוד יש לומר, דבזמן הזה שכל אחד יש לו טלית מיוחד לשבת, ובמו״ש כשמקפל ומניח הטלית לשבוע הבא הוא מסתכל אם לא נתקלקלו הציצית, א״כ הוה ליה בחזקת בדוק משבוע העברה, ולא דמי לבודק בכל יום שאפשר שנפסל בינתיים, וממילא כהאי גוונא ליכא משום תקון מנא. ולהפריד לשם הפרדה ליכא איסור, והבן כי קצרתי.

דושה״ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן לט

לשמה במליחת העורות לרצועות

ג׳ עקב התשל״ז בנ״י יצו״א
מע״כ האי צורב עוסק בחוקי חורב ירא״מ וכו׳ כש״ת הרב **שרגא פייוויל קופמאן** הי״ו לעקוואד נ.ז.

אחדשב״ת, ראשון לציון אבקש סליחתו אולי לא תיארתיו כראוי, כי לא ידעתיו לכנותו ויקבל הכבוד כפי הראוי לו.

מליחה שנעשה על ידי חופשים

ובדבר שאלתו באומן העושה רצועות לתפילין, ואופן עשייתן הוא כך, שאחר הפשטת העור מהבהמה מולחים העורות, כדי שיוכלו לעמוד ולהתקיים כמה חדשים, ולא יסריחו ולא ירקבו עד זמן העיבוד, האמנם עצם המליחה ההוא נעשה על ידי יהודים שאינם שומרי תורה ומצוות רח״ל. ונפשו בשאלתו אם המליחה ג״כ צריך להיות לשמה, וא״כ אי מהני מה שיאמרו להחפשים שיעשו המליחה לשמה. ולפענ״ד אין כאן בית מיחוש, וכל מלאכה שנעשה עם העורות שלא לשם עיבוד, יכולין לעשותו ע״י עכו״ם אפילו לכתחילה, וכשר מכל מקום אם אחר כך יעבדהו לשמה.

מחלוקת הראשונים בעיבוד לשמה

ואפרש שיחתי, דהנה נחלקו הראשונים ז״ל בעצם דין עיבוד לשמה, דעת הרמב״ם ז״ל (תפילין פ״א הי״א), דאם הנכרי מעבדו פסול, אפילו אמר לו ישראל עבד עורות אלו לשם ספר תורה. והרא״ש (הל׳ ס״ת סי׳ ג׳) כתב, שנהגו העם כרבינו ברוך, שאם מעבדו העכו״ם וישראל עומד על גביו ומסייעו שרי. ועיין טור (יו״ד סי׳ רע״א) ובית יוסף (ד״ה ומ״ש רבינו בשם ה״ר ברוך) וב״ח שם (ד״ה ומ״ש בשם ה״ר ברוך). ובשו״ע (או״ח סי׳ ל״ב ס״ט) הביא שתי הדעות, והרמ״א הכריע כהרא״ש. ומיהו המנהג לפי פסק האחרונים, שלכתחילה ישים הישראל בעצמו העורות לתוך הסיד לשמה, ויאמר לעכו״ם שכל שאר מלאכת העיבוד יעשה הוא ג״כ לשמה, ועיין בזה במשנה ברורה (סי׳ ל״ב סק״ל), וגם אי מהני מה שתחלתו נעשה על ידי עכו״ם והגמר נעשה על ידי ישראל. ואין כאן מקומו להאריך.

עיבוד לשמה ברצועות

והנה רצועות של תפילין אי בעי עיבוד לשמה, נחלקו ג״כ הראשונים ז״ל, דעת הרמב״ם (תפילין פ״ג הט״ו), דתפילין ועור הרצועות בעי עיבוד לשמה [אבל בעור שמחפין בו אינו צריך עיבוד כלל]. ודעת הרמב״ן (במלחמות סוכה דף ט׳ ע״א), דתפילין לא בעי עיבוד לשמה בשום דבר, וכל שכן בעיבוד הרצועות. ולדידיה לא בעינן לשמה אלא היכי דגלי קרא, דומיא דלילית דכתיב ביה (דברים כב יב) ׳גדילים תעשה לך׳. ומדברי בעל המאור שם נראה דבעי לשמה בין בתפילין ובין ברצועות. ודעת הנמוקי יוסף פרק נגמר הדין (סנהדרין דף מ״ז ע״ב) וז״ל, ולענין עיבוד קיימא לן דלא שנא ספרים ולא שנא תפילין ומזוזות צריכין עיבוד לשמה, אבל רצועות של תפילין לא בעי עיבוד לשמה, דמשמשין מינהו, והזמנה במשמשין לאו מילתא הוא, ע״ש. והסמ״ג (עשין כ״ב) כתב, הקלף שכותבין בו פרשיות, וגם הרצועות וגם עור הבתים צריכים להיות מבהמה טהורה כו׳, וגם צריכין עיבוד לשמה. ולכאורה משמע דאכולהו קאי, כלומר גם ארצועות, וכן פירשו בו האחרונים ז״ל. וכך כתב להדיא הרבינו ירוחם (נתיב י״ט חלק ד׳), וצריך הכל עיבוד לשמה הקלף והעור הרצועות והבתים, ע״כ. הנה הגם שכתב וצריך הכל עיבוד לשמה, חזר והדגיש הרצועות. ובשו״ע (או״ח סי׳ ל״ג ס״ג) ובלבוש (שם) ואחרונים (מג״א סק״ד), פסקו דברצועות נמי בעינן לשמה, ועיין שו״ת דבר שמואל (סי׳ י״ט). היוצא לנו מזה על כל פנים דרצועות נמי בעי עיבוד לשמה.

מתי מתחיל חובת העיבוד

ועתה נבא לבאר מאימתי מתחיל העיבוד דבעי לשמה, ואי בעי כל המעשים או סגי בכל דהוא. והנה מלשון הפוסקים משמע לכאורה, דהנתינה בסיד הוא תחילת העבודה ועיקרה, ואם הנתינה לסיד היתה על ידי ישראל לשמה, הרי דשאר הדברים כגון גרירת השער וההחלקה ע״י אבן הפימ״ס וכיוצא בזה, לאו כלום הוא. ואם הנתינה בסיד לא היתה על ידי ישראל, אפילו נעשו כל שאר הדברים לשמה, לא מהני. ועיין שו״ע (יו״ד סי׳ רע״א ס״א) וברמ״א, ובערוך השלחן (שם ס״ח).

ברם לשון הרמב״ם (תפילין פ״א ה״ו), שלש עורות הן, גויל קלף ודוכסוסטוס. כילד, לוקחין עור בהמה או חיה ומעבירין השער תחילה, ואחר כך מולחין אותו במלח, ואחר כך מעבידין אותו בקמח, ואחר כך בעפצא וכיוצא בו מדברים שמכווצין את העור ומחזיקין אותו, ע״ש. הנה זכר הרמב״ם ז״ל דמולחין אותו במלח ובכלל העיבוד הוא, ועיין כסף משנה (שם). איברא דבמסכת שבת (דף ע״ה ע״ב) במתניתין, והמולחו ומעבדו, ופריך בגמרא היינו מולח היינו מעבד, ופירש רש״י (ד״ה היינו) אטו מליחה לאו צורך עיבוד הוא. ובדף ע״ט (ע״א), ת״ש דאמר רב חייא בר אמי, שלשה עורות הן, מצה וחיפה ודיפתרא, מצה כמשמעו דלא מליח ולא קמיח ולא עפיץ כו׳, חיפה דמליח ולא קמיח ולא עפיץ, דיפתרא דמליח וקמיח ולא עפיץ. הנה מבואר דמליחה הוא חלק ממלאכת העיבוד, ואם כן המולח עורות צריך נמי למלוח לשמה.

וראיתי קדוש מדבר, רבינו הגדול הנודע ביהודה (תנינא סי׳ קע״ה), שהעיד בשם סופר דקהילתו, שאמר לו סדר עיבוד כך הוא, מתחלה נותן העורות במים לג׳ או ד׳ ימים כדי שיתרككו העורות, ואחר כך לוקח אותם האומן משם, ונותן אותם למים שיש בהם סיד ואפר ושם מתעבדים, והסופרים הולכין לבית האומן קודם שיתן אותן במי הסיד, והסופרים עצמם מניחים אותם למי הסיד עם האפר, ועיקר העיבוד הוא הסיד, והאפר והשהייה במים לבד אין בהם שום מעשה עיבוד, ע״ש. אמנם בעטרת זקנים כתב (או״ח סי׳ ל״ב סק״ד) וז״ל, וכך יאמר כשישים אותן במים, לשם קדושת ישראל, לשם תפילין ומזוזות וקמיעות, ולשם עור לבתים ותפילין אני אשים עורות אלו למים, ואז כשר לכתוב עליו כל מה שירצה, ע״ש. הנה נראה מחלוקת בנתינת עורות למים אי בעי על ידי ישראל ולשמה.

ובקסת הסופר (סי׳ ב׳ ס״ב) כתב, צריך שיהיו העורות מעובדין לשמה, דהיינו כשמניח אותן לתוך הסיד שהוא תחילת העיבוד יאמר, עורות אלו אני מעבד לשם ספר תורה וכו׳, ושים אותם לתוך הסיד, וכיון שהתחלת העיבוד הוא לשמה אזי גם המלאכות אחרות וכו׳, ומ״מ נכון שגם בכל מלאכה ממלאכות האחרות יאמר כן שהוא עושה לשמה, וכן בתחילה כשנותן את העורות לתוך המים שיתרككו ויוכשרו לעיבוד, יאמר ג״כ שהוא נותן אותם לשמה, אבל בדיעבד כל זאת אינו מעכב. ועיין לשכת הסופר (שם) דפסק לכתחילה כעטרת זקנים, שנמשך בזה אחר הדרוך שאמר (ד״ה אם לא) שכתב, דבכל מעשה שהוא עושה יאמר כך, וכתב גם כשמניחן במים בתחילה, ולא כנודע ביהודה תנינא, ע״ש. ולפי זה מאחר דכתב דאפילו במים שהוא רק לרכך ולא לשום עיבוד, לכתחלה צריך לעשות לשמה. א״כ מליחה שהוא חלק מהעיבוד עצמו וכמו שכתב הרמב״ם ומבואר בגמרא, דמולח היינו מעבד, כל שכן דצריך להיות לשמה.

ברם לאחר העיון זה אינו, דנראה פשוט דכל הני מלאכות שחשבו, ואפילו אינם מלאכת עיבוד, וכגון שריה במים וכיוצא בו שאינו ממלאכת עיבוד בעצם הקלף, מ״מ הרי הם חלק מעשיית הקלף. וכגון שלקח עורות לעבדם, כדאי שגם הסרת השערות והנתינה למים יתן הכל על ידי ישראל לשמה, משום שכל פעולות אלו הם לעיבוד הקלף. אבל אם נותן העורות במים סתם לכבסם שיהיו נקיות וכיוצא בו, ואין כוונתו בשריה זו לשם עיבוד, אלא לשם כיבוס או לחזק העורות שיתקיימו ימים רבים, אין זה בכלל עשיית ועיבוד העורות לשם קלף כלל, ואין לזה שום דין עיבוד אם חיסר עיבוד זה ולא עשה לשמה, שהרי אין זה בכלל העיבוד, אלא ענין אחר להחזיק ולהעמיד העורות שלא יתקלקלו.

עיבוד בנתינת המלח

ולפי זה הכי נמי בנדון דידן, נתינת המלח לאחר השחיטה מיד דאינו מענין העיבוד לעורות אלו, אלא נותנין המלח לחזקם שלא יסריחו, ודאי שאין לזה שום שייכות עם עיבוד לשמה שכתב הרמב״ם ז״ל. והגם דלענין שבת מקרי עיבוד וחייב עליו, התם מלאכת מחשבת אסרה תורה (בילה דף י״ג ע״ב), וכיון דכוונתו לעבד העור להתקיים ממילא הוה ליה בכלל עיבוד ושפיר אמרו מולח היינו מעבד. אבל הכא מה שנוגע לענין עשיית הקלף, כיון שאין מכוין בזה לעבד לשם עיבוד עורות לקלף, כהאי גוונא לא בעי כלל לשמה, ושפיר דמי לעשותו על ידי עכו״ם. וכמו דלא בעינן הפשט העורות לשמה, וכן הובלתן ממקום למקום, הכי נמי המליחה שאינו לעיבוד הקלף לא בעי לשמה.

והגם שהיא סברא המתקבלת על הדעת, מ״מ אדיא קלת ראיה מדברי הטור (שם) שכתב לענין מקום שאין להם ספר תורה שהקלף נעשה לשמה וז״ל, אבל אם יש להן יכולת להחזיר היריעות הדק לידי מתוח ולהעביר עליהן סיד לשמה, הרי יצאתם ידי עיבוד לשמה, ע״ש. הרי לך דאפילו לאחר שכבר נעשה קלף ונעבד כולו לגמרי שלא לשמו, אפילו הכי אם אפשר להחזירו לאיתנו הראשון כמו שהיה קודם שנעבד, ולחזור ולתקנו לשמה, שפיר דמי והוה ליה לשמה, כיון שבטל מעשה הראשון שעשה שלא לשמה על ידי החזרתו לאיתנו, ועכשיו תיקן הקלף ועיבדו לשמה וכשר.

אם כן כל שכן וקל וחומר בדידן, שהמעשה שעשו לא עשו מעולם לשם עיבוד ולא נעשה לשם מלאכת עיבוד המליחה, א״כ אפילו נימא דפעל קלת בעיבוד, מ״מ כיון שכל עיקר מלאכת העיבוד מתחילים וגומרים לאחר זמן על פי אופן עשייתם, לכן מליחת העורות לא הוי כלל בכלל העיבוד ולא בעי לשמה לכול עלמא והוא היתר גמור, כך נראה לפענ״ד.

ובזה הנני ידידו מוקירו בלתי מכירו, וי״ר שיזכה ללמוד תורה לשמה, דושה״ט וש״ת בלב ונפש ובברכת כוח״ט

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח״י סי׳ קפ״ד]

סימן מ

עור העדיף לכתיבת סת"ם

מחלוקת הרמ"ע והחתם סופר איזה עור עדיף

בדבר המחלוקת הרמ"ע מפאנו והחתם סופר בעור של בהמה שחוטה ועור של נבילה, איזה מהם עדיף לכתיבת ספר תורה. הובא בקצת הסופר (סי' ג' לשכת הסופר אות ד'), דעת הרמ"ע (שו"ת סי' ל"ז ד"ה ובטעמי) דשחוטה עדיף, ומרן החתם סופר ז"ל הגיה דבשבת (דף ק"ח סוף ע"א) לא משמע כן. והיינו דאיתא שם שאל ביתוסי אחד את רבי יהושע הגרסי, מניין שאין כותבין תפילין על עור בהמה טמאה, דכתיב (שמות יג ט) 'למען תהיה תורת ה' בפיך', אלא מעתה על גבי עור נבלות וטרפות אל יכתבו, אמר ליה אמשול לך משל למה הדבר דומה, לשני בני אדם שנתחייבו הריגה למלכות, אחד הרגו מלך ואחד הרגו איספקליטור, איזה מהן משובח, הוי אומר זה שהרגו מלך, אלא מעתה יאכלו, אמר ליה התורה אמרה (דברים יד כא) 'לא תאכלו כל נבילה' ואת אמרת יאכלו, אמר ליה קאלוס [כלומר משובח]. הרי דנבלה שמתה מאליה משובחת יותר משחוטה. ודחה הקצת הסופר בשם האור זרוע (ח"א הל' תפילין סי' תקל"ו) דהאי שהשיב לו רבי יהושע לא היה רק לדחותו, ע"ש.

קדימות עור שחוטות לנבילות

ונראה לפענ"ד דכן יש לדייק מלשון האשכול (הל' ס"ת ל"ג ע"א), שכתב גרסינן בפרק שמונה שרצים (שבת דף ק"ח ע"א) תנו רבנן כותבין תפילין על גבי עור בהמה טהורה ועל גבי עור חיה טהורה ועל גבי עור נבלות וטרפות שלהן וכו', ומדגרס לשון אפילו על עור נבלות וטריפות [שלא כלשון מסכת סופרים (פ"א ה"א)] משמע דשחוטות קודמות. גם לשון הרמב"ם (תפילין פ"א ה"י), אבל כותבין על גבי עור בהמה וחיה ועוף הטהורים ואפילו נבלות וטרפות שלהן, משמע כנ"ל דשחוטה עדיף. גם מלשון הגמרא דידן (שם) שהקדימו כשרות, משמע דכל הקדוש קודם. ובקול הרמ"ז (לר' משה זכותא, תיקון ג' סק"א) כתב וז"ל, הירא דבר ה' וחרד לדבריו, יהא נזהר לכתוב סתם על עורות של שחוטה וכשרה שנתקיים בה הברכה. והמפרש שם כתב וז"ל, אמר הקטן יעקב קאפיל איש ליפשי"ץ, הנה ידוע אף כי מדינא דגמרא נבלה וטרפה שפיר קרינן בהו מן המותר בפיך, עם כל זה הזהיר הרב לכל ירא וחרד לדבר ה', לדרור דוקא עורות שחוטה וכשרה שיתקיים בה קדושת ברכה, וטעמו כמו שמסיים שלא יהא שם אחיזה לחיצונים, ע"כ ע"ש.

ביאור המשל דרבי יהושע

אלא דאם כן צריך ביאור משל דרבי יהושע שחשוב יותר ומשבח האי שהרגו המלך. ואשר נראה לפענ"ד דהנה יש לדייק הלשון שאמר, משל לשני בני אדם שנתחייבו הריגה למלכות, הא השוחט בהמה עושה מצוה והבהמה הסכימה לכך בשעה שנברא, כמו שאיתא בספר מקדש מעט על תהילים (חלק ביהכנ"ס פ' קמ"ה פסוק ט') בשם מהר"י גיקטליא ז"ל בספרו שערי אורה, על הפסוק (ויקרא יא מו) 'זאת תורת הבהמה והעוף', הנני פותח לך מפתח גדול, מה ראה השי"ת לצוות בתורה לשחוט בעלי חיים לאכילת אדם, והלא כתיב (תהילים קמה ט) 'טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו', ואם הוא מרחם היאך הוא צוה לשחוט הבהמה זו לאכילת אדם. אלא הסוד בזה ראש הפסוק שאמר 'טוב ה' לכל' בודאי, ולפיכך 'ורחמיו על כל מעשיו'. וזה הפירוש, במעשה בראשית נסתכם עם בהמה זו לשחטה ואמרה היא טוב וכו', ואמר השי"ת בבריאת העולם להעמיד לפניו הבהמות, ואמר להם רצונכם להשחט ויאכל אתכם אדם, ותעלו ממדרגת הבהמה שאינה יודעת כלום למדרגת האדם שיודע ומכיר את השי"ת, ואמרו הבהמות טוב ורחמים הוא עלינו, שהרי כשהאדם אוכל חלק מחלקי הבהמה חוזרת ונעשית חלק מחלקי האדם, והרי חזרה הבהמה אדם ושחיטתה רחמים, ע"כ. ולפי זה אדרבה תקשה היאך נאמר דחשובה בהמה שנהרגה מאת המלך, הרי זו נעשית נבלה ולא תעשה עוד חלק מחלקי האדם, אשר זה היה עיקר רצונה בשעת הבריאה לעלות ממעלת בהמה למעלת אדם. ואם כן מה שהרגה מלך ונאסרה באכילה, ודאי חסרון הוא לה, שעל ידי כך נחסר ממנה כוונת הרחמים בעת הבריאה לעלות למדרגת אדם. עוד קשה מה שאמר משל לשני בני אדם שנתחייבו הריגה, ובאמת אין הבהמה נתחייבה בהריגה, דשחיטה מרצונה הטוב היא, דנתרצתה בזה.

בהמה שנשחטה ולא אכלוה גרועה מנבילה

ולולא דמסתפינא היה נראה לפענ"ד, על פי מה שכתב רש"י (ע"ז דף י"א ע"א ד"ה עיקור) דאסור לגרוס לבהמה טריפות בידים, וגדולה מזו כתב הר"י מיגא"ש (הו"ד בשיטה מקובצת ב"ב דף כ' ע"א) אהא דאמרו בגמרא (שם) וכן האבר והבשר שהם מדולדלים וכו', ופריק כיון דאיכא צער בעלי חיים וכו'. וז"ל, וליכא למימר דשחיט לה ופסיק לה לההוא אבר ושדי לכלבים וכו', ועוד דכיון דלאו בת שחיטה היא שחיטתה נמי צער בעלי חיים, דהא

הריגה היא ולא שחיטה, ע"ש. הנה ביאר לן הר"י מיגא"ש דבהמה שאינה בת שחיטה ואינו רוצה לאכלה, איכא נער בעלי חיים בשחיטתה. ועיין בספרינו משנה הלכות חלק ד' סימן רל"ט באריכות. [עיין עוד משנה הלכות ח"ו סי' רט"ז, ח"י סי' פ"ב]

ולפי זה אתי שפיר, דהאי ביתוסי נמי לא הקשה מבהמה שחוטה ששחט אותה אדם לאכילה, שעור זה ודאי יפה הוא לתפילין, שהרי זהו רצונה של הבהמה להישחט ולהתעלות, וא"כ כל שכן שעכשיו גם מעורה יעשה תפילין ויתעלה הבשר ועורו כולו לשם. אולם נתקשה אבהמה שהרגה אדם והיא בהמה כשרה, או כגון ששחט בהמה שנטרפה, או שחט בהמה כשרה ואין דעתו לאכלה, או שמתה מאליה והיא נבלה, דבכהאי גוונא לא הסכימה הבהמה כלל להרגה אפילו על ידי שחיטה. וזו היתה שאלת הביתוסי, כיון דמעור בהמה טמאה אין עושין תפילין, אם כן בהמה טהורה שאסורה באכילה, או שאין אוכלין אותה רק שוחטין לאיזה סיבה, נמי לא יהא מותר לכתוב עליהם תפילין. ועל זה המשיל לו משל לשני בני אדם שנתחייבו הריגה למלכות, שכאן נמי כיון דשוחט בהמה זו לא לאכילה, אלא לכתוב עליה תפילין וכיוצא בו, הוה ליה בכלל הריגה ולא שחיטה, דשחיטה לא מקרי אלא כששוחט על מנת לאכול, ועל זה השיב המשל.

ומעתה לפי זה עלתה לן דבר חדש, דבהמה שנשחטה ואכלו את הבשר ממנה בכשרות ובירכו עליה ברכת שחיטה, ודאי ראשונה היא לתפילין, שהרי זהו רצונה של בהמה. אבל בהמה שנשחטה ולא אכלו הבשר, או נתגבלה בידים ומתה כנבילה, הגם שבאמת גם היא כשרה לתפילין, מ"מ נבילה שמתה מאליה טובה הימנה, דהכא הרגה ספקליטור והתם הרגה המלך, ואתי שפיר דברי הרמ"ע בס"ד.

שחיטת בהמה שלא לצורך אכילה

ולעצם הדין אי מותר לשחוט בהמה שלא לצורך אכילה, נחלקו בזה הפוסקים, עיין ט"ז (יו"ד סי' קי"ז סק"ד) שחלק על המשאת בנימין (סי' כ"ה) ועיין בש"ך (שם סק"ח), לענין לשחוט כבשים בשביל העורות, דהשוחט כבש רק בשביל העור אפילו לעשות תפילין, מ"מ לגבי הבהמה הוה ליה כהורגה לפי דעת הר"י מיגא"ש שהבאתי לעיל.

סימן מא

תפילין שנכתבו השל יד בכתב בית יוסף והשל ראש בכתב האר"י

ב"ה ה' לסדר ואברכך ה'תשל"א ברוקלין נ"י יצו"א

מע"כ ידידי הב' המופלא ומופלג וכ' כמר **אלי' ניימאן** הי"ו

אחדהש"ט, מכתבו קבלתי בזמנו, אמנם לאו כל העתים שויס והייתי טרוד ומוטרד ולא התפנתי להשיבו בלתי היום. וראשונה אבקש סליחתו אולי לא שתי עדיו עליו כראוי, כי בבלתי מכירי קאמינא, ויקבל כל הכבוד כפי הראוי לו.

ובדברי תורה אשר שאל במי שקנה תפילין בשנת תשכ"ו מסופר, ולאחר זמן נתנם לבדוק, ומצא הסופר שהתפילין של יד נכתבו על פי שיטת וכתב הבית יוסף, והשל ראש על פי כתב ושיטת האר"י הקדוש, ונפשו בשאלתו. א. אי יצא בארבע השנים שעברו מצות תפילין. ב. אם תמצא לומר יצא, לכתחילה או דיעבד. ג. ואי יש לו להלוקח על כל פנים טענת אונאה, כיון דאנן נוהגין בכתב האר"י ז"ל. ד. אי חייב המוכר להחליף פרשיות אחריס, או נתאנה הלוקח ומחזיר לו המעות. ה. אי חסרון שימת לב בשעת הכנסת הפרשיות, הוי כמזיד לחייב בקנס כשאר מכשיל. ו. אי האונאה הוא רק על השל יד שנכתב בכתב הבית יוסף, או גם על השל ראש. ז. אי נימא ביטול מקח, אי מחייב לשלם לסופר דמי השתמשות של משך הארבע שנים. ח. וגם אי יש נפקא מינה, אי תפילין של יד ושל ראש הוה ליה מצוה אחת לענין זה, עכ"ל.

שינוי בכתב התפילין

ואשיבנו על ראשון וממילא יתורצו כל הספיקות. הנה בדין שינוי בכתיבת התפילין, אי יש בזה משום פסול בשינוי כתב האר"י ז"ל להבית יוסף ז"ל. ונרחיב קצת בכלל, בענין המשנה בכתב איזה מהם פוסל.

הנה הטור (או"ח סי' ל"ו) כתב, אלו האותיות שצריך לדקדק בכתיבתן וכו', ואלו האותיות שצריך לתייגם וכו', ובשימושא רבא (סוף הל' קטנות הל' תפילין להרא"ש) פסל אם חיסר אחת מאלו התגין. ואדוני אבי זכרונו לברכה כתב (רא"ש הל' קטנות סוף הל' תפילין בסדר תיקון תפילין), בגמרא דידן לא הוזכרו אלו התגין, ולא מסתבר כלל לפסול בחסרון אלו. והרמב"ם לא כתבם בחיבורו, אך כתב אחריס וזה לשונו (תפילין פ"ב ה"ט) וכו',

ואם לא עשה את התגין או הוסיף וגרע בהן לא פסל, עד כאן לשונו, הלכך טוב שיעשה כולם, כי אין פסול בשנוי ולא בתוספת וגרעון, עכ"ל. וכתב הבית יוסף (ד"ה ולא"א ז"ל) ואדוני אבי זכרונו לברכה כו', בגמרא דידן לא הוזכרו אלו התגין, ולא מסתבר לפסול בחסרון ויתרון אלו התגין, גם בספר התרומה (הל' תפילין סי' רי"ג ד"ה כתוב בשימושא רבא) כתב, ומיהו בתלמוד שלנו לא מצינו כל זה, ואין לסמוך על השימושא רבא במקום שהתלמוד חולק עליו. וכן כתב הברוך שאמר (ס"ק ע"ח). ובשו"ע (או"ח סס ס"א) כתב, צריך לדקדק בכתיבת האותיות, שלא תשתנה צורת שום אות מהם ולא תדמה לאחרת. הג"ה, ולכתחלה יכתוב בכתיבה תמה, כמבואר בטור ובשאר פוסקים, והוא ידוע אצל סופרים, מיהו אם שינה בצורת הכתב אינו פסול, ע"ש.

הנה מבואר, דלכתחילה צריך לכתוב כתיבה תמה וכל התגין, כדי לצאת כל השיטות. ומיהו אם לא עשה כן, ואפילו שינה צורת אות, כל זמן שמכירין אותו האות ולא שינה כל כך מהמבואר בגמרא, לא מקרי שינוי וכשר. ועיין באחרונים שיובאו להלן, שלכולי עלמא כל שהשינוי אינו מבואר בגמרא ואינו נגד דינא דגמרא, לא מקרי שינוי בצורת האות, וכשר. ולפי זה, שינוי הכתב בין בית יוסף להאר"י ז"ל נמי לא הוי בכלל שינוי לפסול.

תפילין אשכנזים לספרדים

אלא שהברכי יוסף (שם סק"ב) הביא בשם מהר"ם בן חביב כתב יד (קול גדול סי' ע"ח), דתפילין אשכנזים פסולים לספרדים, וכן כתב מהר"ר יעקב מלכו בתשובותיו (כת"י סי' ק"י), ע"ש. והביאו בשערי תשובה (שם סק"א). ולריך עיון כוונתו ועל איזה כתב כוונתו, וכבר נחלקו עליו האחרונים זכרונם לברכה ונסתפקו בכוונתו. ועיין שו"ת חתם סופר (יו"ד סי' רס"ה), על דבר ספר תורה ישן נושן, שנכתב בכתב יד וועלש באותיות משונות עקומות ולפופות ותגין רבים, והכשירן אפילו לכתחלה. וכנראה שהוא היפוך דעת השערי תשובה הנ"ל. אלא דיש לומר, דכתב וועלש אף על גב דהוא משונה, מכל מקום כתב אשכנ"ז הוא, רק שהוא משונה באופן שאינו פוסל, אבל כתב אשכנז לספרדים, הכי נמי דיש לפוסלו.

איברא, דבכתבי האר"י זכרונו לברכה בשער הכוונות (ענין תפילין סוף דרוש ג') בצורת האותיות וכוונתן, סיים וזה לשונו, ושאלתי את פי מורי זכרונו לברכה, בענין צורת האותיות אשר כמה שינויים וחילוקים יש בין כתיבת הספרדיים לכתיבת האשכנזיים, ואמר לי, כי לכולם יש רמז וסוד נרמז למעלה, כי לכמה שינויים ולירופים משתנים תורת האותיות. ואמר לי, כי בפרט לענין צורות, בענין צורת הא' שכותבין האשכנזים שעושים י' ראשונה באלף כעין ז', שיש בזה רמז בספרי התיקונים, עכל"ק. וכן כתב בפרי עץ חיים (שער התפילין פי"ד). ובשו"ת השיב משה (יו"ד סי' נ"א) בענין ספר תורה שחליה נכתב הצורה משונה מחלי השני, והביא בשם מצות שמורים (בצורת האותיות של כתיבת התפילין), בשם מורינו הרב חיים וויטאל והאר"י זצוק"ל, דהשינויים בצורת האותיות בין הספרדים להאשכנזים, יש סמך לכולם וקודות עליונים וסמכין עילאין, ואלו ואלו דברי אלקים חיים הן. ולא מבעיא כתב של יד הכי, ושל רש הכי. אלא אפילו כתב מקצת מהכתב ככה ומקצתו בשינוי, כל שהשינוי אינו פוסל בעלמא, הכי נמי אינו פוסל, ע"ש באריכות. וגם בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' ק"כ) האריך להכשיר בכל מיני כתב. ועיין שו"ת הרא"ש (כלל ג' סי' י"א) ומאירי (שבת דף ק"ד ע"א), בשינוי האותיות ממדינה למדינה, שאין חשש בדבר. וכן כתב הטור (יו"ד סי' ער"ד) ובפרי חדש בליקוטים (סי' ל"ב אות כ"ה). הנה מבואר מדברי רבינו האר"י והבאים אחריו, דאין להרהר חס ושלום אחרי כל הכתבים, ואלו ואלו דברי אלקים חיים.

ובקסת הסופר (תגינא סי' ה' בלשכת הסופר סק"ב) כתב, ורא'תי בספר לדוד אמת (סי' י"ג ס"ב), שהעתיק מספר מור וקציעה (סי' ל"ו), תמונת האותיות מכתב ההוא, ובסופו כתב וזה לשונו, והשינויים שיש באותיות בין הספרדים והאשכנזים, יש סמך לכולם בסתרי תורה מהרב חיים וויטאל בשם האר"י זצ"ל. ובספר מלאכת שמים (כלל כ"ו בינה ס"ק ל"ה ד"ה ודע), האריך שיש ליזהר בתמונת האותיות, והביא בשם תשובת הרד"ך (בית ג' חדר ג"א) דצורת האותיות משתנות ממחוז למחוז, כגון מצרפת לספרד ודומיהן ואין שנויין פוסלין מזה לזה, ופשיטא שהשינוי שבאותיות שממחוז למחוז, אינו מצד שיש איזה צד יתר באות מה שאין במחוז אחר, אלא הוא על דרך צורת בני אדם שמשתנית ממחוז למחוז, עכ"ל. ועיין שו"ת תשב"ץ (ח"א סי' נ') שהקיל בשאר מיני כתב, ע"ש.

ועיין שו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק יו"ד סי' פ').

בשינוי מכתב ב"י לכתב האר"י התפילין בשרים

שוב מצאתי בספר מאיר עיני סופרים (סי' ז' בדקדוקי סופרים אות ג') שכתב, צריך לדקדק בכתיבת אותיות, שלא תשתנה צורת שום אחת מהן וכו', מיהו אם

שינה בצורת הכתב אינו פוסל, ואם נמצאו בתפילין של ראש כתב בית יוסף, ושל יד כתב האריז"ל, או להיפוך, או בשל ראש תמונת שני כתבים אלו, או בשל יד שני כתבים אלו, כשר, דייקא מאשכנזי לספרדי יש קפידא, ע"ש. הנה מבואר מכל הפוסקים, דמכתב בית יוסף להאר"י, או להיפוך, ליכא אפילו קפידא כלל. ולא מיבעיא אחד בשל יד ואחד בשל ראש, אלא הוא הדין שני מיני כתב בשל יד גופיה, או בשל ראש גופיה, נמי ליכא קפידא, כמו שכתב בשו"ת השיב משה הנ"ל. וכיון שכן, אין כאן מקום לשאלה, דודאי מי שהניח תפילין בכל הארבע שנים, מצותו עשה, ואין עליו שום נדנוד איסור חס ושלום. וכיון דליכא קפידא בזה, אם כן אין על הסופר שום חטא משפט על שלא שם לבו שלא ימצאו מעורבים, וממילא אין כאן שום טענות עליו, ונפשטו כל השאלות בסיעתא דשמיא.

ובזה הנני ידידו בלתי מכירו, מוקירו בערכו צלח ורכב על דבר אמת, המברכו ברכת התורה ללומדיה בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חי"ב סי' ר']

סימן מב

הטעם שמי שאינו מניח תפילין נקרא פושעי ישראל 'בגופן'

כ"א מנ"א תשמ"ח תצו"א

מע"כ ידידי חביבי איש מהיר במלאכתו לפני מלכים יתייצב מאן מלכי רבנן, ה"ה הרב הגאון חוב"ט עיניו כיונים על אפיקי ים הפוסקים ראשונים ואחרונים כו', כש"ת מוה"ר **משה קרויזר** שליט"א בעיה"ק ירושלים תובב"א בעל המחבר ספרים על מצות תפילין

הטעם שנקראים פושעי ישראל בגופן אף שזה רק בשב ואל תעשה

אחדשב"ת. רצונו של אדם זה כבודו להראות קצת חביבות. בספרו היקר "מצות תפילין" שחיברו על השל"ה הלכות תפילין (בפרק ראשון אות ה'), אהא דאמרו בגמרא (ר"ה דף י"ז ע"א), פושעי ישראל בגופן מאי ניהו, אמר רב קרקפתא דלא מנח תפילין. וגירסת הרי"ף (שם), קרקפתא דלא מנח תפילין מעולם. וכן הוא ברמב"ם (תשובה פ"ג ה"ה), ובבעל העיטור (שער א' הל' תפילין דף ס"א ע"ב). והרבינו תם (ר"ה שם ד"ה קרקפתא) מפרש, דאם ירא להניח משום דבעינן גוף נקי, אין עליו דין פושעי ישראל בגופן. והסמ"ג (עשין ג) תמה על הרי"ף והרבינו תם. ובעטרת משה (אות ד) הביא קושית הב"ח (או"ח סי' ל"ז סק"ב), דבגופן משמע שפושע בגופו, והא ליתא, דאינו אלא בשב ואל תעשה שאינו מקיים המצוה. וכן הקשה בעמק ברכה, בסדר עריכת השלחן (סי' מ"ז ס"ב), ותירץ, שפשע במה שאכל אכילה גסה ואין לו גוף נקי, ועל כרחך לפי שהמצוה בזויה עליו, ע"ש.

מי שלא הניח משום שהיה אנוס בשעת ההנחה

ולפענ"ד נראה עיון, אי כהאי גוונא, היכא שהתאוה גברה עליו באכילה ואכל יותר מדאי, עד שאחר כך בשעת הנחת תפילין שוב הוה אונס גמור, אי מקרי פושעי ישראל בגופו שיהיה נחשב בכלל קרקפתא דלא מנח תפילין, דבאמת בשעת הנחת תפילין אונס הוא ואינו יכול ורשאי להניחם. לא מיבעיא למאן דאמר (ב"מ דף ל"ו ע"ב), תחילתו בפשיעה וסופו באונס פטור, הכי נמי אונס מקרי ופטור. אלא אפילו למאן דאמר תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב, הני מילי שפשע באותו הפקדון וכיונא בו, כגון שהוציא הבהמה. או שטמן בצריפי דאורבני כמבואר בגמרא שם (דף מ"ב ע"א). ועיין שו"ע (חו"מ סי' רל"א ס"ו). אבל הכא, דלא פשע כלל בעצם הדבר שאכל הרבה, ועל ידי זה נסתבב הסיבה שלא יכול להניח תפילין, אין זה בכלל תחילתו בפשיעה.

להכנס למצב שיפטר ממצווה

וגדולה מזו האריכתי בספרי (שו"ת משנה הלכות ח"ג סי' ל"ה), אי מותר לאדם להכניס עצמו לכתחילה למצב שעל ידי זה יפטר מלקיים מצוה. ועיין שו"ת בני ציון (שפירא ח"א סי' י"ד). ולפי דבריו יעוין, אי מותר לעשות ערמה, ולצאת במטוס [אוירון] ולעוף במהירות עד שיסובב כל היום ולא יקבע עליו השמש, ויפטר משמירת שבת, ע"ש. ועיין רא"ש פרק אלו מגלחין (מו"ק פ"ג סי' פ'), יש לו לאדם לחזר ולקיים כל המצות. ועיין מורינו הרב ר' שלמה קלוגר בחכמת שלמה (שו"ע יו"ד סי' כ"ח סי"ח), שדן באדם שיש לו דרך לפטור ולהפקיע עצמו ממצוה או לחייב עצמו. ועיין שו"ת משנה הלכות (ח"ג סימן ל"ה), ודו"ק.

ולדידן מיהו נראה, דכהאי גוונא שלא פשע כלום בענין הנחת תפילין, אלא מחמת רוב האכילה לא יכול להניח תפילין, לא מיקרי פושעי ישראל בגופו וקרקפתא דלא מנח תפילין. ולדעת רבינו תם אפילו אינו מזוהם אלא שאין מניחן מחמת חשש גוף נקי, שוב לא מקרי פושע. כל שכן כשהוא באמת גוף שאינו נקי. והראיה, דהא זב שראה מחמת ריבוי האכילה (זבים פ"ב מ"ב), לא שמענו שיתחייב כרת על שלא הקריב הפסח כשהוא גרם לעצמו ליטמא, וגם שכור שפטור (עירובין דף ס"ה ע"א), יקרא

פושע בגופו, וכל שכן בן סורר ומורה, ולא מצאנו בכל אלו שיקראו פושעים בגופן.

איברא, דבגמרא (ר"ה שם) פריך, פושעי ישראל בגופן מאי ניהו, אמר רב קרקפתא דלא מנח תפילין. הרי דפושעי ישראל בגופן אינו תלוי באכל או לא אכל, אלא בקרקפתא דלא מנח תפילין, וליכא נפקא מינה בין אוכל ובין אינו אוכל הרבה, וכל שכן אינו אוכל ואינו מניחן דהוה ליה מפושעי ישראל בגופו.

חיוב האדם לשמור על גופו ועל נשמתו

ומה שנראה לפענ"ד דהנה כתיב (דברים ד טו), 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם'. והיינו דהתורה חייבה לשמור על גוף ישראל כעל נשמתו, והגוף אינו קנינו שיוכל לעשות בו כחפצו ורצונו, אלא הוא קנינו של הקדוש ברוך הוא, ואינו רשאי להרגו ואפילו לצערו שלא לצורך, אלא מאכילהו ומשקהו ומרחיצו ושומרו הכל לדעת קונו. וכמאמר הלל לתלמידיו, שהלך בכל יום לעשות חסד עם הגוף, שהוא אכסניא שלו (ויק"ר לד ג). ופשוט דכמו שיש חיוב לשמור על הגוף והנפש בעולם הזה בגשמיות וברוחניות, כן צריך לשמרו לעולם הבא שיתקיים בהשארת הנפש והגוף במנוחה. ועל זה התפלל דוד (תהלים טז ט) 'אף בשרי ישכון לבטח'. וכמו שמי שאינו אוכל ושותה ומרעיב עצמו על לא דבר, ומת ברעב או משחית גופו, נקרא מאבד עצמו לדעת. וממילא הוא הדין מי שאינו מניח תפילין על ידו וראשו, גורם לגופו שירד לגיהנם, וידונו אותו שניים עשר חדש בשרפה, וכמו שכתוב בגמרא (ר"ה שם) ובטור (או"ח סי' ל"ז) ובשו"ע (שם ס"ח). נמצא, דבמה שאינו מניח תפילין, הוא פושע בגופו וגורם שיהא נשחת באבדון ונידון בשריפה בגיהנם. ובשאר מצות התורה, שעבר איזה עשה בשב ואל תעשה, גופו אינו נשחת ונשרף, כדאיתא בשלהי חגיגה (דף כ"ז ע"א), קל וחומר ממזבח הזהב, עיי"ש. מה שאין כן בקרקפתא דלא מנח תפילין, גורם דהאש של גיהנום ישלוט בגופו. ובזה אתי שפיר לשון הרא"ש בגמרא ראש השנה הנ"ל (פ"א סי' ה'), שנו חכמים, ליום הדין אם היה זהיר במצות תפילין כף זכות מכרעת, ואם פשע בהם כף חובה מכרעת, ע"ש. ועיין מה שכתבנו בשו"ת משנה הלכות (ח"א סי' ט'), ע"ש.

אריכות ימים על ידי הנחת תפילין

שנית יש לומר, לפי מה שאמרו זכרונם לברכה, כל המקיים מצות תפילין זוכה לאריכות ימים, כדרש לקיש (מנחות דף מ"ד ע"א), כל המניח תפילין מאריך ימים, שנאמר (ישעיה לח טז) 'וה' עליהם יחיו'. ופירש רש"י (מנחות שם ע"ב ד"ה ה' עליהם), אותם שנושאים עליהם שם ה' בתפילין יחיו. מבואר, דהנחת תפילין מסוגל לאריכות ימים, ומי שאינו מניח, חס ושלום ההיפך. ואם כן, הרי הוא פושע בגופו, שמקצר ימיו ומת בלא זמנו.

ומחמת כי אין הזמן גרמא הנני מוכרח לקצר, והקוצרים אומרים יברכך, ידידו דושכ"ת בידידות ובלב ונפש ובברכת כוה"ט,

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ח סי' ט']

סימן מג

התפלל ללא תפילין או שכח יעלה ויבא בראש חודש בשחרית האם חוזר להתפלל עם תפילין

חובת התפילה עם התפילין

בדבר שאלתו באחד שהתפלל שמונה עשרה בלא תפילין אי יצא לחזור ולהתפלל שמונה עשרה בתפילין של רש"י. הנה בטור (או"ח סי' ל"ז) כתב וזה לשונו, ומכל מקום צריך כל אדם ליזהר בהן להניחן בשעת קריאת שמע ותפלה. נראה מדבריו דיש להם שום שייכות. וכן משמע בשו"ע (או"ח סי' ס"ו ס"ג), דאיתא התם אם שכח להניח ציצית ותפילין, יכול להפסיק בין הפרקים להניחם ויברך עליהם. הג"ה, ויש אומרים שלא יברך עליהם עד אחר התפלה, והכי נהוג לענין טלית, ע"כ. ובתלמידי רבינו יונה (ברכות דף י"ד ע"ב ד"ה והורה), הביאו המגן אברהם (שם סק"ד), כתב הטעם, מפני שתפילין חובה להתפלל עמהם מפסיק, אבל טלית אינו אלא חובת מצה, ע"ש. ועיין ערוך השולחן (שם ס"ה).

השובח יעלה ויבוא אם מניח תפילין בשחרור ומתפלל

גם ראיתי לכבוד קדושת זקיני מרן בשו"ת בית שערים (או"ח סי' קמ"ה), באחד ששכח לומר יעלה ויבוא בראש חודש, ולא נזכר עד לאחר תפלת מוסף, והורה המורה שצריך להניח תפילין שית ולהתפלל שמונה עשרה. והתלמיד חלק עליו דתפלת תשלומין לא בעי תפילין, כדמוכח מדברי המגן אברהם (או"ח סי' ק"ח סק"ב), שתמה אדברי המחבר (שם ס"א), דאם היפך הראשון לתשלומין והשני לחובה לא יצא. ותמה המגן אברהם, מה שינוי יש כאן דנימא הראשון לתשלומין והשני לחובה. ואי נימא דבעי הנחת תפילין בתשלומין, אם כן ודאי איכא שינוי והיכר בתפילת מנחה כשמשלים. וכבוד קדושת זקיני השיב

ודחה דליכא רמיה, דהא אף במנחה ומעריב איכא תשלומין, והתם ליכא היכר בתפילין. וכתב דמסברא נראה דצריך להניח תפילין, והביא ראיה מדברי הטור (סי׳ ל״ז הנ״ל), דבשעת תפלה בקל יכול להיזהר [להיות בגוף נקי]. וכתב דגם צריך לחזור ולברך עליהם, ע״ש. נראה מדבריו דתפלה ותפילין שייכי להדדי.

מכל מקום, בדידן נראה פשוט, דאין לחזור ולהתפלל השמונה עשרה. דכיון דכבר התפלל השמונה עשרה כתיקונה, אף דלא היה לו תפילין בזמנו, דומה כמי שאין לו תפילין והגיבור מתפללין. או שחושש שיעבור זמן תפלה, דמתפלל בלא תפילין, כדאיתא במגן אברהם (סי׳ ס״ו ס״ק י״ב). ואם הביאו לו אחר כך תפילין, מברך עליהם ואומר בהם קריאת שמע, אבל אינו חוזר ומתפלל השמונה עשרה.

תפילת מנחה בלא תפילין

וקצת יש להביא ראיה, מתפילת מנחה שמתפללין השמונה עשרה בלי תפילין, והגם שהרמ״ע מפאנו בתשובות (סי׳ ל״ט) לווח ככרוכיא על זה, מכל מקום העולם לא נהגו כוותיה.

וכבוד קדושת זקיני, בשו״ת בית שערים הנ״ל, יצא לישב קצת מנהג העולם במנחה שאין מניחין תפילין, דהוי כהא דקיי״ל בשו״ע (שם סי׳ קכ״ט ס״א) דאין נשיאות כפים במנחה, משום דשכיח שכרות. ומהאי טעמא נמי אין להניח תפילין.

ולולי דבריו הקדושים, יש לחלק, דנשיאת כפים אם לא קראו אותם לדוכן, אינם עוברים ואין כאן חיוב [כדאיתא בר״ן (מגילה דף ט״ו ע״ב ד״ה כל וכו׳ עובר)]. אבל תפילין, אי נימא דתפלה בעי דווקא תפילין, לא היה לן לבטל משום שכרות, דהא אף תפלה עצמה, נמי לא בטלו (רמה משנ״ב סי׳ נ״ט ס״ק י״ז), אף דשכור אסור להתפלל (עירובין דף ס״ד ע״א). ויש להוכיח גם מתפלת שחרית דתשעה במנחס אב, שמתפללין בלא תפילין לפי מנהגינו (טור או״ח סי׳ תקנ״ה), אף דמדינא מותר בתפילין, ויש לי עוד ראיות על זה.

מי שיש לו רק תפילין של יד או של ראש

ועיין ערוך השולחן (או״ח סי׳ כ״ו ס״ד), דבר פשוט הוא, דאם רוצה להתפלל ואין לו אלא תפלה אחת, יניח אותה שיש לו כדי להתפלל בגיבור וכו׳, וכן נראה לי שיכול להתפלל בגיבור אם יעבור זמן התפלה, ויניחם אחר כך, עכ״ד. ומשמע נמי דאינו חוזר ומתפלל בהם שוב שמונה עשרה, אלא אומר בהם קריאת שמע ודיו. על כן לפענ״ד, פשוט דאין מתפלל בהם עוד, אלא קורא קריאת שמע ודי בזה.

אלו דברי הקטן הרוצה להתלמד, ויהא רעוא דאימא דבר המתקבל, ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי, עד כי יבא שילה ולו יקהת עמים, כמים לים מכסים, ידידו עוז המברכו בברכת התורה ולומדיה, ומכבדו ומוקירו כערכו בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חי״א סי׳ של״ח]

סימן מד

מצות תפילין לקטן

כבוד ידידי היקר הרה״ג וו״ח אי״א וכו׳ כש״ת מוה״ר **אפרים גרינבלאט** שליט״א רב במענפים טענג.

אם קטן חייב בתפילין דווקא בשלומד תלמוד

אחדשב״ת. במה שהעיר אמה שכתוב בדברי העטרת זקנים (או״ח סי׳ ל״ז סק״ח), שקטן הלומד תלמוד ויודע לשמור עצמו שלא יפיח, חייב אביו לחנכו מדרבנן. ושינה מדברי השלחן ערוך שכתב (שם ס״ג), קטן היודע לשמור תפילין בטהרה שלא ייצן בהם ושלא יפיח בהם, חייב אביו לקנות לו תפילין ולחנכו, ע״כ. והעטרת זקנים הוסיף, דדוקא אם הקטן אף לומד תלמוד.

הנה דבריו זכרונו לברכה לקוחים מדברי רבו הב״ח (שם ס״ד ד״ה וז״ל), זה לשונו שכתב שם, והכי נקטינן, דבקטן הלומד תלמוד, אפילו אינו אלא בן שתים עשרה שנה היודע לשמור תפילין, אביו חייב לקנות לו תפילין. איברא, לשון הב״ח שכתב אפילו אינו אלא בן שתים עשרה צריך עיון. דלפוס ריהטא משמע, דבן שתים עשרה דוקא ולא פחות אף אם לומד תלמוד. אבל מדברי הפוסקים, הבית יוסף (שם ד״ה קטן) והעטרת זקנים (שם), משמע דאין נפקא מינה בזה, וצריך עיון.

ויש לומר עוד, דדברי העטרת זקנים הם על פי השמושא רבא (הביאו הרא״ש במנחות בהל׳ תפילין ד״ה אמר רבא) שכתב, אמר רבא, לא כשר לאחיתו תפילין אלא למאן דקרי תורה נביאים וכתובים, תורה במאי, בספר בראשית פסוק אחד. בנביאים, בשמואל פסוק אחד. בכתובים, בספר תהלים פסוק אחד. בתלמוד, תמניא מתיבתא. מנא ליה, דתנן (אבות פ״ה מכ״א), שמואל הקטן

אומר, בן חמש שנים למקרא, בן עשר שנים למשנה, בן שלש עשרה למצות. אמר אביי והוא דידע לתרגומי בכולה, דכתיב 'ולמדתם אותם' (דברים יא יט) 'ושמרתם אותם' (דברים ז יב). אם אין למידה אין שמירה, ואם אין שמירה אין למידה. ותמה עליו הרא"ש (בהל' קטנות שם ד"ה ואנו), דמה שכתב בשם רבא, הא מימרא ליתא בכולי תלמודא ולא אשכחן ליה כלל. ואיכא נמי מאן דבעי מימרא שגם הוראה זו עיקר, דקיי"ל (סוכה דף מ"ב ע"א), דכל בר ישראל שיודע לשמור תפילין חייב בחנוכן. ומה שכתב, בתלמודא תמניא מתיבתא מנא ליה וכו'. הכי פרושו, דכיון דכשהוא בן עשר מתחנך למשנה, ודאי כשהוא בן שלש עשרה כבר קרא בתלמוד תמניא מתיבות, כמו אנן מתניתין תליסר מתיבתא בעוקצין (ברכות דף כ' ע"א), עכ"ד.

נראה על כל פנים, דלדעת השמושא רבא כל שלא למד תלמוד, אסור להניח תפילין. ואם כן אף שהרא"ש שם חולק עליו. יש לומר, דהיינו, דוקא כשכבר הגיע לשלש עשרה אז מניח אפילו לא למד, כיון דכבר נעשה בר חיוב מדאורייתא להניח. אבל קטן, כל שלא למד תלמוד, מודה הרא"ש זכרונו לברכה להשמושא רבא דלא יניח. וזה שהוסיף העטרת זקנים, קטן הלומד תלמוד דוקא מניח תפילין.

המנהג בזמן הזה בתפילין לקטנים

אולם מנהגינו כהיום שאין מניחים קודם שלש עשרה, וכמו שכתב הרמ"א (שם סי' ל"ז ס"ג), דהאי קטן, דוקא שהוא בן שלש עשרה שנים ויום אחד, וכן נהגו ואין לשנות. ולפי מה שכתבנו נראה לבאר דין זה, דהרי השמושא רבא כתב דצריך ללמוד התלמוד בתמניא מתיבתא. ורש"י (ברכות דף כ' ע"א ד"ה בתליתאי) פירש, בתליסר מתיבתא, בשלש עשרה פנים יש ביניהם משנה ובריתא וסדרים, ומסכת עוקצין גם היא בשלש עשרה פנים, כגון משנת רבי ור' חייא ומשנת בר קפרא ולוי ותנא דבי שמואל, והכי אמרינן במסכת נדרים (דף מ"א ע"א) רבי מתני הלכתא בשלש עשרה פנים, עכ"ל. ואם כן הכי נמי לענין תמניא מתיבתא, וזה ודאי דאינו נמצא ביניהם קטן שיודע כל זה. ואף להטור (שם סי' ל"ח) שכתב תמניא מתיבתא, תמניא מסכתא (ראה תפארת שמואל על הרא"ש שם סק"ב שכך גרס בטור), נמי כמעט שאין בנמצא, לבד אחד בכמה דורות כמו שזכה הגר"א זכרונו לברכה, ולכן נהגו דשוס קטן אינו מניח תפילין אפילו חריף.

חיובו מדרבנן

ומה שהוסיף העטרת זקנים, חיבת מדרבנן. הם גם כן על פי דברי רבו הב"ח (שם סי' ל"ז ס"ד ד"ה קטן), שכתב דאביו חייב לקנות לקטן תפילין, וכתב וזה לשונו, ומשמע ודאי נמי דמדאורייתא פטור מתפילין אפילו יודע לשמור תפילין, כדתניא בפרק השולח (גיטין דף מ"ה ע"ב), תפילין ומזוזות שכתבן קטן פסולים, שנאמר (דברים ו ח-ט) 'וקשרתם וכתבתם' וכו', אלא מדרבנן קתני דחייב לחנכו (רש"י סוכה דף מ"ב ע"א ד"ה חייב). ולזה כיוון העטרת זקנים בכתבו דהחיוב הוא דרבנן ולא מדאורייתא.

ידידו המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן מה

א. בתים של תפילין שהונחו בתוכם פרשיות של רש"י, אם מותר לשנותם לרבינו תם

ב. תפילין שהשל יד של רש"י והשל ראש של ר"ת

י"ד מרחשוון התשס"ה בנ"י יצו"א

מע"כ האי צורב העוסק בחוקי חורב כמר **אלכסנדר זאב שווייד** הי"ו, נכד ידי"נ הגאון בעל שו"ת חלקת יעקב זצ"ל

אחדשה"ט, יסלח לי שלא מיאלתיו כראוי כי בבלתי מכירי קאמינא, ויהא שמיה מבורך.

סופר שהחליף ודניח פרשיות של רש"י במקום ר"ת

א. בדבר שאלתך, בראובן שנתן לסופר בתים שלו להניח בהם הפרשיות של תפילין דר"ת, והסופר טעה והכניס לתוך השל יד פרשה של רש"י, ולאחר כמה שנים בדק שנית תפילין וראה שטעה הסופר. ומספקא ליה עכשיו, אם ע"י שינוי וחילוף נתקדשו הבתים לקדושת תפילין דרש"י, שגדולה קדושתה מתפילין דר"ת, ואסור להורידה לקדושת פרשיות דר"ת.

אם שייך לאסור דבר שאינו שלו

ולפענ"ד דלא נתקדשו כלל, דהנה דקיי"ל (שו"ע או"ח סי' מ"ב ס"ג) אפילו נדר כיס חדש לתפילין, אם נדרם על מנת שיתקיימו לעולם שהוא קדוש, ואם היה עושה כן בעצמו אפשר שהיו קדושים. אולם זה דוקא בכיס שלו או אם עשאו שליח, אבל אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אלא אם כן נגד בגד או עור ועשאו כיס או בית שקנאו בשינוי מעשה ואסרו. ועוד דאף לגבי עצמו ג"כ, אם החליף בטעות ונזכר לאחר זמן, אפשר שלא קידש, משום דטעה ובטעות הניחם, והקדש טעות איפליגי בה שמאי והלל, והלכה כבית הלל עיין ערכין (כ"ג ע"ב), וי"ל.

אם יצא ידי חובת תפילין בשהשל יד של רש"י והשל ראש של ר"ת

ב. ולענין אם יצא ידי מצוה בתפלין כל השנים שהיו מחולפין, הנה האחרונים בזה בשו"ת משנה הלכות (חלק ט"ו סי' ט') במי שטעה והניח של יד דר"ת ושל ראש דרש"י,

ואחר התפלה שוב הניח של יד של רש"י ושל ראש של ר"ת, ולאחר זמן נתנן לסופר והראה לו הטעות, אי יצא ידי חובתו ואי צריך תשובה. והעליתי בס"ד, דכיון דשל יד ושל ראש שתי מצות הן, א"כ אפילו לא הניחן בבת אחת אלא בשעה שהניח של רש"י הניח השל ראש של ר"ת או להיפוך, מ"מ כיון דכל אחת מצוה בפני עצמה היא ואין אחת מעכבת של חברתה יצא ידי חובה. ועיין שבות יעקב (ח"א סי' ג) ודו"ק. וכ"ש הכא שתפילין דרש"י בוודאי הניח, א"כ אליבא דרש"י שכך ההלכה וודאי יצא, וזה פשוט.

בברכה וכט"ם בלו"נ

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חט"ו סי' ט']

סימן מו

ברכת הנותן לשכוי

ב"ה ה' מר–חשון התשל"ב בנ"י יצו"א

מע"כ תלמידי כבני ב"א ירו"ש שוקד על דלתי תורה ויראה וכו' כש"ת הב' **שמואל קליין** הי"ו

אחדשה"ט בהבה נאמנה.

מכתבך קבלתי בעתו, אמנם לאו כל העתים שוים ואתה יודע טרדותי, ובפרט בימים הנוראים ועכשיו גם בהדפסת ספרי, והישיבה והקהילה, כך שאל תתפלא שלא השבתי לך קודם, וגם עכשיו יהיו דברי מעטים.

הסימנים לביאת היום

ובדברי תורתו אשר נתקשה לרבינו הרא"ש ז"ל (ברכות פ"ט סי' כ"ג), שכתב דכי שמע קול תרנגול לילא ברוך שנתן לשכוי בינה להבחין, וכתב דאף אם ישן אדם בבית אפל, יבחין ביאת היום על ידי קול התרנגול. וקשה לך לפי מה שאמרו בגמרא (שם דף ג' ע"ב), משמרה שלישית תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה, ונפקא מינה למקרי קריאת שמע למאן דגני בבית אפל, כיון דאשה מספרת עם בעלה ליקום וליקרי. אם כן למה הביא הרא"ש סימן של התרנגול ולא סימן של תינוק. ובמכתבך נתקשית עוד למה לא אמרו בגמרא סימן של תרנגול. ואז השבתי בקיצור בדף ג' נותן סימן בדבר דשכיח, דיותר שכיח לאדם הישן בבית שישמע אשה מספרת עם בעלה משישמע התרנגול, דאין מדרך להחזיק תרנגולים בבית, ולכן נתנו סימן באשה. אלא דמעתה נתקשת, אם כן למה לא נתן גם הרא"ש סימן בדבר השכיח יותר, כבגמרא הנ"ל.

דע לך אהובי בני, כי הני, תרי מילי נינהו, הרא"ש שם יצא ליישב ולפרש ברכת השכוי כילד מברכין, ולכן מפרש כיון דעל כל פנים אם ישן בבית אפל, במקום שאין לו סימן אחר להבחין בין יום ובין לילה, יבחין ביאת היום על ידי תרנגול, וכיון דעל כל פנים יש זמן הבחנה על ידי התרנגול שפיר מברכין הנותן. אבל בדף ג' נקטו סימן לקריאת שמע, ולכן נתנו היותר שכיח, היינו תינוק יונק ואשה מספרת עם בעלה.

אופן קריאת התרנגול בחצות

עוד ראיתי במכתבך מה שהקשת לפי מה שכתב המגן אברהם (סי' מ"ז ס"ק י"ג) דגם בחצות קורא התרנגול, ומשום הכי לא הוי הבחנה טובה למאן דגני בבית אפל. וקשיא לך, להרא"ש שכתב דבבית אפל יבחין ביאת היום על ידי תרנגול, וכיון דתרנגול קורא גם בחצות, אם כן ליכא הבחנה טובה, ע"כ. הנה בדרך פשוט לא קשיא, דבאמת אטו תנוק אינו יונק משדי אמו בלילה ואטו אין אשה מספרת עם בעלה בלילה קודם עמוד השחר. אלא דמכל מקום על פי רוב אינה מספרת ואינו יונק אלא מעלות השחר, ואם כן הכי נמי בתרנגול.

אמנם בעיקר הדבר, הנה בכאן חסר לך ידיעת הטבע, דטבע התרנגול שהקב"ה הוטבע בו, שבחצות לילה הוא קורא פעם אחת, וכן בשעה אחת ובשתים וכו' כן עושה עד עלות השחר שקורא אחת ומפסיק. אבל בעלות השחר קורא זה אחר זה ואינו מפסיק עד שהיום גדול. ואם כן לא קשיא מידי, דודאי הבחנה טובה הוא קריאת הגבר שהוא סמוך לביאת היום, ומיושב הכל בס"ד.

המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן מז

נשים בברכת התורה

פורים קטן התשל"ז, ברוקלין נוא יארק יצו"א

אל הנשר הגדול, אתו העוז והמשל, זקן שבסנהדרין, יושב בלשכת פרהדרין, רב האי גאון וצדיק פאר הדור הו"פ כקש"ת מוה"ר **יוסף אדלר** שליט"א, אבדק"ק טארדא בירושלים עיה"ק

אחדשב"ק בידידות נאמנה.

היום עבר אחד מתלמידי הישיבה בין בתרי המכתבים, ומצא מכתב אחד מכ"ק שליט"א ששלח לנו זה זמן רב, וכפי הנראה הוא הוא המכתב אשר לא השבתי

עליו, ואת מעכ"ק הסליחה על האיחור, והנני בזה להשתעשע כפי מיסת הפנאי.

חיוב נשים בברכת התורה

במה שהעיר כג"ק, אמה שכתבתי בספרי שו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' י"ג), בענין ברכת התורה באשה, שנסתפקו בה האחרונים אי חייבת לברך, וכתבתי דמברכת משום לימוד מצוות שמחויבת בהם.

וכג"ק תמה אכמה גדולים, שנסתפקו בענין מצות לימוד התורה לנשים אי יש להו מצוה. וכי איזה ספק יש בדבר, שגם הם חייבות ומצוות ללמוד, הלא נותן התורה אמר למשה רבינו ע"ה (שמות יט ג) 'כה תאמר לבית יעקב', ופירשו חז"ל (שמו"ר כח ב), אלו הנשים (כמובא ברש"י שם). ואיך יעלה על הדעת שיקיימו שבת ויום טוב וטהרת ישראל וכל שאר לאוי התורה ומצוות עשה שאין הזמן גרמא, אם לא ידעו הלכותיהן. וגם על הזכרים אמרו (יבמות דף ק"ט ע"ב), מי שאין לו אלא תורה אפילו תורה אין לו. ו'אדם לעמל יולד' (איוב ה ז), 'לעמ"ל' ראשי תיבות, ללמוד על מנת לעשות (ראה מהרש"א סנהדרין דף נ"ט ע"ב מי' אגדות ד"ה לעמל). וידוע מאמר הגר"א ז"ל (הו"ד בסוף ספר מעלות התורה), שאם אינו עושה אלא לימוד, לא היה צריך שיולד, שכבר למד כל התורה במעי אמו על ידי המלאך (נדה דף י' ע"ב). ולמה נולד, אלא על כרחך לעמל לקיים והיינו על מנת לעשות, ואי אפשר בלי לימוד, עכל"ק.

חיוב עכו"ם בלימוד התורה

גם בזה נדקו מאד דברי כג"ק, ולהדיא אמרו בגמרא מכות (דף ט' ע"ב) לענין עכו"ם, דנהרג על שהיה לו ללמוד ולא למד. ובגמרא סנהדרין (דף נ"ט ע"א), אמר ר' יוחנן עכו"ם שעסק בתורה חייב מיתה, ופריך מהא דתניא מנין אפילו עכו"ם ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול, ומשני התם בשבע מצות דידהו. וכן כתב הרמב"ם (מלכים פ"י ה"ט), עכו"ם שעסק בתורה חייב מיתה, לא יעסוק אלא בשבע מצות שלהן בלבד. ועיין רדב"ז וכסף משנה (שם ד"ה עכו"ם). ואם כן, כל שכן בנות ישראל שמותרות וצריכות ללמוד במצות שלהם תורה, וזה פשוט.

ישוב ספק הפוסקים

ומזה שנראה לפענ"ד בישוב הני פוסקים דמספקא להו, יש לישב בתרי אנפי. חדא, לפי מה שכתבו הפוסקים דבמצות לימוד התורה יש שני דינים, אחת לימוד התורה, והשנית ידיעת התורה, כמבואר בשלחן ערוך הרב (יו"ד הל' תלמוד תורה פ"ג ה"א ובקו"א שם ד"ה והנה) באריכות, ומצות לימוד התורה הוא שצריך ללמוד כל ימי חייו, ומצות ידיעת התורה הוא שידע כל התורה כולה הלכותיה ופרטיה. והנה חיוב זה של לימוד התורה, החיוב הוא על האנשים, אבל הנשים פטורות מלימוד התורה (קידושין דף כ"ט ע"ב). והגם שאף הם צריכות לדעת אופן קיום המצות ושמירה מעבירות, אבל אין עליהן חיוב ללמוד תורה, ואם למדו ממנהג שראו האיך לנהוג במצות, די להם, כי לנשים אין חיוב ללמוד אלא לקיים המצות. ואם כן אפילו אם הם לומדות במצות שלהם, אין להם שכר של מצות תלמוד תורה, ולא מקיימים בזה מצות לימוד התורה שנצטוו בה האנשים (עי' שו"ע יו"ד סי' רמ"ו ס"ו). אלא הפועל יוצא של לימודן הוא שיודעות לקיים המצות. ולהבדיל, בעכו"ם נמי כשלומד בשבע מצות שלהם, ודאי שאינו מקיים בזה מצות לימוד התורה, כי אין להם מצוה זו. אלא שאם לא למד ואינו יודע השבע מצות שלהם, נהרג על שלא למד השבע מצות, אבל מכל מקום אינו מקיים מצוה בלימודו, ולכן הוא הדין בנשים נמי דינן כן. אך היות והם צריכות לדעת כל המצות, ואם אי אפשר להן לדעת באופן אחר, על כרחן צריכות ללמוד תורה כדי לדעת המצות שחייבות בה, כמו שמירת שבת ויום טוב ודיני נדה וכל מצוות עשה שאין הזמן גרמא וכל הלאוין. מכל מקום אין להן בשביל זה מצוות עשה של לימוד התורה, שנתמעטו מדין לימוד התורה, ולכן מיד שלמדו מצותן ובקיאות בהם, אין להם עוד מצוה ללמוד כמו באנשים, דכתיב בהו (יהושע א ח) 'והגית בו יומם ולילה'. ועל כן נסתפקו האחרונים, כיון דברכת התורה איתקן על מצות תלמוד תורה, אם כן, נשים שאין מחויבות במצות תלמוד תורה, הגם שאף הן צריכות ללמוד מצות שלהן, מכל מקום לאו בני ברוכי מינהו, דליכא בהו מצוות עשה, והברכה לא נתקנה אלא על המצוות עשה, למי שנצטוה בה בתורת ציווי.

ותו יש לומר, לפי מה שאמר ר' אליעזר (סוטה דף כ' ע"א), כל המלמד את בתו תורה הרי זה מלמדה תפלות. נראה דאסרו ז"ל ללמד את בתו תורה ואפילו מצות שלה, אלא צריך להיות שילמדה מצות בעל פה, או שילמדה בספרים שתיקנו בקיצורים רק עצם המצוה וקיום המצוה ואופן הקיום, אבל

התורה והשקלא וטריא אסור ללמדה. ואם כן, כיון דליכא עלייהו חיוב ללמוד תורה כלל, ואדרבה אסור ללמדה תורה, לכן סבירא להו להני פוסקים דאין לה לברך ברכות התורה, כן נראה לפענ"ד כעת לפי חומר הענין.

ובזה הנני ידי"נ דוכשג"ק בידידות נאמנה ובאהבת עולם, המצפה לרחמי שמים ולישועת ה' כהרף עין בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ו סי' י"ג]

סימן מח

ברכת התורה בלילה שנעשה בו בר מצוה

מ"ד למטמונים התשכ"ח ברוקלין נ"י יצו"א

למאן דלא חזינא קמברכינא, יהא שמיה מברך, ה"ה מופלא ומופלג מלא פלג וכו' כש"ת הרב **אברהם יעקב אליעזר ווערצבערגער** הי"ו

אחדשה"ט. ובדבר שאלתו לענין ברכת התורה שביך בבוקר ובערב נעשה בר מצוה, אי יוצא בברכת התורה זו, או צריך לחזור ולברך ללימוד התורה בלילה כיון שעתה חייב מדאורייתא, ובפרט אי ברכת התורה דאורייתא (עיין משנ"ב סי' מ"ז סק"א).

שני טעמים שאינו צריך לחזור ולברך

נראה פשוט דיוצא, חדא, לפי מה שכתב הט"ז (או"ח סי' תל"ב סק"ב) בפשיטות, דהמברך בשעת מצוה דרבנן, ואחר כך נעשה חייב מן התורה, יוצא בברכה זו ואין צריך לחזור ולברך, דאין לברך ברכה אחת שתי פעמים אמצוה אחת, ע"ש. ואם כן הכא נמי יש לומר כן.

והשנית נראה לפענ"ד, לפי מה שכתבו הפוסקים, דאף דמצות חינוך הוא מדרבנן (סוכה דף כ"ח ע"ב), אבל מצות חינוך דתלמוד תורה הוא דאורייתא, וילפי ליה (קידושין דף כ"ט ע"ב) מקרא ד'ולמדתם אותם את בניכם' (דברים יא יט). ולתוספות (ברכות דף מ"ח ע"א ד"ה עד), קטן שהגיע לחינוך, מחויב בעצמו. אם כן, לימוד התורה גם קטן מחייב בה מדאורייתא, וממילא עולה ברכתו בפשטות.

ידידו המברכו בברכה"ת בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן מט

אמירת איזהו מקומן

ב"ה י"ט לחודש אד"א התשכ"ז ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד הרה"ג וו"ח נו"נ אי"א בע"פ וכו' כש"ת מוה"ר **דוד הכהן ראזענבערג** שליט"א, נכד להגה"ק חת"ם ועוד, ברוקלין נ"י

לימוד הלכה במקום אמירת איזהו מקומן

אחדשה"ט. בדבר שאלתו היות ולפעמים אין לו פנאי לומר איזהו מקומן בתפלתו, האם יוצא בלימוד הלכה שלומד ביום. מאחר וטעם אמירת איזהו מקומן, הוא כדי לצאת ידי לימוד הלכה בכל יום. והמליא לי מכתב שכתב לו בזה ידידי הרה"ג מהראא"י יאלעס שליט"א מפילאדעלפיא.

טעם אמירת איזהו מקומן

הנה בטור (או"ח סי' נ') כתב שני טעמים בהא דנוהגין לומר איזהו מקומן, ובריתא דרבי ישמעאל. א. משום הא דאמר רב ספרא (קידושין דף ל' ע"א), לעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה שליש בתלמוד, ולא נצרכה אלא ליומי. ב. שהוא תחלת תורת כהנים שהוא ראש לכל הקרבנות, קבעוה אצל הקרבנות, וקבעוה אחר פרשת התמיד משום דכתיב (מלאכי א יא) 'ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי', וכי בכל מקום 'מוקטר מוגש', אלא אלו תלמידי חכמים שעוסקין בעבודה בכל מקום, מעלה אני עליהם כאילו מקריבים ומגישים לשמי (מנחות דף ק"י ע"א), ע"ש. והבית יוסף (שם ד"ה וכתב הרא"ה) הביא בשם הרא"ה (מי' ברכות דף ל"א ע"א) לטעם הראשון, לכן תקנו פרק איזהו מקומן דוקא, לפי שאין באותו פרק מחלוקת והיא משנה ברורה למשה מסיני, ע"ש.

והנה מבואר, דתקון אמירת איזהו מקומן ובריתא דר' ישמעאל, תקון קדמונים הוא, ועיין סדר רב עמרם גאון (שחרית ברכות השחר). וכן נוהגים מאז ומלפנים לאמרו, ונעשה סדר התפלה לבני ישראל, עד שאמרו דאפילו בבית האבל רחמנא ליצלן שאסור בתלמוד תורה (שו"ע יו"ד סי' שפ"ד ס"א), מותר לאמרו, משום שכל שהוא סדר היום, אין בו משום תלמוד תורה לאבל, עיין שו"ע (סי' תקנ"ד ס"ד) ועיין באר היטב (או"ח סי' נ' סק"א) בשם כנסת הגדולה (הגה"ט שם) ובשאר אחרונים. ואף שהמחבר (שם) לא הביא אלא טעם של לימוד, ולא הביא הטעם השני בשלחן ערוך, מכל מקום האחרונים ז"ל הביאו שני הטעמים, עיין משנה ברורה (שם סק"ב) ושלחן ערוך

הגרש"ז (שם ס"ח). [גם הרבה מאחרונים אמרו לומר ה"יהי רצון" קודם עולה וחטאת ואשם, ואף שקצתם ערערו, מכל מקום נראה דסבירא להו שני הטעמים לעיקר]. אמנם הלבוש (שם ס"ח) כתב, דשני הטעמים אלו אחד הם, דתיקנו לאמרו משום לימוד בכל יום, אלא תקשה למה תיקנו דוקא לימוד זה, ולזה אמרו משום דאית ביה קרבנות, וממילא הוה כאלו הקריב קרבנות, וכדי דלא תקשה למה בחרו בקרבנות אלו דוקא היינו משניות אלו, על זה משני הרא"ה משום דבהני משניות ליכא מחלוקת כלל. ואם כן הכל עולה בקנה אחד.

ומעתה, לא מבעיא לפי מה שכתבנו דתרוייהו חד טעמא הם ותרוייהו צריכי להדדי, ודאי דצריכין לאומרה התלמידי חכמים, וכל שכן הם מעמי הארץ, שהרי מסתברא דעליהם מוטל לקיים "ונשלמה פרים שפתינו" (הושע יד ג) יותר מעמי הארץ, ולכוין הכוונות הצריכין להם, מה שאין העמי הארץ יכולין ויודעין. אלא אפילו לפי טעם הראשון, וכפי הבנת פוסקים אחרים דלא שייכי אהדדי, מכל מקום אין לשנות הסדר, כיון שכן נתקבל בישראל, הוה בכלל "אל תטוש תורת אמך" (משלי ו ח), שאין לשנותו כלל (פסחים דף נ' ע"ב), אי לאו משום אונס חס ושלום, ככל שאר סדר התפלות, וזה לפענ"ד ברור בסיעתא דשמיא.

וקצת היה נראה לפי מה שכתב רש"י (ברכות דף ה' ע"ב ד"ה סמוך) תפילתי שתהא סמוך למטתי, פירוש, כל ימי נזהרתי שלא לעסוק בתורה כשעמדתי ממטתי, עד שאקרא קריאת שמע ואתפלל. ובשלחן ערוך (או"ח סי' פ"ט ס"ו) פסק כרש"י, ע"ש. והתוספות (שם ד"ה אלא אימא) פליגי ארש"י. ועיין בר"ש (שם פ"ח סי' ז'), שמחלק בין אם מתפלל בבית מדרשו, או בבית הכנסת עם הציבור. ולפי שיטת רש"י תקשה, האיך תיקנו להתפלל איזהו מקומן ובריתא דרבי ישמעאל משום לימוד, והלא אסור ללמוד קודם התפלה, וודאי שלא לתקן לעולם ללמוד קודם התפלה, ולקיים בזה הא דרב ספרא. ואפילו להחילוק דבבית הכנסת ליכא למיחש, מכל מקום המתפלל בתוך ביתו או בישיבות סתם, האיך יאמר פרק איזהו מקומן קודם התפלה, וכל שכן לכתחילה לתקן כן. אבל אי נימא כטעם השני אתי שפיר. ואם כן על כרחך צריך לומר דתרי טעמי כהדדי נינהו, ולכן לא חשו אף לשיטתם, ארש"י, משום תורה, כיון דליכא נמי משום קרבנות.

יציאת ידי חובת לימוד הלכה בלימוד ש"ס ופוסקים

ומה שכתב ידידי מהראש"י הכהן יאלעס שליט"א, דמשום דעל פי הרוב, הלומדים בש"ס ופוסקים אינם הלכות פסוקות, ויכולים לפלפל בהם לכל הצדדים, ולכן לא יוצא במה שלומד בכל היום הלכות, אלא צריך דוקא פרק איזהו מקומן. לא נהירא, דודאי הלכות גדולות שנו כאן, ואין לנו לומר שאין חס ושלום הלכות פסוקות ביניהן, ולומר דרוב הלכות שלנו אינם הלכות פסוקות. ואין שום ספק בעולם, שאם לומד הלכות ביום, ודאי דמקיים בזה מצות כל השונה הלכות בכל יום (מגילה דף כ"ח ע"ב). ולרבינו תם (קידושין דף ל' ע"א תוס' ד"ה לא צריכא), בתלמוד בבלי יוצאים ידי הכל. ועוד דרש"י פירש (נדה דף ע"ג ע"א ד"ה הלכות), השונה הלכות בכל יום, הלכות, משנה ובריתא הלכה למשה מסיני. וכן כתב בתוספי הרא"ש (שם ד"ה תאנא) הלכות משנה ובריתא והלכה למשה מסיני. מבואר דכל משנה ובריתא בכלל הוא, וחס ושלום לומר דהלומד ב'תורת ה' תמימה' ובמחלוקת דרב ושמואל ובהויות דאביי ורבא, דהן הן גופי תורה, שאינו יוצא בזה חס ושלום מדין הלומד הלכה, ושתקע הדבר ולא יאמר. אלא דמכל מקום, אין זה ענין לאיזהו מקומן דיש בה תרתי. ואין הכי נמי דיכולים היו לתקן ללמוד שאר מקומות בתורה בסתם הלכות דישנם כמה הלכות פסוקות, אלא דבהלכות קרבנות היו רוצים לתקן וכנ"ל, כן נראה לפענ"ד.

אמירתן על ידי עמי הארץ

ונשאר לנו לישב מנהג העולם לאמרו בין תלמידי חכמים בין עמי הארץ, והא כתב המגן אברהם (או"ח סי' נ' סק"ב), דאם אומר המשנה ואינו מבין אינו יוצא ידי לימוד, דאינו נקרא לימוד אלא מה שמבין, וצריך ללמוד להבין. ולפי זה מי שאינו מבין לא היה לו לומר משנת איזהו מקומן, ואנן רואינו בכל העולם כולו נוהגין לומר משנת איזהו מקומן, תלמידי חכמים ועמי הארץ [ומדברי המגן אברהם גם כן מוכרח, דאדרבה, פרק איזהו מקומן, לתלמידי חכמים נתקן, כמובן]. ועיין נזירות שמשון (על המג"א שם) בשם זוהר קדושים (ויקרא דף פ"ה ע"ב), על פסוק "לא תקלל חרש" (ויקרא יט יד), דגם מי שאינו מבין חשוב קצת לימוד. וכן משמע לכאורה בגמרא (ע"ז דף י"ט ע"א), לעולם ליגרס אינש אף על גב דלא ידע מאי קאמר. וכתבו האחרונים (שו"ע הרב יו"ד הל' תלמוד תורה פ"ג ה"א ובקו"א שם ד"ה והנה), דישנם שני עניינים בלימוד התורה. א. לימוד התורה. ב. ידיעת התורה. והדברים עתיקים. ועיין שלחן ערוך הגרש"ז (שם פ"ב הי"ג), דתורה שבכתב יוצאין אפילו אינו מבין, מה שאין כן תורה שבעל פה. ועל כל פנים תקשה, למה מניחים לעמי הארץ לאמור איזהו מקומן.

ולפי מה שכתבנו נראה לחדש דהא אמרו ז"ל (זבחים דף ב' ע"ב), דתנאי בית דין הוא בקרבנות דסתמן לשמן, ואפילו אינו מכוין לשמן סתמן לשמן הן. ואם כן נראה דאפילו מי שאינו מבין מה שהוא אומר, אלא אומר פרשת קרבנות, מקייים בזה 'ונשלמה פרים שפתינו'. ולא בעי ידיעה רק לגימוד התורה, אבל לענין 'ונשלמה פרים שפתינו', יולא אפילו בלי ידיעה לכוון בכל הכוונות, דעל דעת בית דין הוא מקריב. אם כן גם העמי הארץ מקיימין בזה כאלו הקריבו קרבן, ולכן שפיר נוהגין כל בית ישראל לומר פרק איזהו מקומן, ואף שאין יולאין משום לימוד התורה, מכל מקום יולאין ידי הקרבנות.

וראיתי במקור חיים (בכרך, סי' נ' ס"א ד"ה ודאי) שכתב וזה לשונו, ודאי נכון לכל אדם שילמד פירוש הלימוד הזה, מכל מקום אינו מעכב, דאמרו רבותינו ז"ל (ע"ז שם), לעולם לגמר אינש אף על גב דלא ידע מאי קאמר. דקדושת הלשון משוי רחישת שפתיו לימוד, ועל כן גם עמי הארץ יש להם שכר בעמלם, עכ"ל.

ופה שבתה קולמסי, ידידו בלתי מכירו דוש"ת המברכו בברכת התורה בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן נ

עדיפות קריאת שמע וברכותיה בזמנה על תפילה במנין

ד' ויצא התשמ"ב בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי הרה"ג וו"ח כו' כש"ת מוה"ר **משה גראסמאן** שליט"א

אחדשה"ט כראוי. בדבר שאלתו, באחד שאיחר לבא לבית הכנסת, ומצא ציבור שהתחילו התפילה ועומדין בפסוקי דזמרה, ובכדי שיוכל להתפלל עם הציבור ולומר קריאת שמע וברכותיה בזמנה, עליו לדלג על חלק מפסוקי דזמרה. אך יש באפשרותו להתפלל במנין אחר, אולם יצטרך לומר קריאת שמע קודם התפילה, דכשיגיעו לקריאת שמע וברכותיה כבר יעבור זמן קריאת שמע. ונפשו בשאלתו, אי עדיף להתפלל במנין השני ולומר קריאת שמע קודם התפילה, או עדיף לדלג על פסוקי דזמרה ויאמר קריאת שמע עם ברכותיה בזמנה במנין הראשון.

הנכנס לבית הכנסת בשעומדים בסוף פסוקי דזמרה

הנה בשלחן ערוך (או"ח סי' נ"ג ס"א), הבא לבית הכנסת ומצא לבור בסוף פסוקי דזמרה, אומר ברוך שאמר עד מהולל בתשבחות, ואחר כך תהלה לדוד עד מעתה ועד עולם הללויה, ואחר כך הללו את ה' וכו'. ובמשנה ברורה (ס"ק ו'), כתב במשכנות יעקב (סי' ס"ז) כו', אך פשוט דכל זה הוא בתנאי דעל ידי זה לא יחסר מצות קריאת שמע, כדין המבואר לקמן בסימן ס"א, דלא דחינן מלקיים המצוה כתיקונה בשביל תפלה בצבור, ע"כ. נראה לכאורה דפשיטא ליה דכל מקום שלא יוכל לקיים מצות קריאת שמע כתיקונה, מוטב שיתפלל ביחידות ועל הסדר. ואם כן הכי נמי בנדון דידן, כיון דאם יתפלל אחר כך, יצטרך לקרות קריאת שמע קודם, ולא יקיים כתיקונה קריאת שמע וברכותיה, לא ימתין.

דילוג בתפילה

ומיהו להתפלל במנין ראשון ולדלג, אכתי מיבעיא אי עדיף לדלג או להתפלל כסדרן. אמנם דבר זה נחלקו בו רבותינו האחרונים, דבשלחן ערוך פסק לדלג כנ"ל, אמנם הנוהגים על פי מרן האר"י ז"ל שלעולם אין מדלגין אלא מתפללין על הסדר (עיין כף החיים סי' נ"ג אות ג'), כדי שלא להפך בצורות (עיין מגיד מישרים פר' בהר ד"ה הסדר). הכי נמי לכאורה אין לשנות הסדר, אלא יתפלל על הסדר, הגם שלא יתפלל עם הציבור, כמבואר זה באחרונים.

בשגם לא יספיק תפילה בציבור

ונראה לפענ"ד עוד, שאם היה באופן שאם ידלג על פסוקי דזמרה, יוכל להתפלל עם הציבור וגם לומר קריאת שמע על נכון. ואם יתפלל על הסדר לא יוכל לומר קריאת שמע בזמנה וגם לא להתפלל עם הציבור, ויצטרך לומר קריאת שמע קודם התפילה. כהאי גוונא אפילו להנוהגים כהאר"י ז"ל שלא להפוך הסדר, מוטב שיתפלל וידלג על פסוקי דזמרה ויקרא קריאת שמע ויתפלל עם הציבור, משיקרא קריאת שמע קודם, ויתפלל ביחידות, הגם שיהיה על הסדר. דהא מכל מקום, כיון דעל כרחך יצטרך לומר קריאת שמע קודם התפילה, והוה גם כן קצת היפוך וגם לא יתפלל עם הציבור, כן נראה לפענ"ד. והיות כי הזמן בוגד בי אקצר והקוצרים אומרים יברכך ה'.

ידידו דושה"ט וכאש"ל בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ה סי' ט"ז]

סימן נא

המתבקש להשלים מנין ואין באפשרותו להתעכב עד סוף התפילה

ג' לחדש הרחמים התשל"ז ברוקלין ניו יארק יצו"א

מע"כ ידיד נפשי הרב הגה"צ חסידא ופרישא חריף ובקי כג"ת **מוהרשי"ש רובין הלברשטאם** אדמו"ר מציעשנוב (שליט"א) [זצ"ל]

אחדשב"ג בידידות נאמנה.

יקרת מכתבו הגיעני בזמנו והשתעשעתי בו, והנני להשיב במוקדם האפשר, בשגם כי אני טרוד למאוד, מ"מ אהבה מקלקלת השורה.

יציאה מבית הכנסת באמצע התפילה

בדבר ספיקתו בציבור שאין להם מנין, וקראו לעובר אורח להשלים המנין, והוא אץ לדרכו ולא יוכל להשאר עד סוף התפילה. ונפשו בשאלתו, לפי מה דמבואר בירושלמי (מגילה פ"ד ה"ד) דלכל דבר שבקדושה שצריך שיהיה דוקא בעשרה, אם התחילו בעשרה ויצאו מקצתם יגמרו התפלה אפילו בלי עשרה. וכך פסק הרמב"ם (תפילה פ"ח ה"ו) וז"ל, אם התחילו בעשרה והלכו מקצתם אע"פ 'שאין רשאין' יגמרו השאר. ועיין ברוקא (סי' ש"כ) שלא הזכיר כלל ואינן רשאין. וכן הטור או"ח (סי' נ"ה) ושו"ע (שם ס"ב) פסקו כהרמב"ם אלא שלא הזכירו כלל ואינן רשאין.

אמנם בירושלמי הנ"ל סיים דעל היוצאים נאמר 'ועוזבי ה' יכלו' (ישעיה ז כח), ופסקוהו הרי"ף (מגילה כ"ג ע"ב) והרא"ש (שם פ"ג סי' ז') והגהות מיימוניות (תפילה פ"ח ה"ו) והרמ"א בשו"ע (שם). ולכן ההוא גברא בהאי פחדא יתיב, שמא עדיף ליה שלא להשלים המנין, כדי שלא יצטרך לצאת קודם השלמה וח"ו יכנס בקללה של 'ועוזבי ה'', והעולם לכאורה אין נזהרין בזה.

גדר 'חטא בדי שיזכה חברך'

ולפום ריהטא היה נראה, דהגם דקיימא לן (שבת דף ד' ע"א) דאין אומרים לו לאדם חטא בכדי שיזכה חברך, מיהו כתבו התוספות (שם ד"ה וכי) דמצוה דרבים שאני, כמו שאיתא בברכות (דף מ"ז ע"ב), ואומרים לאדם חטא בכדי שיזכו הרבים. וא"כ הכא נמי, כיון דמצוה דרבים הוא, אולי נאמר לו חטא בשביל שיזכה חברך. ומעלת כבוד גאונו הרגיש בזה, ודחה דדילמא לא אמרינן אלא היכא דבשעת המצוה הוא חוטא, אבל לא כשבא החטא לאחר המצוה.

האמנם אפילו אי לא אמרינן חטא בשביל שיזכה חברך, מ"מ חטא שמזכה אתה לכאורה אמרינן, וכעין שאמרו (מזיר דף כ"ג ע"ב) גדולה עבירה לשמה, שהוא חטא כדי שיזכה הוא. אלא דבגמרא קידושין (דף נ"ה ע"ב), תהי בה רבי יוחנן, וכי אומרים לו לאדם עמוד וחטא בשביל שמזכה. ומבואר דבשביל שיזכה בעצמו נמי לא אמרינן לו חטא, ועיין בגליוני הש"ס (שם). ובחידושי (משנה הלכות עמ"ס קידושין שם) כתבתי לישב קצת.

וידועים דברי הריטב"א בעירובין (דף ל"ב ע"ב ד"ה ניחא), דדוקא בית דין אין אומרין לו חטא בשביל שיזכה חברך, אבל הוא עצמו אם רוצה בכך מותר לו לחטוא כדי שיזכה חבירו. ועיין משנה למלך (תרומות פ"ג הי"ז), דבמילי דרבנן אומרים לו חטא בשביל שיזכה חברך.

גדר 'ועוזבי ה' יכלו'

האמנם מה שנראה לפענ"ד הוא, בהקדם שנבין מה טעם אמרו על היוצאין שהם בקללה של 'ועוזבי ה' יכלו' רחמנא ליצלן. וי"ל דהא אמרו רז"ל (סנהדרין דף ל"ט ע"א) כל בי עשרה שכינתא שריא. ועיין ברכות (דף ו' ע"א) עשרה קדמה שכינה ואתיא, ולכאורה היינו קודם שיהיו שם כל העשרה. אלא שאמרו שם (שם ע"ב), בשעה שהקב"ה בא בבית הכנסת ולא מצא בה עשרה מיד הוא כועס. והני סתרלי ניהו, דאם קדמה השכינה ואתיא איך אפשר שמיד שבא הקב"ה לבית הכנסת ואינו מוצא עשרה הוא כועס. ועיין שו"ת הרשב"א (ח"א סי' נ') שכבר הקשה סתירה זו. ותירץ דקדמה אינו לשון קדימה ממש, אלא בא עמהן ביחד ואינו ממתין עד שיבואו העשרה וישבו, ולישנא דקרא הוא 'כי תקדמנו ברכות טוב' (תהלים כא ד), 'מהר יקדמונו רחמיך' (שם עט ח), שפירושן יקדמנו להיות עמנו תמיד לא יתפרדו ממנו, ע"ש.

והנה מצינו לרז"ל (שבועות דף ל"ה ע"ב), שאמרו גדולה הכנסת אורחים יותר מהקבלת פני השכינה, מנלן מאברהם שהיה עומד בפני השכינה דכתיב (בראשית יח א) 'וירא אליו ה'', וכשראה האורחים 'וירץ לקראתם' וגו' (שם פסוק ב) 'אל נא תעבר מעל עבדך' (שם פסוק ג). והאיך עזב את השכינה והלך לקבל האורחים, אלא על כרחך משום דגדולה הכנסת אורחים יותר מהקבלת פני השכינה (רא"ה רש"י שבועות שם ד"ה אף). וא"כ הנכנס לבית הכנסת ומצטרף לעשרה המתפללין, הרי הוא מקבל פני השכינה, כדאיתא בברכות (שם) בעשרה המתפללין ששכינה מקדמת

לבוא עמהם, וא"כ אסור לעזוב פני השכינה כל זמן שהשכינה עומדת שם, וכיון דכל זמן שהצבור מתפללין השכינה עומדת שם, אזי על היוצאין נאמר ח"ו 'ועוזבי ה' יכלו'. ולפי זה הטעם, אם היה יוצא לקבלת אורחים או למצוה אחרת כקבלת אורחים, הרי זה מותר לעזוב השכינה ואינו בקללת 'ועוזבי ה' יכלו', ומותר לצאת.

ויותר מזה נראה לפענ"ד, דהנה בגמרא שם (ברכות דף ו' ע"ב) אמר רבין בר רב אדא אמר רבי יצחק, כל הרגיל לבא לבית הכנסת ולא בא יום אחד, הקב"ה משאיל בו, שנאמר (ישעיה נ' י) 'מי בכם ירא ה' שומע בקול עבדו אשר הלך חשכים ואין נוגה לו', אם לדבר מצוה הלך נוגה לו, ואם לדבר הרשות הלך אין נוגה לו. ואהא מייתי הא דאמר רבי יוחנן, בשעה שהקב"ה בא בבית הכנסת ולא מצא בה עשרה מיד הוא כועס, שנאמר (שם פסוק ב) 'מדוע באתי ואין איש קראתי ואין עונה'.

וכמו שפירש המהרש"א (מ"א שם) וז"ל, ולא מצא בה עשרה מיד וכו', כדאמרינן לעיל (ע"א) שהקב"ה מצוי בבית הכנסת, ועשרה המתפללים שם שכינה שרויה ביניהם, ומסיק שם דעשרה שכינה קדמה ואתיא. ועל זה אמר בשעה שהקב"ה מקדים עצמו לבית הכנסת למצוא שם עשרה דרגילים שם, ולא מצא עשרה כי אם תשעה, כועס הקב"ה ואומר מדוע באתי להשרות שכינתי שם ואין איש אחד פרטי שהוא משלים עשרה וכו', ע"כ.

ומבואר שהמהרש"א בא לקשר שני המאמרים הנ"ל הסמוכין זה לזה, וגם לישב שלא תקשה סתירת המאמרים כנ"ל. דבעשרה הרגילים לבא לבית הכנסת, הנה קדמה שכינה ויושב ומצפה עליהם שיבואו, וכאשר איש אחד מאלו העשרה הרגיל לבא בכל יום אינו בא יום אחד, הקב"ה משאיל בו, ואין נוגה לו אם לדבר הרשות הלך. ואהא קאמר רבי יוחנן שעל איש הזה הקב"ה כועס, וזה שכתוב 'מדוע באתי ואין איש', היינו האיש הפרטי הרגיל לבא להשלים המנין. ועיין בשו"ת בית שערים (או"ח סי' מ"ב).

ולפי פירוש המהרש"א יש לומר, דדוקא בעשרה שרגילים בכל יום להתפלל יחד, שהם ליבור אשר שכינה קדמה בשבילם, אם הלכו מקצתם קודם שגמרו התפלה, עליהם אמרו 'ועוזבי ה' יכלו'. והטעם, כיון שבשבילם קדמה שכינה, הוה ליה כאברהם אבינו ע"ה שהקב"ה בא לנקרו, ואסור לעבור מפני השכינה. ודומיא דהא דאין נוגה לו, דמיירי דוקא בהרגיל לבא בכל יום שבשבילו הקדימה השכינה לבא, הכי נמי 'עוזבי ה'' נאמר דוקא על אותן שהקדים הקב"ה בשבילן. אבל בליבור שלא היו עשרה ולא קדמה שכינה בשבילם, אלא שהוא נכנס ונירף לעשרה, אין זה היוצא בכלל ועוזבי ה', שהרי הוא לא גרם שהשכינה באה בשבילו, וכמו שאינו כועס על אדם אחר שאין דרכו לבא בכל יום. ולפי זה מי שבא להשלים המנין ויוצא באמצע התפילה, אינו בכלל 'ועוזבי ה' יכלו'.

ולפי דרכו של המהרש"א יש לומר עוד ולישב הני תרי מימרות שהקשה הרשב"א דלא ליסתרי אהדדי. דיש לומר דמה שאמרו עשרה קדמה שכינה, רוצה לומר אפילו כשלא באו עדיין כל העשרה רק בא הראשון, קדמה להם שכינה, אבל אין לומר שקדמה ואתיא היינו קודם שבאו כולם, דלמה תבא השכינה כשאין איש שם בכלל, אלא המעלה של עשרה הוא, שכיון שהם אגודה אחת וליבור אחד, לכן מיד שבא אחד מן החבורה קדמה שכינה ואתיא כאילו באו כולם, כיון שזה דרכם לעולם לבא ולהתפלל יחד. וכיון שנחשב שבאו כולם, משום הכי אתיא שכינה שם ככל בי עשרה דשכינתא שריא גבייהו (סנהדרין שם).

והשתא שבא הראשון וכל שכן שבאו תשעה, ואחד מהן הרגיל לבא בכל יום לא בא, עליו אמר הכתוב 'מדוע באתי ואין איש', היינו אותו האחד שהיה רגיל לבא, דאילו בסתם בני אדם המתקבצין להתפלל, אין השכינה באה עד שיהיו עשרה, וכל זמן שאין עשרה אין השכינה באה, ואין טענה עליהם אם אין רק תשעה. אבל בעשרה קבועים הרגילין לבא בבית הכנסת להתפלל, כיון שבא הראשון כבר באה השכינה כאילו באו כל העשרה, כיון שהם קיבוץ אחת, והשכינה ממתנת שיתקבצו העשרה ויתפללו, ואם לא יבא העשירי א"כ בחינם באה להם השכינה, וזה שכתוב 'מדוע באתי ואין איש' להשלים המנין להתפלל בעשרה ולומר דברים שבקדושה. ובהכי איירי נמי הך דכל הרגיל לבא לבית הכנסת ולא בא יום אחד, אם לדבר הרשות הלך אין נוגה לו, והיינו דוקא במי שרגיל לבא להשלים המנין כמו שכתב המהרש"א. ואתי שפיר סתירת המאמרים, דמה שאמרו עשרה קדמה שכינה ואתיא, היינו דוקא בעשרה הרגילים להתפלל יחד בבית הכנסת שלהם. ולפי זה יש לומר גם כן כנ"ל, דכמו דהא דהקב"ה כועס ואין נוגה לו היינו במי שרגיל להשלים המנין, הוא הדין הך דעוזבי ה' נמי בהכי איירי.

ועוד נראה, דהנה בגמרא ברכות לעיל מינה אמרינן, מנין שהקב"ה מצוי בבית הכנסת, שנאמר (תהילים פב ח) 'אלקים נצב בעדת אל'. ופירש הפני יהושע, דשכינה מצויה שם תמיד ואינה מסתלקת משם כלל, ולא שייך שם

קדמה שכינה ואחיה. וכתב על זה מרן כ"ק זקני בבית שעריס (שם), דמהאי טעמא כתב רבינו יונה (ברכות דף ח' ע"א ד"ה אימתי) ובשו"ע (או"ח סי' נ' ס"ט), דאם נאנס ולא התפלל עם הצבור ולא בשעה שהציבור מתפללין, אעפ"כ יתפלל בבית הכנסת, משום דשם השכינה מצויה תמיד, ועיין לל"ח (ברכות דף ו' ע"א) ובמחצית השקל (סי' ו' סק"ו). ולפי זה מה שאמרו עשרה קדמה שכינה ובאה, היינו בבית הכנסת חדש ובפעם ראשון שלא היו שם עשרה מעולם, דאחר כך השכינה שרויה שם תמיד ואינה באה בכל יום מחדש ולא שייך לומר קדמה שכינה, ומה דקאמר בשעה שהקב"ה בא בבית הכנסת, היינו בפעם ראשון שהוא בא להשכין שם שכינתו תמיד בשביל בית הכנסת ולא מצא בה עשרה שיוכלו להתפלל שם, וא"כ אין בו עדיין קדושת בית הכנסת, מיד הוא כועס, ע"ש.

ולפי טעם הפני יהושע ומרן ז"ל דשכינה תמיד בבית הכנסת, תקשה האיך הנכנס שם יוצא הא אסור לעזוב השכינה, וכמו שמצינו באברהם דלולא הכנסת אורחים היה אסור לו לעזוב את השכינה. ועל כרחך צריך לומר דבבית הכנסת שהשכינה שם תדירה שאני ואין בה משום 'ועוזבי' וגו', וכמו שהיו באים לביהמ"ק להשתחות לה' בהר הקודש בירושלים, ומשתחוה ויוצא כעבד הנפטר מרבו (רמב"ם יומא דף נ"ג ע"א). וא"כ אין הטעם שאסור לצאת כמו שכתבתי לעיל בתירוץ הרשב"א דהיוצאין עוזבים השכינה, שהרי לאחר התפילה נמי השכינה נשארת תמיד בבית הכנסת. ומה שאמרו בירושלמי (שם), דעשרה שהתחילו ויצאו מקצתן באמצע התפילה עליהם נאמר 'ועוזבי ה' יכלו', צריך לומר שלא אמרו זה אלא בעשרה שהתפללו מחוץ לבית הכנסת, או בבית שאין שם השראת השכינה תמיד, והם התכנסו להתפלל ובאה השכינה בשבילם, כהאי גוונא אם יוצאין מקצתן חל עליהם קללת 'ועוזבי ה'. אבל בבית הכנסת דשכינתא שריא שם תמיד, ולא בא בשביל המתפללין הללו, אפילו יוצאין אין זה בכלל. ולפי זה המשלים למנין בבית הכנסת, אפילו אם יוצא אינו בכלל 'ועוזבי ה'.

ונראה להביא ראיה לדבריו מתוספות הרא"ש (ברכות דף ו' ע"ב) שהביא ג"כ קושית הרשב"א מהא דאמרינן עשרה קדמה שכינה ואחיה וממתנת להם. ותירץ וז"ל, וי"ל דהתם מיירי בעשרה המתפללין שלא בבית הכנסת, כדמשמע לישנא מנין להמתפללין ששכינה עמהם, דמשמע בכל מקום שמתפללין אע"פ שאינו מקום קבוע לתפלה. אבל הכא בבית הכנסת כי לא אתי בזמנייהו דרגילי למייתי, מרתח רתח, ע"כ. הנה דחילק בין מתפללין במקום הרגיל והקבוע לבין מתפללין בבית הכנסת, והך דעשרה קדמה שכינה ואחיה וממתנת להם, איירי כשמתפללין שלא בבית הכנסת.

וא"כ יש לומר כן גם לדידן, דדוקא אם מתפללין במקום שאינו קבוע והטריחו השכינה לבא, אז היוצא באמצע הרי זה בכלל 'ועוזבי ה'', אבל בבית הכנסת והוא אינו רגיל אלא אדרבה עכשיו הוא דקראוהו להשלים והוא אך לדרכו, כהאי גוונא ליכא משום 'ועוזבי ה' יכלו', אלא אדרבה מצוה קעביד במה שזיכה אותם בתפלה בעשרה וקדיש וכו'. [אך מדברי הפוסקים מבואר שהאיסור הוא גם על המתפללים בבית הכנסת. עיין רבינו ירוחם (אדם ומחה נתיב ג' ח"ז) דאיירי בבית הכנסת, וכן משמע במגן אברהם (סי' נ"ג ס"ק כ"ב) ובשאר פוסקים (רמה קיצש"ע סי' ט"ו ס"י) דנקטו לשון בית הכנסת].

ורביעי בקודש נראה לפענ"ד, דהנה הקרבן העדה בירושלמי הנ"ל (מגילה פ"ד ה"ד) פירש, ועל כולן אם יצאו באמצע המצוה הוא אומר ועוזבי ה', ודוקא שלא נשתיירו עשרה אבל אם נשתיירו עשרה מותר לצאת לצורך, ע"כ. ויש לדייק בלשונו שכתב שאם נשתיירו עשרה מותר לצאת לצורך, והרי כיון שנשתיירו עשרה אמאי בעי לצורך, דאטו מי מחייב לשבת שם כל היום, גם מה שכתב 'אם יצאו באמצע המצוה', כאילו הוא נתינת טעם כיון שהוא באמצע המצוה, ואפילו הכי אם נשתיירו עשרה מותר לצאת, ומה טעם הוא זה, אטו מי שעושה מצוה ואחרים רואין אותו צריכין לישב ולהמתין עד שיגמור מצותו, ואפילו לכתחילה לא מצינו זה בשום מקום.

האמנם נראה כוונתו בזה, דהכא מיירי בעשרה שהתחילו להתפלל ולעשות מצוה ביחד, וגם הוא מחויב במצוה זו שעדיין לא התפלל בצבור ולא יצא ידי חובת תפלה בצבור, ולכן כשיוצא הרי הוא יוצא באמצע המצוה שהרי גם עליו חל המצוה, ועל כיוצא בזה אמרו 'ועוזבי ה'', שמניח באמצע המצוה ויוצא לו. ולכן קאמר שפיר דאם נשתיירו עשרה והשאר יוצאים, הגם שגם הם ממתפללי אותו הצבור, מ"מ כיון שיש להם צורך לצאת, והצבור ממילא יגמרו את שלהם כיון שנשארו עשרה, כהאי גוונא לא נאמר 'ועוזבי'. עכ"פ מיירי שהם ג"כ ממתפללי אותו מנין ואותו ציבור, ולכן שייך בהו טעם של ועוזבי ה'.

אבל כשבא אחר להשלים המנין והוא אינו מן המתפללין, וגם אינו נכלל עמהם במצוה זו, שכבר יצא ידי חובתו. הנה כמו מי שכבר התפלל בבית

הכנסת, שיוצא לו לדרכו וחפצו כשיש עשרה זולתו, לכו"ע אפילו מתפללין שם מנין אחר אין צריך להיות צורך, הכי נמי הגם שהוא נחות דרגא כיון שאין שם עשרה זולתו, אבל מ"מ ישארו המתפללין שיוכלו לגמור תפלתם, והוא הרי יש לו צורך שצריך לצאת לדרכו, וגם שמתחילה לא נכנס להשתתף עמהם אלא לזכותם במצות תפלה, כהאי גוונא ליכא משום 'ועוזבי ה'.

כן נראה לפענ"ד ללמד זכות על המזכין את הרבים ונכנסים להצטרף למנין, אפילו צריכים אח"כ לצאת ולא יוכלו להיות עד גמירא, וכמדומה לי שכן העולם נוהג.

סיום התפילה בשידעו מתחילה שלא ישאר מנין

איברא, דכרגע נפל מילתא בלבאי, דהגם שעל הנכנס אין איסור משום ועוזבי ה', אמנם אולי אין על הציבור להתפלל בכהאי גוונא. דיש לומר דהא דאמרו בירושלמי (שם) וכולם אם יצאו מקצתם גומר, היינו כשלא ידעו בשעה שעמד לפני התיבה שיצאו, וא"כ בהתחלת התפלה היה מוחזק שיהיה מנין עד לאחר התפילה, כהאי גוונא אם אירע אונס שיצאו מקצתן מה יעשו אלו, ולכן שפיר גומרים. אבל לכתחילה לעמוד בתפילה ולכל דבר שבקדושה, בצירוף אחד שמתחילה אומר שלא יעמוד כאן עד לאחר התפלה, אפשר דכהאי גוונא אין להתחיל דבר שבקדושה, דכניסתו לכתחלה לא היה בדבר קבע אלא העברה בעלמא, והוה ליה כעין הערמה וגדולה מזו. ומיהו י"ל דאין נפקא מינה, דכל שהתחיל בהיתר גומר.

דו"ש כבוד גאונו בידידות ובכוח"ט בספרן של צדיקים גמורים לאלתר לחיים טובים, אמן.

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ז סי' רי"ב–רי"ג, ח"י סי' ב']

סימן נב

קדיש בסיום מסכת

א' לסדר צדק צדק תרדוף התשכ"ו

מע"כ ידידי ורב חביבי הרה"ג וו"ח וכו' כש"ת מוה"ר **אפרים גרינבלאט** שליט"א מח"ם רבבות אפרים

מי אומר הקדיש בסיום מסכת

אחדשה"ט. ובדבר שאלתו במי שסיים מסכתא האם החיוב עליו לומר הקדיש, או שיכול לכבד אחרים לומר הקדיש, אף שלא השתתפו בסדר הלימוד של כל המסכת אלא בסיום.

הנה עיין ט"ז (או"ח סי' נ"ה סק"ג), דאפילו לא היה מנין בשעת הלימוד ואמירת תהלים ואח"כ תיכף באו עשרה, נמי יכולין לומר קדיש. והמגן אברהם (סי' ס"ט סק"ד, וסי' רל"ד סק"א) חולק עליו דבעי דוקא עשרה בשעת הלימוד. והאליה רבה (סי' נ"ה ס"ג) כתב, דלכתחלה יש לחוש ללמוד עוד מעט כשבאין העשרה, ובסימן תקפ"א (ס"ק י"ג) אביא ראיה לזה מכל בו (סי' ס"ה ד"ה ואמר) וקשיא על הט"ז. וכן אני נוהג שאם אמרו הקהל איזהו מקומן ולא היו עשרה ואח"כ נכנסו, אני אומר עוד הפעם ברייתא דרבי ישמעאל לפני שיאמרו הקדיש.

ומיהו נראה דכל מי שהוא שם יכול לומר הקדיש. וגם הקדיש לאחר קריאת התורה שאומר הש"ץ, כתבו רוב הפוסקים דהש"ץ יכול לכבד מי שמחויב לומר קדיש. עיין שערי אפרים (שער י' ס"ט) ובשדי חמד (מע' אבילות סי' קס"ג) בשם התשב"ץ (ח"ג סי' קע"א וראה בס' אגודות אזוב מדברי או"ח סי' ז'), דקדיש זה שייך לאבלים ולא להש"ץ או לקורא בתורה. וממילא בקדיש לאחר הסיום, נמי אין זה אלא ככל קדיש אחר הלימוד, וא"כ פשוט דיכול לכבד כל מי שרוצה לומר הקדיש.

ואף שראיתי בשם מרן החתם סופר ז"ל (ראה מנהגי החתם סופר סי' ב' אות ו'), שהוא בעצמו נהג לומר קדיש בכל יום אחר לימוד השיעור בישיבתו הרמה, ולא נתן לאחר לומר, וכן בסיום מסכתא. אבל העולם כנראה לא נוהגים בזה כהחתם סופר, ופוק חזי מאי עמא דבר. וצריך לומר דגם החתם סופר רק רצה בעצמו לזכות במצות אמירת קדיש אבל לא מטעם חיוב.

סימן נג

בגדר מצות קריאת שמע שחרית וערבית

ב"ה מוצש"ק שמות התשכ"ו ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד ידידי הבחור החשוב המופלא ומופלג וכו' **מרדכי בערקאוויטש** הי"ו

קריאת שמע ביום כשלא קרא בלילה

אחדשה"ט. במה שתמה בדברי הרמב"ם (הקדמה להל' ק"ש ובסה"מ מצות עשה י') דסבירא ליה דקריאת שמע ערבית ושחרית מצות עשה אחת הוא, א"כ קריאת שמע של ערבית לבד או של שחרית לבד אינו אלא חצי מצוה, ולפי זה מי שלא קרא קריאת שמע בלילה במזיד, יהא אסור לו לקרות ביום, דאם יקרא ביום יעבור על 'בל תגרע' (דברים יג א), דהוה רק חצי מצוה, עכ"ל.

עשיית חצי מצוה

בשתים לא עלתה לו, דאפילו לפי הבנתו בפירוש הרמב"ם אין כאן קושיא, דליכא בל תגרע בעושה חצי מצוה. ואדרבה מצינו מחלוקת גדולה בין

רבותינו האחרונים ז"ל במי שאינו יכול לקיים רק חצי מצוה, אם יש בזה לד מצוה וחיוב. וכגון במי שאין לו רק חצי זית מצה או חצי זית בשר פסח וכיוצא בהם, אם יש מצוה על כל פנים באכילת החצי זית, מידי דהוה אחצי שיעור באיסורין דהוה איסור (רא"ה יומא דף ע"ג ע"ב), הכי נמי חצי שיעור במצוה הוה מצוה או לא הוה מצוה כלל. עיין משנה למלך (חמץ ומצה פ"א ה"ז), ובמהרי"ט אלגזי (הל' חלה אות ב'), ובמנחת חינוך (מצוה ו') לענין אכילת פסח, ובחוות דעת (שו"ת מהר"י מלינא סי' י"ד) ובשו"ת דברי חיים (או"ח ח"א סי' כ"ה), כולם האריכו בזה. וא"כ אדרבה מדברי הרמב"ם האלו היה ראיה גדולה לאיכא מצוה אפילו בעושה חצי מצוה, אם היינו מפרשים דברי הרמב"ם כדסבירא ליה למעלת כבודו. אבל באמת אין לזה שום שייכות עם 'בל תגרע', דהכא איכא לפניו ומקיים כל מה שיכול.

אלא דבעיקר הדבר מעיקרא לא קשיא, דאין הפירוש בדברי הרמב"ם דק"ש שחרית ושל ערבית הם מצוה אחת, לומר דשל ערבית לחוד לא הוה אלא חצי מצוה, דבר זה שבוש הוא. אלא כוונת הרמב"ם בזה דק"ש של שחרית ושל ערבית כל אחת מצוה עשה שלמה היא בפני עצמה, אלא דלענין חשבון המצוה למנין תרי"ג אין למנות ק"ש של שחרית למצות עשה בפני עצמה, וק"ש של ערבית למצות עשה בפני עצמה, כמו שסבירא ליה להרמב"ן ז"ל (סוף השגותיו לסה"מ) שמנה בחשבון המצות ק"ש של ערבית ושל שחרית לשתי מצוות, ביום מצוה אחת ובלילה מצוה אחת. עיין ספר המצוות (מצות עשה י') ובחינוך (מצוה ת"כ), ובספרי מצות המלך (סי' ת"כ).

ועל זה סבירא ליה להרמב"ם ז"ל, דמה שזמנה של זו לאו זמנה של זו, אין זה טעם מספיק לחושבן למצוות בפני עצמן, אלא תרווייהו נכללים במצוה אחת של קריאת שמע לענין חשבון המצוות. אבל ודאי הקורא ק"ש של ערבית לבד מקיים מצות עשה וכן בק"ש של שחרית, והוה דומיא דלילית דהלובש טלית מצוילת מקיים בכל רגע מצות עשה, ואעפ"כ לא נמנה אלא למצות עשה אחת, הכי נמי הקורא ק"ש ערבית ושחרית מקיים שתי מצוות עשה, אבל לענין מנין, לא נחשבו אלא מצוה אחת, וזה פשוט.

ידידו דושה"ט בברכה"ת בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ד סי' ב"ט וסי' ע"ז, ח"ו סי' קע"א, ח"י סי' ש"ב]

סימן נד

כפילת תיבות בתפילה או ברכה

כ' אייר התשל"ד בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי הרה"ג וו"ח נו"נ וכו' כש"ת מוה"ר **אפרים גרינבלאט** שליט"א מעמפיס טענעסי

אחדשב"ת בידידות. בדבר שאלתו, במי שבירך שהחיינו וכפל תיבת שהחיינו כמה פעמים, אי הוה הפסק. הנה לכאורה הכופל תיבה באמצע ברכה, לעצם דינא נראה דלא הוה הפסק, דהרי אמרו בגמרא (ברכות דף ל"ג ע"ב) האומר שמע שמע מודים מודים משתקין אותו, משמע דוקא באלו משתקין אותו אבל אם כופל תיבה אחרת אין משתקין אותו. ומיהו נראה דכל תיבה נמי אסור לכפול, כל זמן שלא כופל לצורך כגון לכוונה. מדקאמר שם אמר ליה רב פפא לאביי, ודילמא מעיקרא לא כוון ולבסוף כוון דעתיה, אמר ליה חברותא כלפי שמיא מי איכא, אי לא כוון דעתיה מעיקרא מחינן ליה במרזפתא דנפחא עד דמכוון דעתיה. ופירש רש"י, חברותא וכו', מנהג שנוהג אדם בחבירו ינהג אצל המקום ולא יזהר בתפלתו, מחינן ליה, כלומר מלמדין אותו שיכוין ומכין אותו אם ירגיל בכך. מבואר דמכין אותו ומלמדין אותו לראשונה שלא יצטרך לחזור ולכפול התיבות.

הן אמת דהתם קאי רק אשמע ומודים, אמנם מלשון רש"י שכתב, מנהג שנוהג וכו' ולא יזהר בתפלתו, משמע דקאי אכל תפלה נמי. וכן ממה שכתב שם בד"ה 'מילתא מילתא ותני לה', כל תיבה ותיבה חוזר ושונה, מגונה הוי שתוקי לא משתקינן ליה, שאין זה דומה למקבל עליו שתי מלכיות אלא למתלונן. אמר פסוק שלם ותני ליה, משתקינן ליה דמחזי כשתי רשיות, ע"כ. הנה מדכתב רש"י דשחוזר ושונה תיבה מחזי כמתלונן ח"ו כלפי שמיא, א"כ פשוט דאף דאין משתקין אותו מ"מ מגונה הוא בכל מקום כיון דמחזי כמתלונן, ולטעם זה מאי שנא מודים מודים ומאי שנא שאר תיבות בתפילה, בכולהו ודאי מגונה הוא, וא"כ נראה דאסור לכפול התיבות. ובאמת כי כבר האריכו בזה האחרונים ז"ל בענין החזנים הכופלים התיבות שהוא דבר מגונה, ולוותו ככרוכיא על זה.

כפילת תיבה לתוספת כוונה

ומיהו מי שמכוין לראשונה וכופל דבריו ליותר כוונה, כהאי גוונא לא אמרו רק בשמע ומודים, אבל בשאר תפילה כיון דכוון גם בראשון וחוזר ומכוון ביתר כוונה, כהאי גוונא נראה דהוא בכלל מה שאמרו בגמרא (ברכות דף כ"א ע"א) ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו. ועיין

בית יוסף (סי׳ ס״א ד״ה כתוב באהל) בשם ספר אהל מועד (שער ק״ש דרך א׳ נתיב ז׳) דהאומר אמן אמן הוי כאומר שמע שמע, ותמה עליו מנא ליה הא. ועיין דברי חמודות (ברכות שם אות מ״ז) דכתבו האחרונים דאם אומר אמן ואמן בוא״ו אין קפידא. ונראה דהוא הדין במי שאומר אמן אמן לשם כוונה יתירה דמותר, והכי נמי במי שכופל תיבה אחרת לשם כוונה מיוחדת אפשר דליכא קפידא. ובפרט לפי מה שהבאתי בשם רש״י הטעם דמחזי כמתלוצן, אבל הכא הרי הוא מתכוין לכוונה ודאי לא מחזי כמתלוצן, אבל בסתם שכופל התיבות ודאי דמחזי כמתלוצן ואסור, כך נראה לפענ״ד.

כפילת התיבות על ידי החזנים

ועיין מהר״ם שי״ק (או״ח סי׳ ל״א) שכתב, על דבר החזנים שמזמרין וכופלין התיבות הרבה פעמים בזמירתן, דאסור מחמשה טעמים. א. משום ׳בל תוסיף׳ (דברים יג א), דיליף בגמרא (ר״ה דף כ״ח ע״ב) שכהן בשעת ברכה שמוסיף ברכה עובר על בל תוסיף. ב. דהוי כדובר שקרים, כמבואר בירושלמי (ברכות פ״ה ה״ג) דקאמר על מודים מודים משתקין אותו, שנאמר (תהילים סג יב) ׳כי יסכר פי דובר שקר׳. ומה ענין דוברי שקר לכאן, אלא כיון דבתחילה לא כיון ולבסוף כיון הוה ליה דובר שקר. ג. דהוי הפסקה מה ששוהה ע״י זה בכדי שיגמור הברכה, וקיימא לן בשו״ע (או״ח סי׳ ק״ד ס״ה) דאם שהה כדי לגמור את כולו חוזר לראש, כל שכן אם שח בדיבור, וכיון שאומר דברים סתמא הוה ליה הפסק. ד. לפי מה שכתב הט״ז (או״ח סי׳ תק״ס סק״ה) דאותן המזמרין קדיש וקדושה, עליהם אמרו ז״ל (מס׳ כלה פ״א ה״ד, סנהדרין דף ק״א ע״א) עשאוני בניך ככנור וכו׳, וכל שכן בשעת התפילה. ה. משום הקריבהו נא לפחתך הירצך וגו׳ (מלאכי א ח, וראה סוכה דף נ׳ ע״א), וכן כאן אם יאמר בקשה לפני המלך וכופל הדברים וכו׳ הישמע בקולו, ע״ש מה שהאריך.

והגם שיש לפלפל בהטעמים, דלענין ׳בל תוסיף׳ הרי כתבו התוספות (ר״ה דף ט״ז ע״ב ד״ה ותוקעין) והריטב״א (שם ד״ה וכי) דדוקא כשמוסיף ענין אחר, אבל הכופל ומברך פעם שנית אינו בבל תוסיף, אלא עושה המצוה ב׳ פעמים וזה אינו אסור. ובזה יש ליישב נמי מה שהקשה שם מ׳שמע שמע׳, למה ליה טעם משום דמחזי כב׳ רשיות תיפוק ליה משום בל תוסיף, ולהנ״ל לא קשה, והגאון ז״ל בעצמו פלפל בזה, ע״ש.

ולענין דובר שקרים שאמרו בירושלמי, נמי יש לומר דהכוונה דווקא משום דמיחזי כשתי רשיות והוה ליה שקר, אבל בסתם תיבה לא מיחזי כשקר, דהרי אמת אומר אלא שכופל התיבה שהוא אמת, ואדרבה דעתו תמוה, דאטו מי שהתפלל ולא כיון לבו לא יחזור ויתפלל, והרי הלכה פסוקה היא דחוזר ומתפלל (ראה או״ח סי׳ ק״א ס״א וברמ״א).

ולטעם דשהה כדי לגמור הברכה, נמי יש לומר דדוקא אם שהה ולא התפלל, אבל אם שהה באמירת הברכה, אפילו היה בכפילות הדברים, מ״מ הרי הוא עוסק בברכה זו. וראיה ממקום שנהגו לכפול יכפול (סוכה דף ל״ח ע״א), ואי נימא דהוה שקר והפסק, היאך ולמה נהגו ומתירין להם.

וכעת ראיתי מה שכתב חותני בשו״ת באר דוד (סי׳ א׳) וז״ל, ואפשר דעל זה סומכין החזנים שכופלים תיבות הרבה פעמים כדי לבסס קולם, כיון שהתיבות הללו הם ממין התפלה לא מקרי הפסק. אמנם הוא מסיים שם וז״ל, אבל באמת זה אינו, דהתיבות שכופלים אין להם שום פירוש בפני עצמם כי אינם כופלים כל הענין רק קצת תיבות לבד, ועם התפילה אין להם שום שייכות שהתפילה בא מכח חובה, והתיבות שכופל הם רשות, והוי כמין בשאינו מינו לגמרי ונחשב להפסקה, עיין ברמב״ם (תפילה פ״י ה״ו) שאין להתפלל חצי תפלה חובה וחצי תפלה נדבה, ואפילו בדיעבד אין מצטרפים וצריך להפסיק. הגם שיש לחלק ולפרש דברי הרמב״ם באופן אחר, מ״מ מדברי המגן אברהם ומחצית השקל (סי׳ ק״ז סק״ג) נראה כמו שכתבתי, ועיין בשו״ת מהר״ם שי״ק (או״ח סי׳ ל״א) שהאריך הרבה בטוב טעם ודעת שאסור לעשות כן, עיי״ש.

גם מה שהביא להט״ז, לא דמי, דהתם בבתי משתאות אסור, אבל כאן בתפילה הרי אמרו (משלי ג ט, וברש״י שם) ׳כבד את השם מהונך׳, ומותר לזמר.

וגם מהקריבהו נא לפחתך, יש לומר דדוקא כשעושה בקשה לפני המלך ואינו מכוון, אבל כשמכוון ליפות בקשתו ושיהנה המלך יותר מתפילתו ובקשתו, אדרבה יותר טוב הוא. ובאמת בשעה שמבקשים איזה בקשה, ידוע שכמה פעמים כופלים תיבה או ענין אחד כדי להדגיש הענין. אבל פשוט דכל זה הוא דוקא באלו שהם לשם שמים ולשם כוונה, אבל הכופל רק לשם זמר וכפילות הדברים, הרי צדקו בזה דברי הגאון הצדיק זצ״ל דאסור לכולא עלמא, ׳ויסכר פי דוברי שקר׳ וכמו שכתב רש״י ז״ל דהוא נראה כמתלוצן.

אלו דברי ידידו דושה״ט וש״ת בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן נה

כפילת תיבות בתפילה ובפיוטים

עש"ק לסדר ובתוכם ה' התש"מ ברוקלין נ"י יצו"א

מע"כ ידידי ורב חביבי הרה"ג כו' כש"ת **יצחק אהרן פענפיל** הי"ו בישיבה הקדושה לעקוואד

כפילת תיבה המורה על שם ה'

אחדש"ת בידידות. יקרת מכתבו קבלתי, והגם כי אני טרוד מאד, אמנם כיון שידעתי כי מחבב את דברינו לקחתי לי כמה רגעים להשיבו. בדבר שאלתו בבית הכנסת אשר שם מנגנים בריך שמיה קודם הוצאת הס"ת, וכשמגיעים ל'ביה אנא רחיץ', כופלין תיבת 'ביה' ג' פעמים, והעיר שם אברך אחד שאסור לעשות כן כיון דתיבת 'ביה' קאי על כביכול, ונכלל זה באיסור לומר 'שמע שמע' או 'מודים מודים' דנראה ח"ו כשתי רשיות. וגם שמע שיש מנגנים 'צור משלו' מזמירות ליל ש"ק בנגון וחוזרים תיבת 'צור' כמה פעמים, וכן יש אומרים 'רבונו של עולם' ג' פעמים, והאריך קצת לפלפל בכל זה.

כפילת 'מודים' ו'שמע'

וראשונה נראה, דבפרק אין עומדין (ברכות דף ל"ג ע"ב) תנן, האומר מודים מודים משתקים אותו. ובגמרא אמר רב זירא, כל האומר שמע שמע כאומר מודים מודים דמי. מיתיבי הקורא את שמע וכופלה הרי זה מגונה, לא קשיא הא דאמר מלתא מלתא ותני לה, הא דאמר פסוקא פסוקא ותני לה. ופירש רש"י (ד"ה מלתא), תיבה תיבה מגונה הוי שתוקי לא כו', אמר פסוק שלם ותני לה משתקין אותו דמחזי כשתי רשויות, ע"כ.

והתוספות (שם ל"ד ע"א ד"ה אמר) הביאו פירוש הקונטרס וכתבו, ובעל הלכות גדולות (סי' א' הלכות ברכות פ"ב) ורבינו חננאל מפרש איפכא, פסוקא פסוקא אין משתקין אותו מיהו מגונה הוי, אך לשון הגמרא לא משמע כפירושם, ואותן בני אדם שאומרים ב' או ג' פעמים 'שמע ישראל' (דברים ו ד) ביום הכיפורים משתקין אותם לדעת רש"י, ולפירוש רבינו חננאל מגונה מיהא הוה, או שמא אין לחוש אלא כשקורא קריאת שמע בעונתה ומקבל עליו עול מלכות שמים, ומ"מ טוב שלא לומר. אך מה שאומרים 'ה' הוא האלקים' (מלכים א' יח לט) ז' פעמים ביום הכיפורים ויום ערבה כנגד ז' רקיעים, משבחים לבורא שהוא דר למעלה מז', מנהג כשר הוא, וגם מצינו בקרא שתי פעמים 'ה' הוא האלקים' גבי אליהו (שם), ע"ש.

ודעת הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב הי"א) ורב האי גאון (הביאו הרשב"א שם דף ל"ג ע"ב ד"ה לא) כדעת הבעל הלכות גדולות ורבינו חננאל, ודעת הראב"ד (הו"ד באהל מועד שער ק"ש דרך הראשון נתיב ז') כרש"י. ובספר אהל מועד הקדמון (שם) הביא המחלוקת וכתב, ולי נראה כפירוש רב האי, משום שמדמה רב זירא שמע למודים, ומשמע שכמו שאם אמר מודים מודים משתקין אותו, כך אם אמר שמע שמע ואמן אמן זה הדין יש לו, וכל הפרשה מותר לכפול, ע"ש.

חזרת 'ה' אלוקיכם אמת'

והרדב"ז (ח"ד סי' נ"ה, סי' אלף קכ"ז), על ענין חזרת הש"ץ 'ה' אלקיכם אמת' כתב, ואם תאמר שהוא אומר שני פעמים אמת, הא לא קשיא כלל. חדא, שאינו כופל אותו בחנם אלא כדי להשלים רמ"ח תיבות וכך היתה עיקר התקנה. ותו דלא אמרינן 'שמע שמע' משתקין אותו אלא כשאומר מלה וכופלה, אבל פסוק שלם אם כפלו אין בכך כלום. ועל זה אנו סומכים לכפול 'שמע ישראל' (דברים שם) בזמן הסליחות, ופסוק 'ה' הוא האלקים' (מלכים א' שם) ז' פעמים ביום הכיפורים, וכמה פסוקים בהלל, והכי נמי כשחוזר שלש תיבות הוה ליה ככופל פסוק שלם ואין בכך כלום, ע"ש. ונראה מדברי הרדב"ז דבמקום שנהגו לכפול אין קפידא. ולכאורה נראה דלמד כן מגמרא (פסחים דף קי"ט ע"א, סוכה דף ל"ח ע"א), מקום שנהגו לכפול יכפול לפשוט יפשוט לברך אחריו יברך, הכל כמנהג המדינה כו', ע"ש. ומשמע דמה שנהוג עלמא נמי ליכא משום כפילה וליכא איסור.

כפילת 'ה' ימלוך לעולם ועד'

והנה הבית יוסף (או"ח סי' נ"א) כתב בשם ארחות חיים (הל' מאה ברכות סי' ל"ב), דאין כופלין 'ה' ימלוך לעולם ועד' (שמות טו יח) דהוי כאומר 'שמע שמע'. והבית יוסף סיים, ויש נוהגין לומר פעם אחת בלשון הקודש ופעם אחת בלשון תרגום. עוד הביא הבית יוסף (סי' ס"א) בשם אהל מועד (שם) דהוא הדין אמן אמן, ותמה עליו מנא ליה. האמנם כבר תמהו האחרונים דכן מבואר בירושלמי מגילה (פ"ד ה"י), הדא דאת אמר בציבור אבל ביחיד תחנונים הוי, ודכוותיה אמן אמן שמע שמע, ע"ש. ועיין קרבן העדה (שם ד"ה ודכוותה). ובתוספות (ברכות שם ד"ה אמר), ירושלמי הדא דתימא בצבור אבל ביחיד תחנונים הם, ע"כ.

וראיתי בסביב האהל (שער ק"ש דרך ראשון נתיב ז' אות ח' ד"ה ועוד) שהאריך לתמוה ארדב"ז ז"ל שעשה עצמו כאלו לא ידע את דברי התוספות, וכתב מדנפשיה דביום הכיפורים כופלין 'שמע' (דברים שם)

ופסוק ״ה׳ הוא׳ וגו׳ (מלכים א׳ שם), ולא זכר מדברי התוספות כלל. ולפענ״ד אפילו ריח קושיא ליכא, דהרדב״ז כתב לפי תומו אמה סמכו העולם שעושין כן הלכה למעשה, וא״ו לא נעלמה מיניה דברי התוספות. ועיין בספר מור וקציעה (או״ח סי׳ ס״א) ובסביב לאהל הנ״ל תמה עליו ג״כ, ע״ש ודו״ק.

חזרת תיבות בדרך שבח והודאה

והנה דרך שבח והודאה לכאורה נראה דמותר, וכמו שכתבו התוספות, ״ה׳ הוא אלקיים׳ משבחים לגורא שהוא דר למעלה מז׳ הרקיעים ושפיר דמי. והמאירי (ברכות דף ל״ג ע״ב) כתב, אמר ״מודים מודים׳ משתקין אותו, הואיל וכפל הדבר במקום שאין לומר בו, שמתוך היאוש הוא עושה, שהרי כל אדם מוחזק לכוין כשהוא מגיע למודים, יש לפקפק בו שהוא נמשך אחר שתי רשויות משתקין אותו. ובגמרא אמרו שהאומר שמע שמע כו׳, ובתלמוד המערב פירשו דוקא בגבור אבל יחיד תחנונים הם ואם לא כיון חוזר וכופלו, ומכאן סמכו לומר שאף בתוארים כן כמו שנבאר בסמוך וכו׳, הא-ל הגדול הגבור וכו׳ שיימתינהו לשבחיה דמרך וכו׳. וסיים, ורשאוני הגאונים כתבו דוקא בתפלה אבל בבקשות ותחנונים, כל שאינו טועה ירבה בשבחיו כמה שירצה וכן המנהג, ע״כ. הנה מידש לן המאירי ז״ל דבבקשות ותחנונים ירבה בשבחיו, ולכאורה י״ל דהכי נמי דכופל תיבות דמאי שנא, ואפשר דהוא כדעת התוספות דבשבחא דמרא מותר כל שאינו מן התפילה ג״כ, ודו״ק.

אין איסור לכפול תיבות בבריך שמיה

ומעתה לדידן, ״בריך שמיה׳ דלא הוי בגדר תפילה אלא הוה ליה שבח למריה עלמא, כהאי גוונא ליכא איסור לכפול. וכל שכן דקאי אמה שאמר לעיל מינה, לא על אינש רחינגא ולא על בר אלהין סמיכנא אלא באלקא דשמיא, הרי שהוא כבר הקדים שאינו מאמין בשתי רשויות אלא באלקא דשמיא יחיד ומיוחד אלקים אמת, וכן אמר ״ביה אנא רחיץ׳, כלומר רק בו יתברך שמו ולא באחר. וא״כ ודאי שאי אפשר לטעות בזה שא״ו כוונתו אשתי רשויות, ושפיר מותר לנגן יותר מפעם אחת, והנח להם לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן (פסחים דף ס״ו ע״א). ולפי זה גם ברבש״ע ולור וכיוצא בו אין בזה נדנוד איסור לפי הני טעמי.

ולפי דעת הירושלמי מובן מה שנוהגו ככרוכיא על החזנים שהיו כופלים תיבות בתפלה, דבאמת בתפילה אסור לעולם לכפול תיבות לדעת גדולי הראשונים, ועל כל פנים מגונה הוי לכולא עלמא, רק ביחיד תחנונים הוי וכבן המתחנן לפני אביו, ובציבור נמי מה שנהגו כל הציבור שפיר דמי.

מנהג הצדיקים שבפלו תיבות בתפילה

ומה שמענו מצדיקי אמת שכפלו תיבות בתפלה, כידוע מקצת תלמידי בעש״ט הק׳ (ראה אגרא דפרקא אות ס״ב), וגם קצת מגאוני ליטא וכגון הגאון ראב״ד דק״ק בריסק ועוד (ראה שו״ת אמרי יושר ח״ב סי׳ קל״ט ובקצה המטה סי׳ תרכ״ה ס״ק ל״ג), כיון דכוונתם לשם שמים הוה להו בכלל תחנונים שפיר דמי, דהוה להו כעין יחיד, או שסמכו אתירוץ דרק שמע שמע ומודים מודים אסור ודו״ק.

ומחמת חוסר הזמן איני יכול להאריך, וה׳ שנותיו יאריך, ויהי רצון שיזכה לבשרנו בקרוב בשורה טובה כאוות נפשו וכעתירת ידידו דוש״ת בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן נו

אמירת פיוטים בחזרת הש״ץ

אור לשושן פורים התש״ל ברוקלין נ״י יצו״א

מע״כ ידידי הרה״ג וו״ח אי״ש וכו׳ כש״ת מוה״ר **אפרים גרינבלאט** שליט״א

אחדש״ת. בדבר שאלתו בעיר שבוגין שם בית הכנסת חדש, ועד עתה היה מנהג העיר לומר פיוטים בחזרת הש״ץ, ועכשיו עלה על דעת מקצת בעלי בתים להפסיק מלומר פיוטים בבית הכנסת החדש, אי שפיר דמי.

הנה ראשונה אומר, דאם הבעלי בתים אלו הם מכת שוס היתר, והוא בכלל מה שאמרו ז״ל (שבת דף ק״ה ע״ב) היום אומר לו עשה כך ומחר אומר לו עשה כך עד שאומר לו לך ועבוד ע״ז והולך ועובד. ולכן יאזור מתניו נגדם ויפר עצתם וה׳ יהיה בעזרו, אבל אם האנשים האלה שלמים הם אתנו אז נראה מה שלפנינו.

יסוד אמירת הפיוטים

הנה בדין אמירת פיוטים באמצע התפילה, נחלקו בו אבות העולם, ומראש צורים אראנו רבינו אליעזר הקליר בעל הפייטן הראשון הידוע לפנינו, הוא יסד רוב הפיוטים, ולדעת התוס׳ (חגיגה דף י״ג ע״א ד״ה ורגלי) ועוד כמה מהראשונים, הלא המה מחזור ויטרי (סי׳ כ״ה), אור זרוע (מ״א הל׳ ק״ש סי׳ כ׳), שבלי הלקט (ענין תפילה סי׳ כ״א), פירוש המשניות לרבינו אליהו מלונדריש (ברכות פ״א מ״ו) והרא״ש סוף פרק אין עומדין (ברכות פ״ה סי׳ כ״א),

דרבי אלעזר הקליר הוא רבי אלעזר בן רבי שמעון התנא. ואם כן בימי התנאים כבר יסד הפייט, ונמצא דבזמן הגמרא כבר אמרו פיוטים.

והמעדני יום טוב (שם) כתב דהקליר היה נכד הקלירי. ובספר יוחסין (מאמר ראשון ד"ה רבי אלעזר בן ערך) כתב, יש אומרים (ראה אהל מועד דרך ד' נתיב ג') שהוא רבי אלעזר בן ערך, וכך כתב בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תס"ט). והגל"ח (ברכות דף ל"ד ע"ב ד"ה ודע) כתב, דאפילו נימא דהקליר אינו רבי אלעזר בן רבי שמעון, על כל פנים היה בזמן שמקדשין על פי הראיה [כמ"ש התוס' (שם) והרא"ש (שם)], וא"כ על כרחך דלא היה אחר אביי ורבא, שבימיהם כבר פסקו מלקדש על פי הראיה כמבואר ברמב"ם (קידוש החודש פ"ה ה"ג). ומיהו בשו"ת זכרון יוסף (סי' י"ג) רצה לומר דרבי אלעזר הקליר היה בזמן רבינו סעדיה גאון, וכן דעת רבי וואלף היידענהיים (הקדמה למחזור).

מחלוקת הראשונים לגבי אמירת הפיוטים

ובשבלי הלקט (שם) הביא תשובת רבינו גרשום מאור הגולה בשם רב כהן צדק ז"ל ורב נטרונאי גאון ז"ל, שאומרין פיוטין באבות ובגבורות ובכל תפלה ותפלה. וכתב, הרי רבי יגאי ורבי אלעזר הקליר ורבינו קלונימוס ורבינו משולם בנו ז"ל מן החכמים הראשונים שחכמים גדולים היו ופייטו קרובות לכל הרגלים. האמנם דעת רבינו חננאל שלא לומר פיוטין, וכתב דאלו החזנין שמניחין מטבע הברכות ואומרין קרובות, לאו שפיר עבדי. והטור (או"ח סי' ס"ח) פסק לאמרו. ובשו"ע (שם ס"א) כתב דנכון למנוע מלאומרם דהוי הפסק, והרמ"א ז"ל העיד דנוהגין בכל המקומות לאמרם, ואין לאדם לפרוש עצמו מן הציבור. והב"ח (שם) כתב דגדול אחד רצה לבטל אמירת פיוטים ולא הוציא שנתו רחמנא ליצלן.

ולא אכחד דהחכם רבי אברהם אבן עזרא בפירושו לקהלת (פר' ה פס' א) שפך סוללה על רבינו הקליר ושאר הפייטנים, אבל רבותינו הגדולים לא הסכימו לו, והרמב"ן ז"ל בכמה מקומות התווכח עמו, עיין פרשת ויגש (בראשית מו טו), שלשים ושלש ובפרטן אי אתה מוצא אלא שלשים ושנים וכו'.

ועיין יש של שלמה (בהקדמה למס' בבא קמא) שכתב וז"ל, ושרי ליה מריה (להרמב"ם ז"ל), אם כן הוא שנמצא באגרתו בכתב שכתב לבנו (מוסר הרמב"ם לבנו רבי אברהם), וגזר עליו ללמוד ספרי רבינו אברהם אבן עזרא אשר לא היה בעל תלמודא ורוב בינו ופירושו דרך התכונה והטבעי וקבלת חילונות, והתרים בכמה מקומות נגד חכמי התורה והתלמוד, או מבלי השגחה או מבלי ידיעה, וכבודו במקומו מונח כי חכם גדול היה ואין משיבין את האר"י, כי אין הולכין אחר פירושיו לא לחיוב ולא לפטור לא לאיסור ולא להתיר, כי עשה כמה פעמים נגד ההלכה אפילו נגד חכמי המשנה, ע"ש.

ובהקדמתו למסכת חולין כתב, אף כי ח"ו לנו להקל בכבוד רבינו אברהם בן עזרא ז"ל, מ"מ לא הולכין אחריו ובתר דבריו, מקום שכל רבותינו חולקין עליו, ואדרבה רבותינו בעלי התוספות והבאים אחריהם מאד מאד התחשבו עם בעלי הפייטנים. ועיין שו"ת תשב"ץ (ח"ב סי' רמ"ו) ובשו"ת שערי אפרים (סי' י"ג) ושו"ת יעב"ץ (ח"א סי' ל"ד) ובשו"ת תשובה מאהבה (ח"א סי' א') באריכות מזה. ועיין בשו"ת הגרש"ז (סי' ס"ח ס"ב).

הנהגת האר"י בפיוטים

ובשער הכוונות (דרושי עניני לשבת ומוסף התפילה דרוש א') כתב, דהאר"י ז"ל לא היה אומר כל הפיוטים, רק היה אומר כל הפיוטים שתיקן רבי אלעזר הקליר, ותפילת רבי עקיבא (ראה תענית דף כ"ה ע"ב ובסידור בית יעקב חלק עמודי שמים בית הכפורת) ורבי אלעזר בן ערך (ראה בסידור אשמורת הבוקר דף קע"ב ע"ב תפילות להושע"ר) ותפילת רבי נחוניא בן הקנה ע"ה (ברכות דף כ"א ע"ב), שכל אלו וכיוצא בהם תקנו על פי חכמת האמת והיו יודעים מה שתקנו, ואף גם אם הם באמצע הברכות יותר היה אומרם לפי שהם היו תנאים. ועיין בספר כף החיים (סי' ס"ח סק"א). ופוק חזי מאן גברא רבא מסהיד, וכל שכן כי מעולם נהגו לאמור בבית הכנסת זו שכתב, ועל זה כבר כתבו כל הפוסקים שאין לשנות נסחאות.

אמירת הפיוטים קודם קדיש

ומ"מ אמת אגיד, כי בבית מדרשינו אשר בעזהי"ת הקמנו מחדש פה בבארא פארק, הנהגתי אני הקטן לומר פיוטים בכל השנה אחר השמונה עשרה קודם קדיש תתקבל, לבד מראש השנה ויום כיפור שממילא משנין נוסח הברכות. והטעם בזה, דכיון דנחלקו הפוסקים אי יש משש הפסק באמירת פיוטים, א"כ עכ"פ מידי ספק לא יצאנו, ולכן אמרתי לאחוז דרך הדרור לכל, כי ודאי כהאי גוונא כולא עלמא מודי דליכא איסור וגם יצאנו ידי אמירתם. וכן היה דעת הגר"א לאמרו אחר השמונה עשרה (מעשה רב סי' קכ"ז וסי' קס"ג), וכן הורה הגאון רבי יונתן שטייף זצ"ל (ראה חדשים גם ישנים ברכות דף י"א ע"א הלכה רי"ד בבירור הלכה).

עוד יש לי טעם כמוס בזה, כי בעונותינו הרבים בזמן הזה רוב העולם אין יודעים פירוש המילות ואינם מבינים פירוש הפייט, ומהאי טעמא או יהיה מטעם שיהיה, הם יושבים ומשיחין שיחה בטילה בשעת אמירת הפייט, ושוב אינם משימין לב גם לחזרת הש"ץ. לכן אמרתי דעדיף להתפלל חזרת הש"ץ כולו, ויתנו לב על כל פיוט לחזרת הש"ץ, ואחר כך כשיאמרו הפייט כולו יחד, הגם שימצאו אותם שלא יאמרו, מ"מ שמעו חזרת הש"ץ על כל פיוט, אף שלא יאמרו הפייט.

אמנם כל זה מה שנוגע לבית מדרשינו, אבל התם הכל כמו שהקדמתי תחילה, שאם אין בהם שמץ התחדשות אפשר לסמוך על מה שכתבנו, ובלאו הכי ח"ו לשמוע להם לא מיניה ולא מקצתיה.

סימן נז

חזרת הש"ץ וקדושה לעשרה שהתפללו ביחידות ובעת נתקבצו

ב"ה א' משפטים התשכ"ו ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד ידידי ורב חביבי הה"ג המפורסם וכו' שמו מפארים, שמואל לקח פי שנים, תורה ויראת שמים, כש"ת מוה"ר **שמואל טוירק** שליט"א, רב דקינסברידזש סענטער בראנקס נ"י

אחדשב"ת. יקרת מכתבו הגיעני בעתו. ובדברי תורה דשדר לן מר חורפא במחלוקת מרן הבית יוסף והרדב"ז, דהמחבר (או"ח סי' ס"ט ס"א) כתב, שאם יש בני אדם שהתפללו כל אחד בפני עצמו ביחיד ולא שמעו קדיש וקדושה, ואח"כ נתחברו לעשרה, עומד אחד מהם ואומר קדיש וברכו וברכה ראשונה יולר אור ואח"כ קדושה. והרדב"ז (ח"ד סי' רמ"א אלף שי"ב) חולק, וסובר דאם התפללו עשרה כל אחד ביחידי, פרח מינייהו דין קדיש וקדושה, כדאמרינן גבי ברכת המזון (ברכות דף מ"ה ע"ב). וכיון דפרח מינייהו, אע"פ שאח"כ נתחברו עשרה, אינם יכולים לחזור ולהתפלל בקדיש וקדושה, ואם חזרו והתפללו הוי ברכה לבטלה. והביאו המגן אברהם (שם סק"ד). וכבוד תורתו כתב, דהמגן אברהם (שם) והחיי אדם (כלל ל' ס"ג) פסקו כמחבר, והדרך החיים (נתיב החיים סי' כ"ח סק"י) והחתם סופר (או"ח סי' י"ז) פסקו כרדב"ז, והאריך בזה הרבה בפלפולא חריפתא, ואי"ה בסמוך נפלפל בדבריו היקרים.

וראשונה באתי להעיר, דהנה מה שכתב דהמגן אברהם פסק כהמחבר ולא כרדב"ז, לא ידענא משמעותא מנא ליה, ואדרבה מדהביא המגן אברהם דברי הרדב"ז בסתם ולא חלק עליו, משמע דסבירא ליה כוותיה. וכך כתב החתם סופר (שם) בפירוש, דכיון דאנן קיימא לן כרמ"א לכן הביא דעת הרדב"ז ז"ל. גם במה שכתב דהדרך החיים פסק כרדב"ז, נהפוך הוא, דהדרך החיים סבירא ליה כמחבר והחיי אדם כרדב"ז. האמנם האליה רבה (סי' נ"ה סק"ז וסי' ס"ט סק"ד) והחתם סופר ז"ל (שם) ומהר"ם שי"ק (או"ח סי' מ"ד) ומהרש"ג (או"ח מ"א סי' ט'), כולם פסקו כרדב"ז. ועיין בספר תהלה לדוד (סי' ס"ט, סי' נ"ה).

ובשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' ט') כתב דהחתם סופר פליג על הרדב"ז, ולא קיימא ליה כרדב"ז רק לענין ברכו ולא לענין קדושה, ע"ש ודבריו נפלאים. ובתשובה אחרת (עיין שו"ת משנה הלכות שם) האריכתי קצת להקשות עליו. גם מה שלמד שם היתר לסמוך על החתם סופר אינו נראה כלל, ובתשובה הנ"ל האריכתי בזה.

קדושה שבברכת יוצר אור ביחידות

והרואה יראה, דהאמת בשיטת החתם סופר היא, דעיקר סברת מחלקותם היא אי אדם יולא בקדושה הנאמרת ביחיד בברכת יולר אור. דדעת הבית יוסף דאין אדם יולא ידי קדושה ביחיד, וא"כ עיקר קדושה צריכה עשרה, וממילא אף שהתפללו כולם ביחיד מ"מ לא קיימו עדיין דין קדושה בתפילה שהוא חיוב בצבור דוקא. ולכן חוזרין ואומרים ברכו וברכת יולר אור כדי לומר קדושה בצבור, וחוזרין ואומרים ג"כ תפילת שמונה עשרה, כיון שיש גם חיוב קדושה וצריך ליבור דוקא, וזה עיקר החיוב לדעת הר"ן (מגילה דף כ"ג ע"ב) דכוותיה פסק המחבר. אבל הרמ"א ורדב"ז סבירא להו דאדם יולא ידי קדושה ביחיד, וא"כ כשהתפלל ביחידות ואמר קדושה בברכת יולר אור, כבר יצא ידי חובתו בקדושה זו, וכיון דכל העשרה כבר יצאו ידי קדושה זו, שוב אין צריך לקדושת ליבור ואין לברך עוד דהוי ברכה לבטלה. והגם דלא אמרו עדיין קדושת שמונה עשרה, מ"מ סבירא ליה להחתם סופר לפי מנהגינו, דכיון דיצאו ידי חובת קדושה בברכת יולר אור, אין עליו עוד חיוב אחר, וזה ברור בכוונת החתם סופר למעיין שם.

חובת חזרת הש"ץ בציבור

ומה שהקשה כבוד תורתו להרדב"ז ז"ל שכתב וז"ל, דכיון דהתפללו כל אחד לעצמו פרח מינייהו קדיש וקדושה כדאמרינן גבי ברכת המזון, וכיון דפרח מינייהו

אע"ג שאחר כך נתחברו עשרה, אינם יכולים לחזור ולהתפלל בקדיש וקדושה דהא לא מחייבי תו, וכי תימא ליהוי תפלת נדבה ואין חידוש גדול מקדיש וקדושה ובברכו, לא קשיא דאין נדבה מתפללין נדבה וכו', עכ"ל.

ותמה כבוד תורתו, דלתירוץ הרדב"ז ז"ל תקשה על כל חזרת הש"ץ, האיך חוזרים הרי כבר כולם התפללו בלחש ואיך חוזרים השמונה עשרה. ומזה הכריח דזהו תפלת נדבה או דקדושה הוא חובה, ע"כ.

לפענ"ד לא קשה מידי, דודאי הרדב"ז ז"ל לא פליג בעיקר תפלה בציבור כשהתפללו עשרה כתיקון חז"ל (ברכות דף ח' ע"א), דאז מתפללין שמו"ע בחזרת הש"ץ (ר"ה דף ל"ג ע"ב). אלא דהאי תקנה נתקנה להוציא מי שאינו בקי (שם דף ל"ד ע"ב), ואף שכולם בקיאים כעת לא בטלה תקנה זו, משום שמא יחזור הדבר לקלקולו. וכמו שאיתא בגמרא (גיטין דף ה' ע"א) דתקנו לומר בפני נכתב ובפני נחתם, משום שמא יחזור הדבר לקלקולו, ע"ש. וכבר כתבו כן הפוסקים (לבוש סי' קכ"ד סק"ט), דלכן מתפללין כעת שמונה עשרה בקול רם אף שאנו אין מוציאין כעת, לפי שכולן בקיאין, או משום דכך היתה התקנה ולא בטלוה (עיין תשובות הרמב"ם פאר הדור סי' קמ"ח).

אמנם זה דוקא היכי דהתפללו בעשרה ובציבור כפי תקנת חז"ל, אבל היכי דהתפללו ביחידות, סבירא ליה להרדב"ז ז"ל דכיון דפרח מינייהו דין תפילה בציבור, אסור שוב לומר שמונה עשרה בקול רם דהוה ברכה לבטלה. וכתב הרמב"ם (תפילה פ"ט ה"ט) וז"ל, ואינו חוזר להתפלל בקול רם ערבית, לפי שאין תפלת ערבית חובה לפיכך לא יברך ברכות לבטלה, שאין כאן אדם שנתחייב בהם כדי להוציאו ידי חובתו, עכ"ד. הרי דכשמתפלל בקול רם ואין מי להוציא, הוה ברכה לבטלה. ועיין שו"ע (או"ח סי' קכ"ד ס"ג, ורמ"א גם ס"ד). ועיין רדב"ז (ח"ד סי' ה', ושם סי' נ"ד) שכתב שבמקומו בכל המלכות נהגו שלא להתפלל תפילה בלחש, אלא כולם תפלה אחת הצבור ושלוחם, והביא דהרמב"ם לימד זכות עליהם, עי"ש.

הביאו בספר ארחות חיים (ספינקא, סי' קכ"ד אות ה').

ומה שהקשה כבוד תורתו מהמאירי (מגילה דף כ"ג ע"ב), שכתב וז"ל, ועניין פריסת שמע הוא שעומד אחד מהם ואומר קדיש וכו', ומדלגין משם לשמונה עשרה, שאפשר לחזור בהם מתורת נדבה ואומר קדושה, ואף לדעת הפוסקים (רי"ף ברכות דף כ"א ע"א, רמב"ם תפילה פ"א ה"י) שאין נדבה בציבור וכו', קדיש וקדושה מיהא כעין חובה הוא, עכ"ל. לפענ"ד לא קשה מידי, שהרי הרדב"ז ז"ל סבירא ליה באמת דאין נדבה בציבור וכן הוא דעת המאירי בזה. ולענין קדיש וקדושה שכתב דהוה כעין חובה ג"כ לא קשה, שהרי הרדב"ז לשיטתו וכפי שפירש בו החתם סופר לפי מנהגינו שכתב הרמ"א, דכיון שיצא ידי קדושה ביחיד שוב ליתא ביה חובה, וממילא לא סבירא ליה כהמאירי דקדיש וקדושה הוי כעין חובה, ולפי זה אתי שפיר ממילא דאסור לחזור שמונה עשרה בקול רם נמי וכנ"ל.

ומה שהקשה עוד מרמ"ת הרדב"ז ז"ל, דכתב וז"ל, תדע שהרי כתב הרמב"ם ז"ל (תפילה פ"א ה"ד) ואפילו היו מקצתם שכבר התפללו ויצאו ידי חובתם, משלימין להם לעשרה והוא שיהיו רוב עשרה שלא התפללו, עכ"ל. משמע דתלוי טעמא בתפלה ולא בשמיעת קדיש וקדושה, דאם רוב העשרה התפללו, אע"ג דהתפללו ביחיד שלא שמעו קדיש וקדושה, אין מוחזין ומתפללים, עכ"ל. ותמה כבוד תורתו, דהרמב"ם לשיטתו פירש פירוש אחר במשנה זו (מגילה פ"ד מ"ג), לפי שיטת הגאונים ז"ל (הר"ן שם דף כ"ג ע"ב), דפורסין אינו לשון פריסה אלא לשון התחלה. יפה העיר בזה. ועיין בערוך השלחן (סי' ס"ט ס"ה) מה שתמה עוד על הרדב"ז ז"ל ומה שפירש להלכה. אמנם נראה דהרדב"ז לא הביא מהרמב"ם, אלא לענין זה דחיוב קדושה בתפילה חל רק כשהיו רוב שלא התפללו כלל ולא יצאו ידי חובתם, ומ"מ עדיין צריך עיון.

ביאור מחלוקת השו"ע והרדב"ז

ובהיותי בזה, אכתוב לו מה שכתבתי בתשובה אחרת (שו"ת משנה הלכות ח"ד סי' ז') לפרש בדברי הרדב"ז הללו פירוש חדש. דלפום ריהטא נראה דעת רבותינו האחרונים ז"ל, דהרדב"ז חולק על השו"ע בהא דינא. ואף דהדגול מרבבה (או"ח סי' ס"ט סק"ד) נראה כמסופק בדבר, שכתב וז"ל, הרדב"ז לפי הנראה חולק על פסק המחבר. מדכתב לפי הנראה משמע דלא ברירה ליה. ולפענ"ד לדייק מדברי המגן אברהם מדכתב דבריו בסתם ולא זכר כלום שהרדב"ז פליג על המחבר, היה מקום לומר דסבירא ליה דלא פליג, דאם לא כן על כל פנים היה לו לומר דהרדב"ז פליג, או בלשון שיהא נראה כחולק, וכגון 'ומיהו הרדב"ז כתב' או כיוצא בזה, לשון דנראה חולק.

ואמרתי בס"ד לפרש דהרדב"ז לא פליג על המחבר, אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא והני תרי דיני נינהו. והנה כל נדייק בשינוי לשונות של המחבר

פריסה על שמע

והרדב"ז ז"ל, נראה דבמכוון שינו לשונם הני מאורי אור, ובשינוי הלשון תלוי שינוי הדין. דהמחבר שכתב וז"ל, אם יש בני אדם שהתפללו כל אחד בפני עצמו ביחיד ולא שמעו קדיש וקדושה. מיירי בבני אדם שהתפללו כל אחד ביחיד בביתו, או אפילו בבית הכנסת אבל לא היו שם עשרה בעת שהתפללו כל אחד לעצמו, ואז כיון דלא היו עשרה בשעת תפילת יחיד, לא חל עליהו חיוב קדושה וקדיש וברכו בשעת תפילתם, ולכן אם אחר כך נתקבצו ביחד עשרה חל עליהו חובת קדיש וקדושה, ועומד אחד מהם ואומר קדיש וקדושה להוציא ידי חובתם כמו שכתב בשו"ע, ובזה אף הרדב"ז מודה להבית יוסף.

אמנם הרדב"ז כתב וז"ל, אם היו שם עשרה שכל אחד וכו', דכיון דהתפללו כל אחד לעצמו פרח מינייהו קדיש וקדושה כדאמרינן גבי ברכת מזון, ע"כ. וממה שכתב אם היו שם עשרה שכל אחד מהם התפלל ביחיד, מדויק דמיירי כשהיו עשרה בבית הכנסת, אלא שהתפללו כל אחד ביחידות לאיזה סיבה שהיא ולא התפללו בציבור יחד כחוב הציבור, וכיון דהיו עשרה בבית הכנסת יחד בשעת תפילתם חל עליהו דין קדיש וקדושה, וכשהתפללו ביחיד אף שהיה שעת חיוב תפילה בציבור פרח מינייהו חיוב זה. והוה ממש דומיא דברכת המזון דשלשה שאכלו שנתחייבו בזימון, וכשברכו זה לעצמו וזה לעצמו, פרח מינייהו דין זימון דאין זימון למפרע (ברכות דף מ"ה ע"ב). ובאמת גם בזימון כהאי גוונא, אם אחד בירך, מצטרף עם השנים והם מזמנים עליו והוא אינו יוצא ידי ברכת המזון (שם דף נ' ע"א). ולזה הביא ראיה ג"כ מהרמב"ם (שם), דרק רובא שלא התפללו חוזר ומתפלל והוי ממש דומיא דברכת המזון. ובכהאי גוונא אפשר דגם המחבר מודה דפרחה מינייהו דין קדושה, ובנידון דהמחבר גם הרדב"ז מודה כמו שכתבתי, וא"כ לא פליגי המחבר והרדב"ז ז"ל.

ונראה לי סימוכין לחילוק זה, מהא דאמרו בגמרא (שם דף ו' ע"א) עשרה קדמה שכינה ואתיא. ומעתה יש לומר דכיון דעשרה שכינה קדמה להם, א"כ מיד נתחייבו בקדיש וקדושה לקדש שם שמים, כדכתיב (ויקרא כב לב) 'ונקדשתי בתוך בני ישראל', וכל מקום דאיכא עשרה מיד נתחייבו בקדושה ד'ונקדשתי'. וכיון שהתפללו ביחיד כל אחד, פרח מינייהו חיוב זה, ושוב אין בידם לקיימו למפרע, ונדבה לא שייך בציבור. מה שאין כן המתפללים ביחיד ולא היו עשרה, ליתא להאי חיובא ולא חל עלייהו חיוב דונקדשתי, א"כ אחרי כן כשנתקבצו עשרה ונתחייבו אז בקדושה, עומד אחד מהם ואומר קדיש וקדושה וכדעת המחבר. ובהא גם הרדב"ז ז"ל מודה, כיון דהתם ליכא למימר דפרחה מינייהו קדושה. ועיין מגן אברהם (סי' תרפ"ז סק"ג) ובמחצית השקל ובדיל אפרים ולבושי שרד (שם), שכתבו דאפילו כל יחיד ויחיד לומד בפני עצמו במקום אחד מקרי תלמוד תורה דרבים, ע"ש. והכי נמי עשרה שמתפללים, אפילו שכל אחד מתפלל לעצמו, מ"מ מקרי בית עשרה.

אמירת הקדושה שבחזרת אור ביחידות

ולפי מה שפירשנו היה אפשר לפרש נמי שיטת הפוסקים דסבירא להו דאין אומרים קדושה ביולר אור ביחיד, דהיינו דוקא בדליכא עשרה בבית הכנסת. אבל אי איכא עשרה בבית הכנסת אפילו שאין מתפללין בציבור, מ"מ כיון דאיכא חיוב קדושה יכול לאומרה ויוצא בה, דהרי חיוב הקדושה בא על ידי הציבור ולא על ידי התפילה שיתפללו בציבור דוקא.

ולפי זה מעתה אני כמוסיף, לפי מנהגינו שכתב הרמ"א דאין אומרים קדושה ביולר ביחיד, היינו להרדב"ז בדאיכא עשרה אלא שמתפללין ביחיד, וכיון דאמרו קדושה ביחיד והם שם עשרה א"כ פרח מינייהו חיוב זה לאחר שהתפללו כמו בברכת המזון, אבל כשהתפלל ביחיד ממש לא. ודו"ק בכל זה כי הוא דבר חדש בס"ד.

אם קדיש וקדושה הם חובת ציבור או יחיד

ומעתה נבא להשתעשע קצת בדבריך היקרים לי בכל עת, במה שכתב כבוד תורתו להסביר מחלוקת המחבר והרדב"ז, דפליגי אי קדיש וקדושה הם חובת ציבור או חוב על כל יחיד אלא שצריך לאומרו בציבור. להרדב"ז סבירא ליה דדברים שבקדושה הם חיוב תפילה בציבור, ואם התפללו היחידים פטורים, שהם רק חלק מהתפילה כולה שצריכה להיות בצבור.

ולפי זה ניחא ליה מה שכתב החיי אדם (כלל י"ט סי' ח'), דעיקר התפלה שמונה עשרה היינו שיתפללו עשרה אנשים שהם גדולים יחד. ולא כמו שחושבין ההמון שעיקר להתפלל בעשרה הוא רק לשמוע קדיש וקדושה וברכו, ולכן אין מקפידין רק שיהיו עשרה בבית הכנסת, והוא טעות גדול כו'. לפענ"ד אף שהחידוש נאה הוא וניתן להאמר, מ"מ בעצם לדידי נהפוך הוא, ולדידך

השכינה מקדימה ובאה כשיש עשרה

תקשה. הרי הבאת בריש מכתבך דהחיי אדם חולק על הרדב"ז ז"ל וסבירא ליה כהמחבר, וא"כ האיך ניחא ליה לכבוד תורתו עכשיו לישב דבריו אליבא דהרדב"ז ז"ל.

עשרה בשעת אמירת פסוקי דזמרה

וכן מה שכתב כבוד תורתו בסמוך שם, לפרש בזה מחלוקת הט"ז והמגן אברהם (סי' נ"ה סק"ג) אי בעי עשרה בשעת אמירת פסוקי דזמרה, דדעת הט"ז דאפילו אמרוהו ביחידות אומרים קדיש, והמגן אברהם חולק (עי' סי' ס"ט סק"ד וסי' רל"ד סק"א), וגם הגר"א מסכים להמגן אברהם. וכתב כבוד תורתו לפי שיטתו, דדעת הט"ז כמחבר, והמגן אברהם והגר"א סוברים כרדב"ז. ומדויל ידיו משתלים, שהרי בעצמו כתב ריש דבריו דהמגן אברהם פליג ארדב"ז וסבירא ליה כהמחבר. האמנם כבר הראתי לדעת דהמגן אברהם אפשר דסבירא ליה כהרדב"ז. שאר דברים שכתב נהנתי מהם, ומאד חפצה נפשי להשתעשע בהם בחריכות אבל אין הפנאי מסכים בעוה"ר.

קריאת ארבע מגילות בשבת מתוך קלף

בשלהי המכתב כתב, דפשיטא ליה דבכל דיני דבריס שבקדושה הדין שוה, ותמה דבמעשה רב (פעולת שכיר אות קע"ה) הביא שנשאל הגר"א היאך הוא קורא ארבע מגילות בשבת, כמנהגו ז"ל שקרא כל המגילות בברכה על הקלף בדיו. ותירץ, דרק היכי דהחיוב מוטל על כל יחיד חיישינן, אבל מגילה דאין מוטל על יחיד אלא על הציבור כקריאת ס"ת, לא חיישינן משום גזירה דרבה (פסחים דף ס"ט ע"א). מוכח דלהגר"א קריאת התורה מצות ציבור הוא ואינו מוטל על היחיד, והחיי אדם (כלל ל"א סי' י"א) מסתפק בדבר זה. הנה ימחול נא לעיין בספרי שו"ת משנה הלכות (ח"ג סי' י"ט) מה שכתבתי לענין חיוב קריאת התורה אי החיוב הוא קריאה או שמיעה, ע"ש. ומיהו פשוט דאפילו ניחא דקריאת התורה היא מצוה על כל יחיד, מ"מ פשוט דאינה אלא בעשרה (מגילה דף כ"ג ע"ב), ולא דמי למגילה משום פרסומא ניסא, דאם אין לו עשרה קורא ביחיד כמובן (שם דף ה' ע"א וברש"י ד"ה ורב אסי).

ובזה הנני נותן החותמת, להוגי בדת האמת, צלח ורכב על דבר אמת, והקב"ה ששמו אמת, ינחני בדרך האמת, עד כי יבא איש האמת, ויבשרנו בביאת גואל צדקינו צדק ואמת.
דורש שלום תורתו הקדושה בלב ונפש מידיד נפש

מנשה הקטן

סימן נח

שמיעת קול כלי זמר שמנגנת בו אשה

חודש מרחשון התשל"ה בנ"י

מע"כ ידידי הרב הגאון וו"ח נו"נ מו"מ מוה"ר **נתן צבי פרידמן** שליט"א רב שיכון ה' ב"ב

אחדשכת"ר בידידות. על דבר ההערות שהעיר בנו היקר הרה"ג יעקב פרץ שליט"א ר"מ כולל מעלות קדושים בני ברק, על ספרי (משנה הלכות ח"ו סי' כ"ה), שדנתי אי מותר לשמוע כלי זמר של אשה הפורטת עליהן, וכתבתי לאיסור מטעם דתנועות הנשים נמי אסור וגם בזה שייך הרהור. וכבוד תורתו העיר מספר תפארת יהונתן (פר' בשלח) על הפסוק (שמות טו כ) 'ותקח מרים את התוף בידה', שפירש דלכך לקחו הנשים תופים בידם דקול באשה ערוה (ברכות דף כ"ד ע"א), והם היו משוררים ומנגנים, ולבל להכשיל אנשים בקולן לקחו תופים בידם לבל ישמע קולן, ע"ש. א"כ מבואר דמותר לשמוע מהם כלי זמר.

בשירת מרים האנשים לא ראו את הנשים

הנה בכאן אשתמש במלילת כ"ק זקני הגאון בעל בית שעריס ז"ל (רלה שו"ת בי"ש או"ח סי' רנ"ו) כי לאו כל הניגונים הם ניגון אחד. והנה החילוק בין זמירות לזמירות, דודאי במרים היו האנשים בפני עצמם והנשים בפני עצמן, ומסתמא לא ראו זה את זה, אלא שהיו הנשים מזמרות ומנגנות לפניהם והיו בני ישראל שומעים את קולן, על זה היה די בלקחם להן תופים בידן שלא ישמעו קול הנשים. אבל היכי דהאשה פורטת והאיש עומד עליה ושומעה, אין לך אש בנעורת גדולה מזה, וודאי דאסור כהאי גוונא.

תדע, דהרי התם כתיב (שמות שם) 'ותצאן כל הנשים אחריה בתופים ובמחולות', ופשוט דאסור לאדם לעמוד ולראות נשים בתופים ובמחולות אפילו אינו שומע קולם של זמרה בפה, דמחולות של נשים וכיוצא בזה הוא בפני עצמו ענין של קלות ראש גדול, וא"כ איך לא מיחה בזה משה רבינו על שהנשים יצאו בתופים ובמחולות, וח"ו לומר להתיר לאנשים לעמוד ולראות נשים בתופים ובמחולות. אלא פשוט דהתם לא ראו האנשים את הנשים, אלא שמעו קולם, וזה סגי בתופים שלא ישמע קולם. אבל באופן שאילתן פשוט דיש בזה איסור, ודבר זה דומה קצת להא דסוטה (דף מ"ח ע"א) זמרי נשי ועני גברא והגם דאינו בפה, ודו"ק.

איברא, דהרי התם במריס היו הנשים מזמרות בפה ג"כ, ומי נימא דדידן דמי לדהתם, א"כ מותר לשמוע אשה מזמרת בפיה וגם פורטת על כלי זמר כמו שעשו התם, ואם להזכיר דבר זה. אלא פשוט דהתם ההיתר היה כיון דלא ראו הנשים אלא שמעו קולן, ולזה מהני התופים בידם כדי שלא ישמעו קולן, אבל ודאי היכא דהאנשים רואים את האשה שהוא מזמרת בין בפה ובין בכלי אסור, וזה לפענ"ד ברור בס"ד.

דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חי"א סי' נ"ב]

סימן נט

המחובר לקאטעטער לענין תפילה וברכות

ב"ה אור ליום כ"א כסלו התשכ"ה ברוקלין נ"י יצו"א

בחדש הנסים, יחוש לנו בעל הנסים, וישלח גואל צדק, ויגאלנו במשפט ובצדק, ובתוכם כבוד ידיד עליון וידיד נפשי, האי גברא רבה הגאון המפורסם, נטע שעשועים, מרי דחיטא, עיניו משוטטות בכל, זקן ונשוא פנים צדיק תמים וכו', כקש"ת מוה"ר **ישראל וועלץ** (שליט"א) [זצ"ל] ראב"ד בודאפעסט–ירושלים עיה"ק

אחר דרישת שלום כבוד הדרת גאון קדשו.

אמירת דבר שבקדושה לגבי מחובר לקטטער

ובד"ת אשר העיר לן כבוד גאונו (ראה דברי ישראל מ"ג סי' קי"ב), במה שנשאל מרב אחד מ"מ גדול שהגיע לגבורות שמונים וסובל מעצירת נקביו לא עליו, ואינו יכול להטיל מי רגלים רק ע"י הקאטעטער אל כלי זכוכית המחוברת לו. ונתייעץ עם כבוד גאונו האיך להתנהג בדברים שבקדושה, כגון בקריאת שמע ותפילה וכיוצא בזה, עד כי ישלחו לו רפואה מן השמים. וכבוד גאונו עיניו משוטטות בכל, ראה ועבר על כל מה שכתבתי מזה בספרי שו"ת משנה הלכות מ"ב מסימן ס"א עד סימן ס"מ בכלל. ומחמת חולשת גופו הטהור ה' ישלח לו רפואה שלמה מן השמים, לא מצא כח בידו לפלפל, אלא להעיר בא מאיזה מקומות בספרי לדיקים האחרונים ז"ל.

המטפטף מי רגלים

וזה יצא ראשונה, בספר מור וקציעה להגאון יעב"ץ (סי' פ') כתב לאמור, ובמי רגלים נמי הקלו האחרונים ז"ל במטפטף, כיון דלא אסרה תורה אלא כנגד העמוד, ואע"ג דעיקרן אסור מן התורה. ואפשר נמי דטפטוף הוי בכלל עמוד, ולא מיעטו אלא מי רגלים שמטפיחין בארץ אחר זמן יציאתן מן הגוף, ואף על פי כן סמכו להתירו בקריאת שמע ותפילה. ואע"פ שאי אפשר לו ג"כ בלי ריח של המי רגלים הנבלעים בבגדיו ומסריחין, כל שכן הפחה שאין עיקר איסורה דבר תורה. ועוד שהרי יכול להזהר מלשתוק ולא יקרא בעת שמפיח בעל כרחו, ע"כ. נראה מבואר דסבירא ליה דהיכי דאי אפשר מותר אפילו במטפטף, ע"כ.

ואומר אני מאן דתילד כוותיה תילד וקושיא חמורה הוא, מ"מ תיובתא לא קחזינא. דאף דמשמע לפוס ריהטא דדעת היעב"ץ ז"ל דאפילו בשעת טפטוף ממש מתיר, וסבירא ליה דגם בזה הקילו האחרונים. שתי תשובות בדבר, חדא, דהרי באמת רוב האחרונים ז"ל לא התירו בשעת טפטוף ממש, ועל כל פנים רוב הידועים לנו כפי מיעוט ידיעתינו והם רוב אם לא רובא דרובא. והשנית, דלפי פשטות דברי היעב"ץ נראה דהוא מתיר אפילו נגד העמוד ממש, דהכי קאמר ואפשר דטפטוף הוי בכלל עמוד ואפילו הכי מותר. ודבר זה תימה גדולה, ולא מצינו מי שהוא שיאמר דמותר לומר דבר שבקדושה נגד העמוד ממש, וצע"ג. ולריך לבאר בכוונתו, דוודאי נגד העמוד אסור לכולא עלמא, ורק לגבי טפטוף התירו האחרונים דסברי שזה אינו נחשב כנגד העמוד.

ומעתה יש לומר בשני אופנים, או יאמר דהמור וקציעה נמי לא התיר אלא כשמתחילין בהיתר ואע"פ שמטפטף אח"כ. אלא שזה קצת דחוק לישב בו כן ושנויי דחיקי לא משגינן. שנית, דהרי המור וקציעה בעצמו כתב שם תירוץ אחר וז"ל, ועוד שהרי יכול להזהר ולא יקרא בעת שמפיח. הרי שלתירוץ השני הצריך שלא יקרא בעת שמפיח, וזה אי אפשר בדידן אלא במטיפין הוא דאפשר וכנ"ל.

בגדר כנגד העמוד

ועוד בו שלישיה, דנראה לפענ"ד לומר דבר חדש, שהרי כבר אמרתי סברא אחת דנראה דהמוציא מים דרך סיוע של הקאטעטער, יש לומר דזה הוה כנגד העמוד ממש, והטעם נראה שהרי הא דהמשתין מים אסרה תורה כנגד העמוד, הוא משום דזה דרך השתנת מים לכל אדם, וכל המשתין כדרכו הרי זה מקרי נגד העמוד ואסור מן התורה. אבל המטפטף דאין זה דרך הוצאת מים, אין זה מקרי נגד העמוד ואינו אלא מדרבנן. ואומר אני דהיינו דוקא בכל האדם שדרכו להשתין בעמוד, אבל במי שאינו יכול להשתין אלא על ידי הקאטעטער, א"כ זה הוא דרכו של השתנת מים שלו ונקרא אצלו נגד העמוד ממש.

וקצת סמוכין עשיתי לסברא זו, לפי מה שכתב הר"ן (יומא דף ע"ח ע"א ד"ה הלכך), דהני מיני שאין בהם איסור נעילת הסנדל אין בהם איסור הוצאה ביום הכיפורים. וז"ל, אבל ביום הכיפורים שהמנעל אסור, ודרכן של בני אדם לצאת באותן המיני, לא הוו משוי אלא כמנעל הוו לההוא יומא, ע"ש באריכות. ובזה תירץ מרן בבית שערים (או"ח סי' רי"ג) קושית המגן אברהם (סי' תע"ה סק"י) דמרור הרי אינו ראוי לאכילה וא"כ הוי שלא כדרך אכילתן, ואמאי האוכל מרור של טבל לא יצא, והאיך מברכין עליה. ומרן ז"ל תירץ, כיון דדרך כל ישראל לאכלו מי באותו הלילה למצות מרור, שפיר הוה בלילה זו דרך אכילתן, עיין שם. והכא נמי אומר אני, כיון שדרך אדם זה להשתין באופן כזה היינו נגד העמוד.

ואומר אני מעתה ראיה לדברי מדברי המור וקציעה, שכתב 'ואפשר דמטפטף נמי הוי בכלל עמוד', ולריך ביאור כוונתו. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר, דכוונתו כיון דזה דרכו לטפטף הרי הוא דרך השתנה בכך וג"כ נקרא נגד העמוד, ולא מיעט אלא מי רגלים שמטפיחין על הארץ. על כל פנים אי נימא דמטפטף נמי, אף דעיקר ההשתנה שלו הוא כדרך כל האדם, מ"מ היה מקום להסתפק ולומר דגם זה מקרי נגד העמוד, כל שכן מי שכל דרך השתנתו על ידי קאטעטער דמקרי נגד העמוד. ונגד העמוד אינו משמע דוקא קילוח למקום רחוק, וסריס שאינו מקלח מיס למרחוק, ודאי דכשהשתין כדרכו אף שאינו עושה עמוד בקילוח, מ"מ מקרי נגד העמוד בשעה שמשתין מיס. ומה דסמכו האחרונים להתיר במטפטף, היינו דווקא באדם שעיקר ההשתנה שלו כדרך כל האדם, דאז אין זה נחשב כנגד העמוד.

גדר בנגד העמוד בקטטער

ואי נקבל סברא זו, אזי כיון דקיימא לן (ברכות דף כ"ה ע"א) דנגד העמוד אסור להתפלל מהתורה. א"כ כאן אסור לכולא עלמא להתפלל, דהא עיקר סברת האחרונים היא, דלא אתי איסור דרבנן של מטפטף מיס ודאי תפילה ותפילין וכיוצא בזה. אבל כיון דבירר דהכי הוה איסור דאורייתא משום דהוי נגד העמוד כהאי גוונא, א"כ ודאי דאסור נגד העמוד להתפלל לדעת הפוסקים. וגם היעב"ץ דמתיר לא מתיר אלא במטפטף, דלא אסרה תורה אלא כנגד העמוד (שם), וכמו שכתב להדיא, ובמי רגלים הקילו האחרונים במטפטף כיון דלא אסרה תורה אלא כנגד העמוד. ואף דכתב ואפשר נמי וכו', מ"מ אין דעתו להתיר כן, שהרי כתב מפורש ואעפ"כ סמכו להתיר, היינו שסמכו דלא הוי נגד העמוד, אבל אי היה ברור נגד העמוד מודה אף הוא ז"ל דאסור. וא"כ בדידן כיון דמקרי נגד העמוד ממש לפי סברתי הנ"ל, אזי לכולא עלמא אסור אפילו לדעת היעב"ץ.

דין מי רגלים היוצאים ע"י קטטער

ומה שהביא בשם שו"ת מנחת יחיאל (ח"ב סי' מ"ז אות ה') שכתב דינידון דידן אין לו דין מי רגלים כלל, ואינו בכלל גזירת חז"ל דאסרו נגד מי רגלים שבכל אדם. דבכל אדם המי רגלים מתאספין שם בכיס, ועומד שם זמן רב ומתבשלים שם מן הכליות לכיס וריח רע יש על ידי זה, לא כן הקאטעטער מיא בעלמא הוא ואין זה בכלל מי רגלים. הנה ספר הנ"ל אין לי לעיין אחריו, אבל לפי העתקת כבוד גאונו לא הבינותי דבריו כלל. דאשונה מה שכתב דאין זה בכלל גזירת חז"ל דאסרו נגד מי רגלים. וקשיא לי, דנגד העמוד דאורייתא הוא (דברים כג יג, ולאה ברכות שם), ואין זה גזירת חז"ל. גם מה דחשב דבקאטעטער אין לו ריח כלל, אין זה אמת והמציאות יכחיש דיש להם ריח רע כמו כל מי רגלים. ופעוט כמוני יעיד עליו רעו שראיתי כמה אנשים בבית חולים, וממש מריח רע עד אין לשער. גם מה שכתב דכיון שאין יוצאים דרך הכליות לכיס אין זה מי רגלים, כבר הראתי לדעת בס"ד בספרי הנ"ל להגה"ל מהרי"א הענקין להיפוך, וכמו שהעיר כבוד גאונו. ולכן לדעתי אין לסמוך עליו בזה.

המטפטף מי רגלים לאונסו

ומה שהביא עוד כבוד גאונו מכרס שלמה (האס, או"ח סי' ע"ח) הביאו באורחות חיים (ספינקא, שם) שכתב, ורופאי זמנינו יועצים לקשור שלחופית של בהמה על אבריו וטפטף שם, והוא כעין הקאטעטער. ומשמע דהיה פשוט לו דכהאי גוונא מותר להתפלל. וכן הביא עוד מתשובות שם משמואל הנדפסת בסוף ח"א לאו"ח להגאון חתן סופר ז"ל (השמטה לשער טהרת הגוף והידיים), שאלה במי שמטפטף תמיד מי רגליס לאונסו, וריח רע נודף ממנו, וקשה לסבול להעומדים בבית הכנסת בשעת התפלה, אי מחייבים להגיד לו, וכתב גם כן עצת הרופאים הנ"ל. הנה אי משום הא לא איריא, דהרי הם לא מיירי אלא במי שמטפטף מימיו, וא"כ יש לומר דאין הכי נמי בשעת טפטוף יפסיק כהלכה ואח"כ ימשיך, אלא שאלותיהם האיך יעשו. ובהא דשם משמואל השאלה היתה להגיבור ולא לו, וא"כ לא דק כלל בו או שלא היה שומע לו הוראתו, עכ"פ לא דנו בו כלל. לבד כי כבר בררתי דמטפטף קיל מדידן, דדידן אולי יש לו דין נגד העמוד וכנ"ל.

ומזה שהביא משלחן הטהור להגאון הקדוש מקאמרנא על שו"ע (או"ח סי' ע"ח ס"ד) שכתב, מי שיש לו חולי אבן שתמיד מטפטף מי רגליס לאוגסו ביחיד, יתפלל כפשוטו וקורא שמע. ואם רולה להתפלל בבית הכנסת בציבור, יעשה לו כיס עור סביב ויתפלל ויקרא אף בשעה שמטפטף, כל זה ברור מסברא ומן הגמרא ומן הפוסקים, עכ"ל. הנה אף כי גאון גדול וקדוש היה, מ"מ לא אשא פניס בהלכה. דאף כי כתב דכל זה ברור מסברא ומן הגמרא ומן הפוסקים, לא נהג עצמו כדרך הפוסקים לעיין היכא מבואר כן בגמרא ופוסקים מקור מקוס התירו. א"כ ליתא לן לסמוך רק על המבואר לפנינו, ואין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות (סנהדרין דף ו' ע"ב). אלא דגס כי לדידן יש לחלק בין מטפטף לאוגסו דלא הוי כנגד העמוד ולא הוי אלא דרבנן, ובין נידון דידן דאפשר דכהאי גוונא מקרי נגד העמוד וכנ"ל, וא"כ אין ראיה גם מזה.

וכמדומני שבשעתו שוחחתי בזה עס הגאון המובהק מוהרל"פ פראנק זל"ל אבד"ק ירושליס, והיה מהסס בדבר ולא אמר לי לא איסור ולא היתר.

ועד הנה כתבתי להשתעשע בדבריו היקריס ולהראות דלאו תברא הוא מדברי הראשוניס, ומה גס כי יש לי הרבה ראיות בזה בס"ד. אבל זאת אגיד כי לפני זמן רב כתבתי לגדול אחד שנשאלתי ג"כ בענין זה, והשבתי לו שאני מונע עצמי מלפסוק בשאלה זו, כיון שלפענ"ד נראה לאומרא, ואני כאז כן עתה. אבל מאחר שיש מקילין בדבר, והדבר קשה מאד לומר לישראל שומר התורה שאסור בכל דבר שבקדושה, ולעומת זה קשה ח"ו שיכשל באיסור תורה אי נימא דאסור מדאורייתא בדברי תורה, וכל שכן בברכות שעובר משום 'לא תשא' (שמות כ ו), ולכן כששואלין אותי בהלכה זו אני שולח אותו לאחרים שיפסקו בה.

ועיין חולין (דף מ"ד ע"ב), ההיא פסוקת הגרגרת דאתאי לקמיה דרב, יתיב וקא בדיק לה ברוב עביה, אמרו ליה רב כהנא ורב אסי לרב, לימדתנו רבינו ברוב חללה, שדריה לקמיה דרבה בר בר חנה, בדקה ברוב חללה ואכשרה. ושם (דף נ"ט ע"ב), כי אתו לקמיה דרבי אמי משדר להו לקמיה דרבי יצחק בן חלוב דמורי בה להיתירא משום דרבי יהושע בן לוי וליה לא סבירא ליה. ופירש רש"י, וליה לא סבירא ליה, לרב אמי לאכשורינהו, ומיהו כיון דמשמיה דרבי יהושע בן לוי שרי ליה, לא מחי בידייהו. וכן מצינו בכמה מקומות (ראה שם דף מ"א ע"ב ודף נ"ו ע"א וע"ב). ולכן הרולה לסמוך אמקילין אין מזניחין אותו. אמנס אני מיראי הוראה אני בעונ"ה ובפרט בדבר גדול כזה, וה' יראני נפלאות ושלא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי, ושלא אומר דבר שלא כרצונו ח"ו עד עולס.

אלו דברי ידידו הנאמן אוהבו באמת, דורש שלוס כבוד גאונו בכל עת, ומצלי להקב"ה שיתן ארכא לשניו בבריות גופא ונהורא מעליא, עוד יגוד בשיבה דשן ורענן חיי נחת בתורה וקדושה, עד כי יבא שלה ולו יקהת עמיס במהרה בימינו דידן, ועד המס אני תפלה שישלח לו הקב"ה רפו"ש בקרוב בתוך שאר חולי ישראל אמן ואמן.

החותם בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ב סי' ס"ג וסי' ס"ה וסי' ס"ז]

סימן ס

אם מקוה דינו כמרחץ לענין צוואת רבי יהודה החסיד

כ"ד תשרי התשכ"ז בנ"י

מע"כ ידידי הרה"ג וו"ח נו"נ וכו' כש"ת מוה"ר **חנניא יו"ט ליפא דייטש** (שליט"א) [זצ"ל] מהעלמעץ, מח"ם טהרת יו"ט

מקוה ומרחץ נקראים בשם אחד בלשון חז"ל

אחדש"ת. על דבר מה שליין לעיין בספרו חלק י"ב מדף ל"א עד ל"ה, לעשות רצון כבוד תורתו חפצתי, ודפדפתי קצת לפי מיסת הפנאי, ורואיתי שס הרבה דברים נכוחים, וגס מה שיש להעיר עליהס מרבותינו הצדיקים וידידינו הנעלים, אבל אין הפנאי מסכים לפלפל. ובדרך העברה ראיתי שס בדף פ' אות ו' שהביא בשמי (עיין משנה הלכות ח"ה סי' קמ"ו) מתוספתא מקואות (פ"ה ה"ז ופ"ו ה"ד), דמרחץ ומקוה היה נקרא אחד בימי הש"ס, כלומר שקראו למקוה מרחץ ולמרחץ מקוה. והנה יש להעיר עוד ממה דמבואר בגמרא (סוטה דף י"ב ע"ב), 'ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור' (שמות ב ה), אמר רבי יוחנן משוס רבי שמעון בר יוחי, מלמד שירדה לרחוץ מגלולי אביה, וכן הוא אומר (ישעיה ד ד) 'אס רחץ ה' את צואת בנות ציון'. ופירש רש"י לרחוץ, לטבול שס לשס גירות, וכן הוא אומר וגו' שהשב ומתנקה מעונו קרוי רחוץ. א"כ אדרבה מרחץ קרוי לטבול. ועיין יבמות (דף ס"ג ע"ב), גזרו על המרחצאות מפני הטבילה.

ואפילו נימא דבמים קריס לא מקרי מרחץ, ועיין גיטין (דף ס"ח ע"ח) בריכות ומרחצאות, ופירש רש"י (ד"ה בריכות) לרחוץ בהן בצונן. ומשמע שמרחצאות הוא מים חמין, ובגמרא (ברכות דף כ"ב ע"ח) אמרו וכי יש טבילה בחמין. מ"מ האידנא דטובלין בחמין, וכן היה גם בזמן רבי יהודה החסיד, גם זה בכלל מקוה טבילה. ועיין פרי מגדים (סי' פ"ד מש"ז סק"ב) ובמחצית השקל (שם) ובמור וקציעה (שם) ובברכי יוסף (סי' פ"ה סק"י). ומיהו עיין עוד בתענית (דף י"ג ע"ח), ונועלין את המרחצאות וכו' לימא מסייע ליה, כל חייבי טבילות טובלין כדרכן וכו', במאי אילימא בחמין, טבילה בחמין מי איכא, אלא לאו בצונן וכו', אמר רב חנא בר קטינא לא נצרכה אלא לחמי טבריה וכו', ע"ש. ומבואר דכל שהוא מים חמים נקרא מרחץ, ואין נפקא מינה אם הוא לטבילה או לא.

ובר מן דין ראיתי מה שהעירו, דמקוה כיון דאיכא בו מצוה, והרי 'שומר מצוה לא ידע דבר רע' (קהלת ח ה), וממילא לא יזיק, ועל זה לא אמר רבי יהודה החסיד בצוואתו (ספר חסידים אות י"ח) שלא יעשהו אדם בתוך ביתו. ואי משום הא לא ידענא, דהרי מרחץ נמי איתא ביה מצוה, ולהדיא אמרו בגמרא (שבת דף כ"ה ע"ב), רחיצת ידיים ורגלים בחמין ערבית וכו' מצוה, מאי מצוה דאמר רב יהודה אמר רב כך היה מנהגו של רבי יהודה בר אלעאי, ערב שבת מביאים לו עריבה מלאה חמין ורוחץ פניו ידיו ורגליו וכו'. וכן מבואר ברמב"ם (שבת פ"ל ה"ב) ובשו"ע (סי' ר"ס ס"ח) ופוסקים שמצוה לרחוץ ערב שבת פניו ידיו ורגליו.

רחיצה נחשבת במצוה

ובמדרש רבה (במדב"ר פ' ל"ד ה"ג), דבר אחר 'וכי ימות אחיך' (ויקרא כה לה) הדא הוא דכתיב (משלי יא יז) 'גומל נפשו איש חסד', זה הלל הזקן שבשעה שהיה נפטר מתלמידיו היה מהלך והולך עמם, אמרו לו תלמידיו, רבי להיכן אתה הולך, אמר להם לעשות מצוה, אמרו לו וכי מה מצוה זו, אמר להן לרחוץ בבית המרחץ. אמרו לו וכי זו מצוה היא. אמר להם הן, מה אם איקונין של מלכים שמעמידים אותו בבתי טרטיאות ובבתי קרקסיאות, מי שנתמנה עליהם הוא מורקן ושוטפן והן מעלין לו מזונות, ולא עוד אלא שהוא מתגדל עם גדולי מלכות, אני שנברא בצלם ובדמות דכתיב (בראשית ט ו) 'כי בצלם אלקים עשה את האדם', על אחת כמה וכמה. דבר אחר 'גומל נפשו איש חסד', זה הלל הזקן שבשעה שהיה נפטר מתלמידיו היה מהלך והולך עמם, אמרו לו תלמידיו רבי להיכן אתה הולך, אמר להם לגמול חסד עם הדין אכסניא בגו ביתא, אמרו לו כל יום איתא לך אכסניא, אמר להם והדין נפשא עלובתא לאו אכסניא הוא בגו גופא, יומא דין היא הכא למחר לית היא הכא, ע"כ. הנה מבואר דרחיצה נמי מצוה היא, ואדרבה הרי מצוה היא בכל יום, אמנם בשאילתות דרב אחאי (בראשית שאילתא ח) הגירסא דבכל ערב שבת הלך הלל, ע"ש.

וא"כ לא היה ליה לרבי יהודה החסיד לאסור בשומר מצוה. אלא ודאי דכל דבריו הקדושים דברי קבלה הם, מה שאין בידינו להבין ולהשכיל, וכמו שכתבו רבותינו הגדיקים האחרונים ז"ל (שו"ת דברי חיים אהע"ז ח"א סי' ח'). מ"מ כשיש איזה שינוי מלשון הצוואה, כבר פסקו דמותר (שו"ת הש"ג משה אהע"ז סי' ס"ט), ודיין נמי שינוי הוא, וכמו שכתבתי בתשובה (שו"ת משנה הלכות ח"ה סי' קמ"ה).

ובזה אתן החותמת להוגי בדבר אמת, ויהי רצון שיזכה לישב על מי נח וללמוד תורה לשמה מתוך נחת והרחבת הדעת עד דאתי עם ענני שמיא ויפרוק ית עניא, ידידו דושה"ט ושכ"ג וכאש"ל בכבוד והוקרה בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ה סי' קמ"ה–קמ"ו]

סימן סא

הרצאת דברי תורה ברדיו

ז"ך ניסן תשכ"א

לכבוד ידיד נפשי, הרב הגאון המפורסם פ"ה שמו מפארים, דתילד כותיה תילד וכו', כש"ת מוה"ר **מרדכי גיפטר** (שליט"א) [זצ"ל], ר"מ דישיבת טעלז

במה שכתב כ"ג, אודות מה שכתבתי בספרי (ח"ג סי' ח') שיש איסור לפני עיור על המרגלים על הראדיא, מצד השומעים שאין יודעין להזהר וישמעו דברי תורה בבית הכסא או בית המרחץ והוא מקום טמא. וכ"ג דחה דזה אינו, דבעצם הרצאה אינו עובר שום איסור, ולא דמי למצוה לעכו"ם באידיהן, שבזה גופא גורם להודות לע"ז (ע"ז דף ו' ע"ב), אבל ההרצאה אינה גורמת להכניסה למקוה האסור, ע"כ.

גדר לפני עיור בגרימת איסור

אומר אני דודאי נדקו בזה דברי כ"ג, דההרצאה אינה גורמת להכניס למקוה האיסור, אבל אין זה סתירה למה שכתבתי, דהכא האיסור הוא השמיעה בבית

הכסף ולא הכניסה, ואף שאין איסור בהכנסה מ"מ אשמיעה איכא איסור כשמהרהר בהם בבית טמא, והמרלה הוא הגורם לו לשמוע דברי תורה במקום אסור ועובר על לפני עיור. וכמו בגזיר, שהושטת הכוס אינו האיסור והשתיה הוא האיסור, אלא שכיון שהוא הגורם לו שיכול לשתות ולעשות איסור עובר על לפני עיור (פסחים דף כ"ב ע"ב), הכא נמי על הכניסה ליכא שום איסור, ואדרבה בהיתר הכניס הראדיא לבית המרחץ, אולם עכשיו כשהמרלה מדבר עליו דברי תורה ומשמיע אותם, איהו דגרם לו לעבור על איסור זה.

נתינת מעות לעכו"ם בימי אידיהן

ומזה שהקשה מנתינת מעות לעכו"ס, לפוס ריהטא נראה דהכא גרע מהנותן מעות לעכו"ס באידיהן, דהתם הנותן מעות אינו עושה איסור בעצמו, ובשעת עשיית האיסור כבר נסתלק הנותן ומעשהו לגמרי והעכו"ס בעצמו עושה האיסור. אבל הכא הוא ממש הגורם להאיסור בשעת מעשה, שהוא יושב ודורש על הראדיא והשומע שומע דברים על ידו ממש, ומהרהר בדברי תורה בשעת מעשה בבית הכסא, והוי כספי ליה איסור בידים לכולי עלמא אסור.

לפני עיור באיסור דרבנן

ועיין בשו"ת תורת חסד למוהרש"ז מלובלין (או"ח סימן ה' אות ג') דאפילו להרמב"ן סוף פ"ק דעבודה זרה (דף כ"ב ע"א) ופ"ק דמועד קטן (ד"ה עוד אני) והריטב"א פ"ק דמועד קטן (דף ב' ע"א) ועוד פוסקים, דסבירא להו דבאיסור דרבנן ליכא איסור לפני עיור אם רק מזמין האיסור לפניו, מ"מ כשמאכיל בידים לכולי עלמא אפילו מדרבנן עובר. ועיין עוד שו"ת כתב סופר (יו"ד סי' פ"ג) ושו"ת בנין ציון (עטלינגר, סי' ט"ו) ובב"ח (סי' קס"ט ס"ב) ומגן אברהם (שם סק"ו). וידוע שיטת קצת אחרונים דעובר על לפני עיור דאורייתא באיסור דרבנן. ועיין תשובת פני יהושע (יו"ד סי' ג') ושו"ת מחנה חיים (א"א סי' מ"ה) ובית יצחק (או"ח סי' ס"ה) ומנחת חינוך (בהשמטות קומץ מנחה מצוה רל"ב). אולם עיין בשו"ת הרי בשמים (מהדו"ת סי' כ"ג) דכתב היפוך זה.

לפני עיור בשאינו מודה

וגדולה מזו הביא הפרי מגדים (סי' תמ"ג בא"א סק"ה) מהמשנה למלך (כלאים פ"א ה"ו), דאם ישראל מומר לוקח איזה דבר בשבת משל ישראל ועושה בו מלאכה לעצמו, אם יוכל הישראל למחות ולמנוע שלא יקח עובר משום לפני עיור. הרי דאפילו רק עושה איסור בדבר שיכול למחות ולמנעו, עובר משום לפני עיור, כיון דהחפץ שלו ובזה עשה איסור, וכ"ש הכא דספי ליה האיסור כנ"ל.

להאביל איסור בידים בצד אחד של הנהר

גם ראיתי למרן כ"ק זקיני בבית שעריס (או"ח סי' שמ"ט ויו"ד סי' י"ז) שהביא משו"ת בית אפרים (או"ח סוף סי' ל"ו) דהא דאמרינן דבדלא קאי בתרי עברי דנהרא ליכא לפני עיור, היינו דוקא באינו מאכילו בידים, שאין העבירה נגמרת בידו, אבל להאכילו בידים אסור אף שיכול לאכול בעצמו, דכיון שעתה זה נותן לתוך פיו ומעבירו על דת יש בזה איסור דאורייתא. וכ"ק זקיני הביא סמוכין לדבריו מחידושי הרמב"ן (יבמות פ"ד ע"ב, ד"ה הא דאמרינן כל היכא דאיהו מוזהר), ומחידושי הריטב"א (ע"ז ו' ע"ב, ד"ה מנין שלא יושיט) שכתב מיהו הני מילי לענין לפני עור. וע"ש מה שהאריך הרבה בדיני דלפני עור, והכא נמי סוף סוף הוה כספי ליה בידים.

כשאין ידוע שיעברו על האיסור

אולם יש לנדד דהנה מבואר בתוספות (ע"ז דף ו' ע"ב ד"ה מנין) דאין איסור להושיט נבילה או חזיר לפני ישראל, אלא א"כ יודע בו שרוצה לאכלו. ולכאורה הכא נמי אין לנו שום הוכחה בשעת ההרלאה, שיש מי שהוא שהולך לבית הכסא לשמוע שם דברי תורה, ואין לו לחשוב דלמא יהיה מי שהוא בשום מקום אחד שיכנס, כיון דאין לו אדם ידוע לזה, ואף אי באמת יגרוס לו לאיסור וגם בלי דעת נפש לא טוב, אבל בכהאי גוונא הוי יותר כאונס ואין לחייבו בשביל זה על לפני עיור, ול"ע.

ברם מה שהביא כ"ג בשמי שהעליתי דעובר על לפני עיור כהאי גוונא, כנראה דאגב חורפיה לא שפיל לסופו, דלולי כ"ג הטריח עצמו עוד קצת בדברי היה מוצא שאני בעצמי סיימתי שם וז"ל, ולא אאריך כאן בזה כי יש פנים לכאן ולכאן לענין המטיף, אבל השומע ודאי אסור לשמוע. הרי שלא סיימתי לאיסור אלא שסיימתי דיש פנים לכאן ולכאן, ומחמת שלא היתה אז השאלה בענין זה לא השבתי על זה, וק"ל.

ומעתה אסיים מעין הפתיחה, והארכתי קצת לכבודו ואהבה מקלקלת השורה, והנני בזה עוד הפעם בתודה רבה על הלקחו פנאי לעיין בספרי, ויהי רצון שיזכה להרבץ תורה ברבים ויתרבה גבולו בתלמידים, עד כי יבא שילה ולו יקהת עמים, בביאת בר נפלי והרמת קרן התורה ולומדיה.

ידיד נפשו המכבדו ומוקירו, המברכו בברכת התורה ללומדיה בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ג סי' ח']

סימן סב

בענין טבילה בכל יום

ב"ה מוצאי יו"כ התשכ"ז בנ"י יצו"א

פתקא טבא למע"כ הרה"ג כש"ת וכו' שליט"א

טעם למנהג חסידים לטבול בכל יום

אחדש"ת. דמה שהעתיק מהגאון הקדוש מפאפא בספרו ויגד יעקב (מאמר עבודה שבלב אות נ') בענין טבילה קודם תפלה, ובמה שנהגו חסידים ואנשי מעשה לטבול בכל יום, והגאון ז"ל הביא מתפארת שלמה בליקוטים לפרשת מזריע על הפסוק (ויקרא יג יד) וביום הראות בו בשר חי יטמא, דהכוונה על קישוי אבר אפילו שלא ראה ולא הרגיש, אפילו הכי כבר נעקר הזרע מהמות, ואם לא יצא עכשיו יצא היום או מחר ע"י מי רגלים, עכ"ל, והוי פגם וצריך טבילה. עוד הביא ממרן הרה"ק ר' ישכר דוב מבעלזא זי"ע, שהביא ראיה מהא דאמרו (שבת דף קנ"ג ע"א) שוב יום אחד לפני מיתתך, ומבואר במגן אברהם הלכות יו"כ (סי' תר"ו סק"ח) דטעם הטבילה בערב יו"כ משום תשובה, וממילא צריך טבילה בכל יום, ודפח"ח.

טבילה משום תשובה

ומה שהביא ממרן מהרי"ד מבעלזא, דבר יקר הוא מאד

וברוך שכיוונתי לדבריו הקדושים, וכבר כתבתי כן בספרי משנה הלכות (ח"ג סי' רכ"ב) עיי"ש. אמנם כרגע הרהרתי דגם לזה יש קצת פירכא, דאי מטעם תשובה, א"כ אדרבה היה להם לחסידים ואנשי מעשה להנהיג לטבול בלילה קודם שינה, כמבואר ברבינו יונה ושאר ספרי מוסר וספרים הקדושים (עיין זוה"ק ח"ג קע"ח ע"א), דבכל לילה קודם שינה יעשה לו חשבון הנפש, ויתודה על כל חטאיו של כל היום כולו, קודם שינה פן אישן המוות ר"ל, א"כ עיקר תשובה הוא בכל לילה קודם מטתו, ולמה הנהיגו לטבול בבוקר כשיקום משנתו. וגם עכ"פ היה להם לטבול כמה פעמים ביום, דשוב יום אחד לאו דוקא אלא בכל רגע ורגע, וכמ"ש בגמרא (קידושין דף ל' ע"א) לעולם ישלש אדם שנותיו שלש במקרא וכו', ופריך ומי יודע כמה הוא חי, ומשני אלא ליומי. הכי נמי בכל רגע צריך תשובה, ולמה בבוקר דוקא קודם התפלה, ויל"ע.

טבילה בבדי לקיים רחיצת הרגלים

ולולא דבריהם הקדושים, היה נראה לפענ"ד לפי מה שכתב הרמב"ם ז"ל (תפלה פ"ד ה"א וה"ג) חמשה דברים המעכבים את התפלה, ואחד מהם טהרה לתפלה. ולשאר תפילות סגי בטהרת ידים לחוד, אבל לתפלת שחרית חייב לרחוץ פניו ידיו ורגליו. והראב"ד השיג עליו וז"ל, לא ידעתי רגליו למה, עכ"ל. ובעל מגדל עוז כתב דאישתמיטתיה להראב"ד ברייתא דבמה טומנין (שבת דף נ' ע"ב), רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בכל יום, שנאמר כל פעל ה' למענהו (משלי טז ד). והכסף משנה דחה דבריו, דהתם הכוונה שמותר לרחוץ, ע"ש וכפירוש רש"י (ד"ה משום). אמנם בסדור רש"י (סי' א') כתב כשניעור אדם ממשנתו ירחץ פניו ידיו ורגליו כהוגן, לקיים מה שנאמר הכון לקראת אלוקיך ישראל (עמוס ד יב), עכ"ל. הרי דכלל ג"כ רגליו. ועיין שבלי הלקט (ענין תפילה סי' א') שלא כתב רגליו, מ"מ עכ"פ אית לן הרמב"ם ורש"י בסידור דגם רגליו בעי, והרמב"ם מעכב התפלה אם לא רחץ רגליו קודם תפלת שחרית, ולרש"י עכ"פ בכלל הכון הוא, ולכן הנהיגו לטבול בכל יום כדי לקיים דברי הרמב"ם ורש"י ז"ל.

ונראה עוד לפי מה שכתבתי בספרי שו"ת הנ"ל, (חלק ג' סי' רכ"ב), ראיה ברורה מגמ' ברכות (דף ט"ו ע"א) ורש"י שם (ד"ה דכתיב), שמעלה עליו שכר רחיצת כפיו כאלו טבל כל גופו, עיי"ש. וא"כ כל שכן טבילה שמקבל עליה שכר. אלא דאף שמבואר בקרא דמקבל שכר על זה, עכ"ז לא הוי חובה, די"ל כיון דרמזה התורה דעל רחיצת ידים נמי מקבל שכר, א"כ בזה העיר לן קרא דאם אחד אינו רוצה לטבול הרשות בידו. ונראה לפי מה שכתב הריטב"א ז"ל (ר"ה ט"ז ע"א ד"ה והא דקאמר), שכל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק, העיר הקב"ה שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים. ולא כדברי המפרשים האסמכתות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים, ולא שכוונת התורה לכך, א"ו ישתקע הדבר ולא יאמר, שזו דעת מינות הוא. אבל התורה העירה בכך, ומסרו חיוב הדבר לקבעו לחכמים אם ירצו, ע"כ. והכי נמי י"ל לענין טבילה זו, דהתורה העירה שראוי לעשות כן והטובל מקבל שכר, אלא שלא עשאו הכתוב חובה עד שירצו חכמים אם לקבעו חובה או לא, ורצו חז"ל שאין רוב הצבור יכולין לעמוד בה, ולא תיקנוהו לחובה. עד שבא עזרא ותיקן עכ"פ לקרי, וגם בהא רצו אח"כ שלא יכלו לעמוד בה, ובטלוה ע"י שסמכו אתלתא סבי (עיין ברכות כ"ג ע"א), כמבואר ברמב"ם (ק"ש פ"ד ה"א). מ"מ הוא רק שלא קבעוהו חובה אבל ודאי שיש לו מקור נאמן בתורתינו הקדושה, והטובל קדוש יאמר לו טהור הוא, ומקבל שכר מן התורה ע"ז. ולכן נהגו חכמים ואנשי מעשה לטבול בכל יום, ועכ"פ בכל עת שאפשר להו.

עוד בו שליש לפי מה שכתבנו במקום אחר, דאי נימא דאין כאן חיוב טבילה כלל, א"כ אדרבה לדידן כיון דכבר קבלוהו אבותינו עליהם כחובה לטבול, הוה ליה בכלל ואל תטוש תורת אמך (משלי א ח) וא"כ הו"ל בכלל קבלה ונדר דהו"ל דאורייתא. וכבר העירו בזה האחרונים ז"ל וכן שמעתי בשם הגאון מהר"ם אריק והמהרש"ם זכרונם לברכה.

טבילה משום 'אל תיטוש תורת אמך'

ורביעי בקודש נראה לפענ"ד לפי מה שכתוב בויקרא רבה (פר' ל"ד סי' ג'), וכי ימוך אחיך הלא הוא דכתיב גומל נפשו איש חסד (משלי יא יז), זה הלל הזקן שבשעה שהיה נפטר מתלמידיו היה מהלך והולך עמם, אמרו לו תלמידיו רבי להיכן אתה הולך, אמר להם לעשות מצוה, אמרו לו וכי מה מצוה זו, אמר להם לרחוץ בבית המרחץ, אמרו לו וכי זו מצוה היא. אמר להם הן, מה אם איקונין של מלכים שמעמידים אותו בבתי טרטיאות ובבתי קרקסיאות, מי שנתמנה עליהם הוא מורקן ושוטפן והן מעלין לו מזונות, ולא עוד אלא שהוא מתגדל עם גדולי מלכות, אני שנברא בצלם ובדמות, דכתיב כי בצלם אלקים עשה את האדם (בראשית ט ו), על אחת כמה וכמה. דבר אחר גומל נפשו איש חסד זה הלל הזקן, שבשעה שהיה נפטר מתלמידיו היה מהלך והולך עמם, אמרו לו תלמידיו רבי להיכן אתה הולך, אמר להם לגמול חסד עם הדין אכסניא בגו ביתא, אמרו לו רבי בכל יום אית לך אכסניא, אמר להם והדין נפשא עלובתה לאו אכסניא הוא בגו גופא, יומא דין היא הכא למחר לית היא הכא, ע"כ ע"ש. הנה מבואר דמצוה בכל יום ויום לרחוץ את גופו, והוא בכלל גמילות חסדים.

טבילה משום גמילות חסד עם גופו

הן אמת דבשאילתות דרב אחאי גאון (פר' בראשית שאילתא א') איתא הא מימרא בשינוי לשון קצת וז"ל, ועוד כך היה מנהגו של הלל הזקן במעלי שבתא, אומר לו אדם להיכן אתה הולך, אומר לו לעשות מצוה, ואיזו היא מצוה, לבית המרחץ כדי לנקות את הגוף בשביל כבוד שבת, דאמר רב יהודה אמר שמואל כך היה מנהגו של רבי יהודה ברבי אלעאי בערב שבת וכו'. נראה דגירסתו היתה דרק בערב שבת היה רוחץ ולא בכל יום, וגם הטעם שנתן לנקות הגוף לכבוד שבת. אבל לפי הגירסא דידן בויקרא רבה היה רוחץ בכל יום, וגם הטעם משום 'כי בצלם אלקים'. ובלשון השאלה רבי כל יום אית לך אכסניא, מבואר דבכל יום ויום היה רוחץ ומצוה קרי לה, ומוכח מהכא דמצוה לרחוץ בכל יום אליבא דהלל, כמו בערב שבת אליבא דרבי יהודה בר אלעאי. ושפיר יש סמך ומקור למנהג אבותינו לרחוץ בכל יום במקוה, ומצוה הוא לכבוד קונו.

ופה תהא שביתת קולמוסי מחמת הטרדות וכו', ויתן ה' ויזכה לישב על מי נח, ולהרבות דעת בתורת ה' תמימה משיבת נפש בקדושה וטהרה, עד כי יבא בר נפלי, ולו יקהת עמים כמים ליס מכסים.

דברי ידידו דושכת"ר בכבוד והוקרה, המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ג סי' רכ"ב, ח"ד סי' ל"א]

סימן סג

עוד בהנ"ל

עש"ק לסדר היום ברכה התש"ל ברוקלין נ"י ת"ו

ישאו הרים וגבעות חיים ברכה ושלום, אל כבוד ידיד עליון וידי"נ רב האי גאון וצדיק תמים משרידי דור דעה ישראל אשר בך אתפאר, ה"ה כקג"ת מוה"ר **ישראל וועלץ** (שליט"א) [זצ"ל] ראב"ד בודאפעסט–ירושלים עיה"ק

אחדשב"ג. יקרת מכתבו הגיעני, וראשית דבר הנני להודות על ברכתו ברכת לדיק, ושמלא חן בעיניו הבדולחים ספרי הדל מנחת עני משנה הלכות חלק ד', ויה"ר שהמברך יתברך מהשם המבורך ויקויס בי ומברכך ברוך מעתה ועד עולם.

ובד"ת אשר העיר עלי דבריו, מאד נהניתי והנני להשתעשע קצת בדבריו, במה שכתבתי (סימן ל"א) בענין טבילה בכל יום, העיר משו"ת התעוררות תשובה (או"ח סי' רפ"ה). ויש להעיר עוד מדברי הגמרא (יומא דף ל' ע"א) אמתניתין שם, דאין אדם נכנס לעזרה לעבודה אפילו טהור עד שיטבול, תני שאלו לבן זומא טבילה זו למה, אמר להם ומה המשנה מקודש לקודש וממקום שענוש כרת למקום שענוש כרת טעון טבילה, המשנה מחול לקודש וממקום שאין ענוש כרת למקום שענוש, אינו דין שטעון טבילה. ר' יהודה אומר סרך טבילה היא זו, כדי שיזכור טומאה ישנה שבידו ויפרוש, ע"כ. מבואר דטעם טבילה זו מחלוקת התנאים הוא, לדעת בן זומא טבילה זו דאורייתא הוא ולדעת ר' יהודה היא מדרבנן, מ"מ מבואר טעמא דתרווייהו משום חומר בקודש.

טבילה לנכנס בעזרה

ובדרך רמז אמרתי למה דוקא לטהרה בעי הערב שמש וטבילה, ועיין רמב"ם (מקואות פי"א הי"ב), דדבר ברור וגלוי שהטומאות והטהרות גזירות הכתוב הן, ואינן מדברים שדעתו של אדם מכרעתו, והרי הן מכלל החוקים. וכן הטבילה מן הטומאות מכלל החוקים הוא, שאין הטומאה טיט או לוחה שתעבור במים, אלא גזירת הכתוב הוא והדבר תלוי בכוונת הלב וכו', עכ"ל עיי"ש. וי"ל בדרך אגדה, דבעת בריאת העולם היה הבירור האמיתי וההבדל המכוון, וביום הראשון היה ההבדל בין אור לחשך, היינו בין שני מיינים נפרדים אור וחשך ובין המים לארץ, וביום השני היה הבדל חדש בין מין אחד, מים עליונים ומים התחתונים, ובין רקיע לרקיע, וכן בשאר ימים בין כל הנברואים, ובכולם כתיב למינהו למיניהם. והנה הנחש כשהטיל הזוהמה בחוה יצא בזה לערבב ההבדלים, ההבדל שעשה הקב"ה בין מין האדם ומין הבהמה, וילדה רוחין והיא היא הטומאה בעונ"ה שנתערבה בקדושה. וציוה הקב"ה להבדיל הטומאה מהקדושה דוקא ע"י מים והערב שמש, שהוא היה ההבדל הראשון, בין אור ובין החשך היינו הערב שמש, ובין מים עליונים למים התחתונים הוא ההבדל במין אחד, ולכן בעי דוקא שני הבדלים הללו ביאת מים והערב שמש.

טעם הערב שמש לטבילה

ובזה נראה לפענ"ד להסביר נמי, למה בא הקב"ה חוה דוקא עצם מעצמי ולא בראם שתים לכתחלה, דהקב"ה רצה להבדיל ולא לערבב, א"כ בהתערב אים ואשה זרים יבטל המכוון להפרידם ולהבדיל, ולכן בראה עצם מעצמי ושפיר דבק באשתו והיו לבשר אחד.

טעם שחוה נבראה מאדם

והנה מדברי הגמרא יומא הנ"ל לכאורה ראיה גדולה לטבילה בכל יום, וכמו שהביא כ"ג ממרן הגרי"א זוננפלד זצלה"ה מספרו ימי חייו (עמ' פ"ד), שהגאון רבי איסר זלמן מלצר זצ"ל סיפר, שכשעלה לא"י והתידד עם הגרי"ח, ונוכח לדעת מדרכו בקודש לטבול כמה פעמים ביום ולפעמים אפילו בחצות לילה, תמה עליו על קדוש כזה שכל עמותיו מקדיש לתורה ותפילה טבילה זו למה. והגרי"ח ז"ל השיב לו, לפי מה דקיימא לן מל ולא טבל כאילו לא מל (יבמות מ"ו ע"ב), ומבואר דאע"פ שמל כדי להתגייר וקבל עליו כל המצוות, אינו נעשה יהודי אלא בטבילה. והרי ק"ו אם מנכרי ליהודי אפשר לטבילה שתעשה, ק"ו מיהודי ליהודי הגון יותר שבודאי הטבילה תעשה, וסיים הגרא"ז זצ"ל, מאז גדלה בעיני ערכה של טבילה בכל יום, עכל"ק.

טבילה מקדשת ק"ו מגר

ובזה אמרתי לישב מנהג הנוהגים לטבול קודם תקיעת שופר (עיין מטה אפרים סי' תקפ"ה ס"א), וכמה גדיקים טבלו קודם תפילת מוסף, ומרגלא בפום חד מרבריא קדוש וגדיק, שראה מי שטבל בין שחרית למוסף ביו"ט, אמר ימיך האט דער שחרית נישט מטמא גיווען ואין צורך לטבילה זו. ולהנ"ל אדרבה, כיון שהתפלל שחרית והתעלה בקדושה, שפיר טובל למוסף.

טעם הטבילה לפני תקיעת שופר

דברי ידי"נ, דושכ"ג בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן סד

כח גברא וכלי שלם בתשעה קבין

ב"ה מוצש"ק, י"ב לחדש הרחמים התשכ"ו, ברוקלין נ"י יצו"א

מחיי חיים, יכתב ויחתם לחיים, את כבוד ידידי הנעלה, הרב הגאון המפור', כש"ת מוה"ר **חיים שכנוביץ** (שליט"א) [זצ"ל], רב בשיקאגא אי"ל [מח"ם תוספות חיים]

אחדשת"ר באהבה וידידות.

יקרת מכתבו הגיעני עש"ק, והנני אץ להשיב מפני הטרדות, כי בעזה"י השבוע מתחילים הלימודים לזמן החדש בישיבתינו הקדושה, וחוששני שאם לא עכשיו אימתי. והנה אף כי מעולם אין אני אומר קבלו דעתי לשום אדם וכ"ש לגדולי התורה, ואני אומר דעתי העניה כמשפט, והשומע ישמע והחדל יחדל, ומהאי טעמא כמעט גדרתי בעדי בל"ג, שלא להשיב על דבר אחד רצוא ושוב. אמנם כאן עברתי על גדרי מפני ג' טעמים, חדא מפני גברא רבא, והשניה מפני דבר שנתחדש בהאי עניינא. גם כי במכתבי הראשון קצרתי מאד ולא כתבתי רק בדרך רמז ממקום חופש כי חשבתי שכ"ת יעיין בדבר, אבל כפי שכתב מחמת הטרדות לא הספיק לעיין רק כתב מקופיא, ולכן אמרתי לעבור אהא פרשתא בס"ד.

ב"ג במכתבו תפס הרבה בדין זוחלין דלא הוי פסול אלא במקוה, אבל בתשעה קבין מאי זוחלין שייך ביה, והלא עצם התשעה קבין הוא ע"י שפיכה ואין לך זחילה גדולה מזו. ועוד, הלא עיקר הטעם דזוחלין פסולין במקוה לבעל קרי, הוא משום שיטת הריב"ש (שו"ת ריב"ש סי' רל"ב) והרי"ו דזוחלין לא הוי כשיעור דאין המים מצטרפין בזחילה, או דהוה פסול במקוה, אבל בשפיכת תשעה קבין היתכן לומר פסול בזחילה. והגם שבעצם הענין גם אני בספרי הנ"ל דברי סובבים רק על פסול

זוחלין בתשעה קבין

זוחלין במקוה וכמ"ש כ"ת במכתבו, וגם במכתבי הראשון שכתבתי לכ"ת ציינתי לספרי (סי' ה' שם), וכוונתי היתה על מה שכתבתי שם ומשום טבילה ימחול נא לעיין שם, וא"כ בעיקר הדבר אין עלי תפיסה. מ"מ מה דפשיטא ליה דבתשעה קבין ע"י נתינה ליכא משום זחילה, אינני מסכים עם כ"ת לאחר בקשת סליחתו, ולפי שנראה לכ"ג לפלא אביא ראיות בס"ד.

וראשונה מה שכתב כ"ת ראיה דשפיכה בעצמה אין לך זחילה גדולה מזו, אין זה ראיה כלל. דהשפיכה מכלי הוא דין של תשעה קבין וכן היתה התקנה לשפוך מהכלי, אבל מ"מ ישנם דינים במים עצמם, והיינו בכלי שלם, וכמו בנטילת ידים נמי דהמצוה הוא לשפוך המים על הידים מהכלי, ואפילו הכי אם היתה הכלי מנוקב ככוסם משקה פסול לנטילה, וזוחלין פסולין לנטילת ידים [והגם שהוא ג"כ במקוה והיינו לטבילת ידים], ופשוט דכלי מנוקב פסול לנטילת ידים, והכי נמי י"ל בתשעה קבין. והשנית מה דפשיטא ליה דכאן לא שייך טעם הריב"ש והגרי"ו דזוחלין לא הוי כשיעור דאין המים מצטרפים, דלא שייך אלא במקוה, תמהני למה לא שייך האי טעמא גם בתשעה קבין, שהרי הכי נמי בעינן שיעור של תשעה קבין, וכל שהמים הם זוחלין אין מצטרפין וחסר משיעור תשעה קבין, וכ"ש שאם הכלי זוחל שאפשר אין כאן שיעור ממש. ועכ"פ שייך האי טעמא בתשעה קבין כבמקוה, ואף דהמצוה הוא בנתינה, אבל הנתינה צריכה להיות מכלי שלם, וזה פשוט מאד.

כלי בתשעה קבין

אלא דכ"ת, על עיקר דין כלי נמי חולק, ופשיטא ליה דלא בעינן כלי כלל, וממילא סגי שנשפכו בכל אופן, ועכ"פ טעם של צירוף אכתי איכא. אמנם נראה לפענ"ד להביא ראיה ברורה דבעינן כלי [והגם שבספרי הנ"ל נסתפקתי בזה כלי מנלן, לאחר העיון האיר ה' עיני ממשנה וגמרא ופוסקים דבעינן כלי וזוחלין פסולין]. דהנה גרסינן במשנה (מקואות פ"ג מ"ד) בעל קרי החולה שנפלו עליו תשעה קבין מים, וטהור שנפלו על ראשו ועל רובו שלשה לוגין מים שאובין, מכלי אחד משנים ומשלשה מצטרפין מארבעה אין מצטרפין, במה דברים אמורים, בזמן שהתחיל השני עד שלא פסק הראשון וכו'. ועיין תמורה (י"ב ע"ב) מחלוקת חכמים ויוסף בן חוני ביותר מג' כלים, ע"ש ובר"ש מקואות (שם) תשעה קבין מים, ואמרינן התם (סוף פ"ג דברכות דף כ"ב ע"א) בנתינה אבל לא בטבילה. וברע"ב (מקואות שם) בעל קרי חולה שאינו יכול לטבול אם נתנו עליו תשעה קבין מים טהור, ואשמעינן מתניתין דלא שנא מכלי אחד לא שנא משתים או שלשה כלים, ע"ש. והרי מבואר להדיא במתני' דתשעה קבין לבעל קרי בעי כלי דוקא, ולא נחלקו אלא מכמה כלים מצטרף, אבל דין כלי לא מיבעיא להו דבעי. ואין להתעקש דבאמת לא בעי כלי רק אתי לאשמעינן דאם שפך מכלי אינו כשר אלא עד שלשה כלים. דאי באמת לא בעינן כלי כלל, א"כ מאי נפק"מ אם נפלו עליו מכלי אחד או שלשה או מאה כלים, העיקר שיפלו עליו התשעה קבין מים, כיון דאין כאן דין כלי כלל, ומאי שייאטיה דכלים בבעל קרי כלל. ואין לומר נמי דכיון דשופך מהרבה כלים בזה אחר זה, א"כ התשעה קבין מרוחקים ביותר, דהא אפילו שפך מארבעה וחמשה כלים בבת אחת, נמי אינו עולה לו טבילתו כמבואר בפוסקים. ובמשנה (שם) מסיים דלשלשה לוגין אם נתכוין להרבות אפילו קורטוב בכל השנה מצטרפין, אבל לתשעה קבין אפילו מתכוין להרבות אינו מצטרף, ואי נימא דלא בעי כלי א"כ אמאי אין מצטרפין יותר משלשה כלים, דל כלים מהכא אכתי איכא תשעה קבין שופכין. אלא פשוט דדין תשעה קבין הוא דוקא בכלי, ועד שלשה מצטרפין יותר אין מצטרפין, והכי היתה התקנה, וקיים להו לחז"ל דכן היתה התקנה. ועיין תוספות בתמורה (שם ד"ה יוסף) בשם הראב"ד, דקיי"ל כיוסף בן חוני, והמחמירין עושין נקב בדלי להכשיר המקוה דאז לא הוי כלי וליכא צירוף.

כח גברא בתשעה קבין

ובאמת לפי טעם הראב"ד ז"ל בטעם תשעה קבין דבעי כח גברא, מובן למה משנים ושלשה כלים מצטרפין ולא יותר, דעד שנים ושלשה כלים אפשר לאמן הידים ולשפוך תשעה קבין על כל הגוף, אבל מיותר כלים אי אפשר, ולכן גזרו אפילו היו יותר מים אטו תשעה קבין דוקא.

עוד ראיה ברורה מדברי רבינו יונה שכתב (ברכות כ"ב ע"ב ד"ה כי אתא זעירי) וז"ל, ורחיצת תשעה קבין, צריך להטילם עליו בכלי שיוכל להריקה ממנו בלא שום הפסקה, וכן מוכיח במשניות של טהרות וכו', עכ"ל ע"ש. ומבואר להדיא שתשעה קבין צריך להטילם בכלי דוקא, ואדרבה הוסיף להטיל תנאי בכלי ג"כ, דלאו בכל כלי אמרו אלא כלי כזה שיוכל להריקה בלא שום הפסק, אבל הא פשיטא ליה דבעי כלי. ועיין בית יוסף (או"ח סי' פ"ח ד"ה ותשעה קבין) ואחרונים שתמהו עליו, דמשמע מדבריו דלא התיר רק מכלי אחד, ובעי דוקא כלי גדולה מחזקת תשעה קבין, והרי ש"ס מפורש הוא דמשנים ושלשה מצטרף לדברי הכל. ובחבורי יישבתי בס"ד שיטת רבינו יונה (עיין

שו"ת משנ"ה ח"ג סי' ח'). עכ"פ מפורש מדברי הפוסקים שתמהו על ר"י, נמי לא תמהו אלא שהצריך רק כלי אחד, אבל הא פשיטא להו דכלי בעי, דאל"כ גדולה מהאי היה להם לתמוה, דהרי לא בעי כלי כלל. אבל כיון שהעלינו דבעי כלי [ועיין דברי חמודות על הרא"ש שכתב ג"כ מפורש כן, ובסמוך אביאנו], א"כ פשוט דאם הכלי מנוקב פסול, דלאו כלי הוא, וכמבואר בתוס' שם. וממילא פשוט דזוחלין פסולין כה"ג.

והנה בגמ' ברכות (דף כ"ב ע"ב), רב פפא ורב הונא בריה דר"י ורבא בר שמואל כריכו רפתא בהדי הדדי, אמר להו רב פפא הבו לי לדידי לברוך בנפול עילואי תשעה קבין, אמר להו רבא וכו', אלא הבו לדידי לברך בנפול עילואי מ' סאה, אמר להו רב הונא הבו לי לדידי לברוך דליכא עילואי לא האי ולא האי, ע"כ. ופירש רש"י (ד"ה בנפל עילואי) לאו דוקא בנפל עילואי מ' סאה, אלא טבלתי במ' סאה. והעיר הרש"ש, דאפשר בנפל עליו גל שנתלש כעין דמקוואות (פ"ה מ"ו). ובטל תורה (שם) כתב דלא ניחא ליה לרש"י לפרש כן, דדבר זה לא שכיח, ובנפל מ' סאה מי גשמים לא ניחא ליה נמי לרש"י לפרש, דזה הוי זוחלין ואינו מטהר אף לבעל קרי. אף דכשר לטבול בשאובין, מכל מקום זוחלין חמור טפי דהוי פסול דאורייתא, וגם לבעל קרי פסולין, ע"ש. ומדאמר דזוחלין הוי פסול דאורייתא ופסול לבעל קרי, משמע דלכל בעל קרי פסול אפילו מדין תשעה קבין. ואף דיש לדחוק דהתם קאי ארבא בר שמואל דרגה לבדך מכח ארבעים סאה, ועל זה כתב דזוחלין פסולין אבל לתשעה קבין אפשר דכשר, אבל הרוגה להודות על האמת יראה דהכוונה דזוחלין פסול לבעל קרי בכלל, דזוחלין פסול הוא בעצמו, ע"ש.

שלש מדרגות בנפילה וטבילה

[**ואגב**, לולי דברי רבותינו הראשונים ז"ל היה נראה לפענ"ד לומר פירוש חדש בדברי הגמרא הנ"ל, ולישב תמיהת המפרשים שתמהו מה שאמר רב הונא הבו לי לדידי דליכא עילואי לא הא ולא הא. ותמהו שהרי רב הונא נמי לאו בחור היה אלא נשוי, וא"כ מאי רבותיה דליכא עילואי, דהרי כיון שטבל רבא בארבעים סאה, הוי ליה כרב הונא שג"כ נטהר פעם במ' סאה עכ"פ. ובשלמא רבא הקשה לרב פפא דתשעה קבין לא הוה כארבעים סאה, אבל רבא ורב הונא כהדדי נינהו. והאחרונים דחקו לישב. ולולי דמסתפינא הוה אמינא בדיוק הלשון בנפול עילואי, דהם אמרו בדיוק בנפול, שבאמת לא נתנו עליהם מים מכח גברא אלא נפלו עליהם מים. ושלשה מדרגות בדבר, פחות מכולם מי שנפלו עליו מים תשעה קבין בלא נתינה, מעולה ממנו מי שנפלו עליו מ' סאה, ומעולה מתרוייהו מי שטבל במ' סאה. ואמר רב פפא בנפל עילואי תשעה קבין, ורבא אמר הבו לי בנפל עילואי מ' סאה, אבל תרוייהו רק בנפילה, וע"ז אמר רב הונא הבו לי לדידי דליכא עילואי לא הא ולא הא, והיינו רבותיה. אבל אם רבא טבל במ' סאה, הכי נמי דהיה כרב הונא ממש וליכא מעליותא. אבל כיון שלא פירשו המפרשים כן, מבואר דלא ס"ל לדייק כן. ואדרבה רש"י מדייק להיפוך דנפל לאו דוקא והכי נמי בתשעה קבין נפל לאו דוקא, אלא בעי נתן דוקא, כמבואר ברש"י שם].

ובמה שכתבנו, ממילא ליתא למה שכתב כ"ת במכתבו, דראה במאירי וביתר הראשונים ולא מצא בשום פוסק שכתב דבעינן כלי וכח גברא, לבד הראב"ד בתמיס דעיס שהוא יחיד וגם הוא לא זכר כלי. והנה מדין כלי כבר הבאתי שמפורש בש"ס ופוסקים דבעינן כלי. וכבר פירשתי בספרי הנ"ל, דמה שאמרו בגמרא (ברכות כ"ב ע"א) רב נחמן תקן חנבא, היינו משום דבעינן כלי, ותיקן כלי לטבילה לתלמידים. וקצת י"ל דמינה למד רבינו יונה, דלכתחלה בעי כלי אחת, דאל"כ למה ליה לרב נחמן לתקן חנבא, והא דאמרו מב' וג' כלים מצטרפין היינו בדיעבד. ומיושב שיטת רבינו יונה מקושית הב"י והאחרונים ז"ל.

ומש"כ דלא מצא בשום פוסק דבעי כח גברא לבד הראב"ד והו"ל דעת יחיד, כבר הראתי לדעת דלא מצאנו שום פוסק ראשון דלא בעי כח גברא. א"כ הדרינן לכללא, דכל שמבואר בראשון הלכה מפורשת ולא מצאנו מי שחולק עליו בפירוש, סמכינן דודאי לא מחולקין עליו, דאפושי בפלוגתא לא מפשינן. והשנית שהרי באמת כתבו רבותינו הראשונים ונדיקים האחרונים ז"ל להדיא כהראב"ד. ועיין מה שכתבתי בספרי (ח"ג סי' ג').

לתשעה קבין צריך דוקא נפילה מכלי ובכח גברא

ובדברי חמודות על הרא"ש (אות ס"ה) כתב וז"ל, ובעינן שיפלו עליו דוקא בנתינה ולא בטבילה, כדאיתא בגמרא. ומשנים ושלשה כלים מצטרפים ומארבעה לא, כדתנן בספ"ג דמקוואות (מ"ד). ולא דקדקו תלמידי הר"י ז"ל, שכתבו צריך להטילם בכלי שיוכל להריק ממנו בלא הפסק, דמשמע דוקא בכלי אחד, ולימא, אבל מה שאמרו שיטלם בלא הפסק, הכי תנן התם בד"א בזמן שהתחיל השני עד שלא פסק הראשון. וכתבתי כל זה להורות למי שירצה לנהוג עצמו בטהרה, וגם למה שנוהגים כל העולם לטהר עצמן בערב יום כיפור וכו', עכ"ל ע"ש. הרי שכתב להדיא להורות הלכה למעשה

דתשעה קבין בעי שיפלו עליו דוקא בנתינה ובעי כלי, ואדרבה מדברי ר"י דייק דס"ל דדוקא מכלי אחד בעי, וע"ז פליג עליו דאפילו משניס ושלשה כלים כמבואר בש"ס, אבל ודאי בעי כלי ובעי נתינה שהוא כח גברא, וכשיטת הראב"ד ז"ל. גם מדהביאו ראייתם דבעי נתינה מר' זירא דאמר ליה לשמעיה ושדו עליה, מבואר דהנתינה בעי ע"י גברא והיינו כמו שכתב הראב"ד, א"כ הרי מבואר שיטת הראב"ד בפוסקים ראשונים ואחרונים ז"ל, לבד מה שהבאתי בספרי הנ"ל.

וטעם הראב"ד ז"ל שבתשעה קבין שיערו חכמים שבהם יש להשתטף כל גופו לא פחות מכאן, מבואר ג"כ בעדיות (פ"א מ"ג) ד"ה שמאי אומר תשעה קבין, עיין פי' הראב"ד ובתוי"ט שם, וכן בתוספות יו"ט (פ"ג מ"ד דמקואות ד"ה ומ"ד מצטרפין).

טעם לשיעור תשעה קבין

ומש"כ כ"ת, כיון דעיקר החשש של הראב"ד ז"ל משוס שלא יתפזרו המים, סגיא בשפיכת ברזא והוא מצמצם ידיו או גופו איך יתפזרו המים. תמה אני, וכי מה בכך שמצמצם ידיו או גופו, הא צריך לצמצם המים לשפכם על ידיו כפי הצריך, או על גופו כדי שישפוך על כל גופו, ומה שהוא מצמצם גופו ולא יכול לשנות בשפיכת ונזילת המים כפי הצריך, לא מהני כלל, וזה פשוט לכל בר דעת, החילוק הפשוט בין בידו לשפוך המים כרצונו, ובין אין בידו לשנות נזילת המים אלא יכול לכוף גופו.

שפיכה מברז

ובזה הנני, ידידו המברכו בברכת התורה ללומדיה, ובברכת כוה"ט דושל"ת בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ג סי' א' וסי' ב' וסי' ד' וסי' ו', ח"ה סי' ב, ח"ו סי' ב"ג, ח"ח סי' ק"צ, ח"ז סי' רל"ט]

סימן סה

עוד בענין הנ"ל

עש"ק ויקהל התשכ"ז ברוקלין נ"י יצו"א

מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם, כגן הדסים ג"א זקן יושב בישיבה של תורה, כש"ת מוהר"נ טעלוישקין (שליט"א) [ז"ל]

אחדשב"ג. יקרת מכתבו עם ההעתק קבלתי והשתעשעתי בהם, והנה אין ברצוני לפלפל ח"ו לשם ניצוח כי אין אני אומר קבלו דעתי וכ"ש לגדולי ישראל כמותו ירבו, ועיין במס' שבת (דף קי"ח ע"ב) אמר ר' יוסי מעולם לא עברתי על דברי חברי. מ"מ כיון שראיתי במכתביו דברים שצריכים להעיר עליהם, לא אמנע מלהעיר, והשאר הרוצה לקבל דבריו יקבל והמודל יחדל.

לשון נפילה בג' לוגין

א. מה שדייק מפירוש המשניות להרמב"ם (מקוואות פ"ג מ"ג), שכתב אהא דפליגי ר"ע וחכמים בפסול שלשה לוגין מים שאובין, דלר' עקיבא אין המקוה נפסל אא"כ נפלו המים מכלי אחד ולחכמים אפילו כמה כלים מצטרפין לפוסלו, ואמרו חכמים לר' עקיבא לא כך אמרו אלא שנפלו לו שלשה לוגין. וכתב הרמב"ם וז"ל, שלשון המאמר אמנם הוא 'שנפלו' איך שתהיה נפילתן. ובמשנה ד' אהא דאמרו בעל קרי החולה שנפלו עליו תשעה קבין וכו' כתב וז"ל, 'שישפוך' על עצמו תשעה קבין. וכתב כ"ג דאינו יכול עוד לומר כשיפלו תשעה קבין, ואומר כילד טהרת בעל קרי ישפוך עליו תשעה קבין, ע"כ. ולא הבינותי כוונת כ"ג בזה, דלמה אינו יכול לומר לשון נפילה גם בתשעה קבין כמו בשלשה לוגין אם היה ס"ל דדין אחד להם, ומה היה חסר לו אם היה כותב בזה הלשון כבר ביארנו שבעל קרי וכו', הנה הוא יספיק מן הטהרה לענין התפלה אם יפלו עליו תשעה קבין וזה סאה וחצי וכו', והיה בזה הלשון לא ומצותא ומכוון ונופל על לשונו הראשון. גם בכדי דיבור שם חוזר וכותב וז"ל, וכבר קדם לך ג"כ שהאיש הטהור אם נפלו על ראשו ועל רובו שלשה לוגין וכו', הרי חזר ודייק בלשונו לכתוב נפלו, ולא כתב שהאיש הטהור אם שפך על ראשו ועל רובו. אלא ודאי דהרמב"ם ז"ל דייק בלשונו הלא והטהור דבשלשה לוגין סגי בנפילה ואין צורך דווקא בשפיכה, ולכן כתב נפלו. אבל בתשעה קבין כיון דההלכה דבעי דוקא בשפיכה ע"י כח אדם שכל את ידיו וכתב בלשון שישפוך, כדי שלא נטעה כיון דבמשנה כתב לשון נפל, וימא דבתשעה קבין נמי ההלכה כן, ולכן בכיון דייק שלא נטעה, וא"ו שהרמב"ם ז"ל לא כתב לן דבריו בדיוק.

ומ"ש דכתב כן לומר לן דין אחר, דאם ישפוך מן הכלי אז צריך שלשה כלים ולא יותר, הנה אפילו נניח לו בזה, אבל לא היה צריך לזה לכתוב בראשית דבריו, דהרי דין זה דשלשה כלים כתב שם להלן בסמוך בא"ד, ואמרו שם תשעת קבין אלו שהן מטהרין וכו', ומינה יש ללמוד דין כלים כמו בשלשה לוגין ולא היה צריך לזה בראשית כלל. וא"כ בריש דבריו בחנם שינה בלשונו משלשה לוגין לתשעה קבין, דכאן כתב לשון נפילה וכאן לשון שפיכה. ומוכרח מזה דהרמב"ם דייק בלשונו הטהור להעיר ההלכה דתשעה קבין בעי דוקא בשפיכה, ושלשה לוגין בין בשפיכה ובין בנפילה, וזה לפענ"ד ברור.

דמיון ג׳ לוגין לט׳ קבין

ב. מ״ש דאמאי לא נימא דשוה שלשה לוגין לתשעה קבין ותשעה קבין לשלשה לוגין הפוסלים את המקוה דבין בשפיכה ובין בנפילה. הנה אחר שראינו דהראשונים מחלקין ביניהו, היאך אנו נדבקים וכמ״ש במכתבי הקודש. גם כי זיל בתר טעמא וממילא חלוקים הם, דבזה הטעם משום גזירת מרחצאות ואין נפ״מ באיזה אופן, ובזה הטעם משום שלא יתפזרו, והתם ודאי רק בכח גברא שזה מועיל לענין פיזור, כמ״ש הראב״ד (תמיס דעיס סי׳ ס״ו) והמאירי, והרא״ה והרשב״א בתורת הבית אשר אביא בסמוך בס״ד. שוב האיר ה׳ עיני ומצאתי באור זרוע הגדול (הל׳ נדה סי׳ שנ״ח) להדיא כדברינו בס״ד.

ביאור לשונות ׳שפך׳ ׳נתן׳ ו׳הטיל׳

ג. מה שכתב כ״ג בהקדמה ב׳, דכל היכא שכתבו חז״ל נתן שפך או הטיל, לא נאמר בכוונה שיהיה מכלי או כח גברא אלא לאפוקי מטבילה. הנה בזה אף שלדעתי אינו כן, כי אדרבה הרי במשנה מקואות שלפנינו דייקו, ואמר ר״ע לא כך אמרו ולא כך אמרו אלא שנפלו, הרי שדייקו ודייקו בלשונם. אלא דבתשעה קבין שכתבו הכא נמי שנפלו במתני׳. ל״ל דאגב ריש״א דתנא בשלשה לוגין שנפלו נקט לשון זה, וסמך אדוכתיה דמפורש דבעי נתינה בכח גברא. וכה״ג מצינו כמה פעמים בש״ס. אבל היכא דליכא למימר דנקט אגב, ודאי דדייקי חז״ל בלישנא, וזה לפענ״ד ברור. מ״מ אי בשביל זה אכתי הייתי מקבל דבריו, אבל אחר שרבותינו הראשונים הרמב״ם והראב״ד מפרשים דדוקא קאמרי בגמ׳, וכמ״ש במכתבי הראשון, וכן מורין דברי המאירי ושאר ראשונים, לדידהו שומעין ומימיהן אנו שותין.

דעת הראב״ד

ד. ומ״ש כ״ת דמהראב״ד והמאירי אינו ראיה לצריך כלי, אלא שכך שיערו חז״ל בתשעה קבין שיבואו על כל גופו, ובפ״א דעדיות לא הזכיר הראב״ד כלל מכח אדם אלא שבתשעה קבין יש להשיג כדי להשתטף כל גופו. עוד שם כתב וז״ל, ומתמה דלא מצינו בשום פוסק שכתב מפורש דלא בעי כח גברא, אני הייתי שואל להיפך, כי לא מצינו בשום פוסק ראשון שיאמר מפורש דבעינן כח גברא וכלי, כי מכל הנ״ל לא נראה מפורש כאמור עכ״ל.

נשתוממתי לראות מה שכתב כ״ג, וכנראה דאין לו ספר תמיס דעיס להראב״ד שהבאתי ממנו במכתבי הראשון. וגם כ״ת העתיקו בהעתק שאלה אלי, והרי שם כתב מפורש (סי׳ ס״ו בפי׳ למס׳ ידים) שצריך שיבאו עליו מכח אדם, וא״כ האיך כותב שהוא שואל להיפך דלא מצינו שום פוסק ראשון שיאמר מפורש דבעי כח גברא, וכי מי לנו גדול מרבינו הראב״ד ז״ל,

ומה שלא הביא כן במס׳ עדיות, פשוט דהתם לא נחית לפרושי אופני הנטילה דהתם לאו דוכתיה הוא, ואנן קיי״ל דאפילו בפוסק שמצינו סתירת דבריו הולכין בתר דוכתיה דהוא עיקר. ועיין בגמ׳ סנהדרין (דף נ״ד ע״ב) ואב״א משום דקתני לה גבי הלכתא דדינא, ובתוס׳ קדושין (דף ס״ו ע״ב ד״ה כל מקוס), ובחי׳ הרשב״א (קידושין נ״א ע״ב) הלכה כר״י משום דסתם לן תנא כוותיה בדוכתא דהוא עיקר, ועיין כסף משנה (ספר תורה פ״ז הט״ז) ובית יוסף (או״ח סי׳ ע״א) ובאר היטב (או״ח סי׳ קס״ז סק״ט). וכ״ש הכא דליכא שום סתירה, אלא אדרבה ראיה ובמס׳ ידים דוכתיה הוא ועיקר.

ומהא נמי תיובתא למה שרצה כ״ג לומר דתשעה קבין ושלשה לוגין שוין הן ודין אחד להם, שהרי בשלשה לוגין כתב הראב״ד להדיא דבכל אופן שנפלו למקוה פוסלים וכמו שהביא כ״ת בעצמו בשם הט״ז שהביא בשם הראב״ד, אבל בתשעה קבין כתב להדיא דבעי כח גברא.

גם מה שכתב עוד במכתבו היקר ד״ה וכשיעיינו בטור וב״י יצאו בתשעה קבין לשון רחיצה בין בדברי הראב״ד ובין בדברי הרמב״ם, ולא הזכירו שתהא הרחיצה מכלי וכח גברא דוקא, ולפי שיטת כ״ת באמת תמיה הוא דהאיך כתבו להראב״ד מה שכתב היפוך הדברים מפורש במס׳ ידים. אבל האמת כמ״ש בס״ד. גם מה שכתב בשם משנה אחרונה ותפארת ישראל, הנה בתפארת ישראל עיינתי שם ולפענ״ד מפורש להיפך, שכתב (מקואות פ״ג, יכין אות כ״ט) וז״ל, וכשא״א לו לטבול במקוה תסגי ליה להתירו לדבר שבקדושה כשמטילין עליו תשעה קבין שאובין. וכתב מטילין עליו ולא כתב שיפלו עליו. ומ״ש ממשנה אחרונה, לפענ״ד כוונתו רק שאין צריך כונה לשם טבילה כמו בכל טבילת חולין דלא בעי כוונה, וכמ״ש הרמב״ם (מקואות פ״א ה״ח), אבל לא מיירי התם מדין כח גברא וכלי, וגם כ״ת הרגיש קצת בזה.

דעת הראב״ד להשוות תשעה קבין לנט״י

ה. במכתב ההעתקה תמה על דברינו, למה דחקנו לפרש הס״מ בשיטת הראב״ד ולא נפרש דהראב״ד ס״ל כס״מ, והרי הראב״ד גופיה כתב אפילו בנט״י דאינו יודע מאין יצא להם דין זה דבעינן כלי וכח גברא, ודחק למצוא טעם וכ״ש על תשעה קבין עד שמצא טעם שלא יתפזרו המים ולא מצד הדין דבעינן כלי וכח גברא, וגם הוסיף והחכם יבין, וודאי כוונתו שאם ימצא אופן שאין המים מתפזרים לא יהא צריך בכח גברא, ואף שגזרו אפילו במים

מרובים, מ"מ במקלחת שהשיעור תמיד מרובה למה לנו לגזור. והביא ראיה מדברי הריב"ש (יו"ד סי' נ"ט) מכלי שדרכה להשתמש בה בשפע לעולם.

ואומר אני אף שהראב"ד דחק למצוא טעם לנטילת ידים למה בעי ר' יוסי כלי וכח גברא, מ"מ לאחר שמצא נתקבל טעמו בשתי ידים מכל רבותינו הראשונים והאחרונים ז"ל, עד שכמעט רובא דרובא דהפוסקים ס"ל כהראב"ד דלנט"י בעינן כח גברא וכלי, ואפילו הרשב"א דחולק וס"ל לפסוק כת"ק דר"י, מ"מ מודה ליה להראב"ד דטעם דר"י הוא משום שלא יתפזרו, וכמ"ש להדיא בתורת הבית הל' נט"י ובמשמרת הבית (שם). והנה הראב"ד ס"ל דמהאי טעמא גופיה בעי נמי בתשעה קבין כח גברא, וכיון דחד טעמא הוא להראב"ד, א"כ מה דבעי כאן בעי כאן, וכמו דבנט"י בעי כח גברא וכלי הכי נמי בתשעה קבין, כיון דחד טעמא משום שלא יתפזרו. והאי טעם מגד הדין הוא, כלומר דס"ל להראשונים לשיטת ר' יוסי, דכה"ג גזרו חז"ל לנט"י ותשעה קבין. [והנה ידעתי דלנט"י איכא נמי עוד שיטת בה"ג (הלכות ברכות) ועוד ראשונים מ"מ אנן לשיטת הראב"ד אזלינן השתא כמובן]. ועכ"פ כן כתב להדיא לענין תשעה קבין דבעי כח גברא כנט"י.

ומ"ש דלא בעי כלי עכ"פ, גם זה אינו, דלטעם הראב"ד משום שלא יתפזרו כיון דשיעור מועט הוא, ורק כשבא מכלי וכח גברא אז יכול לאמן ידיו ולשופכם באופן שלא יתפזרו. פשוט דמהאי טעמא בתשעה קבין נמי ע"כ דבעי כלי, דאי לא בעי כלי אלא ישפכם סתם, א"כ תו אין בידו לשופכם באופן שלא יתפזרו. וע"ז סיים הראב"ד והחכם יבין, כלומר דמי שמבין קצת ויודע אופן השפיכה, יבין החילוק בין אם שופכים מכלי ובכח גברא או שנופלים. ודלא כמו שרצה כ"ג לומר, דסיום דבריו והחכם יבין כונתו להתיר במקום שיש מים מרובים כמקלחת, שהרי הוא ז"ל סיים בעצמו להיפך, וז"ל, דכיון שא"א לשיעור מצומצם אלא מכח אדם גזרו אפילו יותר מכשיעור שלא יהא אלא מכח אדם. וגזרו, כוונתו שכן גזירת חז"ל, דלעולם אסור בין יש לו ובין אין לו מים מרובים, דאי לאו הא לא קיימא הא.

תשעה קבין במקלחת

ולפ"ז גם מה שרצה לומר דבמקלחת כיון דהמים מקלחים לעולם בשפע ליכא למיגזר. פשוט דזה אינו, דכל גזירות חז"ל כך הם, והיום ימצא מים בשפע ולמחר לא ימצא. גם כי האמת דגם במקלחת ישנם בעליות גבוהות שהמים יבאו רק לפרקים ורק קצת וכ"ש בעירות קטנות ובכפרים, ואין חכם כבר נסיון, במעונות קיץ שישנם מים לפעמים קצת ולפרקים יותר, ודברי חז"ל בכל מקומות ולכל אדם נאמרו, וזה ברור מאד.

ובדי שלא יהיו דברי לגמרי בלי ראיה אביא לו ראיה נאמנה אף דלא צריכנא לה, והוא מדברי הרשב"א בתורת הבית. דהנה כתב הרשב"א בתורת הבית (בית ששי שער ד') בהל' נט"י, דר' יוסי דפליג דבעי כח גברא לא מדין נטילת ידים אלא משום שמא יתפזרו. והקשה עליו הרא"ה בבדק הבית (שם) דאי טעמא דר"י משום שלא יתפזרו ומשום שיעור מצומצם, ליפלוג בדידה בין שיעור מצומצם להיכא דאיכא מים טובא. והרשב"א במשמרת הבית כתב עליו וז"ל, והטעם שכתב המחבר בדברי ר' יוסי שחשש שמא יתפזרו, דברי הרב המובהק ראב"ד ז"ל הם, והקושיא שהקשה שא"כ לפלוג ליתני בדידה וכו', כל שמקשה כן בל למד לדק, וכי זו בלבד עשו תקנה קבועה כדי שלא יבא לידי פשיעה אילו היה מתיר ר' יוסי ליטול שלא מכח אדם ביתר מכדי רביעית כיון דשיעור בעלמא ברביעית זמנין דאתי ליטול שלא מכח אדם אפילו בשיעור המצומצם, עכ"ל ע"ש. והרי מפורש דס"ל דטעם הראב"ד לפרש הוא דזו היתה תקנת וגזירת חז"ל, וכיון שגזרו כבר גזרו בין אמרובין ובין אמועטין, והא גזירה לדעת הראב"ד היתה בין לנט"י ובין לתשעה קבין, וא"כ ודאי דה"ה במקלחת אפילו ישנם שם מים בשפע. ובאמת כי גם בזמן הש"ס היה להם מקלחות, ואפ"ה לא התירו לתשעה קבין. ולא דמי להא דריב"ש (שו"ת, יו"ד סי' נ"ט) כלי שדרכה להשתמש בה בשפע לעולם, כמובן.

ופשוט נמי דהמאירי שכתב ג"כ בתשעה קבין הטעם משום שלא יתפזרו, היינו טעם הראב"ד וכמ"ש הרשב"א ז"ל להדיא, וכל הבאים אחריו ומביאים טעמו ע"כ דס"ל כוותיה בזה. וכיון שהמאירי נתן טעם זה לתשעה קבין, א"כ ע"כ ס"ל כהראב"ד. וכיון שברורו דלטעם זה ע"כ בעי כלי וכח גברא דא"א באופן אחר א"כ על כרחך דהמאירי ג"כ ס"ל דלתשעה קבין בעי כלי וכח גברא. וממילא ה"ה בשאר פוסקים, דלא מצינו חולקים על זה בשום מקום להדיא וכמו שכתבנו, וא"א לומר להיפוך כמובן.

זוחלין על ידי אדם

ו. ובדבר משם זוחלין שתמה כ"ג, דבש"ך (יו"ד סי' ר"א סק"ל) ועוד פוסקים מבואר דלא שייך זוחלים ע"י אדם. אמת נכון הדבר וגם אני הבאתי דברי הריב"ש כמה פעמים בתשובה ובספרי, וגם דברי הש"ך והאחרונים. אבל אין זה ענין לענייננו. שהרי אני כתבתי דהני מים

זוחלין הם מן הבריכה ולא שבנ"א מזחילין אותם. אלא דגם הא אמת, דמה שכתב הש"ך והפוסקים דזחילה ע"י בנ"א לא הוה זחילה לפסול, זה אינו אלא בזוחלין שחוזרין למקום לאחר שיצא האדם מהמקוה וא"כ המים נשארים שם, אבל היכא דעושה אדם נקב במקוה והמים זוחלין משם ודאי דהוה זוחלין. וא"כ הכא נמי, הרי בהני מים במקלחת שבאים מן הבריכה ויוצאים לצינורות הגחלים, ודאי פשוט דהני מים זוחלים הם לכו"ע.

והנה אף שהיה לי עוד הרהורי דברים, מ"מ מחמת שאין הזמן גרמא, ואני טרוד ומוטרד הן מהתלמידים והן בשאלות הלכה למעשה, וכמ"ש בפתיחת מכתבי שאין אני אומר קבלו דעתי, מ"מ אין בידי להכשיר מקלחת לתשעה קבין. ודאי מי שרוצה סתם לרחוץ בידו הוא לרחוץ, כי אין לנו דין תשעה קבין דכבר בטלוהו. אבל מי שנוהג בה או שקבלה בידו, דלכמה פוסקים הרי הוא כעין נדר והארכתי בזה במקום אחר, לפענ"ד פשוט דאינו יוצא במקלחת עד שיהא המים באים מכלי וכח גברא, כך נראה לפענ"ד.

ובזה אתן את החותמת להוגי בדת אמת, ומאד שמחתי להשתעשע בכ"ג בתורה שיש בה ממש. ויה"ר שיזכה ויאריך ימים על ממלכתו ממלכת התורה והיראה ולהרבייץ תורה ברבים, עוד ינוב בשיבה דשן ורענן, עד כי יבא שילה ולו יקהת עמים כמים לים מכסים, כאוות נפשו ונפש ידידו החותם באהבה בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ס"ס ס"ד]

סימן סו

תשעה קבין ע"י מקלחת

עש"ק לסדר את הברכה התשכ"ח ברוקלין נ"י יצו"א
מע"כ הרב הגאון אלקי אברהם בעזרו, חו"פ ג"א ג"א וו"ח וכו', כש"ת מוה"ר **אברהם** דוד הורוויץ (שליט"א) [זצ"ל], אב"ד שטראסבורג יצו"א

אין היתר לתשעה קבין ע"י מקלחת

אחדשבת"ר. למאן דלא חזינא קמברכינא בברכת שלמא רבא למר ניהו (שליט"א). ומה שהביאני לגשת הלוס אין הלוס אלא תורה, כי ראיתי בספר אחד שנדפס מקרוב לקוטי הלכות בדין תשעה קבין ע"י מקלחת [שאווער בלע"ז], והיות כי המחבר הנ"ל דבריו נגנו עלי דבריו בספר שו"ת משנה הלכות ח"ג מסי' א' ואילך, אשר זיכני ה' לברר שמעתתא זו זה לערך עשר שנים, ואחד מגדולי התורה שלח לי לפני איזה חדשים כי המחבר ספר הנ"ל פנה אליו בדבריו הנ"ל, ובירר דברי ביותר ביאור מה שנראה לפענ"ד לחזק דבריו הראשונים מגמ' וסברא, אשר אין היתר לקבל תשעה קבין ע"י מקלחת. ועכשיו ראה ראיתי כי גם לכת"ר פנה הרב המחבר הנ"ל עם דבריו, אמרתי לשלוח לכ"ג גילוס מתשובתי להרב הנ"ל, אשר לפענ"ד אין היתר במקלחת לתשעה קבין כמבואר בקונטרס הראיות ובספרי משנה הלכות בס"ד. ואני מקוה שכת"ר יקבל האמת ממי שאמרו או שימצא ראיות לדחות דבריו, ואני אקבל האמת מכת"ר ואחזור ואומר דברים שאמרתי טעות הם בידי וכו'.

תשעה קבין מועילים מכח תקנת עזרא

ולא אמנע מלהעיר בתשובתו הרמתה בספר הנ"ל מה שתמה ואמר וז"ל, ואפילו נניח דתשעה קבין בעי כח גברא, מ"מ כל זה טרם בטלוה והיה מחויב מדינא דתקנת עזרא, אבל אותן שמחמירין על עצמן ממדת חסידות בלבד ודאי למיקל שמעינן, עכ"ל. והנה ודאי כדבריו כן הוא, היכא דנחלקו הפוסקים ואפילו בכל מידי דרבנן אמרינן הלכה כדברי המיקל. אבל לפענ"ד אין לזה שייכות לדידן, דאי נימא דתשעה קבין בעי כח גברא דוקא כמשמעות דברי הראב"ד בתמים דעים (סי' ס"ו), א"כ הנוהגים עכשיו לאחר שבטלוה לטבילת עזרא מכח מדת חסידות, נמי א"א אלא בתשעה קבין ע"י כח גברא. דכן היתה תקנת עזרא לענין טהרה ע"י תשעה קבין, ובלא תיקון עזרא ליכא שום טהרה בתשעה קבין. דהיכן מצינו דין טהרה ע"י תשעה קבין והלא לכל טהרה בעינן מקוה של מ' סאה אלא דלטהרת בעל קרי תיקן עזרא נתינת תשעה קבין ואי לא עשה כתיקון עזרא א"כ ליכא כאן טהרה כלל. וא"כ פשוט דהנוהגין מכח מדת חסידות ודאי לא קבלו אלא ע"ד דתקנת עזרא. דא חדא.

גדולי הראשונים החמירו בטבילת עזרא

והשנית, דנראה דמה שנוהגין בטהרת בע"ק בתשעה קבין או ע"י מקוה טהרה, אין זה דוקא מכח חסידות וכאלו היה זה רק ענין של חסידים. והלא רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל העיד על עצמו (אגרות הרמב"ם אגרת י"ג), שמעולם לא עבר על טבילה זו. וכן מצינו לגדולי הראשונים שנחלקו בזה, ובספר האשכול (ח"א סי' כ"ב) מביא דרבינו אהרן כמה פעמים יש בבית התפילה בשבת ולא התפלל עם הציבור, מפני שלא היה יכול לטבול [וס"ל דאין לטבול בשבת], ועכ"פ מחלוקת גדולה היא זו, כמבואר בראשונים אי בטלוה לטבילה זו גם לתפילה. ולכן י"ל דודאי מה שנהגו כ"כ בטבילה זו, משום דס"ל להלכה כהני פוסקים דלא בטלוה לטבילה זו לגמרי, א"כ אכתי אנן בתקנת עזרא אנן לתפלה ורק לתורה בטלוה משום ביטול תורה.

דבר שעושים מצד חסידות צריך לדקדק בו ביותר

ועוד בו שלישיה, דאומר אני אדרבה, בשלמא אי אנן מכח תקנת עזרא וכתקנתו עבדינן, אז שפיר עבדינן. אבל אי רק מכח חסידות, אז אדרבה צריך לדקדק בה יותר כתקונה בכל דקדוקיה. והוא לפמ"ש הר"ן ריש פ"ג דסוכה (דף כ"ט ע"ב), דמצוה שאינו מחויב בה והוא מביא עצמו לידי חיוב, פוסל בה יותר פסול ממצוה שמחויב בה. שהביא שם שיטת הרמב"ן ז"ל לענין לולב הגזול ביו"ט שני שכתב, ואדרבה בשני יותר פסול שנטילתו אינה מצוה של תורה והוא מזכיר עון להתפש וכו' ע"ש. ופי' המפרשים בכוונת הר"ן, דבשלמא כשהוא מחויב במצוה דאורייתא אף שאינה מקיימה בשלמות אין להאשימו, כי מה היה לו לעשות והוא בהול לשלם חובתו. אבל מי שאינו מחויב בדבר ומביא עצמו לידי חיוב, צריך שיהא מצוה שלמה בכל דקדוקיה, ע"ש. ועיין שו"ת בית שעריס למרן כק"ז (או"ח סוסי' ג') שכתב כן לענין תפילין דר"ת, שצריכין קדושה יתירה מתפילין דרש"י, דבדרש"י עכ"פ מחויב בדבר, אבל תפילין דר"ת פסק המחבר דאינו מניח רק מי שנוהג בחסידות א"כ צריך להיות כן. וא"כ הכא נמי כ"ש שצריכין לדקדק בכל דקדוקיה, וע"כ דאנן אתיקון עזרא סמכינן.

לא מצאנו חולקים על הראב"ד שמצריך כח גברא

ורביעי בקודש, נראה לפענ"ד דודאי אי מצינו מחלוקת בדין תשעה קבין באיזה פרט, זה אומר בכה וזה אומר בכה, אז י"ל דבדרבנן אזלינן להקל. אבל אי נימא ונניח משמעות דברי התמים דעיס להראב"ד דתשעה קבין בעי כח גברא דוקא וכמו שקבל כת"ר להנחה. א"כ הרי לן דעת רבינו הגדול הראב"ד ז"ל דכך הוא הטהרה בתשעה קבין ולית מאן דחולק עליו, דלא מצינו אף אחד מן הפוסקים הראשונים ז"ל שחולקין עליו, ואדרבה נראה ראיה לדבריו. וא"כ מה שייכות יש לזה עם מה שאמרו דאזלינן להקל היכא דיש מחלוקת בדבר, כיון דלא מצינו בזה מחלוקת. ואם כי מצינו לרבותינו הגדיקים האחרונים שכתבו היפוך, אמנם פשוט כיון שלא ראו רבותינו הגדיקים האחרונים את דברי הראב"ד ז"ל, כפי הכלל דכל שלא הביאו דברים מהראשונים שמפורש היפוך דבריהם קיי"ל דהלכה כראשונים, א"כ ליכא כאן מחלוקת כלל, דאמרינן ודאי אלו ראו דברי הראב"ד היו חוזרים בהם, וזה פשוט וברור מאד לפענ"ד.

ומ"ש כת"ר וביותר שכאן הדברים מוכיחים וכו', ואי משום דסמכו אגל נט"י, מ"מ הא כדאיתא והא כדאיתא, נטילת ידים הלכתא גבירתא היא, וע"י הטעם א"א להוציא נפקא מינה להלכה להקל, משא"כ תשעה קבין. וכן הגמ' דנפל עלואי תשעה קבין ודייק כח גברא מלשון דנפל בכמה מקומות, ומשמע נפל מעצמו. מ"מ לא זכיתי להבין כוונתו בזה, דאי כוונתו דגם הראב"ד לא ס"ל להלכה כן אלא בנטילת ידים ולא בתשעה קבין. תמהני פה קדוש יאמר כן, הרי להדיא כתב הראב"ד ז"ל וז"ל, וכן נראה לי על התשעה קבין שאמרו לטבילת בעל קרי שמצותן בנטילה ולא בטבילה וכו', צריכין שיבאו מכח אדם. ובגמ' ברכות (כ"ב ע"א) הכי איתא אמר ליה רבי זירא לשמעיה וכו' אייתי תשעה קבין ושדי עליה, אלמא צריכין שיבאו מכח אדם וכו', ע"ש. הרי שכתב להדיא דהאי דינא דצריכין שיבאו מכח אדם גמרא הוא.

ואי כוונתו דאף שכתב הראב"ד כן, מ"מ אינו מוכרח, כיון דבגמ' משמע לשון נפל מעצמו. הנה א"כ רצונו בזה לחלוק על פי' הראב"ד ז"ל, ואין בידינו כח לחלוק בזה. ובפרט כי באמת דברי רבינו הראב"ד מוכרחים, ומה שאמרו לשון נפלו או נפל עלי, הוא רק שיגרת לשנא. ורחיה ברורה מדברי רבינו האשכול (פ"א מהל' תפילה וקריאת שמע) שכתב שם בהלכה זו דין דתשעה קבין וכמה פעמים זכר לשון תשעה קבין לרחיצה או תשעה קבין שנפלו עליו, ואפ"ה סיים בסוף הלכה זו וז"ל, ותשעה קבין שאמרו דוקא בנתינה. הרי דאף שהביא בלשון רחיצה או נפלו, מ"מ לדינא כתב דבעי נתינה דוקא, והביא מהא דרבי זירא שהביא הראב"ד ז"ל. וא"כ פשוט דזהו דעת הראשונים ז"ל כהראב"ד דתשעה קבין בעי כח גברא מהא דר"ז (ברכות שם), וכן הבאתי מכמה ראשונים ועיין בתשובתי הנ"ל.

ומ"ש דא"א לגוד מפשטות לשון הברייתא חולה שנפלו עליו תשעה קבין. ימחול נא לעיין בתשובתי המלורפת, מה שהבאתי לפענ"ד ראיה ממשנה מקואות אף שאמרו מקוה שנפלו, מ"מ בסיפא אמרו להדיא בד"א וכו', דמבואר דבאו המים מכח גברא ולא שנפלו מאליהם. ולא אכפיל כאן הדברים שלא להכביד במילין.

אין מקום להקל בטבילת עזרא משום שלום בית

ומ"ש עוד דשייך בענין משוס שלום בית, והסתייע מדברי מרן כק"ז בבית שעריס (יו"ד סי' ש'), הנה מה ששייך לשלום בית, ודאי דגדול השלום עד שאמרו להשקות במי מרה ולמחות שם שמים ח"ו. אמנם לדידן לא ידענא מאי זה שייך לשלום בית, חדא שהרי מעולם צדיקים וקדושים הלכו למעונות קין ולא חששו משוס שלום בית. והשניה דאם חושש לשלום בית, יערה תשעה

קבין מכלי וכח גברא ומאי כולי האי יעשה כתיקון עזרא, והלא זה היה התיקון, ובשביל זה תקנה ולא יבטל המצוה של שלוש בית. ואם עי"ז לא ימצא אצל אשתו בכל עת כתרגול, הנה בשביל זה תיקן עזרא, ועוד ילך למעונות קין שישנם שם גם מקוואות, וכן באמת עושים מקוואות פה כמעט בכל מעונות קין החרדים. ועוד שהרי יכול לטבול בשאובים במעונות קין, ולכן אין אני רואה זה טעם להיתר מה שאינו בשביל שלוש בית.

אין להקל בדבר בדי שלא יתרגל בזה

ומ"ש סברא שאם לא נתיר להם המקלחת יתרגלו בשבועות אלו בלא דבר, וכיון שעבר ושנה נעשה לו כהיתר ועי"ז יתבטל מבבילה לגמרי. אומר אני ולטעמיה דמר, אם נתיר לו יתרגל במקלחת בשבועות אלו, ויעשה לו כהיתר גמור ולא יטבול עוד במקוה טהרה, ויאמר התירוהו הפרושים. ולסיומא דמילתא עכ"פ נראה דגם כ"ת לא ס"ל להיתר גמור במקלחת, ואינו מועיל מכח תקנת עזרא אלא ענין של חסידות. עכ"פ לפענ"ד פשוט דאינו מועיל מדין תשעה קבין במקלחת וכמו שבירתי בעזה"י.

ובזה הנני בברכת כוח"ט בספרן של צדיקים גמורים בלב ונפש

מנשה הקטן

נ.ב. במוצש"ק פ' עקב התשכ"ח כתבתי ליד"נ כקש"ת מוה"ר **לוי יצחק גרינוואלד** (שליט"א) [זצ"ל] אבדק"ק ור"מ דישיבה ערוגת הבושם, ושוב קרא אותי הגה"צ על הטעלעפאן לאחר קבלו מכתבי, ואמר לי שמסכים עמי להלכה והביא ראיות לדברי דבכמה מקומות בש"ס אמרו בתשעה קבין נתינה ובשלשה לוגין שאיבה ועוד ראיות להנ"ל.

סימן סז

דחיית תפילה בציבור מפני שיעור תורה דרבים

עש"ק לסדר ואבדיל אתכם מן העמים התשל"ה בנ"י יצו"א מע"כ ידידי הרה"ג אשכול הסופר, וו"ח נו"נ, כש"ת **מוהרה"א ליפשיץ** שליט"א

אחדשה"ט וש"ת בידידות.

בדבר שאלתו לענין בית הכנסת שפעמיים בשבוע לומדים שיעור למשך שעה, ואין להם עשרה לעשות מנין לעצמם לאחר השיעור, ואמנם באמצע לימוד השיעור יש מנין המתפללים בחדר אחר. איך הדין, האם צריכים להפסיק באמצע השיעור כדי להתפלל בצבור, או שפיר דמי להתפלל אחר השיעור אף בלי מנין כדי שלא יתבטל השיעור, כי ע"י הפסק זה עלול כל השיעור להתבטל.

לימוד תורה בשהגיע זמן תפילה

והנראה, לפוס ריהטא הדבר מפורש בשו"ע (או"ח סי' פ"ט ס"ו), וז"ל המחבר, אפילו ללמוד אסור משיגיע זמן תפלה, והיינו מי שרגיל להתפלל בבית מדרשו ואינו רגיל לילך לבית הכנסת, דאיכא למיחש דלמא מטריד בגירסיה ויעבור זמן קריאת שמע ותפלה, אבל מי שרגיל לילך לבית הכנסת מותר. ואם הוא מלמד לאחרים, אפילו אם אינו רגיל לילך לבית הכנסת מותר, כיון שהשעה עוברת, דזכות הרבים דבר גדול הוא, ואם לא ילמדו עכשיו יתבטלו ולא יוכלו ללמוד, עכ"ל. והנה זה שרגיל להתפלל בביהמ"ד, רצונו לומר שמתפלל ביחידות, כמבואר במשנ"ב (ס"ק ל"ב). ומ"מ כתב המחבר דאם מלמד לאחרים אינו צריך להפסיק אף כשמגיע זמן תפלה, וכ"ש דאינו מפסיק בכדי להתפלל בצבור, דבכך מיירי במתפלל ביחידות.

ובסי' ק"ו (ס"ג) כתב המחבר, מי שתורתו אומנתו כגון רשב"י וחבריו, מפסיקין לקריאת שמע ולא לתפלה, אבל אנו מפסיקין בין לקריאת שמע בין לתפלה. הג"ה, ואם לומד לאחרים אינו פוסק כמ"ש לעיל סי' פ"ט, ומ"מ פוסק וקורא פסוק ראשון של קריאת שמע, ואם אין השעה עוברת ויש לו שהות עדיין להתפלל ולקרוא קריאת שמע, אינו פוסק כלל, עכ"ל. וכתב המג"א (סק"ה) משמא דגמרא (ברכות י"ג ע"ב), דמ"מ ילמוד הלכה שיש בה יציאת מצרים ואחר הלימוד יגמור הק"ש. דאע"ג דבסי' פ"ט (ס"ו) פסק דאסור ללמוד משהגיע זמן תפלה דלא כהר"ן, מ"מ אם התחיל אינו פוסק, ועיין מאמר מרדכי (אות י').

המתחיל ללמוד בהיתר א"צ להפסיק לתפילה

והנראה לכאורה, דהלומד עם אחרים אם התחיל בשעת היתר עכ"פ, אין צריך להפסיק בשביל תפלה. לא מיבעיא בשביל תפלה בציבור, אלא אפילו סתם בשביל תפלה בזמנה היה נראה לכאורה דאינו מפסיק, אלא קורא ק"ש שמא יעבור זמנה, וכמ"ש במ"ב (ס"ק ל"ה). וכ"ש היכא דאין השעה עוברת, ויש שהות להתפלל אחר הלימוד, שאין צריך להפסיק. וא"כ לכאורה לא יפסיקו מלימודיהם בשביל תפלה בצבור, דתורה דרבים דבר גדול הוא וכל חפצך לא ישוו בה (משלי ג טו) כמבואר בירושלמי פאה (פ"א ה"א).

הפסקת שיעור לצורך תפילה בשאין חשש שיתבטל

ומיהו אומר אני, דאם אין חשש שהשיעור יתבטל מחמת זה, ואפשר להם להתפלל עם הציבור ולהשלים את סדרם אחר התפלה, מהיות טוב לעשות כן.

וכמו שכתב הב"י (סי' ע' ד"ה תנן בפ"ק דשבת) והלבוש (סי' ק"ו ס"ג), דהא דאם לומד עם אחרים אינו פוסק, דוקא אם יתבטלו מלימודם כשיפסיקו, אבל אם לא יתבטלו צריך להפסיק, ע"ש. וא"כ הכא נמי אם לא יתבטלו צריך להפסיק, וכ"ש בשביל תפלה בצבור.

עדיפות בית המדרש קבוע

האמנם, יש לחוש להלכתא אחריתא בשו"ע (או"ח סימן ל' סעיף י"ח), שכתב שם המחבר דבית המדרש קבוע עדיף יותר מביהכנ"ס, ומצוה להתפלל בו יותר מביהכנ"ס והוא שיתפלל בעשרה. הג"ה וי"א אפילו בלא עשרה עדיף להתפלל בבהמ"ד הקבוע לו, ודוקא מי שתורתו אומנותו ואינו מתבטל בלאו הכי (הר"י פ"ק דברכות, דף מ' ע"א), ואפ"ה לא ירגיל עצמו לעשות כן שלא ילמדו עמי הארץ ממנו ויבטל מבית הכנסת (תשובת הרא"ש כלל ד' אות י"א, והטור שם), עכ"ל. ועיין שלטי הגבורים (מגן גבורים) מה שמחלק בין לומד ביחיד ללומד ברבים וגם שצריך להתפלל בשעה שהציבור מתפללים עכ"פ, ע"ש. ולכן בדידן נמי, עכ"פ משום הא איכא, שלא ילמדו עמי הארץ להתפלל ביחידות. אלא די"ל דגם עמי הארץ לא ילמדו, אלא כשיתפלל ת"ח ביחידות ולומד בעצמו, שאין העם הארץ יודע הטעם. אבל כשלומד עם אחרים, יודע שבשביל זה אינו מתפלל בציבור, ואינו לומד מהת"ח להתפלל ביחידות, דגם העם הארץ יודע שהכא הם לומדים ברבים. עכ"פ מעיקר דינא לפענ"ד אין צריכין לבטל השיעור, אמנם ירא שמים יוצא ידי שניהם היכא דאפשר, כן נראה לפענ"ד.

ובזה הנני ידי"נ דושה"ט וש"ת וכאש"ל בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן סח

בגדר חיוב תפילה ואם המתפלל מקיים מצוה דאורייתא

ב"ה ב' לסדר ברוך אתה בעיר התשכ"ט ברוקלין נ"י יצו"א

מע"כ ידידי וידי"נ, הרב הגאון המפורסם ג"א פ"ה זך הרעיון, דתילד כותיה תילד וכו', כג"ת מוה"ר **פנחס הלוי לעווינסאהן** (שליט"א) [זצ"ל], אבד"ק ציזעוו ברוקלין נ"י יצו"א

קיום מצוה בתפילה לדעת הרמב"ן

אחדשב"ג. מכתבו היקר תוכו רצוף אהבה קבלתי ושמחתי לקראתו, ולא באתי למדה זו לפלפל בדבריו היקרים. ולכן אבוא רק להעיר על החדשות אשר מצא להשיג על דברינו בספרי שו"ת משנה הלכות (ח"א סי' ט"ז אות ג'), דלהרמב"ן דס"ל דתפלה מדרבנן, גם כשמתפלל הוי רק מצוה מדרבנן. וכ"ג ס"ל דגם להרמב"ן כשמתפלל עכ"פ מקיים מצוה דאורייתא. והחילוק, דלהרמב"ם איכא חיוב להתפלל, ולהרמב"ן ליכא חיובא, אבל לתרוייהו מקיים מצוה דאורייתא, והביא כן מחי' ר"ח הלוי זצ"ל על הרמב"ם (תפילה פ"ד ה"א).

והנה דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, וכבר הקשו לי מדברי ר"ח הלוי הנ"ל, והדברים הנם כתובים על ספרי שו"ת משנה הלכות (ח"ג סי' י') ע"ש ומ"ש שם. אמנם היות כי הדברים כבר באו לידי, אשתעשע בדבריו היקרים לי מאד. ראשונה נראה ממה שכתב הרמב"ן ז"ל בהשגותיו על הרמב"ם (בספר המצוות מצוה ה'), וז"ל, שכבר ביארו חכמים בגמרא דתפלה דרבנן, כמו שאמרו בפ"ג דברכות (כ"א ע"א) לענין בעל קרי שקורא ק"ש ומברך על המזון לאחריו, ואינו מתפלל. והעלו הטעם בזה אלא ק"ש וברהמ"ז דאורייתא, ותפלה דרבנן, עכ"ל ע"ש. ואי נימא דלרמב"ן נמי אם התפלל קיים מצוה דאורייתא, א"כ אמאי אסרו להתפלל ג"כ, הא חזינן דהיכא דאיכא מצוה דאורייתא לא אסרו חז"ל, א"כ בתפלה נמי כיון דסוף סוף כשיתפלל יקיים מצוה דאורייתא הו"ל כבהמ"ז, וכמו שבק"ש ובהמ"ז לא אסרו הכי נמי בתפלה.

מצוה הבאה בעבירה כשאינו מחוייב בה

וקצת היה נראה לישב לפי מה שכתב הר"ן (רפ"ג דסוכה, כ"ט ע"ב), דמצוה הבאה בעבירה בשני של יו"ט יותר פסול מבראשון, כיון שנטילתו אינו מצוה של תורה והוא מזכיר עון להתפש, עכ"ל. והכוונה דכל שמחויב לקיים מצוה, הנה אין לו עצה, שהרי אקרקפתא מונח לקיים המצוה ומקיים בכל האפשר. אבל מי שאינו מחויב אלא שמחייב עצמו א"כ כיון שאינו יכול לקיים כראוי מי בקש זאת מידו לקיים ע"י עבירה. א"כ הכי נמי יש לומר לענין תפלה, כיון דאינו מחויב בדבר מנא ליה לחייב עצמו, ולא דמי לבהמ"ז וק"ש שמחויב בדבר, וק"ל.

אולם דעת הרמב"ן אינו נראה כן למעיין בר"ן שם, שהרי כתב הר"ן ז"ל, דלדעת הרמב"ן ז"ל אף היכא כשר בשני של דבריהם ע"ש, ויל"ע. ועיין מנחת חינוך (מצוה שכ"ה אות י', ד"ה והנה נראה) ובשו"ת בית שערים (יו"ד סי' נ"ג אות ב') שכתבו להיפוך, דהיכא דאינו מחויב בדבר אלא שהוא מביא עצמו לידי חיוב מרצונו כגון כיסוי הדם וכיוצא בו, כיון שיוצא בדיעבד לא שייך מאוס, דלא

גרע מאס לא הביא עצמו לידי חיוב זה כלל, ע"ש. ובחידושי בקונטרס משנת העמרמי (נדפס בסוף ח"ב של שו"ת הנ"ל) תמהתי עליהם מהי' הר"ן הנ"ל.

שיטת הירושלמי בחיוב התפילה

איברא דמדברי הירושלמי הנ"ל (שבת פ"א ה"ב) נלפענ"ד לדייק דתפלה דרבנן, מדאמרו רשב"י וחבריו פטורין מן הק"ש ומן התפלה, משום דאין דוחין שינון מפני שינון. ולכאורה התירוץ דאין דוחין שינון מפני שינון, אינו מעלה ארוכה אלא על ק"ש שהוא ענין של לימוד, אבל תפלה רחמי הוא ולא מעלה ארוכה בשינון של תורה. אלא ע"כ דס"ל דשינון דוחה דרבנן לגמרי, וכיון דתפלה לא הוי אלא דרבנן לכן דוחין גם תפלה, ולא בעי לישב אלא על ק"ש.

גם מראיתו השניה של הרמב"ן בהשגותיו שם וז"ל, שמי שנאנס ולא התפלל שחרית, ובמנחה נסתפק בעצמו ספק התפלל ספק לא התפלל, א"כ לפי דבריו של הרב היה צריך לחזור ולהתפלל, והם פסקו לעולם בכל ספק תפלה, שאינו חוזר ומתפלל מפני שהוא מדרבנן, ע"כ ע"ש. והנה אנן קיי"ל הטעם דאינו חוזר ומתפלל, דחיישינן משום ברכה לבטלה. ומעתה אי נימא דכשמתפלל באמת מקיים מצוה דאורייתא, אלא שאין חיוב להתפלל. א"כ כשחוזר ומתפלל סוף סוף נעשה תפלה דאורייתא אפילו להרמב"ן, א"כ תקשה ליה להרמב"ן גופיה מה שהקשה להרמב"ם בספק התפלל, אמאי אסור לו לחזור ולהתפלל, הרי כשיתפלל יקיים חיוב דאורייתא, וא"כ הו"ל לענין ענס התפלה ספק דאורייתא, אלא לענין החיוב לא הוה אלא ספק דרבנן.

דין ספק במצוה שאינה חיובית

ונראה להוסיף נופך, דהנה מצות עשה שאינה חיובית אלא קיומית, וכן נשים במצות עשה שהזמן גרמא דפטורות וברצונם לקיים שפיר דמי, ואם נעשה להם ספק אם קיימו או לא קיימו נמי יכולות לקיים, כיון דלעיקר דינא מותרות לקיים אף דאינן מחויבות, נמצא דהוי ליה ספיקא דאורייתא ורשאות לקיים. ומהאי טעמא אמי שפיר הא דנשים יכולות לתקוע כל התקיעות, דלכאורה כל הסדרים שאנחנו תוקעים שתקן ר' אבהו, הם בשביל שנסתפקו איזהו התרועה (ר"ה דף ל"ד ע"א). וא"כ כיון דתקעו תרועה או שברים כבר נכנסו בספק דילמא קיימו המצוה, ולא יהיו רשאות לתקוע כל התקיעות, מאחר שכבר נכנסו בספק. אלא פשוט דכל שאם מקיים המצוה יש לו מצוה והוא רוצה לחייב עצמו, יכול לקיימו עד שיצא ידי כל הספקות, כמו דקיי"ל בכל מצות עשה. א"כ הכי נמי לענין תפלה, אי נימא דלהרמב"ן נמי אם התפלל מקיים מצות עשה דאורייתא, א"כ אפילו על ספק יהא רשאי להתפלל כמו על מצות עשה. אלא על כרחך דלהרמב"ן ליכא מצוה דאורייתא כלל, והו"ל רק ספק דרבנן.

עוד יש להביא ראיה, מהא דר' יהודה (ר"ה דף ל"ה ע"א), דהוה מצלי מתלתין יומין לתלתין יומין לפי שהיה עוסק בתורה, וסמך על מה שאמרו (שבת י"א ע"א) חברים שהיו עוסקים בתורה מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה. וע"ש בהשגות הרמב"ן הנ"ל שדייק לכתוב שהוא דרבנן 'לעולם' [ונראה דכוונתו בזה דאפילו בעת צרה אינה אלא דרבנן, ועיין במהר"ם שיק על תרי"ג מצוות (פר' ואתחנן מצוה תל"ד) שכתב דהרמב"ן באמת ס"ל דאפילו בעת צרה לא הוה דאורייתא ולכן לא חשב מצות עשה דתפילה בין המצות כלל], ואי נימא דעכ"פ מקיים מצוה דאורייתא בתפילתו, א"כ מאי 'לעולם', והלא בתפלה נמי איכא דאורייתא כשמתפלל עכ"פ שלא בחיוב. ואין לומר שלא רצה להפסיק משום שאינו חיוב, משא"כ לעסוק בתורה מצוה חיובית היא, דא"כ אפילו אחת לשלשים יום נמי לא יתפלל, אלא על כרחך משום שהוא דרבנן לגמרי. והגם שיש לדחות גם את זה, מ"מ לפענ"ד פשוט מאד דלרמב"ן המתפלל אינו מקיים מצות עשה דאורייתא של תפלה, דאינו אלא אסמכתא בעלמא. ועיין פרי חדש (או"ח סי' פ"ט) ובפרי מגדים (בפתיחה להל' תפילה) ובשאגת אריה (סי' י"ד) ובספר ברית משה על הסמ"ג (סמ"ג עשין י"ט).

מיעוט הנשים במצוה מהחיוב או מהמעשה

ומ"ש כ"ג לדמות להא דנשים סומכות רשות ואי יכולות לתקוע שופר, דפליגי בזה ר' יוסי ור' יהודה (ערובין ל"ו ע"ב). וביאור המחלוקת, כי בכל מצוה יש שני ענינים, א. חיוב המצוה, ב. מעשה המצוה. ודעת ר' יוסי דלא נתמעטו הנשים אלא מהחיוב ולא נפקעו לגמרי מהפרשה, ולר' יהודה אינם בכלל הפרשה כלל. ולפענ"ד אין ענינו לכאן, דהתם עכ"פ איכא מצות עשה זו על אנשים, רק שהנשים נפטרו ממצות עשה זו, ולכן שפיר נחלקו בהו אי הפטור הוא ענין של איסור או רק פטור. ועיין תוס' (קידושין ל' ע"ב ד"ה שיש) לענין אשה שפטורה מכיבוד אב ואם, דאינו אלא משום דרשות בעלה עליה. וראיתי בכתבי טעמי המצוות (עיין אבודרהם, סדר תפלות של

חול) דמהאי טעמא נפטרו הנשים ממצות עשה שהזמן גרמן כיון שרשות בעליהם עליהם ואינם יכולים לקיים בזמנם המצות, כי אולי הבעל יצטרך אז לפעולתה. אבל כי כן, א"כ בכל מצות עשה שהזמן גרמן שפיר נחלקו בה אי יכולין לקיים או לא. אבל לענין תפלה לדעת הרמב"ן ליכא מצות עשה כזו כלל לשום אדם, ולאידך גיסא מדרבנן כו"ע מודו דבין נשים ובין אנשים חייבין, א"כ אין זה ענין לכאן.

בברכת כוח"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"א סי' י"ד, ח"ג סי' י']

סימן סט

נוסח ברכת המזון הוי דאורייתא או דרבנן

ב"ה ליל שישי לסדר כי תבא אל הארץ התשכ"ט ברוקלין נ"י יצ"ו

מע"כ ידי"נ רב האי גאון ברקאי, תנא דליטרא דקציעות וכו', פ"ה עוקר הרים וטחנן בסברא, כג"ת מוה"ר **פנחס הלוי לעווינסאהן** (שליט"א) [זצ"ל]

אחדשב"ג בידידות נאמנה.

יקרת מכתבו קראתי ונתתי לבי לדבריו היקרים לי מאד, אמנם כבר מילתי אמורה כי בעונ"ה אין לי זמן לפלפל בדבר אחד פעמיים, ולא באתי רק לעורר. במה שכתבתי [במשובה הקודמת] לנוסח ברכת המזון נמי הוי דרבנן. וכתב על זה כ"ג לנוסח הברכה הוה דרבנן, אבל הזכרת שם ומלכות הוה דאורייתא לר' יוחנן, ולרב לכל הפחות הזכרת השם כמבואר בגמרא (ברכות מ' ע"ב).

חיוב הזכרת שם ומלכות בברכה

ולפענ"ד פלוגתת רב ור' יוחנן, אינו רק לענין תיקון הברכה שתקנו חז"ל, ובהא נחלקו רב ור' יוחנן, דר' יוחנן סבירא ליה דכל שלא הזכיר שם ומלכות לא הוה ברכה, ולרב אם לא הזכיר לכל הפחות השם לא הוה ברכה ולא יצא ידי תקון חז"ל. אמנם אם הזכיר את אלו, יצא ידי חובתו כתקנת חז"ל, ולא מקרי משנה ממטבע שטבעו חכמים. אף דלכתחילה צריך לומר בנוסח שתיקנו חז"ל, בדיעבד יצא אפילו רק שהזכיר שם ומלכות, אבל מדאורייתא נראה דיצא בכל נוסח שיאמר.

יסוד נוסח הברכות הקבוע

והנה הרמב"ן בהשגות (ספר המצוות שורש א' ד"ה והפליאה שאמר) כתב וז"ל, אין מטבען [של הברכות שברכת המזון] מן התורה, אבל נטוינו מן התורה שנברך אחר אכילתנו כל אחד כפי דעתו, כענין מניינן רעיא שאמר בריך רחמנא מאריה דהאי פיתא, ובאו הנביאים ותיקנו לנו נוסח, מתוקן הלשון ולא המליצה וכו', והלשון כפי הזמנים יאמר, עכ"ל. והנה מדדייק הרמב"ן לומר מן התורה מברך כל אחד לפי דעתו, משמע דעתו ממש, דאל"כ יש לו עכ"פ נוסח שמוכרח לומר. גם הרשב"א בסמ' ברכות שהקשה אהא דאמרו (ברכות מ"ח ע"ב), משה תיקן להם לישראל ברכת הזן וכו' יהושע תקן להם ברכת הארץ וכו'. והא קיי"ל דברכות אלו דאורייתא נינהו, ותירץ דמטבען הוא שטבעו להן. דאי מדאורייתא, אם רצה לאומרה באיזה מטבע שירצה אומר, ואתא משה ויהושע ודוד ותקנו להם מטבע לכל אחד ואחד. וכ"כ הרא"ש (פ"ז סי' כ"ב) והביאם הב"י (סי' קפ"ז ד"ה כתב הרשב"א). הנה מבואר דמדאורייתא כל אחד ואחד היה עושה נוסח לעצמו, וחכמים הם שאמרו דכל ברכה שאין בה שם ומלכות לא הוה ברכה. [עיין עוד משנה הלכות ח"ז סי' ב"ז וסי' ס"ט]

ומה שהאריך והרחיב הדברים בענין תפלה לרשב"י וחבריו נהניתי מאד מהדבריס.

דעת הרמב"ן בחיוב התפילה

ומה שאמר עוד באות ח' אמר שכתבתי בתשובה הקודמת, דלהרמב"ן תפלה דאנשים נמי אינו תשוב מדאורייתא, דמהיכי תיתי דליהוי מצוה דאורייתא אם יתפלל, ותמה כ"ג דזה פשוט כביעתא בכותחא, שמי שמתפלל מקיים 'ולעבדו' (תענית דף ב' ע"א). ולאחר הסליחה מכ"ג, הנה בזה אנן דנין, והרמב"ן ס"ל דלעבדו לא קאי אתפלה כלל, אלא אסמכתא בעלמא הוא. והאיך יאמר דפשיטא הוא כביעתא בכותחא שמי שמתפלל מקיים ולעבדו, הא לעבדו לא משמע תפלה לרמב"ן ז"ל כלל. ומה שהביא בשם הגדיקים האחרונים, מימיהם אנו שותים ובעפר רגליהם אנו מתאבקים, אמנם מה שנוגע להלכה כל אחד נתן לו הקב"ה חלקו בתורתינו הקדושה.

בברכת כוח"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"י סי' שי"ט]

סימן ע

תפלה בזמנה ביחיד אם עדיפה מתפלה בצבור לאחר זמנה

כ"ח לחודש שמרבים בשמחה התשמ"ו בנ"י יצו"א

מע"כ הנכבד כו' כש"ת מוה"ר **אלימלך שפירא** הי"ו

אחדשה"ט. במה שנסתפק אודות ביהמ"ד שקשה עליו קיבוץ המנין קודם זמן תפלה, ומנהגם להתחיל התפלה בתשעה מתפללים, וממתינים לעשירי שיגיע בשעה יותר מאוחרת, אך עד שיגיע יש חשש שיעבור זמן תפלה. ונפשו בשאלתו אי תפלה בזמנה עדיף מתפלה בצבור לאחר זמנה קודם חצות.

הנה הרמ"א (או"ח סי' רל"ג ס"א) כתב, ולדידן במדינות אלו שנוהגים להתפלל תפילת ערבית מפלג המנחה, אין לו להתפלל מנחה אח"כ, ובדיעבד או בשעת הדחק יצא אם מתפלל מנחה עד הלילה דהיינו עד צאת הכוכבים, ע"כ. ועיין מגן אברהם (סק"ז) שג"כ פסק כן. אמנם המשנה ברורה (שם ס"ק י"ד) כתב וז"ל, יש פוסקים רבים שחולקין בזה, ודעתם שתפילת המנחה הוא רק קודם שקיעת החמה, ולכן לכתחילה צריך כל אדם ליזהר להתפלל קודם שקיעת החמה דוקא, דהיינו שיגמור תפלתו בעוד שלא נתכסה השמש מעינינו, ומוטב להתפלל בזמנה ביחידות מלהתפלל אח"כ בצבור וכו', עכ"ל ע"ש. מבואר דסבירא ליה דמוטב להתפלל ביחידות בזמנו מלהתפלל בצבור לאחר זמן. ובענין דינא שפסק המשנה ברורה, כבר האריכתי בתשובה (שו"ת משנה הלכות ח"ז סי' נ"ב) עיין שם. ומ"מ לעיקר ההלכה שיש להעדיף תפילה ביחיד בזמנה ליתא מאן דפליג, ועיין בשו"ע (או"ח סימן נ' סעיף י') כשעומד עם הצבור וכו', אלא אם כן השעה עוברת ואין הצבור מתפללין מפני שמאריכין בפיוטים וכו'. ועיין שו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' מ"ז).

תפילה בזמנה בשיש חשש שיתבטל המנין

ומיהו בנידון דידן שאפשר שע"י זה יתבטל לגמרי תפלה בצבור, כי ידוע שאם יוס אחד יש מנין ויוס אחד אין מנין, מתרשל המנין וח"ו יתבטל תפלה בצבור לגמרי, כהאי גוונא לפענ"ד מוטב לאחר קצת ולהתפלל בצבור כל שלא עבר חצות, ועיין ברש"י ר"ה (ל"ב ע"ב ד"ה בשעת השמד), כל שש שעות לקץ תפלת שחרית, עכ"ל, ובכהאי גוונא אמרינן חטא כדי שתזכה שלא תתבטל המנין לגמרי. ויש לצרף לזה שיטת הא"א (סי' נ') דבדיבור הן א-ל כביר לא ימאס והאיחור קצת אינו מפסיד התפלה בצבור, ע"ש. ועיין שו"ת שואל ומשיב (תליתאה ח"א סי' רמ"ז) וז"ל, אמנם מה שכתב שבר"ה מתפלל תפלת השחר ביחידות, הנה זה אינו נראה לי, ובכה"ג נקרא פורש מן הצבור. כי ק"ש בודאי יוכל לומר בבוקר השכם והתפלה יתפלל עם הציבור אף שאולי עוברים זמן תפלה. ובאמת בש"ס בע"ז (דף ד' ע"ב) משמע קצת דהתפללו ביחיד אבל זה בני הכפרים שאין להם מנין, אבל תפלת צבור בודאי נכון יותר וכו', ע"ש.

עב"פ נראה לפענ"ד, דהגם דכשיש מנין יכול ונכון להקדים בשביל זמן התפילה, אבל כשיש חשש שיתבטל כל המנין בצבור נכון להמתין קצת, ובפרט שאינו ברור שיעבור זמן תפילה ג"כ, וקצת יש לסמוך גם שהתחילו תפלת י"ח בזמנה. ועיין חלקת יעקב (או"ח סי' נ"ח אות ד') מה שכתב בזה. ומ"מ נכון להשתדל ולבקש מהבאים להתפלל, שיזרזו עצמם ויבואו בזמן. כן נראה לפענ"ד.

ידידו בלתי מכירו, דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן עא

א. דין קדימת אבל על אביו ואמו, לאבל על אחיו

ב. צירוף למנין מנחה של ערב שבת, אחר תפילת ערבית של שבת

ה' לסדר ולקחת לך לאשה התשמ"א בנ"י

מע"כ ידידי היקר מאד נעלה הרה"ג חוב"ט כו' כש"ת הב' המופלא ומופלג **יצחק אהרן פענפיל** הי"ו בבית המדרש גבוה לעקוואד

אחדשב"ת. הנה הגם כי באמת אני טרוד מאד בהרבה ענינים ובפרט בטורדות הנפש, כי הימים הקדושים ממשמשין ובאין, ופקוח נפש דוחה כל התורה כולה לגד משלש, מכל מקום להחיות נפש מישראל, נמי דוחה הכל, ולכן אמרתי להשיב מיד בקיצור, קודם שאוציא המכתב מידי ומי יודע מתי אוכל להשיב.

א. מה ששאל על אביו, שהוא אבל אחר אמו ר"ל, ומתפלל בכל יום. ובאותו בית הכנסת נעשה עכשיו אחד אבל אחר אחיו ר"ל, והוא באוך שלשים. ונפשו בשאלתו, למי יש לו דין קדימה להיות שליח ציבור.

תפילה וקדיש על אח

הנה פשוט, דעל אח ליכא שום חיוב להתפלל וגם אין נוהגין להתפלל. ולענין אמירת קדיש, יש מקומות שנהגו מעצמם לעשות כן, אבל פשוט שאין בידו לדחות אבל אחר אמו, שהוא חיוב גמור להתפלל, כמבואר ברמ"א (יו"ד סי' שע"ו ס"ד), וזה פשוט. איברא דבשדי חמד (מע' אבלות סי' קנ"ב) הביא בשם חיים ביד (סי' נ"ז), שאם נפטר ויש לו אב ואחיים, מי יאמר קדיש. וכתב שאם הנפטר היה אח גדול, יאמרו האחיים קדיש [היינו דאין האב מקפיד, שיאמרו בניו קדיש בחייו], כי האחים חייבים בכבוד אחיהם הגדול. ומיהו פשוט דאין החיוב שלהם אפילו בתוך שלשים, כחיוב הבן על אביו ואמו.

צירוף למנין מנחה של ערב שבת כשבבר אוחז בסעודת שבת

ב. ובדבר שאלתו ששהה בדעטרויט בקיץ אצל אביו, ואביו שיחי' מנהגו להתפלל במנין שמקבלים שבת קודש מפלג המנחה, וסמוך לבית הוריו יש שטיבעל חסידים [בית תפילה לחסידים], שמתפללים מאוחר, ובליל שבת קודש כמו עשרה רגעים אחר השקיעת החמה, כשכבר מע"כ היה באמצע הסעודה, נכנס אחד מן המתפללים מן החסידות שטיבעל, ובקשו לבא להשלים למנין למנחה, ומעכ"ת מיאן ללכת ולהשלים המנין, וטעמו וימוקו עמו וסידר טענותיו, ואלו הם, א. דמהיכי תיתי לעזוב את אביו ואמו ומשפחתו באמצע הסעודה, כדי להשלים מנין בשטיבעל. ב. הלא יש מחלוקת האחרונים, אם מי שהתפלל כבר ערבית לשבת יכול לענות קדושה של מנחה, ואינו רוצה ליכנס לספק מפני שהם צריכין מנין. ג. אפשר שאינו יכול בכלל להצטרף לתפלת מנחה של חול, כיון שכבר קבל עליו שבת, ולא הוי בר חיובא עוד לתפלת המנחה ולא דמי לישן, שמצטרף לדעת המחבר (סי' נ"ה ס"ו), כי ישן אפשר לעוררו ויהא שייך בתפלה, אבל מי שכבר התפלל של שבת, לא שייך אצלו חיוב בתפלה זו של חול.

ומכל הני טעמים לא הלך למנין, ולמחרתו ביום שבת קודש, שפך עליו חמתו הרב של השטיבעל, וזה טען כנגדו שגרם לו בושה שלא היה לו מנין, וזה גדר של שפיכת דמים. ולכן שואל ממני, אם היה צודק בטענותיו, או על כל פנים באיזה מהם או לא, ונפקא מינה על להבא, וגם אולי לענין לעשות תשובה על העבר.

חיוב תפילה בציבור

והנה ראשונה עלינו לברר מצות תפילה בציבור, עד כמה צריך להדר אחריה. והנה בגמרא (ברכות מ"ז ע"ב, גיטין נ"ח ע"ב), מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו והשלימו לעשרה, שחרר אין לא שחרר לא. ומשני תרי איטריכו, שחרר חד ונפיק בחד. ופריך והיכי עביד הכי, והאמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר 'לעולם בהם תעבודו' (ויקרא כה מו), ומשני לדבר מצוה שאני. ופריך מצוה הבא בעבירה הוא, ומשני מצוה דרבים שאני, ופירש רש"י (ברכות שם ד"ה מצוה), להוציא רבים ידי חובתם בקדושה. ועיין תוספות (שם ד"ה מצוה דרבים, שבת ד' ע"א ד"ה וכי), שכתבו דמצות פריה ורביה נמי כמצוה דרבים הוא, כי הוא מצוה גדולה, ועיין בהגהת הב"ח (שם). ולכאורה, הא מצוה דרבנן, האיך ידחה אפילו היא דרבים, 'לעולם בהם תעבודו' שהוא דאורייתא, ועיין תוספות (שם), דהא חזינן דאתיא תפלה דרבנן, ודחיא קרא, ד'לעולם בהם תעבודו', ולריך עיון למה.

מצוה דרבים דרבנן חמורה יותר ממצוה דאורייתא

ואמרתי לפרש בזה, לפי מה שכתב בעל העקידה (עקידת יצחק פר' ויקהל), על מה שרגו שם לעבור להתיר זנות בפניות כדי שלא יכשלו ח"ו בחמורות. וכתב הר"י ערואמה, דלהתיר לרבים מצוה דרבנן, חמור הוא מלעבור יחיד אדאורייתא. והארכתי בזה במקום אחר (שו"ת משנה הלכות ח"י סי' רכ"א). וכעין זה פירש הרבינו יונה (שערי תשובה שער ג' אות ה'), במה שאמרו (עירובין כ"א ע"ב), הזהר בדברי סופרים יותר משל תורה, דדברי תורה עשה ולא תעשה, וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה ולריך ביאור, וביאור הדברים דהבוטל חוט אחד קטן וכופלו כמה פעמים, נמצא לבסוף הוא חזק יותר מחוט שהוא גדול, אבל הוא רק אחד אפילו הכי הוא עב. והכא נמי מהאי טעמא נראה דמצוה דרבים אפילו דרבנן, מכל מקום כיון שהמצוה נעשית ברבים ועל ידי רבים, הרי אפילו שהיא דרבנן דומה קרא דאורייתא, שרבים העושים מצוה דבר גדול הוא.

ומהא דרבי אליעזר שחרר עבדו בשביל קיום מצוה דרבים, ולא חש משום מצוה הבא בעבירה, אם כן ודאי מצוה גדולה הוא להצטרף למנין. עוד אמרו (שם), דהמשלים לעשרה נוטל שכר כולם, א"כ ודאי מצוה גדולה הוא להצטרף למנין עשרה. לבד מהענין, אשר על ידי זה ח"ו יוכל לגאת חילול השם, ויאמרו כזה הם בני תורה, שאם מבקשים מהם ליכנס ולצרף למנין אינן רוצים. וא"כ אפילו היה איזה פקפוק בזה, מכל מקום מפני דרכי שלום וכיוצא בו, ודאי היה מותר אפילו לעבור וליכנס בספק נדנוד איסור כדי לצרף למנין. ולא מזה קידוש השם תרתי משמע, שיאמרו קדושה, וגם יתאהב שם שמים על ידך, והלא לא גרע מרבי אליעזר שעבר על 'לעולם בהם תעבודו'.

הנחת כבוד אביו ואמו בשביל השלמת המנין

ומה שטען מעכ"ת, שלא רצה להניח אביו ואמו ומשפחתו. לכאורה טענה גדולה הוא, והרי הוא בכלל עוסק במצוה שפטור מן המצוה, ובשביל זה לכאורה לא היה צריך לנאת. אמנם נראה, דכיבוד אב ואם שייך רק אם היה עוסק אז בכיבוד אב ואם, או שאם היה עוזב השלמן היה בזה בושה לאביו ח"ו. אבל אם לא היה עוסק בכיבוד אב אז, ואביו לא היה מקפיד [ואולי אפילו היה מקפיד, אם לא עסק ממש בכיבודו, הרי הוא כאלו אומר לו שלא לעשות מצוה, שאל תשמע לו (טור יו"ד סי' ר"מ)], ובפרט שבודאי היה בזה כבוד גם למר אביו הי"ו, שהיו אומרים בבית הכנסת, ראה זה בנו של האי גברא, ויש לו בן תלמיד חכם חשוב מאד גם לבריות. ועכשיו יצא הדבר להיפוך שמדברים עליו, כמו שהרב נעק עליו, והוא גם כן בזיון לאביו הי"ו, שאומרים לו זה הוא שגדלו.

אמירת קדושה אחר קבלת שבת

ומה שטען, שחש ליה משום דנחלקו האחרונים אי יאמר קדושה או לא יאמר. לפי ענ"ד אין זה כדאי לדחות, שהרי באמת אם יש בזה ספיקא, הרי יכול לומר להשליח ציבור שיוציאו בקדושה וישתוק. וממה נפשך אי מותר לומר, הרי שומע כעונה, ואם אסור לומר, הרי לא ענה ולא עבד איסורא כלל. וכהאי גוונא מותר להיות שומע כעונה לכתחלה, כיון דהוה ליה ספיקא על כל פנים. והדברים ארוכים אלא שאין הזמן גרמא כעת להאריך.

הצטרפות למנין אחר קבלת שבת

ומה שטען עוד, שאולי אינו מצטרף למנין כיון שכבר התפלל של שבת. הנה פשוט, דמי שהתפלל כבר של שבת, מצטרף למי שלא התפלל עדיין מנחה של חול, הגם שאינו יכול להתפלל עמהם של מנחה. ולא דמי לתפלת יום טוב לבן ארץ ישראל כלל, דבאמת גם בשבת היה בדין להתפלל תפלת שמונה עשרה כמו בחול, ולהזכיר קדושת היום בעבודה, כמו בראש חודש וחול המועד, רק משום כבוד שבת לא אטרחוהו רבנן, ותקנו ברכה אחת אמצעית לשבת. [עיין שו"ע (סי' רס"ח ס"ד), מי שהתפלל תפלה של חול בשבת, והזכיר של שבת בתוך שמונה עשרה, אע"פ שלא קבע ברכה לשבת, יצא, ע"ש]. ולכן ודאי לכולא עלמא בר חיובא הוא, אפילו לפי מה שרצה מע"כ לומר, שאינו משלים למנין, ובאמת כי ענין מצטרף, וענין משלים למנין, שני עניינים הם, ואפילו מי שאינו מצטרף, משלים, וזה פשוט מאד, ויש להאריך בזה.

היוצא לדידן, הגם שחפץ אני בהנדקו מחמת ידידות יתירה וכמעט שהנני משוחד לזה, מכל מקום האמת אהוב לי מכל. ולפי ענ"ד לא יפה עשה במה שלא נכנס, או הוא או אחר שהיה שם לצרף למנין עשרה. וכמה צער נגרם לעדת בני ישראל, שהיו יושבים בבית המדרש, ומחזרים אחר עשירי, שיהיה קודש לה', ולא מצאו בשבת קודש, והגם שהיה בשב ואל תעשה, מכל מקום אם היינו שומע לעצתי, יכתוב גם מכתב להרב דהחסידים שטיבעל הנ"ל בדברי ריצוי ופיוס, לו ולכל הנלוים שם, שגרם להם צער, והם ודאי אם חסידים הם יסלחו לו בלב ונפש, ואדרבה ירצו שבאמת כוונתו לשם שמים, ויתאהב שם שמים על ידו.

אלו דברי ידידו דושה"ט, ויהי רצון שתכלה שנה וקללותיה ותחל שנה וברכותיה, ויזכה בשנה זו למצוא זווגו ההגון והראוי לו לכ"ת, המעתיר בעדו לטובה בלב ונפש

ברכת כוח"ט בספרן של צדיקים

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"י סי' כ"ג]

סימן עב

חובת תפלה בציבור

ג' לסדר כי ברוך הוא התשל"ו בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי הב' הח' מופלא ומופלג וכו' **אהרן הכהן פערל** הי"ו בישיבת חתן סופר

אחדשה"ט. מכתבו הגיעני, ומה שליין מספר עמק ברכה (פומורנ"יק, ברכות ק"ש אות א')

שכתב, דתפילה בציבור אינו חיוב מצוה ככל מצוה דרבנן, והביא ראיה מברכות (דף ז' ע"ב), דאמר ליה רבי יצחק לרב נחמן, מאי טעמא לא אתי מר לבי כנישתא וכו'. ועוד דייק מרמב"ם (תפילה פ"ח ה"א) שכתב וז"ל, תפלת הציבור נשמעת תמיד, ואפילו היו בהן חוטאים, אין הקב"ה מואס תפלתן של רבים, ולא יתפלל יחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור. מוכח שאינו חיוב, אלא השתדלות שתקובל תפלתו. עד כאן לשון הספר הנ"ל שהעתיק מע"כ בקיצור.

מצוה להתפלל דוקא עם הציבור

והאמנם הספר הנ"ל לא ראיתיו, אבל פשוט שלפי מה שכתב מע"כ אין בדבריו ממש כלל, וטעה במפורש בש"ס ופוסקים, ובגמרא שדייק מינה מפורש להיפוך והוא, דאמרינן בגמרא (שם), אמר ליה רבי יצחק לרב נחמן, מאי טעמא לא אתי מר לבי כנישתא לצלויי, אמר ליה לא יכילנא. ופירש רש"י, תש כחי, ואמר ליה

לכנפי למר עשרה לביתו, ואמר ליה טריחא לי מילתא. הנה מבואר דיש חיוב להתפלל בציבור בי כנישתא. ואפילו אם יש לו עשרה בביתו, בי כנישתא קודם, שהרי אמר לו מאי טעמא לא אתי מר לבי כנישתא. והיה לו לומר, מדוע לא התפלל מר בי עשרה, ומשמע דלכתחילה, אפילו יש לו עשרה בביתו, מכל מקום בי כנישתא עדיף. ולכן תמה עליו מדוע לא אתי לבי כנישתא, וכיון דאמר ליה שתא כאן, אז אמר ליה, דאם כן איבעיא ליה על כל פנים ליכנס עשרה בביתו ולהתפלל. ומבואר דמצוה להתפלל עם הצבור דוקא.

ומה שדייק בספר הנ"ל, מדאמר ליה ליכניף מר עשרה, והשיב ליה טריחא לי מילתא, ואי נימא דהוי חיוב מצוה ככל המצות חיוביות, מה טענה הוא זו, הא חייב אדם לטרוח במצוה אף אם קשה לו. תמהני על דיוק זה, חדא, דלא עיין מה שפירש בזה הסמ"ג (עשין סי' י"ט), הביאו המגן אברהם (סי' ס' ס"ק י"ז), שלא רצה להטריח אחרים שיבואו בביתו להתפלל, ואם כן אפילו אם יש לו מצות עשה דרבנן להתפלל בעשרה, מכל מקום סבירא ליה, דעדיף לעבור על מצוה דרבנן, בשב ואל תעשה ולהתפלל ביחידות, מאשר להטריח עשרה בני אדם בקום ועשה. ובפרט לפי מה שכתבנו דעיקר תפילה בציבור הוא בבית הכנסת, פשוט דלא טריח אחרים, שלא יתפללו בבית הכנסת והוה ליה קלת כעין וכי אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חברך (שבת ד' ע"א), ולכן לא ימצא כי אם בטירחא גדולה מי שיבא אצלו להתפלל, וגם על זה מספקא ליה אי מותר.

גם בעיקר קושיתו, דצריך אדם לטרוח במצוה. הנה ודאי יש לדבר זה גבול, עד כמה צריך לטרוח אחר המצוה, ולאדם גדול כרב נחמן לא הטריחו חכמים טירחא כולי האי, לטרוח ליכנס עשרה לגו ביתיה. או אולי הוא בכלל מה שאמר לא יכילנא שתא כאי, והכא נמי טריחא ליה מילתא, והוה ליה בכלל התירוץ הראשון שתא כאן, וטירחא הוא אצלו לאסוף עשרה, כמו לילך לבי כנישתא, ואונס רחמנא פטריה (ע"ז נ"ד ע"א). ואין הכוונה אונס של פקוח נפש, אלא אונס דטירחא, כמובן. ועיין עירובין (ס"א ע"א), אמר ליה רבה בר בר חנן לאביי, מבואה דאית בה תרי גברי רברבי כרבנן, לא ליהוי ביה לא עירוב ולא שיתוף, אמר ליה מאי נעביד, מר לאו אורחיה, אנא טרידנא בגירסאי אינהו לא משגחי וכו', ע"ש. והנה תיקון עירובין הוא מצות עשה דרבנן, ואפילו הכי כל היכי דאיכא טירחא יתירא פטור, ועיין רש"י (שם), ואקני להו דליכא טירחא.

עד כמה צריך לטרוח במצוה

אמנם כל זה אילו היה הוה אמינא לומר כסברתיה וקושיתיה, אבל באמת לא צריכנא ליה דליכא כאן קושיתיה. ואדרבה, ראיה ברורה מגמרא הנ"ל, דאיכא מצוה לילך להתפלל בבי כנישתא. ואדרבה אי טעמא דתפלה בצבור, הוא רק כדי שתתקבל תפלתו, אם כן לימא ליה מתחילה שישלח להודיעו זמן תפלת הציבור וישמע תפלתו. ולמה שאלו, מאי טעמא לא אתי מר לבי כנישתא לצלויי, אלא על כרחך דדבר פשוט הוא, דלא הוא מצוה בפני עצמו.

ומה שרצה לדייק מדברי הרמב"ם הנ"ל. אדרבה מדברי הרמב"ם ראיה ברורה להיפך. שכתב שם, לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור, ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור. והנה, יתור לשון חזינא הכא, דכיון דכתב לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור, למה חזר וכתב, ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור. אלא יש לומר, דכיון שכתב שצריך אדם לשתף עצמו עם הציבור, הוה אמינא דהוא כעין עלה טובה וכיוצא בו, ולכן קאמר ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור. כלומר שהוא חוב מוחלט, וכל זמן שיכול להתפלל עם הציבור, אסור להתפלל ביחיד והוי חוב גמור.

חיוב ההשתדלות לתפילה בציבור

ועיין פסחים (מ"ו ע"א), וחולין (קכ"ב ע"ב), לתפלה ארבעה מילין. ופירש רש"י, לתפלה להתפלל בעשרה, שאם הולך בדרך והגיע לעיר ורוצה ללון בה, אם לפניו עד ארבעה מילין מקום שמתפללים בו עשרה, צריך לילך שם, ולאחריו צריך לחזור עד מיל כדי להתפלל בעשרה. וכתב הטור (סי' ג'), אף על פי שיש פירושים אחרים שמפרשים בענין נטילת ידים [כוונתו על התוספות (חולין שם ד"ה לגבל)], פירוש רש"י עיקר, לכן צריך להשתדל בכל כחו להתפלל עם הצבור. הנה הוסיף, להשתדל בכל כחו. והבית יוסף בשם אגודה כתב, לתפלה אם יש עשרה עד ארבעה מילין יתמין, וכל שכן שלא ישכים אדם לילך מן העיר שמתפללין שם בעשרה וכו', ע"ש.

תפילה במקום הלימוד

והנה בברכות (ח' ע"א), רב אמי ורב אסי, אף על גב דהוה להו תליתר ביה כנישתא בטבריא, לא הוו מצלי אלא ביני עמודי היכא דהוו גרסי. וכתב ה"ר יונה (שם ד' ע"א ד"ה אלא), הובא בבית יוסף (שם), פירשו רבני צרפת שאפילו בלא עשרה היו עושין כן, מפני שיותר נכון להתפלל יחידי במקום ששם קביעות התורה יומם ולילה, מלהתפלל בבית הכנסת עם הציבור. אבל הרמב"ם (תפילה פ"ח ה"ג) כתב, והוא שיתפלל שם תפילת הציבור, כלומר

בעשרה. ולא"ת אם כן מאי רבותיה דבית המדרש, תירץ ה"ר יונה, שאף על פי שבבית הכנסת היו מתקבצים הרבה בני אדם וברוב עם הדרת מלך, אפילו הכי היו רוצים יותר בעשרה בלבד בבית המדרש, מלהתפלל בבית הכנסת עם רוב עם. הא לך דדעת הרמב"ם דאם אין לו עשרה, צריך לילך לבית הכנסת ולהתפלל בציבור. ואם כן אדרבה, דעת הרמב"ם דתפלה בציבור חמור מאד, ובכל אופן לא יתפלל אלא בציבור, ולא היקל אלא כשיכול להתפלל בעשרה בבית המדרש היכי דגרים, או שיתבטל על ידי זה מתורה, אבל בלא עשרה אסור, ואי ליכא ביטול תורה, צריך דוקא בציבור. והרא"ש (בשו"ת כלל ד' סי' י"א) החמיר עוד יותר, דאפילו היכא דליכא משום ביטול תורה, טוב להתפלל בציבור, כי זמן תפלה לחוד וזמן תורה לחוד. וזה אפילו היכא דמבטל מתורה, אבל היכא דלא מבטל מתורה, פשוט דצריך להתפלל עם הצבור, וכל שכן לדעת הרמב"ם ז"ל.

ובגמרא (ברכות מ"ז ע"ב, גיטין ל"ח ע"ב), מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו והשלימו לעשרה וכו'. ופריך, והאמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר (ויקרא כה) 'לעולם בהם תעבודו', ומשני לדבר מצוה שאני, ופריך מצוה הבאה בעבירה הוא, ומשני מצוה דרבים שאני. ועיין שולחן ערוך (יו"ד סי' רס"ז סע"ט), מותר לשחרר עבדו אפילו לדבר מצוה מדבריהן, כגון לצרפו למנין עשרה. ועד כתב ברמ"א (יו"ד סי' רכ"ח סכ"א), מי שנשבע שלא יכנס חבירו לביתו, ויש בית הכנסת בביתו, מקרי דבר מצוה, ומתירין לו שיבא חבירו להתפלל ברבים. הרי שלהתפלל ברבים הוי מצוה. ועיין ביאור הגר"א (שם ס"ק נ"ו). ועיין נודע ביהודה (קמא סי' ג'), דאין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך שיתפלל בעשרה, ומכל מקום שחרר רבי אליעזר עבדו להתפלל במנין.

חומר החיוב להתפלל במנין

עוד שם בברכות (ח' ע"א), כל העוסק בתורה וגמילת חסדים ומתפלל עם הציבור, מעלה עליו הכתוב כאלו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם. והנה מדמי הני אהדדי, עוסק בתורה וגמילת חסדים ותפלה בציבור. הגם דתפלה בציבור אינה אלא דרבנן, שהרי תפלה עצמה, לרוב פוסקים לא הוי אלא דרבנן, ובציבור לכולא עלמא לא הוי אלא דרבנן לכאורה. ודע כי בכוזרי (קול יהודה מאמר ג') כתב, דתפלה בציבור היא מן התורה, הביאו בחדשים גם ישנים (הל' קנ"א), ע"ש. ועיין סידור אוצר התפלה. על כל פנים פשוט וברור דמצוה להתפלל עם הציבור. ולא האריכתי בזה, אלא לפי שראיתי כמה בני תורה בעונותינו הרבים מקילין לעצמן להתפלל ביחידות, לפי שראו לפעמים אדם גדול אחד, שמחמת שלא היה יכול להתפלל עם הציבור, או משום תשש כחו, או משום טעמים אחרים, התפלל בביתו. ולכן הקילו בדבר, וח"ו להקל בדבר כי הוא חיוב גמור, וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל, ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיוכל להתפלל עם הציבור.

ידידו דושה"ט, ויה"ר שיזכה ללמוד תורה לשמה וללמדה המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חי"א סי' ס"ו]

סימן עג

חציצת כסא בתפלת שמונה עשרה

ב"ה ב' תשא התשכ"ז ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד הב' החשוב **זאב עגרט** הי"ו תלמיד מתיבתא איסטערן פארקוויי

כסא שבין המתפלל לקיר

אחדשה"ט. בדבר שאלתו אודות הנוהגין ליקח הכסא שיושבין עליה בשעת התפלה, ומשימין אותה לפניהם בשעת תפילת שמונה עשרה, ואומרים דעל ידי כן מקרי מתפלל נגד הקיר, אפילו הוא עומד באמצע בית הכנסת וכבוד מעלתו תמה, דאדרבה מבואר בשו"ע (סי' ל' סכ"א) דדבר שאינו קבוע חוצץ בפני המתפלל, וכ"ש שאין דין דבר קבוע לו, והא בירא שאין לו דין שטענדיר שמתיר הט"ז (שם סק"ה).

ונראה, דהנה טעם האיסור יש בו שני טעמים, דעת השלטי גיבורים (במרדכי ברכות ה' ע"ב), משום שלא יתפזר רואת עיניו אנה ואנה ולא יוכל לכוון. ולכן לא אסר אלא בדבר שגבוה עשרה ורחב ארבעה, אבל ספסלים וכיוצא בהן לא, דמשום דבר מועט לא אתי לידי ביטול כוונה. ולפי זה, העומד באמצע בית הכנסת ויש דבר המפסיק שאינו גבוה עשרה ורחב ארבעה, אין בו חסרון, דאין בו ביטול כוונה. אמנם הרשב"א (שו"ת ח"א סי' ל"ו) כתב הטעם, דתיבה לא מפסיק הואיל והוא תשמיש בית הכנסת, ולכן בשטענדערס שהם תשמיש בית הכנסת נמי לא מפסקי. ועיין מגן אברהם (שם ס"ק ל"ו) ומחצית השקל (שם) והפרי חדש (שם), דסבירא ליה דאפילו דבר קטן מפסיק, הביאו המשנה ברורה (שם ס"ק ס"ח), ושכן משמע בתשובת הרמב"ם (פריימן, סי' כ') הביאה הבית יוסף (סי' ל'). וי"ל דלשיטתיהו אזלי, דידוע דבתי כנסיות הספרדיים לא היו מכניסין בהם ספסלים וכיסאות, וכמו

שעדיין נוהגין בזמן הזה. אבל לדידן דלא נהיגי הכי, א"כ כל שהוא משמיש בית הכנסת לא מפסקי. ונראה דעל זה סמכו כהיום שמתפללים בפני הכסאות, ולא חיישי לליהוי דבר המפסיק, כיון דהוי מתשמיש בית הכנסת.

בסא המשמש בסטנדר

איברא דנראה לומר עוד, דנהגו כן מאחר שמעמידין לפניהם הכסא, ויכולין להשיס הסידור על הכסא בשעת תפלת שמונה עשרה, א"כ הוה ממש דומיא דשטענדיר שהתיר הט"ז, והאחרונים הסכימו אחריו על פי דעת הרשב"א הנ"ל, ומותר אליבא דכולא עלמא. וזה דבר שכיח הוא להשיס הסידור, וכל שכן ביו"ט שמתפללים במחזורים, שאין יודעים התפילות בעל פה, וגם אין להם שטענדיר, דמשימין הסידור על הכסא, וא"כ באופן כזה מותר לכולא עלמא.

ומיהו מה שכתב, ששמע שאומרים שעושין כן כדי לגאת בו דין קיר, דברים בטלים הם ואין להשיב עליהם. וקצת י"ל לפי מה שכתבתי, דממה נפשך אם הוא מתפלל מתוך הסידור, א"כ מניח הסידור לפעמים על הכסא והוי כשטענדער, ואם מתפלל בעל פה, א"כ כל שכן שצריך לסגור את עיניו, וא"כ מותר גם אליבא דהשלטי גיבורים, שהרי בעינים סגורות לא חיישינן שמא יתפזרו עיניו כמובן.

בברכת התורה בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן עד

עמידת שליח ציבור על הבימה בתפילה

תש"ל

בדבר השאלה בבית הכנסת גדול והקהל גדול, אי מותר להשליח ציבור להתפלל על הבימה שהוא באמצע הבית הכנסת כדי להשמיע התפלה לרבים, או שיש לחוש להא דאמרו (ברכות י' ע"ב), אל יעמוד במקום גבוה ויתפלל.

עמידת שליח ציבור במקום גבוה

הנה זה יותר מעשרים שנים שאירע מעשה כזה בבית מדרשי שקבלו אותי שמה. ובכל השנה התפללו לפני העמוד במזרח לפני הארון הקודש, אמנם בימים נוראים נהגו שהשליח ציבור התפלל סליחות ושאר התפילות על הבימה. ואמרו הטעם שעושין כן, כי הבית הכנסת היה ארוך מאד ואנשים בה הרבה, ואי אפשר לשמוע את הש"ץ, ולכן נהגו כן מאז נתיסד הבית הכנסת. ושאלתי אז את פי מו"ר, והתיר לי להמשיך במנהג, ומכל מקום היה לבי מהסס. [ואמנם אצל הספרדים המנהג שהש"ץ עומד על גבי הבימה באמצע בית הכנסת, אך אצל בני אשכנז המנהג לעמוד סמוך לארון הקודש]. ובמשך השנים שיימתי מנהג זה, כי הקהל היה פוחת והולך שנתישבו במקומות אחרים, כדרך פה באמעריקא.

ולאחר שנים מצאתי הדבר מפורש בירושלמי סוכה (פ"ה ה"א), הובא באבודרהם (סדר שחרית של חול) וז"ל, בימה של עץ באמצע וחזן הכנסת עומד עליה, עמד אחד מהן לקרות בתורה היה הממונה מניף בסודרין, ע"כ. מכאן נהגו ששליח ציבור עומד בתיבה להשמיע לרבים ולהוציא מי שאינו בקי, ואע"פ שאמרו אל יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל, טוב הוא זה המנהג, שאלמלא כן לא ישמעו מרוב הקהל המתאספים בבית הכנסת. וגרסינן בשבת (פ' כל כתבי דף קי"ט ע"ב), אמר ריש לקיש, כל העונה אמן בכל כחו פותחין לו שערי גן עדן וכו', ע"ש.

מבואר דכהאי גוונא שיועיל להשמעת הצבור, דוחה הטעם ש'אל יעמוד במקום גבוה', ואדרבה מנהג יפה הוא. וזה מובנים היטב דברי המהרש"א (ר"ה דף כ"ט ע"א מי' אגדות ד"ה והיה כאשר), דמדרך המתפללים בכל מקום לעמוד במקום עמוק, כמו שכתוב (תהילים קל א) 'ממעמקים קראתיך', אבל משה עלה ראש הגבעה (שמות יז י), כדי שיראו ישראל במלחמתם את ידי משה, ע"ש. ומדברי הירושלמי ראיה ברורה לדבר זה, ואריך עיון שלא הרגיש בזה.

זהירות מהמתחדשים המשנים מנהגי אבות

ומכל מקום אומר אני, דהרבה יש לדקדק בדבר בדורינו אנו, אם אין זה שמץ של התחדשות, כי בעונותינו הרבים, המתחדשים כל מגמתם לשנות ממנהג אבותינו בידינו. ואם ח"ו זה הטעם, אזי הדין דאסור לכולא עלמא. ואף שאף על פי כן מועיל להשמיע להציבור, מכל מקום מקורו מושחת מההתחדשות ואז אסור אליבא דכו"ע, ואולי גם אסור ליכנס להתפלל בבית הכנסת כזה משום מיגדר מילתא, ויש להתישב בזה. ועיין שו"ת מהר"מ שי"ק (יו"ד סי' קס"ה) בכעין זה.

סימן עה

כיסוי הראש על ידי הנחת היד

על דבר השאלה, אי יכול להזכיר אזכרה ולברך על פרי או מאכל כשמניח ידו על ראשו. והנה בשולחן ערוך (סי' נ"ח ס"ג) כתב, דהנחת יד על הראש לא תשיבא כיסוי. אך המהרש"ל (סי' ע"ב ד"ה תשובה אין) מתיר, כמו שכתב המגן אברהם (סי' נ"ח סק"ד), ועיין פרי מגדים (שם סק"ד) שכתב לסמוך על דעת המהרש"ל בשעת הדחק, ע"ש.

ברכה בשנוגע בראשו

אלא דראיתי למי שהקשה בזה, לפי מה שכתב הפרי מגדים (סי' קס"ב ס"ק י"ד), דהמגן אברהם פוסל הנוגע בשער ראשו מלברך אפילו בלי חיכוך, ודלא כרמ"א (שם ס"ח), א"כ איך יצא במניח ידו על ראשו שהרי נפסל ידו בזה. ויפה דתה בזה בשו"ת לבושי מרדכי (או"ח סי' א' במפתחות), די"ל שהניח ידו למעלה מכף היד דשם אינו נפסל, ועוד מחלקים בין תפילה לברכה. ועיין בשלחן הטהור (קאמרנא, סי' ב' סק"א). ודע דמה שנחלקו הפוסקים בהמניח ידו על ראשו, הוא דוקא במניח ידו סתם, אבל המניח ידו עם הבגד שעל ידו רצונו לומר השרוול, שנמצא שמכסה הראש בשרוול, פשוט דמועיל, שהרי אז מכסה עם הבגד, וכמו שכתוב במשנה ברורה (שם סק"י), בשם הב"ח (שם). ובזה אמרתי ליישב מה שראיתי מרבותי שהנהיגו בשעת ברכה שהיה להם רק כובע קטן [קאפיל בלע"ז] על הראש, וכשהניחו לפניהם לברך הניחו ידם על ראשם וברכו. והקשה לי חכם אחד, דמאי מועיל בזה לפי דעת המגן אברהם. והשבתי לו דודאי מועיל, דאין זה שייך להמגן אברהם. דהתם מיירי בידו ערומה, אבל הכא הרי מניח הבגד שעל ידו על הראש. וזה פשוט, וכן אני נוהג בעצמי לפעמים כשאין הכובע הגדול על ראשי. ועיין שו"ת חתם סופר (ח"ו ליקוטים סי' ב'), ותרומת הדשן (סי' י'), ובשדי חמד (אס"ד מע' ברכות סי' א' סמ"ב), דירא שמים לא יברך במלנפת קטנה, ועיין באר היטב (סי' קפ"ג ס"ק י"א). ואם הניח ידו על ראשו כנ"ל ונוסף על המלנפת, נראה דשפיר מברך, והבן.

ברכה בלא כובע

איברא, דנראה לי לומר סברא במה שנהגו להניח ידו על ראשו בשעת ברכה, אף שיש לו כובע קטן [קאפיל בלע"ז] על ראשו. לפי מה שכתב החתם סופר ושאר פוסקים דבמלנפת קטנה מותר לברך כמו שהוא, אלא שבשדי חמד כתב דירא שמים לא יברך במלנפת קטנה, ופשוט שאינו דרך כבוד ונראה ككלות ראש קלת. אבל לפי זה אם מניח ידו על ראשו נוסף על המלנפת, בזה כבר מראה ירא"ת הכבוד, ומברך לכולא עלמא אפילו לכתחילה, דכיון שיש לו המלנפת על ראשו, א"כ לענין דינא שלא יברך בגילוי הראש כבר יצא בזה, והנחת ידו על ראשו אינו מעלה ואינו מוריד בזה. ורק לענין ירא"ת הכבוד, בזה כבר יצא בידו, שהעיקר להראות בזה שאינו מקיל ראשו. וזה סברא ישרה, וא"כ ודאי יש מקום למנהג רבותינו שנהגו אף להניח ידם בלי בגד גם כן.

ולפי זה עלתה לן דהמניח ידו על ראשו עם בגדו, אז מברך אפילו בלי מלנפת קטנה לכתחילה. ובמניח ידו בלי בגדו, על כל פנים כשיש לו מלנפת מברך אפילו לכתחילה, כנלפענ"ד והבן. ועיין בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' א') מה שייך לכאן.

סימן עו

תפלה בלבוש שק

א' לסדר כי ברוך הוא התשמ"ג בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי הרה"ג המפו' ברקאי משה שפיר קאמר כו' כש"ת מוה"ר **משה נחום סאכאטשעווסקי** שליט"א בעמה"ם משכן משה באלטימאר מד.

אחשבת"ר בידידות נאמנה.

אם יש איסור להתפלל בלבוש שק

מכתבו היקר הגיעני בדבר הערתו בדברי מהרש"א (ברכות ס"ב ע"ב מי' אגדות ד"ה ק"ו), שכתב שאין להתפלל בבגד של שק מכח ק"ו דר' יוסי בר יהודה (שם), ומה שק שאינו מאוס לפני בשר ודם ראין לבא אל שער המלך' (אסתר ד ב), רקיקה שהיא מאוסה לפני מלך מלכי המלכים לא כל שכן. ותמה מעלת כבוד תורתו דלא ראה מי שהביא דברי המהרש"א. ועוד תמה מגמ' ברכות (כ"ד ע"ב) היתה טליתו של בגד ושל עור ושל שק חגורה על מתניו, מותר לקרות קריאת שמע, אבל לתפלה עד שיכסה את לבו. ומשמע היכא דמכסה לבו מותר להתפלל אפילו בבגדים אלו, ושק בכלל. ואלא לומר, דהתנא אתי לאשמועינן דאף בטלית של שק מותר להתפלל, ודלא כמהרש"א, וראה לדעת חוות דעתי בזה.

חילוק בין שק לבגד העשוי משק

הנה הגם שלעצם הדבר יפה העיר ובסמוך נפלפל בדבריו, אמנם מה שהקשה מגמ' ברכות הנ"ל, לכאורה אין כאן קושיא. דמעלת כבוד תורתו הבין בדברי המהרש"א שאין להתפלל בבגד של שק, ולכן קשה ליה מברייתא. איברא דהמהרש"א מעולם לא כתב שאין

להתפלל 'בבגד' של שק, רק בשק עצמו אין להתפלל, כלומר שלבש שק על עצמו בלי לעשותו בגד. וזה לשון המהרש"א, ומהאי ק"ו אין להתפלל בשק דלפני בשר ודם וכו'. הרי דכתב בשק דוקא, והחילוק פשוט. והק"ו הוא ממרדכי שקרע את בגדיו ולבש שק 'וילא בתוך העיר' (שם פסוק א). ולפי זה לא קשה מידי מגמרא ברכות הנ"ל, דהתם עשה לעצמו טלית של בגד או של עור או של שק. ואדרבה לדברי מעלת כבוד תורתו דהברייתא אתא לאשמעינן היתר בגד של שק, אם כן אמאי תני בגד ועור. אבל לפי מה שכתבנו אתי שפיר, דטלית לחוד ושק לחוד, וטלית של שק נמי טלית הוא, ומותר להתפלל בו אפילו להמהרש"א ז"ל, ודו"ק כי זה ברור לענ"ד.

לבישת שק בתענית ציבור

אלא אי קשיא הא קשיא, דבגמ' (תענית דף ט"ז ע"א) אהא דתנן התם מוציאין התיבה לרחובה של עיר, ואמרו שם בגמ' שעמדו ומתכסין בשקין. ומשמע דקאי בתפילה, ורש"י (ד"ה ולמה) הביא בשם הירושלמי (תענית פ"ב ה"א), שהיו חוגרין שקין ויוצאין לבית הקברות. ומיהו לפי ש"ס דילן משמע דלתפילה היו עושין, כלומר שהתפללו בשקין אלו. ואין לומר דבמקום צער ודרך צער שרי, דהא מרדכי נמי היה שרוי בצער, ואפילו הכי ילפינן דאין לבא בלבוש שק ואכתי לא מיפרך ק"ו, וק"ו הוא אפילו במקום צער.

תפילה בשלובש שק בתוספת בגד אחר

אולם יש לחלק, דדוקא בשק לחוד אין להתפלל, אבל בתוספת בגד אחר, ועליו שק או תחתיו ליכא איסור. דממרדכי ילפינן שלא היה לבוש רק שק, דהא קרע את בגדיו. ולפי זה אתי שפיר דלא הביאו הפוסקים דברי המהרש"א, דהא בשק בלבד ממילא אסור להתפלל, כדמוכח מגמ' ברכות הנ"ל דאסור עד שיכסה לבו, ואם הוא לבוש בבגד מותר להתפלל אפי' עם שק. ועיין טור ושו"ע (או"ח סי' ע"ד ס"ו) היתה טליתו חגורה על מתניו וכו', אבל להתפלל אסור עד שיכסה לבו, ע"ש. ואם כן בשק לבדו אי אפשר להתפלל, כל שכן מבגד לבד שאין להתפלל, משום שעומד לפני המלך, ואם יכסה את לבו הרי כבר אין מתפלל בשק לבד. ובתענית צבור נמי לבשו שק על בגדיהם ומתכסין בהם, וכהאי גוונא אפשר דהמהרש"א מודה דליכא איסור. [איברא דמה שאסר המהרש"א להתפלל בשק, הרי בהכרח דמיירי גם באופן שמכסה לבו בשק עצמו, דאם לא כן ממילא אסור מעיקר הדין ולא רק מצד חסרון כבוד, ואם כן הדרא קושיא על הפוסקים שלא הביאו דבריו].

תפילה בשלא לבוש באופן מכובד

ומה שנראה לפענ"ד, הא דלא הביאו המפרשים דברי מהרש"א, לפי מה שכתב בשו"ע (שם סי' צ"א ס"ה), דלא יעמוד אדם באפונדתו ולא בראש מגולה ולא ברגליים מגוליים, אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו לפני הגדולים אלא בבתי רגליים. והתוס' כתבו (שבת דף י' ע"א ד"ה רמי) דאין להתפלל יחף אלא בתשעה באב ויום כפור. ועיין ב"ח (שם ס"א וס"ו). ומיהו הטור (שם) והרמב"ם (תפילה פ"ה ה"ה) כתבו דתלוי בדרך העולם ואנשי המקום ההוא. וכן כתב הלבוש (או"ח סי' צ"א ס"ה) והברכי יוסף (שם סק"ה) ובשו"ע הגרש"ז (שם ס"ה) ע"ש.

ומבואר, דסבירא להו להפוסקים דלענין לבישה לאו דוקא שק, אלא כל בגד שלא הוי דרך כבוד לאנשי המקום לא יתפלל בו, וכל שהוא דרך כבוד יכול להתפלל בו. וכן יחף, אם מנהג אנשי המקום להתפלל יחף יכול להתפלל יחף. ועיין רש"י (ברכות דף כ"ה ע"א ד"ה אבל) ושאר ראשונים, דשאני תפלה מקריאת שמע דתפלה עומד לפני המקום. ולפי זה אתי שפיר, דשק לא גרע משאר בגדים, דאם אין דרך אנשי אותו המקום להתפלל כן, אין להתפלל בו, ואם דרך אנשי המקום להתפלל כן, מתפלל. ובזה אתי שפיר בתשעה באב ויום כפור שכן דרך להתפלל יחף מותר, ואם כן גם בתענית צבור שדרכם להתכסות בשקים שפיר מותר להתפלל. ועיין כעין זה בר"ן (יומא ע"ח ע"ב ד"ה מהו) לענין איסור הוצאה במנעלים של שעם, שמותר לצאת ביום כפור ולא הוי משא, כיון דביום כפור כולא עלמא יוצאים כן. ובחידושי (עיין שו"ת משנה הלכות ח"א סי' ר"ז) האריכתי בזה. ואם כן הכא נמי הכל תלוי במנהג אנשי המקום, וממילא שק נמי נכלל בכל שאין דרך אנשי המקום לצאת כן, ואם באמת יוצאין אז שפיר דמי לצאת ולהתפלל בו, כן נראה לפענ"ד.

רקיקה בבית הכנסת

ובאמת כי גם לענין רקיקה פסק בשו"ע (שם סי' צ' סי"ג וסי' קנ"א ס"ז) דמותר לרוק בבית הכנסת, ע"ש. והגם שהאר"י ז"ל (שער הכוונות סוף ענין ביהכ"נ) לא רק בבית הכנסת ונהג בעצמו סלסול [הביאו המג"א (סי' קנ"א סק"ט)]. מכל מקום להלכה ליכא איסור, ובהר הבית גם בזמן הזה אסור, ואם כן חילוק יש בין הר הבית לבית הכנסת דבזמן הזה. לכן בבית הכנסת הכל תלוי באנשי המקום, ושק בכלל זה, כן נראה לפענ"ד.

ובזה הנני ידידו דושה"ט ושכ"ת
בלב ונפש
מנשה הקטן

סימן עז

לבישת כובע בתפילה בזמנינו שאינו נהוג אצל מלכים ושרים

אור ליום ב׳ ויקהל התשל״ח בנ״י יצו״א

מע״כ האי צורב עוסק בחוקי חורב וכו׳ כש״ת **מאיר חיים גינזבערג** הי״ו

אחדשה״ט בידידות. בדבר שאלתו במה שהביא המשנה ברורה (סי׳ נ״א ס״ק י״ב) בשם החיי אדם (כלל כ״ב ס״ח) לנהוג כובע בשעת התפילה, כי אין דרך לעמוד לפני אנשים חשובים בכובע קטן. ושאלתו בגילו שאין הדרך בזמנינו באר״ה לקבל שרים בכובע, ושבזמננו נשתנה הענין, וא״כ לכאורה יש להקל בזה, ובפרט שמביא לידי קלקול גדול כי לפעמים היא רמעלקע [כיפה] קטן מאד.

אין בזמנינו שינוי מזמן הפוסקים

דע כי טענת המקילים הם פטפוטי דברים בעלמא, וזאת התורה לא תהא מוחלפת ופסק מרן המשנ״ב ודעימיה במקומו עומד. ומה שטוענים שאין הדרך בזמנינו באר״ה לקבל שרים בכובע, דבר זה לאו חדש הוא, וגם בערי יוראפף [אירופה] מקומות החיי אדם והמשנ״ב לא היה הדרך לקבל שרים ומלכים בכובע, ואדרבה היה נימוס וחיוב להוריד הכובע בכל מקומות של משרדי המדינה ובית משפטיהם, ואפילו בבית הספר שלהם היה חיוב להוריד הכובע. ואפילו הכי כתבו ז״ל שצריך להתפלל בכובע על הראש, שהוא משום עניוות והיפוך מחציפות שאמרו ז״ל (מסכת כלה רבתי פ״ב ה״ב), אחד גילה את ראשו, שמע מינה גלוי ראש עזות תקיפא הוא.

גדר איסור ׳ובחוקותיהם׳

אמנם באמת כי טענה זו שאין נוהגין לקבל פני שרים ולכן יש לשנות, מקורו טמא הוא, והובא למרן חתם סופר (שו״ת ח״ה, השמטות חו״מ סי׳ קנ״א) בתשובה לאחד המתחדשים אח״ר נאחז בסבך המינות שהביא איש מגרי מאלגזיי״ר ריעו של בן זיט״ו שהוליא כזבים ממגרים וכו׳, ואפרוקי הזה או אפקירי׳ אומר יען עומדים לפני מלכים ושרים פרוע ראש, ראוי לעמוד כן בבתי כנסיות ומדרשות וכו׳. ומרן החתם סופר ז״ל האריך שם, שמנהג קדוש הוא בארצות המזרח לכבד בשליפת הסנדל, ובארצות יוראפף [אירופה] הנהיג האפיפיור להסיר הכובע והמצנפת במקום שליפת הסנדל, וראוי הוא למי שאומרים על פי שכל אנושי, אך אנחנו בני ישראל בשם אלקינו נזכיר, כי הוא אמר ויהי הוא צוה ההיפוך, וחייב מיתה על עבודת פרוע ראש בלי מצנפת (סנהדרין דף פ״ג ע״ב), והצריך לעבוד עבודה יתר דוקא (זבחים דף כ״ד ע״א), ומי יבא אחר המלך יתברך שמו את אשר כבר עשהו, ומכל מקום בגבולין אין לנו אזהרה ולא חיוב מכל זה וכו׳. ומעתה נבוא לבירור שלפנינו, שליפת הסנדל דכתיב באורייתא (שמות ג ה) ׳של נעלך׳, לכן במקום שדרך לילך לפני מלכים מותר להתפלל גם כן ולית ביה משום חוקה (ע״ז דף י״א ע״א), משום דלאו מיניה הוא גמרינן דכתיבא באורייתא (סנהדרין דף נ״ב ע״ב), אם לא שמקפיד להתפלל דוקא יתר לפני התיבה חיישינן שמא מינות נזרקה בו (מגילה דף כ״ד ע״ב), אבל זולת זה שריא ולית ביה משום חוקה. אבל גילוי ראש לא מהתורה גמרינן, אדרבה התורה הקפידה על ככה בעבודת בית המקדש על כל פנים בלי מצנפת, ובעלמא נמי איננו דרך כיבוד דמייתי ראש אלא דרך קלות ראש, רק נגמר מיניהו זה אסור לנו, עכ״ד.

מבואר דאילו היה זה דרך כיבוד להם, אדרבה היה אסור לן, כיון דאינו מפורש באורייתא והיה מ׳ובחוקותיהם׳ (ויקרא יח ג). אמנם כיון דלדידהו לא הוי דרך כיבוד ולדידן הוי קלות ראש (רא״ה מסכת כלה רבתי שם), לכן שפיר צריכים להתפלל בכובע, עיי״ש היטב. ואם כן מפורש דאדרבה דוקא מפני שבהם עכשיו הכיבוד בגילוי ראש, על כן אנן בעינן דוקא להתפלל בכובע. ואתי שפיר דברי המשנה ברורה בזמן הזה גם כן, ואין לשנות אלא יש להתפלל דוקא בכובע העליון גם בזמן הזה, והשומע תבא עליו ברכת טוב.

בברכת התורה דושה״ט בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות לעיל סי׳ ו׳, חט״ו סי׳ ח׳]

סימן עח

עוסק בהחזרה בתשובה האם פטור מתפילה

ל״ג בעומר התשל״ח בנ״י יצו״א

מע״כ ידידי ורב חביבי הרה״ג כש״ת מוה״ר **דוד אקרמאן** שליט״א ירושלים עיה״ק

הפסקה לתפילה בשעוסק בהחזרה בתשובה

אחדשכ״ת בידידות. בדבר שאלתו, שלפעמים הוא עומד ומדבר עם בעל תשובה אודות השקפה ועניני יהדות וכדומה, ובאמצע מגיע זמן תפלה, ואם יפסיק משיחתו ויפנה להתפלל אולי לא יוכל לפעול עליו כל כך, ויגרם על ידי כך ירידה גדולה להבעל תשובה. אי כהאי גוונא מקרי אונס, שיוכל להתפלל ערבית שתים ולא יתפלל מנחה.

ונראה לפענ"ד, דהנה הטור (או"ח סי' נ"ג) כתב וז"ל, העוסק בצרכי צבור כעוסק בתורה דמי, פירוש לענין לעמוד מתוכו להתפלל, שגם זו שמחה הוא לו שעוסק בצרכי צבור. ויש מפרשים אותו לענין שאין צריך לפסוק כדי להתפלל, כמו שאין צריך לפסוק מתלמוד תורה להתפלל למי שתורתו אומנתו. וכן כתב בשו"ע (שם ס"ד). וכתבו האחרונים ז"ל, דהדין דין אמת הוא לכולי עלמא, שאין צריך להפסיק ולהתפלל, וכל שכן הוא מקריאת שמע שנתבאר בסימן ע' (ס"ד). עיין פרי חדש (שם סי' נ"ג) ובילקוט הגר"א (שם ס"ד) ובברכי יוסף (שם ס"ק ב'-ג'). וגדולה מזו כתבו, דאם עוסק בצרכי צבור ועל ידי זה עבר זמן תפילה אין צריך להשלים, דכאן לא היה מוטל עליו להתפלל בשעה ההיא ולא מקרי נאנס. עיין פרישה (סי' נ"ג סק"ט) ומגן אברהם (סק"ה) ואליה רבה (סק"ד), ודלא כט"ז (סי' ק"ח סק"א). וכן הסכימו האחרונים [דרישה (יו"ד סי' שמ"א סק"ג) ונקודות הכסף (על הט"ז יו"ד סי' שמ"א סק"ה) ושאר אחרונים]. ועיין כסף משנה (קריאת שמע פ"ב ה"ה) מה שכתב מרבינו מנוח, דדוקא בדורות הראשונים שהיו עוסקים עם הציבור לשם שמים. וכתב על זה הכסף משנה, דגם בזמן הזה אם אין מי שיתמדל במצוה אלא הוא, פטור מק"ש ומן התפלה. ולפי זה כיון דכאן הוי בכלל עוסק בצרכי צבור, ועוסק במצוה פטור מן המצוה, הרי הוא פטור לגמרי מן התפלה, ואין צריך להתפלל בערבית שמים. ועיין רמב"ם (תפילה פ"ו ה"ח, קריאת שמע פ"ב ה"ה).

ומכל מקום לדי אומר לי, דאין לוותר כל כך על תפלה. ואדרבה על ידי כך, יראה הבעל תשובה כמה גדולה תפלה ושאין מבטלין אותה, ואדרבה יש להסביר לו גודל ענין התפילה, ולהכניסו גם כן לבית המדרש. וממה נפשך אם הוא כבר בעל תשובה ויודע חיוב התפלה, גם הוא צריך להתפלל, ולמה לבטל התפלה בשבילו. ואם הוא עדיין לא שב מדרכו הלא טובה ואינו מתפלל, צריך להסביר לו חיוב מצות תפלה, ולהכניסו גם כן לבית המדרש, וגדולי ישפיע עליו לטוב כהאי גוונא.

והיות כי אין הזמן גדול להאריך לכן אקצר, וכל טוב ממנו לא יבצר, ידידו דושה"ט וש"ת, ויה"ר שיזכה להרבות דעת תורה ויר"ש כאות נפשו, ידידו המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ה סי' רע"ד, ח"ז סי' רי"ז]

סימן עט

אמירת תפלת מוספין ושאר תפילות בכל לשון

י"ב תמוז התשל"ה בנ"י יצו"א

למאן דלא חזינא מברכינא, יהא שמיה מברך, ה"ה מע"כ המופלא ומופלג מלא פלג וכו' כש"ת הרה"ג **משה סאכאטשעווסקי** ישיבת באלטימאר

אחדשה"ט וש"ת. יסלח לי אם לא תיאחרתיו כראוי כי לא ידעתיו, ויקבל הכבוד כפי הראוי.

ומיהו בדברי תורה כתיב 'ענה' (שבת דף ל' ע"ב). ובמה ששאל מי תפלת המוספין נאמרת בכל לשון כמו שאר תפילות. ומקום הספק היות כי בגמרא (סוטה דף ל"ג ע"א) אמרו, הטעם דתפלה נאמרת בכל לשון, משום דתפלה רחמי היא וכל היכא דבעי מצלי. ובשלמא שחרית ומנחה וערבית רחמי נינהו, אבל תפלת המוספין כתב רבינו יונה (ברכות כ"ו ע"ב ד"ה טעה), טעה ולא התפלל מוספין כל היום, אין לה תשלומין, דתפלת שמונה עשרה שהוא רחמים יש לה תשלומין שאין בקשת רחמים עובר, אבל תפלת המוספין שאינה אלא שבח, כיון שעבר הזמן אין לה תשלומין. וממילא נשמע דאינה נאמרת בכל לשון, והאריך בזה.

והנה לפלפל בדבריו היקרים לא אוכל מפני הטרדות ואבקש סליחתו, אמנם לענ"ד הדין נראה מה דלפנינו. ראשונה מה שהביא מרבינו יונה, לא היה לו להביא ממרחק לחמו אלא מדברי התוספות (ברכות כ"ו ע"א ד"ה איבעיא) וז"ל, איבעיא להו טעה ולא התפלל תפלת מנחה, לא בעי אם טעה ולא התפלל מוסף, דהא ודאי אינו מתפלל בערבית, דהיאך יקרא את הקרבנות וכבר עבר זמן מוסף, וגם לא תקינו שבע ברכות של מוסף אלא משום 'ונשלמה פרים שפתינו' (הושע יד ג), ובזה ודאי עבר זמנו בטל קרבנו (רא"ה תמורה דף י"ד ע"א). אבל שאר תפילות דרחמי נינהו (ברכות דף כ"ו ע"א), ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו (שם דף כ"א ע"א), ואין כאן עבר זמנו בתפלה אחרת, ע"כ ע"ש. מבואר מדברי התוס' להדיא, דתפלת מוסף הוא רק משום קרבנות, וכל השבע ברכות הם משום 'ונשלמה פרים שפתינו' ולאו רחמי נינהו.

אמירת שבח בכל לשון

ומיהו לעיקר דינא נראה לפענ"ד פשוט, דתפלת המוספין נמי נאמרת בכל לשון. ואמינא כמה טעמי בס"ד, חדא מרבינו יונה הנ"ל בעצמו, שכתב

דתפלת המוספין שבחא דמרא עלמא הוא. והנה עד כאן לא מצינא ליה בגמרא מהו למימרינהו בכל לשון, אלא בחיובי תורה או דרבנן על כל פנים, עיין תוספות (סוטה ל"ב ע"א ד"ה קריית) ובתוס' שאנ"ן (שם ד"ה אלו). ועיין עוד בספר מנחת קנאות (שם ל"ג ע"א) לימא קסבר רבי כל התורה כולה בכל לשון נאמרה, ומה שמירץ קושיית הטורי אבן (מגילה י"ז ע"ב ד"ה לימא) על פי דעת הרשב"א (ברכות י"ג ע"א ד"ה לימא), דכל הקריאות שאדם חייב לקרות וכו'. ועיין בספר מנחה חדשה (סוטה ל"ב סוע"א). ומכל מקום כל זה בקריאות של חיוב, אבל שבח מאדי דעלמא כוליה, פשוט דנאמרת בכל לשון, ובכל לשון לחושיתא משבחין ליה. ואדרבה כתבו המפרשים (טור או"ח סי' נ"ו, ועיין גם בתוס' ברכות ג' ע"א ד"ה ושונין) דמהאי טעמא תקנו קדיש ושאר תפילות בלשון ארמי, שהם שבחים גדולים להקב"ה, שלא יתקנאו בנו המלאכים, ואם כן בסתם שבחים, פשוט דנאמרים בכל לשון, וממילא תפלת המוספים דשבת נאמרת בכל לשון.

תפילת מוסף בנדבה

שנית נראה לפענ"ד, אפילו לשיטת התוס' דסבירא להו דתפלת המוספין הוה ליה לשם קרבן דוקא, ולא לשם שבח ותפלה. דהנה כבר כתבתי בחידושי (שו"ת משנה הלכות חי"ג סי' י"א) דתפלה תרי מילי אית בה, אחד רחמי והשני נגד תמידים. והוא, דאמרו בגמרא (ברכות דף כ"ו ע"א) תפלת השחר עד חצות רבי יהודה אומר עד ארבע שעות, וקיי"ל כרבי יהודה דעד ארבע שעות (שם כ"ז ע"א). וכתבו הרי"ף (כ"ו ע"א) והרמב"ם (תפלה פ"ג ה"א) והרא"ש (ברכות פ"ד סי' א'), דאם עבר והתפלל אחר ארבע שעות עד חצות, אף על פי שאין לו שכר תפלה בזמנה, שכר תפלה מיהא איכא. וכן כתב הטור (סי' פ"ט). ותמהו הבית יוסף (ד"ה ואם) והב"ח (ס"ב) ושאר אחרונים, מאין ראו להורות כן. וכתבתי לישב בס"ד, דהנה בגמרא (שם ע"ב) איפליגו, תפלות אי כנגד אבות תקנום או כנגד תמידים תקנום. וקיי"ל דכנגד תמידים תקנום, עיין טור (סי' ק"ז ושו"ע סי' נ"א ס"ד). ולפי זה כיון דתפלות כנגד תמידים תקנום, אם כן כמו שבמוסף, כיון דכנגד קרבנות תקנוהו אין לו תשלומים, הכי נמי תפלות לא מהני להו תשלומים. ועוד כתב הטור (סי' ק"ז) וכשם שהציבור אין מביאין עולת נדבה, כך אין מתפללין תפלת נדבה, ויחיד נמי אינו יכול להתפלל מוסף נדבה, כמו שאינו מתנדב קרבן מוסף. אמנם קשה הא אמר ר' יוחנן ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו (שם כ"א ע"א). אמנם באמת נחלקו בה הראשונים ז"ל, קצתם אומרים [ר"י בתוס' (שם ד"ה ורבי יוחנן) ועוד כמה מפרשים, הובאו בבית יוסף (סי' ק"ז ד"ה אמר ר"א)] דדוקא מספק מתפלל אבל אם ודאי לו שכבר התפלל אסור. אולם הרשב"א ז"ל (שם ד"ה הא) כתב, דהא דאמר ר' יוחנן הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו, אדרבי אלעזר קאי דאמר אינו חוזר ומתפלל, כלומר אינו רשאי לחזור ולהתפלל, דדילמא כבר התפלל ואיכא משום בל תוסיף. וקאמר ר' יוחנן אם רצה חוזר ומתפלל, דתפלה רחמי נינהו והלואי שיתפלל ויבקש רחמים כל היום כולו, ומיהו מתפלל ומתנה, אם לא התפלל זו לחובתו, ואם התפלל תהא לנדבתו.

ואבתי תקשה האיך קאמר תפלה רחמי נינהו, והלא כנגד תמידים תקנום, וקיי"ל עבר זמנו בטל קרבנו, כמו דקיימא לן להדיא לענין תפלת המוספין שאינו משלים משום דעבר זמנו. ומאי שנא בשאר תפלות שאף הם כנגד קרבנות נתקנו, ואפילו הכי קרי להו רחמים, ולא אמרינן בהו עבר זמנו בטל קרבנו, אלא אדרבה אמרינן בהו ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו. ואפילו לר"א דחייש משום בל תוסיף, מכל מקום אם לא התפלל או טעה לכולא עלמא חוזר ומתפלל, ומאי שנא מתפילת המוספים דלעולם אינו חוזר, ואמרינן בה עבר זמנו בטל קרבנו.

והנראה דהחלוק בין תפלת המוספין לשאר תפילות הוא, דשאר תפילות אית בהו תרי עניני, כנגד תמידים תקנום ואית בהו רחמי כנ"ל, אבל תפלת המוספים לא תקנו אלא כנגד הקרבנות, ולית בה רחמי כלל. וזה שדייקו התוס' וגם לא תקינו שבע ברכות אלא משום 'ונשלמה פרים שפתינו' וכו', ע"ש. והכוונה דתקון מוסף לא היה אלא בשביל הקרבנות לבד, אבל שאר תפילות דא ודא איכא בהו. ולפי זה אתי שפיר ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו, כיון דמצד הרחמים אין לו זמן אלא מצד הקרבנות, ואם כן אף לאחר שעבר זמנו בטל קרבנו, והמתפלל לאחר זמן הקרבת התמיד, בטל כוונת התפלה מטעם דכנגד תמידים תקנום. אבל מכל מקום אכתי נשאר לו חיוב אחר משום רחמים, ובזה הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו,

דרחמים כולי שעתא איכא. ואתי שפיר החלוק בין תפלת המוספין לשאר תפלות, דתפלת המוספין לא נתקן אלא בשביל קרבנות.

ולפי זה לא קשה מידי אריי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור, דלדוקא שכר תפלה בזמנה ליתא ליה, דכיון דהלד של תפלה בזמנה תלוי בתמידים, וכיון דעבר זמנו בטל קרבנו, ולית ליה תשלומים עוד לעולם, והוה ליה כמו מוספים, דכל מה שנתקן בשביל הקרבן לית ליה תשלומים. אבל שכר תפלה מיהא איכא, דעל כל פנים הלד של רחמים לא עבר זמנו, דרחמים לעולם בעי. ואתי שפיר מאד דברי הראשונים ז"ל, והבן.

ולדידן מבואר מיהו, דתפלות כנגד תמידים נמי תקנוס, ולפי זה תקשה הא דאמרו נאמרת בכל לשון, דבשלמא מלד הרחמים נאמרת בכל לשון דרחמי מינהו, אך מכל מקום לד התיקון שהוא כנגד תמידים שהוא קרבן, האיך יצא בכל לשון, ואם כן אמאי אמרו סתם תפלה נאמרת בכל לשון, ומשמע אפילו לכתחלה. [עיין רמב"ם בפירוש המשניות (סוטה פ"ז מ"א), דלכאורה מדבריו משמע דרק בדיעבד, ובזה יש לישב מה שתמה למה השמיט הלכה זו לגמרי בספרו היד, והבן, עוד כתבתי במקום אחר (שו"ת משנה הלכות ח"ג סי' פ"ג) דסבירא ליה, דרק קודם שתקנו אנשי כנסת הגדולה, היתה תפלה נאמרת בכל לשון (ראה רמב"ם תפלה פ"א ה"ד)] אלא על כרחך, דהלד של קרבן נמי נאמרת ויוצא בכל לשון, ואדרבה הא פשיטא להו, ולא היה צריך להו שום טעם לזה, אלא מלד רחמי הוא דמבעיא להו, אבל מלד הקרבן פשיטא דנאמרת בכל לשון. ואם כן תפלת המוספין נמי נאמרת בכל לשון.

תשלומין בתפילת שבת

עוד בו שלישיה, לפי מה שכתב רבינו יונה הנ"ל ושאר פוסקים, דתפלה בשבת יש לה תשלומין, אף דלא הוי תפלת רחמים אלא שבת, מכל מקום כיון שהם כנגד תפלת רחמים שהם בכל יום, יש להם תשלומים. [ועיין טור (סי' ק"ז) אי מתפללין תפלת שבת נדבה, משום דלא הוי רחמים, (עיין רא"ש תפלה פ"א ה"י)]. ומינה מיהו שמעינן לדידן, דתפלה אף שאינה של רחמים נאמרת בכל לשון, דהרי תפלת שבת נמי נאמרת בכל לשון. ואם כן הכי נמי תפלת מוספין אף דלא הוי אלא שבת, או משום 'ונשלמה פריס', מכל מקום לענין זה דנאמרת בכל לשון שוין הם. ואף דתפילת מוספין ליתא לה תשלומין, ושאר תפלות יש להן תשלומין אפילו בשבת. מכל מקום לא גרעה שבשביל זה לא תתאמר בכל לשון, דלשון התפלה אינו תלוי בדין תשלומין, דטעם אחר הוא, והבן.

'ונשלמה פרים שפתינו' בתפילת מוסף

ורביעי בקדש היה נראה, לפי מה שכתבו התוס' דתפילת מוספין הוא רק משום 'ונשלמה פרים שפתינו', ועיין רש"י (ב"מ קי"ד ע"ב ד"ה בארבעה לא מלינא), בגירסא דארבעה סדרין, כגון מועד ישועות נשיס שהן נוהגות בזמן הזה כבזמן הבית. וקדשים נמי, כדכתיב (מלאכי א יא) 'ובכל מקום מקטר מגש לשמי', ואמרינן (מנחות ק"י ע"א) אלו תלמידי חכמים העוסקין בהלכות עבודה בכל מקום, מעלה עליהן הכתוב כאלו מקריבין אותן בבית המקדש, ע"ש. מבואר דסבירא להו דקדשים הוא ממצות הנוהגות בזמן הזה. ובמקום אחר (שו"ת משנה הלכות ח"ו סי' ס"א) האריכתי בדברי רש"י אלו. ולפי זה תפלת המוספין הוא בכלל דין של העוסק בתורת עולה 'ונשלמה פרים שפתינו'. והנה לימוד התורה פשוט דנאמרת בכל לשון, אם כן דין ד'ונשלמה פרים שפתינו' נמי בכל לשון נאמרת ויוצא בה, וכיון דתפלת המוספין הוא משום 'ונשלמה פרים שפתינו', ממילא נאמרת בכל לשון, כן נראה לפענ"ד.

חובת נשים בתפילת מוסף

ובמה שהאריך בדברי הגל"ח (ברכות כ"ו ע"א) אי נשיס חייבות בתפלת מוסף, עיין נא בספרינו (שו"ת משנה הלכות ח"ו סי' ס"א) שהאריכתי קצת בענינים אלו.

ויסלח לי מאד שלא אוכל לפלפל יותר בדברי מע"כ, כי ההכרח לא יגונה, ואין הזמן גורם אפילו לפלפלת כל שהוא, ידידו מוקירו בלתי מכירו דושה"ט וכאש"ל בלב ונפש

מנשה הקטן

נ. ב. ומיהו בזמן הזה אין מתפללין אלא בלשון הקודש אפילו בשאר התפילות, כן כתבו רבותינו האחרונים ז"ל, מרן החתם סופר (ח"ו לקוטי תשובות סי' פ"ד) והישועות יעקב (או"ח סי' ק"א סק"ג) והשואל ומשיב (תניינא סי' נ"ה), וכבר האריכנו בזה בספרינו (שו"ת משנה הלכות ח"ב סי' ע"א) בס"ד.

[עיין עוד משנה הלכות ח"ח סי רמ"ד, ח"ט סי' ת"ח, חי"א סי' ע"ג, חט"ו סי' ל"ז].

סימן פ

תפלה על יראת שמים

ב"ה עש"ק לסדר וזה שער השמים התשל"א בנ"י יצו"א

מע"כ הרב הגאון המפורסם חוב"ט, חובר חיבורים מחוכמים וכו', כג"ת מוה"ר **אברהם אהרן פריים** שליט"א, אבד"ק ור"מ טאראנטא בעמה"ם משנת אברהם

אחדשב"ג. ספרו הגדול משנת אברהם מ"ג קבלתי בתודה רבה, והנני לברכו בברכת התורה ללומדיה, יה"ר שיזכה ללמוד וללמד ולהפיץ תורתו ברבים, ואם יש לו עוד השני חלקים הראשונים, אשמח לקבלם כפי אשר יושת עלי, או שאשלח לו תמורתם ספרי משנה הלכות, כפי רצונו הטוב.

תפילה על הרשעים שיחזרו בתשובה

ולהראות כי עיינתי בדבריו היקרים, הנני להגיג כאן גרגיר אחד. בספרו הביא קושית המהרש"א (ברכות י' ע"א מי' אגדות ד"ה חטאים), דמה זה שאמרה בורייא לר' מאיר, שיבקש רחמים על הרשעים דשובבותיה, דיהדרו בתשובה, הלא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים (ברכות ל"ג ע"ב). וכתב לישב שם לפי דעתו הגדולה.

ולפענ"ד היה נראה בכמה אופני. חדא, על פי מאמר הכתוב (קהלת ג יד) 'והאלקים עשה שיראו מלפניו'. ותרגומו, ובעידן דייתי פורענותא בעלמא, ה' הוא דעבד בגין דילחלין בני אנשא מן קדמוהי. ועיין רש"י שם (ד"ה ידעתי), ששבעת ימים נשתנו הלוך חמה בדור המבול, לזרוח במערב ולשקוע במזרח (רלה ב"ר לג ג), כדי 'שיראו מלפניו'. חמה חזרה לאחוריה עשר מעלות בימי חזקיהו, ובימי אחז אביו נתקצר היום ונתרבה הלילה ביום מותו, כדי שלא יהא נספד (מלכים ב' כ יא-יח, וברש"י שם), כל זה כדי 'שיראו מלפניו', עכ"ד. והנה כמו כן אנו מתפללין בשמונה עשרה בר"ה ויו"כ, ובכן תן פחדך ד' אלקינו על כל מעשיך ואימתך על כל מה שברא'ת וירא'ך כל המעשים וכו'. ולכאורה נמי תקשה, הא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים.

יראה עילאה ויראה תתאה

אמנם פשר הדבר, דודאי בידי שמים הוא להטיל יראה על העולם, אלא דידוע דתרי יראה הם (זוהר מ"א י"א ע"ב), יראה עילאה ויראה תתאה, או יראה מחמת אהבה או יראה מחמת יראת העונש. ויראה תתאה דהוא יראת העונש, בודאי בידי שמים הוא, וכמו שאמר החכם (קהלת ג יד) 'והאלקים עשה שיראו מלפניו'. וגם מבואר בכל התורה 'אם שמוע' וגו', 'ואם לא תשמעו וגו' ויסרתי אתכם' (ויקרא כו כז-כח). ובודאי על ידי היסורים יחזרו בתשובה, וכמבואר בחז"ל (סנהדרין נ"ז ע"ב) אעמיד עליכם מלך קשה כהמן, 'ואם לא ביד חזקה אמלוך אליכם ונהיה ככל הגוים היו לא תהיה' (יחזקאל כ לג). ואם כן ודאי הקב"ה יטיל אימה יתירה וביד חזקה, להחזיר את בני ישראל בתשובה. ומה שאמרו דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, היינו יראה עילאה מחמת אהבה, ועל זה אמר הכתוב (דברים י יב) 'מה ה' אלקיך שאל מעמך כי אם ליראה', והיינו יראה עילאה.

ולפי זה מיושב קושית המהרש"א ז"ל, דיש לומר דכוונת בורייא היתה שיתפלל עליהם ר' מאיר שיחזרו בתשובה, והיינו שמן השמים יטילו עליהם אימה יתירה ופחד עד שיחזרו בתשובה. ובתפילה באהבה רבה אומרים, והאר עינינו בתורתיך ודבק לבנו במצותיך ויחד לבבנו לאהבה ולירא'ה את שמך. משמע לכאורה דאפילו על יראה עילאה, דהיינו לאהבה ולירא'ה את שמך, נמי מתפללין לה' ויחד לבבנו לאהבה ולירא'ה את שמך. ולכאורה הא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. ואולי י"ל דהתפלה הוא רק שהשי"ת יאיר עינינו בתורתו וידבק לבנו במצותיו, וממילא על ידי זה נזכה ליראה. או יאמר בדיוק הלשון ויחד לבבנו לאהבה, ולא קאמר ותן בנו אהבה ויראה, אלא שהשי"ת ייחד לבבנו וממילא אנו נוכל ליראות מלפניו, ואם כן אין מתפללין אלא ליחוד הלב ולא על עצם המעשה. ומה שתירץ המהרש"א דלעצמו שפיר אפשר להתפלל, להנ"ל אין צריך לזה.

תפילה להסיר היצר הרע

והשנית נראה לפענ"ד, לפי מה שאמרו בגמ' (ברכות ל"ב ע"א), אמר רבי חמא ברבי חנינא, אלמלא שלש מקראות הללו נתמוטטו רגליהם של שונאי ישראל, חד דכתיב (מיכה ד ו) 'ואסר הדעותי', וחד דכתיב (ירמיה יח ו) 'הנה כחומר ביד היוצר כן אתם בידי בית ישראל', וחד דכתיב (יחזקאל לו כו) 'והסירותי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר'. ועיין רש"י שם (ד"ה נתמוטטו), אבל עכשיו יש לנו פתחון פה. והנה תיקנו ז"ל להתפלל וכוף את יצרינו להשתעבד לך, ותצילנו מאדם רע מיצר הרע, ודבקינו ביצר הטוב וכו'. ועל הכל תקשה הא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. ומה שתירץ

המהרש"א דלעצמו שפיר מתפלל, אכתי תקשה דהני כלהו בלשון רבים נאמרו, דמשמע דמתפלל גם על אחרים עמו.

אמנם נראה, דודאי ירא שמים לאו בידי שמים הוא, אבל בידי שמים הוא להסיר היצר הרע המשטין אותנו. ועל דרך שאמרו (ברכות י"ז ע"א) גלוי וידוע לפניך שרצונו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה. ואמרו, ותגבר בשטן לבל ישטיננו (תפלה לש"ץ בימים נוראים קודם מוסף). ועיין תוס' (הובא בעין יעקב ע"ז ג' ע"א ד"ה גדול), טעמא דגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה, מפני שהמצווה יש לו יצר הרע. וממילא בישראל אי לאו השאור שבעיסה היצר הרע, לא היו חוטאים, וודאי היו חוזרים בתשובה. ולזה ודאי יכול להתפלל להקב"ה שיסיר לו היצר הרע, ועל דרך שאמרו והסר שטן מלפנינו ומאחרינו. וכיון שכן אתי שפיר מה שאמרה ברוריא שיתפלל אהני בריוני דלהדרו בתיובתא, דכיון שיתפלל עליהם ויסיר מהם התאוות והיצר הרע ממילא יחזרו בתשובה, ומיושב שפיר קושית המהרש"א ז"ל.

תפילה להיות בחברת צדיקים

והשלישית נראה לפענ"ד, על פי מה שכתב החינוך (מצוה ט"ז), כי האדם נפעל לפי פעולותיו אם טוב אם רע, ואפילו רשע גמור בלבבו וכל יצר מחשבתו לבו רק רע כל היום, אם יערה רוחו וישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ובמצוות ואפילו שלא לשם שמים, מיד ינטה אל הטוב ומתוך שלא לשמה בא לשמה (פסחים דף נ' ע"ב), ובכח מעשיו ימית היצר הרע, כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות, ואפילו אם יהיה אדם צדיק גמור ולבבו ישר ותמים, חפץ בתורה ובמצות, אם אולי יעסוק תמיד בדברים של דופי כאילו תאמר דרך משל שהכריחו המלך ומיגהו באומנות רעה, באמת אם כל עסקו תמיד כל היום באותו אומנות, ישוב לזמן מן הזמנים מצדקת לבו להיות רשע גמור. כי ידוע הדבר ואמת, שכל אדם נפעל כפי פעולותיו, לכן אתה רואה גם רואה מה מלאכתיך ועסקיך, כי אחריתם תמשך ואתה לא תמשכם, ע"ש.

והנה ודאי כי 'מה' מצעדי גבר כוננו' (תהלים לז כג), ואין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה (חולין דף ז' ע"ב), לבד מירא שמים. אבל בידי שמים הוא, להכריחו להיות בין אנשים צדיקים ולברור לו עסק בין צדיקים ולומדי התורה שומרי המצות, ולהיות פרנסתו עמהם כל היום, וממילא יוכרח גם כן להיות כמוהם. ואם כן יש לומר דהיינו שאמרה ברוריא שיתפלל עליהם שיחזרו בתשובה, והראשון נראה.

אלא דבעיקר הדברים כנראה דדא הוא מחלוקת, דהנה בגמ' (תענית דף כ"ג ע"ב) מצינו באבא חלקיה ואשתו שהתפללו על הגשם, ואתי מטרא מצידה, ואמר משום דהנהו בריוני דהוו בשיבבותן, אנא בעי רחמי דלימיתו, והיא בעיא רחמי דליהדרו בתיובתא ואהדרו. ופירש רש"י (שם ד"ה בריוני), בורים עמי הארץ, ע"ש. הנה מבואר דאבא חלקיה סבירא ליה כר' מאיר, וברוריא כאשת אבא חלקיה. ואולי יש לדייק לשון בעיא רחמי גבי אשת אבא חלקיה, דבאמת מצד הדין לא מעלי, רק מצד רחמים, ויש להאריך בזה. ובתשובה אחת להגאון ר' ישראל וועלץ (שליט"א) [זצ"ל] (שו"ת משנה הלכות ח"ו סי' כ"ח) האריכתי בזה בס"ד (ועיין בתשובה הבאה).

ובגמרא איתא (סוטה י"ד ע"א), שאמר לו הקב"ה [למשה רבינו] כלום אתה מבקש אצא לקבל שכר, מעלה אני עליך כאילו עשיתם, שנאמר (ישעיה נג יב) 'לכן אחלק לו ברבים וגו' והוא חטא רבים נשא ולפושעים יפגיע'. ודרשו 'והוא חטא רבים נשא', שכיפר על מעשה העגל. 'ולפושעים יפגיע', שביקש רחמים על פושעי ישראל שיחזרו בתשובה, ואין פגיעה אלא תפילה שנאמר (ירמיה ז טז) 'ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם רנה ותפלה ואל תפגע בי'. וכתב המהרש"א (מי' אגדות ד"ה ולפושעים), דמפורש בקרא שבקש עליהם שיחזרו בתשובה, שנאמר (דברים ה כו) 'מי יתן והיה לבבם זה כל הימים' וגו', ע"ש. מבואר על כל פנים, דגם משה רבינו התפלל על פושעים שיחזרו בתשובה. ופלא על רבינו המהרש"א שבכאן, שלא הרגיש כלום מקושייתו בברכות (דף י' ע"א). ולפי מה שכתבתי אתי שפיר.

ידידו דושה"ט בלב ונפש

[עיין עוד משנה הלכות ח"ו סי' ב"ז–ב"ח]

סימן פא

תפילה על רשעים ומינים

ב"ה ד' מנחם אב התשכ"א ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד ידיד נפשי רב האי גאון, מרי דחיטי, פאר הדור עמוד ההוראה, המפורסם לשבח ולתהלה בתוך עם ישראל, וו"ח ועניו וכו', כבוד הדר"ג מוה"ר **ישראל וועלץ** (שליט"א) [זצ"ל] ראב"ד דק"ק בודאפעסט ירושלים עיה"ק תצו"א

תפילה על רשעים שיחזרו בתשובה

העיר כבוד גאונו (רמה דברי ישראל מ"ג סי' ל"ג) אמה שכתבתי בספרי (משנה הלכות מ"ג סי' כ"ט), דגם על מינים יש להתפלל עליהם שישובו לה'. וכבוד גאונו כל יקר ראתה עינו, והביא מחיי אדם (כלל כ"ד אות י"ז), שלא לומר בברכת ולמלשינים 'וכל עושי רשעה'. ובשם הגאון רבי דניאל פרוסטיץ ראב"ד בב"ד של מרן החתם סופר ז"ל כתוב (ליקוטי חבר בן חיים בהגהות על החיי אדם שם), דלכן אין לומר 'עושי רשעה', דגם העובר על איסור דרבנן נקרא רשע (רמה קידושין דף נ"ט ע"א). וכן בספר שערי רחמים מהגר"א ז"ל (דיוקים בנוסח התפלה והברכות) כתב, נוסח ולמלשינים כו', שיש לומר וכל הרשעה כרגע כו', ע"ש יתמו חטאים כו' (תהילים קד לה), ולא לומר 'וכל עושי רשעה' כי אין לדיק וכו' (רמה קהלת ז כ). ובסדור עבודת ישראל כתב, לומר 'וכל מעשה רשעה' דהיינו אחרים. ובילקוט הגרשוני לדודי זקני (או"ח סי' תר"ל אות ג') כתב וז"ל, במחבר (שם סעיף ט"ז), לריך שיאמר וכו' 'ארורים כל עובדי אלילים' וכו', ובטור (שם) כתב בשם הירושלמי (עי' מגילה פ"ג ה"ז), שלריך לומר 'ארורים הרשעים' כו'. והעלה, דיותר טוב לומר 'ארורים כל עובדי אלילים' כלשון המחבר, דאם יאמר 'ארורים כל הרשעים', מי יודע אם אינו מקלל מ"ו גם את עצמו בזה, עכ"ל. ומוכח מכל הני דברכת ולמלשינים הוא ארורת הרשעים, ע"כ.

טעם תפילת 'ולמלשינים'

הנה ודאי הלדק בזה את כבוד גאונו (שליט"א) [זל"ל], דאם יאמרו 'וכל הרשעים' הוא ארורות הרשעים ממש וכפשטות הדברים, ולכן חפשו אופנים מאופנים שונים. ובאמת מקרא מלא הוא שאמר דוד המלך ע"ה, 'בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי און להשמדם עדי עד' (תהילים נב ח), 'כי הנה אויביך ה' כי הנה אויבך יאבדו' וגו' (שם פסוק י). וגם לשון הרמב"ם ז"ל (תפילה פ"ב ה"א), בימי רבן גמליאל רבו האפיקורסין וכו', עמד הוא ובית דינו והתקין ברכה אחת, שתהיה בה שאלה מלפני השם לאבד האפיקורסין וכו'. הרי מפורש כתב להתפלל על האפיקורסין שיאבדו, וזה ברור.

תפילה על הרשעים

אולם לריך עיון מהא דברוריה שאמרה לרבי מאיר (ברכות דף י' ע"א), מי כתיב 'יתמו חוטאים', 'חטאים' כתיב (תהילים קד לה). גם הלא מקרא מלא דבר הנביא (ישעיה כז יג), 'ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מלרים והשתחוו לה' בהר הקודש בירושלים', וכן כתוב (שמואל ב' יד יד), 'לבלתי ידח ממני נדח'. וגם ירבעם תפשו הקב"ה בבגדו, ואמר ליה חזור בך ואני ואתה ובן ישי וכו' (סנהדרין דף ק"ב ע"א). ובזוה"ק (פר' וירא במדרש הנעלם מ"א דף ק"ה ע"א), אמר רבי מנחם לו לאדם להתפלל על הרשעים כדי שיחזרו למוטב ולא יכנסו לגיהנם, דכתיב (תהילים לה יג) 'ואני בחלותם לבושי שק' וגו'. ואמר רבי אסור לו לאדם להתפלל על הרשעים שיסתלקו מן העולם, שאלמלא סלקו קוב"ה לתרח מן העולם כשהיה עובד עבודה זרה, לא בא אברהם אבינו לעולם, ושבטי ישראל לא היו, והמלך דוד ומלך המשיח, והתורה לא נתנה, וכל אותם הלדיקים והחסידים והנביאים לא היו בעולם. והנה תרח היה עובד עבודה זרה (יהושע כד ב), ואפילו הכי אמר רבי דאסור לו לאדם להתפלל שימות, אלא אדרבה יתפלל שיחזור בתשובה. ובגמרא (סנהדרין דף ק"ה ע"ב, ורמה ברכות דף ז' ע"א) נראה דאפילו מין אסור לקללו בידי שמים, אף שהוא מן המורידין ולא מעלין (ע"ז דף כ"ו ע"ב). וכן כתבו התוספות (שם דף ד' ע"ב ד"ה שמע מינה), ורמה בתוספות ברכות (שם תוד"ה ההוא) שהבאתי בספרי (שם). והא דאמרו במדרש (ב"ר פ' מט א), כל המזכיר רשע ואינו מקללו עובר בעשה, מה טעם 'שם רשעים ירקב' (משלי י ז). פירש היפה תואר (שם ד"ה ואינו), דהיינו ברשעים שכבר מתו.

ובשער היחודים כתב (פ' י"א יחוד להשיב בתשובה לאיזה משומד), נתן מורי ז"ל לאיש אחד שנשתמד להחזירו בתשובה, והועיל לו ושב לדת ישראל וכו'. והוא בדף כ"ג ע"ב מדפי הספר דפוס לעמבערג. ובשו"ע האר"י ז"ל (הל' תפילה סעיף י"א) כתב וז"ל, והנה מי שיחזיר בתשובה איזה רשע או איזה מומר מדת ישמעאלית, יכוין הכוונה שנתן מורי ז"ל לאחד בעד בנו שנשתמד להחזירו בתשובה, והועיל לו ושב לדת ישראל. והוא כי בברכת השיבנו, שבברוך אתה ה' לריך לכוין כנזכר, וקודם חתימת הברכה יאמר, יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו שתתחור חתירה מתחת כסא כבודך לחזור בתשובה שלמה כל פושעי עמך ישראל וכו'. ועיין בהגהות מרמה כהן (שם), שהוא היה להר"ם אלשיך ז"ל שנשתמד בנו והועיל להחזירו, ע"ש.

החזרה בתשובה למשומד

דין מורידין ואין מעלין בזמנינו

עוד ראיתי קדוש אחד מדבר, הגאון בעל חזון איש ז"ל (יו"ד סי' ב' אות ט"ז) וז"ל, ונראה דאין דין מורידין (ע"ז דף כ"ו ע"ב) אלא בזמן שהשגחתו יתברך גלויה, כמו בזמן שהיו נסים מצוין ומשמש בבת קול, ולדיקי הדור תחת השגחה פרטית הנראית לעין כל, והכופרים אז היו בגליות מיוחדות בהטיית הילר לתאוות והפקרות. ואז היה ביעור רשעים גדרו של עולם, שהכל ידעו כי הדחת הדור מביא פרעניות לעולם ומביא דבר וחרב בעולם. אבל בזמן ההעלם שנכרתה האמונה מן דלת העם, אין במעשה הורדה גדר הפירלה אלא הוספת הפירלה, שיהיה בעייניהם כמעשה השחתה ואלמות ח"ו. וכיון שכל עצמנו לתקן, אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון, ועלינו להחזירם בעבותות אהבה ולהעמידם בקרן אורה במה שידינו מגעת, עכל"ק.

וכבר ראיתי לחכם אחד שהתפלא בדברי החזון איש, מאין הוציא דין זה שמשתנה לפי המקום והזמן, ולא מצא מענה. אבל מ"מ נראה מכל אותם המקומות, דאין להתפלל על המינים שימותו ואין להורגם. ולפי דעת החזו"א עלינו להחזירם למוטב, וכמו שכתוב בזוה"ק (שם), ופלא שלא הביא לעצמו ראיה מזוה"ק הנ"ל. וכן מצאנו בנח שלא התפלל על אנשי דורו, אף שהיו אפיקורסין גמורין, שנענש ודרשו אותו לגנאי (ראה זו"א נח מ"א דף ל"ט ע"א), ומשה שהתפלל על ישראל אחר חטא העגל אפילו שהיו עובדי ע"ז, הטיב ליה להקב"ה (ראה ברכות דף ל"ב ע"א), ולא עוד אלא שסבר הלוחות לדונן כפנויה ולא כאשת איש (שמו"ר כי תשא פר' מו), והודה לו הקב"ה ואשרו, יישר כחך שסברת (שבת דף פ"ז ע"א). וכן אברהם התפלל על אנשי סדום שהיו אפיקורסין ורשעים גמורים, שימחול להם בשביל הצדיקים (בראשית יח כג-לג).

חילוק בין רשע לעצמו למסית ומזיק

אשר לכן נראה לפענ"ד בס"ד לומר דבר חדש, ולחלק בין מין למין. כלומר, דמין שהוא רשע או אפיקורוס לעצמו, אבל אינו מסית ומדיח לאחרים ואינו מזיק לנו, ואינו מתערב בין היהודים כלל ועכ"פ לא להסית. מין כזה אין מתפללין עליו לאבדו, ואדרבה מתפללין עליו שישוב, ועד יום מותו תחכה לו לתשובה אם ישוב מיד תקבלו באהבה. וכעין זה היה אחר, שאמר לרבי מאיר חזור בך כי כבר הגענו לתחום שבת, שמבדל בפרסאות רגלי הסוס (חגיגה דף ט"ו ע"א). הרי דאף שהיה מין, מ"מ לא רצה להסית לר"מ ולהדיחו מה', ואדרבה אמר ליה חזור בך, וודאי שגם לאנשים אחרים לא היה מסית ומדיח, אלא לעצמו היה רשע גמור. ומה שאיתא בירושלמי (חגיגה פ"ב ה"א), שהיה מצער לבני ישראל והיה מצוה למלכות שיעבידום בשבת, ולא יתנו להם לעשות שנים כאחד משום דשנים שעשאוהו פטורים אלא יעשו כל אחד ואחד, ע"ש. בתשובה אחרת (ח"ד סי' נ') האריכתי בזה בס"ד. ועל מין כזה מצוה להתפלל שיחזור בתשובה. אבל מינים שהם מסיתים ומדיחים ח"ו לבני ישראל לשוב מאחרי השם, על אלו וכיוצא בהן מתפללין שיאבדו במהרה.

והילוק זה מוכרח בלשון הרמב"ם (שם) שכתב וז"ל, בימי רבן גמליאל רבו האפיקורסין בישראל, והיו מצירים לישראל ומסיתין אותן לשוב מאחרי השם, וכיון שראה שזו גדולה מכל ערכי בני אדם, עמד הוא ובית דינו, והתקין ברכה אחת שתהיה בה שאלה מלפני השם לאבד האפיקורסין, וקבע אותה בתפלה כדי שתהיה ערוכה בפי הכל, ע"כ.

והרואה ישמומם באריכות לשון הרמב"ם אשר כל אות ואות ספור ומדוד, דלפום ריהטא היה לו לקצר ולומר, בימי רבן גמליאל רבו האפיקורסין בישראל עמד הוא וב"ד וכו'. ומאי קמ"ל שהיו מצירים את ישראל ומסיתין אותן לשוב מאחרי השם וכו', וכי זה נוגע להלכה של הברכה. ונראה ברור דהרמב"ם בא להשמיענו דין זה בברכה זו. והוא, דלולא שהיו האפיקורסין מסיתין ומדיחין ומצירים לישראל, לא היה רבן גמליאל מתקן תפלה להתפלל עליהם שיאבדו, אלא שכיון שהיו מסיתין ומצירין לישראל והיו מזיקין לישראל התפלל עליהם שיאבדו. וממילא אפיקורסין ואפילו מינים שאינם מסיתים ומצירים לישראל, במקומם עומדים עד שישובו, ועליהם לא שייך להתפלל שיאבדו, כך נראה לפענ"ד.

ולפי זה הכל יבוא על מקומו בשלום, דודאי קיימא לן כברוריה, דיתמו 'חטאים' כתיב ולא 'חוטאים' (ברכות דף י' ע"א). אולם אפילו הכי תקנו תפלת 'ולמלשינים' להתפלל עליהם שימותו, דהיכא שהם מזיקים לישראל, גם ברוריה מודה שיש להתפלל עליהם שימותו. ומה מתקו בזה דברי גאון דורינו בעל חזון איש ז"ל, וגם דברי הזוה"ק ושאר פוסקים שהבאתי לעיל שאסור להתפלל עליהם שימותו, ואנחנו מתפללים עליהם שימותו, דבאמת הכל תלוי באיזה מין קאמר.

ביאור נוסח ברכת 'ולמלשינים'

ועל פי זה אמרתי לישב קושיא עצומה שהקשה רבינו מנוח, הביאו הכסף משנה (שם) וז"ל, ואם תאמר אם כן דמפני האפיקורסין תקנו, היה להם להתחיל

'ולאפיקורסין אל תהי תקוה' וכו', ע"ש. והוא תמיה עצומה, ובפרט לגירסתינו דאין אנו מזכירין אפיקורסין כלל, העיקר חסר מן הספר. אמנם לפי מה שכתבתי אתי שפיר, ואדרבה מכאן ראיה דהתקנה לא היתה אלא על המינים והאפיקורסין שהיו מלשינים לישראל, ומגיריס להם ומסיתים אותם מהשם, ולא על סתם אפיקורסין. ולכן תקנו לשון הברכה 'ולמלשינים אל תהי תקוה', שזה כולל כל המלשינים ומגירים לישראל, ולא התחיל 'ולאפיקורסין' כקושית הרב מנוח הנ"ל, דבאמת לאו כולם בכלל, והתקנה לא היתה אלא על המלשינים, וזה נכון בס"ד.

ובזה יש לתרץ נמי קושיה אחת, מה שיש לדייק בגמרא (ברכות דף כ"ח ע"ב), אמר להם רבן גמליאל לחכמים, כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת הצדוקים, עמד שמואל הקטן ותקנה, לשנה אחרת שכחה. והדברים לכאורה צריכים ביאור, למה דוקא בברכה זו לא היה מי שיתקנה, עד ששאל רבן גמליאל כלום יש אדם שיודע לתקנה. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר, דרבן גמליאל ראה סתירות הללו, ושצריך חכמה יתירה לתקן ברכה שיעלה לדברי הכל, ולא היה מי שיכול לתקן תפלה כזו שהוא כעין תפלה למחצה, עד שעמד שמואל הקטן ותקנה בלשון 'ולמלשינים', שתקנה באופן דרק הם יכללו וכיוצא בהם אבל לא השאר.

ובזה אתי שפיר נמי מה שאמר דוד בתהילים (לב ח), 'בפרח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי און להשמדם עדי עד', 'כי הנה אויבך ה' וגו' יתפרדו כל פועלי און' (שם פסוק י). רצה לומר, כיון שהם פועלי און ומגירים לישראל, לכן התפלל עליהם להשמידם.

ביאור מעשה דברוריה ור' יהושע בן לוי

וידידי הרה"ג ר' יהושע כ"ץ (שליט"א) [זצ"ל] אב"ד סאמבאטהלי העיר לי, דהרי בעובדא דרבי מאיר (ברכות שם) נמי הוה מצערי להו הנהו בריוני, ואפילו הכי אמרה ליה ברוריה להתפלל שישבו ולא ימותו. ובאמת חשבתי על זה בעת כתבי, אבל לדידי אין כאן קושיא. חדא, דהרי הנהו בריוני לא היו מסיתים ומדיחים, אלא רשעים ומצערים ליה לר"מ שלא היה יכול לסבול רשעתם, ועיין מהרש"א (חידושי אגדות שם). ומשום צערא דר"מ אכתי אין כדאי לו להתפלל עליהם שימותו, אלא או יסבול או יתפלל להדרו בתשובה, אבל לא כן במסיתים. גם הא דגמרא (שם דף ז' ע"א) בההוא צדוקי דהוה בשבבותיה דרבי יהושע בן לוי, הוה קא מצער ליה טובא בקרא, ורצה לקללו ולא אסתייע מילתא. נראה דהתם נמי משום דהצער היה לו לריב"ל בעצמו, שהיה לו צער מקראי שהיה שאלו. ועל זה דייקו בגמרא שהיה מצער ליה בקראי, ולכאורה למה ליה לפרש במה היה מצער ליה, ובמעשה דרבי מאיר (שם דף י' ע"א) ואבא חלקיה (תענית דף כ"ג ע"ב) לא פירשו במה הוה מצער להו. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר, דאילו היה כותב סתם הוה מצער ליה, הוה אמינא אפילו בהסתה וכדומה, וכהאי גוונא ודאי היה מצוה עליו לקללו ולאבדו בתפלה. לכן פירשו בגמרא דלא היה הצער אלא מקראי, והיה קשה לריב"ל לסבול, אבל כיון שלא היה מסית ומדיח, כהאי גוונא יותר טוב לצדיק לסבול מעט ולא יאבד הרשע מב' עולמות, דרחמיו על כל מעשיו כתיב (תהילים קמה ט).

ובזה יש לומר לומר דבר נכון בס"ד בהמשך הגמרא ברכות (שם), אמר לה ההוא צדוקי לברוריה, כתיב (ישעיה נד א) 'רני עקרה לא ילדה', משום דלא ילדה רני. אמרה ליה, שטיא שפיל לסיפא דקרא וכו', אלא מאי עקרה לא ילדה וכו' שלא ילדה בנים לגיהנם כותייכו. ויש לדקדק למה אמר זה דוקא לברוריא, וי"ל לפי שראה שדרשה 'יתמו חטאים' ולא חוטאים, וצריך להתפלל על הרשעים להדרו בתשובה, א"כ לשיטתה יותר טוב שיולדו אפילו רשעים ויתפללו עליהם להדרו בתשובה. וברוריא בחכמתה בנתה בית השיבה לו, דודאי על רשעים שאינם מזיקין אנו מתפללים להדרו בתשובה, אבל בנים צדוקים כותייכו שאתם מסיתים ומדיחים, רני שלא ילדה, דהם כולם לגיהנם.

ביאור תיבת 'בריונים'

אלא דבעיקר הדברים קושיא מעיקרא ליתא מהא דרבי מאיר. והוא דבגמרא גרסינן, הנהו בריוני דהוו בשבבותיה דר"מ וכו'. ובתענית (שם) באבא חלקיה ואשתו שהתפללו למיטרא, וסליק עני מלידה קודם לדידיה, ואמר משום הנהו בריוני דהוו בשיבבותן, אגא בעי רחמי דלימיתו והיא בעיא רחמי דליהדרו בתיובתא ואהדרו. ופירש רש"י (ד"ה בריוני), בורים עמי הארץ. ע"כ. הרי דבריוני אינם בכלל מינים ואפיקורסין אלא בורים עמי הארץ, ועלייהו ודאי אין להתפלל שימותו. וא"כ קושיא מעיקרא ליתא, דודאי עם הארץ ומין ואפיקורס תרי מילי נינהו. ואפילו לענין מן המורידים, בורים ועמי הארץ אינם מן המורידים. ולפי זה יש ליישב כל הני מקומות דלא דמי. ופלא על האחרונים שלא הרגישו בזה. גם הגאון רבי עקיבא איגר בגליון הש"ס (ברכות שם) ציין לדברי גמרא תענית שם, ופלא שלא ציין לעיין ברש"י, וכנראה שלא הרגיש בזה, ואולי מקום הניחו לי להתגדר בו, וה'

יאיר עיני. עוד יש לומר, דהרי חטאים הם שוגגים (יומא דף ל"ו ע"ב), ולא מזידין כמסיתים ומדיחין, ואחי שפיר מעשה דברוריה.

מינים בגלגול ראשון ושני

שנית אני אומר, לפי מה שכתב האלשיך הק' (רוממות אל, תהילים לג ט) על הפסוק 'להשמדם עדי עד' (שם פסוק ח), שהקשה כי איך אמרנו להשמדם עדי עד שנראה שהוא בדור ראשון או שני, והלא לעומת זה ידענו שאדרבה לבלתי ידח ממנו נדח מגלגל פעמים ושלש עם גבר, על כן להשיב על זה אמר ואתה מרוס כו'. וכתב שם עוד (פסוק י), ותראה כי עדיין הם אויבך בגלגול השני הנה הנם אויבים לך כבתחלה וכו', ואם חוזרים שלשית ותראה עדיין כי הנה אויביך, אז יאבדו לגמרי, והאבדון הוא כי יתפרדו מאתך וילקה שרשם הדבק בשכינה, ע"ש. ומעתה לפי זה אפילו מין בדור ראשון ושני אכתי אין לקללו, שמא יחזור בתשובה, דהקב"ה עדיין מתנהג עמם ברחמים, אלא בדור שלישי שלא יחזור עוד לעולם, אז מותר לקללם. ולפי זה נמי אתי שפיר כל הפוסקים מקושיות ומסתירות, דבמקום אחד אמרו שאין להתפלל עליהם על אבדון, ובמקום שני אמרו שצריך להתפלל עליהם, דבאמת יש לחלק בין מין למין, ובאיזה דור הוא נמצא.

ובזה אתי שפיר נמי, דלא היה מי שיתקן תפלה זו, עד שאמר רבן גמליאל (ברכות דף כ"ח ע"ב) כלום יש מי שיודע לתקן. דלזה צריך להיות בעל רוח הקודש גמור, לידע ולראות איזה הוא מין מדור זה ואיזהו הוא מדור אחר, ולאיזה ראוי לקללו ולאיזה אסור, ובא שמואל הקטן ותקנה.

ומזה נמצאו בזה דברי החזו"א ז"ל, דעכשיו אין מורידים כיון דאיכא הסתרת פנים. ולפי דעת האלשיך ודאי כן הוא, דכל זמן שהצדיקים הם תחת השגחה פרטית, יודעים איזה מין שכבר מותר להרגו ובאיזה דור הוא, אבל עכשיו דאיכא הסתרת פנים בעונותינו הרבים, נשתנה הענין ועלינו להתפלל עליהם שישובו.

מין שיצא ממנו זרע בשר

ועוד שלישה נראה לי חילוק בין מין למין. כלומר, דמין שלא יצא ממנו זרע מעליא מותר לקללו, אבל מין שיצא ממנו זרע מעליא, אסור לקללו ולהתפלל עליו שימות, אלא יתפלל עליו שישוב לה'. וחילוק זה מוכרח מזוה"ק שהבאתי לעיל, אמר רבי אסור להתפלל על הרשעים שיסתלקו מן העולם, שאלמלא סלקו הקב"ה לתרח מן העולם לא היה בא אברהם וכו'. נראה מפורש דהטעם שאסור להתפלל עליהם שיסולקו, הוא דילמא נפק מינייהו זרעא מעליא. וא"כ היכא דברור לן דלא נפיק מיניה זרעא מעליא עד סוף כל הדורות, מותר להתפלל עליהם שימותו, ואדרבה כהאי גונא מקיים 'ובערת הרע מקרבך' (דברים יג ו). וגם זה ראיה ברורה מזוה"ק שם בסופו שסיים, אמר רבי יהודה כיון שרואה הקב"ה שלא נמצא בראשים כלום מכל אותם העניינים, מה כתיב (בראשית יט ח), 'ויבואו שני המלאכים סדומה', ע"כ. הרי מפורש דהיכא דברור ליה דלית ליה מגרמיה כלום מותר להשחיתו. ודבר זה מתורת משה רבינו למדנו דכתיב, 'ויפן כה וכה וירא כי אין איש ויך את המצרי' וגו' (שמות ב יב). ופירשו חז"ל (שמו"ר א כט), ראה שאין עתיד לצאת ממנו זרע כשר.

בביאור לשון תפילת אברהם אבינו על סדום

ובזה היה נראה לומר פרפרת נאה, ליישב מה שקשה לכאורה בלשון התפילה שהתפלל אברהם על אנשי סדום, 'אולי יש חמשים צדיקים' וגו' (בראשית יח כד), 'ויאמר ה' אם אמצא בסדום חמשים צדיקים' וגו' (שם פסוק כו). הנה אברהם אמר 'אולי יש', והקב"ה השיב לו 'אם אמצא' בלשון מציאה. ובהמשך הדברים אף אברהם אמר, 'אולי ימצאון שם ארבעים' (שם פסוק כט), 'ימצאון שם שלשים' (שם פסוק ל), 'ימצאון שם עשרים' (שם פסוק לא), 'ימצאון שם עשרה' (שם פסוק לב), בכולם נקט לשון ימצאון ולא אמר 'אולי יש' כמו בראשונה. ולפי הנ"ל יש לפרש, דאברהם התפלל בתחילה 'אולי יש שם', היינו שהם כבר בעולם, יסלח להם למען הצדיקים. והקב"ה אמר לו, שלא רק שאם יש כבר, אלא אפילו ימצא חמישים צדיקים בסדום בתוך העיר, כלומר שאינם עדיין אבל עתידים לצאת מתוך העיר, ג"כ 'ונשאתי לכל העיר בעבורם' (שם פסוק כו). ולכן בארבעים עד עשרה, בכולהו כבר אמר אברהם בלשון 'ימצאון', שאפילו רק ימצאו לצאת מהם לא ישחית, וכמו שמבואר בזוה"ק (שם), אמר רבי יהודה כיון שראה הקב"ה שלא נמצא בראשים כלום וכו', 'ויבואו שני המלאכים' (בראשית יט א).

ולפי זה שיש חילוק בין מין למין, אתי שפיר דברי הפוסקים, וגם אתי שפיר דלא היה מי שיתקן ברכה זו. דלתקן ברכה כזו, צריך לידע עתידות כמשה רבינו עם המצרי, ולהיות בעל רוח הקודש עד סוף כל הדורות. והשתא באמת שמואל הקטן שתיקן ברכה זו ראה וכיון בכל הכוונות, כדמצינו בגמרא (סוטה דף מ"ח ע"ב), שוב פעם אחרת היו מסובין בעלייה ביבנה, נתנה להם בת

קול מן השמים ואמרה להן, יש בכם אדם אחד שראוי שתשרה שכינה עליו אלא שאין דורו זכאין לכך, נתנו עיניהם בשמואל הקטן. ואנחנו על כוונותיו סמכינן.

ולפי זה אתי שפיר כל הנוסחאות, דמאחר דתפילתינו הוא רק על המלשינים המינים והאפיקורסין, ועל רשעים כאלו שפיר יכול לומר שיאבדו. יש לומר דמה שאומרים 'וכל הרשעים כרגע יאבדו' או 'וכל המינים כרגע יאבדו' קאי על ולמלשינים בוא"ו החיבור, דהיינו אותם הרשעים והמינים שהם מלשינים ומגיריס, כרגע יאבדו, ואתי שפיר בס"ד. ופשוט נמי, דאותן פושעים שאין להתפלל עליהם שימותו, יש להתפלל עליהם שיחזרו בתשובה. ואשמח לשמוע מכבוד גאונו חוות דעתו בזה.

הארכת פנים לרשעים בשביל שיחזרו בתשובה

שוב האיר ד' עיני, דבאמת הני שלשה טעמי שכתבתי, מבואארין בדברי חז"ל (קה"ר פ' ז לב), ומפני שלשה דברים אמר רבי יאשיה, הקב"ה מאריך פנים עם הרשעים בעולם הזה, שמא יעשו תשובה, או יעשו מצות שישלם להם הקב"ה שכרן בעוה"ז, או שמא יצאו מהן בנים צדיקים, שכן מצינו האריך פנים לאחז (מלכים ב' טז ב) ויצא ממנו חזקיה, עם אמון (דברי הימים ב' לג כב) יצא ממנו יאשיהו, שמעי (מלכים א' ב מד) יצא ממנו מרדכי. והנה טעם הראשון של רבי יאשיה שמא יעשו תשובה, מיניה ראיה לפירושי הראשון בס"ד, דאפילו להני מצפין לתשובה. טעם הב' שהקב"ה ישלם שכרם בעוה"ז, יש להעמיס גם כן בטעם הג' שהבאתי בשם האלשיך ז"ל. ואולי יש לומר בזה עוד טעם אחר שלא לקללם, שהקב"ה רוצה לשלם להם שכרן בעוה"ז. ועיין לל"ח (ברכות דף י' ע"א) ביאור מחלוקת רבי מאיר וברוריה בזה. וטעם ג' שכתב רב יאשיה, הוא ממש טעם ג' שכתבתי ושהבאתי ראיה מזוה"ק, וברוך פוקח עורים.

לא לקלל רשע אם יצא ממנו זרע בשר

ובגמרא (סוטה דף מ"ו ע"ב), אמר רבי יוחנן משום רבי מאיר, כל שאינו מלוה ומתלוה כאילו שופך דמים, שאלמלא ליווהו אנשי יריחו לאלישע, לא גירה דובים לתינוקות, שנאמר (מלכים ב' ב כג) 'ויעל משם בית אל, והוא עלה בדרך ונערים קטנים יצאו מן העיר, ויתקלסו בו ויאמרו עלה קרח עלה קרח'. מאי ונערים קטנים, אמר רבי אלעזר שמנוערים מן המצות. קטנים, שהיו מקטני אמנה. וכתוב (שם פסוק כד) 'ויפן אחריו וירא אם ויקללם בשם ה', מה ראה וכו', רבי יוחנן אמר, ראה שלא היתה בהן לחלוחית של מצוה, לא בם ולא בזרעם עד סוף כל הדורות, ע"כ. הנה נראה דאילו היה רואה בו לחלוחית של מצוה, אפילו בזרעו או זרע זרעו, לא היה מקללם, הרי נמי מפורש דהיכי שעל כל פנים נפיק מיניה זרע מעליא אסור לקללו, וזה כמו שכתבתי בס"ד. ועיין בדעת זקנים לבעלי התוספות פרשת שופטים, על הפסוק (דברים כא ז) 'ידינו לא שפכה'.

ועיין משנת חכמים (מעלה כ"א באורך אפיס אות ת"פ), פירוש הפסוק (תהילים לד כג) פודה ה' נפש עבדיו, ולא יאשמו הצדיקים על מיתת הרשע, כדי שלא יהא בגדר עונש כל מי שנענש חבירו על ידו (שבת דף קמ"ט ע"ב). דאפילו תימא שהוא רשע גמור, אין בידינו להעניש עונש שימות בו וכו', כדתנן (אבות פ"ה מ"ב) עשרה דורות מנח ועד אברהם, להודיע כמה ארך אפיס לפניו וכו', ע"כ. ולריך לקיים הדבק במידותיו (רמב"ם סוטה דף י"ד ע"א), וגם אברהם לא קללם, אלא אדרבה הדריכם לחזור בתשובה שלימה.

וקצת לריך עיון במה דאיתא במשנה (ב"ב דף קנ"ו ע"ב), אמר להן בני רוכל תקברם אמן. ובגמרא, מאי טעמא קא לייט להו, אמר רב יהודה אמר שמואל, מקיימי קולים בכרם היו, ורבי אליעזר לטעמיה. ועיין הגהות הב"ח שם (אות ד), דלדעתו בלבד היו רשעים, ובשביל עבירה אחת כבר קללם, ול"ע. ועיין עוד מה שכתבתי בזה באריכות בחלק ו' סימן כ"ז וסימן כ"ח.

ידיד נפשו לנצח דושב"ג באהבה
ובלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חט"ו סי' רי"ג]

סימן פב

בגדר תפילה דאורייתא

ד' לסדר ההר הטוב הזה קרית אונגוואר ירושלים תשמ"ח

מע"כ ידידי היקר הרה"ג וו"ח נ"נ כש"ת הרב **מרדכי פאטאש** שליט"א ראש הכולל ובעמח"ם 'ארבע אמות של תפילה'

בגדר תפילה בעת צרה

אחדשב"ת. על דבר אשר תמה בספרו (סי' ט"ו אות ב' בהגה"ה) על רבינו הרמב"ן ז"ל (השגות על הרמב"ם בסה"מ מצוה ה') דסבירא ליה דתפילה בכל יום מדרבנן, ורק בעת צרה הוא דאורייתא. ותמה מעלת כבודו האיך אפשר לומר דתפילה כזו נקראת

עבודה (תענית דף ב׳ ע״א), דבשלמא גדרי התפילה להרמב״ם (שם) הם לשבח ולבקש צרכיו ולהודות והרי זו עבודה, אבל המתפלל על צרתו הרי הוא מתכוון לצורך עצמו, ואיך יחול על זה שם עבודה.

ולפענ״ד נראה, דהרי תפילה במקום קרבנות (ברכות דף כ״ו ע״ב), והמביא קרבן ג״כ לצורך הוא מתכוון (רא״ה זבחים דף מ״ו ע״ב), וכל שכן קרבן חטאת וכיוצא בו שהוא לכפר על עצמו. ובתפילה כתיב (תהילים נא יט) ׳לב נשבר ונדכה אלקים לא תבזה׳, ובעת צרה הוא לב נשבר, ואמרו (שם) ׳זבחי אלקים רוח נשברה׳, א״כ המתפלל בעת צרה הוא מענין קרבן להקב״ה, שהוא בכלל עבודה (רא״ה סנהדרין דף מ״ג ע״ב). ועיין חינוך (מצוה תל״ג), דמי שהוא ח״ו בעת צרה ואינו מתפלל להקב״ה עובר בעשה זו.

נוסח התפילה אחר תקנת אנשי כנסת הגדולה

עוד הביא בספרו (שם אות ד׳) דברי הבית ברוך על החיי אדם (כלל כ״ו אות כ״ד) דלאחר שתקנו אנשי כנסת הגדולה נוסח התפילה זהו עיקר תפילה מהתורה. ומשמע דהאידנא אחר תקנת אנשי כנסת הגדולה אי אפשר לקיים מצות תפלה מדאורייתא, אלא אם כן יתפלל י״ח ברכות. והקשה ליה ממגן אברהם (סי׳ ק״ו סק״ב) שכתב, מדאורייתא די בפעם אחת ביום ובכל נוסח שירצה, ולכן נהגו רוב נשים שאין מתפללות בתמידות משום דאומרים מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה, ומדאורייתא די בזה, ואפשר שגם חכמים לא חייבוס יותר, ע״כ. הרי מלשונו משמע דאף האידנא יוצא ידי חובת המצות עשה מהתורה בכל נוסח. וגם מספר החינוך (מצוה תל״ג) שכתב, דכיון דאין לתפילה נוסח קבוע מהתורה, לכן תקנו חז״ל (ברכות דף כ״ח ע״ב) למי שהוא במקום סכנה כדי לצאת ידי חובתו מן התורה, לומר צרכי עמך מרובים. משמע דיוצא ידי חובתו מהתורה בזה. עוד הקשה ממי שח״ו בעת צרה שחייב לרמב״ן ודעימיה להתפלל מדאורייתא, אטו אינו יוצא רק בי״ח ברכות ולא באמירת תהלים וכיוצא בזה.

המשנה מתקנת חז״ל לא קיים המצוה אפילו מהתורה

ולהשתעשע בדבריו נראה לפענ״ד לומר כלל בזה, דכל מקום שאמרה תורה קיים מצוה ובאו חכמים ותקנו לנו באיזה אופן לקיימה, יש לומר דכל המשנה בזה לא קיים המצוה ואפילו מהתורה, כיון שנחית לקיימה לפי מה שאמרו ז״ל הוה ליה בכלל כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים (שם דף מ׳ ע״ב). ודוגמא לדבר מה שאמרו המשנה ממטבע שטבעו חכמים כגון בברכת המזון, וברכת התורה לדעת פוסקים שהוא מהתורה [עיין רמב״ן (סה״מ מצוה ט״ו), ועיין בשאגת אריה (סי׳ כ״ד) ובפני משה (ח״א סי׳ א׳)], ועיין קרית ספר להמבי״ט על הרמב״ם ז״ל (ברכות פ״ט ה״א). ולדעת הרבה פוסקים (רא״ה שו״ע או״ח סי׳ קי״ג ס״ט) הוא דוקא כשהוא רוצה לקיים באופן תיקונו כדברי רז״ל, ולכן כל ששינה לא קיים כלום, דאדאורייתא לא סמך ומדרבנן לא עשה כתקנתם. ועיין ברכות (דף ל״ג ע״ב), לענין הבדלה בערבית של מוצאי שבת, שתקנו וחזרו ותקנו.

יציאת ידי חובה בקידוש אחר שיצא בתפילה

ובן לענין קידוש בליל ש״ק, שהוא מצות עשה דאורייתא (ברכות דף כ׳ ע״ב, פסחים ק״ו ע״א) ולאחר התפילה לא הוי כי אם דרבנן, כמו שכתב המגן אברהם (סי׳ רע״א סק״א) מהתוספות (סוכה דף ל״ח ע״א ד״ה מאי) והרמב״ם (שבת פכ״ט ה״א). וידועים דברי המגן אברהם (סי׳ רע״א סק״א) בזה. והדגול מרבבה (שם) תמה, דא״כ האיך אתי דרבנן ומוציא דאורייתא, שהבעל לאחר התפילה לא הוי רק דרבנן. ומרן החתם סופר תירץ (שו״ת או״ח סי׳ י״ז וסי׳ כ״א) דכיון דכו״ע מקדשין לאחר התפילה על היין, הוה ליה כאלו כן התנו שאינו יוצא בקידוש שבתפילה גם דאורייתא, ושפיר כשמקדש על היין יוצא דאורייתא ומוציא אחרים דאורייתא בלי דינא דאע״פ שיצא מוציא (ר״ה דף כ״ט ע״א) והארכנו בזה בס״ד במקום אחר (עיין שו״ת משנה הלכות ח״ה סי׳ מ״ג וח״ו סי׳ מ״ח וח״ז סי׳ ל׳ וח״ח סי׳ ל״ב וחי״א סי׳ ר״ד וסי׳ שע״ח). ופשוט דגם נוסח הקידוש הוא דרבנן, אבל כל שלא נתכוין לצאת באחרת יוצא בזה דאורייתא. ויש בזה אריכות דברים.

בעת צרה לא תקנו נוסח תפילה מיוחד

ומעתה נראה, דהכי נמי לענין נוסח התפלה שתקנו לנו חז״ל כהיום שקבלנו עלינו נוסח זה וחייבונו עליה חז״ל, יוצא בנוסח זה תפילה דאורייתא. והמשנה לא יצא אפילו הדאורייתא, שהרי לא נחית אלא על תפילת אנשי כנסת הגדולה לצאת בה. ומיהו אם לא נחית להתפלל כתיקון חז״ל, יש לומר דהכי נמי מדאורייתא יצא בכל תפילה, אלא נקרא עבריין. ובמקום שלא תקנו כלל נוסח, יעשה כלשונו וכוונתו. ולפי זה מיושב מה שתמה ממי שנמצא בעת צרה דחייב להתפלל מהתורה, דהתם ודאי יוצא בכל תפילה השגורה בפיו, ובאמירת תהלים או באיזה בקשה להקב״ה ולאו דוקא בנוסח מסוים, שהרי לתפלה בעת צרה לא מצינו שתקנו חז״ל נוסח תפילה, ונוסח תפילה שבידינו תקנו לכל יום אפילו שלא בעת צרה. וא״כ לא מצינו דלדעת הרמב״ן לא קשה מידי, אלא אפילו לדעת הרמב״ם ודעימיה נוסח התפילה לא תקנו אלא בהני זמנים.

הטעם שנשים אינם מתפללות

ובזה מיושב נמי מנשים שאין מתפללות, וכתב המגן אברהם (שם) דמהתורה יוצאות באיזה בקשה. ועל כרחך צריך לומר כנ"ל, דכיון שלא מתפללות בכל יום נוסח התפילה ואינן נכנסות להתפלל כתקון חז"ל, מדאורייתא יוצאות ודי בזה. ובודאי אם היו נכנסות להתפלל שמונה עשרה כתקנת אנשי כנסת הגדולה, והיו מתפללות רק שתי ברכות וכיוצא בזה, לא היו יוצאות אף דאורייתא, כיון שאין עושות לא תיקון אנשי כנסת הגדולה ולא תפילה דאורייתא. אלא דהוסיף המגן אברהם ז"ל, דאפשר שגם חכמים כלומר אנשי כנסת הגדולה שתקנו תפילה ג' פעמים, לא חייבוס יותר מבקשה זו, א"כ יוצאות אף ידי חובת תפילה דרבנן. ולפי זה כל תפילה שאומרות יוצאות בכל, ואינן צריכין לדקדק בנוסח התפילה כלל.

אלא דגם בעיקר דברי הבית ברוך הנ"ל, לפענ"ד יש לומר דכוונתו הוא רק דלאחר שתקנו אנשי כנסת הגדולה נוסח התפילה, זהו עיקר התפלה מהתורה ומקיים מצות תפילה בנוסח זה מהתורה. ועל דרך שאמרו (חולין דף קל"ז ע"ב) דמאורייתא חיטה אחת פוטרת את הכרי, והשתא דתקון חז"ל (שם) אחד מחמישים או אחד משישים או אחד מארבעים, הכל נעשה תרומה דאורייתא. ואפילו הכי אם הפרים רק חיטה אחת יצא מדאורייתא, אלא שתקנת חז"ל עושה הכל כדאורייתא. והכי נמי לענין תפלה יוצא מהתורה בכל נוסח, והבן כי קיצרתי.

המקדש בפסול דרבנן אם מקודשת מהתורה

ובעיקר דין 'כל דתקון' אי תשיב דאורייתא, יש בזה מחלוקת גדולה לענין המקדש בפסולי עדות דרבנן אם הוי מקודשת מדאורייתא [רא"ה טור (אהע"ז סי' מ"ב) בשם הרמב"ם (אישות פ"ד ה"ו) ובב"י (שם ד"ה המקדש)], ובכלל דין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש (יבמות דף נ' ע"ב). וידועים דברי הרי"ף בתשובה (הו"ד בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סי' קכ"ה), ובאבני מלואים (סי' ט"ו ורא"ה סי' מ"ד) תמה עליו, והארכתי בזה במקום אחר (עיין שו"ת משנה הלכות ח"ג סי' קל"ג). גם בקנין ד' אמות שתקנו חז"ל במלאה (ב"מ דף י' ע"א) וכיוצא בזה (רא"ה יבמות דף פ"ט ע"ב), והלך וקידש אשה בחפץ זה, אי הוי מקודשת מדאורייתא, האריך בזה הט"ז באבן העזר (סי' כ"ח ס"ק מ"א). והמקדש בחיטי קרדנייתא בערב פסח (פסחים דף ז' ע"א), וכן המקדש בשעה חמישית בחמץ שנאסר מה"ת (שם). ויש בזה חילוקין בין ממונות לאיסורין, ולא רציתי להאריך כעת כי אין הזמן גרמא, וגם כי אין לי הספרים תחת ידי לציין מראה מקומות, ותורה שבע"פ הוא מהרהר וכותב, ומיהו לענינו נראה כמו שכתבתי בס"ד.

ובזה הנני בידידות דושכ"ת בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"א סי' י"ד וסי' ט"ו, חי"א סי' נ"א]

סימן פג

שינוי מנוסח ספרד לנוסח האר"י

ב"ה ב' לסדר וידגו לרוב התשל"א ברוקלין נ"י יצו"א

מע"כ ידידי הרה"ג וו"ח נו"נ אי"א חוב"ט וכו' כש"ת מוה"ר **זאב וואלף גליק** שליט"א ר"מ בישיבת קיוויאשט ברוקלין נ"י

אחדשה"ט בידידות. מכתבו קבלתי, בדבר שאלתו בתלמיד אחד שרוצה לשנות תפילתו, מנוסח שלנו סתם הנקרא בפי עולם ספרד [כי נוסח ספרד האמיתי הוא מה שמתפללים אחינו בני ישראל הספרדים] לנוסח הכולל הנדפס בסידור חמדת ישראל (למהר"ש ויטאל). ואביו מתנגד לו ורוצה שיתפלל בנוסח שרוב העולם מתפללים. וכבוד תורתו האריך קצת דרוב סידורים משובשים הם, ואין להם נוסח ידוע אלא מעורב מכמה נוסחאות, וסידור חמדת ישראל הוא מסוקל ומנופה כסולת נקיה על פי נוסח האר"י ז"ל.

שינוי נוסח התפילה לנוסח אחר

והנה בעיקר הדבר אי מותר לשנות מנוסח התפילה לנוסח אחר. הנה כבר ראה בזה המחלוקת בין האריות, החתם סופר (שו"ת או"ח סי' ט"ז) הדברי חיים (שו"ת או"ח ח"ב סי' ח') מהר"ם שי"ק (שו"ת או"ח סי' מ"ג, ורא"ה בחלק או"מ סי' כ"ד) מהרש"ג (שו"ת ח"ב סי' ס"ז) בית היולר (שו"ת או"ח סי' ה') ועוד, ומי יכניס ראשו להכריע ח"ו בדבר אשר ראשו מגיע השמימה. מיהו בדרכי חיים ושלום (סדר ונוסח התפילה אות קמ"ד) הביא בשם הרה"ק ממונקאטש בעצמו (שו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' י"א ומשה מאמרות מאמר נוסח התפילה אות ט"ו), שפסק דאסור לשנות מנוסח אשכנז, כיון שאנו אשכנזים, ולא הותר לנו לשנות רק לנוסח הכולל המבואר בכתבי האר"י ז"ל. וכן דעת הגה"ק מבוטשאטש בסידור דעת קדושים, עיין שם שהסכים שאין לשנות לנוסחאות אחרות, ומיהו סבירא ליה דלנוסח הכולל שפיר יכול לשנות.

טוב להתפלל במקום ובנוסח של רבו

ומה ששאל כיון שאביו מתנגד לזה. הנה לפוס ריהטא היה נראה, כמו דקיימא לן (רא"ה ע"ז דף י"ט ע"א

ובמהרש"ל שם) לענין תלמוד תורה, דאין אדם לומד אצל במקום שלבו חפץ. ואם אמר לו אביו שלא ילך למקום תורה ללמוד והוא מרגיש בעצמו ששם יצליח יותר, אינו מחויב לשמוע לו (תרומת הדשן סי' מ'). וכמו שהארכתי כבר בתשובה (עיין שו"ת משנה הלכות ח"ו סי' קנ"ח), ועיין בשו"ע (יו"ד סי' ר"מ סכ"ה, ורא"ה שם סי"ג) ועיין ט"ז וש"ך (שם ס"ק ט"ו), הכי נמי לענין תפילה, ואדרבה נוח לו לאדם להתפלל במקום רבו.

ועיין שו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תע"ב, תתק"י), בגיבור שרצו להתפרד מקהל המערביים [מחמת איבה ושנאה] שכתב וז"ל, למדת מכל הני (עירובין דף ס"ה ע"א, ורא"ה ברכות דף ל"א ע"א, ובספר חסידים סי' י"ח, ובכלבו סי' י"א, וברמב"ם תפילה פ"ד הי"ח), שלא יתפלל אדם לא במקום שטורד מחשבתו ולא בזמן שמבטל את כוונתו. ומעתה היחיד או הרבים שיש להם איבה או שנאה או כעס או מריבה עם הציבור, אין תפלתם רצויה ואסור להם להתפלל שם, שמחשבתו טרודה ולא יוכל לכוין בתפלתם, וכל שכן אם מכעיסין אותו על פניו תמיד, וכל שכן אם הכעס הוא עם מנהיגי הקהל. ואי לאו דמיסתפינא הוה אמינא דטב ליה להתפלל ביחיד מלהתפלל בחברת בני אדם שאין דעתו נוחה מהם. עוד יש טעם אחר, דאין ראוי לאדם שיתפלל אצל במקום שלבו חפץ, כי היכי דאמרינן (ע"ז שם) אין אדם לומד תורה אצל במקום שלבו חפץ. וטעמו של דבר, כי בהביט האדם אל מי שדעתו נוחה בו, נפשו מתעוררת אל הכוונה השלימה, ודעתו מתרחבת ולבו שמח, ונחה עליו אז רוח ה', כענין שאמרו בנבואה (מלכים ב' ג טו, ורא"ה שבת דף ל' ע"ב).

עוד אמרו בספרי החכמה (רא"ה זוה"ק ח"א דף קל"ב ע"א, ודרשות הר"ן דרוש השמיני), כי בהיות האדם מתכוון אל רבו ונותן אליו לבו, תתקשר נפשו בנפשו ויחול עליו מהשפע אשר עליו, ויהיה לו נפש יתירה, וזה נקרא אצלם סוד העיבור בחיי שניהם. וזה הוא שנאמר (ישעיה ל כ) 'והיו עיניך רואות את מוריך', וזהו 'והתיצבו שם עמך' (במדבר יא טז) 'ואצלתי מן הרוח' וכו' (שם פסוק יז). וכן התהלל רבינו הקדוש שאם היה רואה את פני רב היה מגיע למדריגה עליונה (רא"ה עירובין דף י"ג ע"ב), וכל שכן אם הרב מתכוין גם הוא וקרא זה אל זה להשפיע וזה לקבל. ומשום הכי אמר רבי יוסי לא מן הכל אדם זוכה ללמוד תורה (שם דף מ"ז ע"ב). ומכאן התירו (תרומת הדשן שם) שילך אדם למקום אחד ללמוד תורה, אע"פ שאביו אומר לו שלא ילך ועובר מצות אביו, שלא מן הכל אדם זוכה ללמוד תורה. וזה הטעם בעצמו בתפלה, כי בהביט האדם אל אוהביו או לקרוביו או לרבו או למי שדעתו נוחה, תתעורר נפשו אל הכוונה השלימה ונתוסף עליו רוח ממרום, וזה דבר שהשכל מורה עליו וההפך ההפך, ע"ש באריכות.

הנה מה דמבואר לענינו, דכתורה כן תפילה, אין אדם מתפלל אצל במקום שלבו חפץ, ואין בזה ח"ו בזיון לאביו אם מתפלל במקום רבו. וממילא פשוט, דכמו שמתפלל במקום רבו הכי נמי מתפלל בדרך ונוסח רבו, וכמו שהסביר הרדב"ז ז"ל שהוא סוד העיבור למי שיודע קצת בפנימיות התורה המבואר בספרי החכמה.

שינויים בנוסחאות התפילה

ומ"מ לא אמנע מלכתוב בזה מה שנראה לפענ"ד בהני עניינים. הנה בענין נוסחאות התפלה בעונ"ה אין אתנו יודע עד מה, ועיין שו"ת מהרש"ל (סי' ס"ד) מה שכתב מעניני התפלה וז"ל, לא זכיתי לקבל מאמ"ז החסיד מהר"ר יצחק ז"ל אפילו ככלב המלקק מן היס, כי בימי חרפי יגעתי בתלמוד ובפלפול ולא בדקדוקי תפלה, וחבל על דאבדין ולא משתכחין, וגם ספריו נשרפו בעו"ה וכו', גם הסידור שלו נשרף ואיני זוכר כי אם מעט, ע"ש באריכות. גם בשאר נוסחאות כבר העלו בו קמשונים, ואפילו בנוסח התפילה של מרן האר"י ז"ל אשר בא עירין קדישין משמים, ובירר וליבן נוסח הכולל לכל ישראל, מצינו לעשרות נוסחאות [קול יעקב לרבי יעקב קאפיל, סידור רבי שבתי מראשקוב וסידור רבי אשר מרגליות], וכל אחד מיוסד על פי נוסח האר"י, וסידור ברדיטשוב (הנדפס עם פירוש מהרי"ד) וחמדת ישראל, ועוד ועוד, וכל צדיק אחז דרכו בקודש, נוסח בעל התניא שהוא כמעט משונה מנוסחתינו, ונוסחת מהר"ש פאפרש (ס' אור צדיקים), ומה לי לחשב דבר מפורסם לכל.

גם בסידור חמדת ישראל, אשר נכתב הנוסחא אחר בירור וליבון, לפי דעתו הקדושה של אדמו"ר קודש הקדשים ממונקאטש. מ"מ מצינו בו בשמונה עשרה כמה שינויי נוסחאות, כגון בברכת רפאינו נוסח הסידור 'מלך רופא נאמן', ובדרכי חיים ושלום הביא שכ"ק לא אמר 'רופא' אלא 'מלך נאמן'. וכגון בברכת השנים נדפס בסידור 'שנתינו', ובדרכי חיים ושלום 'שנותינו'. וכגון במודים נדפס בסידור 'צורינו צור חיינו', ובדרכי חיים ושלום שלא היה אמר 'צורינו'. וכגון ב'ועל כולם' יש חילוק באמירת 'הגדול', וכגון בשים שלום בתיבת 'חיים', ע"ש. ובודאי יש עוד תיבות אשר נהג רבינו הקדוש לומר באמצע השמונה עשרה, אשר דרכו בקודש

היה להתחנן כדן המתחטא לפני אדיו אפילו בלשון אידיש כידוע. ולכן באמת אין איתנו יודע עד מה בנוסחאות מנוסחאות שונות.

וגם כי מעיקר הגמרא נראה לכאורה דלא היה להם נוסחא מדויקת לכל, שהרי אמרו (ברכות דף כ"א ע"א) התפלל ונכנס לבית הכנסת ומצא ליבור שמתפללין, אם יכול לחדש בה דבר יחזור ויתפלל. הרי דאדרבה חידוש הוא ענין בתפילה. ועוד אמרו ז"ל (שם דף כ"ח ע"ב), העושה תפלתו קבע אין תפילתו תחנונים. וכל זה צריך ביאור גדול. ועיין אבודרהם הלכות תפילה (תפלות של חול השער השני).

אמנם כבר כתבתי בתשובה (עיין שו"ת משנה הלכות ח"ה סי' כ"ו) לענין נוסחאות התפלה ולענין שינוי נוסחאות שנחלקו בו רבותינו הגדיקים האחרונים ז"ל. והבאתי מדברי שו"ת הרשב"א (ח"א סי' תע"ג) שכתב וז"ל, ולענין מה ששאלת בענין סדור שאתם נוהגים לומר, בענין התפלות והסדורים אין המקומות שוין, וכל אחד ואחד אומר כפי מקומו, ומכל מקום אם לא אמר כן אינו מעכב, שלא כדברי מי שאמר לכם שזה קרוי משנה ממטבע שטבעו חכמים ולא יצא, עכ"ל.

שינוי בחתימת הברכה

הנה מבואר מגדול הראשונים רבינו הרשב"א אשר גם בזמנם הסדורים לא היו שווים בכל המקומות, אלא כל אחד אומר לפי מקומו. ואם שינה ולא אמר כפי מקומו אלא כפי אנשי מקום אחר יצא, ואין זה בכלל משנה ממטבע שטבעו חכמים. והעיקר הוא חתימת הברכות שבזה המשנה הוה ליה בכלל משנה ממטבע, אבל המוסיף בתיבות מעין הברכה אינו ח"ו בכלל משנה וכולם שוים לטובה. ופלא שלא העירו מזה רבותינו מרן החתם סופר והדברי חיים, ועוד שנחלקו אי מותר לשנות מנוסח לנוסח, והלא התם אין זה ענין של השתנות הברכה ח"ו כמובן.

עוד אני תמה, הא קיימא לן (סוטה דף ל"ב ע"א) אלו נאמרין בכל לשון, פרשת סוטה ווידוי מעשר קריאת שמע ותפלה וכו'. ובגמרא (שם דף ל"ג ע"א), תפילה רחמי הוא, כל היכי דבעי מצלי. עיין בספרי שו"ת משנה הלכות (ח"ב סי' ע"א) באריכות. והעיקר כי רחמנא לבא בעי (זוה"ק רע"מ ח"ג דף רפ"א ע"ב), וכל שאינו משנה ממטבע שטבעו חכמים יצא בכל אופן, וממילא העיקר שיתפלל בכוונה. והרי מצינו גדיקים קדושים וטהורים כהתם סופר וכיוצא בו שהתפללו בנוסח אשכנז ממש, ומצינו גדיקים קדושים שהתפללו בנוסח ספרד, ומי שמתפלל בסידור ונוסח האר"י ואינו מכוין ודאי תפילתו תועבה, ומי שמתפלל בשאר סידור ומכוין לה' בכל התפילה ודאי תפילתו מקובלת ונשמעת.

העיקר שיתפלל בכוונה כמנהג המקום

ולכן לפענ"ד העיקר בזה מאחר שאין אתנו נוסחה אחת ומעולם לא היה כן, על כן כל אחד יתאמץ להתפלל בכוונה כפי כוחו וכפי מנהג המקום וכמו שכתב הרשב"א, ואם מתפלל בנוסח הכולל של האר"י הקדוש ודאי טוב ויפה, והעיקר לכוין לה' בתפלתו. והשי"ת שמו ישמע ויקבל תפילתינו על דעת וכוונת אנשי כנסת הגדולה מסדרי התפילה בכל הכוונות, אמן.

ידידו דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ז סי' צ"א, ח"ח סי' ר"י, ח"י סי' ב"ב]

סימן פד

חיוב פועלים בנשיאת כפים

ב"ה ה' לסדר נותן לפניכם היום ברכה התשכ"ו ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד ידידי ורב חביבי הרב הגאון המפורסם ג"ה ג"א אי"א נו"נ פ"ה כש"ת מוה"ר **שלום יחזקאל שרגא רובין האלבערשטאם** (שליט"א) [זצ"ל] אדמו"ר מציעשינוב

אחדשב"ת. יקרת מכתבו הגיעני, אמנם הטרדות לא נתנוני די השיב לו עדי בזמנו, ואת כבוד תורתו הסליחה. ובמה שהעיר בענין נשיאות כפים, דפועל שעושה עם בעל הבית אינו רשאי לישא כפיו, האיך יבטל מצות עשה דאורייתא (במדבר ו כג). הנה אין התלונה עלי, כי כך מבואר בחז"ל (ברכות דף ט"ז ע"א). ועיין מאירי (שם ד"ה פועלים) שכתב להדיא דמיירי שיש שם מנין, וכתב וכן אם היה כהן אינו נושא את כפיו, ע"כ. וזה פשוט.

עקירת מצוה בשב ואל תעשה

ובעיקר טענתו האיך יבטל נשיאות כפים דאורייתא. הנה בדרך פשוט יש לומר, דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מדאורייתא בשב ואל תעשה (רמה ברכות דף כ' ע"א וברש"י שם ד"ה שב), והכי נמי שב ואל תעשה הוא.

כשהחזן קורא 'כהנים' נכללים רק הראויים

אבל יותר נראה, לפי מה דקיימא לן (שו"ע או"ח סי' קכ"ח ס"ב) דאין כהן חייב לישא את כפיו עד שיקראו אותו, ואז הוא דעובר על ג' עשין. אבל כל שלא קראוהו אינו עובר. ומעתה י"ל דכיון דתקנו רבנן דפועל אינו נושא את כפיו, א"כ כשהשליח ציבור קורא כהנים לדוכן אין הוא בכלל הקריאה, כיון דחז"ל (ברכות שם) תקנו

דהוא לא יצא את כפיו, והצליח ליבור אינו קורא אלא להכניס שהם ראויים ליצא את כפיהם, וא"כ כהאי גוונא אינו עובר כלל.

ודומה לדומה לזה מצינו (שו"ע סס ס"כ), בצליח ליבור בעצמו שהוא כהן, שאם אין הבטחתו עליו שיחזור להתפלל, קורא כהנים ואחריים עוליים לדוכן והוא אינו נושא את כפיו. ולכאורה האיך זה מותר לעבור בג' עשין משום שהוא שליח ליבור. אלא על כרחך כיון דאינו בטוח שיחזור, ממילא כשקוראים כהנים לא כוונו עליו ולא עובר. והכלל בזה, דכהן אינו עובר בג' עשין אלא כשקראוהו לדוכן, ואתי שפיר בס"ד.

דושה"ט וש"ת

מנשה הקטן

סימן פה

תפילה על מי שאין ידוע שם אמו

מע"כ ידידי היקר נחמד ונעים צ"מ כש"ת הב' **חיים אהרן ריינער** הי"ו לאנדאן הבירה ענגלאנד

אחדשה"ט. בדבר שאלתו, בבעל תשובה שאינו יודע שם אמו הישראלית, כגון שלא נתנו לאמו שם בישראל, כילד יתפללו עליו. הנה פשוט דשם אמו הוא כמו שקוראין לה, אפילו לא נתנו לה שם זה בבית הכנסת, מה שקוראין לה היא שמה, ומתפללין עליו בשם אמו זה.

ומי שאינו יודע כלל שם אמו כגון יתום וכיוצא בו. הנה אין זה נוגע רק לבעל תשובה אלא לכל יתום וכיוצא בו. ולפענ"ד כהאי גוונא די אם יזכיר שמו.

ומחמת הטרדות הנני לקצר והקוצרים אומרים יברכך, ויהי רצון שיזכה ללמוד תורה לשמה דושה"ט המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן פו

תפילה על גר חולה

מע"כ ידידי היקר נחמד ונעים צ"מ כש"ת הב' **חיים אהרן ריינער** הי"ו לאנדאן הבירה (ענגלאנד)

אחדשה"ט. בדבר שאלתו בגר שהוא חולה ומתפללין עליו, אם אומריים בשביל שם אביו השם אברהם אבינו או השם שרה אמנו.

הנה נראה לכאורה דמתפללין עליו בשם אברהם ולא בשם שרה. דהנה כתב הרא"ש בתשובה (כלל ט"ו סי' ד') על גר שנתגדל בין ישראל ורוצה ליצא אשה, אם יוכל לקרות לעצמו איזה שם שירצה, כגון פלוני בן פלוני עם כנויו ויכתוב כך בכתובה וכו', אלא כך נוהגין לכתוב בכתובות וגיטין של גרים פלוני בן אברהם ושמו המובהק כותבין ו'אב המון גוים' (בראשית יז ה) הוא אבי כולם, ע"כ ע"ש. מבואר דאשו בשם האב שלא לשנותו דמחזי כשיקרא, והגם כי שם עצמו יכול לשנות, אבל שם אביו אי אפשר להחזיק לעצמו בשם אחר דמחזי כשקרא. ועיין שו"ת חתם סופר (אהע"ז ח"ב סי' מ"א). מבואר דשם אביו ואמו אי אפשר לשנות, ואי אפשר להחזיק עצמו בשקר על שם שלא היה. ועיין בפסקי מהרא"י לבעל תרומת הדשן (סי' קפ"ד), ובספרי משנה הלכות (ח"ד סי' קס"ז), ודו"ק.

כתיבה על גר 'בן אברהם'

ולפי זה נראה, דבגר כיון דלא נזכר אצלו לעולם שם שרה, רק אברהם בן אברהם, אין להזכיר עליו כשמתפללין עליו שם בן שרה אלא בן אברהם אבינו. ואולי יש עוד טעם שאין לברך בשם שרה, שהרי הא דמתפללין על החולה בשם האם ולא בשם האב הוא מסודות התורה (ראה ס' רזיאל המלאך ובזוה"ק ח"א דף פ"ג ע"א), ופשוט דדוקא על שם אמו ממש מועיל אבל לא על שם שרה, והמבין יבין.

אין לומר על גר 'בן שרה' רק 'בן אברהם'

דושה"ט המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן פז

דילג תיבות בברכת בונה ירושלים

כ"ד כסליו תשמ"ד

בימי הנסים יעשה לנו נסים כמו שעשה לאבותינו, לגאלינו גאולת עולם לעד עולם, ובתוכם מעלת כבוד ידידי הרה"ג וו"ח כש"ת מוה"ר **שלום שפירא** שליט"א משגיח רוחני בישיבה הקדושה טעלז אהייא

בדבר שאלתו באחד שטעה בברכת ולירושלים, ואמר ובנה אותה בקרוב בימינו בנין עולם, ודילג על 'וכסא דוד עבדך מהרה לתוכה תכין' וסיים ברוך אתה ה' בונה ירושלים, ואחר כך חזר. ומעלת כבודו טען דאין לחזור בשביל זה על כל הברכה, ורצה לשמוע חוות דעתי בזה.

ולפענ"ד יפה העיר בזה מעלת כבוד תורתו, דאין לחזור בשביל זה כל הברכה. דמטבע הברכות

אמירת תיבות 'וכסא דוד עבדך'

אינה מעכבת, כמו שכתב הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תע"ג) דכל שסיום הברכה לא נשתנה, אין זה בכלל משנה ממטבע. ועיין בספרי משנה הלכות (ח"ה סי' כ"ו), וממילא הכי נמי כן הוא.

איברא, דהמיד"א בעבודת הקודש (קשר גודל סי' י"ז אות ח') כתב וז"ל, ברכת תשכון צריך לומר וכסא דוד עבדך, והמדלגו אין תפלתו שלמה, כ"כ האר"י ז"ל (שער הכוונות דרושי עלינו לשבח ונוסח התפילה דרוש א'). ובכף החיים (סי' מ"ח סק"א) הביא לשון רבי חיים ויטאל בשער הכוונות (שם), ופעם אחת נסתכל מורי ז"ל במצא אדם אחד, ואמר לו שכל ימיך לא התפללת תפלת י"ח שלמה, והיה זה בשביל שהיה מדלג וכסא דוד עבדך, והודה לו האיש שכך היה נוהג. וא"כ לכאורה הוא מעיקר הברכה והיה נראה לחזור.

ובספר נגיד ומצוה (עמ' ס"ב) הביא דברי רבי חיים ויטאל (שער הכוונות דרושי העמידה דרוש ו', פרי עץ חיים שער העמידה פי"ט) וז"ל, באמרך את כסא דוד תכוין שלא יהרג משיח בן אפרים על ידי ארמילוס הרשע [ראה תרגום יונתן (פ' וחאת הברכה)], כי הנה יום אחד הלכנו על ציון שמעיה ואבטליון והתפללנו שם, והם אמרו אז למורי ז"ל שיכוין בתפלתו באומרו את כסא דוד שלא יהרג משיח בן אפרים על ידי ארמילוס הרשע, כי משיח בן אפרים הוא כסא דוד, כנזכר בזוהר (ראה ח"ג דף קנ"ג ע"ב ודף רע"ו ע"ב ודף רע"ט ע"א), וזה סוד 'חיים שאל ממך' (תהילים כא ה). ומאוד הזהיר לי מורי ז"ל שאכוין בזה, וכן צריך כל אדם לכוין כונה זאת, והנה לא הבנו דברי מורי ז"ל באזהרתו לנו על זה, וסופו מוכיח על אזהרתו שמת בעו"ה.

בדיעבד אין תיבות אלו מעכבות

ומיהו לעיקר דינא נראה, דכיון שכבר חתם בונה ירושלים אין לו לחזור. והאר"י ז"ל נמי לא מיירי אלא לכתחילה, וכמו שמשמע מהלשון 'והמדלגו אין תפלתו שלמה', הרי דלא קאמר שיחזור ויתפלל או שלא התפלל, אלא שאין תפלתו שלמה. ואפשר שכוונתו רק על הנוסח שלא לדלגו לגמרי, שהיו נוסחאות שהיו נוהגים לדלג 'וכסא דוד' בברכת ולירושלים, דסבירא ליה דאינה מעין הברכה אלא מברכת את צמח דוד, דברכת דוד נקבעה ברכה בפני עצמה 'את צמח דוד עבדך'. ועל זה הקפיד האר"י ז"ל, דבאמת כסא דוד הוא משיח בן אפרים ולא דוד המלך, ותרי מילי נינהו, ולכן צריך לאמרו בברכת 'ולירושלים', והמדלגו דילג תפילת משיח בן אפרים, ולכן אין לעשות כן והמדלגו אין תפלתו שלמה, אבל אם דילג פעם אחת אפשר דלכולא עלמא אינו חוזר.

אמירת תיבת 'עבדך'

ולא אוכל להתעלם מה שראיתי חזות קשה בשו"ת התעוררות תשובה (ח"א סי' כ"ד) שכתב, נשאלתי על מה דאיתא בעבודת הקודש, שמי שאינו אומר בברכת ולירושלם 'וכסא דוד עבדך' רק סתם 'וכסא דוד' לא יצא ידי חובתו, אם אמת הדבר למה אנו האשכנזים בכל הסידורים שלנו לא נדפס 'עבדך'. והשיב ז"ל, אין כוונתו שלא יצא ידי חובה וצריך לחזור ולהתפלל וכו', וכוונתו בלי ספק רק על דרך סתרי תורה שלא יצא ידי חובה לכתחילה, וכדמצינו מה שאמרו חז"ל (ברכות דף י"ב ע"א) מי שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו וכו', עכ"ד ע"ש.

ודבריו לפענ"ד תמוהין, דלפי הנראה הבין כוונת המסרון על תיבת 'עבדך', ולכן כתב מה שכתב. ונראה דלא ראה דברי העבודת הקודש בפנים, דבאמת הכוונה על 'וכסא דוד' ולא על 'עבדך', וא"כ אין מזה שום סתירה לנוסח האשכנזים שאין אומרים 'עבדך', דמכל מקום אומרים 'וכסא דוד' וזה מותר אפילו לכתחילה, ורק הכוונה על כל הנוסח של וכסא דוד. אמנם להלכה גם בזה זכה לכוין האמת, דלא נאמרו הדברים לעיכובא שלא יצא כלל אלא שאין תפילתו שלמה, כלומר תפילתו תפילה אלא אינה שלמה. אבל עכ"פ ההקפדה הוא על תיבות 'וכסא דוד' ולא על תיבת 'עבדך', אלא שהם היו מדלגין כל התיבות של 'וכסא דוד' שהוא מרמז על משיח בן אפרים, ותיבת 'עבדך' לכולא עלמא אינו מעכב אפילו להאר"י הקדוש ואפילו לכתחילה, כך נראה לפענ"ד.

הכללת ברכת מלכות בית דוד בברכת בונה ירושלים

עוד תמהתי על מה שכתב שם הגאון ז"ל, וז"ל, וכן הוא בירושלמי (ברכות פ"ד ה"ב), במערבא כולו למיתת קרן דוד בבונה ירושלים, שמדקדק למה נקרא שמונה עשרה הלא יש י"ט ברכות, וממתן שברכת את צמח דוד שמתפלל בה על מלכות בית דוד, אם כללה עם ברכת ולירושלים אין צריך להתפלל ברכה בפני עצמה על מלכות בית דוד. וכיון שיוצא בזה בדיעבד, ולא הוי אז רק י"ח ברכות לכן נקרא שמונה עשרה. ובזה אתי שפיר

שהפייטן בפורים פייט על כל ברכה וברכה משמונה עשרה בפני עצמה, ולא פייט על ברכת את צמח. לפי זה מי שכולל את צמח בברכת בונה ירושלים צריך לומר ‘עבדך’, אבל אנן שאולקין כבוד למלכות בית דוד להתפלל עליו בברכה בפני עצמה ואומרים ‘את צמח דוד עבדך’, פשיטא שיצא גם לכתחילה אם לא הזכיר ‘עבדך’ בברכת ולירושלים, ע״ש.

ולפענ״ד טעם זה צריך עיון, שהרי באמת בש״ס דילן (ברכות דף כ״ח ע״ב) הקשו נמי, הני תמני סרי תשסרי הויין, אמר רבי לוי ברכת המינים ביבנה תקנוה. משמע דפליג על הירושלמי. ועיין בגמרא מגילה (דף י״ז ע״ב) שמסמיך כל הי״ח ברכות על הקרא. וא״כ אין לן לפרש נוסחת האשכנזים על פי הירושלמי שהוא היפוך מש״ס בבלי, וצ״ע.

ומיהו לפי מה שכתבתי אתי הכל שפיר, והני תרי מילי נינהו. ודברי האר״י ז״ל נאמרו דוקא לדידן דלא קיימא לן כהירושלמי, ולכן על כרחך צריך לומר את צמח דוד ולא יוכל לכוללה בברכת ולירושלים, אלא דאומר ‘וכסא דוד’ בשביל משיח בן אפרים, ואין הדיוק על תיבת ‘עבדך’ אלא ההקפדה להזכיר כסא דוד בברכת ‘ולירושלים’ משום משיח בן אפרים. וכוונת הפייטן שלא פייט בפורים על ברכת ‘את צמח דוד’, כיון דבפורים הנס היה על ידי מרדכי שהיה מזרע בנימין ולא ע״י מלכי בית דוד, לכן לא ליין על ‘ואת צמח דוד’, ויש לעיין.

והיות כי אין הזמן גרמא להאריך הנני לקצר, והקוצרים אומרים יברכך בברכת שמחת חנוכה ונתת לרעך נם להתנוסס, דושכ״ת וכאש״ל בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן פח

א. בריעה בהודאה תחילה וסוף
ב. בריעות בברכת מעין שבע

ליל ששי פ׳ וארא תשמ״ג בנ״י יצו״א

מע״כ ידי״נ הרה״ג וו״ח חו״ב ירא״מ נו״נ כש״ת מוה״ר **שלו׳ שפירא** שליט״א משגיח רוחני בישיבה הקדושה טלז

אחדשב״ת בידידות נאמנה.

קבלתי מכתבו היקר בזמנו, אמנם לאו כל הזמנים שוים ואני בעזה״י טרוד מאד, מ״מ לא אוכל לעבור מלהעיר הערה אחת או שתים ולהשתעשע בדבריו היקרים.

א. על דבר מה שדייק ברש״י ברכות (דף ל״ד ע״א ד״ה תחלה), אהא דאמרו אלו ברכות שאדם שואה בהן באבות תחלה וסוף, בהודאה תחלה וסוף. ופירש רש״י, תחלה וסוף, במודים ולך נאה להודות. דמשמע קצת דבתיבות ‘ולך נאה’ שואה, ולא בתחילת הברכה ברוך אתה ה׳, וכן העיר הפרי מגדים (סי׳ קכ״א א״א סק״ב), אמנם הוסיף שם, אבל ברש״י (י״ב א׳ ד״ה כשהוא), באבות והודאה, הרי בהודאה כורע כמו באבות, ע״כ.

בריעה בתיבות ‘ולך נאה להודות’

ולפענ״ד נראה לדייק עוד דיוק, דהנה רש״י לא פירש כלום על אבות תחילה וסוף רק על הודאה. שהרי כתב, תחלה וסוף, במודים ולך נאה להודות. ולמה לא פירש ג״כ באבות תחלה וסוף מה הוא.

והנראה לפענ״ד בתרי אנפי. חדא, דבירושלמי (ברכות פ״א ה״ה) אמרו, הכל שוחין עם שליח ציבור בהודאה, רבי זעירא אמר ובלבד במודים, רבי זעירא סבר לקרובה כדי לשוח עמו תחלה וסוף. ופירש המאירי (ברכות דף ל״ד ע״א ד״ה בתלמוד), ואומרים מודים דרבנן האמור במסכת סוטה (דף מ׳ ע״א), ואם היה מכוין שיצאים הוא מודים דרבנן בשעה שיצאים שליח ציבור ברכת מודים שבתפלה, כורע עמו אף בסוף וכו׳. וקרובא פירוש חזן, כלומר שהיה סומך דבריו עמו, ומתכוין שיצאים הוא מודים דרבנן עם אותה מלה שהוא משלים בה ברכת הודאה, וכורע עמו אף בסוף. ועיין בתוספות (סוטה שם ד״ה עלו) דנראה דהש״ס דילן לא סבירא ליה כירושלמי.

והרשב״א כאן כתב (ד״ה רבא), דלא גרסינן במתניתין בהודאה תחלה וסוף וכו׳, והראב״ד ז״ל פירש דהאי פלוגתא וכו׳ תחלה וסוף אלא בבריעות דמודים דרבנן היא כדגרסינן בירושלמי וכו׳, ע״ש. ולפי זה ‘סוף’ פירושו, שמסיים עם סוף הודאה ממש כמו שהבאתי, שיצאים הוא מודים דרבנן עם אותה מילה שהשליח ציבור משלים בה ברכת הודאה, והיינו ולך נאה להודות. ולפי זה יש לומר דרש״י נמי בשיטת הראב״ד אזיל, דהאי תחלה וסוף קאי אבריעות דמודים דרבנן, ומפרש תחלה במודים וסוף ולך נאה להודות, ואתי שפיר לשון רש״י ז״ל, ודו״ק.

שנית יש לומר, דרש״י מפרש לשון הגמרא כפי שהוא, בדף י״ב ע״א, דאמר ליה שמואל לחייא בר רב תא ואימא לך וכו׳ הכי אמר אביך, כשהוא כורע כורע בברוך, כשהוא זוקף זוקף בשם. הנה אמר לו אופן הבריעה ומקום הבריעה, ולכן פירש רש״י (ד״ה כשהוא)

באהבה ובהודאה, כורע בברוך וזוקף את עצמו כשהוא מזכיר את השם. דעל כריעה זו קאי שם, באיזה מקום בתפילה ובאיזה אופן, ופירש לפי הענין. אבל בדף ל"ד ע"א, תנו רבנן אלו ברכות שאדם שואה בהם. וקאי אברכת שמונה עשרה, כלומר באלו ברכות של שמונה עשרה הוא שואה, ואינו נכנס לפרש כילד הוא אופן שהיה זו אלא באיזה ברכות הוא שואה, ואמר (ד"ה תחלה), באהבה תחלה וסוף והודאה תחלה וסוף. ולפי שבאהבה ניכר לכל התחלה והסוף, שהרי מסיים בסוף ברוך וכו' מגן אברהם, לא צריך רש"י לפרש מהו. אבל במודים שאמרו תחלה וסוף, יש לטעות דסוף הוא כי מעולם קוינו לך, לכן פירש ז"ל דתחלה הוא מודים אנחנו לך, וסוף הוא לך נאה להודות ולא קוינו לך, כך נראה לפענ"ד.

כריעה בברכת מעין שבע

ב. ובדבר שאלתו עוד בברכת מעין שבע בשבת קודש, אי יש לשאות בתחילה אף שאין בו סוף. ודייק מגמרא (ברכות דף ל"ד ע"ב), תני חדא הכורע בהודאה הרי זה משובח, ותניא אידך הרי זה מגונה, ומשני, לא קשיא הא בתחלה הא לבסוף. ומבואר דשייך כריעה בתחילה ולא בסוף, וא"כ הכי נמי בברכת מעין שבע, ומספקא ליה אי גם בסוף כורע, ושוב איפשט ליה דבסוף ודאי אינו כורע.

אם יוצא בברכת מעין שבע בשלא התפלל ערבית

ולפום ריהטא היה נראה דתלוי במחלוקת הפוסקים (הו"ד בשו"ע או"ח סי' רס"ח סי"ג) אי היכא דלא התפלל ערבית יצא בברכת מעין שבע, רב עמרם גאון ז"ל בספרו (חלק סדר שבתות) כתב, ואומר קדושתא שהיא אחת מעין שבע וכו', והכי אמר רב משה גאון וכו' רב נטרונאי גאון, היכא דלא התפלל שבע ברכות ושמע משליח צבור מגן אבות בדברו מרישא ועד סיפא נפיק. ועיין ספר המנהיג (הל' שבת אות ז'). ובשבלי הלקט (ענין שבת סי' ס"ו) כתב, ומצאתי בשם רב משה ורב נטרונאי גאון גאונים זצ"ל וכו'.

אמנם באבודרהם (מעריב של שבת ד"ה ואומר) כתב וז"ל, וכתב אבי העזרי (ראבי"ה סי' קנ"ו) שאין ליחיד לומר ברכה זו, שלא נתקנה אלא משום סכנת מזיקין וכו' (שבת דף כ"ד ע"ב וברש"י ד"ה משום), ולא נתקנה אלא בציבור וכו' (רש"י שם). ותו אין דלית לן סכנה לא אמרינן לה אלא משום מנהג אבותינו וכו'. ובהמשך הדברים (ד"ה מי) כתב, וכתב רב משה גאון (הו"ד בסדר רב עמרם גאון שם) שאם טעה ולא הזכיר אתה קדשת, אם שמע משליח צבור מגן אבות בדברו שהיא ברכה אחת מעין שבע מראש ועד סוף, יצא ידי חובתו. ורב נטרונאי כתב (תשובות או"ח סי' ע"ה), שאפילו לא התפלל כלל אתה קדשת, ושמע משליח ציבור מגן אבות בדברו מראש ועד סוף יצא ידי חובתו. וכתב הרב רבי יעקב בן הרא"ש (טור או"ח סי' רס"ח), כיון שמחזירין אותו אם לא הזכיר של שבת האיך יוצא בברכה אחת מעין שבע. ולא דמי למה שכתוב בהלכות גדולות (ברכות פ"ד), יחיד שלא הזכיר של ראש חודש ושמע משליח צבור התפלה מראש ועד סוף שיצא, דשאני התם ששומע כל התפלה, אבל הכא היאך יצא בברכה מעין שבע במקום שבע, ע"כ. ועיין אליה רבה (סי' רס"ח אות י"ח) מה שמפלפל בענין לצאת בברכה זו, ומחלק בין יחיד שמתפלל ובין שומע משליח ציבור ואומר מלה במלה, ע"ש.

ולפי זה יש לומר דלמאן דאמר דיוצא בה תפילת ערבית, א"כ הוה ליה במקום תפילה ממש, וכורע בתחילה על כל פנים. ולמאן דאמר דאינו יוצא בה תפילת ערבית דלא הוה רק משום מזיקין, ואין לא אמרינן אלא משום מנהג אבותינו, א"כ כמו שלהם לא היתה אלא משום סכנת המזיקין, ולא צריך לשאות, דלא הוה בכלל ברכות שתקנו בה לשאות, הכי נמי אינו כורע.

איברא, דאפילו למאן דאמר דיוצא בה, נמי נראה לפי מה שהבאתי שפירש האבודרהם, נראה דהברכה ברוך אתה וגו' עד קונה שמים וארץ לאו במקום ברכה הוא, שכן פירש (ד"ה ברוך), ברוך וכו' קונה שמים וארץ, פסוק הוא (בראשית יד כב). ואחר כך כתב (ד"ה וכילד), מגן אבות בדברו הוא כנגד מגן אברהם. הא לך דברוך וכו' אינו אלא רמז לפסוק, ומגן אבות הוא כנגד מגן אברהם. ממילא אם היה צריך לשאות, היה צריך לעשות כן במגן אבות שהוא כנגד מגן אברהם.

המנהג לברוע בתחילת מעין שבע

והנה עד הנה כתבתי קצת להשתעשע, אמנם להלכה הנה מנהג עלמא בזה ששואין בתחילת הברכה, ומקורו טהור הובא בסידור רבי הירץ ש"ץ זצ"ל, וז"ל, ברוך אתה י' אלוקינו ואלוקי אבותינו, מכוין כסדר עד כתר עליון ואין סוף כנזכר לעיל (שחרית ד"ה ברוך), אל עליון חוזר לראש, קונה שמים וארץ, נצח הוד יסוד מלכות, וצריך שיכוף בתחילת הברכה, רוקח. והנה מבואר דצריך לכוף ובתחילת הברכה דוקא ולא בסופו, וכמנהג עלמא, ויפה כיון מעלת כבוד תורתו. ועיין שו"ת משנה הלכות (חלק י"א סי' כ"ו).

אלו דברי ידידו דושה"ט ושכ"ת בידידות ובלב ונפש

מנשה הקטן

סימן פט

א. קריאת התורה כשאין מי שיודע לקרוא
ב. ברוך הוא וברוך שמו לאלו היוצאים מהש"ץ

כ"ב שבט תשס"ו

מע"כ ידידי הרה"ג וו"ח עוסק בצ"צ לטובת הכלל וכו' כש"ת מוה"ר **מנחם מענדל טייכמאן** שליט"א שליח צבור דק"ק אונגוואר והמחוז

אם מועיל לקרוא בלחש מהחומש והבעל קורא יקרא בקול

א. על דבר שאלתו באחת הקהילות שמה אשר יש להם ספר תורה, אבל אין להם בעל קורא, ולכן הם מוציאים את הספר תורה וקוראים לשבעה קרואים, והעולה לתורה מברך ברכת התורה, ואחר כך קורא הראש הקהל מתוך החומש, וחוזר העולה ומברך לאחריה.

הנה אם יש מי שיכול לקרוא על כל פנים בלא טעמים, יקרא בלא טעמים. אבל אם גם זה אין יכול, אז יעמידו אחד היודע לקרות מתוך החומש בנקודות וטעמים, עם חומש בידו, על יד הקורא בספר תורה, ויקרא היודע מתוך החומש לפני האיש הקורא בספר תורה, להורות הדרך בנקודות וטעמים כראוי. והקורא מתוך החומש לא יקרא בקול רם, אלא רק בכדי שישמע הקורא מתוך הספר תורה, ולכן צריכין להסביר להראש הקהל שהוא יקרא בלחש להבעל קורא, והבעל קורא יקרא בקול רם מתוך הספר. ועיין שו"ע (או"ח סי' קמ"ג ס"ג) ובמשנה ברורה שם (סק"ח) ובאשל אברהם (בוטשאטש, שם). [עיין עוד משנה הלכות חי"א סי' קי"ג]

אמירת ברוך הוא וברוך שמו להיוצאים מהש"ץ

ב. ועל דבר שאלתו, באותם שאינם יודעים להתפלל, ורק באים לבית הכנסת ויוצאים בתפלת שליח ציבור, אי יש למונעם מלומר 'ברוך הוא וברוך שמו' משום הפסק. באמת זה תלוי לפי ראות עיניו, כי הגם שיש מחלוקת אי 'ברוך הוא וברוך שמו' הוי הפסק (הו"ד במגן גיבורים אלף המגן שם ס"ק י"א), מ"מ הרי יש מקילין דלא הוי הפסק (מעשה רוקח הל' ברכות פ"א הי"א). והכא אם יגידו להם שהם לא יאמרו 'ברוך הוא וברוך שמו', יתכן שיגערו בהם אנשים העומדים סביבם שרואים אותם שאינם עונים 'ברוך הוא וברוך שמו', ויתביישו מזה.

והנני בזה בברכות צל"ח ורכב על דבר אמת, ואין לי כעת יותר כח וזמן, וגם כי בעונ"ה אינני חש בטוב, ויה"ר שיהיה טוב ואך טוב, ידידו עבד נאמן לעבדי ה',

מנשה הקטן מאונגוואר

סימן צ

א. אמן אחר ברכת הרשות
ב. ברכה לנשים על מצות עשה שהזמן גרמא

מוצש"ק לסדר כי חנון אני התשל"ח בנ"י

מע"כ ידידי היקר מאד נעלה הרה"ג וו"ח נו"נ וכו' כש"ת מוה"ר **ישראל טאפלין** הי"ו מלומדי כולל בית מדרש גבוה לעיקווד נ"ז

עניית אמן אחר ברכת רשות

אחדשב"ת בידידות. בדבר תמיהתו במה שכתב הפרי מגדים (או"ח סי' קכ"ד א"א ס"ק י"ד) ונשים שמברכות על מצות עשה שהזמן גרמא לובש וכו', כיון דרשות להם, גם כן רשות לענות אחריהם אמן הוא, אבל לא חובה. וכך כתב בישועות יעקב (או"ח סי' רט"ו סק"א), אם ישראל מברך וכו', אבל במברך ברכת הרשות, כיון דברכה עצמה איננה ברכה המחויבת, כל שכן שעניית אמן של השומע אין בו לד חיוב. וכיון דעיקר חיוב דעניית אמן על הברכה אין לה סמך, רק מקרא 'כי שם ה' אקרא' וגו' (דברים לב ג, ברכות דף מ"ה ע"א), די בברכה המחויבת, ועוד מהך דגדול כמברך יותר מן המברך (ברכות דף נ"ג ע"ב), וכל זה כשהברכה עצמה מחויבת, עכ"ד. ותמה כבוד מעלתו, דלכאורה הדבר פשוט, דעניית אמן אינו תלוי בחיוב הברכה, והאריך הרבה בדבר בטוב טעם ודעת בפלפולא חריפתא בדברי הפוסקים (רמה אורח ישראל סי' י"א).

עניית אמן לנשים המברכות על מצות שהזמן גרמא

איברא, דאף המשנה ברורה (סוסי' קכ"ד ס"ק מ"ז) כתב וז"ל, ואחר נשים שבירכו על מצות עשה שהזמן גרמא יוכל לענות אמן, פרי מגדים (שם). והעתיקו בספר 'שונה הלכות' (שם) לידיד נפשי הגר"ח קניבסקי שליט"א, ולא חלקו כלל על הפרי מגדים בזה.

אמן על ברכה בלא הזכרת השם

והנה מעלת כבוד תורתו הקשה ממדרש, הובא במגן אברהם (סי' רט"ו סק"ג) ובמשנה ברורה (שם סק"ט), כששומע אחד מתפלל דבר או מברך לישראל, אפילו בלא הזכרת השם, חייב לענות אמן, ולכן עונין אמן אחר הרחמן בברכת המזון, ע"כ. והפרי מגדים (שם) הביאו, ע"ש. ומבואר דהגם דליכא חיוב לומר תפלות אלו, וגם לא לאומרם בהזכרת השם, אפילו הכי חייבים בעניית אמן. ולפי זה אין נפקא מינה אם עצם הברכה היא חיובית או רשות, ותמיה על הפרי מגדים והישועות יעקב הנ"ל. וכן תמה על הבית יוסף (סי' רט"ו ד"ה וירא) שפירש בדברי הטור דאין חיוב לענות אמן אפילו שמע מישראל, והאריך בפלפולו.

והנה דא ודאי עקא, דהאיך לא הרגיש ראש של בני ישראל הפרי מגדים ז"ל, שדבריו סותרין מיניה וביה. דבאותה פסקא גופא (א"ח סי' קכ"ד), ברישא (ס"ק י"א) הביא דאין חיוב לענות אמן על מצות עשה שהזמן גרמא של נשים, ובסיפא (ס"ק י"ד) הביא דחייב לענות אחר כל תפילה, וכמה לא חלי ולא מרגיש גברא דמריה סייעה הפרי מגדים ז"ל. גם על המשנה ברורה תמיה, שבסימן קכ"ד (ס"ק מ"ז) הביא דברי הפרי מגדים בפשיטות, ובסימן רט"ו (סק"ט) פסק כהמדרש הנ"ל.

חילוק בין תפילה ובין ברכה על מצוה שפטור ממנה

ומה שנראה לפענ"ד דאין מדברי המדרש תיובתא לפרי מגדים ושועות יעקב. ויסוד הדברים נראה כך, דעל ברכות שאדם חייב לברך, חייב השומע לענות אמן מקרא ד'כי שם ה' אקרא', אבל המדרש מחדש, דכן הדין בכל מקום כששומע תפילה שאחד מישראל מתפלל או מברך לישראל, אפילו בלא הזכרת השם נמי חייב לענות אמן. והטעם לזה, דיש חיוב להתפלל להשם על אודות ישראל ולטובתם (ראה ברכות דף י"ב ע"ב), וכן יש מצוה לברך את ישראל (בראשית יב ג, במדבר ו כג), וחיוב זה הוא על כל ישראל בכל עת להתפלל לטובת ישראל ולברכם. וכיון דיש חיוב על המתפלל ועל השומע, בתפילה או בברכה זו שמברך את ישראל, ממילא חייב השומע לומר אמן. אבל דבר שאינו חיוב על המברך, כגון אשה במצות עשה שהזמן גרמא, אפילו אי הוי חיוב על השומע, הכי נמי דליכא חיוב לענות אמן.

בביאור לשון 'ונאמר אמן'

ונראה להביא ראיה מדברי המגן אברהם (סי' קפ"ט סק"א) וז"ל, בברכת בעל הבית מסיים 'ונאמר אמן', שאין יכול לגזור אומר 'ואמרו אמן'. מה שאין כן בעושה שלוש וכו' שהוא שבחו של הקב"ה וכל ישראל מצוין, על כן אומר 'ואמרו אמן', עכ"ל. הנה מבואר היסוד הנ"ל, דכשמברך לבעל הבית שהוא ברכת האורח (ברכות דף מ"ו ע"א), וליכא חיוב על אחרים לברכו, אינו יכול לגזור אומר 'ואמרו אמן' וליכא חיוב אמירת אמן בזה, על כן אומר 'ונאמר אמן'. אבל בעושה שלוש שהוא שבחו של הקב"ה ועל זה כל ישראל מצוין, יש חיוב על כל אחד ואחד לענות אמן. והיינו סברת הפרי מגדים והישעות יעקב הנ"ל, דכל שאינו מחויב בדבר, אינו צריך לענות אמן, אלא אם רוצה עונה.

איברא, דנראה לפענ"ד להוסיף על דברי המגן אברהם. דלכאורה קשה הרי המברך לבעל הבית צריך לברך אותו (שם), ואפילו הכי כתב המגן אברהם דאינו יכול לגזור אומר 'ואמרו אמן', אף שהמברך מחויב בדבר. וצריך לומר דהסברא היא כך, דבשלמא ברכה שכל ישראל מחויבים בה, אף שכעת כבר יצא הוא ידי חובתו, מ"מ אכתי הוא חייב מדין כל ישראל ערבים זה בזה (שבועות דף ל"ט ע"א), ומהאי טעמא קיימא לן (ר"ה דף כ"ט ע"א) כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא (רש"י שם ד"ה אף). ולכן שפיר אע"פ שהוא אינו מחויב בדבר, כגון שכבר קיים חיובו, מ"מ חייב לברך מדין ערבות כמבואר בשו"ע (סי' קכ"ד שם), על כן מחויב לענות אמן. אולם היכא דליכא חיוב מצד ערבות אלא חיוב עצמי, כגון המברך לבעל הבית, שאין החיוב על כל ישראל לברך אותו בעל הבית, אלא על המברך שבעל הבית ההנהו, שפיר אין מחויבין לענות אמן, וליכא לגזור 'ואמרו אמן' אלא 'ונאמר אמן'.

ומעתה אתי שפיר דברי המדרש, דהשומע אחד מתפלל דבר או מברך לישראל, היינו תפילה על הכלל או תפילה חיובית שנתחייב בה, וכן מברך לישראל, היינו לכלל ישראל שהוא חיוב להתפלל על כלל ישראל ולברכם, וממילא על כל אחד ואחד יש חיוב לענות אמן אפילו בלא הזכרת השם. אבל מברך לבעל הבית דליכא חיוב אלא לאותו יחיד, ליכא חיוב לענות אמן, אלא אם ירצה יענה אמן, כך נראה לפענ"ד.

האם 'הרחמן' נחשב בהזכרת השם

ומה שתמה דבגמרא יומא (דף ל"ז ע"א) משמע דרק על השומע הזכרת השם עונה אמן, ודרשו מקרא (דברים לב ג) 'כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו', ובמדרש מבואר דמברך גם על תפילה בלי הזכרת השם. ומעלת כבוד תורתו רצה לייסד דגם 'הרחמן' בכלל הזכרת השם. אמנם לא הועיל בזה, דהרי גם בתפילה עונה, והתם אינו מבואר דאיכא הזכרת השם, אם לא שידחוק דגם זה בכלל הזכרת השם, כגון שאומר בתפילתו לשון 'הרחמן'.

עניה על ברכת התורה

אמנם לפענ"ד לא קשה מידי, דהנה במכילתא (בא טז) רבי חנינא בן אחי רבי יהושע אומר, הרי הוא אומר (דברים שם) 'כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו'. 'כי שם ה' אקרא' זה המברך, 'הבו גודל לאלקינו' אלו העונים אחריו, ומה הן עונין אחריו, ברוך השם המבורך לעולם ועד. וכשהוא קורא בשמו, יהו עונין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. וכן דוד אומר (תהילים לד ד) 'גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדיו', רבי אומר 'זכר לדיק לברכה' (משלי י ז), כשהוא מזכיר את הצדיק, לדיק הי' העולמים, שנאמר (תהילים קמה יז) 'לדיק ה' בכל דרכיו' וגו' לברכה, אמן, ע"כ.

ופירשו במרכבת המשנה שם (אות מ) ובזה יתחמנו (ד"ה ומה), דכי שם ה' אקרא קאי אברכת התורה, שאומר ברכו את ה' המבורך, ועל זה עונין ברוך ה' המבורך לעולם ועד, ע"ש. [ואין לומר דבזמן משה לא ברכו על התורה כל אחד, דעל כל פנים הראשון והאחרון ברכו ברכת התורה, וגם האמצעים היו אומרים ברכו את ה' המבורך רק לא אמרו כל הברכה]. וא"כ באמת קרא 'כי שם ה'' אינו מורה אלא על ברכת התורה, ושאר עניות לא גמרינן אלא מ'זכר לדיק לברכה', ולכן לא בעינן הזכרת השם.

חילוק בין ברכה ובין שבח ותפילה

מידו עיין שו"ת הרא"ש (כלל ד' סי' י"ט) וז"ל, ושמעתי מאבא מארי ז"ל שהיה אומר על כל ברכה וברכה שהיה שומע בכל מקום, ברוך הוא וברוך שמו, וזהו שאמר משה רבינו ע"ה (דברים שם) 'כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו'. משמע דאפילו על כל ברכה למד מהאי קרא, ואפילו אברוך הוא וברוך שמו. ועיין שו"ת דבר שמואל (סי' רל"ה) שהביא דברי הרא"ש, והוסיף, ונראה שלא היה עונה אלא אחר המברך ברכה שיש בה שם ומלכות, כאלו היה מודה ומשתתף עמו לברך את ה' כמוהו וכו'. ומיהו לפי מה שפירש המגן אברהם דכל מקום דאיכא שבח למקום בעי אמן אפילו בלי הזכרת השם, יש לומר דדוקא בברכה בעי הזכרת השם, אבל בשבח ותפילה עונה אפילו בלי הזכרת השם. וממילא אתי שפיר לדידן, דאף שאין בו הזכרת השם, מ"מ כיון שהוא שבח ותפילה עונה אפילו בלא הזכרת השם.

ובאמת חילוק זה בין ברכה לתפילה, לכאורה מבואר בקרית ספר (הל' תפלה פי"ד מלוה י"ט) שהביא ג"כ מעלת כבוד תורתו, שכתב שם וז"ל, ונראה דעניית אמן בברכה שהוא מדאורייתא, כגון ברכת המזון וברכת התורה שהוא חיוב לענות אמן מדאורייתא, מדכתיב (דברים שם) 'כי שם ה' אקרא הבו גודל', דמשמע נמי בכל ברכה שאנו מגדילים ומברכים שמו הבו גודל, והיינו בעניית אמן, וכתיב נמי בירמיה (כח ו) 'אמן כן יעשה ה' יקים ה' את' גו', דמשמע שיש בו אמנת דברים, ורחוי לענות אמן על דבר תפלה ותחנה, שהוא לשון מאמן הדברים שיהא רצון שיהא אמת, עכ"ד לענינו.

והנה נראה מלשונו, דגבי ברכה נקט לשון חיוב, וליף מקרא דכי שם ה' אקרא. וגבי תפילה ותחינה כתב 'ורחוי לענות אמן', ולא כתב לשון חיוב. וא"כ בתפילה ליכא חיוב מקרא, דקרא לא קאי על זה, וא"כ לא קשה מגמרא על מה שכתב במדרש. ועיין בספר מים חיים (לבעל הפרי חדש, הל' עבודת יום הכיפורים פ"ב ה"ז), ובפרי חדש (הל' נטילת כפים סי' קכ"ח סי"ג) דעל הזכרת השם בלא ברכה נמי אומר ברוך הוא וברוך שמו. ועיין דבר שמואל הנ"ל. וכבר פירשתי דבמכילתא לא כתיב כן, וכן ראיתי בספר שיח יצחק (יומא שם) שתמה עליו, דמדברי רבי בגמרא לא משמע אלא על הזכרה דשם המפורש, ולא על כל שם. ובהמשך דבריו יישב משיטת רבי יהושע שלומד מהפסוק זכר לדיק לברכה, דמשמע שאפילו בשאר הזכרות ולאו דוקא שם המפורש, ע"ש.

בברכות דאורייתא חייב לענות אמן מה"ת

אמנם מה שהביא להקשות מקרית ספר הנ"ל אהני פוסקים הפרי מגדים ודעימיה, דעניית אמן הוי דאורייתא. ומינה נמי תמה אמה שכתב הישועות יעקב דבכל ברכה ליכא חיוב עניין אמן רק אם רוצה, והרי מבואר דהוא דאורייתא. ולפי מה שכתבתי לא קשה מידי, ואדרבה מדברי קרית ספר מפורש להיפוך, דדוקא ברכה שהוא דאורייתא כגון ברכת המזון וברכת התורה, הוא דאיכא חיוב לענות מהתורה. אבל ברכות שהם מדרבנן, עניתם נמי לא הוי מקרא ד'כי שם', אלא מדרבנן ובדרך אסמכתא לדעתו, וכי שם ה' אקרא אינו אלא על ברכות דאורייתא.

וכל שכן שאין להקשות מקרית ספר על הטור, דסבירא ליה דכי שם לא קאי אלא אברכת התורה וכמבואר במכילתא, וכל שאר לא הוי אלא אסמכתא לכל היותר לדעתו הרמה ז"ל. ונראה דמשמע ליה לכבוד תורתו, דמה שכתב הקרית ספר, ומשמע נמי בכל ברכה שאנו מגדילים ומברכין שמו הבו גודל, כוונתו דקאי אשאר ברכות אפילו דרבנן. אמנם נראה דקאי רק אברכות דאורייתא, דאז חייב לענות מדאורייתא, אבל לענין ברכות דרבנן ליכא משמעות.

ואפילו אי נימא דלהקרית ספר משמע נמי שאר ברכות, מ"מ להטור לא משמע כן, דסבירא ליה דוקא ברכות דאורייתא או דוקא ברכת התורה שאומר ברכו את השם המבורך, ועל זה צריך להשיב ברוך השם המבורך לעולם ועד, אבל אמן ליתא ליה מקור מדאורייתא כלל. ואתי שפיר דברי הטור (סי' רט"ו) ומה שפירש בו הבית יוסף (ד"ה וראה), הגם שיש בו פירושים אחרים (ראה ב"ח שם ד"ה וראה).

וממילא לא קשה נמי להישועות יעקב, מה שתמה מעלת כבוד תורתו, על מה שכתב דעיקר חיוב עניית אמן אין לה סמך אלא מקרא דכי שם, ולזאת די בברכה המחויבת. ותמה מעלת כבוד תורתו, דמקרא זה ילפינן עניית אמן, דהזכרת השם מחייב להאמן אף בלא ברכה, וא"כ אין נפקא מינה בין ברכה של חובה או רשות. אבל להנ"ל אתי שפיר, דהקרית ספר נמי לא אמר אלא אברכות שהם חיוב מהתורה או על כל פנים מדרבנן, אבל בלי חיוב לא קאמר הקרית ספר מדין הזכרת השם כלל. דדוקא בברכה קאמר עכ"פ דהוי בכלל משמעות, אבל בשאר תחינות בלי ברכה אפילו הזכרת השם אינו אלא ראוי ולא חיוב, ולכן על כל פנים בברכה דאינה לא מדאורייתא ולא מדרבנן, מגלן לחיובי כלל אפילו לקרית ספר דחייב לברך. ואדרבה מדאמר דעניית אמן בברכה שהוא דאורייתא כגון ברכת המזון וברכת התורה שהוא חיוב לענות, ומשמע נמי שאר ברכות, היינו דומיא דהני דחייבים מדאורייתא ושאר ברכות המחויבות על כל פנים מדרבנן, אבל בלי חיוב כלל מגלן, ואתי שפיר דברי הישועות יעקב.

'אמן' נחשבת בחלק מן הברכה

שנית נראה לפענ"ד לייסד כל הנ"ל, בהקדם דברי רש"י (ברכות דף מ"ז ע"א ד"ה עד), שפירש דאף עניית אמן מן הברכה הוא. והאריכו בזה המפרשים, וכבוד תורתו גם כן העיר עליו. ולפענ"ד יש לפרש דעת רש"י לפי דברי הירושלמי (ברכות פ"ז ה"ג), רב אבא בר זמינא הוה משמש קומי זעירא, מזג ליה כסא, אמר ליה סב ברוך, אמר ליה יהב דעתך דאת מישתי חורנה, דתני השמש מברך על כל כוס וכוס ואינו מברך על כל פרוסה ופרוסה. אמר ליה, כמה דאנא יהיב דעתי מפקא ידי חובתך בברכתה, כן הב דעתך מפקא ידי חובתי באמן, ע"כ. ופירש הפני משה (ד"ה אמר ליה), רב אבא בר זמינא לזעירא, כשם שאני נותן דעתי ג"כ לצאת אף ידי חובתך בברכה על הכוס, שנתת לי רשות לברך ולהוציא אותך, כן תן דעתך גם אתה להוציא ידי חובתי באמן אשר אתה עונה על ברכתי, ומשום דגדול העונה אמן יותר מן המברך (ברכות דף נ"ג ע"ב) אמר לו כן, עכ"ל. ודבריו צריכים עיון, דאי משום הכי, אם כן יברך השמש ויענה הוא ויהיה לו האמן, ועוד האיך זה יוציאו באמן זה.

הברכה נחשבת כראויה כשעונים עליה אמן

ברם ראיתי קדוש אחד מדבר, השלטי הגבורים סביב המרדכי (ברכות פ"ו אות ב') כתב וז"ל, צריך כל אדם שיכוין לבו שיענה אמן אחר ברכת חבירו, כי בעניית אמן יוצא נמי המברך. כדאמרינן בירושלמי פרק שלשה שאכלו (שם), רב אבא בר זבדא [בדידן הגירסא זמינא] הוה משמש קומי רב זעירא וכו', ע"ש. והנראה מדברי הירושלמי לפי פירוש השלטי גיבורים, דהאמן אחר הברכה שייך להברכה, ובעניית אמן על ברכת חבירו נשלם חיוב הברכה ויוצא המברך, והיינו שנגמר בזה הברכה. ובמקום אחר האריכתי בזה (עיין שו"ת משנה הלכות ח"י סי' ו' ובחי"א סי' ק"מ). ושמעתי אומרים מהגאון רבי חיים מוואלז'ין שהיה מקפיד ומדקדק מאד להיות לו מי שיענה אמן על ברכתו, מטעם דעניית אמן הוא חלק מהברכה. ולפי זה על כל פנים אתי שפיר שיטת רש"י הנ"ל דאף עניית אמן מן הברכה הוא, והוא מבואר בירושלמי הנ"ל. והאריכתי בזה בספרי (עיין שם חלק ט"ו סי' ס').

והנה לפי הירושלמי הנ"ל נראה לייסד דברי הפרי מגדים ודעימיה, דדוקא ברכה שהוא חובה וחייב לברכה, ברכה כזו חייב העונה לענות אמן כיון שהוא חלק מן הברכה. וכיון שהמברך חייב בברכה ואי אפשר לברכה זולת השומע שיענה אמן, לכן חייב כל אחד מישראל לענות כדי שיצא המברך. אבל בברכה שאינו מצוה כלל, כגון אשה במצות עשה שהזמן גרמא דליכא חיוב ברכה כלל אלא שרוצה לקיים המצוה, כהאי גוונא ליכא חיוב עניית אמן אלא אם רוצה מברך. וזה לפענ"ד נכון.

ובזה אתי שפיר דברי הזוה"ק ריש פרשת עקב (רע"מ ח"ג דף כ"ע ע"ב) וז"ל, פקודא דא לברכא ליה לקודשא בריך הוא על כל מה דאכיל ושתי ואתהני בהאי עלמא וכו', ומאן איהו, ברכה דאתיבו עליה אמן, דכל ברכה דאתיבו עליה אמן דא איהו בקיומא כדקא יאות וכו', וכ"ש אי היא ברכתא דסגיאין מברכן לה ומעטרין לה בעטרין קדישין ברזא דאמן, אמן הוא רזא דקשרי דכל יחודא וקדושה ברזא דמאריה וכו', ע"ש.

והנה מקשה ומאן איהו ברכה, כלומר איזהו ברכה, ומשני דהתיבו עליה אמן, פירוש דכל ברכה שמשיבין עליה אמן ברכה זו בקיומה כראוי. ולכאורה מאי שייכות לאמן עם הברכה, כל שבירך כראוי הוא ברכה. ונראה מבואר דסבירא ליה כהירושלמי, דעניית האמן שייך להברכה, ובעניתו יוצא המברך בברכתו. וא"כ שפיר משני דכל ברכה שהשיבו עליה אמן היא ברכה בקיומה כראוי, ובלאו הכי חסר בברכה.

ובזה נמי אתי שפיר מה שאמרו בשו"ע (או"ח סי' קכ"ד ס"ו) ויענו אמן אחר כל ברכה בין אותן שיצאו ידי תפלה בין אותם שלא יצאו, ובכוונה שיכוין בלבו, אמת היא הברכה שבירך המברך, ואני מאמין בזה, ע"ש. ולפוס ריהטא כיון דהוא כבר יצא מה לי עם ברכתו. ולהנ"ל אתי שפיר, דהאמן הוא קיום לברכת חבירו ושייצא בברכתו והוא בגדר של ישראל ערבים וכנ"ל, ודו"ק. ועיין בית יוסף (שם) בשם האבודרהם (עמ' ז'), כי המתפלל עם הצבור תפלה אחת נחשב לו שכר כמתפלל ערב ובקר ולהריס ביחיד, ע"ש החשבון כילד הוא. ועיין אליה רבה (שם סק"י) בשם של"ה (מס' תמיד גר מצוה סי' ל"ח) ובכף החיים (שם ס"ק ל"א), ודו"ק. ועיין מאירי (ברכות נ"ג ע"ב) ובספר המכתם (שם).

עוד בו שלישיה, דהנה מצינו לרבינו הרמ"א (או"ח סי' כ"ה ס"ה), דיש אומרים לברך על של ראש על מצות תפילין אפילו לא הפסיק בינתיים, וכן פשט המנהג בבני אשכנז שמברכין שתי ברכות, וטוב לומר תמיד אחר הברכה השניה ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. וכתבו האחרונים דמאחר שהברכה הוא ספק, יש לברכה בלחש, ואם בירך בקול רם ושמע חבירו הרי זה ספק אם יש לענות אמן. [עיין קצור שלחן ערוך (סי' י' ס"ד) ובמסגרת השלחן (שם), ובכף החיים (סי' כ"ה סק"מ)].

והנה באשה אי יכולה לקיים מצות עשה שהזמן גרמא, פליגי בזה רש"י ור"ת, ולרש"י (ראה סוכה דף מ"ב ע"א ד"ה אימא) אסורה לקיים (ראה אור זרוע סי' שי"ד, הגה"מ ציצית פ"ג אות מ'). ודעת קצת פוסקים דיכולות לקיים (עיין בר"ן ר"ה דף ל"ג ע"א, ומאירי ר"ה דף ל"ג ע"א ומגיגה דף ט"ז ע"ב ד"ה סמיכה). וכן נראה דעת הרמב"ם (ציצית פ"ג ה"ט) והטור (או"ח סי' י"ז וסי' תקפ"ט). ואפילו למאן דאמר דיכולות לקיים, נמי נחלקו אי יכולות לברך נמי או דוקא בלי ברכה [ראה ראב"ד (שם) ובאורחות חיים (ציצית אות ל"א) כל בו (סי' ס"ד) שו"ת הראב"ן (סי' פ"ז) המכריע (סי' ע"מ) אור זרוע (סי' רס"ו) רשב"א ומרדכי (ר"ה דף ל"ג ע"א ד"ה וכן) ובתשובות הרשב"א (ח"א סי' קכ"ג) ובעל המאור (ר"ה דף ל"ב ע"ב) ואהל מועד (שער הברכות דרך ראשון נתיב ג')]. ומיהו דעת ר"ת (עירובין דף ל"ו ע"א תוד"ה דילמא, ר"ה דף ל"ג ע"א תוד"ה הא) דיכולות לקיים ולברך, והגם דנוהגין דמברכות הנשים, מ"מ מידי ספק לא יצאנו. ועיין בשו"ע (או"ח סי' תקפ"ו ס"ו).

ולפי זה אתי שפיר דברי הפרי מגדים הנ"ל, דלכאורה יש לומר דיהא אסור לענות על ברכתן, דדלמא הוי ברכה לבטלה, וכמו בתפילין של ראש, וא"כ היה אסור לענות אמן עליהם. על כן בא הפרי מגדים ומחדש, דמותר לענות אמן אם רוצה. אבל בזה חיובא ודאי ליכא, כי אדרבה אולי היה יותר טוב שלא יברכו דהוה ליה כעין ברכה לבטלה. ואולי זה מכוין בקרא 'כי שם ה' אקרא הבו גודל', דלכאורה היה לו לומר כי שם ה' אקרא' אך להנ"ל יש לומר דאינו אלא 'כי שם ה' אקרא' בתור חיוב, אבל אם תקרא לעצמך בלי חיוב אין לענות, ואדרבה עדיף היה אם לא תברך, ובזה כתבו הפרי מגדים ודעימיה דיכול לענות אם ירצה.

ענייַת אמן על ברכת תפילין של ראש

ברכה לאשה על מצוות עשה שהזמן גרמא

ענייַת אמן על מצוה שהז"ג לנשים

ומזה שתמה אכתב סופר (או"ח סי' ל"ד), שפלפל בדברי הרמ"א (או"ח סי' רל"ו ס"ח) דנשים לא יבדילו לעצמן. והביא את המנהג אברהם (שם ס"ק י"א) שכתב, שאף שנהגו הנשים לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, אפשר דדעת רמ"א, במצוה שיש בה עשיה רשאין לעשות ולברך, אבל בדבר שאין בה אלא הברכה כגון כאן אין רשאות, ע"כ. וכתב הכתב סופר, והפשוט שאם יש בה מעשה, כיון דמעשה עצמה רשאי לעשות ויש בה מצוה ושכר דאינה מצווה ועושה, שפיר מברכת וכו'. אבל כל שליבא מעשה כלל רק הברכה היא המצוה, אינן רשאות לברך וכו', דלא ניתן לה מצוה זו ואין רשאי וכו' לברך ברכת רשות וכו'.

חילוק בין מצוה שיש בה מעשה ובין ברכה

וכבוד תורתו האריך לבאר דבריו על פי דעת הרא"ש (סמ"ג עשין מ"ב), דנשים במצות עשה שהזמן גרמא יכולות וחייבות לברך. עיין ברכי יוסף (סוס"י תקפ"ט סק"ב). וכך כתוב במחזור ויטרי (סי' שנ"ט) בשם רבינו יצחק הלוי רבו של רש"י, ובשו"ת רש"י (סי' ס"ח) בשם רבו הנ"ל. ועוד האריך, ולבסוף דחה לעצמו והניח בצריך עיון.

ולפענ"ד נראה, לפי מה שהבאתי לעיל דנחלקו הפוסקים בהיתר קיום מצות עשה שהזמן גרמא לנשים. ומעתה במצוות מעשיות שיש בהם קיום המצוה על ידי מעשה, והמעשה מותרת לקיים בתורת 'אינו מצווה ועושה' וליכא איסור בקיומו, לכן שפיר כיון שיכולה לקיים המעשה יכולה נמי לברך אמעשה זו, דהמעשה נעשה בהיתר ושוב בא ברכה על המעשה. אבל כשהמצוה הוא רק ברכה גרידא וליכא מעשה כלל, אם כן הדרינן לספיקת הראשונים אי נשים יכולות לקיים מצות עשה שהזמן גרמא או לא, א"כ לגד השלילת הוה ליה ברכה

לבטלה, ואפילו לגד המיוחדת ליכא חיוב אלא רשות, וברכות לא נתקנו בשביל רשות ואפשר הוי ברכה לבטלה, ושפיר לא תברך.

אלו דברי ידידו דושה"ט, וידעתי שלא יצאתי ידי חובתי, ובפרט בביאור דברי הכתב סופר שלא כתבתי רק מקופיא, אמנם יסלח לי מאד כי ההכרח לא יגונה והזמן בוגד בי, ידיד נפשו המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"י סי' ג' וסי' ד']

סימן צא

טעם שהופכים הפנים לימין ושמאל בקדושה

עש"ק ויקהל התשל"ג בנ"י

מע"כ האי צורב עוסק בחוקי חורב וכו' כש"ת מוה"ר הרב **יצחק אייזיק הלוי טירנויער** הי"ו

הסיבת הראש לצדדים באמירת קדושה

בדבר שאלתו במה שראה נוהגין, כשאומרים 'וקרא זה אל זה ואמר' בקדושה, הופכין פניהן לימין ושמאל וכנגד פניהם, אם יש טעם לזה.

לא ידעתי טעם לזה. ואפשר קצת, לפי מה שאומרים, המשלשים לך קדושה, כלומר שאומרים שלש פעמים 'קדוש', ואיתא בתנחומא (יתרו י, הובא בכף החיים סי' קכ"ה ס"ק י"ג) דברים רבים שהם משולשים, אבות ועוד. וכתב הכף החיים (שם), 'וקרא זה אל זה ואמר', כלומר המלאכים נוטלים רשות זה מזה, שלא יקדים האחד ויתחיל, אלא אם כן פתחו כולם ביחד. וזהו שאומרים בברכת יוצר אור, כלם כאחד עונים באימה ואומרים בירא. ואמר, לעומתם משבחים ואומרים, כלומר כל אחבע רוחות הם לנוכח פני האופנים, והם משבחים להקב"ה באיזה נוכח שירצו, כי הכבוד מלא כל הרוחות. ואינם צריכים להסב פניהם לכל צד, שהרי יש להם פנים לכל צד, כמו שכתוב (יחזקאל א יב) 'איש אל עבר פניו ילכו וגו' לא יסבו בלכתם'. ואומר כל אחד מהם 'ברוך כבוד ה' ממקומו' (שם ג יב), לפי שאין יודעין איה מקומו, ע"כ. ואפשר לכן אנן שאין לנו פנים מאחבע רוחות, צריכין להסב לכל צד, כי כבוד ה' מלא כל הרוחות, והמלאכים אינם צריכים, אבל אנן מסיבין, להראות שמכל הרוחות אנן משבחין ואומרים.

ובזה הנני לברכו שיזכה ללמוד תורה לשמה בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן צב

השתמשות בכהנים וכיבודם בזמן הזה

י"א כסלו התשל"ב בנ"י יצו"א

מע"כ ב"א תלמידי אהובי כבני מחמד לבי הב' **שמואל קליין** הי"ו

מבירת כהן לעבד עברי

אחדשה"ט. בדברי תורה אשר כתבת להעיר, בקושית הגהות מיימוניות (עבדים פ"ג ה"ח), אהא שאמרו בגמ' (קדושין כ"א ע"ב) אין עבד עברי כהן נרצע, מפני שנעשה בעל מום. ופסק כן הרמב"ם (שם). והקשה הגהות מיימוניות מירושלמי (ברכות פ"ח ה"ה) דהמשתמש בכהנים מעל. והניח בצריך עיון. ועל זה כתבת, דבגליוני הש"ס (קידושין כ"ח ע"א) ליין לירושלמי (שבועות פ"ז ה"ח) שאמרו, הגע עצמך שיהיה כהן ועבד עברי. ופירש הפני משה (ד"ה הגע), דאין כהן נמכר בעבד עברי. ואם כן יש לומר דהירושלמי לשיטתיה דאין כהן נמכר לעבד עברי, משום דמשתמש בכהונה מעל. מה שאין כן ש"ס בבלי פליג בהא. ודחית לעצמך, דשמא הגהות מיימוניות סבירא ליה כגירסת הרידב"ז בירושלמי (שבועות שם ד"ה עד כמה), דהקושיא בעבד כנעני, ומשני בעבד עברי כהן, ע"כ.

אהובי בני הט אזנך ואלפך בינה. וראשונה תדע שדברי הגהות מיימוניות לאו יחידאי ניהו, ורוב ראשונים ואחרונים נסתפקו בדברי ירושלמי אלו. ומה שרצית לדחות דהירושלמי סבירא ליה, דאין כהן נמכר בעבד עברי ופליג אבבלי. שגית בזה, דעיין בירושלמי (קדושין פ"א ה"ג), רבי יהודה ברבי בון, המילת הזה נרצע, שלא יהא כהן ויפסל, רבי מאיר אומר מן הסחוס היה נרצע, מכן היה רבי מאיר אומר אין הכהן נרצע, שמא יעשה בעל מום ויפסל מן העבודה וכו'. מבואר, דדעת הירושלמי כש"ס בבלי, דיש עבד כהן. ולא פליגי רבי מאיר ורבי יהודה בר בון אלא ברצועה, דלרבי מאיר אינו נרצע ולרבי יהודה בר בון נרצע במילת. אבל פשוט דלכולי עלמא כהן נמכר בעבד עברי. דאם לא כן מאי פליגי, ומאי קאמר רבי מאיר אין כהן נרצע, הא אין עבד עברי כהן, וזה פשוט. וממילא דברי הפני משה (שבועות שם) צריך עיון, ועיין פני משה קדושין (שם ד"ה המילת הזה) שבעצמו פירש כן.

וקצת אמרתי לישב דברי הפני משה, דהנה במכילתא (משפטים מס' דנזיקין ג') דרשו, אזנו מן המילת דברי ר' יהודה ר' מאיר אומר אף מן הסחוס. שהיה ר' מאיר אומר אין כהן נרצע והן אומרים נרצע, אין כהן נמכר והן אומרים נמכר. והנה נחלקו האחרונים בפירוש

המכילתא, והגר"א ז"ל מחק במכילתא הא דאין כהן נמכר. וכן נראה מדברי הרמב"ם (עבדים פ"ג ה"ח) שכתב, שאין כהן נרצע. ובהלכה ד' כתב, שכהן נמכר בעבד עברי, ע"ש. ומדברי הגמ' קידושין וירושלמי הנ"ל מוכרח לומר, דר' מאיר סבירא ליה דכהן נמכר בעבד עברי, וכמו שכתבתי, ודלא כדעת האחרונים בזה. ודברי המכילתא אפילו לא נמחוק בה הגירסא, ודלא כהגר"א ז"ל, מכל מקום יש לומר בדרך פשיטות, דמה שאמרו אין כהן נמכר, היינו על ידי בית דין אינו נמכר, אבל מוכר הוא את עצמו. וכן כתב במרכבת המשנה (על המכילתא שם ד"ה אין כהן) ובמגן גבורים (שלטי גבורים סי' קכ"ח ס"ק ל"ה), וכן כתב בזה יגאמנו (על המכילתא שם ד"ה והם) ובמלבי"ם (התורה והמצוה על המכילתא שם), ושאר אחרונים, ע"ש.

ודברי הירושלמי שבועות (שם) הכי פירושם, א"ר יוחנן עד כדי שיאמר לו עבדי אתה. פירוש, אפילו זה יכול להשביעו שלאו עבדו הוא. ופריך, הגע עצמך שהיה כהן. כלומר, שהיה מוחזק אצלינו שאדם זה כהן הוא, והאיך ישביעו דלאו עבדו הוא, וקס"ד דעבדו היינו עבד כנעני, ודייק לשון שהיה כהן, כלומר שעד עכשיו החזקנו בו שהוא כהן, והאיך יאמר עליו שהוא עבד כנעני, ועל זה משני, בעבד עברי. כלומר שבאמת עבדו הוא, אלא שהוא עבד עברי שמכר עצמו לו, ולא במכרוהו בית דין. ופריך, וכי יש עבד עברי בזמן הזה. כלומר דאין דין עבד עברי נוהג בזמן הזה, וק"ל.

ואגב ראיתי בשירי קרבן על הירושלמי קדושין (שם ד"ה ויבא לידי) שכתב, בבבלי פריך נמי (קידושין כ"א ע"ב), ויעשה בעל מום. ופירש רש"י (ד"ה ויעשה), ומה בכך והלא רציעה מצוה הוא, ע"כ. וקשה הא קיי"ל דמטיל מום בקדשים לוקה, כדאיתא בפרק כל פסולי המוקדשין (בכורות ל"ג ע"ב). ולא יגרע אדם מן הבהמה. ועוד, כיון דכתיב בבהמים 'וקדשתו' (ויקרא כא ח), בעל כרחך פשיטא שמצווים שלא לעשותו בעל מום. הטלת מום בבהן

ודבריו תמוהין, דמאי שייטי' דאדם לבהמה. דהמטיל מום בקדשים לוקה, משום דבהמה זו חלקה של מזבח הוא, ומצותה להקריב על המזבח וגופה קדוש לזה, והמטיל בה מום אבדה מלהקריב על גבי המזבח, ושפיר לוקה שאבד בהמה מן המזבח. ובפרט לפי מה שביאר הרדב"ז בספר מצודת דוד על המצוות (מצוה שע"א), דבהמת קדשים ששחטה בחוץ חייב כרת, דדם שפך. ופירש, דבהמת קדשים נתגלגל בה נשמת אדם, וכשמקריבין אותה, הרי נתעלה הנשמה בהקרבתה למקום מנוחתה, ואם שחטה מחוץ, הרי דחה נשמה זו מעלייתה, ומוכרחת להתגלגל עוד שנית, ונמצא שפך דם נשמה זו ממש. ולפי שדחה נשמה זו וכרתה ממקומה העליון, לכן מדה כנגד מדה מתחייב כרת. ואם כן, העושה מום בקדשים, הגם שלא דחאה בידים לגמרי, דאכתי ראויה לשחיטת חולין לאחר הפדיון, אבל על כל פנים דחאה מהקרבה, ושפיר לוקה על כל פנים על הדיחוי הזה. אבל המטיל מום בכהן, אין גוף הכהן חלקו של מזבח, אלא שהכהן מקודש שמותר לו להקריב ויכול לעשות עבודה אם הוא שלם, וכיון דנעשה בעל מום אינו לעבוד עוד, אבל אין זה ענין של מטיל מום בקדשים. ולא מבעיא למאן דאמר כהנים שלוחי דידן נינהו, דאינו אלא שפסלו מלהיות שליח עוד, אלא אפילו למאן דאמר שלוחי דרחמנא נינהו, מכל מקום אינם אלא בכלל שליחות.

עוד תמהתי, דלפי שיטתו, העושה מום בכהן הוה ליה לקיות משום מטיל מום, דלא גרע מבהמה, וכמו דקיי"ל בבהמה דהמטיל מום בקדשים לוקה, הכי נמי בכהן נמי לוקה. אם כן המכה את הכהן ועושהו בעל מום לוקה שתים, אחת משום 'לא יוסיף' (דברים כה ג) ככל ישראל, עיין בחינוך (מצוה תקל"ה), ואחת משום מטיל מום בכהן, ולא מצינו זה בשום מקום. ועיין בחינוך (מצוה ס"ט), העובר וקילל דיין לוקה שתים, אחת שהוא ככל ישראל הכשרים, ואחת מפני שהוא דיין. ובנשיא כתב שם (מצוה ע"א), שהוא לוקה שלש, וכן הנשיא לוקה ארבע, משום 'אלקים לא תקלל' (שמות כב כז), ומשום 'נשיא בעמך לא תאור' (שם), ומשום 'לא תקלל חרש' (ויקרא יט יד), ומשום 'ומקלל אביו' (שמות כא יז), ע"ש. ואי נימא דמכה כהן ועושהו בעל מום נמי לוקה, היה לו לומר דהמכה כהן לוקה שתים, ול"ע.

ולעיקר דברי הגהות מיימוניות אי מותר להשתמש בכהן, לאו יחידאי הוא. ובהגהות מרדכי (גיטין סי' תס"א) הביא מעשה, בכהן שילק מיס על ידי רבינו תם, הקשה לו תלמיד אחד, הא שנינו בירושלמי (ברכות פ"ח ה"ה), המשתמש בכהונה הרי זה מעל. והשיב רבינו תם אין קדושה בזמן הזה, דקיי"ל (זבחים י"ז ע"ב) בגדיהם עליהם קדושה עליהם ואי לא לא. והקשה אם כן כל מיני קדושה לא ליעבד להו, ושתק ר"ת. והשיב ר' פיטר דנהי שיש בו קדושה, יכול למחול, כדאמר פרק קמא דקדושין השתמשות בכהן

(כ"מ ע"ב), אין עבד עברי כהן נרצע, מפני שנעשה בעל מום. משמע דבלאו האי טעמא יכול להשתעבד בו, עכ"ל. והרמ"א (או"ח סי' קכ"ח סמ"ה) פסק, דאסור להשתמש בכהן אפילו בזמן הזה. והט"ז ז"ל (שם ס"ק ל"ט), הקשה אדבינו פיטר, דהא קיי"ל 'וקדשתו' (ויקרא כא ח), אפילו בעל כרחו (יבמות פ"ח ע"ב). ותירץ דיש לחלק בין היכא דאית ליה הנאה לכהן לית ליה, ע"ש. ובאליה רבה (או"ח סי' קכ"ח סק"ל) ובבאר היטב (שם ס"ק פ"ג), הקשו על הט"ז, מדברי תשובת מהר"ם בר ברוך מרוטנבורג (דפוס פראג סי' ק"ז), הובא במרדכי בפרק הניזקין (גיטין פ"ה רמז ת"א). ובספר ברכי יוסף (או"ח סי' קכ"ח סק"ד), המליץ בעד הט"ז, ועיין ברכי יוסף שם מה שהאריך הרבה בדבר והעלה חדשות. ועיין משנה למלך (עבדים פ"ג ה"ח) דסבירא ליה, דש"ס ירושלמי לכאורה פליג אבבלי. ועיין ברכי יוסף הנ"ל. והסמ"ג (עשין פ"ג) כתב דבשכר מותר. ועיין קדושין (דף כ"א ע"ב). ועיין במג"א (או"ח סי' קכ"ח ס"ק ע"ה) שהביא הראיות שהביא ההגהות מיימוניות. וכבר תמהו עליו האחרונים ז"ל. עיין מגן גבורים (שלטי גבורים שם ס"ק ל"ה), ודו"ק.

על כל פנים נראה, דדבר זה מחלוקת בין הראשונים והאחרונים, מתי מותר להשתמש בכהן. והרבה אחרונים כתבו להקל, כיון דכעת הכהנים אינם אלא מוחזקים. [עיין שו"ת מהרשד"ם (אבה"ע סי' רל"ה), ומהרי"ט (ח"א סי' קמ"ט), ויש של שלמה (ב"ק פ"ה סי' ל"ה), ומגן אברהם (סי' כ"א סק"ד), ובדרמב"ם (איסורי ביאה פ"כ ה"א), ושו"ת הריב"ש (סי' נ"ד)]. ומיהו האחרונים הרעישו הרבה, שחס ושלום להטיל דופי בכהני זמננו.

בהן שמשמש מעצמו

ובהרהורי לבי אמרתי פעם, דאפילו למאן דאמר דאין להשתמש בכהן, היינו דוקא שאין לבקשו להשתמש בו, אבל אם הוא בעצמו בא ומשמש מותר. וראיה ממשה שאמרו (מכילתא יתרו מס' דעמלק א'), ומשה היכן היה, עומד ומשמש. והרי איכא למאן דאמר דמשה רבינו כהן גדול, עיין זבחים (דף ק"ב ע"א), ויש אומרים לא פסקה כהונה אלא מזרעו של משה, שנאמר (דברי הימים א' כג יד) 'ומשה איש האלקים בניו יקראו על שבט הלוי', ואומר (תהלים צט ו) 'משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו', ע"ש. ועיין רש"י (זבחים שם ד"ה ויש אומרים), אבל הוא כל ימיו כהן היה. ויש לעיין.

וראיתי בחכמת שלמה (או"ח סי' קכ"ח על סמ"ה בהג"ה) שהקשה אט"ז, מתוספות (סוטה דף מ"א ע"ב ד"ה מלוה), שהעלו דאפילו לפני תלמיד חכם אסור למלך לעמוד, משום דלא אמרינן מצוה שאני, אלא לגבי מצוה שגדול ממצות המלך, אבל קימה לפני תלמיד חכם, הוי מצות המלך גדולה. שהרי התורה אמרה (ראה דברים יז טו) שתהא אימתו עליך (סוטה שם), ולא אימתך עליו. ולפי זה מצוות כהן נמי הוי יותר ממצות תלמיד חכם, שהתלמיד חכם מצווה הוא, להיות הוא מקדש הכהן, ואין הכהן מצווה להקדיש התלמיד חכם, והוי כבוד הכהן יותר מכבוד תלמיד חכם, ע"ש.

ולפענ"ד לולי דברי קדשו, נדקו בזה דברי הט"ז מקושית התוספות, דהרי בגמרא (גיטין דף נ"ט ע"ב) אמרו להדיא, דגדול הדור קודם לפני כהן. וכמו שאמרו בהניזקין (גיטין שם), רב קרא בכהנא, ורב הונא קרא בכהנא, משום דכולי עלמא כייפי להו. ומילט קא לייטי חכמים לתלמיד חכם, שקורא כהן עם הארץ לפניו (מגילה כ"ח ע"א). ואף דכתבו האחרונים, דבזמן הזה אין קורין אלא כהן אפילו עם הארץ. [עיין ספר המנהיג (הל' שבת עמ' ק"ס סי' ל"א) בשם הגאונים. ובשו"ע (או"ח סי' קל"ה ס"ד) ובט"ז (שם סק"ג) ובאחרונים שם]. מכל מקום לעיקר דינא על כל פנים רואים, שביד הכהן למחול ולא דמי למלך. ועיין מה שכתבתי בספרי (שו"ת משנה הלכות ח"ג סי' י"ג).

שמחתי לראות שאתה ב"ה עוסק בתורה ומשים לילות כימים, צלח ורכב על דבר אמת, ואם חכם בני ישמח לבי גם אני, והנני מברכך בברכת התורה בלב ונפש.

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חט"ו סי' צ"ב]

סימן צג

קריאת התורה ותחנון איזה מהן עדיף כשאין זמן לשניהם

ר"ה תמוז התשל"ד בנ"י יצו"א

מע"כ המופלא ומופלג וכו' כמר **שלום שטמר** הי"ו בישיבה הקדושה צאנז א"י

אחדשה"ט. יסלח לי אם לא תיאחרתיו כראוי כי בבלתי מכירי קאמינא, ובדבר שאלתו שנשאל על ידי חייל אחד המשרת בצבא על קו הגבול, ויש שם מנין. ובשני וחמישי, אין להם די זמן לומר תחנון וגם קריאת התורה, אלא לאחד מהם, איזה מהם יש לו דין קדימה.

אמירת תחנון רשות

תשובה, הנה פשוט דקריאת התורה עדיף, שהרי עיקר אמירת תחנון אחר השמונה עשרה, אינו אלא רשות. וכמו שכתב רב נטרונאי גאון ז"ל. הובא

בטור (סי׳ קל״ח) וז״ל, ורב נטרונאי כתב, נפילת אפיס בעבור על פניהם אחר התפילה רשות הוא. ומהאי טעמא אין נופלין בבית האבל, ואין נופלין בבית החתן. ואין אדם משוב רשאי ליפול על פניו, אלא אם כן הוא בטוח שיענה כיהושע (מגילה כ״ב ע״ב). ובשו״ת הריב״ש (סי׳ תי״ב) האריך בזה, והביא ראיה מבבא מציעא פרק השואל (נ״ט ע״ב) דאמרינן התם, אימא שלוש דביתהו דרבי אליעזר, אחתיה דרבן גמליאל הות, כל יומא לא הות שבקא ליה למיפל על אפיה וכו׳. ואם היה מחובת התפילה, חס ושלום שהיה הצדיק הזה נמנע ממה שהוא חובה, בעבור אשתו. אלא ודאי דנפילת אפיס הוה ליה דינו כרשות, והכי קיי״ל להלכה.

והנם שודאי דחס ושלום להקל שלא לאמרה בכדי, ועיין בספר נימוקי או״א כאן (סי׳ קל״ח סק״ז). מכל מקום לדידן פשוט, כיון דקריאת התורה בשני וחמישי, מתקנת משה רבינו הוא, כמבואר בבבא קמא (פ״ב ע״א). ועיין רי״ף (שם). ומה שאמרו בירושלמי (מגילה פ״ד ה״א), דעזרא תיקן קריאת שני וחמישי. היינו מנין הקרואים, אבל עיקר קריאת התורה משה רבינו תקן. ועיין רמב״ם (תפלה פי״ב ה״א) ומגן אברהם (ריש סי׳ קל״ה). ולכן פשוט דתקנת משה רבינו קודמת לתחנון.

דושה״ט ומברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חט״ו סי׳ ע״ח]

סימן צד

חתן אם עדיף שיתפלל ביחידות כדי שלא יפטור אחרים מאמירת תחנון

ב״ה ג׳ לסדר ויחי התשל״א ברוקלין נ״י יצו״א

מע״כ ידידי הב׳ הח׳ מופלא ומופלג כמר **אלי׳ משה קאפפעל** הי״ו ישיבת מיר ירושלים עיה״ק

אחדשה״ט. ובדבר שאלתו הלכה למעשה, היות כי ברוך ה׳ בא בקשר שידוכין בשעה טובה ומוצלחת. וראה במשנה ברורה (סי׳ קל״ח ס״ק כ״ו), שטוב ליזהר לחתן שלא יכנס לבית הכנסת, כל שבעת ימי המשתה, שנמנעין לומר תחנה בעבורו. ותמה למה לא יכנס, כיון דמן הדין פטורין הם, ולמה יתחייב החתן להתפלל ביחידות. עוד נסתפק, באופן שהחתן יתפלל בבית הכנסת, עד לאחר קדושה וישמע קדושה וברכו, אם אז לא יפסידו הציבור התחנון, והוא לא יפסיד תפלה בציבור, ע״כ.

הנה דברי המשנה ברורה מקורם בט״ז (שם סק״י), שכתב דנראה לי לכל שבעת ימי המשתה, לא יבא החתן לבית הכנסת, מטעם שלא יתנגעו לומר תחנון. ולפוס ריהטא היה נראה טעם הט״ז, דהוא כעין פשרה. דהרמ״א (שם ס״ד) כתב בשם השבלי הלקט (סי׳ ל׳), דלא מקרי חתן לענין לפטור מן התחנון, אלא ביום שנכנס לחופה בלבד. ותמה הט״ז (שם סק״י), דהא כל שבעת ימי המשתה קרוי מועד, ועיין שם מה שתירץ. ולכן כתב, על כן נראה לי דחתן לא יבא לבית הכנסת. וכוונתו, דהוא כעין פשרה, כיון דאיכא מחלוקת אי פטורין מלומר תחנון כל שבעה, דלפי דעת הרמ״א, אין פטורין אלא יום שנכנס בו לחופה בלבד, ולדעת הט״ז נראה כל שבעה. ולכן כדי לצאת מידי ספק, טוב יותר שלא יבא לבית הכנסת. וכן נראה מדברי הגה״ק מבוטשאטש באשל אברהם (על השו״ע שם ס״ד), שכתב מנהגינו כהט״ז, שלא יהיה החתן בעת התחנון שם, כדי לאפוקי מפלוגתא. וגם אם כבר התפלל ביניהם, אומרים לו שיהא יוצא לחוץ קודם התחנון, כן נוהגין בכמה מקומות וכן נכון, ע״ש.

בניסה לבית הכנסת ביום החופה

הנה נראה דכתב טעמו כדי לאפוקי נפשין מפלוגתא, והוא הפלוגתא הנ״ל. אבל אם היה ברור דכל שבעת ימי המשתה פטורין, הכי נמי דהיה יכול להיות שם ולהתפלל. אלא דלפי זה על כל פנים ביום ראשון, לכולא עלמא היה יכול ליכנס להתפלל, דאין שום סברא שיצא ביום ראשון. ואם כן תקשה, למה כתב הט״ז כל שבעת ימי המשתה. ולריך לומר דכוונתו שבעת ימי המשתה שלאחר יום החופה, וכהשיטות דבעינן מעת לעת, ועד יום השמיני אין אומרין תחנון (עיין מגן גבורים באלף למגן ס״ק ט״ז). אבל ביום החופה, גם הט״ז מודה דיותר טוב לבוא לבית המדרש.

ומיהו לפי דעת האחרונים שלא חילקו כן בט״ז, לריך לפרש לשון הט״ז שכתב ׳על כן נראה לי׳, כלומר כיון שהעלה דלא כהרמ״א ושבלי הלקט, אלא דכל שבעת ימי המשתה פטורין מתחנון, על כן נראה לי דכל שבעת ימי המשתה לא יבא החתן לבית הכנסת. ולריך לומר דכיון דבעי כל שבעה, כולי האי לא מבטלינן הציבור. ובשלמא ברית מילה שאינו אלא יום אחד מבטלינן, ולא דמי נמי לאבילות, דבביתו הוא ולא בבית הכנסת.

ולולי דמסתפינא היה נראה באמת, דאף לסברת הט״ז דלא יבא בבית הכנסת, מכל מקום יכול החתן להתפלל בביתו במנין. ולכן סבירא ליה, דיותר טוב שלא יבא לבית הכנסת ויבטל הציבור מתחנון, אבל כל שאין לו

מנין בביתו אפשר דהכי נמי אין אומרים לו חטא. אולם יש לומר דכיון דמצוה דרבים הוא, ובמצוה דרבים קיי"ל דאומרים לו חטא, כמבואר במעשה דר' אליעזר שאחרר שני עבדיו בשביל תפלה בציבור, בגמרא ברכות (דף מ"ז ע"ב), ופריך והיכי עביד הכי, ומשני מצוה דרבים. הרי דאפילו לשחרר עבדו, שהוא לעבור בקום ועשה מצות עשה דאורייתא, אפילו הכי משום מצוה דרבים אמרינן חטא. והכי נמי יש לישב סברת הט"ז והבאים אחריו.

יציאה לפני אמירת תחנון

ומזה דמספקא אי יכול להיות שם בשעת התפלה עד אחר קדושה, ולגאת. הנה מדברי האשל אברהם שהבאתי לעיל, וגם אם כבר התפלל ביניהם אומרים לו שילא, ואומרים תחנון. הרי מבואר דסבירא ליה, דאם יוצא חייבים לומר תחנון. מיהו בשו"ת מהר"י חגיז בהלכות קטנות (מ"א סי' כ"א), נשאל בחתן שהיה בבית הכנסת, וכשהגיעו לומר תחנונים יצא. וכתב דאזלינן בתר התחלה, כמו בהיו עשרה וילאו מקצתן, דגומרים קדיש תתקבל, משום דבתר התחלה אזלינן, ע"ש. וכן נראה לכאורה מדברי הט"ז (שם סי' קל"א סק"י), שכתב דהמתפלל בבית הכנסת שיש בו חתן, אפילו יוצא אחר כך לביתו, אין אומר תחנון, כיון שהיה בבית הכנסת בשעת התפלה, וחלה עליו השמחה, ע"ש. ואם כן הוא הדין להיפוך אומר אני, כיון שהיה החתן בשעת התפלה בבית המדרש, חל עליהם חובת השמחה אפילו יצא החתן, דלא גרע משהלכו להם לביתם.

המנהג למעשה

ומיהו לעיקר דינא, כנראה דדבר זה תלוי במנהג מקומות. ובמקומותינו מקובל שהחתן הולך לבית המדרש כל שבעה, ואדרבה הקהל היו שמחים. וכן ראיתי בכף החיים (שם ס"ק פ"ו) שהביא, שכן המנהג בירושלים, וגם פה ראיתי כן. אמנם כנראה ישנם מקומות אחרים שנוהגים כהמשנה ברורה. וזה כנראה דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד (ברכות דף כ"ז ע"א), ובלבד שיכוין לבו לשמים (שם דף ה' ע"ב). אף שאם היה אפשר שילך החתן להתפלל בבית המדרש שאין מכירין אותו, אולי אינו מחויב לומר שהוא חתן, ויתפלל וילא ידי שניהם גם יחד, כי מאד קשה לומר דדוקא בשבעת ימי המשתה יתפלל החתן בלי מנין.

ובזה הנני לברכו שיזכה למז"ט ולהצלחה לקשר של קיימא ובנין עדי עד לתורה וקדושה, כאות נפשו ונפש ידידו המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן צה

א. אמירת תחנון בתפלת מנחה לסנדק והמוהל ואבי הבן

ב. גודל מעלת סנדקאות

כ"ד כסלו התשמ"ב בנ"י יצו"א

בימי הנסים יעשה לנו נסים כמו שעשה לאבותינו להוציאנו ולגאלינו גאולת עולם לעם עולם, ובתוכם מע"כ ידי"נ וו"ח נו"נ יראא"מ הרה"ג כו' כש"ת מוה"ר **שלום שפירא** שליט"א, מ"ר בישיבה הקדושה טעלז וויק אהייא

אמירת תחנון במנחה שאחר הברית

א. אחדשכ"ת בידידות, מכתבו היקר קבלתי. ובדבר ספיקתו אמה שפסק בחיי אדם (כלל ל"ב סי' ל"ג), דבעל הברית והסנדק והמוהל אין אומרים תחינה גם במנחה. והובאו דבריו במשנה ברורה (סי' קל"א ס"ק כ"ה). ומורו ידיד נפשי הרב הגה"ל מוה"ר חיים שטיין (שליט"א) [זל"ל] ראש הישיבה אמר לו, שהוא נוהג לאמרה. ועל מה שכתב בחיי אדם שלא לאמרה השיב לו כך, דנראה לו דכשמתפללין מנחה איזה שעות אחר הברית כבר נשכח ממנו שהיה סנדק היום. ודברי החיי אדם ליתא אלא אם כן מתפלל מנחה מיד אחר הסעודה, שעדיין שמחת יום טוב עליו. ואף על גב שלא משמע כן לשון החיי אדם, מכל מקום כך היא הרגשתו, דאחר איזה שעות אין הרגש יום טוב עליו. ומעלת כבוד תורתו רצה לדעת חוות דעתי העניה בזה.

והנה אמת אגיד כי נזהר אני מאד שלא להשיב שאלה במקום מחלוקת בין שני תלמידי חכמים, ובפרט במקום אחד, שלא יצמח מזה חס ושלום איזה עין של בלתי נעימות. ומכל מקום כיון שידעתי כוונתו הרצויה, וגם כי מעלת כבודו מורו ורבו גם כן הרכין לו ראשו לעיין בדבר, לכן אמרתי להשיבו דעתי העניה, אבל אך ורק אם יסכים לזה ידיד נפשי הרב הגה"ל מוהר"ח שליט"א, ואם לאו, דברי הם בטלין ומבוטלין למפרע כאלו לא אמרתי כלום ולא קיימין כלל וכלל.

ברית מילה בהקרבת קרבן

והנראה לפענ"ד, דבזוהר הקדוש (מ"א דף ל"ג ע"א) מבואר דהמכניס בנו לברית מילה הוא דומיא דקרבן. וזה לשונו, זכאין אינון ישראל דעבדין קרבנין לקודשא בריך הוא דמקריבן בנייהו לתמניא יומין לקרבנא וכו'. והמוהל והסנדק המכניסים הם דומיא דכהן [ילקוט (רמז פ"א) מהרי"ל (הל' מילה ס"א) תורת חיים (סנהדרין דף פ"ט ע"ב)]. ולכן מקרי יום טוב שלהם (בית יוסף או"ח סי' תקנ"ט ד"ה ומ"ש מעשה).

יום טוב ביום הקרבת קרבן

והנה המביא קרבן בזמן הבית, יום טוב שלו היה כל היום כולו, ואסור במלאכה כל היום. כמבואר בירושלמי (פסחים פ"ד ה"א), הובא בתוס' פסחים ריש פרק מקום שנהגו (דף נ' ע"א ד"ה מקום), דמהאי טעמא משונה ערבי פסחים משאר יום טוב דאסורין במלאכה אחר חצות, דפסח זמנו מחצות ואילך. ופריך דכל היום יהא אסור כמו יחיד שמביא קרבן, ומפרש דהתם ביחיד משום דרחוי להקריב משחרית, אבל פסח אינו יכול להקריב אלא אחר חצות, ע"ש. ועיין טורי אבן (חגיגה דף י"ח ע"א), שרצה לחדש שבזמן הבית שהקריבו חטאת ראש חודש, כל העם היו אסורים במלאכה לאחר חצות, משום דיום טוב שלהם היה. והגם שבחידושי (שו"ת משנה הלכות חי"ג סי' י"ט) תמהתי על דבריו, אבל פשוט דבקרבן יחיד לכולא עלמא יום טוב דיליה כל היום. ועיין עירובין (מ"א ע"א), והתניא א"ר אלעזר ברבי לדוק אני מבני סנאב בן בנימין, פעם אחת חל תשעה באב להיות בשבת ודחינוהו לאחר השבת והתעניו ולא השלמנוהו, מפני שיום טוב שלנו היה. ופירש רש"י (ד"ה מבני), משפחה היא משבט בנימין, שנפל להן גורל לקרבן עצים בעשרה באב בימי עזרא, ויום טוב היה להם לעולם. ובתוס' (שם ד"ה מבני), שמא אמו היתה מבנימין או חתנם היה. ועיין שבת (כ"ג ע"ב) נפק מינייהו ר' שיזבא. ועיין ברש"י (ד"ה נפק) וגליוני הש"ס (שם ד"ה נפק). ובשו"ת מהר"י מינץ בהקדמה מהמהר"ם פדוואה כתב, שהיה בעל בת בנו, וק"ל.

כל היום נחשב יום טוב ואין אומרים תחנון

וממילא כיון דהוה ליה יום טוב שלהם, מטעם דהוה ליה כאלו הקריבו קרבן בהיותו סנדק או מוהל, אם כן נראה דכל היום הוא יום טוב שלו, וכפשטות לשון החיי אדם והמשנה ברורה, דזיל בתר טעמא דהמקריב קרבן כל היום יום טוב שלו הוא. ועיין זכור לאברהם (ח"א אות ו') דנראה קצת לחלק בין בעל ברית והמוהל והסנדק.

ועיין כף החיים (סי' קל"א ס"ק פ"ד, נ"א), ודו"ק.

ומזה שרצה ידידי החסיד הגר"ח שליט"א, לחלק בין זמן רב אחר ברכת המזון או לא. הנה באמת, כי באליה רבה (סי' קל"א אות י"א) רצה לחלק, בין קודם ברכת המזון או לאחר ברכת המזון, ע"ש. אבל לחלק בין זמן קצר לזמן ארוך לכאורה לא מצינו, ואדרבה האחרונים זכרונם לברכה, חלקו גם על האליה רבה (עיין פמ"ג סי' קל"א מש"ז ס"ק י"א). ועוד כתבו רבותינו הגדולים והאחרונים, דאפילו לא עשו סעודה כלל נמי אין לחלק. ועיין מגן אברהם (שם ס"ק י"א) לענין אמירת לדקתך במנחה בשבת. על כל פנים לפענ"ד נראה לפרש דברי החיי אדם כפשוטן, ומכל מקום לא אומר דעתי להלכה, עד שאשמע שהסכים עמי ידיד נפשי הגר"ח שליט"א.

מעלת הסנדקאות

ב. מה שתמה על מה שהפליגו חז"ל במעלת הסנדק, שברכיו נעשו מזבח שהקריבו עליו קרבן. וכן כתבו הפוסקים (מהרי"ל הל' מילה ס"א, ראה ילקוט רמז פ"ב), דהוי כמקטיר קטורת שמעשרת את בעליה. ותמה, דידוע דמעלות ובפרט רוחניות, אין באים לאדם בנקל, וצריכים לקנותם על ידי עמל ויגיעה, ואיך זוכה למעלות אלו על ידי מצוה זו, שאין לה שום קושי על הסנדק, עכ"ל.

ולפענ"ד לא קשה מידי, דלעלות במעלת הקדושה לא קשה, אלא קשה לעמוד במעלת הקדושה. ועל דרך רמז אמרו דורשי רשומות, 'מי יעלה בהר ה'' (תהילים כד ג) זה לא כל כך קשה, אבל 'ומי יקום במקום קדשו' זה הוא דבר קשה. ובאמת כי דרכי הקדושה ומעלותיה מצינו בכמה אנפי, ולכל אחד מעלתו מרובה ממברתה. והמקדיש בהמה באמירה בעלמא נעשית הקדש, ואמרו (קידושין דף כ"א ע"ב) אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט. והמקדש את האשה על מנת שאני לדיק גמור, אף על פי שהוא רשע גמור הרי זו מקודשת, שמא הרהר תשובה (קידושין מ"ט ע"ב). הרי דעל ידי הרהור לבד הוא נעשה לדיק גמור, והוידוי ותשובת המשקל הם לכפר על העונות ולתקן מה שעוות שלא יענש עליהם. ואמרו זכרונם לברכה (ע"ז י"ז ע"א), בכה רבי יש קונה עולמו בשעה אחת. והטבל, המפריש חלק ממנו, נעשה תרומה ומעשר ותרומת מעשר. ומבשרי אחזה אלוה, דבעניני הרפואה, יש מיני רפואה שדרכם לרפאות לאט לאט, ויש רפואה כמו אפויאס [סם הרגעה] וכיוצא בו שמשפיעה על הגוף הרבה. והכי נמי במצות, יש מצוה שהשפעתה על הגוף גדולה מאד.

ומה שאמרו זכרונם לברכה, לפוס נערא אגרא (אבות פ"ה משנה כ"ג). כנראה דעל לימוד התורה, עיקר נאמרה, עיין רמב"ם פירוש המשניות (אבות פ"ה מי"ט). ובספרי (שו"ת משנה הלכות ח"ז סי' קנ"ד) האריכתי בזה קצת. ובשאר מצות אמרו (אבות פ"ב מ"א), הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות. ולהקטיר קטורת נמי לא היתה מן המלאכות הקשות בבית המקדש,

ואפילו הכי היתה מעשרת יותר משאר המלות (יומא דף כ"ו ע"א). ועל כל פנים יש מלוה שסגולתה מרובה, והכי נמי לענין מלות סנדקאות.

[עיין עוד משנה הלכות חט"ז סי' קב"ז]

סימן צו

אמירת תחנון כשיש חתן ביום חופתו

א' ויקרא התשמ"ז בנ"י יצו"א

למאן דלא חזינא מברכינא ה"ה הרה"ג כ' כש"ת מוה"ר דוד ולם אבן יקרה בירושלים עיה"ק ת"ו

אמירת תחנון בשהחופה לאחר השקיעה

אחדשב"ת. בדבר שאלתו במה שנחלקו בירושלים עיה"ק, בחתן ביום חופתו עד לאחר שבעת ימי המשתה שאין אומרים תחנון, ונסתפקו היכא דהחתן נכנס לחופה לאחר השקיעה, אם אותו היום נחשב ליום חופתו. עוד נסתפקו אם מתפללים מעריב קודם החופה, האם אז נקרא יום חופתו, ורוצה לדעת חוות דעתי בזה.

ולפענ"ד הנה באמת דבר זה הוא מחלוקת האחרונים ז"ל באו"ח (סי' קל"א ס"ד). ודברים כאלו אזלינן בתר מנהג המקום, וכמעט קיי"ל בזה כל דאלים גבר, יש נוהגים לומר ויש נוהגים שלא לומר. ובשאלתו השניה לענין המתפללים מעריב קודם החופה ובפרט במקום שהחתן שם. לא ידעתי כוונתו, דבמעריב אין אומרים תחנון. ואולי כוונתו שמתפללין שם מנחה ומעריב יחד, וכיון שמתפללין מעריב קודם החופה, אם כן גם במנחה לא יאמרו כבר, ועדיף משחרית. ולענין הענין הנה באמת כי יש בזה חלוקי מנהגים, והרמ"א (דרכי משה סי' קל"א סק"ז) הביא בשם בני ריינוס, שנוהגים אף ביום חמישי שיונא החתן קודם רגה מבית הכנסת כדי להתפלל תחינה, ע"ש. והמגן אברהם (ס"ק י"ב) הוסיף וזה לשונו, וכתב מהרא"י (תרומת הדשן ח"ב סי' פ'), ובריינוס נוהגין החתנים לצאת מבית הכנסת ביום חמישי קודם רגה, כדי שיוכלו הקהל לומר תחנה, וכל שכן ביום שישי, שהוא עיקר החופה (דרכי משה אות ב'), וגם במדינות אלו נוהגים שלא ליכנס יום או יומים קודם חופה ואולי הוא מהאי טעמא, ומיהו אם נכנס אומרים תחנון, מלבד ביום החופה, ע"כ ע"ש.

אמירת תחנון אחר העליה לתורה

נראה דמנהג בני ריינוס היה שלא לומר אם נכנס אפילו יום קודם. ואולי מנהגם היה שהחתן עולה לתורה בקריאה קודם החופה, ואם היתה החופה ביום שישי עלה לתורה ביום חמישי, ומשעת עליה לתורה כבר הוא בכלל חתן, ולכן כבר אין אומרים תחנון באותו מנין, אף שאמירת התחנון הוא קודם לקריאת התורה. ועיין מהרי"ל (הל' י"ז בתמוז ות"ב ס"ט), שבשבת קודש שקראו לבנו לתורה שקורין שפינהאלן שהיה בשבת חזון, מכל מקום לבש הקוטן של שבת. משמע שבשעת עליה לתורה כבר הוא קצת בבחינת שמחת חתן, וממילא נהגו בני ריינוס שלא לומר תחנון. ולפי זה בדידן שנוהגין לקרא החתן לתורה בשבת שלפני החתונה, אם כן לשיטת בני ריינוס, היה לנהוג שלא לומר תחנון משך ימי השבוע עד יום החופה. ואולי זה כוונת המגן אברהם (סי' קל"א ס"ק י"ב) וגם במדינות אלו נוהגים שלא ליכנס יום או יומים וכו'. ולריך ביאור יומים מנא ליה, דיום, הוא יום חמישי המבואר לבני ריינוס, אבל יומים מנא ליה. ולהנ"ל אתי שפיר, שבמדינות אלו נוהגין לקרותו משבת קודש, לכן נהגו יומיים. ולפי שקריאת התורה הוא בשני וחמישי, לכן לעולם מקריאת התורה יש או יום או יומיים, והבן.

אמירת תחנון ביום החופה

ומיהו ביום החופה עצמו אם נכנס לחופה לערב, אי אומרים תחנון, דעת מהרא"י (תרומת הדשן ח"ב סי' פ') דביום החופה אף על פי שלא נכנס לחופה עד הערב, אין אומרים תחנה בשחר. והפרי חדש (קל"א על ס"ד בהגה) חולק עליו וכתב, דמסתברא ליה שכל שלא נכנס לחופה נופלין על פניהם. ועיין שערי תשובה (שם ס"ק י"ד), דדעת הרדב"ז (ח"א סי' קע"ט) כהפרי חדש, ומהר"י למת בהגהותיו (כת"י) על ערך לחם למהריק"ש, דקדק מהשבלי הלקט (ענין תפילה סי' ל'), כדעת מהרא"י. [הובאו דבריו בברכי יוסף (סי' קל"א סק"ה)]. ועיין בברכי יוסף (שם), מה שמוכיח מהלבוש (שם ס"ד), ומביא הברכי יוסף, שמנהגנו ארץ הצבי, דבתפלה סמוך לנשואין אין אומרין תחנון. ועל כל פנים בדברים אלו הרא נהרא ופשטיה, ואין לעשות מחלוקת בשביל דברים אלו. כי עיקר אמירת תחנון הוא רשות, ומחלוקת הוא איסור דאורייתא, ואם לא יאמר ימנע מחלוקת אחת, מוטב שלא לומר כל השנה תחינה לפענ"ד, דמחלוקת אחת גרע, כי זה איסור דאורייתא, ומי יודע מה יולד יום, וכמה בתי כנסיות נתבטלו ונחרבו בשביל מחלוקת ושנאת חנם. ולכן כל ערוס יעשה בדעת ויעלים עין בכגון זה, והגורס מחלוקת בשביל דברים כאלו עתיד ליתן את הדין.

ובפרט בעונותינו הרבים, שרוב העולם אומרים תחנה רק במלות אנשים מלומדה, ואין מדקדקין בדבר, ומוציאין הדברים מבולבלים במהירות, וזה כמה

שחשבתי שעל זה וכיוצא אמרו (טור או"ח סי' ח' ושו"ע שם ס"ד) טוב מעט בכוונה מהרבה בלא כוונה. ומכל מקום ליבא לפומי לא גליא, ולכן בדברים כאלו שהשאלה בדבר הרשות לגמרי, וגם יש שיטות שהמפסיק אחר שמונה עשרה, אין אומר שוב תחנון [ט"ז (סי' קל"א סק"י) הובא בדרך החיים (דיני תחנון ס"א), משנ"ב (שם סק"כ) ובשער הציון (ס"ק ט"ו) ועוד כיוצא בזה]. ההולך בזה להקל אין מזניחין אותו, אבל חלילה לבטל אמירת תחינה בחנם.

ויה"ר שיזכה לישב על מי נח, ושמחתי שעוסק בבירור הלכות שזה עיקר לימוד התורה, כמו שאמרו ז"ל (קידושין מ' ע"ב) גדול הלימוד שמביא לידי מעשה, ומעשה שייך רק על ידי הלכה ברורה. דושב"ת מוקירו בלתי מכירו בברכת חג כשר ושמח בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן צז

א. אמירת ברכו בלילי שבת ויום טוב אחר התפילה

ב. אמירת ברכו בליל יום טוב שלאחר שבת ולהיפך, ובליל יום טוב שני

י"ז כסלו התשל"ב בנ"י יצו"א

מע"כ האי צורב עוסק בחוקי חורב וכו' כש"ת הרב **יצחק טירנויער** הי"ו

מקור אמירת ברכו אחר תפילת ליל שבת

אחדשה"ט. ראשית דבר יסלח לי אם לא תיאלתיו כפי הראוי לו כי בבלתי מכירי קאמינא ויקבל הכבוד כפי הראוי לו. ובדבר שאלתו, בענין המנהג לומר ברכו בליל שבת קודש אחר התפילה קודם עלינו לשבח, מנא להו. ואפילו לפי מה דאיתא ברמ"א (או"ח סי' קל"ג ס"א), דיש מקומות שנהגו לאומרו בימות החול. משמע במשנה ברורה (שם סק"ב) דדוקא על שחרית קאי, ובחול נמי אין אומרים ברכו אחר ערבית. ומהיכא יצא מנהג זה, עכ"ל.

מקור אמירת ברכו אחר התפילה

א. פתח דבר יאירו דבריו, שהביא דבשו"ע מיירי בשחרית דוקא, על פי דעת המשנה ברורה, ואם כן בערבית לית מאן דסבירא ליה כן. אמנם לאחר הסליחה אינו כן, והמעיין בתשובת הריב"ש (סי' שנ"ד), הובא בבית יוסף הנ"ל (ד"ה השיר) שממנה מוציא דין זה, יראה דאדרבה, דוקא בשחרית הוא דסבירא ליה דאין לומר ברכו, אבל בערבית מודה דאפשר לומר. והוא, דהמנהג היה באלס, לומר ברכו אחר קדיש בתרא מן התפלה, בין בשחרית ובין בערבית בין בשבת ובין בחול. ובא במחילתם רבי משה, מרבץ תורה באוקלים, ומיחה ביד הקהל ובטל המנהג הזה שהיה קדמון שם. והיו אנשים נכבדים חסידים ואנשי מעשה מערערים בדבר, כי הוא פוגם באבותיהם. ועל זה השיב הריב"ש זכרונו לברכה, דיותר טוב שלא לאמרו, וגם בברצלונה נהגו שלא לאמרו כלל לאחר קדיש אחרון. זולתי בלילי שבתות וימים טובים לבד, שנוהגים לאמרו, לפי שאז מקדימין להתפלל מפני שצריך להוסיף מחול על הקודש, ויש רבים מהקהל הבאים באמצע התפלה ולא שמעו אותו, ויש להם להתפלל אחר תפלת הציבור, ולזה חוזר השליח ציבור לאמרו, כדי להוציאם. והאריך שם בדבר וסיים, ומאחר שזה הוא מנהג קדוש בכמה ארצות, ונזכר במסכת סופרים ובחבורי קצת החכמים, אין כח בנו לגעור ולמחות במי שאומר אותו, אף אם נראה לנו שמנהג האחר יפה ממנו, מכל מקום כיון שכבר בא חכם והנהיג לתקן המנהג, יקבלו המנהג, ואין לחזור ולעוות אשר תקנו וכו'. ולצאת ידי כולם, אז נראה לי שיעשו בדרך זה, שבימות החול ובלילי שבתות וימים טובים ישובו למנהגם הקדוש לאמור ברכו, כאשר יש שם לעולם קצת אנשים שלא שמעוהו, אבל שבת ויום טוב בשחרית, שכבר התפללו כולם בשעה שיולאין מבית הכנסת, בזה יהיו דברי רבי משה נר"ו המתקן קיימים, כי באמת נראה לי האומר אז הוא טועה, ע"כ ע"ש.

הנה מבואר דרבינו הריב"ש זכרונו לברכה, עשה כחכם יודע פשר, ואם לחלק על המנהג כולו שנהגו גם בשבת ויום טוב שחרית, ועל זה כתב דנראה לו להאומר אז, כלומר בשחרית שבת ויום טוב, הוא טועה, אבל הניח להם המנהג בליל שבת ויום טוב. וטעם הגון נתן לדבר, דכיון שאז מקדימין להתפלל, יש רבים שבאים באמצע התפלה ולא שמעו ברכו. ואדרבה לפי טעם זה יש לשאול, להנוהגין לאמרו בליל שבת, למה לא יאמרו גם כן בליל יום טוב, דטעם אחד להם. ובאמת בשו"ת תשורת ש"י (מהדו"ק סי' תר"מ) נשאל על זה, למה אין אומרים אותו כשחל יום טוב בליל שבת קודש. וכתב דבאמת אומרים פה, ואם במקומו אין אומרים טועים הם, מאחר שבשאר שבתות אומרים, ע"ש. ובאמת ראיה ברורה לדבריו ז"ל, מדברי הריב"ש ז"ל הנ"ל, דשבת ויום טוב, כלומר ליל שבת ויום טוב, חדא ניהו.

אלא לפי זה מדברי השו"ע (או"ח סי' קל"ג ס"א) שכתב, בשבת ויום טוב אין אומרים ברכו אחר קדיש בתרא. ועל זה כתב הרמ"א (שם), אפילו במקום שנהגו לומר בימות החול, שמא לא היו יחידים בבית הכנסת כשאמרו ברכו, מכל מקום בשבת ויום טוב אין לאמרו, דהכל באין לבית הכנסת קודם ברכו. פשוט דהיינו דוקא אשחרית דשבת ויום טוב נאמרה, וכמו שכתב הריב"ש להדיא, דבשחרית דשבת ויום טוב יש לבטל ולהשאר על מנהג רבי משה. אבל בליל שבת ויום טוב דינו כמו בימות החול במקום שנהגו לאמרו, שיש לאמרו. ואדרבה נראה לכאורה מדברי הריב"ש שם, דשבת ויום טוב עדיף מימות החול בכלל. שהבינא שם, דגם בברלונה נהגו שלא לאמרו כלל לאחר קדיש אחרון, זולתי בלילי שבתות וימים טובים לבד, שנוהגים לאמרו, לפי שאז מקדימין להתפלל וכו'. מבואר דמנהג ברלונה היתה שלא לאמרו אפילו בחול בין בשחרית ובין בערבית, וכל שכן בשבת ויום טוב שחרית שלא אמרו. ומכל מקום בליל שבת ויום טוב אמרו אחר קדיש בתרא, לפי שאז מקדימין להתפלל מפני שצריך להוסיף מחול על הקודש. ואם כן יצא לן על כל פנים מקור לאמירת ברכו בליל שבת. אדרבה, דוקא מדברי השו"ע (או"ח סי' קל"ג ס"א) הנ"ל, מדהוציא רק שלא לאמרו בשחרית, משמע דבערבית יכול לאמרו. וכן מבואר שם דברי המשנ"ב (שם סק"ב), דרק לשחרית נאמרו הדברים.

מקור המנהג מתלמידי הבעל שם טוב

ועד הנה כתבנו לבאר דעל כל פנים מדברי השו"ע אין סתירה, אבל מכל מקום גם אין ראיה ברורה. ונראה לעיקר המנהג הוא, שהונהג כן מתלמידי הבעל שם טוב הקדוש, [הגם שנראה דהבעל שם טוב בעצמו לא אמר ברכו, וגם האדמו"ר הקדוש מלובלין והאדמו"ר מזידיטשוב לא אמרו], על פי כוונת האר"י הקדוש, שמבואר בסידור האר"י לאמרו, וכן כתב בפרי עץ חיים (שער השבת סוף פי"ג ופי"ד), וכן כתב השלמי צבור (דף י' ע"ג) על דברי הבית יוסף (או"ח קל"ג ד"ה השיר), דאין כן דעת הרב, אלא אפילו בשבת ויום טוב צריך לאמרו, כדמפורש בשער הכוונות (דרושי אשרי פיטום הקטורת ועליו לשבת דרוש א', דרושי ערבית ליל שבת דרוש ב'). ובמחזיק ברכה (סי' רפ"ו אות ד') כתב, דבארץ הצבי וארץ מצרים המנהג לומר ברכו גם בשבת ויום טוב אחר קדיש בתרא. וכן כתב החסד לאלפים (או"ח סי' קל"א עד קל"ד אות כ"ב). ועיין כף החיים (או"ח קל"ג סק"א). ולכאורה מרוב הפוסקים נראה דאין מחלקין בין ליל שבת לליל יום טוב, וכדעת הריב"ש ותשורת ש"י הנ"ל.

ומבאן צריך לעיין מה שראיתי במנחת אלעזר (ח"ד סי' ע"א), שנשאל על מה שנהגו לומר קדיש בתרא וברכו, בליל שבת ולא בליל יום טוב, והביא דברי שו"ת תשורת ש"י הנ"ל, וכתב עליו שלא ידע ולא הבין טעם הדבר, ע"ש. אבל באמת דברי התשורת ש"י יש להם מקור נאמן, הן בנגלה בדברי הריב"ש הנ"ל, והן בנסתר בדברי הפוסקים, [ובסופו כתב שם דבנוסח האר"י ז"ל כתב לומר דווקא בליל שבת]. הנה מדברי הפוסקים הנ"ל נראה, דליל יום טוב גם כן כתב. [והגם שכתב שם בסוגרייס וזה לשונו, ועיין בחבורינו חמשה מאמרות (מאמר נוסח התפלה אות מ'), מה שביארנו, שכן צריך לומר שני פעמים ברכו בליל שבת. אבל התשורת ש"י אינו מוכרח לביאורו, ורוב הפוסקים לא ביארו כן].

אמירת ברכו בשחל יום טוב לפני או אחרי שבת

ב. ומה שכתב עוד שם, דגם לפי טעם הנגלה מהריב"ש שאומרים בליל שבת ברכו האחרון, משום שמאחרים היחידים לבא. כשחל יום טוב לפניו או לאחריו, שלא היה טרדות, אין אומרים כן. לאחר נשיקות עפרות לו, המעיין בדברי הריב"ש יראה דאין נפקא מינה, ולעולם אומרים בליל שבת ויום טוב. אלא דתלוי בהבנת טעם הריב"ש, דהמנחת אלעזר ז"ל מפרש טעם הריב"ש דלכן בליל שבת ויום טוב מאחרים משום טרדה, כלומר, דערב שבת ויום טוב בני אדם טרידי בהכנת שבת ויום טוב וכיוצא בו ומאחרין לבא. ולפי זה אם חל יום טוב אחר השבת או שבת אחר היום טוב, דלא טרידי בזה, לא. אבל לפענ"ד טעם הריב"ש הוא, משום דבהני זמנים מקדימים לבא לתפלה, וכמו שכתב להדיא, וכיון דמקדימין לבא להתפלל בליל שבת ויום טוב ויש מאחרין, וזה הטעם איתא בין בראשון ובין בשני, דלטעם זה אין הסיבה משום טרחא וטרדה, אלא משום הקדמה הוא, ודרך העולם, כשמקדימין קביעות, שכמה מהם באים בזמנם הקבוע להם. וזה לפענ"ד פשוט.

אמירת ברכו בליל יום טוב שני

ומכל מקום נראה קצת לישב מנהג רבותינו שנהגו בליל שני שלא לומר ברכו. והוא לפי המנהג שנהגו ביוראפף [אירופה] וגם פה במקומות החרדים, דבליל שני של יום טוב, מתפללים ערבית באיחור דוקא, כלומר מאחרים מלהתפלל ערבית עד שיהא לילה. והרבה טעמים

בדבר, אחד דלאחר התפילה מיד מבשלים ליום טוב שני, ואם יקדימו התפלה, אם כן יכינו מיום טוב ליום טוב שני, ועוד טעמים בזה. ולפי זה יש לומר דאדרבה, הא כל עיקר טעם הריב"ש, הוא משום דמקדימין לתפלה, אבל כיון דכעת אנן מאחרין לתפלת ערבית ליל שני של יום טוב, לכן שפיר אין אומרים ברכו, דאין צריך ליה, ודו"ק.

המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן צח

א. שמירת ספר תורה בבית
ב. קריאת 'שנים מקרא' בספר תורה
ג. הוצאת ספר תורה למקום אחר

ליל שישי לסדר וברכך והרבך התשמ"א בנ"י

מע"כ ידי"נ הרה"ג וו"ח נו"נ אי"א כש"ת מוה"ר הרב **אהרן מאיר קרויס** שליט"א אב"ד שאפראן–סידני בנ"י יצו"א

אחדשב"ת בידידות נאמנה.

ראשית דבר אבקש סליחה על איחור תשובתי, ואמין כי לא מחמת עצלות ח"ו לא השבתי, אלא הזמן בוגד בי ויען ויאמר סלחתי.

בדבר שאלתו, היות כי יש לו ספר תורה, ירושה מזקינו הגאון מוהר"ש הי"ד ממישקולץ. ועד הנה החזיקו בבית המדרש סמוך לביתו, ובתנאי שיקראו בו מידי פעם לפעם. אמנם היות כי בזמן האחרון נשמעו כמה שמועות מעניני גניבות רחמנא לצלן מספרי תורה בבתי כנסיות, ולכן מעוניין להכניס הספר תורה בביתו, ולקבוע לו מקום בחדר אחד, ולקרות בו הסדרה בערב שבת קודש, כאשר עשו בזה איזה אדמו"רים ורבנים. אמנם היות כי מבואר בשו"ע (יו"ד סי' רפ"ב ס"ח), דמצוה לייחד מקום לספר תורה ולכבד המקום ההוא ולהדרו ביותר. והרמב"ם (הלכות ספר תורה פ"י ה"י) כתב, ולכבד המקום ההוא ולהדרו יותר מדאי. ודבר זה קשה מאד בדירה, אשר בלי עין הרע הנכדים והנכדות הי"ו מטיילים גם בחדר זה, ולפעמים גם נמצא ריח רע מהם וזה אינו כבוד, אמנם אולי אפשר לסגור החדר מפני התינוקות. והאם יש היתר לקרות בו בערב שבת קודש, כדי שלא יבא לידי עיפוש חס ושלום. והביא משו"ע (או"ח סי' קל"ה סי"ד) דאין נכון לבטל ספר תורה. ומהזהר הקדוש פרשת ויחי (ח"א דף רכ"ה ע"א). והאריך קצת בדבר.

שמירת ספר תורה בבית

א. הנה בענין החזקת הספר תורה בביתו, ודאי שיותר טוב להחזיקו בבית הכנסת. ומיהו אם יש חשש גניבה, ובפרט בספר תורה שהוא ירושה לו, כהאי גוונא נראה דמותר להחזיקו בביתו. ואדרבה ראינו בצדיקים שהחזיקו ספר תורה כזו בבתיהם, וכן ראיתי בבית מחותני הרב הגה"צ מוה"ר פנחס מנחם אלטר ראש ישיבת שפת אמת (שליט"א) [זצ"ל], (שיש) [שהיה] לו בביתו ספר תורה מהרה"ק היהודי הקדוש זי"ע, בארון קודש קטן ומכוסה, כמדומה בשני כיסויים.

אולם צריך ליזהר, שלא יכנסו הנכדים עם שלא כהוגן. ואם יוכל לסגור הדלת מה טוב בזה, כדי שיהיה הכל בדרך כבוד, וכמו שכתב בזה מעלת כבוד תורתו.

קריאת 'שנים מקרא' בספר תורה

ב. ובענין אם מותר לקרות ממנו שנים מקרא ואחד תרגום. הנה במגן אברהם (או"ח סי' רפ"ה סק"א) כתב בשם הרדב"ז (ח"ג סי' תתקס"ד), דמי שהוא רגיל בטעמים, יקרא בתורה שנים מקרא ואחד תרגום בכל ערב שבת קודש. וכן היה מנהג מרן אדמו"ר בעל דברי חיים ז"ל הגה"ק מצאנז. ועיין באר היטב (או"ח שם סק"א). והגם כעת לא כל מי שרולה ליטול את השם יטול, מכל מקום בכהאי גוונא גם אני מסכים, שיוכל לקרוא בכל ערב שבת בספרו היקר.

ומיהו לדעתי היה נכון, שיוליכנו לבית המדרש לכל הפחות פעם אחת בשנה, כגון בשמחת תורה וכיוצא בזה, שיקראו בו בציבור. או שיעשה מנין בביתו בשלש סעודות או איזה פעמים בשנה, ויקראו בו בציבור.

קריאה נוספת בספר תורה בחדר שני

ג. ומה ששאל עוד, בבית המדרש שמתפללים גם בחדר שני מנין משוב, וקורין שם גם בתורה כדי להרבות הכנסות, ויש אשר רק בהזכרת נשמות עושין, ויש אשר עושין כן אפילו בכל יום טוב. ובמשנה ברורה (סי' קל"ה ס"ק מ"ח) משמע, שיש קצת היתר כדי להרבות הכנסות לציבור, אבל בנידון דידן שהכל שייך ליחיד, צ"ע.

הנה לכאורה יש בזה משום שני ענינים. א. משום בזיון שמטלטל הספר תורה מבית לבית שלא לצורך. ב. משום ברוב עם הדרת מלך, שאם מתחלקים לשנים, אם כן חסר רוב עם. והנה לענין בזיון וטלטול, מבואר בשו"ע (שם סי"ד), שאין להביא ספר תורה במקום שמתפללים בבית באקראי. וכתב האליה רבה (שם ס"ק י"ז), ומה שהולכין מבית הכנסת מנין אנשים לאיזה בית, ונושאין

ספר תורה עמהם כדי לקרות שם, ולאי איכא נכון, דהא אפשר להם לשמוע הקריאה בבית הכנסת. ובמגן גבורים (שם אלף המגן ס"ק כ"א) כתב, דיש מלדדים עליהם זכות, משום שכל אחד רוצה בעצמו לעלות לתורה בימים האלה. ואין זה מספיק לזלזל בספר תורה משום זה לבטלה מבית הכנסת. וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק מ"ח), דאם מוכרין המצות, ומתרבה על ידי זה הכנסה של צדקה, מסתבר שאין להחמיר בזה, ומכל מקום טוב אם יוכלו לקבוע שם מקום לספר תורה על זמן קצר, ע"ש. נראה לכאורה דבקושי התירו, ודוקא להרבות ההכנסה, וגם מבטעם שרוצים לעלות לתורה.

ולפענ"ד יש לדייק קצת מגמ' (יומא דף ע' ע"א), דביום כפור כל אחד מביא ספר תורה מביתו, כדי להראות חזותו לרבים. ולמה לא אמרו כדי לעלות לתורה, שכל אחד רוצה לעלות לתורה ביום הכפורים. אלא בשביל זה לא היו מתירין לבטלה, רק להראות חזותו שהוא לכבוד הספר תורה, וגם בודאי יש משום 'ברוב עם הדרת מלך' (משלי יד כח).

אולם כל זה הוא לילך לבית אחר, אבל בשני חדרים זה לצד זה כמו בית המדרש ופאליש, או בית הכנסת של נשים בשעה שאינם שם, אולי יש לצדד להקל. ובאמת מצינו מחלוקת בזה, דהגר"א [מובא בשערי רחמים (קאצנלבוגן, דף ה' ע"א אות פ"ו) בשמו], היה אוסר אפילו בשני בתים תחת גג אחד. אמנם המהרש"ם (ח"ו סי' ד'), בשם שו"ת בית שלמה (או"ח סי' ל"ד), התיר בשני בתים תחת גג אחד.

לענין 'ברב עם'

ומיהו על כל פנים, זה רק משום בטלטול ספר תורה, אבל משום ברוב עם לא נגעו בה. ולכן לפענ"ד, ודאי דלכתחלה לא יעשו כן, אבל אם ישנם חיובים שצריכים לעלות לתורה, ובשביל עגמת נפש ושלא ליתי לאנגויי, יש להתיר על כל פנים תחת גג אחד. אבל לגאת לבית אחר לגמרי, אין להתיר רק בשמחת תורה, או באופן שמותר. וגם אז טוב שילכו עם הספר תורה עשרה אנשים אם אפשר.

ועיין באשל אברהם (בוטשאטש, או"ח סי' קל"ה סי"ד), שלימד זכות על הנוהגין לבטלה ספר תורה מחדר לחדר. ומכל מקום כתב לחלק, דדוקא כשרק כותל אחד מפסיק בין חדר לחדר, אבל כשיש לכל חדר כותל בפני עצמו, ובין הכתלים מקום פנוי, אף שהוא תחת גג אחד, צריך עיון להקל בזה לכתחילה. וכתב, ששמע בשם הרה"ק מוה"ר פייבוש מזבורזא זצ"ל היתר, לבטלה על ידי שמהלכין עשרה אנשים עם הספר תורה, ע"ש שהאריך בזה. ומיהו נראה לפענ"ד פשוט, דהיינו דוקא שמבטלין באקראי, אבל בבתי מדרשים שמתפללין בשני חדרים, ואין להם רק ארון קודש אחד, והמתפללין בחדר שני לוקחין ספר תורה למקום תפלתם, נראה דאין זה בכלל, שהרי מתחלה תיקנו הכי שיקחו ספר תורה לקרות בה בכל החדרים שמתפללים שם, כן נראה לפענ"ד.

ובזה הנני ידי"נ דושכ"ת בידידות נאמנה ובברכת כתיבה וחתימה טובה בספרן של צדיקים גמורים ובלב ונפש

מנשה הקטן

סימן צט

טעה וקרא ללוי עד שני, עד היכן יקרא לישראל

פורים התשל"ג בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי הרה"ג וו"ח נו"נ וכו'

חובת הקריאה בשני וחמישי

אחדשב"ת בידידות. אודות בעל קורא שטעה בקריאת התורה ביום שני, וקרא לעולה ללוי עד שני, ולעולה שלישי קרא משני עד שלישי. לענ"ד שגה בזה, דאם כבר קרא עד שני יכול לקרות עוד שלשה פסוקים ודי בכך, ואין לקרוא עוד משום טרחא דציבורא. אמנם אין לומר שיחזור ויקרא לשלישי מה שקרא כבר ללוי, הפסוקים עד שני, וכמו שנהגו בחנוכה ובחול המועד בארץ ישראל, שחוזרין על הקריאה מה שקרא הראשון. דלא דמי לקריאת חול המועד וראש חודש, דהתם עצם הקריאה הוא מעיקרא דיומא, כלומר שהענין שקורא הוא מדיני היום ממש, כגון בחול המועד מקרבנות היום, ובראש חודש מקרבן ראש חודש, ובזה אמרינן דיותר טוב לקרוא מעיקרא דיומא. אבל בקריאת שני וחמישי, אין זה ענין של היום דוקא, אלא הוא ענין של פרשת השבוע שקורא בזה השבוע. ועיין בספרי (שו"ת משנה הלכות ח"ה סי' ל"ד), אריכות גדולה מי תקן לקרא כל הפרשה בכל שבוע. אבל בשני וחמישי, לית מאן דכר שמיה, דלא תקון לא שני ולא שלישי, אלא העיקר לקרות עשרה פסוקים בשלשה קרואים.

לחזור ולקרוא פסוקים שבבר קרא

ולכן אסור לחזור ולקרות לשלישי מה שקרא לוי, שהרי אמן קיי"ל כרמ"א (או"ח סי' רפ"ב ס"ב), שאולם אמחבר (שם) דמתיר לקרות עולים הרבה, אף על פי שקרא זה מה שקרא זה. והרמ"א כתב, דיש אוסרים וכן נוהגין במדינות אלו, חוץ מבשמחת תורה. וגדולה מזו כתב הגר"א (סי' תכ"ג ס"ב ד"ה ולוי) ועוד קלת האחרונים, דאפילו בראש חודש יש להוסיף ולקרות מה שאינו מעניינא דיומא, כדי שלא יצטרך לכפול הפסוקים. ועיין בית יוסף (או"ח שם ד"ה כתב) בשם הריב"ש (סי' פ"ד), והרשב"ץ (תשב"ץ ח"ב סוף סי' ע' בהג"ה), הביאו המג"א (או"ח שם סק"א).

מקור הציונים בחומשים

ופשוט דבשני וחמישי התקנה היתה רק שיקרא עשרה פסוקים בתורה, ואין לזה שייכות עם הציון בחומשים או בסדורים כהן לוי שלישי, כי הציונים ההם אין להם מקור בשו"ע, ואפילו הציונים של שני שלישי רביעי חמישי גם כן אין להם מקור נאמן. הגם דבספר יש שכר (הל' ספר תורה וקריאתה ס"ו) כתב דעל פי דברי הזוהר הם, ופירש כן בדברי הזוהר (ח"ב דף ר"ו ע"ב). אמנם כל הפוסקים לא הודו לו. ולא מצינו בזה ענין, רק בפרשת 'האזינו' דמבואר בש"ס (ראש השנה דף ל"א ע"א) החלוקה, ולא בשאר הפרשיות. ולכן פשוט, כיון שקרא לכהן ולוי עד שני, היה לו לקרוא עוד שלשה פסוקים לשלישי ודי בזה. וכן יש לנהוג להלכה ולמעשה, למי שטעה בזה.

ידידו דושה"ט וש"ת בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן ק

קריאת כהן לתורה בשאר העליות

י"א תשרי תשל"ד

מע"כ ידי"נ הרב הגאון וו"ח נו"נ בע"ת אוד מוצל מאש פה מפיק מרגליות וכו' כש"ת מוה"ר **אפרים אשרי** שליט"א בעמ"ח ספרי שו"ת ממעמקים ד"ח ועוד

בדבר מה שנשאל כבוד גאונו, בכהן שקנה עליה ביום כפור, ובשעת קריאה היה צריך לצאת לחוץ, וכשחזר כבר קראו כהן אחר. ופסק הרב מרא דאתרא דשם, שיעלה לשישי [שביום הכפורים הוא האחרון], וערערו עליו שם הבעלי בתים, שעשה שלא כדין, שאין קוראין לכהן אחרון. ואפילו למנהגנו על פי הרמ"א (או"ח סי' קל"ה ס"י) שקורין כהן אחרון, היינו דוקא לאחר שקראו כבר שבעה קרואים לסדר היום. ואם כן ביום כפור, כיון שלפי מנהגנו אין מוסיפים על מנין הקרואים (שם סי' רפ"ב ס"א), אסור לכהן לעלות אחרון.

קריאת כהן ולוי בשאר עליות

הנה לכאורה נראה דעת החולקים, לפי מה שכתב המהר"י וויל (שו"ת סי' ג'), בלוי שקנה עליה, ואותו שקנה שביעי אינו בבית הכנסת, אם יכול לוי לעלות לשביעי. והביא דהמרדכי פרק הניזקין (גיטין רמז ת"ב) כתב בשם מהר"ם מרוטנבורג (ח"ג ד"ק סי' ח'), דעיר שאין בה אלא שלשה ישראל והרבה כהנים, לא יקראו כהנים לרביעי או לחמישי, אף על גב שלא קרא החזן פלוני כהן וכו'. ובשמחת תורה, שקורין כהן או לוי, חתן תורה או חתן בראשית. שאני התם שכבר קראו חמשה כמשפט היום, ולא סלקו הני למניינא, הכא ליכא למיחש לנכנסין ויוצאין, ועוד שמפסיקין להם ואומרים פיוטים וכו'. אלמא אי ליכא להני טעמי, אסור למקרי כהן או לוי לחתן תורה או לחתן בראשית. והכא כיון דלא שלים מניינא ולא מנכרא מלתא, מאיזה טעם יהא מותר לעלות, עכ"ל. והביאו המגן אברהם (סי' קל"ה ס"ק ט"ז).

חשיבות הקורא האחרון המסיים את הפרשה

אמנם לאחר העיון נראה, דאין לתפוס על הרב בשביל זה, ויש לו על מי לסמוך. שהרי כתב הלבוש (או"ח סי' קל"ה ס"י), יש מקומות שנוהגין לקרות הרבה כהנים בהפסק ישראל ביניהם וכו', והוא דעת המחבר. ואנו אין נוהגין לקרות שום כהן או לוי אפילו במקום שקוראין יותר משבעה, אלא באחרון שבהם. ולא חיישינן באחרון לפגם, כי אדרבה בדורות הללו מחשבין האחרון חשוב מכולם, מפני שסיים הפרשה, ולגדול שבגבור קוראין לאחרון וכו'. וכן בשמחת תורה אין מקפידין לקרות אפילו שלשה כהנים זה אחר זה, כגון אחד לחתן תורה והשני לחתן בראשית והשלישי למפטיר, כיון שיש שינוי בכל אחד מהם, הראשון שהוא חתן תורה הוא אחרון של סוף פרשה וזאת הברכה, והשני שהוא חתן בראשית הרי קורא בספר תורה אחרת וכו', והשלישי שהוא מפטיר יש בו תרתי, דהיינו ספר תורה אחרת והפסקת קדיש, עכ"ל. נראה שהלבוש נתן טעם שני לקריאת כהן אחרון, לפי שהוא סוף הקריאה שמסיים הפרשה, ומחשבין להמתחיל והמסיים. ואפשר להסביר סברתו, לפי שבזמן הש"ס לא היה מברך אלא הכהן בתחלה והאחרון לבסוף (מגילה דף כ"א ע"א), אם כן זהו חשיבותיה בהשלמת הפרשה.

על כל פנים כתב, דבדורות הללו מחשבין האחרון חשוב מכולם, מפני שמסיים הפרשה, ולכן מטעם חשיבות יכול כהן לעלות אחרון. ובהג"ה (שם) כתב הלבוש וזה לשונו, ולדעת יש אומרים שבסמוך פשיטא דשרו, הואיל וכבר קראוהו בו כמשפט חובת היום ולא סלקו למניינא, דהא נהיגין להרבות בקרואים בשמחת תורה, ע"כ. משמע דטעם הלבוש הוא חדש, ואפילו כשלא קראו עדיין חובת היום, כיון שהוא אחרון והוא חשוב.

שני אופנים בביאור דברי הלבוש

אלא דמלשון ואנו אין נוהגין לקרות שוס כהן או לוי, אפילו במקום שקורין יותר משבעה אלא האחרון שבהם. יש לפרש בתרי אנפי. א. דהיכי דאין קורין יותר משבעה לכולי עלמא אסור, ובהא אפילו הרמ"א (שם) לא התיר. אלא אפילו במה שהתיר הרמ"א לאחר שבעה, אין אנו נוהגין אלא באחרון, אבל לשבעה קרואים אפילו הוא השביעי שהוא האחרון, ודאי אסור אף לרמ"א, דאין לנו על מי לסמוך. ב. יש לומר דהלבוש בתרתי פליג, דאין אנו נוהגין לקרות לאחר שבעה כמו בתוך שבעה, ומיהו האחרון אנו קוראין ואפילו הוא השביעי, דמה שכתב סוף סוף הרי נשלמה בו הפרשה וזיל בתר טעמא. ואם כן נראה לומר דתלוי בהני תרי טעמי, אי טעם ההיתר כמו שכתב המהר"י וויל בשם המרדכי, משום שכבר עשה חובת היום. ממילא הכא שלא עשה חובת היום, אינו עולה. אולם לטעם הלבוש שבו מסיימים הפרשה, הכי נמי עולה.

וראיתי באליה רבה (סי' קל"א אות י"ג ד"ה וכן נוהגין) וז"ל, והלבוש כתב דאין נוהגין לקרות שוס כהן או לוי אף שקורין יותר משבעה אלא באחרון, ואף שאחרון כהן קורין למפטיר כהן, שקדיש מפסיק ביניהם, ע"כ. משמע דוקא כשקורין יותר משבעה, אבל כשאין קורין רק שבעה אין לקרותו לשביעי וכן ביום טוב. נראה דסבירא ליה כפירוש הראשון בלבוש. אבל באמת לאחר בקשת סליחת אדונינו, באליה רבה לא ראיתי משמעות כדברי הלבוש, ואדרבה לפי הטעם שכתב משוס שבו מסיימין, משמע דלא בעי לטעם מהר"י וויל, וכן נראה מההג"ה שם. ואפשר שרצה לומר שהלבוש לא חולק אטעם המהר"י וויל, אלא שמוסיף טעם על טעמו, וצ"ע.

איברא לדידן מיהו מצינו ראיה מדברי האליה רבה, שכתב מעשה בא לידי ביום טוב שטעו וקראו כהן לחמישי, והוריתי דאם אפשר להחליף במפטיר, יעמוד שם ויפטיר, ויקרא האחרון והוא מפטיר כדלעיל ס"ז. ובאם אי אפשר, כיון שעלה שוב לא ירד, דלפגם כהן ראשון לא חיישינן כיון שקראו אחריו לוי, כמו שכתב הבית יוסף (סי' קל"ה ד"ה ויש מקומות). ולפגם דידיה, נראה דכיון שהוא אחרון לא הוי פגם כל כך. ועוד הא כתבתי לעיל דיש מקומות שנוהגין כן לכתחלה, ואף דאנן לא נוהגין הכי, מכל מקום כיון שכבר עלה יש לסמוך עליהם, עכ"ל.

הנה חידש דביום טוב, חמישי נמי אחרון מקרי, וליכא משוס פגמו של כהן, ושכן יש מקומות שנוהגין לכתחלה. והיינו אפילו לפי מנהגנו על פי דעת הלבוש. ופשוט דהאי טעמא כמו שכתבתי, דהם סבירא ליה בפירוש הלבוש כפשוטו, כיון שהוא המשלים הוא החשוב, ואם כן מאי שנא אם הוא שביעי או לא, דאנן אחשיבות קפדינן השתא כמובן. אלא דהאליה רבה לשיטתיה שפירש לעיל דברי הלבוש דוקא אחר שקראו שבעה, ולכן סבירא ליה דהכי נמי דוקא כהאי גוונא שכבר עלה. אבל לדידן אפשר אפילו לכתחלה. והטעם, לפי שאין עולה אחריו שוס אדם והוא המשלים, אם כן משוס פגמו ליכא, שהרי אין עולה אחריו אדם. ומשוס כבוד איכא, שהרי הוא האחרון על כל פנים. הרי מבואר באליה רבה שיש מקומות שנוהגין כן לכתחלה, ובפרט שהכהן קנה עליה ויש בזה משוס דרכי שלום ועגמת נפש ביום כפור.

ההוראה למעשה

ולכן נראה לפענ"ד דיפה הורה המורה על פי דעת התורה, ויסכר פי המערערים עליו, והשי"ת שמו ישפות שלום עלינו ועל כל ישראל. ומכל מקום לכתחלה אין לעשות כן מתרי טעמי, חדא, דהרי כנראה הפוסקים חולקים אלבוש, וגם כי דבר תמוה לרבים הוא, כיון שלא נהגו כן בכל המקומות כמובן.

אלו דברי ידידו דושה"ט ושכ"ת
בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קא

קרא פסוק וידבר ה׳ השייך לפרשה קודמת

ג׳ לסדר ובחרת בחיים התשמ״ו בנ״י יצו״א

מחיי חיים, יכתב ויחתם לחיים טובים ארוכים, את מע״כ ידי״נ האי גברא רבא, הו״פ וו״ח אשכול הסופר ברקאי, הרה״ג צמ״ם מתנהג בחסידות כולו אומר כבוד, כש״ת מוה״ר **דוד יודא גרינצוויג** (שליט״א) [ז״ל], סופר סת״ם מומחה בירושלים עיה״ק ת״ו

אחדשב״ת בידידות נאמנה.

בבואי הביתה נזכרתי מהשאלה ששאל מעכ״ת, בבעל קורא שקרא בפרשת השבוע, והראה לעולה לתורה על הפסוק וידבר ה׳ וגו׳ ובירך העולה, והבעל קורא התחיל לקרות וקרא את הפסוק ׳וידבר ה׳ אל משה לאמר׳ כולו, ושוב ראה שטעה במראה מקום שהוא וידבר ה׳ בפרשה השניה שם. ולפי שלא נזכר כרגע, התחיל מיד לקרות במקום השני, אבל לא חזר שנית על הפסוק וידבר ה׳ וגו׳, אלא התחיל מפסוק השני שלאחר וידבר. ועתה מסופק מע״כ כיון שלא קרא וידבר פעם שנית, אפשר לחזור על הקריאה כדין מי שקרא ושכח לקרות פסוק אחד מן הקריאה, או כיון דסוף סוף הרי קרא הפסוק וידבר ה׳, אין נפקא מינה באיזה מקום קראו בתורה, ובעצם הרי לא חיסר פסוק בקריאה ולא ידי חובתו ואין צריך לחזור.

ונחלקו בזה חכמי התורה בירושלים עיה״ק זה אומר בכה וזה אומר בכה, ורצה לדעת חוות דעתי העניה בזה. והאמת כי מחמת ענוותנותו הוא דשאל ממני, מאחר שנחלקו בזה חכמי ירושלים עיה״ק וחד מינייהו כתרי מינן, א״כ מי אנכי להכריע בין ההריס הללו, ומ״מ מחמת ידידות אכתוב כמה דברים בזה.

והנה בהשקפה ראשונה נראה, דמאחר שקרא הפסוק וידבר, וקריאתו היתה מתוך הכתב ולא בעל פה וגם היה לפניו המקרא וידבר שהיה צריך לקרות, א״כ דמיא להא דאמר ר׳ זירא (יבמות ק״ד ע״ב), כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. והכא נמי כיון דהיה ראוי לעיין בו ולא חסר כלום, וגם היה לפניו רק שהראה על פסוק זה ממש במקום אחר, אין הראיה באותו מקום דווקא מעכבת.

והיה אפשר ליישב בזה קושיית האחרונים במגילה (כ״א ע״ב), דפריך אלא הא דתני רב שימי אין פותחין

צירוף וידבר לעשרה פסוקים

מעשרה פסוקין בבית הכנסת, וידבר עולה מן המנין וכו׳. ופירש רש״י (ד״ה וידבר), וידבר ה׳ אל משה לאמר אע״פ שאין ללמוד ממנו כלום, עכ״ל. ובקרבן העדה על הירושלמי (מגילה פ״ד ה״ג בשיירי קרבן) הקשה, דהא אמרינן (פסחים מ״ב ע״א) דבעי וידבר ללמד על כל הפרשה כולה שיהא בלא תעשה וכו׳, הרי שיש ללמוד ממנו, עכ״ל. וכן הקשה המהר״ץ חיות (מגילה שם רש״י ד״ה וידבר) ובס׳ בית יצחק (על מס׳ מגילה שם). והקרבן העדה תירץ, דהא רבי יהודה הוא ואינו לא קיי״ל כרבי יהודה. והבית יצחק תירץ לפי מה שכתבו התוס׳, דהיינו דוקא בהנך דברים דאית בהו לאו הבא מכלל עשה, וקמ״ל דאפילו באותן דברים דלא הוי לאו הבא מכלל עשה, אפילו הכי עולה מן המנין, ע״ש. והמהר״ץ חיות תירץ דמוידבר אחד יצפינו והשאר אינן ללמוד. ועיין בשפת אמת (מגילה שם) שהקשה, דגדולה היה לו לאשמעינן דעולה נמי למנין ג׳ פסוקים, אע״ג דג׳ פסוקים צריך מן הדין ועשרה לא הוי לעיכובא, ע״ש. האמנם אי נימא כשאילתן, י״ל דהא קמ״ל דוידבר עולה מן המנין אפילו לא קרא מאותו מקום ממש. ונראה להוסיף, דהנה בירושלמי (שם ה״ב) הקשה, דבפרשת עמלק ליכא רק תשעה פסוקים, ומשני כיון דסליק עניינא, ואיבעית אימא שאני הכא שהוא סידורו של יוס. ביאור הדברים, דכל שהוא סידורו של יוס אין להוסיף ולא לגרוע בדבר דלאו מעניינא דיומא הוא. ולכן קאמר דפסוק ׳וידבר ה׳ אל משה לאמר׳ לעולם עולה מן המנין, דזה לא שייך ענין של סידורו של יוס שאין למדין ממנו כלום.

אלא דלאחר העיון נראה לפענ״ד, דבאמת היה מקום לומר דהא גופא קמ״ל, דסלקא דעתך אמינא כיון דוידבר לאו מעניינא דיומא הוא [דאין בו שום חידוש], א״כ לא מעלה ולא מוריד ובעי דוקא לקרות עוד פסוק מעין הענין, קמ״ל דוידבר עולה מן המנין וא״צ להוסיף עוד פסוק מעניינא דיומא, אך אין מכאן ראיה שוידבר מפרשה אחרת ג״כ יעלה מן המנין.

אלא דנראה לחלק בין קריאת התורה בשני וחמישי ושבת במנחה, ובין קריאת התורה בשבת בשחרית. והוא, דבשבת בשחרית החיוב לקרוא כל הפרשה כולה, ומי שלא קרא אפילו תיבה אחת וכ״ש פסוק אחד חוזר וקורא כדי להשלים החיסרון, א״כ מאי שנא אי חיסר תיבה אחרת שחוזר וקורא או שחיסר וידבר, ומה שקרא וידבר ממקום אחר לא הועיל למלאות החיסרון שלא קרא פסוק זה של וידבר במקומו. ולמשל בפרשת הנשיאים שכולם הביאו

חומר קריאת התורה בשבת בשחרית

הקרבנות שויס בלי תוספת וגרעון, אם יקרא הבעל קורא כל הי"ב נשיאים מפרשה אחת, ורק בסוף הנשיא כשיאמר זה קרבן יעיין במקום הנשיא ויאמר זה קרבן פלוני בן פלוני מתוך הכתב של אותו הנשיא, מ"מ חסר מן הקריאה. והכי נמי לענין וידבר ה'.

וא"כ י"ל דזה לא צריך רב שימי להשמיענו, דודאי בש"ק הוא מעניינא דיומא, כיון דבשבת שחרית צריך לקרות את כל הפרשה כולה, וממילא וידבר מן המנין שהרי הוא ג"כ מעניינא דיומא, שהרי אילו היה חסר מקרא זה מן התורה וידבר ה' וגו' ודאי היה הס"ת פסול לקרות בו. אבל בשני וחמישי ובשבת במנחה שקורין שלשה, הוא מתקנת עזרא, ותיקנו לקרות עשרה פסוקים בבית הכנסת כנגד עשרה בטלנין או כנגד עשרת הדברות או כנגד עשרה מאמרות שנברא העולם (מגילה כ"א ע"ב) ואין נפקא מינה בעצם הקריאה. ולכן כתבו במס' סופרים (פי"א ה"ו) שאם חיסר אפילו פסוק אחד כל שקרא עשרה פסוקים בסך הכל יצא ידי חובתו, ומיהו מ"מ תיקנו שיהיו מעין פרשת השבוע ומעין עניינא דיומא. אבל כיון דהתם אין החיוב דוקא לקרות כל הפרשה, קמ"ל רב שימי דוידבר עולה מן המנין, והאי וידבר כלומר שקרא וידבר ממקום אחר אפ"ה עולה ממנין עשרה פסוקים.

צירוף וידבר לשלושה פסוקים

ולולי דמסתפינא מכ"ק מחותני הגה"ק בעל השפת אמת ז"ל, היה נראה לפי"ז לישב קושיתו. דלמה לא קמ"ל רבותא טפי, דוידבר עולה נמי למנין ג' הפסוקים אע"ג דג' פסוקים בעי נמי מן הדין. ולהנ"ל היה אפשר לומר, דודאי אם קרא וידבר כסדרן לא בעי לזה להשמיענו דעולה למנין ג' פסוקים, שהרי הוא פסוק ככל פסוקי התורה, וכיון שקרא כהלכתו למה ישתנה. אבל רב שימי קמ"ל כשקרא וידבר שלא מן הענין אפ"ה עולה מן המנין לענין עשרה פסוקים, אך זה דוקא לענין עשרה פסוקים, אבל לענין ג' קרואים צריך לקרות מעניינא דיומא. וא"כ היה אפשר לומר דאפילו בשני וחמישי נמי בעי ג' פסוקים דוקא מעניינא דיומא, ודוקא לענין עשרה פסוקים מהני ממקום אחר. ועיין שו"ע (או"ח סי' קל"ז סעיפים ד'-ה'). ועיין בעולת תמיד (שם אות ה') ובמג"א (שם סק"ח) ובדרך החיים (סי' פ' סק"א). ועיין אליה רבה (אות י') שכתב שהדבר תלוי אם עיקר חובת היום הוא בפסוק זה. ועיין משנ"ב (ס"ק י"ח), ומה שהאריך בזה בפרי חדש (סי' קל"ז סק"א).

חיוב קריאת הסדרה בשבת

העולה לדידן לפענ"ד, כיון דבקריאת שבת שחרית החיוב לקרות כל הפרשה כולה בכל שבוע, והוא מחובת היום. א"כ הקורא פסוק אחד ממקום אחר, הגם שהוא הפסוק הזה ממש, מ"מ חובת היום היא לקרות כל הפרשה כולה. ומי שיקרא בעשרת הדברות שבפרשת יתרו בשבת פרשת ואתחנן, אפילו שאת השינויים יאמר כמו שכתוב בפרשת ואתחנן וכיוצא בזה, ודאי שחסר וצריך לחזור ולקרות לפענ"ד וכמו שכתבנו.

וביון דהחיוב לקרות בשבת כל פרשת השבוע, א"כ וידבר נמי בכלל החיוב, כמו בפרשת עמלק לטעם השני שהביא הרי"ף (מגילה י"ב ע"א), אבעית אימא שאני הכא שהוא סידורו של יום, והכא נמי פרשת השבוע הוא סידורו של יום.

ואף שבשבת נמי העיקר שבעה קרואים שיקראו כ"א פסוקים, מ"מ הוא דוקא לענין תיקון הקרואים, אבל לעצם ענין קריאת התורה תיקנו לקרות כל הפרשה כולה, וכבר האריכותי בזה בס"ד בספרי משנה הלכות (ח"ה סי' ל"ד) ע"ש באריכות. ועיין מגילה (כ"ג ע"א תוס' ד"ה חד אמר) ובפרי חדש (סי' קל"ז סק"ג), ועיין זוה"ק פרשת ויקהל (קל"ד ע"ב) דמתקנת משה רבינו הוא לקרות כל הסדרה כולה בכל שבת. ועיין אור זרוע (הל' שבת סי' מ"ה), כי מימות משה רבינו נתקן לקרות התורה בפרשיותיה בכל שנה ושנה. ובקרית ספר להמאירי (מאמר ה' ח"א), שנינו בפ"א של ברכות וכו'. ובשו"ע (סי' רפ"ב ס"ז) כתב, קרא הפרשה בתפילת שחרית בשבת ודילג פסוק אחד, חוזר וקורא. ובמ"ב (ס"ק ל"ה) כתב וז"ל, ואפילו תיבה אחת אלא דיבר בהווה. וע"ש ובספרי הנ"ל, דגם בחול המדלג פסוק חוזר לראש אם הוא באמצע הקריאה, ועיין שם אות ח'. ואשר לכן לפענ"ד כהאי גוונא מיקרי דילג וחוזר.

והנה לא הספקתי עוד להשיב על השאלה השניה בה נדברנו. אמנם היות כי הימים הנוראים מתקדמים ובאים ורציתי שיגיע מכתבי זה עוד קודם יו"ט, הנני שולח כעת. ויה"ר שיזכה להכתב ולהחתם בספרן של צדיקים גמורים לחיים טובים עם כל אש"ל, ונזכה לראות בביאת משיח צדקנו בשנה זו, תכלה שנה וקללותיה ותחל שנה וברכותיה, ידי"נ דושה"ט כותב וחותם בידידות בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קב

הטועה בקריאת התורה וחוזר לקרוא עוד פסוקים, האם יברך על קריאתו

ב"ה כ"א שבט התשל"א ברוקלין נ"י יצו"א

מע"כ ידידי ורב חביבי, האי צורב עוסק בחוקי חורב, חוב"ט יר"א וכו', כש"ת הרב **זאב וואלף גליק** שליט"א, מגיד שיעור בישיבת קיוויאשד

אחדשב"ת בידידות. מכתבו הגיעני, והיות כי אני טרוד מאד לא אוכל להאריך בכל העניינים, ואענה כעת רק בהלכה למעשה.

בנדון שאלתו בדבר המקרה בשב"ק פרשת בא, שקראו לגוי רק שני פסוקים ובירך ברכה אחריתא, ואחר הפלפולים פסק הרב מרא דאתרא שיחזור ויברך ויקראו לו עוד פעם. ורבים ערערו אהוראה זו, דברכה ראשונה לא היה צריך לברך והיה ברכה לבטלה. ובקש ממני להביא דעתי ואם אפשר להפך בזכותיה דהרב שליט"א.

וראשונה אומר, דהמערערים עשו שלא כדין ושלא כהלכה, דאפילו היה הרב טועה בהלכה זו, כיון דהוא מרא דאתרא דשם, הנה קיי"ל גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה, כמבואר בגמ' ברכות (י"ט ע"ב), ופריך שם הא קיי"ל במקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב, ומשני הא במילי דרבנן הא בדאורייתא, כלומר דבמילי דרבנן אמרינן גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה. ומעתה לגבי ברכה לבטלה, אפילו אי היתה ברכה לבטלה ממש, אינו אלא לא תעשה דרבנן, וכבוד הבריות גדול ודוחהו. וכ"ש כבוד מרא דאתרא שהוא בכלל עשה דכבוד התורה, דעדיף מכבוד הבריות סתם, כל שכן שדוחה לא תעשה שבתורה. וא"כ אפילו היה באמת טעות גמור בהוראה, אפ"ה לא היה רשות למערערים לערער בכהאי גוונא, שגדול כבוד הבריות ועשה דכבוד התורה. ובפרט כי הרב מרא דאתרא הוא פרי עץ הדר, ין ונכד להני גאונים ותרשישים שרפי מעלה, וכבודו הוא כבודם ובזיונו הוא בזיונם, ומאן יהין ח"ו ולא חש לעצמו לבזות מרא דאתרא, אין זה אלא חולפא יתירא ורמות רוחא דנקטי להו, אם לא שהיו ג"כ גדולי תורה יותר מהרב מרא דאתרא, ואפ"ה אמרינן ברבן גמליאל עם רבי יהושע, רבי ומורי רבי שקבלת את דברי ומורי וכו' (ר"ה כ"ה ע"א), ע"ש.

זהירות בכבוד הרב אפילו בשטועה

על כן המערעריס יחושו לעצמם לפייס הרב הגאון מרא דאתרא שליט"א. ואולי לא היתה כוונתם רק לפלפל לשם פלפול בעלמא ולא לערער על מרא דאתרא ח"ו. [בכיון לא רציתי להזכיר שם הרה"ג מרא דאתרא שלא יעלה ח"ו מזה עוד איזה בזיון כמובן].

ומעתה, לעיקר דינא אמינא דלא מסגינא רישא אבי סדיא עד דלא אהפך בזכותיה דלורבא מרבנן, וכ"ש רב מרא דאתרא ובפרט נכד מרן הגה"ק זי"ע שזכות אבותם מסייעתם.

קריאת שני פסוקים בתורה

והנה בשו"ע (או"ח סי' קל"ז ס"ד) כתב אם קרא אחד שני פסוקים צריך לחזור ולקרות. וכתב בית יוסף בשם מהרי"ק (סי' קע"ז) אפילו בירך לאחריה, דאותה ברכה בטעות היתה. והביאו הט"ז (סק"ד) וכתב, ולפי"ז ודאי צריך לברך שנית על מה שיחזור לקרות. אלא דלבסוף חילק בין נזכר קודם שקראו אחר לקרות שאז אינו חוזר ומברך לפניה, ובין לאחר שקראו אחר. [ועיין מהרי"ק בפנים, ותראה שמה שהביא הט"ז אפילו בירך לאחריה בשם מהרי"ק, הוא באמת דברי בעל חוקת התורה בנו של הרא"ש ז"ל, ע"ש].

והמגן אברהם ז"ל (סק"ח) כתב בפשיטות דחוזר ומברך לפניה ולאחריה, אלא דחילק בין חול לאין מוסיפין על הקרואין ובין שבת דמוסיפין, ובשבת יקרא אחר מכאן ולהלן שלושה פסוקים. וכתבו האחרונים דבתרתי פליגי, עיין לבושי שרד (סק"ז) ומחצית השקל (סק"ח ד"ה צריך). ונראה לפענ"ד דתליא הא בהא, כלומר דדעת הט"ז דסגי להוסיף פסוק אחד, א"כ סבירא ליה דפסוק שלישי מצטרף לשני הפסוקים הקודמים, והוי ליה קריאה אחת, ולכן שפיר א"צ לחזור ולברך לפניה. אבל המג"א סבירא ליה דאין הפסוק האחרון מצטרף עם הראשונים, וע"כ צריך לקרות שלושה פסוקים מחדש, דאותה קריאה הראשונה לא הוי קריאה כלל אלא בטעות, ולכן צריך לחזור ולברך.

התחיל הקריאה בפחות משני פסוקים מתחילת הפרשה

וראיתי בשו"ת יהודה יעלה למהר"י אסאד (סי' נ') שהביא מירושלמי מגילה (פ"ד ה"ה), דבעי אמתניתין דלא יפחות משלושה פסוקים, אי מעכב בהתחיל בפרשה בפחות משלושה פסוקים, ומשני דמעכב ולא יצא כלל, וכופין לחזור ולברך ולקרות. ואע"ג דקרא גם בראשונה ג' פסוקים בכלל, רק משום גזירת הנכנסים

שיאמרו לא קרא ג׳ פסוקים מעכב, כ״ש אם באמת לא קרא ג׳ פסוקים. ותמה אמהר״א ומהר״ש ובן הרא״ש ומהרי״ק, ע״ש באריכות. נראה לכאורה מדברי הירושלמי, דהיכי דלא התחיל ביותר משלושה פסוקים מברך לפניה ולאחריה, דהוי ליה כאלו לא קרא כלל, כל שכן בדידן דלא קרא ג׳ פסוקים דחוזר ומברך בין לפניה ובין לאחריה.

ברכה בשהפסיק בקריאת התורה

ובהרהורי דבריס עלה בדעתי דהמג״א והט״ז לשיטתייהו אזלי, דהנה המחבר (או״ח סי׳ ק״מ ס״ב) כתב, העומד לקרות בתורה ובירך ברכה שלפניה, וקרא מקצת פסוקים ופסק ודיבר דברי תורה או דברי חול, לא הוי הפסק ואינו צריך לחזור ולברך. וכתב הט״ז (סק״ג), לא הוי הפסק דלא דמי לנשתתק דאזיל ליה מעשה ראשון, אבל שיחה אפילו הסיח דעתו לא הוי הפסק להצריך לברך שנית. והמג״א (שם סק״ד) הביא בשם הב״י והרד״א והירושלמי, שאפילו הפסיק בשתיקה צריך לחזור ולברך. וא״כ י״ל דהט״ז לשיטתיה סבירא ליה, דבכהאי גונא אפילו בירך לאחריה נמי לא הוי הפסק ואינו צריך לברך לפניה עוד. והמג״א דסבירא ליה דאפילו שתיקה הוי הפסק, כ״ש ברכה שלאחריה ודאי הוי ליה הפסק והיסח הדעת, וחוזר ומברך בין לפניה ובין לאחריה.

איברא דדבר זה שיבוש הוא, שהרי המג״א התם פליג אירושלמי, וסבירא ליה דשתיקה לא הוי הפסק ואם התחיל לקרות א״צ לחזור ולברך. וי״ל לפי מה שכתב המג״א, ואין לומר דהכא הוי נמלך ממש וכו׳, עכ״ל. וכוונתו דבנמלך צריך לחזור ולברך אפילו באמצע אכילה, וא״כ י״ל, דהכא נמי סבירא ליה, דכיון דבירך אחריה הוי ליה כנמלך ממש, דאפילו באמצע האכילה צריך לברך. ועיין הגהות רע״א (סי׳ ק״מ סק״ב) שהביא מה שכתב מוהריק״ש (סי׳ קע״ד ס״ד), בש״ל שקרא בס״ת עם העולה, וכיון לגמור בפסוק ושתק, ואח״כ אמרו לו שיקרא ויפסיק לפנים, שצריך לחזור ולברך דהוי כנמלך. ובתשובת פרח שושן (כלל א׳) כתב וז״ל, אם הפסיק במקום דאינו רשאי להפסיק, כגון שהוא פחות מג׳ פסוקים לפרשה, א״צ לברך. משמע דוקא בכהאי גוונא לא הוי כנמלך, אבל אם בירך לאחריה ורוצה לחזור ולקרות ודאי דהוי ליה נמלך ממש. והוי ליה כמי שבירך המוציא וחשב שכבר אכל הכל, ובירך ברהמ״ז, דאף שאח״כ הביאו לו עוד צריך לחזור ולברך. ודעת הט״ז י״ל, דסבירא ליה דהוי ליה כמי שבירך בטעות קודם שאכל כזית, שאין ברהמ״ז עולה לו והוי ליה כברכה לבטלה, וברכה ראשונה כדקיימא קיימא, דלא תקנו ברהמ״ז אלא לאחר אכילה. והכא נמי לא תקנו ברכה

של אחריה אלא לאחר קריאה של ג׳ פסוקים, וכל שלא קרא ג׳ פסוקים לא תקנו ברכה לאחריה, ולא הוי אלא כהפסק דשיחה בעלמא לאחר שהתחיל לקרות דלא הוי הפסק ושפיר חוזר וקורא.

ברכה בסח באמצע הסעודה

איברא דהכא גרע מסח באמצע הסעודה, דהסח באמצע הסעודה א״צ לחזור ולברך שרי במה שאכל קודם שסח ג״כ היה צריך לברך עליו, וכיון שנשארה הברכה כהוגן עלתה לו גם על מה שיאכל אח״כ כיון שלא הסיח דעתו, ולא מיקרי הפסיק בין ברכה לאכילה. אבל הכא כיון דאקריאת שני פסוקים לא תיקנו ברכה, א״כ כיון ששם קודם שקרא ג׳ פסוקים הוי ליה כשח בין ברכה לאכילה דחוזר ומברך. ועיין שו״ת נודע ביהודה (מהדו״ק או״ח סי׳ מ״א ד״ה באופן), שכתב ממש כעין סברא זו לענין להפסיק באמצע קריאת המגילה, ע״ש ודו״ק. ואם כן י״ל דסבירא ליה להמג״א דברכה ראשונה לא נתקנה אלא על ג׳ פסוקים, וכל שלא קרא ג׳ פסוקים חוזר ומברך. אולם הט״ז סבירא ליה דברכה ראשונה נתקנה על כל שהוא קריאה, וברכה אחרונה לא נתקנה אלא לאחר שקרא ג׳ פסוקים, ודו״ק כי קצרתי.

ולדינא, הנה המגן אברהם פסק דחוזר ומברך. והא״ר (סק״ז) ג״כ האריך קצת, וכתב דהוי ליה היסח הדעת לגמרי וצריך לחזור ולברך לפניה ולקרות ג׳ פסוקים. והוסיף דחוזר ומתחיל מראש ולא כמג״א, דהוי ליה כאלו לא בירך כלל. והפניס מאירות (מ״א סי׳ נ״ד) והחיד״א בספרו ברכי יוסף (סי׳ קל״ז אות ג׳ ד״ה ולענין) ובספרו לדוד אמת (סי׳ ו׳ אות ס״ד) ובדרך החיים (סי׳ פ׳ סק״ב) ובשער אפרים (אות ד׳) גם במשנה ברורה (ס״ק יג), כולם כתבו בפשיטות דחוזר ומברך גם ברכה ראשונה. וכ״כ גם במגן גבורים (ס״ק י״א). הגם דבשיירי כנסת הגדולה (סי׳ רפ״ב אות ז׳) ובמשבצות זהב (אות ד׳) ובחיי אדם (כלל נ״א סכ״ז) כתבו, דהוי ליה בכלל ספק ברכות ולהקל, מ״מ נראה דרוב פוסקים סבירא להו דחוזר ומברך. ולכן ודאי מי שרוצה לפסוק כוותיהו אין מזניחין אותו.

עוד עלה בדעתי לומר, דבנידון דידן גם לפי הט״ז חוזר ומברך. דהרי כתב כ״ת דלאחר שבירך ברכה אחריה פלפלו בזה כדת מה לעשות, אי חוזר ומברך ברכה ראשונה או אינו חוזר ומברך, ואחר הפלפולים פסק הרב דחוזר ומברך. וכהאי גוונא כיון דבינתים הפסיקו בפלפול אי חוזר ומברך או לא, בזה אפשר דלכו״ע כבר הוי ליה היסח

הדעת, והוי ליה כמי שקרא אחר בינתים. ויש לדחות, דכיון דפילפלו באותו ענין, אדרבה לא הסיח דעתו כי הממתין כדת מה לעשות, וצ"ע.

עב"פ בהא נחתינן, דיפה הורה המורה כדת של תורה, ואתן שבח להקב"ה שעזר לי להפך בזכותא לגורבא מרבנן, וכשם שדנתי לכף זכות כך ידונו אותי מן השמים לכף זכות.

סימן קג

עלה לתורה ושכח לברך ברכה אחרונה עד מתי יכול לברך

ח"י למטמונים התשכ"ד ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד ידידי ורב חביבי, הרבני הנגיד חכם ומשכיל, וכו' בנש"ק כש"ת, מוה"ר **שלמה טרשאנסקי** הי"ו

אחדש"ת. בדבר מה שנסתפק במי שעלה לתורה ושכח ולא בירך ברכה אחרונה, עד מתי יכול לברכה, ומה הוא הגדר והזמן לפוטרו.

כהן ולוי ששכחו לברך

נראה לפענ"ד דיש בזה ג' דיניס. אחד, במי שעלה לכהן או לוי ושכח, ויש אחריו עוליס אחריס, והשני במי שעלה לאחרון או בחול לשלישי. ואבוא על ראשון ראשון, במי שקראו לו למשל כהן או לוי ושכח לברך אחריו, נראה דכל שקראו אחריו שני לעלות, מיד כשבירך השני ברכה ראשונה וכ"ש שהתחילו לקרות לו בתורה, אין הראשון יכול לברך עוד ברכה ששכח. דנראה פשוט דעיקר הברכה נתקנה לכל קורא לאותה פרשה שקרא הוא, וכיון דהתחילו לקרות בפרשה שניה אם כן אזל ליה חיוב ברכה של פרשה הראשונה. ויש להוסיף, דהא בזמן חכמי הש"ס לא ברכו כלל על התורה העולים האמצעיים רק הכהן ואחרון, ועכשיו תיקנו שכל אחד יברך על קריאתו, ממילא כל שעברה פרשה שלו ובא האחר, כבר אזל ליה חיוב תקנתו לברך בעצמו לאחריו.

וראיה לדברי נראה מדברי הבית יוסף (שו"ע סי' ק"מ ס"ב) וז"ל, העומד לקרות בתורה ובירך ברכה שלפניה, וקרא מקצת פסוקים ופסק בדיבור בדברי תורה או בדברי חול, לא הוי הפסק ואינו צריך לחזור ולברך, עכ"ל. ופירש הט"ז (סק"ג) דהכוונה, דאע"ג דבשתתק ועמד אחר מתחיו דעת רוב הפוסקים דצריך לברך לפניה, זה הוא מפני שהראשון לא נתכוין בברכתו על מה שאחר יקרא, לפי מנהגנו שכל אחד מברך, אבל הוא עצמו שהפסיק הרי כיון על מה שיקרא גם אחר ההפסק. ואי משום הפסק עצמו, אינו הפסק, כמו המפסיק בסעודה שא"צ לחזור ולברך המוציא, מפני שנתכוין על כל הסעודה. והנה באליה רבה שם (סק"ג) הקשה, דמאי שנא מברכת התורה בשחרית, שנתבאר בשו"ע (סי' מ"ז ס"ט) דלא הוי הפסק אפילו בין ברכה לקריאה ואפילו כל היום כולו, ובקריאת התורה עכ"פ צריך לקרוא פסוק אחד לאחר שבירך ברכה ראשונה, ואם לא הוי הפסק. ותירץ דברכת התורה שאני, דכל היום הוי חיובא עליה וא"כ הברכה על כל היום היא, מה שאין כן ברכה שעל התורה, שלא נתקנה אלא לקריאת פרשה זו בכיון, וכיון שלא התחיל בה הוי הפסק וצריך לחזור ולברך, ע"ש ובערוך השלחן (סי' ק"מ ס"ג).

שמעינן מינה, דכיון דברכת התורה לא נתקנה אלא לקריאת התורה כל אחד בפרשה שלו, א"כ כל שהתחיל השני לקרוא הפרשה השניה או שבירך ברכה ראשונה, כבר עברה מצותו של ראשון ואין מברך עוד, שהרי כבר חל חיוב הברכה על השני. והוי דומיא דנתעכל המזון בסעודה, דאין מברך עוד לפי מה שדימוהו לסעודה וכנ"ל. והכי נראה לכאורה גם מסברא, דכיון דשבעה או שלשה קרואים הם חיוב על כל הציבור, אלא שתיקנו דכל יחיד שעולה יברך על הפרשה שלו. א"כ כיון שבא חיוב הציבור השני, כלומר שהתחיל השני במצות קריאת התורה שעל הציבור, כבר נשלמה ונגמרה התקנה של פרשה הראשונה של מנין הקרואים, אף שלענין עיקר קריאת הפרשה התקנה עדיין לא נגמרה, עד שיקרא עשרה פסוקים בחול או הפרשה כולה של שבעה קרואים בשבת כמובן. [ואגב, כרגע נפל בלבאי, אי יש דין של חצי שיעור בקריאת התורה, ולמשל שקרא חצי הסדרה למ"ד דפרשת השבוע הוא מעיקר התקנה, או שקרא עשרה פסוקים בשבת למ"ד דעיקר התקנה כ"א פסוקים, וגם אי קרא רק חמשה קרואים בשבת. וי"ל דתלוי בהא דאי איכא מצוה בחצי שיעור במצוות, ולא בחתי רק לעורר].

העולה אחרון ששכח לברך

והנה עד כאן כתבנו במי שעלה כהן או פרשה אחריה, אבל אם היה מי שעלה לאחרון ושכח, או עלה לשלישי בחול שאין עוד קרואים אחריו. נראה דכל זמן שהס"ת עדיין על השלחן מיקרי עדיין עסוקים באותו ענין, ויכול לברך ברכה אחרונה, דהרי בכהאי גוונא היה יכול לקרות עדיין אחר לקריאה אם היה בשבת שמוסיפין.

אבל לאחר שהגביהו הס"ת שוב אינו יכול לחזור ולברך, דכבר נסתלקה הקריאה וגמרה ועברה מצותה, ואין לו עוד על מה שיברך. דהתקנה היתה לברך על התורה לאחר הקריאה שנתקנה, והכא ליתא לתקנתא והוי כלאחר שנתעכל המזון בסעודה.

וראיתי בברכי יוסף (סי' רפ"ב ס"ק י"א), במי שעולה לאחרון שגמר קריאתו ואמר קדיש, ובאמצע הקדיש נזכר שלא בירך ברכה אחרונה על קריאתו, נראה דיגמור לומר הקדיש ואח"כ יברך. וליין לעיין בספר יד אהרן (סי' ו' הגה"ט) ובתשובת נחלת יעקב (סי' מ"ח) הביאה באמת ליעקב (דף ל"ז). וספרים אלו אין לי במחיצתי לעיין בתרייהו, אבל כן ראיתי גם שפסק בשערי אפריים (שער ז' סי' ל"ג). משמע דדוקא קדיש יגמור קודם ולא הוי הפסק, אבל אם הפסיק בקריאה לגמרי אסור לברך. ואף שיש לדחוק קצת, מ"מ ראיתי בשערי רחמים (שם ס"ק ל') שכתב וז"ל, אבל בספר מקראי קודש (שער ו' סי"א) פסק אם שכח לברך ברכה שלאחריה, אם עוד הס"ת על השלחן יחזור ויברך, ואם סילק הס"ת מהשלחן אין צריך לחזור ולברך לאחריה, ע"ש ע"כ. והרי מפורש כתב דלאחר שסלקו הס"ת אין מברך עוד לאחריה.

ואין לומר, דאפילו העולה בתחילת הקרואים גמי יהא מחויב לברך לאחריה, עד שיסלקו את הס"ת דאז נשלמה כל הקריאה. אבל קודם שנשלמה כל הקריאה, כיון דהתקנה על כל הקרואים הרי מצוה אחת הוא וממילא יתחייב לברך. זה אינו כלום, כיון דהברכה על כל קורא וקורא בפרשה שלו דוקא, וכמ"ש לעיל, ממילא פשוט דאינו מברך עוד.

איברא, דנראה דהעולה באמצע הקריאה ושכח לברך, מעיקרא דדינא מוכרח דאינו מברך לאחר שהתחיל השני, שהרי בזמן המשנה לא היו כל העולים מברכין אלא הראשון והאחרון, הראשון לפניה והאחרון לאחריה, וכל העולים כולם יצאו בברכתם, וכמו שמבואר במשנה (מגילה פ"ד מ"א), וחכמי הגמרא תיקנו שכל אחד מהעולים יברך לפניה, גזירה משום הנכנסים בביהכ"נ באמצע הקריאה ויאמרו שאין ברכה בתורה לפניה, ולאחריה משום היוצאים באמצע הקריאה, שלא יאמרו אין ברכה לאחריה מפני שראו כמה עולים שלא בירכו. עיין מגילה (כ"א ע"ב) ובשו"ע (סי' קל"ט ס"ד). ומעתה, כיון דעיקר התקנה היתה משום היוצאים, ודאי לא היתה התקנה אלא דוקא שיברך מיד לאחר שעלה. אבל כיון שלא בירך מיד לאחר הקריאה, והמתין עד שעלה השני ובירך לפניה, כבר עברה התקנה הזו. דהשתא באמצע הקריאה כבר אסור לצאת, ובסוף הקריאה של השני הרי הוא יברך לאחריה, וא"כ אין כאן טעם לברכת הראשון כלל מכח התקנה, וממילא אינו מברך כלל בכהאי גוונא, וזה לפענ"ד ברור בס"ד.

ומחמת כי אין הזמן גרמא להאריך אקצר, וכל טוב ממנו לא יבצר, ידידו הדוש"ת בלונ"ח, המברכו בברכת התורה ללומדיה בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קד

בעל קורא שהראה על עשר תעשר במקום כל הבכור

עש"ק לסדר זאת חקת התורה התשד"מ בנ"י יצו"א

מע"כ ידיד נפשי, הרב הגאון וו"ח נו"נ, אי"א ירא"מ כו' כו' כש"ת, מוה"ר **אפרים גרינבלאט** שליט"א, רב במעמפים טענ. בעמח"ם רבבות אפרים ד"ח

אחדשכת"ר בידידות נאמנה.

קבלתי מכתבו היקר עם הקארעקטאן חלק מספרו רבבות אפרים על או"ח ח"ד, ושמחתי לראות אשר בעזה"י מוסיף והולך בקדושה כגפן פוריה, וגם בשפלינו זכר לנו בכמה מקומות, כמ"ש הפרי מגדים בפתיחה כוללת (אגרת ה' סוף ד"ה הנה שמים) שמצוה לחבב דברי חבירו. ויהי רצון שיוסיף תת כחו לאורייתא ולהוסיף כהנה וכהנה וישמעו רחוקים ויבאו ויתנו כתר תורה שהעולה על גביהם עם שם טוב.

ורק לאות שעיינתי בדבריו היקרים, בסי' קל"ג כתב, בבעל קורא שטעה ביום שני דשבועות שחל בחול, והראה לכהן מקום הקריאה ב'עשר תעשר' ובאמת היה צריך להתחיל 'כל הבכור' כמנהג כשחל בחול, והחליף וקרא 'עשר תעשר', אלא דמספקא ליה שמא משום טירחא דליבורא היה צריך להתחיל מ'כל הבכור' ולדלג 'עשר תעשר'. ושאל את ידידינו הגר"א אזבאנד שליט"א והשיב לו שיפה עשה מתרי טעמי. א. שאם היה קורא כל הבכור אז היה צריך לברך שנית והוי ליה ברכה לבטלה, וע"כ יש לליבור לחוש לברכה לבטלה ולמנוע ממנה. ב. גם החשש משום כבוד הבריות של הבעל קורא לפרסם ברבים שטעה, בא בחשבון. ג. טעם לשבח כי לשמוע עוד פרשה בתורה עדיף ממה שימהרו לצאת מבית הכנסת לדברים בטלים אם לא ליותר מזה בעוה"ר, עכ"ל הגרא"א הנ"ל, עכ"ל.

טעה וקרא פרשה אחרת, מתי צריך לחזור ולברך

ולפי ענ"ד לאחר העיון יש לדון בדבר. חדא, מה שכתב שאם היה קורא כל הבכור היה צריך לברך שנית והוי ליה ברכה לבטלה. הנה באמת מבואר (שערי אפרים שער ח') דמי שטעה ביום ראשון של פסח וקרא בפרשת שור או כשב, ובירך העולה ונזכר שיש לגלול לפרשת 'משכו', יגלול לפרשת משכו ויברך שנית הגם שבדיעבד אם קרא בפ' שור או כשב יצאו ידי חובתן כמבואר שם (ס"א), ואם נזכר לאחר שכבר קרא שלשה פסוקים לעולה הראשון, אז יכול לומר לו שיברך לאחריו ואח"כ ידלג ויכרוך הס"ת, ע"כ דברי השערי אפרים. ואם כן בדידן נמי, אם צריך לחזור ולברך, יחזור ויברך, ואין קורין במה שאין צריך לקרות. דאם כן בכל פעם שיטעה יקרא כל התורה עד שיבא למקום שצריך לקרות, ולא יבא לידי ברכה לבטלה, ואלו דברים שאין להם מובן לפענ"ד. איברא, שע"פ רוב אין צריך לחזור ולברך, אפילו הראה לו ב'עשר תעשר' כשיגלול עד 'כל הבכור', שכיון שהמקומות סמוכין דעתו על כל מה שיקרא לו שם כמבואר באחרונים, ואין הזמן גרמא להאריך בזה כעת. ועל כל פנים כשהס"ת פתוח כשהראו לו להקורא, ואפשר לראות אז גם כל הבכור, בכהאי גוונא לכו"ע סומכין שלא לברך שנית, גם כי הרבה פוסקים סבירא להו דבכהאי גוונא אין צריך לברך שנית. ומ"מ אפילו אם צריך לברך יברך שנית, אם אין זה הקריאה שקוראין בו היום, הוי ליה כהראוהו בפרשה שאינו מקריאת היום.

טירחא דציבורא בקריאת התורה

ומ"מ גם מה שכתב, דהציבור צריכין נמי לחוש לברכה לבטלה ולמנוע ממנה, באמת לא הבנתי הדבר. דאם כן לעולם כשהראה הש"ל קריאה בטעות יימא הכי, ויקרא הבעל קורא באותו מקום אם הוא במקום שאפשר שיגיע באותו יום להמקום שהחיוב לקרות באותו היום, ואי לאו יקרא לכל הפחות שלשה פסוקים שלא יהא הברכה לבטלה, ואנן לא פסקינן הכי. אלא אם בירך במקום שאין מקום הקריאה היום, גוללין ואומרין לו ברך שנית, ולא אמרינן שיקרא שם משום טירחא דציבורא. וטירחא דציבורא הוא דבר גדול מאד, עד שעברו ותיקנו לכהן גדול לקרות בחומש הפקודים בעל פה, מה שאין קורין בתורה שבכתב, משום טירחא דציבורא שלא יצטרכו לגלול ממקום למקום, כמבואר בתס' יומא (ע' ע"א) ע"ש. ועיין שו"ת מהרשד"ם (או"ח סי' י"ב). ולמה לא יקרא הכהן גדול עד שיגיע לשם, וכן בכולהו שם, אלא משום דאין לקרות מה שאין שייך לאותו היום, וזה פשוט.

כבוד הבריות במקום טעות בהלכה

ומה שכתב דגם החשש משום כבוד הבריות דהקורא, לפרסם בדברים שטעה בא בחשבון, ע"כ. אני אומר בואו ונחשוב חשבונו של עולם, וח"ו במי שטעה באחד ממצות ה' שיחזיק בטעותו מפני כבודו, ויטעה גם הציבור עם טעותו ויעבור גם על טירחא דציבורא הכל משום כבודו, ומי הוא שאינו חס על כבוד השם וכבוד הציבור בשביל כבודו, חס מלהזכיר דבר כזה. ובירושלמי (חגיגה פ"א ה"ח) אמרו ז"ל, שילחנו לכם אדם גדול, ומה הוא גדולתו שאינו בוש לומר לא שמעתי, ע"כ. אבל מי שטעה ואינו מודה על האמת ומחזיק בטעותו, ולא עוד אלא שכל הציבור כשיראו שקורין בעשר תעשר, יש לחוש שיטעו שיש לקרות בפרשה זו לכתחילה, ודאי אין הדבר הגון. ואם חז"ל חששו שלא לסיים פחות משלשה פסוקים קודם פרשה מפני הנכנסין והיוצאין, כל שכן כהאי גוונא, ועיין פתחי שעריס (שער ח' הנ"ל אות א'). ואדרבה מכבודו של הקורא הוא שעושה כדין ואם טעה יאמר טעיתי, ועל כל פנים טעות לעולם חוזר, ואין להטריח הציבור בשביל טעותו בקריאת פרשה שלא לצורך.

הוספה על חובת הקריאה

ומה שיצא עוד לומר טעם לשבח כי לשמוע עוד פרשה עדיף ממה שימהרו לצאת מבית הכנסת לדברים בטלים וכו'. האמת אגיד כי לא אאמין כי יצאו דברים אלו מפי ידיד נפשי הנ"ל, ואם אמר כן ודאי דבדרך בדיחותא אמר כן, לאשר כי בעווה"ר ידועים לו דרכי העולם יותר ממני, וודאי יודע מהמעשים שעושים מחוץ לבית הכנסת. אעפ"כ לענין הלכה לקבוע קריאת התורה של פרשה חדשה שעל ידה יעכבו בבית הכנסת ולא ימהרו לצאת, לפענ"ד הוא נגד הלכה מפורשת וגמרא מפורשת (מגילה כ"ג ע"א) דתנן, ביום טוב חמשה ביום הכיפורים ששה כו'. ובגמרא, מתני' מני לא רבי ישמעאל ולא רבי עקיבא, דתניא ביום טוב חמשה וביום הכפורים ששה, אין פוחתין מהן ואין מוסיפין עליהם דברי רבי ישמעאל וכו'. אלא תרי תנאי אליבא דר' ישמעאל, מאן תנא להא דתניא, ביום טוב מאחרין לבא וממהרין לצאת, ביום הכיפורים ממהרין לבא ומאחרין לצאת, ובשבת ממהרין לבא וממהרין לצאת, לימא רבי עקיבא וכו'. ופירש רש"י (ד"ה ביום טוב), ביום טוב מאחרין לבא לבית הכנסת שצריך לטרוח בסעודת יום טוב, כך מפורש במסכת סופרים (פי"ח ה"ו), וממהרין לצאת משום שמחת יום טוב, עכ"ל. ובשו"ע (סי' תקכ"ט ס"א בהג"ה) כתב וז"ל, וביום טוב מאחרין לבא לבית הכנסת וממהרין לצאת משום שמחת יום טוב ע"ש. ועיין מגן אברהם (שם סק"ז) ויש לגעור

בחזנים וכו׳, ע״ש. על כל פנים, חז״ל תיקנו ביום טוב שממהרים לצאת מבית המדרש, ומהאי טעמא לא תיקנו רק חמשה קרואים, ואיך נאמר טעם לשבח שיקראו עוד פרשה בתורה וזה עדיף ממה שימהרו לצאת מבית הכנסת. והן אמת שבעוונותינו הרבים כמה הולכין לדברים בטלים, וודאי מן הראוי שיסדרו להם שיעורים כסדרן שיבואו לביהמ״ד ללמוד, אבל כל זה אינו ענין לקרוא בתורה פרשה שלא תיקנו לקרותה.

ועיין רמב״ם (תפלה פי״ג ה״ט) וז״ל, בעצרת קורין בשבעה שבועות, ומנהג פשוט שקורין ביום טוב הראשון בחדש השלישי ומפטירין במרכבה, ובשני קורין בפרשת מועדות כל הבכור ומפטירין בחבקוק, עכ״ל. וכ״כ לעיל (ה״ח) לגבי שמיני של פסח שקוראים כל הבכור, וכן גבי סוכות כתב (הי״ב) שביום טוב אחרון קורין כל הבכור. וכתב בהגמ״יי (ה״ח סק״ו), ואם חל להיות בשבת מתחילין עשר תעשר כדי להספיק לשבעה הקורין, וכן בשני של עצרת ובשמיני חג עצרת, עכ״ל. ועל מה שכתב הרמב״ם דבשמיני עצרת של סוכות נמי קורין כל הבכור, כתב (סק״ז) דכן עמא דבר להתחיל כל הבכור, אלא אם כן אירע בשבת שאז מתחילין בעשר תעשר, ודלא כאשר כתב בתשובה מ״ר, שאפילו כשאירע בחול מתחיל בעשר תעשר כדי להשמיע לעם נתינת מעשרות וחילוק מתנות, לפי ששעת הבציר והאסיף היא. וכן משמע בספרי דקאמר קורא מצות חוקים ובכור, וכן נוהגין בצרפת ובכל ארץ כנען. וכתב מורי רבינו ז״ל שאין יודע על מה אנו סומכין, עכ״ל. הנה אפילו על קריאת עשר תעשר בסוכות פקפק על מה סומכין, אלא שכיון שנתנו טעם לדבר ונהוג עלמא נהוג בסוכות, אבל בעצרת שחל בחול ודאי אין לשנות. וממילא פשוט שאם יקרא כן אפשר לבוא לידי טעות ויאמרו שכן צריך לקרות.

הראו לעולה לתורה פרשה אחרת

ולפענ״ד הלכה מבוארת בזה במי שעלה לתורה והראו לו לקרות ובירך על התורה, ובתוך כך הזכירוהו שפרשה אחרת צריך לקרות, עיין שו״ע (או״ח סי׳ ק״מ ס״ג) שיש בזה דעות שונות. ומנהג העולם, שאם היה הטעות באותו העמוד שיש לו לקרות, כגון שהראו לו למעלה ממקום שיש לו לקרות או למטה מזה, א״צ לחזור ולברך, והקורא מתחיל ממקום הראוי. ואם מה שהראו לו היה למטה, יש לקרות איזה פסוקים להלן ממקום שהראו לו. אבל אם הראו לו למעלה, אין חוזרין לקרות מה שכבר קראו, ומכל שכן אם למעלה אינו מחובת יום זה כלל, ולעולם אין מתחילין אלא ממקום הראוי. ואם הראו לו בעמוד אחר צריך לחזור ולברך, אע״פ שגם אותו העמוד היה מגולה בשעה שפתח לקרות, מ״מ אין דעתו על עמוד אחר כי אם על אותו עמוד שהראו לו. ובכהאי גוונא, אפילו הראו לו במקום שגם הוא מחובת היום, רק שהוא על עמוד אחר, אינו מועיל ברכתו על העמוד השני והוי ברכתו לבטלה, וצריך לחזור ולברך. אבל היכי דהראו לו על מקום שאינו מחובת היום, ובירך וגם קרא מה שאינו מחובת היום, הוי ברכה לבטלה. ובביאור הגר״א ז״ל (ד״ה העולה) כתב, דכשאין דעתו לזה הוי נמי הפסק, וראיה מסימן ח׳, ע״ש.

וממילא לא ידענא בעיקר העצה, שכיון שעליו וגם על הציבור לחוש משום ברכה לבטלה, לכן אמר לו שעדיף לקרות מעשר תעשר, ואז לדעת ידידינו הגר״א אזבאנד לא הוי לבטלה ולא טירחא דציבורא, כיון שגם עליהם החוב למנוע ברכה לבטלה. ואני אומר דאדרבה כאן תרוייהו איכא, דברכה לבטלה ממילא הוי, ומה שקורא במקום שאינו חיוב לא מעלה ולא מוריד. ועוד הוי הפסק לקריאת חובת היום, וא״כ איכא ברכה לבטלה, וממילא איכא נמי טירחא דציבורא לכו״ע. ועוד בו שלישיה, דקריאת כל הבכור היה בלי ברכה לפניה, דמאחר דברכה שבירך על עשר תעשר לאו ברכה היא, דלבטלה נאמרה, נמצא דכשמגיע לקריאת כל הבכור קורא בלי ברכה לפניה, וזה פשוט לפענ״ד. ולעולם לא מועיל אם בירך על מקום שאינו מחויב אף על פי שיקרא שם, דכל שקורא מה שאינו מחובת היום הוא ברכה לבטלה ממילא דע״ז לא תיקנו, וכמ״ש.

נישוק העמוד בס״ת שבו קוראים

ועיין שערי אפרים (שער ד׳ סי״ז) מה שהביא שם כמה ענינים, וסיים דמזה יצא מה שנוהגין להעביר עם הטלית על מקצת אורך היריעה באותו מקום שמראין לו לקרות לנשקו נשיקה של חיבה, דבזה מראה ומגלה דעתו שחביב עליו לקרות מכל הכתוב כאן, כלומר באותו עמוד. אבל לא עלה על דעתו, שתהיה הקריאה בעמוד שלפני זה או אחר זה, אע״פ שגם זה מחובת היום, ולכן צריך לחזור ולברך שנית, ואפילו כבר התחיל לקרות שמה פוסק וגולל למקום הראוי ומברך, עכ״ל ע״ש. וע״ש בפתחי שערים (ס״ק י״ג) ובשערי רחמים (ס״ק ט״ו) ושערי חיים (סק״כ) מה שכתבו והאריכו ודו״ק. וכל זה שהראו לו עכ״פ מחובת היום, אבל כל שאינו מחובת היום לית דין צריך בושש דלא מהני, וחוזר ומברך.

ויהי רצון שיזכה לגמור בכי טוב, ולהרבות דעת תורה ויראה, ידיד נפשו דושה״ט ושכ״ת בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קה

בענין עיטוף בטלית לעולה לתורה

ה' משפטים התשל"ה בנ"י יצו"א

מע"כ הב' המופלא ומופלג וכו' **ישראל מרדכי יצחק שווארץ** הי"ו נכד הרהגה"צ מרשב"ש מפעסט

עטיפת טלית בעליה לתורה משום כבוד הציבור

אחדשה"ט. נדין אי מותר לעלות לתורה בלי טלית.

הנה לכאורה נראה דעטיפת הטלית לעלות לתורה הוא רק משום כבוד הציבור, והא ראיה שכשקוראין בתורה בעת המנחה עולין בלי עיטוף בטלית, ואילו היה זה מדין קריאת התורה, מאי שנא שחרית ממנחה. ועיין יש של שלמה (חולין פ"ח סי' נ"ג ד"ה עוד אומר) שכתב וז"ל, עוד אומר אני, אפילו לפי דעת המבארים על טלית שאולה, היינו הטלית שלובש בעת התפילה עם הנחת תפילין שהוא ג"כ לזכרון כמו תפילין, ואפשר קנת לדמות למה שאמרו כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו. אבל מי שלובש כדי לעלות בה לתורה או לפני התיבה, בודאי יראה שאין לברך עליו כלום, עכ"ל. והביאו המגן אברהם (או"ח סי' י"ד סק"ו). מבואר דהטלית לעלות לתורה אינו מעיקר הדין כלל אלא ממנהגא.

וכן ראיתי בשערי אפרים (שער ג' ס"ק י"ח) וז"ל, אסור לקורא או לעולה לקרות בראש מגולה, בין אם הוא גדול או קטן העולה למפטיר וכו', ואם יש שם טלית מצויינת יתעטף בו מפני כבוד הציבור אפילו בקריאה שבעת תפלת המנחה, ויקח טלית שאולה ולא יברך עליו, עכ"ל. נראה נמי דהוא משום כבוד הציבור. אלא דעיין שם בשער אפרים (שער י' סק"ח) כתב, דמי שקורין אותו לעלות לתורה ואינו מעוטף, יש לו לשאול טלית מחבירו ולהתעטף בו משום כבוד התורה וכו', עכ"ל. והנה כאן שינה טעמו דהעיטוף הוא משום כבוד התורה ולא משום כבוד הציבור. והחילוק בזה, דאם הוא משום כבוד הציבור ביד הציבור למחול על כבודם, אבל משום כבוד התורה אין מי שימחול ואין לשנות לעולם.

בביאור 'אוחז ספר תורה ערום'

ובשו"ת מיס רביס (ח"ב יו"ד סי' נ"ג) הביאוהו האחרונים ז"ל, פירש הא דאמרו (מגילה דף ל"ב ע"א) כל האוחז ס"ת ערום נקבר ערום, דהיינו בלי עיטוף בטלית לעלות לתורה לאחוז הס"ת. וכתב לפי זה במקראי קודש (שער ה' ס"ק כ"ג), דאם כן הוא הדין בהולאת ס"ת, דגם כן אוחז הס"ת ראוי שיתעטף בטלית לפי זה, עכ"ד. ולדעתי, דמהאי טעמא גם ההגבהה וגלילה צריכין לעלות בטלית. ולפי זה לכאורה היה צריך להתעטף גם בקריאת התורה בשעת מנחה, אלא דרוב העולם לא נהגו כן. הגם דבשערי רחמים (שער ג' ס"ק כ"ב) כתב, שמנהג העולם שלא לעלות לתורה או לקרוא בתורה בלא טלית, ונראה דאפילו במנחה. אמנם ע"פ רוב לא ראינו במנחה, וכן בתענית ציבור במנחה עולין בלי טלית. וגם בישיבות ראינו שמקילין לקרות הבחורים בלי טלית רק עם תפילין בראשם, ואם אין לו תפילין לוקח טלית ועולה, כך ראינו בכמה מקומות ובפרט בישיבות שהמתפללים הם בחורים.

עטיפת טלית לבחורים בעליה לתורה

וקצת אמרתי טעם שהבחורים עולין בלי טלית, לפי מה שראיתי בשערי רחמים (שער י' סק"י), העתק מכתי"י של המגא רבי יוחנן בן זכאי, והעתק הוא אות באות מהעקד ספרים מהרה"ק מרוז'ין זצ"ל (ונדפס גם בספר עירין קדישין ח"ב). וז"ל, מצאתי בכ"י ישן הנמצא בירושלים תובב"א, שנת אלף תת"ק לשטרות (ד"א ש"ו ליצירה) נעתק הסיפור, וחתום עליו ריב"ז מירושלים קיבל מאליהו הנביא ז"ל אחר חורבן הבית, וגילה לו בן כוזיבא איזו משית, ואוה לכסות הראש בטלית בבית הכנסת בשעת התפלה מראש ועד סוף, ואפילו בימים טובים שהם ימי שמחה, וסימנא, אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי, ואין צריך להסיר הטלית מעל ראשו כלל ועיקר, והמסיר הטלית לפעמים, דהיינו אם אירע שלא במחשבה לא הפסיד. ומי שאינו מכסה את ראשו כלל בתוך התפלה נקרא גבעוני, מפני שקודם החורבן היו צריכין הגבעונים לכסות ראשיהם ופניהם בשעת התפלה, ואפילו אם עברו בין עם קדוש היו צריכין לכסות ראשם, להראות שהם גבעונים מימות יהושע בן נון, וכשחרב הבית פרקו הגבעונים הסודר מעל ראשם, ועשו שלא יכסו ראשיהם ואפילו בשעת התפלה, כדי שלא יכירו אותם כגבעונים. וכששמעתי אני יוחנן בן זכאי מירושלים כן, בעת שישבתי במקום דירתי, קרעתי בגדי ונחתי בכל גלילות ישראל שיכסו ראשם בשעת התפלה, ומי שאינו מכסה מטעם מנהג אבותיהם בידיהם גבעוני. כך מצאתי כתוב בכת"י, וחתום רבי סעדיה [סענדר] גאון ורבי פלטוי' גאון ושאר גאונים. העתקתי גם אני יוסף שילדאקי, עכ"ל.

והנראה דעיקר העיטוף בטלית הוא לכסות הראש, וכ"כ עוד האחרונים ז"ל דאם אין מעטף הראש אין לו לברך. וכיון דבחורים אין דרכן להתעטף בכסוי הראש, כמבואר בגמ' קדושין (כ"ט ע"ב) ובאחרונים

האריכו בזה, ממילא ליכא בהו עיטוף ולא הוי אלא משום כבוד הציבור, וכל שרוב הציבור בחורים א"כ ליכא משום כבוד הציבור. ואפשר נמי דבמקום דיש בעלי בתים, מ"מ הבחורים כיון שהם מלובשים בתפילין ואין להם טלית של עצמן, ג"כ ליכא משום כבוד הציבור. דכבוד הציבור לא הוי אלא כל שהציבור לובשים טליתים והוא אינו לובש, אבל למנהגנו עכ"פ הבחורים לעולם אין לובשין טליתים, ולכן הקילו בעצמן לעלות בלי טלית. ומיהו ודאי לכתחלה נכון שיעלו גם בחורים בטלית, שהרי ישנם עוד טעמים.

ועיין בט"ז (או"ח סי' תקפ"א סק"ב) בשם הלבוש, שהעיטוף הוא מפני כבוד השכינה. ועיין בספר מעשה אברהם (או"ח סי' ל"ו). ועיין באר היטב (סי' י"ז ס"ק ד') בשם מהרי"ל טעם לבחור שאינו מתעטף בטלית. ועיין גם תשב"ץ קטן (סי' תס"ב) ומגן אברהם (סי' ח' סק"ג). ועיין גם במור וקציעה (סי' ח' ד"ה ומכסה ראשו), ועיין לבושי מרדכי (מהדו"ת או"ח סי' ב') ובספר מאסף לכל המחנות (או"ח סי' ח' אות י"ז-י"ח).

המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חט"ו סי' ב"ג]

סימן קו

נמצא פסול בס"ת בעת הקריאה ואין לו ס"ת אחר

אור ליום ה' לסדר גם ברוך יהיה התשל"ח בנ"י יצו"א

למאן דלא קחזינא מברכינא, יהא שמיה מברך, הרה"ג וכו' וו"ח נו"נ מרביין תורה, כג"ת מוה"ר **ברוך אלכסנדר זושא ווינער** שליט"א, ר"מ דישיבה גדולה קאראקאס וענעזועלא

קריאת התורה בספר תורה פסול

אחדשבת"ר. בדבר השאלה שבא לפניכם, שנמצא פסול בס"ת בתחילת הקריאה ואין ס"ת אחרת, דמובא בשו"ע (או"ח סי' קמ"ג ס"ד ברמ"א), בחס אין לציבור רק ס"ת פסול, די"א דיש לקרות בו בצבור ולברך עליו, ויש פוסלין. ואם חומש אחד שלם בלא טעות, יש להקל לקרות באותו חומש אעפ"י שיש טעות באחרים, ע"ש. והט"ז (סק"ב) ומגן אברהם (סק"ח) שם הביאו משו"ת מהר"מ מלובלין (סי' פ"ד), שפסק במלאו פסול בתחילת הקריאה שיגמור ויברך. ובתשובת חות יאיר (סי' רל"ה) נמי פסק דכהאי גוונא יגמור, ודלא כמשמעות הרמ"א, והאריך קצת כדרכה של תורה.

סיום הקריאה בספר פסול

והנם כי קשה להכריע בין הרים, ובהלכות אלו אשר דעבד כמר עבד ויש להם סימוכין לשתי השיטות, מ"מ לא אעבור מבלתי להעיר קצת. וראשונה במה שנראה ממעכ"ת שהחות יאיר פליג ארמ"א ז"ל. ולפוס רייהטא, המעיין שם יראה דהחות יאיר מיירי בחופן שכבר התחילו לקרות בתורה. וז"ל, תמצית דברינו נראה, דכהאי גוונא שאין ס"ת אחרת זולתה וכבר התחילו לקרות בה, שגומרין וקורים כל הקרואים, זכר לדבר התחילו בעשרה וילאו מקצתן גומר וכו'. ואף כי המנהג פשוט באשכנז כדברי מהר"י בי רב, מ"מ באין ס"ת אחרת זולתה וכבר קראו בה ישלימו כו', עכ"ל ע"ש. נראה בעליל שהחות יאיר שהתיר לקרות, היינו בשכבר התחילו לקרות, והרמ"א מיירי כשבאים לכתחילה לקרות, שכתב, ובשעת הדחק שאין לצבור רק ס"ת פסול ואין שם מי שיכול לתקנו י"א וכו', מבואר דמיירי בלקרות לכתחילה, ובזה הוא דמספקא ליה, והחות יאיר אפשר סבירא ליה דלכתחילה לא יוציא. אבל כשכבר התחילו לקרות אפשר דהרמ"א לא פליג על החות יאיר, ומר אמר חדא ומר אמר חדא. ועכ"פ נראה דדעת חות יאיר ומהר"מ מלובלין והמג"א, כולהו הסכימו דיכול לגמור.

ופשוט נמי דמה שאמרו יכולין לגמור, היינו בברכה מתחלה וסוף. וז"ל מהר"מ מלובלין בתשובותיו (סי' פ"ד), אם היה שנמצא החסר בתוך הקריאה של החמישי או השישי, בחופן שלא קראו עדיין השבעה גברי שהם חובת היום, אז היה הסכמתינו לפסוק לסמוך על הגדולים המתירים הנ"ל לקרות בס"ת הפסולה, ולברך לפניה ולאחריה ולהשלים כל הסידרא בשבעה גברי, מאחר שחובת היום הוא והוא שעת הדחק שאין כאן ס"ת כשרה, ולמנהה הוריתי שלא להוציא הס"ת כו', ע"ש. ופלא על מה שראיתי בס' לקט הקמח החדש (סי' קמ"ג ס"ק כ"ג) שכתב דלא ביארו מהר"מ מלובלין וט"ז שהורו לגמור הקריאה האיך לנהוג בברכה, אי יברכו הקוראים, והרי ברור מילל המהר"מ מלובלין שכן יברכו השבעה קוראים.

קריאה לכתחילה בספר פסול

אמנם בלהוציא לכתחילה במקום חובה, נראה דמהר"מ מלובלין פליג על החות יאיר וסבירא ליה דיכול להוציא. וכן נראה דדייק המג"א (סק"ח בסופו), שכתב וז"ל, וא"ל דאפילו במקום שהוא חובה אין להוציא לכתחילה אא"כ חומש אחד שלם כו', עכ"ל. ביאור הדברים, דכיון דסיים המהר"מ מלובלין, ולמנחה אין להוציאה דאינה חובת היום כ"כ כו'. משמע דאילו היה חובת היום במנחה כמו בשחרית, היה מתיר להוציאה גם במנחה, ולכאורה

הכא כלכתחילה הוא, וע"כ דסבירא ליה דאם אין ס"ת אחרת, בשעת הדחק כהאי גוונא [שהוא חובת היום] גם לכתחילה מותר להוציא. ועל זה פליג המג"א, וסבירא ליה דלכתחילה אין להוציא אפילו היתה חובת היום וליכא ס"ת אחרת, וכדעת הרמ"א, אלא אם כן עכ"פ חומש אחד שלם. והיינו שכתב הפמ"ג דהמגן אברהם פוסק כיש מחמירין, ור"ל דחולק אמהר"מ מלובלין בהא הלכתא שפסק שלחובה מוציאין אפילו לכתחילה, והמג"א סבירא ליה כרמ"א כמבואר כל זה במג"א למעיין שם. אבל מה שפסק המהר"מ מלובלין דאם מצא פסול באמצע הקריאה ישלים, בהא מודה ליה המג"א. וזה ברור לפענ"ד.

ברכה בשקוראים בספר פסול

האמנם רבינו הגדול בדגול מרבבה (שם) כתב וז"ל, ולי נראה דאין להרבות בברכות במקום פלוגתא, ויגמור כל הסדרא עם זה שנמצא הטעות באמצע קריאתו ויברך אחר כל גמר הסדרה ברכה אחרונה, עכ"ל. וכ"כ השערי אפריס (שער ו' אות ס"א). ובמשנ"ב (ס"ק כ"ט) הביא י"א דגומרין שבעה קרואים, והדגול מרבבה כתב דאין להרבות בברכות באופן זה כו', עכ"ל. ומשמע לכאורה דסתם כוותייהו.

[**אולם** לדינא יש חילוק בין הדגול מרבבה והשערי אפריס. דהדגול מרבבה כתב, ויגמור כל הסדרא עם זה שנמצא הטעות באמצע קריאתו, ויברך אחר כל גמר הסדרא ברכה אחרונה. אמנם השערי אפריס כתב, אם אירע הטעות בקריאת שליחי או אח"כ באמצע קריאת העולה טרם שבירך ברכה אחרונה, ישלים עמו הפרשה שלו, ולא יברך ברכה אחרונה רק יעמוד שם. והש"ץ יקרא לעולים אחרים עד תשלום ז' עולים, ולא יברכו כלל, רק הש"ץ יקרא לכל אחד פרשה שלו עד גמר הסדרה. וזה העולה שנמצא טעות בקריאה שלו, העומד שמה לא יסיח דעתו ויקרא בלחש עמהם, ובגמר הסדרה יברך הוא ברכה אחרונה, עכ"ל. והביאו גם המ"ב. ובביאור האחרונים הטעם בזה, דכיון דבימי חז"ל לא ברכו כולם, אלא כהן מברך ראשון ואחד מברך אחרון, הכא נמי יועיל עכ"פ לכל הקריאה. ולפענ"ד נ"ע דמה דמיון הוא, התם הראשון המברך היה דעתו לברך על כל הקריאה, שכן היה דרכם אז, ונמצא ברכתו עולה על כל הקריאה והאחרון בירך על סוף הקריאה. אבל בזמן הזה שמנהגינו שכל אחד מברך לעצמו, נמצא שאין כל אחד מתכוין להוציא אחרים העולים בברכתו אלא מתכוין להוציא עצמו, וא"כ מאי מהני עמידתו וברכתו אצל העולים אחרים, דברכתו אינה מועלת בשביל אחרים, ול"ע].

נחזור לדידן, דהנה הנודע ביהודה (מהדו"ת סי' י"ג) אחר שכתב דעת מהר"מ מלובלין והמג"א, כתב וז"ל [אדברי השואל], וא"כ בנידון דידיה [שנמצא פסול בס"ת בשבת אחר קריאת השליחי וכבר בירך ברכה אחרונה, והפסול היה פסול גמור וכו' ואין להם ס"ת אחרת], היה לו לקרות עוד ארבעה גברי להשלים שבעה קרואים והשביעי יהיה מפטיר. אמנם מי שהורה שלא לקרות עוד בברכה רק לקרות תשלום הסדרא בלא ברכה, וכדברי הש פוסלין, אין עליו תפיסה וכו' עכ"ל. משמע דמעיקר הלכה היה סבירא ליה כדעת מהר"מ מלובלין. וגם בסופו סיים וכל זה לדעת הפוסלין, אבל מי שרוצה לסמוך על דעת מהר"ם מלובלין שפיר עביד, עכל"ק. והנראה דדעתו נוטה יותר לדעת מהר"מ מלובלין ולהשלים הקריאה בברכות, ודלא כמ"ש בדגול מרבבה. גם בתשובות חתם סופר (סי' כ"ד) משמע דסבירא ליה דהעיקר כמהר"מ מלובלין, ובספר דרך החיים (סימן פ"א ס"א) וחיי אדם (כלל ל"א סל"ג) נמי פסקו כמהר"מ מלובלין, ועיין בשערי רחמים (על שערי אפריס, שער ו' ס"ק כ"ג) שפסק ג"כ כמהר"מ מלובלין. אשר לכן נראה לפענ"ד, דמי שרוצה לסמוך אכל הני פוסקים ולגמור הקריאה בברכה כל שבעה קרואים והשביעי יהיה מפטיר, הרויח הברכות וש לו על מי לסמוך. כי רבים הם הפוסקים לגמור, והם פוסקים מובהקים, כמהר"מ מלובלין והחות יאיר והמג"א, והא"ר שהיה גדול בדורו מאחרוני הפוסקים, וגם דעת הנודע ביהודה נוטה לדעת מהר"מ מלובלין. ואולי הנודע ביהודה כתב הגהתו על השו"ע קודם שכתב התשובה, דידוע דמהדורה תנינא כתב לאחרונה וא"כ אפשר גם לאחר ההגה הנ"ל.

אמירת ברוך שם וכו' אחר חשש ברכה לבטלה

עוד עלה במחשבתי לפי מה שכתב הרמ"א (או"ח סי' כ"ה ס"ה), לפי מנהגנו שמברכין על מצות תפילין על של ראש, יאמר בשכמל"ו משום ספק ברכה. ובספר דעת קדושים (יו"ד סי' רע"ט סק"ג) כתב, בנמצא טעות בס"ת והוציאו אחרת, שכל אותן שעלו בס"ת הראשון יאמרו בשכמל"ו כ"כ פעמים שאמרו אזכרות בלשון ברכה, וכן נראה לפענ"ד לעשות בכל דבר שנתגלה למפרע שהיה חשש ברכה לבטלה או שאינה צריכה, עכ"ל ע"ש. ומשמע לכאורה, דמהני אמירת בשכמל"ו לספק ברכה. ואם כן הכא נמי היה נכון, דהעולין לאחר כן עכ"פ לאחר שיעלו ויברכו, יאמרו בשכמל"ו שיועיל לכו"ע לתקן. והגם כי אין מברכין לכתחילה על מנת לברך אחר כך בשכמל"ו, אמנם הרי ראינו כעין זה בהנחת תפילין. אלא דבפסקי מהר"ח

אור זרוע (סי׳ קכ״ט) נראה דאמירת בשכמל״ו צריך להיות דוקא תיכף לאחר אמירה, ואם הפסיק לא מהני שוב אמירתו, ע״ש, [ורא״ה גם לעיל בתשובה סי׳ כ״ז]. וכן נראה לכאורה באשל אברהם מבעל הדעת קדושים בהל׳ תפילין (סי׳ כ״ה ד״ה ברוך שם), שכתב בשם השל״ה הקדוש שלא להפסיק בין ברכת על מצות תפילין לבשכמל״ו, נראה דלא מהני לאחר מכן. וא״כ גם כאן, כיון דעל ברכה ראשונה לא יוכל לומר בשכמל״ו משום דהוי הפסק לקריאה, א״כ לא מהני עצה זו.

ועיין שו״ת אבני נדר (או״ח סי׳ ט״ז), שנשאל למה לא אמרינן בשכמל״ו בברכת הלל בר״ח שהוא ספק ברכה. וכתב, כיון דעל ברכה ראשונה לא שייך תיקון דבשכמל״ו, כיון דהפסיק באמירת ההלל, לכן לא אמרינן עוד גם על ברכה שניה. וכעין שכתב הגודע ביהודה (יו״ד מהדו״ק סי׳ מ״ג) לענין ספק ספיקא, דצריך לברר דכל שלא יתברר כל צרכו אין צריך בירור כלל. אמנם לפענ״ד לא דמי, דבשלמא התם סוף סוף חדא וחד איסור הוא, וכיון דא״א לתקנו לגמרי, למה נטריח כשסוף סוף אכתי נשאר האיסור בספק. אבל הכא תרי איסורי מינהו, ברכה ראשונה וברכה שניה, ואם מי שלא יכול לתקן איסור אחד היינו ברכה ראשונה, למה לא יתקן ברכה שניה, דזו ברכה לחוד וזו ברכה לחוד, וצ״ע.

ומצאתי בשו״ת מחזה אברהם (שטיינברג, או״ח סי׳ ל״ד) שנשאל, אם יש עצה להגגל מברכה לבטלה, בישוב שקורין בספר ישן ונמצא הרבה פעמים פסול, ע״י שיאמר בשכמל״ו. והאריך שם והביא הפוסקים הנ״ל, ושגם לאחר זמן נמי יכול לומר בשכמל״ו. ובחידושי האריכתי בזה הרבה (עיין שו״ת משנה הלכות ח״י סי׳ ל״ט). ולפי זה יש לומר דכהאי גוונא כו״ע מודו דטוב לברך ולגמור הקריאה, כי החשש ברכה לבטלה אפשר לתקן באמירת בשכמל״ו אפילו אי יש חשש בדבר, וכיון דרוב פוסקים סבירא להו לברך, המברך הרויח הברכה. ומיהו מי שחש לדעת האוסרים ואינו רוצה לברך מחמת חשש ברכה לבטלה, לא יחסר ג״כ ברכה מאת ה׳.

הנני בזה, ידידו מוקירו בלתי מכירו, המברכו בברכת התורה ללומדיה, דוכש״ג בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח״י סי׳ ב״ח]

סימן קז

א. בגדר מצות קריאת התורה ובדין החוטף מצוה מחבירו

ב. נברי שהקריב קרבן פסח

ב״ה עש״ק לסדר קדושים תהיו ז״ך למ״טמונים התשכ״א, ברוקלין נ״י יצו״א

יברכך ה׳ מציון, ולכל הדורש בשלום בן–ציון, ברכתא במותב תלתא, מאת הממונה על כל ברכתא, אל כבוד ידידי חוב״ט שמו מפארים, פ״ה אי״א ג״א וכו׳ הרה״ג המפו׳ כש״ת מוה״ר **בן–ציון רויזענטאהל** שליט״א וכל אשר לו, רב בשיקאגא איל״ל

אחדשה״ט ושת״ר באהבה וידידות.

קבלתי מכתבו היקר מיום כ״ד למספר בני ישראל השתא אתמול אתה״ל, ולא הספקתי להשיבו בו ביום מחמת הטרדות, אבל לא רציתי להחמיץ המצוה כי התורה קדמה לכל דבר, ופניתי קצת לעיין בדבריו היקרים. וברא״שית דברי הגני בתודה לכת״ר על לקחו מזמנו היקר לעיין בספרי אחת הנה ואחת הנה, ומצא כדי מידתו להעיר איזה הערות חשובות ויקרות, ודתילד כותיה תילד אף ע״ג דאית ליה פירכא. ולפי שרצונו של אדם כבודו אמרתי לפלפל קצת בדבריו כפי בקשתו ולפי מיסת הפנאי.

א. על מה שכתבתי בשו״ת משנה הלכות (ח״ג סי׳ י״ט) לפשוט חקירת הציונים לתורה (כלל ט׳), דהמצוה היא קריאת התורה ולא השמיעה, מדברי התוס׳ (חולין פ״ז ע״א) והרא״ש (פ״ו ס״ח) ושאר פוסקים, העיר דאינו מובן ראייתי. נראה שקיצרתי במקום שהיה ראוי להאריך, כי גם ידידי הרה״ג ר׳ מרדכי גיפטער ר״מ ישיבת טעלז העיר לי על זה והשבתי לו בקיצור, ואמרתי כעת להרחיב דברי בס״ד.

אם מצות קריאת התורה היא הקריאה או השמיעה

הנה זה לשון התוס׳ (שם ד״ה ותייבו), ואחד שעמד במקום חבירו לקרוא בתורה, פטור בלאו האי טעמא, [פי׳ שאמרו שם דבמילתא דלית בה חסרון כיס לא עבדינן שליחותייהו], ואפילו תפס מפקינן מיניה, משום דכולם חייבין בקריאת התורה, וכן פי׳ ריב״א, עכ״ל. ומפשטות הדברים נראה כוונתם, דסלקא דעתך אמינא מאחר דקיי״ל היכא דקדם אחד ותפס מצוות חבירו, חייב לשלם עשרה זהובים עבורה, א״כ כיון דקריאת התורה היא ג״כ מצוה, אחד שרוצה לקיים ועמד חבירו ותפס ממנו, יהא חייב לשלם שכר המצוה. וע״ז כתבו התוס׳ דזה אינו, דלא

החוטף לקרוא בתורה במקום חבירו

אמרינן דחייב לשלם עבור המצוה, אלא היכא דתפס מצוה מחבירו, שחבירו שייך בה יותר ממנו ומיקרי המצוה שלו, ותפס ממנו אז חייב לשלם. אבל היכא דתרווייהו שייכי במצוה זו, וקדם אחד ותפס מחבירו שרצה להקדימו במצוה זו, כהאי גוונא לא מחייבינן ליה לשלם כלום, דיכול לומר לו גם אני רוצה לקיים מצוה זו כמוך, ודידי תפשתי עכ"פ ולא לקחתי ממך כלום. ולא דמי למצות כסוי הדם, דהתם המצוה על השוחט לכסות, ובא זה וחטפה דחייב לשלם, ואף דבאמת גם החוטף שכיסה יש לו מצוה בזה, מ"מ אין המצוה מוטלת עליו אלא על השוחט, וממילא מיקרי מצוה שלו.

והנה מצינו בתקיעת שופר דהמצוה לשמוע קול שופר ולא לתקוע (טור סי' תקפ"ה), וע"כ יש מצוה מיוחדת להתוקע לתקוע שנקנית בחזקה, כמבואר בשו"ע (או"ח סי' תקפ"ח ס"א) ובשערי תשובה (שם סק"ז) ובמטה אפריים (שם סק"ל). וז"ל המטה אפריים, מי שהחזיק להתפלל או לתקוע בלון הקהל, אם לא אירע דבר שיש להעביר המצוה ממנו אין רשות להקהל ליתן מצוה זו לאחר. ועיין בשו"ת כנסת יחזקאל (קאלינגבויגן, סי' נ"ג) ובספר חסידים (סי' תשנ"ה) והביאו הט"ז (סי' תקפ"ח סק"ג), דכל מצוה שאדם רגיל לעשותה ואינו עושה אותה מקפידים עליו מן השמים, ונכלל בזה תקיעת שופר מי שהוא תוקע. נמצא דאף דהעיקר לשמוע קול שופר, מ"מ התוקע יש לו מצוה בפני עצמה ויכול להחזיק בה, עד שאפילו אי רצו בני הקהל להעבירה ממנו אסור להם. ומעתה אי נימא דהמצוה בקריאת התורה היא השמיעה ולא הקריאה, ע"כ דהקריאה מצוה בפני עצמה היא, דעכ"פ צריך השומע לשמוע הקריאה, מפי מי שמחויב בדבר ומכוון בזה להוציא את אחרים ידי חובתם, והוי זה כמו שליח ציבור שאין יכול לעלות אם אין הציבור מתרצים בו. ועיין בשו"ע (או"ח סי' נ"ג סכ"ב, וסי' תקפ"ח ס"א), שאם מתפלל אדם בחזקה אין עונים אמן אחר ברכותיו, והוא מדברי גאונים. וא"כ הכא נמי, אי נימא דקריאת התורה המצוה היא השמיעה ולא הקריאה, א"כ אם כיבדו אחד לעלות, החזיק הזכות במצוה זו לקרוא עכשיו, ובמצוה זו לא שייך השני עכשיו. ועל אף שחייב במצות שמיעה, מ"מ לא החזיק במצות קריאה, ואם כן מאי זה שאמרו דכולם חייבים בקריאת התורה, הא תרי מילי נינהו. ועיין שו"ת בית שערים (או"ח סי' ע"ר-רע"א).

במצות תקיעת שופר החיוב הוא השמיעה

גם מעיקרא דדינא פירכא, למה לא תיקנו שיהא אחד קורא לכולם, כמו שתיקנו בתפלה שיהיה ש"ץ מתפלל, וכן בתקיעת שופר שיהיה אחד תוקע וכולם שומעין התקיעות, וזה היה אף בזמן המשנה. מה שאין כן קריאת התורה, שתיקנו שיהא כל אחד קורא לעצמו פרשה שלו, ולא שיהא הש"ץ קורא לכולן, והא דעכשיו אחד קורא, הוא מטעם אחר כמו שאכתוב אי"ה מזה בסמוך.

עיקר תקנת קריאת התורה שכל אחד יקרא לעצמו

עוד אני אומר, דאי השמיעה הוא המצוה, לא הבינותי תירוץ התוס' כלל מה שסיימו, ואפילו תפס מפקינן מיניה משום דכולם חייבים בקריאת התורה, עכ"ל. ומה טעם הוא זה דכולם חייבים, הרי סוף סוף תפס מיניה מצות הקריאה, והרי גם בברכת המזון כולם חייבים בברכה וכמו שאכתוב לקמן אי"ה. והיה להם לומר פשוט דלכן פטור, משום דממילא יצא ידי השמיעה בקריאת חבירו שחטף ממנו המצוה ולא החסירו כלום, ומאי ס"ד לחייבו בכלל מאחר דהמצוה הוא השמיעה והרי שמע, ועדיף הוא ממה שהקשה הר"ת והרא"ש. ועיין בית יוסף (סי' שפ"ב) ש"ך (או"מ סי' שפ"ב סק"ד) ושאר אחרונים, שהקשו אמאי חייבו רבן גמליאל לשלם, והא היה יכול לענות אמן על ברכת השני, ואמרו גדול העונה וכו'. וכל שכן הוא בקריאת התורה, אי נימא דעיקר המצוה הוא השמיעה. גם תירוץ הש"ך ועוד פוסקים דבירך בחשאי שלא שמע את ברכתו ע"ש, לא שייך הכא. דהרי בקריאת התורה על כרחך בציבור הוא דהוי, ועל כרחך צריך לקרות בקול רם, דאם לא כן לאו קריאה בציבור הוא כמובן. אבל אי נימא דהמצוה הוא הקריאה, אם כן אתי שפיר הכל, דמצוה זו היא מצוה לעצמה וחטפה ממנו ולא יצא בה. ועל זה כתבו התוס' דמ"מ פטור מפני שכולם חייבין בקריאת התורה, וממילא חטף ודידיה חטף. [ובקושיית הפוסקים אמאי חייבו ר"ג, כיון דגדול העונה. אמרתי בס"ד דאפשר דהאי חטף לא עשה ברכה כלל וקיים המצוה בלא ברכה, דברכות אין מעכבות, ול"ע. עכ"פ מדברי הראשונים לא משמע הכי].

ולפי מה שכתבתי, ממילא אין מובן לי מה שכתב כת"ר בפירוש התוס', דאפילו נימא דהשמיעה הוא העיקר, אפילו הכי אם נתכבד ע"י חזן הכנסת, לא זכה הוא במצות קריאה זו יותר מחבירו החוטף. דודאי אי היה המצוה השמיעה, היה ודאי זוכה הקורא במצות הקריאה

ע"י שנתכבד מהחזן. וכמו בתקיעת שופר, שהשמיעה הוא העיקר, ומ"מ יש חזקה להתוקע ולמצוותו, וזכה בה יותר מהשומעים, הכי נמי לענין קריאת התורה. גם מה שהביא מהדרכי משה (יו"ד סי' כ"ח ס"ק י"ח) שכתב, ואפילו קרא החזן לאחד והקדימו שני אין לראשון עליו כלום דלא אבד השני זכותו משום קריאת החזן, עכ"ל. ומפרש כוונתו דעוד יש לו להשני זכות בקריאה זו כמו הראשון אף דקראו החזן, ולא שייך לחייבו משום דנטל מצוה דשייך לראשון והוא חטפו, ואין חילוק בין השמיעה או הקריאה מצוה כל אחד ואחד שוה למצוה זו, ע"כ. כל זה לשיטתו אזיל, אבל לפי מה שכתבתי, ודאי דשני ושני הוא וכמ"ש בס"ד, ואדרבה מדברי הדרכי משה ראיה בס"ד לדברי, כיון דמפרש בזה דלא אבד השני זכותו משום קריאת החזן, על כרחך דזכות יש לו בקריאה זו. אבל אי נימא דהשמיעה עיקר, א"כ אין לו שום זכות על הקריאה כתקיעת שופר וכנ"ל, וזה פשוט. [עיין עוד משנה הלבות ח"ג סי' י"ט, חט"ו סי' נ"ב, חט"ז סי' קל"ד]

החוטף לקרוא בתורה במקום כהן

ומזה שדייק מתוס' (שם) שכתבו דאפילו עמד במקום הכהן, לא ידענא מאי קאמר, כי אדרבה הרי מדברי התוס' ראיה ברורה בס"ד לסברתי. והיא, דאי נימא דהמצוה הוא השמיעה ולא הקריאה, ובכהן על כרחך דאיכא מצוה לקרותו ראשון, אם כן באמת קשה, כיון דבישראל איכא שום מצוה בקריאה אלא בשמיעה, ובכהן איכא מצוה לקרותו ראשון מטעם וקדשתו, אמאי יכול לחטוף ממנו הא גביה איכא מצוה כלל, ובכהן עכ"פ איכא מצוה דרבנן. ויש לדחוק דעכ"פ על מצוה דרבנן לא משלמי. אבל אי נימא דהמצוה בקריאה על כל אחד, אתי הכל שפיר בס"ד.

וכל זה לרווחא דמילתא, אבל כנראה דבעיקר הדברים לא עיין כת"ר בספרי שם רק מקופיא, שהרי גם אני הבאתי שם (בא"ד בד"ה הרי ברור) וז"ל, ויותר מבואר הדבר ברא"ש ז"ל (שם פ"ו סי' ח') שכתב וז"ל, ולענין קריאת התורה, אם עמד אחד שלא קראו החזן, אף בארץ ישראל היה פטור, דבקריאת התורה הכל חייבין וקריאת החזן אינו אלא כי היכי דלא ליתי לאינגויי, עכ"ל. נראה כוונתו במה שדייק וקריאת החזן וכו', לומר דלעולם כל אחד מצוה לקרות לעצמו, ולא כמו בתקיעת שופר דהמצוה לשמוע ואחד תוקע לכולם, וממילא התם הכיבוד גמור וזוכה במצותו. אבל הכא קריאת החזן אינו מועיל כלום, דקריאתו לא הוי אלא כדי דלא ליתי לאינגויי, ולא שמכבדו לשם כיבוד לעשות מצות קריאה זו, דבקריאה כל אחד מחוייב ואמאי יכבד את זה במצוה של חבירו, אלא משום דלא ליתי לאינגויי החזן קורא לכל אחד, והבן. ואי נימא דהשמיעה היא המצוה ולא הקריאה, אמאי באמת לא הוי קריאת החזן כיבוד גמור ככיבוד של תקיעת שופר וכו'. גם מה שתיקנו בזמן הזה שהבעל קורא קורא לכולם בקריאת התורה, וכתב הרא"ש הטעם משום שלא ידע קריאת הטעמים (טור סי' קמ"א ס"ב), או משום שלא לבייש מי שאינו יודע לקרות בדקדוק, (עיין ב"י או"ח סי' קמ"א ד"ה וגריך שלא), ואי נימא דהשמיעה היא המצוה, לימא דלאו כל אחד מחויב לקרות כמו בתקיעת שופר. [עיין עוד משנה הלבות חט"ז סי' צ"ט]

קריאת העולה לתורה עם הבעל קורא

גם ממה שכתבו התוס' (ב"ב ט"ו ע"א ד"ה שמונה) והרא"ש (בשו"ת כלל ג' סי' י"ב), דאף שהש"ל קורא לכולם בזמן הזה, מ"מ העולה צריך הוא לקרות עם הש"ל כדי שלא תהא ברכתו לבטלה. ובגמ' (ר"ה דף כ"ז ע"א) אמרו דתרי קלי לא משתמעי, ודחקו לייסב שעכ"פ יקרא בקול נמוך. והב"י (סי' קמ"א ד"ה ומתוך דברי הרא"ש) הביא בשם הזוה"ק (פ' ויקהל ר"ו ע"א) שאין לקרות כלל אלא אחד, וע"ש מה שדחק לייסב כדת מה לעשות. והדרכי משה (סק"ב) חלק עליו, ועיין דרישה (סק"א). ואי נימא דהמצוה היא השמיעה מאי כל הרעש הזה, יברך וישתוק, והש"ל יקרא לפניו וישמע לו וממילא יצא. אלא ודאי דזה אינו, דכיון דהקריאה היא המצוה, ממילא הוה ברכתו לבטלה אם לא קרא.

ובזה נראה לפי ענ"ד לייסב קושית מהרל"ח (טור סי' קמ"א בחידושי הגהות) אדברי הרא"ש והטור, דמי שאינו יודע לקרות אינו ראוי שיקראוהו ש"ל והויא ברכה לבטלה. והקשה אע"ג דקיי"ל (ר"ה דף כ"ט ע"א) כל הברכות אע"פ שיצא מוציא, נראה דשאני הכא דלא הוי מצות עשה כשופר ולולב ומגילה שיהיה חובה על האדם, וכיון שכל ישראל ערבים זה לזה א"כ חובת חבירו מוטל עליו לכן יכול להוציא, משא"כ כאן שאינו חובה על האדם כי לא תיקן עזרא לקרות בציבור רק למצוה מן המובחר, עכ"ל. והדברים תמוהין, שהרי מפורש כתבו התוס' והרא"ש דקריאת התורה הוי חובה אכל אדם, וגם דא"כ לא מקשי כלום ולא משני כלום, כיון דבקריאת התורה איכא מצוה ודאי דאינו חייב על חטיפתו כמובן. אלא שלפי

זה תקשה קושיתו, ממה שאמרו בגמ' (ר"ה כ"ט ע"א) דכל הברכות אע"פ שיצא מוציא וכו', ובפרט להרא"ש דאמאי לא יקרא מי שאינו יודע לקרות. אבל לפי מה שכתבתי דהמצוה היא הקריאה אמי שפיר, דמי שאינו יכול לקרות הכי נמי דהוי ברכה לבטלה, ולכן כתב הרא"ש דעל כרחך צריך שיקרא עמו, ואפילו למאן דס"ל דאין צריך לקרות, עכ"פ צריך שידע לקרות והוי בכלל כל הראוי לבילה (יבמות ק"ד ע"ב), והבן.

ומה שהביא דברי היס של שלמה (ב"ק), והש"ך (חו"מ סי' שפ"ב סוף ס"ק ד') כבר הראתי לדעת מזה לידידי הגר"מ גיפטער.

קריאה בתורה בשביל אלו שלא שמעו

ולא אכחד מעטי מה שראיתי בחיי אדם (כלל ל"א סי"א), שנסתפק היכא דהליבור כבר שמעו קריאת התורה ויש איזה בני אדם שלא שמעו, אם מותר לקרות עוד הפעם בשבילם. ולא דמי לפרישת שמע (בסי' ס"ט), דהתם כל יחיד מחויב באותה ברכה, אבל הכא החיוב רק שישמע קריאת התורה וחכמים תקנו שיברך משום כבוד הצבור, וי"ל דלא תקנו וכו', עכ"ל. נראה דפשיטא ליה דהמצוה הוא השמיעה ולא הקריאה. אבל בתשובת מהרש"ם (ח"א ס' קע"ה) הקשה עליו מדברי הגודע ביהודה (מהדו"ת או"ח סי' ט"ו) ועוד, ע"ש. וגם נראה דאישתמיטתיה להו דברי התוס' חולין הנ"ל, ול"ע.

קריאת התורה על ידי קטן

שוב מצאתי במאירי (מגילה כ"ד ע"א) וז"ל, קטן קורא בתורה, שאין הכוונה אלא להשמיע לעם וכו', עכ"ל. ומשמע לכאורה דס"ל דהשמיעה הוא עיקר ולא הקריאה. נמצא לכאורה דדבר זה הוא מחלוקת הראשונים ז"ל, ול"ע. והבאר משה (ירושלימסקי, סי' א') לא הרגיש בכל זה, ע"ש.

חטיפת זימון מחבירו

וראיתי במכתבו, שיצא לחלק בין ברהמ"ז, דאף דכולם חייבין בברהמ"ז, אפילו הכי אם בעה"ב כיבד לאחד לברך ולהוציא את כל המסובים, וקדם אחד וחטף ממנו, חייב לשלם לו, ובקריאת התורה לא זכה במה שכיבדו אותו להוציא את הציבור. וכתב דכוונת התוס' דאין המצוה שלו, ואפילו כבדו החזן אין לו זכיה בזה המצוה, ואינו דומה לברהמ"ז, דבעל הבית יש לו כח לכבדו ונעשה מצוה שלו. וחילוק זה אינני מכיר, דלפי שיטת כת"ר, דתרווייהו מצות דומות הן וכל אחד מחויב בהן, בברכת המזון כבקריאת התורה, אמאי יש לו לבעה"ב כח לכבדו, ונעשה המצוה ע"י כיבודו שלו עד כדי שיחייבו החוטף ארבעים זהובים, ואילו בקריאת התורה אין כח ביד החזן לכבדו, ואם כבדו אין נעשה המצוה שלו. ובפרט דודאי החזן הוא הממונה ע"י הציבור ועושה ברשותם, וכי גדול כח הבעה"ב מכח הציבור, שלזה יש כח ליתנו ולזה אין כח, ומאי שנא. אבל באמת הרא"ש ז"ל (חולין שם) דייק בלשונו לישב קושיא זו, שכתב וקריאת החזן אינו אלא כי היכי דלא ליתי לאינצויי. נראה כוונתו לישב דלא תקשה קושיא זו, דבברהמ"ז אם חטף חייב לפרוע, ולא כן בקריאת התורה שגם כן כיבדו אותו ונתנו לו הקריאה. ועל זה תירץ דקריאת החזן אינו כיבוד או נתינה שנותן לזה המצוה, ואינו אלא כי היכי דלא ליתי לאינצויי. פי' דהתקנה שתיקנו לקרוא את הספר ע"י החזן, לא היתה לשם כיבוד מצוה, אלא תיקנו לקרוא כדי שלא ליתי לאינצויי, ולא כדי ליתן לשום אחד כיבוד המצוה. וממילא אתי שפיר החילוק, דבברהמ"ז כיבדו בעל הבית ממש במצוה, ולכן אם קדם אחד וחטף ממנו חייב לשלם. משא"כ בקריאת התורה דליכא כאן כיבוד בעצם המצוה, ולכן החוטפה ממנו אינו חייב לשלם.

מוהל שמל במקום חבירו

ובעיקר קושיא זו לאו חדתא היא, וכבר נפתחה קושיא זו באבות העולם, ועיין לב אריה (חולין דף פ"ז ד"ה לכן נלע"ד). איברא דלפי דעת הרא"ש ל"ע, שכתב לפטור בהאי דהמוהל שחטף מחבירו, משום דאף שאמר האב להמוהל למול את בנו, לא זכה המוהל באותה המצוה לחייב אחר בעשרה זהובים. וקשה דהרי התם מצות מילה ודאי דידיה היא כברהמ"ז, וא"כ אמאי פשיטא ליה דבברהמ"ז מהני הכיבוד שאם קדם חייב לשלם ארבעים זהובים. ובמוהל שהוא ג"כ מצותו לא מהני מה שכיבדו, לענין שאם קדם חבירו וחטפו ממנו יהא חייב לשלם. וכל שכן לפי מה שכתב הרא"ש בתשובה (כלל ק"ב סי' י') הביאו הש"ך (חו"מ סי' שפ"ב סק"ד), דאפילו קבל בקנין הוי קנין דברים לענין מוהל. וא"כ הכא נמי אמאי מהני בבהמ"ז, דבמה זכה האיש ההוא במצוה זו, שיכול לחייב האחר שחטף ממנו ברהמ"ז. ואפי' אם הוא גדול או אורח שמגיע לו לברך, מ"מ הא אינו מגיע לו מדין תורה אלא מתקנת חז"ל (ברכות מ"ו ע"א), ולא עדיף מעמד לקרות בתורה במקום כהן דאינו חייב לשלם, משום דהא דכהן קורא ראשון לא הוה אלא אסמכתא בעלמא (גיטין נ"ט ע"ב).

וראיתי בלב אריה (שם) שהביא קושיא זו, ותירץ
דמיירי במי שקנה המצוה כוס של ברהמ"ז
לברך ונתן בעד זה לחבירו או לצדקה כמו שהוא שוה, אז
מחוייב ליתן ארבעים זהובים. דכיון דהוא אינו רוצה
לפטור את עצמו בעניית אמן, ורוצה דוקא לברך בעצמו
ולשלם בעד זה כמו שהוא שוה, אמרינן ליה דשכר
הברכות שוה ארבעים זהובים, ובזה מיושב הכל והם
דבריס נכונים, עכ"ל. ולפי ענ"ד א"א לומר כן, דהרי
אמרו בגמ' (חולין פ"ז ע"א) בהאי מבשר שהזמינו רבי
לסעוד אצלו, ולאחר שאכלו ושתו אמר לו כוס של ברכה
אתה שותה או ארבעים זהובים אתה נוטל, אמר לו כוס
של ברכה אני שותה, וע"ז יצתה בת קול כוס של ברכה
שוה ארבעים זהובים. והתס, הרי האי מינא לא נתן כלום
בעד הכוס של ברהמ"ז, וע"ז הכריזה הבת קול דשוה
ארבעים זהובים, וכנראה דאין זה נפקא מינה אם חזר
אחריו והראה מה שהוא רוצה ליתן עבורו.

עשיית שליח למול או לבסות הדם

עוד כתב בלב אריה (שם ד"ה לכן), לפי מה שכתב בפלתי
(סי' כ"ח סק"ג), דאם האב מכבד לאחר למול את בנו,
אסור, כי מצוה שהיה בידו נותנה לאחר. אבל אם עשאו
שליח למול בנו או לכסות דם, מותר, דאז המצוה נקרא
על המשלח, ע"כ דברי הפלתי. ובהאי עובדא דר"ת, מיירי
דכיבדו האב בתורת שליח ואל המצוה גופא על המשלח,
לזה האי דאתוף ממנו א"ל לשלם לו בעד המצוה עצמה,
כיון דגוף המצוה עצמה לאו דידיה הוא אלא של המשלח,
רק דעכ"פ הפסידו שכר הברכה שהיה מברך, דע"ז היה
מקבל שכר בפני עצמו. וע"ז כתב ר"ת שפיר דשכר ברכתו
לא הפסיד, דהיה יכול לענות אמן אחר ברכת האוטף,
אבל גבי כיסוי דמצוה גופא עליה דידיה רמיא, לא מיפטר
האוטף מחמת עניית אמן, דבזה לא ירויח רק שכר הברכה
ולא שכר המצוה גופא דדידיה הוא, ע"ש.

ולא זכיתי להבין דבריו גם בזה, דלפי סברתו דהכא
מיירי בשליח, דהמצוה שייך למשלח היינו האב,
א"כ ליחייב לשלם עבור המצוה גופא לאב שאתוף ממנו
המצוה. דמאחר דמחלק דכיסוי התשלומין הם על המצוה
ולא על הברכה, דעל הברכה פטור מלשלם משום דגדול
העונה אמן, מ"מ אכתי לא מפטר מתשלומי המצוה. אם
כן הכא נמי, אף דיפטר מלשלם לשליח עבור הברכה, מ"מ
יתחייב לשלם עבור המצוה לאב שאתפו ממנו, דהמצוה
שלו הוא לפי שיטתו.

תשלום עשרה זהובים אם הוא עבור הברכה או המצוה

שנית אני אומר, דמעיקרא דדינא פירכא, במה שרצה
להמציא, דהא דחייב לשלם עשרה זהובים באוטף
מצות כיסוי, אין זה בשביל הברכה אלא בשביל המצוה,
דעל הברכה פטור מלשלם משום דגדול העונה. וזה היפך
ממה שאמרו בגמ' בהא גופא (שם), לאחר שהביא מעשה
באחד ששחט וקדש אבירו וכסה וחייבו רבן גמליאל עשרה
זהובים. איבעיא להו שכר מצוה או שכר ברכה, למאי
נפק"מ לברכת המזון, אי אמרת שכר מצוה אחת הוא, ואי
אמרת שכר ברכה הויין ארבעים. ומסיק, בברהמ"ז
דארבעים זוזי שויה. וא"כ איפשיטא האיבעיא לענין כיסוי
הדם, דשכר ברכה הוא ולא שכר מצוה, והאיך כתב הגאון
ז"ל דבכיסוי שכר מצוה הוא דנוטל ולא שכר ברכה, וצ"ע.

וראיתי לר"ן (ד"ה שכר ברכה) שכתב, דה"ה למצוה
ובלא ברכה דמשלם י' זהובים, דבפרק האוכל
(ב"ק נ"א ע"ב) אמרינן, בשור העומד להריגה ואילן העומד
לקציצה, שאם קדם אחר והרגו וקצצו משלם עשרה
זהובים, וכתבה הרי"ף ז"ל בהלכות (שם). וילפינן מינה לכל
המצות, שאין מחלקין ביניהם לשום אותם להקל ולהחמיר,
עכ"ל. נראה כוונתו ז"ל לומר, דלעולם נוטלים על כל
מצוה עשרה זהובים, ואין מחלקין ביניהם בין להקל
ולהחמיר בעיקר המצוה. אלא דהחילוק הוא היכא דהיא
מצוה שיש בה ברכה, העשרה זהובים נוטלין עבור הברכה,
והיכא דליכא ברכה, אפ"ה נוטלין העשרה זהובים בשביל
המצוה. והנפק"מ הוא רק במצוה שיש לה ברכות הרבה
כברהמ"ז, וכשאלת הגמ' למאי נפק"מ, אי אמרת שכר
מצוה אחת היא, ואי אמרת שכר ברכה הויין ארבעים.
ולפי זה היה אפשר לדחוק קצת בדברי הלב אריה הנ"ל.
אבל כל זה איננו שוה לי, דבגמ' אמרו מפורש בכיסוי
דהשכר הוא על הברכה ולא על המצוה. וראיתי בדברי
תמודות על הרא"ש ז"ל (ס"ק כ"ה) שכתב בכוונת הר"ן
וז"ל, והא דאמרינן בגמ' שכר ברכה, היינו שאם הם
הרבה ברכות צריך ליתן לכל אחת ואחת, אבל אם אין
ברכה איכא שכר מצוה, ויש לתמוה דא"כ דשכר מצוה
איכא ישלם המצוה והברכה, וצ"ע עכ"ל. וד"ה שכוונתי
לדעתו הרמה. עכ"פ דברי הלב אריה צ"ע לפענ"ד.

ביאור עניין ארבעים זהובים בשביל שכר ארבע ברכות

ובדרך אגב אגיב כאן מה שאמרתי לישב דברי רש"י
התמוהין בחולין (פ"ז ע"א ד"ה ארבעים זהובים),
שכר ארבע ברכות שענה אחריהם אמן, עכ"ל. ותמהו
עליו, דאדרבה כיון דענה אמן שוב אינו נוטל כלום דגדול
העונה אמן. ועיין מעדני יו"ט (חולין פ"ו סי' ח' סק"ג)
והביאו הש"ך (חו"מ סי' שפ"ב סק"ד), והוא ז"ל מפרש דלא

ס"ל לרש"י מה שכתב ר"ת דגדול העונה אמן כמו המברך. והש"ך (בסוף דבריו) השיג עליו, וכתב דבלאו הכי לא היה מניחו רבי לברך על סעודתו, וכי אמר לו ארבעים זהובים, היינו שכר ברכות שעונה המין אמן, וא"כ אדרבה אית ליה לרש"י כר"ת. והמג"א (או"ח ריש סי' קל"ב) פירש פירוש אחר בדברי רש"י, ועיין פמ"ג שם (א"א ד"ה כתב בזוהר), וגם הלב אריה האריך בזה.

ולפי ענ"ד, לולי דבריהם הקדושים היה נראה לומר דבר חדש בדיוק לשון הגמ', שאמר לו רבי כוס של ברכה אתה שותה או ארבעים זהובים אתה נוטל. והנה המפרשים פירשו, כוס של ברכה אתה נוטל, היינו שהשאלה היתה קודם ברהמ"ז, אם רוצה לברך ברהמ"ז על הכוס או רוצה בארבעים זהובים, ולא רצה בארבעים זהובים. א"כ נמצא לדבריהם דח"ו בירך לפני רבי, והא ודאי דח"ו שצדוקי בירך לפני רבי. וגם מתחילה למה התחיל רבי בלשון כזה, שירצה שרוצה לכבדו בברהמ"ז ולבסוף לא יתן לו, כמו שכתבו התוס' (ד"ה או ארבעים זהובים) הריטב"א (ד"ה כוס של ברכה) והש"ך (הנ"ל). ולכן נראה לומר, דרש"י ס"ל דשאלת רבי היתה כבר לאחר ברהמ"ז, והכין מפרש רש"י בגמ', כוס של ברכה, היינו שהוא כבר כוס של ברכה, שכבר בירכו עליו מי שברך, ולא האי צדוקי. והא דשאלו רבי כן, כיון דהאי צדוקי ישב וסעד אצלו והיה שם בשעת ברהמ"ז ג"כ, וכשבירך מי שברך ענה האי צדוקי אמן אחר ד' ברכות, רצה רבי ליתן לו שכר הברכות וליטלו ממנו, כיון שהיה צדוקי ולא רצה שיהיה לו שכר הברכות. וזהו שפירש רש"י ארבעים זהובים שכר ארבע ברכות שענה אחריהם אמן. ור"ל, שענה בשעת ברהמ"ז, כי זה כבר היה לאחר ברהמ"ז, כששאלו רבי במה בעי טפי. וס"ל לרש"י, דשתית כוס של ברכה הוה שכר הברכות, ולא כמ"ש ר"ת בתוס' (שם ד"ה או ארבעים זהובים) וז"ל, שתיה לא שייכא לשכר ברכה וכו', עכ"ל ע"ש. אבל רש"י לא סבירא ליה כר"ת בזה, אלא ס"ל דשתיה הוי שכר הברכה. ואתי שפיר בס"ד דברי רש"י, ודייק כן מלשון כוס של ברכה אתה שותה, ומשמע ליה דאשתיה שאלו ולא אברהמ"ז, ודו"ק.

עוד י"ל קצת, דדעת כל המפרשים, דדברי רש"י (ד"ה ארבעים זהובים) קאי אשאלת רבי להאי צדוקי, כוס של ברכה אתה שותה או ארבעים זהובים אתה נוטל. אלא דא"כ קשה לשון רש"י שכתב שענה אחריהם, משמע שענה כבר, והלא אכתי לא בירך והיה לו לומר שיענה עכ"פ, והאחרונים הגיהו שעונה. א"נ יש לומר, דפי' רש"י קאי אבסמוך, יתה בת קול ואמרה כוס של ברכה שוה ארבעים זהובים, ועל זה פירש רש"י שענה אחריהם אמן, ושוה ארבעים זהובים לכל מי שענה אמן, ודו"ק וצ"ע. [עיין עוד משנה הלכות ח"י סי' מ']

אופן חיוב החוטף מצוה

שוב האיר ה' עיני ומצאתי לק"ז בשו"ת בית שעריס (או"ח סי' שנ"ה), שהאריך הרבה בדין החוטף מצוה ובאיזה מקום מחויב, ובשיטות הרא"ש והתוס' ור"ת ושאר פוסקים. וכתב ועתה נבא לסיום דברי הטור וכו' דלא שייך לשלם עשרה זהובים בעד חטיפת מצוה, אלא במצוה שאם יעשנה אחד לא יעשנה חבירו, כמו כיסוי הדם ומילה והריגת שור וקצילת אילן וברהמ"ז, והמצוה על כל ישראל, או בבהמ"ז על ג' או על עשרה ויותר שיעשה אחד מהם מצוה זו, ואחד מהם יש לו קדימה במצוה זו, ובא חבירו וחטף ממנו המצוה, אז צריך לשלם עשרה זהובים, לפי שבטל חבירו ממצותו והוא עשה אותה מצוה שזכה בה חבירו. אבל במצוה שכל אחד ואחד מישראל מחויב לעשותה, כמו תפילין, והוא חטף תפילין של חבירו והניחם ומנע את חבירו מלהניחם, א"צ לשלם עשרה זהובים, דהא הוא לא עשה מצוה של חבירו אלא מצוה דיליה, והוי כאילו מנע חבירו מלהניח תפילין והוא לא הניחם, דא"צ לשלם בשביל הזיקו וכו'. ואולי לזה נתכוונו תוס' (חולין פ"ז ע"א ד"ה וחייבו) במה שכתבו, ואחד שעמד במקום חבירו לקרוא בתורה פטור, וכו' משום דכולם חייבים בקריאת התורה, עכ"ל ע"ש [וא"כ מצוה דיליה עביד ולא של חבירו וכו']. הרי שכתב מפורש בס"ד כדברי, דקריאת התורה מצוה על כל אחד כהנחת תפילין, וזה ברור בס"ד. ועיין שם מה שהאריך הרבה בהאי דינא ובשיטות הראשונים והאחרונים. ועיין בא"ש מס' ברכות (פ' שלשה שאכלו סי' כ'). [עיין עוד משנה הלכות חט"ז סי' צ"ט]

טעם הריגת הנכרי שהקריב קרבן פסח

ב. עוד העיר למה שכתבתי בסי' קל"ד, בהאי ארמאה (פסחים ג' ע"ב) בקושית העולם דלמה היה חייב מיתה, אמאי שכתבתי בתירוץ ב', שהרגוהו משום דגוי ששבת חייב מיתה (סנהדרין דף נ"ח ע"ב), והוא שמר יו"ט כששהה בתוך בנ"י כדי שלא יכירוהו. והעיר ג"כ, וכי רצוהו כל היום וכל הלילה אם לא עשה מלאכה, אולי עשה מלאכה בצנעה. אי בעינא, הו"א כיון דבן נח נהרג על פי עצמו, אולי כששאלוהו ובדקוהו אם הוא יהודי והשיב הן, ושומר התורה הוא ושבת ג"כ, ע"ז הרגוהו.

נברי ששומר יום טוב אך עושה מלאכת אוכל נפש

ומ"ש כת"ר שאני מחדש דין חדש, דאם עכו"ם שומר יו"ט וינהג כישראל, ויעשה מלאכת אוכל נפש דמותר לישראל, יהיה חייב מיתה. זאת עוד לא שמע ולא ראה בשום מקום. הנה ודאי דלא שמענו אינו ראיה, ואנחנו ב"ה שמענו וגם ראינו, ולדידי נראה פשוט דגוי ששבת, ר"ל כדרך שישראל שובת חייב מיתה. ולא תימא דמוית קמדחינא, אלא שכן מצאתי מפורש לכ"ק זקני מרן ר' עמרם גאון ז"ל בשו"ת בית שעריס (יו"ד סי' קי"ב), שכתב לישב דברי הגל"ח (פסחים ע"ג ע"ב) שכתב דכל בן נכר לא יאכל בו, אזהרה לבן נכר עצמו שלא יאכל מן הפסח, וזה דעת הרמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ז) וז"ל, המאכיל כזית מן הפסח לעכו"ם עובר בלא תעשה, עכ"ל הרמב"ם. והקשה עליו המהר"מ שיק ז"ל, דא"כ גם משהו אסור, דהא כתב הרמב"ם (מלכים פ"ט ה"י) דלא ניתנו שיעורים לבן נח, ואמאי נקט הרמב"ם כזית, עכ"ל מהר"ם שיק. וכק"ז ז"ל השיב לו להגאון מהר"מ שיק ז"ל דלא קשה מידי. דהנה ברור בהא דגוי ששבת חייב מיתה, דאף דלא נאמרו שיעורין לבן נח, מ"מ אם העביר שתי אמות ברה"ר, או הוציא כחצי גרוגרות וכדומה, עדיין מקרי גוי ששבת וחייב מיתה. כיון דלישראל נאמרו שיעורין ומקרי שובת אם עשה כן, שוב גם הגוי מקרי שובת וחייב מיתה, דאסור לו לשבות כדרך שישראל שובת ומקיים שבת. וראיה לזה, דאל"כ מה הרעיש בספר פרשת דרכים (דרך האמריים דרוש ראשון) איך שמר אברהם אבינו שבת, נימא שעשה מלאכה פחות מכשיעור. דאם דין בן נח יש לו, הרי לא שבת דלא ניתנו שיעורין לבן נח, ואם דין ישראל יש לו שפיר קיים מצות שבת, אלא ודאי כמו שכתבתי. והכא נמי ישראל מצווה לאכול פסח, ומה שהוא מצוה לישראל אסור לבן נח, וכיון דלישראל נאמרו שיעורין ואינו מקיים מצות פסח בפחות מכזית, ממילא לא נאסר לבן נח בפחות מכזית, שהרי אין ישראל מקיים בו מצוה, עכ"ל ע"ש. הרי מפורש דהשביתה של עכו"ם תלוי בשביתה של ישראל, דאם הוא שובת כדרך ישראל מקרי שובת. וא"כ הכי נמי ביו"ט, אם הוא שובת כדרך שישראל שובת הויא שביתה, אם שובת כן לשם יו"ט.

גוי שעשה מועד לעצמו

אמנם אפילו לשיטתו, וכמו דלידד שם כק"ז אפילו לשיטות הפוכות בזה, מ"מ בדידן לקושטא דמילתא לא צריכנא לזה. דמי הגיד לכת"ר דהעכו"ם עשה שם מלאכת בישול ואפיה ושאר מלאכות המותרים ביו"ט, דילמא העכו"ם שילם עבור הכל לחבורה, והביאו לו הכל מתוקן לסעודה, ולא עשה שום מלאכה רק אכילה ושתיה. והכי מסתבר דכן היה דרכם, שהיה להם שמש החבורה שהוא בישל והביא את הכל, וא"כ אפשר דלא עשה שום מלאכה לגמרי והם ידעו מזה.

זאת ועוד אחרת, דמאי דדחיקא ליה לאוקמי בשנים הקודמין שחל יו"ט פסח בשבת, דלא עשה שום מלאכה, לפי ענ"ד מתיישב כן ברווח. דבגמ' שם נראה דהאי אמרתא נהג כן שנים הרבה, כמ"ש דהוי סליק ואכיל פסחים, ומשמע הרבה פעמים. והדבר ידוע כמה קרוב הדבר שיחול פסח בשבת במשך שנים, ואין זה דוחק כלל, ואפי' אם הייתי צריך לסברתי שיחול ערב פסח בשבת, שהוא באמת רחוק מאד בשמונה או עשר שנים, אפ"ה הוי מוקמינן דאולי היה כן ולכן הרגוהו, דעכ"פ מועיל לתת לן טעם על הריגתו ושלא הרגו בן אדם על לא דבר, וכ"ש כי הוא דבר שכיח, וזה פשוט מאד.

גם מה דפשיטא ליה לכת"ר, דמה שכתב הרמב"ם (מלכים פ"י ה"ט) דאין צריך לומר אם עשה מועד לעצמו [פי' העכו"ם], אין כוונתו אם עשה יום למועד היינו יו"ט, דחייב אפילו אם לא שבת מכל מלאכות. והביא מרדב"ז ראיה דזה ודאי א"א לומר. בזאת לפענ"ד לא ראיתי הכרח בדברי הרמב"ם כן, ואדרבה מדסיים הרמב"ם, כללו של דבר אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצוות לעצמן מדעתן וכו', עכ"ל. משמע דהאיסור בזה הוא משום דעושה דת לעצמו ומחדש דת לדעתו, ובזה אין נפק"מ שישבות דוקא מכל המלאכות. והא דכתב הרדב"ז (שם) שקבע אותו יום למנוחה, וממנו הביא ראיה לדבריו. לפענ"ד דברי רדב"ז לא קאי כלל אהא דעשה מועד לעצמו, אלא אהא דעכו"ם ששבת שכתב הרמב"ם מקודם שחייב מיתה, ועל זה מפרש הרדב"ז דבעי דוקא שקבע יום זה למנוחה, ואף שדימה שם תרווייהו להדדי, שסיים כאשר כתב רבינו ואל"ל אם עושה מועד וכו', מ"מ לא דימה לזה לכל דבר למעיין שם, אבל לא בעינא לי' לדידן וכמ"ש. ועיין יד רמ"ה על מס' סנהדרין (דף נ"ח ע"ב ד"ה ואמר ר"ל), ובזוהר פ' בשלח (ס"ג סוף ע"ב), ודברים רבה (פ"א כ"א) אמר רבי יוסי בר חנינא עכו"ם ששמר את השבת.

אלה דברי יוצאי חפזון אשר עלו במצודתי לפום ריהטא, והארכתי קצת לכבודו, והנני בזה באהבה וידידות, המצפה לרחמי שמים מרובים, המברכו בברכת התורה ללומדיה

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ג סי' קצ"ד, חי"ז סי' ר"ל]

סימן קח

בגדר חיוב קריאת התורה לכל אחד ואחד

ז"ך ניסן תשכ"א

לכבוד ידיד נפשי, הרב הגאון המפורסם, פ"ה שמו מפארים, דתילד כותיה תילד וכו', כש"ת מוה"ר **מרדכי גיפטר** (שליט"א) [זצ"ל], ר"מ דישיבת טעלז

במצות קריאת התורה אם המצוה היא הקריאה או השמיעה

א. במה שכתב כ"ג לדחות ראייתי (בשו"ת משנה הלכות ח"ג סי' י"ט) מהתוספות (חולין פ"ז ע"א ד"ה וחייבו), דחיוב קריאת התורה הוא הקריאה ולא השמיעה בלבד, ולפשוט חקירת הציונים לתורה (כלל ט'). וכתב כ"ג, דגם אם החיוב בשמיעת הקריאה, הרי כל אחד מישראל מחויב גם במעשה הקריאה מלבד השמיעה, כמו בשופר דמצותו בשמיעה, ואפ"ה בעינן שהתוקע יכוון להוציאו בתקיעתו. הא לך דכל שומע מחויב גם במעשה התקיעה, וכמו כן בקריאת התורה, ע"כ.

לפענ"ד דיחוי מעיקרא לא הוי, דודאי הדבר כן הוא, דהשומע צריך לשמוע ממי שהוא בר חיובא, אבל עם כל זאת, אינו מחויב בתקיעת שופר אלא בשמיעת שופר. וכגון הנודר הנאה משופר, אדם אחר תוקע לו בו וזה יוצא ידי חובתו, ובעצמו אסור לתקוע בו כמבואר בשו"ע (או"ח סי' תקפ"ו ס"ה). ואי הוי מחויב בתקיעה, לא היה יכול אדם אחר להוציאו ולתקוע לו. וכן בקריאת התורה, אי נימא דהחיוב הוא השמיעה ולא הקריאה, האחד קורא וכולם שומעים, ואין על כל אחד חיוב קריאה, אלא שיש חיוב לשמוע ממי שקורא ומחויב בדבר כדי לצאת בשמיעה.

אלא שגם בהא נראה, דמחמת הטרדות לא עיין רק מקופיא. שהרי הבאתי שם בא"ד (בד"ה הרי ברור) וז"ל, ויותר מבואר הדבר ברא"ש ז"ל (שם), שכתב ולענין קריאת התורה אם עמד אחד שלא קראו החזן, אף באדם [שדנין שם בי"ד סמוכין] היה פטור, דבקריאת התורה הכל חייבין, וקריאת החזן אינו אלא כי היכי דלא ליתו לאינגויי וכו'. ודייק הרא"ש ז"ל לומר, דקריאת החזן אינו אלא כי היכי דלא ליתי לאינגויי. וכוונתו נראה בזה לומר, דלעולם כל אחד ואחד בעי לקרוא לעצמו מדינא, וא"כ קשה למה קורא החזן, ולא מקיימין המצוה שיקרא כל אחד לעצמו, וע"ז תירץ דזה רק כדי שלא ליתי לאינגויי. ואי נימא דהמצוה היא שמיעה, א"כ פשוט דקריאת החזן היא כדי להשמיע לכולם, ואדרבה למה לו לכל אחד ואחד לקרוא, יקרא אחד לכולם כמו בתקיעת שופר וש"ל בתפלה, אלא ודאי דעיקר היא הקריאה ולא השמיעה. וזה נמי כוונת התוספות דהכל עולה בכוונה אחת. וממילא איצטמיד [נתחזקה] סברתי וראייתי, דהחיוב היא הקריאה ולא השמיעה. ועיין ריטב"א בשם רבינו פטר (חולין שם) טעם אחר, דקריאה בתורה מצוה מוטלת על כולם, ואין לאחד לקרוא יותר מחבירו, ע"כ ע"ש.

החוטף עליה לתורה מחבירו

ובדרך אגב אגיג כאן מה שראיתי דברים תמוהים בערוך השלחן (או"מ סי' שפ"ב ס"ג) וז"ל, כמו כן החוטף מצוה מחבירו וכו', וכן מי שקראוהו לעלות לתורה ובא אחר ועלה במקומו, ואין לפני הראשון עליה אחרת, בכולם משלם כפי ראות עיני הדיינים וכו', עכ"ל. ודברים אלו הם כשגגה היוצאת מלפני השליט, שכלל קריאת התורה ככל שאר מצות לתשלומין, ולא זכר שר דבקריאת התורה דעת הפוסקים כולם דפטור מלשלם, כמ"ש התוספות (חולין שם ד"ה וחייבו) והרא"ש (חולין פ"ו ס"מ) והמרדכי (חולין שם ד"ה וחייבו), ופסקוהו הפוסקים (לדוד אמת סי' ה' סעיף ל"ו). והיש של שלמה במסכת ב"ק (פרק המובל סי' ס') כתב דהאידנא שקונין המצות בדמים, אם קנה שלישי או שני או שביעי וקדמו אחר, חייב ליתן לו עשרה זהובים. והש"ך (או"מ סי' שפ"ב שלהי סק"ד) כתב עליו דאין דבריו מוכרחין, ע"ש וע"ע. ובעיקר הסוגיא יש לי ב"ה אריכות דברים. ועיין לב אריה חולין הנ"ל אלא שאין הפנאי מסכים כעת. [עיין עוד משנה הלכות חט"ז סי' צ"ט]

ב. מה שהעיר, דבשו"ת משנה הלכות (ח"ג סי' נ"א) כתבתי, דהיכא דלא בעי יכול להזימה לא בעי דרישה וחקירה, ודברי הם היפוך דברי הנודע ביהודה (מהדו"ק אה"ע סי' ע"ב). ימחול נא לעיין בספרי שם (סי' נ"ב ד"ה דהנה), שהבאתי שם דברי הנודע ביהודה, ולא נעלמה ממני ת"ו דברי הגאון ז"ל. ועיין תומים (סי' ל"ג ס"ק ט"ז) שכתב ג"כ כמו שכתבתי.

ג. מש"כ בסי' ל"ו לעיין בשו"ת עטרת יצחק להגאון ר' יצחק אייזיק אב"ד שאוויל (סי' ל"ה). בעונ"ה אין לי שו"ת הנ"ל לעיין שם, ואי"ה לכשיזדמן לי אעשה רצון כ"ג. ואגב עיין במנחת חינוך (מצוה רל"ו אות ב') חילוק בין אונס לרפואה, וכן כתב ההפלאה (כתובות י"ט ע"א בד"ה תוד"ה דאמר מר), ובספר חמדת שלמה (או"ח סי' ל"ח) ג"כ כתב כן. ובזה יש לישב דברי התבת גומא, וק"ל.

ומעתה אסיים מעין הפתיחה, והארכתי קצת לכבודו ולהבה מקלקלת השורה, והנני בזה עוד הפעם בתורה רבה על לקחו פנאי לעיין בספרי. ויה"ר שיזכה להרבין תורה ברבים, ויתרבה גבולו בתלמידים עד כי יבא שילה ולו יקהת עמים, בביאת בר נפלי והרמת קרן התורה ולומדיה.

ידיד נפשו המכבדו ומוקירו, המברכו בברכת התורה ללומדיה בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קט

נטיעת אילן בחצר בית הכנסת

עש"ק בהעלותך תשל"ז

בדבר השאלה מה שנוהגים לנטוע אילנות בחצר בית הכנסת, אם יש בזה משום לא תטע לך אשרה.

הנה דבר זה הוא מחלוקת הפוסקים. דהרמב"ם (עבודה זרה פ"ו ה"ט) כתב וז"ל, הנוטע אצל המזבח או בכל העזרה בין אילן סרק בין אילן מאכל, אף על פי שעשאו לנוי למקדש ויופי לו, הרי זה לוקה, שנאמר לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך, מפני שהיה זה דרך עכו"ם נוטעים אילנות בצד מזבח שלהם כדי שיתקבצו שם העם, עכ"ל. והגרע"א (שו"ע סי' ק"נ ס"א) הביא בשם הר"ד ערמאה בפירושו על הרמב"ם, דאפילו אצל בית הכנסת אסור מדרבנן, עכ"ל. וכן כתב מהר"ם שיק (או"ח סי' ע"ח-ע"ט) שיש איסור לנטוע אילנות בחצר בית הכנסת. אמנם הבנין ציון (סי' ט') כתב שלא מצא איסור נטיעת אילן סמוך לבית הכנסת.

גינות ופרדסים שסביבות בית הכנסת

והנה האחרונים רצו להביא ראיה מדברי המגן אברהם (סי' קנ"ד סק"א), שכתב דגן ופרדס ואינטבא שסביבה, אע"פ שפתוח לבית הכנסת אין בה קדושה. והוא משו"ת מהרי"ט (ח"ב יו"ד סי' ד'). ולפי דבריו נראה, שמותר לנטוע אילנות בחצר בית הכנסת. אמנם באמת אין משם ראיה, דהתם לא כתוב כלל חצר בית הכנסת, רק שיש שם גן או פרדס סביב הבית הכנסת, והו"א שיש בה קדושה כיון שפתוח לבית הכנסת, קמ"ל דאין בה קדושה. אבל חצר בית הכנסת אפשר דאסור לנטוע בה גן או פרדס. וקצת נראה ראיה לפמ"ש דחצר בית הכנסת דרך להתפלל שם לפעמים והוי ליה קצת קדושה. ועיין שו"ת חתם סופר (אה"ע סי' נ"ח) לענין חופה בחצר בית הכנסת, אבל גן או פרדס הוא דבר נפרד מזה.

ומצאתי בכתי"ק למרן כ"ק חו"ז בשו"ת שיבת ציון (הו"ד בס' מילי דבי כניסתא עמ' קמ"ט) שהביאו לו ראיה זו, והביא בשם ליקוטי שלמה בהערותיו לאו"ח (סי' קנ"ד במג"א סק"א). וכתב, דיש לומר דהמג"א מיירי בגנות ופרדסים שנטעו קודם שנתקדשה הבית הכנסת. וכן כתב בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קכ"ז), שאם היו שם מקודם אין לאסור. וכן מצאתי בשו"ת הר צבי (או"ח סי' ע"ד). וכ"ק חו"ז ז"ל סיים, ונהגו עלמא כהני תלתא סבי, הרב דוד ערמאה בפירושו על הרמב"ם (ע"ז פ"ו ה"ט) והגאון רעק"א (הג' או"ח סי' ק"נ ס"א) ומהר"ם שיק (שם) לאסור לנטוע, אבל בנטוע ועומד מקודם שנתקדש יש להתיר. ובינותי בשו"ת מהרי"ט (ח"ב יו"ד סי' ד') ראיתי שהאריך שם במעשה שהיה אצל הבית הכנסת, שנפל רחוק מכותל כעשרים אמה, מקום כמין אינטבא לשבת שם אנשי הקהל לאכול ולשתות ולשמות, כדרך כל הגנות והפרדסים שאצל הבתי כנסיות שאינם בכלל העזרות שמשתמשין בהם דרך חול. ופלפל שם אי חצר בית הכנסת יש בו קדושה או לא. והביא דעת מוהר"י בן חביב ז"ל שרצה להתיר ע"פ דעת הטור (סי' קנ"ד), שבתים וחצרות שמתקבצים בהם להתפלל באקראי אין בהם שום קדושה, והכי נמי בתי כנסיות שמתפללים בהם תוך החצרות במלכות תוגרמה, שכל דירתם הם רק באקראי ודרך שכירות חדש או שנה ואין בהם קדושה. והמהרי"ט חוכך להחמיר, ומ"מ סיים דדוקא בבית הכנסת או חצרות של בית הכנסת, אבל המקום הזה של הפרדס אינו נכלל כלל בקדושת העזרה דפרדס לצורך חול נעשה, ע"ש מה שהאריך.

והנה מבואר מדבריו ז"ל, דהני גנות ופרדסים לא היו בחצר בית הכנסת, אלא היו נעשים גנות במקום חול לשבת שם אנשי הקהל לאכול ולשתות, אבל בחצר בית הכנסת מי אמר לן להתיר. והלא מה שכתב בשו"ת הר צבי הנ"ל וז"ל, אולם כשבינותי בתוך המהרי"ט (ח"ב יו"ד סי' ד') ראיתי בדבריו, שמשמע שמנהג היה פשוט לנטוע אילנות סמוך לבית הכנסת, שכתב בסוף דבריו וז"ל, כדרך כל הגנות והפרדסים שאצל הבתי כנסיות שאינם בכלל העזרות, עכ"ל. ולפי ענ"ד אחר הסליחה מכבוד גאונו זצ"ל אין משם ראיה, ואדרבה, כוונת המהרי"ט שם דהאי פרדס וגן שהיו אצל הבית הכנסת, אין לו שייכות עם הבית הכנסת ואינו מחצר בית הכנסת, אלא הוי ליה כדרך כל הגנות והפרדסים שאצל הבתי כנסיות. כלומר שאם יש גנות ופרדסים אצל בתי כנסיות, אינם בכלל העזרות דאין להם שייכות עם הבית הכנסת.

גינות שניטעו קודם שהיה בית הכנסת

ודע דבעיוני בדברי המהרי"ט שנית, ראיתי דמה שביארו האחרונים דברי מהרי"ט שמיירי שהאילנות קדמו שם קודם שנתקדש הבית הכנסת, או שעלה מאליו אחר שנתקדש הבית הכנסת וכהאי גוונא, אין איסור לקיימו. דהא לענין כלאים דאסרה תורה זריעה ונטיעה, צריך קרא שאסור ג"כ לקיים כלאים, כמבואר במסכת מכות (כ"א ע"ב), א"כ גבי מקדש דליכא קרא כך שלא לנטוע מהיכי תיתי שיהא אסור ג"כ לקיים, ועיין בנין ציון הנ"ל ובהר צבי שכתב להדיא, דלפי זה אין סתירה ממהרי"ט להגרעק"א, וכן כתבו שאר אחרונים. אמנם המעיין בדברי המהרי"ט, נראה דזה אינו, שהרי כתב ברישא דבריו וז"ל, שאלה, בית הכנסת שהיו לו בתים בנויים תחתיים שניים לדירה לרוח מזרחית זה שנים רבות, ובדרום לפונית ומערבית עזרות, וכאשר ירד האש בעוונות היו כולם למאכולת אש, ובחמלת ה' יתברך החזיק ידי אנשי הקהל והציב גבול אלמנה ונבנה הבית הכנסת עם העזרות על תילם, רק הבתים לא נבנו כי קצרה יד אנשי הקהל, ועשו שם במקום אשר היו שם הבתים בנויים גן ופרדס ונטעו שם עץ עושה פרי למינהו וכו'. הנה מפורש בדברי מהרי"ט, דהמעשה שהיה שבנו קודם הבית הכנסת ואח"כ נטעו הגנות והפרדסים, ופלא אחרונים ובפרט אבעל הר צבי ז"ל. ומיהו לדידן שמעינן ג"כ, דהני פרדסים וגנות נטעו במקום הבתים שהיה לבית הכנסת לדורות, ולא הי' שייך לבית הכנסת או לחצר בית הכנסת כלל, וא"כ אין משם קושיא לדברינו.

מסקנת הדברים

ולדינא נראה, דבמקום שהיו נטועים מקודם, כולי עלמא מודו דאין צריך לקוצצם. ומיהו לנטוע מתחלה, לפי ענ"ד שומעין להאוסרים. ובפרט במדינתינו אנו אשר זה דרכם למו ואם הוא לעכו"ס, והני בתי כנסיות רוצים להתדמות להם וללכת בדרכיהם ח"ו, והמונע מנתיבתם תבא עליו ברכת טוב.

סימן קי

תליית נר אדום למעלה מארון הקודש

ג' לסדר וישב התשל"ט בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי ורב חביבי ברקאי, וו"ח ירא"מ וכו', הרב **אליעזר שאר** הי"ו בנ"י יצו"א

אחדשה"י וש"ת בידידות.

בדבר שאלתו, מה דנהוג עלמא שמניחים בבתי מדרשות נר אדום תלוי למעלה מארון הקודש וקורין לו נר תמיד. וידוע שהרב הקדוש הנקרא דער מלאך זלה"ה, אמר שאין ליכנס לבית המדרש כזה, כי זה נובע מהנוצרים, שאצל הפסל של אם הנוצרי מדליקין נר אדום. ומע"כ אביו הרה"ג כו' שליט"א ראה כן אצל שכנתו אשה נוצרית מאיטליה של יון, שהיתה מדלקת נר אדום בשמן אצל הפסל שלהם. וכ"ת לא ראה בשום מקום שיקפידו על זה, ורוצה לדעת חוות דעתי בזה.

הדלקת נר תמיד בבית הכנסת

הנה בדין נר תמיד הנהוג בבתי כנסיות, לכאורה מקורו ויסודו איננו מבורר כ"כ, ובספר ארחות חיים (לוויל, דיני בית הכנסת אות ה') כתב וז"ל, ונהגו כל ישראל להדליק בהם עששיות קודם שיכנס אדם להתפלל, וכתב הר' אשר ז"ל ונראה בעיני כי טעם מנהג הזה הוא, דאמרינן בברכות עשרה קדמה שכינה ואתיא, ע"כ צריך להדליק הנר ולהקדיש, ועוד שכן היו עושים במקדש וכו'. ומצאתי בילמדנו בפ' בהעלותך (אות ה'), אעפ"י שהקרבנות בטלו הנרות לא בטלו. שמעינן מיהו שמנהג הקדש נהגו בהם, ושמענו כי הקדמונים נהגו בהן איסור גדול, ואין מניחים להדליק מהם אפילו ללמוד ואפילו לכתוב בהן, עכ"ל. ונראה דמפרש הא דילמדנו שהוא זכר למקדש, ובמקדש הרי היו מדליקין נר תמיד, שהרי לדעת הרמב"ם היו כל הנרות דולקין ביום ובלילה, ואפילו להפוסקים דרק ביום, מ"מ הרי נר מערבי היה דולק בזמן שהכהן גדול היה צריך לכ"ע כל היום, א"כ הכא נמי עבדינן זכר למקדש עכ"פ בנר אחד שדולק תמיד.

הנרות שמדליקין ליד ארון הקודש ועל הבימה

ובספר יוסף אומץ (סי' שכ"ז) כתב, מצוה גדולה בנרות שבבית הכנסת, ומצוה גדולה יותר בנרות העומדים על המנורה סביבות ארון הקודש, מהנרות שבמקום האדם להאיר לו שיוכל להתפלל לאורו. ושמעתי שנמצא בתקנות ישנות כמדומני בתקנות רבנו גרשום מאור הגולה ז"ל, שכל מי שיש ביכלתו מנין נ"ר מחוייב לעשות נר תפילה, וכתוב בר"ח (עיין במדב"ר פרשה ד' סי' כ'), שנתברך עובד אדום הגיתי בבנים, מפני שכיבד את הארון שהדליק בו נר אחד בבוקר ונר אחד בערב. ולכן מה יקרו אלו הנרות הדולקין בגובה הארון לפניו ממש, וכן הנרות על הבימה משני צדדי הס"ת בשעת קריאתה, עכ"ל. ונראה לכאורה דרמזו לנר תמיד זה על נרות המקדש וזכרו. ועיין בגמרא שבת (כ"ב ע"ב) עדות הוא לכל בתי עולם, ע"כ. ובחינוך (מצוה נ"ח) כתב, שלנו השי"ת להיות נר דולק בבית הקדוש להגדלת הבית לכבוד ולתפארת בעיני הרואים, וכל ענין ההגדלה כדי שיכניס האדם בלבו כשיראהו מורא וענוה, עכ"ל ע"ש. ובשבלי הלקט (הל' יו"ט סי' רמ"ב) כתב

וז"ל, השיב רבינו יעקב ז"ל, מה שכתבת אלי על הדלקת נרות בבית הכנסת, כך נראה לי שאין שום איסור וכו', ולורך הוא, אע"פ שאינו צריך לאורו, כבוד לברכות הוא ולפושי שמחה הוא. וכל הגוים רגילים להדליק כל העשיות ביום אידם ואילו לא היה כבוד בדבר למה עושים כן וכו', הלכך היתר גמור להדליק נרות ביו"ט ומצוה מן המובחר, עכ"ל ע"ש, ובברכי יוסף (או"ח סי' תקי"ד ס"ב). ועיין שו"ת הרא"ש (כלל ה' אות ח') ובטור או"ח (סי' תקי"ד ס"ה) ובתשובות מהרי"ל (סי' נ"ג).

וראיתי למי שהקשה לשבלי הלקט הנ"ל, דאדרבה כיון דכל הגוים רגילים להדליק, א"כ היה לן לאסור ולפרוש מלהדליק כמותם. אבל האמת כי השבלי הלקט אינו מביא ראיה מהם, אלא מביא ראיה שהדלקת נרות היא לאפושי שמחה ולורך החג, ואם כן כל שכן אנן דצריכין לה, והוא על דרך החינוך הנ"ל שהוא הגדלת הבית בעיני הרואים, וזה פשוט מאד. ועוד יש ליישב על פי שו"ת הגאונים (שערי תשובה סי' רח"ל) שכתבו דטבילה היא משום קידוש השם בפני עכו"ם,עכ"ל, מפני שהם נהגו כך והם לקחו זה מן התורה. ואם כן יש לומר דהכא נמי שהם לקחו הנרות מן התורה ואם כן בישראל איכא משום קידוש השם, ואם לא יעשו ישראל יהיה ח"ו חלול השם. ועיין בספר הפרדס לרש"י הל' יו"כ (ד"ה ומי שמבקש) וז"ל, ושאר ימות השנה טובל משום נקיות ומשום קידוש השם בפני גוים עכ"ל (ומכאן סמך להטובלים בכל יום קודם התפלה אפילו שבטלה תקנת עזרא הסופר ודו"ק, ובמקום אחר האריכתי). ועיין מג"א או"ח (סי' רמ"ד סק"ח) דכיון דאין העכו"ם מניחין לעשות מלאכה ביום חגם אם נניח אנחנו לעשות איכא חילול השם ע"ש.

ברכה על הנר תמיד

והנה בשו"ת בנין ציון החדשות (סי' י"ב) האריך קצת בדין נר תמיד הזה, ובשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' רע"ש) האריך להקשות על רב אחד שהדליק נר תמיד ובירך עליו, וכתב עליו דטעה בזה דאין מברכין על נר זה, ונהי דבמקדש הדליקו ובירכו עליהם, אבל אין להדלקה זו שבבית הכנסת מקור והשתלשלות משם, ואדרבה דרשינן לא תעשו אתי דמות שמשי המשמשין בבית המקדש לא תעשו ואסור לעשות כדאיתא בר"ה (כ"ד ע"א), ונהי שאנו מחוייבים לעשות זכר למקדש, אבל לא לדמות כבוד בית הכנסת לבית המקדש, אלא שאנו מחוייבים מצד עצמינו לכבד בית הכנסת, וילפינן לה מקרא דואהי להם למקדש מעט (יחזקאל יא טז), וכשם שמחוייבין לכבד ולרבץ ה"ה דחייבים בכבודה להדליק נר, וכשם שאין מברכין על כיבוד וריבוץ הכי נמי אין מברכין על הדלקת נרות, ומאן דמברך עביד שלא כדין. ובפרט בלאו הכי, ממ"נ הוא ברכה לבטלה, דמאיזה טעם ס"ד לברך, משום מנהג משום ואל תטוש תורת אמך, הרי המנהג שלא לברך ועובר משום אל תטוש אם יברך כו', ובכל תפוצות ישראל המנהג שלא לברך ואם הי' הדין לברך הי' צריך לברך בכל פעם כו', וע"כ הדבר פשוט שאין לברך על הדלקת נר תמיד והמברך מברך ברכה לבטלה עכ"ל ע"ש.

נר תמיד זכר למקדש

ומדברי המהר"ם שיק למדנו לכאורה, דפליג על הא מילתא דנר תמיד הוא זכר למקדש, ואדרבה כתב דאי אפשר. אבל נראה מדברי האחרונות חיים הנ"ל שהוא משום זכר למקדש, אלא שאינו כדמות המשמשין בבית המקדש. ואדרבה אולי מהאי טעמא נהגו לתלות הנר תמיד, שלא יהיה כדמות המקדש. אבל עכ"פ ראה ראינו, דענין הנר תמיד הוא מנהג ותיק בכל תפוצות ישראל מימים הקדמונים, ואין זה ענין של גוים, ואם נאמר שהגוים גם הם עושים נר נגד הפסל, אולי הם למדוהו מה"ת שהי' במקדש ולכן גם הם עושים לע"ז שלהם כן. אבל עכ"פ נראה דהנר תמיד הוא מנהג בכל תפוצות ישראל עד שקרא עליו המהר"ם שיק אל תטוש תורת אמך והוא דבר פלא.

נר תמיד משמן זית

האמנם גם זה אמת דמימות עולם נהגו בהאי נר תמיד שיהיה של שמן, ואפילו שהיו מדליקין בנרות של שעוה בפנים בבית הכנסת, אבל הנר תמיד היו מדליקין משמן זית, וכן ראיתי בכמה מקומות בערי אירופה, האמנם עכשיו ששינו את האור הדלקה בבתים והכל מדליקין באור עלקטרי בלע"ז, גם זה נשתנה. ואמת אגיד, כי בבית הכנסת שלנו כמה פעמים רצו להניח נר כזה של חשמל, ולא הרשיתי להם, ואפילו רצו ליתן נדבה לבית המדרש, מ"מ מנעתי מלהכניס נר של עלעקטרי בבית הכנסת, ונר של שמן לא עשו, ע"כ זה יותר מעשר שנים שבאנו לכאן, ובית המדרש שלנו בלי נר כזה, הגם שיש לנו נר דולק של 'שויתי' מעלעקטרי מן הצד, אבל אין זה בדוגמא של הנ"ל.

נר תמיד שאין לו אור רק מראה אדום

ומיהו לענ"ד דינא, ודאי כדאי היה שאם יוכל לפעול אצל כמה בתי מדרשים, שידליקו נר תמיד של שמן כמו שהיה מלפנים בבתי כנסיות של אבותינו ואבות אבותינו, ועכ"פ אותם שיש להם הנר תמיד של עלעקטרי,

לפי ענ"ד נריכין לעשות נר באופן זה שעכ"פ יתן הנר איזה אור, שהעיקר של הנר הוא כדי להאיר בבית הכנסת, והאי נר תמיד הנהוג בבית מדרשות אין לו אור כלל אלא קצת עניו של מראה אדום שכתב, ולכן מן הראוי להכניס עכ"פ אגס [בירנע] כזה שיעשה אור בבית הכנסת בנר תמיד. ומ"מ מ"ו להוציא לעז על בתי כנסיות, ובפרט שהוא כבר מנהג בכל ישראל ויש להם על מה לסמוך, וא"ו לומר שאסור ליכנס בבתי כנסיות שיש שם נר כזה, אלא מהיות טוב יעשו נר של שמן.

שוב עיינתי בספר חדש כוכבי יצחק (מ"א סי' י"ב) שהאריך בענין נר תמיד, והביא מספר תורת חיים (או"ח סי' קנ"א אות י"ג) שכתב, דמטעם שהוא זכר למקדש נהגו ישראל להדליק נר תמיד בבית הכנסת, וע"ש מה שהאריך בהרבה עניינים בזה ואין הזמן גרמא להאריך יותר.

וה' שנותיו יאריך ויזכה ללמוד תורה לשמה, הפוך בה והפוך בה דכולה בה ומנה לא תזוע, ידידו דושה"ט וכאש"ל, ונזכה לאור הנסים ונפלאות בימי חנוכה הבאים לקראתינו ולביאת משיח צדקינו בב"א, החותם בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קיא

בגדר קדושת ביהכנ"ס וקדושת הר הבית

אור ליום ה' וירא התשכ"ה בנ"י יצו"א

כבוד ידידי ורב חביבי הרה"ג וו"ח וכו' כש"ת מוה"ר **אפרים גרינבלאט** שליט"א

קדושת בית הכנסת והר הבית

אחדשב"ת. על דברת הרמב"ם ז"ל (בית הבחירה פ"א ה"כ) שכתב וז"ל, אבנים וקורות שחצבן מתחלה לבית הכנסת, אין בונין אותן להר הבית. והוא מתוספתא (מגילה פ"ב הט"ז). ופירש הכסף משנה דבתוספתא איתא אבנים וקורות שחצבן תחלה להדיוט, ומשמע להרמב"ם דלהדיוט היינו בית הכנסת ולגבי הר הבית הדיוט קרי ליה. וכבוד תורתו תמה אקרית ספר למבי"ט (שם), שכתב אבנים וקורות שחצבן מתחלה לבית הכנסת אין בונין אותן בהר הבית, ואי קדושת בית הכנסת לא הוי דאורייתא משום דבית הכנסת הויא לתפלה בקבע, מיחזי קדושתיה חמירא מקדושת הר הבית, אלא שנראה דרשה גמורה הא דדרשינן והשימותי את מקדשכם לרבות בתי כנסיות ובתי מדרשות עכ"ל. והוא תמוה אם לא שיש טעות סופר בדבריו, ע"כ.

והאמת כי דברי הקרית ספר נכונים ואין כאן טעות סופר, אלא שהקרית ספר מפרש דברי התוספתא דלא ככסף משנה, ושני הפירושים תלויים בחילופי גירסאות דישנם בתוספתא. ואפרש שיחתי, דהקרית ספר מפרש דמה שאמרו בתוספתא אבנים וקורות שחצבן מתחלה לבית הכנסת אין בונים אותן להר הבית, אין זה משום דקדושת בית הכנסת פחותה משל הר הבית, אלא אדרבה משום דקדושת בית הכנסת גדולה מקדושת הר הבית, ודלא כמו שפירש הכסף משנה דביהכ"נ כהדיוט לגבי הר הבית. והכסף משנה פירש כן, לפי שהיה גירסתו כגרסתינו בתוספתא שחצבן להדיוט, ופירש דלבית הכנסת הוי להדיוט. וס"ל דמה שכתב הרמב"ם לבית הכנסת הוי כהדיוט ופחותה קדושתיה מהר הבית. אבל הקרית ספר גרס בתוספתא שחצבן לבית הכנסת כגירסת האור הגנוז, וזה היה גירסת הרמב"ם כנראה למעיין ברמב"ם, ולכן פירש להיפוך דאדרבה קדושת ביהכ"נ גדולה. ולפירוש הכסף משנה דפירש דבהכ"נ כהדיוט, הקשה בבית אפריס (או"ח סי' י') מהא דאמרינן (מעילה דף י"ד ע"א) אמר שמואל בונין בחול ואח"כ מקדשין, ופסקה הרמב"ם (מעילה פ"ח ה"ד). ותירץ דההיא דבונין בחול היינו בסתם ולא יקרא עליו שם הדיוט, והא דתוספתא מיירי שקרא עליו שם הדיוט וה"ה לביהכ"נ, ע"ש מה שדחק. ולפי שיטת הקרית ספר אתי שפיר, והבית אפריס לא ראה דברי הקרית ספר.

איברא דדברי הקרית ספר לאו יחידאי היא, והרדב"ז ז"ל על הרמב"ם (בית הבחירה שם) פירש ג"כ כבעל קרית ספר וז"ל, אבנים וקורות וכו' כתב מהר"ד בן זמרא ז"ל משמע דקדושת בית הכנסת גדולה מקדושת הר הבית, אע"ג דיש משתלחין מהר הבית ולא מביהכ"נ, לא קשיא דגזרו בהר הבית משום מקדש. וא"ת הא דאמרינן לעיל הזמנה לאו מילתא, י"ל דהזמנה לחוד שהכלי כבר הוא עשוי להדיוט אלא שהוא מזמין אותו לגבוה, בהא אמרינן דהזמנה לאו מילתא הוא. אבל אם תחילת עשיית הכלי או שחצב אבנים לשם קדושה, מיד חלה עליהם קדושה ואסור להוציאם לחולין, כנ"ל, ומצינו בית הכנסת נקרא מקדש ומעלין בקדש ולא מורידין, עכ"ל. ועיין מנחת חינוך (מצוה מ'). מבואר עכ"פ מדברי הרדב"ז כפירוש המבי"ט.

קדושת בית הכנסת מן התורה

וגם איפשיטא לן ג"כ ספיקת הקרית ספר אי קדושת ביהכ"נ הוא דאורייתא, דכתב להדיא דהוי דאורייתא. והירא"ם (סי' ת"ט, דפוס יצן סי' שכ"ד) כתב נמי

דקדושת ביהכ״נ הוי דאורייתא. וכן הביא בתועפות ראס (ביראים שם אות א׳) משו״ת ר״ב (סי׳ ו׳). ובשו״ת מהרש״ס (ח״א סי׳ י׳, ח״ה סי׳ א׳) הוכיח מספר המצוות להרמב״ס (ל״ת ס״ה) דס״ל דהוא מדאורייתא. ובאמת לא היה צריך להוכחה זו, דבאמת מדברי הרמב״ס כאן לפי פירוש הרדב״ז והמבי״ט, מוכח דס״ל להרמב״ס דהוי דאורייתא. וי״ל דכיון דהכסף משנה מפרש בענין אחר, על כן הוצרך להוכיח ממקום אחר, והבן. וכל זה דלא כמו שכתב בנחל אשכול על האשכול (ח״א סי׳ כ״ד אות י״ז) דלא מצא לו חבר להיראים דקדושת ביהכ״נ הוה דאורייתא, דבאמת יש לו חברים מקשיבים בזה. ומיהו הר״ן (מגילה פ״ג דף כ״ו ע״ב ד״ה ומאן) ס״ל דקדושת ביהכ״נ דרבנן, ובפרי מגדים (או״ח מש״ז רסי׳ קנ״ג, וסי׳ קנ״א אות א׳) ובמנחת חינוך (מצוה תל״ז ד״ה ומכלל) הוכיחו דאיסור נתיצת ביהכ״נ לא הוי אלא דרבנן, אבל ברמב״ס (ספר המצוות ל״ת ס״ה) מבואר דהוי דאורייתא. ועיין שו״ת דברי חיים להגה״ק מצאנז זי״ע (או״ח ח״א סי׳ ד׳) בדין להוסיף בעובי הכתלים, דאפילו להמבי״ט בקרית ספר דקדושת ביהכ״נ דאורייתא, מותר למעט חללה, ע״ש. וצ״ע למרן ז״ל שלא הזכיר דגם היראים והרדב״ז והרמב״ס כהמבי״ט בזה.

ובזה אתן החותמת, להוגה בדת אמת, ידידו דוש״ת מברכו בברכת התורה ללומדיה בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קיב

קדושת עזרת נשים

ז׳ אדר, יום שנולד בו משה רבינו התשל״ב בנ״י יצו״א

מע״כ ידידי היקר מופלא ומופלג ירו״ש וכו׳ מוה״ר **ישראל יוסף יאקובאוויץ** הי״ו, בני ברק א״י, ת״ו

קפנדריא בעזרת נשים

אחדשה״ט. ובדבר שאלתו בהא דמבואר בשו״ע (או״ח סי׳ קנ״א ס״ה) דאל יעשה אדם בית הכנסת קפנדריא. אי איתא להאי הלכתא גם בעזרת נשים. על פי מה שראה בחכמת אדם (כלל פ״ו סט״ו) דעזרת נשים אין בו קדושת בית הכנסת כלל, ע״כ.

יפה העיר בזה. אמנם באמת נראה דדא הוא מחלוקת האחרונים, דהנה השואל ומשיב (מהדו׳ ו׳ סי׳ ג׳) הביא מעשה שעשה השמש סעודת ברית בעזרת נשים וגער בהם השואל ומשיב, ואחר כך נסתפק אי עזרת נשים יש בו קדושת ביהכ״נ. גם אשל אברהם להגאון מבוטשאטש (או״ח סי׳ קנ״א סי״ב) העלה בצ״ע אי עזרת נשים יש בה קדושת ביהכ״נ, ותרווייהו לא העלו ברורות, ע״ש. וכיון דתרווייהו מספקא להו, ליכא למיתפס דברי החכמת אדם בפשיטות, ומה גם שלא הביא ראיה לדבריו. והפמ״ג (סי׳ קנ״ד א״א סק״א) כתב קפנדאריא אפשר בעזרה כה״ג אסור. ולכן לפענ״ד לכתחלה ודאי שב ואל תעשה עדיף, ומיהו בשעת הדחק יש לסמוך אחכמת אדם הנ״ל, כיון דלא הוי אלא ספיקא דרבנן, כנלפענ״ד.

ידידו דושה״ט ומברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קיג

א. כניסת אשה לעזרה
ב. לעבור בפני המתפלל

א׳ לסדר מצוות שאדם דש בעקביו תשמ״ח קרית אונגוואר ירושלים ת״ו

מע״כ ידי״נ הרה״ג ירא״מ וו״ח כו׳ כו׳ כש״ת מוה״ר **מרדכי פוטאש** שליט״א מיקירי קרתא דשופריא אונגוואר ת״ו, בעמ״ס ד״א של תפלה וראש כולל

אחדשכ״ת בידידות נאמנה.

שמחתי לראות ספרו היקר ׳ד׳ אמות של הלכה׳ אשר מן השמים זכו לו, ומקום הניחו לו להתגדר בהלכה שהיא מרופפת אפילו בין לומדי התורה ומריה דשמעתתא, ותגדל שמחתי בראותי אשר אחד מיושבי קריתינו הקדושה זכה להוציא לאור ספר הלכה, וסימנא מילתא היא שאי״ה ירבו כמותו בקריתינו ויוציאו לאור פרי מעשיהם בתורה והלכה.

רק לאות שעיינתי בדבריו היקרים

טעם איסור כניסת נשים לעזרה

א. בסי׳ י״ב הביא דעת רש״י (קדושין דף נ״ב ע״ב) דנשים אין נכנסין בעזרה, והתוס׳ (ד״ה וכי אשה) דחו דבריו. וכבוד תורתו הביא מתוס׳ הרא״ש (שם), שביאר דברי רש״י על פי המשנה דקתני (כלים פ״א מ״ח), עזרת נשים מקודשת ועזרת ישראל מקודשת הימנה. וס״ל לרש״י דכמו בעזרת ישראל לעזרת כהנים אסורין ישראל בעזרת כהנים, ה״ה בעזרת נשים נשים אסורות לעזרת ישראל. וציין לגליוני הש״ס (שם) שהביא מתשב״ץ קטן (סי׳ שצ״ז)

דהטעם דנשים אסורות ליכנס כדי שלא יתגרו בהן פרחי כהונה. ולכן העלה מעכ"ת דיש לומר דבמעשה דחנה כיון דעלי הכהן היה שם לא שייך זה, דעלי כשומר לה ושפיר היתה מותרת חנה ליכנס אז בעזרה, ע"כ.

עזרה יש לה תורת רשות הרבים

ולפענ"ד דהני תרי עניני, דדין שומר מהני לענין יחוד והיכא דאיכא שומר ליכא איסור יחוד, אבל מה שנוגע לאיסור התגרות של פרחי כהונה לא מהני מה שעלי שם. ובאמת כי לענין יחוד, העזרה דין רה"ר לה לעולם. ועיין רא"ש (תמיד פ"ה מ"ה) דיש מפרשים משום דעזרה רשות הרבים, וגראה לי שטעו בהא דאמרינן (פסחים י"ט ע"ב) זאת אומרת עזרה רה"ר היא, ולא היא דהתם לענין ספק טומאה קאמר, אבל לענין שבת כיון דמוקפת מחילה ולתות נעולות בלילה ואין שעריס זה כנגד זה הוי רשות היחיד מן התורה, עכ"ל. ועיין שו"ת משנה הלכות (מ"מ סי' ק"ל) ביאור דברי הרא"ש. אבל עכ"פ העזרה רשות הרבים לענין טומאה, וממילא גם ליחוד רה"ר הוי וליכא משום יחוד. ומ"מ לענין התגרות יש בזה, וכעין שאמרו בסוטה (דף מ' ע"א), וזה לכאורה גדר אחר, ולא מהני לזה שימור.

לעבור לפני המתפלל

ב. ולעצם ההלכה מה שבעוונותינו הרבים העולם מקילין בהלכה זו שאסור לעבור בפני המתפלל, יפה העיר מאד, דודאי אין בידינו ח"ו לבטל אפילו חלק מתקנת חז"ל. ואפילו אם בטל טעם אחד, הרי אמרו ז"ל (עירובין דף כ"א ע"ב) דעל כל דבר של סופרים יש אלף וחמשה טעמים. ואפילו טעם אחד בטל מ"מ אכתי איכא אלף וארבע טעמים, ודו"ק.

הטעם שמקילים באיסור הנ"ל

ומיהו מה שהקילו עלמא בזה, נלפענ"ד שיש לנו לדעת ידיעה אחת, דבימים הראשונים היו בני אדם נכנסים בשעה אחת לבית המדרש להתפלל יחד וכולן יוצאין ביחד, והיו בתי מדרשות שלהם לתפילה לבד והיו קוראין להם בתי כנסיות לתפלה. ואפילו מי שלא היה יכול לבא לביהכ"נ היה מכוין להתפלל באותה שעה שהציבור מתפללין, כמבואר זה בש"ס (ברכות דף ז' ע"ב) ובטוש"ע (סי' נ' ס"ט) וז"ל, ישתדל אדם להתפלל בבהכ"נ עם הציבור, ואם הוא אנוס שאינו יכול לבא לבית הכנסת, יכוין להתפלל בשעה שהציבור מתפללים, [והוא הדין בני אדם הדרים בישובים ואין להם מנין, מ"מ יתפללו שחרית וערבית בשעה שהציבור מתפללין, סמ"ג], עכ"ל. ועיין בשו"ע שם (סי"ח) וברמ"א (שם). ועיין שו"ת נודע ביהודה (מהדורה תנינא או"ח סי' ט"ו) אי מותר לחזור ולהתפלל במקום שכבר התפללו באותו היום בציבור, ועיין שו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' מ"ח) שהארכתי בזה בס"ד.

והנה כיון שכולם באו להתפלל כאחד, אז היה החשש שלא יחשדו כמה חששות, וכן העובר אחורי ביהכ"נ וכיוצא בו, וכן הנושא משאו על ראשו. אבל כעת שאנחנו בגלות ונשתנו כל סדרי התפלה, ובביהכ"נ אחד מתפללין מנין אחר מנין עד עשרה מניינים פחות או יותר, ואין מהדרין אחר רוב עם הדרת מלך וכיוצא בזה וכל שאר הענינים, אלא כל אחד בשעה שהוא קם באיזה מקום שימצא מנין מתפלל. וגם מי שמאריך בתפלה מתפלל בשלושה מניינים, באחד מתפלל עד ברכו ועם השני עד השמו"ע ובשלישי הוא שומע קדושה. [ולא כן רבי עקיבא (ברכות דף ל"א ע"א) שבא להתפלל בציבור היה מקצר ועולה, שזה תפלת הציבור ולא רצה להתפלל חוץ מהציבור כשמתפלל בציבור עכ"פ, וכיון דהציבור לא היו מאריכין לא רצה להטריח על הציבור. ועיין יומא (דף ע' ע"א) בכהן גדול שהיה קורא בתורה, ובחומש הפקודים היה קורא על פה ואמר יותר ממה שקראתי כתוב כאן, ופריך וכ"כ למה, מפני טרחת הציבור. ועכשיו כל זה נשתנה, והרבה יש לדבר מזה אבל המציאות הוא ככה].

לעבור לפני המתפלל בשביל השלמת מנין

והנה היד אליהו (סי' ו') מספקא ליה אי מותר לעבור לפני המתפלל כדי להתפלל עם הציבור, וכתב דעשה דרבנן דומה ל"ת דרבנן. אמנם כיון דבשעה שעובר עדיין אינו מקיים המצוה, אסור, דלא הוה בעידנא, אך אם ישלים המנין שרי דהוה מצוה דרבים, ע"ש. והביאו בדעת תורה (או"ח סי' ק"ג ס"ד), והוסיף מדנפשיה דאם עמד אחד להתפלל במקום שרבים עוברים כגון באמצע ביהכ"נ, דמי לקבר המזיק את הרבים דמותר לפנותו ואינו תופס מקומו, וע"ש מה שהביא בשם דעת קדושים (להרה"ק מבוטשאטש, מובא בחבורו אשל אברהם או"ח שם) דאף באמצע הברכה קיל. ומעתה נראה, כיון דנהיג עלמא להתפלל מנין אחר מנין ואיכא לחשוד אותו שלא רוצה לקבל עליו עול מלכות שמים, ואדרבה הרי הוא ממהר לחטוף מנין אחר ורוצה להתפלל עמהם, הרי בזה ליכא החשש משום אינו רוצה לקבל עליו עול מלכות שמים. וע"פ רוב כשהוא הולך למנין אחר, א"כ הוא בכלל ההיתר של השלמת מנין, שאז מותר לפי דעת היד אליהו הנ"ל.

לעבור לפני המתפלל בשביל להתפלל בציבור

ולולי דמסתפינא נלפענ"ד להוסיף על דברי היד אליהו, דאפילו לא ישליש המנין אלא רק שהוא צריך לעבור בכדי שהוא יתפלל בציבור, נמי ידחה. דהגם דתפלה בציבור לא הוי רק עשה דרבנן וכמ"ש היד אליהו, מ"מ המתפלל בציבור מקיים מצוות עשה מן התורה 'ונקדשתי בתוך בני ישראל' ועוד הרבה עניינים וקדושה וברכו ועניית אמן וכיוצא בו. וא"כ אפילו נימא דדרבנן אינו דוחה ל"ת דרבנן, מ"מ כה"ג שיש בו משום קיום מצוות עשה דאורייתא וגם הרבה מצות, הו"ל כמצוה דרבים ודוחה אפילו שלא להשלים המנין אלא להתפלל בציבור.

שבתי וראיתי למע"כ בהקדמה (דף כ"א), דעיקר סיבת הזלזול בא מפאת דרוב בתי כנסיות מלאים מתפללים, ומסתמא גם בימי חז"ל היו בתי כנסיות מלאים עם הרבה מתפללים. וזה לכאורה הרגיש קצת בסברתינו הנ"ל, אלא שדחה לעצמו. אמנם לפענ"ד החילוק בזה, דעל אף דבזמנן היו הבתי כנסיות מלאים, מ"מ כולם התפללו בזמן אחד, ולכן שפיר היו נזהרין בזה וכנ"ל. גם כי ידוע דבזמן הזה חולשה ירדה לעולם, והרבה בני אדם אינם יכולים לעמוד וכ"ש אנשים זקנים וכיוצא בו, ומצד השני ישנם אנשים שעומדים להתפלל ואינם מתחשבים עם שכיניהם אשר הם עומדים שם לפניהם או לאחוריהם או לצדיהם, באופן שיוכלו להטריחם ויעמדו שעה או כיוצא בו ולא איכפת ליה כלל.

איסור ביטול כוונת התפילה

וראיתי עוד שם מה שיצא מעכ"ת לחלוק על יש מהאחרונים שמלמדים זכות על המקילין, משום דהאידנא ליכא כ"כ כוונת התפילה, כמ"ש בטוש"ע (סי' ק"א ס"א) וממילא אין לאסור לעבור, כיון דלטעם הרבה פוסקים הטעם הוא משום מניעת ביטול כוונת המתפלל. ומע"כ כתב, דאמנם יש עוד טעם אחר כדי שלא להפסיק בין השכינה והמתפלל, כמ"ש הביאור הלכה (סי' ק"ב) בשם החיי אדם (א"א כלל כ"ו ס"ג). ואף דהאשל אברהם המליץ דהיכא דליכא כ"כ כוונה בתפלה גם השראת השכינה ליכא. וכ"ת תמה עליו דמי שירצה ללמד זכות באופן לומר דבזמן הזה ליכא השראת השכינה על תפילותיהן של ישראל, הם מלהזכיר, ויפה כיון בזה.

השראת השכינה בבית הכנסת

האמנם מה שנראה, דודאי חס מלהזכיר על בני ישראל שאין השראת השכינה בתפילה. ומיהו מה שנראה בביאור הדעת קדושים הוא כך, דהנה באמת כבר ביארתי קצת האי עניינא דשכינה שורה, דהנה בגמ' (סוטה דף ג' ע"ב) אמר רב אסדא מתחלה קודם שחטאו ישראל היתה שכינה שורה עם כל אחד ואחד, שנאמר (דברים כג טו) כי ה' אלקיך מתהלך בקרב מחניך, כיון שחטאו נסתלקה שכינה מהם, שנאמר (שם) ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך. ופירש רש"י, (ד"ה קודם) קודם שחטאו ישראל, בעריות. עם כל אחד ואחד, בביתו. נסתלקה שכינה, מלבא לביתם דאינו יכול לראות בעבירות שבביתו. אולם בביהכ"נ, השראת השכינה הוא על הציבור, שבביהכ"נ השכינה מקדמת. ועיין סוטה (דף מ"ב ע"א) ד' כתות וכו'. והנה בגמ' (יבמות דף מ"ז ע"ב) איתא קשים גרים לישראל, וכתבו בתוס' (ד"ה קשים), לפי שמתערבין עמהם, ואין שכינה שורה אלא על משפחות מיוחסות בישראל. וזה פשוט דגר מצטרף למנין עשרה, הגם דאין השכינה שורה על הגרים. ועל כרחך דכמה מיני השראת השכינה יש, ולענין מנין עשרה הוא השראת שכינה באופן אחר מהשראת השכינה ליחיד, וליחיד כל שא"ו חטא אין עליו השראת השכינה, אבל אעפ"כ אם מצטרף לציבור שיש שם השראת השכינה גם הוא נהנה מזיוה וכמו הגרים שג"כ מקבלים מזה. ועיין שו"ת חתם סופר (חו"מ סי' קפ"ב ד"ה ואם באנו לדון). ועיין שו"ת הריב"ש (סי' קע"ב) וז"ל, מי שעבר עבירה ולא נתנדה לא מצינו שלא יצטרף לעשרה, דא"ת כן תפיק מינן צור צורני, שהרי אפילו מאן דעבר אדרבנן נקרא עבריין, כדאיתא פ' כירה (דף מ' ע"א), וכ"כ בפי' הר' מאיר מרוטנבורג ז"ל שהעבריין אם לא נדוהו נמנה למנין עשרה, עכ"ל. וכ"כ במרדכי (שבועות פ"ג רמז תשנ"ה) בשם תשו' רש"י עבריין שלא נדוהו הוא נמנה למנין עשרה. ועיין שו"ת משנה הלכות (ח"ז סי' רי"ב) מה שכתב מרן הגה"ק מסטיפעלע זצ"ל ועיין בסי' רי"ג שם.

במה מדרגות בהשראת השכינה

ולאחר זמן הראני חתני כבני הרה"ג ר' צבי האגער שליט"א מדברי האור החיים שכתב מפורש כן בפ' ויגש על הפסוק (בראשית מו ד) אנכי ארד עמך מצרימה, וז"ל, אכן אשכילך כי הדרגות אור השכינה רבים המה, הלא תמצא שעשרה שיושבים ועוסקים בתורה שנו רבותינו כי שכינה שרויה ביניהם, ואפילו שנים ואחד אמרו ז"ל כי מצויה שכינה. ומצינו שלא ירדה שכינה בינינם של ישראל אלא אחר שעשו המשכן, ואחר כמה הכנות האמוריים, ובירידתה רחו מעשה ה' וכבוד ה' מלא המשכן, מה שאין הרגש כן ולא כיוצא בו בשעה שעוסקים בתורה אפילו אלף. אלא ודאי יש הדרגות אין מספר להשראת שכינה, בסוד כי גבוה מעל גבוה שומר (קהלת ה ז), ויתרבה האור בהשראתו כפי בחינת הסובב השראת

השכינה. ולא ולמד השראת השכינה בהר סיני, ולמטה ממנה השראתו בבית המקדש, ולמטה ממנה השראת השכינה על הנביא, ובית הכנסת, ובית המדרש, ובין עשרה שעוסקים בתורה, ולמטה בהדרגות המנין, עיי"ש.

ולפי מה שכתבנו נראה דזה כוונת הדעת קדושים, דודאי השראת השכינה שהוא על הציבור אינו תולה על זה, ובכל אופן כל שיש שם עשרה שכינתא שריא, ולא עוד אלא שהשכינה קדמה. ועיין שו"ת הרשב"א (ח"א סי' נ'). אמנם השראת שכינה על יחיד כשהוא מתפלל יש השראת השכינה על כל יחיד ויחיד, ועל זה כתב הדעת קדושים ז"ל דהשראת השכינה כזו שיש על כל יחיד ודאי הוא רק כשמתפלל בכוונה כמו שתקנו ז"ל. ועיין רמב"ם (תפלה פ"ה ה"ד) שכתב, כילד יש להתפלל לפני הקב"ה, צריך לכוין את רגליו זו בצד זו [כמלאכי השרת] ונותן עיניו למטה כאילו הוא מביט לארץ, ויהיה לבו פנוי למעלה כאילו הוא עומד בשמים, ומניח ידיו על לבו כפותין הימנית על השמאלית וכו', ע"ש. ועל אדם שמתפלל באופן כזה יש עליו השראת השכינה בד' אמות שלו בכל מקום, והוא לבד מהשראת השכינה הכללית ששורה על הציבור. וזהו שאמר ר' חסדא מתחילה קודם שחטאו ישראל היתה שכינה שורה עם כל אחד ואחד, אבל בביהכ"נ אכתי השראת השכינה על הציבור בכל אופן. וכיון דתקון ד' אמות היתה בשביל השראת השכינה על יחיד בד' אמות, לזה לידד הדעת קדושים לומר שאין מ"ו רוב בני ישראל מהעבריינים הם שעוברים על הד' אמות אפילו למ"ד מטעם השכינה וכדעת החיי אדם, דמ"מ קלקלתן זו הוא תקנתן, וכעין שאמר רבינו הקדוש (תענית דף י"ז ע"ב) כמאן שתו כהני האידנא כרבי. והכי נמי המליץ עליהם הדעת קדושים כיון דבעוונותינו הרבים זו הוא הלכה שאין רוב בנ"א מכוונים בתפלה בזמן הזה, וכיון דאין מכוונים בתפלה ליכא השראת השכינה פרטית בד' אמות של כל המתפלל שתקנו חז"ל שלא להפסיק בין שכינה, ובשביל השראת שכינה על הציבור שהוא השראת השכינה על כל ביחד לא תקנו הד' אמות.

והנה כתבתי קצת להמליץ בעד אחינו בני ישראל, דכמו שמעכ"ת בצדק כאיב ליה שח"ו יאמרו על הכלל שמ"ו חסר מהם השכינה בתפלה והוא מ"ו כעין הוצאת לע"ז. כמו כן הא גופי' כשדומה את הדעת קדושים, לימא ליה לעצמו שעי"ז משיש את רוב הציבור עבריינין, שעוברין על הדרבנן של ד' אמות בתפילה, א"כ אוי לי מיצרי אוי לי מיוצרי, דזיל הכי קא מרננין עלייהו וזיל הכי קא עביד להו עבריינין מ"ו, אבל לפמ"ש בס"ד אתי שפיר להמליץ על אחינו בנ"י.

מדינא צריך להזהר שלא לעבור לפני המתפלל

ומיהו לעצם דינא, ודאי חיוב עלינו לשמוע לדברי חז"ל, וכל מי שיש בידו ודאי ישמור ולא יעבור על ד' אמות של המתפלל, וכפי שמבואר בכל הפוסקים ראשונים ואחרונים. ועוד שם העידו לנו בעלי שולחן ערוך (או"ח סי' תקפ"ג ס"ט) דנהגו לומר באשכנז מיד לאחר התפילה ליל ר"ה לחבירו תכתב בשנה טובה, ועיין רמ"א (שם). והמגן אברהם (ס"ק מ') ביאר דכן מן הנכון להחזיק את כל אחד בצדיק, שהרי צדיקים גמורים כותבין ליל ר"ה לאלתר לחיים. ואנו הלואי ונהיה בינונין מ"מ לחבירו נכון להחזיק בצדיק. א"כ הכי נמי ודאי נחזיק לכל אחד בצדיק ומכוון בתפילתו ושכינה שורה בתוך ד' אמות שלו בשעת תפילה, ושפיר צריך להתרחק אם לא באופן הנ"ל. ומ"מ יש הסברא לומר דדוקא ליל ראש השנה מחזיקין כולם לצדיקים, וע"ז סמכו העם כל השנה. והבן כי קצרתי ואין הזמן גרמא להאריך יותר.

ידי"נ המברכו בברכת כוה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קיד

שימוש במפת הבימה שבלתה

טוב מרחשון התשל"א בנ"י יצו"א

מע"כ האי צורב עוסק בחוקי חורב וכו' כש"ת **מאיר צבי גרינבוים** הי"ו

עשיית מפה לעמוד הש"ץ ממפה של הבימה שבלתה

אחדשה"ט. ועל דבר שאלתו במפה שעל הבימה שקורין עליו בתורה וברכות השנים הושחר המפה באיזה מקומות, וקנו מפה חדשה על השלחן והישן עומד להיגנז. אי מותר לחתוך מהמפה הישנה מקום היפה שנשאר בו לעשותו על העמוד לפני הש"ץ, או שיש בזה משום מעלין בקודש ולא מורידין.

הנה המהרי"ל הביאו המגן אברהם (סי' קנ"ד ס"ק י"ב) כתב דמפה שפורסין על השלחן אסור לפרוס על העמוד שלפני החזן, ע"ש. וא"כ לכאורה מבואר בדידן דאסור לעשותו לפני העמוד, אמנם הט"ז (שם סק"ז) העלה

דהא דאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה, היינו דוקא כל זמן שראוי עדיין לקדושה גדולה. אבל אם אינה ראויה עוד לקדושה גדולה רק לקלה, טפי עדיף שיעשו לכל הפחות קדושה קלה ממה שתהיה פנויה ותגנז, ע"ש. וצ"ב מהו כוונתו בזו שאינה ראויה עוד לקדושה גדולה.

שימוש לקדושה קלה כשאי אפשר להשתמש קדושה חמורה

והנה התבואות שור בחידושיו (מגילה דף כ"ו ע"ב) תמה אט"ז הנ"ל, מהא דאמרינן בגמ' (יומא דף י"ב ע"ב) ר' דוסא אומר להביא בגדי כהן גדול ביוה"כ שהם כשרים לכהן הדיוט, רבי אומר שתי תשובות בדבר וכו', ועוד בגדים שנשתמשו בהם קדושה חמורה ישתמשו בהם קדושה קלה. ולהט"ז מאי קושיא, הא כיון דלא חזי תו למלתייהו, כדקאמר ר' דוסא שלא ישתמש בהן יוהכ"פ אחר וע"כ יגנזו, א"כ עדיף להשתמש בהם קדושה קלה מלגנוז. עוד הקשה מעבודה זרה (דף נ"ב ע"ב) מזרחית לפונית, בה גנזו בית חשמונאי אבני המזבח ששקלו אנשי יון. ולהט"ז הגם דלא יוכל להשתמש בהם למזבח, עכ"פ ישתמשו בהם קדושה קלה, ולמה גנזום לגמרי. עוד הקשה מרא"ש ישיבה שסרת, שכתב הרמב"ם (סנהדרין פי"ז ה"ט) דמלקין אותו ואינו חוזר לשררותו, וגם אינו חוזר להיות אחד מסנהדרין משום דמעלין בקודש ואין מורידין. וקשה נמי כיון דאינו ראוי עוד לקדושה חמורה להיות ראש ישיבה, ישאר עכ"פ אחד מסנהדרין. ומכל הנך מוכח דאין מורידין אפילו היכי דישאר כך.

חילוק בין דבר שאינו ראוי מצד הדין או מצד החפץ

ולפענ"ד היה נראה לייסד כל זה בחילוק חדש בכוונת הט"ז, דמה שכתב הט"ז כל שאינו ראויה עוד לקדושה גדולה אין הכוונה מצד הדין, אלא מצד החפץ כלומר דהחפץ כבר נתקלקל ואינו ראוי עוד לקדושה גדולה. אבל אם החפץ אכתי ראוי לקדושה ראשונה, אלא שמצד ההלכה אין אנו יכולין לעשותו קדושה גדולה, כה"ג אסור להורידו. והחלוק, דכיון שהחפץ נתקלקל כגון מטפחת שבלתה שאינה ראויה עוד לתשמיש הראשון מצד עצם החפץ, כה"ג ליכא הורדה, דהרי אין יכולים אנו לעשות קדושה הראשונה בה. אבל כל שמצד החפץ הוא ראוי, רק שמצד הדין או מצידנו אנו רוצים להורידו מפני שאין אנו רוצים עוד להשתמש בו בקדושתו הראשונה, כה"ג איכא משום הורדה דאנן מורידין אותו מקדושתו מצדינו שאין אנו חפצים בו, ולא מצד עצם החפץ שאינו ראוי.

ולפ"ז אתי שפיר דלא קשה מבגדי כהן גדול ביוה"כ, דהתם הבגדים מצד עצמן ראויים הם ליו"כ הבא לכהן גדול, רק שההלכה פוסלתן שלא ללבשן לשנה הבאה, כה"ג שפיר אמרינן דמעלין בקודש ואין מורידין. והט"ז מיירי כשהחפץ מצד עצמו אינו ראוי עוד למלאכתו הראשונה, כה"ג שפיר מותר להוריד. ובהא יש לפרש הא דאמרו במתני' (סוכה דף נ"א ע"א), מבלאי מכנסי כהנים ומהמייניהם מהן היו מפקיעין ומהן היו מדליקין. ותמהו התוס' (שם) דלא חשיב נמי כתונת שהיתה של שש. והתוי"ט (שם) הקשה דלא חשיב נמי מלנפת, ולכאורה אמאי לא חשיב זה הורדה מקדושה. ועיין תוס' רע"א (שם), דאף דבגדי כהונה שבלו מועלים בהם, הואיל ולכבוד קרבן היו עושין לורך קרבן חשיב ליה. ודבר זה לכאורה צ"ע, דשמחת בית השואבה עשו בלילה ולא בזמן קרבן דוקא, ואז אכתי לאו לורך קרבן הוא. ובגמ' (שבת דף כ"א ע"א) בגדי כהונה שבלו עושין מהן פתילות למנורה. וברמב"ם (כלי המקדש פ"א ה"ו) פסק דכתונת היו עושין ממנו פתילות למנורה. ואמרינן בירושלמי (סוכה פ"ה ה"ג) מבלאי מכנסי כהנים גדולים היו מדליקין למנורה, ומבלאי מכנסי כהנים הדיוטים היו מדליקין לשמחת בית השואבה. ובגדי כהן גדול שבלו כתב הרמב"ם (שם ה"ו) דגונזין אותן. ומיהו בירושלמי מבואר דעושין מהן פתילות, ועיין משנה למלך (כלי המקדש פ"א ה"ה) שהקשה על הריטב"א ז"ל (קידושין דף נ"ד ע"א) שסובר דבגדי כהונה הם קדושת בדק הבית, ועיין ערוך לנר (סוכה דף נ"א ע"א). ולפי מה שכתבתי אתי שפיר דכה"ג לא חשיב הורדה, והבן כי קצרתי.

ומה שהקשה מאבני מזבח ששקלו אנשי יון, ולמה לא עשאום לקדושה קלה אלא גנזום. הא נמי מיושב לפי מה שכתבנו, דהכא נמי האבנים מצד עצמן ראויים היו, אלא שהיונים חללום ונאסרו למקדש מפאת ההלכה, וכה"ג שפיר אין להורידם. אולם י"ל דהתם באמת הרי באו בה פריצים וחללוה, א"כ באמת לא היה עליהם עוד קדושה. ומיהו בסמוך עוד נפרש דבעצם קדושה לא שייך זה. ומה שהקשה מרא"ש ישיבה שסרת, נמי יש לייסד בזה, אלא שראיתי במגן אברהם (סי' מ"ב סק"ו) שהאריך כבר בזה, וע"כ מנעתי עצמי מלכתוב עוד בזה ותקחנו משם.

דבר שכבר אין נוהג בו תורת מצוה

ובגליון השו"ע שלי ליינתי אדברי ט"ז הנ"ל, עיין מאירי (ברכות דף י"ח ע"א ד"ה טלית) באמצע הדיבור שכתב, ואע"פ שיש בה נוי מצוה, והרי אמרו (שבת דף כ"ב ע"ב) אין מתירין מבגד לבגד, ההיא שעדיין בא לנהוג בו תורת מצוה, אבל כל שבא לבטלו מתורת מצוה אין חוששין לבזוי, כסוכה ולולב אחר מצותן שנזרקין, וכן

כל תשמישי מצוה, ע"כ. מבואר מדברי המאירי ראיה לסברת הט"ז, דכל שבא לבטלו מתורת מצוה זו, שוב אין זה בכלל הורדה מקדושה, והכי נמי ס"ל להט"ז לפ"ז בענין קדושה, ול"ע.

קדושת שברי הלוחות

אלא לכאורה תקשה לדברי הט"ז מגמ' ערוכה (ב"ב דף י"ד ע"ב), לוחות ושברי לוחות מונחות בארון. וכן אמרו ז"ל (ברכות דף ח' ע"ב) הזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו, שהרי לוחות ושברי לוחות מונחות בארון. הרי דאף שאינו ראוי לקדושה ראשונה לא מצד החפץ ולא מצד ההלכה אפ"ה אין מורידין אותו. ובמנחות (דף ל"ב ע"א) ספר תורה שבלה ותפילין שבלו אין עושין מהם מזוזה, לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה. הרי אף לאחר שבלו אין מורידין, וזה לכאורה תיובתא להט"ז.

חילוק בין גוף הקדושה לתשמישי קדושה

אמנם כל דייקינן נראה, דגם הא לא קשה. דנראה לומר דאף הט"ז לא פליג בהני, דהני כולהו הוי להו גוף הקדושה, כגון ס"ת ולוחות דהם נתקדשו בקדושת ס"ת. ובגוף הקדושה מודה הט"ז דאין להוריד אפילו לאחר שבלו, והט"ז לא מיירי אלא בתשמישי קדושה, כגון מטפחת וארון הקודש וכיוצא בהן דהם תשמישי קדושה, ובהא סבירא ליה להט"ז דמורידין. וכן מצאתי סברא זו למרן בבית שערים (או"ח סי' ס"ה), דגוף הקדושה כס"ת ותפילין, אפילו שבלו. מודה הט"ז דאפילו אין קורין בהם ואין מניחין אותם לעולם, אין מורידין אותן מקדושתן, דקדושה חמורה עליהם. אלא דלפי זה שפיר מיושב נמי קושית התבואות שור מאבני המזבח ומראש ישיבה שסרח ומבגדי כהונה, דהני כולהו קדושת הגוף הם ובקדושת הגוף מודה הט"ז דאין מורידין. ועיין גם בישועות יעקב (או"ח סי' קנ"ד סק"ב) ובשואל ומשיב (מהדורה תניינא ח"ג סי' ט').

תיקון ספר תורה על ידי קציצת מטלניות מגליונותיו

איברא דאפילו בקדושת הגוף נמי מצינו בזה מחלוקת הראשונים, לענין ספר תורה שבלה וצריך תיקון ולא מצא מטליות כי אם ע"י קצילת גליוני הס"ת עצמו ולעשות מהם מטליתים ולגזוז המותר, כי לקצצן רק קצת גליון תהיה אחת ארוכה ואחת קצרה ולא יתכן, ולכן רצו להשוות הספר תורה ולקצץ כל הגליונות ולעשות מקצת מהם מטליות והשאר לגנוז. דדעת הריב"ש (סי' ל"ב) לאסור, ומהר"ם פדוואה (סי' פ"ד) מתיר, והביאם הדרכי משה (יו"ד סי' ר"ן). והחתם סופר (יו"ד ס' רע"ט) מבאר דדעת האוסרים משום הורדה. ודעת המתירים הוא, דנהי שחלק הגנוז הורד מקדושתו, מ"מ כיון שקדושתו מעיקרא לא היתה אלא משום תשמיש ס"ת ואין לך תשמיש גדול יותר מזה שגורם להשאיר ס"ת בקדושתו שלא יגנז, לכך טוב לו להגליון לעלות הס"ת לקריאה בצבור. וגדולה מזו כתב החתם סופר ז"ל לדעת מהר"ם פדוואה, דאפילו לקוץ מס"ת זה ולתקן בה ס"ת אחרת נמי אסור, דבהא נמי לא ניחא להו לגליונות להיות נגנזין, ע"ש. וא"כ לכאורה דא הוא מחלוקת ישנה אי היכא דכבר אינו ראוי לתשמישו הראשון מותר לקון.

דין גליונות הספר תורה

וקצת היה נראה לומר, דבאמת הריב"ש והמהר"ם בהא נחלקו אי גליונות ס"ת הם גוף קדושה או רק תשמישי קדושה. דידוע מחלוקת הבעל המאור והמלחמות (סוכה דף ד' ע"ב) בזה, דעת בעל המאור דגליונות ס"ת הם גוף הקדושה, ולכן ס"ל דהזמנה מילתא הוא, דבגוף קדושה כו"ע מודי הזמנה מילתא הוא. ודעת המלחמות דגליונות ס"ת לא הוי גוף קדושה, דגוילין של כתיבה נמי אגב כתב הוא דקדושים, וכיון דאזל ליה כתב אזל ליה קדושתיה, כדאיתא בגמרא (שבת דף קט"ז ע"א), והלכך לא דמי לעגלה ערופה דהיא עיקר קדושה, ע"ש. ועיין ירושלמי (יומא פ"ג ה"ו) כלי שרת מאימתי הם קדושים, ובירושלמי מגילה (פ"ג ה"א). ומעתה י"ל דלא הוא מחלוקת הריב"ש ומהר"ם מפאדווא, דעת האוסר דס"ל דגליונות נמי הוי גוף קדושה, וא"כ תחת הכתב נמי כל שייך לס"ת הו"ל גוף קדושה. ודעת המתירין ס"ל דגליונות לא הוי אלא תשמישי קדושה, ולכן שפיר כיון שאינו ראוי שוב לקרא בו שפיר יכול לקוננן ולתקן ס"ת עמהם, והבן.

בשאין ראויה למלאכתה הראשונה מותר לעשותה מפה לעמוד

והעולה לדידן, אם המפה עדיין ראויה למלאכתה הראשונה אין לעשותה מפה לפני העמוד, כדעת המהרי"ל במג"א. אבל אם המפה אינה ראויה עוד למלאכתה הראשונה, נראה שיש לסמוך בזה אט"ז ולעשותה מפה לפני העמוד. ומיהו ודאי אם אפשר גם לפני העמוד במפה חדשה, הרי יש גם בזה משום זה א-לי ואנוהו.

דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

[בענין גליונות הס"ת עיין עוד משנה הלכות ח"ב סי' י"ח]

סימן קטו

ארון ספרים אם מותר לשנותו לדבר חול

ג׳ סיון התשכ״ז בנ״י יצו״א

מע״כ האי צורב עוסק בחוקי חורב וכו׳ כש״ת **אברהם מייזילס** הי״ו

אחדשה״ט. בדבר שאלתו בארון של ספרי קודש שנתיישן וקנה לעצמו חדש, אי מותר להשתמש בישן לדבר חולין. הנה בשיורי ברכה (או״ח סי׳ קנ״ד אות א׳) הביא בשם ר״י בן הרא״ש דתיבה שמניחים בה ספרים שלנו מוכרכים הוה תשמישי דתשמישי, דהכריכה הוה תשמיש, ואף שבכל ספר יש קצת מקום בלא כריכה, זהו רק מיעוטן. ולדבריו מותר להשתמש בה אף לדבר חול, מיהו בשו״ת הב״ח (ישנות סי׳ י״ז) הוכיח בתוך דבריו דגם תשמישי דתשמישי אין לשנותו לדבר חול. ואף דנחלקו האחרונים ז״ל אי ספרים הנדפסים הוה דבר קדושה, מכל מקום המגן אברהם (או״ח רסי׳ רפ״ד) והט״ז (שם ס״ק ב׳) כתבו דהוה כתיבה ממש אפילו ע״י דפוס, ויש להם קדושה ככל כתבי קודש. ובשו״ת חוות יאיר (סי׳ קפ״ד) לידד דעכ״פ ספרים שנדפסו ע״י עכו״ם אינם קדושים. ובשערי תשובה (סי׳ של״ד ס״ק ט״ז) הביא בשם שו״ת שבות יעקב (ח״א סי׳ ט״ו) שאף ספרים הנדפסים ע״י עכו״ם הם קדושים. וכיון שכן נראה דיש להחמיר דלא להשתמש בארגז ספרים דבר חול. וכן נראה דפסק הגאון מהרש״ם בדעת תורה (או״ח סי׳ קנ״ד ס״ג). ועיין מה שכתבתי בשו״ת משנה הלכות (ח״ז סי׳ כ״ד).

אלה דברי הטרוד המברכו בברכת התורה, צלח ורכב על דבר אמת באמת, ויהי רצון שלאילנא רבא יתעבד ויזכה לקבל התורה באהבה בביאת משיח צדקינו בב״א, המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קטז

הדלקה מנר של יום טוב

כ׳ אייר התשל״ד בנ״י יצו״א

מע״כ ידידי הרה״ג וו״ח נו״נ וכו׳ כש״ת מוה״ר **אפרים גרינבלאט** שליט״א מעמפים טענ.

הדלקת נר חול מנר של מצוה

אחדשב״ת בידידות. בדבר שאלתו אי מותר להדליק סיגריה מנר שהדליקו ליו״ט. הנה כבר כתבו הפוסקים בענין הדלקת נר של חול או סיגריה מנר ביהכ״נ, והמחבר כתב (או״ח סי׳ קנ״ד סי״ד) וז״ל, אין מדליקין נר של הדיוט מנר בית הכנסת, ויש מי שאומר דהני מילי בעוד שדולקין למצותן אבל כשצריך לכבותן מותר. וע״ז כתב הרמ״א, מיהו לא נהגו ליזהר בכך ומדליקין בהן נר שהוא לצורך גדול, ואפשר ג״כ שדעת בית דין מתנה בכך, וכן בכל הדברים שנהגו להקל בדברים כאלו והוא מהאי טעמא. אמנם בשערי תשובה (שם סק״כ) העלה להלכה דאסור להדליק הפיפ״א של טאבא״ק מנר של ביהכ״נ, לבד מבתי מדרשות שחכמים ותלמידים קבועים ללמוד וללמד וצריכים לפעמים לעישון הטבאבק, לא מטריחין עלייהו ללכת לבית להבעיר שם את הפיפ״א, שיש בזה משום ביטול תורה ובכה״ג ודאי לב בית דין מתנה. ומ״מ בנר של תפלה יש להחמיר, שאולי אין דעת המתנדבים נר למאור בשעת תפילה לזה, אבל בנר יא״ל שדולק כל המעת לעת יש להתיר, ע״כ.

נר מצוה לאחר שנעשה מצוותו

איברא דאף לפי שיטת המחבר שמחמיר, זהו רק כשדולקין למצותן, אבל כשצריך לכבותן התיר. וכתב הגר״א (הובא במ״ב שם ס״ק נ״ה) הטעם, דלא חמירי מנר חנוכה דלאחר שדלקו זמן שיעורן מותר ליהנות מהן. ועי׳ מג״א (שם ס״ק כ״א) הביא מהב״ח (סוסי׳ תרע״ד) בשם רש״ל (בתשובה סי׳ פ״ה) דנר של הבדלה לאחר שהבדיל עליה כבר עבר מצותה ומותר להדליק ממנה. והמג״א השיג עליו דבנר של הבדלה ליכא מצוה, ועוד דאפי׳ בנר של שבת אין בה קדושה ומותר להדליק ממנה. אבל האליה רבה (שם סק״כ) יישב השגתו, וכתב דמקרי נר מצוה, וגם נר שבת אינו מותר רק לאחר שנעשה מצותו, וכן נראה דעת הב״ח והאחרונים כרש״ל.

לבתחילה אין להדליק מנר של יום טוב עד לאחר הסעודה

והנראה עכ״פ דבנר של מצוה אסור להדליק ממנו נר אחר או סיגריה. ומעתה נראה דבנר של יו״ט שהדליקו לשם מצות יו״ט נמי אסור להדליק ממנו סיגריה, והגם כי העולם לא נזהרים לפי הנראה, מ״מ ודאי דלכתחלה אין להדליק מנר שהדליקו למצות. ועד מתי מקרי נר מצוה, יש לומר דהוה ליה כנר הבדלה ונר חנוכה, שלאחר שנעשית מצותה מותר, וכמו שכתב האליה רבה (שם סק״כ) לענין נר של שבת. וי״ל דקודם הסעודה שצריך נרות משום שלום בית וההדלקה הוא בשביל זה מקרי נר מצוה ואסור, ולאחר הסעודה דאין צריך עוד לנרות מותר להדליק ממנו סיגריה, והמיקל בזה אין מזניחין אותו והמחמיר תבא עליו ברכה.

אלו דברי ידידו דושה״ט וש״ת בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קיז

הדלקת נרות בית הכנסת בשמן האסור באכילה

ה' מטות תש"ל ברוקלין נ"י יצו"א

מע"כ ידידי איש בריתי הרב הגאון המפורסם ג"א בעל תריסין וכו' כש"ת מוה"ר **חיים רויזען** (שליט"א) [זצ"ל] בעמ"ח ספרים בכל מקצועות התורה

ועל המדשות אני בא, אשר העיר בשו"ע (או"ח סי' קנ"ד סי"ב) ובמג"א (שם ס"ק י"ט), דשומן שאסור באכילה אסור בהדלקה. וכן הוא בט"ז (יו"ד סי' ק"ד סק"ד). ותמה כבוד תורתו דהרי משנה מפורשת הוא (תרומות פי"א מ"י), מדליקין בשמן תרומה שנטמאת בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. ובשבת (דף כ"ה ע"א) מדליקין בשמן שרפה בחול, והרי תרומה טמאה אסורה באכילה ומ"מ מדליקין, עכ"ל.

הדלקה בשומן האסור באכילה

ולפום ריהטא נראה דלא קשה מתרומה, דהא הטעם שאסרו בהדלקה דבר האסור באכילה, כתבו ז"ל, משום דבעינן בכל המצוות ממשקה ישראל מן המותר לישראל, וכל שאינו מותר באכילה לאו ממשקה ישראל הוא. ונראה דזהו דוקא בדבר הראוי לאכילה, אז צריך להיות מותר לאכילה. ומידי דלאו בר אכילה הוא צריך להיות ראוי לאותו דבר שהוא ראוי, ואז מקרי ממשקה ישראל, שהוא ראוי ליהנות בו הנאה שאפשר באותו דבר. והנה תרומה טהורה ראויה לאכילה, וההנאה שלה היא אכילה. אבל תרומה טמאה שאסורה באכילה והתורה התירה ליהנות ממנה בשעת שריפתה, א"כ ההנאה שלה הוא ליהנות בשעת שריפתה משמן האור ומשאר דברים ההסקה, וממילא תרומה טמאה כיון דמותרת בהנאה בשעת שריפתה, היינו הנאתה. וא"כ שמן טמא של תרומה טמאה שפיר מדליקין בו, דמאי שנא משמן של חולין שמותר לשורפו ולהדליקו להנאתו, ולא דמי לשאר איסורין. ואפילו לפי תירוץ הריב"א בתוס' (שבת דף כ"ד ע"ב ד"ה לפי), דשריפת תרומה כיון שאסרה התורה כל ההנאה רק הנאת שריפה התירה, א"כ הבערה זו אינה צורך הנאתו אלא בשם מצות שריפה, אלא שהתורה לא הקפידה ליהנות ממנה בשעת שריפתה. פירוש לפירושו, דהשורף תרומה טמאה ליהנות משריפתה ולא מתכוין בשם שריפה, אסור, דתרומה טמאה אסורה בהנאה, ולא התירה תורה ליהנות מתרומה אלא כשמתכוין לשורפה למצותה ואגב שריפה יכול ליהנות ממנה. מיהו פשוט דאם מתכוין לתרווייהו בשם מצוה ובשם הנאה שפיר דמי, ואדרבה סיימו התוס' שם דשריפת תרומה שלא לצורך לא שכיח, דשום אדם לא ישרפנה חנם כיון שיכול ליהנות בשריפתה, ע"ש. וממילא אתי שפיר הא דמדליק בשמן שריפה.

מותר בפיך לענין שופר ושאר מצוות

ומיהו לעיקר הדין, הלכה זו במחלוקת שנויה, אי מצרכינן גם בשאר מצות ממשקה ישראל. דהר"ן (ר"ה דף כ"ו ע"ב) מספקא ליה בשופר אי בעי ממשקה ישראל ולא בשאר מצות, ומדברי הרמ"א (או"ח סי' תקפ"ו ס"א) וביותר מבואר במגן אברהם (שם סק"ג), דכל התורה איתקש לתפילין, והשיג שם על בעל עיר שושן שכתב (שם סק"א) דבשאר מצות לא בעי מן המותר בפיך. ובשו"ת בית שלמה (או"ח סי' ק"ח) השיג על המג"א, וכתב דבכל המצוות לכו"ע לא בעי מן המותר בפיך אפילו במצוה דאורייתא, לבד משופר שיצאו הדברים מפי הדרכי משה (ריש סי' תקפ"ו, וברמ"א שם) והר"ן (שם). וילא עוד לחלק, דבמצוה דרבנן לכו"ע אין להחמיר ומותר אפילו לכתחלה, וכן כתב עוד בסי' ק"ט. ועיין שו"ת בית יצחק (שמלקס, יו"ד ח"א סי' קמ"ה) ולבושי מרדכי (ח"ג או"ח סי' נ"ט) ושער אפרים (סי' ל"ח) ובשו"ת בשמים ראש (סי' ש"כ), דאפילו בשומן עצמו מותר להדליק, דחלב נבלה וטרפה יעשה לכל מלאכה. גם בשנות חיים (סי' רי"ח) האריך הרבה לבאר דבמצות דרבנן מותר לכתחלה להדליק בנבילות וטריפות, דלא בעי מן המותר בפיך במצוה דרבנן, ולכן כל השמנים כשרים לחנוכה.

והנה בשו"ת מוהר"ש שיק (או"ח סי' פ"ג) תמה אט"ז שכתב דאם יש בו שיעור לבטלו מותר להדלקה, דא"כ למה לי טעם דמאוס, תיפוק ליה דכל המצות בעינן שיהא מן המותר בפיך, משמע דפשיטא ליה כמג"א דבכל המצות בעי מן המותר בפיך. וראיתי קדוש אחד מדבר דודי זקני בילקוט הגרשוני (או"ח סי' ק"ס) שיצא בתמיה אהני אחרונים ז"ל דמספקי בזה, דהא אפילו למ"ד דבכל המצות בעינן מן המותר בפיך, מכל מקום, לא עדיף הלמד מן המלמד, ושמן שנפל בו עכבר לא גרע מנבילה וטריפה דשרי לכתוב על עורן תפילין ומזוזות, כמבואר בשבת (דף ק"ח ע"א), ופירשו התוס' (שם ד"ה איזה מהן) דמן המותר בפיך לאו דוקא אלא ממין המותר בפיך, ע"ש. ולפי זה פשוט דשמן נמי אפילו אסור באכילה, אם הוא ממין המותר בפיך מותר, ולא אסרו אלא משום דמאוס

או היכי דהוא ממין האסור ממש, ע"ש וזה דבר ישר.

ועיין בספרי משנה הלכות (מ"ד סי' ק"ה בסופו).

והיות כי אין הזמן גרמא, ורק לכת"ר רציתי להשתעשע כעת בדבריו היקרים, והנני חוזר על הראשונות בברכה על המקום החדש. ואומר מה שכתב הכתב סופר והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגה מאד, ופירש הכת"ם לאחד מתלמידיו, לפי מה שאמרו ז"ל כל התחלות קשות, ואמר והיה ראשיתך היינו ההתחלה יהיה מצער שלא יהיה זמן הקשה של ההתחלה רק מצער, ואחריתך ישגה מאד שיהי' שם טוב ואחרית ותקוה לעוסקי התורה לשמה, ידידו אוהבו דושב"ג בלב ונפש

מנשה הקטן

[בענין מן המותר בפיך במצוות, עיין עוד משנה הלכות ח"ז סי' ו']

סימן קיח

הנחת הספר תורה על הבימה בשעת הדרשה. ובמנהג כיסוי הס"ת בטלית בשעת הזכרת נשמות

ב"ה א' תצוה התשכ"ד ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד ידידי ורב חביבי הרה"ג חוב"ט נו"נ אי"א וכו' מוה"ר **אפרים גרינבלאט** שליט"א

אחדש"ת בהנה. בדבר שאלתו אודות המנהג בעירו שמניחים הספר תורה על הבימה לפני הקריאה והרב דורש בפרשת השבוע. ונשאל כבוד תורתו האם צריך שאחד יעמוד לפני התורה, או מותר להניח הספר תורה על הבימה וכולם ישבו במקומם, וכבוד תורתו חשב דאולי יש לכסות הספר תורה בטלית. עוד תמה בכלל מאין המנהג זה לכסות הספר תורה בטלית שנוהגים בימים שמזכירים נשמות.

וראשונה אי מתנה, שדברי אלו אי כותב רק בתנאי שרב העיר לא פסק להיפוך, וא"ו לי לפסוק הלכה במקום שיש שם רב העיר. ולולי שכתבתי לכבוד תורתו כמה פעמים לא הייתי משיב שא"ו ייצאו מדברי אלו מחלוקת, אמנם היות כי כבוד תורתו מוחזק לירא אלוקים ואדם כשר, ודאי כונתו רצויה גם בזה. ובעיקר הדין נראה לכאורה לפשוט מיום שמוציאין בו שני ס"ת, שהראשון מושיט הס"ת לשליח ציבור לקרות בו והשני הוא המחזיק הספר עד שיגיע זמן קריאת התורה של מפטיר, או שמוסרה למי שהוא על הבימה להחזיקו. וכתבו האחרונים ז"ל דאסור למסור הס"ת לנער מנוער שאינו מכבוד התורה. ובס' זכרון יהודא (דף כ"ו) הביא שהגה"ק מהר"ם א"ש ז"ל ביום שהוציאו שני ס"ת, הוא בעצמו החזיק הס"ת עד הקריאה, וכן לאחר הקריאה החזיק הס"ת עד הכנסתו לארון הקודש. עיין שערי אפרים (שער י' ס"ו) ובשערי חיים (שם) ופתחי שערים (שם). נראה דס"ת שניה צריכים להחזיקה בידיים.

החזקת הספר תורה בשמוציאים שני ספרי תורה

אמנם הבית יוסף (יו"ד סי' רפ"ג) פירש כורסיא שאמרו (מגילה דף כ"ו ע"ב) שהוא כסא שהכינו להניח עליו ס"ת ביום שמוציאין שני ס"ת. וכן כתב שם בפרישה (ס"ק ט"ו). אלמא דבזמניהם כבר היו מכינים מקום לס"ת ומניחים אותו שם עד לאחר הקריאה, ולא היו מחזיקים בידיהם דוקא. אמנם מרש"י (שם ד"ה כורסיא) משמע שכורסיא הוא השלחן שקורין עליו. וכן כתב מפורש הר"ן ז"ל (שם) שהוא מה שקורין אלמימבר"א. וכן נראה מערוך השלם (ערך כרס). וכן מבואר במשנ"ב (סי' קנ"ד סק"י). ובזוה"ק (פ' ויקהל דף ר"ו) כתב וז"ל, דס"ת בעי לסדרא ולתקנא תקונא בחד כרסייא דאקרי תיבה, והיא כרסייא דלהוי בשית דרגין לסלקא בהו ולא יתיר דכתיב שש מעלות לכסא, ע"כ. נראה לכאורה דהפוסקים מפרשים האי כורסיא דקאי מה שאנחנו קורין באלעמער [בימה], וא"כ חולקין על הבית יוסף בפירושו, ואין לנו לסמוך ולהניח הס"ת אלא צריך להחזיק בידיים. אלא דמ"מ איכא למימר דאף דהפוסקים חולקים עליו בפירוש כורסיא, מ"מ לא פליגי בעיקר הדין, דאם הכין מקום לס"ת ביום שהוציאו שני ס"ת שיכול להניחה שם, דזה לא מצינו שחולקין עליו. אלא דא"כ יש להקשות דמנא ליה להבית יוסף ג"כ לפרש כן כיון דמכורסיא אין ראיה, וא"כ על כרחך דבאמת אסור להניח הס"ת, דאין זה מכבוד התורה להניחה אלא להחזיקה בידיים, וצריך לומר דהבית יוסף כתב כן לפי שכן היה המנהג, וכאשר גם אני ראיתי באיזה בתי כנסיות ביורשלפף [אירופה] שהיה להם מקום להניח הס"ת על הספסל שהיו בו שני נקבים ומניחים שם הספר תורה. והא דלא הוה בזיון לתורה כהאי גוונא, צריך לומר כיון דמעיקרא לשם זה איתקן, ליכא בזה בזיון. והחולקים בזה סבירא להו דעל כל פנים כיון דהוציאו מארון הקודש והניחו אותו בקרן זוית הרי בזיון, ועל כן סבירא להו שאחד יחזיק כל זמן הקריאה.

מקום מיוחד להנחת הספר תורה

ואם כן בדידן נמי על כל פנים לכתחילה היה כדאי להחזיק בידיים, דכיון דרוב פוסקים לא פירשו כבית יוסף, כרוב פוסקים נקטינן. אבל לכאורה נידון דידן

אמירת אקדמות לפני קריאת התורה

לא דמי לגמרי לדלעיל, ויש ליישב המנהג לפי מה שנהגו בשבועות שקורין הפיוט אקדמות לפני קריאת התורה, ובמהרי״ל (הלכות שבועות אות ג׳) ובמנהגים (חג השבועות) ובלבוש (או״ח סי׳ תנ״ד ס״א) כתבו דנוהגין לומר אקדמות אחר שקרא פסוק ראשון בתורה, אבל הט״ז (או״ח סי׳ תנ״ד סק״א) קרא תגר על המנהג להפסיק באמצע הקריאה, רק יש לאומרו קודם שהתחיל לברך על התורה. ובשו״ת שער אפרים (סי׳ י׳) מקיים המנהג מקושית הט״ז, ועיין אליה רבה (שם סק״ה) וחק יעקב (שם סק״ג). אבל האחרונים כתבו דבמקום שאין מנהג יש לעשות כט״ז, ועיין בשו״ע להגרש״ז ז״ל (שם ס״ז), ובפרי מגדים (שם מש״ז סק״א) כתב דמכל מקום פותחין הספר תורה מקודם ומכסין במעיל הס״ת ואומר השליח ציבור אקדמות.

דרשת התעוררות קודם קריאת התורה בשבועות

וראיתי אצל רבותי וכן שמעתי מגדולי המורים, שנהגו קודם ברכת התורה בשבועות לדרוש בדברי התעוררות ודברי כיבושין לכבוד התורה ובתוכחת מגולה, כל אחד לפי רוחב בינתו בתכלית קבלת התורה לקיימה בכל פרטיה ודקדוקיה וכו׳. נראה מזה דעכ״פ כן נהגו גדולי ישראל להניח הס״ת על הבימה ולדרוש בכבוד התורה בשבועות. ועיין דרכי חיים ושלום (סי׳ תרמ״א). ואף שמקום יש בראש לחלק קצת, מכל מקום מעשה רב ראינו נוהגים שהתורה מונחת על הבימה ודורשים בכבוד התורה. וא״כ צריך לחלק, דדוקא הס״ת שעדיין אין אנו רוצין לקרות בה ולא יכולין לקרות בה עד שיקרא בראשונה, בזה זלזול הוא להניחה כך. אבל ס״ת שהניחוהו במקום הקריאה ורוצים לקרות בה מיד ודורשין מכבוד התורה, שפיר דמי. עוד יש לחלק, דבס״ת שניה שמניחה במקום אחר ולא במקום הקריאה, מראה בעצמו שאינו רוצה להחזיק הס״ת ושקשה ליה החזקתה. אבל כשמניחה במקום קריאתה, הרי זו כבודה שיקראו בה וגם זו כבודה שדורשין בכבודה, לא מקרי עי״ז זלזול ושפיר דמי. ולפ״ז גם במנהג עירו, לכאורה ליכא בזה איסור לדרוש לאחר שמניחים הס״ת.

אלא דמ״מ אף שאנו מדמים נעשה מעשה, כי בעונ״ה כבוד התורה מונח ומושפל, וע״פ רוב גם הדרשות במדינה זו הם לאו דוקא מכבוד התורה בעונ״ה, ואפילו אם הם כן מכבוד התורה מ״מ חלוק יש בין פעם בשנה לכל שבת. ולכן לפענ״ד אם אפשר בלי מחלוקת לשנות שידרוש הרב קודם הוצאת הס״ת או לאחר הכנסת הס״ת, ודאי היה כדאי, אבל רק אם אפשר בלי מחלוקת, וגדול השלום. ואדרבה להסביר להעולם דגם זה מכבוד התורה הוא, ולהגיד להם שח״ו אין בזה משום שינוי מנהג אלא סלסול וזירוז לכבוד התורה. ובמה שכתבתי קודם הוצאת הס״ת, דנראה דזה ראוי יותר מלדרוש לאחר קריאת התורה והכנסתה, שהרי התם לאחר הכנסת ס״ת אם ידרוש אז נכנס לספק על החצי קדיש שאנו אומרים קודם מוסף שצריך לאומרו אחר אשרי וכאן מפסיק בדרשה. אלא דמ״מ אין לחשוש בשביל זה. וכבר נשאלתי בכגון זה מידידי הרב הג׳ ר׳ מאיר גרינבערג אבד״ק פעטערסאן, דהאיך דורשין קודם השמונה עשרה והש״צ אומר אח״כ חצי קדיש, הא לא קאי החצי קדיש על הדרוש, והתפילה כבר הוי הפסק. והשבתי לו דאין לחוש לזה, וכן מצאתי במהר״ם שי״ק (שו״ת או״ח קכ״ו) שכתב דאין לחוש לזה, והאריך בזה.

הנחת הספר תורה על הספסל בשמוציאים שני ספרי תורה

וראיתי לידיד נפשי הגאון ר׳ משה פיינשטיין (שליט״א) [זצ״ל] שכתב בספרו אגרות משה (או״ח ח״א סי׳ ל״ח) לפלפל במקום שאין מי שיחזיק הס״ת השניה בידים, אי מותר להעמידה על הספסל שנתקן בשביל זה, והביא דברי הבית יוסף הנ״ל והניח דבריו בצע״ג. וכתב דלמעשה במקום שאין מי שיחזיק כל הזמן הס״ת, יותר טוב שלא להוציא אלא ס״ת אחת, ולאחר שיסיימו יחזירו ס״ת זו ויוציאו השניה, מלהניח הס״ת על הספסל. שהרי הקשה המגן אברהם (סי׳ קמ״ז ס״ק י״א) אמאי נהגו לפסוק דלא כירושלמי דכתב מפורש בשלשה מקומות, דביום שמוציאים שני ס״ת אין מוציאין שניהם כאחד אלא מניח אחת ומוציא השניה, והאריך שם בראיות. ובאמת קשה לצייר דין זה דליכא מי שיחזיק, שהרי עכ״פ איכא שם עשרה מתפללין, והאיך אפשר דליכא מי שיחזיק הס״ת אם איסור יש בדבר. ומאד קשה לשנות מנהגינו שהוא מנהג קדמונים, כנראה מדברי הרמב״ם (תפלה פי״ג הט״ו) והאור זרוע (הל׳ שבת סי׳ מ״ח), שכבר בימיהם נהגו להוציא שני ס״ת כאחת ודלא כירושלמי, וזה ודאי שינוי גדול הוא מן המקובל מדור דורות.

ולולי דברי הגאון (שליט״א) [זצ״ל], לפענ״ד אין זה זלזול לס״ת, דדוקא במקום שאין רוצים להחזיק הס״ת ומניחים אותה על הספסל סתם וכיוצא בזה, איכא זלזול. אבל אם הכינו מקום מזומן להס״ת להחזקתה ולכבודה שתעמוד שם הס״ת עד שיקראו כל הפרשה אין זה זלזול. ואדרבה הרי ראינו שלכבודה תקנו, ומאי שנא

מקום זה שהתקינו לס"ת ממה שמניחין אותה בארון הקודש, סוף סוף כיון שהזמינו בשביל הס"ת ליכא בזה בזיון, כן נראה לפענ"ד.

עמידת הציבור בשהספר תורה עומד

גם מה שכתב שם דמסתבר כשיעמידו שם הס"ת יצטרכו כל העם לעמוד, דהא אף על הבימה כשס"ת עומד צריכין לעמוד, כדאיתא בתוס' (מנחות דף ל"ג ע"א סד"ה הא). ודאי דראיתו גדולה מדברי התוס' שם, אלא דמכל מקום גם מהא לא תברא. דמה שהביא ר"ת שם ממעשים בכל יום שעומדין הקהל, הנה ודאי כן הוא. אבל לפענ"ד זה דוקא כשמגביהין הס"ת עומדין הציבור לכבוד הס"ת, אבל אם מניחים במקום שנקבע לו, אף שהס"ת עדיין בעמידה או עכ"פ מושכב קצת, כה"ג ליכא חיוב לעמוד דאין בזה משום בזוי התורה. ועוד דהרי הבימה בבתי מדרשות ובתי כנסיות שלנו ברוב מקומות הוא גבוה עשרה ורחבה ד', והמחילות שלה עושין עושה רשות בפני עצמה כמובן. ועיין סמ"ק (מצוה רפ"ב) בחמשה שרויין בטרקלין ויש לכל אחד פתח פתוח לחצר, אם יש ביניהם מחילות ואינם מגיעות לתקרה, עירוב אחד לכולם. ובהגהות רבינו פרץ (שם) כתב הטעם, כיון שאין המחילות מגיעות לגג, ומכאן יש לסמוך להשלמת עשרה לתפילה דלא הוי הפסק אותם מחילות העומדות סביב לבימה שקורין אלמנגבר"י, וכן אותם מחילות העומדות מימין ומשמאל התורה, אע"פ שגבוהות עשרה, לפי שאינן מגיעות לתקרת הגג, ע"כ ע"ש. הרי דבאמת אפילו לצרף להשלים לעשרה היה מסתפק אם אפשר לצרף העומדים על הבימה, כיון דהוא רשות בפני עצמו, וא"כ לדידן לענין עמידה ודאי דהוי רשות בפני עצמו ואין צריך לעמוד מדינא לאחר שהניחוהו, והוי כמניח ברשות אחר וכמניח בארון וכיוצא בזה שאין צריך לעמוד, ועיין שו"ע (או"ח סי' נ"ה סי"ט).

עמידת הציבור כשמראים הספר תורה

ובתשובות הרשב"א (ח"ג סי' רפ"א) כתב, ששאלת על מה ששמעת שאין הקהל עומדין כאן בשעה שש"ל מראה הכתב לעם, נראה שהביאך לכך מה שאמרו (קידושין דף ל"ג ע"ב) מפני לומדיה עומדים מפניה לא כל שכן, ואם מזו אינה ראיה שיהא חייב העמדה אחר שס"ת בדוכן, לפי שהוא במקום אחד והציבור במקום אחר, ואין אדם חייב לעמוד מפני רבו שהוא עומד למעלה בבימה והתלמיד למטה על גבי קרקע. אבל כל שמוציאין ס"ת מן ההיכל עד שמעלין אותו לדוכן, עומדין הקהל על עמדם. ומקרוב ראו קצת מגדולי ישראל והציבור, שיש לעמוד גם בשעה שש"ל זוקפו ומראה הכתב לעם, ואמרו לי שכל זה מכבוד ס"ת ושכן נהגו ברוב המקומות, וכל שטוענין שיש בו מכבוד ס"ת ראיתי לחוש, ועכשיו כל הציבור עומדים עד שמניחים אותו במקום שקורין בו, עכ"ל. והביאו הבית יוסף (יו"ד סי' רפ"ב) ע"ש. מבואר להליא, דכיון שהוא במקום הדוכן אין הציבור צריכין לעמוד אפילו כשזקפו, אלא דמכל מקום כשזקפו החמיר לעמוד, אבל כל שמניחו במקומו שם ליכא כבר שום טעם לעמידה. וזה ראיה ברורה בס"ד למה שכתבתי, ואין ראיה מתוס' מנחות בשם ר"ת.

ישיבה כשהספר תורה מושכב על הבימה

איברא דבשיטה מקובצת (מנחות דף ל"ג ע"א) הביא בשם תוס' אחרות, אהא דאמרו שם לומות שבארון מושכב ולא מעומד, אע"פ שהיו יכולין להניחו מעומד דארון רומו כראבו, וז"ל, ועוד אנו רואין מנהג בכל יום שכל זמן שהס"ת זקוף על הבימה כל העם עומדים וכשהוא שוכב על הבימה הן יושבין, אלמא חשבינן כל זמן שהוא זקוף שלא כדרך מקומו, ע"כ. נראה דכל עיקר הטעם דזקוף הוי שלא כדרך מקומו. אבל א"כ בדידן, כיון שתקנו לו לס"ת מקום זה, א"כ ודאי דדרך מקומו הוא ולא צריך לעמוד. שנית נראה, דמעיקרא לא קשה מידי. שהרי עיקר ראיית ר"ת ממעשים בכל יום שספר תורה עומד על הבימה הכל עומדים, ונראה לומר דדייק ר"ת דוקא עומד על הבימה אבל כשעומד בצדה אין הכל עומדין. ועוד שהרי עיניו רואות ממעשים בכל יום בזמנינו כשספר תורה על הבימה והכל יושבים, ולא נוהגין לעמוד רק בעת פתיחת ההיכל כשמוציאין ומכניסין, או בשעת הגבהת התורה, אבל בשאר זמנין כגון באמצע הקריאה וכ"ש בשעה שהס"ת מונחת ביד המחזיקה אין עומדין. ועל כרחך דכה"ג חשבינן לה כדרך מקומו אפילו אינה מושכבת על הבימה, אם כן הכי נמי אפילו אינו מחזיקה כן, דמאי שנא הוא.

ועוד בו שליטיה, דנראה לפענ"ד לומר דר"ת לשיטתו דסבירא ליה דמעומד לאו דרך כבוד הוא וקבורת חמור קרי ליה, והביא ראיה מלומות שבארון שמושכבין ולא עומדין, ולשיטת ר"ת הכי נמי ס"ת בארון קודש נמי היו צריכין להיות מושכבים דומיא דארון. אבל כנראה אנן לא קיימא לן בזה כר"ת, שהרי נהוג כולי עלמא שס"ת עומדין בארון הקודש. וגם במזוזה העולם נהגו כרש"י להלכה, אלא שרוצים לגאת ידי שניהם קובעים מוטה קצת, אבל מדינא כנראה דנוהגים כרש"י, וכמו שנראים ממעשים בכל יום מארון קודש. וכיון דנהגו כרש"י, על

כרחך דגם מעומד הוו דרך כבוד, ואם התקינו לו מקום מושב על הספסל הוי זה דרך כבוד ומקומו נמי הוא ואין צריך לעמוד.

הבימה רשות בפני עצמה

וכבר אמרתי בזה טעם ליישב מה שנהגו עתה אפילו המדקדקים שיושבים בעת שהס"ת על הבימה, כיון דרשות בפני עצמו הוא, לענין ישיבה מהני, והכן.

הוצאת שני ספרי תורה ביחד

ובעיקר קושית המגן אברהם (סי' קמ"ז ס"ק י"א), שתמה דמנא לן למיעבד דלא כירושלמי דמבואר שם (יומא פ"ז ה"א, מגילה פ"ד ה"ה, סוטה פ"ז ה"ו). וז"ל הירושלמי, כד אינון תרתיי תו מייבל חדא ומייתי חדא. ולא יוציאו שניהן כאחת. וכן מבואר במסכת סופרים (פי"א ה"ג). ובשיירי קרבן (יומא שם) תירץ, מפני שאין כבוד לציבור להמתין עד שיביאו השניה, ור' יוסי סובר שאין חוששין לה. ובמראה הפנים (סוטה שם) הוכיח שגם ר' יוסי חושש לכבוד הציבור ותירץ באופן אחר. וגם דבריו דחוקים, וכבר הרגיש בהס הגאון רבי משה פינשטיין (שו"ת אגרות משה הנ"ל). ועיין בשו"ת בית שערים למרן כבוד קדושת זקני (או"ח סי' נ"ג) שהאריך ליישב בכמה אופנים, עי"ש דבריו כלהבות אש.

ובפתחי ספרים עיינתי באור זרוע הגדול (הל' שבת סי' מ"ח) וז"ל, וכתב הרב משה מיימון (תפלה פי"ג הט"ו) בכל יום שמוציאין שני ספרים או שלשה, אם הוציאו זה אחר זה, כשמחזיר את הראשון אומר קדיש וכשמחזיר את האחרון אומר קדיש, עכ"ל. ומדכתב אם הוציאו זה אחר זה, משמע שאם רוצה להוציא שניהם כאחד הרשות בידו, והיינו כמנהגנו. מיהו בירושלמי פרק ואלו נאמרין (סוטה פ"ז ה"ו) ובמסכת סופרים (פי"א ה"ג) משמע מוציא אחת וקורא בה ומחזירה ואח"כ מוציא שנייה וקורא בה ומחזירה וכו', ולמה שאנו מוציאין שניהן ביחד ויושב בחור אחד על קטידרא ותופס אותה בחיקו וכו', ע"ש. הנה נראה דגם דעת הרמב"ם כמנהגנו בזה. וממה שכתב האור זרוע דיושב בחור אחד על קטידרא, משמע לכאורה דעל כרחך צריך מי שהוא להחזיק הס"ת בידיס. אבל אין כל כך ראיה, דיש לומר דהאור זרוע רק כותב לפי המנהג, אבל אין הכי נמי אם יעשו מקום לס"ת מותר.

ועיין רמ"א (או"ח סי' נ"ח ס"ח בהג"ה), דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ואם יכול לעשות שתיהן כאחת בלי טורח יעשה שתיהן ואין זה בכלל חבילות חבילות, ע"ש. וא"כ הכי נמי פשוט דבירושלמי שהיה אחד ולא היה אפשר לו בלי טורח להוציא שניהם היה פטור מלהוציא שניהם, אבל הכא כיון דשני בני אדם מוציאין יש להוציא שניהם כאחד, והכן. ובאגרות משה (או"ח ח"א סי' נ"ח) תירץ, דהירושלמי מיירי שצריכין להעמידה על הספסל ואין מי שיחזיק, ולשיטתו אזיל למעיין שם.

בסוי הספר תורה בהזכרת נשמות

ומה ששאל מנין המנהג לכסות הס"ת בהזכרת נשמות, הנה כנראה דהוא רק ענין של כבוד, וכמו שכתב הפמ"ג הנ"ל (או"ח משב"ז סי' תנ"ד סק"א) קודם קריאת אקדמות לכסות הס"ת, והכי נמי מכסין גם כל הס"ת, ואף שהוא במעיל מטפחת הס"ת מכסין אותו מלמעלה עוד מלבד המעיל של הס"ת. ואולי דליהוי כעין כלי בתוך כלי, ועיין או"ח (סי' ר"מ ס"ו) ואם פירש טלית ע"ג ארגז חשוב ככלי בתוך כלי.

מיהו אף שישבנו הדברים, מכל מקום כיון דיצאו הדברים מפי הגאון יריד נפשי ר' משה פיינשטיין (שליט"א) [זצ"ל], ודאי לכתחילה יש להחזיק הס"ת בידים. אבל מ"מ במקום שאין מחזיקים בידים או שיחזיק מי שהוא שאינו ראוי לכך או שאי אפשר מפני טעם שהוא, נראה לפענ"ד דאין לשנות מנהג ישראל אלא יוציא שני ס"ת כמנהגינו, ויניח במקום המתוקן לס"ת השניה עד שיגמור בראשונה ויקח השניה למפטיר. גם כי לפעמים יכולים לבא לידי טעות ומכשול, כיון דמנהגנו להוציא שני ס"ת בכל המקומות, ויבא מי שהוא לביהכ"נ זו וראה שלא הוציאו אלא ס"ת אחת ויבואו לידי טעות בענין הקריאה בכלל מה שסכיח בעונ"ה. ולכן אין לשנות כלל ממנהג אבותינו המקובל אצלינו מדור דור.

אלו דברי ידידו המברכו בברכת התורה ללומדיה, ויהי רצון שיזכה ללמוד תורה לשמה מתוך נחת והרחבת הדעת, המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קיט

עשיית ביטוח חיים

מוצש"ק יתרו התשמ"ו בנ"י יצו"א

מע"כ הרבני הנגיד המפואר כו' בש"ת מוה"ר **פנחס זעליג פיש** הי"ו

אחדשה"ט. מכתבו הגיעני בזמנו, ויסלח לי על האיחור כי לא הספקתי להשיב עד הנה, ועכשיו על פי סיבה בא המכתב לידי ואמרתי להשיב עכ"פ כמה מילין, ומעכ"ת יאמר סלחתי.

ביטוח חיים אם נחשב חסרון באמונה

בדבר שאלתו היות שהוא פקיד בחברת ביטוח חיים [ליי"ף אינשורענ"ס], ורבים טוענים נגד הרעיון של ביטוח חיים שהוא מקטני אמנה ומחסרוני הבטחון לדאוג לאחר מאה ועשרים שנה ולתת הבטחון בחברת הביטוח. ומוסיפים ואומרים, דבודאי גם בעניני פרנסה צריך האדם לבטוח בה', אבל צריך קצת פעולה והשתדלות בבחינת וברכתיך בכל אשר תעשה, אבל לגבי הביטוח לא שייך ענין זה של השתדלות רק צריך לבטוח בה'. אך כתוצאה מזה מצויים הרבה אלמנות ויתומים שצועקים מרה מחוסר כל ואין להם פרוטה לפורטה והם לעול ולמשא ולטורח על הציבור, ואילו היו צייתנים ודואגים עבור משפחתם ועושים ביטוח לא היו מגיעים לידי זה, ונפשו בשאלתו אם טענות אלו נכונים הם או לא.

תקנת חכמים לפרנסת אלמנה

ונראה לפענ"ד, דהנה באמת מצינו לחז"ל (כתובות דף נ"ב ע"ב, צ"ו ע"ב, צ"ז ע"א) שתקנו לאשה כתובה ולאלמנה שתהא ניזונת מנכסי יתומים כל זמן אלמנותה. וכאנשי גליל דפסק שמואל כוותייהו (שם נ"ד ע"א). ועיין רמב"ם (אישות פי"ח ה"א) וכן פסקו ר"ח (בתוס' דף נ"ד ע"א ד"ה ושמואל), ורי"ף (דף נ"ד ע"א) והרא"ש (סי' ל"א) והטור (אה"ע סי' צ"ג). ובשו"ע (שם ס"ג) כתב וז"ל, אלמנה ניזונת מנכסי יורשין כל זמן אלמנותה אפילו לא נכתב בכתובה, ואפילו צוה בשעת מותו אל תיזון אלמנותו מנכסיו אין שומעין לו. ואין היורשין יכולין לפרוע לה כתובתה ולסלקה מן המזונות, שהוא תנאי ב"ד, אא"כ היה שם מנהג המקום אחרת או מתנאי ב"ד שהתנו במקומן שהיתומים יסלקו אותה וישלמו הכתובה, ע"ש. עכ"פ פשוט ומבואר דחז"ל ראו לנכון שעוד בחיי בעלה תהיה האשה מובטחת שלאחר מיתת בעלה לא תצטרך לבריות, אלא ניזונת מנכסיו, ואם הם דאגו בשביל זה הרי דליכא בזה משום חסרון בטחון.

חיוב האב לפרנסת בניו

וגדולה מזו אמר שמואל (כתובות דף נ"ג ע"א) לא תיהוי בעבורי אחסנתא אפילו מברא בישא לברא טבא, דלא ידיעא מאי זרעא נפיק מיניה. ובשו"ע (חו"מ סי' רפ"ב ס"א) כתב, כל הנותן נכסיו לאחרים והניח היורשים, אע"פ שאין היורשים נוהגים בו כשורה אין רוח חכמים נוחה הימנו וכו', מי שצוה לעשות בנכסיו הטוב שאפשר לעשות, יתנהו ליורשיו, כי אין טוב מזה, ע"כ. ומבואר שעל האב לדאוג על בניו ואפילו על בני בניו שיהנו מממונו, ואין זה מחסרון בטחון מה שדואג ומסדר מה שיהיה לימים הבאים אחרי מותו.

עוד מצינו דתקנו ז"ל באושא (כתובות דף נ' ע"א) המבזבז אל יבזבז יותר מחומש. ואמרו שאין סומכין על הנס, אם לא למי שעושה בשביל תקון נפשו שלפעמים מותר דכל אשר לו יתן בעד נפשו. [עיין ספר התניא (אגרת הקודש פרק י')].

האמנם אמרו (שם דף ס"ז ע"ב), דהני מילי מחיים שמא יירד מנכסיו, אבל לאחר מיתה לית לן בה, עיי"ש ממעשה דמר עוקבא. ועל כן פסק הרמ"א (יו"ד סי' רמ"ט ס"א), דיכול ליתן הכל לאחר מותו לצדקה. אך יש להעיר דבשאילתות (פרשת תרומה סי' ס"ג) כתב, הני מילי מחיים אבל לאחר מיתה עד תילתא וכן הלכתא, ע"ש. וכן כתב עוד בפרשת כי תשא (סי' ס"ד), הרי דאפילו לאחר מיתה אין לבזבז כל ממונו, וכן יש ללמוד בדברי הרי"ף והרא"ש (כתובות שם), שכתבו דלאחר מותו מותר לבזבז יותר מחומש, משמע אבל לא כולו. ועיין במה שכתבנו במשנה הלכות על הלכות גדולות (כתובות סי' קמ"ז) באריכות.

וגם מדרך העולם לדאוג עבור אשתו ובניו, ואין אדם רוצה שיתבזו לאחר מותו. ואמרו ז"ל (כתובות דף צ"ז ע"ב) שאלמנה מוכרת ונותנת שלא בב"ד, שאין אדם רוצה שתתבזה אשתו בב"ד, עד כדי כך חסו עליה ועל כבודה ועל כבוד ביתו.

דאגת האדם עבור נשמתו קודמים לחיי אחרים

מיהו כל זה לענין הטענה של בטחון. אבל מאידך גיסא ודאי דליכא חיוב לאדם לילך ולעבוד ולאבד זמנו הקצר בעולם הזה, כדי לשלם דמי ביטוח שישאר אחריו לאחר מותו הון גדול ויהיה לאשתו וביתו עוה"ז, והוא יבטל זמנו ולא יעבוד לעוה"ב שלו, וכל רגע שיש לו לאדם צריך ליתן בעד נפשו ונשמתו. ובגמרא (יומא דף ל"ה ע"ב) 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. אמרו עליו על הלל הזקן שבכל יום היה עושה ומשתכר בטרפעיק, חציו היה נותן לשומר בית המדרש וחציו לפרנסתו ופרנסת אנשי ביתו, ועל זה וכיוצא בזה אמרו חייך קודמים לחיי חבריך, ואפילו לבניו וביתו.

הגע עצמך מי שחלה ר"ל וצריך לשלם לרופא, אפילו יעלה לו כל כספו לא יאמרו שלא ישלם עבור הרופא שהרי לא יניח כלום לאשתו ובניו, אלא אדרבה ישלם הכל וגם לוה ופורע לאחר זמן וכל אשר לו יתן בעד נפשו. ומעתה אם על חיי הגוף וחיי עוה"ז מותר לו

להוציא כל מה שיש לו כדי להציל חייו בעוה"ז, כ"ש שצריך לעשות בשביל חיי עוה"ב ולהציל נשמתו מליפול לבאר שחת ח"ו. ולכן ודאי ליכא חיוב לאדם כלל לילך ולהשכיר עצמו או לעשות עסקים כדי להרויח ולקנות ביטוח ולבטל בזה מצות תלמוד תורה ושאר מצוות, ואין זה אלא מעשה יצר לבטלו מלימוד התורה וממצוות ה', וכל שכן בני תורה המסולאים מפז אברכים בני הכולל ובני ישיבות אשר תורתם אומנותם ויושבים על התורה ועל העבודה, וכל הספקתם מקופה של צדקה של הישיבה שאין להם לקנות אינשורענ"ס פאליס"י [ביטוח חיים] ולחוק עצמם לישב בדוחק. ועל אלו וכיוצא יש לנו בטחון מה שניתן בכתב על ידי דוד המלך ע"ה (תהילים ל"ז כ"ה), נער הייתי גם זקנתי ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם. והזן ומפרנס לכל הוא יתן ויפרנס גם אותם.

פתחון פה לסניגור בעניין פרנסת משפחתו

איברא הגם שכתבנו דאין בזה משום חסרון בטחון, מכל מקום לפעמים יש בזה ענין מה שמובא בדברי חז"ל, שלפעמים נגזרה גזירה ר"ל על האדם למות. האמנם כיון שהוא זן ומפרנס את בניו ובני ביתו, ואין הקב"ה רוצה להעניש וליקח מאתם המפרנס, לכן מאריך לו אפו בשביל פרנסת בניו וביתו ובזכותם. אבל אם יהיה לו ביטוח, שאז אף אם ימות יתפרנסו אשתו ובניו בכבוד ואולי יותר ממה שהוא מפרנסם, אז לא יהיה פתחון פה להסנגור לבטל או לאחר גזירתו, כיון שיש להם פרנסה, וא"כ הוא בעצמו גורם לעצמו רעה על ידי זה ח"ו שלא יבוטל גזירתו. ועיין תורת משה להחת"ם עה"פ (דברים כ"ח, י"א) והותירך ה' אלוקיך בכל מעשה ידיך בפרי בטנך וכו' לטובה, שלפעמים מותיר הקב"ה האדם בעוה"ז לטובת פרי בטנו, הגם שהגיע עתו למות. אולם כאמור כה"ג ליכא טעמא דפרי בטנו לענין פרנסה, ועל אף שיש טעמים אחרים להותירו להדריכם בדרכי ה', אבל אם גם שניהם אין לו יצא בלא כלום, והבן.

אין בביטוח משום חסרון אמונה

ולפעמים יצא גם להיפוך, שיזכה שיגרוס לו אריכות ימים, ממה שאמרו ז"ל (יבמות דף ס"ד ע"ב) בדין קטלנית למ"ד מזלא גריס שלא יהיה לה לאשה מי שיפרנסנה. וא"כ אם ישאר אחריו ביטוח א"כ יהיה לה מי שיפרנסנה וא"כ לא ימות, אבל בודאי שיכול להזדמן לה דאברת הביטוח ממילא לא יקיימו אח"כ הבטחתם מחמת איזה סיבות, ודברים אלו הם מהנסתרות אשר לד' אלקינו. אבל מה שנראה לדינא שאין בזה איסור לפענ"ד מענין חסרון של בטחון, לבד אם אין בזה ביטול תורה שעובד יותר בשביל זה.

ומהגה"ק בעל דברי יחזקאל משינאווא זי"ע נדפס, ששאלו אותו על ענין בטחון ואמר שאין בזה חסרון בבטחון, ואדרבה בעלי חברות הביטוח מתפללים עליו שלא ימות כדי שלא יצטרכו לשלם הפאליסי [הביטוח], ועוד שהם בעלי הגלהה ומזלם יגרוס שלא ימות כדי שלא יארע להם הפסד, [ומקורו בשו"ת כוכבי יצחק (מ"א סי' כ"ב), שגיין גם לשו"ת קב חיים (סי' כ"ו) ושו"ת לחם שלמה (יו"ד מ"ב סי' ס"ז) ושו"ת אגרות משה (מ"ב או"מ סי' קי"א) ועיי"ש עוד מזה].

ביטוח מפני שריפה וכדומה

ובאמת כי גם הביטוח על הבית מחשש שריפה וגניבה ואבידה וכיוצא בזה בכלל זה, וימא דחסרון בטחון הוא, אלא רק ילמוד תורה, שהרי אמרו ז"ל (עירובין י"ח ע"ב, סנהדרין נ"ב ע"א) כל בית שנשמע בו דברי תורה בלילה לא יחרב וכדומה בזה, ומ"מ ליכא דחש בזה משום חסרון בטחון. על כן נראה לי כמו שכתבתי. ועיין במשנה הלכות (חלק י"א סי' קכ"ט) בענין זה.

ידידו דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

[בענין נתינת כל ממונו לצדקה לאחר מיתתו, עיין עוד משנה הלכות ח"ז סי' קס"ג]

סימן קכ

קריאת וכתיבת אברם במקום אברהם

ב"ה מוצש"ק פ' ברוך ה' התשכ"ד ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד ידיד נפשי הרב הגאון המפורסם פ"ה נהור נהורא כשרגא משכיל לאיתן בנש"ק וכו' כש"ת מוה"ר **שלום יחזקאל שרגא הלברשטאם** (שליט"א) [זצ"ל] אדמו"ר מצישינוב

כתיבת 'אברם' באנגלית

אחדש"ת. יקרת מכתבו הגיעני ערב ש"ק בדברי תורה אשר נשאלתי לחוות דעתי בהא דאמרו בגמרא (ברכות דף י"ג ע"א) תני בר קפרא כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה, רבי אליעזר אומר עובר בלאו. ונסתפק מעלת כבודו אי שייך איסור זה גם בכותב שם אברהם בשפת העמים כגון אנגלית, ונפקא מינא הלכה למעשה שנהגו בבתי ספר לכתוב ABRAM, אם צריך לדקדק ולכתוב ABRAHAM שירגיש בהדגשת אות ה' בלשוניהם גם כן או לא.

ולפום ריהטא לא ראיתי חילוק בין לשון קודש ללשון העמים. שהרי ידוע דכתיבת השם לא שתנה לא הכתיבה ולא ההברה מלשון ללשון, והשם אברהם הוא בין

בלשון הקודש ובין בלשון עכו"ס, רק שבלשון אנגלי משנים בקריאה קצת וקורין הא' בסגול, וכן ראיתי בתרגום אנגלית ובדקתי אחריו, וראיתי שהשם אברהם לעולם כותבים בה', אף שהשם יצחק משנים וכותבים אייזאק אבל באברהם לא משנים [ואולי גם זה הועיל לו ציווי השם שלא ישתנה שמו לעולם ואפילו בלשונות אחרים]. על כל פנים לפי זה אין נפקא מינא אם הוא בלשון קודש או בלשון עמים. וגם לפי הטעם שכתבו המפרשים לחלק דבאברהם לא יקרא עוד אברם ועובר בעשה, וביעקב אהדריה קרא. וכתבו הטעם, דשם אברם ניתן לו קודם שנתגייר ואברהם נתן לו לאחר שנתגייר, וכמו שאסור לומר לגר זכור מעשיך הראשונים, הכי נמי כשקורא לאברהם אברם הוה בכלל האומר זכור מעשיך הראשונים, והוה ח"ו בזיון לאבינו הזקן. עיין עקדה (שער י"ח), ועיין בספר סמיכת חכמים (ברכות שם) שנתן כ"ב טעמים לדבר. עכ"פ לפי מה שכתבתי אין נפ"מ בין לשון הקודש ללשון עמים.

איברא דלכאורה נראה ראיה מעיקר הציווי, שהרי בזמן אברהם אחד היה אברהם, וכל העולם לא דיברו לשון הקודש. ובפרט לפי מה שכתבו המפרשים ז"ל, דרק האבות ובני יעקב השתמשו וידעו לשון הקודש, א"כ כשאמר הקב"ה שלא יקרא שמו אברם לכולי עלמא נאמרה והם כולם בלשון עמים דברו, ועל כרחך דבכל אופן אסור לשנות. אבל האמת כי השם אברהם לא נשתנה בשום לשון וא"כ אין נפקא מינא בזה, ופשוט.

בעיקר האיסור לקרוא לאברהם אברם

ברם בעיקר דינא מה דפשיטא ליה לכ"ת דהא שמעתתא דברכות הלכה פסוקא הוא, לפענ"ד נ"ע רב, ורבותינו הראשונים ז"ל כבה"ג והרי"ף והרא"ש והרמב"ם ובעלי הש"ע כולם לא הביאו האי מימרא כלל בספריהם, גם כל מוני המצות השמיטו עשה ולא תעשה זו. וכבר הניח המהרש"א (ברכות שם) בצ"ע למה השמיטו המפרשים גמרא מפורשת, אבל עכ"פ המציאות שכל הפוסקים הראשונים השמיטו כל הענין. ורק המג"א (סי' קנ"ו סק"ב) הביא דברי הגמ', ובגליון הש"ס בברכות (שם) ציין עליו, אבל מ"מ גם שאר הפוסקים לא הביאוהו הלא דבר הוא.

קריאה לאברהם אבינו בעצמו

ואמרתי אשימה עיני אהא שמעתתא, וזה יצא ראשונה. דלכאורה עלה בדעתי לומר דבר חדש, דהני פוסקים הראשונים סבירא להו דמה שאמרו כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה, לא אמרו אלא בדורו של אברהם כשקורא לאברהם בעצמו, ולפניו או אפילו שלא בפניו אבל בחייו, אז עובר בעשה ולא תעשה. והטעם נראה לפי מה שהבאתי לעיל, דמשום דהוה ליה בזיון כמו שאומרים לו זכור מעשיך הראשונים, שאם זה נתן לו בגיותו, והכי מדויק הלשון, תני בר קפרא כל הקורא לאברהם אברם, היינו לאברהם גופיה דאיכא בזה בזיון, אבל לאחר פטירתו כיון דליכא תו בזיון ממילא ליכא עוד איסורא. אלא דלפי זה תקשה מה דמתיב רבי יוסי בר אבין ואיתימא רבי יוסי בר זבידא, אתה הוא ה' האלקים אשר בחרת באברם. ומשני התם נביא הוא דקא מסדר לשבחיה (ברכות שם). ולפי מה שכתבתי מאי קשיא ליה, והלא בזמן הנביא כבר ליכא איסורא כלל. וי"ל דהכי פריך, אמאי בזמן אברהם ובדורו הקורא היה עובר בעשה ולא תעשה, והא אהדריה קרא (נחמיה ט ז), וליהוי דומיא דיעקב דאהדריה קרא וי"ל. מכל מקום לא מלאני לבי לפרש כן, כי לא ראיתי המפרשים שיפרשו כן. שוב האיר ה' עיני ומצאתי ראיתי בספר חדשים גם ישנים (ברכות שם) לידיד נפשי הגאון מוהר"י שטייף זצ"ל שפי' באופן זה, וחי נפשי שברוך השם מעצמי כיונתי כן, אלא שתירץ שם קצת באופן אחר קושית רבי יוסי ע"ש.

וראיתי עוד שם להגאון הנ"ל, ששמע מהרה"ג ר' טוביה ג"ב זצ"ל לתרץ קושית מהרש"א, דעל כרחך אין זה דרשא, דאמרינן (סנהדרין דף נ"ט ע"א) כל דבר שנאמרה ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נח, ואנו אין לנו אלא גיד הנשה ואליבא דר' יהודה. ואי נימא דהקורא לאברהם אברם עובר בעשה, א"כ איכא עוד חדא. ועל כרחך צריך לומר דהש"ס סבירא ליה דחדוש דהכא אינו אלא אסמכתא, ע"ש. ופלא על הגאון ז"ל שהביא דבר זה בשם הרה"ג הנ"ל, ודבר זה מפורש בהגהות ר' יהודה בכרך על הש"ס (ברכות שם), ע"ש שמתרץ בזה שם קושית מהרש"א, וצ"ע.

קריאה לאברהם אברם בקריאת התורה

עוד ראיתי להגר"י שטייף הנ"ל, שרצה לחדש דדוקא בקריאת התורה אסור להזכיר, ודייק מלשון כל הקורא. ודבר זה ג"כ פלא הוא, דהוה ליה למימר כל הקורא בתורה לאברהם אברם. גם מקושית רבי יוסי דפריך מנחמיה 'אתה הוא ה' האלקים אשר בחרת באברם', והתם ודאי לאו בקריאת התורה מיירי, וא"כ לא פריך כלום דכשאינו בקריאת התורה ליכא איסורא, ועל כרחך דבכל אופן מיירי וצ"ע.

מחלוקת הפוסקים באיסור קריאת אברם לאברהם

ומזה שנראה עוד, דהנה איתא בתוספתא (ברכות פ"א הי"ב-ט"ו), מזכירין יציאת מצרים בלילות, אמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי וכו' כל ימי חייך הלילות, וחכמים אומרים ימי חייך העולם הזה כל ימי חייך להביא לימות המשיח. אמר להם בן זומא לחכמים וכי מזכירים יציאת מצרים לימות המשיח הרי הוא אומר (ירמיה כג ז) לכן הנה ימים באים נאם ה' וגו', אמרו לו לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה אלא שתהא יציאת מצרים מוסיף על המלכיות, ומלכיות עיקר ויציאת מצרים טפל. כיוצא בו ולא יקרא שמך עוד יעקב וגו', לא שתעקר שם יעקב ממנו, אלא שתהא שם יעקב מוסף על ישראל ישראל עיקר ויעקב טפילה. כיוצא בו שרי אשתך וכו' כיוצא בו לא יקרא עוד שמך אברם והיה שמך אברהם, בתחלה וכו', אף על פי שחוזר וקורא אברהם אברם אינו לגנאי אלא לשבח. ליהושע הושע אינו לגנאי אלא לשבח הוא, אברם עד שלא נדבר עמו הוא אברהם משנדבר עמו וכו'. והנה מפורש בתוספתא דלא כדתני בר קפרא, ופליגי בזה עליו, דאין הכי נמי אין חילוק בין אברהם ליעקב ושרה, וכשם שביעקב לאחר שקראו ישראל חוזר וקורא לו יעקב, הכי נמי באברהם וכן לשרה. דלשון וכיוצא בו הכא משמע דכולהו כהדדי נינהו, ולא ס"ל חלוק בר קפרא ורבי אליעזר בין יעקב לאברהם. ולפי זה יש לומר דסבירא להו להפוסקים דאין הלכה כבר קפרא, דסבירא להו דהאי חלוק דחויא בעלמא הוא ואינו אמת לחכמים דפליגי אבר קפרא ולא סמכינן אהאי שינויא דחיקא, ולכן לא הביאו דבר זה להלכה. וכן ראיתי לקצת אחרונים שפירשו כן. אלא דאכתי קצת קשה, למה הזכיחו ש"ס דילן ופסקו כתוספתא היכא דש"ס דילן נראה פליג, ויש להבין.

וצפיתי לפייה לאדוינו מרן הגל"ח ז"ל (ברכות שם ד"ה שם דתני בר קפרא) שגם כן עמד בתמיהת המהרש"א למה השמיטו הראשונים ז"ל כל זה, שהרי דבר הנוהג הוא בזמן הזה, וגם מוני המצות לא הזכירו מצות אלו כלל. ולפי מספרם שנשלם תרי"ג בלי הני מצות, נמצא ניתוספו שתי מצות. ומה שתירץ הבאר שבע שאינו אלא אסמכתא, אינו מעלה ארוכה, דאכתי תקשה להשמטת הפוסקים דעכ"פ איסורא דרבנן איכא, והיה להם להביא בחבורם דאיכא איסורא דרבנן, דאטו איסורא דרבנן לא כתבו בחבוריהם ז"ל. וכתב הוא ז"ל דהא מימרא דבר קפרא ורבי אליעזר במחלוקת שנויה, וסיפא דברייתא שאברם הוא אברהם חולקת על בר קפרא ורבי אליעזר, ודבר זה עצמו הוא מחלוקת בן זומא וחכמים. והאריך שם הרבה בדבר, והעלה דכיון דהרי"ף והרא"ש לא פסקו כבן זומא, ממילא לא פסקו גם כן הא דבר קפרא ורבי אליעזר, ולכן אידחתה שמעתתא מהלכה, ע"ש.

לימוד ממה שהיה קודם מתן תורה

ובהגהות מהר"ץ חיות (ברכות שם) הביא דברי הגל"ח הנ"ל, שהתעורר מדוע השמיטו מוני המצות. וכתב עליו וז"ל, וכבר הקדימו הבאר שבע בחידושיו לתמיד וכו', ע"ש. ואני תמה על המהר"ץ חיות שעשה עצמו כאלו הגל"ח לא ראה דברי הבאר שבע, ובאמת כי הוא ז"ל אשר לא השגיח בדברי הגל"ח ז"ל שהביא שם דברי הבאר שבע, וכתב עליו דדבריו דחוקים ודחה דבריו, ע"ש וצ"ע. גם מה שכתב המהר"ץ חיות שם לתרץ דהרמב"ם לשיטתו אזיל, דסבירא ליה כירושלמי (מועד קטן פ"ג ה"ה) דאין למדין דבר מקודם מתן תורה. ודבר זה באמת צ"ע. אדרבה, דמה יענה לשאר פוסקים, וכבר כתבתי דדבר זה במחלוקת שנויה, ועיין ירושלמי (ברכות פ"ז ה"ג) דיליף קדושה בעשרה מדכתיב 'ונקדשתי' (ויקרא כב לב) ומדכתיב 'ויבאו בני ישראל לשבור' (בראשית מב ה). ובמראה פנים הכריח (שם, ובסנהדרין פ"א ה"ד) דפליגי אמוראי בזה אי ילפינן מקודם מתן תורה. ועיין שו"ת חתם סופר (יו"ד סי' שמ"ח) מה שהקשה סתירה מתוס' (מו"ק דף כ' ע"א ד"ה מה חג). ובכתובות (דף נ"ז ע"ב) איתא שנותנים נותנים לבתולה י"ב חדש וילפינן מרבקה. ומי ששהתה עשר שנים ולא ילדה ילפינן מאברהם ושרה. ועוד כמה מקומות שמראה דילפינן מקודם מתן תורה.

אלא דגם להרמב"ם לא ברירא הא מילתא. ומה שהביא (המהר"ץ חיות שם) מפירוש המשנה להרמב"ם (סוף פ' גיד הנשה). הנה עיין רמב"ם (ערכין פ"ו הל"ג) וז"ל, ראיה לדבר זה מה שאמר יעקב אבינו וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך ונאמר אשר נדרת לי שם נדר. והראב"ד ז"ל בהשגתו כתב, א"א הראיה מיעקב ראיה הוא וכו'. הרי שהביא הרמב"ם ראיה לדבריו להלכה מקודם מתן תורה וצ"ע.

עוד ראיתי קדוש אחד מדבר, במגיד תעלומה (ברכות י"ג ע"א), שכתב ג"כ בהא קושית המהרש"א למה השמיטו הפוסקים האי הלכה. ולא הביא דברי האחרונים שכתבתי, אלא כתב מדנפשיה כדברי הנודע ביהודה (בגל"ח שם), דבן זומא סבירא ליה שאני התם דהא אהדריה קרא, ורבנן ס"ל דאהדריה קרא לאו מילתא הוא, אדרבה מדאהדריה קרא קחזינן דבמקום שנאמר לא יקרא עוד וגו', עכ"ז אין הכוונה לעקרו לגמרי וממנה נלמוד לכל

מקום. וממילא בהא דאמרינן כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה, ומקשינן מיעקב, ומשני שאני התם דאהדריה קרא וכו'. אתיא כאן זומא דלחכמים אהדריה קרא לאו מילתא הוא. וכיון דקיי"ל כחכמים נגד בן זומא דמזכירין יציאת מצרים לימות המשיח, לכן לא הביא הרי"ף והרא"ש הך מתניתין. וממילא לא קיי"ל ג"כ כבר קפרא ורבי אליעזר דהקורא לאברהם אברם עובר בעשה, ולכן לא הביאו הפוסקים, ע"ש. וקצת נ"ע שלא הביא דכבר הדבר מפורש בגל"ת.

אין למחות במי שקורא לאברהם אברם

העולה לדידן, דנראה מרוב האחרונים ז"ל שנחתו לעומק הא שמעתתא דלא קיי"ל כבר קפרא ורבי אליעזר בהא דהקורא לאברהם אברם אלא כחכמים, ומותר לקרות לאברהם אברם כמו ליעקב ולשרה. ולפי זה אזדא לן שאלתן ג"כ בענין כתיבה באגגלית וליכא למיחש למידי. ואפילו אי נימא דלאו דברי הכל הוא, שהרי עכ"פ חזינן להמג"א שכן הביאו, וגם קושית המהרש"א. מ"מ נראה דגם לדידהו לא הוי אלא דרבנן, וכיון דלא הוי אלא דרבנן וקרא אסמכתא לכולי עלמא, ולדעת הרבה אחרונים גדולי הפוסקים ס"ל דלא קיי"ל כן, ממילא בדרבנן אזלינן לקולא, ואין למחות במי שקורא לאברהם אברם כיון דיש לו על מי לסמוך.

כתיבת שם אברם

אלא דכל זה אני אומר לעיקר הלכה, אבל בדידן היה נראה לפענ"ד דלכולי עלמא ליכא בזה שום איסורא. דנראה לפענ"ד לומר דאפילו בר קפרא ורבי אליעזר שאמרו דעובר בעשה ולא תעשה, לא אמרו אלא בהקורא לאברהם אברם, והיינו בפה, אבל לכתוב לא מצינו בזה איסור. והדבר מסתבר דדוקא באמירה הוא דאיכא בזיון, אבל בכתיבה ליכא איסורא. עכ"פ בהא סלקינן ונחתינן, דאין להקפיד באופן הכתיבה בין בלשון הקודש ובין בלשוויהס, ואפילו באמירה נראה דליכא בזה שום איסור כל שלא מתכוין לבזיון, ואם מתכוין לבזיון א"ו ממילא אסור בלי זה כמובן, כנלפענ"ד.

קריאה לישראל בשם אברם

ומיהו מותר לקרא עכשיו שם אברם לישראל ולא חיישינן רק לאברהם אבינו לכו"ע, ובגמ' (גיטין דף נ' ע"א) מצינו, והתני אברם חוזאה אין נפרעין מנכסי יתומים אלא מן הזיבורית וכו'.

ובזה הנני ידיד נפשו החותם בברכת אהבת עולם ואהבה רבה ובברכת התורה ללומדיה בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קכא

נטילת ידים על ידי עכו"ם

כ"ח תמוז התשמ"ב ברוקלין נ"י יצו"א

מע"כ ש"ב הרבני הנגיד המפואר בנש"ק כו' כמר **עמרם סופר** הי"ו

אחדשה"ט וכאש"ל. נתמלא הבית אורה בקבלי שני לוחות הברית ספרי קודש, ספר תורת חיים מקור החיים, על שולחן ערוך אורח חיים מסימן ק"ו עד סימן ר"ב, מאת מרן מוה"ר יעקב שלום סופר בן מרגא ורבנא מוה"ר חיים סופר, וגם ספר שו"ת דברי סופרים, מאת הרב הגאון הגדיק מוה"ר שמואל בנימין סופר (אבדק"ק דערעטשקע זצ"ל). והנה אין לי די מילין על מתנתו החשובה ששלח, ועל טרחתו אשר טרח בשבילי, ויהי רצון שיזכה להיות ממזכי הרבים עדי יבא יום ולו יקהת עמים, ויאריך ימים ושנים דשנים ורעננים, אמן.

כח אדם בנטילת ידים

ורק שלא להיות ביאה ריקנית בלי דברי תורה. בסימן קנ"ט אות כ"ט הביא משלחן ערוך (סי' קנ"ט סי"א), דהכל כשרים ליתן מים לידים אפילו חרש שוטה וקטן עכו"ם ונדה. והעטרת זקנים בשם מהרש"ל (שם) כתב, שיש להחמיר שלא יטול ידיו מעכו"ם. והמגן אברהם (ס"ק כ"ב) כתב, דוקא שלא יוצק מים על ידיו, אבל מותר לו להביא מים בכלי. והפרי מגדים (א"א ס"ק ט"ו) בשם ספר המנהיג כתב, דיש אומרים, מעכו"ם ועבד אין נטילת ידים, דבעינן כח אדם והם אינם קרואים אדם, והמור וקציעה (שם) תמה, מנא ליה דבעינן כח אדם, דאיכא קפידא בשם אדם, ולפסול מפני זה בן אדם אחר, כשאינו נקרא אדם סתם, וכח גברא הוא דבעינן, ואפילו הכי לאו דווקא הוא, דאשה נמי כשרה, אבל כח אדם לא שמעינן וכו'.

משמעות שם 'אדם'

ולפום ריהטא נראה, דדא היא מחלוקת, עיין מדרש תהלים (א ח), 'וזאת תורת האדם' (שמואל ב' ז יט), זאת שכתבת בתורתך (דברים כג ד) 'לא יבא עמוני ומואבי', לא כתבת אלא על האדם, אבל נקיבותיהן מותרות מיד. ובקהלת (ז כח) 'אדם אחד מאלף מצאתי אשה בכל אלה לא מצאתי', ומשמע ד'אדם' אזכר נאמרת. אולם בגמרא ברכות (דף ו' ע"א), חישב אדם לעשות מצוה. וברא"ש השנה (דף ט"ז ע"ב), חייב אדם לטהר ברגל. ויש אומרים, דשם אדם נקרא על שם שנברא מן האדמה, אבל האשה מצלע נברא. ובחידושי הארכתי, דמצינו אדם על שני המינים.

האמנם, שיטת המנהיג ודעימיה, נראה דסברא להו לחומות העולם לא נקראו אדם, משום עם הדומה לחמור (יבמות דף ס"ב ע"א), ולא הוו בכלל כח אדם, דבעינן כח גברא בנטילת ידים. ואמרתי לחולי יש לומר, דתלוי במחלוקת הרמב"ם והראב"ד (אבות הטומאה פ"ב ה"י), שכתב הרמב"ם, שחיטת עכו"ם נבילה ומטמאה במשא, ואפילו ישראל עומד על גביו וכו', וקרוב בעיני שאף זה מדברי סופרים וכו'. וכתב עליו הראב"ד בהשגות, זו היא אחת מסברותיו ואין בכולן פחותה מזו, כי עובדי כוכבים הם כבהמות, ואין מטמאין ואין מיטמאין, עם הדומה לחמור, הן גויים כמר מדלי ואת כולם ישא רוח, והחושב אותם לכלוס אסף רוח בחפניו, ע"כ. והכסף משנה (שם) יצא להמליץ בעד רבינו הרמב"ם ז"ל, דמה שכתב כי הם כבהמות, מה ענין זה לשחיטתן תהא מטמאה במשא, דהא אפשר דשחיטת קוף נמי לא תטמא במשא, כיון דשם שחיטה עליה, ושוב אין כאן מי שיחשוב אותם לכלוס, ע"ש.

עכו"ם דומים לבהמה

ומבואר, דלהראב"ד אין להם דין אדם כלל, רק הם כבהמות עם הדומה לחמור, והרמב"ם חושב אותם לכלוס, ורק מדברי סופרים אסורים. ולפי המלצת הכסף משנה, גם הרמב"ם מודה דאין להם דין אדם, אלא מעשה קוף בעלמא, דמהני לענין שלא יטמא במשא, דסברא ליה דסגי במעשה שחיטה, ולא בעי כח גברא דוקא. וכבר האריכתי בזה בס"ד בספרי (שו"ת משנה הלכות מ"ה סי' פ"ז), ועוד בכמה מקומות. ובתוספתא חולין (פ"א ה"א) אמרו, שחיטת הקוף פסולה, שנאמר (דברים יב כא) 'וזבחת, ואכלת', ולא שזבחה עכו"ס, ולא שזבחה הקוף, ולא שנזבחה מאליה. על כרחך הרי דקוף ועכו"ס פסולים מקרא דוזבחת. ובחיבור לטהרה (סי' קנ"ט סק"כ) כתב לשב שיטת המנהיג, על פי מה שכתבו הסמ"ג (עשין כ"ז), והגהות מיימוניות (הו"ד בב"י סי' קנ"ט ד"ה ומ"ש רבינו ומע"ג), דהא דבעינן לנטילת ידים כח גברא, ילפינן מקידוש מי חטאת, דכתיב בה (במדבר יט יט) 'והזה הטהור על הטמא', והתם דוקא כח אדם ישראל בעינן ולא עכו"ס, והוא הדין לנטילת ידים, ע"ש ודו"ק.

ובזה הנני חוזר על הראשונות, בתודה רבה על טרחתו ומתנתו החשובה אצלי מאד מאד, ש"ב דושה"ט וכאש"ל בכבוד והוקרה ובלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קכב

נטילת ידים במים הזבים מהקרח של המקרר

י"ג מנחם אב התשל"ו בנ"י יצו"א

מע"כ ידי"נ הרהגה"צ וו"ח חו"פ כג"ת מוה"ר **בנימין זילבער** (שליט"א) [זצ"ל] בני ברק בעמח"ם הרבה לתועלת בנ"י

אחדשב"ג. יקרת ספרו היקר אז נדברו חלק ז' קבלתי, ונהנתי הרבה בהביטי בו לפי מיסת הפנאי, ויהי רצון שיזכה להרבות דעת תורה בישראל, ויאריך ימים ושנים דשנים ורעננים עדי יבא שילה ולו יקהת עמים.

ולאות שעיינתי בספרו היקר אכתוב הערה אחת. בסי' נ"ה, דן אודות מים הזבים מהקרח של המקרר [אייזקאסטען], אי כשרים הם לנטילת ידים. והביא לענמו ממתניתין (ידים פ"א מ"ד), הדיח בהם את הכלים. ומחלוקת האחרונים (באו"ח סי' ק"ס) בשרה ירקות במים כדי שלא יכמשו, דהמגן אברהם (סק"ה) אוסר, כמו בלינן יין במים, והאליה רבה (סק"ג) מיקל. שוב דקדק, דהקרח עיקרו לקרר את המשקאות ודומה לנינן היין. ועוד טעם לאיסורא, כיון דעיקר הטעם דנעשה שופכין, ואין לך שופכין גדול מזה דנעשה מהמים קרח, ואחר כך מהקרח מים, ועובדים לינורות המקרר לאחר שעשו פעולת הקירור, ואנו רואים שאין המים עומדים לשימוש, וממילא אין להכשירם.

פעולת הקרח במקרר

ולפענ"ד יש לדון בדבר, דאינו דומה לנינן יין ולא לדין דשרה ירקות. וראשונה נראה מסברא, דבאמת הקרח במקרר אינו עושה פעולה כלל, אלא שהמציאות הוא, שבמקום ששם הקרח נעשה קר המקום, וממילא המחזיק שם מאכלים אינם מתקלקלים, אבל הוא אינו עושה שום פעולה כלומר, הקרח אינו עושה שום פעולה, ולא נעשה פעולה בקרח כלל, וכל שכן המים הזבים מן הקרח, שאין עושה בהם שום פעולה כלל, ואינו משתמש במים אלו, ואינו רואה בתשמישן. ואם כן אין בהם שום עשיית פעולה, ולא דמי ליין שנינן במים או שרה ירקות בהם, שהתם הפעולה בעצם המים, והמים, הוא שפועלים ביין או בירקות לנגנם, או שלא יכמושו, אבל הכא המים אין עושים שום פעולה כלל במקרר, ולמה יפסלו.

ומה שטען מעכ"ג, שעוברים דרך ליעורות המקרר לאחר שעשו פעולת הקירור, הנה פשוט שאין העברה זו פוסלת את המים. ומה שכתב לאחר שעשו פעולת הקירור, באמת, כי המים לא עשו קירור כלל רק הקרח. גם מה שטען מעכ"ג, שאנו רואים שאין המים עומדים עוד לשימוש, באמת לא הבנתי כוונת מעכ"ג, דאטו אם יש מים שאין עומדים לשימוש, אטו בשביל זה הם שופכין ופסולין לנטלת ידים, אם ירצה ישתמש בהם ואם לא ירצה לא ישתמש ובאמת, כי בערי יורשלים [אירופה] היו כמה אשר לקחו מהמים היוצאים מהאייזבאקס [בלוק קרח] קריס, ושתו מהם, אבל אפילו לא ישתמשו בהם, אין המים נעשים בשביל זה שופכין.

מים שקפאו וחזרו ופשרו

שנית נראה, דמעיקרא דדינא פירכא. דתניא בתוספתא דטהרות (פ"ב ה"ו), הובא ברא"ש (כלל ל"א סי' ב'), מים טמאים שהגלידו בחורף, ואין בהם משקה טופח טהורין נימוחו חזרו לטומאתן הישנה. מקוה שאוב שהגליד, טהור משום מים שאובין, נמוחו כשר להקוות עליו. [ועיין הגהות הגר"א (על התוספתא שם)]. וסיים הרא"ש ז"ל, וכל שכן שיש ללמוד ממים טמאים, שכיון שהוכשרו פעם אחת, שוב אינן חוזרין לפיסולן. והכי קיימא לן בשלחן ערוך (יו"ד סי' ר"א סל"א). והוסיף הש"ך (שם ס"ק ע"ד), כשר להקוות, כלומר שחזרו להיות כמו מי גשמים, ומותר לטבול בהם, ע"ש ובאחרונים.

ובמשנה טהרות (פ"ג מ"א), הרוטב והגריסין והחלב, בזמן שהן משקה טופח הרי אלו תחלה, קרשו הרי אלו שניים, חזרו ונמוחו כבילה מכוון, טהור, ע"ש. ופירוש טהור, דילא מעליהן תורת אוכל וירד עליהן תורת משקה, ואין למשקה זה במה שיטמא. והקשה הר"ש ז"ל (שם), טומאה שבהם להיכן הלכה. דהכי נמי פריך בפסחים פרק כל שעה (דף ל"ג ע"ב), דאמר רבי יוחנן, ענבים שנטמאו דורכם פחות מכבילה, וכי טומאה שבהם להיכן הלכה, ותירצו, דלאו טהור לגמרי קאמר, אלא מדין משקה. אבל הרא"ש ז"ל (על משנה טהרות פ"ג מ"א) תירץ קושית הר"ש, דטהור לגמרי, דכשנקרשו נתבטל שם משקה מהם, דאם לא כן לא חזרו להיות שניים, הלכך כשחזרו ונמחו הוה ליה כמשקה חדש, וטהור לגמרי, ע"ש. ובשלחן ערוך (שם) קיימא לן, דשאובים שהגלידו, חזרו להיות כמי גשמים, וכמו שכתב הש"ך (שם), ולכן דייק כלומר שחזרו להיות כמי גשמים. וזה נמי דייק לשון רבינו הרא"ש (שם), דכשנקרשו נתבטל שם משקה מהם, וכשחזרו ונמחו, הוה ליה כמשקה חדש וטהור לגמרי, ע"ש.

ולפי זה בדידן נמי, כיון דהמקרר משתמש בהקרח ולא במים, אם כן אפילו היו המים שאובים מקודם והגלידו, היו חוזרים להתירן להיות כמי גשמים, ולעשות מהם מקוה לכתחלה, וכל שכן שכשרים לנטילת ידים לפענ"ד לכולא עלמא. ואם כן אפילו אי היו משתמשים בקרח, לא היו נפסלין המים בשבילם. והגם כי לפענ"ד, גם בהקרח ליכא השתמשות כלל וכנ"ל.

קרח שנעשה בידי אדם אם כשר למקוה

והנה נחלקו האחרונים ז"ל, בקרח שנעשה על ידי בני אדם [קונסט אייז בלע"ז], אי יש להתיר ממנו מקוה לכתחלה. אי הוה ליה כדין שאובין שהגלידו, שילא מידי שאובין, או בעינן דוקא שהגלידו בידי שמים. ורוב פוסקים סבירא להו, דמעיקר דינא אפילו בידי אדם נמי מהני, וכשר לעשות מהם מקוה לכתחילה. ולפענ"ד להוסיף, דאפילו למאן דאמר, דקרח הנעשה בידי אדם לא יעשה בו מקוה, מכל מקום כיון שנקרש לא הוה ליה בכלל מים, דסוף סוף קרוש הוא. ואם כן, במקרר שהפעולה הוא על ידי הקרח, אפילו נאמר דיש פעולה בקרח, מכל מקום פשוט דהמים לא נפסלו בשביל זה לכולא עלמא לנטילת ידים, כך נראה לפענ"ד. ובפרט כי בהקרח לא נעשה פעולה כלל, וכל שכן בהמים שלא נעשה בהם פעולה כלל, ואדרבה הרי אינו רוצה בזיבת המים ובהפשרת הקרח, כמובן.

טעם פסול מים שנעשו ה בהם מלאכה

וקצת היה נראה, דהר"ש והרע"ב (מס' ידים פ"א מ"ג), פירשו טעם האיסור בעשה בהם מלאכה או שרה בהם פתו, משום דבטלן ונשתנו מתורת מים. ומיהו הרמב"ם (פירוש המשניות שם, משנה תורה ברכות פ"ו ה"ח) כתב הטעם, מפני שנעשו כשופכין. ובלבוש (או"ח סי' ק"ס ס"ב) כתב הטעם, שאי אפשר שלא ישתנה מראה המים, אף על פי שאינו ניכר. והפרי מגדים (שם מש"ז סק"ב) ביאר כוונתו, דודאי גם לדידיה, הטעם משום דנעשו כשופכין, אלא דהוסיף טעם זה, כדי לפסול המים מנטילה אפילו שלא במתכוון, דלא הוי כשופכין, כמו שכתב המגן אברהם (סק"ד). ולפי דברי הרמב"ם. דכתב סתם שופכין, אפשר דהכי נמי הוה ליה כנעשה שופכין. אמנם פשוט, דבלי שום טעם לא נעשו שופכין.

ולא מיבעיא להבית יוסף (סי׳ ק״ס), דלא נעשו שופכין אלא כשנמאסין לשתיה מחמת לכלוך, כמו שביאר דברי ספר התרומה (סי׳ ע״ד) ורבינו ירוחם (נתיב ט״ז ח״ו דף קמ״ז טור א׳), שכתבו דמיס שהליח בהם הנחתום ידיו מחמת העיסה כשרים. וכתב הבית יוסף (שם), דהטעם דסתם ידים אין בהן לכלוך, הלכך לא נעשו כשופכין, דהוה ליה כהליח כלים מודחים. אם כן הרי פשוט דמותר. אלא אפילו להט״ז (שם סק״ד) שחולק, דמאי שנא ממים שלפני הנפח שכיבה בהם הברזל, דפסולים. מכל מקום לדידן, על כל פנים בעינן שיפסלו המים מחמת מלאכה, והכא ליכא מלאכה במים, דבעי על כל פנים איזה פעולה בהמים, והיינו לדעת להרא״ש, שהוא פליג על ספר התרומה ורבינו ירוחם, וכנראה דהמחבר פסק כוותיה. ובמים דידן, שום פעולה לא נעשה בהם שיפסלו לנטילת ידים.

ואחר חיתוס שטרות העיר לי חכם אחד, דבשו״ת קרן לדוד (או״ח סי׳ מ״ו) כבר דן בדין זה. ועיינתי שם בפנים, וראיתי שהאריך הרבה, ומתחלה כתב נמי דלא מקרי עשה מלאכה כהאי גוונא ולא הוי כשופכין, והביא ראיה מגמרא (גיטין דף נ״ג ע״ב), דאמרינן גבי שקל משקולות, הא בגופן הא בכנגדן, ועיין רש״י (שם ד״ה ששקל). ולענין נטילת ידים דקיל ממי חטאת, כמו שכתב הבית יוסף (שם) בשם תרומת הדשן (סי׳ ר״ס), לענין מים ששתו מהן תרנגולים. ובשולחן ערוך הרב (סי׳ ק״ס סע״ד), שאם שם משקולות כנגדן כשרין לנטילת ידים, אם כן הכא כל שכן דלא הוו אלא גרמא, ושוב הביא בקרן לדוד (שם), האי מחלוקת דשאודין שהגלידו, ולבסוף העלה להכשיר מים הללו לנטילת ידים, ע״ש. ושישו מעי שברוך ה׳ כוונתי לדעת הגאון ז״ל.

אלה דברי ידי״נ דושכ״ג החותם
בלב ונפש
מנשה הקטן

סימן קכג

המברך ברכת מעין שלש כשעדיין צמא

ב״ה ו׳ מנחם אב התשכ״ט ברוקלין נ״י יצו״א
בין המצרים, יבא לנו מדלג על ההרים, ויבשרנו בגאולת זקנים עם נערים, וגם בתוכם הב׳ **יוסף הרץ** הי״ו תלמיד ישיבת כוכב מיעקב ירושלים עיה״ק ת״ו

ברכת המזון וברכת מעין שלש כשצמא לשתות

אחדשה״ט. למאן דלא חזינא קמברכינא, יסלח לי אולי לא תיארתיו כראוי לו. ובדבר שאלתו לשיטות הראשונים [מרדכי (ברכות פ״ז סי׳ קע״ז), כל בו (סי׳ כ״ה), ושבלי הלקט (סי׳ קנ״ד)], שהובאו ברמ״א (סי׳ קנ״ז ס״ד), דסבירא להו, דהצמא למים באמצע סעודתו ולא שתה, אינו מחויב בברכת המזון אלא מדרבנן. האם כן ההלכה, גם לשיטות הסובריס דברכת מעין שלש נמי מדאורייתא, ואי יש להחמיר כפי שיטה זו, בהצמא למים ולא שתה, דמחויב רק מדרבנן ברכה מעין שלש.

חיוב ברכת מעין שלש אם היא מן התורה

ולכאורה היה נראה, דהנה בגמרא (ברכות מ״ד ע״א) נחלקו רבן גמליאל וחכמים, באכל ענבים ותאנים ורימונים, דלרבן גמליאל מברך אחריהם שלש ברכות, וחכמים אומרים ברכה אחת מעין שלש. ואמרינן מאי טעמא דרבן גמליאל, דכתיב (דברים ח׳ ח׳) ׳ארץ חטה ושעורה וגו׳׳, וכתיב (שם פסוק י׳) ׳ואכלת ושבעת וברכת את ה׳ אלוקיך׳, ורבנן ׳ארץ׳ (שם פסוק ט) הפסיק הענין, ע״ש. ונראה דלחכמים, ברכה מעין שלש לא יליפינן מקרא דואכלת ושבעת, ולא הוי אלא מדרבנן. ועיין רי״ף (שם) ורבינו יונה (ד״ה ונראה), ובתוספות הרא״ש (ד״ה ורבנן) ובחידושי הרשב״א (ד״ה ורבנן) ובשלחן ערוך (סי׳ קס״ח ס״ו). ומינה דמאן דסבירא להו דמעין שלש נמי הוה דאורייתא, משום דסבירא להו דמעין שלש נמי נכלל בקרא דואכלת ושבעת וגו׳, ולכן אם היה תאב ולא שתה, אין חיובו אלא מדרבנן.

ועיין ספר החינוך (מצוה מ״ל ד״ה ויש) וז״ל, ויש מרבותינו ז״ל שדעתם לומר, כי התורה תחייבנו ברכה אחר כל שבעת המינים, כמו שנתחייבנו באמת לברך אחר אותן מהם שזנין, כגון תמרים ויין ודבלת תאנים, ואמרו שעל כולן נאמר ׳ואכלת ושבעת וברכת׳ וכו׳, ע״ש. ומבואר מדברי החינוך, דשיטות דסבירא להו דברכה מעין שלש נמי דאורייתא הוא, משום דנכלל בקרא דואכלת ושבעת. אבל כי כן נמצא, דכיון דמקרא הנ״ל דרשינן לה, ודאי לכל הדרשה דרשינן. ואם כן נראה לכאורה, דכל שאמר לשתות פטור מברכה מדאורייתא.

אם ברכה מעין שלש פוטרת ברכת בורה נפשות

וכן מצאתי כעין זה, בספר מאורי אור (חלק באר שבע דף נ״ט ע״א) [ואין לי הספר לעיין אחריו, אלא ממה שהביאו באורחות חיים (בגיעת הפת סי׳ קס״ח)] שכתב, דמסתברא באוכל כיסנין וגם שותה, לא יגמור שתייתו, רק ישייר מלא לוגמיו עד אחר ברכת על המחיה, כיון דיש אומרים דברכת שבעת המינין דאורייתא, הוי בכלל המקרא, ׳ואכלת׳ זו אכילה, ׳ושבעת׳ זו שתיה, הוי ספק שפוטר גם השתיה לאחריו כאכילת פת, ע״ש. ולפי זה באמת, גם לענין צמא למים, היה לכאורה נכון להחמיר, עד שלא ישתה שלא יצא מן התורה.

ומיהו לענין הלכה נראה, דהרי העולם אין נזהרין בחומרת הבאר שבע הנ"ל. ואדרבה האוכל משבעת המינין ושותה מים, מברך בורא נפשות בפני עצמו. ועל כרחך משום דרוב הפוסקים סבירא להו דברכה מעין שלש הוי מדרבנן, וגם למאן דאמר דאורייתא, גם כן לא בדירא ליה דיליף לה מקרא דואכלת ושבעת, וגם כי רוב פוסקים סבירא להו, דבפת גם כן מחייב מדאורייתא אפילו בגמא. ולכן לפענ"ד, אין להחמיר בזה כלל.

דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חי"א סי' קס"ח]

סימן קכד

ברכה על שיורי מזון שבין השיניים

בהיותי בארצינו הקדושה, הסתפקתי במי שמצא בשר או שאר מיני מאכל בין השיניים, ולאחר ברכת המזון רוצה לאכלו. אי צריך לברך עליו, או שנפטר בברכה ראשונה שבירך בשעת אכילה. ואף שבירך ברכת המזון בינתיים, מכל מקום מה שבפיו נחשב כנאכל.

ובעת נראה בס"ד, לפי מה שכתב תוספות הרא"ש ז"ל (ברכות דף י"ד ע"א) על הגמרא (שם), השרוי בתענית דטועם ואין בכך כלום. ופירש רבינו חננאל, כגון שחוזר ופולטו, הלכך לא חשיבא הטעימה הנאה, וגם אין צריך ברכה. ומיהו דוקא רביעית, אבל טפי מרביעית, חשובה הנאה לענין תענית. ומיהו נראה דברכה לא צריך, כיון שאינו נהנה בתוך מעיו, ע"כ. ועיין טור ושולחן ערוך (או"ח סי' ר"י ס"ב).

הבנסת מאכל בפה בלי בליעה

והמבואר מדברי הרא"ש, דלענין ברכה הנאת מעיו דוקא בעינן, ואם כן אפילו הכניסו בפיו, אינו מועיל עד שיבלענו. והכי נמי קיימא לן לענין הפסק לאחר שבירך, דעד שיבלענו הוי הפסק, ולכמה פוסקים צריך לחזור ולברך (עי' משנ"ב סי' קס"ז ס"ק ל"ה ושעה"צ סק"ל). ואם כן, מי שנוטל לו פת בפיו, אין צריך ברכה כל זמן שאינו בולעו. ולפי זה הכא נמי המברך ברכת המזון ונשאר לו פת בפיו, פשוט דלא נפטר בברכה הראשונה, כיון דלא התחייב בברכה בשבילו. וכיון שכן, פשוט דצריך לחזור ולברך, דכיון דבירך בינתיים הוי הפסק, ואזדה לה ברכה ראשונה, וכיון דפת בפיו חייבת בברכה, ממילא פשוט דחייב לחזור ולברך.

אם המאכל שבין השיניים ראוי, טעון ברכה

אולם יש לומר, דפת או דבר אחר מבין השיניים נפסל ואינו ראוי לאכילה, ואם כן לא יהיה צריך לברך. אבל אין הכי נמי, אם הוא דבר הראוי לאכילה, פשוט דצריך לברך אם רוצה לאכלו לאחר שברך ברכת המזון.

סימן קכה

צירוף לזימון למי שאכל חצי שיעור איסור

ב' לימי הסליחות התשל"א בנ"י יצו"א

בימי הרחמים, יתן ה' לרחמים, ולחן ולחסד, איש החסד וכו' כש"ת הרה"ג מו"ה **מנחם היימאן** הי"ו ירושלים עיה"ק

על דבר שאלתו, לפי מה דקיימא לן (בשו"ע או"ח סי' קנ"ו ס"א), דמי שאוכל דבר איסור אינו מצטרף לזימון. ומספקא ליה באכל חצי שיעור היתר וחצי שיעור איסור, אי מצטרף. ואף דחצי שיעור אסור מן התורה, מכל מקום מספקא ליה בכגון שנשבע לאכול חצי זית, דחלה עליו השבועה, ואינו רוצה לאכול יותר, דהשתא האיסור משלים לשיעור אכילה, מהו.

זימון על אבילת חצי כזית

הנה פשוט, דאוכל חצי שיעור איסור וחצי שיעור היתר אינו מצטרף. דממה נפשך, אי צריך לצירוף החצי שיעור הזה אם כן הוי אכילת איסור. מה תאמר, דל חצי שיעור איסור מהכא, אם כן ליכא רק חצי זית היתר, וחצי זית אין מזמנין, כמבואר להדיא בשו"ע (שם ס"ד) [והאחרונים כבר תמהו, מאי קא משמע לן השו"ע בזה]. [ועיין חתם סופר (או"ח סי' מ"ט), דכל ששבע אפילו בפחות מכזית, קיימין ביה 'ושבעת' (דברים ח י), וחייב בברכת המזון מן התורה. ועיין כתב סופר (או"ח סי' ל"א). ועיין ביאור הגר"א (או"ח סי' קנ"ז סק"ב), דאפילו אכל פחות מכזית ירק, מצטרף לזימון. ועיין הגהות רש"ש (ברכות דף מ"ה ע"א ודף מ"ז ע"א), ולפי זה היה יכול להצטרף בחצי זית היתר לבד, ע"ש. אמנם אנן קיימא לן דבעי כזית].

שבועה על אכילת חצי שיעור איסור

אלא דכבוד מעלתו הקשה, בנשבע לאכול חצי שיעור, דחל השבועה עלה. וכוונתו לפי מה שכתבו תוספות (שבועות כ"ג ע"ב ד"ה דמוקי), דחצי שיעור דלא הוי אלא איסור בעלמא, לא חשוב מושבע ועומד, וחל עליה שבועה. ומיהו בסופו נראה דלא סבירא ליה כן. וכן דעת הרשב"א (בתשובה ח"א סי' תרט"ז), דאין שבועה חלה אחצי

שיעור דאורייתא. אמנם דעת הרמב"ם (שבועות פ"ה ה"ח), דשבועה חלה על חצי שיעור, והכי פסק הבית יוסף (שו"ע יו"ד סי' רל"ח ס"ד). ולפי זה שפיר שאל כבוד מעלתו.

אולם הגס שקילר בלשונו, נראה כוונתו לפי מה שהעלו הנודע ביהודה (תניינא או"ח סי' נ"ג), והגאון ר' עקיבא אייגר (בשו"ת סוס"י קנ"ד), ועוד עיין שאגת אריה (סי' פ"ח) וגל"ח (פסחים דף מ"ד ע"ח) ואבני מילואים (סי' י"ד), דהיכי דלא חזי לאינטרופי, אמרינן חצי שיעור מותר מן התורה, עיין משנה הלכות (ח"ג סי' קנ"ט). ולפי זה, הנשבע לאכול חצי שיעור, דחלה עליו שבועה, וכיון דאינו רוצה לאכול יותר, אם כן הוה ליה חצי שיעור מותר מן התורה לדעתו, ומספקא ליה אי מצטרף לכזית, כן נראה לפענ"ד כוונתו. ואי משום הא, באמת לא ידענא מה דמספקא ליה, כיון דסבירא ליה, דכהאי גוונא חצי שיעור מותר מן התורה, אם כן למה יהא ספק לענין זימון.

ומיהו לעיקר ספיקתו, לפענ"ד נשתבש בזה. חדא, דהרי הא מילתא מחלוקת הראשונים הוא, בנשבע לאכול חצי שיעור, דחלה השבועה כדת מה לעשות. דהנה הש"ך (יו"ד סי' רל"ט ס"ק כ') הקשה על המחבר, דבסימן רל"ח (ס"ד) כתב דשבועה חלה אחצי שיעור, ובסימן רל"ט (ס"ו) כתב דשבועה אינה חלה אמצוה דרבנן. וכיון דחלה אחצי שיעור שהוא דאורייתא, כל שכן דחלה אמצוה דרבנן. ותירץ בתרי אנפי. או יאמר, דמה שכתב דאין השבועה חלה אדרבנן, היינו לענין שלא יעבור עליה, אלא יש להתירה. וכן בסימן רל"ח, רצה לומר חייב על השבועה, לענין שצריך התרה. והשנית, לפי מה שכתב בתשובת מהר"ל בן חביב (סי' ק"ג דף נ"ג טור ג' ד"ה ואף) לדעת הר"ן (שו"ת סי' ע"ג), דדבר דרבנן חמור טפי מחצי שיעור שאסור מן התורה, דאיכא לאו ד'לא תסור' (דברים יז יא), ועוד דהעמידו דבריהם כשל תורה. ולענין דינא כתב בתשובת הרב בן חביב, וכן כתב המבי"ט (ח"א סי' נ"א) ומהרש"ל (בהגהותיו לטור סי' רל"ט), והב"ח (עמ' תקע"ה דיבור ראשון) והעטרת זהב (לבוש יו"ד סי' רל"ט ס"ו), וכן משמע בתשובת הר"ן (שם), דאפילו נשבע בכולל דבריס המותרים עם דבריס האסוריס, לא יעבור, אלא יתיר שבועתו, ואפילו נשבע לבטל מצוה דרבנן, כופין אותו לשאול על נדרו, ע"ש.

והמשנה למלך (מלוה פ"ד ה"ב ד"ה עוד כתב הרשב"א) כתב, מחלוקת הפוסקים מקנה אל הקנה, דלדעת מהרלב"ח הנ"ל (שם), ביאר שיטת הר"ן (שם), דלא חלה כלל שבועה אדרבנן, ודעת הרשב"א (שו"ת סי' תתקל"ח) ותוספות הרא"ש (שבועות שם), דחלה שבועה, ואם לא התיר שבועתו, יבטל איסור דרבנן בקום ועשה. והמשנה למלך תמה עליו, דודאי הר"ן מודה דשבועה חלה אדרבנן, דלא גרע מחצי שיעור, דחלה עליו אף דהוי איסור דאורייתא. ולא נחלקו אלא באם לא התיר שבועתו כדת מה לעשות, דדעת הר"ן דמוטב שיעבור על שבועתו בשב ואל תעשה, ויהא חייב על שבועת ביטוי, ממה שיעבור על דברי סופרים בקום ועשה, ועל זה מודים ליה הרשב"א והרא"ש, ויש חולקין בזה, ע"ש באריכות.

הנה מבואר, דלכולי עלמא הנשבע אחצי שיעור איננו היתר. ולא נחלקו, אלא אי מוטב שיעבור אשבועת ביטוי בשב ואל תעשה, או שיעבור אאיסור דרבנן. אבל בדאורייתא, לכאורה כולא עלמא סבירא להו, דלא יעבור ולא יאכל, אלא יתיר נדרו או שבועתו. ואי נימא דכיון דנשבע אחצי שיעור, לא הוי איסור מן התורה, כיון דאסור לו לאכול יותר ולא חזי לאינטרופי. אם כן מאי מיבעיא ליה כדת מה לעשות, ודאי שיאכל ולא יעבור אשבועת ביטוי. גם לפי דעת הפוסקים דשבועה לא חלה אחצי שיעור כלל, ולמה לא יצטרף לזימון, כיון דלאחר שנשבע אחצי שיעור מותר מן התורה, אם כן שוב לא נשאר רק חצי שיעור באיסור דרבנן, ומותר אפילו לכתחלה, ועל כל פנים חלה לכולי עלמא השבועה בחצי שיעור דרבנן.

אבל מה שנראה ברור, דהפירוש דחצי שיעור מותר מן התורה, להני פוסקים דסבירא להו כיון דליכא לאינטרופי, היינו בדליכא במציאות. כגון חמץ במוצאי פסח, דלאחר שיאכל חצי זית זה, לא יהיה עוד חמץ במציאות בעולם שיוכל להצטרף. וכן האוכל חצי זית בלאת יום הכיפורים, ואפילו בגזיר בסוף יום שלשים, השותה חצי רביעית יין, ואף דבידו לגזור בגזיר, מכל מקום כמו שהוא, אין עוד האיסור בעולם אלא שצריך לעשות איסור חדש. כהאי גוונא אמרינן דליתא לאיסור בעולם, וחצי שיעור מותר מן התורה. אבל בנשבע לאכול חצי שיעור איסור, הרי ודאי דאיכא חצי שיעור איסור אחר, כהאי גוונא חצי שיעור אסור מן התורה לכולי עלמא. ואפילו אי נימא, דכל שיש לפניו שבועה ואיסור חצי שיעור, מוטב שיעבור ויאכל איסור דחצי שיעור, ואל יעבור על איסור שבועה, מכל מקום פשוט דהאי חצי

מחלוקת הפוסקים אם חלה שבועה על חצי שיעור

ביאור דברי הפוסקים שבשאין ראוי להצטרף מותר חצי שיעור

שיעור איסור הוא, ואיסורא הוא דקאכל לקיים שבועתו. ולענין ברכת הזימון, אין מצרפין אותו, כאוכל שאר איסוריס, כן נראה לפענ"ד ברור.

אלו דברי הטרוד אשר הספקתי להשיב בין הפרקים מחמת הטרדות, ובפרט כי גם האי גברא טרוד בטרדות הגוף והנפש לפני הימים הנוראים הממשמשים ובאים, ויהי רצון שיכתב ויחתם לחיים טובים ארוכים ושלום חיי נחת בספרן של צדיקים, ויזכה ללמוד תורה לשמה ולזכות הרבים, כאות נפשו ונפש ידידו המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קכו

ברכת האורח לבעל הבית בברכת המזון

בדבר המכתב שכתב מעכ"ת שהוא שליח של הרבה מתלמידי ישיבת פונוביז' המעטירה, שבקשו לשלוח השאלות אלי

בעניין ברכת אורח, א. מה שראינו הרבה שאין מברכין ברכה זו לבעל הבית, האם יש לזה איזה לימוד זכות, או שהם טועים. ב. אם אשה וקטן נמי מברכין. ג. מה שכתב הרמב"ם (ברכות פ"ב ה"ז) וז"ל, ויש לו רשות להוסיף בברכת בעל הבית ולהאריך בה, עכ"ל. ורואה לדעת אם כך הוא ההנהגה למעשה, שלא שמענו עושים כן. ד. אם בחורי ישיבה מברכין ברכת אורח. ה. דבחיי אדם (נשמ"א כלל מ"ו סי"א סק"א) נראה, שרק אם בעל הבית יושב בסעודה זו, אזי יש ברכת אורח.

מקור ברכת האורח

וראשונה הנני להוסיף, דקושיה זו האריך בה בסידור יעב"ץ (ברכת המזון בברכת עובד), שהיא בתימה על האשכנזים, שהקלנו בו והשלכנוהו אחר גוונו, ע"ש. ואם כן יותר קשה שכבר ראו דברי היעב"ץ ואכתי לא שינו הדבר. והנה בעצם ברכת אורח מבואר בגמרא (ברכות מ"ו ע"א), אמנם מקור הברכה הוא מתוספתא הובא ברוקח (ברכות, הקדמה לסי' כ') וז"ל, מה שנהגו לברך לבעל הבית בברכת המזון, מפקינן בתוספתא, מדכתיב (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת את ד' אלקיך', 'את' לרבות בעל הבית, כדדרשינן 'את ה' אלקיך תירא' לרבות תלמיד חכם, עכ"ל. ולפי זה ברכה זו דאורייתא היא דדרש לה מקרא, וכמו לרבות תלמיד חכם דאורייתא, כן ברכה זו. ולפי זה גדל הפלא, אמאי מזלזלין בה כמ"ש.

וראיתי בגליוני הש"ס (ברכות שם ד"ה ואורח מברך) שהביא דברי התוספתא, וכתב דלפי זה, מאן דלא דרש אתין בעלמא, יחלוק אסברא דכאן דאורח מברך. ושוב פלפל ודחה לעצמו, דכהאי גוונא גם שמעון העמסוני מודה דדרשינן 'את', דברכה מצינו בכוליה תנ"ך ברכות לבני אדם. ולפי זה הדרא מילתא לדוכתא. גם בלאו הכי, הרי ראינו בש"ס (שם) שמביא הברכה, והרמב"ם פסקה (ברכות פ"ב ה"ז), ובטור (סי' ר"א) ושלחן ערוך (שם ס"א), ובאחרונים פסקו כן. ועיין דרכי החיים (ערך אורחים א"ו), אם שני בתים אוכלין בבית אחד ואחד יש לו אורח, דבעל הבית שיש לו האורח יכול לברך, אבל בעל הבית השני שאין לו אורח, אינו יכול לברך בעצמו בלא נטילת רשות וכו', ע"ש. על כל פנים לכולי עלמא, ברכה זו מיובית והדרא תמיה למקומה.

נוסח ברכת האורח

איברא לענ"ד הענין תמיה לא מזינא, דבאמת ברכה זו נדפסה בסידורים ונאמרת אצל רוב העולם, אלא שנוסח ברכת המזון נשתנה קצת במשך הזמן. דבזמן הגמרא היו מברכין שלש ברכות דאורייתא והרביעית דרבנן, וסיימו ב'ואל יחסרנו' ותו לא מידי, ולכן תקנו חז"ל להאורח האוכל, ברכה לבעל הבית כמבואר בגמרא. ומיהו לא תקנו נוסח מדויק עד שלא נוכל לשנותו, אלא אפשר לשנות הנוסח, וכמו שכתב הכסף משנה ברמב"ם הנ"ל. האמנם אבותינו ורבותינו במשך הזמן הוסיפו ברכות ותפילות, והם שמונה הרחמן, ואחד מהן, הרחמן הוא ישלח לנו ברכה מרובה בבית הזה ועל שלחן זה שאכלנו עליו. והנה זה כבר ברכה לבעל הבית ושולחנו. ושוב הוסיפו ברכה, הרחמן הוא יברך את בעל הבית הזה ואת בעלת הבית הזה. אלא שכיון שעל פי הרוב, הבן או הבת הם סמוכין על שלחן אביהם, לכן הוסיפו שאם יש לו אב ואם, אומר יברך את אבי מורי בעל הבית הזה ואת אמי מורתי בעלת הבית הזה, שהם בעלי הבית והוא סמוך על שלחנם. ואם אם ושלום אין לו אב ואם וסמוך על שלחן אחריס, אומר אתם, יברך את בעל הבית הזה. ואומר, אותם ואת ביתם ואת זרעם ואת כל אשר להם אותנו ואת כל אשר לנו כמו שנתברכו אבותינו אברהם יצחק ויעקב בכל מכל כל כן יברך אותנו כלנו יחד בברכה שלמה ונאמר אמן. הנה שאומרים ברכה זו אלא שכללו בה יותר, ואמר שלא להגביל, אלא להוסיף על הברכה שתקנו, כמו שנתברכו אבותינו בכל מכל כל כן יברך אותנו, וכולל את כולם בברכה, וכיון דאין קפידה בהוספה הוסיפו. ובזה מיושבת נמי קושית הדרכי החיים (שם), ששינו וקיצרו בברכה, דאדרבה כנראה שהוסיפו שזה הכל בהמשך ונכלל בברכה, כן נראה לפענ"ד.

ובזה מיושב מה שתמה היעב"ץ בסידורו (בברכת עובד שם), כשהביא נוסח הברכה בגמרא ופירש כל תיבה ותיבה. וסייס, הרי מבואר הנוסח כל צרכו שאין בו מלה לבטלה ולא לחנם יסדוהו רבותינו ז"ל (ברכות דף מ"ו ע"א), התמיהא עלינו האשכנזים שהקלנו בו והשלכנוהו אחרי גוונו וכן לא יעשה. הנה שהיעב"ץ כבר הרגיש בקושייתכם ובדיוק שלכם, ובאמת סייס בלשון, שבני אשכנז מקילים והשליכו אחרי גווס ברכה זו. אבל לפי מה שכתבנו, אדרבה חס ושלום לא הקילו ולא השליכו ברכה, אלא הוסיפו. דבמקום להגביל ברכה לנכסיו, קרקעות ומטלטלין ועוד הגבלות, אנחנו מתפללים שיתברך בברכות שנתברכו אבותינו בכל מכל כל, ואין כאן שום הגבלה, אלא שבהוספת הברכה מתפלל גם וכולל את עצמו עם המסובים. ונמצא לפענ"ד הכל מיושב מה שלא נהגו בני אשכנז לומר בנוסחת הגמרא דוקא.

ברכה לבעל הבית ולשאר המסובים

ואולי יש להוסיף, דהא דאורח מברך לבעל הבית שיצליחו נכסיו, הוא בשביל שההנהו מנכסיו. והנה יושבים שם עוד כמה מבני ישראל שלא ארחוהו ואינו חייב לברכם, וזה כעין גדר של כהנים מברכין את ישראל ומקבלים שכר תרומות ומעשרות, והכא נמי המארח אורח לשלחנו מברכהו. ומיהו פשוט דהכהנים כשמברכין, כוללים כל ישראל אפילו לא נהנו מהם לעולם, ואדרבה אסור לו לחשוב שרק לזה מברך שהנהו. ויש לומר דהכא נמי ראו אבותינו שתקנו חז"ל ברכה להמארח, באו והוסיפו שיברך כל המסובין, וזה שאומרים, הרחמן הוא יברך וכו' בעל הבית הזה ואת כל המסובין כאן אותנו ואת כל אשר לנו, שכולל בברכתו גם את עצמו וגם את אחרים להשפיע בשעת ברכה על כולם. אלא שעל בעל הבית חייב לברך, והוא בטובו מוסיף גם לאחרים, והבעל הבית שמח שעל ידיו נתברכו כולם, ומגלגלים זכות על ידי זכאי, אכי"ר.

סימן קכז

ברכה על קליפות תפוזים וכדומה

ה' בשבת פ' מטות ה' תשל"ו בנ"י יצו"א

מע"כ הב' המופלא בנש"ק וכו' **יהושע זאבערמאן** בן הרה"ג מוה"ר ח"י שליט"א בישיבת שערי יושר בנ"י

אחדשה"ט. יסלח לי אם לא תיארתיו כראוי, כי בבלתי מכירי כתיבנא, ויהא שמיה מברך. ובדבר שאלתו, איזה ברכה מברכים על קליפת מראנצין [תפוז, ארענזשא בלע"ז], ששאל להרבה לומדי תורה, ולא נהירין שבילי הלכה זו.

שיטות הראשונים בברכת הקליפות

והנראה לפענ"ד, דהנה גרסינן בגמרא (ברכות דף ל"ו ע"ב), ותנן גבי ערלה, קליפי רמון והנץ שלו קליפי אגוזים והגרעינין, חייבין בערלה. וכתבו התוספות (שם ד"ה קליפי), דפרי נינהו, מכאן שיש לברך על הגרעינין של גודגדניות וגרעיני אפרסקין ושל תפוחים וכל מיני גרעינין של פירות בורא פרי העץ. ויש לדייק דפתחו בשתים, קליפי אגוזים והגרעינין, וסיימו באחד, דהגרעינין מברכין עליהן בורא פרי העץ. ולא ביארו כלום בקליפה, איזה ברכה מברכין. ונחלקו בפירושם הט"ז והמגן אברהם, דהט"ז (סי' ר"ד ס"ק ט"ו) כתב, דכיון דהשמיטו הקליפה, ולא כתבו דעל הקליפות נמי מברך בורא פרי העץ, על כרחך דסבירא להו, דקליפי אגוזים חייבים בערלה, אף על גב דלא הוי פירי. והמגן אברהם (סי' ר"ב ס"ק י"ז) סבירא ליה, דעל הקליפה נמי מברך בורא פרי העץ, והתוספות כתבו גרעינים, והוא הדין לקליפין, דטעם אחד להו. ועיין מחצית השקל (שם). ובעולת תמיד (סי' ר"ג סק"ג) כתב, דעל הקליפין מברכין שהכל, והמגן אברהם חלק עליו. אבל האליה רבה (סי' ר"ג אות ב'), החזיק בדברי העולת תמיד וכתב לברך עליו שהכל, דדמי לאגוז רך דלא נטעי להו אדעתא לאוכלן כשהן רכים, הכא נמי קליפת פאמעראנץ, לא נטעי להו אדעתא לאוכלן בריקות, אלא על הרוב משליכין אותו אחר שמריחין בו, כיון שאינו ראוי לאכול בלי ריקות, גם עינינו רואין שאי אפשר לאוכלן חיין כלל, דלא כדברי מגן אברהם, ע"ש.

והנה במה שכתב, דלא נטעי להו אדעתא לאוכלן בריקות, לא קשיא ליה להמגן אברהם. דהוא סבירא ליה דהקליפה הוה ליה דין הפרי. וכיון דכל הפרי נטעי לה לאוכלה אם כן גם הקליפה בכלל, כמו בגרעינין דהוה להו עצם הפרי, וכיון דעל הפרי מברך בורא פרי העץ, אם כן הקליפה הוא כמו הפרי עצמה. ומה שכתב, דעל הרוב משליכין אותו, הכא נמי בגרעיני פירי על פי הרוב אין אוכלין, ופשוט דעל פי רוב אין אוכלין גרעיני תפוחים ואפרסקין ושאר מיני גרעיני פירות, ומכל מקום מברכין עלייהו בורא פרי העץ, דהוה להו פירי עצמה, והכא נמי לענין קליפת הפירי, לפי דעת המגן אברהם. וממילא יש ליישב נמי קושיתו השניה, דגם עינינו רואין שאי אפשר לאוכלן חיין כלל. דיש לומר להמגן אברהם, דכיון דפירי הוא אפילו אי אפשר לאוכלן אלא על ידי דבש,

הוה להו בורא פרי העץ, דכן הוא דרך אכילתן לעולם אם רוצה לאכלן, והוה להו כאגוז שנטעו להו אדעתא דהכי.

ועיין תוספות (ברכות דף ל"ו ע"א ד"ה לא נטעי), ודו"ק.

והנה בשו"ת הרשב"א (סי' תכ"ח) תמה, מאי שנא שקדים מתוקין, שאין מברכין עליהן בקטנן אלא שהכל דלא נטעו להו אדעתא דהכי, מבוסר דמשיגרע מברכין עליהן בורא פרי העץ, ושאר האילנות משיוציאו. ותירץ, דשאר אילנות והבוסר, מגוף הפרי שנוטעין אותו מחממו, הוא אוכל. אבל שקדים המתוקים בקוטנם, אינו נהנה מגוף הפרי אלא מקליפתו החמוצה, דאינו עיקר הפרי, ואין נוטעין השקד אדעתא דקליפת השקדים אלא אדעתא דגרעיניהם, והוה ליה בקורא, ע"ש. מבואר דבוסר וכיוצא בו, כל שהוא מגוף הפרי, מברכין עליו ברכת הפרי וכל שאינו מגוף הפרי, אין מברכין עליו ברכת הפרי. ואם כן לכאורה הא בהא תליא, אי קליפה הוה ליה מגוף הפרי או לא, והמגן אברהם סבירא ליה, דהקליפה נמי מגוף הפרי הוא, והט"ז סבירא ליה דלא הוה גוף הפרי אלא שומר לפרי. ועיין שלחן ערוך יורה דעה (סי' רל"ד ס"ג), ובבאר היטב (שם), ובט"ז (או"ח סי' ר"ד סק"ד) לענין ערבי"ז שוטין, ובאבן העוזר (סי' ר"ד ס"א) תמה עליו מתשובת הרשב"א הנ"ל, ובשלטי גיבורים (סי' ר"ד), דחה דבריו.

דין ערלה בקליפות ובגרעינים

ומה שנראה לפענ"ד, דהרא"ש (ברכות פ"ו סי' ד') כתב וז"ל, תניא קליפי רמון והנץ שלו או קליפי אגוזים [והנץ שלו] והגרעינין, חייבין בערלה, משום דהוו שומר, ודרשינן 'את פריו' (ויקרא יט כג), לרבות את הטפל לפריו. אבל גרעינין, מדחייבין בערלה אלמא פירי נינהו, מכאן יש ללמוד על כל גרעיני פירות דמברכין עליהן בורא פרי העץ, ובלבד שלא יהיו מריס שיהא נהנה מהן, עכ"ל. ולכאורה דברי הרא"ש צריכים ביאור, דפתח בתרתי וסיים בחדא, התחיל קליפי רמון וקליפי אגוזים וגרעינין, חייבין בערלה. וסיים בחדא, דגרעינין מברכין עליהם בורא פרי העץ. עוד יש לדייק, דפתח ונתן טעם דחייבין בערלה, משום דהוו שומר לפרי, וסיים בגרעינין, מדחייבין בערלה אלמא פירי נינהו ולא שומר לפירי, ומאחר דכלליהו יחד למה פלגינהו.

ואשר נראה בזה ברור, דדעת רבינו הגדול הרא"ש ז"ל לחלק בין קליפות לגרעינין, דקליפי לא הוי אלא שומר לפירי, וגרעינין הוי פרי עצמה. וכולהו חייבין בערלה, אלא דהחילוק ביניהו דשומר לפרי שחייב בערלה, אינו מדין פרי עצמה אלא מדין שומר הפרי, וליף לה מרבוי ד'את' הטפל לפרי. אבל הגרעינים שחייבים בערלה, אינו מדין שומר ומרבוי ד'את' הטפל, אלא שהם הפרי עצמה. ומסברא יליפינן לה לגרעינים שחייבים בערלה, דכמו דכל הפרי חייבת הכא נמי הגרעינים, דפשוט הוא דגרעינים לא הוי שומר לפרי. ומה שחשב הרא"ש ז"ל הגרעינים בהדי קליפות שחייבים בערלה, ומשמע דתרוייהו מדרשה ד'את' הטפל חייבינן להו, זה אינו, אלא לגדדין קתני, קליפי רמון או קליפי אגוזים חייבים בערלה, מריבוי ד'את' הטפל לפרי, וגרעינין חייבין משום דהוה להו פרי עצמה, ולא כלליהו יחד אלא להודיע דכולהו חייבין בערלה, אבל כל אחד מטעם אחר.

ובזה יתיישב לשון הרא"ש, אבל גרעינין מדחייבין בערלה אלמא פירי נינהו. דלכאורה צריך ביאור, שהרי כבר כתב משום דהוה שומר, ודרשינן 'את פריו' לרבות את הטפל, והאיך סותר מיניה וביה וכתב אבל גרעינין מדחייבין בערלה אלמא פירי נינהו. וגם הלימוד הוא מהיפוך להיפוך, דבריש מדייק מקרא לחייבם בערלה, ובסיפא מדייק מדמחייבי בערלה אלמא פירי נינהו, אם כן החיוב ערלה פשיטא ליה, ואי מדרשא ד'את' הטפל לפירי, אם כן גם הקליפה כן הוא. אמנם לפענ"ד, פשוט דהכוונה, דהקליפות שחייבין בערלה יש להם ריבוי מיוחד מקרא ד'את פריו', אבל גרעינין דלא מתרבי מ'את' הטפל לפרי, דגרעינים לא הוה טפל ולא שומר, אם כן אמאי חייבין בערלה. ומינה דייק, דכיון דמצינו על כל פנים במשנה, דהגרעינין חייבים בערלה כמו הקליפה, על כרחך משום דפרי הם, דאי אפשר לומר דהם שומר לפרי, וכיון דעל כרחך מדין פרי הוא דחייבין בערלה, אם כן הכא נמי דמברכין עליהם בורא פרי העץ, כיון דדין פרי להם.

אבל אם כן שמעינן מינה נמי, דהקליפות לא סבירא ליה לברך בורא פרי העץ, כיון דלא הוי מן הפרי, אלא חייבת בערלה מדין שומר. והיוצא לענינו, דלהרא"ש אין הברכה תלויה במה שמחויב בערלה מדין שומר, אלא תלוי במה שנתחייב בערלה מדין פרי. ולכן הקליפות שנתחייבו בערלה שלא מדין פרי, אין מברכין עליהן העץ, אבל הגרעינין שנתחייבו בערלה מדין פרי, מברכין עליהן בורא פרי העץ. ואם כן, לא נתחדש לן מדין ערלה חידוש

דין לענין ברכה דכל שנתחייב בערלה חייב בברכה כמו הפרי, אלא נתחדש לן מדין ערלה בגרעינים, דכיון דהגרעינים נתחייבו בערלה על כרחך מדין פרי נתחייבו, וממילא נתחדש לן בגרעינין דין חדש שיש להם דין פרי, וזהו הטעם שחייבין בערלה ובברכת בורא פרי העץ, ודו"ק היטב כי זה ברור בס"ד.

גם בקיצור פסקי הרא"ש (ברכות דף פ"ו אות ד') כתב, קליפי רימונים והנץ שלהם, קליפי אגוזים והנץ שלהם והגרעינין של כל פרי, חייבים בערלה, על כל גרעיני פירות אומר, בורא פרי העץ. והנה שייר הקליפות לענין ברכה, וכנ"ל. והגם שכתב המגן אברהם (סי' ר"ב ס"ק י"ז) על התוספות (ברכות שם ד"ה קליפי) שכתבו הגרעינין, דהוא הדין הקליפות. אבל פשוט דאי אפשר לומר בכל הראשונים, שכולם השמיטו דין קליפות ולא השמיעונו רק גרעינין, ובפרט דהקליפה לא הוה כל שכן מגרעינין. שוב דקדקתי במעדני יום טוב על הרא"ש ז"ל (שם אות ז'), וכתב דגרעינין דלא הוי משום שומר, ואפילו הכי חייבינוהו בערלה, על כרחך משום דהוה להו פירי, ושכן כתב הטור (סי' ר"ב), וכן מוכרח מהרשב"א בחידושיו (ברכות דף ל"ו ע"ב), ע"ש. והגרעינין מסברא איתרבאי, ולא מדרשה ד'את' הטפל לפירי. ואם כן לכאורה נראה נמי דעת התוספות כדעת הרא"ש, וזה לפענ"ד ברור בס"ד.

וראיתי בשלטי גבורים (סי' ר"ב אות ז'), שכבר תמה על ראיית המגן אברהם, שפירש דמה שכתבו התוספות, הגרעינין הוא הדין לקליפה. דהתוספות לא קאי רק לענין גרעינין שהם מגוף הפרי, וראיה מהרשב"א בחידושיו (שם), שדחה לדברי התוספות מהאי טעמא, דאף הגרעינים נתרבו מ'את' הטפל לפריו, וזה לא שייך רק לגבי ערלה ולא לברכה, ע"ש. מבואר דלמאן דדרים מ'את', לא מתרבי לברכה אלא לערלה, ורק מה שהוא מגוף הפרי. אלא שראיתי שהביא שם לדברי הרא"ש (ערלה פ"א מ"ח) שהביא, דלכך גרעינין חייבים בערלה, משום דכתיב 'את' הטפל לפריו חייבים בערלה, ומברך בורא פרי העץ. ואם כן ממילא הוא הדין בקליפין דמרבינן להו גם כן מ'את', נמי מברכין בורא פרי העץ, ע"ש. ומכל מקום נראה דאפילו אם יש כאן סתירה בדבריו, ההלכה כמו שכתב כאן בברכות, דלענין הלכה קיימא לן דדוכתיה עיקר, וכיון דכאן מיירי לענין ברכת הפירות אם כן כאן דוכתיה הוא, והכי קיימא לן דעל הגרעינין בורא פרי העץ ולא על הקליפות, וזה לפענ"ד ברור אלא שאין הזמן גרמא להאריך יותר.

ההלכה בדין קליפות פירות

אמנם כי כן, אכתי יש לעיין בברכת קליפי הפרי מאי מברך. והנה נראין דברי האליה רבה (שם), דמברך שהכל, כיון דהקליפה לא הוי אלא שומר לפרי, ואינו ראוי לאכלה בפני עצמה אלא על ידי דבש, ולא נטעי לה לשם זה, ובפרט במדינות אלו וכהיום הזה. אם כן אינה קובעת ברכה לעצמה אלא ברכתה שהכל. גם הפרי מגדים (א"א ס"ק י"ז) פסק לברך שהכל. וקצת עוד ראיה דבמשנה (ערלה שם) תנן, קליפי רמון ואגוז. והני ודאי אין ראוי לאכלם ואין דרך לאכלם כלל, גם סיים הרא"ש (שם), והוא שנהנה אפילו מהגרעינין, ועיין תוספות (שם דף ע"א ד"ה לא). ואם כן כיון דקליפי רמונים אין דרך לאכלם כך כלל, אין זה בכלל פירי, ואין מברך עליו בורא פרי העץ, וכמו שכתבו האליה רבה והפרי מגדים דמברך שהכל.

קליפות שלא נרקחו

ומיהו כל זה כתבנו, לקליפת מארנגען [תפוזים] מרוקחים בדבש. אבל בקליפות חיים, לפענ"ד לכולי עלמא אינו מברך בורא פרי העץ, שהרי אינו ראוי לאכילה כמו שהוא כלל, והוה ליה כקורא, ועץ בעלמא הוא. וכמו שכתב גם האליה רבה (שם) להדיא וז"ל, כיון שאינו ראוי לאכול כלל בלי רוקם, גם עיינו רואות שאי אפשר לאוכלן חיין כלל, דלא כדברי מגן אברהם, אלא כותשין אותן אחר שנתייבשו ומערבין אותן בבשמים, הלכך על ידי ריקום נראה לי לברך עליהם שהכל, עכ"ל ע"ש. ועל חיים לא כתב לברך כלל, ופשוט דכל שאינו ראוי לאכול, לאו בר ברוכי הוא, וכמו שכתבו התוספות (דף ל"ו ע"א ד"ה כיון), ע"ש. לכן לפענ"ד, אם מי שהוא אוכל קליפת מארנגן [תפוז] חי, אם כשבירך על הפרי אוכל גם הקליפה, הנה בטל הקליפה להפרי. ואם אוכלו בפני עצמו, אין לברך עליו כלל, דלא תיקנו ברכה לעץ בעלמא ובטלה דעתו אצל כל אדם. ואם מי שהוא נהנה ממנו, יברך שהכל על דבר אחר, ויאכל הקליפה על סמך הנ"ל, כן נראה לפענ"ד.

בברכת התורה ללומדיה בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קכח

הגדרות עיקר וטפל לענין ברכה

א. פת ומליח. ב. תבשיל המעורב בחמשת מיני דגן. ג. שיעור הקמח המעורב לענין חיוב ברכה. ד. טפל הנותן טעם בעיקר. ה. האוכל את הטפל קודם לעיקר. ו. טפל שהוא חביב יותר מהעיקר. ז. המברך על יין בורא פרי העץ האם מוציא בזה שאר משקין. ח. דין עיקר וטפל במשקין ואוכלין.

י"ט טבת התשל"ז בנ"י יצו"א

מע"כ האי צורב עוסק בחוקי חורב וו"ח נו"נ ברקאי כש"ת **אהרן הכהן פערל** וכל הנלוים אליו, תלמידי ישיבת חתן סופר תו"א.

שלום וברכה.

בדבר שאלתו בשם כל החבריא, לברר לכם איזה כללים בדין עיקר וטפל, ולהניח בהלכה זו יסודות מוקנות לכל מקרה אפשרי באכילת שני מאכלים, הן שנתבשלו בתערובת, והן שנתבשלו כל אחד לעצמו אלא שנאכלים ביחד, מה הם הגורמים להיות עיקר וטפל או שניהם עיקרים, והמסתעף לזה.

תשובה. הלכה זו מהלכות העוממות היא, והרבה קרקוריס קרקרו בה, וכמעט אי אפשר להעלות בה דבר ברור, ומיהו פטור בלי כלום אי אפשר.

א. באיזה אופן נעשה הפת טפל למליח

פת טפילה בפירות גינוסר

תנינן במסכת ברכות (דף מ"ד ע"א), הביאו לפניו מליח תחילה ופת עמו, מברך על המליח ופוטר את הפת, שהפת טפילה לו. זה הכלל, כל שהוא עיקר ועמו טפלה, מברך על העיקר ופוטר את הטפלה. ובגמרא פריך, ומי איכא מידי דהוי מליח עיקר ופת טפילה, אמר רב אחא בריה דרב עוירא אמר רב אשי, באוכלי פירות גינוסר שנו. ופירש רש"י (ד"ה פירות גינוסר), פירות ארץ יש כגרת חשובים מן הפת. ועיין ברכה משולשת (ברכות שם) ובאור זרוע (סעודה סי' קס"א). ונראה מפירוש רש"י, דסבירא ליה דפירות גינוסר דוקא שנו, דהם עצמן חשובים יותר מן הפת.

ובתלמידי רבינו יונה (ברכות שם ד"ה באוכלי) כתבו, דהאי מליח, הוא שאכלו הפירות עם מלח, ולא שהאי מליח הוא מאכל אחר נפרד מהפירות שאוכל אחר כך. וכן ראיתי בשיטה להר' אברהם אלשבילי (שיטה מקובצת שם), שפירש באוכלי פירות גינוסר, פירוש משום דפירות גנוסר הם שמנים ומתוקים הרבה, ואינן נאכלין אלא עם מלח הרבה, ולהחליש חריפתו של מלח אוכל הפת, ונמצא שהפת טפלה לפירות, ע"ש. והתוספות פירשו (שם ד"ה באוכלי), שהמליח עיקר, שהוא בא להשיב הלב שנחלש מפני מתיקות הפירות, והפת שלאחריו טפל ואינו בא אלא בשביל המליח. נראה דהם שלשה דברים הבאים זה אחר זה, תחילה הפירות, ואחר כך המליח, ואחר כך הפת. והקשו על זה התוספות ז"ל, כיון דפירות הוי עיקר, לברך על הפירות ולפטור כולהו, ולמה מברכין על המליח. ותירצו, דמיירי שלא אכל הפירות באותו מעמד, אי נמי, בשעה שאכל פירות גינוסר, לא היה שם עדיין מליח ופת, דלא ידע שיחלש לבו מחמת המתיקות. והגל"ח כתב (שם), דאפשר דעת רש"י כתלמידי רבינו יונה או כתוספות, עיי"ש.

נראה מדבריהם, דעיקר מיקרי אפילו אין צריך לו לאכילה ואינו תאב לאכלו, אלא שאוכלו לרפואה שנחלש לבו ובא להשיב הלב וכיוצא בו, ואפילו הכי נקרא המליח עיקר לגבי פת. וגם נראה דעיקר וטפל אינו דוקא על ידי תערובת, אלא הכי נמי כשהם שני מאכלים נפרדים זה מזה. עוד נראה מדבריהם, דאפילו הטפל, כשאכלו לעיקר, נעשה עיקר אפילו לפת הטפל לו. מדהקשו, כיון דפירות הוי עיקר לברך על הפירות ולפטור כולהו. אם כן אילו היה שם המליח בשעת אכילת הפירות, היה נפטר בברכת הפירות וגם הפת. דבאמת המליח הוה ליה טפל לגבי הפירות, וגם הפת הוה ליה טפל לגבי המליח, והיה ברכת הפירות פוטר שלשתן, כלומר הפירות והמליח והפת. ועכשיו שלא היו שם הטפלים, היינו המליח והפת, נעשה המליח שהוא טפל לפירות, עיקר לפת, ומברך על המליח ופוטר את הפת.

ולפי זה פשוט נמי, דאם היה לפניו מליח בשעה שבירך על הפירות, ובירך על הפירות, פטר נמי את המליח, ואם הביאו לו אחר כך פת, מברך על הפת. או שהביאו לפניו מליח לאחר שבירך על הפירות, ולא הביאו לפניו פת, ובירך על המליח ולא בירך על הפת, הכא נמי אם הביאו לפניו פת אחר כך, מברך על הפת דלא פטרו המליח. ואולי תלוי בשני התירוצים של תוספות, דלתירוץ קמא חוזר ומברך, ולתירוץ בתרא דלא ידע שיחלש, יש לומר דאוכל מליח ודאי ידע שיצטרך פת אחריו, דדוקא בפירות לא ידע שיחלש לבו מחמת המתיקות, אבל באוכל מליח יודע שצריך לאכול פת אחריו, ויל"ע.

ובאמת כי לשון המוספות בתירוץ בתרא, צריך עיון דיוקא דרישא לסיפא. שכתבו, אי נמי בשעה שאכל פירות גינוסר, לא היו שם עדיין מליח ופת, דלא היה יודע שיחלש לבו. והנה מדיוקא דרישא, דלא היו שם עדיין מליח ופת, משמע דכל שלא היה לפניו המליח ופת, אינו יכול לפטור אותם בברכתו ואפילו כיון לפוטרם, כיון שלא היו שם, ובעינן שיהיו לפניו בשעת ברכה. אבל מדיוקא דסיפא, שכתבו דלא היה יודע שיחלש לבו, משמע דאלו היה יודע שיחלש לבו כגון שרגיל בכך, ומתכוין לפטור בברכתו גם המליח ופת, אפילו לא היו לפניו, היה פוטר בברכה, דבכוונה תליא מילתא. וכהאי גונא מצינו בפת, שפוטר כל הדברים הבאים בתוך הסעודה, ואפילו אינם לפניו בשעת ברכה. ויש לפרש, דלא היה יודע שיחלש לבו, הוא טעם למה לא היו לפניו, כלומר דכיון דלא היה יודע שיחלש לבו, משתמא לא היו לפניו, וצ"ע.

עיקר וטפל המעורבים

והנה הרמב"ם (ברכות פ"ג ה"ו, ה"ז) כתב וז"ל, כיצד היא הטפלה המעורבת, כגון לפת או כרוב שבשלו, ועירב בו קמח של אחד מחמשת המינים כדי לדבקו, אינו מברך עליו בורא מיני מזונות, שהלפת עיקר והקמח טפל. כיצד היא הטפלה שאינה מעורבת, הרי צריך לאכול דג מליח, ואכל הפת עמו כדי שלא יזיק המלח גרונו ולשונו, הרי זה מברך על המליח ופוטר את הפת, מפני שהפת טפלה לו, וכן כל כיוצא בזה. והנה מדכתב לשון הרי צריך לאכול דג מליח, דייק הב"ח (או"ח סי' רי"ב), דבא להורות, דמדבר דוקא בזמי שצריך לאכול דג מליח מפני איזה דבר, ואינו צריך לאכול לחם, בזו ודאי המליח עיקר והפת טפל. אבל אם אינו צריך לאכול המליח לשום סיבה, כהאי גונא לא הוה הדג מליח עיקר. ומינה הקשה אמה שכתב הטור (או"ח סי' רי"ב שם) וז"ל, ואפילו הפת שהיא חשוב מכל, אם הוא טפל כגון שאוכל דג מליח ואוכל פת עמו שלא יזיקנו בגרונו, מברך על הדג ופוטר הפת כיון שהוא טפל. ותמה עליו, כיון שאוכל דג מליח לשם אוכל סתם, ואוכל פת עמו, כהאי גונא לא הוי פת טפל, דבגמרא אמרו בפירות גינוסר שנו, משמע דוקא כהאי גונא.

גם בדברי חמודות (ברכות פ"ו סי' מ"א אות קכ"ו), כתב באוכלי פירות גינוסר שנו, שדרך לאכול אחר כך מליח לעיקר ופת לטפל. משמע דבלאו הכי לא שייך להיות המליח עיקר. אלא שלשון הטור אינו כן, שכתב כל שהוא עיקר וכו', כגון שאוכל דג מליח ואכל פת עמו. ולשונו זה העתיקו האחרונים ז"ל, ואי לא מסתפינא אמינא, דהא דאסברה הטור באוכל דג, מדברי הרמב"ם (ברכות פ"ג ה"ז) הוא. ואם כן לא דק בלישניה, דהרמב"ם דייק בלשניה לכתוב, שצריך לאכול, והיינו שכבר אכל דבר מתוק, והאריך קצת ופירש כהב"ח.

אכילת פת עם דג מלוח

ומיהו הט"ז (או"ח רי"ב סק"ב), הביא קושיא זו על הטור בשם רש"ל (בהגהותיו על הטור), דבגמרא משמע, דדוקא אם אוכל המליח אחר פירות גינוסר, אז הפת טפל למליח, אבל אי ליכא פירות אלא אוכל דג מליח ופת עמו, הוא עיקר. ולמה כתב הטור, בדג מליח, אפילו בלא פירות תחילה. וכתב הט"ז, דלא קשיא מידי, דבגמרא מיירי שאין לו חשק כלל לאכילת המליח, אלא בשביל אכילת הפירות תחלה. והטור ושו"ע מיירי, שיש לו חשק לאכול דג המלוח, אלא שמתירא שלא יזיקנו בגרונו, על כן אוכל מעט פת עמו, על כרחך הוי פת טפל. ודאי אם אוכל דג מליח שקורין הערינג עם פת, ודאי הפת עיקר, דזה עיקר סעודתו, והערינג אינו אלא לגפת הפת, ע"ש. ולא זכר מדברי הרמב"ם כלל.

ולפענ"ד נראה, דדברי הטור מתפרשים כדברי הרמב"ם. שהרי התחיל, כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר וכו'. ואפילו פת שהוא חשוב מכל, אם הוא טפל כגון שאוכל דג מליח ואוכל פת עמו שלא יזיקנו בגרונו, מברך על הדג ופוטר הפת, כיון שהוא טפל. הנה שהתנה, ואפילו פת וכו' אם הוא טפל, היינו דוקא באופן שהוא טפל, וכגון שאוכל דג מליח, היינו זה אכילתו כבר, ואוכל פת עמו שלא יזיקנו בגרונו. נמצא שהתנה, שאכילת הפת אינו אלא שלא יזיקנו בגרונו, ואינו רוצה באכילת הפת אלא באכילת הדג מליח. והטור לא סיים למה אוכל הדג מליח, ואם אי אפשר להיות טפל אלא לאחר פירות גינוסר, נעמיד גם דברי הטור בהכי. וכיון שהתנה שאכילת הפת אינו לשם אכילה אלא שלא יזיקנו גרונו, אם כן העיקר הוא אכילת הדג. ולפי מה שכתבתי לעיל, דבאמת מליח אחר פירות גינוסר, מעצם האכילה אינו עיקר אלא טפל לפירות, אם כן הטור רצה להשמיענו, היכא דאכילת הדג הוא עיקר לעצמו ולא משום הפירות, וכמו שכתבתי בביאור התוספות לעיל.

ביאור דברי הרמב"ם בהא דפת ומליח

ומה שהוסיף הרמב"ם, כגון שהיה צריך לאכול דג מליח. היה אפשר לומר דהרמב"ם לשיטתו, שכתב (דעות פ"ד ה"ט) לענין בריאות הנפש והגוף וז"ל, יש מאכלות שהם רעים ביותר עד מאד וראוי לאדם שלא לאוכלן לעולם, כגון הדגים הגדולים המלוחים הישנים וכו', הרי אלו לגוף כמו סם המות וכו', ואדם שהוא חכם וכובש את יצרו, ולא ימשך אחר תאותו ולא יאכל מן המזכרים

כלום אלא אם נצרך להם לרפואה, הרי זה גבור, ע"ש. הנה דסבירא ליה להרמב"ם, דאין לאכול דגים מלוחים כלל, אלא אם נצרך להם לרפואה. אם כן שפיר לשיטתו כתב, הרי שצריך לאכול דג מליח, דבא ליתן דוגמא בדבר שלדעתו אסור לאכלו לעולם, ואם כן איך יהיה דג מליח עיקר ופת טפל, ואמר הרי שצריך לאכול דג מליח, ובלא זה אין דרכו לאכול דג מליח בלי פת, שהוא כחרבות צוריס וכסס המות לו, ולכן כתב הרי שצריך לאכול. אבל הטור לא נחית בזה לענין בריאות הגוף, אלא על פי מנהג העולם לאכול דג מליח, ולכן לא כתב 'שהיה צריך', אלא כגון שאוכל דג מליח.

ובמה שכתבנו, יתיישב לנו דיוק אחר מה שלא ראיתי מי שידייק כן. דלמה דייק הרמב"ם לכתוב דג מליח, ולא כתב סתם הרי שצריך לאכול מליח. וכלשון המשנה (שם), הביאו לו מליח. והתם על כרחך לאו דוקא דגים קאמר, וגם בגמרא (שם) לא זכרו מדגים כלל, ומאי שייאטי להרמב"ם לומר דג מליח דוקא. ובהלכות דעות (שם בסמוך הי"ג) כתב, לעולם ישתדל אדם שיהיו מעיו רפין כל ימיו ויהיה קרוב לשלשול מעט, וזה כלל גדול ברפואה וכו'. ובמה ירפה אדם מעיו אם נתאמצו מעט, אם היה בחור, יאכל בבקר בבקר, מלוחים שלוקים מתובלין בשמן זית ובמוריים ובמלח, בלא פת וכו'. הנה לא זכר דג מליח אלא מלוח סתם, ואם כן אפשר מלוחים אחרים. אמנם להנ"ל אתי שפיר, דהני מלוחים אפשר לאכלם בלי פת, אבל מלוח של דג מליח אי אפשר בלי פת, ואינו אוכלו אלא כשצריך לאכלו, ואתי שפיר ודו"ק.

וראיתי להמאירי ז"ל (בית הבחירה ברכות דף מ"ד ע"א) שכתב וז"ל, כוונת המשנה לבאר, שיש דברים שהפת טפלה להם ונפטר הפת בברכתן. והוא שאמרו, הביאו לו מליח, פירוש במליח שדרך האדם לאכלו בלא פת, כגון זיתים מלוחות וכדומיהן. ומתוך שאכו חד למליחתם יותר מדאי, הביאו פת עמהם להעביר אותו טעם המליחות. מברך על המליח ואינו מברך על הפת. כשם שהפת פוטרת כל מיני מאכל מפני שכולם טפלים לו, כך כשהפת טפלה לאיזה דבר, אותו דבר פוטר את הפת, הן שבא הפת אחריו, הן שבא עמו לכוונה זו וכו'. ובגמרא פרשוהו גם כן באוכלי פירות גינוסר, ופרשו בו גדולי הרבנים (רש"י ז"ל שם), שהם חשובים יותר מן הפת ונעשין עיקר סעודה, וגדולי המחברים (הרמב"ם בפירוש המשניות ברכות פ"ו מ"ז) פירשו בהם, שהם אוכלים הפירות בתכלית ממתיקותם, ועושים מאכל מליח על דרך הרפואה לתוך הליחות הנקבצות באצטומכא, ומתוך שאי אפשר לאכול המליח לבדו, אוכלים אותו בלחם, ואין כונתם לאכול הלחם, ונמצא הפת טפלה. והפירוש נאה ומקובל, ומכל מקום כלל הדברים לענין פסק, שכל זמן שהפת טפלה, הן במליח כמו שנזכר כאן, הן במתוק אין מברכין על הפת, עכ"ל ע"ש. הנה שסיים ממש כדברי רבינו הטור, וכנראה דסבירא ליה כן גם בדברי הרמב"ם ז"ל, ולא כב"ח ודברי תמודות ורש"ל הנ"ל.

מאכל שדרך אכילתו בלי פת ואוכל פת בטפל אליו

היוצא לן, דכל דבר שדרך לאכלו בלא פת, אפילו אוכל פת עמו שלא יזיקנו, נעשה הפת טפל לו, ואין נפקא מינה בין שהיה פת על ידי תערובת, או שהיה טפל ומופרד בפני עצמו. ודג מליח לאו דוקא, אלא הוא הדין שאר מלוח, וכמו שכתב המאירי. וכן אמרו בגמרא (ברכות דף מ"ד ע"א) להדיא, לענין לגון וזית, שכשהלגון עיקר פוטר הזית וכיוצא בזה. כדאוקימנא לברייתא, היו לפניו לגון וזית, מברך על הלגון ופוטר את הזית, במה דברים אמורים, כגון שהיה לגון עיקר, אבל אין הלגון עיקר, מברך על זה וחוזר ומברך על זה. ולא בא הרבותא כאן אלא על הפת שנעשה טפל.

ב. תבשיל שמעורב בו מחמשת מיני דגן

תבשיל שמעורב בו מחמשת המינים

ומעתה נדבר מטפל ועיקר על ידי תערובת, ויש בהם מחמשת המינים. כלומר, שבשלו כמה מינים יחד והם מעורבים, ומספקינן על איזה מהן לברך, ואי מברך ברכה אחת על כולם, או צריך לברך על כל אחד ואחד.

גרסינן בגמרא (ברכות דף ל"ו ע"ב), חבין קדרה וכן דייסא, רב יהודה אמר. שהכל נהיה בדברו, רב כהנא אמר בורא מיני מזונות. בדייסא גרידא, כולא עלמא לא פליגי דבורא מיני מזונות, כי פליגי בדייסא כעין חבין קדרה. רב יהודה אמר שהכל, סבר דובשא עיקר. רב כהנא אמר בורא מיני מזונות, סבר דייסא עיקר. אמר רב יוסף, כותיה דרב כהנא מסתברא, דרב ושמואל דאמרי תרוייהו, כל שיש בו מחמשת המינין, מברכין עליו בורא מיני מזונות. וכתבו התוספות (שם ד"ה כל), וכן קלייריט"ש בלע"ז שעושין מקמח ומים או מחלב, מברכין עליהם בורא מיני מזונות. וכן כשנותנים קמח לתוך פולין או לתוך עדשים או כרשים, וכן לתוך שקדים שעושין לחולה, אם עושין אותו כדי שיסעוד הלב, אז צריך בורא מיני מזונות, ואם לדבק בעלמא, אינו צריך לברך בורא מיני מזונות, וטוב להחמיר ולגמעו בתוך הסעודה, ע"כ.

ביאור הדברים, דכל תבשיל שמעורב בו מחמשת המיניס, אף על פי שהיא המועט, ושאר התערובת הם יותר ועיקר המאכל, לעולם מברכין בורא מיני מזונות ופוטר השאר. וכן כתוב בשלחן ערוך (או"ח סי' ר"ח ס"ב), חמשת מיני דגן ששלקן או כתשן ועשה מהן תבשיל, כגון מעשה קדרה וכו', אפילו עירב עמהם דבש הרבה יותר מהם, או מיניס אחריס הרבה יותר מהם, מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף על המחיה. אבל אם לא נתן הדגן בתבשיל אלא לדבקו ולהקפותו, בטל בתבשיל, ע"כ.

קמח שבא לדבק או להקפות

אלא דחל עליו חובת הביאור, החילוק בין נתן הקמח לדבקו ולהקפותו שבטל, ובין נתן הקמח לעיקר התבשיל או לטעמו. דלכאורה מצינו בזה מחלוקת הראשונים ז"ל. גם צריך לדייק בלשון הטור והשלחן ערוך (שם), שכתבו חמשת מיני דגן וכו' ועשה מהם תבשיל כגון מעשה קדרה וכו' אפילו עירב עמהם דבש וכו'. ומדהתחיל בלשון חמשת מיני דגן ועשה מהם תבשיל, היה משמע לכאורה דעיקר התבשיל עשה מחמשת המיניס, ואחר כך עירב עמהם שאר דבריס, ואם כן היכא דעשה תבשיל משאר המיניס והוסיף בו קמח מחמשת המיניס, יש להסתפק אי גם כן מברך בורא מיני מזונות, או דילמא כיון דעיקר התבשיל נעשה משאר המיניס והם הרוב, בטל הקמח. וראיתי להמאירי ז"ל שכתב (בית הבחירה שם דף ל"ו ע"ב) וז"ל, כל תבשיל מאלו המזכריס שהם בדין בורא מיני מזונות, אם עירב בו דבריס אחריס כגון דבש ושמן ותבלין, אף על פי שהכניס בו מהן הרבה, הואיל ויש בו מחמשת המיניס, ושעיקר התבשיל קרוי על שם אותו מין מחמשת המיניס, אף על פי שרובו מדבריס אחריס, הולכיס אחר אותו המין, והוא שאמרו סמידא עיקר, רצו לומר הקמח, ע"כ. והנה התנה שני תנאיס. אחד, שהיה כבר התבשיל מחמשת המיניס, והשניה, שיהא עיקר התבשיל קרוי על שם אותו המין מחמשת המיניס. ומינה, דבמקום שאין נקרא על שם המין מחמשת המיניס וגם לא היה תבשיל מקודם, הכי נמי דלא מקרי עיקר. עוד הוסיף שם וז"ל, אבל אם עיקר התבשיל מדבריס אחריס, ומכניס בו קמח הרבה למתק את הטעם או לעבות התבשיל, כדרך שעושין בתבשיל של גריסין, אין הקמח עיקר ואין הולכין אחריו. והוא שאמרו בפרק זה בתבשילא דליפתא דאפשא לה קמחא, ואמרו עליה מברך בורא פרי האדמה, ע"ש.

ומריש דבריו נראה נמי דסבירא ליה כנ"ל, שיהיה התבשיל מחמשת המיניס. אמנם מסוף דבריו שכתב, אבל אם היה התבשיל מדבריס אחריס, ומכניס בו קמח הרבה למתק את הטעם או לעבות התבשיל, משמע דאם מכניס שלא לעבות, הכי נמי דאזלינן בתר חמשת מיניס. עוד יש לדייק בדבריו הקדושיס, שכתב ונתן בו קמח הרבה למתק את הטעם, ואפילו הכי אין הולכין אחריו, והרי לא אמרו אלא לדבק, דלמתק את הטעם היה לן לברך בורא מיני מזונות.

והרא"ש (ברכות פ"ו סי' ז') כתב, חבין קדרה וכו', הלכך כל שעיקרו מחמשת המיניס, אפילו רובו ממין אחר, מברכין עליו בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלש. אבל תבשיל שנותנין שם קמח להקפות המאכל ולדבקו, לא חשיב עיקר, ע"כ. ודייק גם כן, כל שעיקרו מחמשת המיניס. ולשון עיקרו, צריך ביאור מה כוונתו. ונראה דאין הכונה, שעיקרו שיהא עיקר התבשיל מחמשת המיניס, אלא הכונה בזה שיהא החמשת המיניס מעיקר התבשיל, כלומר שדעתו לאכול מחמשת המיניס וכוונתו עליו. וכן ראיתי בהר' אברהם אלשבילי (שיטה מקובצת שם דף ל"ז ע"א ד"ה הכוסס) וז"ל, וטעמא דמילתא, דכשהיא בתערובת אפילו מועט, מכל מקום לעיקר תבשיל הוא שם, ואף על פי שמרבה בשאר מיניס והוו עיקר לגביה, מכל מקום כיון דהוא מעיקר התבשיל הוא חשוב. ואם כן יש לומר, דגם דעת הרא"ש כן, כל שעיקרו מחמשת המיניס, כלומר שהוא מעיקר התבשיל. ולמשל, במקום שמבשלין טשאלענד [חמין] עם שעורים [גערשטליך בלע"ז], או פערפיל [פתיתים] עם באנדלעך [שעועית] וכיוצא בו, שעיקר התבשיל מחמשת המיניס הוא, מברכין עליו בורא מיני מזונות. אבל היכי דעיקר התבשיל אינו ממין החמשת המיניס, אז בטל הקמח.

ברם הרשב"א (ברכות ל"ז ע"ב) פירש, דובשא עיקר, פירש רובו דבש ומיעוטו סלת, ואם כן עיקרו מחמת דבש, וסלתו להטעימו ולהכשירו. מכל מקום כיון דסולתו מעורב בו להכשירו, מברכין על הסולת, כדאסיקנא מהא דרב ושמואל. ולא דמי לתבשילא דליפתא, דאף על גב דמפשו ביה קמחא, לא מברכינן עליה אלא שהכל, דהתם משום דקמחא לאו להכשיר ולמיהב טעמא מערבין ביה, אלא לדבוקי בעלמא, אבל הכא דלאכשורי תבשילא, איהו עיקר ועליה מברכין, עכ"ל, והובא ביתה יוסף (ב"י סי' ר"ח ד"ה ומ"ש רבינו הלכך), ע"ש. מבואר מדברי רשב"א ז"ל, דאפילו לא בא הקמח אלא להטעים

ולהכשיר, נמי מקרי עיקר ועליה מברכינן. וזה לכאורה דלא כמאירי שהבאתי לעיל, שכתב שאם מכניס בו קמח הרבה למתק את הטעם, אין הקמח עיקר, אלא בעי שיהיה המאכל נקרא על שמו של אותו המין מחמשת המינים. ומדברי התוספות אין הכרע, דמריש דבריהם שכתבו, וכן כשנותנין קמח, אם עושין אותו כדי שיסעוד הלב, משמע דבעי דוקא שיהא קמח עיקר לסעוד הלב. אבל מסוף דבריהם שסיימו, ואם לדבק בעלמא, אינו צריך לברך בורא מיני מזונות, משמע דכל שאינו לדבק, מברך בורא מיני מזונות. ואם כן כיון דקשיא ריש"א לסיפיה, ליכא למידק מינה.

דין עיקר וטפל בשהטפל נאכל תחילה

איברא דדברי הרשב"א לכאורה צריכים ביאור, שהרי כתב התרומת הדשן (סי' ל"א), הרולה לשתות יין אליבא דריקנא וקשה ליה, ומביאין לו מאכל שהוא ממתק השתיה. אף על גב דלכאורה אין צריך לברך על המאכל מאחר שהוא טפלה ליין, כהיא דלגון וזית, יש לחלק ביניהם. דהתם העיקר נאכל קודם, ומברך עליו ובזה נפטר הטפל, אבל בנדון דידן, הטפל נאכל קודם, ואיך יתכן שיפטרנו העיקר. ועיין בית יוסף (סי' רי"ב ד"ה כתוב בתרומת הדשן) בשם אור זרוע (סי' ל"ח), אותם שאוכלין גרעיני גודגודניות כדי למתק השתיה, אינו מברך עליהם בורא פרי העץ כמו שמברכין על כל גרעיני פירות, אלא מברך עליהן שהכל, הואיל והן באין למתק השתיה. והבית יוסף שם חלק עליו, דבשביל שבא למתק לא תשתנה הברכה. ועיין בריש (שם). ומבואר מיהו, דכל זה כשבא למתק קודם השתיה, אבל אם בא למתק בשעת השתיה, ודאי דהוה ליה טפל ונפטר בברכת היין. ועיין מגן אברהם (סי' רי"ב סק"ב) בשם של"ה, מי שאוכל פת למתק השתיה, מברך על המשקה ופוטר את הפת אם היה דעתו עליו בבירור, או שדרכו כך רוב פעמים, ובלאו הכי צריך לברך. מבואר מיהו דביחד לכולי עלמא, משקה שהיא העיקר פוטר, ומאי שנא למתק את השתיה דהוי טפל, מלהטעים דהרשב"א דהוי עיקר.

חילוק בין מאכל לשתיה לגבי דבר שבא להטעים

ואשר נראה בזה, דיש חלוק בין להטעים ולהכשיר המאכל שכתב הרשב"א ז"ל, ובין למתק השתיה. דבכיון דייק הרשב"א, להטעים ולהכשיר המאכל, כלומר דהקמח עושה פעולה בעצם המאכל, ומכשירו להיות ראוי לאכילה ולתת בו טעם טוב במאכל, כהאי גונא מקרי הקמח עיקר. אבל למתק השתיה, אין הממתק עושה פעולה בעצם המים, והמשקה לא תשתנה על ידי הפת והממתיקה, אלא שהגברא לא יוצק ויהא ראוי לשתותה, כהאי גונא הוה ליה הממתק טפל והמים עיקר, והוה ליה כמליח לפירות גינוסר.

גם מלשון הרמב"ם (ברכות פ"ג ה"ג-ה"ו) נראה כתוספות ורשב"א. שכתב, קמח של אחד מחמשת המינים וכו', וכן כל תבשיל שעירב בו מחמשת המינין, בין קמח בין פת, בתחלה מברך עליו בורא מיני מזונות. במה דברים אמורים, כשהיה המין הזה משוב אצלו ולא טפלה וכו'. כילד היא הטפלה המעורבת, כגון לפת או כרוב שבשלו, ועירב בו קמח של אחד מחמשת המינין כדי לדבקו, אינו מברך עליו בורא מיני מזונות, שהלפת הוא עיקר וקמח טפלה. שכל דבר שמערבין אותו לדבק, או כדי ליתן ריח, או כדי לצבוע את התבשיל, הרי זה טפילה. אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתערובת, הרי היא עיקר וכו', ע"ש. הנה כתב מפורש, שליתן טעם נמי הוה עיקר, וכדעת הרשב"א ז"ל, ואם כן דברי המאירי יחידאה הוא נגד הני סברא. ולחומר הנושא יש לדחוק, דמה שכתב המאירי, ומכניס בו קמח הרבה למתק את הטעם, נמי אין כוונתו לתת בו טעם הקמח, אלא למתק את הטעם על ידי הקמח, ויש חילוק בין למתק הטעם, ובין לתת טעם ולהכשירו, וצ"ע.

ולענין הלכה קיימא לן כרשב"א, ועיין שלחן ערוך (סי' ר"מ ס"ב). ובמשנה ברורה (סק"ז) כתב, והטעם, כיון דהוא בא להטעים ולהכשיר את התבשיל והוא מחמשת המינין דחשיבי, הוא העיקר. ובשער הציון (ס"ק י"א) ליין שמקורו הוא מהרשב"א. והוסיף המשנה ברורה (שם ס"ק ח'), אלא לדבקו, רצונו לומר שלא בא להטעים התבשיל, רק שיהא התבשיל מדובק, לא חשוב, ובטל לגבי התבשיל, אפילו נתן לתוכו קמח הרבה, ע"כ. [וקצת צריך עיון שלא זכר כלל מדברי המאירי].

[**ומדברי** המאירי הנ"ל, לכאורה ראיה לדברי הט"ז (שם סק"ד), שכתב לענין הלעקי"ך שהם עשויים בשביל הדבש והבשמים, והקמח לא נעשה רק לדיבוק בעלמא, אין לברך עליהן בורא מיני מזונות. ויש מי שחוכך, דעל כל פנים נהנה מרבוי המאכל, ושזהו ספיקת התוספות (שם). והמשנה ברורה (בשעה"ל ס"ק י"ג) כתב, שהשמיט דבריו, דכבר השיגו עליו האחרונים. ומדברי המאירי לכאורה יהיה ראיה לדברי הט"ז, למעיין שם ולו"ק].

ולדידן שמעינן מיהו, דכל תערובת אוכל שנעשה מכמה מינים ונתערבו בהם מחמשת המינים, כל שנתן שם מחמשת המינים, לתת טעם ולהכשיר

המאכל או לסעוד לבו בהקמה וכיוצא בו, שרוצה בהנאת המאכל מחמשת המינים, אף שהמאכל האחר הוה רוב, לעולם מברך על העיקר, שהוא חמשת המינים, ופוטר את הטפלה. אבל כל שנותן רק לעבות המאכל, או לדבקו או לגבעו וכיוצא בו, שאין כוונתו לעצם האכילה בהקמה, לא הוה אלא לדבק, ומברך על עיקר המאכל שהוא משאר המינים.

ג. שיעור הקמח שצריך להיות מעורב בתבשיל כדי שיקרא עיקר

ויש לעיין שיעור מיעוט הקמח מחמשת המינים, בכמה הוא מקרי עיקר. ומלשון הרא"ש (שם) שכתב, כל שעקרו מחמשת המינין אפילו רובו ממין אחר, מברכין עליו בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה מעין שלש. מלשונו היה נראה לכאורה, דבעי שיהא על כל פנים כזית בכדי אכילת פרס. כיון שכתב, לאחריו ברכה מעין שלש, ואי ליכא כזית בכדי אכילת פרס, ליכא ברכה מעין שלש, והיה לו לומר, ולאחריו ברכה הראויה לו. ומיהו האבודרהם (נטילת ידים ד"ה וכתב הר"ם) הביא בשם רבינו יונה, דדוקא כשיש בו מחמשת המינים, כדי שיאכל כזית דגן בכדי אכילת פרס מברך לבסוף שלש ברכות, אבל אין בו זה השיעור אינו מברך. אלא בתחלה מברך המוציא, כיון שיש בו טעם דגן, אף על פי שאין בו כזית דגן בכדי אכילת פרס, ולבסוף מעין שלש. והוא הדין כשבשלוהו בקדרה, שמברך תחלה בורא מיני מזונות, ולבסוף מברך בורא נפשות רבות, ע"ש. ודעת הרא"ה (ברכות ל"ז ע"ב), דבתערובת צריך להיות על כל פנים כזית בכדי אכילת פרס, וכן הובא בריטב"א (הל' ברכות פ"א כ"ח). ועיין שלחן ערוך (סי' ר"ח ס"ט) ובמגן אברהם (שם ס"ק ט"ו) ובביאור הלכה (ד"ה אינו) האריך בזה, ודו"ק.

שיעור קמח המעורב לעניין ברכה אחרונה

ומיהו לענין ברכה אחרונה, בפת הבא בכיסנין שמעורב בתבלין הרבה, כגון לעקי"ך וכיוצא בו, לכתחלה טוב ליזהר שיהיה בקמח שיעור כזית, וכל שכן במולייתא שבתוך פת כיסנין שאפשר שאין מצטרף כלל. ונפקא מינה גדולה לענין עוגה הנעשה מגבינה [הנקרא טשיז קעיק], שיש ספק בברכה אחרונה, שכמעט אין שם קמח ורובו הוא הגבינה. וגם בלעקיך, העולם נוהגים לברך על כזית כמו שהוא. והחזון איש ז"ל (או"ח סי' כ"ו סק"ח) כתב, דתבלין ובשמים מצטרפין לכזית. ולכאורה אין נראה כן מרבינו יונה הנ"ל, וכן ראיתי לידיד נפשי בשונה הלכות (סי' רי"ב אות ח'), והמחמיר תבוא עליו ברכה.

ד. טפל הנותן טעם בעיקר אם נחשב כעיקר

עיקר וטפל בשאר מינים

ועתה יש לעיין בעיקר וטפל שבשאר מינים. הנה ראשונה מצינו, המברך על העיקר ופוטר את הטפל בענין פת, כי המברך על הפת המוציא, פוטר גמי דברים הבאים בתוך הסעודה, משום דהפת עיקר הסעודה, וכל מה שאוכל בתוך הסעודה נלפת את הפת, מקרי טפל לו ונפטר בברכת המוציא, וטעמא משום דבא הלפתן לצורך הפת. ולדידן מיהו, הנה כתב הרמב"ם (ברכות פ"ג ה"ה-ה"ו), וזה כלל בברכות, כל שהוא עיקר ועמו טפלה, מברך על העיקר ופוטר את הטפלה, בין שהיתה הטפלה מעורבת עם העיקר, בין שלא היתה מעורבת. כילד היתה הטפלה מעורבת, כגון לפת וכרוב שבשלו וערב בו קמח של אחד מחמשת המינין כדי לדבקו, אינו מברך עליו בורא מיני מזונות, שכל דבר שמערבין בו לדבק או כדי ליתן ריח או כדי לגבוע את התבשיל, הרי זה טפילה. אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתערובת, הרי הוא עיקר. לפיכך מיני דבש שמבשלין אותן ונותנים בהן חלב חטה כדי לדבק, ועושים מהם מיני מתיקה, אינו מברך בורא מיני מזונות, מפני שהדבש הוא עיקר. והובאו דבריו בשלחן ערוך (או"ח סי' ר"ד סי"ב). והרמ"א הגיה עליו, דדוקא שיש ממשות מן הדבר שנותן וכו'.

וכתב המגן אברהם (שם ס"ק כ"ה), דכל סעיף זה הוא לשון הרמב"ם ז"ל, ופשוט דמיירי דוקא מחמשת המינים, אבל בשאר מינין פשוט דאזלינן אחר הרוב, וכן כתב הרא"ש וכן משמע בגמרא (ברכות מ"ז ע"ב), דאמרינן כל שיש בו מחמשת המינים, מברכין בורא מיני מזונות, והיינו דוקא כשבא ליתן טעם בתערובת, וכמו שכתוב בשו"ע (סי' ר"ח ס"ב). אם כן בשאר מינים, אפילו בא ליתן טעם הולכין אחר הרוב, וכמו שכתוב (שם ס"ז) גבי חורז. והכי מסתבר, דאטו מי שיתן בצלים או חומץ לתוך התבשיל, יברך על הבצלים, דו"ק ותשכח כדברי. ולריך עיון על הרב בית יוסף והרמ"א שנדחקו בזה. וחזר וכפל דבריו בסימן רי"ב, עיין שם במגן אברהם. וכן הסכים החכם צבי (סי' קכ"ט) והגר"א בביאוריו (שם סק"ח) ובמשנ"ב (שם ס"ק נ"ז), וכמו שכתב המחבר (סי' ר"ח ס"ז), ע"ש.

דבר הניתן לטעם

וראיתי לחכם צבי (סי' קכ"ט הנ"ל), שתמה על הרב בית יוסף והרמ"א ז"ל, שכתבו דכל שנתן לטעם לא בטל, ולרמ"א היינו דוקא ביש ממשות מן הדבר הנותן טעם ודבר חשוב. ותמה עליו, כי נתן דבריו לשיעורין,

איזה מקרי ממשות ודבר חשוב, אם בשמים או במאה ומאתיים, או כזית בכדי אכילת פרס. גם הב"ח (שם) כתב דאין חילוקו נראה. אלא שגם הב"ח הבין ברמב"ם, שכל שבא ליתן טעם מברכין עליו, ולפי דבריו היה ראוי לברך על הבשמים ולא על עיקר הפרי. וכתב החכם צבי ז"ל, דשגגה יצא מלפני השליטים ז"ל, דמלבד הדוחקים המזכריס, עוד יש להקשות, שדבר זה מתנגד אל השכל, שקדרה מלאה מאכל אם יתנו לתוכה בשמים דבר חשוב ושממשו נראה, נברך פרי העץ או האדמה, ונאכל את הבשר או התבשיל, שהוא עיקר הכוונה בעצם וראשונה. ועוד קשה מנין לו להרמב"ם דין זה. ומה שכתב הטור דדמי לשאור, וכן הכסף משנה (ברכות פ"ג ה"ה) דדימהו למאי דאמרינן (בילה דף ל"ח ע"ב), מידי דלטעמא עביד לא בטיל. אין הנדון דומה לראיה, דבשלמא באיסורין, האיסור אוסר ההיתר כל שטעמו ניכר. אבל בברכות, דאזלינן בתר העיקר ועליו מברכין ופוטר את הטפל הבא עמו, מאי חזית דאזלת בתר הבשמים, ולא בתר עיקר המאכל שהוא בשר ודגים. ואי משום הטעם, הלא גם עיקר המאכל יש לו טעם, וכו'. ועוד קשה לדבריהם, אמאי לא פירש הרמב"ם, כשנותנין שני דברים לטעם ואין ברכותיהם שוות היאך מברכין, אם על שניהם או על אחד, ועל איזה מהם, עיין שם מה שהאריך.

ולפענ"ד דבר זה במחלוקת שנויה, דראיתי לרבינו הגדול בעל המאור ז"ל ריש פרק אלו עוברין (פסחים דף מ"ב ע"א ד"ה ונקוט), בארבעה מיני מדינה דתנן במתניתין, דכולה לטעמא עבידי, שהעלה דיש לחלק בין טעם לטעם, שכל העירובין השנויין במשנתינו, אף על פי שהם עשויין לטעם, טעמן משתנה על ידי העירוב לטעם אחר, שאין טעם האיסור שהוא הדגן נראה בעירוב, אלא שהוא מסייעו לתת לו טעם חדש, וטעם זה שהוא מחדש בעירובו, גרם לו להתבער בפסח וכו', עיין שם באריכות. ביאור דבריו ז"ל, דארבעה מיני מדינה לא שייך בהו טעם כעיקר, לפי שאין טעם הדגן נרגש בעירוב, אלא על ידי כמה מינים שמערב ביחד נולד טעם חדש, ומשום הכי נמי לא שייך ביטול, לפי שכל המינים מסייעים לחדש זה הטעם החדש. ועל פי זה כתב מורי זקני בשו"ת בית שעריס (או"ח סי' רס"ה), ליישב קושית הר"ש חריף אמה שכתבו תוספות (בילה דף ל"ט ע"א ד"ה משום) ור"ן (נדרים דף נ"ב ע"א ד"ה וקשיא), דמים ומלח גבי עיסה, הוה מין במינו, כיון דעיסה לא מיתעבדה אלא בהו. והקשה דאם כן אמאי אמרינן (ע"ז דף ע"ג ע"א), דמים ביין הוי מין בשאינו מינו, הא אמר רבא (ב"ב דף נ"ו ע"ב) כל חמרא דלא דארי על חד תלת מיא לאו חמרא הוא, ואם כן צריך היין למים, והוה להו מין במינו. אמנם לשיטת הבעל המאור אתי שפיר, דמים ביין אין מחדש דבר חדש, לא בשמא ולא בטעמא, אבל מים ומלח נותנים טעם חדש בקמח, ע"ש.

תבשיל שנעשה מכמה מינים

ואומר אני דהכי נמי לענין ברכה, דוקא בשני מינים שאין מחדשים טעם חדש, ולא נותנין אותם לחדש טעם חדש, כהאי גונא אזלינן בתר רוב, דהרוב מבטל המיעוט, ואזלינן בתר העיקר שהוא הרוב, והמיעוט נתבטל בו. אבל תבשיל שנעשה ממינים הרבה, ובכונה מערב מיני מאכלים הרבה כדי שיעשו בו טעם חדש, ורוצה בכולהו שיתן הטעם. כהאי גונא לא שייך לומר שהרוב מבטל המיעוט, שהרי בכונה נותן כולהו, ורוצה בחידוש הטעם של כולהו, וכהאי גונא לא בטלי זה בזה, וליכא בזה עיקר וטפל, שהרי כולם לעיקר נתנו שם. ויש לומר דזה כוונת הכסף משנה (שם) שכתב, דבר שלטעמא עביד לא בטיל. וזה נמי יש לומר כוונת הרמ"א (שם) שכתב, דאם עירב כדי לתת טעם בתערובות שהוא עיקר. שכיון שרוצה בטעם ויש ממשות בו, כהאי גונא אי אפשר לומר שנתבטל, וכדעת בעל המאור (שם), וסבירא להו, דכל שנרגש טעמו של אחד בפירוש, היה לו לברך הכי. אולם החכם צבי (שם) הקשה שפיר, דהא כשנותנין שני דברים לטעם ואין ברכותיהם שוות, האיך מברכין, אם על שניהם או על אחד ועל איזה מהם. ולדעת בעל המאור, אין הכי נמי דהוא שאלה גדולה, וליכא למדחינהו בגילי דחיטתא, ואולי באמת כהאי גונא, צריך לברך על כל מין ומין בפני עצמו, על כל פנים מכח ספק. ובאמת שכן אני נוהג בתערובת כהאי גונא, שכולם נתערבו לטעם חדש, ליטול מכל מין ומין בפני עצמו ומברך, ואחר כך לאכול מן התערובת, או שאיני אוכל רק על ידי המוציא עם הפת.

ולענין הלכה לפענ"ד, היכי דאיכא תערובת של חמשת המינים. בסתם, אזלינן בתר הרוב שהוא העיקר, והמיעוט הוה ליה הטפל. ומיהו היכי דאית לפנינו תערובת שכולו נתערב בכונה לתת טעם, וכמו שכתב הבעל המאור בארבעה מיני מדינה, לפענ"ד יש לנהוג כמו שכתבתי.

ה. האוכל את הטפל קודם לעיקר אם מברך על הטפל

טפל שנאכל קודם העיקר

ולענין האוכל טפל קודם העיקר, כבר הבאתי לעיל בשם התרומת הדשן (סי' ל"א), בהרוצה לשתות

יין אליבא ריקנא, ומביאין לו מאכל שהוא ממתק השתיה, דאף על גב דלכאורה אין צריך לברך על המאכל מאחר שהיא טפלה ליין, כהיא דלגון וזית שהלגון עיקר ומברך ופוטר הזית, מכל מקום כיון דהטפל נאכל קודם העיקר, לא יתכן שהעיקר יפטור את הטפל למפרע, לכן שפיר מברך על הטפל שאוכלו קודם. ואם ברכת הטפל שוה לברכת העיקר, אם כן לאחר שבירך על הטפל, פוטר נמי את העיקר שאוכל אחריו, כיון שברכתן שוה. אבל אם אין ברכתן שוה, דעת האור זרוע (סי׳ ל״ח), כשאוכלין גרעיני גודגודניות כדי למתק השתיה, דאינו מברך עליהן בורא פרי העץ כמו שמברכין על גרעיני פירות, אלא שהכל. והבית יוסף (סי׳ רי״ב) חלק עליו, והדרכי משה (ס״ק ב׳) חיזק דעת האור זרוע, וכן כתב ברמ״א (שם), והמגן אברהם (סק״ד) לידד כהבית יוסף. ולכתחלה כיון דהוה ליה ספק ברכה, טוב למנוע עצמו שלא לאכול הטפל קודם. ומיהו אם צריך לה, אם אינו תאב כלל לאכילת הטפל, לפענ״ד יברך שהכל, כהאור זרוע ותרומת הדשן והרמ״א, וכן כתבו האליה רבה (שם סק״ה) ועוד אחרונים, ובדיעבד אם עשה כהבית יוסף והמגן אברהם, אין לגעור בו.

ו. טפל שהוא יותר חביב מהעיקר, על איזה מהם מברך

טפל שיותר חביב מהעיקר

עוד אחת, הרמ״א (סי׳ רי״ב ס״א) כתב, ויש אומרים אם הטפל חביב עליו מברך עליו ואחר כך מברך על העיקר (אגור סי׳ רל״ח בשם אור זרוע סי׳ קע״ו). וכן כתב בבית יוסף (שם) וז״ל, כתב האגור בשם אור זרוע, הא דעיקר פוטר הטפל, הני מילי בלגון וזית שהלגון עיקר וחביב, אבל אם הלגון עיקר ואינו חביב, מברך על הזית וחוזר ומברך על הלגון, ואפושי ברכות עדיף, ואין להפקיע הברכות כהאי גונא, עכ״ל. ותמהו על דבריו הט״ז והמגן אברהם. וזה לשון המגן אברהם (סק״ג), וצריך עיון מה שכתב, ולא חביב, משמע דאף כששניהם שוים מברך על הזית. וצריך עיון למה, דהא הלגון עיקר. [ועין שם במחצית השקל]. ועוד קשה מה שכתב, ואפושי ברכות עדיף וכו׳, אדרבה הא קימא לן דאסור להרבות, כמו שכתוב בשו״ע (או״ח רט״ו ס״ד). ועוד קשה דאמרינן (ברכות דף מ״א ע״א) רבי יהודה אומר מברך על הזית כו׳, ולית ליה לרבי יהודה כו׳, דלמא מכל מקום סבירא ליה לרבי יהודה, היכא דאיכא מין שבעה מברך על מין שבעה, כי היכי דסבירא ליה לאור זרוע, דמברך על החביב, והא דתניא מברך על הלגון, מיירי כשהלגון חביב. לכן נראה לי דהכי פירושו של האור זרוע, הני מילי כשהלגון עיקר וחביב, דהוה ליה זית טפל, ע״כ, כלומר שנאכל לבו וחפץ לאכול לגון, שעיקר אכילתו לגון, וכדאמרינן בגמרא (שם), באוכלין פירות גנוסר שנו. אבל אם הלגון עיקר ולא חביב וכו׳, כלומר שלא היה נאכל לבו, רק שאכל לגון עם זית, אף על פי שלכאורה הזית טפל לגון, מכל מקום אין הלגון עיקר, דדילמא הזית עיקר, שהרי אוכל שנים זה עם זה ואין הלגון חביב עליו יותר מהזית, ואם כן מברך על הזית בורא פרי העץ, ואחר כך מברך בורא פרי האדמה על הלגון, דמין שבעה עדיף, ואין לומר שיברך בורא פרי האדמה על הלגון ויפטור הזית, דהא קיימא לן, בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא, דאפושי ברכות עדיף, דאסור לעשות כן לכתחילה כמו שכתוב (רסי׳ ר״ו) וכו׳, ע״ש.

אמנם אחר הסליחה מרבותינו הקדושים, הס לא זכו לראות דברי האור זרוע רק ממה שהביאם האגור ז״ל, ולפי גירסתו דחקו לפרש דבריו, ויצא כל אחד לפי דרכו בקודש. אבל בעזה״י זכינו לאורו של האור זרוע, והרואה יראה שהעתק בהאגור יש שם טעות הדפוס וחסרון תיבה אחת, שמשנה ומאיר לן כל הענין. והוא דהאגור העתיק, אבל אם הלגון עיקר ואינו חביב. אבל באור זרוע שלפנינו הגירסא, אבל אם אין הלגון עיקר ואינו חביב, וחסר תיבת ׳אין׳ בדפוס האגור, ופשוט דהוא טעות סופר שחסר תיבת אין. ולפי זה אזדא לן כל הראיות והקושיות של רבותינו האחרונים ז״ל.

ונעתיק לן דברי האור זרוע בהלכות סעודה (סי׳ קע״ו) וז״ל, מתניתין (ברכות דף ע״ב), היו לפניו מינין הרבה, רבי יהודה אומר, אם יש ביניהן ממין שבע עליו הוא מברך, וחכמים אומרים, מברך על איזה מהם שירצה. אמר עולא, מחלוקת כשברכותיהן שוות, כגון אתרוג וזית, דרבי יהודה סבר מין שבעה עדיף והיינו זית, ורבנן סברי, חביב עדיף, כלומר איזו שתאוותו לאכלו עליו מברך. אבל אין ברכותיהן שוות, דברי הכל מברך על זה וחוזר ומברך על זה. ופליגי בה ר׳ אמי ור׳ יצחק נפחא וכו׳. הלכך כל היכא שברכותיהם שוות, כגון אתרוג וזית וכיוצא בהן, איזה שתאוותו לאכלו, עליו הוא מברך, וכל היכא שאין ברכותיהן שוות, מברך על זה וחוזר ומברך על זה. כגון שאין אחד מהן עיקר, אבל אם היה אחד מהן עיקר, שבשבילו מתחיל האכילה, מברך על העיקר, כדאוקימנא לברייתא. דהכי קתני, היו לפניו לגון וזית, מברך על הלגון ופוטר את הזית. במה דברים אמורים, כגון שהיה לגון עיקר, אבל אין הלגון עיקר, מברך על זה וחוזר ומברך

על זה. אבל שני דברים בעלמא שברכותיהן שוות, כגון אתרוג וזית, מברך על איזה מהן שירצה, פירוש, אותו שחביב לו ותאוותו לאכלו, ורבי יהודה אומר, מברך על הזית שהוא מין שבעה, והלכה כחכמים. ׳וכתב רבינו יצחק אלפסי, אבל אין הנטון עיקר ולא חביב, מברך על הזית ואחר כך על הנטון, דאפושי בברכות עדיף. ולא אמרינן, מברך על הנטון ונפטור זית, דבירך בורא פרי האדמה על פירות האילן יצא, דאין להפקיע ברכה כל כי האי גוונא׳, עכ״ל.

הנה מבואר, דהאור זרוע התם לא מיירי כלל מהנטון שהוא עיקר ולא טפל. ואדרבה כתב, שאין הנטון עיקר ולא חביב, וגם הזית אינו עיקר ולא חביב, מברך על הזית. והגם דלעיל כתב בבהאי גוונא, דשני דברים דברכותיהן שוות, מברך על איזה מהן שירצה, והכא כיון דאין אחד מהן חביב למה יקדים הזית, יברך על איזה מהם שירצה, ואם כן היה לן סברא לומר, דיברך על הנטון ויכוין לפטור את הזית, דעל פירות האילן שאמר בורא פרי האדמה, יצא. לזה כתב רבינו יצחק אלפסי ז״ל, דבהאי גוונא אפושי בברכות עדיף, ולא אמרינן לו לברך על הנטון ולפטור הזית בבורא פרי האדמה, דאין להפקיע ברכה כל כי האי גוונא. וזה פשוט. ובזה כיון המגן אברהם אל האמתית שלפנינו, וצ״ע.

ז. טעה ובירך בפה״ע על היין, אם פוטר שאר משקין

יין פוטר כל המשקים

קימא לן דיין פוטר שאר משקאות בין לברכה ראשונה ובין לברכה אחרונה, שהוא ראש וראשון לכל המשקים וכולם נטפלין לו, כן כתבו התוספות (ברכות דף מ״א ע״ב ד״ה ה״ג ויין). ועיין שלחן ערוך (סי׳ קע״ד ס״ב) וז״ל, יין פוטר כל מיני משקין. הג״ה, אפילו מברכה ראשונה. ולדעת הט״ז (סס סק״ב) בשם המרדכי (סס פ״ו רמז ק״נ), דוקא שהיו לפניו על השלחן בשעה שבירך על היין. ודעת שלחן ערוך הרב (שם ס״ד) ומהר״ם בנעט (על המרדכי אות ק״ד), דאפילו לא היו לפניו בשעת ברכה, רק שהיה דעתו עליהם. ועיין חתם סופר (או״ח סי׳ מ״ז), דהשותה קאווע [קפה] אחר שברך על היין, אין צריך לברך. ועיין ביאור הלכה (סי׳ קע״ד ס״ו ד״ה וכן), אם בירך ברכת המזון, אם נפטר מברכה אחרונה על היין, ועיין בשלחן ערוך (סי׳ כ״ח סט״ז).

ונסתפקתי בין שבירך עליו בורא פרי העץ [דדעת מגן אברהם (סי׳ כ״ח ס״ק כ״ב), דחוזר ומברך עליו בורא פרי הגפן, אבל בשו״ת פנים מאירות (סי׳ נ״ח), חולק עליו ופסק דינא, ועיין באר היטב (סי׳ כ״ח אות י״ח)], למאן דאמר דינא על היין, אי פוטר נמי שאר כל המשקין, או דילמא דוקא בורא פרי הגפן פוטר שאר משקין, אבל בורא פרי העץ דיו שמוציא את עצמו, שלא נתקנה על היין. וכמו דלעולם אין בורא פרי העץ מוציא את המשקין, הכא נמי לא יוציא שאר המשקין. והרי המברך בורא פרי העץ על ענבים ואחר כך רוצה לשתות יין, חוזר ומברך על היין בורא פרי הגפן, ודוקא בורא פרי הגפן פוטרת, כן נראה לפענ״ד. ואין הזמן גרמא, לחפש כעת בספרים אם כבר דברו מזה.

ח. אם אוכלים ומשקים נפטרים זה בזה בעיקר וטפל

אוכלים ומשקים אם פוטרים זה את זה

ברכת העיקר הפוטרת את הטפל, מהני גם ממשקין לאוכלין ומאוכלין למשקין. דהגם דברכת המשקין וברכת האוכלין, לאו חדא ניהו, מכל מקום כיון דהעיקר פוטר את הטפל, אפילו העיקר משקה והטפל אוכל נמי נפטר. דהא פריך תלמודא (ברכות מ״א ע״ב), אי הכי יין נמי נפטריה פת. וכתב התרומת הדשן (סי׳ ל״א), דאין לומר דאכילה פוטר שתיה אבל לא שתיה אכילה, דמאי שנא. דנהי דקימא לן שתייה בכלל אכילה ולא אכילה בכלל שתיה, כדאיתא פרק ג׳ דשבועות (דף כ״ב ע״ב), מכל מקום לענין ברכת העיקר פוטר הטפל, אין לחלק. דהא קמן דברכת העיקר פוטר הטפל אפילו אין ברכתן שוות כלל, אלא על כרחך, דלא תקנו חכמים לברך על שום אכילה או שתיה שהוא טפל. ומזה נמי לכאורה ראיה דאם אוכל דבר הטפל ומברך עליו, מברך שהכל ולא ברכתו הראויה לו, וכדעת הרמ״א, ולא כבית יוסף שהבאתי לעיל, וצ״ע.

והנה יש עוד הרבה דינים בענינים אלו, והלכה זו מן ההלכות העוממות, מכל מקום קצת עברתי על הענינים, ואני מקוה שתמצאו בדברינו מבוקשכם, ותרוו צמאונכם בתורה הקדושה, הפוך בה והפוך בה דכולה בה וסיב ובלה בה ומניה לא תזוע, עדי יבא ינון ולו יקהת עמים. ידידכם המברך אתכם בברכת התורה ללומדיה בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח״י סי׳ ס׳]

סימן קכט

ברכה על בצק חי

ער"ח שבט התש"ל ברוקלין נ"י יצו"א

מע"כ ידידי הרה"ג וו"ח נו"נ וכו' כש"ת מוה"ר **אפרים גרינבלאט** שליט"א

בדבר שאלתו באחד שאוהב לאכול בצק חי איזה ברכה יברך.

הנה פשוט דהאוכל בצק חי מקרי שלא כדרך אכילה, ולא דמי לאוכל קלוי וכיוצא בו (שו"ע או"ח סי' ר"ח ס"ד), דדרך כמה בני אדם לאכלן. ולכן נראה לענין הברכה, דאם יתברר אצל הרופא שאין העיסה מזיק לו, אז נראה דמברך שהכל נהיה בדברו. אבל אם יתברר שמזיק לו באכילתו, אז אין לברך עליו כלום, כעל כל דבר המזיק שאינו מברך.

ברכה על קמח ועיסה כשיש לו הנאה מזה

שוב נתישבתי להביא ראיה מגמרא (ברכות ל"ו ע"א) ושלחן ערוך (שם), קמחא דחיטי, רב יהודה אמר בורא פרי האדמה, ורב נחמן אמר שהכל נהיה בדברו, אמר ליה רבא וכו', קמחא דשערי מברכין עליה שהכל נהיה בדברו וכו', לא דחיטי נמי שהכל נהיה בדברו. ופריך, ולשמעינן דחיטי וכל שכן דשערי, ועושה לריכותא בגמרא, ופריך ממלא וזמית, ומשני דקמחא דשערי הואיל וקשה לקוקיאני [פירש רש"י (ד"ה קוקיאני) תולעים שבמעיים], לא לבריך עליה כלל, קמשמע לן כיון דאית ליה הנאה מיניה, בעי ברוכי. ולפי זה מבואר לן, דעיסה נמי לא גרע מקמחא, וכל דאית ליה הנאה מיניה מברך שהכל, ואפילו דקשה קצת לגוף. ואפילו אם מזיקו ממש, דאז ודאי אין לברך עליו ולא על כל דבר המזיק, כדמבואר בשלחן ערוך סימן ר"ב (ס"ד) לגבי שמן, ובסימן ר"ד (ס"ב) לגבי חומץ, ומכל מקום מבואר שם במשנה ברורה (ס"ק כ"ד), דאם נהנה מהם מברך. על כל פנים נראה, דאף על שמן זית לא יברך כי אם שהכל, וכן באוכל בצק חי לא יברך מזונות כי אם שהכל.

ומחמת שאין הפנאי מספיק אקצר, וכל טוב ממנו לא יבצר, המברכו בברכת התורה ללומדיה בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קל

הזכרת מעין המאורע בברכת מעין שלש

אור ליום ב' לסדר השקיפה התשל"ז בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי ורב חביבי הרה"ג המפו' וו"ח כש"ת מוה"ר **אפרים גרינבלאט** שליט"א בעמה"ס רבבות אפרים מעמפים טענג.

אחדשב"ת בידידות.

הזכרת קדושת היום בברכה מעין שלש

בדבר שאלתו, למה השמיט הרמב"ם בהלכות ברכות (פרק ג' ה"ג) הזכרת ראש חדש. שכתב, ובשבתות וימים טובים אומר בברכת מעין שלש, מעין קדושת היום. ולמה לא הזכיר גם ראש חדש. ויפה העיר בזה, וגדולה מזו שברבינו יונה (ברכות דף ל"ב ע"ב) הביא דעת הרמב"ם, והשמיט יום טוב גם כן. ולא כתב אלא כך וז"ל, וכתב הרמב"ם ז"ל, שבשבת מוסיף בה מעין שבת כמו שמזכירו בברכת שלש, ולאחר שיאמר מעין ברכת ירושלים, קודש שיאמר כי אל טוב ומטיב אתה, יאמר, ונחמני בשבת קדשך. והכי משמע בירושלמי דגרסינן התם (ברכות פ"ו ה"א), ולריך להזכיר מעין המאורע, אמר ר' זירא, הואיל ואש לה רבי ירמיה לריך מיחוש, ע"כ. ובלשון ריא"ז בשלטי הגבורים (שם אות א'), מפורש כגירסתינו, ע"ש.

וראיתי בתוספות רבינו יהודה החסיד (ברכות דף מ"ד ע"א), וברכה אחת מעין שלש דאמר הכא, כתב בספר הרמב"ם (שם), שיש להזכיר מעין המאורע בשבת וביומים טובים ובחול המועד וברא"ש חדש, יומים שיש בהם מוספים. ולא ידענא מנא ליה, אבל בירושלמי דפרקין איתא, וכו', ולריך עיון פירושו, וגם העולם לא נהגו להזכיר, ע"ש. הנה כנראה דגרס בספרי רבינו, חול המועד וראש חדש ושבת ויום טוב, [וכן כתב האור זרוע (סי' קפ"א) בשם הרמב"ם], וגם הוסיף טעם שהם יומים שיש בהם מוספים. והוא פלא דבספרים שלפנינו לא נמצא זה כלום. ואולי דייק כן מלשון הרמב"ם (שם) שסיים וז"ל, ובשבתות וימים טובים אומר ברכה זו בכללה מעין קדושת היום, כדרך שמזכיר בברכת המזון, ע"כ. הנה שתלה אמירתו כדרך שמזכיר בברכת המזון, ובברכת המזון כתב (שם פ"ב ה"ה), ראש חדש וחול המועד בכלל שבת ויום טוב. והכסף משנה כתב מחלוקת רב ורבי חנינא (שבת כ"ד ע"א), ואמר ר' זירא, נקוט דרב בידך דתני ר' אושעיא, יומים שיש בהם קרבן מוסף, כגון ראש חדש וחול המועד, יש בהם הזכרה בברכת המזון, ולכן הסכים בתוספות רבינו יהודה, דלהרמב"ם גם ראש חדש וחול המועד בכלל.

הזכרת חנוכה ופורים בברכה מעין שלש

ולולי דמסתפינא היה נראה לפענ"ד לפי גירסתינו, דאדרבה דעת הרמב"ם דבכולהו מזכיר ואפילו חנוכה ופורים, וכלל בשבתות וימים טובים בכלל ולכן כתב, כדרך שמזכיר בברכת המזון, כלומר, שבת ויום טוב וראש חדש חול המועד וחנוכה ופורים, וסבירא ליה דאין הכי נמי, בחנוכה ופורים נמי מזכיר. והטעם, דבירושלמי (שם) דמייתי פסק כן הרמב"ם, אינו מבואר שבת ויום טוב כלל, אלא אמרו סתם, מה להזכיר בה מעין המאורע, א"ר אבא בר זימנא, ר' זעירא היה מזכיר בה מעין המאורע, אמר רבי ירמיה, הואיל ואש לה זעירא, צריכין אנו מיחש, ע"כ. והנה לא זכר שבת או יום טוב אלא סתם מעין המאורע, ומנא לן להוציא חנוכה ופורים, דהתם נמי מעין המאורע הוא. על כן סבירא ליה להרמב"ם, כיון דבירושלמי לא חילק, אין לחלק ביניהו. ולזה דייק כדרך שמזכיר בברכת המזון, וכיון דבברכת המזון מזכיר גם בחנוכה ופורים, הכי נמי לענין ברכת מעין שלש דמזכיר מעין המאורע, ובכולהו מזכיר. ומה שכתב בשבתות ויום טוב, סבירא ליה דהני נמי בכלל יום טוב הם, דראש חדש אקרי מועד (שבועות י' ע"א), וחול המועד 'מקרא קודש' כתיב ביה (חגיגה דף י"ח ע"א). וחנוכה ופורים נמי, בחנוכה אמרו ז"ל בפרק במה מדליקין (שבת כ"א ע"ב), לשנה אחרת קבעום ימים טובים בהלל והודאה. ובפורים, 'שמחה ומשתה ויום טוב' כתיב (אסתר ט יט), וכלל כולהו בכלל שבתות וימים טובים.

וקצת ראיה מהגהות מיימוניות (שם אות ל') וז"ל, וכן פסק מורי משמו וכן משמע בירושלמי. ובתשובה כתב מורי ז"ל, דבחנוכה ופורים לא צריך, וק"ל ע"כ. ופשטות דברי הגהות מיימוניות צריכים עיון, שהביא על לשון הרמב"ם, וכן משמע בירושלמי. ואי כוונתו דקאי רק אשבת ויום טוב, אם כן צריך עיון מה שסיים, ובתשובה כתב מורי דבחנוכה ופורים לא צריך, משמע דלהרמב"ם צריך גם בחנוכה ופורים. והלא גם הרמב"ם סבירא ליה דבחנוכה ופורים לא צריך, וגדולה מזו, דאפילו ראש חדש וחול המועד נמי, על כל פנים ראש חדש לאו בכלל שבת ויום טוב, והאיך כתב וכן פסק מורי כהרמב"ם, ובתשובה פסק מורי וכו'. אבל לפי מה שכתבתי אתי שפיר, דדעת הרמב"ם דבכולהו צריך להזכיר, וכן משמע בירושלמי וכן פסק מורי. ולזה מוסיף דמיהו בתשובה כתב מורי. דבחנוכה ופורים לא צריך, ודלא כרמב"ם דמצריך אפילו בחנוכה ופורים, ודו"ק.

אמירת 'על הניסים והנפלאות' בברכה מעין שלש

ובמה שכתבתי נראה לפענ"ד, לישב קצת דברי היפה ללב (ח"ב סי' תרפ"ב ס"א), שכתב שאם אכל בחנוכה דבר שצריך ברכה מעין שלש, צריך לומר בה, ועל הניסים והנפלאות שעשית לנו בימים אלו כי אתה ה' טוב וכו'. ותמה עליו הגר"י ועלץ ז"ל, עיין בספרינו משנה הלכות (ח"ד סי' פ'). ולפי מה שכתבתנו יש לומר דהיה מפרש כן בדברי הרמב"ם, ודו"ק.

דושה"ט וש"ת בלב ונפש, ויכתב ויחתם לאלתר לחיים טובים בספרן של צדיקים אמן.

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ה סי' פ"א]

סימן קלא

הזכרת מעין המאורע בברכת מעין שלש

ז' טבת התשכ"ז ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד ידידי היקר והנחמד הוב"ט וכו' הרה"ג ר' יצחק שיק הי"ו

החילוק בין ברהמ"ז לברכת מעי"ג

אחדש"ת. יקרת מכתבו קבלתי בדבר התמוה, ומטו מינה בשם הגאון רי"ז הלוי ז"ל מבריסק, שכיון שברכת על המחיה הוי מעין שלש בברכת המזון, מן הראוי היה שכל סדר של ברכת המזון ישוה עם סדר ברכת על המחיה. ולכאורה ישנם חילוקים. א. שבברכת המזון מזכירין בו של חנוכה ופורים, ובברכת מעין שלש לא מזכירין. ב. דבברכת המזון מזכירין בו של שבת ויום טוב, קודם בנין ירושלים. ג. דבמעין שלש מזכירין שמחה ביום טוב, ובברכת המזון אין מזכירין שמחה כלל, ע"כ.

וכבוד תורתו יצא לתרץ הרבינו יונה (ברכות דף כ"ט ע"א ד"ה מפני), דלכן לא אמרינן אתה חוננתנו בברכת הבינו, דכיון דהבינו נסדר על ברכות הרבה, לא אמרינן בה אלא מעין ברכות, ולא מעין תפלות, ואתה חוננתנו הוא תפלה ולא ברכה. ואם כן הכי נמי, ברכת מעין שלש שנסדר על שלש ברכות ברכת המזון, לא מזכרינן בה חנוכה ופורים, דעל הניסים רק תפלה היא ולא ברכה. והא דמזכירין יעלה ויבא ורצה בשבת, הוא משום דאי שכח יעלה ויבא או רצה צריכין לעשות ברכה בפני עצמה אחר ובנה ירושלים, שפיר הוה הסדור על ברכה. ובהא נמי מיושב כיון דעיקר הסדור משום ברכה באופן ששכח,

והברכה הוא דוקא לאחר בנין ירושלים לכן מזכירין לאחר בנין ירושלים. ובזה מיושב הא דמזכיר שמחה, כיון דבברכה זו ביום טוב יש שמחה. זה תורף דבריו.

ואף שחפץ אני בהגדקו, מכל מקום לפענ"ד דבריו צריכים עיון. חדא, דאם כן לפי דעת כבוד תורתו, עיקר התקון להזכיר של שבת ויום טוב בברכת מעין שלש, היתה על הברכה שעושין כששכח, ואין סברא לומר שחז"ל יתקנו עיקר זכירה רק אדין שכחה, ולא אעיקר זכירה בברכת המזון. והשנית דהרי ברכת אתה חוננתנו נמי אם שכח בתפלה, מברך ברכת הבדלה ברכה על הכוס ויוצא בזה ידי חובתו. דקיי"ל (שו"ע או"ח סי' רצ"ד ס"א), דאי שכח להבדיל בשמונה עשרה, אין צריך לחזור ולהתפלל, ויוצא בברכת הבדלה. אם כן בהבדלה נמי אם שכח איכא ברכה לתקן השכחה, ואפילו הכי לא תקנו הבינו במוצאי שבת קודש (כמבואר שם סי' ק"י ס"א), דעיקר דין אתה חוננתנו תפלה הוא ולא ברכה (מג"א שם סק"ו). וזה פשוט דאפילו לדעת רבינו יונה כן הדין. ועוד בו שלישיה, דהתוספות (שבת דף כ"ד ע"א ד"ה מזכיר בהודאה) כתבו מפורש, דעל הנסים הודאה הוא ולא תפלה. וכתבו עוד (שם ד"ה בבונה ירושלים), דיעלה ויבוא, תפלה ותחנונים הוא ולא ברכה, ומשום הכי תקנוה בבונה ירושלים, דהיא נמי תפלה להשב ישראל לירושלים, ע"ש. מבואר על כל פנים, דעל הנסים לאו תפלה הוא אלא הודאה, ויעלה ויבא תפלה הוא ולא ברכה, ופשוט דלא נמי תפלה הוא.

הזכרת שבת ויו"ט ור"ח בברכה מעין שלש

ואשר נראה לפענ"ד ביישוב קושיא הנ"ל, דהטור (או"ח סי' ר"ח) כתב, וצריך להזכיר בה מעין המאורע, כגון בשבת קודש כי אתה ה' הטוב ומטיב לכל, יאמר יגמלנו ביום המנוח הזה, וביום טוב אומר ושמחנו ביום חג פלוני הזה, ובראש חודש אומרים וזכרנו לטובה ביום ראש החודש הזה. וכן כתבו התוספות (ברכות דף מ"ד ע"א ד"ה על הענ) בשם הירושלמי (ברכות פ"ו סוף ה"א). ומיהו נחלקו בזה הפוסקים, דהתוספות כתבו דלא נהגו העולם כן. וגם הסמ"ג (עשין כ"ז) כתב כן. גם הרשב"א (ברכות שם ד"ה רב מסדא) כתב וז"ל, ומיהו לא נהגו כן עכשיו, ובכל הני מילי פוק חזי מאי עמא דבר, וגם הראב"ד (הו"ד גם בריטב"א שם ד"ה אלא) ורבותינו בעלי התוספות (שם) כתבו, דעכשיו לא נהגו כן, עכ"ל. והרבינו יונה (ברכות שם ד"ה כי) והרא"ש (ברכות פ"ו סי' מ"ב) והרמב"ם (ברכות פ"ג הי"ג) כתבו כירושלמי. וכן כתב הרוקח (סי' ש"מ) שהוא נוהג להזכיר. ובתשב"ץ קטן (סי' שכ"ב) כתב בשם המהר"ם, שנהג גם כן להזכיר. וכתב הב"ח (סי' ר"ח ס"י), דעכשיו נהגו עלמא לאמרו על פי הוראת השלחן ערוך (שם סי"ב), ע"ש.

היוצא לדידן, מבואר דדא הוא מחלוקת אם להזכיר אפילו בשבת ויום טוב, ובזמן בעלי התוספות וכו' כגראה דהעולם לא נהגו להזכיר כלל. רק על פי הוראת השו"ע נתפשט המנהג לאומרו, אבל אין זה מתורת חיוב גמור כברכת מעין שלש, או כאמירת יעלה ויבא ולא בשבת ויום טוב. והראיה לזה, דבירושלמי גופא מקור מולא דין זה, לא ברירא להו מילתא. דבעי שם, מהו להזכיר בהן מעין המאורע, אמר רבא בר זבדא, ר' זעירא הוה מזכיר בה מעין המאורע, אמר ר' ירמיה מכיון דר' זעירא הוה מזכיר בה מעין המאורע, צריכין אנו למיחש. וכן כתב הרא"ש (שם), והואיל וחש לה ר' זעירא צריכין אנו למיחש. מבואר דלא כתבו דצריכין להזכיר ממורת חיוב, רק דצריכין למיחש לה. וכן כתב האבודרהם בהלכות ברכות (ברכת בורא מיני מזונות). אלא דלפי זה אתי שפיר נמי, למה תקנוהו לומר אחר כל המעין שלש, דמאחר דאנן מעיקר דינא לא מחייבינן לאמרה, רק מכח חששא, מזכרינן להו לאחר הני שהם בתורת חיוב, והזכרה הוא רק משום חששא.

והנה קיי"ל בשו"ע (או"ח סי' ק"ח סעיף י"ב), שאסור להזכיר מאורע שאר הימים תוך תפלת שמונה עשרה, ואם אירע שהזכיר לא הוה הפסק ואין צריך לחזור ולהתפלל, אבל לכתחלה ודאי דאסור להזכיר מה שלא שייך לתפלה זו. ואם כן הכי נמי, כיון דמעין שלש הוא חיוב מדאורייתא או מתיקון חז"ל (עיין בית יוסף או"ח סי' ר"ט ד"ה כתב הרמב"ם), ומעין המאורע הוא רק מנהג דצריכין למיחש לה, לא רצו להכניסה ולהפסיק בין החיובים. ולכן בדיוק כתב והרא"ש והטור, וצריך להזכיר קודם כי אתה, מטעם הנ"ל.

הזכרת חנוכה ופורים בברכה מעין שלש

ומה דקשה ליה דאין מזכירין חנוכה ופורים, פשוט הוא כמו שכתב מהר"ם בר ברוך מרוטנבורג (ח"ד, ד"פ סי' ע'), דאפילו בברכת המזון איכא למאן דאמר בפרק במה מדליקין (שבת דף כ"ד ע"א) דאין מזכיר, אם כן במעין שלש נחית דרגא דלכולא עלמא לא יזכיר. אבל בהני דבשבת ויום טוב מזכיר, הכי נמי מזכירין, אבל רק לאחר שלש, וכנ"ל. וכבר תמהתי בתשובה אחרת (שו"ת משנה הלכות ח"ד סי' פ', וכן בתשובה הקודמת) לגדול אחד מדורינו, על ספר יפה לנב הספרדי (ח"ב סי' תרפ"ב ס"א), שכתב דאם אכל

בחנוכה מעין ברכת שלש, צריך לומר על הניסים ונפלאות. והוא פלא, שכתב היפוך השו"ע (או"ח סי' ר"ח סי"ב). ועיין פרי מגדים (א"א ריש סי' תרפ"ב), ובמשנה ברורה (שם סק"ב), ופלא שלא הרגישו דהוא הלכה מפורשת בשו"ע, ול"ע. ולפי תירוץ כבוד תורתו תקשה עוד, שלא הזכיר כלל מראש חודש דגם כן מזכירין בברכת מעין שלש מעין המאורע, אף דקיי"ל דאם שכח יעלה ויבא בברכת המזון, אין לו לברך בשם ומלכות הברכה קודם הטוב והמיטיב, כמבואר באחרונים ז"ל (עיין שערי תשובה סי' קפ"ח ס"ו).

נוסח 'ושמחנו' בברכה מעין שלש

ומה דקשה ליה עוד מנוסח ושמחנו, ובברכת המזון לא מזכיר כלום שמחה. הנה לפי מה שכתבתי לעיל גם הא מיושב. אמנם לקושטא דמילתא, בנוסח ושמחנו יש חלופי גרסאות, והגם שהטור והאבודרהם הנ"ל הביאו לומר ושמחנו, נוסחת הרא"ש (הנ"ל) ובית יוסף (או"ח סי' ר"ח ד"ה ולריך), לומר וזכרינו לטובה ביום חג פלוני. וכן הוא במגן אברהם (סי' ר"ח ס"ק י"ח) ובסידור בעל התניא, וכן כתב בנימוקי אורח חיים (סי' ר"ח סק"א).

ואף שהיה לי עוד להאריך קצת ויש לי עוד טעמים בזה, מכל מקום לאו בעל מלאכה אחת אני, ואני טרוד מאוד בכמה ענינים, ובפרט בעול הישיבה והתלמידים, ולהשיב שאלות אחרות קצתם קודמות, וגם הלכה למעשה מה שנוגע הרבה לתלמידי הישיבה, לכן אסתגר כעת. ידידו המברכו בברכת התורה ללומדיה צלח ורכב על דבר אמת באמת, המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קלב

בירך שהכל על פירות האם לכתחילה צריך לתקן בתוך כדי דבור

כ"א אד"ב התשל"ו

מע"כ ידידי היקר נו"נ א"א וו"ח נו"נ הרה"ג כש"ת מוהר"ר **דוד לייבל יודא ווילינגער** הי"ו תלמיד בכולל תו"ד

אחדשה"ט וש"ת. על דבר שאלתו במי שבירך שהכל על פירות, ובתוך כדי דיבור נזכר, אם צריך לסיים בורא פרי העץ מיד. ובודאי אם סיים בורא פרי העץ לא הוי הפסק, אבל אי צריך לכתחלה לסיים בורא פרי העץ, או כיון דיוצא בדיעבד בשהכל אינו צריך.

בירך על היין שהכל

והנראה דדבר זה הוא מחלוקת הפוסקים, דאמרו בגמרא (ברכות דף י"ב ע"א), פשיטא היכא דקא נקיט כסא דחמרא בידיה וקסבר דשיכרא הוא, ופתח ובריך אדעתא דשיכרא וסיים אדעתא דחמרא, יצא, דאי נמי סיים בדשכרא יצא. דתנן (שם דף מ' ע"א), על כולם אם אמר שהכל יצא. אלא נקט כסא דשיכרא בידיה, וקסבר דחמרא הוא, פתח ובריך אדעתא דחמרא וסיים בדשיכרא מאי, בתר פתיחה אזלינן או בתר חתימה אזלינן. זו היא גירסת רש"י (ד"ה פתח). והקשה עליו הרא"ש ז"ל (שם פ"א סי' י"ד), וכתב הלכך נראה כגירסת הרי"ף (ברכות דף י"ב ע"א), פשיטא היכא דנקט כסא דחמרא בידיה וקסבר דשיכרא הוא, פתח ובריך בדשיכרא וסיים בדחמרא, יצא, דאפילו סיים בדשיכרא יצא, דתנן על הכל אם אמר שהכל יצא. אלא היכא דנקט כסא דשיכרא בידיה וקסבר חמרא, פתח בדחמרא וסיים בדשיכרא מאי, בתר פתיחה אזלינן או בתר חתימה אזלינן. וזו פירושה, פתח ובירך בדשיכרא, שאמר שהכל נהיה בדברו, ונזכר שהיה יין ואמר גם בורא פרי הגפן, וכך היתה אמירתו, בא"י אמ"ה שהכל נהיה בדברו בורא פרי הגפן, יצא. דאפילו סיים בדשיכרא שאמר שהכל נהיה בדברו ולא אמר בורא פרי הגפן יצא, דתנן ועל כולם וכו'. אלא היכא דנקיט כסא דשיכרא בידיה וסבר דחמרא הוא, פתח בדחמרא ואמר בפה"ג וסיים בדשיכרא שאמר גם שהנ"ב מאי, בתר פתיחה אזלינן ולא הוי ברכה, או בתר חתימה אזלינן והוי ברכה, ע"כ.

והנה מדכתב, וכך היתה אמירתו בא"י אמ"ה שהנ"ב בפה"ג יצא, שאפילו סיים בדשיכרא שאמר שהנ"ב ולא אמר בפה"ג יצא. משמע דלכתחילה ודאי יותר טוב שיסיים גם בפה"ג ויצא ידי ברכתו הראויה לו, דברכת שהכל הוא ברכה כוללת. וודאי מי שיודע ברכה על כל מין צריך לברך ברכתו הראויה לו, ואסור לו לכתחילה לברך ברכת שהכל, אלא היכא דאינו יודע או טעה יצא בברכת שהכל שהיא כוללת יצא, ולכן לכתחילה צריך לברך ברכתו הראויה לו, וכיון שסיים שהנ"ב הרי אין זה ברכתו הראויה לו אלא בפה"ג, ולכן צריך בתוך כדי דיבור לומר בפה"ג. אלא דלא נימא דכיון דבירך שהנ"ב, אם כן הוה ליה ברכה אחרת לגמרי, ומאי מהני מה שמוסיף בתוך כדי דיבור בפה"ג, דהוה ליה כמו שאומר בפה"ג בלי שם ומלכות דאינו כלום, כיון דלא בירך תחלת הברכה אלא על שם שהנ"ב וסיים שהנ"ב. ועל זה קאמר, כיון שאפילו אי סיים שהנ"ב נמי יצא, אם כן שייכא תחלת הברכה על משקה זו מתחלתה בדיעבד על כל פנים, ולכן שפיר אם הוסיף בפה"ג שייכא ברכה זו לאותה משקה, ויוצא בה אפילו

לכתחילה, שהרי סיים בפה"ג בלירוף התחלת הברכה שהיתה לשם שהנ"ב ששייך גם כן באותה משקה, ולכן מצטרפת לבפה"ג והוה ליה ברכתו אפילו לכתחלה.

עוד נראה לפענ"ד מדברי רבינו יונה (שם ד"ה והרמב"ם), שכתב שהרמב"ם מפרש כמו שפירש הרא"ש לדעת הרי"ף, והקשה עליו, וסיים שאף על פי שההלכה מתפרשת בדוחק לדבריו, מכל מקום לענין הדין נראין דבריו. והטור (או"ח סי' ר"ט) כתב, היה בידו כוס של מיס, וסבור שהוא של יין והתחיל ואמר בא"י אמ"ה על דעת לומר בפה"ג, ונזכר שהוא של מיס וסיים שהכל, יצא, וכל שכן אם היה בידו כוס של יין, וסבור שהוא של מיס והתחיל על דעת לומר שהכל, ונזכר שהוא של יין וסיים בפה"ג שיצא, שאף אם סיים שהנ"ב יצא. וכן אם טעה ואמר על היין שהנ"ב בפה"ג או שאמר על המיס בפה"ג שהנ"ב, יצא. וכן הדין בפרי העץ ופרי האדמה, שהיה לו לברך על אחד מהם, ופתח אדעתא דאידך ונזכר וסיים כדינו או שאמר שניהם יצא, ע"כ.

לכתחילה צריך לתקן ולסיים בראוי

והנה מדכללו הרבינו יונה והטור, שאמר שהנ"ב בפה"ג או איפכא בחדא מחתא, וכן הדין בפירות. ופשוט דהתם אם סיים בפה"ג על מיס לא יצא, ועל כרחך צריך להוסיף שהנ"ב. וכן בפירות שאם בירך ברכה שאינה שלו, לא יצא אלא במה שהוסיף וסיים בברכתו הראויה לו. נראה נמי דלכתחילה ודאי מוטב שיסיים בברכתו הראויה לו, דאז יצא לכתחלה, ולא בברכה כוללת שהוא בדיעבד ולא לכתחלה.

בירך על היין בורא פרי העץ

ומיהו התוספות בברכות (דף י"ב ע"א ד"ה לא) כתבו וז"ל, ומיהו היה אומר ר"ת, אם היה יודע בבירור שטעה בדבורו שאמר בורא פרי העץ תחת [בורא] פרי הגפן, דבתוך כדי דבור יכול לחזור בו. וכן ביום טוב בחתימה של יום טוב, אם טעה בין מקדש ישראל והזמנים ואמר מקדש השבת וחזר בתוך כדי דבור, יצא, אחרי שהוא יודע שהוא יום טוב, ע"ש. והקשה באבן העוזר (סי' ר"א סי"ד), למה ביין נקטו התוספות לישנא דלכתחלה יכול לחזור בו, וביום טוב נקטי בדיעבד אם חזר בו תוך כדי דיבור דיצא, הוה להו למימר גבי יין נמי לשון דיעבד. ותו קשה, דדין זה לא הזכירו התוספות בשום מקום דאם בירך בפה"ע על היין דלא יצא, ומלשון התוספות משמע דדין זה היה פשוט בעיניהם וכו'. על כן נראה לי דגם התוספות סבירא להו דאם בירך על היין בפה"ע יצא, וסבירא להו להתוספות, דהא דקי"ל אי בירך על היין שהכל יצא, אפילו אי יכול לתקן ברכתו ויוכל לסיים תוך כדי דיבור בפה"ג לא הצריכו אותו חכמים לכך, כיון דיוצא בזה. דכן משמע להתוספות מלשון המשנה דאם אמר שהכל יצא, ואין צריך להחמיר בכך. מיהו אם רוצה לסיים עוד בפה"ג כדי לעשות כתיקון חז"ל, דאז הוה כמאן דבירך עליו מתחלה בפה"ג, על כן יכול לסיים. והשתא הכא בזה שטעה בדיבורו, יכול לחזור בו לסיים בפה"ג, דאז הוה כמאן דבירך מתחלה רק בפה"ג וזה הברכה תקינו לו חכמים. אבל אי לא טעה בדיבורו אינו רשאי לחזור בו לסיים בפה"ג, כיון דלא תיקן כלום בזה, דהוי מכל מקום ברכתו בפה"ע לחוד, לכן בפה"ג שאמר אחר כך לא שייך כלל אל הברכה. ונמצא הפסיק בחנם בדיבור בין ברכתו להשתיה, דאסור אפילו בשתיקה להפסיק יותר מכדי דבור, כדאיתא בשו"ע (או"ח סי' ר"ו ס"ג). כל שכן לדבר דבור שאין שייך לברכה. ואפילו אם ספק אם יתקן ברכתו בזה, נמי אסור, כיון דאפילו לכתחלה אין צריך תקון לברכתו, מאחר דכבר יצא בזה, ואם לא תיקן ברכתו, עושה בזה איסור להפסיק בין הברכה לשתיה, לכן אסור לחזור לסיים בפה"ג. אבל בזה שטעה בדבורו, ובודאי יתקן ברכתו הראוי כפי תקון חז"ל, על כן יכול לחזור בו, אבל ביום טוב שאין שייך דין הפסק הנ"ל וכו', ע"ש מה שהאריך עוד. ועיין שלטי גיבורים (במגן גיבורים, סי' ר"א סק"א) ודו"ק.

נראה מיהו דסבירא ליה, דכל שבירך שהכל לא צריך עוד לתקן ברכתו ולא חייבוהו חכמים לזה. מיהו אם רוצה לתקן תוך כדי דיבור, יוכל לסיים בפה"ג, ואז יצא כתיקון חז"ל אפילו לדעתו, והוה ליה כמאן דבירך מתחלה בפה"ג. אמנם מפשטות הפוסקים נראה דחייב לחזור. ולכן נראה לפענ"ד דהיכא דטעה ואמר שהכל, נמי יחזור ויאמר ברכתו הראויה לו בתוך כדי דבור, וכדעת הטור (או"ח סי' ר"ט) ובית יוסף (שם ד"ה היה), כן נראה לפענ"ד. וגם, כי האבן העוזר מודה דהכי עדיף, ומתקן ברכתו בתקון חז"ל, אלא דליכא חיוב, ודו"ק.

והיות כי אין הזמן גרמא יותר, הנני בזה ידידו דושה"ט וש"ת בברכת חג כשר ושמח בלב ונפש.

מנשה הקטן

סימן קלג

ברכה על אכילה דרך שפופרת המושחלת למעים

אור ליום ה׳ לסדר וה׳ ברך את אברהם התשל״ח בנ״י
למאן דלא חזינא קמברכינא בנש״ק מגזע תרשישים צ״מ
וכו׳ כש״ת מוה״ר **יודא ארי׳ מאיר הלוי יונגרייז** הי״ו נכד
הרה״צ מפילק זצ״ל

אחדשה״ט. יסלח לי אם לא תיאלתיו כפי כבודו, כי בלתי מכירי, ויהא שמיה מברך כפי הכבוד הראוי לו. ובדבר שאלתו, בעלוב אחד שעשו לו ניתוח על הגרון ומאכילין אותו על ידי שפופרת שעשו לו מן הצד, ומכניסים המאכל על ידי השפופרת לבני מעיו לקיבה. האם צריך לברך ברכת הנהנין על המאכל, ואיזה ברכה מברך, וכן ברכת המזון. וליין לשו״ת לבושי מרדכי (או״ח ח״א סי׳ ל״ב) שכבר דן בזה ונשאר בצ״ע. וליין גם לשו״ת אחיעזר (ח״ג סי׳ ס״א), דאם מכניסין מאכל לחולה דרך חלחולית, אין בזה דין אכילה לענין יום הכפורים כלל.

אכילה ביום כיפור דרך שפופרת

והנה מהא דמכניסין דרך חלחולת אין ראיה כלל, דהתם אין זה דרך אכילה ולא אוכל כלל. אבל יותר הוי ליה להביא משו״ת מהרש״ם (ח״א סי׳ קכ״ד), דכתב דאפילו דרך שפופרת כזה, לענין יום הכפורים ליכא איסור, ע״ש. ומכל מקום גם מהתם יש לדחוק, דלענין אכילה ביום כפור יש לומר דשאני, דבעי אכילה כדרכה, אבל לענין ברכה שפיר מברך אאכילה שלא כדרכה נמי. אבל מדברי בעל לבושי מרדכי, יפה העיר. ובאמת כי מה אדע מה שלא ידע הגאון בעל לבושי מרדכי, אשר היה גדול המורים בדור האחרון.

השקאת סוטה בשפופרת

ומזה שנראה לפענ״ד, דבגמרא (סוטה דף י״ח ע״א) בעי רבא השקה בשפופרת מהו, תיקו. ומשמע דעל ידי שפופרת על כל פנים הוי ספיקא דדינא לענין השקאת סוטה, אי מקרי השקאה או לא, ובספרי (שו״ת משנה הלכות ח״ו סי׳ ל״ו) האריכתי קצת בזה. והנראה, דהשקאה בשפופרת, מיירי שהמשקה הכנים לה על ידי שפופרת בחופן שלא נגע בגופה ובגרונה, ודו״ק. ובלבושי מרדכי הנ״ל פלפל בחקירת המשנה למלך (יסודי התורה פ״ה ה״ח ד״ה יש לחקור) דיוצאין ידי מצוה אפילו שלא כדרך הנאה. וכן כתב התורת חיים (חולין דף ק״כ ע״א ד״ה לחם) בסוגיא דנפש. ולכאורה לפי זה הוא הדין לענין ברכה שצריך לברך. ועיין רמב״ם (חמץ ומצה פ״ו ה״ז) וז״ל, זה הכלל כל שמברכין עליו ברכת המזון יוצא ידי חובתו, וכל שאין מברכין עליו ברכת המזון אין יוצאין בו ידי חובתו. ומיהו הביא הלבושי מרדכי, משער המלך (יסודי התורה שם) ומנודע ביהודה (מהדו״ק יו״ד סי׳ ל״ה), שדחו דברי המשנה למלך. והוסיף, וגם מ״ו הגאון ז״ל השיב ממסכת נזיר (דף כ״ט ע״א), דפרכינן לריש לקיש דסבירא ליה דמדיר בנו בנזיר משום חנוך דרבנן, והא קאכל כהן מליקה. ומה פריך, דלמא אכיל שלא כדרך הנאה, דיצא ידי מצוה ואיסור נבילה ליכא. ולפענ״ד מהא לאו תיובתא הוא להמשנה למלך, דיש לומר דכהן איכא מצוה לאכלו ״למשחה״ (במדבר יח ח), לגדולה כדרך שמלכים אוכלין (חולין דף קל״ב ע״ב). ושלא כדרך אכילה ליכא ״למשחה״. וגם כי מאן יאמר לן שהכהן יתרצה לאכול שלא כדרך הנאה. ברם כבר הבאתי ממשנה מפורשת (מנחות דף ל״ט ע״ב), דשעיר יום הכפורים שחל יום הכפורים להיות בערב שבת, הבגדים היו אוכלין אותו כשהוא חי בערב. ודייק מינה מרן החתם סופר ז״ל (ירושלים תשס״ו, פסחים דף כ״ד ע״ב ד״ה אשר), דנראה כהמשנה למלך דיוצאין שלא כדרך הנאה, דבשר חי הוי שלא כדרך הנאה, ועיין מה שכתבנו בשו״ת משנה הלכות (ח״ה סי׳ ע״ה, ח״ו סי׳ ע״ה וסי׳ קי״ג). [ועיין פסחים (דף כ״ד ע״ב), ובפירוש הרא״ש (נדרים דף ד׳ ע״ב ד״ה קא שריא לה) ובר״ן (שם ד״ה קשריא לה), דאכילת קדשים מצוה היא. ועיין בתוספות (יבמות דף מ׳ ע״א ד״ה רצה) על מי מוטל החיוב. ובירושלמי איתא (עירובין פ״ג ה״א) דמערבין בבשר חי. משמע דבשר חי לא הוי שלא כדרך הנאתן, משום דחזי לאומצא. ועיין שו״ע (או״ח סי׳ ש״ח סל״א) ובמגן אברהם (שם ס״ק נ״ו). ובחידושי (עיין שו״ת משנה הלכות ח״ג סי׳ רי״ח, ח״ד סי׳ ע״ז) הבאתי להביא ראיה מגמרא נזיר (דף כ״ג ע״א), מאי דכתיב (הושע יד י) ״כי ישרים דרכי ה׳ צדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם״, משל לשני בני אדם שלו פסחיהם אחד אכלו לשם מצוה ואחד אכלו לשום אכילה גסה. ואם באכילה גסה לא יצא לדעת כמה פוסקים, כל שכן שלא כדרך הנאתן, דגרע טפי מאכילה גסה שאכל כדרך אכילתן. ובחידושי השבתי, דהבבליים היו רגילין כן כל השנה. עיין תוספות (מנחות דף ק׳ ע״א ד״ה ששואלין). והוי שפיר לדידהו כדרך אכילתן, ודו״ק].

איסור אכילה אם תלוי בהנאת גרונו או מעיו

ולכאורה נידון דידן תלוי במחלוקת ר׳ יוחנן וריש לקיש לגבי איסור אכילה (חולין דף ק״ג ע״ב), שפסק הרמב״ם (מאכלות אסורות פי״ד ה״ג) דתלוי בהנאת גרונו. ונחלקו הפוסקים לגבי ברכה, האם תליא בהנאת גרונו או בהנאת מעיו. ודעת המגן אברהם (סי׳ רי״ז סק״ט), דלענין ברכה תלוי בהנאת מעיו ולא בהנאת גרונו. ועיין

מנחת חינוך (מצוה שי"ג אות ב', ת"ל אות ח'). והפנים מאירות (ח"ב סי' כ"ז) מביא את המגן אברהם (שם סק"א) דיליף שיעור הפסק באכילה לגבי ברכה, משיעור הפסק באיסור אכילה. והקשה עליו, דלא לגמרי ילפינן ברכת הנהנין מאכילת איסור, דהרי לענין ברכה לא תלוי בהנאת גרונו כבאיסור אכילה, אלא בהנאת מעיו. והביא ראיה לעצמו מדברי הרא"ש (ברכות פ"ב ה"ו), דמטעמת פולטת ואינה מברכת. גם בספר אגלי טל (מלאכת טוחן ס"ק ס"ב אות ב') דעתו דלענין ברכה הכל תלוי בהנאת מעיו לחוד. ועיין הגאון ר' עקיבא איגר (או"ח סי' קפ"ו ס"ב) שדן במי שאכל בקטנותו ונשאר שבע בגדלותו, אי חייב לברך מן התורה. משמע נמי מדמספקא ליה דהעיקר הוא הנאת מעיו, ע"ש. ובמקום אחר הבאתי מחלוקת, במי שאכל בשעת אנינות ולאחר הקבורה אכתי היה שבע, אי צריך לברך ברכה אחרונה ברכת המזון, והארכתי שם בס"ד. ולפי שיטות אלו לכאורה היה שפיר לברך בגוונא דידן, דהגם דלית ליה הנאת גרונו, מכל מקום הנאת מעיו איכא גם כאן.

הנאה דרך אכילה

ומיהו מה שנראה לפענ"ד, דאפילו למאן דאמר דבעינן הנאת מעיו ועיקר הברכה על הנאת מעיו, מכל מקום בעינן הנאת מעיו דרך אכילה, שיבא למעיו דרך גרונו, אלא שעיקר הברכה נתקנה על הנאת מעיו, והנאת גרונו לא הוה אלא הכשר הברכה. אבל הנאת מעיו שבא שלא על ידי הנאת גרון, אינו חייב בברכה. שכן תקנו חז"ל לברך על הנאת מעיו כשהוא אוכל דרך גרונו שהוא דרך אכילה, אבל אוכל הבא למעיו ממקום אחר לא תקנו לו ז"ל ברכה. ועיין פרי מגדים (או"ח סי' ר"י א"א סק"א) ובחידושי חתם סופר (חולין דף ק"ג ע"א ד"ה שהרי), דדין ברכה שאני ממאכלות אסורות, דלענין ברכה לא סגי בהנאת גרונו לחודיה ובעי הנאת מעיו. והכי נמי אומר להיפוך, דדין הנאת מעיו אפילו להפוסקים דבעי הנאת מעיו דוקא לברכה, מכל מקום בעי נמי דרך גרונו על כל פנים, ולא שלא כדרך אכילתו. ועיין פרי מגדים (יו"ד סי' ל"ח משב"ז סק"ב) בשם הריב"ש (סי' רפ"ח).

וקצת עלה במחשבתי, דיש לומר דדוקא מי שדרכו לאכול על ידי גרונו ולא אכל, כהאי גוונא לא מברך אלא כשאכל דרך גרונו. אבל מי שלעולם דרכו בכך, הכי נמי דזה נעשה דרך אכילתו. עיין ר"ן (יומא דף ע"ח ע"ב ד"ה ומיהו) שהקשה, האיך מותר לנאת ביום הכפורים במנעלים שאסור לנאת בהם בשבת, ותירץ דכיון שכל העולם יוצאים כן ביום הכפורים, נעשה זה דרך לבישה להאי יומא. וכתב מרן זקיני בשו"ת בית שערים (או"ח סי' רי"ג), ליישב בזה קושית המגן אברהם (סי' תע"ה סק"י), דהאיך מברכין על מרור, הא דבר מר הוא. ותירץ מרן ז"ל, דכיון שאסור לאכול מרור מבושל בליל פסח, דאינו יוצא בו, ואם כן דרך כל ישראל לאכלו חי בליל פסח למצה ומרור, שפיר הוה לילה זו דרך אכילתו, ואסור משום טבל ומשום מצוה הבאה בעבירה, ושפיר מברכין עליו בורא פרי האדמה, ע"ש. ולפי זה יש לומר, דהכי נמי כיון דהאי אדם לעולם דרכו ודרך אכילתו כך הוא, ממילא אי אמרינן דעיקר הברכה נתקנה בשביל הנאת מעיו, שפיר מברך. והגם דהכא כולא עלמא לאו כהאי גוונא אכלי, וימא בטלה דעתו. יש לומר קצת דכהאי גוונא אם חס ושלום אחריס היו חולים, נמי הכי הוה אכלי. ועיין שבת (דף י"א ע"ב) לא יצא החייט במחטו, דלא בטלה דעתו אצל כל אדם, ודו"ק.

שכח ולא בירך המוציא

ברם מה שנריך לעיין, אהני פוסקים דברכה ראשונה נמי בשביל הנאת מעיו הוא, אם כן הא דתניא בגמרא ברכות (דף נ"א ע"א) ונפסק בטור (או"ח סי' קס"ז) ובשו"ע (שם ס"ח), שכח ואכל ולא בירך המוציא, אם נזכר בתוך הסעודה מברך, ואם לא נזכר עד שגמר סעודתו אינו מברך. וכתב הבית יוסף (שם ד"ה ואם שכח) בשם הכל בו (סוס"י כ"ד), שאם יכול לאכול עוד יברך ויאכל מעט. והמגן אברהם (שם ס"ק כ"א) נתן טעם לדבר, מאחר שהרשב"א (ברכות דף נ' ע"ב ד"ה והתניא) כתב, דלהרא"ד (הו"ד גם בריטב"א שם ד"ה שכח) נריך לברך אף על פי שגמר סעודתו (הביאו הבית יוסף או"ח סי' קע"ב ד"ה עוד), ולכן טוב להוציא עצמו מפלוגתא. ועיין שו"ע (שם ס"א), שכח והכניס משקין לתוך פיו וכו', ויש אומרים דמברך עליהם, וכן עיקר. ועיין ברכות (דף נ' ע"ב), הא דתניא בולעו, במשקין. והא דתניא פולט, במידי דלא ממאיס. והא דתניא מסלקן, במידי דממאיס. ובפרי מגדים (סי' קע"ב א"א סק"א) כתב הטעם, משום דממאיס ואינו ראוי לברכה. ועיין חכמת שלמה (שם בס"א). ואם כן פשוט דהברכה על הנאת גרון ולא על הנאת מעיו. לא מיבעיא לדעת רוב הפוסקים, דלאחר האכילה אינו נריך לברך עוד, אם כן פשוט דהברכה לא שייכא על הנאת מעיו. אלא אפילו להרא"ד דמברך אחר האכילה, מכל מקום הרי כתבו הטעם משום דפסק כרבינא (ברכות דף נ"א ע"א), דאמר רבינא הלכך אפילו גמר סעודתו יחזור ויברך, דתניא טבל ועלה אומר בעלייתו אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה, ע"ש. משמע דסבירא ליה דגם ברכת הסעודה

מהני אפילו לאחר שאכל. אבל אי נימא דהברכה הוא על הנאת מעיו, אם כן לכולא עלמא יחזור ויברך על כל פנים מיד לאחר אכילה כשהמאכל אכתי בתוך מעיו הוא. אלא על כרחך נראה להדיא דהברכה הוא על הנאת גרונו, ולכן לאחר האכילה שוב אינו מברך.

וראיתי לרבינו התוספות יום טוב בלחם חמודות (מעדני יו"ט ברכות פ"ז סי' ל"ג אות ח'), הביאו האליה רבה (סי' קס"ז אות י"ד), דאם מברך בשעת אכילה מתקן גם אמה שאכל כבר, דבעודו עוסק באכילה אכתי מקרי עובר לעשייתן. [ובפרי מגדים (סי' קס"ז א"א סק"כ) הביאו בלריך עיון אי אמרינן כן בברכת הנהנין]. והנה כתב דמהני ברכתו אלמפרע, אבל נראה נמי דנתן טעם לדבר משום דאכתי מקרי עובר לעשייתן. וכונתו, נהי דהברכה הוא על קודם, אלא דמהני כל זמן שעוסק באכילה, וכמו שקיי"ל בכל המצות, דכל משך המצוה אכתי מקרי עובר לעשייתן, עיין תוספות (סוכה דף ל"ט ע"א ד"ה עובר), ובשו"ע (או"ח סי' תרנ"א ס"ה) לענין נטילת לולב. ועל כרחך דהברכה נתקנה מקודם. והנה אי נימא דעיקר התיקון היה בשביל הנאת מעיו, אם כן אין שום סברא לומר שאם לא בירך קודם אכילה, לא יועיל על כל פנים בדיעבד, אם בירך לאחר שאכל מיד כל זמן שהמאכל במעיו. ומדבעי טעמא אחרינא, על כרחך דהברכה היא על הנאת גרונו.

גדר אכילה על ידי שפופרת

ומזה שכתבתי לעיל מגמרא ברכות משום דממאים, ולפי מה שכתבו בו האחרונים דלאחר שנמאס אינו ראוי עוד לברכה. אולי יש לומר דהאוכל על ידי שפופרת שאינו נמאס, יברך קודם שיכנס לבני מעיס, שאכתי לא נמאס, והנאת מעיו איכא. וכל שכן לפי מה שכתב החכמת שלמה (או"ח סי' קע"ב בס"א), דטעם הברכה משום דהאוכל בלא ברכה כאילו גוזל (ברכות דף ל"ה ע"א), והיכא דנמאס ואינו ראוי עוד לשום אדם ולבסוף לא יהיה עליהם ברכה, הרי שוב לא הוי גזל, ושפיר אוכל. אם כן האוכל על ידי שפופרת, נמי סוף סוף איכא משום גזל, דמה לי אכלו בפה או אכלו על ידי שפופרת, סוף סוף גוזל הוי, וי"ל קצת וצ"ע.

ברכה אחרונה על אכילה דרך שפופרת

ועד הנה דיברנו מברכה ראשונה, אבל ברכה אחרונה לכאורה נראה דכולא עלמא סבירא להו דבעי הנאת מעיו דוקא. ופשוט דאם אכל כזית פת וחזר והקיאו, דאינו מברך אחריו, ועיין פנים מאירות (ח"ב סי' כ"ז). הגם דלענין מצוה [כגון אכילת מצה], נראה דעת רוב האחרונים שאם אכל חצי זית וחזר והקיאו והדר אכלו, מצטרף לכזית וקייס המצוה. עיין שו"ת חתם סופר (או"ח סי' קכ"ז), ומנחת חינוך (מצוה ו' אות א'), ופנים מאירות הנ"ל, ובירושלמי (מזיר פ"ו ה"א) לפי מה שפירשו בו הקרבן העדה (ד"ה מכל מקום), והפני משה (ד"ה בכל מקום), אף רצו לומר דבהנאת מצוה די בהנאת גרונו. ומשמע דאפילו בחצי זית אחד יצא, אם אכלו פעמיים. ועיין לפנת פענח (קונטרס השלמה לח"ד דף ג' ע"ב), דבאכל חצי זית והקיאו וחזר ואכלו אינו יוצא בו, ע"ש. אבל לענין ברכה אחרונה, לכולא עלמא בעי הנאת מעיו. והגם שלענין ברכה אחרונה נמי יש לומר, דדוקא אם אכל כדרך כל אדם, ולא כשהכניסו לו במעיו דרך שפופרת, מכל מקום מידי ספיקא לא יצאנו. שהרי הלבושי מרדכי הנ"ל נמי סיים בלריך עיון, וגם כי יש לצרף נפש החולה, שהאיך יפול בלבו שכל ימיו לא יוכל לברך על מאכלו. וקצת יש לצרף גם שיטת המהרש"א (פסחים דף ק"ב ע"א ד"ה פרשב"ם) בשם הרשב"ם (שם ד"ה להודיעך), וכן כתב הגאון ר' עקיבא איגר (או"ח סי' ר"ט במג"א סק"ג), דבברכת הנהנין לא אמרינן ספק ברכות להקל ולא לברך, אלא יברך. והפני יהושע (ברכות דף י"ב ע"א ד"ה בתוספות) האריך לחדש, דספק ברכות להקל, לא אמרו אלא שפטור מלברך, אבל מכל מקום אם בירך לא הוי ברכה לבטלה, ולא ברכה שאינה צריכה בברכת הנהנין, ע"ש. אם כן הכי נמי על כל פנים קצת ספיקא איכא.

ההוראה למעשה בנידון הנ"ל

ולכן מה שנראה לפענ"ד, דהאי גברא יוכל לברך לפני אכילתו, בריך רחמנא מריה מלכא דהאי פיתא. ויעשה כן קודם אכילתו ואחר אכילתו. שהרי כתב בדרך פקודיך (מצות עשה ד' שלהי חלק המעשה אות ט"ז), דבכל ספק ברכות נכון לנהוג כן, דכי האי גוונא ליתא דיה משום ברכה לבטלה, וגם יוצא ידי ברכתו אם צריך לה. כהא דבנימין רעיא, בגמרא ברכות (דף מ' ע"ב). והגם דהחתם סופר בחידושיו (נדרים ריש פ"א דף ב' סוף ע"א) שדי נרגא בהנוהגים כן. אמנם מרן כבוד קדושת זקיני בבית שעריס (או"ח סי' פ"ג) תמה עליו, וחיזק דברי הדרך פקודך בראיות חזקות כראוי מולקות. ולכן כהאי גוונא באיש ישראל שומר התורה והמצוה ונפשו עליו עגומה לאכול בלי ברכה, לפענ"ד נכון לעשות כדברי הדרך פקודיך וילא ידי כולם.

והשי"ת שמו ישלח רפו"ש לכל חולי עמו ישראל וישלח לנו משיח צדקינו, ידידו בלתי מכירו המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קלד

ברכה אחרונה לאחר שתיית משקה חם

ז׳ אדר א׳ התשל״ו בנ״י יצו״א
מע״כ ידידי ורב חביבי הרה״ג וו״ח נו״נ וכו׳ כש״ת מוה״ר **אפרים גרינבלאט** שליט״א בעמ״ח ס׳ רבבות אפרים

אחדשב״ת בידידות.

ועל דבר אשר בקש לחוות דעתי במה שכתב המשנה ברורה (סי׳ ר״י סק״ח), במי ששתה תה או קאפפע [קפה] רותח, מה דינו לענין ברכה שלאחריה, ופסק שישאיר רביעית וכשיתקרר ישתה רביעית יחד ויברך ברכה אחרונה.

הנה המשנה למלך (בברכות פ״ג הי״ב) ומהר״ם חביב (שמות באורך בתוספת יום הכפורים יומא דף פ׳ ע״ב ד״ה ובימי) הביאו ראיה מהרמב״ם (שאר אבות הטומאה פ״ח הי״ב) שכתב, האשה שהיא ראשון לטומאה ומניקה את בנה, הרי הבן טהור ולא גזרו עליו טומאה שאפילו תאמר שיונק רביעית, אפשר שיש מתחלה ועד סוף יותר מכדי אכילת פרס, שהרי אינו יונק בבת אחת. הרי אף בדרך יניקתו בכך, אפילו הכי אינו מצטרף, ע״כ ע״ש.

ולפענ״ד לולי דמסתפינא, יש לדייק בלשון הרמב״ם, במה שנתן טעם שהרי אינו יונק בבת אחת, ולכאורה מאי נפקא מינא אם יונק בבת אחת או לא, כיון שאנן מסופקין אם ינק שיעור רביעית. וכמו שכתב, שאפילו תאמר שינק רביעית, משמע דמספקא ליה אם ינק שיעור רביעית. אם כן סגי ליה בזה שלא לגזור טומאה, כיון דטומאה זו דרבנן ואספק לא גזרו, ולמה ליה שיהיה עוד ספק. והנראה מזה דסבירא ליה להרמב״ם ז״ל, דודאי אם היה יונק בבת אחת, אפילו לא היה יונק רביעית בכדי אכילת פרס, אלא בזמן יותר מכדי אכילת פרס, נמי היה מצטרף, כיון דדרך יניקתו בכך, אז אפילו יותר מכדי אכילת פרס מצטרף, אלא דהכא אינו יונק בבת אחת ולכן לא מצטרף. ואף דדרך יניקתו בכך, היינו דרך יניקתו שיונק בבת אחת בלי הפסק, אבל כיון דהתינוק דרכו להפסיק בין יניקה ליניקה אם כן אינו מצטרף. דהגם דכל שהוא דרך יניקתו מצטרף, היינו שיונק בבת אחת. ופשוט דבבת אחת אין כוונתו שאינו מפסיק לרגע כמימרא, אלא מיירי שיונק כדרך שהתינוק יונק, יונק ובולע וחוזר ויונק, אלא דזה מקרי בבת אחת. ודומה לדבר המוציא משאו בשבת והולך כל היום כולו, אם עומד לפוש חייב ואם עומד לתקן משאו היינו לכתף ופטור דלא מקרי עומד (שבת דף ה׳ ע״ב). והכא נמי לענין תינוק יונק, כל שלא הפסיק מקרי בבת אחת, ולכן כתב הרמב״ם לפי שאינו יונק בבת אחת.

יותר מכדי אכילת פרס בשכך דרך אכילתו

וראיה לדברינו מדברי הלחם משנה (שביתת עשור פ״ב ה״ד ד״ה שתה), שהקשה לדעת הרמב״ם (שם), דבעינן שלא ישהה מתחלת השתיה ועד סופו אלא בכדי שתיית רביעית. אם כן מאי לירוף שייך הכא. ממה נפשך, אם לא פסק וודאי חייב, ואם פסק הרי שהה יותר מכדי שתיית רביעית ואינו מצטרף. ותירץ, דדרך העולם לשתות רביעית בדרך בינוני לא במהירות ולא בשיהוי מרובה, וזה שתה חצי רביעית במהירות גדול, ופסק ושהה בינתיים ואחר כך שתה המותר, קמ״ל כיון שלא שהה מדרך שתייתו יותר מכדי שתיית רביעית מצטרפין, כיון דדרך שתייתו הוא בדרך בינוני. וזה על דרך שכתבנו, ודו״ק. ועיין שו״ת מהר״ם שי״ק (או״ח סי׳ פ״ה) שדן מזה לענין קאפפע, כיון שדרך שתייתו בכך יצטרף.

דרך שתיית בני אדם בתה וקפה

ולפענ״ד נראה עוד, דכאן לא שייך בטלה דעתו אצל כל אדם. דנראה דבטלה דעתו פירושו, כל דבר אשר שאר בני אדם אין עושין כן והוא עושה כן, בטלה דעתו. וכגון הא דפסחים (דף מ״ד ע״א) דאמרינן בכותח הבבלי ושכר המדי, דאי קשריף ליה בטלה דעתו, ואי מישטר קא שטר ליה ואכיל, לית ביה כזית בכדי אכילת פרס. וברש״י (ד״ה ואי מישטר) פירש, דבשכר המדי כיון דדרכו לשתות בהפסק, אין זה דרך שתייתו אם שותה בבת אחת. וכגון הא דשמן שהבאתי (עיין שו״ת משנה הלכות ח״ו סי׳ קי״ג) בשם החינוך (מצוה תמ״ד). אבל הכא בתה וקאפפע, דרך שתייתו בכך לכל אדם, שכשהתה קר או פושר, כולא עלמא שתי לה בבת אחת, אלא כשהתה חם ביותר אי אפשר לשתותו בבת אחת. ורק אם היה המנהג לשתות אפילו תה קר או קאפפע קר רק בכפית קימעא קימעא, ובא אחד ושתה בבת אחת, אז היה שייך לומר בטלה דעתו אצל כל אדם. אבל אין הטעם לשתיית קימעא קימעא מכח מנהג, אלא משום דאינו יכול לשתות בבת אחת, מפני שהוא רותח. אבל תה קר הכי נמי דשתי לה כולא עלמא בבת אחת, ואין זה בטלה דעתו, אלא אדרבה זה דעת כל אדם. ועיין מנחות (דף נ״ט ע״ב, ק׳ ע״א), הבבלים היו אוכלין אותו כשהוא חי. ובתוספות שם (דף ק׳ ע״א ד״ה ששונאין), לפי שהורגלו כן כל השנה.

ומשום ספק ברכות ליכא הכא, כיון דכבר נהוג עלמא לברך כהאי גוונא, מנהגא הוי מילתא, ובמקום מנהג ליכא משום ספק ברכות. וכמו שכתבו הפוסקים לענין ברכת תפילין של ראש, ועוד כמה ברכות. אשר על

ההוראה למעשה בשתיית תה וקפה

כן נראה לפענ"ד פשוט, דכל שמניח לפשור ושותה רביעית בבת אחת, מברך לאחריו, וכדעת המשנה ברורה ושאר אחרונים. ואין לפקפק בדבר אם לא שיש ראיות מוכרחות נגד דעת האחרונים אז נודה לו.

אלו דברי הטרוד והעמום בעבודת הקודש בכתף ישאו דושה"ט וש"ת בידידות ובלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קלה

א. ברכת שהחיינו על פרי שלא אכל זמן מרובה

ב. סדר הקדימה כשיש לפניו פירות משבעת המינים ופירות שמברך עליהם שהחיינו

בס"ד, ג' לסדר אשר תשים לפניהם כשלחן ערוך התשמ"ו בנ"י יצו"א

מע"כ האי צורב כו' הב' **אורי צבי שאר-ישוב** הי"ו תלמיד בישיבת עץ חיים וולריק אנט. בעלגיע

א. אחדשה"ט מכתבו קבלתי, וכדי להלהיב לב בחורי חמד אמרתי להשיב בקצרה. בדבר שכתבת שנסתפקתם בישיבה, במברך על פרי חדש שהחיינו, כמבואר בשו"ע (או"ח סי' רכ"ה ס"ג). אם הוא דוקא כשלא אכל שנה שלימה פרי זה, או אם לא אכל זמן ארוך אפילו לא עבר שנה כולה, מברך שהחיינו.

הברכה על חידוש הפרי

ולפענ"ד לא הבנתי מקום ספקתכם, דברכת שהחיינו אינו תלוי באריכת הזמן שלא אכל פרי זה, אלא בחידוש פרי. ומי שכבר בירך אפרי שהחיינו, והגיע מאותן פירות, ולאחר שנתיים אכל עוד מפירות אלו, אינו מברך עליהם שהחיינו, כיון שכבר בירך שהחיינו אפירות אלו. אבל מי שאכל פירות, ואחר כך נתחדשו פירות חדשים על הפירות שנתחדשו, בשנה שניה מברך שהחיינו. ומבואר דבר זה בטור (או"ח סי' רכ"ה) ובשו"ע (שם ס"ג, ס"ו). וזה לשון הטור, הרואה פרי חדש מתחדש משנה לשנה מברך שהחיינו, ונוהגין שלא לברך עד שעת אכילה וכו', ואם אינו מתחדש משנה לשנה, אפילו יש ימים רבים שלא אכל ממנו לא יברך, ע"כ. ועיין בית יוסף (שם ד"ה ומ"ש רבינו). והנה כתב להדיא, דהרואה פרי חדש מתחדש משנה לשנה, אבל כל שאינו מתחדש אינו מברך. ואולי כוונתכם, דכל שמתחדש משנה לשנה, כיון שהוא מין פרי המתחדש, ממילא מברך בכל שנה. אבל זה אינו, דעל מה שבירך כבר אין לברך שנית. ועיין בית יוסף (שם) מה שהביא מהסמ"ג (עשין כ"ז) בשם רב שרירא גאון (הו"ד בשט"מ מנחות דף מ"ב ע"ב בתוס' ד"ה ואילו) והגהות מיימוניות (ברכות פ"י אות ג') וסמ"ק (מצוה קנ"א).

גם בשו"ע (שם ס"ג) כתב, הרואה פרי חדש מתחדש משנה לשנה, מברך שהחיינו וכו'. והנה התנה שני תנאים, פרי חדש, ומתחדש משנה לשנה. שאם הוא פרי חדש אבל אינו מתחדש משנה לשנה, אינו מברך. וכן מתחדש משנה לשנה, אבל אינו חדש שכבר בירך עליה פעם אחת, אינו מברך, והוא פשוט. ולדידן, פרי חדש אפילו מתחדש פעמיים בשנה מברכין, כמבואר ברמ"א (שם ס"ו). ומיהו כל זה דוקא אחדשים יש להם זמן קבוע, ולא ירקות, ודו"ק. [עיין עוד משנה הלכות ח"ו סי' מ"ג, ח"י סי' ה']

שהחיינו ושבעת המינים מה קודם לברכה

ב. ומה שנסתפקתם עוד, במי שיש לפניו כמה מיני פירות, וביניהם ממין שבעה שדין קדימה להם בברכה (שו"ע שם סי' רי"א ס"א), ויש לפניו פירות אחרים שאינן ממין שבעה שצריך לברך עליהם שהחיינו, איזה מהם ראוי להקדים.

והנה על כרחך כוונתכם, דרוצה לאכול מכולם. שאם אינו רוצה לאכול רק ממין שבעה, אז אינו מברך שהחיינו כלל, לפי מנהגינו שמברכים עכשיו רק על אכילה. ואם רוצה לאכול רק משאר פירות, אז ליכא דין קדימה על השבעה מינים. ועל כרחך שאלתכם כשרוצה לאכול משניהם. ואם כן כיון שכל הפירות לפניו, ממילא יכול לברך על השבעה מינים ואוכל, ומברך קודם שהחיינו, ולא מיבעיא למאן דאמר דמברך שהחיינו קודם (פמ"ג סי' רכ"ה א"א סק"ז), אם כן אין לו לחוש, אלא מברך שהחיינו ואחר כך בורא העץ ואוכל מהשבעה מינים, ואחר כך משאר פירות. אלא אפילו לפי מנהגינו שמברכין שהחיינו לאחר הברכה (באה"ט שם סק"ו), מכל מקום הרי מעיקר דינא ברכת שהחיינו יכול לברך על הראיה (שו"ע שם ס"ג), הגם שהנהיגו לברך על אכילה (שם), מכל מקום אין זה מועיל לשנות עיקר הברכה שמצוה על השבעה מינים. [אם לא להשיטות דהכל אזיל בתר החשיב ליה (עיין שעה"ל סי' רי"א סק"ה), וכיון דעכשיו פרי חדש חשיבא ליה, אם כן זה קודם]. אבל שאלתכם הוא לפי מה דמברך על שבעה מינים כמובן.

המברכו שיזכה לעלות מעלה מעלה במעלת התורה, דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קלו

עניית אמן אחר ברכת עצמו בשביל חינוך

ג׳ לסדר כתית למאור שנת ובו תנש״א מלכותך ברוקלין נ״י יצו״א

למע״כ ידידי הרה״ג ר׳ **אהרן זאב העשין** שליט״א אבן יקרה ב״ב תצ״ו

אחדשב״ת בילדות.

בדבר עניית אמן, שאל מי מותר בשביל לחנך הבנים הקטנים, לענות אמן אחר ברכתו של עצמו. ואף דקיי״ל (ברכות דף מ״ה ע״ב) העונה אמן אחר ברכותיו הרי זה מגונה, מכל מקום כתבו האחרונים (עיין כף החיים סי׳ קס״ז ס״ק ס״ח) דעניית אמן זה לא הוי הפסק, וממילא בשביל חינוך הבנים אולי יפסיק.

אין לחנך לענות אמן במקום שאסור

לפענ״ד פשוט דאין לעשות כן, כיון שהוא אסור לענות על כל פנים מטעם שהוא מגונה, אין כאן משום חינוך. ואדרבה אסור לעשות כן, שהרי מחנך את בנו לענות אמן במקום שאסור לענות. דכל שהוא לא יעשה והרי זה מגונה, לא יחנך בו את הבנים, דליכא חינוך על מה שאסור לעשות, ופשוט.

ובזה הנני ידידו מברכו בשמחת פורים דושה״ט בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חי״א סי׳ ק״מ וסי׳ של״ט]

סימן קלז

ברכת שהחיינו בלידת בת

ו׳ לחדש שמרבים בשמחה התשמ״ב בנ״י יצו״א

מע״כ ידידי הרה״ג וו״ח נו״נ כו׳ כש״ת הרב **משה סאכטשעווסקי** שליט״א מח״ם משכן משה באלטימאר מד

ברכה בשרואה בתו פעם ראשונה

אחדשב״ת. דאשונה הנני לברכו ברכת מזל טוב על הולדת הבת, ויה״ר שיזכה לגדלה לבעל תורה ומצות כאות נפשו עם נוות ביתו תחי׳ לאי״ט. ובדבר שאלתו בענין ברכת שהחיינו בלידת הבת, דהמשנה ברורה (סי׳ רכ״ג סק״ב) כתב, דאף על פי שמברכין הטוב והמטיב רק על הזכר, מכל מקום בפעם ראשון כשרואה הבת מברך שהחיינו, דלא גרע ממי שראה את חבירו לאחר שלושים יום ושמח בראייתו שמברך שהחיינו (שו״ע או״ח סי׳ רכ״ה ס״ח), ע״כ. וכתב עוד המשנה ברורה (סי׳ רכ״ה סק״ה) בשם הפרי מגדים (שם א״א סק״ג), שאף על פי שאין לברך שהחיינו בחבירו שלא ראה מעולם (שו״ע שם ס״ב), מכל מקום אם נתבשר לו שילדה אשתו, אפילו בת [כמו שכתב בשעה״ל סק״ה], והוא היה במדינת הים וראהו עתה, מברך שהחיינו, דודאי יש לו שמחה בולדו אף שלא ראהו מעולם, ע״כ.

ואמת אגיד, דלפענ״ד פשיטא דעל בת לא יברך שהחיינו. ועיין מה שהארכתי בטעם הדבר בספרי שו״ת משנה הלכות (חי״א סי׳ ק״פ וסי׳ קפ״ח, חי״ג סי׳ ל״ב, וחט״ו סי׳ ע״ח) מפני מה מברכין רק בלידת בן ולא בלידת בת. ועיינתי עוד קצת במה שכתבו חז״ל ורבותינו הפוסקים בהא מילתא.

הנה בגמרא סנהדרין (דף ק׳ ע״ב), בת לאביה מטמונת שוא מפחדה לא יישן בלילה, בקטנותה שמא תתפתה, בנערותה שמא תזנה, בבגרותה שמא לא תינשא, נישאת שמא לא יהיו לה בנים, הזקינה שמא תעשה כשפים. הא רבנן נמי אמרוה (ב״ב דף ט״ז ע״ב), אי אפשר לעולם בלא זכרים ובלא נקבות וכו׳, אוי לו למי שבניו נקבות. ועיין רש״י (סנהדרין שם ד״ה לא יישן), אינו יכול לישן. וכיון דבת היא מטמונית שוא, איך יברך עליה שהחיינו, אשר בכלל אין לו אלא פחי נפש כל ימיו. ועיין מהרש״א (חי׳ אגדות שם ד״ה בת), דאף שיתשוב האדם שיש לו שכר יותר בבתו מבבנו, דמסורה בדשותו לכמה דברים, אבל יצא שכרו בהפסדו. ולכן פשוט דאין לברך על הלידה, והגם שאחד רוצה בזה, מכל מקום אין זה בכלל הברכה שתקנו חז״ל לברך עליו. ועוד עיין מה שכתב המהרש״א (ב״ב דף ט״ז ע״ב חי׳ אגדות ד״ה תנאומין) דאוי לו למי שבניו הרבה שיהיו נקבות, דסגי לו בבת אחת לקיים מצות פריה ורביה, עיי״ש.

בת שנולדת לאדם שייכת לבעלה שנולד לאיש אחר

עוד עלה בדעתי הרהורי דברים, לפי מה שאמרו ז״ל בריש קידושין (דף ב׳ ע״ב), דאשה היא אבדת האיש. ואמרו דדרכו של איש לחזור אחר אשה, דבעל אבידה מחזר אחר אבידתו. נמצא דבת שנולדה לאדם, באמת אינה שייכת לו, אלא שייכת להזכר שנולד לאב אחר, וארבעים יום קודם יצירת הולד מכריזין בת פלוני לפלוני (סוטה דף ב׳ ע״א). ואם כן לא שייך לברך שהחיינו על מה שאינו שלו, שהוא אבידת אדם אחר שנמצא אצלו. ובודאי מי שמצא אבידה ומניחה אצלו עד שיבואו הבעלים ליטלה

אינו מברך שהחיינו בשביל זה. והכא נמי כן הוא, שהוא רק משמר את האבידה ומגלה עד שיבא בעל האבידה שהוא הזכר ויקחנה, ולכן אין לברך שהחיינו על לידת בת שסופו להחזירה לבעלה. וזה אמרתי קצת לפרש, טעם שאשה פטורה מכיבוד אב כל זמן שהיא תחת בעלה (עיין קידושין דף ל' ע"ב). כיון שהאשה היא חלק מבעלה, ואם כן כל שבעלה יצוונה הרי היא מחויבת לעשות, שהיא חלק ממנו, ואצל אביה היתה בגדר פקדון, ואביה כשומר אבידה הוי, לכן כאשר חוזרת לרשות בעלה פטורה מכיבוד אב.

אמנם, המשנה ברורה שכל את ידיו וחידש לן, דשהחיינו אינה משום לידה אלא מדין שמחת אדם לחבירו, וכל שכן אב לבנו, וכמו שכתב בסימן רכ"ג (סק"ב). אלא דכיון דאין מברכין אם לא ראה האדם מעולם, בזה צירף בסימן רכ"ה (סק"ה), חידוש הפרי מגדים זכרונו לברכה, דבולדות שלו יש שמחה אפילו לא ראה אותו מעולם. ולפענ"ד לולי דמסתפינא יש לומר דהפרי מגדים נמי לא מיירי אלא מבן זכר ולא מבת, אלא שמיירי שלא ראהו בשעת לידה וליכא עוד לברך משום לידה, ומכל מקום יברך שהחיינו כשראהו בפעם הראשונה מדין שמחה על כל פנים. אבל בבת, אפשר דגם הפרי מגדים סבירא ליה דאין לברך. וקצת ראיה, דאם לא כן לעולם צריך לברך שהחיינו על הבת כשראה אותה בפעם הראשונה, ולא מצינו כזה בשום אחד מהפוסקים הקודמים דעל הבת על כל פנים יברך שהחיינו ולא הטוב והמטיב, וכהאי גוונא ודאי כיון שהשמיטו הדבר כל הפוסקים, הוי ראיה דסבירא ליה שלא לברך.

ברכת שהחיינו בשעת ברית מילה

שנית נראה, דהרי לפי שיטת מקצת ראשונים, אין מברכין שהחיינו בשעת הברית, משום דעדיין לא יצא מתורת נפל, כמבואר ברוקח (הל' ברכות סי' שע"א). והגם שהרבינו ירוחם (נתיב ג' ח"ב דף י"ג סוף טור ג') חלק עליו, עיין בית יוסף (יו"ד סי' רס"ה ד"ה כתב), ועיין רשב"א בתשובה (ח"א סי' קס"ו וסי' רמ"ה). מכל מקום יש לומר דדוקא בבן, כיון שהתורה נותנה למולו ולברך עליו, ממילא סבירא ליה דלא חיישינן גם משום שהחיינו. אבל בבת דליכא דיחוי כלל, הכי נמי דאין לברך שהחיינו לכולי עלמא, מטעם נפל. והוה ליה כעין מה שכתב ההפלאה סוף פרק קמא דכתובות (דף ט"ו ע"ב מוס' ד"ה לא צריכא), דהגם דאין הולכין בממון אחר הרוב, מכל מקום היכא דאיתחזק איסורא והולכין אחר הרוב לענין איסור, שוב הולכין אחר הרוב גם לענין ממון.

ברכת שהחיינו והטוב והמטיב בלידת זכר

וביון דכתב הרמ"א (או"ח סי' רכ"ג ס"א) ובדרכי משה (שם סק"ד), דהעולם מקילין בברכה זו אפילו בזכר, וכן נקטו הרבה מאחרונים. והאמת כי לא שמענו אפילו מזקנים שברכו ברכה זו אפילו על זכר, וכל שכן דאין להוסיף ברכה על בת שמעיקר הדין ליכא ברכה זו בעצם, ורק משום שמחה של שהחיינו אשר גם בזה אין העולם נוהג לברך, כמבואר באחרונים. ולהוסיף עוד קודם שיצאה מכלל נפל, לענ"ד צריך עיון בדבר אם לאמרו בכלל בברכה, שיש חשש משום ברכה לבטלה. והיא עצמה אינה אלא רשות, כלומר עיקר אמירת שהחיינו בכהאי גוונא אינו אלא רשות, כן נראה לפענ"ד.

ומחמת הטרדות מוכרח אני לקצר, והקוצרים אומרים יברכך, בברכת שמחת פורים וברכת מז"ט להולדת הבת שנית, ויה"ר שיזכה לרוות רב נחת מצאצאיו יוצאי חלציו ויזכה ללמוד תורה לשמה עדי יבא ינון ולו יקהת עמים, החותם בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חי"ד סי' ע"ו]

סימן קלח

ברכת שהחיינו על אכילת אתרוג

מע"כ ידי"נ הרב הגאון וו"ח ברקאי כש"ת מוה"ר הרב **אפרים גרינבלאט** שליט"א

י"ב טבת תשכ"ו

בדבר השאלה במי שביכך שהחיינו על האתרוג בשעת נטילת לולב ואתרוג בחג הסוכות, אי צריך לברך שנית שהחיינו כשאוכל אתרוג שעושין מרקחת.

הנה מדעת הרבינו יעקב בר יקר (הו"ד במרדכי השלם סוכה פ"ד רמז תשסט), משמע דאין לברך, דכבר יצא במה שביכך בשעת נטילה. ופלא על הכתב סופר (או"ח סי' כ"ג) שדן בזה מעצמו ולא הביא דעת הרבינו יעקב בר יקר בזה. וכתב טעם חדש, דאין מברכין משום דאינו גמר פירי. וגם שאר האחרונים פלפלו בזה, ולא הביאו דעת הרבינו יעקב בר יקר, אחד מגדולי הראשונים זכרונם לברכה לפטור.

ברכת שהחיינו בשאוכל ענבים וכבר אכל מקודם בוסר

ומיהו דעת קצת אחרונים לחלוק בזה והאריכו לעומתם.

קצתם כתבו דהאתרוגים בשעה שאנו יוצאים בהם ידי חובתם, לא נגמרו ולא נתבשלו עדיין כל צרכם. ומבואר בתשובות הרשב"א (ח"א סי' רי"ג) הובא בשו"ע (או"ח סי' רכ"ה ברמ"א ס"ג), דאין מברכין שהחיינו על הבוסר, ומשמע משם שאם בירך חוזר ומברך על הענבים. וכן מבואר בכלבו (סי' פ"ז) הובא בבית יוסף (או"ח שם ד"ה הרוצה פרי). וכן מוכח קצת בירושלמי (פסחים פ"י ה"ה), גבי מי שראה תאנה שביכרה, שמא אינו צריך לברך. עוד הקשו, דברכת שהחיינו בשעת נטילה, ברכת המצוה הוא ולא ברכת המאכל. ועיין שו"ת הרי בשמים (מהדו"ת סי' י"ב) שהאריך לדחות סברא זו, והביא ראיה מגמרא (מנחות דף ע"ה ע"ב), היה עומד ומקריב מנחות בירושלים אומר ברוך שהחיינו וקיימנו וכו', נטלן לאכול מבדך המוליא לחם מן הארץ. ופירש רש"י (ד"ה היה עומד) לחד פירושא, דמיירי במנחה חדשה שמתחדשת משנה לשנה כמנחת העומר וכיולא בו. והכי מבואר ברמב"ם (תמידין ומוספין פ"ז הי"ח). ובפני יהושע (ברכות דף ל"ז ע"ב ד"ה בפרש"י בד"ה אומר) הכריח פירוש זה, ע"ש.

גדר ברכת שהחיינו בלולב ואתרוג

ובאמת כי לפענ"ד צריך עיון, מה שכתבו דברכת שהחיינו באתרוג הוה ברכת המצות ולא על המאכל. דהטור (או"ח סי' תרנ"א) כתב, ולא יברך שהחיינו בשעת עשייתו [כשאוגדו]. וכתב הב"ח (ס"ה), כן כתבו התוספות [הרא"ש (סוכה פ"ד סי' ד')]. ובמרדכי האריך (מרדכי השלם סוכה פ"ד רמז תשס"ט) מצאתי בשם רבינו יעקב בר יקר, וזה לשונו, זמן הלולב לא נתקן לאמרו אלא בשעת עשייה דהוי בחול, ומה שהנהיגו לאומרו ביום טוב, לפי שיש בני אדם שאין להם לולב וסומכין אלולב של קהל, תקנו שיהא כל אחד מברך שתים בנטילתו, ויהא הכל שוין באותה ברכה, ע"ש. ובזה מיושב מה שהקשו קמאי, למה בשופר מברכין שהחיינו בשני הימים, וכן בשאר יום טוב משום ספיקא דיומא מברכין בשני הימים, וגם בקידוש בסוכות מברכין בשני הימים, ועל נטילת לולב אין מברכין רק יום ראשון בלבד, ולמה לא מברכין ביום שני משום ספיקא דיומא. אמנם להנ"ל אחי שפיר, דברכת שהחיינו מצד הדין נתקנה על הארבעה מינים בחול, ולא על המצוה בשעה שמקיים המצוה, ואם כן כיון שבירך פעם אחת, יצא לכולי עלמא, וזה פשוט.

אלא דלפי זה אומר אני, דמוכרח מכאן דברכת שהחיינו על האתרוג אינו ברכת המצוה כמו שאר ברכת המצות, דהרי לא נתקנה בשעת המצוה לברך אלא בשעת עשיה, ואם כן על כרחך דהוא ברכה על הארבעה מינים. ואם כן כיון שבירך על האתרוג שהחיינו, והברכה הוא על הארבעה מינים ולא על המצוה לבדה, אם כן פשוט דיצא בזה ואין צריך לברך שנית בשעת אכילה. ואף שהאיגוד מצוה הוא, משום 'זה קלי ואנוהו' (סוכה דף ל"ג ע"א), וממילא ברכת שהחיינו הוי ברכת המצוה. מכל מקום אין האיגוד לעיכובא (סוכה שם), והברכה אינה רק על המצות איגוד, אלא גם על הארבעה מינים.

ברכה על אתרוג שאינו ראוי לאכילה

ואני מוסיף בזה, דהא קיי"ל (סוכה דף ל"ה ע"א), דאתרוג שאינו ראוי לאכילה אסור לברך עליו, ומהאי טעמא אתרוג של ערלה ושל כלאי הכרם אין יוצאין בו וכן של שאר איסורי הנאה. וכיון שכן, הרי דהא דמותר לברך על אתרוג, הוא רק בזמן שהוא ראוי לאכילה. אם כן על כרחך דהברכה קאי גם על האכילה לאחר החג, דאם אינו ראוי לאכילה אינו ראוי לברכה. אם כן דין ראוי לאכילה הוא הגורם הברכה, ואם כן פשוט דלא הוה רק ברכת המצוה. וכיון שכן, ממילא דאין לברך עליו שנית, ודו"ק כי זה סברא ישרה בס"ד.

ברכת שהחיינו על פרי חדש

ומה שהביא, באחד שאשש מלעשות שהחיינו על פרי חדש, כי שמא פרי זה מונח כמה שנים במקרר חשמלי, ויתכן שכבר בירך על פרי זה שהחיינו. וכבוד תורתו כתב דאין לחוש, דיש לילך בתר רוב ורוב פירות חדשים הם. הנה לא בירא כל כך דיש לילך בתר רוב. ובקל יש להבחין בין פירות חדשים משנה זו לפירות מן המקרריס משנות העבר. אבל באותן פירות שאי אפשר לברר, צריך עיון אי מברך עליהם שהחיינו וכדעת ההוא שאשש, וספק ברכות להקל.

לאחר זמן רב, העיר לי אחד מתלמידי הישיבה, מדברי הבאר היטב (או"ח סי' רכ"ה ס"ק י"א) שהביא בשם שו"ת שער אפרים (סי' ל"ה), דאתרוג שהוא דר באילנו משנה לשנה, אין לברך עליו שהחיינו כלל, ועיין בהלכות קטנות (ח"א סי' רל"ג וח"ב סי' רנ"ז). והעתיקו המשנה ברורה (שם ס"ק ט"ז ובשעה"צ ס"ק י"ט).

ולפענ"ד לאחר הסליחה מהבאר היטב זכרונו לברכה, נתן כאן מקום לטעות להאחרונים, שהעתיק לשון שער אפרים היפוך ממה שכתב. ואדרבה, השער אפרים נסתפק שם בכל הפסולין באתרוג בראשון או בשני של סוכות דאמרינן יטול ולא יברך, אי יברך שהחיינו מכל

מקום. ממה נפשך, אי כשר לגבי אתרוג, הוא מברך שהחיינו על המצוה. ואי פסול, הוא מברך שהחיינו על גמר הפרי המתחדש משנה לשנה. ואין לומר דאין מברכין אלא על אכילה, דהלא פשוט ברמב"ם (ברכות פ"י ה"ב) ובטור (סי' רכ"ה) ובשו"ע (שם ס"ג), דמברכין על הראיה. שוב דחה לעצמו, דבשלמא כשמברכין על המצוה, כל הקהל שוים, מה שאין כן כשמברכים על חידוש הפרי אינו מילתא דפסיקא, דפעמים קנת מן הליבור ברכו על חידוש הפרי בשעת ראיה וכו', ע"ש. מבואר מיהו, דפשיטא ליה דמברך שהחיינו על אתרוג משום פרי, אם רוצה לאכלו בשתא בלי מצוה. וכנראה דהמשנה ברורה לא היה לו את השער אפריס וכך העתיקו מהבאר היטב, אבל הרי מבואר ההיפוך בשער אפריס. וראיתי עוד קנת אחרונים שטעו בזה. ובמור וקציעה (על המג"א שם ס"ק י"ב) שגם כן ליין עליו המשנה ברורה (שם שעה"ל ס"ק י"ט), המעיין שם יראה דגם כן העלה דיש לברך על האתרוג שהחיינו, וצ"ע.

ברכת שהחיינו על עשב המתחדש

והנה הרבינו מנוח (ספר המנוחה ברכות פ"י ה"ב), הביאו הבית יוסף (או"ח סי' רכ"ה ד"ה וכתב ה"ר מנוח) וזה לשונו, וכתב הר' מנוח, ומסתברא דעל עשב המתחדש כגון אלחבק"א וכיוצא בו, אינו מברך, שהרי פעמים שיכול להתקיים כל השנה, מה שאין כן בקרא ובשאר פירות הארץ והעץ, ע"כ. ומדכתב מה שאין כן בקרא ובשאר פירות הארץ והעץ, משמע דבכל פרי העץ יש לברך שהחיינו ואתרוג בכלל, דאם לא כן, הוה ליה למימר אלחבק"א וכל שיכול להתקיים כל השנה כולה אינו מברך, ומדהוסיף מה שאין כן בקרא ובשאר פירות הארץ והעץ, משמע דבשאר כולהו, מברך.

ברכת שהחיינו באכילת אתרוג חדש

אמנם בהלכות קטנות (מ"א סי' רל"ג) פירש פירוש אחר בדברי רבינו מנוח, שאין הטעם שאין זמן קבוע לגידולו, שזמן ועת יש לכל הבריות, ומה שמוליאים פרחים חוץ לזמנם, מחמת הגגים הוא שמכריחין את הארץ להוציא דבר שלא בעתו. ומה שכתב שאין אומרים עליה שהחיינו, הוא מפני שמקיימין אותה בארץ בלחותה, ואין שם היכר בין חדשה לישנה וכו', ולפי זה אתרוג שהוא דר באילנו משנה לשנה אין לברך עליו שהחיינו. ובחלק ב' (סי' רנ"ז) כתב עוד, מהו לברך שהחיינו על האתרוג. תשובה, מסוגיית פרק קמא דראש השנה (דף י"ד ע"ב ובתוס' ד"ה ולשביעית) משמע, דאין בו חידוש, שדר שתים ושלש שנים באילן, ומדינא הוה ליה לידון כירק לכל דבר וכו'. והנה מה שדייק דבגמרא משמע דאין בו חידוש, לפענ"ד קשה. שודאי מתחדש בכל שנה, ואדרבה מה שמתקיים שלש שנים חידושו עוד רחוק, ומאי שנא שמתחדש משנה לשנה או לשלש שנים. ועוד שהרי רואים מהמציאות שהאתרוגים מתחדשים מידי שנה בשנה. ודברי הגמרא יש לישב, על כל פנים, כעת פשוט דמתחדשים מידי שנה בשנה, וצ"ע.

שוב מצאתי בכף החיים (סי' רכ"ה אות מ"ג), שהביא דבתשובות שער אפריס (סי' ל"ה) מבואר שיברך על האתרוג. ושכן העיד הרב בעל הפרי האדמה (מ"א דף נ"ו טור א'), שנוהגין לברך עליו שהחיינו בעיר הקודש ירושלים תבנה ותכונן, שאוכלים אותו בליל ראש השנה במקום פרי חדש. והביאו דבריו החסד לאלפים (או"ח סי' רכ"א-ר"ל אות י"ז), והבן איש חי (הל' שנה ראשונה פרשת ראה אות י"א), וכתב שם הבן איש חי דמי שלא בירך קודם יום טוב, לא יברך עוד, מפני שנפטר בברכת שהחיינו שעל הלולב, ע"ש. גם הגאון רבי שלמה קלוגר בהאלף לך שלמה (או"ח סי' ל"ב) כתב בפשיטות דמברכין על אתרוג. וכן כתבו הפוסקים. והגם דקנת אחרונים סבירא להו דאין לברך, מכל מקום לפענ"ד שפיר דמי לברך, ובפרט לפי מה שבזמנינו אין גדלים משנה לשנה, רק כל שנה ושנה מתחדשים, כן נראה לפענ"ד.

ובזה הנני ידי"נ המברכו בברכת התורה ללומדיה, צלח ורכב על דבר אמת, הדושל"ת בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קלט

ברכת שהחיינו על ספרו שהתקבל אצל הלומדים

ב' לסדר למען יאריך ימים התשמ"ו בנ"י יצו"א

מע"כ האי צורב עוסק בחוקי חורב נאה דורש ברקאי כש"ת הב' **מנחם מאניש הופמן** הי"ו ירושלים עיה"ק

אדשה"ט וש"ת. מכתבו הגיעני בזמנו, אמנם מחמת הטרדות לא הספקתי לעיין בו עד שחזרתי מארלינו הקדושה ומצאתיו, ויה"ר שיזכה גם מעכ"ת לכתרה של תורה, כאות נפשו וכעתירת ידידו והמברך יתברך אמן.

ובדברי תורה אשר העיר ופלפל בענין שמצא בשו"ת יד יצחק (מ"ב סי' רנ"ט), במי שגמר ספרו על מסכת חולין ונתקבל בין הלומדים, אי מברך עליו שהחיינו. והשיב שאין לברך, דבשעה שיצא לאור אין אדם מעיז לחשוב שספרו ראוי להתקבל בין הלומדים ואין לו שמחה, ואחר שכבר נתקבל בין הלומדים אז שוב אינו דבר חדש

לברך עליו שהחיינו. עוד כתב על פי מה שכתב המהרש"ל (סוכה דף מ"ו ע"א תוס' ד"ה הרואה), דכל מצוה שלא קבעו ברכה על המצוה עצמה, לא קבעו לברך עליה שהחיינו, ועיין בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קנ"ו). והכי נמי כיון דליכא הנאת הגוף והנאת קנין, אינו מברך.

ברכה על מצוה שיש בה כמה ציוויים

ומעלת כבודו העיר לפי מה שכתב הרמב"ם (ברכות פי"א ה"מ) והאורחות חיים (מצוה, הל' ברכות אות ע"ג) ושאר ראשונים זכרונם לברכה, דכל מצוה שיש צווי אחר, מברכין על הצווי האחרון ולא על הראשון. ובכתיבת ספר תורה יש צווי אחר, היינו הלימוד, דכתיב (דברים לא יט) 'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל'. אם כן הצווי האחרון הוא הלימוד, על כן מברכין על הלימוד ולא על הכתיבה.

[עיין עוד משנה הלכות ח"ז סי' ח', ח"ח סי' רל"ו]

וכן כתב גם בשם מהר"י אישקפה (שו"ת מהר"י בר רב סי' ס"ב). ומינה יצא לחדש על פי החילוק שחילקתי בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' מ"ב) בין בגד חדש לפרי חדש, שבגד חדש נמשך השמחה כל זמן שהוא עליו, מה שאין כן פרי חדש כל שאכל הראשונה שוב אזל לה השמחה. ומינה הבין מעלת כבודו, דכמו שבבגד חדש יש לו שמחה כל משך הלבישה הראשונה, אם כן הכי נמי בספר חדש בשעה שנתבשר שנתקבל אצל תלמידי חכמים שבדור, כל משך הזמן הזה נקרא חדש ויש לו שמחה ראשונה שהיתה לו בשעה שהוציא הספר לאור, ומברך שהחיינו.

ולפענ"ד לא נראה כן, דדוקא בהלבישה הראשונה שעדיין יש לו השמחה הראשונה, וכיון שאי אפשר לכוין דוקא ברגע הראשון, אם כן כל זמן שלא פשטה מאותה לבישה ראשונה, אמרינן שאכתי יש בה משמחה ראשונה. אבל במוציא ספר לאור, ולפעמים יקח חודש או שנה או יותר עד שישמע שנתקבלו דבריו בין תלמידי חכמים, ודאי שזה כבר דבר חדש, ושמחה שהיה לו בשעת הוצאה כבר אזלה לה. ולא דמי לזמן דקיימא לן אם לא בירך יום ראשון מברך כל שבעה, עיין עירובין (דף מ' ע"ב), דאי סלקא דעתך זמן, זמן כל שבעה מי איכא, ומשני הא לא קשיא דאי לא מברך האידנא מברך למחר וליום אחרא. דהתם על כל פנים כל יומא ויומא חדא שמחה הוא, וכל שבעת ימי החג שמחה חדא הוא, ושהחיינו ברגל על החג הוא, אם כן הוה ליה משך המצוה והחיוב. מה שאין כן בהוציא ספר, שכל שנתקבל ספרו, הוא שמחה חדשה שנתחדשה לו בעת שמעו שנתקבלו דבריו, לא עדיף ליה זה ממי שאמר דבר תורה בעל פה ונתקבלו דבריו, ואף על פי כן אינו מברך על זה שהחיינו, הגם שיש לו שמחה, והבן.

[עיין עוד משנה הלכות חי"א סי' קע"ט–ק"פ, חי"ג סי' ל']

סימן קמ

עשיית סעודה ושמחה ביום מלאות לו שבעים שנה

מזה שהביא תמיהת אפרקסתא דעניא (ח"א סי' קכ"ג), שמה אהני שעושים שמחה ביום מלאת שבעים שנה, ומאי שמחה הוא 'מי פתי יסור הנה' (משלי ט ד), כאשר עבר עליו כלא (ראה איוב ה כו), ו'שאול נעדיו יתמוכו' (משלי ה ה). ואפילו מי שכל ימיו חיי ישריס יתענג על לבו בבוא עתו, מי לנו גדול מהתנא אלקי רבי יוחנן בן זכאי שבכה בהסתלקותו (ברכות דף כ"ח ע"ב), ומה יעשו אזובי קיר, וכתיב (תהלים ל ז), 'ימי שנותינו בהם שבעים שנה וגו' ורהבם עמל ואון'.

הודאה על הטובה מעין הרעה

ולפענ"ד הנה מי שחס ושלום חלה ונפל למשכב, קיי"ל (ברכות דף נ"ד ע"ב) המברך ברכת הגומל אחר שקם ממשכבו, הגם שקיי"ל (עירובין דף י"ג ע"ב) נח לו לאדם שלא נברא משנברא. וגם פשוט שעדיין לא ניצל מחולי אחר שיכול לבא עליו, גם אולי חס ושלום ימות, כמו שאמרו זכרונם לברכה (שבת דף קנ"ג ע"א) שוב יום אחד לפני מיתתך, ודרשו, ישוב היום שמא ימות למחר. ואף על פי כן מברך ברכת הגומל, ועושה סעודת הודאה לה' על אשר הוציאו מחולי זה (עיין פרי מגדים סי' תמ"ד מש"ז סק"ט). ובגמרא ברכות (דף נ"ד ע"א) אמרו, מברכין על הטובה מעין הרעה. הגם שיודע שתבא לאחר מכאן (שם דף ס' ע"א). ועיין רש"י פרשת בראשית (ו ו) על הפסוק 'ויתעצב אל לבו', אפיקורס אחד שאל את רבי יהושע בן קרחה, אמר ליה אין אתם מודים שהקדוש ברוך הוא רואה את העולם, אמר ליה הן, אמר לו והכתיב 'ויתעצב אל לבו', אמר ליה נולד לך בן זכר מימיך, אמר ליה הן, אמר ליה ומה עשית, אמר ליה שמחתי ושימחתי את הכל, אמר ליה ולא היית יודע שסופו למות, אמר ליה בשעת חדותא חדותא בשעת אבלא אבלא, אמר ליה כך מעשה הקדוש ברוך הוא (ב"ר כז ד), ע"ש.

זמן מיתת כל אדם

והנה בגמרא (מו"ק דף כ"ח ע"א), מת בחמישים שנה זו היא מיתת כרת, חמשים ושתים שנה זו היא

מיתתו של שמואל הרמתי, ששים שנה זו הוא מיתה בידי שמים. אמר מר זוטרא מאי קרא, 'תבא בכלא אלי קבר' (איוב ה כו), 'בכלא' בגימטריא שיתין הוו, שבעים שיבה, שמונים גבורות וכו'. ובחידושי הרבינו חננאל (שם ד"ה ת"ר), בן חמישים ושתים זו הוא מיתתו של שמואל הרמתי, בן ששים זו היא מיתת כל אדם, אמר ר' זירא מאי קרא 'תבא בכל"ח אלי קבר', 'בכל"ח' בגימטריא שיתין הוו. ודרשו שמששים ועד שבעים הוא מיתת כל אדם. ולכן כיון שזכה האדם לעבור זמן מיתת כל אדם והגיע לשיבה, שפיר שמח בחלקו. ולא גרע מרב יוסף (שם) ששמח בשנת השש שיצא מכלל כרת חס ושלום, הגם שידע שימות אחר כך וכבר בא עתו עת מיתת כל אדם.

והנה בחידושי אגדות למהרש"א (שם ד"ה ששים זו), 'בכל"ח' זו ששים, לפי ענינו האי קרא 'בכלא' למעליותא קאמר, אבל לשון מיתה בידי שמים דקאמר לא משמע כן. ויש לומר, דודאי מעלה הוא ששים שיצא מכלל כרת, כדקאמר דרב יוסף הוה עביד להו יומא טבא. מיהו כיון שלא בא לכלל שבעים שנה שהם שנותיו של אדם, קרי ליה מיתה בידי שמים, שמת קודם זמנו כמו דור המדבר (ירושלמי ביכורים פ"ב ה"א), עיין בתוספות (מו"ק שם ד"ה ומיתה) בזה.

מבואר דאפילו מיתה בידי שמים, עונש הוא גם כן, שהוא מיתת דור המדבר, מכל מקום כיון שיצא מכלל כרת בששים, כבר עשה משתה. ולולי דברי רבינו הגדול המהרש"א זכרונו לברכה, נראה לפענ"ד דהאי מיתה בידי שמים נמי מעליותא הוא, ולמעליותא קאמר. לפי מה שאמרו בגמרא שבת (דף ק"ח ע"א), שאל ביתוסי אחד את רבי יהושע הגרסי, מנין שאין כותבין תפילין על גבי עור בהמה טמאה, אמר ליה דכתיב (שמות יג ט) 'למען תהיה תורת ה' בפיך' מדבר המותר בפיך, אצא מעתה על גבי עור נבלות וטריפות אל יכתבו. אמר ליה אמשול לך משל למה הדבר דומה, לשני בני אדם שנתחייבו הריגה למלכות, אחד הרגו מלך ואחד הרגו אספקליטור, איזה מהן משובח הוי אומר זה שהרגו מלך. אצא מעתה יאכלו, אמר ליה התורה אמרה (דברים יד כא) 'לא תאכלו כל נבלה' ואת אמרת יאכלו, אמר ליה קאלוס, ע"כ. ופירש רש"י (ד"ה אספקליטור), שר הטבחים בלשון יווני. זה שהרגו מלך, ואלו לקו על ידי בורלאן. קאלוס, משובח טעם זה, ע"כ.

ובארתי במקום אחר (לעיל סי' מ') טעם המשל, דודאי בהמה שנשחטה כדת וכדין חשובה מתרוייהו, שהרי בשרה הוכשר לאכילה וממילא עורה נמי עדיפא מכל (עיין שו"ת הרמ"ע מפאנו סי' ל"ז ד"ה ובטעמי), ועל זה לא שייך כלל לשון משל לשני בני אדם שנתחייבו הריגה, ולכן עור בהמה כשרה, מצוה מן המובחר. אבל בין עור נבילות וטרפות, שתרוייהו מתו בהריגה, אלא שהטריפה נהרגה על ידי בני אדם שהוא אספקליטור, והנבילה מתה בידי שמים, בזה הנבילה משובחת שמתה בידי שמים. והארכתי בזה לישב קושית רבינו הגדול החתם סופר זכרונו לברכה, מרבינו הרמ"ע מפאנו (שם) ושאר חכמי הקבלה, שכתבו דעור בהמה שחוטה מצוה מן המובחר, והחתם סופר הקשה עליהם מגמרא שבת (הנ"ל), הובאו דבריו בקסת הסופר (תנינא סי' ב' לשכת הסופר אות ד' בהגהה), ע"ש.

ולפי זה נראה, דהכי נמי מה שאמר ששים זו מיתה בידי שמים, למעליותא קאמר. שהרי עד ששים זו מיתת כרת חס ושלום, והוא מיתה על ידי אספקליטור. וששים זו מיתה בידי שמים, שזו מיתת כל אדם. והוה ליה על דרך המשל דרבי יהושע הגרסי הנ"ל, לשני בני אדם שנתחייבו הריגה למלכות. דשנת ששים נמי עד שבעים, אכתי בכלל נתחייבו הריגה הוא חס ושלום, והוא מיתה בידי שמים כמיתת דור המדבר, ומכל מקום הוא משובח ממיתה על ידי אספקליטור שהוא מיתת כרת רחמנא לצלן. וזה מובנים דברי המהרש"א זכרונו לברכה בתוספת ביאור. ולכן עשה רב יוסף סעודה שיצא מכלל כרת הנ"ל.

לאחר שבעים הרי"ז מיתת צדיקים

אלא לפי זה אתי שפיר נמי, דכל שכן בשנת השבעים יש לעשות סעודה קטנה או גדולה בזה, כיון דבשנת השבעים שהגיע לשיבה, ופירש המהרש"א (מו"ק שם מי' אגדות ד"ה שבעים) וזה לשונו, ומלת שיבה מציינו על הרוב בצדיקים שהגיעו לכלל שנותם שבעים שנה, ובדוד כתיב (דבה"י א' כט כח) 'וימת בשיבה טובה' והיה שבעים שנים, עכל"ק. מבואר, דשיבה זו כבר מיתת צדיקים, ואינו בכלל משל דרבי יהושע הגרסי הנ"ל, אצא שכבר יצא ממתחייב הריגה למלכות, ואם ימות יש תקוה שמת מיתת צדיקים, אם כן ודאי שיש שמחה שיצא מדין הריגה למלכות שהוא על כל פנים מיתה בידי שמים גם כן, אצא אדרבה אולי יזכה למות מיתת צדיקים בזמנו. ואתי שפיר מאד לשמחה מה זו עושה, שהוא שמחה של מצוה שעליה אמר החכם (קהלת ח טו) 'ושבחתי אני את השמחה', ולא קשה ממה שכתב 'מי פתי יסור הנה' (משלי ט ד), לומר ששמח כאשר עבר עליו כלא, ששמחה גדולה היא זו וכנ"ל, הגם שודאי 'החי יתן אל לבו' (קהלת ז ב).

ולפי דעת הרבינו חננאל, שפירש דששים הוא מיתת כל אדם. ממילא אתי שפיר קושית המהרש"א, דלמעליותא קאמר. ומיהו אפילו הכי אתי שפיר דכל שכן בשבעים שהוא כן, ויש לומר דאף על פי כן שהוא מיתת כל אדם, הוא על דרך עונש קצת, אבל שבעים הוא מיתת צדיקים וכנ"ל. ומיהו עיין תוספות (מו"ק הנ"ל ד"ה ומיתה), בירושלמי (ביכורים פ"ג ה"א) מפיק וכו', ויש מפרשים דחמשים הוא מיתה בידי שמים, וכי איתא בהדי זרעו הוא כרת, וששים מיתת כל אדם וכו', ע"ש. ומשמע לכאורה דהוא מחלוקת היש מפרשים עם הפירוש הראשון, אי ששים הוא בכלל מיתת עונש, או מיתת כל אדם ואינו מיתת עונש, ולפי מה שכתבתי יש לישב ודו"ק היטב.

עוד נראה קצת לחלק, דהנה בגמרא (מו"ק שם), רב הונא נח נפשיה פתאום, הוו קא דייגו רבנן, תנא להו זוגא דמהדייב, לא שנו אלא שלא הגיע לגבורות, אבל הגיע לגבורות זו היא מיתת נשיקה, ע"כ. ובסמוך שם קאמר, תנו רבנן מת פתאום זו מיתה חטופה, חלה חמישה ימים זו מיתת כל אדם. ולכאורה זה דוקא כשמת מששים ועד שבעים, דאכתי איכא כרת דיומי, וכמו שאמר ליה אביי לרב יוסף מכרת דיומי מי קא נפיק מר (שם). ואז חלה חמשה ימים זה מיתת כל אדם, ואם לאו כרת הוא חס ושלום. אבל לאחר שבעים, חלה חמשה ימים זו מיתת צדיקים, שכבר יצא מכרת לגמרי ממיתת כל אדם ונשאר לו מיתת צדיקים, אלא נשאר לו חס ושלום מיתה חטופה, אבל על כל פנים יצא לו ממיתת כל אדם, וכנ"ל. ובזה יש לישב גם קושית הערוגת הבושם זכרונו לברכה (תולדות ערוגת הבושם ח"ב עמ' ס') עיי"ש. וחס ושלום אינו מקטני אמנה העושה חג, כמו שרצה שם לומר, ואולי אדרבה, וכדעת שו"ת חוות יאיר (סי' ע') שדעתו לברך שהחיינו בגיל שבעים, וגם הכתב סופר (יו"ד ח"ב סי' קמ"ח) שגיין עליו, [כרגע אין לי לעיין אחריו, כי בשו"ת שלי חסר תשובה זו, ואין הזמן גרמא]. מכל מקום בזמנינו מי שרוצה להחמיר על עצמו, יקח לעצמו בגד חדש ויברך שהחיינו או שיברך בלי שם ומלכות, כי מי יודע אם זכה עדיין לעלות במעלת צדיקים, ולעולם יש לדאוג שמא חס ושלום הוא בכלל 'ומשלם לשונאיו על פניו להאבידו' (דברים ז י) חס ושלום באריכות ימים, כי האדם מיעוט לעצמו ידאג מן הפרענות, ומכל מקום אל יעשה עצמו רשע (נדה דף י"ג ע"א) חס ושלום, וכמאמר חכמינו זכרונם לברכה (אבות פ"ב מי"ג) ואל תהי רשע בפני עצמך, ויוחנן כהן גדול יוכיח (ברכות דף כ"ט ע"א). אבל אין זה ענין לדידן לפענ"ד.

ברכת שהחיינו בשמגיע לגיל שבעים

וברגע עיינתי בערוגות הבושם (שם), כי בשלי לא נדפס תשובה זו רק בחדשות, והנה עמד שם לענין לעשות חג מיום שבעים ולא דיבר כלל משהחיינו. ומכל מקום מה שהביא שם ראיה (שם עמ' ס"א), מרבי יוחנן בן זכאי שהיה בוכה, שאינו יודע לאיזה דרך מוליכין אותו (ברכות דף כ"ח ע"ב). לפענ"ד אינה מכרעת, דאם כן אם עשה לו הקדוש ברוך הוא גם לא ישמח בו, כיון שלמחר ימות חס ושלום, וכל שכן שמנכין לו מזכיותיו (שבת דף ל"ב ע"א), וכן בכל שעה לא ישמח במה שנתן לו הקדוש ברוך הוא, שמא חס ושלום ממילא ימות. ועל כן אין זה ענין למי ששמח שהגיעו ה' לשנת השבעים, מה שהקדוש ברוך הוא נתן לו מתנה, או שזכה בה מחמת הזכותים שיש לו, שהרי אמר דוד המלך (תהלים ל ו) 'ימי שנותינו בהם שבעים שנה', כלומר לא לכל אחד, אלא שיש 'בהם שבעים' ויש פחות, ואם זכה לשבעים ודאי צריך להודות לה' שהחייהו עד שבעים שנה, ו'כל הנשמה תהלל קה' (תהלים קנ ו), על כל נשימה ונשימה תהלל (נ"ר יד ט). ור' יוחנן עמד לפני עכו"ם זקן בשביל הרפתקאי וכו' (קידושין דף ל"ג ע"א), ומודה על העבר ונועק על העתיד. חוץ ממה שצריך ביאור בהא דרבי יוחנן בן זכאי, וכבר האריכו בזה למה דוקא רבי יוחנן בן זכאי בכה ואמר שיש לפניו שני דרכים (ברכות שם). ובגמרא (כתובות דף ק"ג ע"ב) אדרבה אמרו, מת מתוך שחוק סימן יפה לו, מת מתוך בכי סימן רע לו. ומכל מקום לענייננו נראה דלא קשה מזה.

ומחמת חוסר הזמן הנני לקצר, והקוצרים אומרים יברכך, ויה"ר שיזכה ללמוד תורה לשמה ולאילנא רברבא ותקיף יתעבד, עד דמטיא נופי' עד רום שמיא, ידידו המברכו בברכת התורה ללומדיה ובברכת כוה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חי"ז סי' י"ז אות א'–ב'].

סימן קמא

זמן ברכת החמה

ח' לחודש הגאולה התשמ"א בנ"י יצו"א

מע"כ ידי"נ הרה"ג וו"ה, שבחו מי ימלל עט סופר מהיר, כש"ת מוה"ר **גבריאל ציננער** שליט"א, ר"מ בישיבת קהילת יעקב פאפא, [כעת אב"ד ומה"ם נטעי גבריאל]

אחדשב"ת בידידות.

את נדרי אשלם לבא בכתובים למע"כ, בהא מילתא יקירא אשר ביקש להעיר בספרו אשר חיבר קונטרס 'כלאת השמש' על מצות ברכת החמה שנוהגת

בישראל מכ"ח שנין לכ"ח שנין. [אגב, מה שכתב שם על דף השער 'מצות קידוש החמה', לפענ"ד זה ריהטא דלישנא, דאין אנו מקדשין החמה אלא מברכין על החמה והוא סדר ברכת החמה. ושוב הראוני בשו"ת מהרש"ג (ח"ג סי' ה' אות ו') שג"כ כתב דאין לכנותו קידוש החמה, עיי"ש שכתב מילתא בטעמא]. והגם שהזמן כבר עבר ולריכין אנו לחכות עוד כ"ח שנין אם יתן ה' חיים, ובודאי אז כבר יהיה אתנו משיח לדקינו וגם משה ואהרן, אמנם תורה היא ואמרתי לכתוב הערה קלרה בהאי ענינא דברכת החמה.

מקור דין ברכת החמה

הנה בש"ס בבלי (ברכות דף נ"ט ע"ב) ת"ר הרואה חמה בתקופתה לבנה בגבורתה וכוכבים במסילותם, אומר ברוך עושה בראשית. [גירסת הרא"ש ברוך עושה מעשה בראשית, וכ"כ הכסף משנה (ברכות פ"י ה"ח), והחיד"א במחזיק ברכה (סי' רכ"ט סעיף י"ב), וגירסת הספר עושה בראשית, וכן הוא גירסת הירושלמי]. ואימת הוי, אמר אביי כל כ"ח שנין, והדר מחזור ונפלה תקופת ניסן בשבתאי באורתא דתלת נגהי ארבע ע"כ. ופירש רש"י בד"ה אימת הוי, אחמה בתקופתה קאי [פי' לפירושו, לבנה וכוכבים לא הדרי בכ"ח שנין]. ובד"ה כל כ"ח שנים, של תקופת ניסן, שבסוף כ"ח כשחוזר מחזור גדול של חמה להיות תקופה נופלת בשעת תליית המאורות בשבתאי היא תחלת ליל ד'. ובד"ה באורתא דתלת נגהי ארבע, שהעריב שמשו של שליש בשבת ויתחיל ליל רביעי. ע"כ מקור ההלכה דברכת החמה. וכתבה הרמב"ם (ברכות פ"י ה"ח), ובשו"ע (או"ח סי' רכ"ט ס"ב).

האמנם בירושלמי (ברכות פ"ט ה"ב) הרואה את החמה בתקופתה ואת הלבנה בתקופתה ואת הרקיע בטיהרו, אומר ברוך עושה בראשית. אמר רב חונה הדא דתימר בימות הגשמים בלבד לאחר שלשה ימים, הדא הוא דכתיב 'ועתה לא ראו אור' וגו' (איוב לז כא).

ברכת החמה לאחר ג' ימים שירדו גשמים

ובדברי הירושלמי מצינו שני פירושים. הבית יוסף (סי' רכ"ט ס"ב) הביא בשם הערוך, דהירושלמי הלכה אחת אמרה, והכי קאמר הרואה את החמה וכו' ואת הרקיע בטהרו. ועל זה קאמר רב חונה הדא דתימר בימות הגשמים ולאחר שלשה ימים, רצונו לומר דלאחר שהיו גשמים שלשה ימים ויורד מטר, ואח"כ נראה החמה והלבנה והרקיע בטהרו מבדך. ואין זה ענין לכ"ח שנה של תקופת מחזור החמה. ולפי פירושו פליג ירושלמי על הבבלי, וס"ל להירושלמי דאין מברכין ברכת החמה בתקופת הכ"ח שנים. וכן מבואר באליה רבה (סימן רכ"ט ס"ד) ובפרישה שם (סק"ד).

האמנם בפני משה (שם ד"ה הרואה את החמה) מפרש, דהא דקאמר 'הרואה חמה בתקופתה', הכוונה למחזור הגדול של כ"ח שנים שחוזרת לתקופתה הראשונה. והדר קאמר מילתא אחריתא 'ואת הרקיע בטהרו', ועל הא קאמר רב חונה 'הדא דתימר בימות הגשמים ולאחר שלשה ימים', כלומר כשהגשמים מצויים ויורד כל שלשה ימים, ואח"כ כשנושב רוח לפונית נראה רקיע בטהרו מבדכין. וכן פירש בקובץ על הרמב"ם (ברכות פ"י ה"ח), עיי"ש שכתב שלא נחלקו הבבלי עם הירושלמי כלל, וגם בירושלמי ס"ל לברך בתקופת כ"ח שנים וכגמרא דילן.

וכבר ליין הגרע"א בגליון הש"ס (ברכות שם), דבערוך (ערך חמה) לא היה לו הגירסא 'ואימת הוי אמר אביי', וע"ש דכתב שני פירושים על חמה בתקופתה, עכ"ל. ועיין בערוך שכתב, פירוש חמה בתקופתה, בתחלת מחזור כ"ח שנופלת התקופה של ניסן בתחילת ליל ד' בכוכב שבתי כתחילת ברייתה. פירוש אחר, חמה בתקופתה וכוכבים ומזלות כסדרן בימות הגשמים, בעת שהיו ג' ימים מעוננין, ולא נראית חמה בהן ולא כוכבים, אותה העת לריכין לברך עליהן בעת שיתראו, וזולת זאת העת לא. ירושלמי (שם), אמר רב הונא הדא דאת אמר בימות הגשמים כו' ולאחר ג' ימים, שנאמר ועתה לא ראו אור בהיר הוא בשחקים ורוח עברה בו ותטהרם ע"כ. ובהגמ"י (הל' ברכות פ"י אות ע') והביאו בית יוסף הנ"ל הבינא דברי הערוך, אך לא ליין שזה מירושלמי.

ולולי דמסתפינא, היה נראה לומר פירוש אחר בדברי ירושלמי. ותחילה נדייק בש"ס דילן, בדברי אביי שכתב והדר מחזור כו' באורתא דתלת נגהי ארבע, ולכאורה למה ליה לומר באורתא דתלת, היה לו לומר בקיצור, ואימת הוי אמר אביי בשבתאי נגהי ארבע או תחילת ליל רביעי. ועוד, לכאורה למאי דקאמר ואימת הוי כו' בשבתאי, באורתא דתלת נגהי ארבע, היה לריך לברך מיד בליל רביעי אחר שהעריב שמשו של שליש בשבת ויתחיל ליל רביעי, כיון שאז הוי הזמן שנתלו המאורות. וכמו שכתב רש"י, דשבתאי הוא שעה ראשונה של ליל רביעי, שבאותה שעה נתלו המאורות.

אמנם הרמב"ם (ברכות פ"י הי"ח) והשו"ע (סי' רכ"ט ס"ב) כתבו וז"ל, הרואה חמה בתקופתה והוא מכ"ח לכ"ח שנה, והתקופה בתחילת ליל רביעי, כשרואה אותה ביום רביעי בבוקר אומר ברוך עושה בראשית. והטעם נראה פשוט, מדקאמר בגמ' הרואה חמה, ובלילה ליכא ראיית חמה אלא בבוקר, ולכן פירשו דהתקופה היא ליל רביעי ובבוקר מברך.

חיוב ברכת החמה מהלילה

והנה אע"פ שאין לברך עד שרואים את השמש, מ"מ המיוד מתחיל בלילה בזמן תלייתה [ועי' בשו"ת מהר"י אסאד (או"ח סי' ז') שכתב, דנפק"מ בזה לדינא, דיכולים לברך כל היום ולא רק בשלש שעות, דלמ"ד דבניסן נברא העולם וכן פסק הרמב"ם אין נפק"מ, דהרי החמה נתלתה בלילה, ובבוקר בשעת נץ החמה כבר זזה ממקום תלייתה, עיי"ש]. והשתא אתי שפיר מה שאמר אביי באורתא דתלת, כלומר דמיד שהעריב שמש של יום שלישי נתחייב לברך, כיון שאז הוי זמן תלייתה בשעת בריאת העולם.

הדרן לדברי הירושלמי, וכ"ל דכולה לענין ברכת החמה נאמרה, והא דקאמר רב חונה הלא דתימר בימות הגשמים, יש לומר דהכוונה לימי ניסן [כדאי' בנדרים (דף מ' ע"ב), ועי' ברש"י (פסחים דף מ"ב ע"א ד"ה שלנו), דלענין הילוך החמה חודש ניסן מימות הגשמים הוא], וקאמר דזמן ברכת החמה בימי ניסן הוא וכדברי ר' יהושע דס"ל בניסן נברא העולם (ר"ה י"א ע"א). ועיין להחיד"א בברכי יוסף (סי' רכ"ט סק"א).

ומעתה נראה דהכי הוא פירוש הירושלמי, הרואה כו' אמר רב חונה הלא דתימר בימות הגשמים, כלומר דמברכין קודם פסח שהם ימות הגשמים ולא בתשרי. ולאחר שלשה ימים, כלומר ביום רביעי שהוא לאחר שלשה ימים. והוא ממש מה שאמר אביי באורתא דתלת נגהי ארבע, וזה הוא מה שאמר שלשה ימים, ודברי רב חונה ודברי אביי בחדא מתתא נינהו, ותרוייהו ס"ל דהמצוה הוא מיד לאחר שלשה ימים, וליכא מחלוקת בין הירושלמי להש"ס בבלי.

ברכת החמה ביום המעונן

והנה בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' ל"ח) הובא בשערי תשובה (סק"ג) כתב, דאפשר לברך אפילו ביום המעונן, דהברכה היא רק על הקביעות. אמנם האחרונים חלקו עליו, עי' הגהות חכמת שלמה להגרש"ק (סי' רכ"ט) ועוד. ולפי דברינו יש לומר נמי, דזהו מסקנת הירושלמי 'ואת הרקיע בטיהרו', פירוש שלא יהיה יום מעונן, רק שיהיה יום בהיר בשחקים ורואין החמה, ורק אז מברכין, ודלא כפנים מאירות, וא"ש.

ובמה שכתבתי הרווחנו עוד לישב מה שהביא מעכת"ה דברי המדרש רבה פ' אחרי (פרשה כ"ג סי' ח'), תנא, הרואה חמה בתקופתה לבנה בכדורה כוכבים במסילותם מזלות כסדרן, אומר ברוך עושה מעשה בראשית. אמר רב הונא הלא דאת אמר בימות הגשמים, ובלבד לאחר שלשה ימים, ע"כ. דלכאורה לפי פירושו של הפני משה בירושלמי, דרב חונה מפרש את הרקיע בטיהרו, דלאחר שירדו גשמים שלשה ימים וכו' אבל החמה בתקופתה קאי על תקופת כ"ח שנים. א"כ במדרש שלא הזכירו את הרקיע בטיהרו, על מה קאי דברי רב חונה בימות הגשמים. ולכן העלה מעכת"ה כפירוש הערוך בירושלמי, דכולה חדא מילתא קאמר, וכולם על 'ואת הרקיע בטיהרו' קאי. א"כ אתי שפיר דברי המדרש דדברי רב חונה לפרש הרישא בא, וכוונתו דכאשר נראתה החמה ולבנה וכוכבים לאחר ג' ימים שירדו גשמים אז מברכין. אלא דלדבריו אכתי צ"ב, למה השמיטו חז"ל במדרש 'ואת הרקיע בטיהרו', ולמה שינו בזה מדברי הירושלמי. אך לפי מה שכתבנו אתי שפיר, דדברי רב חונה לענין ברכת החמה נאמרו, ובימות הגשמים היינו בחודש ניסן. ולאחר ג', היינו לאחר תלת יומי כאביי ממש. והמדרש שלא כתב ואת הרקיע בטיהרו להוציא יום המעונן, אפשר דאתי כהפנים מאירות, ובזה יהיה מחלוקת בין המדרש והירושלמי.

וקצת צ"ע מה שכתב הגרע"א בגליון הש"ס (ברכות שם), דהערוך לא היה לו גירסת הש"ס דילן, אמר אביי אימת הוי. ולא ידענא טעמא בזה, דיש לומר דכן היה לו הגירסא, אלא שהביא דבירושלמי לא ס"ל כש"ס דילן ופירש באופן אחר, והרי ליין להדיא שם דהוא בירושלמי, א"כ הביא קודם ש"ס דילן ואח"כ הביא מה שפירש בירושלמי בזה, הגם דאביי לא ס"ל הכי, וצ"ע.

עוד ראיתי דבר פלא בהגהות חכמת שלמה (סי' רכ"ט), שתמה על הפנים מאירות שפסק לברך ביום המעונן ואינו רואה את החמה, ועוד תמה אפוסקים שהתירו לברך לאחר ג' שעות. וכתב דכיון דהערוך מפרש פירוש אחר, שוב אחר ג' שעות הוה ספק ספיקא ואין לברך. וכתב וז"ל, וכן ראיתי באליהו רבה בשם הערוך, דבלא"ה אין מברכין כלל על החמה בכ"ח שנה, מטעם דהוי ספק ברכות, וכתב דהכי נוהגין ע"ש, עכ"ל. ולפי ענ"ד לאחר הסליחה מכ"ג ז"ל, העלמת עין איכא הכא,

דבא"ר כתב מפורש שאין נוהגין כן, וז"ל (באות ד', ובאליה זוטא אות ג') תימא איך קאמר כו', ומהאי טעמא כתב בשיירי כנסת הגדולה (הג' טור שם ס"ג) דאין נוהגין לברך כלל על החמה בתקופתה משום ספק ברכות להקל, ומ"מ לדינא מבואר בכל הפוסקים ראשונים ואחרונים כסברא ראשונה, וכן סתם בשו"ע (סי' רכ"ט ס"ג). וטעמא נראה לי דשיטת הש אומרים הוא ע"פ הירושלמי, וסברא ראשונה הוא ש"ס דילן עכ"ל. הנה מבואר דהא"ר פסק דמברכין, וצ"ע.

ברכה על ראיית הרקיע בטהרתה

ודע דקלת היה נראה לפי ענ"ד לישב דברי הפנים מאירות, לפי מה שכתב הא"ר שם, אהא דגרסינן בפרק הרואה (דף נ"ט ע"א), אמר רבי יהושע בן לוי הרואה רקיע בטהרתה, אומר ברוך עושה בראשית. אימתי, אמר אביי כי אתי מטרא כולה ליליא ובצפרא אתי אסתנא ומגליא להו לשמיא, ע"כ. והרי"ף והרמב"ם והרא"ש השמיטוהו. וכתב הטעם, משום דקאמר התם ופליגא דרפרם בר פפא דאמר מיום שחרב בית המקדש לא נראית רקיע בטהרתה, וסבירא להו כרפרם, עכ"ל. ולפי זה י"ל, דכמו לענין רקיע בטיהרו, טעמא דאין מברכין הוא כיון דלא הוי הרקיע בטהרתה. א"כ גם לענין חמה הרי לא נראית הרקיע בטהרה, ולמה על החמה מברכין אף בזמן הזה. אלא ע"כ כמו שכתב הפנים מאירות, דעיקר ברכה זו משום שהחמה באה בנקודה כתחילת בריאתה, א"כ אף שענינים מכסים השמש ראוי לברך. ודוקא לענין רקיע דבעי טהרתה אין מברך, אבל על החמה דלא בעי טהרתה בכל אופן מברך, אף בזמן הזה דאין רקיע בטיהרו, ואף ביום המעונן.

ומחמת קדושת החג הנני לקצר, והקוצרים אומרים יברכך בברכת חג כשר ושמח, ידי"נ דושכת"ר בידידות ובלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קמב

אמירת שהחיינו בשעת ברכת החמה

ה' ניסן תשס"ט לפ"ק, פה עיה"ק ירושלים ת"ו

להרה"ח המפואר וו"ח אי"א, בע"פ ר' **אלי' ענגלענדר** נ"י לונדון יצ"ו

בענין ששאל אי מברכין שהחיינו בשעה שמברכין ברכת החמה. באמת קשה לי לכתוב בעניינים שכבר דנו בזה גדולי האחרונים מהן לחיוב ומהן לפטור, מ"מ לא אמנע מקן קולמוסי ראייה אחת.

הנה בשו"ת מהר"ם שיק (סי' ל') כתב טעם שלא לברך שהחיינו, משום שאין ניכר שום שינוי במעמד החמה עכשיו ממה שהיה מקודם, רק להשכל נודע כי עכשיו היא עומדת בנקודה הראשונה, וכיון שאין ניכר להדיא שום שינוי אין לברך שהחיינו עכת"ד עיי"ש. [ויש שכתבו עוד, משום שאין מברכין ברכה על ברכה].

ונראה לפי ענ"ד להוסיף על דבריו, עפ"י מה דאיתא בגזיר (דף ז' ע"א), תנן הריני נזיר כעפר הארץ וכשער ראשי וכחול הים, הרי זה נזיר עולם וכו'. ופריך והתניא הריני נזיר עולם הרי זה נזיר עולם, אפילו מאה אפילו אלף שנים אינו אלא נזיר לעולם. ומשני רבה אמר שאני שערות הואיל ומובדלות זו מזו. גבי יומי נמי הא כתיב ויהי ערב ויהי בקר יום אחד, ומשני התם לאו דמפסקי מהדדי הוא מאי קאמר יממא ולילא חד יומא הוא ולעולם לא מפסקי מהדדי, ע"כ.

משעת בריאת העולם הכל הוא זמן אחד

הנה חידש לן רבה, דזמן לעולם לא מיפסק, שמשעת בריאת העולם עד עכשיו ליכא הפסק בזמן, אלא זמן כולו המשך אחד הוא, אלא דערב ובקר הוא דעושה יום אחד לענין מספר הימים וחיובי המצות שצריך הפסק לילה מיום. ועיין במפרש בגזיר שם (ד"ה התם), דהא דכתיב קרא יום אחד, לאו משום דאיפסקי מהדדי, אלא האי דקאמר שהוא יום אחד דקיי"ל דלילא ויממא חד הוא, שהלילה הולך אחר היום ולעולם לא מיפסקי מהדדי, ע"ש. ועיין כעין זה בסוכה (דף מ"ה ע"ב), סוכה דלא מיפסקי לילות מימים, כולהו שבעה כחד יומא אריכא דמי. הנה דכיון דחיוב סוכה הוא שבעה ימים לילה כיום, לא מיפסקי לילות מימים, והוו להו כל שבעה ימים כיומא אריכא [ועיין בשו"ת אבני נזר יו"ד סי' של"ה אות ה'].

ובזה יש להסביר הגמ' בשבת (דף כ"ג ע"א), אמר רב חייא בר אשי אמר רב המדליק נר של חנוכה צריך לברך, ורב ירמיה אמר הרואה נר של חנוכה צריך לברך. אמר רב יהודה יוסי ראשון הרואה מברך שתים ומדליק מברך שלש, מכאן ואילך מדליק מברך שתים ורואה מברך אחת. מאי ממעט, ממעט זמן. וימעוט גם, גם כל יומי איתיה. ופירש רש"י (ד"ה מאי ממעט), המדליק בשאר ימים איזו מן השלש ממעט. (ובד"ה כל יומי איתיה), שהרי כל שמנה הדליקו מן הפך, אבל זמן משהגיענו להתחלת זמן הגיענו, ע"כ. וביאור הדברים, למה אין לומר שהחיינו, כי כל הימים מאז שהתחיל המה יומי אריכתא ואין לברך שתי פעמים על יומי דחנוכה, מה שאין כן הנס שנתחדש בכל יום, יש לברך על הנס ולא על היום.

ולפי זה יש לומר, דהנה מצות קידוש החמה היא לברך על גלגל החמה שהולך כ"ח שנה עד שמגיע לתקופתה הראשונה, ומעולם לא הופסק ואינו מיקרי בא מזמן לזמן, וכמו שכתוב (בראשית ח כב) ויום ולילה לא ישבותו. וברש"י, ויום ולילה לא ישבותו, לא יפסקו כל אלה מלהתנהג כסדרן. וא"כ בריאת אור וחושך אינו כמו ימים טובים וכיו"ב כשמגיע הזמן יש מצוה לעשותה, משא"כ ברכת החמה מיום בריאת העולם מעולם עד עולם הכל המשך אחד, וממילא שפיר מובדל אור משאר עניינים. ולפ"ז שפיר יש לחלק בין שהחיינו שבא רק על הבריאה ראשונה ולא ישתנה עד העולם, והכא. [ובזה אתי שפיר למה לא נהגי גבן לברך שהחיינו ביום הולדת (עי' בשו"ת מות יאיר סי' ע') והכא].

היקוף החמה אינו דבר שבא מזמן לזמן

ושנית י"ל דבעצם רצה הקב"ה ונתן לנו אור, ונתמעטה האור עד חציה, ושוב מיעט האור מאור החמה, ושוב נתמעט האור מיום הרביעי, והשאר נגנז, ורק לעתיד לבא הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה צדיקים מתרפאים בה ורשעים נדונים בה, ולכן אין לברך על דבר שנתמעט.

אין לברך על דבר שנתמעט

ויהי רצון שנזכה לאור הגנוז מששת ימי בראשית בביאת גואל צדק בב"א, ונחגוג את הפסח יחד. בברכת חג כשר ושמח דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קמג

הסתכלות בפני נשיא וברכה על ראייתו

אור ליום ה' סליחות התשכ"ח ברוקלין נ"י יצו"א

מע"כ ידידי הרה"ג וו"ח נו"נ, כש"ת מוה"ר **אפרים גרינבלאט** שליט"א

אחדשה"ט. ובדברי תורתו בגמ' חגיגה (דף ט"ז ע"א), כל המסתכל בשלשה דברים עיניו כהות, בקשת ובנשיא ובכהנים. ובקשת הובא בשו"ע (סי' רכ"ט ס"א), ודין נשיא לא הביאו בשוס מקום להלכה. וכתב לאולי כי נשיא הוא רק בישראל, וזה לא שייך כיום, ומינה יצא לדמות הלכה זו לענין ברכת הנשיא, והסיק דא"כ בנשיא עכו"ס לא שייך לברך.

והנראה, דבגמ' (שם) אמרו הטעם למה לא יסתכל. בקשת, דכתיב (יחזקאל א כח) כמראה הקשת וגו' הוא מראה דמות כבוד ה', בנשיא, דכתיב (במדבר כז כ) ונתת מהודך עליו, וכהנים בזמן ביהמ"ק, דמברכין את ישראל בשם המפורש. מבואר הטעם בנשיא משום ונתת את הודך, והיינו שהשכינה שורה עליו, א"כ מהאי טעמא לא הביאו הרמב"ם ז"ל. והגם שדרכו של הרמב"ם להביא אפילו הלכתא למשיחא, מ"מ נראה לומר דדין זה לא שייך כלל, דבזמן הזה ליכא נשיא שנתמנה ע"פ ה'. ובזמן משיח שיתגלה לנו במהרה יהיה לנו מלך, וגם יהיו ישראל רואיים לראות בבחינת והיו עיניך רואות את מוריך, וכדכתיב (במדבר כג כג) כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל א-ל. ואל תשיבני מנשיאות כפים בכהנים שפסק הרמב"ם אפילו בזמן הזה (תפלה פי"ד ה"ז), דהתם באמת לא מטעם הגמ' פסק כן אלא מטעם שלא יסיחו דעת, עיין ברמב"ם (שם), אבל בנשיא ליכא האי טעמא ולכן מותר.

טעם לאיסור הסתכלות בנשיא

אלא דמ"מ אין זה ענין, לומר שאין בזמן הזה דין מלך עכו"ס, ואדרבה הרי גמרא מפורשת הוא (ברכות דף ט' ע"ב), לעולם ילך אדם לראות מלכי עכו"ס שאם יזכה יבחין, וודאי דלהלכה גם בזמן הזה מלך עכו"ס דין מלך לו. ומה שהביא מספר אור עולם (בלומנפלד, אות ל' פ"ד) שמחלק בין נשיא למלך, ושאין לברך על נשיא עכו"ס אלא על מלך. לא עיינתי בספרו ולכן לא אוכל להגיד בזה מה כוונתו, ולדעתי לא ראיתי למה לא יברך אנשיא עכו"ס, כיון שיש בידו להמית ולהחיות. [ועיין בשו"ת משנה הלכות (חלק י"א סי' קפ"ב) שיש לברך על ראש ממשלה, אף שבארה"ב אין ממיתים אבל יש בידו כח וממשלה לדברים ידועים].

דין מלך בזמן הזה

עוד כתב באור עולם (שם, בסוף הפרק), דעל מלכות עכו"ס כמו בענגלאנ"ד [אנגליה] אין לברך, משום שהמלך היא אשה, עכ"ל. לא ידעתי למה, שמה שאמרו ז"ל מלך ולא מלכה, לישראל נאמר ולא לעכו"ס, ובעכו"ס נראה דגם אשה בכלל, כיון דאין לן מיעוט לזה. וגדולה מזו ראיתי במנחת חינוך (מצוה תל"ז אות ב'), שילא לחדש דאפילו בישראל לא אמרו מלך ולא מלכה, אלא כשיש בנים זכריים, אבל מלך שמת ולא הניח אלא בת, הכי נמי דהיא יורשת המלוכה ע"ש. ואף שבתשובה (עיין משנה הלכות ח"ז סי' רנ"ד) הקשיתי על דבריו, מ"מ בעכו"ס לפי ענ"ד פשוט דמלכה בכלל מלך היא, ואין בהם נפק"מ בין מלך למלכה.

דין ברכה על מלכה

אלו דברי ידידות הכותב בחפזון מתוך טרדות הנפש, רק לכבודו לקחתי לי איזה רגעים בין גברא לגברא, ותורה מגילה מגילה ניתנה, ויה"ר עוד הפעם שישלחו לו מן השמים רפו"ש בקרוב, ובברכת כוה"ט וכט"ם בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קמד

תפילת מנחה אחר צאת הכוכבים

מוצש"ק לסדר והייתם לי סגולה התשל"ה

מע"כ ידידי ורב חביבי הרה"ג וו"ח נו"נ, כש"ת מוה"ר **ירחמיאל זעלצער** שליט"א מחבר ס' נר למאה

אחדשה"ט בידידות.

בדבר שאלתו, היות כי מע"כ נתבקש להיות בין הקרואים לסעודת ר"ח, אשר לדיק אחד עושה בכל ר"ח. ומנהג הלדיק הוא, שמתחיל הסעודה מבעוד יום, וגומרה בלילה באופן שגמלא מתפלל מנחה כמה שעות אחר צאת הכוכבים, והיות כי מעכ"ת מנהגו להתפלל מנחה קודם השקיעה, וגם חיפש ולא מצא בפוסקים שמותר להתפלל מנחה אחר צאת הכוכבים, ע"כ רצה לחוות דעתי כילד לנהוג ע"פ התורה.

זמן צאת הכוכבים

אהובי ידידי, מאד הקשה לשאול, כי מה דידוע ומפורש בשו"ע ידוע ליה למעכ"ת, ומה שאינו מפורש בשו"ע, וכי יש מצוה ח"ו לחלוק על רבותינו בעלי שו"ע או וכי יש בכוחי ח"ו לחלוק עליהם. ואם רצונו לדעת אם יש איזה פוסקים דסבירא להו שמותר להתפלל מנחה אחר צאת הכוכבים, גם אני לא ידעתי שיהא אפשר להתפלל מנחה כמה שעות אחר צאת הכוכבים. אלא דבהא גופיה יש לומר דבמחלוקת שנויה מתי הוא צאה"כ, כי ישנם בזה חלוקי דעות, ולדעת הגאונים השעה קודמת ולדעת ר"ת הוא לערך שבעים דקות אחר השקיעה ויש עוד מחמירין עד 5-5"ב דאז הוא זמן צאה"כ. ובעיקר יסוד ההלכה מצינו כמה שיטות. ראשונה, שיטת הירחים (לרבי אליעזר ממיץ) דבין השמשות מתחיל לפני שקיעת החמה כשיעור ג' רבעי מיל, ובשקיעת החמה הוה לילה גמור. שניה, שיטת הגאונים דבין השמשות מתחיל עם שקיעת החמה ונמשך עד צאת הכוכבים ואז הוי לילה, וכוכבים היינו בינונים. שלישית, שיטת הראב"ן דבין השמשות מתחיל מתחילת השקיעה ונמשך כשיעור ארבעה מיל ובסוף ארבעה מיל הוי לילה. רביעית, שיטת ר"ת דבין השמשות מתחיל אחר השקיעה הראשונה שהוא כשיעבור שיעור שלשה מיל ורבע ובסוף ארבעה מיל הוי לילה. עיין טוש"ע (או"ח סי' רס"א) ובגמ' פסחים (דף 5"ד ע"א) ותשו' מהר"ם אלשקר (סי' 5"ו) ובביאור הגר"א (סי' רס"א ס"ק ח') ובשו"ע הגרש"ז (סי' רס"א ס"ה) שפסקו כהגאונים. אמנם השו"ע נראה כסותר. ובספר מנחת כהן (מבוא השמש, מאמר ראשון סוף פ"ט) והפרי חדש הכריעו כר"ת. ועיין בספר אורות חיים שהאריך להביא כל השיטות, וזמן יציאת כל הכוכבים הוא עד 5' מינוט.

והנה אפילו אם מי שהוא בידו להקל, לפי מה שכתב הרמ"א (או"ח סי' רל"ג ס"א) דאם מתפלל מנחה עד צאת הכוכבים יצא, ויסבור נמי דעד 5' מינוט לא מקרי צאה"כ, ויסמוך להקל בתפלה דרבנן עד צאה"כ המאוחר יותר, ואפילו רק התחיל בשעת היתר, מ"מ כמה שעות אחר צאה"כ לא שמענו ולא ראינו, ופשוט שכמה שעות הוא לא פחות משלשה דמיעוט שעות שתים וכמה ריבוי הרי כאן לכה"פ שלשה שעות, והא ודאי הוא כבר לאחר צאה"כ לכל הדעות והשיטות. ולכן לא ידעתי מקום בהלכה. ובפרט כי ח"ו מעולם לא שמעתי להקל עד תשעים רגעים. [עיין עוד משנה הלכות ח"ז סי' ל"ב]

מנהג צדיקים באיחור זמן התפילה

ובדרך רחוק קצת, אמרתי לישב מנהג איזה צדיקים שהיו מאחרים זמני התפלה, דאליבא דהילכתא לא מצאנו להם מקום. והוא לפי מה דתנן במשנה בברכות (דף כ"ח ע"ב), העושה תפלתו קבע אין תפלתו רחמים ותחנונים. וכל הוינא טליא נתעוררתי ממו"ר מה הוא הפירוש במתני' (ברכות פ"ד מ"ד) העושה תפלתו קבע, אדרבה הרי נתנו חז"ל זמנים קבועים לתפלה. ובמקום אחר פירשתי, משום דאיתא בתפלה תרי עניינים ותרי טעמי. א. במקום קרבנות תקנוס, ב. תפלה אבות תקנוס (ברכות דף כ"ו ע"ב). ולטעם דבמקום קרבנות תקנוס, יש לו זמן קבוע ולפיכך עבר זמנו בטל קרבנו, והכי נמי עבר זמן תפלה בטלה לה. אבל מטעם דרחמי, ליתא לה זמן קבוע, דרחמי לעולם בעי. ועיין תוס' (ברכות דף כ"ו ע"א ד"ה איבעיא להו), דלא בעי טעה ולא התפלל מוסף, דבזה ודאי עבר זמנו בטל קרבנו. אבל בשאר תפילות דרחמי מינהו, ולודאי שיתפלל אדם כל היום כולו, ואין כאן עבר זמנו בתפלה אחרת, ע"ש. ולפ"ז אמרתי העושה תפלתו קבע, היינו דס"ל דליכא אלא קביעות ומשום קרבן דס"ל דנתקן במקום קרבן, אין תפלתו רחמים ותחנונים, דרחמים ליכא זמן קבוע ולודאי שיתפלל כל היום, וממלא דכל עיקר תשלומין לתפלה הוא מלד רחמים. ובזה מובנים דברי הא"ר (או"ח סי' פ') שכתב דתפלה יש לה תשלומין אפילו לזמן הרבה, יעוי"ש. [עיין עוד משנה הלכות ח"ב סי' ס"ג]

ואמנם מה שנראה להוסיף ביאור, לפי מה שאמרו בגמ׳ ברכות (דף ל״ד ע״ב), אמרו עליו על רבי חנינא בן דוסא שהיה מתפלל על החולים ואומר זה חי וזה מת, ובגמ׳ (שם) שוב מעשה ברבי חנינא בן דוסא שהלך ללמוד תורה אצל ר׳ יוחנן בן זכאי וחלה בנו של ריב״ז, אמר לו חנינא בני בקש עליו רחמים ויחיה, הניח ראשו בין ברכיו ובקש עליו רחמים וחיה. אמר ריב״ז אלמלא הטיח בן זכאי את ראשו בין ברכיו כל היום כולו לא היו משגיחים עליו, אמרה לו אשתו וכי חנינא גדול ממך, אמר לה לאו אלא הוא דומה כעבד לפני המלך ואני דומה כשר לפני המלך. ופירש רש״י (ד״ה כעבד) בן בית נכנס ויוצא שלא ברשות, (ובד״ה כשר) לפני המלך שאינו רגיל לבא לפניו, עכ״ל. הנה מבואר דצדיק שהוא כעבד לפני המלך נכנס ויוצא שלא ברשות ומתפלל שם בלי קביעות, אבל מי שהוא כשר אינו נכנס אלא בזמן המוגבל. וזהו העושה תפלתו קבע, שעושה עצמו כשר לפני המלך, אין תפלתו רחמים ותחנונים כעבד לפני המלך, שמתפלל בכל עת שירצה ותפלתו רחמים ששומעין לו, ולכן זכאי לא היו שומעין בזה.

[**ובזה** אמרתי בדרך דרוש, שהשררה מקברת את בעליה (עיין פסחים דף פ״ז ע״ב), כלומר דמי שהוא בבחינת עבד ולא עושה עצמו כשר, יוצא ונכנס ומבקש רחמים על עצמו ואחרים ותפלתו נשמעת, אבל מי שהוא בבחינת שר, אינו נכנס בכל עת שרוצה, ואין תפלתו רחמים לשמוע על עצמו ואחרים, וזה שהשררה מקברת את בעליה. עוד י״ל לפי מה שאמרו אין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא, וכשבא עתו של שני מת הראשון, אבל עבדים אפשר שיהיו כמה עבדים, וממילא השררה מקברת את בעליה].

ולפי זה, מילא לצדיק שהוא בבחינת עבד, הרי הוא כבן בית נכנס ויוצא שלא ברשות מתי שירצה ואין זמנו מוגבל, אבל לאחרים אין הרשות נתונה אלא בזמנים המוגבלים. ואפשר דבבחינה זו היה נקרא משה רבינו עבד ה׳, שהיה בן בית שהיה נכנס מתי שירצה, בחינת עמדו ואשמעה מה יצוה ה׳ (במדבר ט ח). ובזה אמרתי דזה היה בכמה צדיקים שהיו מפורסמים לקדושי עליון וגם מתלמידי הבעש״ט הק׳, שלפעמים היו מתפללים שלא בזמן השו״ע, וכ״ל שהם השפילו עצמם בתכלית השפלות בבחינת עבד ממש ושפיר עשו מה שעשו. וכ״ז להסביר קצת ולשבר את העין, מנהג איזה צדיק מפורסם בחסידות שאין להרהר אחריו ח״ו. אבל ח״ו לנו פשוטי בנ״א לעבור על דברי השו״ע, וכל העובר על דבריהם נקרא פושע ומעוות לא יוכל לתקון, עיין שו״ע (או״ח סי׳ ק״ח ס״ז). [עיין עוד משנה הלכות חי״ג סי׳ י״א]

התנהגות ע״פ מהגי צדיקים

ומה שנוגע לדין למעשה, כך קבלתי מפי צדיקי אמת, שהרואה צדיק עושה דבר שנראה לו נגד השו״ע, אם הוא מפורסם בצדקתו לא כהצבועים העושים מעשה זמרי ומבקשים שכר כפנחס, אל יהרהר אחריו חלילה ולריך אתה לדונו לכף זכות כפי האפשר. אבל לא יעשה כמעשהו, עד שישא ויתן עמו למה הוא עושה כן, ואם יורה לו טעם ע״פ התורה ויסבור לו הדבר ויכנסו דבריו בפיו ובאזניו ישמע, אז יאמין לו ויכול לעשות כמעשהו. זולת זה לא יאמין אפילו יאמר לו שקבל מאליהו כן, אל יאמין לו ולא ישמע לו לעבור על דברי תורה. וכבר אמרו אם יבא אליהו ויאמר חולין וכו׳, אין שומעין לו (יבמות דף ק״ב ע״א), ואפילו נגד תקנות חז״ל. ועיין בחידושי מוה״ר צבי הירש מזידיטשויב בספר סור מרע ועשה טוב (דף כ״ד ע״א) ובנימוקי או״ח להגה״ק ממונקאטש זצ״ל (סי׳ ס״א אות א׳). וגם זה בצדיק שמוחזק ליה בצדקתו, דאם לא כן הרי אפילו ברבו הדין דאומר לו, רבי כך כתוב בתורה (שו״ע יו״ד סי׳ רמ״ב סעיף כ״ב, ובש״ך ס״ק מ״א), וכולי האי ואולי, אבל ודאי דאסור לעצמו לנהוג כן ולהיתלות באילן גדול.

איסור זלזול בפני הצדיק

ומיהו כשהוא בצוותא חדא אצל הצדיק, אז נשתנה הדין, דאם הוא יעשה איזה עניין שיהא נראה כזלזול, יכנס מ״ו בענין של בזיון ת״ח, דהוי ליה עשה דכבוד התורה שדומה עשה דרבנן דתפלה. ואפילו לגבי עשה אחרת שהוא נמי מן התורה, קיי״ל דעשה דכבוד התורה עדיף, כהא דאמרו (כתובות דף ק״ה ע״ב), שלח ליה [רב ענן לרב נחמן] גידייניה מר להאי גברא, דאנא ענן פסילנא ליה לדינא, אמר מדשלח לי הכי שמע מינה קרידיה הוא, הוי קאים דינא דיתמי קמיה, אמר האי עשה והאי עשה, עשה דכבוד התורה עדיף, ועיין רש״י שם (ד״ה עשה). ומאד יש ליזהר שלא יבא מ״ו לידי בזיון אדם וכ״ש ת״ח, ולריך מאד להשגיח בזה כי בעווה״ר ישנם שחושבים בעצמם לעשות מצוה, ועוברים איסור חמור של בזיון התורה, והוי ליה מצוה הבאה בעבירה. והגם דאמרינן אין עלה ואין תבונה, ואין חולקין כבוד לרב במקום שיש חלול השם, מ״מ במצות עשה דרבנן אמרינן דחולקים כבוד, עיין גמ׳ ברכות (דף י״ט ע״ב) וכ״ש כהאי גוונא עמו בבית. וכל ערוס יעשה בדעת.

ועיין בגמרא (ב"ק דף פ"א ע"ב), רבי ורבי חייא הוו שקלי ומזלי באורחא, אסתלקו לגידי הדרכים, הוה קא מפסיע ומזיל ר' יהודה בן קנוסא קמייהו, א"ל רבי לרבי חייא מי הוא זה שמראה גדולה בפנינו, א"ל ר' חייא שמא ר' יהודה בן קנוסא תלמידי הוא וכל מעשיו לשם שמים. כי מטו לגביה חזייה, א"ל מי לאו יהודה בן קנוסא את, גזרתינהו לשקך בגוזרא דפרזלא. ופירש רש"י (ד"ה במפסע ומזיל), מיתד ליתד פסיעות גסות, ולא היה רוצה להסתלק אל מגר השדה, (ובד"ה גדולתו) שהוא מראה לנו שהוא ירא שמים מאד וכו' ומחזי כיוהרא. (ובד"ה בגזרא דפרזלא), כלומר נידוי ע"כ. הנה לפי שרצה להראות יראת שמים יתירה מה שלא עשו רבי ור' חייא, היה בר נידוי. וכן מבואר בים של שלמה (ב"ק פ"ז סי' מ"א) למי שמחמיר בדברים בפני רבו.

אבילת סעודה לפני מנחה

ולכן אם כבר היה שם, יפה עשה לדעתי שהתפלל עם המנין, וכבוד מעלתו אמר מפני דרך ארץ, ואני אומר מפני כבוד התורה. ומיהו לכתחילה אם יקרא עוד, יתפלל מנחה קודם ואח"כ ילך לסעודה. כי ממילא נ"ע בעיקר הסעודה אי מותר לישב סמוך למנחה, כיון שעושין אותו לסעודה גדולה, הוי ליה בכלל סעודה גדולה שאין לישב סמוך למנחה. עיין רמ"א (או"ח סי' רל"ב ס"ב) שחיפש למצוא טעם שנהגו להקל כשני הסברות, דהיינו בסעודה גדולה סמוך למנחה גדולה ובסעודה קטנה סמוך למנחה קטנה. וסיים, מיהו בסעודה גדולה יש להחמיר אפילו סמוך למנחה גדולה, ואפילו אם התחיל קודם לכן, כיון שהגיע מנחה קטנה והשעה עוברת צריך לקום ולהתפלל (טור וב"י בשם הפוסקים). והמג"א (סי' רל"ב ס"ק ט"ז) הביא בשם הבאר שבע (באר מים חיים סי' י"ב) דסעודת נישואין הוי סעודה גדולה וסעודת שבת ביתו לא מקרי סעודה גדולה. ועיין תוספות ברכות (דף כ"ח ע"א ד"ה הלכה מתפלל של מנחה), ובשיטה מקובצת (זבחים דף י"ב אות ב') בשם הירושלמי והמרדכי. ובחידושי הארכתי בס"ד (עיין שו"ת משנה הלכות ח"י סי' ס"ב). אשר לפענ"ד אם רוצה להיות על הסעודה, יראת שמים יולא ידי שמים ומתפלל קודם וכנ"ל.

אלו דברי ידידו, מה שהספקתי להשיב מחמת ידידות, כי באמת אין דעתי נוחה להשיב בדברים כאלו. אמנם ידעתי ידידי ידעתי, כי אני חייב עוד לכבודו דברי תורה מה ששאלני זה זמן רב, ואני יודע כי כת"ר מחבב דברינו, אבל מה אעשה כי א"א לי להשיב על הכל, ואני אבקש סליחתו בזה, ואולי אי"ה לכשאפנה אשנה עוד פרקו נאה, ידידו המברכו בברכת התורה דושה"ט וש"ת בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קמה

אמירת ברכת המפיל קודם השינה

י"ז כסלו התשל"ב בנ"י יצו"א

מע"כ האי צורב עוסק בחוקי חורב וכו', כש"ת הרב יצחק טירנויער הי"ו

אחדשה"ט. בדבר שאלתו על מה סמכו קצת אנשים שאין אומרים ברכת המפיל בלילה. הנה לא ידעתי מי הם האנשים האלה שאין אומרים, ובגמרא ברכות סוף פרק הרואה (דף ס' ע"ב) ורא"ש (פ"ט סי' כ"ג) ורמב"ם (תפלה ונשיאת כפים פ"ז ה"א) וטוש"ע (או"ח סי' רל"ט ס"א) מפורש לברך ברכה זו בשם ומלכות. איברא דראיתי לקצת אחרונים שפקפקו שלא לברך בהזכרת השם, כי שמא לא יוכל לישן ונמצא ברכתו לבטלה. אמנם כבר דחו זה בשיירי כנסת הגדולה (סי' רל"ט אות ה') והאליה רבה (שם ס"ק ג'), דמטבע הברכה הוא ועל מנהג של עולם מברך, כמו ברכת הנותן לשכוי בינה שמברך על מנהגו של עולם (בית יוסף או"ח סי' מ"ו אות ב' ד"ה ולפי), ואפילו לא יישן לא הוי לבטלה. ומהאי טעמא נ"ל לומר, דסידרו ברכה זו בעלי הש"ס עם ברכת הנותן לשכוי, להראות כי כולם יחד וכהדדי נינהו. ובספר כף החיים (שם אות ז') הביא בשם היפה לב (אות ב') דמנהגו היה בתחילה לברך בלתי הזכרת השם ע"פ הסידור בית יעקב, אבל אחר שראה דברי ספר בירך את אברהם (פריסקו, דף ק"ב ע"א) בשם שיירי כנסת הגדולה (שם ס"ה), נהג כדבריו ובירך.

נאנס ולא ישן אחר ברכת המפיל

והנה בחיי אדם (כלל נ"ה ס"ד) כתב, דאפילו נאנס ולא יישן אח"כ לא הוי ברכה לבטלה. ובביאור הלכה (שם ד"ה סמוך למיטתו) דייק אחריו והעלה, דעכ"פ היכא דמסופק שמא לא יוכל אח"כ לישן, אין כדאי לכתחלה לברך, ע"ש. ולפענ"ד נראה לכאורה מדברי הרא"ש (סוכה פ"ד סי' ג') שהקשה, למה לא תיקנו לברך על השינה בסוכה. ותירץ, משום דלאו בידו הוא לישן, ודלמא לא יישן והוי ברכה לבטלה, עיין שם. ולכאורה א"כ ניחוש נמי בברכת המפיל שלא יברך שמא לא יוכל לישן, כיון דלאו בידו והו"ל ברכה לבטלה. והרא"ש בברכות (פ"ט סי' כ"ג) פסק דמברך על השינה ברכת המפיל, ונמצא דבריו סותרים. אבל אי נימא דברכת המפיל אפילו לא יישן לא הוי לבטלה, א"כ אתי שפיר דמברך אפילו לאו בידו הוא. וא"כ לפענ"ד ראיה ברורה מזה דלא הוי ברכה לבטלה, ואפילו לדעת ר"ת דפליג על הרא"ש (שם), אבל בעלמא סברא מודה ליה, ע"ש.

ושוב ראיתי באליה רבה (שם סק"ג) שהקשה קושיא זו, וע"ז תירץ כנ"ל דמברכין על מנהגו של עולם, משא"כ לענין סוכה דאינו קשור למנהגו של עולם.

ברכת המפיל לאחר חצות

וחזון הרביתי לקדוש אחד מדבר בברכי יוסף (או"ח סי' רל"ט), שהביא בשם ספר לחמי תודה (באסאן, דף פ"ט ע"א) דע"פ הסוד אין לברך המפיל אחר חצות, אם היה ער עד חצות והלך אז לשכב, וחלק עליו הוא ז"ל דחייב לברך. ועיין שערי תשובה (אות ב'). והחסד לאלפים (שם אות י') הביא מנהג חסידי ירושלים ת"ו ע"פ האר"י ז"ל, שלא לאמרה אחר חצות לילה. וכן נראה נוטה דעת הכף החיים (שם ס"ק ז'), והביא בשם הרש"ש בספר נהר שלום דגם בעשרת ימי תשובה ובימי העומר ובליל שבת יש לברך בלי שם ומלכות, כיון שאין מסתלקין המוחין, ע"ש. ולפי זה היה אפשר לומר במי שמשער עצמו לאחר חצות שאינו יכול לישן, עכ"פ אז הוי ליה ספק ספיקא, ספק אי קיי"ל כחיי אדם, דלמא לאחר חצות ליתא לברכה כלל. וכן בעשרת ימי תשובה יימא כה"ג ספק ספיקא וכן בלילי שבת. ואפשר דמזה נשתרבב לקצת עם הטועים בזה, שראו איזה גדול שלא בירך ברכת המפיל בליל שבת או בעתים הנ"ל, וראה השומע וטעה בדמיונו וסבר שאין מברכין כלל ברכת המפיל, ואלו הם שכתב מע"כ, והמה טעו ולא ידעו דבאשכה יתהלכו בהלכה זו.

הפסק אחר ברכת המפיל

שוב הראה לי בן אחי הר' שמואל קליין נ"י בסידור באדיטשוב (נתיב מצותיך במאיר נתיב דף א' ע"ב) שהביא בשם הגה"ק מהר"א מצאנז ז"ל לענין אי מותר להפסיק אחר ברכת המפיל וז"ל, ואמר הרה"ק מהר"א מצאנז הנ"ל ז"ל, שמותר להפסיק בדיבור כמה פעמים אחר ברכת המפיל, ולא יישן פעם אחת בלי ברכה והוא כאלו אוכל בלא המוציא, והרה"ק מדינוב ז"ל אמר שלדעתו חמור יותר מאוכל בלא המוציא, וע"ש מה שהאריך בדבר.

בללא דמילתא, לפי הנראה מדברי הפוסקים אשר מהם אנו חייס, חייב לברך ברכת המפיל כשהולך לישן בלילה, ואף דאין בידו לישן מטבע הברכה הוא, ומברך עד עלות השחר כל השנה כולה.

אלו דברי הטרוד המברכו בברכת התורה, ויה"ר שיזכה ללמוד תורה לשמה עד ביאת בר נפלי בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קמו

שינה בבית ובחדר יחידי

בדבר השאלה דנהוג עלמא לישן בחדר יחידי והא א"ר חנינא אסור לישן בבית יחידי (שבת דף קנ"א ע"ב). ועיין מג"א (סי' רל"ט סק"ז) ובהל' פסח (סי' תל"א סק"א) שכתב בשם מהרי"ל שבית הכוונה חדר, ולפ"ז לא מהני מה שהוא חלק מהבית כולו, שעל כל חדר נאמר ובית לאו דוקא.

איברא דברי"ף והרא"ש (שבת פכ"ג סי' י"ג) הגירסא, א"ר חנינא אסור לישן בבית יחידי בלילה, ומפשטות הגמ' משמע דגם ביום אסור. והנה בירושלמי שבת (פ"ב ה"ו) איתא, בג' מקומות השטן מצוי לקטרג, המהלך בדרך בעצמו, והישן בבית אפל לעצמו, והמפרש ביס הגדול ע"כ. ולכאורה יש לדייק לשון בבית אפל דמשמע דבלא אפל ליכא איסורא. ולפ"ז יש לפרש נמי גירסת הרי"ף והרא"ש דבלילה היינו כעין לילה. דהיינו שאם היה בית אפל ביום נמי מודו דאסור לישן בבית ביחידי, ובלילה היינו כעין לילה.

שינה יחידי בשדולק נר

ולפ"ז המניח נר דולק שאינו בית אפל ליכא איסור בין ביום ובין בלילה. ועיין סמ"ע (או"מ סי' ה' סק"ז) דאין בלילה, וכתב ומה שנוהגין לדון, אפשר כיון שמדליקין נר לא הוה בלילה. והש"ך (סק"ד) חולק עליו. ומיהו הבאתי קצת ראיה לסמ"ע מדברי החזקוני ריש פר' בהעלותך (במדבר ח ב) כי כן מצינו בשמואל דבאה לו נבואה בלילה כיון שהיה נר דלוק דהוי כיום כמו שכתוב (ש"א ג ג) ונר אלוקים טרם יכבה, וכיון שהיה שם נר הו"ל כדין יום. ולפי זה היכא דאיכא נר ליכא איסור. וכבר דברו מזה האחרונים ז"ל. [עיין בס' שואלין ודורשין (ח"א סי' ב'), שהביא תשובה שכתב אליו רבינו בענין זה].

שינה יחידי ביום

עוד ראיתי בשאל אברהם (בוטשאטש, או"ח סי' רל"ט) שהביא בשם יסוד יוסף (בתחילת הספר אות ט') שיש אומרים דאין קפידא ביום, והביא לשון זוה"ק (תזריע מה א) ויותר יעקב לבדו (בראשית לב כה) אוליפנא מאן דאשתכח בלחודוי בביתא בלילא או ביממא בביתא מיחדא כ"ש בלילא, מאי מיחדא מיחדא משאר ביתין וכו', כיון דסליק נהורא תשש חיליה ואתגבר עליה חיליה דיעקב, עכ"ל ע"ש.

ומינה דייק היסוד יוסף, דרק בבית מופרש מכל הבתים יש חשש. ומלשון הזוהר לכאורה משמע דמחלק בין חדר שמחובר לבית ובין בית מיוחדת ונפרד משאר בתים, ודו"ק. וכתב עוד שבבתי ישראל שיש שם מזוזה יש שמירה ויעקב אבינו היה בדרך, ואולי כוונת הזוה"ק רק בבית שאין שם מזוזה ע"ש.

והגם כי חמירא סכנתא ופירוקא לסכנתא לא עבדינן, מ"מ אפשר דכה"ג שמניח נר דולק דלא הוה יש בבית אפל ליכא חששא.

חדר שיש בו מזוזה

והנה אמרו בגמ' מנחות (ל"ג ע"ב), אמר רב יהודה אמר שמואל כתבה איגרת פסולה וכו', ואמר רב יהודה אמר שמואל תלאה במקל פסולה וכו', תניא נמי הכי תלאה במקל פסולה וכו', תניא נמי הכי תלאה במקל או שהניחה אחר הדלת סכנה ואין בה מצוה, של בית מונבז המלך היו עושין בפונדקותיהן כן זכר למזוזה. ופירש רש"י (ד"ה סכנה), מן המזיקין, שאין הבית משתמר בה עד שיקבענה בצורת הפתח כהלכתה. (ובד"ה היו עושין), פונדק היינו בית שלנין בו עוברי דרכים בדרך, ואין חייבין במזוזה דלאו דירת קבע הוא. כדתניא לקמן בהתכלת, הדר בפונדקי בארץ ישראל כל שלשים יום פטור מן המזוזה. ושל בית מונבז המלך כשהיו מהלכין בדרך נושאים מזוזות עמהם, ותולין אותן בפונדק במקל עד הבקר זכר למזוזה, לפי שלא היו דרין לעולם דירת קבע אלא היה הולך מעיר לעיר במלכותו, עכ"ל.

ובתוס' (ד"ה סכנה) הקשה ר"ת דא"כ הו"ל לומר כל העשויה שלא כהלכתה, ומאי שנא דנקט לישנא דסכנה. ותירץ דתלאה במקל נוקף בה ראשו וכן אחורי הדלת, עכ"ל ע"ש.

האמנם לולי דמסתפינא, היה נראה לפענ"ד בדברי רש"י, דלכאורה בין לפי' רש"י ובין לפי' ר"ת, תקשה מה שמסיק של בית מונבז המלך היו עושין בפונדקותיהן כן זכר למזוזה. ומה שייכות זה לכאן, אדרבה כיון דתלאה וכו' פסולה, וא"כ של בית מונבז למה היו עושין כן. ואשר נראה, דכיון דשל בית מונבז היו הולכין כל שעה ממקום למקום, והיו עוברים פונדקאות שעוברי דרכים לנין שם, ולפעמים היו יחידים שם והרי אסור לישן בבית יחידי וכ"ש בלילה לכ"ע, אמנם זה רק בבית שאין שם מזוזה, אבל בית שיש שם מזוזה מותר. ולכן של בית מונבז המלך היו עושין כן בפונדקותיהן זכר למזוזה, והיה מועיל להם משום איסור שלא לישן יחידי. דהגם דמדין מזוזה פסול הוא, אבל עכ"פ היו תולין מזוזה במקל זכר למזוזה, וא"כ לא הי' ישן בחדר לבד באיסור, דסוף סוף היה שם מזוזה שמועיל לגבי דין שלא לישן יחיד, רק לפטור הבית לא מהני, ובית מונבז הרי פטורים היו מעיקר הדין ממזוזה.

סימן קמז

תשה"מ לאחר עשיית צרכיו בזמן הזה

ר"ה כסלו התשל"ג בנ"י יצו"א

למאן דלא חזינא קמברכינא ה"ה המופלא וכו' מוה"ר שמואל ויינשטאק הי"ו

אחדשה"ט, יקלא לי אם לא תיאחרתיו לפי כבודו, כי בבלתי מכירי קאמינא ויקבל הכבוד כראוי לו, ואתו הסליחה.

בדבר שאלתו במה שמובא במגן אברהם (או"ח סי' ר"מ ס"ק כ"ט) ובמשנה ברורה (שם ס"ק נ"ד), דהיולא מבית הכסא קבוע, אל ישמש מטתו עד שישהה שיעור חצי מיל. אי צריכין ליזהר בזה בזמן הזה, דהטעם לשהות הוא משום שד בית הכסא שמתדבק בו, ואולי בזמן הזה אין לחוש כמו שאין חוששין לזוגות.

שהיית שיעור חצי מיל אחר יציאה מבית הכסא

הנה הא דהיולא מבית הכסא אל ישמש מטתו, מבואר בגמרא (גיטין דף ע' ע"א), תנו רבנן הבא מבית הכסא אל ישמש מטתו עד שישהה שיעור חצי מיל, מפני ששד בית הכסא מלוה עמו, ואם שמש הויין לו בנים נכפים. והרמב"ם והשו"ע לא הביאו בהלכה. אמנם המגן אברהם הביאו. ובסדר היום (כוונת נט"י) הביא כן בשם הזוהר, ומשום רוח רעה.

והנה בכנסת הגדולה (הגהות הטור סי' ר"מ) הביא גם כן הא בשם הזוהר, והביא דברי סדר היום וזה לשונו, איתא בספר הזוהר שיזהר אדם כשיולא מבית הכסא, שלא ישמש מטתו כל אותה שעה, משום דמדבק בו שד דבית הכסא ופוגם אותו זיווג, וכתוב בסדר היום שזה הטעם בבית הכסא קבוע שיש לו שם מקום ומושב, אבל מקום אחר שהוא דרך ארעי לא ע"כ. ובספר ברכי יוסף (סי' ר"מ ס"ק י"ב) תמה עליו שהביא מדברי הזוהר ולא זכר דהדבר מפורש בגמרא ע"ש. ולפענ"ד נראה לישב דעת הכנסת הגדולה דבכיון הביא מדברי הזוהר

והוא, דבגמרא אמרו הטעם שלא ישמש ואם שימש הוה ליה בנים נכפים רחמנא ליצלן, ולפי זה המשמש את הזקנה או עם הקטנה או מניקה, כל שאינה ראויה להוליד מאותה ביאה, ליכא קפידא. אמנם לטעם הזוהר דפוגם אותו זיווג, אם כן בעצם הזיווג איכא פגם, ועתה יש להקפיד בין בשעה שראויה להוליד ובין בשעה שאינה ראויה להוליד. ולכן הביא הכנסת הגדולה מדברי הזוהר. או משום דבזוהר כתיב כל אותה שעה ובגמרא רק עד חצי מיל, כן נראה לפענ"ד.

ומכל מקום לדידן לכאורה נראה, דכיון דהביאו האחרונים דבר זה בסתם, נראה דחיישינן לה גם בזמן הזה. וגם בסידור יעב"ץ הביאו (מוסף השבת, מטת כסף). ואם כן נראה דכן יש לנהוג אפילו בזמן הזה. ומה שלא הביאו הרמב"ם ז"ל, לא קשה כידוע שיטתו בענין שדים (ראה מורה נבוכים ח"ג פמ"ו).

ענין משקין מגולים בזמנינו

ובאמת כי מצינו בדברים כאלו וכיוצא בהם, מקילין ומחמירין. ולמשל בענין גילוי, כמעט לא ראינו מי שנוהג בה, ועיין טור (יו"ד סי' קט"ז) ובשו"ע (שם ס"ח), ובחידושי הר"ן (ע"ז דף כ"ט ע"ב ד"ה וכתב) כתב בשם הרמב"ן (שם דף לה ע"א ד"ה ולי נראה) והר"י הזקן, שאיסור גילוי לא נאסר במנין. משמע דאלו נאסר במנין, לא היינו יכולין להקל בדבר. ונראה דמטעם זה נהגו העולם להקל. ומשנה מפורשת הוא (תרומות פ"ח מ"ד) להקל בגילוי של שאר משקין. ולגבי דבש וציר עיין בריב"ף (ע"ז דף ל' ע"ב) וברמב"ם (רוצח ושמירת נפש פי"א ס"ז) וברא"ש (ע"ז פ"ב סי' י"ג). וברשב"א (תוה"א ב"ג ש"ה דף ל' ע"א). ועיין ר"ש ובספר הקטן שערי דמעה בסופו (הלכות גילוי). [והפוסקים כתבו, משום דלא שכיחי נחשים ביניהו]. ועיין כעין זה לענין כמה דברים כגון זוגות וכן מלח ועוד דברים.

רוח רעה בבית הבסא

איברא, דהרי קיימא לן בשו"ע (או"ח סי' ד' סי"ח) בבתי כסאות בזמן הזה, דרוח רעה שורה בהם, ומהאי טעמא היינא מבית הכסא צריך ליטול ידיו, ולדעת הרבה פוסקים אפילו נכנס ולא עשה צרכיו, נמי צריך ליטול ידיו, עיין בפרי מגדים (סי' ז' א"א סק"א). וכיון דשורה עליו רוח רעה, אם כן גם בזמן הזה אסור. ובגמרא נמי אמרו הבא מבית הכסא, ולא אמרו העושה צרכיו. והגם שאמרו בזמן הזה הגלו השדים מבין בני אדם, מכל מקום הרי ראינו דחששו להם, אם לא שנאמר דרוח רעה לחוד ושדים לחוד.

דין בית בסא של פרסיים בבתי בסאות שלנו

ומכל מקום נראה לפענ"ד, דהיינא מבית הכסא דילן קיל הוא. דהנה כבר האריכתי בס"ד בספרי משנה הלכות (מ"ה סי' ב') אי בית הכסא דילן דין בתי כסאות של פרסיים להם, או דין סתם בית הכסא להם, לענין נטילת ידים ולענין רוח רעה השורה בהם. והעלתי בס"ד דאף דלכתחלה יש להחמיר גם בבית הכסא דילן, מכל מקום לעיקר דינא נראה, דהיינא והנכנס בהן ואינו עושה צרכיו אין צריך נטילה כלל. ואפילו להפוסקים דבית הכסא קבוע אפילו לא עשה צרכיו צריך נטילה, עיין מגן אברהם (או"ח סי' רכ"ז סק"ב) ופרי מגדים (סי' ז' א"א סק"א). ובאליה רבה (סי' רכ"ז סק"ו) כתב דהנכנס לגדולים אפילו לא קנה צריך ליטול ידיו משום רוח רעה והיינא לקטנים אף בבית הכסא קבוע אין צריך ליטול עיין שם, מכל מקום לענין שאילתן, בדידן נראה דאפילו למאן דאמר דהנכנס סתם נמי צריך ליטול בבית הכסא קבוע, מכל מקום לדידן קיל ואם לא עשה צרכיו, אפילו השתין מיס, אין צריך ליטול ידיו אם לא נגע.

ולכן לענין שאילתן היה נראה לפענ"ד, דהגם דבדיעבד מקילין בבית הכסא שלנו, מכל מקום חמירא סכנתא, ולכן הנכנס לגדולים ועשה צרכיו, יתתין כחצי מיל אפילו בבית הכסא שלנו לכתחלה, ואי נכנס ולא עשה צרכיו, ואפילו השתין מיס, היינא, אין צריך להמתין כלל, כן נראה לפענ"ד.

בית הבסא שיש לו מקום ומושב

ואבתי פשיטא לן לשון סדר היום והביאו גם המגן אברהם (סי' ר"מ ס"ק כ"ט) הנ"ל, היינא מבית הכסא קבוע שיש לו שם מקום ומושב וכו', והנה מלשון זה שיש לו שם מקום ומושב, משמע לכאורה דכל בית הכסא שיש לו שם מקום ומושב מקרי בית הכסא קבוע, ואם כן דידן נמי. אמנם ביד אפרים (על מג"א ס"ק כ"ט) כבר עמד על מדוכה זו, ופירש ז"ל דמה שאמר הסדר היום שיש לו מקום ומושב, כוונתו אשד של בית הכסא, כלומר כל בית הכסא קבוע שיש שם מקום ומושב להשד, דרק בבית הכסא קבוע יש לו לשד מקום ומושב, ומשם יתדבק באדם חס ושלום. ולפי זה בדידן כיון דאין לו דין בית הכסא קבוע, ממילא אין לו להשד מקום ומושב, ואם כן אין צריך להמתין כלל. ומכל מקום נראה לפענ"ד כמו שכתבתי.

ידידו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קמח

א. בענין כבוד ועונג שבת
ב. לשון 'להשמין' בעונג שבת

י"ב מנ"א התשל"ד בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם, חו"ב נפלא מלא וגדוש וכו' כש"ת, מוה"ר **יעקב טרויבע** שליט"א

אחדשב"ג בידידות נאמנה.

א. בדבר הערתו למה לא הוזכר בשו"ע סימן רמ"ב ענין עונג שבת רק טעם לכבוד שבת. יפה העיר בזה. הגם דבסי' רמ"ח (ס"ב) כתב הא דאין מפליגין בסעודה הטעם משום עונג שבת. ובסי' רנ"ז (ס"א ברמ"א) ומצוה להטמין לשבת כדי שיאכל חמין בשבת כי זה מכבוד ועונג שבת. ובסי' רס"ג (ס"ב) ומדליק את הגר שזה בכלל עונג שבת הוא. ובסי' רפ"ח (ס"ב) שאדם שמזיק לו האכילה, דאז עונג הוא לו שלא לאכול לא יאכל. וברמ"א (שם) וכן מי שיש לו הנאה אם יבכה. ובס"ז שם אם הקדימה לאוכל הוא עונג לו. ובסי' ש"ו (ס"ח) בדין הרהור בעסקיו ומ"מ משום עונג שבת מצוה שלא יחשוב וכו', ועוד בכמה מקומות.

ומידהו לולי דמסתפינא היה נראה לפענ"ד, דדבר גדול השמיענו רבינו הגדול הבית יוסף ז"ל. שכתב בשו"ע (סי' רמ"ב) וז"ל, אפילו מי שצריך לאחריס, אם יש לו מעט משלו, צריך לזרז עצמו לכבד את השבת, דלא אמרו עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות אלא למי שהשעה דחוקה לו ביותר, ע"כ צריך לצמצם בשאר ימים כדי לכבד את השבת. ונראה דהמחבר הביא בנעימת לשונו קושית הטור והט"ז שם (סק"א) שהקשו תרי סוגיות אהדדי, דבמקום אחד אמרו עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, ובמקום אחר אמרו דצריך כל אדם לענג את השבת. ועיין ט"ז (שם) שביאר אם יש ב' חלוקות או ג' חלוקות, ועיין יד אפרים (ד"ה או דילמא). והכלל, דיש עונג שבת מה שהוא באמת מענג את השבת במאכלים שמנים וטובים וכיוצא בזה והוא עונג שבת. אבל יש מין עונג שבת שבעצם אינו מתענוגי הטבע, אלא מכיון שעשאו לכבוד שבת נראה שזה הוא מכלל עונג שבת.

עשיה לכבוד שבת גם נחשבת עונג

והנה מי שיש לו די, אין צריך להשמיענו דמענגו ומכבדו, ולא התחיל אלא אפילו מי שצריך לאחריס דאז אם אין לו משלו כלל ורק מה שנותנין לו אחריס, פטור מכל. ולכן כתב אם יש לו מעט משלו אפילו צריך לאחריס, צריך לזרז עצמו לכבד את השבת באותו המעט שיש לו משלו. ואותו מעט, אע"פ שאינו עונג באמת, מ"מ כיון שמכבד בזה את השבת סגי בהכי, וזה הוא בכלל עונג. ונמצא יש ג' חלוקות. מי שיש לו די, וע"ז לא צריך להשמיענו דחייב לענג את השבת ולכבדו בכל. והשני, מי שיש קצת משלו וצריך לאחריס, צריך לכבד את השבת במה שיש לו משלו, וזה נקרא כיבוד וגם עונג מטעם הכיבוד, וזה החלוקה משמיענו המחבר. והשלישית, מי שהשעה דחוקה לו ביותר שאינו עושה כלום. ולפי שלהעשיר א"ל להזהר ואינו מרבותא, לכן התחיל המחבר להזהר בכבוד שבת, והיינו הני תרי מיני. כן נראה לפענ"ד ביאור דברי המחבר הב"י ז"ל, ודו"ק והבומר יבמר.

לשון 'להשמין' שהובא בבעל המאור

ב. ומה שהעיר עוד בדברי בעל המאור (פ"ג דשבת סוף ד"ה והא דאמרינן), שכתב וז"ל, וי"א כי תקנת רבותינו היא לענג את השבת בחמין, וכל מי שאינו אוכל חמין צריך בדיקה אחריו אם הוא מין, ואם מת יתעסקו בו עממין. והמזמין לבשל להטמין ולענג את השבת ולהשמין, הוא המאמין וזוכה לקץ הימין, ויש מן החכמים אומרים על השמאל שהוא ימין, אנו קורין עליהס מי יתן החרש תחרישון ותהי לכס לחכמה, עכ"ל. וכת"ר ראה באיזה ספר שתמה על לשון להשמין, וברא רוח והעלה חלומות, דכת הקראים לא היו אוכלים האליה, ולכן הנהיגו בני ישראל לאכול שומן האליה בשבת, וזה כוונת בעל המאור לענג את השבת ולהשמין לאכול מאכלים בשומן. ופשוט דדברים אלו בדויים הס, ואין לזה שום רמז ורמיזה בדברי בעל המאור. ויפה פירש מעלתו עפ"י דברי הרמב"ם (שבת פ"ל ה"ז), שכתב איזהו עונג, זה שאמרו חכמים שצריך לתקן תבשיל שמן ביותר ומשקה מבושם לשבת הכל לפי ממונו של אדם, עכ"ל. הרי דצריך להיות תבשיל שמן דוקא לשם עונג שבת, וזהו שכתב בעל המאור להשמין.

ולפענ"ד כוונת בעל המאור נמי על דרך הנ"ל, דאכילת בשר שמן בשבת משום עונג הוא, ובקרא (ישעיה נה ב) כתיב ואכלו טוב ותתענג בדשן. ועיין ברד"ק (שם), כי כמו שהבשר שהוא שמן ודשן הוא תענוג הגוף, כן התורה והחכמה הוא תענוג הנשמה וחייה, עכ"ל. ועיין בכור שור (סוף מס' תענית) דאכילת בשר היא עונג, דכתיב ותתענג בדשן, ולימוד תורה לא נקרא תענוג [אלא שמחה], ע"ש.

ובאמת כי ממה שכתבנו פה, לכאורה ראיה נמי למה שפירשנו לעיל בשיטת המחבר, דתענוג לא הוי אלא בבשר שמן וכיולא בו וכסא דהרסנא וכיולא בו, והוא כבוד שבת ולא תענוג עצמי וכנ"ל, וזה לכאורה ראיה גדולה לדברינו הנ"ל.

ידיד נפשו דושכ"ג בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קמט

אופן שביתת האבות

ב"ה אור ליום ה' נשא התשכ"א ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד ידידי בלתי מכירי, רק מכותלי מכתבו ניכר כי שוקד על דלתי תורה, ויקבל הכבוד כפי הראוי לו לפי תורתו, ואחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין וכו', ואף כי הוא לא היה מתכוין אלא כמצליף, כי לכבדו אני רוצה, אבל כנראה העלם שמו זה כבודו כי זה רצונו כש"ת הי"ו

אחדשה"ט וש"ת. קבלתי היום מכתבו עם ההערות, ולפי שדברי תורה קודמין לכל דבר, אמרתי עכ"פ באישון לילה לעיין קצת בדבריו ולהשיבו תיכף, מפני החשש דאל תאמר וכו' שמא לא תפנה, ואבא על סדר דבריו אחת לאחת.

איך שמרו האבות שבת

על דבר הערתו אמה שהבאתי במשנה הלכות (מ"ג סימן ט"ז), לתרץ קושית העולם למ"ד דאבות דינם כבן נח, האיך שמרו שבת הא עכו"ם ששבת חייב מיתה (סנהדרין דף נ"ח ע"ב). והתירוץ דלבשו ציצית, דלישראל הוה תכשיט ולעכו"ם הוה משא. וכ"ת העיר שכבר כתב כן מרן החת"ס ז"ל בחידושיו לשבת (קל"ט ע"ב) בשם קדמון אחד. יפה העיר בזה, וכבר גם אני רשמתי כן בתשובתי לידידי הרה"ג רב"ל רויזענטהל בשיקאגא, ועיין ג"כ מהר"מ שיק (או"ח סי' קמ"ה, ד"ה ומפי מרן הגאון) שהביאו.

קושיית החתם סופר על זה

ובקושית החת"ס על הקדמון דכיון שרצו לקיים המצוה הוה תכשיט אפילו דינם כבני נח, אמרתי בס"ד דנראה פשוט דכוונתו לפי שיטת הרמב"ם (מלכים פ"י ה"י), שכתב בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר, אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה, עכ"ל. וי"ל לפי מה דקיי"ל מצות צריכות כוונה, ואפילו אי נימא דבה"ג לא בעי כוונה, אבל מי שאינו מצווה ועושה ודאי צריך כוונה. ומ"כ האבות בשבת לא נתכוונו לשם מצוה אלא לבשו הבגד סתם, ולישראל לא הוה חילול שבת דטלית מצויצית הוו, ולעכו"ם הוה חילול דהוה משא, והבן. [ולא דמי ליולא בשבת לרה"ר בטלית שאינה מצויצית כהלכה שחייב ע"ז, עיין משנה ברורה (סי' י"ב סקי"ג). דשאני הכא שאין שום חסרון בבגד ובציצית ורואי שפיר למצוותו, ועיין בה"ל (סי' ס' ס"ד ד"ה וי"א)].

בברכת התורה ולומדיה בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ג סי' ט"ז, ח"ה סי' מ"ה, ח"י סי' ק"פ]

סימן קנ

מי שמכר חנותו לגוי, והגוי לא שינה את שם החנות ומפעילה בשבת

ה' וירא התשל"ג בנ"י יצו"א

מע"כ ידי"נ הרהגה"צ הו"פ, שמו מפארים וכו', כש"ת מוה"ר **שלום יחזקאל שרגא רובין הלבערשטאם** אדמו"ר מציעשינוב (שליט"א) [וצ"ל]

מכירת חנויות לגוי מרשת השייבת לישראל

אחדשב"ג. ובדבר שאלתו, בקארפ [רשת חנויות] שיש להם הרבה חנויות בכל קצות המדינה, ועתה מכרו חלק מהחנויות לעכו"ם [כלומר חנויות יחידים בקצת מקומות מכרו כל החנות באותו מקום ולא מקום בחנות], והם לקחו החנויות עם השם, כלומר שהחנויות תחת יד העכו"ם נמי נקראים על שם חנויות של ישראל, אי יש בזה איסור להקארפ שהם שומרי תורה למכרם, כיון שהם נקראים על שמם ונמצא באים לידי חשד.

ונראה דגרסינן בסוף פ"ק דעבודה זרה (כ"א ע"ב) תניא רשב"ג אומר, לא ישכיר אדם מרחץ לעובד כוכבים מפני שנקרא על שמו ועובד כוכבים עושה בו מלאכה בשבתות וביומים טובים [פירוש, דנראה כאלו הע"ג שלוחו. והגם כי אין שליחות לעכו"ם, לחומרא יש שליחות], אבל שדה מותר שכן דרך לקבל שדה באריסות. ופירש רש"י (ד"ה אבל שדהו), שקיבלה עליו למחצה לשליש ולרביע ועליו מוטל לעשות, עכ"ל ע"ש. ואע"פ שיודעים שהוא של ישראל, אומרים העכו"ם לקחה באריסות ולעצמו הוא עובד. ועיין טוש"ע (או"ח סי' רמ"ג ס"א). נראה לכאורה דהדבר תלוי על שם מי נקראת, דכל שנקראת על שם ישראל, אפילו העכו"ם עושה לעצמו, אסור להשכיר משום חשדא. ומ"כ כ"ש בדידן דעיקר

המנות הולך על שם ישראל זה, והגם דבשדה קיי"ל דאפילו יודעים שהוא של ישראל מותר לכאורה, חנות דמי יותר למרחצאות מלשדה, דודאי הדרך הוא לקבל פועלים בחנויות שיעשו מלאכה עבור ישראל, ואין דרך ליתן חנות לעכו"ס. והרי אפילו בחנות נסתפק הרמב"ן ז"ל אי דומה למרחץ ואסור או לשדה ומותר והכריע לאיסור (טור שם), וכ"ש חנות. ועיין טוש"ע הנ"ל ובחידושי הרמב"ן (ע"ז כ"א ע"ב) וחידושי רבינו אהרן הלוי החדשות (שילא לאור ע"י הר"מ בלוי, שם).

ומיהו לאחר העיון נראה דליכא בזה איסורא מכמה טעמי. דנראה דלא חששו חז"ל משום מראית העין אלא היכא דישראל משכיר את המרחץ לעכו"ס, כיון דבעצם המרחץ שלו הוא יש לחוש מפני מראית עין. אבל היכא דבאמת ישראל מוכר את המרחץ לעכו"ס לצמיתות, לא גזרו מפני מראית עין. דכל שמכרו לעכו"ס קלא אית ליה והכל יודעין דמכר ליה ישראל, או מטעם דעכו"ס מפעי פעי. עיין פרי מגדים (א"א סי' רמ"ו סק"י בשם א"ר ס"ק י"א) בדין שביתת בהמתו, דאם אמר לעכו"ס בהמתי קנויה לך מותר אף לכתחלה, דעכו"ס מפעי פעי ויש לה קול. הרי דאפילו בבהמה, דבשכירות היכא איסור דאורייתא משום לא תעשה מלאכה אתה ובהמתך, אפ"ה באמר לו בהמתי קנויה לך מותר, כ"ש בחנות דלא הוי אלא מפני מראית עין ומכר לו ממש ולעולם. וגם בב"ח (סי' רמ"ו ס"ה) הביא הא דעכו"ס מפעי פעי, ועיין דעת תורה (סי' רמ"ג). או אפילו בלי טעם דמפעי פעי, דלא גזרו חכמים משום מראית עין שלא יוכל אדם למכור חנותו או מרחצו.

השכרת פונדק לעכו"ם

שנית נראה לפי מה שכתב בפסקי ריקאנטי (סימן ק"ו) בשם רב האי גאון, דמותר להשכיר פונדק לעכו"ס, דדוקא מרחץ אסור דנקרא על שם ישראל ולא פונדק. והראב"ן (מס' ע"ז סי' רל"ב) כתב, דאם השכיר גם דירה שבמרחץ להעכו"ס והוא דר שם, ליכא חשש מראית עין ושרי. ובשו"ת ברכת יוסף (סוף סי' ו') האריך בביאור דבריו, וסיים שהוא עמוד גדול לסמוך עליו והביאוהו האחרונים ז"ל. ונראה לפענ"ד להוסיף, דכ"ש היכא שמכר לו את כל החנות וכל אשר שם, דכה"ג ודאי מותר, ודו"ק.

דין מכירה לעכו"ם בזמנינו

ועוד בו שלישיה, לפמ"ש הג"ר שלמה קלוגר בספר החיים (סי' רמ"ד ס"ו), דדוקא בימי חכמי הש"ס שלא הי' דרכם לנהוג בהיתר מכירה, לכן היה חשש מראית העין, אבל עכשיו כיון שנהגו היתר בכמה מקומות בעניני שבת להורות היתר ע"י המכירה לנכרי, א"כ הוי כל דבר דרכו במכירה, ודומה לאם עביד אריסות דמותר. וכן כיון שנהגו כמה שנים, א"כ בין אם היה המנהג להשכירם בקבלנות או בדרך מכירה, כיון שכבר נתפרסם הדבר כן מכמה שנים ג"כ מותר, ע"ש. מבואר דכל שנתפרסם הדבר שעושין כן, מותר. וא"כ הכא כיון שבעת שקונים מפרסמין הדבר בעיתונות וגם בשאר מיני פרסום, כה"ג מותר לכו"ע, וכל שכן הוא ממה שמבואר בטור (סי' רמ"ג) בהשכירו ב' וג' שנים שנקרא נתפרסם.

ועל ארבעה לו אשיבנו. דהנה נראה פשוט דהאחרונים חתרו למצוא היתר מכירה לעכו"ס כדי להגלל מאיסור, וע"ז חלקו הללו אוסרין והללו מתירין באופנים שונים. וטעם מחלוקתם נראה פשוט, משום דהמכירה לאו מכירה ממש הוא, שהרי מיד לאחר שבת חוזר ולקחו. אבל היכא דאיכא מכירה ממש, בזה לא נסתפק אדם דמותר למכור וליכא בזה משום מראית עין.

אלו דברי ידידות אהבה ואחוה לידידי הנאמן, המכבדו ומוקירו כערכו הרם, דושה"ט בלב ונפש

סימן קנא

עכו"ם הרוצה לתקן בית בשבת בשביל ישראל השוכרו ממנו

א' יתרו התשל"ג בנ"י יצו"א

מע"כ הב' החשוב ירו"ש צ"מ וכו' כמר **בנימין אייזנער** הי"ו, בן לידידי הרבני מוה"ר **שמואל** הי"ז

אחדשה"ט. בדבר שאלתו במי ששכר באנגלאוו קאלאני [מעון קיץ] מעכו"ס, והעכו"ס הבטיח לו שימסור לו המקום הכל מתוקן קודם בואת האנשים לימות הקיץ. והיות כי היה זמן גשמים לא הספיק לתקן את הכל ולמסרו, ועתה הוא ממהר לגמור, אבל אי אפשר לו לקיים תנאו אלא אם כן יעבוד גם בשבת קודש. אי מותר לישראל להיותו לעשות מלאכתו בשבת, כיון שעושהו בשביל הישראל השוכר.

איסור עשיית מלאכה על ידי גוי בשביל ישראל בשבת

הנה בשו"ע (או"ח סי' רמ"ד ס"א) כתב, דאע"פ שאסור להניח לנכרי שיעשה מלאכה לישראל בשבת אפילו עושה בשכר אם הוא עושה בתורת שכיר יום. מכל מקום אם הוא עושה בקבלנות שקיבל עליו לעשות כך וכך בעד שכר כך וכך מותר, דנכרי אדעתיה דנפשיה עביד. וכתב

התוספת שבת (ריש סי׳ רמ״ג ד״ה וכללא) דאם צריך לדבר במולאי שבת, אסור. ועיין ט״ז (סי׳ ש״ז סק״ג) ומג״א (סי׳ רמ״ז סק״ב) ובקונטרס אחרון להגרש״ז (סי׳ רמ״ד סק״א) דאפילו בכה״ג מותר, אלא שחילקו בין מלאכת תלוש למלאכת מחובר, דדבר התלוש מן הקרקע שהנכרי יכול לעשותה בביתו וליכא משום מראית העין מותר, ומחובר אסור מפני מראית העין. ועוד חילקו, דאפילו במחובר אם הוא מחוץ לתחום ואין עיר אחרת שישראלים דרים בה תוך התחום של המלאכה, מותר לעכו״ם לעשות אפילו במחובר, עי״ש. ולפי זה בדידן לכאורה נפקא מינא, אם הוא מחוץ לתחום ואין שם עיר שישראל דרים בה, מותר, כיון שהוא בקבלנות שהרי חייב לתקן הכל, ואם יש שם ישראלים אסור.

שם הישראל נקרא על הבית

איברא דנראה דבדידן יש עוד צד, היינו דנפקא מינא אם כבר נקרא שם ישראל על הני באנגאלאו, דהרי הכא בישראל השוכר באנגאלאו כל זמן שלא תיקן הכל, אכתי ביד ישראל שלא ליקח אותן. והוה ליה לגמרי עכו״ם עושה בשלו, אלא שרוצה לשכרו או למכרו לישראל. ולא דמי לישראל שנותן לעכו״ם בקבלנות, דהתם הקרקע של ישראל ועבודה לישראל רק ששכר לעכו״ם לעשות בקבלנות, בכה״ג מחלקינן הני חלוקי דרבנן דלעיל. אבל בדידן דהבאנגאלאו והקרקע הם של עכו״ם ונקראים על שמו, מי יאמר לו מה יעשה בשלו, והלא הכי לא שכרו הישראל ולא הוו של ישראל, דכל זמן שלא שכרו ולא נכנס בה אכתי אין לישראל שום רשות בו. וממילא ליכא בו משום מראית עין נמי, דהרי הרואה אומר העכו״ם עושה בשלו כמובן. ואם כן בכה״ג שאין הדבר מפורסם עדיין שישראל שכר הבאנגאלאו, וגם לא הגיע זמן השכירות אכתי, אלא שהתנה עמו ליתנו ביום מוגבל, בכה״ג ודאי עכו״ם בשלו הוא עושה. ומיהו אם כבר הגיע הזמן שהישראל שכר הבאנגאלאו, [וכן נתברר לי דהשטר שכירות עושים עוד בימות החורף, רק שצריך לתקן הכל עד זמן מסוים, וא״כ לכאורה מקרי כבר שם ישראל עליה], אלא שהעכו״ם אכתי לא קיים התנאי לתקן כל מה שהתנה ועתה רוצה העכו״ם לתקן, בזה יש לדון מה לעשות.

ולכאורה יש לעיין, לפי מה שכתבו שכירות ליומא מכר הוא, א״כ מיד ששכר הבאנגאלאוס הרי הם שלו, וממילא עכו״ם העושה, בשל ישראל הוא עושה. וי״ל לפי מה שכתבו התוס׳ (ע״ז דף ט״ו ע״א ד״ה והשתא) דשכירות לא קניא כי אם לענין אונאה. אמנם בשו״ע (חו״מ סי׳ ר״ס ס״ד) כתב דמקרי חצירו של השוכר לענין קניה. ולריך לומר כמו שכתב הריב״ש (סי׳ שנ״ה), דדוקא לענין הנאה של שכירות מקרי חצירו, עיין מג״א (סי׳ רמ״ו סק״ח), אבל הגוף של משכיר הוא. ועיין ש״ך (חו״מ סי׳ שי״ג) ובגמרא (ב״מ דף ס״ז ע״ב). ועיין בהגהות אשרי (ע״ז פ״א סי׳ כ״ב). ובריטב״א (קדושין דף מ״ז ע״ב) כתב, דבשאלה אף דקנין הוא ליומי, מכל מקום לא קני גוף הכלי אלא ההשתמשות בו, הכי נמי בשכירות לא קנה בגוף הבית אלא ההשתמשות בו, ועיין בספרי משנה הלכות (ח״ד סי׳ רמ״א ד״ה ובתשובה). ואם כן לענ״ד הרי הוא של עכו״ם. ומיהו דעת הפוסקים לגמרי קונה, וכמו שכתב המגן אברהם הנ״ל ובהגהות אשרי. ולכן לפענ״ד אם כבר הגיע זמן השכירות והישראל הסכים לשכירות, אלא שהרחיב הזמן להעכו״ם לתקן, כה״ג כיון דכבר מקרי של ישראל, תלוי בתנאים הנ״ל. אבל אם עדיין לא הגיע יום השכירות, לפענ״ד ליכא שום איסור בדבר, דנכרי בדידיה עסיק. ועיין מגן אברהם (סי׳ רנ״ב סק״ט) שכתב בא״ד, אבל צוה לעכו״ם לעשות מנעלים וכו׳, וצ״ע.

ידידו דושה״ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קנב

מכירת מכס ליום השבת

אור ליום א׳ ויחי התשל״א ברוקלין נ״י יצו״א

מע״כ ידידי היקר מופלא ומופלג מלא פלג ירא״מ ברקאי חו״ב הרב **חיים יעקב טענענבוים** הי״ו

שכר שבת בהשכרת המכס לנכרי

אחדשה״ט. ועל דבר אשר עמד בדברי המגן אברהם (סי׳ רמ״ד ס״ק י״ח) שכתב, אכן נראה לי דאין שייך כאן שכר שבת כלל, דהא אין עכו״ם נותן לו שכירות כלל רק שקנה ממנו המכס, והוה ליה כמו שקנה ממנו סחורה, לכן שרי מדינא כשהעכו״ם נוטל כל הריוח. וקשה ליה דאמאי לא הוה שכר שבת כהאי גוונא. הנה כוונת המג״א שכירות לא מקרי אלא כשמשכיר לו חפץ בהמה או כלים או בית על מנת להחזיר לו אותו החפץ, היינו דגוף החפץ אינו מוכר לו להשוכר ואין לו רשות אלא להשתמש בו, בין שהוא בית או מרחץ או בהמה או כלים, לעולם אין להשוכר רשות וקנין בגוף הדבר אלא

רשות השתמשות יש לו בו. ומה שאמרו ז"ל שכירות ליומי מכר הוא, נמי הכוונה רק להשתמשות, אבל אין לו בגוף הדבר כלום. ועיין בגמרא (ב"ק דף ע"ט ע"א) תניא נמי הכי וכשם שהקרקע נקנית בכסף בשטר ובחזקה כך שכירות נקנית בכסף בשטר ובחזקה. וכן מבואר בבבא מציעא (דף נ"ט ע"ב) ועיין רש"י שם (ד"ה שכירות קרקע), ורמב"ם (מכירה פ"א הי"ח) וטור (חו"מ סי' קנ"ב וקנ"ה). ועיין ריטב"א (קידושין דף מ"ז ע"ב) שהקשה, כיון דקיי"ל שאלה מתנה ליומי הוא, א"כ אמאי לא קני במשיכה. ותירץ דבשאלה לא מקני ליה גוף הכלי כלל אלא תשמיש שבו ואין התשמיש ההוא ראוי לקנות במשיכה. ובתשובה אחת הסברתי בזה מחלוקת הרמ"ה ורמב"ן ורשב"א הביאם הטור (חו"מ סי' שי"א) במי שמשכיר חמור זה אי יכול לדחותו וליתן לו חמור אחר. עיין ספרי שו"ת משנה הלכות (ח"ד סי' רמ"א) אריכות קצת בזה.

היוצא לדברינו, שכירות הוא ענין שמקבל שכר עבור השתמשות בחפצו, ולכן אסור להשכיר בהמתו לשבת משום 'לא תעשה מלאכה אתה וגו' ובהמתך' (שמות כ' י'). וכל שהגוי עושה מלאכה מכל מקום הרי הוא בהמת ישראל, דהשכירות לא קנתה הבהמה להיות של עכו"ס אלא להשתמשות, אבל גוף הבהמה הרי הוא של ישראל ולכן חייב עליה. אבל בכלים דאנן קיי"ל שאין אדם מצוה אשביתת כלים, לכן שפיר ליכא משום איסור שביתה אבל נשאר איסור שכר שבת שגזרו חכמים, ובשאלה ליכא איסור כלל דשביתה ליכא וגם שכר שבת ליכא.

בבהמה יש איסור מלאכה ובכלים רק שכר שבת

אלא דכל זה לענין שכירות היכא דהחפץ חוזר לבעלים, אבל הכא כשהעכו"ס קונה המכס של יום השבת, הרי אין כאן שכירות כלל, שלא שכר דבר שצריך להחזיר לו לאחר השבת אלא מה שקנה הוא כל המכס והרי הוא שלו, אם כן הוא דין קנין ולא שכירות. וזה שכתב דהוה ליה כאילו קנה סחורה מישראל, דאין העכו"ס מחזיר כלום לישראל. ואף שלמחר היהודי הוא מקבל שאר המכס ולא העכו"ס, אבל אין זה המכס שמכר להעכו"ס וזה הוא מכס אחר של יום ראשון, והמכס של יום השבת כולו מכור להעכו"ס, וא"כ ליכא לא משום שכירות ולא משום שכר שבת.

אלא דאכתי צריך עיון, אף דשכירות ליכא מכל מקום אכתי שכר שבת איכא, דמאי שנא ממי שמוכר לעכו"ס חפציו בשבת הרי איכא שכר שבת, והכי נמי הרי המכס בא בשבת והוא מוכר לו חפציו כלומר המכס בשבת, וא"כ הוה ליה שכר שבת לכאורה. ועל זה הוסיף המג"א, דדמי למי שיודע שיביאו לו עכו"ס סחורה בשבת ומוכרה לעכו"ס שעמו שהעכו"ס יקבלו בשבת, דזה פשיטא דשרי. וכבוד מעלתו גם על זה תמה דמאי פשיטותיה הוא, וכוונתו פשוט דלקמן (סי' רמ"ה ס"ה-ו) מבואר דהמוכר חפציו בשבת מעותיו אסורים לו, וא"כ אכתי לא נמלט מאיסור שכר שבת. אבל כוונת המג"א דגם זה ליתא, כיון שמכר לו קודם שבת. דדוקא כשישראל מוכר חפציו בשבת אז הוה ליה שכר, או שאחרים מוכרים חפציו בשבת דעושה מקח וממכר בשבת, אבל הכא הרי מכר כל מה שיש לו קודם שבת ולעולם לא יגיע לרשותו בשבת שיהיה בכלל מוכר בשבת. והו"ל כמו שיודע שיביאו לו סחורה בשבת ומכרה לעכו"ס קודם השבת שהעכו"ס יקבלה בשבת, דזה פשיטא דשרי, דלא גזרו ז"ל על מקח וממכר אלא בשבת אבל מקח וממכר בערב שבת לא גזרו. וכיון שמכר הכל בערב שבת, אף שלמחר יביאו לו הסחורה ויקבלה העכו"ס מכל מקום כיון דבשעת הבאה מיד יקבלנה העכו"ס ולא תיכנס לרשות ישראל כלל, כה"ג לא גזרו אף שלא הביאו לו לפני שבת, והכי נמי המכס כן הוא.

והנה בספר תוספת שבת הקשה אמנן אברהם הנ"ל, מסוף סימן ת"נ (ס"ז) במי ששכר רחיים ולוקח בשכרו מדה שכר או מאל"ן, דאי אפשר למוכרו קודם פסח לגוי משום דהוי דבר שלא בא לעולם. וכמו שכתב ט"ז (שם סק"ו) וכן כתב מג"א (שם ס"ק י"ב), דאי אפשר רק שימכור לגוי קודם פסח הרחיים גופיה. והכא נמי כיון דאי אפשר לו למכור כי אם הורמנא דמלכא ואין קנין חל בזה, והוה ליה דבר שלא בא לעולם. ועיין במחצית השקל (שם) מה שכתב בזה. ולפענ"ד לא קשה מידי, דבשלמא ברחיים כיון שעיקר השכירות בא מרחיים והרחיים הוה להו דבר שלא בא לעולם ואיתא במציאות והשכר תלוי ברחיים וכיון דהשכר הו"ל דבר שלא בא לעולם אכתי, ולכן שפיר אסור למכור. אבל הכא הרי גם הישראל אין לו אלא הורמנא דמלכא, וגם הישראל לא קנה יותר, ממילא כל מה שקנה הוא מוכר לעכו"ס. וממה נפשך אם קנה הישראל, א"כ מכרו לעכו"ס. ואם לא קנה הישראל, א"כ אין לו מה למכור ואינו עובר, ועכ"פ מוכר לו כל זכות שיש לו. וזה שכתב המג"א בלשונו הטהור ואינו מוכר לו אלא הורמנא בעלמא, כלומר שהרי אין לו יותר מהורמנא דמלכא וזה הוא מוכר.

דבר שלא בא לעולם במכירת מכס

עוד היה אפשר לומר, דידוע מחלוקת האחרונים ז"ל במוכר ערב שבת או קונה בערב שבת על מנת שיחול הקנין בשבת, אי יש בזה משום איסורא. והנה דעת

קנין בערב שבת על מנת שיחול בשבת

מכירה לנכרי בערב שבת מה שעתיד לבא לו בשבת

המג"א (סי' ש"ו ס"ק ט"ו) נראה דמותר לעשות קנין ערב שבת על מנת שיחול בשבת. שהקשה שם איך מקנין אתרוג ביו"ט ראשון של חג, ותירץ כיון שאינו אלא מתנה על מנת להחזיר שרי. והקשה מרן הבית שעריס (או"ח סי' רס"ד) דלכתי תקשה מסוגיא בסוכה (מ"ב ע"ב) שאומר כל מי שיגיע לולבי לידו הרי הוא לו במתנה. והוא מתנה גמורה לעולם, והא אסור ליתן מתנה ביו"ט. ועל כרחך כיון שמקנה בערב יו"ט אף שהקנין חל ביו"ט שפיר דמי. ועיין שו"ת מהר"ם שי"ק (או"ח סי' קל"ו) ושו"ת הגרע"א (מהדורה קמא סי' קנ"ט) ושו"ת מוהר"י ברונא (סי' קכ"א), ובספרי (שו"ת משנה הלכות ח"ד סי' קמ"א בד"ה עוד להנ"ל) האריכתי קצת בזה בס"ד.

ולפי זה יש לומר דהמגן אברהם לשיטתיה דסבירא ליה דעושין קנין ערב שבת כדי שיחול בשבת. ולכן בשבת דהאיסור הוא משום מקח וממכר, ממילא כל שעשה הקנין בערב שבת שפיר דמי, דסוף סוף לא נשא ונתן בשבת, וכה"ג לא גזרו חז"ל. אבל בחמץ כיון דהוא עצם איסור, א"כ אי אפשר שיחול הקנין בפסח, דברגע שיצו לשכר בעולם הרי עובר הישראל על איסור חמץ שהוא בבל יראה, וא"כ על כרחך צריך שיחול קודם פסח, וקודם פסח הו"ל דבר שלא בא לעולם, וא"א רק שימכור כל הרחיים, ואתי שפיר דברי המג"א בס"ד.

אלו דברי ידידו דוש"ת המברכו בברכת התורה צלח ורכב על דבר אמת, ויהי רצון שלאילנא רבא ותקיף יתעבד ובלב ונפש

מנשה הקטן

[בענין קנין מע"ש ע"מ שיחול בשבת, עיין עוד משנה הלכות ח"ד סי' ל"ג וסי' קמ"א, ח"ה סי' ר"ב, ח"ו סי' ע"א, חי"ז סי' ע"ן]

סימן קנג

הוצאת האשפה בערב שבת כשיתכן שיפנו אותה בשבת

עש"ק לסדר פקד יפקוד התש"ל ברוקלין נ"י יצו"א

מע"כ ידידי היקר מאד נעלה ברקאי חוב"ט הרה"ח כש"ת מוה"ר הרב **דוד הכהן רוזענבערג** שליט"א

אחדשה"ט בידידות.

בדבר ספיקתו בבעל הבית שמוציא זבל לשוק, ובאים משער האשפתות לאסוף ולהוציא בשבת האשפה מהכלים, ומוליכים אותם בטרא"ק בלע"ז [משאית]. ורצה לחדש שיצטרך הבעה"ב להפקיר את כלי האשפה שלו [גארבעטש קענס בלע"ז], כיון שהרבה פעמים באים גם יהודים בתוך המאספים, והוה ליה כגורם להם לחלל שבת. והביא סמוכין לעצמו מדברי החזו"א ז"ל, שאסר ליהנות מהעלעקטריק [חשמל], שעובדים שמה גם יהודים מחללי שבת. ועוד טעם נתן, משום שאסור לכתחלה ליתן לעכו"ם חפציו להוליכם בשבת. ובפרט אצלינו דאית לן רשות הרבים דאורייתא בנוא ירק ועל הדרך הראשי [הייוועי בלע"ז] ששם ודאי רשות הרבים דאורייתא הוא.

אם מועיל הפקרת האשפה

א. הנה יפה העיר בזה לפוס ריהטא, דודאי באם ניחוש שמא יבא יהודי, א"כ אסור להכשילו. אלא דלפי זה לא ידענא מה מועיל ההפקר, סוף סוף אם יודע שיקח יהודי האשפה, אכתי אסור להכשילו ועובר משום לפני עור, דאם לא היה כאן אשפה לא היה מחלל שבת עבורו. ואפילו נימא דלפני עור ליכא, דלא הוי בתרי עברא דנהרא, מכל מקום מסייע ידי עוברי עבירה ודאי איכא, ועיין מג"א (סי' שמ"ז סק"ד). ואפילו בעכו"ס יש שיטות דאסור לסייע לו במידי דאסור לו. וכתבו התוס' (ע"ז דף ו' ע"ב ד"ה שלא) דאסור להושיט למומרים דבר אסור, ע"ש.

ואמנם האמת כי הבעה"ב המוציא האשפה בכליו לחוץ הרי הוא מופקר לכל, וכל הרוצה ליטול יבא ויטול, ואדרבה ישמח אם יקחוהו משם. וכלי האשפה שהוא מוציא, אינו צריך הוא לזה שיוציאו, אלא רוצה שיוציאו האשפה מהם. ועיין מג"א (סי' רמ"ד סק"ח) מה שכתב פה בעירינו נהגו וכו'.

המוציא אשפה אין לו עסק עם האוספים אותה

ומה שנראה בס"ד, דהנה העירייה המאספת על ידי חברת האשפה [גארבעטש קאלעקטארס יוניאן בלע"ז], היא עושה כן על דעת עצמה לאסוף האשפתות מכל העיר מידי יום ביומו או פעמיים בשבוע, בכל מקום לפי ההצטרכות לדעתם, ואין לבעה"ב שום מגע ומשא עם החברה כלל וכלל. ובעה"ב המוציא אשפה מביתו לידי הרחוב בכל יום ובערב שבת, הרי הוא יודע שיקחוהו משם, אבל אינו יודע אם יהיה יהודי או עכו"ס. וגם אינו יודע אם יקחוהו בשבת או ביום אחר, כי הרבה פעמים אינם באים ביום השבת אלא ביום אחר, ואפילו יהיה ביום השבת ויהיו יהודים ביניהם, הרי רובם עכו"ס, ואפשר שמהרוב הם שיקחו את האשפה שלו ולא המיעוט שהוא ישראל. ואפילו ימצא שיקחנו יהודי, אפשר שיקחוהו שניהם

בבת אחת, כי הרבה פעמים הם לוקחים יחד ולא הוי אלא איסור דרבנן משום שנים שעשאוהו. וגם כי על פי רוב הם אינם מגביהים הכלי האשפה מן הארץ, אלא סובבים אותה ומגלגלין על הארץ עד הטרלאק בלע"ז [משאית], ושם מגביהים אותה שניהם. ועיין כתובות (נ"ח ע"א) הגונב כיס או ארנקי בשבת ולא הגביהו וכו', דאיסור שבת ומיתה באים כאחד, ע"ש.

ומעתה נראה דלכו"ע ליכא בזה איסורא, דהוה ליה בזה כמה ספיקות וספק ספיקות, ספק אם יבאו אחריו בכלל ביום השבת ספק לא יבאו, ואפילו יבאו ספק אם יהיו עכו"ם ספק יהיו ישראל, ואפילו יהיו ישראלים ביניהם ספק יחלל שבת עליו ספק לא יחלל, שאפשר שיהיה בכלל שנים שעשאוהו.

מלאכה שאין צריכה לגופה בהוצאת האשפה

עוד יש להעיר דבר חדש, דאפשר דמלאכה זו הוה מלאכה שאין צריכה לגופה. לא מצינו לרש"י (שבת דף נ"ג ע"ב ד"ה ורבי שמעון) שפירש, מלאכה שאין צריכה לגופה, דברלונו לא באה לו ולא היה צריך לה. הכי נמי ודאי ברלונו שלא יוציא זה האשפה שלו ושלא יהיה שם אשפה ליקח. אלא אפילו לדעת התוס' (שם נ"ד ע"א ד"ה רבי), אפשר דכה"ג הוי דומיא דהוצאת המת, דאין צריכין להחפצים שמוציאים, ובמשכן היו צריכים להחפצים שהוציאו. והכא אדרבה הם מוציאים האשפה ומביאים אותו לשרוף, ועל כל פנים פשוט דאין צריכין האשפה שמוציאים. ואם כן כהאי גוונא נראה דהוה מלאכה שאין צריכה לגופה. ואף שהוא מקבל שכר עבור זה, הנה שכרו הוא ממילא על כל השבוע בין שיוציא זה האשפה או לא יוציא, וא"כ נראה דבדידן הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. ויש לעיין בזה, כי לא כתבתי רק מהרהר וכותב, ולא הבאתי זו לכור הבחינה. על כל פנים לפענ"ד בכל הספיקות האלו לא הוי בכלל מסייע ידי עוברי עבירה, ולא צריך לפרוש בשביל זה מלהוציא הזבל ביום השישי.

שימוש בחשמל המיוצר בשבת

ב. ומה שרצה לדמותו להא דפועלים ישראלים עושים עלעקטרי [חשמל] שאסר החזו"א ז"ל להשתמש בזה. הנה לא דמי הא דידן להא דעלעקטרי, דהתם ודאי יש פועלים ישראלים עובדים וישראל משתמש במלאכת ישראל. אבל הכא הרי לאו ודאי הוא, וגם אין ישראל משתמש בזה, ולהישראל אין נפקא מינא אם יקחוהו בשבת או ביום ראשון, אבל התם צריך להחשמל בשבת קודש ונהנה ממעשה שבת.

ואדרבה מטונך, הרי כאן בנוא יארק ליתא מאן דמפקפק, ועמך כולם צדיקים וחסידים ואנשי מעשה משתמשים בעלעקטריק ביום השבת, ולשיטתו האיך לא חוששין שישנם פועלים ישראלים גם פה בהלענטרעלע [פיקוד חברת החשמל] מחללי שבת ועושים עלעקטריק, והאיך ישראלים משתמשים בזה. ובאמת כי זה זמן רב אשר התבוננתי בזה, ואטו חילול שבת ממצות התלויות בארץ הוא אשר בחו"ל אין חוששין לה ובארץ ישראל חוששין, ואי נימא דהתם ודאי והכי ספק הוי אתי שפיר, אם כן הכי נמי.

נתינת חפצים לנכרי להוליכם בשבת

ג. ומה שכתב עוד דאסור ליתן חפצו לנכרי להוליכם בשבת. הנה אין מזה שום ראיה, דהתם מיירי שנותן החפצים לנכרי בשבת ואפשר שיחשדוהו שעשאו שליח בשבת, אבל הכא ליכא חשש זה, דכו"ע ידעו שאין ישראל מצוהו לזה אלא הוא בא מכח השלטון, וכל שכן שכבר הוציאו לחוץ קודם שבת. ועיין שו"ע (או"ח סי' רמ"ו ס"ב).

ולא דמי נמי לאיגרת המובא בבי דואר או מושלחת לשלוח בערב שבת שלא יגרום חילול שבת לישראל. דהתם נמי המביא איגרת או מוליכה, עכ"פ עושה מלאכה בשביל הישראל וישראל ניחא ליה במלאכה זו, אבל הכא הרי אין המלאכה בשביל הישראל אלא לעצמן, דכיון דישראל הוציא האשפה מרשותו שוב אין לו נפקא מינא בו, אבל באיגרת הרי רוצה שיגיע למקום חפצו. ויש עוד הרבה חלוקים בזה כמובן.

בברכת התורה בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קנד

שותף עכו"ם הרוצה לעבוד בשבת וליטול בשכרו יותר

אור ליום א' ויחי התשל"א ברוקלין נ"י יצו"א

מע"כ ידידי היקר מופלא ומופלג מלא פלג ירא"מ ברקאי הו"ב הרב **חיים יעקב טענענבוים** הי"ו

אחדשה"ט. יסלח לי מאד על שלא השבתי לו על מכתבו מזמן הקיץ העבר, כי יודע קלת מטרדותי ואני נשארתי בעל חוב גדול בענין התשובות, לבד טרדות הישיבה והכולל והקהילה, ואת מעלת כבודו הסליחה.

ובדבר שאלתו ביהודי שנשתתף עם עכו"ס ושניהם עוסקים כל ימי החול בחנות, ועל שבת קודש אמר האיגו יהודי שהוא רוצה לעסוק גם בשבת, והתנה שיטול לו שני פראצענט [אחוזים בלע"ז] יותר מכל הביזנעס, אי שפיר דמי לעשות כן. והביא לעצמו מהרמ"א (סי' רמ"ה ס"א) שפסק בזמן ששניהם עסוקים ביחד ובשבת עוסק האיגו יהודי בעצמו, מותר לחלק השכר, מטעם דעכו"ס אדעתיה דנפשיה קעביד. מכל מקום הכא מה שהעכו"ס עובד ביום השבת, אינו משום שאדעתיה דנפשיה עביד, אלא בשביל שמקבל שכר השני אחוזים עבור פעולת שבת, ואם כן כה"ג אפילו שניהם עוסקים בכל השבוע, כיון דהאיגו יהודי מושכר ליום השבת אסור. ואע"ג דהוה ליה בקבולת. ופסק הרמ"א (שם ס"ג) דמותר בקבולת, מכל מקום לא הוה ליה בהבלעה, עכ"ל.

ולפענ"ד נראה דליכא איסור בכה"ג, וכל שכן הוא מפסק הרמ"א שפסק בזמן ששניהם עסוקים ביחד כל ימי השבוע ובשבת עוסק העכו"ס לבדו, דמותר לחלוק עמו כל השכר, דאמרינן דעכו"ס אדעתיה דנפשיה קעביד. ואף דאית ליה לישראל ריוח שנוטל חצי מעבודתו והוה ליה שכר שבת ממש, מכל מקום מותר, דהוה ליה כאריס וליכא משום שכר שבת. וגם מראית עין ליכא, דהכל יודעין שיש לעכו"ס חלק בו. כל שכן בדידן שהתנה האיגו יהודי עם היהודי שרוצה שני אחוזים יותר מהביזנעס, הרי מראה בזה שבשבת רק לעצמו הוא רוצה לעבוד ואינו רוצה שיחלוקו בשכר שבת, ולכן הוא מבקש שני אחוזים מכל הביזנעס שחושב שזה מגיע לו מיומו. שאחר שהוא נוטל ממילא חצי הריוח מכל העסק, אם כן הרי חצי פעולתו הוא נוטל, אלא שאינו רוצה שהחצי השני יטול הישראל, ולכן התנה שיטול עוד שני אחוזים, וממילא לא יקח הישראל כלום ממה שהוא עוסק בשבת אלא דבר מועט.

שותפות שהגוי עובד לבד בשבת

והעיקר בזה מה שכתב הרמ"א, דאין ישראל נהנה במלאכתו בשבת, כיון שאין המלאכה מוטלת עליו לעשות בשבת, והישראל מצדו היה רוצה ומסכים לסגרו בשבת, אלא שהעכו"ס אינו רוצה לסגרו שרוצה לעשות סחורה בשבת ולהרויח. ובאמת היה רוצה את כל שכר שבת, אלא כיון דלא אפשר להשוב בכל שבוע, וגם ליתן לו חלק שביעית מכל העסק, אין זה אפשר, כי אפשר שבשבת לא יעשה ביזנעס אלא חצי יום השבוע, על כל פנים אינו ידוע כמה הוא וכמה יעלה. ולכן התנה העכו"ס שיתנו לו שני אחוזים יותר מכל העסק, שזה יכסה לו לפי דעתו על כל מה שהרויח בשבת. ובשלמא אם היה מתנה העכו"ס בתחילת השותפות שאינו משתתף אלא בתנאי שהעסק יהיה פתוח גם בשבת, וששניהם יהיו שם גם בשבת אז שהיהודי ישכור לעצמו מי שהוא תחתיו. אז אם היה נותן לו שני אחוזים היה אפשר דכה"ג הוה ליה שכירו. אבל בדידן שהם לא התנו כלל לשבת, ואדרבה היהודי מרוצה לסגור בשבת, אלא שהאיגו יהודי לעצמו רוצה לפתחו לדעתו אלא שמבקש שני אחוזים, פשוט שזה הוא לפי שרוצה אדעתיה דנפשיה, דאין על הישראל שום חיוב להיות שם בשבת.

ועיין שו"ת הרי בשמים (מהדו"ת סי' קפ"ז בסופו) לענין בלן, שכתב כעין זה להדיא, דלא התיר אלא כשהבלן בשעת שכירות המרחץ מהקהל ישכור בשותפות עם העכו"ס ויתן לו איזה פראצענט [אחוזים] שיעלה כפי חשבון שכירתו חלף עבודתו בהמרחץ, ויתנה עמו טול אתה בשבת ואני בחול.

עוד נראה, דהכא קבולת נמי הוה, וכמו שכתב הרמ"א (שם ס"ג). שהרי על כרחך אי אפשר לומר דשכירו הוא, דאם כן היה לו להתנות שישלם לו שכר שבת כמו שכיר יום, וגם כי ידוע דהשכירות משתנה מזמן לזמן, פעם משלמין עבור שכיר יום שני דולר לשעה ופעם שלש, על כל פנים עולים מזמן לזמן, והכא הוא קבל על עצמו כל זמן השותפות הוא יעסוק בביזנעס עבור השני אחוזים.

ומה שדחה לעצמו דהכא לא הוי בהבלעה. איברא דהבלעה נמי איכא, דהרי הוא אינו חולק יום כנגד יום אלא חולק ריוח כל השבוע או כל השנה, ואם כן הוה ליה בהבלעה.

אלא דמכל מקום היה נראה שיתנה עמו שהוא יקח שני אחוזים מהעסק כולו, ושיטול כל זה ממעות שבת שהרויח לעצמו, כלומר השני אחוזים יותר יקח ממה שהרויח לעצמו בשבת ונמצא כה"ג לפענ"ד יוצא ידי כל הספקות.

ידידו דוש"ת בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קנה

שליחת מכתב בערב שבת, ובגדרי איסור לפני עור

ב"ה עש"ק לסדר חיי שרה התשל"א ברוקלין נ"י יצו"א

מע"כ ידידי ורב חביבי וו"ח נו"נ עוסק בצ"צ ירא וחרד כש"ת מוה"ר הרב מ. **פער** שליט"א

אחדשב"ת. יקרת מכתבו הגיעני בצירוף הלילוס, ושמחתי לקראתו כמולא שלל רב. ומכל מקוס לא התפייתי להשיב בלתי היוס, הגס כי רשמתי לי ראשי פרקיס תיכף ומיד, אמנס לא היתה זמן גרמא להעתיקו עד הנה, ואת כבוד תורתו הסליחה.

לפני עור בשליחת דואר בערב שבת

ובדבר שאלתו, אי מותר לשיס איגרת במיבת דואר [פוסט באקס] בעש"ק או בעיו"ט, מאחר שישנס גס יהודיס העובדיס על הבי דואר, ובעונ"ה הרבה מהס מחללי שבת, ונמצא עובר אלפני עור לא תתן מכשול. וזה רבות בשניס אשר נשאלתי על זה, והשבתי דמעיקר הדין ליכא בזה איסורא משוס לפני עור, אלא מי שרוצה להחמיר על עצמו ממידות חסידות, קדוש יאמר לו, ועל דרך האי חסיד שמעולם לא נמצא כתב ידו אצל עכו"ס. ועתה המציא לי מעכ"ת לילוס מכתב קודש מאת מרן הגאון רבן של כל בני הגולה שר התורה והיראה הגאון הגדול מרן ר' אהרן קאטלער זצלה"ה, דפשיטא ליה דעובדיס בלאו דלפני עור. אמרתי אסורה נא ואראה המראה גדול הזה, ולכתוב טעמיס שלי מה שאמרתי כבר בס"ד, ולבאר דברי ידיד נפשי הגאון הנ"ל זצ"ל אשר זכינו ליהנות מאורו ולנקת מיס על ידו. ולפענ"ד גס דברי הגאון זצ"ל אינס חולקיס בעצס על דבריו, ואי"ה בסמוך נעתיק דבריו הקדושיס.

לפני עור בספק ספיקא

שליחת מכתב בשיש בית דואר

א. גרסינן בגמרא (שבת דף י"ט ע"א), ת"ר אין משלחין איגרת ביד נכרי ערב שבת אלא אס כן קנן לו דמיס, בית שמאי אומריס כדי שיגיע לביתו, ובית הלל אומריס כדי שיגיע לבית הסמוך לחומה. והלא קנן, אמר רב ששת הכי קאמר ואס לא קנן וכו'. והאמרת רישא אין משלחין, לא קשיא הא דקביע בי דואר במתא והא דלא קביע בי דואר במתא. ופירש רש"י (ד"ה דואר), שלטון ולו רגילין לשלוח איגרות, שכיחא במתא, משלחין בלא קונן בכדי שיגיע השליח למר לבית הדואר ולמר לבית הסמוך לחומה. ובטור ושו"ע (או"ח סי' רמ"ז ס"א) פסקו ההלכה שיוכל להגיע לבית הסמוך לחומה. אלא שנחלקו הראשונים ז"ל בפירוש בית הסמוך לחומה, רש"י פירש לבית הסמוך לחומת העיר שנשתלא לשס, וכ"כ הטור. והרמב"ס (שבת פ"ו ה"כ), פירש הסמוך לעיר שממנו שולחין הכתב, ולריך שהות ביוס כדי שיגיע לבית הסמוך לחומה שהוא הבית היותר רחוק שבעיר. כן פירש בו הבית יוסף וכן פירש גס כן מהר"י בירב, ובספר תמת ישרים (שאלה קנ"ו), והרדב"ז (לשונות הרמב"ס ח"ה סי' כ"ב). אמנס השלטי גבוריס (שבת דף י"ט ע"א) והב"ח (שס) בשס הרלב"ח (סי' ק"ה), כתבו דהרמב"ס נמי מפרש כרש"י. ומיהו כל זה מיירי בלא קנן, אבל בזמן הזה דאיכא בי דואר קבוע, וחוק קבוע ליתן שכר על כל מכתב ומכתב לפי המקוס שנשלח שס, ובכל עיר איכא בי דואר משלטון המדינה ואפילו במקומות הנדודיס ובדודיס. ואין להכותב ובעל המכתב שוס מגע ומשא עס אנשי הדואר, ואדרבה אינס שומעין להס כלל אפילו אס ירצו בעלי מכתב להגיד להס איזה תנאיס לא מועיל זה, והס עושיס הכל על דעת הממשלה והממונה על זה [פאסט קאמישאנער בלע"ז] והס עובריס ושביס בין שיש להס מכתביס ובין שאין להס מכתביס, כה"ג ליכא חששא שיתן המכתב בבי דואר אפילו בע"ש עס חשיכה. וכן הסכימו כל האחרוניס בלי שוס חולק. וממילא מדין איסור שבת ליכא כאן שוס חששא.

בשיש בבית הדואר פועלים יהודים שמחללים שבת

ברם היכא דאיכא אבי דואר פועליס מהס עכו"ס ומהס ישראליס, ונמצאיס גס פועליס ישראליס מחללי שבת בעונ"ה, יפה נסתפק בזה אי יש בזה משוס לפני עור. דכיון דאסור לישראל לגרוס ולהכשיל ישראל חבירו, ואדרבה מצוה להסיר מכשול ממי שסגרו עיניו התאוה וילה"ר אל תעזור אותו להוסיף בעוורונו ולהוסיף להרחיקו מן היושר, ומטעס זה אסור לסייע עובדי עבירה ואדרבה ראוי להוכיחס, וא"כ האיך ישיס מכתב במיבת בי דואר ונמצא גורס מכשול לאחינו בני ישראל.

לפני עור בספק ובספק ספיקא

אמנם נראה לפענ"ד, דהנה הנותן איגרת במיבת דואר ערב שבת עס חשיכה, יש כאן כמה ספיקות. ספק שמא יוציאנו קודס השבת ויביאנו לבי דואר, ואפילו לא יוציאנו קודס שבת שמא יהיה המוציא עכו"ס דרוב פועליס אפילו כאן עכו"ס הס ורק מועטו ישראל, ואפילו מהמיעוט ישראליס ישנס מיעוטא דמחללי שבת, דגס מבני ישראל יש שומרי שבת, ואס כן המובילים יהיו מיעוטא דמיעוטא ישראל. ומעתה אפילו בחד ספיקא נמי ליכא משוס לפני עור, כמבואר במשנה (שבועות פ"ה מ"ז-ח)

הביאו התוס' (ע"ז דף ט"ו ע"ב, גיטין דף ס"ח ע"א). ואמרינן דהיכא דאיכא למיתלי באיסורא והתירא, תלינן להיתר ולא לאיסור, ואינו עובר בלפני עור. ומהאי טעמא כתב רש"י (ע"ז דף ט"ו ע"א ד"ה אימר) דהא דאין מוכרין בהמה לנכרי, הוא דוקא בטמאה דליכא למיתלי בשחיטה, אבל בהמה טהורה דאיכא למיתלי דלשחיטה קנאה, מוכר לו. אפילו איכא למתלי דלעבודה קנאה ואיכא איסור, מכל מקום כיון דאיכא למיתלי בהיתר תלינן. וכן כתב הריטב"א (שם), והעלה דכל דלא ידעינן דלעבירה קא בעי לה ליכא לפני עור, רק ברגלים לדבר אסור מדרבנן, ובמקום דאיכא לאוקמה דלהיתר בעי לה אוקמה אדין תורה. וכן כתב הבית שעריס (יו"ד סי' י"ז) בספק לפני עור, והשלטי גבורים (ע"ז דף ט"ו ע"א אות א'), ע"ש בדבריהם.

ומעתה ומה במקום דגברא אשור הוא ובר חיובא, רק דאיכא למיתלי באיסורא והתירא, אמרינן דלהתירא קבעי לה, אע"ג דיכול ליקחה גם לאיסורא כמו להתירא, מכל מקום אמרינן דלהתירא בעי לה וליכא לפני עור. כל שכן היכא דהספק אי איכא בכלל גברא בר חיובא, ואיכא למיתלי בעכו"ס דלאו בר חיובא הוא ומותר לקחתו אלא דיש לחוש נמי שמא ישראל יקחנו, כה"ג ודאי לא הוי לפנ"ע. וא"כ בדידן נמי איכא למתלי שמא יטלנו עכו"ס ולא יבא בכלל לידי ישראל, אף דאפשר שיבא ליד ישראל, מכל מקום ליכא לפני עור דאורייתא, כנלפענ"ד.

לפני עור בריבוי איסור

לפני עור בשיבול לעבור על האיסור בלעדיו

ב. עוד נראה לפענ"ד, דאפילו להפוסקים דסברא להו דגם בספק איכא לפני עור [עיין יד מלאכי (כללי התלמוד שס"ז), ועיין בקידושין (נ"ב ע"א), ועיין רש"י (ע"ז דף ו' ע"ב ד"ה לא יושיט) שכתב, שמא יבא לשתותו. ומשמע דאפילו בשמא איכא לפני עור, ועיין בשו"ע (חו"מ סי' ע' ס"א), מכל מקום הרי מבואר דאינו עובר אלא בתרי עברי דנהרא. ונראה לפענ"ד לפי מה שכתב הריטב"א (ע"ז דף ו' ע"ב), דהיכא שיכול לעשות האיסור שלא על ידינו, ליתא משום לפני עור, ואעפ"י שאפשר שהוא מרבה באיסור על ידינו, לא חיישינן. אבל מכל מקום אי תבע ליה בפירוש לאיסורא, נהי דמשום לפני עור ליכא, אבל אסור משום מסייע ידי עוברי עבירה כל שאנו גורמין לו לעשות איסור או להרבות באיסור. ולא עוד אלא שאנו חייבין למחות בידו, דכל ישראל ערבין זה בזה, וכל שכן שאסור לגרום להם לעשות שום איסור או להרבות באיסור כלל, וכדאמרינן (ב"מ דף ה' ע"ב), דאי לא תימא הכי אנן חיותא לרועה היכי מסרינן וכו', ע"ש.

מבואר מדברי הריטב"א, דכל שיכול לעשות האיסור שלא על ידינו, אע"פ שהוא מרבה באיסור על ידינו, ליכא משום לפני עור. רק אם תבע לו בפירוש לשם איסור ונותן לו איסור, אז איכא איסורא משום מסייע ידי עוברי עברה, אבל בשלא תבעו נראה דאפילו איסורא ליכא. ומעתה בדידן נמי, הרי פשוט שמי שהוא עובד על הדואר, הרי יוכל לחלל שבת גם שלא על ידינו, וגם וודאי בלי ספק שיחלל שבת גם שלא על ידינו בין אם הוא המביא מכתבים או שעושה על הדואר בעצמו, שהרי ישנם על הדואר מכתבים אחרים הנשלחים מעכו"ס וגם מישראל מחללי שבת בעונ"ה, ואם כן ודאי הוא יעשה איסור ויחלל שבת גם שלא על ידינו. ואם כן אף אי נימא שאפשר שירבה באיסורין על ידינו, מכל מקום כל שלא תבע לשם איסור ואנן לא נתנו לו בפירוש, ודאי דליכא איסור. ואם כן כל שכן הכא דאיכא למיתלי שלא יבא ליד ישראל כלל מכתב זה, ואפשר שעכו"ס יעשנו וליכא אפילו איסור ברור כלל, כה"ג לפענ"ד לכו"ע ליכא משום לפני עור.

הן אמת דבעיקר דברי הריטב"א יש מקשין עליו, דאטו אם נכרי אכל פעם אחת אבר מן החי מותר להושיט לו אחר כך עוד, דלא הוה ליה אלא מרבה באיסורין. עיין טורי אבן (חגיגה דף י"ג ע"א באבני מילואים שם) ובספר מחנה חיים (חלק ראשון סי' מ"ה). וליפיתי לפיה בשו"ת בית שעריס (יו"ד סי' י"ז) שכתב בכוונת הריטב"א, דהלאו דלפני עור הוא, אם אנו יודעין בבירור שהוא עוור בשכלו ואוכל איסור, אף שאין אנו יודעין בבירור שיעשה עתה האיסור בזה רק על הספק, על כל פנים מכשול הוא שיוכל ליפול על ידינו. אבל אם יש שני ספיקות אם יכשל בזה, ליכא לפני עור, כמו מי דאית ליה בהמה לדידיה, דאי ליתא אין לנו רק ספק אחד אם יקריב הבהמה שאנו מוכרין לו לעבודה זרה. אבל באית ליה בהמה לדידיה, יש שני ספיקות, שמא לא יקריב כלל, ואם תימצי לומר שיקריב שמא זו שיש לו כבר. ולא זו שאנו מוכרין לו, אלא דיש עוד ספקא שמא יקריב שתיהן וירבה באיסורין, וכיון שיש שני ספיקות שיכשל בזו ליכא לפני עור, ע"ש. ובזה יש ליישב קושית הבית אפרים (חו"מ סי' ל"ו בסופו), דכל שנותן לו המאכל בתוך פיו אף שיכול לאכול בעצמו מ"מ יש בזה איסור דאורייתא, ע"ש.

ולפ"ז נראה, בדידן נמי איכא הרי שני ספיקות, שמא יהיה עכו"ס שיקח המכתב, ואת"ל ישראל הרי ישנם עוד מכתבים, ושמא לא יחלל שבת אלא במכתב של העכו"ס. אלא דיש עוד ספק שמא יחלל שבת עבור שתיהם וירבה באיסורין, כה"ג ליכא משום לפני עור.

לפני עור בהחתמת הבול

וגם שאר מלאכות שעושין על הדואר, במה שהוא חותם כל בול [סטעמפ בלע"ז] להפסידו שלא ישתמשו בו שנית, ופעמים עושים במכונה חשמלית ופעמים שצריך לחתום בידים. והנה פשוט דמכתבים העוברים תחת המאשין [מכונה], בזה אינו גורם לו חלול שבת, דגר לאחד גר למאה, וידוע שאין הוא פותח המאשין עבור מכתב אחד אלא כשיש לו הרבה מכתבים הוא פותח המכונה ומעבירם. אלא דאפילו חתמו בידים, נמי לפענ"ד ליכא בזה חלול שבת דאורייתא, דהאי חתימה לאו מלאכה הוא אלא קלקול, שהוא מקלקל הבול, והעושה כן בשבת אינו חייב סקילה ולא הוי אלא מלאכה דרבנן לכל היותר. ואפילו למ"ד גם באיסור דרבנן איכא משום לפנ"ע, מכל מקום כה"ג דלא הוי רק ספיקא דרבנן, דשמא לא יעשנו ישראל אלא עכו"ס, וגם לא הוי אלא לפני דלפני, דלבי דואר כבר ישראל מחלל שבת הביאו או עכו"ס הביאו, כה"ג לכ"ע ליכא משום לפני עור.

לפני עור בנשיאת וחלוקת המכתבים

וגם כשלוקח המכתבים לאחר שנחתמו ומוציאם מבי דואר לשלחם למקום המשולח, פשוט שהוא לוקח את כל המכתבים יחדיו שקיים מלאים מכתבים, בין שיש שם מכתב זה או אין בו, ולא הוי אלא רבוי במשא. וא"כ גם בו ליכא משום חלול בשביל המכתב, וגם כי הוא כבר לפני דלפני דלפני.

ובמלאכת הבאת המכתבים בשבת לכל בית ובית, והוא כבר לפעמים נושא גם מכתב אחד ומיוחד, ולפעמים ימצא שגם רק מכתבו לבדו ישא, גם בשביל זה אין לחוש. חדא דעל פי רוב מכתב שניתן בע"ש עם חשכה אינו מגיע ביום שבת, אלא ביום שני, ועוד דאי ניחוש לזה, אם כן אפילו ביום חמישי יש לחוש שיביאו אחר ג' ימים או ד' ימים, ולעולם לא ישלח ביום זה. אלא פשוט דכה"ג ליכא שום חיוב עליו, ויש בו כמה וכמה ספיקות. חדא שמא לא יבא לידי ישראל כלל, השנית שמא לא יגיע בשבת, ועוד דלא הוי אלא גרמא דגרמא דגרמא, שהרי באמת לאותו הפועל המביא מכתבים הוא כבר קבלו ע"י פועלים אחרים, וכה"ג ליכא אפילו לא של ספק לפני עור.

לפני עור במצוות דרבנן

והנה נחלקו האחרונים ז"ל אי שייך לפני עור במצות דרבנן. דהנה הלל"ח (ברכות דף מ"ח ע"א) והבית שערים (יו"ד סי' ר"כ) כתבו דליכא, והפמ"ג (או"ח משז"ו סי' קס"ז ס"ק י"ז) סבירא ליה דעובר. ועיין ברכי יוסף (או"ח סי' קכ"ד) שהביא המחלוקת בזה. ואי נימא דליכא, אם כן הכי נמי כאן דהמלאכות לא הוו אלא דרבנן אם כן ליתן לפני עור כלל בזה.

לפני עור כשאין הישראל לפנינו

לפני עור שאין לו שייכות עם עובר האיסור

ג. ורביעי בקודש נראה לומר, דלא אמרו לפני עור אלא היכי דאיכא גברא בר חיובא לפנינו. ועל דרך שאמרו (ע"ז דף ו' ע"ב) מנין שלא יושיט אדם וכו', היינו שיש כאן מי שהוא מושיט לו או שיודע מי שהוא נזיר ויכשל או מכשילו להליה. אבל המניח חפץ או מניח יין במקום דליכא נזיר כלל עכשיו, אין לו לחוש שמא יבא נזיר ויקח כוס זה, אף שיודע שישנם נזירים שהולכים אחר יין.

והנה הנותן מכתב לתיבת דואר, יש בו כמה עניינים. א', שהמניח מכתב שם אינו נותנו לשום אדם ואינו מכיר שום אדם מישראל ולא עכו"ס שיתננו לו, אלא מניחו בתיבתה והולך לו. ותיבת דואר זו הוא תיבת הממשלה, והוא סומך על שר בית הדואר שהוא כבר יסדר וישלח אנשים להוציאו, אבל לו אין נפקא מינה כבר מאחר שיצאה מרשותו, והממשלה הוא שנכנסה באחריות על המכתב הזה. אבל כי כן אין זה ענין כלל של הושטת יין לנזיר, דהתם המושיט יש לו שייכות עם הנזיר. ועיין בספר שערי תורה (ענייני חזקה כלל מ"ב פרט ד' אות כ') אי שייך לפני עור בשב ואל תעשה, והעלה דאין איסור בשב ואל תעשה. והחתן סופר (כללי לפני עור אות י"א) הביא מש"ס (ב"ק דף ס"ט ע"א) דאמרינן שהיו מציינים נטע רבעי שלא יכשלו בה בני אדם, ואמר רבן שמעון בן גמליאל דנפקא מינה בשביעית אבל בשאר שני שבוע הלעיטהו לרשע וימות. והקשה וכי סלקא דעתך כיון שהוא גזלן לא נעבור עליו בלפני עור. ועל כרחך כיון דשב ואל תעשה הוא, והוא מעצמו הולך וגוזל הלעיטהו לרשע הוא וליכא משום לפני עור. וא"כ בדידן נמי, כיון דהוא אינו מושיט ואינו מכיר כלל אם יש כאן מחלל שבת, כה"ג שב ואל תעשה הוא וליכא משום לפני עור.

ואין לומר דבמה שמניחו בתיבת דואר הוא בקום ועשה, דהכי נמי הכרם הוא נטעו, ומכל מקום מקרי שב ואל תעשה כיון שנטעו בהיתר, הכי נמי כן הוא.

שליחת דואר בערב שבת כשרוב העובדים יהודים

ומה שהמציא לן מכתב מאת מרן הגאון מוה"ר אהרן קאטלער זצ"ל, הנה לאחר עיוני בדבריו הקדושים, לפענ"ד נראה דלא קשה. וז"ל, נדון שאלתו אם מותר לשלוח מכתבים ומשלחים ע"י הדואר בעש"ק או בעיו"ט במקומות שמצויים לרוב עובדים יהודים בדואר ובאים עי"ז לידי חילול שבת, הדבר פשוט דאסור ועובדים בלאו דלפני עור. ויש לבאר הדבר בארוכה ואין כאן מקום, אך החלטה ברורה כנ"ל. וב"ה הנהגתי כן בלשכת [הדואר] דישיבתינו, שלא לשלוח בעש"ק ובעיו"ט. ושנן עוד טעמים חשובים למנוע מזה, ע"כ. ולכאורה נראה דסבירא ליה דיש כאן איסור לפני עור ודלא כמו שכתבנו לעיל.

אמנם לאחר העיון נראה דלא קשה, דהרי הגאון זצ"ל התנה וכתב במקומות שמצויים לרוב עובדים יהודים בהדואר. ונראה דכוונתו דוקא בכה"ג, דכיון דרוב העובדים הם יהודים, יש בו משום לפני עור דאז ליכא ספק ספיקא וכנ"ל. אבל היכא דליכא רוב יהודים, כה"ג לא חיישינן לזה. והגם שיש מקום לפרש בדברי הגאון ז"ל מסוף דבריו קצת באופן אחר, מכל מקום יפה לנו לפרש דבריו באופן שלא תקשה ליה מכל מה שכתבתי. וכיון שקילר הגאון זצ"ל לרוב ידיעתו וחכמתו בתורה אשר קצר דעתינו מלהשיג, על כרחך הכוונה כמו שכתבנו.

איברא, לפי מה שהבין כבוד תורתו במכתב הנ"ל, תקשה ליה דאם כן למה דוקא אם בענין לשלוח מכתבים, והרי ישנם כמה מיני מקצועות ובה יהודים עובדים בשבת וישראל נהנים מהם, כגון חשמל [עלעקטריק קאמפאני] שישנם הרבה יהודים עובדים שמה וליכא פונה פה ומצפצף פה מלהשתמש בחשמל בשבת ויו"ט. וכן מאספי אשפה [גארבעטשקא לעקטארס בלע"ז], שישנם יהודים ביניהם ומזמינים האשפה לפני הבית בערב שבת והם יקחוהו בשבת. [ורואה תשובה בענין זה לעיל בסי' קנ"ג]. וכן בחמץ ערב פסח קודם חצות, כמה פעמים מפקירים ולא חיישינן לישראל שיקחנו, ועוד ועוד, מה לי לחשוב כמעט בכל מיני מלאכות, ולא חיישינן משום לפני עור. גם המשכיר בית או חנות למחללי שבת, ודאי יעשו מלאכה. וכן הנותן קאנטראקט [חוזה] לבית חרושת שעובד בש"ק ויש לו פועלים ישראלים, או הלוקח מלבושים מפירמע של מחללי שבת וישראלים עושים מלאכה בשבת, ולית דחש לה מעיקר דינא. ועל כרחך נראה כמו שכתבנו בס"ד.

לפני עור כשהאיסור או העובר עדיין אינו בעולם

לפני עור כשהאיסור עדיין אינו במציאות

ד. ולא אכחד מעטי מה שהיה נראה לפענ"ד לחדש בדין לפני עור, דלא אמרה תורה לפני עור לא תתן מכשול אלא שהמכשול הוא כבר במציאות, כלומר כשיש כאן כבר איסור בעולם. וכגון כוס יין לנזיר, דהנזיר כבר נאסר בשתיית יין. וכן המושיט אבר מן החי לבן נח וכיוצא בזה, דהאיסור כבר בעולם, והאדם הנאסר בו נמי כבר הוא בעולם ונאסר בו. אבל המושיט כוס יין לאדם שאינו נזיר, אף שבידו להזיר עצמו מן היין, ואפילו ברור לן שלמחר יזיר עצמו מן היין, מכל מקום כיון שלעת עתה בעת הושטת היין הוא היתר גמור אצלו, אין כאן לפני עור, דסוף סוף לאו מכשול הוא אצלו. ואפילו הושיט לו חבית גדולה של יין שאינו יכול לשתותו כולו היום, מכל מקום נראה דכיון דבשעת הושטה ליכא שום איסור לא על השותה ולא המושיט, כה"ג ודאי ליכא משום לפני עור, וזה הפירוש המושיט כוס יין לנזיר היינו שהוא כבר נזיר, ובסמוך נבאר יותר.

לפני עור כשלנותן אין איסור

וקצת סמוכין נראה, מדברי שו"ת אמונת שמואל (סי' י"ד) הביאו הפרי חדש (יו"ד סי' ס"ב), שכתב דהיכא דלנותן ליכא איסור לא עבר אלפני עור, ע"ש. ובאמת כי כבר מבואר כדבריו בשיטה מקובצת (ב"מ דף ס"א ע"ב) ע"ש. ולפי זה נראה להוסיף על דבריו, דהיכא דלתרווייהו לאו איסורא הוא לא לנותן ולא למקבל, כלומר שהזמן אכתי היתר הוא, אף שאח"כ יאסר הדבר בזמן אחר, כה"ג כו"ע מודי דליכא משום לפני עור. ואפילו להחולקים אבעל אמונת שמואל, יש לומר דסבירא להו דאף דלנותן ליכא איסור, מכל מקום להמקבל הוה ליה איסור ואתה מכשילו באמת, דאצל המקבל זה הוא מכשול, ולכן ס"ל אפילו אצל הנותן הוא היתר, אבל אנן בתר המקבל אזלינן דסוף סוף הוא מכשילו. אבל היכא דהוא היתר גמור בין לנותן ובין למקבל, אם כן ליכא מכשול כלל אף דלאחר זמן יאסור, וכה"ג כו"ע מודי דליכא משום לפני עור.

ויש לדייק כן מלשון הר"ן (ע"ז דף ו' ע"ב), מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר וכו'. ופירש הר"ן, רבותא קמ"ל דאפילו כוס יין לנזיר דלדידן לא אסור איכא משום לפני עור, ולא מיבעיא כוס יין לנזיר דבר ישראל הוא, אלא אפילו אבר מן החי לבן נחדלאו ישראל הוא איכא משום לפני עור, ע"כ. ואי נימא דאפילו היכא דלא חלה עדיין עליו נזירות נמי אסור להושיט, א"כ נימא רבותא גדולה מזו, דאפילו לא חל עליו נזירות דלתרווייהו לא אסור,

אפילו הכי איכא משום לפנ"ע. ועל כרחך דכה"ג ליכא משום לפני עור, ולכן כל הרבותא הוא דאף דלהמושיט הוא היתר, מ"מ כיון דהמקבל הוא נזיר ולגביה כבר אסור, יש בו משום לפני עור. ועיין ב"ח (או"ח סי' קס"ט) ובמג"א (שם סק"ו), דלפני עור לא שייך רק היכא שהאיסור בא תיכף ומיד כשנתן לו, אבל לא בבא אחר כך.

ועיין תוס' (בכורות דף כ"א ע"ב ד"ה המס). והגם שכתבו התוס' (ע"ז דף ט"ו ע"ב ד"ה לעובד כוכבים) וז"ל, אבל הכא דמיירי בישראל המשוד, אנו מוזהרין שלא יבא שוס ישראל לידי תקלה על ידינו. ומשמע לכאורה דבכל אופן אנו מוזהרין. י"ל דהיינו דוקא על כל פנים שכבר איכא תקלה, אבל בדליכא תקלה בעולם לא מוזהרין.

לפני עור בהלואת מעות בלי עדים

שוב העיר ה' עיני וראיתי בפלפולא חריפתא על הרא"ש (ב"מ ע"ה ע"ב סי' פ' ס"ק ק'), אהא דכתב הרא"ש מי שיש לו מעות ומלוה אותן שלא בעדים עובר על לפני עור. וכתב הפלפולא חריפתא וז"ל, ובגמרא ריש לקיש אמר גורס קללה לעצמו, ומדלא אמר ריש לקיש אף גורס קללה לעצמו, שמע מינה דלא סבירא ליה הך דלפני עור. וטעמיה, דסבר דלא אמרה תורה אלא העיור באותו שעה שנותן לפניו המכשול כפשטיה דקרא, ודומיא דהך דרבית דבאותה שעה קולן ונכשל באיסור. וכן רבינא דלא רצה להלוות לרב אשי שיאמר ליה משום קללה ולא אמר ליה משום לפני עור. ומהא איכא למשמע דהלכתא הכי, דהא רבינא בתראה הוא. ונפקא מינה אי האי גברא בעי למיקס בגורס קללה לא הוי עובר על דברי חכמים. ועל זה אפשר שסמכו העולם שאין מדקדקין בכך. ועיין שם דנראה דהרי"ף והרמב"ם חולקים בזה, וא"כ לכאורה דא הוא מחלוקת הפוסקים. אמנם י"ל דדידן עדיף, דהתם עכ"פ בשעת הלואה נמי יכול להכחיש מיד ועבר אלפני עור, אף דאין אדם מעיז, אבל בדידן דאין במציאות האיסור בעולם ליכא לפני עור לכו"ע.

איסור סיוע בשעת עבירה

עוד יש להביא מרש"י (גיטין ס"א ע"א) על המשנה, משאלת אשה לחבירתה החשודה על השביעית נפה וכברה וריחים ותנור, אבל לא תבור ולא תטחן עמה. ופרש רש"י (ד"ה לא תבור), וכו' לסייעה, מפני שאסור לסייע בידים ידי עובדי עבירה בשעת העבירה. ודייק רש"י בשעת העבירה אסור לסייע, משמע דשלא בשעת עבירה מותר לסייע אפילו יודע שיעבור עבירה דומיא דמשאלת. וכ"כ התוס' (ע"ז נ"ה ע"ב ד"ה אבל), דלא שייך מסייע ידי עובדי עבירה אלא בשעת עבירה. וכ"כ הריטב"א (שם). ועיין שו"ת בית שערים (יו"ד סי' ר"כ).

נתינת מלאכה לישראל והוא עושה אותה בשבת

שוב העיר ה' עיני ומצאתי לכתב סופר (יו"ד סי' פ"ג), שכתב לחלק בין נותן איסור למומר, הגם שיודע שיאכלנו, מכל מקום כיון דבשעת נתינה עדיין ליכא כאן שום אתחלתא דאיסור ואינו מסייע לו כלום בשעה שעושה האיסור. והביא ראיה מדברי רש"י הנ"ל וע"ש באריכות. וכן מצאתי בשו"ת בנין ציון (סי' ט"ו), דמותר ליתן להדפיס ספר לאומן שיש לו פועלים ישראלים, ואף שידפסו בשבת ליכא מסייע ידי עובדי עבירה, כיון שהוא נותן קודם התחלת עבירה ליכא מסייע בשעת עבירה. וכ"כ מהרש"ם (ח"ב סי' קפ"ד) בדין להשכיר חנות לספר מחלל שבת, וכתב דא"כ בכל השכרת בתים ליהודים מחללי ש"ק בבישול ואפייה ורחיצת הרצפה וכדומה יהיה איסור בזה, ופוק חזי מאי עמא דבר, והביא הכתב סופר והבנין ציון הנ"ל.

לפני עור בהשכרת מרחץ

והנה ידידי הרב הגאון ר' חיים יעקב קעניג ר"מ ומשגיח דישיבתנו [אב"ד יאקע], הקשה לי מגמ' (ע"ז כ"ב ע"א), דפריך גבי לא ישכיר אדם מרחצו לכותי, ותיפוק ליה משום לפני עור. הרי דהתם משכירו לו בחול קודם שיגיע השבת ואפילו הכי אסור. ואמרתי דיש לחלק. אמנם שוב מצאתי בשו"ת מהרש"ם הנ"ל, דבבר הקשה כן בשו"ת מוהרי"א אסאד (סי' קס"ד). והמהרש"ם ז"ל תירץ דגבי לפני עור ממש בכל גווני אסור, אבל בדליכא לפני עור אלא משום מסייע ידי עובדי עבירה, י"ל דבכה"ג ליכא משום מסייע. וא"כ שפיר יש לדמות סברתו הנ"ל לדידן בס"ד, כיון דהכא לא הוו אלא ספק ולא גרע ממסייע וכנ"ל. ולפענ"ד נראה עוד לחלק, דהמשכיר מרחץ לכותי הרי מגיע לו רווח מהשכירות הנ"ל, ופשוט דכיון שהכותי מחמת המרחץ גם ביום השבת, נותן לו שכירות יותר בשביל זה. ועיין מחצית השקל (או"ח סי' רמ"ד ס"ק י"ח) בשכר שבת בהבלעה, שכתב ג"כ כעין סברא זו. וא"כ עכ"פ מקבל שכירות מהכותי עבור המרחץ שהוא שלו, ולכן שפיר שייך כה"ג לפני עור. אבל היכא שאין לו שכירות ולא תועלת יתירה בשביל פעולת האיסור וליכא זמן איסור, כגון במכתב שהוא חייב ממילא להודיעו וגם להפועל אין נפקא מינה לעשותו בזמן האיסור וליכא זמן האיסור עדיין כמו במכתב, כה"ג ליכא שום איסור לפענ"ד.

השכרת כלי עבודת קרקע בשביעית

והנה במשנה (שביעית פ"ה מ"ו), אלו כלים שאין האומן רשאי למכרם בשביעית, מחרישה וכל כליה העול והמזרה והדקר, אבל מוכר הוא מגל יד ומגל קציר ועגלה וכל כליה. זה הכלל כל שמלאכתו מיוחדת לעבירה אסור, לאיסור ולהיתר מותר. ופירש בירושלמי (ה"ג), א"ר יונה כיני מתניתא אלו כלים שאין האומן רשאי למוכרן בשביעית

לחשוד על השביעית. והביאה הר"ש (על המשנה שם). וכ"כ הר"מ דאינו אסור אלא למי שהוא חשוד על השביעית, אבל מי שאינו חשוד מותר למכור לו כל מה שיבקש, לפי שהוא רוצה להצניעו ולהכינו למוצאי שביעית. ובמשנה ח' עוד שם, בית שמאי אומרים לא ימכור לו פרה חורשת בשביעית, ובית הלל מתירין מפני שהוא יכול לשוחטה, מוכר לו פירות בשעת הזרע ומשאיל לו סאתו וכו', וכולן בפירוש אסורין. והנה פרה חורשת ופירות בשעת הזרע, בשביעית הם, ואפ"ה מותר משום דאיכא למיתלי בהתירא. וא"כ קודם זמן איסור דליכא איסור כלל, כ"ש הוא דליכא לפני עור.

גם מפשטות לשון המשנה נראה, דאפילו לחשוד, דוקא בשביעית עצמה הוא דגזרו ואסרו למכור, וקודם שביעית לא. ולכאורה כיון שהוא חשוד על השביעית, אמאי לא גזרו אפילו קודם שביעית למכור לו משום שהוא חשוד על השביעית, ושמא יניחנו לשביעית ויעבור על לפני עור. ועל כרחך כיון דקודם שביעית אכתי זמן היתר הוא, אין על המוכר איסור למכור לו, כיון דעדיין ליכא לאיסור בעולם ליתא לפני עור.

מכירת מאכלים כשהקונים אוכלים ללא נטילת ידים

וראיתי לקדוש אחד מדבר הגאון בעל מחנה חיים בשו"ת (ח"א סי' מ"ז), במוכר דברי מאכל ובאים עוברי דרך ולוקחין ואוכלין בלי נטילת ידים, אי עבר אלפני עור. והאריך שם והביא דברי הריטב"א (ע"ז דף ט"ו ע"א) הנ"ל, והעלה גם כן דלפני עור דאורייתא ליתא אלא אם נותנים לאיש אשר יעשה עבירה בודאי, אבל אם יש רק רגלים לדבר לא הוי אלא לפני עור דרבנן, ואפילו היכא דאיכא רגלים לדבר אינו עובר אלא אם אין לנותן מקום לתלות בהיתר ולא לאיסור. ע"ש ובשערי תורה (ח"ב כלל מ"ב פרט ד' אות כ') ובתבואות שור (סי' ט"ז ס"ק כ"ג) ותוס' (בכורות דף כ"א ע"ב) דליכא לפני עור רק בודאי מכשול, ואין לפני עור על הספק, ע"ש.

מסירת דמי פירות שביעית לעם הארץ

והנה ידידי הגאון מוהרא"ל ווילנער (שליט"א) [זצ"ל] ר"מ דישיבה שארית הפליטה, העיר לי מרש"י (סוכה דף ל"ט ע"א), אין מוסרין דמי פירות שביעית לעם הארץ. ופירש רש"י (ד"ה אין מוסרין) דהתורה אמרה (ויקרא כ"ה ו') לאכלה ולא לסחורה, שכל פירות שביעית חייבין להתבער בשביעית הן ודמיהן ולא שיעשה בהם סחורתו להצניע לאחר שביעית ולהעשיר, ועמי הארץ חשודין על כך לפיכך אין מוסרין להם דמים ליקח מהם כלים בדמים, דקעבר אלפני עור לא תתן מכשול, ע"ש. הנה נראה דאפילו האיסור ליכא עדיין אלא שעתיד לבא, נמי אסור משום לפני עור, עכ"ל.

ולפענ"ד אי משום הא לא איריא, דהכפות תמרים (שם) הקשה לטעם רש"י דהא דלא ימסור לע"ה הוא מטעם סחורה, אם כן למה לי שיעשה לאחר ביעור, תיפוק ליה שלא יעשה סחורה בדמים לפני ביעור, דהדמים נתפסו בקדושת שביעית כדי שלא יעשו בהם סחורה, ועם הארץ חשוד שיעשה בהם סחורה לפני הביעור. ותירץ דאין הכי נמי כוונת רש"י לתרי מיני ממון, חדא באותן שיש להם ביעור וחדא באותן שאין להם ביעור, ואתרווייהו אסור למסור להם, ע"ש. ולפ"ז פשוט דמעות שביעית באמת איכא איסור גם בשביעית קודם זמן הביעור, וכיון דאפשר באיסור קודם זמן הביעור שפיר עובר משום לפני עור אפילו אלאחר הביעור, אבל היכא דליכא איסור עכשיו כלל, ליתא לפני עור.

וראיתי בכפת תמרים הנ"ל שהקשה לשיטת הבעל המאור (סוכה דף ל"ט ע"א) דהטעם דלמא משהה להו לאחר הביעור, משמע דרק משום הא טעמא אסור. והקשה עליו מפירות שאין להם ביעור, והניח בצ"ע. ולפענ"ד נראה שיטת הבעל המאור לפי מה שאיתא בגמרא (נדרים ס"ב ע"ב), רב אשי הוה ליה ההיא אבא [פי' יער], זבניה לבי נורא, אמר ליה רבינא לרב אשי האיכא לפני עור לא תתן מכשול, אמר ליה רוב עצים להסקה ניתנו. ופירש הר"ן (ד"ה רוב עצים להסקה ניתנו) ואינו כמוכרו לעבוד עבודת כוכבים, דהא איכא למיתלי בהתירא, וכל היכא דאיכא למתלי תלינן, ע"ש. א"כ באמת יש לומר דדא הוא שיטת רש"י ובעל המאור דסבירא להו כיון דאיכא למתלי בהיתר ואיסור, בהיתר תלינן ולא באיסור, אלא דזהו רק לכל שנת שביעית, אבל לאחר שביעית דליכא למתלי בהתירא חוששין לה. ועיין ר"ש (שביעית פ"ז מ"ג) מה שתמה הרבה על דברי רש"י הנ"ל. ולפי מה שכתבתי יש ליישב שיטת רש"י. ועיין רע"ב (שביעית פ"ט משנה א' ד"ה ונלקחין). ולהנ"ל נראה דהכי פירושו, דס"ל דאם יוציא המעות בשביעית ליכא למיגזר דאיכא למתלי בהתירא, אבל הגזירה הוא כיון שאוצר הממון לאחר שביעית, ודו"ק בזה.

אין איסור בהנחת מכתב בדואר בערב שבת

ונחזור לדידן, דמכל הני טעמי נראה לפענ"ד פשוט דליכא בדידן דין לפני עור. וידוע שיטת האחרונים דבמקום דליכא לפני עור ליכא משום מסייע, כיון דליכא איסור מדינא. ומיהו ודאי מי שרוצה למנוע עצמו ממדת חסידות, קדוש יאמר

לו, ולהלכה כמו שכתבנו, וח"ו לומר שלכל העם בשגגה שאינם מזהירים בזה, אלא היתר גמור הוא.

אלו דברי ידידו דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

[בענין לפני עור:

בדרבנן, עיין עוד משנה הלכות ח"ו סי' ב"ב וסי' קל"ג וסי' קל"ד.

כשיכול לעבור לבד, עיין עוד משנה הלכות ח"ז סי' קט"ו.

בספק, עיין עוד משנה הלכות ח"ה סי' ק"ב, ח"ו סי' קל"ג.

כשלנותן אין איסור, עיין עוד משנה הלכות ח"ג סי' צ"ז וסי' צ"ח, ח"ה סי' רפ"ב]

סימן קנו

נתינת מים חמים בשבת מהמיחם לתוך קדירת החמין

ב"ה כבוד הרה"ג הנכבד וכו' משגיח דישיבתינו הקדושה

נתינת מים ממיחם לקדירה כששניהם על התנור

על דבר שאלתו אי מותר לתת מהמים שבמיחם שהם על התנור, לתוך קדירה של טשאלענד כדי שלא יצטמק ושרף שהוא גם כן על התנור. וגם אי מותר לכתחלה להניח מיחם עם מים על התנור כדי לעשות כן בשבת.

הנה דבר זה מחלוקת הפוסקים. המחבר (או"ח סי' רנ"ג ס"ד) כתב, יש למחות ביד הנוהגים להטמין מבעוד יום קומקום של מים חמים ונותנים אותם בתוך הקדירה כשהתבשיל מצטמק. וכתב עליו הרמ"א ז"ל, ועיין לקמן סי' שי"ח. וכתבו האחרונים דכוונתו, דטעם היש אומרים הוא משום דפעמים אחד היד סולדת בו והשני אין היד סולדת בו ומתבשלים זה עם זה, וא"כ לפי מה שכתב בסימן שי"ח (סט"ו) דאם לא נצטנן לגמרי אין בו משום בשול, א"כ גם כאן שרי. עיין מג"א (ס"ק ל"ב) ומשנ"ב (ס"ק פ"ד). ועיין בשו"ת תשב"ץ (ח"ד טור ג' סי' י') שנשאל בשאלה זו מחכמי פאס שתמהו על מנהג זה, והשיב להם ז"ל כי מנהגי קטלוניא מיוסדים על פי הוראת הרמב"ן ורשב"א והרא"ה והר"ן ז"ל, ואין ראוי לפקפק על מנהגי קהילותיהם, אע"פ שלא ימצא אותו ענין מפורש בספרים, כי מסתמא ע"פ גדולים הללו נהגו. והביא שם שרבינו יונה (מובא בר"ן שבת דף מ"ח ע"א) אוסר בדבר, והר"ן חולק עליו. והכריע כהר"ן מאחר שלא מצינו לדברי האוסר בירור וראיה, והמנהג לנהוג מנהגם, והרוצה להחמיר בדבר שאין איסור מפורש גורם מחלוקת ולא ישמעו לו, וכל שכן שיאמרו שכבר נהגו זה לפני כמה גדולים ולא מיחו בהם, ע"ש.

ומבואר דסבירא ליה דהוא היתר גמור. אמנם אעפ"כ כיון דהמחבר אוסר להדיא, והרמ"א לא כתב בבירור להתירא, וגם כי כעת ליכא למימר שהמנהג הוא כך שנאמר שלא ישמעו. ולכן נראה לפענ"ד לחדש שיקח המים שבתוך הקומקום ויגביה הקדירה מעל גבי התנור, ויהא תרוייהו הקדירה והקומקום בידו ולא על התנור, ואז יפוך מן המים לקדירה. וכה"ג לפענ"ד אפשר יודו להתירא כיון דאיכא התירא, ואף דלטעם רבינו יונה אין זה מועיל, מכל מקום לדידן נראה כה"ג להתיר ודו"ק.

צריך לשפוך לקדירה בשאינה מונחת על התנור

סימן קנז

נכרי שהוסיף מים צוננים בקדירה שעל גבי האש

עוד להנ"ל

הוספת מים לקדירה על ידי גוי בדי שלא ישרף

ובדבר שאלתו עוד בנכרי שעובד במטבח בקעמפ של ישיבה, וראה הטשאלענד וחשש שלא ישרף, ושפך מים שאינם מבושלים קריס בתוך הקדירה, אי מותר לאכול מהטשאלענד.

מעשה עבו"ם בשלא הועיל לתבשיל

ולפום ריהטא נראה להתיר, שהרי מעשה העכו"ס לא פעל כלום בבישול הטשאלענד, שהרי הטשאלענד נתבשל כראוי בהיתר גמור, ולא פעל העכו"ס אלא שלא ישרף הטשאלענד, וא"כ פעולתו היתה בשלילת. ואף דעל כל פנים היה מוכרח להשים המים, מכל מקום אומר אני דגם זה אינו מוכרח, דהרי היה יכול להוריד הטשאלענד מן התנור שלא ישרף, ואם כן גם פעולתו זאת היה יכול לעשות בהיתר, ואם כן לא הועילו מעשה הנכרי. וכיון שלא צוהו הישראל לעשות כן לאו כל כמיניה דהנכרי לאסור תבשילו.

נכרי שהחזיר קדירה במקום שאסור והישראל לא יודע

ועיין שו"ע הרב (סי' רנ"ג סכ"ה) בנכרי שחימם המאכל מעצמו בשביל ישראל במקום שאסור להחזיר שם בשבת, שאם ישראל בעל התבשיל לא יודע כשהחזירו הנכרי, הרי זה מותר, שמן הסתם אין הישראל רוצה שיחמם הנכרי את תבשילו לאחר שנצטנן לגמרי, ולא כל הימנו שיאסור את התבשיל של ישראל בעל כרחו. והכי נמי כן הוא, ודו"ק.

שוב העיר לי ידידי הנ"ל משו"ת אמרי יושר (ח"א סי' קכ"ט).

סימן קנח

העברת קדירה רותחת שכבתה האש תחתיה לכירה אחרת

ב׳ לחדש שמרבים בשמחה שני התשל״ו בנ״י

מע״כ האי צורב עוסק בחוקי חורב ברקאי וכו׳ כש״ת מוה״ר **יוסף לאנגסאם** הי״ו

אחדשה״ט וש״ת. יסלח לי אולי לא תיאלתיו כראוי לו, כי בבלתי מכירו קאמינא, ויהא שמיה מבורך ויקבל הכבוד כפי הראוי לו. ובדבר שאלתו במקרה שקרה לו בשבת שכבתה האש תחת הקדירה, ובעוד שהיתה חמה לקחה מתנור זה ונתנה על גבי תנור אחר, וסמך עצמו על מה שמבואר בשו״ע (או״ח סי׳ רנ״ג ס״ב ברמ״א) דתבשיל שנתבשל כל צרכו מותר להחזירה אפילו בשבת ואפילו לכירה אחרת. וכתב המגן אברהם (ס״ק כ״ג) בשם הרמב״ם (שבת פ״ג הי״א) דאפילו אם הבלה מרובה מראשונה. ואם כן הכי נמי. שוב לבו נקפו, דלמא שאני הכא כיון שכבה האש בטלה לה השהייה הראשונה, והוי כמו שהונחה על גבי קרקע, שבזה כתב הרמ״א (שם) שטוב להחמיר, עכ״ל. ורוצה לדעת חוות דעתי העניה.

והנה הלכתא רבתא לשבתא שאל ויש לעיין בה, ולפי ששמעתי שהעולם מקילין בזה, לכן יש לן למשכן נפשין. ונראה לפענ״ד דגרסינן (שבת דף ל״ח ע״ב) אמר ר״ש לדברי האומר מחזירין, אפילו בשבת. פירש רש״י (ד״ה מחזירין אפילו בשבת), ביום המחרת, ולא תימא פלוגתייהו משהשכה והתם הוא דשרי משום דמוכחא מילתא דאדעתא דאהדורי לצורך מחר שקיל ליה, אבל ביום לא מוכח דשקיל ליה אדעתא דאהדורי ובטלה לה הטמנה והוה ליה כמטמין לכתחלה, עכ״ל. ועיין תוס׳ שם. עוד שם בגמרא, א״ר זריקא אמר ר׳ תדאי, לא שנו אלא שעודן בידו אבל הניחן על גבי קרקע אסור. ופירש רש״י (ד״ה אבל) הניח על גבי קרקע אסור להחזיר, דבטלי לה הטמנה דאתמול והוי כמטמין לכתחלה. נראה מבואר, דכל שנראה שפסקה הטמנה של אתמול על ידי שהניחה על גבי קרקע, אסור, משום דהוה ליה כמטמין לכתחלה, אף שמחזיר על אותו תנור עצמו שהיתה עליו מקודם. וגם מדכתב דביום לא מוכח דשקיל לה אדעתיה לאהדוריה ובטלה לה הטמנה והוי לה כמטמין לכתחלה, נראה דהכל תלוי במוכח ולא מוכח, אי יש כאן היסח הדעת הוה ליה מוכח דאין דעתו להחזיר, ובהניחו על גבי קרקע נתלקו בה מהו אי זה מקרי מוכח או לא.

באיזה אופן אסור להחזיר לאותה כירה

והא נמי פשוט, דטעם שאסרו לתת הקדרה על הכירה אז התנור לכתחילה בשבת, הוא משום דמחזי כמבשל לכתחלה. ועיין שו״ע הגרש״ז (סי׳ רנ״ג סי״ד) שכתב דמותר להחזיר אם בתחלה כשנטל הקדרה מעל הכירה היה בדעתו שיחזירנה אחר כך, שנמצא שלא בטלה עדיין שהייה הראשונה, כיון שבשעת סילוקה מהכירה אין דעתו לעוקרה ממנה לגמרי אלא להחזירנה לה אח״כ. אבל אם בתחלה כשנטלה לא היה דעתו להחזירה לה, כבר בטלה לה שהייה הראשונה וכשרולה להחזירה הרי זה כמושיבה בשבת בתחלה, וחכמים לא התירו אלא חזרה אבל לא להושיב קדרה בתחלה בשבת על הכירה. אף על פי שהוא בעניין שאין בה משום איסור בישול, מכל מקום כיון שמעמידה על הכירה שהוא מקום שדרך לבשל שם, הרי זה נראה כמבשל לכתחילה בשבת. ומכל מקום כשהיה דעתו להחזירה ועודה בידו, מותר להחזירה אפילו לכירה אחרת אע״פ שהבלה מרובה מהראשונה.

טעם איסור שהייה בשבת

והנראה מדברי הפוסקים פשוט דפסקו בכל הני בעיות דאיפליגו בהו אמוראי בגמרא (שם), תלאה במקל או שהניחה על גבי מטה או שפינהו ממיחם למיחם שעלו במיקו, פסקו בהם לחומרא משום שהם דברים שקרובים לבא לידי איסור תורה. וכן פסקו הרי״ף (שם), והרא״ש (פרק כירה סוף סי׳ ב׳) ורבינו ירוחם (ח״ג נתיב י״ב ס״ט ע״א), והרב המגיד (שבת פ״ג ה״י) בשם הגאונים. אבל הרמב״ם (שם) כתב וז״ל, ואין מחזירין אלא על גבי כירה גרופה או מכוסה וכו׳, והוא שלא היה הקדרה על גבי קרקע, אבל משהניחה ע״ג קרקע אין מחזירין אותה אפילו ע״ג כירה גרופה או מכוסה עכ״ל. ולא הזכיר כלל בעיות אלו. וכתב הבית יוסף דנראה דפסק בכל הבעיות אלו לקולא, משום דהוה ליה ספיקא דרבנן, ואפילו הכי פסק בהניחו ע״ג קרקע לחומרא, משום דרובא דאמוראי סבירא להו הכי. ותמה הבית יוסף דלא חילק בין דעתו להחזיר לאין דעתו להחזיר ובין אם פוסק כלישנא קמא או כלישנא בתרא. ואפשר שהוא סובר, כיון דאמוראי קמאי לא חילקו בין דעתו להחזיר לאין דעתו להחזיר, לא חיישינן לדחזקיה משמיה דאביי דמפליג ביניהו. ודעת הר״ן (על הרי״ף שם ד״ה ומיהו) דהני בעיות מוכח בירושלמי דליתנהו, אלא כשסלקן קודם חשכה, אבל נטלו משחשכה אפילו הניחו ע״ג קרקע מותר להחזיר. ונחלקו עליו הפוסקים, ומכל מקום סמכו עליו בצירוף שאר לדדים להקל.

אם תלה הקדרה או שהניחה ע״ג מיטה או פינה ממיחם למיחם

כשהקדירה עדיין בידו ובדעתו להחזיר

והנה המחבר (ס"ב) ולפי מה שהגיה בו הרמ"א ז"ל, נראה דפסק דתרתי בעינן, שלא יניח ע"ג קרקע וגם יהיה דעתו להחזיר, הא ע"ג קרקע אסור אף שדעתו להחזיר. ועיין שם בסעיף ג' שסתם כן להדיא. ומיהו בספר התרומה (סי' רל"א) כתב דבדעתו להחזיר אף כשהניח ע"ג קרקע מותר. והמשנ"ב הביא שכן דעת הרא"ה (הובא בחי' הר"ן שבת דף ל"ח ע"ב). ובשלטי גבורים (שבת דף ל"ח ע"ב) הביא שכן הוא גם דעת הריא"ז. וכן הוא דעת המאירי (שם) ודעת התוס' (שם מ"ח ע"א סוף ד"ה דזיתים). והמנהג נראה, דבהניחו על גבי קרקע ואין דעתו להחזיר, אין מחזירין. ובדעתו להחזיר כתב הרמ"א (סעיפים ב'-ג') דהמנהג להקל, ויש להחמיר. ובמשנה ברורה (שם ס"ק נ"ו) כתב להקל בעודן בידו אפילו אין דעתו להחזיר, וכן בהניחה על גבי ספסל ואפילו אין דעתו להחזיר. וכן פסק החזו"א ז"ל (סי' ל"ז אות י"ב) בגירוף שיטת הר"ן, ע"ש.

והנראה דיש בזה תרי קולות. א, בדעתו להחזיר אפילו הניחה על גבי ספסל דאז ודאי כבר סילק שהייה ראשונה, מכל מקום כיון דדעתו להחזיר לא מיחזי כנותן תבשיל מתחילה. ב, עודה בידו אפילו אין דעתו להחזיר, דמכיון שעדיין לא הניחה מידו לא מיחזי כמניחה מתחלה לבשל. ולכאורה כיון שלא היה דעתו להחזיר, א"כ בטלה לה שהייה ראשונה וליאסר. וצריך לומר דדעתו אינו בדוקא שצריך להיות דעתו להחזיר דהיינו כוונה חיובית, אלא כל שלא נתכוין שלא להחזיר דהיינו שלא היתה לו כוונה שלילית ולא נראה ממש כהטמנה חדשה, מותר.

כבתה האש, אם נחשב שהקדירה עדיין בידו

ולפי זה הכי נמי בכבתה האש מתחת הקדרה ומיד לקחה לתת על גבי כירה אחרת, כיון דלא נתכוין שלא להחזירה, ואדרבה הרי הוא רוצה בשהייתה על גבי כירה כל זמן שיש עליה אש ודעתו על הטמנה הראשונה, לא גרע זה מעודה בידו שלא נתכוין להחזירה. דהרי באותה רגע שהיא בידו ואינו נתכוין להחזירה הוה ליה נמי נפסק האש מתחת הכירה, שהרי בידו היא, ואפילו הכי מותר להחזירה אפילו אין דעתו להחזיר, ואם כן הכי נמי בכבתה האש, וכל שכן הוא מהתם.

ועוד יש לומר דהוה ליה כמניח על הספסל ודעתו להחזירה, דמניחה על הספסל נמי נפסק האש והרי הוא מונח על הספסל, אלא כיון שדעתו להחזירה על האש מותר. והכי נמי אנן סהדי דכל שיש לו מאכל אם דעתו להשהותו על האש, ולכן אם נפסק האש הזה שתחתיו והוא דעתו לשהותו על האש ולא הסיח דעתו ממנה, הוה ליה כהניח על הספסל ודעתו להחזירה, שמותר להניחה על כירה אחרת. דכל שדעתו להחזיר אין נפקא מינא בין כירה זו לאחרת, כל שהתבשיל נתבשל כל צרכו ועדיין חם הוא, כן נראה לפענ"ד.

עוד נראה קצת ראיה מסימן רנ"ז בדיני הטמנה, שכתב המחבר (ס"ד) דאע"פ שאין טומנין בשבת אפילו בדבר שאין מוסיף הבל, אם טמן מבעוד יום ונתגלתה משחשיכה, מותר לחזור ולכסות. וכן אם רצה להוסיף עליו בשבת מוסיף, וכן אם רצה ליטלו כולו ולתת אחר במקומו, בין שהראשון חם יותר מהשני בין שהשני חם יותר מהראשון וכו'. והנה כתב בהטמנה שאם נתגלתה מאליה משחשיכה, מותר לחזור ולכסותו, ודינו כמו שגילהו בעצמו. ועיין מגן אברהם שם (ס"ק י"ב), שאם נתגלה מבעוד יום, אסור לכסותו בשבת, דהוה ליה כמטמין לכתחלה, ועיין סימן רנ"ג ס"ב בהג"ה. נראה כוונתו לכאורה, דהתם מחלקין בין נטלו מהכירה מבעוד יום ולא החזירו עד שחשיכה ובין נטלו משחשיכה, והכי נמי כן. והנראה לכאורה, דדיני הטמנה דומין לדיני שהייה, אלא שזה בהטמנה וזה בשהייה, אבל לעיקר דינא הם שוין בדמיונם, שאם נתגלה מבעוד יום זה מחזי כהטמנה חדשה, וזה כשהיה חדשה, וזה מותר מכירה לכירה אפילו מוסיף הבל, וזה מותר להוסיף בכיסוי אפילו מוסיף, וזה מותר מכירה לכירה וזה מותר ליטלו ולתת אחר במקומו, אלא שאם נטל מכירה אסור ליתנו בהטמנה ואם הוציא מהטמנה אסור ליתנו על הכירה, דזה הוה ליה כהטמנה חדשה או כשהייה חדשה ומחזי כמבשל לכתחילה, עיין שו"ע הגרש"ז (שם סי"ד בסופו).

בשלא הסיח דעתו משהיה ראשונה

והנה בדיני הטמנה כתב המחבר, אם טמן מבעוד יום ונתגלתה משחשיכה. ולשון ונתגלתה היינו מאליה ודינו כמו גילה הוא בדעתו ולדעתו. ולכאורה אמאי לא נימא דנתגלתה מאליה שאני דהסיח דעתו מהטמנה ראשונה, ונימא דאסור כמו הטמנה חדשה. ועל כרחך דאין חלוק בין גילה לנתגלתה. והכי נמי יש לומר דאין חלוק בין כבתה מאליה, דהוה ליה כנטלה על כל פנים ולא יותר, וכיון דלא הסיח דעתו משהייה זו במה שכבתה, לא בטלה שהייה קמייתא ומותר ליתנה על תנור אחר. על כל פנים נראה לפענ"ד העיקר, כל שלא הסיח דעתו

משהייה ראשונה, לעולם לא מקרי שהייה חדשה כה"ג, ולא דמי לנתנו על גבי קרקע דהוה ליה היסח הדעת ומחזי ממש כשהייה חדשה כשלקחו מקרקע שנתנו לשם, אבל הכא לפענ"ד לכו"ע מותר.

דין גילהו בידים

ובזה יש לפרש לשון ונתגלה במתניתין שנחלקו בה הראשונים ז"ל, דעת הסמ"ג (ל"ת ס"ה דף י"ג ע"ד) וסמ"ק (סי' רפ"ב עמ' רפ"ז) וספר התרומה (סי' רל"א פסק דיני הטמנה) דנתגלה לאו דוקא דאף לכתחלה מותר, אלא דאף בכה"ג דוקא משחשיכה, והביא סמ"ג ירושלמי (שבת פ"ד ה"ג) דדוקא משחשיכה. ועיין בית יוסף (סי' רנ"ז ס"ד) בשיטת התוס' (דף נ"א ע"א ד"ה כסהו), והרא"ש (פ"ד ס"י) ורבינו ירוחם (מ"ג נתיב י"ב דף ס"ח ע"ג). ועיין ביאור הגר"א שם. והב"ח שם הביא דברי הבית יוסף ושטעות סופר נפלה בדפוס, וכתב ומשמע להדיא דאם גילהו בידים מבעוד יום על דעת לכסותו מבעוד יום אלא ששכח לכסותו עד חשיכה, מותר לכסותו משתחשך, דכיון שהיה דעתו לכסותו מבעוד יום אלא ששכח, חשבינן ליה כאילו נתגלה מבעוד יום ממילא, דשרי לכסותו משתחשך, וכך הם דברי רבינו. ומתחלה כתב אם טמן בהם מבעוד יום ונתגלה ממילא אפילו מבעוד יום, יכול לחזור ולכסותו אפילו משתחשך, ומכל שכן אם נגלה ממילא משתחשך דמותר לכסותו. ואח"כ כתב וכן יכול לגלותו בשבת וכו', דלא מבעיא בנתגלה ממילא בשבת, אלא יכול לגלותו בידים בשבת ולחזור ולכסותו בכסוי הראשון או להוסיף עליו בשבת או אפילו ליטול כולו. מבואר מיהו בנתגלה מעצמו כל שכן הוא דמותר להחזירו מגילהו בעצמו, ולא אמרינן דכיון שנתגלה מעצמו בטלה לה הטמנה ראשונה. הכי נמי כן הוא בדידן. וזה לפענ"ד נכון אף אם נחלק בין הטמנה לשהייה, מכל מקום בעצם החלוק בין נתגלה מעצמו לנעשה על ידי אדם נשאר החילוק, דנעשה מעצמו קיל. ואם כן פשוט דלא הוי היסח הדעת אם כבתה מעצמה גם כן, כן נראה לפענ"ד. ובאמת כי כבר כתבתי כן בספרי משנ"ה (מ"ז סי' ל"ד). ויאכלו עניים וישמחו בעונג שבת, ועל כל פנים מעלת כבוד תורתו לא ידאג מ"ו מן העונש, כי לכו"ע אין בזה לד חיוב.

אלו דברי ידידו בלתי מכירו, מוקירו כערכו המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קנט

חימום מאכל כשהוא עטוף בנייר כסף

י"א לחדש הרחמים התשל"ה בנ"י יצו"א

מחיי חיים יכתב ויחתם לחיים, את מע"כ האי צורב וכו' הרה"ג מוה"ר **ישראל טאפלין** הי"ו בכולל בית המדרש גבוה לייקווד נ"ז

אחדש"ת וכו', ובדבר שאלתו אי מותר לכרוך מאכל בנייר כסף מכל הלדים [אלומינום פויל] ולהניחו על הפח [בלעך בלע"ז] קודם שבת, אם אין בזה משום הטמנה, דחוס הפח הוי מוסיף הבל ואפשר שאסור גם מערב שבת. גם אי מותר להשימו מן הלד במקום שאין היד סולדת בו ולא יגיע לחוס של היד סולדת בו לעולם, אי יש בזה משום הטמנה בדבר המוסיף הבל או אינו מוסיף הבל שאסור על כל פנים בשבת.

החזורת קדירה על הפח שעל האש

לפענ"ד הנה כבר נהג עלמא שמניחים הטשאלענד על הפח וכיולא בזה, וסומכין בזה דהפח הוה הפסק והוה ליה כתנור גרוף וקטוס, ועל כל פנים איכא הכירא. והגם דמרן רבינו הגדול החזו"א ז"ל (בסי' ל"ז ס"ק י"א) השיג על זה, ודעתו דנתינת פח לא מהני ולא חשיב כדין נתן קדירה ריקנית על הכירה להפסיק, דלא הוי אלא כמכסה כירה בכיסוי והעמיד הקדירה על הכיסוי דזה חשוב על גבה, הלכך אם נטל אין מחזירין בשבת. והחמירו קלתם כדבריו ז"ל, ובפרט תלמידיו ותלמידי תלמידיו הי"ו. מכל מקום אנו לא קבלנו בזה להחמיר, וכן ראינו אצל אבותינו ורבותינו בתנורי חורף שלקחו והחזירו על ידי הפסק פח. ולפענ"ד יש בזה משום מנהג ישראל תורה הוא, ובפרט כי הוא איסור דרבנן דאזלינן לקולא, ודו"ק. וממילא כיון דאנן נהגינן בקדירה להיתר, אין נפקא מינא בין עטיפה בנייר לקדירה, דמאי שנא זה מקדירה. וגדולה מזו כתב המשנ"ב (סי' רנ"ז ס"ק י"ד), דכל שאינו מתכוין רק לשמור, מותר אפילו הטמנה כגון לכסות בבגדים. ואם כן בדידן נמי, כיון דהכריכה לא נעשה אלא לשמור על המאכל ולא להחם, ממילא לא הוי בכלל הטמנה כלל, ועל כל פנים בדידן שהכל מגולה על הפח לא הוי הטמנה, עיין שו"ע (סי' רנ"ז ס"ח) ובשער הציון (שם ס"ק מ"ג), והנייר כסף כאן הוי כקדירה עצמה ולא ככיסוי.

הנחת מאכל בשבת במקום שאין היד סולדת בו

ומה דמספקא ליה אי מותר להניחו בשבת היכא שאי אפשר לבא לידי היד סולדת בו. דבר זה במחלוקת שנויה, החזו"א ז"ל (שם סק"ח) מתיר אם התבשיל שנותן שם אינו יכול להתחמם ולבא לידי היד סולדת בו, והביא

כן מבאור הלכה (סי׳ רנ״ג ד״ה אבל). ויש אוסרים. והמיקל לא הפסיד. ומיהו יש ליזהר הרבה שלא יהיה חס שאפשר לבא לידי יד סולדת בו. וראה עוד בענין זה במשנה הלכות (מ״ז סי׳ נ״ד).

בברכת כוח״ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קס

זריקת צפרניים לכיור

ב״ה ב׳ להדלקת הנרות התשכ״ג ברוקלין נ״י יצו״א

בימי הנסים והנפלאות, ישפיע ממרום ישועות, וברכות ורפואות, אל כבוד ידיד נפשי רב חביבי הרב הגאון המפורסם, גן הדסים, שואל כענין ומשיב כהלכה, כש״ת מוה״ר **שלום יחזקאל שרגא רובין הלברשטאם** (שליט״א) [זצ״ל] אדמו״ר מציעשינוב

זריקת הצפרנים לכיור

אחדשת״ה. הנני במענה על מכתבו היקר, בדבר שנסתפק בנוטל צפרניו וקשה לשרפם על הגאז או שאין לו מקום לשרפם, ויש עושים מדורה מחוץ לביתם ושורפים אותם שם, ולפי שקשה להם לעשות כן בכל שבוע משהים הם הצפרנים מכמה שבועות ואחר כך שורפים אותם יחד. אבל גם זה קשה, כי אולי יוכל לבא לידי תקלה. וכבוד תורתו נסתפק אי שפיר דמי להניחם בכיור המים [סינק בלע״ז] ויולא ליס, כי גם לקברם קשה בעיירות גדולות, וגם דאי קברן לא מקרי רק זריק ולא חסיד.

והנראה לפענ״ד, דהנה בגמרא (מו״ק י״ח ע״א, נדה י״ז ע״א) אמרו, שלשה דברים נאמרו בצפרנים, הקוברן זריק שורפן חסיד זורקן רשע, טעמא מאי, שמא תעבור עליהן אשה עוברה ותפיל. ומפורש דחז״ל נתנו לנו טעם מפורש לקבורת או שריפת הצפרנים, והוא כדי שלא תוזק בהם אשה מעוברת ותפיל, ונמצא דכילוי הצפרנים הוא גדר של זיקין ולריך אדם לבער זיקין. והנה בשו״ע לא ראיתי לפוס ריהטא דין זה, רק מה שהביאו המג״א (ריש סי׳ ר״ס) ושאר נושאי כלים. ועיין אליה רבה (שם סק״ז) ובפרישה (או״ח סי׳ רמ״א ס״ק ד׳). ובאמת לריך עיון למה השמיטו הרמב״ם והשו״ע גמרא מפורשת בשני מקומות, ושאר פוסקים הביאו.

זריקת צפרנים בבית המדרש

עוד אמרו שם בגמרא (מו״ק שם), אמר רב שמן בר אבא הוה קאימנא קמיה דרבי יוחנן בי מדרשא בחולו של מועד, ושקלינהו לטופריה בשיניה וזרקינהו. ופריך שם האיך עביד הכי, ומשני דאשה בי מדרשא לא שכיחא, וכי תימא זימנין דמיכנשי להו [פירוש שמכנסין אותן] ושדי להו אבראי, כיון דאשתני אשתני. פרש״י (ד״ה כיון דאשתני), מהאי דוכתא דהוו מעיקרא, אישתני ולא מזקי, ע״כ.

קציצת דבר נוסף אחרי הצפרנים

והנה בגמרא נדה (שם) איתא עוד, דלא אמרן אלא דשקיל דידיה ודכרעיה, ולא אמרן אלא דלא גז מידי בתרייהו, אבל גז מידי בתרייהו ליח לן בה. ומסיק ולא היא, לכולה מילתא חיישינן. נמצא דלא נשאר היתר רק שינוי מקום וכגמרא מו״ק הנ״ל, דעל זה לא מצינו חולק.

ונראה דמהאי טעמא נהגו העולם לקוץ משהו ולהניח בצפרניס וקורין אותם עדות, וכנראה דהמנהג הוא מגמרא הנ״ל, דאמרו שם ולא אמרן אלא דלא גז מידי בתרייהו, משמע דאם גז מידי בתרייהו תו לא מזקי. אבל באמת לפי זה קשה מאד, דהרי סיימו בגמרא למסקנא דלא הוא אלא חיישינן. ויש לייסד קלת, דעל כל פנים אולי מועיל קלת אלא לא הוה סגולה מוחלטת. ואולי מהאי טעמא גם כן לא נהגו ליטול הצפרנים מידיו ורגליו ביום אחד. ובאחרונים ראיתי בזה טעמים. ולפי הנ״ל יש לומר, כיון דאמרו בגמרא דלא אמרן אלא דשקיל דידיה ודכרעיה, אבל שקיל רק מחד לא חיישינן, לכן נהגו שלא לגוז מתרווייהו ביום אחד.

קציצת צפרני הידים והרגלים ביום אחד

ובהא מיושב מה שהביא בשערי תשובה (סי׳ ר״ס סק״ב) דבמחזיק ברכה (סי׳ ר״ס סק״ד) כתב שאף שכל האחרונים כתבו דברי המגיד מישרים (משלי פכ״ג) שלא יקוץ לפרני ידיו ורגליו ביום אחד, אין לחוש לזה, דבסדר הכוונות ממהר״ם וויטל שהעתיק מטהרת יד הקודש מר אביו מהרח״ו ז״ל כתב שרבינו האריז״ל יום השישי היה נוטל לפרני ידיו ורגליו וכו׳, ע״ש. ולכאורה הדבר מפליא בטעם רבינו האריז״ל. אבל לפי מה שכתבתי נראה פשוט, דכיון דעיקר הטעם הוא מכח הא דאמרן בגמרא דלא אמרן אלא דשקיל דידיה ודכרעיה, ויש לומר דזה גם כן טעם המגיד מישרים. וכיון דבגמרא מסיק דלכולה מילתא חיישינן, אם כן ליכא למיחש ולהחמיר דלא לקוץ תרווייהו ביום אחד, ודברי רבינו האר״י הק׳ מקורם מיוסדים בהרבי קודש בגמרא נדה הנ״ל. וזה לפענ״ד דבר יקר בס״ד. וקלת יש להביא ראיה עוד מגמרא הנ״ל דמותר לקוץ ביום אחד, מדקא סלקא דעתך דלא אמרן אלא דשקיל תרווייהו וכו׳, ומסיק ולא הוא וכו׳. ואי נימא

דאסור לשקול תרווייהו, אם כן האיך עושה מזה שקלא וטריא בגמרא ולא הזכיר כלום דאסור ליטלם יחד, ואדרבה מסיים ולא הוא לכולה מילתא חיישינן. משמע דלמסקנא באמת מותר לקון לפורני ידיו ורגליו ביום אחד, דלישנא משמע דחיישינן אף כשאינו קן מידיו ורגליו ביום אחד, ודו"ק.

ציפרניים שהוזזו ממקום נפילתן

ונחזור לדידן, דלכאורה מקשה בעיקר מילתא למה הצריכו לקובדן או לשרפן, הא יכולין לקוצצן ולהניחם במקום אחד ומיד ליטלן ולשנותן ממקומן וממילא לא יזיקו עוד. וצריך לומר דדוקא אם נשתנו ממקומן הראשון ממילא, ולא חישב עליהם בשעת הנחתם מיד לשנותם ממקומן, אז מועיל השינוי מקום. אבל אם לכתחלה נתכוין בשעת קצילה להניחם במקום ומיד לשנותם למקום אחר ועל דעת כן הניחם, אינו מועיל, דאם כן המקום השני הוא באמת מקומן. שוב ראיתי במחצית השקל (שם) שהביא בשם הפר"ח (יו"ד סי' קט"ז סק"ט) [ואין לי הספר תפ"י לעיין בו טעמו] שכתב כן להדיא, דאם בשעת קצילה הניחן במקום אחד ומיד היה דעתו להעבירן ולהניחן במקום אחר, אותו מקום אחר אם הניחם שם יש לו סגולת מקום ראשון ומזיקים, ע"ש. ולפע"ד דבריו מוכרחין מכח מה שכתבתי, ואם כן על כרחך צריך לקובדם או לשורפן. ועיין פרישה (או"ח סי' רמ"א סק"ד) הגדרת שינוי מקום בזה. והא דאמר ר' יוחנן בגמרא הנ"ל מהני שינוי מקום, היינו משום דלא היה בדעתו כלל לשנותם מיד, ובלישנא דגמרא זימנין, וגם שלא נתכוין כלל על המקום אחר דלא ידע להיכן יזרקום.

זריקתם לים או לנהר

אמנם צריך לעיין מה הדין בזורקן לים או לנהר, דבגמרא אינו מבואר רק קובדן או שורפן. והנראה דהנה התוס' נדה (שם) כתבו הטעם למה שורפן חסיד, וקובדן צדיק הוא דהוי. דהשורפן ליכא למיחש שמא יתגלו, ובקובדן איכא למיחש שמא יתגלו. ובערוך (ערך שלש) פירש, ששריפת לפורן מזקת לאדם וכן כל דבר הבא מן האדם, כדאמר (שבת דף ע"ה ע"ב) גבי דם הנדה, ולכך הוה חסיד שמחמיר לשורפן אף על גב שמזיק לו. ולפי טעם הערוך דהחסידות הוא משום שמחמיר לשורפן אע"ג שמזיק לגופו, אם כן בדידן נמי, ודאי אף אי ניחא שהזורקן לכיור ויולא לים ליכא משום מזיקין, מכל מקום חסיד לא הוה. אבל לפי טעם התוס' דהוה חסיד משום דבשריפה ליכא למיחש שמא יתגלו, אם כן בכל מקום דליכא למיחש שמא יתגלו הוה חסיד, וא"כ הזורקן לכיור שיולאין לנחל או לים מקום שלעולם לא יתגלו ולא תעבור אשה עליהם, יצא בזה והוה חסיד.

ואף שחושבני להכניס ראשי בין הדברים הרמים מלאכי אלקים, נראה לפענ"ד להכריח לעיקר טעם התוס' משום גילוי. ראשונה מהא דרבי יוחנן במו"ק הנ"ל, דשקיל לטופריה בשיניו וזרקינהו בבי מדרשא ולא שרפן. ואי ניחא דהעיקר כטעם הערוך, אם כן רבי יוחנן ודאי היה מקיים מילי דחסידות וודאי היה שורפן ולא היה זורקן, אבל אי ניחא כטעם הראשון משום גילוי, אם כן רבי יוחנן כיון דזרקן בבי מדרשא דליכא נשים ואם יוציאם לא יזיקו עוד, אם כן ממילא לא חיישינן להזיק לעולם ולכן זורקן בבית המדרש. ואם כן מוכרח דר' יוחנן סבירא ליה כטעם ראשון שבתוס', וכיון דעשה כן הלכה למעשה על כרחך דהכי קיימא לן.

זריקת דברים המזיקים לנהר

שניית נראה לפענ"ד, דהנה כבר הקדמתי דהאי דינא דגניזת הצפרנים הוא מילי דמזקין ודינא דמזקין דינין ביה, כלומר שצריך לנוטלן באופן שלא יזיק לאשה עוברה ותפיל על ידו ח"ו. והנה בגמרא (ב"ק דף ל' ע"א) אמרו, ת"ר חסידים הראשונים היו מצניעים קולותיהם וזכוכיותיהם בתוך שדותיהן ומעמיקין להן שלשה טפחים כדי שלא יעבד המחרישה, רב ששת שדי להו בנורא, רבא שדי להו בדגלת [פירש רש"י חידקל]. אמר רב יהודה האי מאן דבעי להוי חסידא לקיים מילי דמזיקין וכו'. ובתוס' (שם ד"ה שלא) כתבו וז"ל, ובירושלמי מפרש כדי שלא תעלה המחרישה. וטעם זה דירושלמי אתי שפיר לטעם התוס' נדה הנ"ל שלא יתגלה. והנה בגמרא (שם) קאמר דרב ששת שדי להו בנורא ורבא שדי להו [בחדקל] בדגלת, ונראה להדיא דשדיה לנהר הוי כשרפה בנזקין ומקרי חסיד על זה, וכמו שמפורש בגמ' חסידים הראשונים. והרמב"ם (מזקי ממון פי"ג הכ"ב) כתב וז"ל, חסידים הראשונים היו מצניעין את הקוצים ואת הזכוכיות בתוך שדותיהן בעומק שלשה טפחים כדי שלא תעלה המחרישה, ואחרים שורפים אותם באש, ואחרים משליכים אותם לים או לנהר כדי שלא יוזק בהם אדם, ע"כ. נראה ג"כ דרב ששת שהיה שורפן ורבא שהיה משליכן לים או לנהר, כולם חסידים הם. וזה כטעם התוס' דחיישינן שלא תתגלה, וכיון דנתנו במקום שלא יוזק בה אדם, ממילא הוה חסיד. ולפי זה פשוט בנידון דידן נמי, כיון דזרקן בכיור שמוליכו לים ואי אפשר שתוזק בה אשה לעולם, כה"ג הוה בכלל שורפן

וחסיד מקרי וכרבא שעשה כן הלכה למעשה ומקרי חסיד על זה. ואם כן עלתה לן בס"ד ראיה ברורה מגמרא ב"ק הנ"ל כטעם הראשון שבתוס'.

באיזה עומק יש לקבור את הציפרניים

אלא דמעתה פש לן ליש קושיא חדתא, לפי מה שהעלינו דהני תרי מילי היינו קבורת הצפרנים ושריפתן וקבורת הקולים וזכוכיות הם מלתא חדתא לענין דינא, ותרווייהו טעמם להרחיק הנזקים. תקשה לפי זה קושיא עצומה, למה בגמ' נדה אמרו קובדן צדיק הוה, וחסיד לא הוה אלא אם כן שורפן, ובב"ק אמרו דקובדן נמי הוה חסיד וכמו שאמרו מפורש חסידים הראשונים. ונמצא דברי הש"ס סותרים לפי פירושי בזה. אמנם באמת לא קשה מידי, כד דייקינן שפיר בדברי חז"ל בשינוי לשונם הטהור. ולא מבעיא לשיטת הירושלמי שפירש שלא תעלם המחרישה החילוק פשוט, דבב"ק מיירי שקובדן באופן שלא תעלם המחרישה, וכיון שקובדן בעומק כזה, תו ליכא למיחש שמא יתגלו. ולכן קראו חסיד דהעיקר כטעם א' בתוס' משום שלא יתגלו, משא"כ בגמ' נדה שכתב קובדן סתם, ואפשר להיות אפילו באופן שיתגלו, ולכן צדיק מקרי אבל חסיד לא מקרי. ואם כן אדרבה מזה גם כן ראיה מוכרחת כטעם הראשון שבתוס', דהעיקר משום גלוי.

איברא, דאפילו לפי גירסת הש"ס דילן שלא יעכב המחרישה נראה נמי לחלק. דהנה בגמ' ב"ק אמרו חסידים הראשונים היו מצניעין וכו' ומעמיקין להם ג' טפחים, ודקדקו לומר שמעמיקים להם ג' טפחים, והוא עומק שיעור המחרישה כידוע. ובגמ' נדה לא כתבו כלל עומק הקבורה. והנה בג' טפחים לא חיישינן לגלוי. ועיין פסחים (דף ל"א ע"ב) מתני' רשב"ג אומר כל שאין הכלב יכול לחפש אחריו, ובגמ' תנא כמה חפישת הכלב שלשה טפחים. ועיין שו"ע (או"ח סי' תל"ג ס"ח). ואם כן כשמעמיק שלשה טפחים וקובדו, ודאי לא חיישינן שמא יתגלה, ואפילו המחרישה אינו מגיע שמה ולא הכלב, ולכן שפיר קורא חסידים אפילו כשקובדן. אבל בנדה מיירי כשקובדן ומכסה אותן רק קצת ואינו מעמיק, ולכן צדיק הוה וחסיד לא הוי, וזה לפענ"ד ברור בס"ד. ועיין עוד גמרא פסחים הנ"ל, דהא דאמר שמואל כספים אין להם שמירה אלא בקרקע, לא בעי להעמיק ובטפח סגי, דמשום אכסויי מעינא הוא ולא בעי שלשה. ואם כן הכי נמי בקבורת ציפורנים דסגי בקבורת כל שהוא ולא הטריחוהו לקבור ולהעמיק שלשה, דקובדן סתם אמרו.

ומעתה עלתה לן עוד דין חדש לפי הגמרא בבא קמא הנ"ל, דהקובר לפרנים עמוק שלשה טפחים נמי חסיד הוה. ונפקא מינא למי שהוא במקום שאי אפשר לו רק לקובדן. אם רוצה להיות חסיד, יעמיק שלשה טפחים ויקברם ויקרא חסיד. ועיין רש"י תמורה (דף ל"ד ע"א), כל הנשרפין לא יקברו דלמא אתי אינש ואשכח להו ואכיל להו. ועיין גליון הש"ס שם. ועוד עיין מה שציינתי על דברי רש"י הנ"ל ב"משנת העמרמי" הגהות על בית שערים שהוצאתי לאור בס"ד (יו"ד סי' ד"ש ד"ה עוד שם בא"ד ד"ה ושניה עד וזה ברור) ודו"ק.

טעם שריפת הצפרנים

אלא דלאחר חיתוס שטורות מצאתי באור זרוע הלכות נדה (סי' שס"ג אות י"ב בא"ד), מפרש רשב"ם שורפן עדיף מקובדן, דאיכא למיחש דהדרי ומגלו. ובירושלמי מפרש דשורפו עדיף משום דמכחיש גופו בכך ששורף לפורניו. ואם כן באמת דא הוא מחלוקת הראשונים עם הירושלמי הנ"ל, ולכאורה ודאי הירושלמי עיקר בזה. היוצא לן דלגבי קולים וזכוכיות נקט הירושלמי הטעם שלא יתגלו וכנ"ל, אך לגבי ציפרניים נקט הירושלמי הטעם דמכחיש גופו, כדברי הערוך הנ"ל שזהו טעם למעליותא בנוסף להטעם דשלא יתגלו. עוד ראיתי בשיטה על מועד קטן לתלמיד רבינו יחיאל מפארים (דף י"ח ע"א) וז"ל, שורפן חסיד שעשה לפנים משורת הדין, ויותר הוא מצדיק מפני שהוא צריך לטרוח לחזר אחר האש, ועוד שיש ריח רע קצת בשריפתן, ועוד שיש חלישות הדעת כשהוא מבער מן העולם דבר הגדל בגופו, כדאמר בשבת וכו' גבי דם נדה (דף ע"ה ע"ב). ורש"י פירש (נדה דף י"ז ע"א) דלהכי עדיף שורפן, דלא סגי בקובדן שמא יתגלו. וכן נמי פירש ה"ר יוסף כאן. ולא נהירא, דכי נמי יתגלו אינם מזיקין, דהא מסקינן בסמוך כיון דאישתנו אישתנו, ע"כ.

והנה מה שהקשה ולא נהירא, דכי נמי יתגלו אינם מזיקין וכו', פלא הוא. דהא דמסקינן כיון דאשתנו אישתנו, היינו דווקא שאשתנו ממקומן שהניחם שם ראשונה, אבל הכא לאחר שיתגלו כל שיתגלו הוא אך ורק העפר אשר עליהם, אבל הם ישארו במקומם שנקברו וממילא לא נשתנו ממקומן הראשון, וזה לפענ"ד ברור. גם הטעם השני שכתב מפני שהוא צריך לטרוח אחר האש. ואי משום טירחא, אם כן הכי נמי כשמטריח לילך אל הנהר או לקברו בג' טפחים, אם כן נמי הוה חסיד. גם הטעם שיש ריח רע בשריפתן ואפילו הכי שורפן, וכי בשביל שמריח ריח רע נקרא חסיד, אדרבה לא יריח ריח רע, וכי מצוה להריח ריח רע. אמנם הא טעמא משום

חלישות הדעת שמבער מן העולם דבר הגדל בגופו, הנה הוא דעת הערוך, וכיון שמפורש כן בירושלמי מאן יקל ראשו ח"ו להרהר אחר טעם זה.

המצניע באופן שאין חשש שיתגלו נקרא חסיד

אלא כדי לישב שיטת הראשונים, נראה לפענ"ד נמי לומר דסבירא להו להראשונים ז"ל דזיל בתר עיקר טעמא. דאי נימא דאין עיקר הטעם משום שלא יתגלו ותעבור עליהם אשה נדה, א"כ אמאי שורפן חסיד, וכי מי ששורף שער ראשו חסיד הוא. אלא על כרחך דהטעם הכא, כיון דבאמת להיות לדיק סגי בקוברן אלא שהוא חושש שלא יתגלו, ולכן שורפן שיהא ברור שלא יתגלו ולא יזיקו לעולם, ואע"פ שיזיק לו קצת לגופו מכל מקום אינו חושש, ולכן נקרא חסיד. נמצא דבאמת גם בהא עיקר הטעם משום שלא יתגלו, ודוק היטיב, ולכן נראה דפירשו המפרשים דהטעם שלא יתגלה. וכיון שכן, במקום דלא חיישינן שמא יתגלה בשום אופן ועושה מעשה כזה, ועל כל פנים מצער גם כן גופו לעשות אופן שלא יתגלה, ממילא נקרא חסיד, ולזה כוונו הראשונים ז"ל שפירשו הטעם שלא יתגלה, כן נראה לפענ"ד.

דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

[בענין זריקת הצפרנים לביה"כ, עיין עוד משנה הלכות חי"א סי' ר']

סימן קסא

עוד בענין קבורת צפרנים

עוד להנ"ל

קציצת ציפורני הידים והרגלים ביום אחד

מה שהביא כבוד תורתו, ממחזיק ברכה (או"ח סי' ר"ס אות ד'), שפירש כמו שכתבתי (לעיל סי' ק"ס), לתרץ דברי מרן האר"י ז"ל (עיין שער הכוונות דרושי סדר שבת דרוש א' ענין קבלת שבת), בענין קנילת לפרני ידיו ורגליו ביום אחד, תשובות הן הן לו. שכיונתי לדעת גאון כמותו, ואני מחזיק טובה בזה לכבוד תורתו שהעיר לי על זה. ובאמת כי אי אפשר לעבור כל ספרי האחרונים על כל דבר ודבר, וודאי ישנם כמה חדושים אשר כבר קדמונו רבותינו האחרונים ז"ל לפעמים, וכך הוא דרכה של תורה. וכבר ידוע הפתגם, על דרך הישר נפגשים באנשים, ובין הקולים אין הולכין בני אדם.

קבירת הצפרנים

מה שהביא להקשות על דברי שכתבתי במכתבי הקודם (לעיל סי' ק"ס), בענין קבורת הלפרנים, מהזוהר הקדוש (פר' אחרי ח"ג דף ע"ט ע"א), דשם כתב בלפרנים לשון גניזה. ומשמע שאין לריך קבורה בעומק. ועיין רמב"ן על התורה ויטמן אותם וגו' תחת האלה' (בראשית לה ד). ואחר הסליחה אין זה קושיא לדברינו, וכי אמרתי אני שהלפרנים לריכין קבורה שלשה טפחים. אדרבה הרי אמרתי דקוברן לדיק (מו"ק דף י"ח ע"א), היינו קוברן אפילו כל שהוא. אך הוכחתי מגמרא (ב"ק דף ל' ע"א), דחסידים הראשונים שהיו רולים לבער נזקיהם קברוס שלשה טפחים בעומק. ועל זה נקראו חסידים, שעשו לפנים משורת הדין, ולזה הקובר רק מקופיא, לדיק נקרא אבל לא חסיד, וזה פשוט.

השלבתם לים

גם מה שכתב אהא דאיה שהבאתי מבבא קמא (דף ל' ע"א), דרב ששת ורבא נקראו חסידים אפילו לא קברו נזקין, וחסידים נקראו אפילו על ידי קבורה. וכבוד תורתו כתב דטעות הוא, חדא, דחסידים לא קאי אלא אקוברים. והשנית, שאין ספק שמותר להשליכן למים, אלא הספק אם זהו בכלל קבורה. ולאחר הסליחה ימחול נא לדייק עוד הפעם בדברי ויראה מפורש כוותי. חדא, דאפילו נניח לפי כבוד תורתו דחסידים לא נאמרה רק על הקבורה, שמעינן מיהא דיש נפקא מינה בין קבורה לקבורה, דבשלשה טפחים מקרי חסיד, ובפחות מקרי לדיק, ועל כרחך ממילא נשמע כל החידוש דילן מה שרלינו לחדש, והבן. שנית, דודאי מסקנת הגמרא, רב ששת שדי להו בנורא, רבא שדי להו בדגלת, ועל זה מיד קס רב יהודה ואמר דמאן דבעי להוי חסידא לקיים מילי דנזיקין. ואטו רבא ורב ששת לא היו חסידים ועלייהו קאי האי מאן דבעי וכו'. ועל כרחך פשוט וברור דרבא ודאי חסיד היה. גם מה שכתב, דמלשון הרמב"ם (נזקי ממון פי"ג הכ"ב), לא משמע הכי. אדרבה משמע ומשמע, שהרי כתב מפורש, חסידים הראשונים היו מלניעין וכו' ואחרים שורפים אותם באש ואחרים משליכין אותם לים. והנה ודאי דקאי ואחרים אחסידים אחרים, ועוד דרב ששת על כרחך חסיד היה, דשורפן ודאי חסיד הוא, ורב ששת שורפן באש היה, והביא רבא עם רב ששת בחדא מחתא, ועל כרחך ראיה ברורה דהני נמי חסידים היו. וגם שחס ושלום שלריכים להביא ראיה שרבא לא עשה שלא בחסידות, וגם לא עלה על שום מפרש לומר כן, וכמו שמלינו ברבי לדוק, שלפעמים מביא דמותר ודעבד כמר עביד, והכא לא מפורש שום מפורש כן, וזה פשוט.

ומכמילא גם מה שכתב דאין ספק דמותר להשליכן ליס, אלא אי זה הוה בכלל קבורה ולזה לא נגעתי. אדרבה נגעתי ופגעתי, אלא דאמרתי דזה גדול מקבורה, והוה בכלל שריפה דהוה בכלל חסיד. אלא שכבוד תורתו כנראה לא עיין היטיב, וחשדני בטעות כאלו, ואת כבוד תורתו הסליחה.

דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ה סי' קמ"ה וסי' רס"ה, חי"ד סי' רע"א]

סימן קסב

שיעור הזמן שצריך לדלוק הנר של שבת

מע"כ ש"ב הרבני הנגיד המפואר בנש"ק כו' כמר **עמרם סופר** הי"ו

הדלקת נרות של שבת לכל הלילה

אחדשה"ט וכאש"ל. בתורת חיים (סופר, או"ח סי' רס"ג סק"ו), הביא בשם ההלכות קטנות (ח"א סי' רמ"ז), כמה שיעור השמן שצריך להדליק בהנר בשבת. והשיב, דבר שמצותו בלילה כל הלילה מצותו, ואם אים עני הוא, ישכב באפילה ולפחות יקח כשיעור סעודה, עכ"ד. וכתב בתורת חיים שאם אין לו שמן כלל וצריך לשאול, מן המיוב שיהיה לו לכל הלילה. והעולם אין נוהגין להדליק נר לכל הלילה, רק ראה מאמו"ר זצ"ל הגה"ק שנהג להדליק נר גדול בחדרו שהיה דולק כל הלילה אפילו בליל טבת, והוא היה חדרו שלמד בו.

נרות דולקות ביום השבת

ובענייתי זה כמה שנים שהראתי לדעת לאחר שתמהתי על הדלקת נרות שלנו, שמדליקין בערב שבת, ובשבת קודש לאחר הנהריס לפנות ערב אין לנו נרות. והלא לפי הטעם משום שלום בית (שבת דף כ"ג ע"ב), ושלא יתקל (רש"י שבת דף כ"ה ע"ב ד"ה הדלקת), שייך גם בכל יום השבת, ועל כל פנים לפנות ערב כי פנה היום. והבאתי ראיה מגמרא תענית (דף כ"ה ע"א), דרתיה דרבי חנינא בן דוסא פעם אחת היתה עליבה בערב שבת, ואמר לה רבי חנינא בן דוסא בתי למאי עליבת, אמרה ליה כלי של חומץ נתחלף לי בכלי של שמן והדלקתי ממנו אור לשבת, אמר לה בתי מאי איכפת לך מי שאמר לשמן וידליק הוא יאמר לחומץ וידליק, תנא היה דולק והולך כל היום כולו עד שהביאו ממנו אור להבדלה. והקשתי, דהא אין הקב"ה עושה נס למגן, אם כן למה המשיך הנר לדלוק כל היום עד מוצאי שבת קודש, כיון שדי בהדלקת הנר בליל שבת עד לאחר הסעודה, ועל כל פנים עד הבקר ולא יותר. ואמרתי דנראה דבאמת צריך לנר כל השבת עד הלילה לאחר הבדלה, משום שלום בית, ולכן נעשה נס ודלק והלך כל היום כולו, עד שהביאו ממנו להדליק אור ההבדלה והדליקו נר אחר.

ויוצא מזה מיהו, דהיה צריך להדליק נר שידלוק לכל השבת. האמנם אמת שלא ראינו עושין כן, ובזמן הזה שיש נר עלקטרי [משמל] על כל פנים ודולק בשבת, יש משום שלום בית הגם שאין נרות של שעוה דולקים עד הלילה. וקצת היה נראה דליל שבת הוא ליל עונה לתלמידי חכמים (שו"ע שס סי' ר"מ ס"א), ולזה צריך דוקא חושך ולא אור, ובגלות שהיה עניות גדולה, ולא היה להם רק חדר אחד על פי רוב לאכילה ולשינה, ולא היה אפשרות לקיים שניהם, ולעשות מחילה בפני הנר אסור בשבת (שו"ע שס סי' שט"ו ס"א), לכן הנהיגו שלא להדליק רק נרות שידליקו עד לאחר הסעודה או עד חצות לילה, ומזה ממילא כבר נשתרבב המנהג. אבל לנו שיש ברוך ה' יותר מחדר אחד, באמת צריך להניח אור לכל הלילה וגם ליוס, וכן בעזרת ה' יתברך אני נוהג כל הזמן, שהנר דולק בביתי כל השבת כולו.

ובזה הנני חוזר על הראשונות בתודה רבה על טרחתו ומתנתו החשובה אצלי מאד מאד, ש"ב דושה"ט וכאש"ל בכבוד והוקרה ובלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קסג

עשיית מלאכה לאנשים אחר זמן הדלקת נרות

ג' לסדר וזה שער השמים התשמ"ו בנ"י יצו"א

מע"כ ידי"נ היקר מאד נעלה הרה"ג המפו' וו"ח עוסק בזיכוי הרבים כש"ת הרב **יצחק נפתלי קנאפפלער** שליט"א אב"ד דע"י סאנטיאגו טשילע

אחדשבת"ר בידידות.

הזהרת הציבור להקדים בכניסת שבת

בדבר אשר עלה בדעת מעלת כבוד תורתו לעורר דעת הקהל להיזהר בערבי שבתות, ובפרט בימי החורף אשר היוס קצר והמלאכה מרובה. ובעונותינו הרבים הרבה מאחינו בני ישראל מאחרים לצאת מעבודתם ומלאכתם וממהרים לבא לביתם מחמת קדושת שבת, והיות כי התנועה גדולה, ולכן כמה פעמים

משתהים על הדרך ומתאחרים להגיע לביתם עד לרגע האחרון, ולפעמים חס ושלום מעשה שטן מצליח ובאים לביתם לאחר זמן הדלקה ועוד יותר. ובנוסף לזה עוד מביא כמה פעמים לידי תאונת דרכים חס ושלום, שמחמת בהילות עוברים הנוסעים גם אור אדום וסטאפ סיינס [תמרור עצור], בכדי להגיע הביתה בזמן, וזה מביא אסון נורא וסכנת נפשות חס ושלום ועגמת נפש. וגם מסתעף על ידי זה חילול שבת כמה פעמים חס ושלום, וכמו שכבר קרה כעין זה שיצאו באסעס לקאנטרי [אוטובוסים למקום נופש] והגיעו בלילה מחמת הגשם או השלג או הטרעפיק [עומס תנועה], ובעונותינו הרבים היה חילול שבת וחילול השם.

ובכן מטכס מעלת כבוד תורתו עלה לעורר דעת הקהל שיזהירו הרבנים הגאונים שליט"א בבתי כנסיות ובבתי מדרשות על חומר הדבר, ומנהלי הישיבות ובית יעקב יסבירו חומר העון והענין כי רב הוא, להיות כל איש בביתו בעוד היום גדול, וחומר מצות ושמרתם לנפשותיכם, ע"כ.

והנה מאד הטיבו דבריו, ודאי הוא מצוה גדולה להזהיר את העם עם קודש על מצות שמירת שבת קודש, והוא גדר גדול להיות ממהרין לבא וכמה הלכות גדולות שנו כן. ובמשנה (שבת פ"א מ"ב-מ"ג), לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל, ולא יכנס לא למרחץ ולא לבורסקי ולא לאכול ולא לדין, ולא יצא החייט במחטו סמוך לחשיכה שמא ישכח וילא. ונחלקו (שבת דף י"א ע"ב), אי גם במקום שאין רשות הרבים דאורייתא נמי גזרו, דלא הוי רק גזירה לגזירה, עיין שם איבעיא להו כרמלית. ועיין תוספות (שם ד"ה אמר אביי). ועיין שלחן ערוך (או"ח סי' ש"נ). ובסימן רנ"א (ס"א), העושה מלאכה ערב שבת מן המנחה ולמעלה, אינו רואה סימן ברכה. ועיין מגן אברהם (שם). [ועיין מה שכתבתי בזה בשו"ת משנה הלכות (ח"י סימן מ"ז)]. ובגמרא שבת (דף ל"ה ע"ב), שם תקיעות תוקעין ערב שבת, התחיל לתקוע תקיעה ראשונה נמנעו העומדים בשדה מלעבור ומלחרוש ומלעשות כל מלאכה שבשדות. ועיין מחצית השקל (או"ח סי' רנ"א). על כל פנים ודאי מצוה גדולה הוא למהר לבא הביתה ערב שבת כל מה שאפשר, שלא לבא חס ושלום לידי שהיה, ועוד שיהיה לו זמן לעשות צרכיו, וזכות הרבים יהיה תלוי בו.

עשיית מלאכה לאנשים לאחר זמן הדלקת נרות

האמנם, מה שרגה עוד לאסור מלאכה לאנשים מזמן הדלקת נרות, בשעה שהנשים מקבלות עליהן קדושת שבת, שאנשים גם כן לא יעשו שום מלאכה מזמן הדלקת נרות. בזה איננו מסכים לגזור גזירה על עשיית מלאכה. ועל הראשונים אנו מצטערים, שהרי בעיקר קבלת שבת של הנשים בהדלקת נרות, שהוא שיטת רבינו הגדול בעל הלכות גדולות (סי' ט' הל' חנוכה ריש עמ' קנ"ח), רבו החולקים. ורבותינו בעלי השלחן ערוך שקבעו הלכה לאבותינו ולנו עד סוף כל הדורות, פסקו (או"ח סי' רס"ג ס"י) וז"ל, לבעל הלכות גדולות כיון שהדליק נר של שבת חל עליו שבת ונאסר במלאכה, ועל פי זה נוהגות קצת נשים, שאחר שברכו והדליקו נרות משליכות לארץ הפתילה שבידן שהדליקו בה ואין מכבות אותה וכו', ויש חולקין על בעל הלכות גדולות ואומרים שאין קבלת שבת תלוי בהדלקת הנר אלא בתפלת ערבית, שכיון שאמר החזן ברכו הכל פורשין ממלאכתן, ולדידן כיון שהתחילו מזמור שיר ליום השבת הוי כברכו לדידהו. הג"ה, והמנהג שאותה אשה המדלקת, מקבלת שבת בהדלקה, אם לא שתתנה תחלה, ואפילו תנאי בלב סגי (מרדכי שבת פ"ב רמז רל"ג), אבל שאר בני הבית מותרין במלאכה עד ברכו. וכתב הב"ח (שם ס"ג), דאם האיש מדליק ליכא מנהגא ומותר במלאכה, ומכל מקום טוב להתנות, ע"ש. ועיין באחרונים בזה.

והנה מבואר מיהו מנהג ישראל לעשות מלאכה לאחר הדלקת נרות או עד ברכו או עד מזמור שיר ליום השבת. ובמקומות שמאחרין להתפלל יש לפסוק מעשיית מלאכה סמוך לשקיעת החמה ממש, ובפרט כי פה מדליקין נרות 15 או 18 דקות לפני השקיעה. וידוע דביורקאפף [אירופה] היו נוהגין קולא יותר מזו, אבל מכל מקום לכתחלה ודאי יש להחמיר שלא לעשות מלאכה כמה דקות קודם השקיעה. אבל להוסיף חמש עשרה דקות איסור מלאכה, לא ילך בני עמהם, וכל המוסיף גורע בתיקוני שבת. ומאנוחי נעלים וכיוצא בו לכבוד שבת, נמי מצוה הוא כמו שאר מצות להכנת שבת קודש (עיין שו"ע או"ח סי' רס"ב). ובחנם שפך מעלת כבוד תורתו חמתו על המנהגי נעלים. ויש להאריך אלא שאין הזמן גורם. וחס ושלום לשנות מנהג ישראל ולגזור גזירות איסור מלאכה בערב שבת, שצריכים להדר ולתקן לצורך שבת קודש לרבי שבת.

ידי"נ דושכ"ת בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קסד

הדלקת הנרות לאשה שבעלה מקבל את השבת מוקדם

י"ב סיון התשל"ב בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי האי צורב עוסק בחוקי חורב וכו' וו"ח נו"נ הרה"ג כש"ת **אליקים געציל פריעד** הי"ו וויקליף אהייא

אחדש"ת בידידות.

אם אשה נגררת אחר בעלה בקבלת שבת

על דבר שאלתו בענין הדלקת נרות, היות כי מתפללים במדר אוכל [סלון] של אברך אחד, וקודם פלג המנחה אין רגוי להדליק (שו"ע או"ח סי' רס"ג ס"ד), ובזמן הדלקה כבר באו האברכים להתפלל, ולאו אורח ארעא לאשה ליכנס, ולהמתין עד אחר התפילה, אז כבר בעלה קבל עליו שבת. ומספקא ליה אי אשה נגררת בתר בעלה לענין קבלת שבת, והביא מדברי הגר"י שטייף ז"ל בספרו (שו"ת סי' מ"ב).

הנה בדין גרירת האשה אחר בעלה, נשאלתי על ידי אברך יקר מאד נעלה אחד מחברי הכולל דישיבתכם שמו הרב ר' אהרן לעוויטאנסקי הי"ו. ואמרתי לו לפוס ריהטא, דאין האשה נגררת בתר בעלה. ונראה הטעם לזה פשוט, כיון דתוספת שבת תלוי בקבלה, ולדעת הרשב"א (שבת דף קנ"א ע"א ד"ה א"ר יהודה) וכדפירש הלבוש (או"ח סי' רס"ג סי"ז בהג"ה) דהוא מטעם נדר. [והאליה רבה (שם ס"ק ל"ח) הביא קושית הב"ח (ס"ג ד"ה כתב הר"ן) והט"ז (סק"ג) והמלבושי יום טוב (סק"ט), דמכל מקום אחר שקיבל עליו שבת, אין לו היתר עולמית לעשות מלאכה בעצמו. וכתב האליה רבה, ולענ"ד כמו שכתב הלבוש לקמן דיכול להתיר קבלתו כמו נדר, אם כן יש לו היתר לעשות בעצמו. ועיין חתם סופר (ביצה דף י"ז ע"א בביאורים, ובשבת דף קנ"א ע"א ד"ה שמור). ובערוך השולחן (או"ח סי' רס"ג סכ"ט) התפלא על הלבוש, דלמאן דאמר תוספת שבת דאורייתא (שו"ע שם סי' רס"א ס"ב), מאי שאלה שייך]. ומעתה, לא מבעיא לדעת הרשב"א והלבוש, ודאי דאין האשה נגררת מחמת בעלה שקבל על עצמו נדר. אלא אפילו להפוסקים דהוא דאורייתא, מכל מקום כל שהוא תלוי בקבלתו וקבלת כל יחיד ויחיד, אינו נגרר זה אחר זה. עוד נראה לפי שיטת הבעל הלכות גדולות (סי' ט' הל' חנוכה ריש עמ' קנ"ח) דנשים קבלתן הוא בשעת הדלקה, דהדלקתן זו הוא קבלתן. ופשוט דהבעל אינו מקבל בזה שבת, ואם כן כיון דאין נגרר אחריה, אם כן בכל השנה קבלתה קודמת לקבלתו ואין זמן קבלתו בזמן קבלתה. ואם כן הכי נמי להיפוך, כשקבל הוא מקודם נמי אין קבלתו גוררת אותה אחריו, וזה לפענ"ד פשוט. וכל שכן לשיטת הפוסקים, דאשה אינה בדין תוספת שבת בכלל (עיין שו"ת משנה הלכות מ"ז סי' ל"ו), למה תיגרר בתר בעלה לתוספת. [מיהו היכא דהליבור התפללו, היחיד נגרר בתר הליבור, כמבואר בשלחן ערוך (סי' רס"ג סי"ב)].

אם אשה נגררת אחר מנין שמתפללים בביתה

איברא, דהיכא דיש מנין מתפללים בבית, יש לומר דאף דקי"ל דיחיד אינו נגרר בתר יחיד (מג"א שם ס"ק כ"ד), מכל מקום כיון שנתאספו בבית זה לקבל שבת ובהסכמת וסיוע של בעל הבית, וגם הוא מקבל שבת בתוכם, כהאי גוונא סברא גדולה לומר דגם בני הבית נגררים בתרייהו. ובפרט דיש לומר דנגררים משום 'לא תתגודדו' ומראית עין, שבפנה זו מתפללים קבלת שבת ובפנה האחרת אשה יושבת ומבשלת או עושה שאר מלאכות. ולכן לפענ"ד פשוט דצריכה להדליק קודם קבלת שבת.

הדלקת הנרות בחדר אחר

ולענין הדלקה נראה, שיצאו הגברים לאחר מנחה ותכנס האשה ותדליק ותצא. ואם יש בזה משום טרחא דלבורא, אז אולי ידליק הבעל הנרות בחדר זה והאשה תדליק נרות בחדר אחר ותברך עליהם שם. ואולי בשעת הדחק, אפשר שתדליק האשה כל הנרות בחדר אחר ואחר ההדלקה יכנים הבעל הנרות לחדר האוכל, רק שישאיר נר במקום ההדלקה. הגם שלכתחלה אין כדאי להדליק ולברך במקום אחד ואחר כך לטלטלם למקום אחר, כמבואר בשלחן ערוך (סי' רס"ג ס"י בהג"ה), מכל מקום כהאי גוונא שישאיר נר במקומו גם כן, אולי יש להתיר.

להדליק בעוד היום גדול ולברך כשיגיע הזמן

גם אולי יש לסמוך אמהר"י וויל (רלה חידושי דינים והלכות סי' כ"ט) הביאו המגן אברהם (שם ס"ק י"א), שהתיר להדליק נרות בעוד היום גדול, ואחר כך לפרוס ידיהם בשעת הדלקה ולברך עליהם. והא דכתב הרמ"א (שם ס"ד), ואם היה הנר דולק מבעוד היום גדול, יכבנו ויחזור וידליקנו לצורך שבת. מיירי שהיה הנר דולק מבעוד יום לענין אחר, דהיינו שהדליקו לצרכו, ולא היתה ההדלקה לצורך שבת כלל. אבל אם היתה ההדלקה לצורך שבת, אלא שהיה מבעוד יום, אין צריך לכבות. ועיין מחצית השקל

(שם ס"ק י"ח ד"ה כתב מהר"ם). שוב ראיתי שכן כתב בחידושי ר' עקיבא איגר (שם ס"ד). ואם כן הכא נמי תוכל להדליק קודם צאת האנשים, ואחר כך בשעת מנחה תפתח הדלת ותפרוס ידיה ותברך, וכל שכן אם תוסיף עוד נר בחוץ ותדליק, בשעת הברכה, אז אפילו לכתחלה תוכל לסמוך בזה אמהר"י וויל.

עשיית הבעל שליח להדליק בחדר והאשה תברך בחוץ

ודע דחשבתי עוד אופן אחר, שהאשה תעשה את בעלה שליח שידליק הנרות והיא תברך עליהם בחוץ. ועלה לי כן ממה שכתב המגן אברהם (שם ס"ק י"ח) בשם מהר"ם (עיין מנהגי ר"ם מנוישטט עמ' ריד סי' יד), כשיש חופה, תאמר לנכרי להדליק אחר החופה והיא תברך. ותמה הגאון ר' עקיבא איגר (על המג"א שם), דהא אין שליחות לעכו"ם (ב"מ דף ע"א ע"ב), ואיך תברך (עיין בט"ז יו"ד סי' ק"כ ס"ק י"ז). ובשואל ומשיב (תניינא ח"א סוס"י פ"ט ד"ה והנה), נסתפק כהאי גוונא בעושין עירוב על ידי עכו"ם, אם יכול הישראל לברך, וכתב, דעל גוף המצוה כעירוב והדלקת נר, יכול לברך בשליחות עכו"ם. ועיין דעת תורה (סי' רס"ג ס"ה). ולפי זה בדידן, כיון דיכולה להדליק על ידי בעלה, אם כן לכולי עלמא יועיל השליחות, וידליק הבעל והאשה תברך. וקצת יש לומר דתלוי במחלוקת הש"ך (חו"מ סי' שפ"ב סק"ד) ודעימיה, אי שייך שליחות במילה, כיון דהשליח נמי מחויב במצוה מצד עצמו. ואם כן, הכא כיון דהבעל נמי מחויב, אם כן לעצמו הוא מדליק לדעת הש"ך. ולדעת שאר פוסקים מועיל שליחות, ויש לעיין ודו"ק כי קצרתי.

ומיהו לעיקר הדבר יש לומר דתלוי בשני טעמים, דלדעת הרמב"ם (שבת פ"ה ה"ג) שהביא בשלחן ערוך (או"ח סי' רס"ג ס"ג), דהנשים מוזהרות יותר בהדלקה משום דמצוות בבית, שפיר ידליק הבעל. אבל לטעם השני, הביאו הטור (שם) ממדרש (תנחומא ישן נח ח), משום דהיא כבתה נרו של עולם (ירושלמי שבת פ"ב סוף ה"ו) ולכן תדליק נר שבת. אם כן צריכה להדליק בפועל לכאורה, להראות על התיקון, ועל כל פנים ודאי לכתחלה אין לעשות כן.

איש שקיבל שבת קודם אשתו אם עולה לו הדלקתה

ומה שהביא חקירה בשם ספר חמד משה, אי קבל הבעל שבת קודם שתדליק האשה, אי מתיחס ההדלקה לבעל שהוא צריך גם כן להדליק נרות. הנה באמת זה לשון המחבר (סי' רס"ג ס"ב), אחד האנשים ואחד הנשים, חייבים להיות בבתיהם נר דלוק בשבת. והנה לא כתב חייבים להדליק, אלא להיות בבתיהם. והרי כתבו (שו"ע שם סי' רס"א ס"א) דבשעה מאוחרת ידליק העכו"ם, והיא תברך (מג"א סי' רס"ג ס"ק י"א). ולכן לא ידעתי מקום ספק בזה לפענ"ד.

בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חי"א סי' ר"ד]

סימן קסה

הדלקת נרות שבת שלא במקום אכילה

ב"ה ליל שישי לסדר עלה נעלה התשכ"ח ברוקלין נ"י יצו"א

מע"כ ידידי הב' החשוב מופלא ומופלג מלא פלג חוב"ט ברקאי וכו' כולו אומר כבוד כש"ת החבר **חיים יעקב טענענבוים** הי"ו

אחדשה"ט בידידות יתירה.

בדבר קושיתו שנתעורר במגן אברהם (סי' רס"ג ס"ק י"ז), במה שכתב המחבר (שם ס"ט), דהמדליקין בזויות הבית ואוכלים בחצר, דאם אין הנרות ארוכות שדולקות עד הלילה הוי ברכה לבטלה. וכתב המגן אברהם, דאפשר דאם באותו מקום היה קצת חושך, ומשתמש שום דבר לאור הנר, ליכא איסורא. ועל פי זה תמה, דאם כן אנן דמדלקינן, ולעולם יש נר אחר [חשמל] לבד מנרות שבת, אמאי לא הוה ברכה לבטלה, כיון דאינו משתמש לאור הנר. ולפי הנראה דכוונתו להקשות אפילו ידלקו הנרות עד הלילה, דמכל מקום כיון דלאו לתשמיש עבידי, דלתשמיש הרי אית לן נר אחר, אם כן הוה ברכה לבטלה.

טעמי הדלקת הנרות

ומה שנראה בזה, דבעיקר תיקון הדלקת נרות איכא תרי טעמי. א. משום שלום בית (שבת דף כ"ג ע"ב), דלא ליתי לאינצויי כשלא יהיה אור ויכשל בדברים (רש"י שם דף כ"ה ע"ב ד"ה הדלקת). ב. משום כבוד (רש"י שם ד"ה חובה), ועונג שבת (לבוש או"ח סי' רס"ג ס"א), שיהא ביתו מכובד ומעונג כבית הגדולים המתענגים בהרבה אור. ובבית שאוכלים שם הסעודה הוי מכבוד שבת, ובשאר החדרים הוי מעונג שבת. ומטעם זה יותר טוב לאשה שתדליק במקום הסעודה ותברך (עיין מג"א שם ס"ק כ"א). אבל אם אוכלין בחצר או בבית אחר, ואין הנר במקום הדלקה אלא

משום עונג ושלום בית, צריך להדליק בחופן שעל כל פנים כשיתמעט האור יהיה תועלת בגר הזה. והארכתי בזה בספרי (מלות המלך סוף ח"ב ז' מלות דרבנן מלוה ד') בטעם המלוה, ע"ש.

ונראה דזה הוא הטעם שכתב המגן אברהם (שם ס"ק ט"ו), כששתים או שלש נשים מדליקות במקום אחד, דפסק המחבר (שם ס"ח) שלא לברך אלא אחת. והרמ"א הגיה, דאנו אין נוהגין כן, אלא מברכין כל אחת ואחת. וכתב המגן אברהם הטעם, דכל מה דמתוסף אורה, יש בה שלום בית ושמחה יתירה להנאת אורה בכל זויות וזויות. ואם כן אפילו היה כבר אור אחר בבית אכילה, מכל מקום אכתי איכא הנאת אורה בריבוי אור, וגם איכא על כל פנים משום כבוד הבית שביתו מכובד כבית הגדולים בנרות נוספות על אור הקודש, ולכן שפיר מברכין כל אשה המדלקת. ובאמת שכן הוא גם בזמנינו אלה, דבשמחות גדולות מדליקין נרות על השלחן לכבוד ותפארת ונהגין מזה, ושפיר מברכין. אבל המדליק בזויות הבית ואוכלים בחצר, אם כן איכא תרתי לריעותא, משום כבוד הבית וגדולה ליכא, שהרי אין אוכלין שם. וגם משום עונג ושלום בית ליכא, שהרי הדליק מבעוד יום ואין משתמש כלום בהאור, ולא הוי אלא כעין נר לבטלה. ולכן שפיר פסק המחבר דהמברך אנרות כאלו הוי ברכה לבטלה. ולכן המציא המגן אברהם, דאם משתמש בגר הזה, כגון שהוא קלת במקום חושך, ממילא נעשה הגר נר של עונג, ושפיר מברך עליו.

וכל זה כשאין הנרות ארוכות, דאז אינו נראה כלל שהדליק הנרות לצורך שבת, כיון שאינו אוכל שם ואינו נהנה מהם. אבל אם הנרות ארוכות שדולקות עד הלילה, אם כן הא גופא הוי מצוה. ועיין מגן אברהם (שם ס"ק י"ג) ובמחצית השקל (שם), דהדלקת נר חובה אפילו אינו אוכל שם, שלא יכשל, ע"ש. אלא דכל זה במקום חושך או בלילה על כל פנים וכנ"ל, וזה נכון בסיעתא דשמיא.

ובזה הנני ידידו באמת הטרוד מאד, ויסלח לי שלא הארכתי בפלפולא כעת, דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חי"א סי' רנ"ו, חט"ו סי' צ"ב]

סימן קסו

כשהאשה אינה בבית ונמצאים הבעל והבת מי ידליק נרות שבת

מוצש"ק ב' מנ"א התשמ"א בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי ורב חביבי הרה"ג וו"ח נו"נ שלום שמו ושלמה משנתו כש"ת הרב **שלום שפירא** שליט"א, משגיח רוחני בישיבה הקדושה טעלז וויקליף אוהיו

אחדשכ"ת בידידות נאמנה.

ראשית דבר הנני מבקש סליחתו על איחור הכתב, אבל ההכרח לא יגונה, ופשוט לא היה ביכולתי להשיב עד הנה, ויען ויאמר סלחתי.

ובדבר אשר מספקא ליה למעלת כבוד תורתו במה שאשתו תחי' נסעה לארץ ישראל וגרכי הבית נעשין על ידי בתו בוגרת, ועתה מספקא ליה בענין הדלקת נרות על מי חל החיוב, על מעלת כבוד תורתו שהוא בעל הבית, או על בתו שהיא עוסקת בגרכי הבית. ודייק מלשון השו"ע (או"ח סי' רס"ג ס"ג) שכתב הנשים מוזהרות בו יותר מפני שמצויות בבית ועוסקות בגרכי הבית. ולא זכר אשתו דוקא, והטעם שייך גם בבתו. ואחריס פקפקו בדבר, דבאמת החיוב על בעל הבית אלא מפני טעמים המבוארים נתנוה לאשתו, ואם כן היכא דאשתו אינה כאן הבעל מדליק.

ולפום ריהטא היה נראה להביא ראיה לדברי מעלת כבוד תורתו, משלטי גבורים פרק במה מדליקין (שבת דף כ"ה ע"ב אות ב') שכתב וז"ל, וכשאין נשים בבית, מצוה על כל אחד מהאנשים להדליק ולברך, וכשיש נשים מחלקות המצוה ביניהן ומברכות. ואם עומדות כולן זו אצל זו, אפשר שיוצאות בברכה שמברכת אחת מהן, דעשרה שעושין מצוה אחת אחד מברך לכולן, ע"כ. הנה דהשלטי גבורים כתב סתם כשאין נשים בבית ולא כתב כשאין אשתו בבית, ומשמע דכל שיש אשה בבית האשה מדלקת. אלא דמשמע לכאורה דאפילו אינה בתו כלל, אלא אפילו שאר נשים נכריות, כל שהן בבית הן קודמות. ואף אם ירצה לדחוק דנשים מיירי במקומות שנשאו נשים הרבה, כמו אחינו שבארצות ספרד שהיו נושאין נשים רבות, ולכן כתב לשון רבים. מיהו כיון שכתב בסיפא וכשאין נשים בבית מצוה על כל אחד מהאנשים להדליק ולברך, משמע אפילו אינו בעל הבית, ואם כן הני נשים נמי נראה דלאו אשתו

קדימת נשים בהדלקת נרות אפילו אינם בני הבית

קאמר. ואם כן לכאורה ראיה למעלת כבוד תורתו, ועדיפא מיניה, דלאו דוקא בתו אלא אפילו אשה אחרת נמי מדלקת.

חיוב בעל הבית בהדלקת נרות

ומיהו לאחר העיון נראה דהבעל ידליק ולא הבת, ומעשה רב שכמה פעמים שהאשה איננה בבית והבעל מדליק, כגון יולדת וכיוצא בו שכתבו המפרשים (עיין משנ"ב סי' רס"ג ס"ק י"א מהמג"א סק"ו) דהבעל מדליק, ולא כתבו דאם יש לו בת שהיא תדליק. והטעם נראה, דבאמת מצות הדלקת נרות הוא על האיש, וכמו שאמרו להדיא (קידושין דף מ"א ע"א) מצוה בו יותר מבשלוחו. אלא שהנשים מוזהרות בהם יותר מפני שמצויות בבית, או מטעם שהבית הטור שאשה מדלקת מפני שכבתה נרו של עולם ולכן עליה לתקן ולהדליק. ומהאי טעמא תקנו שאפילו אם ירצה הבעל להדליק בעצמו, האשה קודמת, [עיין ב"ח (סי' רס"ג ס"ב) ומג"א (סק"ו)].

ומזה שכתב השלטי גבורים וכשאין נשים בבית, צריך לומר שהיו שם כמה זוגות שהיו דרים שם, ולכן חל חיוב אכולהו אנשים וכולהו נשים, וכל זמן שיש שם אשה חייבת היא מדלקת. והכי נראה ממה שכתב וכשיש נשים מחלקות המצוה ביניהם ומברכות, ומשמע דהיינו נשים רבות מבעלים הרבה. ואולי זה כגון הגרים בהאטעל [בית מלון] וכיוצא בו והיו אוכלים בבית אחד, ויש לעיין. על כל פנים נראה לפענ"ד שהבעל ידליק הנרות.

[עיין עוד משנה הלכות חט"ז סי' ק"ח]

סימן קסז

המדליק נרות שבת בביתו אם יכול להדליק אחר כך בבית הכנסת

ה' לסדר טובה הארץ מאד מאד התשמ"ג בנ"י ת"ו

מע"כ ידי"נ הרה"ג וו"ח ברקאי חוב"ט ירא"מ כש"ת מוה"ר **שלום שפירא** שליט"א משגיח רוחני בישיבה הקדושה טעלז

אחדשב"ת בידידות נאמנה.

ראשון לגיון אבקש סליחתו על האיחור, כי בעונ"ה לא הייתי בקו הבריאות, וגם כעת אכתי לא חזרתי לאיתני, ומ"מ כיון שהוטב לי קצת אמרתי להשיב עכ"פ מפני הכבוד כפי האפשר, ואת מעכ"ת הסליחה.

המדליק נרות שבת בבית הכנסת וצריך להדליק גם בביתו

ובדבר אשר העיר בלוחות שניות בדבר שאלת מר אביו שליט"א, שדרכו מאז להדליק נרות בית הכנסת לשבת קודש, ואמנם עכשיו שמתה עליו אשתו אמו היקרה ע"ה וצריך להדליק גם נר שבת בבית, כילד יהג. והשאלה בשתים, חדא, שכשיוצא מביתו עדיין השעה מוקדמת, והשנית כי אם יבדך על נר שבת בביתו ויקבל שבת שוב לא יוכל להדליק נרות בית הכנסת. [דאיש הרגיל להדליק נרות כגון שאין לו אשה, יש אומרים דדינו כאשה שבהדלקה מקבל עליו שבת, עיין בשע"ל (סי' תרע"ט סק"ב) בדעת הט"ז]. ובהיותכם אב ובנו שבקרו בביתי, אמרתי בדרך אפשר לפשר לפי מה שכתב הב"ח (או"ח סי' רס"ג ס"ב), עלה לבעל שרוצה ג"כ לקיים מצות הדלקה, ואשתו מעכבת אותו באמרה שהמצוה הוא שלה, וכתב הב"ח שאפשר הבעל ידליק בבית הכנסת. ואמרתי לפי זה, דאם כן הכי נמי אפשר שמר אביו שליט"א ידליק נרות ביתו ולא יבדך, ואח"כ ידליק נרות בית הכנסת ויברך, ויכוין גם על נרות ביתו וילא ידי חובתו. ומעלת כבוד תורתו העיר כעת מדברי שלחן ערוך הרב (או"ח סי' רס"ג סי"א), דאין מברכין על נרות בית הכנסת רק אם מדליקין במקום שמשתמש בו השמש, אבל בבית הכנסת של מר אביו שליט"א ליכא השתמשות ואין מדליקין אלא משום כבוד בית הכנסת, וממילא אין מברכין עליהם, וגם דמדברי הב"ח אין ראיה דמברך הבעל על הנרות.

ברכה על נרות שמדליקים בבית הכנסת

ולכאורה יפה כיון, דדברי הב"ח אפשר לפרש דהבעל שמדליק בבית הכנסת אינו מברך. וגם אני לפוס ריהטא כתבתי כן בתשובה אחרת זה מזמן. ודקדקתי כן מלשון הב"ח (שם) שכתב וז"ל, ואפשר דכדי שגם האיש יקיים מצות הדלקה בעצמו, נוהגין לעשות עוד נר כרוך משני פתילות ביחד ומדליקו האיש בבית הכנסת. והנה לעיל מיניה כתב שם וז"ל, נראה דהכי קאמר, דאם האיש אינו רוצה להניח לאשתו להדליק ולברך, אלא רוצה להדליק בעצמו ולברך וכו'. הרי שדייק להדליק ולברך, וכשכתב העלה לא כתב אלא האיש יקיים מצות הדלקה בעצמו ולא כתב ולברך, משמע לכאורה דאין הכי נמי לא יברך רק ידליק.

איברא דעל כרחך מוכח דהב"ח סבירא ליה דמדליק ומברך, מדכתב כדי שגם האיש יקיים מצות הדלקה בעצמו וכו', משמע דמקיים מצות הדלקה כמו האשה. ואי נימא דרק מדליק לכבוד בית הכנסת ואינו מברך, לא קיים מצות הדלקה בעצמו, ואין כאן מצות

הדלקת נר שבת אלא מצות הדלקה לכבוד בית הכנסת, ומה עלה הוא זו לבעל, הא סוף סוף אינו מקיים המצוה שמחויב בביתו.

והנראה דהב"ח סבירא ליה דמדליק ומברך. ומתחלה נדייק בלשון רבינו הגדול הב"ח ז"ל, שכתב דנהגו לעשות עוד נר כרוך משני פתילות ביחד ומדליקו האיש בעצמו בבית הכנסת זכר לזכור ושמור. ונריך ביאור מה שכתב דנוהגין לעשות עוד נר משני פתילות וכו', ולא אמר בסתם ונוהגין שגם הבעל מדליק שתי נרות בבית הכנסת וכו'. האמנם נראה, דהב"ח סבירא ליה כמהרי"ל בתשובה (סי' נ"ג), שכתב דנשים המביאות נרות מיוחדות לבית הכנסת ומדליקות שם, יכולות לברך, דגם בנרות בית הכנסת איכא שלוש בית בנתוסף האור שם, אבל לברך על נרות של בית הכנסת שהודלקו לכבוד בית הכנסת לא יצאו ידי חובתן. והאחרונים תמהו עליו, עיין עולת שבת (סי' רס"ג סק"ד). ועיין אליה רבה (סי' רס"ג אות י') וז"ל, אך מצאתי סמך בתשו' מהרי"ל (סי' נ"ג) שהתיר להדליק ולברך אפילו בבית הכנסת הסמוך למקוה, כשאין הנרות מיוחדות לבית הכנסת, ע"ש.

הדלקת נר נוסף על הנרות שלכבוד בית הכנסת

ומצוה לשמוע דברי חכמים, עיינתי בדברי מהרי"ל גופיה. והמעיין שם יראה להדיא דסבירא ליה דכל שהביא נר נוסף לבית הכנסת בנוסף על הנרות שמדליקים לכבוד בית הכנסת, על אותו נר שפיר מברכין. רק אם מדליקין נרות המיוחדות בלאו הכי לכבוד בית הכנסת, אין לברך עליהם, ע"ש כי דבריו נעמו. והנה המדקדק בדברי הב"ח, יראה להדיא דזו היתה כוונתו, שכתב ואפשר כדי שגם האיש יקיים מצות הדלקה בעצמו נוהגין לעשות עוד נר כרוך משני פתילות ביחד וכו'. ודייק לומר דנוהגין לעשות עוד נר כלומר נר נוסף על נרות בית הכנסת, וגם הוסיף שהוא נגד זכור ונגד שמור ואינו משום כבוד בית הכנסת לבד, ועל נר כזה שפיר מברך ויוצא בו ידי מצות הדלקת נר שבת בעצמו. ואם כן אמי שפיר לדעת הב"ח מברך נמי הבעל בבית הכנסת על הנר.

ולפי זה בדידן נמי, אם ידליק שם נר נוסף ממה שנוהגים להדליק לכבוד בית הכנסת, כהאי גוונא שפיר יכול לברך. וכל שכן בדידן שבאמת הדליק גם נר שבת בביתו ולא בירך עליהם, כהאי גוונא כולי עלמא מודי דשפיר יכול לברך ולצאת לתרוייהו, דא חדא.

הדלקת הנרות בעוד היום גדול ולברך בשמגיע הזמן

שנית נראה, לפי מה שכתב המגן אברהם (סי' רס"ג סקי"א), יש סדורים שכתוב בהם ברכה לנרות אחר יציאת בית הכנסת, ואין לאומרה (רמ"מ פ"ז). וכתב מהר"ש בשם מוהר"מ ז"ל, כשיש חופה בערב שבת ומאחרים בה עד אחר שקיעת החמה, והאשה אינה רוצה לקבל שבת לפני החופה, אז תדליק הנר בלא ברכה קודם החופה, ואח"כ בהשיכה תפרוש ידיה על הנרות ותברך וכו'. ועיין במהר"י וייל שהתיר להדליק בעוד היום גדול ואח"כ לפרוש ידיהם ולברך וכו', ומיהו בדיעבד אם שכחה לברך עד שהשיכה יש לסמוך אמהר"ש. והפרי מגדים (שם בא"א ס"ק י"א) הסביר טעם המג"א, דמצוה שיש לה משך זמן, מברך בעוד המצוה לא נגמרה. כמו תפילין ובדיקת חמץ ונר חנוכה וכדומה, שאם לא בירך קודם אפשר לברך אח"כ, אף שאין בו שמן עתה כשיעור, מכל מקום עדיין המצוה קיימת. אלא שתמה בשבת איך תברך ועתה אסור להדליק, ועיין דעת תורה (או"ח סי' רס"ג ס"ה) מה שתירץ קושיא זו ע"פ דעת הנתיב חיים (שם) והמחלית השקל (שם).

אשה ששכחה ולא בירכה על ההדלקה

ועיין בחר היטב (שם סק"ג) בשם כנסת הגדולה, דאשה ששכחה ולא ברכה על ההדלקה, אם מזכרה קודם זמן איסור הדלקה תברך, אבל אח"כ לא תברך. והוא לכאורה כדעת הפרי מגדים. ועיין ביאורות יעקב (או"ח סי' רס"ג סק"ג). וכ"כ בתשו' מוהר"י ברונא (סי' פ"ד) הובא בעולת שבת (שם), דאשה ששכחה ולא ברכה על ההדלקה, אם מזכרה קודם זמן איסור הדלקה תברך עוד, אבל אם לאחר זמן הדלקה, לא תברך.

וממילא בדידן שהוא קודם זמן הדלקה, לכאורה אכתי יכול לברך בשתם, אלא שלכתחלה אין לעשות כן שלא לברך בשעת הדלקה. אבל כיון שעושה כן מר אביו משום שצריך עוד להדליק בבית הכנסת, כהאי גוונא אפשר דלכתחילה נמי שרי לעשות כן.

עד מתי יכול לברך במצוה שיש לה משך זמן

[**ואגב** מה שכתב הפרי מגדים הנ"ל, דמצוה שיש בה משך זמן כמו תפילין ובדיקת חמץ ונר חנוכה שאם לא בירך קודם יכול לברך לאחריו. נריך עיון שהכניס תפילין בתוך שאר מצות אלו שהם בדיקת חמץ ונר חנוכה. דהני מצות לא דמו אהדדי, דמצות תפילין בכל רגע ורגע הוא מקיים מצוה חדשה ובכל עת הוא מצוה בפני עצמה, עיין תוס' (שבת דף קל"א ע"א ד"ה ושוין) חילוק בין ציצית ומזוזה למצות מילה, והכי נמי כן הוא לענין תפילין. ולא דמי לבדיקת חמץ והדלקת נר חנוכה שכל משך המצוה

הוא מצוה אחת, דאפשר בתפילין מבדך כל זמן שהם עליו שהוא מצוה חדשה וליכא להביא ראיה מיניה. ועיין רמב"ם (ברכות פי"א הט"ו) נטל את הלולב וכו', ובהשגת הראב"ד שם ובכ"מ ובמגדל עוז (שם), ודו"ק. אבל מבדיקת חמץ ונר חנוכה אחי שפיר ראייתו, וק"ל].

והנה כל זה כתבתי להסביר כונתי מה שאמרתי אז בחפזי לסמוך על הב"ח. ומכל מקום אם מעלת כבודו חושב שידליק ויברך קצת מאוחר, ויתנה שלא לקבל שבת עד לאחר הדלקה בבית הכנסת, יש לסמוך גם על זה, הגם שבנשים לא רצו לסמוך על זה לכתחילה. וכל ערוס יעשה בדעת.

ובזה הנני חותם כעת ידי"נ דושבת"ר וכאש"ל בידידות ובלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קסח

א. הדלקת נרות שבת ויו"ט ע"י נר חשמלי

ב. השתמשות במדחום אלקטרוני בשבת ויו"ט

ה' לסדר חיי שרה התשמ"א בנ"י יצו"א

מע"כ ידי"נ הרה"ג המופלא ומופלג חוו"ב כו' כו' כש"ת מוה"ר **שלום שפירא** שליט"א משגיח בישיבה הקדושה טעלז

אחדשב"ת בידידות.

את ספרו מצורף עם חדושי תורה קבלתי באהבה ובשמחה, וראיתי ב"ה אשר בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה והיה כעץ שתול על פלגי מי התורה ונותן פריו בעתו. ויה"ר שיזכה להיות ממרבילי תורה בפה ובכתב, עדי יבא יגון ולו יקהת עמים. ויתקבלו דבריו בין כותלי בית המדרש, כאות נפשו וכברכת ידידו דושכ"ת באהבה ובלב ונפש.

ובדבר שאלתו באשה שהיא בבית חולים ואין באפשרותה להדליק נרות, אי מותרת להדליק נר עלעקטרי [חשמל] ולברך עליו. ובשנה זו שחל יום טוב חמישי ושישי ושבת קודש, ובערב שבת קודש אי אפשר לה להדליק הנר עלעקטרי [חשמל], אי מותר לומר לעכו"ס להדליק. והביא מדברי המגן אברהם (סי' רס"ג ס"ק י"א) בשם מהר"מ דאמירה לעכו"ס הוה שבות דשבות, ובמקום מצוה לא גזרו. אלא שהגאון רעק"א (בחידושיו על השו"ע שם) פקפק על דבריו מהא דאין שליחות לעכו"ס (ב"מ דף ע"א ע"ב), והיא אינה מדלקת ואיך תברך על הדלקתו. ובמשנה ברורה (סי' רס"ג ס"ק כ"א) נקט למעשה כהגאון רעק"א.

הדלקת נרות שבת על ידי מנורת חשמל

הנה בענין הדלקת נרות לשבת בנר עלעקטרי, הגם דבשו"ת בית יצחק (יו"ד סי' ק"כ) התיר להדליק, מ"מ בשו"ת פקודת אלעזר (לעוו, סי' כ"ב וכ"ג) ובשו"ת מהרש"ג (מ"ב סי' ק"ז) ובירושת פליטה (סי' ז') לא ניחא להו להדליק בנר עלעקטרי. ולכן נראה פשוט דאפילו למי שמדליק לא יברך. ומ"מ יש להדליק עכ"פ, דבנר שבת איכא שני ענינים, אחד משום שלום בית שמצטערין ושלא יתקל בדבר, והשני משום עונג שלא יצטערו על ידי שיבה בחשך, ועיין בספרינו משנה הלכות (ח"ה סי' מ"א). ונראה דהיינו טעמא דהמגן אברהם (סי' רס"ג ס"ק י"א) בשם מהר"ם להדליק על ידי עכו"ס, דהגם שאינו מקיים המצוה להדליק על ידי עכו"ס, אבל מ"מ נתקיים התקנה דיש כאן אור. ועיין רש"י (שבת דף כ"ג ע"ב ד"ה שלום ביתו) וז"ל, והכי אמרינן לקמן ותזנח משלום נפשי זו הדלקת נר שבת, שבני ביתו מצטערין לישב בחושך. ולפי טעם זה, היכא דליכא חושך, ליכא טעם להדלקה, וכגון בבית חולים שממילא יש שם נר. ומיהו בדף כ"ה (ע"ב בד"ה חובה) פירש כבוד שבת הוא, שאין סעודה משובה אלא במקום אור כעין יממא. ובתוס' (שם ד"ה הדלקת נר) שיסעוד במקום נר משום עונג, ע"ש.

הדלקת נר על ידי גוי בליל יו"ט שני וביו"ט ערב שבת

ולפי זה יש לומר, דהמגן אברהם מיירי במקום דליכא אור בלאו הכי, וממילא אפילו הדליק העכו"ס ואינו שליח, מ"מ איכא אור ושנם שני טעמים שלום בית ועונג. אבל בדידן אפילו המגן אברהם מודה דאין לברך. וממילא בערב יו"ט ראשון שיכולה להדליק בעצמה נר חשמל, ודאי שמדליק על כל פנים בלא ברכה. אבל בליל שני של יו"ט וכן בערב שבת קודש, לא תדליק כלל. והגם דליל שני יש לומר דכיון דאנן בקיאין בקביעא דירחא, אם כן ליכא אלא איסור דרבנן והוי אמירה לעכו"ס במקום דרבנן. מ"מ גם החיוב הוא רק ממנהג אבותינו בידינו (ביצה דף ד' ע"ב), והוה ליה ספק ספיקא ושב ואל תעשה עדיף. וכן ביום שני שהוא עש"ק, לא תדליק באמירה לעכו"ס כלל, דכיון דיש שם כבר נר דולק א"כ הדלקת העכו"ס לא יעשה יותר ממה שהחשמל דולק כבר, וכהאי גוונא גם המגן אברהם מודה, כן נראה לפי עניות דעתי בסיעתא דשמיא.

עירוב תבשילין בשביל הדלקת נרות בבית חולים

וממילא איפשיטא ליה שאלתו שניה, אי צריכה לעשות עירוב תבשילין בשביל הדלקה עכ"פ, ולפי הנ"ל כיון דאינה מדלקת כלל לא צריכה. ואף שמאכלה שאוכלת שם מחממין אותו ביום טוב, מ"מ כיון שהמאכל אינו שלה עד שעת אכילה, אלא שייך להבית חולים, לא שייך שם דין עירוב תבשילין לענין בישול, שהם עכו"ם והם נותנין ממאכלים שלהם לאכול. וגם ליכא טעמא דלבדור מנה יפה לשבת (ביאה דף ט"ו ע"ב), שהרי אין ביד החולה לעשות כלל כרצונו אלא הם שעושים כרצונם, כן נראה לפי עניות דעתי. ומיהו באנשים שאין מבשלים כלל לשבת אלא מדליקין נרות, נחלקו בו הפוסקים אי צריך עירוב תבשילין, ולכן שפיר נכון להניח בלי ברכה, כיון דברכות אין מעכבות.

שימוש במדחום אלקטרוני בשבת ויו"ט

ב. בדבר המודד חום בבית חולים שהוא על בעטערי [בטריה] ומראה החום על ידי מספרים שמאירים. האריכתי בזה במקום אחר (מי"א סי' רנ"ט) אי מותר למדוד בו החום בשבת ויו"ט, ובדיעבד לפי עניות דעתי מותר למדוד בו אפילו לחולה שאין בו סכנה, כן נראה לפענ"ד.

הנה באמת כי מאד רציתי להעיר קצת בספרו היקר, אמנם הטרדות מנעני כעת, ואי"ה עוד חזון למועד לכשאפנה אי"ה אשנה עוד פרקו הנאה, ועד התם הנני מברכו בברכת התורה לגומדיה גלא ורכב על דבר אמת ושמעו רחוקים ויבאו ויתנו לו כתר תורה.

דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קסט

הדלקת נרות שבת בשמן זית

ט"ז לחודש הרחמים התשל"ז בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי וו"ח נו"נ צ"מ וכו' כש"ת מוה"ר **ליפא יו"ט שטראום** הי"ו בכולל דחסידי בעלזא ירושלים עיה"ק ת"ו

יקרת מכתבו קבלתי בהערות שונות על ספרינו שו"ת משנה הלכות חלק ה' וחלק ו'. ומה שליין אמה שכתבתי בחלק ה' (סי' מ"א), בענין דמצוה מן המובחר להדליק בשמן זית, נרות שבת, והעיר משו"ת מהרי"ץ דושינסקי ז"ל (ח"א סי' נ"ב), דפירש דברי הרמב"ם (שבת פרק י"א), מדלא הביא כלל הא דר' יהושע בן לוי (שבת דף כ"ג ע"א), על כרחך דהרמב"ם מפרש דלחכמים אין מצוה יותר בשמן זית. והנה את הספר מוהרי"ץ, כרגע אין לי תחת ידי. ומיהו לכאורה הרמב"ם כתב כן להדיא (שבת פ"ה הי"א) וז"ל, מותר להדליק לכתחילה בשאר שמנים כגון שמן גמון ושומשמין ולפת וכל כיוצא בזה, אין אסור אלא אלו שמנו חכמים, ע"כ. ומדכתב לכתחילה מותר, אם כן אין חילוק בין שמן זית לשאר שמנים.

הדלקת נרות שבת בשאר שמנים

איברא, דיש לדייק מדכתב ומותר להדליק לכתחילה בשאר שמנים, ולא כתב ומותר להדליק לכתחילה בכל השמנים שמן זית שמן גמוגות וכו'. הנה שייר שמן זית ולא משבו כלל בין השמנים, משמע דשמן זית מצוה מן המובחר ומינה קמיירי עד השתא, ולזה לא צריך לכתוב דמצוה להדליק לכתחילה ממנו, דאדרבה זה מצוה מן המובחר ולזה היתה עיקר תיקון חז"ל. אלא דלא תימא דשאר שמנים לא הוי רק בדיעבד, לכן קאמר דשאר שמנים נמי מותר לכתחילה להדליק, אלא דמכל מקום אינו מן המובחר. ואם כן איכא בין שמן זית לשאר שמנים, מצוה מן המובחר. ויהיה החילוק בין שמן זית לשאר שמנים, שאם יש לו שניהם לפניו, מצוה מן המובחר משמן זית, אף ששאר שמנים נמי מותר לכתחלה. ויהיה ראיה להבית יוסף (או"ח סי' רס"ד ד"ה אין מדליקין), שפירש דשמן זית לכתחלה, אפילו להרמב"ם ז"ל. ו'לכתחלה', כוונתו כשיש לפניו שניהם. ועיין דוגמא לזה בשלחן ערוך (או"ח סי' תקפ"ו ס"א), שופר של ראש השנה מצותו בשל איל וכפוף וכו', ומצוה בכפופים יותר מבפשוטים. ועיין ט"ז (שם סק"א), דכפוף הוא עיקר מצוה לכתחלה וכו'. ומיהו במאמר מרדכי (ח"ג או"ח שם אות א') כתב, דמהטור (שם) וביאור הבית יוסף (שם ד"ה והשתא), משמע דשל איל אינו אלא למצוה מן המובחר ואינו מעכב אפילו לכתחלה. הא לך שיש חילוק בין לכתחלה לבין מן המובחר. והכי נמי נראה לענין שמן זית. ועיין ברמב"ם לקמן (שבת שם הט"ז), ודו"ק.

בברכת כוח"ט דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חט"ו סי' פ"ג]

סימן קע

טעם שינוי הנוסח בתפילת שבת ב'וינוחו בו'

ד' מנחם אב התש"ל ברוקלין נ"י יצו"א

מע"כ ידי"נ הרה"ג המפורסם כגן הדסים וו"ח נו"נ אי"א פרי עץ הדר בנש"ק וכו' כש"ת מוה"ר **אורי לאנגנער** אדמו"ר מקניהיניטש (שליט"א) [זצ"ל] בעמה"ם הרבה

אחדשה"ט וכ"ת באהבה וידידות נאמנה.

יקרת מכתבו קבלתי בעתו אשר לא היה עתי, ולכן לא באתי בעטי עדי באתי לאטי, כי בעונ"ה אני

מוטרד מאד בשו"ת וגם לרבות לרבי ליבור המרובים, ולא זכיתי שיהיה מלאכתי נעשית ע"י אחרים, ואת מעכ"ת ידידי היקר הסליחה על האיחור.

ובדברי תורתו אשר שדר לן מר ניהו כבוד תורתו, אהא דקיי"ל (מג"א סי' רס"ח סק"ג) דליל שבת קודש אומרים 'וינוחו בה', ובבקר 'וינוחו בו', ובמנחה 'וינוחו בם'. ובספרי שו"ת משנה הלכות (ח"ד סי' ל"ה) כתבתי קצת. וכתב עכשיו כבוד תורתו למה לא הבאתי דברי המהרש"א (ב"ק דף ל"ב ע"ב סי' אגדות ד"ה בואו), אהא דאמר ר' חנינא בואי ונצא לקראת כלה וכו', כתב המהרש"א ז"ל דהשבת הוי כנשואה לישראל (ב"ר יא ח), ובפניא דמעלי שבתא היא כהכנסת כלה לחופה וכו', ע"כ. ובזה אתי שפיר מה שאומרים בליל שבת 'וינוחו בה', להראות חביבות השבת דרך המתן יוצא לקראת כלה (רש"י דברים לג ב ד"ה מסיני). מה שאין כן בבוקר, שהשבת על ידי קידוש נעשית כנשואה, שתבא לבית בעלה, אומרים 'בו'. ובשעת מנחה עת רצון ובא לציון גואל, אומרים 'וינוחו בם' ומתפללין על הגאולה. והאריך קצת בדבריו הנעימים.

ולפענ"ד תרי תשובות בדבר. חדא, דגם מדברי המהרש"א לאו נגלות התורה הוא, אלא הם דברי אגדה על פי פנימיות. והשנית, דבעיקר הפירוש אכתי יש לדון בדבר, במה שכתבת דלכן בבוקר אומרים 'בו' משום נשואין. והלא לפי דעת המהרש"א שם דוקא בפניא דמעלי שבתא היא כהכנסת כלה לחופה אבל בערב הרי היא כבר כנשואה, אם כן בערב כבר בשעת התפלה שהיא לאחר הנשואין היה לן למימר 'בו'. וזה לשון המהרש"א, וכמו שעל ידי הקידושין בהכנסה לחופה נעשית הכלה כנשואה, כן השבת בהכנסתו בקדוש היום נעשית כנשואה לישראל, וקראה מלכתא שהיא כלת המלך וכו'. ולזה אמר ר' חנינא בפניא דמעלי שבתא, דהיינו בערב שבת קודש כניסתה בואי ונצא לקראת כלה וכו'. ורבי ינאי מדה אחרת היתה לו, דעומד במקומו ואומר בואי כלה, שהכלה תבא אליו כדרך הכלה אחר כניסתה לחופה שתבא לבית בעלה. והנה מבואר על כל פנים לתרוייהו, דבעת התפלה שהוא כבר אחר החופה, שכבר אמרו בואי כלה, והוה לן אחר הנישואין. ואם כן היה לן למימר 'וינוחו בו' לפי דידן על כל פנים, דקבלת שבת הוא קודם התפלה, ואחר מזמור שיר ליום השבת נתקדש היום (עיין שו"ע סי' רס"ג ס"י), ונעשית כנשואה, והיה לן למימר 'וינוחו בו' לפי שיטת כבוד תורתו.

ומיהו בעיקר הדבר הואיל ואתא לידן נימא בה מילתא חדתא, לפי מה שכתב בסדר היום (סדר תפילת שחרית בשבת) טעם למה שלש תפילות שבת משונות זו מזו, בלילה אומר אתה קדשת, ובשחרית ישמח משה, ובמנחה אתה אחד. מה שאין כן בשאר יום טוב כל התפילות, הברכה האמצעית אחת היא, אתה בחרתנו. וכתב הטעם, דשלש מיני ברכות רמז לשלש שבתות. אתה קדשת, רומז לשבת בראשית, תכלית מעשה שמים וארץ. ישמח משה, רומז לשבת מתן תורה, כליל תפארת בראשו נתת לו בעמדו לפניך על הר סיני. אתה אחד, על שבת העתיד להיות, ע"ש. ולפי זה יש לומר, דקודש מתן תורה, שהוא שבת בראשית, כתיב בתורה (בראשית ב כד) 'על כן יעזוב את אביו ואת אמו ודבק באשתו', אם כן קודש מתן תורה הבעל הולך אצל האשה 'יעזוב את אביו ואמו', ולכן אומרים 'וינוחו בה' בלילה, שהיא רומז לשבת בראשית. אבל בבוקר שהוא מרמז על שבת מתן תורה, והאשה הולכת אחר הבעל בבחינת 'לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה' (ירמיה ב ב עיין שם). ועיין כתובות (דף ק"י ע"א) ורמב"ם (אישות פי"ג הי"ז) וטור (אבה"ע סי' ע"ה), ושלחן ערוך (שם ס"א), נשא אשה בארץ אחרת כופין אותה ויולאת עמו לארצו. ועיין בבא בתרא (דף ל"ח ע"ב מתני'), המוכר מקום לחבירו לעשות לו בית חתנות לבנו. ואיתא בגמרא (שם), מלתא אגב אורחא קמ"ל, דלאו דרכא דחתנא למידר בי חמוה, ולכן שפיר אומרים 'וינוחו בו'. ובמנחה שהוא כבר רמז לביאת המשיח שהוא 'לעת ערב' (זכריה יד ז עיין שם), ואז הכל מעלין לירושלים, ואז שפיר 'וינוחו בם', דבמנוחה הולך בתר תרוייהו, 'והיה ה' למלך על כל הארץ' (שם פסוק ט), ועשו כלם רצון קונם.

דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

טעם שתפילות שבת שונות זו מזו

סימן קעא

החייב בקידוש דרבנן אם יכול לפטור החיוב מהתורה

ב"ה אך שבט התשכ"א ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד ידידי ורב חביבי הרה"ג משכיל לאיתן חריף ובקי טובא בעמ"ס ג"א פ"ה וכו' כש"ת מוה"ר **יעקב פלאנצגרובען** (שליט"א) [וצ"ל]

אחדש"ת כראוי וכיאות, קדמתי את ספרו בית יעקב חלק ג' בכבוד הראוי לו. ויהי רצון שיזכה

להרבין תורה ברבים כאות נפשו, ולהרבות פעלים לתורה, עד כי יבא שילה במהרה בימינו דידן, אמן.

חיוב קידוש לקטן שהביא שתי שערות ביום השבת

ורק לאות שלא השלכתי אחר גוי, הגני לציין מה שעלה בידי לפוס ריהטא בהשקפה ראשונה. בכלל ק' (אות ב' ס"ק ז') הביא, במי שהיה קטן בליל שבת שלא הביא שתי שערות, וביום שבת הביא שתי שערות, דאם לא קידש בליל שבת חייב מהתורה לקדש ביום שבת, כי קידוש היום לאו בתורת תשלומין הוא. ומסתפק כבוד תורתו אם קידש בליל שבת דאז הוא חייב מדרבנן, אם מחויב לקדש ביום מהתורה.

קידוש בזמן תוספת שבת

ויצא לדמותו לדברי המגן אברהם (סי' רס"ז סק"א) בשם המרדכי (מגילה פ"ב רמז תשל"ם), דאם קידש מבעוד יום, אף אי אמרינן תוספת שבת דרבנן יצא בזה קידוש דאורייתא. הרי דדרבנן פוטר דאורייתא. אך להרמב"ם (שביתת עשור פ"א ה"ו) דתוספת שבת ליתא אפילו מדרבנן (עי' בית יוסף או"ח סי' רס"א ד"ה והרמב"ם), ואפילו הכי יצא, א"כ אין הטעם מחמת דחיוב דרבנן פוטר דאורייתא, רק דכך הוא המצוה מהתורה דזכירה בכניסתו הוא בין בשעת כניסתו בין קודם שעה זו מעט. א"כ בקטן דהשתא חל עליו חיוב מהתורה, לא יצא בקידוש דרבנן דאתמול. אלא שעמדו נגדו דברי הרמב"ם (קידוש פסח פ"ה ה"ז), שכתב דקטן שנתגדל בין פסח ראשון לשני ועשה פסח ראשון, יצא ידי פסחו אף דהוה דרבנן, וגראה דעלכל פנים חיוב דרבנן פוטר דאורייתא.

קטן שנתגדל בין פסח ראשון לשני

ולפענ"ד אין מדברי הרמב"ם הללו ראיה, לפי מה שכתבתי במקום אחר (עיין שו"ת משנה הלכות ח"ג סימן ר"ל) לפרש דברי הרמב"ם הללו התמוהים לכאורה, וכבר הקשה עליו הכסף משנה. והבאתי בשם חתם סופר (שו"ת ח"ו סי' י"ג), שכתב דהא דאמרו ז"ל (נדרים דף ל"ו ע"א) 'שה לבית אבות' (שמות יב ג) לאו דאורייתא הוא, כוונתו דאין חיוב למנות קטן על פסח דאורייתא, רוצה לומר דהמינוי אינו דאורייתא, אבל באכילת פסח קטן מחויב מדאורייתא לכולא עלמא. והבאתי ראיה מהא דפסחים (דף פ"ח ע"א), וכולן ששחטו וכו' יוצאין בשל רבן. ובגמרא סוכה (דף מ"ב ע"ב) יכול לאכול כזית גלי, שוחטין עליו את הפסח, שנאמר (שם פסוק ד) 'איש לפי אכלו'. ופירש רש"י שם (ד"ה שוחטין), ממנין אותו על בני החבורה. ועיין ערוך לנר (סוכה שם). ולפיזה היינו טעמא דהרמב"ם, דסבירא ליה דכיון דאכילתו מהתורה לכן שפיר יוצא ידי חובה בפסח ראשון. וכעין זה ראיתי בחידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם ז"ל (קרבן פסח שם) שפירש בדבריו. ולפי זה ליכא למידק מהכא דדרבנן מוציא חיוב מהתורה, ודו"ק.

ובזה נראה לדייק לשון המהרי"ט בקרית ספר שכתב (הל' קרבן פסח שם מצוה קנ"ב) וז"ל, ואם שחטו עליו בראשון פטור, דכיון דשוחטין על הקטן ונמנה על הפסח כדכתיב 'שה לבית אבות' וכו', ע"כ. ונראה דחלקינהו לשנים, דכיון דשוחטין על הקטן ונמנה על הפסח לכן יוצא ידי חובה, ודו"ק. ולהנ"ל צריך עיון, דטעמא דיוצא ידי חובה הוא כיון דאוכל מהתורה ולא מפני שנמנה, דזה אינו אלא מדרבנן. גם המנחת חינוך (מצוה ו' אות י"ג) אזל בפשיטות בתר איפכא דכיון דנמנה לכן אוכל, אבל דברי הרמב"ם נראה כדעת הגאונים, ועיין אור שמח על הרמב"ם (שם).

גם בעיקר ראייתו שהביא מדברי המרדכי הביאו המגן אברהם (שם) דהמקיים מצוה בזמן דרבנן יוצא דאורייתא, כבר דן בזה במנחת חינוך (מצוה ש"ו אות ו', ומצוה ת"כ אות ג'). אלא שלפי עניות דעתי לא דמי אהדדי, דהמרדכי איירי רק היכא דהגברא בר חיובא הוא מהתורה, ורק שהזמן הוא מדרבנן, דבכהאי גוונא סובר המרדכי דיצא. מה שאין כן היכא שהזמן הוא זמן חיוב מהתורה, והגברא אין חיובו אלא מדרבנן, יש לומר דלא יצא. ובמשובה שליחתי לעיל היה בדעתי להביא ראיה מקטן שהגדיל בתוך ימי הספירה וספר מקודם, דמשלים ספירתו בברכה, עיין שערי תשובה (או"ח סי' תפ"ט סק"כ), וחזרתי בי מכמה טעמים, עיי"ש. גם המגן אברהם הנ"ל שהקשה להמרדכי מקטן, נראה דלא סבירא ליה דבקטן גם כן פוטר דרבנן דאורייתא.

חילוק בין זמן דרבנן לאיש שחייב מדרבנן

איברא, דקושית המגן אברהם על המרדכי תמוה, וכנ"ל דיש לחלק בין זמן דרבנן לבין גברא דרבנן. ונראה דאף להמגן אברהם דלא חילק בזה, מ"מ יש לישב קושייתו על המרדכי, לפי מה שכתב הרמב"ם (שבת פכ"ט הי"א) וז"ל, יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום אע"פ שלא נכנסה השבת וכו', שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו במעט (שמות כ ז, פסחים דף ק"ו ע"א). וכתב הרב המגיד פירושו, שאע"פ שמבעוד יום קידש או הבדיל, מותר לו לערב לאכול בקידוש זה ולאכול ולעשות מלאכה בהבדלה זו, וכן עיקר, ע"כ.

נראה סברת הרמב"ם ז"ל, דאף דלא סבירא ליה חיוב תוספת בשבת (ראה מגיד משנה שביתת עשור שם), וכמו שהובא בבית יוסף (או"ח סי' רס"א שם), מ"מ מקדש בערב שבת, דהכי הוא המצוה להזכיר ומצוה דאורייתא הוא כך. [ואולי י"ל דסבירא ליה דאף דמדינא ליכא תוספת שבת, מ"מ אם מוסיף ומקדש, הוספתו הוה הוספה ומצוה דאורייתא אלא שאין חיוב בדבר, ולריך עיון]. ועיין ערוך השלחן (סי' רס"ז ס"ה) שרלה להמשיך גם דעת המרדכי כדעת הרמב"ם ז"ל, ולישב בזה תמיהת המגן אברהם ז"ל ממנו, אך דבריו לריכים עיון קלת, ע"ש. והוא הדין דהלריך על כל פנים לאכול פת בערב ע"ש, ודו"ק בכל זה.

שוב נתיישבתי, דדבר זה אם חיוב דרבנן מוציא חיוב מהתורה, הוא מחלוקת רש"י ובעל הלכות גדולות והתוספות (ברכות דף מ"א ע"א ד"ה עד), דדעת רש"י דדרבנן מוציא דאורייתא, דסבירא ליה דקטן אינו פוטר את הגדול רק משום דאינו מחויב, אלא אביו חייב משום חינוך אבל לא מחמת עלמו, משמע דאי הוה ליה חיוב מדרבנן היה מוציא את אביו הגדול. והתוספות ובעל הלכות גדולות חולקין, וסבירא להו דאף אי מחויב מדרבנן מ"מ אינו מוציא, כיון שאינו בר חיוב מדאורייתא כלל.

החייב מדרבנן אם מוציא מי שחייב מדאורייתא

ומהמת רוב הטרדות אסתגר בזה לעת עתה, ואסיים מעין הפתיחה בברכה שיזכה ללמוד וללמד לשמור ולעשות תורה לשמה עד ביאת בר גאלי, המצפה לרחמי שמים מרובים להרמת קרן התורה ולומדיה.

בברכת התורה המכבדו ומוקירו
בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ג סי' ר"ל]

סימן קעב

קטן ההולך לישן מבעוד יום מתי יבדיל או יקדש

יום המיוחס התשל"ח בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי היקר וו"ח נו"נ הרה"ג כש"ת ר' **שמעון ציגעלהיים** הי"ו

אחדש"ת בידידות.

קידוש לקטן מבעוד יום

בדבר שאלתו בקטן ההולך לישן קודם הבדלה או קידוש בליל שבת, אם לריך לקדש בבוקר או להבדיל ביום ראשון. והנראה לפענ"ד בשאילתא דא, אם הקטן הוא כבר בר חיוב, א"כ לריך לראות שיקדש לעצמו קודם הליכתו לישן, דהא קיימא לן (ראה שו"ע סי' רס"ז ס"ג) אם קידש ועוד היום גדול יצא ידי קידוש. ועיין פרי מגדים (סי' רע"ג משב"ז סק"ד) שהביא המרדכי (מגילה פ"ב רמז תשל"א) בשם רבינו טוביה מווינ"א. ובריב"ף פרק ערבי פסחים (דף ק"ה ע"א) הכי אמר רב, כשם שהשבת קובעת למעשר כך קובעת לקידוש, פירוש קבעה שבת עלמה לקידוש ולא לריכותו למידק אי משכה אי לא משכה. והר"ן שם (ד"ה פוק) כתב, פוק חזי כו' כלומר שכשם שהשבת קובעת למעשר מבעוד יום, כדתנן (שבת דף ל"ד ע"א) ספק משכה כו' אין מעשרין כו', כך שבת קובעת לקדוש כלומר שיכול לקדש כיון שהוא בין השמשות כו', זו היא שיטתו של הרי"ף.

הבדלה לקטן מבעוד יום

ומזה שכתב בעל המאור (המאור הקטן ד"ה רב חיננא) על הרי"ף, דשבת אינה קובעת אלא משתחשך, דתנן (תרומות פ"א מ"ג) משכה בלילי שבת, רבי אליעזר אומר יגמור רבי יהושע אומר לא יגמור. כתב הר"ן דלאו קושיא הוא, דמשכה לאו דוקא. והגם שיש חולקין, מ"מ לקטן ודאי מוטב שיקדש לעצמו או שיקדשו לו קודם שהולך לישן, דגם לגדולים נהוג עלמא לקדש קודם. וכן להבדלה נמי קיימא לן (שו"ע או"ח סי' רל"ג ס"ג), מי שהוא אנוס לדבר מצוה, מתפלל של מוצאי שבת מפלג המנחה ולמעלה ומבדיל מיד. אלא שלא יברך על הגר וכן אסור בעשיית מלאכה, אבל להבדיל מצי להבדיל מקודם. ולכן בקטן שלריך לילך לישון, ודאי בכלל הוא ומותר להבדיל לו קודם שילך לישן, או שיבדיל לעצמו קודם שישן, כך נראה לפענ"ד.

קידוש בשבת בבוקר לקטן שלא שמע קידוש בלילה

ומיהו אם לא קידש בלילה, דקיימא לן (שו"ע או"ח סי' רע"א ס"ח) דאם לא קידש בלילה בין בשוגג ובין במזיד, יש לו תשלומין למחר כל היום. ועיין מנחת חינוך (מצוה ל"א אות ו'-ט'). מ"מ לפענ"ד דקטן אינו חייב לקדש בבוקר, דלפענ"ד מצות חינוך הוא בשעת המצוה כלומר עיקר המצוה ולא בשעת תשלומין, וכשלא היה שם בשעת עשיית המצוה ולא היה יכול לחנכו אז, לא ידענא לו תשלומין, ולריך עיון. ועיין בכלי חמדה פרשת בהעלותך (סי' ד' אות ד' ד"ה אמנם) שאין בין חינוך לקטן בתשלומי מצוה, יעוין שם. [אך בב"ח (סי' רע"א ס"ח) כתב דהקידוש ביום היכא דלא קידש בלילה לאו מתורת תשלומין נגעו בה, ע"ש].

ידידו דושה"ט וכאש"ל בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קעג

תשלומין לקידוש הלילה לאחר שכבר אכל ביום

ב"ה ליל שישי לסדר היום ברכה התשכ"ד ברוקלין נ"י יצו"א

בדבר אשר כתב במי שלא קידש בליל שבת, דקיימא לן (שו"ע או"ח סי' רע"א ס"ח) דמקדש והולך כל היום. ומספקא ליה אי דוקא קודם שאכל ביום, כמו שכתב הב"ח (שם) לענין לילה, או אפילו לאחר שאכל, דשאני יום מלילה. והביא ראיות דביום יכול לקדש אף לאחר שאכל.

הנה פשוט דהא דמקדש כל היום, היינו אפילו לאחר שאכל. וזהו פירוש של כל היום, דאם אין מקדש אלא כל שלא אכל, הוה ליה למימר מקדש קודם שיאכל ביום, וכל היום משמע בין אכל ובין לא אכל. וזה לפי מה שהבין כבוד תורתו דבלילה אין מקדש לאחר שאכל. אבל באמת זה אינו, דהרי המגן אברהם (שם ס"ק י"ט) והט"ז (סק"י) חולקים על הב"ח, וסברא להו דאף בלילה מקדש אפילו לאחר שאכל. וכן פסקו האחרונים ז"ל (באה"ט שם ס"ק י"ב, משנ"ב ס"ק ל"ז) דלא כב"ח. ופלא על כבוד תורתו שהביא דעת הב"ח דבלילה אינו מקדש, דאנן לא קיימא לן כוותיה.

צריך לאכול אחר הקידוש כדי שיהא במקום סעודה

אלא דמכל מקום למודעי אני צריך, דכשמקדש בלילה או ביום לאחר שאכל, מ"מ צריך לסעוד עוד הפעם כדי שיהיה קידוש במקום סעודה, עיין רמב"ם (שבת פכ"ט ה"ד), וכבוד תורתו ציין על הרמב"ם הזה. וכך כתב המשנה ברורה (שם ס"ק ל"ח).

ידידו דוש"ת בכוח"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קעד

בענין אמירת ויכולו בקידוש מתוך הכתב

ליל ששי התשל"ט פ' מטו"מ בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי ורב חביבי הרה"ג וו"ח נו"נ כש"ת וכו' **צבי שמחה הערשקאוויטש** שליט"א בכולל טאראנטא

אחדש"ת בידידות יתירה.

קריאה מתוך הכתב כדי להוציא אחרים ידי חובה

בדבר שאלתו במה שמבואר בטור (או"ח סי' ער"א) הטעם שחוזרים ואומרים 'ויכולו' בקידוש, להוציא בניו ובני ביתו. וקשיא ליה, הא פסק הטור (שם סי' מ"ט), דלהוציא אחרים ידי חובה דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה, וכיצד אנן לא מקפידין לאומרם מתוך הסידור.

ולפענ"ד לא ידענא מאי קשיא ליה למר, מאן ליימא לן דהטור סבירא ליה דלהוציא אחרים אסור לאומרם בעל פה, הא הביא מחלוקת בדבר. דודו רבינו חייס אומר, דתלוי אם הוא דבר שרגיל ושגור בפי כל אדם אין בו משום דברים שבכתב. ודעת הרא"ש, לחלק בין להוציא אחרים או לעצמו, וא"כ יש לומר דהכא קבע כרבינו חייס.

קריאה בעל פה בדבר השגור בפי כל אדם

איברא, דהב"ח (שם אות א') כתב, דרבינו חייס נמי מודה להרא"ש, דכשמוציא אחרים אסור אפילו דבר הרגיל ושגור בפי כל אדם, ע"ש. ומיהו מדברי הבית יוסף (שם) לא משמע קצת הכי, ע"ש. וגם מהכלבו (סי' ג') נראה דלא גזרו כהאי גוונא. שכתב, דפרשת התמיד ונשיאות כפים אומרים בעל פה משום 'עת לעשות לה'' (תהילים קיט קכו), ע"ש. וא"כ אפשר בדידן נמי.

איברא, דמאן יימר דלהטור לא בעי לאומרה מתוך הסידור, דאפשר דאין הכי נמי צריך לאומרו מתוך הכתב. ומה שדייק מעלת כבוד תורתו מהמהרי"ל (הל' שבת אות ג') שכתב, דבשעה שאומר 'ויכולו' מסתכל בנרות. לא קשה, דאפשר אין הכי נמי דעושה תרווייהו, מסתכל על הנרות ומסתכל בתוך הסידור ואומר 'ויכולו'. אמנם האשל אברהם (או"ח סי' מ"ט) כתב, דדבר השגור בפי שניהם השומע והמשמיע, לכולא עלמא מוציא אפילו אחרים. וא"כ ודאי אתי שפיר, ד'ויכולו' נמי שגור בפי העולם. והאמנם באמת אני הקטן נוהג לאמרו מתוך הכתב, וכן ראיתי אצל אדמו"ר הגה"ק מקלויזענבורג (שליט"א) [זצ"ל] שלעולם מקדש מתוך הסידור, ואולי הוא מהאי טעמא. על כל פנים המחמיר תבא עליו ברכה והמקיל לא הפסיד. ועיין עוד בכרם שלמה (האס, או"ח סי' מ"ט) מה שכתב בזה.

סימן קעה

שיעור גילוי ביין לפוסלו לקידוש

עוד להנ"ל

בדבר שאלתו עוד בין מגולה, דקיימא לן (או"ח סי' ער"ב ס"א) דאין מקדשין עליו אפילו בזמן הזה, כמה היא השיעור. ובפרט להמפרשים שהוא משום שטעמו נמר ע"י גילוי, ואנו רואין דלא נמר משום גילוי.

טעמים לפסול יין מגולה

ולפענ"ד נראה, דהנה יש בזה ג' טעמים. אחד, משום 'הקריבהו נא לפחתך' (מלאכי א ח, ב"ב דף ל"ז ע"ב), עיין מגן אברהם (שם סק"א) ואליה רבה (סק"ג). ובתורת חיים (ב"ב שם) הביא הטעם, משום דיין שמקדשין עליו רמז ליין המשומר בענביו ליום שכולו שבת וכו' והוא טמור וגנוז, לכך אין מקדשין על יין מגולה וכן על יין שריחו רע, והביאו בדעת תורה (סי' רע"ב ס"א). וכן הביא הטעם של טעמו גמר, וכנראה דעיקר טעם תפשו משום 'הקריבהו נא לפחתך'. והשיעור בזה, כמה שמקפידים השריס.

האופנים שנפסל היין

ונראה דיש לחלק, שאם היין עומד בכוס, אז מיד נפסל אם הסיח דעתו ממנו שהניחוהו על השלחן בלי השגחה ושמירה. שכן דרך של מלכים ושריס, שאם הניח היין עומד בכוס זמן מה לא ישתוהו, והכי נמי כן. אבל אם הניח היין בבקבוק קלת מגולה, לכאורה לא יפסל בשביל זה, משום דכהאי גוונא אין מקפידין רק לזמן רב שיוכל משהוא ליכנס שמה, ועכו"ס קפדי אנקיותא (ע"ז דף ל' ע"א). ואם היה בכלי כגון במקרר [פרידזשעדער בלע"ז] וכיוצא בו, אפילו היה מגולה אם אין להקפיד. ומיהו היכי שריחו גמר, לכולא עלמא אין לקדש עליו, וכך כתב בכף החיים (שם סק"ט). אבל באופן אחר אין להחמיר. ובפרט דבדיעבד המשנה ברורה (שם סק"ג) ועוד איזה אחרונים (רמה שעה"ל שם סק"ד) מקילין דיצא בכל אופן, אבל לכתחילה ודאי יש לראות שיהא היין מכוסה כל זמן שאפשר.

ובזה הנני ידידו דושה"ט, ויסלח לי מאד שלא אוכל להאריך, כי יאמין לי שרק מאהבתו ורוב ידידות לקחתי לי איזה רגעים, וגם זה קראים תלבוש נימה, שכתבתי ופסקתי בינתיים, ויהי רצון שיזכה ללמוד תורה לשמה וללמדה עדי יבא ינון ולו יקהת עמים, ידידו המעתיר בעדו לטובה בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קעו

קידוש ביום שבת על יי"ש

ו' להדלקה אדר"ה טבת התשל"ו בנ"י יצו"א

למאן דלא חזינא מברכינא ויהא שמיה מברך וכו' כש"ת מוה"ר **אליעזר פנחס סופר** הי"ו

אחדש"ת. ראשונה אבקש סליחתו מאד על אשר לא שמתי עדיו עליו כפי הראוי לו, כי בבלתי מכירי ויקבל הכבוד כראוי לו.

קידוש על יי"ש בשבת בבוקר

ובדבר שאלתו אמה דנהוג עלמא לקדש על יין שרף בשבת בבוקר, הגם כי במדינתינו היין מצוי לרוב. ובטור (סי' רע"ב) כתב, במקום שאין יין מצוי מקדשין על השכר ושאר משקין. אבל בדידן יין מצוי הוא. וגיין לדברי הרמב"ם (שבת פכ"ט הי"ז) וערוך השלחן (שם ס"י-ט"ו, סי' רפ"ט ס"ה) והמחצית השקל (שם סק"ו), דבמקום שהיין מצוי אין שום היתר לקדש על שאר משקין, וכן כתב בנימוקי אורח חיים (שם ס"ט סק"א), ואמאי סמכו במדינתינו להקל בזה.

הנה דבר זה נפתח בגדולים, הנחלת שבעה (ח"ב סי' ל"ה) והלכות קטנות (ח"א סי' י') פסקו דמקדשין בשחרית של שבת על יי"ש, הביאם הבאר היטב (סי' רע"ב סוף סק"ז). וכתבו, דכיון דקידוש של שחרית אינו אלא משום הכירא, לא בעינן שיהא חמר מדינה. והמגן אברהם (שם סק"ו) כתב, ונראה לי שאין מקדשין על יי"ש אלא אם כן במדינות ברוב שתיית ההמון הוא יי"ש בכל יום וכו', ועיין סימן רע"א סעיף י"ג. וכוונתו, דמבואר שם לגרין המקדש לשתות מלא לוגמיו ואין דרך לשתות יי"ש כל כך הרבה בפעם אחת, ועיי"ש. ובמחצית השקל מבואר מיהו, דאם שותים ההמון יי"ש, נמי מודה שמקדשין עליו. מיהו בט"ז (סי' רע"ב ס"ק ט"ז) כתב, עיין מה שכתבתי בסימן ק"ל סעיף ג' (סק"ג). ושם מיירי לגבי ברכה אחרונה, שכל שכך דרך שתייתו ושביעת גרונו, סגי. ועיין בית יוסף (או"ח סי' רע"א ד"ה מצאתי) בשם ראבי"ה (פסחים סי' תקי"ט), קבלה בידו דסגי בקידוש בקימעא שיעור גרונו וסביב לוגמו, אלא שחלקו עליו, עיי"ש.

שיעור הכוס בקידוש על יי"ש

ולפי זה כיון דבאמת בזמן הזה ההמון שותים בכל יום יי"ש, ובבתי מדרשות בכל יום ויום יש יארצייט וההמון שותים עד למדי, ואדרבה אין שותים שום משקה אחר, וכמעט לא ראינו מי שהוא שותה יין ממש במדינה זו, על כל פנים בין הישראלים בין בסעודות ובין על חתונות ובר מצות, וכמעט לא ראיתי במדינה זו בשום שמחה שישתו יין, רק יי"ש. וא"כ כהאי גוונא ודאי אפילו המגן אברהם מודה. אך מה שנוגע לשיעור, הנה בהא אפילו נימא דנסמוך אט"ז, או על כל פנים יקחו כוס גדול ואחד יקדש וישתו הרבה בני אדם, ובדיעבד הוא מלטרף מה שהרבה שותים, ובלבד שישתו כולם כשיעור כדי אכילת פרס. ולכן כהאי גוונא ודאי יש לסמוך ולקדש לכולא עלמא, ובפרט כי נהוג עלמא הכי.

מנהג צדיקים לקדש בשבת בבוקר על יי"ש

מידו, כל זה לפי מה שאנו חושבין, אבל ליהוי ידוע לכבוד מעלתו שמנהג העולם יסודו בהררי קודש, מרן הגה"ק מוהר"ן מראפשין זי"ע ומרן הגה"ק אדמו"ר מוה"ר חיים מצאנז זי"ע והרבי מלובלין זי"ע, כולם נהגו לקדש שבת בשחרית על יי"ש, וכן ציוו לתלמידיהם לקדש. ובשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קע"ה), העיד בשם תלמיד חכם זקן על הגאון הקדוש מוהר"ן מראפשין זצ"ל, שהגם שהיה לפניו יין צוה לקדש על יי"ש ובכוס קטן, כדי להורות הלכה לתלמידים, וכן הועד לפניו על הגאון החסיד אבד"ק קאמינקא והרה"ק מלובלין זצ"ל.

ועיין אורחות חיים (או"ח סי' רע"ב סק"ו) שכתב, ושמעתי מכ"ק אדמו"ח (האמרי יוסף מספינקא), אשר ראה בעיניו שהגה"ק מצאנז נהג לקדש בשחרית על יי"ש, ולא שתה מהכוס רק מעט מזעיר, וכן הוא נוהג אחריו. והגם שיש שהעידו (שמע ישראל ח"א סי' כ"ג) שמרן בעל דברי חיים מצאנז היה לוקח כוס גדול כשיעור, וגם המסובין שתו ממנו, אמנם העולם קדשו על כוס קטן ולא מיחה בידם. וכן העידו (הג' וילקט יוסף לס' אוצר החיים אות קפ"ד) על בנו מרן הגה"ק מוהרי"ש משינאווא זצ"ל, וכן העידו בשם הגאון בעל קול אריה (תולדות קול אריה), ועוד ראינו כמה צדיקים בזה [ראה ס' הדרת קודש (עמ' נ"א) על הרה"ק מזידטשוב, ובס' פסקי תשובה (סי' ש' בהגה"ה) על הרה"ק מקאצק].

קידוש על יי"ש בכוס קטן

ובאשל אברהם להגה"ק מבוטשאטש (סי' רע"ב) כתב, יש ללמד זכות על העושים קידוש על יין שרף בכלי קטן, כמו שכתב הט"ז (סי' ר"י סק"א) שברכה אחרונה דיי"ש הוא גם על שיעור קטן. ומרן כ"ק זקני בית שעריס (או"ח סי' ל"ה) כתב וז"ל, בדבר שאיזה אנשים מוועים לקדש על יי"ש בקידושא רבא, ותולין עצמן בדברי ידי משה (שיבש"ר פ"א א' ג) וכו', וכבר נהוג עלמא כהני סבא שהביא הבאר היטב (סימן ער"ב) וכו', ואין להרהר אחריהן, עכ"ל.

והגם שהגה"ק ממונקאטש בנמוקי אורח חיים (שם) ערער בדבר, מ"מ מאחר שכל הני גאוני וקדושי ארץ נהגו כן ונהוג עלמא כוותיהו, ובפרט מרן הבעל בית שעריס אשר רב גובריה והיה דר במדינת הגר אשר שם הרבה יין, ופסק כהני סבא, אין להרהר אחריהן וכן יש לנהוג. וכל שכן לפי מה שהבאתי, דבמדינה זו שכמעט אין שותין יין חוץ מקידוש והבדלה וברכת המזון, אבל לשם שתיה שותין שאר משקאות, וגם המנהג אברהם מודה לזה ולכולא עלמא מותר לקדש על יי"ש בשבת, כך נראה לפענ"ד.

המברכו שיזכה ללמוד תורה לשמה, דושה"ט מכבדו ומוקירו בלתי מכירו בלב ונפש

מנשה הקטן

עוד בענין הנ"ל מתוך תשובה לחכם אחד

קידוש בשבת בבוקר לכתחילה על יין

ביום השבת לכתחילה יין לקדוש מצוה מן המובחר (ט"ז או"ח סי' רע"ב סק"ו). ולדעת קצת אחרונים (כף החיים שם ס"ק נ"ה בשם מטה יהודה סק"ה), אפילו היין מצוי ביוקר אין לקדש אלא על היין ולא על השכר. ובספר כרם שלמה (שם) הביא מספר ידי משה (שיה"ש פ"א א' ג), דיי"ש לא מקרי משקה כלל, דאמרינן במדרש (שם) למה נמשלו ישראל לשמן, מה שמן עולה על כל המשקין וכו'. רולה לומר אם תתן שמן על כל המשקין, השמן לף למעלה. ודיי"ש אם יותן לתוך המשקה שוקע למטה, ובעל כרחך אינו בכלל המשקין. ובספר תוספות שבת (סי' רע"ב ס"ק י"ב) כתב דאין למדין הלכה ממתוך אגדה (ראה ירושלמי פאה פ"ב ה"ד, מגיגה פ"א ה"ח), ע"כ.

אמנם מרן בבית שעריס (או"ח סי' ל"ה) דחה דבריו דאין זה בכלל אין למדין הלכה מאגדה, דהלימוד בכאן הוא ממה שהאגדה מספרת האמת והמציאות כמות שהוא. ומיהו גם הוא ז"ל דחה דברי הידי משה, דשמא רק על משקין שהם בטבע הבריאה קאמר המדרש. עוד תירץ בשם בנו, דשמא יי"ש נמי מין שמן הוא, והביא ראיה לדבריו ממה שאמרו ז"ל (תענית דף כ"ה ע"א) מי שאמר לשמן וידלוק, ויי"ש דולק, ע"ש.

מנהג העולם לקדש בשבת ביום על יי"ש

וסיים הבית שעריס ז"ל, וכבר נהוג עלמא כהני סבא שהביא הבאר היטב (סי' ער"ב סוף סק"ז) נחלת שבעה (ח"ב סי' ל"ה) ובהלכות קטנות (ח"א סי' י'), דמקדשין בשחרית על יי"ש ואין להרהר אחריהן, ע"ש. וכך כתבו באחרונים [שערי תשובה (סי' רפ"ט סק"ג) ומשנ"ב (סי' רע"ב סק"ל) בשם חיי אדם (ח"ב כלל ו' סי"ח)]. וכן קבלנו מרבותינו הגה"ק מראפשין ואדמו"ר הגה"ק מצאנז שנהגו בעצמם לקדש על יי"ש בשחרית, ובאמת גם לא שתו רוב כוס. ופעם היה הגה"ק מצאנז באונגארען ובשבת בבקר היה שם יין ויי"ש, וצוה לאחד שיקדש על היין ויכוין עליו גם כן, והגה"ק בעצמו אח"כ קדש על היין שרף ושתה ממנו. ולכן נראה דהגם כי אני כחלא לגבי תמרא, ודרכי להדר אחר יין גם בשחרית, מ"מ מי שנוהג כהני סבא ח"ו אין להרהר אחריו.

הן אמת דראיתי לאדמו"ר הגה"ק בעל מנחת אלעזר בנמוקי אורח חיים (סי' רע"ב ס"ט סק"א), שהאריך לבאר דבמקומות שיש להם יינות לא יקדשו אפילו ביום על יי"ש. והאדמו"ר מצאנז שעשה קידוש על יי"ש, הוא מפני שבמקומותיהם לא היה יין מצוי כ"כ, וכאן לא רצה לשנות מנהגו. אמנם לפענ"ד תמיה הוא, דאטו מי שיבא לעיר ששם חמר מדינה הוא שכר, והוא במדינתו רגיל לקדש על יי"ש ששם הוא חמר מדינה, ג"כ יקדש עליו. הגם שראיתי לקצת אחרונים ז"ל דתלוי באדם הרגיל לשתות, וא"כ הכי נמי יש לישב דבר הגאון ז"ל, מ"מ ריהטא דעובדא לא משמע הכי. וגם ראיתי באחרות חיים האדם (סי' רע"ב סק"ו) שהביא מעשה רב מהגה"ק מצאנז ועל זה סמכו, ע"ש.

שיעור הכוס בקידוש על יי"ש

ועיין בשו"ת מהרש"ם (מ"א סי' קע"ה) שכתב, העיד לפני ת"ח זקן שהיה בעצמו במעמד בפני הגאון הקדוש אבד"ק ראפשיץ זצ"ל, שצוה לתלמידיו לקדש ביום על יי"ש על צלוחית קטנה כדרך שתייתו ואין צריך שיעור כוס. והגם שהיה לפניו יין על השלחן, אמר שמכבדו ביי"ש כדי להורות הלכה לתלמידים, וכן הועד בשם הגאון החסיד אבד"ק קאמינקא זצ"ל. וכן בספר קצה המטה (סי' תרכ"ה ס"ק ל"ט) בשם הגהות בית לוי על נועם מגדים מבעל הפרי מגדים (ס"ק ע"ט) ובפתחא זוטא (סי' תרמ"ג סק"ג) כולם כתבו להקל בזה כמהרש"ם, ודלא כנימוקי אורח חיים. ועיין שו"ת אפרקסתא דעניא (מ"ב סי' מ"ד). ולכן נראה לפענ"ד כמו שכתבתי.

[עיין עוד משנה הלכות חי"ג סי' ל"ח]

סימן קעז

א. קידוש והבדלה על שאר משקין
ב. גדר חמר מדינה

ב"ה י"ב תמוז התש"ל ברוקלין נ"י יצו"א

מע"כ ידידי מופלא ומופלג מלא פלג ברקאי חוב"ט וכו' כש"ת הרב **חיים יעקב טענענבוים** הי"ו

אחדשה"ט בידידות.

קבלתי מכתבו, ויסלח לי על האיחור, כי אני טרוד מאד בכמה שו"ת מחוץ לעיר ומדינה, ורק להתבתו אליו פניתי כמעט רגע להשיבו, וגם בזה אנקוט נפשי בקצרה.

בדבר שאלתו מה נחשב במדינה זו בגדר חמר מדינה לענין קידוש והבדלה, ואי מותר לקדש ולהבדיל על שכר כשאין לו יין. עוד מספקא ליה לענין מי פירות, לפי מה שכתב הבית יוסף (או"ח סי' רע"ב ד"ה במקום) דחמר לאו דוקא של תמרים אלא הוא הדין משאר פירות. עוד מספקא ליה אי שפיר דמי להבדיל אחלב, ובערוך השלחן (או"ח סי' רפ"ט ס"ה) התיר בשעת הדחק, וכבוד תורתו האריך קצת כדרכה של תורה.

קידוש על שאר משקים

א. הנה בשו"ע (או"ח סי' ער"ב ס"ט) הביא המחבר שתי דעות במקום שאין יין מצוי, יש אומרים שמקדשים על שכר ושאר משקין חוץ מן המים, ויש אומרים שאין מקדשין. וכתבו האחרונים ז"ל (כף החיים שם סק"נ), לפי מה דקיימא לן (שיירי כנה"ג כלל ס"ב) דבכל דוכתא שכתב השו"ע יש אומרים ויש אומרים, הלכה כיש אומרים בתראה. א"כ הכא נמי אף במקום שאין יין מצוי, אין לקדש על שאר משקין אפילו הם חמר מדינה. וכן נראה עוד מדהוסיף המחבר, ולהרא"ש (פסחים פ"י סי' י"ז) בלילה לא יקדש על השכר אלא על הפת. מבואר דכן דעתו דבלילה לעולם לא יקדש אלא על יין או פת.

ביצד יקדש אדם שאין לו יין ולא פת

ונסתפקתי באופן שאין לו לא פת ולא יין ויש לו שאר משקין, אולי נכון שיקדש על שאר משקין אם הם חמר מדינה ולא יתבטל מקידוש לגמרי. ואולי אפילו כהאי גוונא לא יקדש, דכיון דאין לו פת א"כ אין כאן סעודה, ולא הוה ליה קידוש במקום סעודה (פסחים דף ק"א ע"א), דאף ידי קידוש לא יצא כמבואר שם (סי' רע"ג ס"ג).

ואפשר דאוכל פת הבא בכסנין, דשפיר יוצא ידי חובה קידוש במקום סעודה על ידו. אלא דאם יש לו פת הבא בכסנין, הא יכול לקדש עליו ג"כ, עיין פרי מגדים (או"ח סי' ר"פ א"א סק"א) דבפת הבא בכסנין יוצאין ידי חובת לחם משנה. ועיין מחצית השקל (שם סי' רע"ד סק"א) בשם ספר תוספת שבת (שם סק"א), דלכן הוה לחם משנה, משום דקיימא לן (או"ח סי' קס"ח ס"ו) דלחם קובע עליו מברך המוציא. ומה שכתב הט"ז (שם סק"ו) דאינו נכון ליקח פת הבא בכסנין ללחם משנה, היינו משום דאינו חושב לאכול ממנו רק לגרפו לפת, ובכהאי גוונא לא קבע עליו, ע"ש. אך כשדעתו לאכלו שפיר יכול ללקחו ללחם משנה.

ועיין בעל המאור פסחים פרק אלו דברים (פסחים דף ס"ח ע"ב) שכתב, דבשבת ויו"ט בעינן דוקא דבר שמברכין עליו שלש ברכות. ועיין מג"א (סי' תע"א סק"ה).

וכן נראה דעת הרשב"א בתשובה (סי' תשל"ד) ובברכות ריש פרק אלו דברים (דף נ"א ע"ב ד"ה שהיין) למעיין שם היטב. ועיין פרי מגדים (סי' רע"ד מש"ז סק"א) ובדעת תורה (שם ס"ד).

קידוש על פת פרוסה

או יאמר דיש לו פת פרוסה ואין לו שלמות, ולכן כיון דאינו יוצא ידי חובת לחם משנה על ידו, א"כ אינו יכול לקדש עליו אלא על שאר משקין, ולא מהני אלא לקידוש במקום סעודה. אלא דבסידור הגאון מליסא (דרך החיים דין על איזה יין מקדשין ס"ד) כתב, דאם אין לו אלא חתיכת פת ג"כ יכול לקדש עליו, והביא ראיה מהרא"ש (שם). נמצא על כל פנים דבליל שבת אין לקדש על שאר משקין במדינתינו על כל פנים, רק על יין או פת.

הבדלה על שאר משקין

ולענין הבדלה, ראשון להבדלה הוא יין, כמבואר בשו"ע (או"ח סי' רצ"ו ס"א). ואם אין לו יין, הרי שני לו שכר או שאר משקים (שם ס"ב). מלבד במוצאי פסח שכתב הרמ"א ז"ל (שם) להבדיל משכר, דאז שכר חביבא ליה. ועיין שם במגן אברהם (סק"ה), ודבריו צריכים עיון, וכבר הקשו עליו האחרונים ז"ל [כף החיים (שם ס"ק כ"ו) בשם האליה רבה (סק"ה) ותוספת שבת (סק"ו)]. ואם אין לו לא יין ולא שכר, בערוך השלחן (סי' רע"ב סי"ד) כתב דראה גדולים שבשעת הדחק עשו הבדלה על חלב או טיי מתוק. מיהו הברכי יוסף (שם סק"ג) חולק על זה, הביאו בשערי תשובה (שם סק"ו) וכמו שהעיר על זה בעצמו.

הבדלה על תה וחלב

ואני קבלתי מאאמו"ר הקדוש זצ"ל שלא להבדיל על חלב או טיי כלל, וכן כתבו רוב אחרונים (עי' כף החיים סק"כ, משנ"ב שם סק"ט). מיהו עיין בדעת תורה (שם ס"ב) דמטה קצת במקומות שאין יין מצוי להבדיל על חלב במקום דהוה חמר מדינה, וגם כי חלב ג"כ משכר. ולפענ"ד דמי שהוא במקום שאין לו שאר משקה ואינו מצפה שיביאו לו, יטול כוס חלב או טיי ויבדיל עליו בלי שם ומלכות, ויתנה שאם יביאו לו אח"כ יין יחזור ויבדיל בשם ומלכות, כך נראה לפענ"ד.

'מי פירות' אם נחשבים חמר מדינה

ב. ומה דמספקא ליה אי מי פירות נמי בכלל חמר מדינה הוא, ועיין לבית יוסף (או"ח סי' רע"ב ד"ה במקום). יפה העיר בזה ונחזי אנן. הנה לשון הטור, במקום שאין יין מצוי מקדשין על השכר ושאר משקין כיון שאין יין מצוי. ולשון 'שאר משקין' היה נראה לכאורה דוקא ז' משקין שהם נקראין משקין (מכשירין פ"ו מ"ד), אבל מי פירות לא מקרי משקין, דרק ז' משקין שסימנן י"ד שח"ט ד"ס נקראין משקין (בית יוסף סי' קנ"ח ד"ה והא דדבר).

אמנם הבית יוסף (שם סי' רע"ב) הביא, דמשמע בגמרא (פסחים דף ק"ז ע"א) דשכר שמבדילין עליו לאו דוקא של תמרים, אלא הוא הדין למשקה שאר הפירות, וזהו שכתב רבינו שכר ושאר משקין. נראה מפורש דסבירא ליה דגם מי פירות כולם בכלל לענין חמר מדינה. ולכאורה הדין עמו, דזיל בתר טעמא, כיון דהטעם הוא הכא דבני מדינה שותין אותה משקה מאי שנא שכר ממי תפוחים או תפוזים [אראנזעס] וכיוצא בו, סוף סוף בני המדינה שותים אותה והוה ליה חמר מדינה.

איברא דנראה דדא הוא מחלוקת הפוסקים ז"ל. דהנה הנמוקי יוסף (פסחים דף ק"ה ע"א) כתב, אבל בשתיה פוסק, דאסור לשתות משקה הראוי להבדיל עליו כגון חמרא ושכרא עד שיבדיל. ובשו"ע (או"ח סי' רל"ט ס"א) אוסר לשתות כל המשקין קודם הבדלה חוץ מן המים. ולכאורה במאי פליגי. והיה נראה, דדא הוא מחלוקת נמוקי יוסף והבית יוסף, דתרווייהו סבירא להו דדוקא משקין הראוים להבדיל עליהם אסורין לשתותן קודם הבדלה. אלא שהנמוקי יוסף סבירא ליה דדוקא יין ושכר ראוין להבדיל עליהם ושאר משקין לא, ולכן כתב כגון חמרא ושכרא, והבית יוסף לשיטתיה דסבירא ליה דמבדילין גם על שאר משקין ומי פירות, וא"כ כל המשקין לבד ממים ראויים הם להבדיל עליהם באיזה זמן ובאיזה מדינה, ולכן שפיר אסר לשתות שאר משקין ג"כ לבד ממים. ונמצא דדבר זה הוא מחלוקת הפוסקים.

הבדלה על חלב

ומה שכתבנו, לכאורה נראה דגם חלב בכלל משקה להבדיל עליו, ולכן לא שלל הבית יוסף אלא מים. ולדינא כנראה דקיימא לן דגם שאר משקין כל שהם חמר מדינה באותו מקום מותר להבדיל עליהם. וכך כתב הגרש"ז (סי' רל"ו ס"א) וז"ל, אבל מבדילין על כל משקה שהוא חמר מדינה חוץ מן המים, וכתב עוד (שם ס"ט), ואפילו אם יש לו כוס יין שאינו מלא וכוס מלא שכר או שאר משקה חמר מדינה וכו', ע"ש. הנה מבואר דחוץ ממים, כל שהוא חמר מדינה משקה הוא להבדיל עליו, וממילא ודאי דהוא הדין מי פירות.

חמר מדינה בניו יורק

ומיהו לענין מה שנקרא חמר מדינה בנוא יארק, באמת כי דא קשה מכולם. דבעיקר הדין מה נקרא חמר מדינה נחלקו בו הראשונים ז"ל, דעת הרשב"ם (פסחים דף ק"ז ע"א ד"ה חמר) וכן דעת הראבי"ה (פסחים תקט"ז) הביאו הגהות מיימוניות (שבת פכ"ט אות ג'), וכן פסק המגן

אברהם (סי׳ ער״ב סק״ו), דלא מקרי חמר מדינה אלא אם כן אין יין מצוי בעיר כלל רוב השנה אפילו אצל חנוני, אבל אם רוב השנה מצוי אצל חנוני, אף שהיין ביוקר אין שום משקה נקרא חמר מדינה.

ודעת הרמב״ם (שבת פכ״ט הי״ז), דמדינה שרוב יינה שכר כלומר שרוב אנשי המדינה שותין שכר, אף דיש כאן יין מ״מ נקרא שכר חמר מדינה. וכן כתבו הסמ״ג (עשין כ״ט) ובית יוסף (או״ח סי׳ רע״ב ד״ה במקום), שהכל תלוי ברוב העיר שמשתמשים בשכר במקום תשמישו של יין, ואז אפילו איכא יין בחנות נמי מקרי חמר מדינה. ודעת האחרונים (רא״ה אליה רבה סי׳ רע״ב ס״ק י״ג) נראה כדעת הרמב״ם, וכן נהגו העולם. וכל זה בידוע לנו דעת רוב העיר הזו, אבל במקום שאין דעת אנשי רוב העיר ידוע, כיון דספיקא דרבנן הוא יש ליזל לקולא. ונראה דרוב היינו רוב יהודים, דאפילו כל הגויים שותים יין נסך ובני ישראל אין להם יין כשר, ודאי דאזלינן בתר בני ישראל.

ועיין שו״ע הגרש״ז (סי׳ ער״ב ס״י) וז״ל, מדינה או עיר שרוב יינם שכר או שאר משקים, דהיינו שדרך רוב אנשי העיר לקבוע סעודותיהם על השכר או שאר משקים, כמו שהוא דרך לקבוע על היין במקום שהיין מצוי, הרי משקין אלו בעיר זו כמו יין, ונקראים שם חמר מדינה לענין כל הדברים הטעונים כוס. וכל שאין יין הרבה גדל סביבות העיר כמהלך יום, שאף שמצוי יין הרבה אצל החנוני, מן הסתם אין דרך רוב אנשי עיר זו לקנות יין תמיד מן החנווני, אלא קובעים רוב סעודותיהם על שאר משקים והרי הם חמר מדינה. ואף במקומות שהיין גדל שם ובשנה אחת לקה היין ואינו מצוי כל כך, ורוב העיר קובעים רוב סעודותיהם בשנה ההיא על שאר משקים, הרי משקים אלו חמר מדינה בשנה ההיא, ויש חולקין על זה וכו׳, ומנהג העולם כסברא הראשונה, ע״ש.

והנה בנוא יארק הגם שהרבה יין מצוי אצל החנוני, ולפעמים אפילו בבית כל אדם. מ״מ רוב אנשי העיר אין קובעים סעודתם על היין, ואדרבה על פי רוב אין שותין יין כלל בסעודות, ואפילו סעודות גדולות כגון חתונות ברית מילה ופדיון הבן ובר מצוה, לעולם אין קובעים סעודתם על היין, אלא נותנים על השלחן שאר מיני משקאות כגון שכר וי״ש ושאר מיני מיס מתוקים לשתות. אבל בכל משך השנים אשר באתי למדינה זו, כמעט לא ראיתי סעודה שיקבעו על היין וישתו יין באמצע הסעודה, רק לפעמים ביום טוב נותנים יין אצל שלחנות לשם מצות יו״ט. אם כן לפענ״ד פשוט דבנוא יארק מקרי יי״ש ושכר חמר מדינה, כיון דרוב אנשי העיר קובעים סעודתם על שכר ויי״ש, אבל מי פירות מעולם לא ראיתי שיתנו בסעודות לשתיה פה, כי אם בגרפת אשר שותים מהם הרבה, ומיהו שם שותין יותר יין ממי פירות גם כך.

אלו דברי ידידות לידידי היקר אברך כהלכתו, ויהי רצון שיזכה ללמוד תורה לשמה בסלסלה תרוממך מעלה מעלה ברום המעלות. כאות נפשו ונפש ידידו המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות לעיל סי׳ קע״ו]

סימן קעה

צימוקים קטנים ללא גרעינים אם נחשבים כענבים

ב׳ לסדר אין איש נבון וחכם כמוך התשד״מ בנ״י יצו״א

מעלת כבוד הרב הגה״צ וו״ח אי״א כו׳ נו״נ ברקאי כש״ת מוה״ר **אהרן ארי׳ כ״ץ** (שליט״א) [זצ״ל] פלעטבוש נ״י

אחדשב״ת בידידות לנצח.

ענבים שאין בהם גרעינים

הזמנתו לשמחת בנו היקר ת״ח ובנש״ק הגיעני, ושמחתי בדברי תורה שלירף בו. ותחילת דינו של אדם בדברי תורה, במה שכתב הגאון מהרש״ם לפרש דברי הרד״ק על הפסוק (ישעיה ה ג) ׳ויטעהו שורק׳, שפירש הרד״ק ז״ל, ושורק הוא הנטיעה המשובה וכו׳, ואמר כי נקרא שורק הגפן שמוציא ענבים טובים שאין בה חרצן. וכתב הגאון מהרש״ם בתשובות (ח״ו סי׳ ל״ח וח״ז סי׳ קכ״ה) ובספרו דעת תורה (או״ח סי׳ ער״ב ס״ו), ומצאתי בכתב יד קודש מהגאון בעל דעת קדושים ז״ל בדין צימוקים קטנים שאין בו גרעינים, וכתב דאף שנאמר בתורה (במדבר ו ד) ׳מחרצנים ועד זג׳ ויש מקום לומר דבכהאי גוונא שאין בו גרעינים אינם בכלל ענבים. אבל ברד״ק פירש הפסוק ׳ויטעהו שורק׳, שהוא ענבים משובחים שאין בהם גרעינים, ואולי שבחו רק על ידי הרכבתו במין אחר.

גפן אינה מקבלת הרכבה

ותמה מעלת כבוד גאונו ממה דמבואר בזוה״ק פרשת וירא (ח״א דף קט״ו ע״ב), פתח רבי יוסי ואמר ׳אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך בניך כשתילי זיתים׳ וגו׳ (תהילים קכח ג), כל זמנא דאתתא בירכתי ביתא ולא נפקא

לבר, היא לנוע ואתחזי לאולדא בין דכשרן כגפן. מה גפן לא אתנטעא אלא בזינה ולא בזינא אחרא, כך איתתא דכשרא לא תעבד נטיען בבר נש אחרא, מה גפן לא איתי ביה רכיבה מאילנא אחרא, אוף הכי איתתא דכשרא הכי נמי. וכך כתוב עוד בזוהר פרשת ויחי (שם דף רל"ח ע"א, ולאה עוד ח"ג דף קכ"ה ע"ב, ודף רמ"ז ע"א ברע"מ). ומפורש דגפן אינו מקבל הרכבה ממין אחר. ולריך עיון גדול לישבו, עד כאן דברי מעכ"ת ידידי (שליט"א) [זצ"ל].

הנה באמת כי היא תמיה עצומה ואין לה פתרון, וכמדומה לי שכבר שמעתי מקושיא זו. האמנם כדי להשתעשע את מעכ"ת בדברי תורה, חשבתי קצת לישב דברי הגאון ז"ל בדיוק כפל לשון הזוה"ק, שכתב וז"ל, כגפן מה גפן לא אתנטעא אלא בזינה ולא בזינא אחרא, כך איתתא דכשרא לא תעבד נטען בבר נש אחרא, מה גפן לא איתי ביה רכיבא מאילנא אחרא, אוף הכי איתתא דכשרא הכי נמי, ע"כ. ולכאורה הני תרי מילי חדא ינהו נטיעה ורכיבה, ועל השנות החלוש פעמיים למה.

והיה אפשר לפרש, מה גפן לא אתנטעא אלא בזינה ולא בזינא אחרא, פירוש שאסור לנטעה עם מין אחר אלא במינה (דברים כב ט), ואם נטעה, משונה היא משאר נטיעות. דשאר נטיעות אף שאסור לנטען מיהו אם נטען הם מרכבות, ויש להם הרכב טבעי ומוליאות פירות עם גרעינין, ושוב אם ינטעו הגרעינים יוליאו פירי פירות. אבל בגפן אינו כן, שאפילו עבר ונטען ההרכבה לא תגליח להוליא פירי פירות, ושאר בלתי הרכבה טבעית להוליא פירי פירות. והיינו מה שכתוב, "מה גפן לא איתי ביה רכיבא מאילנא אחרא", כלומר שלא יגליח ההרכבה להוליא מין חדש שהרי לא תוליא פירי פירות, ואף שהפירות מההרכבה ראשונה יהיו משובחות, אבל לא יגליח להוליא פירי פירות.

ובזה אתי שפיר כפל הלשון, "מה גפן לא אתנטעא, כך איתתא לא תעבד נטיען בבר נש אחרא". כלומר שאסור לה לזנות כמו שאסור לנטוע באילן אחר. דאי נפרש לא אתנטעא שלא מקבל נטיעה, אם כן אינו נופל על לשון איתתא דכשרא לא תעבד נטיען בבר נש, דהכא על כרחך שתעבד אם תזנה דאי אפשר שלא יולדו אם תזנה. אך אם נפרש שאסור לנטוע אתי שפיר, דקאי על האדם שאסור לנטוע ועל האשה שאסורה לזנות עם בר נש אחרא, והוה ליה כעין גפן.

ודע, דכרגע נפל במחשבתי, דבמה דקאמר "לא תעבד נטיען" ולא אמר "לא תזנה עם בר נש אחרא", בא לאסור הזרעא מלאכותית, שתקח זרע מאיש אחר בלי ביאה רק על ידי נטיעה, כלומר על ידי זריקה שנהוג כהיום בעוונותינו הרבים, ותאמר האשה שזה מותר. קא משמע לן "מה גפן לא אתנטעא אלא בזינה ולא בזינא אחרא", כך איתתא דכשרא לא תעבד נטוען בשום אופן בבר נש אחרא, אף שלא על ידי ביאה. ולכן לא אמר "כך איתתא דכשרא לא תזנה עם בר נש", דאפילו בלא זנות אסור, ודו"ק.

ויש לפרש כוונתו על פי מה שאמרו רז"ל (יבמות דף ע"ח ע"ב) שאלו את רבי אליעזר, ממזרת לאחר עשרה דרי מהו, אמר להם, מי יתן לי דור שלישי ואטהרנו, אלמא קסבר ממזרא לא חיי. ופירש רש"י (ד"ה מי), כלומר דבר שאי אפשר הוא. ומחלק שם בין ממזר ידוע ללא ידוע. נמצא דממזר אפילו הוא מורכב לשעה אבל לא יוצלח לדורות, והכוונה לא יקבל הרכבה ג"כ על דרך זה שלא יוצלח לדורות.

ממזר אינו מתקיים

וידועים דברי הרבי רבי העשיל (תגוכת התורה פר' כי תצא אות קנ"ח), למה בעמון ומואב כתיב (דברים כג ד) "גם דור עשירי לא יבא להם עד עולם", ובממזר (שם פסוק ג) לא כתיב עד עולם. משום דממזר שאינו ידוע לא חי, ועד עשרה דרי מדכרי אינשי. וא"כ הכי נמי. וזהו "אוף הכא איתתא דכשרא הכי נמי", כלומר שלא ירכב הולד שיגליח לדורות, והבן. ולפי זה יש לדקדק אמה שאמרו בירושלמי (יבמות פ"ב ה"ו) שיוצא בממזר מצות "פרו ורבו" (בראשית ט ז), ודו"ק כי קצרתי.

ועיין רמב"ן על התורה בפסוק (בראשית א יא) "עשב מזריע זרע עץ פרי עשה פרי למינו אשר זרעו בו" וגו', גזר השי"ת שיהיה בתולדות הארץ כח הצומח ומוליד זרע, כדי שיהיה המין קיים לעד וכו'. [והנה דייק קיים לעד שזה ע"י הצומח מזרע]. וממה שאמר "עושה פרי אשר זרעו בו", נלמוד כי כל האילנות יצמחו מזרעם אף על פי שהמנהג במקצתם ליטע מהם ענף, ע"כ. ועיין ספורנו (שם), כי המורכב משני מינין לא יוליד. ובתשובה אחת כתבתי (עיין שו"ת משנה הלכות חט"ו סי' רכ"ב) דאולי רצה לומר המורכב משינוי מינין ולא משני מינין, דשני מינין הדומין מוליד.

מיהו לפי מה שכתבתי יש לישב קצת קושיית מעכ"ת. דכיון דראינו הני ענבים שאין להם גרעינים ספק

אם הם ענבים כלל, דבתורה כתיב 'מחרלנים ועד זג', ולפירוש הרד"ק שהם ענבים משובחים, על כרחך היינו על ידי הרכבה במין אחר, ולכן נאבד ממנו הזרע שלא יוצלח ההרכב להוליד גפנים אחרים, א"כ הוא אמת שאינו מקבל הרכבה מאחרים, ואפילו הכי לענין הענב אפשר שמוציא רק שנעשה סרים ולא יוצלח לפירות ופירי פרות שהרי אין לו זרע. וכבר האריכתי בתשובה אחת (שו"ת משנה הלכות שם) לענין האתרוגים הבאים ממארצקא שנתברר שאין להם גרעינים, שכנראה שהם אתרוגים מורכבים ולכן נאבד מהם הזרע שלא יולדו עוד, והארכתי בזה בס"ד.

הרכבה מסוג אחר של אותו מין

אך יאמר לפי מה שכתב החזון איש ז"ל במכתביו (קובץ אגרות א"א מכתב קנ"א) וז"ל, נודעתי מהרכבה חדשה שמרכיבים אתרוג מן השוק באתרוג מן היער, וזה קורין בלתי מורכב ועושין כן על פי הוראת רב פלוני. וראיתי אתרוגים אלו וחזותן כמו שלנו, ועל פי זה בטלה הטביעות עין שסמכתי עליה, ולזאת אבקש לקבל אתרוג מאותו האיש שכבוד תורתו מקבל בכל שנה ושנה, שאין בהם הרכבה של מין אחר כלל וכלל, ע"ש. והנה נראה מדברי החזו"א ז"ל שהמרכיב פרי מן השוק עם פרי מן היער נמי מקרי מורכב. ויש לומר דהרכבה על ידי מין אחר, היינו כלומר מין מן הענבים אלא שהוא מין אחר, וכעין הא דאתרוג היער, וזה באמת מקבל הרכבה, אלא דמכל מקום הוא הרכבה ממין הפרי ונמי מקרי מורכב. ויש לעיין, והראשון נראה.

אלו דברי ידיד נפשו דושכ"ת בידידות נאמנה, המברכו בברכת מזל טוב המה ותזכו לרוב נחת עד לאחת, ידידכם קשור באהבתו ובאהבת כל המשפחה הכבודה לשם ולתפארת המצפה לישועת ה' כהרף עין בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חט"ו סי' רכ"ב]

סימן קעט

ד' לסדר וקדשתו התדש"מ בנ"י יצו"א

מע"כ ידי"נ הרב הגאון המפו' וו"ח נו"נ הכהן הגדול מאחיו כו' כש"ת מוה"ר **יעקב יחיאל הכהן טרויבע** שליט"א בעמה"ם **אבני יעקב** בנ"י

אחדשב"ג בידידות נאמנה.

רק להעיר כי דפדפתי בדבריו היקרים, בחלק א' (סי' פ"ו) **דן** אי ברכת בורא פרי הגפן מעכבת ואי יש חשש מלוה הבאה בעבירה בלי ברכה. הנה יש להעיר מדברי הגאון רבי שלמה קלוגר (האלף לך שלמה או"ח סי' שכ"א), שהאוכל מצה בלא ברכה לא יצא ידי חובתו דהוה ליה בכלל מצה גזולה, ובחידושי (שו"ת משנה הלכות ח"ו סי' ק') האריכתי בזה. ומיהו אי ברכת בורא פרי הגפן הוא חלק מהקידוש או שהוא רק ברכת הנהנין, נחלקו בו האחרונים, וגם אני בעייתי ליינתי כבר (משנה הלכות ח"ד סי' ס"ט) לרש"י עירובין (דף מ' ע"ב ד"ה ליתביה לינוקא) ומגן אברהם (סי' תרכ"א סק"ג) ותשובות הר"ן (סי' נ"ב). ועיין תוספות (פסחים דף ק"ג ע"ב ד"ה רב אשי) דמשמע דכל דבר מצוה הטעון כוס א"ל לברך בפה"ג היכא דלא הוי הפסק. ועיין שו"ת חכם צבי (סי' קס"ח) ושו"ע הגרש"ז (סי' ער"ב קונטרס אחרון סק"ב) ובשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' קע"ג) ובמנחת פתים (או"ח סי' רע"א ס"ג) ובגמרא ראש השנה (דף כ"ט ע"ב) ובתוספות (שם ד"ה ברכת הלחם) וברש"י (שם ד"ה או). את זה כתבתי על הגליון פסחים שלי.

ידי"נ דושכ"ג בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קפ

מזונות לענין קידוש במקום סעודה

קידוש בביתו למי שקידש בבית הכנסת

ובדבר מה שכתב במי שעושה קידוש בבית הכנסת ואכל מזונות, ובא לביתו שצריך לחזור ולקדש משום קידוש במקום סעודה. ומה שאכל בבית הכנסת לא מקרי במקום סעודה, כיון דלא אכל לחם. ובבעל הבית ניחא ליה, דרוב פעמים הוא חוזר ומקדש לבני ביתו, אבל באורח שקידש בבית הכנסת ובא לבית בעל הבית לאכול, צריך על כל פנים לחזור ולקדש, או לכוין בקידוש בעל הבית שיצא ידי קידוש במקום סעודה, ע"כ. ורוצה לדעת דעתי בזה.

מקום סעודה בשאין בשר ולחם

ותמהני בזה על מעכ"ת שלא עיין בשו"ע במקומו בדין קידוש במקום סעודה (או"ח סי' רע"ג ס"ה), דמבואר שם דסעודה הצריכה לקידוש לאו דוקא לחם, אלא מיני תרגומא מה' מינים נמי יצא ידי סעודה, עיין מגן אברהם (שם ס"ק י"א) שכתב כן בפשיטות. והשערי תשובה (שם סק"ז) הביא בשם גינת ורדים הספרדי (כלל ג' סי"ב) שמפקפק בפת הבא בכסנין, וכתב כיון שהגאונים הקילו ביין לא גרע פת כסנין, ומשמע דסבירא ליה דלא הוי אלא כיין. אבל בברכי יוסף (ס"ק ב', ו') כתב דהאידנא נהוג עלמא בפשיטות לאכול פת הבא בכסנין אחר קידוש ביום, וכן פסקו האחרונים ז"ל

דילמא ידי קידוש כהאי גוונא לענין מקום סעודה [תוספת שבת (שם ס"ק ט"ו), משנ"ב (שם ס"ק כ"ו), ולאה אליה רבה (סי' רפ"ו סק"ט)].

איברא, דלפי שיטת כבוד תורתו לא ידענא בבעל הבית האיך ניחא ליה. ותגדל התימה, דלפי זה כולא עלמא האיך שותין אם עושין קידוש בבית הכנסת או בבית חבירו, הא כיון דבמזונות אינו יוצא ידי קידוש במקום סעודה, א"כ גם ידי קידוש לא יצא, כמבואר בשו"ע (שם ס"ג) דאם קידש ולא סעד אף ידי קידוש לא יצא. א"כ השותה מכוס של קידוש שלא במקום סעודה, הוה ליה כשותה בלי קידוש. ואין נפקא מינה בזה בין בעל הבית לאורח, לעולם יהיה אסור לשתות כוס יין או יי"ש בלי סעודה, וכל שכן דאסור לאכול מזונות לאחר השתיה כיון דלא מקרי סעודה, אם כן הוה ליה כאוכל בלי קידוש.

דרך להקפיד לאכול בזית אחר הקידוש

אבל הטעם פשוט, דכיון דקיימא לן דעל ידי פת הבא בכסנין מקיים סעודה ויוצא ידי קידוש, ממילא אתי שפיר הכל. ומיהו למודעי אני צריך, דיש להקפיד לאכול לכל הפחות כזית פת הבא בכסנין [קעיק בלע"ז]. ודלא כאותן המהגין רק לטעום משהו. וגם יש לדייק כיון דפת הבא בכסנין על פי רוב הוא נפוח, צריך לדקדק שיהא כזית לאחר שיהדקו, ואולי אפילו צריך כזית קמח, ויש לעיין, עיין שו"ת הרשב"א (ח"א סי' תשל"ד). מ"מ ודאי כזית גמור מהפת הבא בכסנין צריך, דאם לא כן לא יצא ידי קידוש, ולא עוד אלא שאז נחשב שאכל לפני קידוש ג"כ אפילו אם יחזור ויקדש בביתו, וכן מבואר בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' שכ"ב).

קידוש בבית הכנסת בפסח

וביותר יש להיזהר בזה בפסח שאין אוכלים מיני מזונות, דאז אסור לעשות קידוש בבית הכנסת, אם לא באופן שישתה שתי רביעיות יין, וכשיטת הגאונים המובאת בשו"ע (סי' רע"ג ס"ה), ע"ש. ועיין דרכי חיים ושלום (מנהגי פסח אות תרי"ד), בבואו לביתו בפסח וכו' שתה שיעור שני כוסות יין שיהיה קידוש במקום סעודה, כיון שלא היה בפסח להטעים מיני מזונות אחר הקידוש כנהוג, ע"כ. אבל בפסח, לשתות יי"ש ואחריו בילים וכיוצא בזה, אסור לעשות כן, ויש לפרסם הדבר לזכות הרבים.

ויהי רצון שיזכה להיות מלומדי התורה ותומכיה כל ימיו, כאות נפשו ונפש ידידו דושה"ט וכאש"ל בביאת בר נפלי המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חי"ג סי' ל"ה]

סימן קפא

קידוש במקום סעודה על ידי יין

ב"ה י"א תמוז התש"ל ברוקלין נ"י יצו"א

מע"כ ידי"נ הרב הגאון הו"ב עצום וכו' וו"ח נו"נ אי"א כש"ת מוהר"י טרויב שליט"א

אחדשכת"ר ביותרת הכבוד.

בדבר הערתו, על הגאון בעל הדעת תורה (או"ח סי' רע"ג ס"ה), שהביא דברי התוספת שבת (שם), שכתב, דאין חיוב אכילת פת בשבת ויום טוב מדאורייתא, ורק משום דאין קידוש אלא במקום סעודה צריך פת, ע"ש [שהוכיח מתלמידי רבינו יונה (ברכות דף מ"ט ע"ב ד"ה ברכת), שהובא במגן אברהם (סי' קפ"ח סק"ט), ומחידושי הרשב"א ריש פרק אלו דברים (שם דף נ"א ע"ב ד"ה שהיין)]. ומשמע דלא סבירא ליה כדעת הגאונים, דיוצאים ידי סעודה ביין. ותמה עליהם בדעת תורה, חדא, דלא קיימא לן כתלמידי רבינו יונה, אלא בעינן לקיים סעודה בפת, ואם כן יש לומר דלדידן יצא ידי קידוש במקום סעודה ביין, כדעת הגאונים. והשנית, דגם מה שכתב הרשב"א, יש לומר דרצה לומר, שאם אין לו לא יין ולא פת אלא פירות אחרים, אינו יכול לקדש עליהם כיון דלא יצא בהם ידי חובת סעודה, עכ"ל. ותמה כבוד תורתו, דאיך יסבול לשון הרשב"א פירוש זה, לומר דכוונתו, דאם אין לו אלא פירות אחרים דאינו יכול לקדש עליהם, דדא ודאי פשיטותא הוא ואין צריך להשמיענו, דאמה יקדש, עכ"ל.

החשבת יין במקום סעודה

והנראה לפענ"ד דגברא רבה אמר מילתא, ואפרש דבריו בס"ד, לפי מה שהקדים דברי המגן אברהם (סי' רע"ג ס"ק י"א), דמהאי טעמא יצא ידי קידוש במקום סעודה בכוס של יין, משום דיין סעיד. ופליג אתוספת שבת וסבירא ליה, דחיוב פת בשבת ויום טוב דאורייתא הוא, ודלא כתלמידי רבינו יונה. וכיון דלא קיימא לן כתלמידי רבינו יונה, אם כן על כרחך יין דין בפני עצמו הוא, ופת דין בפני עצמו הוא, ולא תלוי יין בפת. וממילא יש לומר דהכא נמי תרי תקוני תקנו חז"ל, לקדש על היין או על הפת, כלומר או זה או זה ולא תלוי הא בהא, כן היה סבירא ליה לדעת תורה. אלא דלפי זה לישנא דרשב"א קשיתיה, שכתב בחידושיו, שהיין גורם לקדוש שתאמר, ולאו דוקא יין אלא יין או פת היכא דחביבא ליה, הא בלאו הכי לא, דאין קדוש אלא במקום סעודה. ומינה דייק התוספת שבת, דיין או פת כלומר דיין לחוד לעולם אי

אפשר אלא עם פת, אלא דפת לחוד נמי מקדש. והכא פירושו, אלא יין או פת היכא דחביבא ליה, מקדש על הפת בעצמו. ומה שסייס, הא בלאו הכין לא דאין קדוש אלא במקום סעודה, חוזר על היין. כלומר, דאיין בפני עצמו אי אפשר בלי פת, כיון דאין זה קידוש במקום סעודה, אבל בפת שפיר מקדש, דדא הוא הסעודה, כן דייק לה התוספת שבת. ואהא קאמר המהרש"ס ז"ל (בדעת תורה), דבלשון הרשב"א אינו מוכרח לומר כן, דיש לומר דסיוס דברי הרשב"א דבלאו הכין וכו', לא קאי איין שלפני פניו לחוד, אלא קאי אתרווייהו איין ופת. כלומר, דבלאו הכין בלי יין ובלי פת, וכגון שאין לו לא יין ולא פת אלא שאר פירות, אינו יכול לקדש עליהם. ודא משמיענו הרשב"א, כיון דלא יצא בהם חובת סעודה.

והא דקשיא לכבוד תורתו, מה משמיענו בזה. יש לומר דטובא קא משמע לן, שכיון שהעלה, דלא קימא לן כתלמידי רבינו יונה דקידוש תלוי בפת דוקא, אם כן מצינו שתקנו ז"ל קידוש על היין בפני עצמו אף בלי פת, אף דביין ודאי לא יצא ידי חובת סעודת שבת ואיך מקדשין עליו. וצריך לומר כהמגן אברהם, כיון דיין סעיד, על כל פנים מקדש עליו אפילו בלי סעודה. אלא דלפי זה אפשר לטעות ולומר, דכל מידי דסעיד מקדשין עליו, כמו שמקדשין על יין אף דאינו יוצא בו ידי סעודה, משום דסעיד, ועיין פרי מגדים (א"א ס"ק י"א), שציין למגן אברהם (סי' ר"ח ס"ק כ"ה), דתמרים סעדי וזייני, ואם כן היה אפשר לטעות דשאר פירות נמי כל שזייני מקדשין עליהם, קא משמע לן דדוקא יין או פת.

בקיצור כוונת הדעת תורה, כיון דחזינן דקידוש היום אינו תלוי בסעודת שבת, אלא היא מצוה בפני עצמה, שתקנו לקדש אמידי דסעיד אף שאינו מקיים בו סעודת שבת, הוה אמינא לטעות דהוא הדין שאר פירי דסעדי, כיון דעיקר הקפידה הוא בדבר שסעיד. קא משמע לן הרשב"א, דדוקא יין או פת, יין משום דאית ביה תרי מעליותא דסעיד וחשוב, ופת משום דמקיים בו סעודת שבת, אבל שאר פירות לא.

אם יין נחשב כדבר הטעון ברכה במקומו

ומה שהקשה עליו עוד, ממה שכתב הדרישה (סי' רס"ט אות ג'), והביאו הגאון ר' עקיבא איגר בחידושיו (פסחים דף ק"א ע"א), דדוקא לשיטת הרמב"ם (ברכות פ"ד ה"א) והרשב"ם (פסחים שם ע"ב), דכל שבעת המינים טעונים ברכה לאחריהם במקומם, מהני שתה כוס יין במקום סעודה דהוי קביעות. אבל לשיטת הרא"ש (ברכות פ"ח סי' ה') וסייעתו, דאין טעון ברכה לאחריהם במקומן, רק פת ומין דגן כמבואר בסימן קפ"ד, לא מהני כוס יין למחשביה למקום סעודה ובעי פת או מין דגן. ולפי זה תמה כבוד תורתו, דהרי דעת הרשב"א להדיא, דיין אין טעון ברכה לאחריו במקומו, כמו שכתב הרמ"א (או"ח סי' קע"ח ס"ה), על כרחך דלהרשב"א הכי נמי דיין לא מהני לענין שיהיה במקום סעודה. יפה דיבר ודברים ראויים למי שאומרם.

ומיהו לדעת תורה יש לומר דלאו תברא הוא, חדא. דיש לומר דהדעת תורה לא סבירא ליה סברת הדרישה, ולא תלה זה בזה. וסבירא ליה דיין כיון דסעיד קצת סגי בזה, הגם דאינו קובע ברכה לאחריו במקומו דוקא. ואף דהדרישה אומר כן, אטו כיפא תלויה ביה. והשנית, דהנה ראיתי בדעת תורה (סי' קע"ח) בפנים הספר ברמ"א הנ"ל שציין עליו כבוד תורתו, והשמיט שם תיבת הרשב"א, ולא ציין אלא להגהות מיימוניות, ולא כמו שהוא לפנינו בשלחן ערוך, הרשב"א והגהות מיימוניות. ונתתי אל לבי לחקור במקור הדברים, וראיתי לרבינו הגדול הבית יוסף ז"ל, שבסימן קע"ח לא הביא כלל מדברי הרשב"א דסבירא ליה כהרא"ש דעל היין אינו חוזר, ורק בסימן קפ"ד כתב, אבל ראיתי להרשב"א שכתב בסוף פרק אלו דברים (ברכות דף נ"ג ע"ב ד"ה מחלוקת), שכל שאינו טעון אלא ברכה אחת לבסוף, אין טעון ברכה לאחריו במקומו, והדרכי משה ציין עליו בסימן קע"ח (אות ב').

ובנותי בדברי הרשב"א ז"ל וראיתי שכתב וז"ל, מחלוקת בשוכח אבל במזיד דברי הכל יחזור למקומו. ודוקא בפת וכסתמא דמתניתין דקתני מי שאכל, אבל יין אין צריך לחזור למקומו. והוא הדין לאכל ענבים תאנים ורמונים, שכל שאינו טעון אלא ברכה אחת לבסוף אין טעון ברכה לאחריו במקומו. אלא שראיתי לרבינו אלפסי ז"ל שכתב בפרק ערבי פסחים (פסחים דף ק"א ע"ב), דברים שטעונים ברכה לאחריהם במקומן, כגון פת ומיני דגן, שאין טעונין ברכה לאחריהם במקומן, כגון יין ושאר מיני פירות, ובתוספות (שם ד"ה אלא) נראה כסברא ראשונה, ע"כ.

ונראה לכאורה דהרשב"א כמסופק ליה אי שאר דברים צריכין ברכה במקומן או לא, ולאו מילתא דפשיטא ליה. ומעתה יש לומר, דבכיון השמיט לציין

הרשב"א ברמ"א הנ"ל, דסבירא ליה דמדברי הרשב"א אין הכרח לדינו של הרמ"א. ואם כן יש לומר, דבאמת סבירא ליה לבעל דעת תורה, דהרשב"א לא סבירא ליה כהרא"ש בזה, ואם כן מודה לסברת הדרישה. כן נראה לפענ"ד לישב דברי הגאון מהרש"ס שהיה פוסק מובהק בדור האחרון. איברא, דמכל מקום מודה הרשב"א לרי"ף, דיין אין צריך ברכה לאחריו במקומו, ולא פליג אלא במיני דגן, וצ"ע.

קידוש במקום סעודה

ומיהו לדינא יפה כיון מעלת כבוד תורתו, דדעת הרשב"א דעל היין לחוד לא יצא ידי קידוש. וקצת ראיה מתשובה (מ"א סי' שכ"ג) שכתב, שאלת אותן שמקדשין בבית הכנסת בדליכא אורחין דאכלי בבי כנשתא, המקדש צריך לשתות ממנו כדי שלא תהא ברכה לבטלה. תשובה, כיון דקיימא לן דאין קידוש אלא במקום סעודה, וכיון דלא נפיק ידי קידוש, אסור למשתי. ולכאורה ישתה הכוס ויצא ידי קידוש, ולא יעשה ברכה לבטלה, ועל כרחך דביין לא יצא ידי קידוש בלי סעודה. ומיהו קצת יש לומר דכוונתו, דכיון דהוא אינו מקדש לעצמו בשביל קידוש אלא משום מנהג בית הכנסת ולא נפיק ידי קידוש, לכן אסור לו לשתות. אמנם הכי נמי אילו יכוין לצאת בקידוש זה, הכי נמי היה יכול לשתות מיין זה ולצאת ידי חובת קדוש. איברא לשון 'אין קדוש במקום סעודה', לא מורה הכי לכאורה.

אכילת בזית אחר קידוש של ליל שבת

מיהו בתשובה (סי' תשל"ד) כתב להדיא וז"ל, כתב רבינו סעדיה גאון, צריך לאכול בלילי שבתות אחר קדוש אפילו כזית, ואם לאו לא יצא ידי קדוש. הרי מפורש דביין לחוד לא יצא, כל שלא אכל על כל פנים כזית פת. וזה דלא כדעת תורה, ויפה כיון מעלת כבוד תורתו. ואגב יש לדייק מה שכתב הרשב"א בשם רב סעדיה גאון, צריך לאכול בליל שבתות אחר קדוש, ולמה דייק בלילי שבתות דוקא, אטו ביום לאו דינא הכי. והיה לו לומר, צריך לאכול אחר קדוש שבת ויום טוב אפילו כזית ואם לאו לא יצא, ומדדייק בלילי שבתות, משמע לכאורה דדוקא בלילה הקפידא ולא ביום, ולפוס ריהטא צריך עיון, ויש להאריך אלא שאין הזמן גרמא.

וה' שנותיו יאריך, ויה"ר שיזכה ללמוד תורה לשמה מתוך נחת והרחבת הדעת, ידידו המברכו דושת"ר בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קפב

סעודת שבת במאכלים שאולים

מוצש"ק ר"ח ניסן התשמ"א בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי הרה"ג חוב"ט כו' כו' וו"ח כש"ת הרב **משה נחום פאכאטשעווסקי** בעמח"ם משכן משה באלט.

אחדשב"ת בידידות נאמנה.

בדברי תורתו אשר בדק לן בדברי הלפנת פענח בפרשת בשלח (שמות טז כג) על הקרא 'ואת כל העודף הניחו לכם למשמרת'. שכתב, דיש בזה קנין, וגם סעודת שבת כיון שיש חובה, לא יצא רק משלו גדר קנין וצריך הגבהה, עכ"ל. ומעכ"ת תמה עליו, דנהי דיש בסעודת שבת חובה, הא יש הרבה מצות שבחובה כסוכה ולילית וכדומה, ויוצאין ידי חובתן גם בשאלה בלי קנין, ורק היכא שיש גזרת הכתוב צריך להיות משלו וצריך קנין. עוד הקשה, דלשיטתו היאך אפשר לאכול סעודת שבת והא אינו שלו, וגם להקנות לו סעודה בשבת אי אפשר, שאין עושין קנין בשבת. עוד הקשה מלשון הרמב"ם (שבת פ"ל ה"ז) וז"ל, ואינו חייב להלר לעצמו ולשאול מאחרים כדי להרבות במאכל שבת, הרי שיוצאין ידי חובה של סעודת שבת גם על ידי שאלה.

פסול סוכה שאולה

הנה מה שהקשה מצות סוכה, לכאורה אינו קושיא, דבסוכה גזרת הכתוב הוא. ולהדיא אמרו בגמרא (סוכה דף כ"ז ע"ב), תניא רבי אליעזר אומר, כשם שאין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג בלולבו של חבירו, דכתיב (ויקרא כג מ) 'ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים' משלכם, כך אין אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו, דכתיב (דברים טז יג) 'חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים' משלך. וחכמים אומרים, אף על פי שאמרו אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון בלולבו של חבירו, אבל יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו, דכתיב (ויקרא כג מב) 'כל האזרח בישראל ישבו בסוכות', מלמד שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת וכו'. ועיין רש"י ותוספות שם. מבואר על כל פנים, דאדרבה דלולי הקרא של 'האזרח', הכי נמי דאין אדם יוצא בסוכתו של חבירו, ולרבי אליעזר אינו יוצא כמו בלולב, וזה פשוט. ועיין שלחן ערוך (סי' תרל"ז ס"ב).

חיוב ציצית בטלית שאולה

גם ממה שהקשה מצילית דיוצא בשאולה, לאחר הסליחה שגגה הוא דאדרבה הרי קימא לן, דטלית שאולה פטור מן הציצית, כמבואר במנחות (דף מ"ד ע"א) וחולין

(דף קל"ו ע"א) ובשלחן ערוך (או"ח סי' י"ד ס"ג), דטלית שאולה פטורה מן הציצית. והוא מימרא דרב יהודה (שם), דאמר רב יהודה, טלית שאולה פטור מן הציצית כל שלשים יום, דכתיב (דברים כב יב) 'כסותך' ולא של אחרים. ולאחר שלשים יום חייב מדרבנן, מפני שנראית כשלו. ונחלקו הפוסקים אי צריך לברך עליו, כיון דאינו חייב אלא מפני מראית עין, עיין ארצות החיים (סי' י"ד המאיר לארץ ס"ק י"ב) ושו"ת הרשב"א (סי' תקכ"ה). ואפילו הלוקח טלית כשהיא מצויצת דמברך עליה מיד, כמבואר בשלחן ערוך (שם), הוא רק משום דסמכינן דאדעתא דהכי נתניה והקנה לו שיהא שלו, כמו שנהגו באתרוג של חבירו ביום ראשון שמקנה לו לעשות המצוה. ועיין באר היטב (שם סק"ו), דדוקא בטלית של מצוה הדין כן, אבל בטלית של ארבע כנפות שלובש, לא אמרינן דמסתמא חייב בציצית ומברך, ע"ש. על כל פנים פשוט, דטלית שאולה פטור מן הציצית.

אין חיוב לשאול מאכלים לסעודת שבת

גם מה שהביא מדברי הרמב"ם (שם) שכתב, ואינו חייב להצר לעצמו ולשאול מאחרים וכו', גם כן לפענ"ד אינו ראיה. דהתם פירושו אינו חייב לשאול מאחרים שיתנו לו. וכונתו, דבארבע כוסות צריך לשאול על הפתחים וליקח לעצמו יין, אבל על עונג שבת אינו צריך לשאול מאחרים שיתנו לו, אלא יעשה שבתו חול ואל יצטרך לבריות. אבל אין זה ענין של שאלה, ואדרבה הרי שאלה ליכא רק במה שמחזיר כמו שהוא, אבל האוכל דבר אינו גדר של שאלה אלא הלואה, ומצוה להוצאה ניתנה או לאכול, וזה לפענ"ד פשוט. ואם כן מכל הקושיות שהקשה מעלת כבודו אינו קושיא.

קנין של מצוה בשבת

גם מה שהקשה, שאי אפשר לקנות סעודה בשבת, לכאורה גם זה אינו. דקנין של מצוה מותר, כמו שהתירו ביום טוב ליתן האתרוג שלו לחבירו במתנה על מנת להחזיר, ולא חשו לקנין ביום טוב. וגם במצה, לדעת הרא"ש (פסחים פ"ב סי' י"ח) דבעי שלו, דדריש בגמרא (פסחים דף ל"ח ע"א) לחם לחם שתהא המצה שלכם, וסבירא ליה דזה הוא גם כן דעת הרמב"ם (מצה פ"ו ה"ז), ופסק כרב אסי דסבירא ליה דבעינן מצה שלכם, עיין פסחים (שם). [מיהו הרי"ף השמיט הא דרב אסי, ואולי דלא בעי מצה שהוא שלכם כלל. ועיין מקור חיים (סי' תנ"ד ס"ד אות א'), דאף בגזל מצה כיון דלעסיה קניא לה. ועיין שפת אמת (פסחים שם). איברא דכן כתב הריטב"א (סוכה דף ל"ה ע"א), דיוצאים במצה גזולה דכיון דלעסיה קניה]. ובהגהות מיימוניות (שם אות ו') כתב וז"ל, לפיכך כתב אבי הרוקח (סי' רפ"א), שטוב ללמד לומר, לכל מי שמגיע לידו מצה שלי הרי היא לו מתנה. כדאמרינן בפרק לולב וערבה (סוכה דף מ"ב ע"ב), ומלמדין אותם לומר, כל מי שיגיע לולבי בידו הרי היא לו במתנה, ע"כ.

אורח שאוכל בשבת אצל חבירו

והנה מדין מצה, לכאורה יש לומר ממה נפשך, אי יוצא במצה שאינו שלו וכדעת הני פוסקים כהרי"ף, אם כן מבואר דאיכא חיוב אכילה ולא בעי שלו. ואי לא יצא אלא במצה שלו וכדעת הרא"ש, על כל פנים ראינו שאוכל אדם אצל חבירו ונותן לו מצה ואוכל, ועל כרחך כיון דנותן לו לאכול, מקנה לו שיהיה שלו ויוצא בו. ואם כן הכא נמי באורח שאוכל אצלו, אפילו יימא דבעי שלו, מכל מקום אוכל אורח אצל חבירו בשבת, וכל מה שנותן לו בעל הבית לאכול, הרי הוא מקנה לו ויוצא בו ידי חובתו. ועיין פסחים (דף כ"ט ע"א), ואי רבי יוסי הגלילי אפילו תוך זמנו נמי משרי קשרי. ועיין פירוש רש"י (ד"ה ויליף) דמותר באכילה. והתוספות (ד"ה בדין) הקשו, דאי אפשר שלא יהא שלו בשעת אכילה, דאם נתן לו הנכרי הרי הוא שלו, ואם גזל מנכרי הרי חייב באחריותו, ולא גרע מחמץ שחייב באחריותו דהוי כשלו, וכו' ע"ש. על כל פנים מבואר, דכל מה שנותן לו לאכילה הרי הוא שלו.

ומיהו לענ"ד החידוש, דסעודת שבת בעי שלו כיון שיש חובה, צריך עיון וכמו שכתבתי. דאי יימא דבמצה לא בעינן לכם, אם כן הוא הדין סעודת שבת. רק אי יימא דבמצה בעינן לכם, אם כן יש לומר, דהכי נמי כל סעודה שחובה היא בעי לכם. אולם הרי כל שאכל ליה ממילא הוה לכם, ולא בעי לחייב לכם, אלא בדבר שאינו אוכל שאז יש דין חיוב לכם, אבל האוכל דבר, ממילא הוא לכם, דאפילו שמקבל מאחרים על מנת כן נתנה לו. אם לא שמתנה להדיא שלא יקנה אותו, וגם זה אולי לא אפשר, כיון שאכלו והניחו במעיו, אין לך שינוי גדול מזה וקונה בעל כרחו. וצריך עיון כי אין הזמן גרמא כעת לפלפל בזה, ולחפש כעת באחרונים אין הזמן גרמא גם כן.

אלו דברי ידידו דושה"ט וכאש"ל, המברכו בברכת חג כשר ושמח בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קפג

חיוב שמחה בשבת

ד' לסדר וקדשתו התדש"מ בנ"י יצו"א

מע"כ ידי"נ הרב הגאון המפו' וו"ח נו"נ הכהן הגדול מאהיו כו' כש"ת מוה"ר **יעקב יחיאל הכהן טרויבע** שליט"א בעמח"ם אבני יעקב בנ"י

אחדשב"ג בידידות נאמנה.

מחלוקת האחרונים בחיוב שמחה בשבת

ורק להעיר כי דפדפתי בדבריו היקרים, בסימן ק"ה-א' הביא מחלוקת האחרונים, אי יש חיוב שמחה בשבת. השאילתות (פ' חיי שרה סי' ט"ו) סבירא ליה דאין חיוב שמחה בשבת, וכן כתבו התוספות (מו"ק דף כ"ג ע"ב ד"ה מאן דאמר) ולשון התשב"ץ (ח"ג סי' רל"ח), דלא אשכחן דשבת אקרי יום שמחה. ובשו"ת רבי עקיבא איגר (סי' א' בהשמטות) כתב, דליכא שמחה בשבת. והעמק שאלה על השאילתות (שם אות ז') הביא בשם הרמב"ן בתורת האדם (שער האבל ענין שבוי"ט), בשם השאילתות ובה"ג (הל' אבל) שאין חיוב שמחה בשבת. ותמה מעלת כבוד גדולתו, שלא הביאו מדברי רבינו הגדול הבה"ג בסדר מנין המצות שלו (הקדמת הלכות גדולות) וז"ל, מצוה מ"ו שימור שבת, מצוה מ"ז שמחת שבת, מצוה מ"ח עונג שבת, ע"כ.

השמחה בשבת משום עונג

יפה העיר בזה, אלא מה שכתב שלא מצא מי שהעיר על זה, הנה מצאתי שכן העיר כבר בתועפות ראש על הירחים (עמוד ב' סי' נ"ב) והשאילתות. ועיין רבינו חננאל (פסחים ס"ח ע"ב), אמר רבא הכל מודים בשבת דבעינן לכם, כלומר אין לישב כל היום כולו ולקרות, ולבטל שמחת שבת, דכתיב (ישעיהו נח גג), 'וקראת לשבת עונג', ע"כ. מבואר נמי דסבירא ליה דבשבת איכא שמחה. אלא דלמדנו לבאורה דבר חדש מדברי הרבינו חננאל, דשמחת שבת ילפינן מ'עונג', כלומר מדכתיב 'וקראת לשבת עונג' וליכא עונג בלי שמחה, לכן חייב בשמחה. אלא דלפי זה נראה לפענ"ד, לישב נמי סתירת רבינו הגדול הבה"ג ממה שליין עליו מעלת כבוד גדולתו. שהרי הבה"ג בהלכות אבל (דף מ"ב) כתב וז"ל, והלכתא, שבת עולה ואינה מפסקת, מאי טעמא 'עונג' כתיב בה, רגליס מפסיקין ואין עולין, מאי טעמא, 'שמחה' כתיב בהו, ע"כ. וכן הביאו בשמו הרמב"ן בתורת האדם (שם) ושאר ראשונים. והוא כדעת השאילתות ז"ל דבשבת ליכא שמחה. ובמנין המצות כתב, ואשב שמחת שבת למצוה בפני עצמה. וכמו שכתב מעלת כבודו, ונמצא דברי רבינו הגדול הבה"ג סותרים, ויפה העיר מעלת כבוד גדולתו, דלמה לא הביאו סתירה גדולה כזו. אמנם לפי מה שכתבתי שפירש הרבינו חננאל, אתי שפיר. דרבינו נמי מודה להרבינו חננאל דאיכא שמחה גם בשבת, אלא דשמחת שבת לא ילפינן אלא מקרא ד'עונג'.

אלא דנראה לפענ"ד לפי זה, דהא לשון רבינו הבה"ג, שימור שבת ושמחת שבת ועינוג. ומעכ"ג חשבן כל אחד למצוה בפני עצמו, שכתב, מצוה מ"ו שימור שבת מ"ז שמחת שבת מ"ח עונג שבת. ולפענ"ד שמחת שבת ועינוג מצוה אחת היא. ולא זו בלבד, אלא נראה דגם שמחת שבת ועינוג אינה מצוה בפני עצמה, אלא שימור שבת ושמחת שבת ועינוג חדא מצוה היא, ועל כל פנים שמחת שבת ועינוג ודאי חדא הוא, כן נראה לפענ"ד.

איברא לפי מה שכתבנו, אם כן עלתה שיטה חדשה בביאור דברי השאילתות נמי, דיש לומר דהשאילתות והבה"ג לא פליגי נמי. והשאילתות נמי מה שכתב, שבת עולה ואינה מפסקת, מאי טעמא 'עונג' הוא דכתיב ביה, הרגליס מפסיקין ואינן עולין מאי טעמא 'שמחה' כתיב בהו. אין הכונה דבשבת ליכא שמחה, דאם כן היה לו לומר, שבת עולה ואינה מפסקת דלית ביה שמחה. או שהיה לו לומר דלא כתיב בה שמחה, רגליס מפסיקין ואינן עולין דכתיב בהו שמחה, וזהו לשון המתהפך. ולמה כתב בשבת, מאי טעמא 'עונג' הוא דכתיב ביה. אמנם השאילתות בכיון לא נתן טעם דלית ביה שמחה דגם בשבת איכא שמחה. אלא לא כתיב ביה שמחה, כלומר דעיקר שמחה ביום טוב כתיב ולא בשבת.

בשבת העיקר 'עונג' וביום טוב העיקר 'שמחה'

עוד נראה ראיה לדבריו, מדברי הרמב"ם (אישות פ"י הי"ד), הובא בשיטה מקובצת (כתובות דף ז' ע"ב) וז"ל, וכתב הרב משה בפירושו, שאסור לישא אשה בשבת, ופירש הטעם, משום דאין מערבין שמחה בשמחה. ולא נהירא דלא איתמיט תנא דליתני הכי, כי קתני אין נושאין נשים במועד וכו', ע"ש. מבואר דהרמב"ם סבירא ליה, דבשבת איכא שמחה. ובפיוט, ואשה ואשלש עוד להעיד על כוסי בתוך שמחתי. ובפיוט כל מקדש, ביום השבת שישו ושמחו כמקבלי מתן נחליאל וכו', לנוח בו ולשמוח בתענוג אכול ושתו. ובפיוט מנוחה ושמחה וכו', אכול בשמחה כי כבר רצך. ובברוך א-ל עליון, עונג וגם שמחה בהם למשחה. ובפיוט כי אשמרה שבת, כי יום שמחות היא ותשמחני. וגם השיטה מקובצת לא פליג עליו אלא דלא

אישתמיט תנא למיתני, אבל לא פליג דליכא שמחה, דאי לאו הכי היה לו לומר, בשבת ליכא שמחה אלא עונג. אבל נראה דמחלקותו הוא כמו שכתב המאירי (מו"ק דף ח' ע"ב) וז"ל, אין צריך לומר שאין נושאין ביום טוב, שהרי עיקר שמחת החג ביום טוב היא, אלא אפילו שבת, שאין שמחה כתובה בו אין נושאין, ע"כ. והוא ראיה בעזה"י למה שכתבתי, דהגם דיש מצות שמחה גם בשבת, מכל מקום עיקר שמחה ביום טוב היא, ובשבת אין שמחה כתיבה בו, אבל יש בו שמחה, וזה לפענ"ד ברור. נמצא על כל פנים מבואר מכל הני פוסקים, דבשבת נמי איכא שמחה אלא דבשבת העיקר הוא עונג, וביום טוב העיקר הוא השמחה.

ובמה שכתבנו נראה נמי לישב גירסת הכתב יד בשאילתות (בראשית שאילתא א'). דהגירסא שלפנינו היא, ואסור לאיענויי ביה, אלא מתבעי ליה לבר ישראל לאיענוגי ביה [בשבת], במיכלא ובמשתיא ויקוריה בלבושא ובכיסויא מעליא, דכתיב, 'וקראת לשבת עונג'. ובכתב יד גרס ובשמחה ובמשתיא (הובא בשאילתות מירסקי). ומשמע דבשבת נמי איכא שמחה. ולפי מה שכתב בשאילתא ט"ו לענין אבל, דשבת ליכא שמחה נמצא דבריו סותרים. אמנם לפי מה שכתבנו לעיל ליכא כאן סתירה, אלא שבשבת העיקר עונג, והשמחה בא מטעם עונג. ועיין ספרי (בהעלותך עז), 'וביום שמחתכם' (במדבר י' י) אלו שבתות, ומשמע דבשבת נמי איכא שמחה. והגר"א ז"ל הגיה בספרי, 'וביום', אלו שבתות. כנראה משום דקשה ליה, דשבת ליכא שמחה. אמנם לפי מה שכתב הבה"ג ועוד הרי איכא שמחה גם בשבת. ולגירסת הגר"א הוה ליה למימר, וביום מועדיכם ושמחתכם. ואמנם הטיל הכתוב 'שמחתכם' בין 'וביום' ובין 'מועדיכם' לדרוש, ד'שמחתכם' קאי אלמעלה ואלמטה 'וביום שמחתכם', 'שמחתכם ובמועדיכם' וקאי אלפניו ואלאחריו, ועיין בית יוסף (או"ח סי' רפ"א), מה שאומרים ישמחו במלכותך, פירש הר' כהן צדק, שסמכו על מה שכתוב 'וביום שמחתכם' זה שבת. ויש לומר שעל זה סמכו לומר, וישמחו בך כל ישראל מקדשי שמך, ע"ש. מבואר דגירסת הגאונים והבית יוסף ונושאי כלים, כגירסתנו, 'וביום שמחתכם' אלו שבתות.

ומבאן צריך עיון מרבינו הגאון רבי עקיבא איגר (סי' א' בהשמטות) שכתב לענין אשה, אפילו אי חייבת בשמחה ביום טוב, מכל מקום איכא מחויבת באכילת פת. דנראה דאכילת פת אינו מצד חיוב שמחה, דהא בשבת ליכא חיוב שמחה, אלא דנראה דמן כבוד שבת לקבוע סעודה על הלחם, והכיבוד ועונג. והשמחה, תרי מילי נינהו, עיין רמב"ם (יום טוב פ"ו הט"ז) שכתב, כשם שמצוה לכבד שבת ולענגו, כך כל ימים טובים, שנאמר (ישעיהו נח יג), 'לקדוש ה' מכובד' וכל יום טוב נאמר בהם (שמות יב טז), 'מקרא קודש'. ואחר כך בהלכה י"ז, שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שארי ימים טובים, כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב להיות בהן שמח וטוב לב וכו'. משמע דהם תרי מילי, חיוב כבוד ועונג, וחיוב שמחה. ואם כן נראה, כיון דבשבת כל החיוב לאכול פת אינו מטעם שמחה אלא מטעם כיבוד שבת לקבוע סעודה על הלחם וכו', ע"ש. ומעלת כבוד גדולתו ליין עליו בתשובתו.

עונג ב'יום טוב'

ולפי מה שכתבנו צריך עיון פשיטותא דמרן הגאון רבי עקיבא איגר ז"ל. חדא, דאם כן יהיו דבריו נסתרים מכל הני שכתבנו לעיל, דבשבת נמי איכא שמחה. ועוד גם בעיקר ראיתו לפענ"ד מדברי הרמב"ם ז"ל צריך עיון, דאי נימא, דבשבת ליכא שמחה משום דכתיב 'עונג', אם כן ביום טוב נמי ליכא עונג, דמנה לן יום טוב לעונג, ומה זה שכתב הרמב"ם, כשם שמצוה לכבד את השבת ולענגה כך כל ימים טובים. ובשלמא לכבדם נאמר 'לקדוש ד' מכובד', אלא לענגם מנא לן, הא בקרא לא כתיב 'עונג', 'ועונג' בשבת היא דכתיב. אבל אי נימא, דגבי עונג פתוך ביה נמי שמחה, וכן גבי שמחה פתוך ביה עונג, אתי שפיר. ומה שכתב הרמב"ם (שם הי"ז), וחייב להיות שמח וטוב לב, ומשמע לכאורה, שזה דין רק ביום טוב ולא בשבת. יש לומר בתרי אנפי, או יאמר דהאי חייב, כלומר דאפילו לאחר אכילה, דבשבת ליכא מצות שמחה בפני עצמה, אלא מה שמענג השבת באכילה ושתיה וכסות נקי פתוך ביה נמי שמחה, ואחר אכילה ליכא חיוב עליו להיות שמח, אבל ביום טוב חייב להיות שמח כל היום אפילו בלי אכילה. וזה שכתב, וחייב להיות בהן שמח וטוב לב וכו'. או יאמר, דהרמב"ם אדסמיך ליה קאי, אמה שכתב (שם), שבעת ימי החג ושמונת ימי החג עם שארי יום טוב, כולם אסורים בהספד ותענית. לכן כתב, דלא די שאסור בהספד ותענית אלא שחייב להיות בהן שמח וטוב לב, אבל אין הכי נמי, בשבת איכא נמי שמחה על ידי העונג, וצ"ע.

דעת רע"א ששמחה ועונג הם חיובים שונים

לימוד תורה בשבת ערב תשעה באב אחר חצות

ובמה שכתבנו, נראה לפרש מחלוקת הט"ז והבכור שור. שכתב הרמ"א (או"ח סי' תקנ"ג ס"ב), דנהגו שלא ללמוד בערב תשעה באב מחצות ואילך, ולכן אם חל בשבת אין אומרים פרקי אבות. ותמה הט"ז (סק"ב), כיון שאין עליו איסור באכילת בשר ויין, ואדרבה מצוה לאכול בשר לכבוד שבת כמו שכתב הטור (סוסי' תקנ"ב), למה נחמיר עליו שלא ללמוד משום אבילות, ע"ש, והבכור שור (סוף מס' תענית הובא ביד אפריים שם) כתב לחלק, דעונג לחוד ושמחה לחוד, ואכילת בשר הוא משום עונג, ולימוד התורה הוא שמחה, שנאמר (תהילים יט ט), 'פקודי ה' ישרים משמחי לב'. ולפי מה שכתבנו, לכאורה בהא תליא, דאי נימא דבשבת איכא נמי שמחה. אם כן באכילת בשר איכא נמי שמחה, ולדקו דברי הט"ז שתמה על הרמ"א, מאי שנא תורה מאכילת בשר. אבל אי נימא דעונג אין בו משום שמחה, אם כן שפיר מחלק הבכור שור. וכנראה לפי זה דמחלקותם תלוי בהנ"ל, ודברי הט"ז אתי שפיר אליבא דהני פוסקים, ודו"ק.

ידי"נ דושכ"ג בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ג סי' ל"א]

סימן קפד

אור שהדליקו ישראל בשבת, באיזה אופן מותר לקרוא לאורו

מע"כ ידידי הרה"ג וכו' כש"ת מוה"ר **אפרים גרינבלאט** שליט"א מעמפים טענ.

אחדשה"ט. במה שנסתפק, בשבת שעת מנחה שהיה אפשר לראות לאור היום ולקרא בתורה, ובא אחד והדליק השמל. ורצה מעלת כבודו לומר, דאפילו הדליק במזיד ייתכן שמותר ליהנות לאורו, כיון דבין כך היה אפשר לקרוא לאור היום.

אסור להנות מאור שהדליק הישראל

ולפענ"ד, פשוט דאסור ליהנות ממעשה שבת, ואסור ליהנות מאור הנ"ל. רק אם יכול לקרא לאור היום יקרא, ואם לאו, יצא ולא יהנה מהאור שהדליק יהודי במזיד. ולא דמי למה שהתירו בנכרי שהדליק [עיין שלחן ערוך (סי' רע"ו ס"ד), ובמשנה ברורה (שם), ועיין עוד משנה ברורה (סי' ש"ז ס"ק ע"ו), דאין לאסור מטעם שנהנה ממלאכה שעשה האינו יהודי בשבילו, דאין זה הנאה כל כך, דגם מקודם היה יכול על פי הדחק לקרות לאורו (פרי מגדים א"א ס"ק ל"א), ע"ש], דהתם מיירי בעכו"ם דאין בו אלא שבות אפילו אומר להדיא, אבל מלאכת ישראל דאסורה לגמרי [עיין בשו"ע (סי' שי"ח ס"א)], לפענ"ד דאין ליהנות לאורו וכנ"ל.

ומחמת הטרדות אקצר, וכל טוב ממנו לא יבצר, ידידו דושה"ט המברכו בברכת התורה ללומדיה בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ו סי' ע"ו]

סימן קפה

ישראל שקראו לו שני פסוקים מקריאת הלוי והוסיפו רק פסוק אחד

ב"ה אור ליום ה' סליחות התשכ"ח ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד ידידי הרה"ג וו"ח נו"נ וכו' כש"ת מוה"ר **אפרים גרינבלאט** שליט"א

אחדשה"ט. מכתבו קבלתי בעתו, ויה"ר שיכתב ויחתם לחיים טובים ארוכים ושלום בספרן של צדיקים עבגג"א.

ובדבר שאלתו, בבעל קורא שקרא כהן ולוי, וכשבא לישראל חזר וקרא שני פסוקים ממה שקרא ללוי, והוסיף פסוק אחד ממה שלא קרא עדיין, והיה שם בר מצוה. וכבוד תורתו קרא תגר דלא טוב עשה, שהרי לא קרא רק פסוק אחד לשלישי, כיון דמבואר בשלחן ערוך (סי' רפ"ג ברמ"א ס"ג), דלא יקרא לזה מה שקרא זה.

קריאה בפסוקים שקראו כבר

הנה אף כי לכתחלה ודאי אין לעשות כן, כמבואר ברמ"א ואנו נמשכים אחריו בזה, והמגן אברהם (סק"ד) הוסיף, דאפילו בתחונה או בשיש חיובים אחרים הרבה לא נהגו להקל. ואף כי הביא בשם משאת בנימין דראה מקילים גם בתחונה. והיה מקום לבעל דין לחלוק ולומר, דהוא הדין בשאר חיובים, מכל מקום אנן נוהגין לא להקל לעולם, וזה פשוט.

בשמוסיפים על הקריאה הראשונה

וקצת היה נראה מקום לבעל דין לחלוק, דהרמ"א בשם המרדכי (מגילה סי' תתל"א), לא מיירי אלא כשקורא לזה ממש מה שקרא ראשון, אבל אם מוסיף ליה כל דהוא אז שפיר דמי, וכל פרשה שנאמרה ונשנית, בשביל דבר אחד שנתחדש בה נשנית. ואם כן הכא נמי כיון דהוסיף על כל פנים פסוק אחד מחדש, כבר ליכא בזה מנהגא,

ומדרבה איכא מנהגא להתירא. דוגמא לזה קריאת ראש חדש, דאנן מדלגין לקריאת לוי ומתחילין פסוק שקראו לכהן, ולא חיישינן לדברי רמ"א והמרדכי. ועל כרחך צריך לומר, דכהאי גונא ליכא מנהגא לאיסור, כיון דעל כל פנים מוסיף קריאה חדשה. ומיהו יש לדחוק קצת דשעת הדחק שאני, ועיין שו"ת חתם סופר (או"ח סי' ק"פ). אשר לכן לכתחילה אין לעשות כן, ומיהו בדיעבד וכל שכן לאחר המעשה, אין לערער על זה. ולדינא לעת הצורך מאד, הסומך להקל על כל פנים בשני פסוקים חדשים, אין מזחיחים אותו. וכן עשיתי פעם הלכה למעשה, שנזכר אחד שיש לו יאר צייט והיה כבר קודם מפטיר, ולא היו יכולים ליתן לו עוד עליה, אלא כשנקרא פסוק אחד מה שקראו כבר, ועשיתי הלכה למעשה כן, וגדול השלום וה' יברך את עמו בשלום.

והנני בזה דושה"ת בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ג סי' ס"ו, חט"ו סי' נ"ג]

סימן קפו

ביטול גרם הבערה בשעון שבת

וארא התשל"ט בנ"י יצו"א

מע"כ ידי"ד תלמיד ישיבתינו מלפנים נחמד ונעים וו"ח נו"נ כש"ת מוה"ר **שלמה חיים וויטריאל** ירושלים עיה"ק ת"ו

אחדשה"ט וש"ת בידידות נאמנה.

בדבר אשר שאלת, בענין ביטול גרם מלאכת הבערה, כגון שכבה האור בבית על ידי שעון שבת, ובשוגג הזיזו זיזי השעון [כמין שייס] להקדים זמן הדלקתו, אך עדיין לא הודלק החשמל רק בבוא העת יודלק על ידי השעון. ועתה נפשו אוותה לדעת, אי מותר לבטל גרם זה ולהחזירו למצבו הראשון שלא יודלק בזמן שהקדים, או דאדרבה על ידי זה יעבור באיסור גרם כיבוי חדש, ע"כ.

גרם הדלקה בשעון שבת

והנראה לפענ"ד, דלכאורה יפה כיון בהא, דהזזת הזיזים כהאי גוונא לא הוה אלא גרם הדלקה, הגם דהשעון ממילא ידליק החשמל בשעה יותר מאוחרת, מכל מקום לא הוה אלא גרמא. וכבר האריכתי בזה בתשובה אחת (שו"ת משנה הלכות ח"ח סי' ל"ה) לידיד נפשי הרב הגה"ל מוהרב"י זילבער (שליט"א) [זל"ל] בעל מחבר ספר אז נדברו, שכתב בספרו (ח"ח סי' ל"ב) דהמתקן כפתור על שעון מזמן לזמן, הוה ליה מדליק ממש. והבאתי בס"ד ראיות, דלא הוי אלא גרם הדלקה או כיבוי. דהכפתור על השעון הוא גורם חילוני, שכשיגיע השעון עם הכפתור עד הברזל, יניע הכפתור את הברזל המוכן לזה, ויחבר או יפסיק את החיבור של שני החוטין של החשמל, וכהאי גוונא לא הוי אלא גרם. ויש להאריך בזה אבל אין הזמן גרמא להאריך בה, ובתשובה שם האריכתי הרבה.

איסור גרם הדלקה בשבת

והנה בגרם הדלקה מצינו בזה מחלוקת אי יש בו איסור. דבגמרא שבת (דף ק"כ ע"ב) נראה דגרם כבוי מותר, ובגמרא בבא קמא (דף ס' ע"א) משמע שהוא אסור. ועיין הגהות מהרש"ס (שבת שם), ובשלחן ערוך (או"ח סי' של"ד סכ"ב), ובאבן העוזר (או"ח סי' שכ"ח), דבמלאכת שבת אף גרמא אסור. ועיין ר"ן (שבת מ"ז ע"ב ד"ה ולא), בהא דאסרו ליתן כלי תחת הנר לקבל נילוזות, ובתוספות (ד"ה מפני) ובמאירי (שם ד"ה כבר), וברמ"א (או"ח סי' של"ד שם), דרק במקום פסידא מותר גרם כבוי. ועיין תוספות (מנחות נ"ו ע"ב ד"ה ומעשה), ושו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' מ"ה), ודו"ק. ולכאורה פשוט, דאפילו למאן דאמר גרמא בשבת אסור, מכל מקום לא הוי אלא דרבנן. וידועים דברי הגתיבות (או"מ סי' רל"ד חי' סק"ד), דעל איסור דרבנן שעבר בשוגג אין צריך כפרה. אם כן בדידן כיון שהזזת הזיזים היה בשוגג, אם כן אפילו יגרוס הדלקה, הוה ליה רק איסור דרבנן לכל היותר, ובשוגג ואין צריך כפרה. ואם כן למה יעשה פעולה אחרת, שבזה יעשה עכשיו עוד איסור על לא דבר.

ביטול גרמא בשהאיסור עדיין לא נעשה

איברא דעד שלא הודלק החשמל אכתי לא נעשה האיסור כלל, ואם יכול למנוע מלעבור אפילו על גרמא, לכאורה פשוט דצריך. וכבר הבאתי במקום אחר (עיין שו"ת משנה הלכות ח"ד סי' נ'), דאפילו באיסור דרבנן אם אפשר לעשות בשנים שעשאוהו בשבת במקום שאנסוהו לעבור, צריך לעשות בשנים, דכל למעט באיסור עדיף. אם כן הכא נמי, אם אפשר למעט באיסור אפילו על ידי גרמא שהוא רק דרבנן, ודאי יש לן למעט, ואם כן אפשר שצריך כאן נמי להחזיר את המצב לקדמותו, כדי שלא יעבור אפילו על גרם הדלקה.

והנה בגמרא (שבת דף ד' ע"א), בבעי דרב ביבי בר אביי, הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי חיוב חטאת או לא התירו. אמר ליה רב אחא בר אביי

לרבינא, היכי דמי אילימא בשוגג ולא אידכר ליה, למאן המירו. ואלא לאו דאיהדר ואידכר, מי חייב, והתנן כל חייבי חטאות אינן חייבין כו׳, אלא במזיד קודם שיבא לידי איסור סקילה. והנה לענין שוגג לא אמר כלום, ואמאי לא נתיר בשוגג גם כן קודם שיבא לידי איסור שוגג שיתאפה הפת. ואף דליכא חטאת, מכל מקום יבא לידי איסור אפיה בשוגג. ואם כן נתיר לו לרדותה קודם, ועל כל פנים יסתלק האיסור שוגג ממנו. ומשמע דמשום דרבנן לא המירו דרבנן אחר. ועיין תוספות (שם ד״ה קודם), דאפילו במזיד אם לא המירו אינו חייב. ואם כן בדידן נמי, כיון דבהזזת הזיזים על כל פנים איכא איסור מוקצה דרבנן, אפילו יודלק האשמל על ידי הגרמא אין להתיר לו לכבותו.

ראוי לבטל את הגרמא בלי לעבור על איסור אחר

ומיהו נראה שאם יכול לבטל את פעולתו כלאחר יד, באופן שלא יעבור על איסור מוקצה, או שיאמר לעכו״ם, או אפשר אפילו לקטן, נכון לעשות כן שלא תתקיים מלאכתו ולא יבא אפילו לידי גרמא, כן נראה לפענ״ד.

ידי״נ דושה״ט בלב ונפש

מנשה הקטן

[בענין גרמא באיסורי שבת, עיין עוד משנה הלכות ח״ה סי׳ מ׳, ח״ו סי׳ נ״ג, ח״ז סי׳ נ״ד, ח״ח סי׳ מ״ו וסי׳ נ״ח, חי״א סי׳ רפ״ו].

סימן קפז

קריאת שנים מקרא ואחד תרגום של ארבע פרשיות וימים טובים

אור ליום ב׳ תרומה התשל״ד בנ״י יצו״א

למאן דלא חזינא קמברכינא המופלא ומופלג וכו׳ מוה״ר **ליפא יו״ט שטראוס** בני ברק יצו״א

אחדשה״ט. יסלח לי אם לא תיארתיו כראוי, כי בבלתי מכירי קאמינא. ובדבר שאלתו מה שמצא בספר מים רבים על התורה בשם הקדוש מהר״מ מזלאטשוב ז״ל (פ׳ יתרו ד״ה לארבע) שהביא קבלה בידם, שבערבי השבתות של הארבע פרשיות קוראים גם הארבע פרשיות שנים מקרא ואחד תרגום. ודלא כמחבר (סי׳ רפ״ה ס״ז) שכתב דאין צריך לקרות פרשת יום טוב וכתב המגן אברהם (שם סק״י), דהא כבר קרא כל התורה מידי שבת בשבתו. והכא נמי כבר קרא הוא. וכבוד מעלתו יצא ליתן טעם לדברי הקבלה, לפי מה שכתב הכנסת הגדולה (שיירי כנסת הגדולה סי׳ רפ״ו אות ד׳), שהפטורות המחודשות נתקנו דוקא בציבור בשביל הפרשיות שקורין בשבת קודש מחובת היום, אבל בערב שבת קודש אין חיוב בזה, ומה גם שאין אנו קוראין ביום שישי הפרשיות הללו כדי שנקרא גם כן ההפטורות. ומינה דייק דאם היינו קוראין בערב שבת הפרשיות הכי נמי היינו קוראין ההפטורות, ולכן קוראין הארבע פרשיות לקרות ההפטורות.

קריאת ההפטורה של הארבע פרשיות בערב שבת

והנה פשוט דהכנסת הגדולה שכתב שאין אנו קוראין, כוונתו כיון שאין חיוב לקרות הארבע פרשיות. וממילא אפילו נקרא הארבע פרשיות, נמי כאילו לא קרא הוא, וליכא חיוב קריאת ההפטורה, והוה ליה כמי שקרא פרשה שאינה מאותה שבוע כלל. גם כי אינו מבואר כלל בהקבלה שהוא משום ההפטורה, אלא על קריאת הארבע פרשיות בלבד הוא דהיתה הקבלה, אך ההפטרה לא הוזכרה כלל. ובעיקר הקבלה אין אתנו יודע על מה.

וראיתי בטעמי המנהגים (אות שמ״ו) שכתב, דפרשיות השבת דוקא חייבו ז״ל לקרות שנים מקרא ואחד תרגום, ולא פרשיות יום טוב. אבל בארבע פרשיות שבאדר צריך להשלים שנים מקרא ואחד תרגום גם פרשיות הנקראות בהם, חוץ הסדרא דיומא, הגם שכבר השלים הפרשה בזמנם שנים מקרא ואחד תרגום (דברי חמודות ברכות פ״א אות מ׳), ובזה יתכן לנו לשון לעולם ישלים אדם וכו׳ (מגיד תעלומה ברכות דף ח׳ ע״א). והנה כתב דארבע פרשיות צריך לומר שנים מקרא ואחד תרגום.

אמנם לאחר הסליחה שגגה הוא, והדברי חמודות כתב היפוך דבריו שם, עיין בדברי חמודות (שם) שהביא דברי התרומת הדשן (סי׳ כ״ג) שמבואר שם להדיא היפוך. וז״ל התרומת הדשן, ואם כן לא צריכין להשלים פרשיות של יום טוב ושל ארבע פרשיות ומוספין אחריס, דהשלימו כל אחת בשבתו. ובהמשך דברי התרומת הדשן הביא דעת הרבינו חננאל ז״ל (ברכות דף ח׳ ע״ב ד״ה ר׳ ביבי) דמחייב ביום טוב, ולדידיה הטעם שיהא רגיל במה שהציבור קורין. אלא שאין נוהגין כרבינו חננאל אלא כרבינו שמחה, ע״ש. גם מה שהביא ממגיד תעלומה, עיין תרומת הדשן (שם), דאין לדייק מדברי רש״י כלום, וצ״ע.

על כל פנים מבואר, דאין נפקא מינה בין ארבע פרשיות ליום טוב. ואיתן טעם להקבלה היה אפשר בכמה אנפין, או דסבירא ליה דיש להחמיר כדעת רבינו חננאל, וכן כתב האגודה (ברכות פ״א אות י״ח). והאליה רבה (או״ח סי׳ רפ״ה אות י״א) הביא, דבתשובת מהר״ם מינ״ץ (סי׳ ל״ד)

נוטה גם כן דגם פרשיות של יום טוב מוספין יש להשלים, וכן נהג השל"ה ז"ל. ולזה נראה שהסכים האליה רבה. ולפי זה, ארבע פרשיות לאו דוקא, אלא הוא הדין כל פרשיות של יום טוב. ואולי יש לומר, דארבע פרשיות כיון דלדעת כמה שיטות הקריאה דאורייתא, החמירו בהם יותר, והאמנם גם זה רק סברא הוא וקשה לסמוך אסברות במקום קבלה.

המסורת והקבלה חשובים יותר מן הסברות

ואעתיק לו כאן דבר אחד מהאור זרוע (אלפא ביתא סי' ל"ד ד"ה למד מאמר נאמן), שכתב שם וז"ל, זה שאמר הכתוב (דברים ד יז), "יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב", אמר בירושלמי (שבת פ"א ה"ב), כל האומר שמועה מפי אומרה יהא רואה בעל השמועה כאלו עומד כנגדו וכו'. והיינו דדרישנא למד מאמר נאמן, שלא תאמר מימרא בשם אדם גדול אם לא ששמעת מפי אדם גדול אחר שהיה מכירו שאמרה משמו, דומיא דמשה רבינו שראה שכינה ואמר מפי הגבורה, ובידוע שמאמר נאמן הוא וכדאי לסמוך על אותה הקבלה, כי תורה שבקבלה שקבל מרבותיו הוא עיקר. כהיא דפרק אלו דברים בפסחים (דף ס"ו ע"א), דתנו רבנן הלכה זו נתעלמה מבני בתירה, שפעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת וכו' אמרו לו שכח ולא הביא סכין מערב שבת מהו, אמר להם הלכה זו שמעתי ושכחתי, אלא הנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם. למחר מי שפסחו טלה סכין תחוב לו בצמרו, ומי שפסחו גדי תחב לו בין קרניו, ראה מעשה וזכר הלכה ואמר כך מקובלני מפי שמעיה ואבטליון. ואמר עלה בירושלמי (שבת פי"ט ה"א), ר' זעירא בשם ר' אלעזר, כל תורה שאין לה בית אב אינה תורה, כלומר כל תורה שאין לה קבלה אינה תורה לסמוך עליה למעשה. אלא הקבלה היא העיקר למעשה ולא מסברא, אף על גב דסברא נמי דאורייתא היא, כדאמר איבעית אימא קרא ואיבעית אימא סברא, אפי הכי הקבלה היא עיקר. ויש לאדם לומר הקבלה אפילו קבלה מקטן ממנו, כדאמר בירושלמי (שביעית פ"ז ה"א), ר' בא בר זבדא ר' אבוהו בשם ר' אלעזר הלכה כר' יהודה דמתניתין ואמר התם אקלס ר' בא דאמר שמועה בשם זעיר מייה פירש, כמה משובח בענוה ר' בא בר זבדא ששמע דבר שההגהו מר' אבוהו שהיה קטן ממנו ואמרה לתלמידיו משמו. וקיים הא דאמר בירושלמי פרק כל ישראל (סנהדרין פ"י ה"א), נתנו מרועה אחד, אמר הקב"ה למשה אם שמעת מפי קטן מישראל והנייך, לא יהיה בעיניך כשומע מפי קטן אלא כשומע מפי נביא, ולא כשומע מפי נביא אלא כשומע מפי רועה ואין רועה אלא משה, כמו דאת אמר (ישעיה סג יא) 'ויזכור ימי עולם משה עמו המעלה וגו', ולא כשומעו מפי רועה אלא כשומעו מפי הגבורה, נתנו מרועה אחד ואין אחד אלא הקב"ה, שנאמר 'ה' אחד' שהקב"ה הוא אמת ודבריו אמת וכל מי שאמר אמת דברו של הקב"ה, עכל"ק.

העתקתי רוב דבריו, כי בעונותינו הרבים בדור הזה כמעט נשתכחה הקבלה, וכל אחד רק מה שיודע בסברא סומך על סברותיו ולא על הקבלה. אבל הרי ראינו דאין לסמוך על הסברא אפילו בזמן התנאים ואמוראים, והתנא רבי אליעזר התפאר עצמו שמעולם לא אמר דבר שלא שמע מרבותיו (סוכה דף כ"ח ע"א), שמעה עמי בינה זאת.

דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קפח

בקשת צרכיו בראש השנה ויום כפור

עיו"כ התשמ"ח בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי היקר האי צורב עוסק בחוקי חורב ברקאי כו' כש"ת מוהר"י וינגולד שליט"א בישיבת פונוביז ב"ב יוצ"א

אחדשב"ת בידידות נאמנה.

בדבר שאלתו ששאל כמה ת"ח מובהקים אהא דאסור לתבוע צרכיו בשבת ויום טוב כמו שכתב בטור (או"ח סי' קפ"ח), ועיין מגן אברהם (סי' רל"ד סק"א) לענין הבדלה בחונן הדעת בשם ירושלמי (ברכות ה"ה סוף ה"ב). ומעתה נסתפק כבוד מעלתו אי מותר לשאול צרכיו בראש השנה וכן ביום כיפור, בין בעניינים גשמיים ובין בעניינים רוחניים כגון על תורה וירא שמים, או ראש השנה ויום כיפור שאני.

עיקר ימי ראש השנה ויום הכיפורים להתחנן על נפשו

הנה על רוחניות לעולם מותר להתפלל ולבקש, והרי אנו מתפללים באהבה רבה ואהבת עולם, והאר עינינו בתורתיך וכו'. מיהו לענין ראש השנה ויום כיפור, ודאי שיכול להתפלל ולבקש רחמים על עצמו ועל אחרים, כי כל העיקר של הני ימים להתחנן ולעמוד על נפשו בימים הנוראים, וכל התפילות הם לבקש רחמים על עצמו ועל אחרים והודוים והפיוטים. ועיין מטה אפרים (סי' תקפ"ד סכ"ה), דבראש השנה המברך לחולה, אין צריך לומר יום טוב או שבת הוא מלזעוק, כיון שהוא יום הדין. ובאלף למטה (סק"ד), דאמרינן במסכת ראש השנה (דף ט"ז ע"א),

כמאן מצלינן האידנא אקלירי ואמריעי, כמאן כרבי יוסי דאמר אדם נדון בכל יום. משמע דראוי להתפלל על חולים ביום הדין, וכיון דאף בשבת ראש השנה הוא יום דין יש להתפלל, ע"ש. ובספר מגיד תעלומה (ברכות דף י"ב ע"ב) כתב, דביום כפור אין לומר במי שברך, לכבוד יום הדין, כי יום כפור הוא יומא דרחמי. אמנם במטה אפרים (סי' תרי"ט אות נ"ג) כתב, שאומרים בעבור שעלה לכבוד המקום ולכבוד יום הדין. וכן נהג עלמא, והוא פשוט.

בביאור דברי הזוהר 'כלבים שצווחים הב הב'

ומה שאמרו בתיקוני זוהר (תיקון ו' דף כ"ב ע"א), צווחין בגלותין ביומא דכפורא ככלבין הב הב לנא מזונא כו'. כוונתם רק שמניחים חיי עולם ועוסקים בדברים גשמיים. אבל כבר כתבו בשם הבעל שם טוב, שאם כוונתם שיוכלו ללמוד תורה ולקיים מצות, שפיר דמי. ועיין דרכי חיים ושלום (ראש השנה אות תשי"ד). ובאמת כי מתפללין קרע רוע גזר דינינו וכל שאר בקשות ותחנונים, ובתפלת נעילה נמי הכי מתפללין. על כל פנים פשוט דבראש השנה מצוה להתפלל ולבקש ולהתחנן על נפשו בכל מה שאפשר. וגם כי מזונותיו קצובין לו מראש השנה עד ראש השנה לבד משבתות וימים טובים ומלמדי תינוקות.

יתן ה' שנזכה לגמר התימה טובה ולא יצטרכו עמך בית ישראל זה לזה ולא לעם אחר, ידידו דושכ"ת בלב ונפש, ויתקבלו תפילותינו לרחמים ולרצון לפני אדון כל בבחינת בטרם יקראו ואני אענה, ומחמת כי אין הזמן גרמא ומלאכים יחפזון וחיל ורעדה יאחזון הנני מוכרח לקצר והקוצרים אומרים יברכך בברכת גמ"ח וכט"ס.

מנשה הקטן

סימן קפט

אמירת שלש לשונות ההבדלה במוצאי שבת

יום המיוחס התשל"ח בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי היקר וו"ח נו"נ הרה"ג כש"ת ר' **שמעון ציגעלהיים** הי"ו

אחדש"ת בידידות.

בדבר שאלתו בנוסח הבדלה במוצאי שבת קודש, אי ההבדלות בין קודש לחול בין אור לחושך בין ישראל לעמים מעכבין או לא. ועיין לשו"ת הר צבי (סוסי' קס"ט), ודברי מלכיאל (ח"א סי' ב') ובית ארזים (ריש סי' רח"ג), ועיינתי שם ולא ראיתי דבר ברור.

מחלוקת הראשונים אם צריך לומר ג' הבדלות

אבל לפענ"ד דדא הוא מחלוקת הראשונים. דהרי"ף (פסחים דף ק"ד ע"א, שבת דף ק"ג ע"ב) כתב וז"ל, אמר ליה רב אדא לרב אשי, כי הוינן במערבא אמרי המבדיל בין קודש לחול, ועבדינן לרבינן. כלומר אינו צריך לומר בין אור לחושך כולהו, אלא ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם המבדיל בין קודש לחול בלבד. אמר רב אשי, כי הוינן בי רב כהנא אמרינן המבדיל בין קודש לחול, וסלתינן סילתא. ועיין ר"ן (שם), ובספר המאורות (שבת שם). מבואר דסבירא ליה להרי"ף דלכתחלה סגי ליה באמירת המבדיל בין קודש לחול ולא יותר. והמאירי (בית הבחירה פסחים דף ק"ג ע"ב) כתב, עיקר הבדלה הוא המבדיל בין קודש לחול. וכמו שאמרו, המבדיל בין קודש לחול, הוא הבדלת רבי יהודה הנשיא כו'. ומכל מקום דבריס אלו לא נאמרו אלא לענין היתר מלאכה, וכשירלה לאכול חוזר ומסדרן על הכוס כו'. ומכל מקום לענין אכילה, יש אומרים שצריך להזכיר מהם יותר. וגדולי הפוסקים [הוא הרי"ף כידוע] נראה דעתם, דאף לענין אכילה דיו בהבדלה בין קודש לחול, אלא שהמנהג להזכיר מהם יותר, ומנהגם של חכמים תורה הוא. ועל זה אמרו (פסחים שם), הפוחת לא יפחות משלש, בין קודש לחול בין אור לחושך בין ישראל לגויים [נוסחת הראשונים 'לגויים', ונוסחתינו 'לעמים' הוא ע"פ הצעזורא], והמוסיף לא יוסיף על שבע, שלש אלו שהזכרנו, ועוד ארבעה שנזכר בהם לשון הבדלה וכו', ע"ש.

הנה מבואר, דלהרי"ף סגי אפילו לכתחלה בהמבדיל בין קודש לחול ולא יותר, והחולקים סבירא להו, דלכתחלה על כל פנים יאמר שלשה. ומדברי המאירי נראה, דאלו השלשה שאנו מזכירין הם עיקר נוסחא. וכמו שכתב, ומנהגם של חכמים כו', ועל זה אמרו, הפוחת לא יפחות משלש בין קודש לחול כו', והמוסיף לא יוסיף על שבע, שלש אלו שהזכרנו ועוד כו'. הנה כתב דלעולם שלש אלו שהזכיר, היינו מה שאנו אומרים יאמר, אלא שיוסיף עוד ארבעה כפי מה שחישב שם, ע"ש.

לכתחילה צריך ג' הבדלות ובדיעבד די באחת

ואם כן לפענ"ד עלתה לן לדידן, דודאי לכתחלה צריך לומר שלשה הבדלות כמו שנהגו, וכמו שכתב המאירי דהוא מנהג חכמים. מיהו בדיעבד אם לא אמר רק המבדיל בין קודש לחול, או שהזכיר שלש אחרות, לכאורה אין לחזור ולברך, כיון דאית לן דעת הרי"ף ז"ל דמתיר כן לכתחלה. וגם המאירי לא חלק עליו אלא ממנהגא, ומעיקר דינא כנראה דמודה ליה. והגם כי גם

בספר המאורות ועוד סברא להו דצריך שלשה, מכל מקום מידי ספק ברכה לא יצאנו, ולפענ"ד אין לחזור ולברך, כן נראה לפענ"ד.

והיות כי אין הזמן גרמא כעת להאריך, הנני לקצר והקוצרים אומרים יברכך ה', ויה"ר שיזכה לקבל התורה באהבה וללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורה הזאת כאות נפשו ונפש ידידו דושה"ט וכאש"ל, בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קצ

הבדלה על מי סודה וחמר מדינה

ג' לסדר כתית למאור שנת ובו תנש"א מלכותך בנ"י יצו"א בחודש שמרבין בשמחה, שמו של עמלק ימחה, וישמיענו בשורות טובות מן השמים, בביאת גואל צדק ויתרומם מלכותו בירושלים, ויקבץ נדחנו מארבע כנפות הארץ לחיים, ובתוכם מע"כ ידידי הרה"ג ר' **אהרן זאב העשין** שליט"א, אבן יקרה ב"ב תצ"ו

אחדשב"ת בידידות.

בדבר שאלתו, בענין עשיית הבדלה על מי סודה שהיא חמר מדינה כהיום, ושמע שיש מקילין בזה, והביא דברי השלחן ערוך (או"ח סי' רל"ו ס"ב) וקצת אחרונים, שהתירו להבדיל על חלב או טיי, וכתבו שהחלב גם כן משכר, וגם הטיי אין זה כסתם מים שהמים מבושלים. ועיין גם לדברי האגרות משה (ח"ב סי' ע"ה), שמחלק בין מי סודה שאין זה משקה מכובד לכבד בו בני אדם, מה שאין כן טיי נותנין לבני אדם לשתות מפני הכבוד, ולכן מחשבין אותו לחמר מדינה, דמים אין שותין רק לצימאון ולכן אין זה נקרא חמר מדינה.

חמר מדינה ולא שתיית מדינה

ולפענ"ד כתבתי כבר במקום אחר, דהבדלה תקנו כמו קידוש. ולשון הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"ו), מדברי סופרים לקדש על היין ולהבדיל על היין. וקידוש המירו בו האחרונים דדוקא על היין או על הפת, אבל הבדלה לא התירו על הפת כלל, וכיון דאי אפשר על הפת, כן הקילו להבדיל על כל חמר מדינה. ומעיקר דדינא בדיעבד גם קידוש יוצא על כל חמר מדינה. ומיהו לפענ"ד פשוט שלא אמרו להבדיל על כל מה ששותין, אלא דייקו חמר מדינה. ואם יסכימו כולם במדינה לשתות מים קריס ממי מעיינות ויכבדו בהם בני אדם, לא יעשה בשביל זה חמר מדינה, אלא שתיית מדינה, ולכן קשה להקל בכל אלו. והגם שמצינו באחרונים שהקילו אפילו על טיי, כמו שכתב הערוך השלחן (סי' רע"ב סי"ד), וליין כן מעלת כבוד תורתו בשם הג"ר משה פיינשטיין. לפענ"ד לא הקילו הם, אלא שבמדינות אלו לא היה יין בגמלא כמעט, ואפילו לארבע כוסות לא היה להם יין רק מה שעשו מצימוקים על פי רוב כידוע, והעניות גדולה. אבל להיות נקרא טיי חמר מדינה, לפענ"ד לא ניתן להאמר, וכן מי סודה וכיוצא בו.

תקנת הבדלה בתפילה ועל הכוס

ואולי קצת יש לדייק מעיקר התקנה, מגמרא ברכות (דף ל"ג ע"א) שתקנו חז"ל הבדלה על הכוס, דפריך התם אמר ליה רב שמן בר אבא לרבי יוחנן, מכדי אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות, נחזי היכו תקון, אמר ליה בתחלה קבעוה בתפלה, העשירו קבעוה על הכוס, העני חזרו וקבעוה בתפלה, והם אמרו, המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס. איתמר נמי רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו, המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס. ועיין רש"י (ד"ה קבעוה), קבעוה על הכוס, ואז נשתכח תקנת עזרא, וכשחזרו והעני קבעוה בתפלה, ונחלקו היאך יאמרוה. בתחלה, כשעלו מן הגולה והיו דחוקים, ע"כ.

ויש לדייק, לאחר שקבעוה על הכוס והעני, אמאי בטלו התקנה שלהם להבדיל על הכוס, והרי פשוט דאפילו העניים היה להם מים חמים שהוא טיי, וגם חלב מסתבר שהיה להם. שהרי על כל פנים היו האנשים האלה, הגם שבדוחק ועוני ולא שתו יין ושכר וכיוצא בזה, אבל מים וחלב שתו, וכתוב בתורה (שמות ג ח) 'ארץ זבת חלב ודבש', על כל פנים אי אפשר לחיות בלתי שתיה, ואם כן הרי היו יכולים להבדיל על כוס טיי חמין או כוס חלב שלזה לא צריך עשירות. וכמו שראינו בזמנינו דבשביל העניים דברו להבדיל על טיי וכיוצא בו. אבל אי נימא דדוקא על חמר מדינה תקנו להבדיל, שפיר מובן. דהעני ולא היו יכולים לקנות יין ושכר, וממילא בטלו התקנה, וחזרו ותקנוהו כשהעשירו, ומכל מקום נשארה התקנה במי שהוא עני ואינו ביכולת, שעל כל פנים יבדיל בתפילה, והבן. והגם שמי שבא מפומבדיתא ידחה ראיתינו שלא היה אז חמר מדינה וכיוצא בו, אבל האמת יורה דרכו לפענ"ד דלא תקנו אלא על יין או שאר חמר מדינה. ולכן מי שרוצה לצאת המצוה כתיקונה, ודאי לא יקל ראשו בשאר שתיות שאינן מחמר מדינה שהם משכרים.

הבדלה על משקין אלו אינה ברכה לבטלה

ומיהו המברך ומבדיל על כוס טיי או כיוצא בו, אינו ברכה לבטלה, שהרי על הטיי מברך ברכת הנהנין, וגם ברכת המבדיל בין קודש יש פוסקים שסברא

להו דבמקום שאין לו יין מברך בשם ומלכות. והגם שהאחרונים הסכימו שלא לברך בשם ומלכות, מכל מקום ראיתי ביורשלפף [אירופה] נשים שברכו בשם ומלכות אם רצו לעשות מלאכה, וכדעת הפוסקים שמי שאין לו כוס מברך ברכת המבדיל בשם ומלכות. ואם כן על כל פנים כהאי גונא נימא נמי דלא הוי ברכה לבטלה. אבל ודאי מעיקר דינא אין להבדיל אלא על היין וכיונא בו, ואם אין לו רק אלו וכל שכן מי סודה או שאין לו חמר מדינה כלל ורוצה להבדיל עליהן, יברך ברכת המבדיל בלי הזכרת שם ומלכות, ויהרהר השם בלבו, כן נראה לפענ"ד.

ובזה הנני ידידו מברכו בברכת שמחת פורים, המצפה לישועת ה' כהרף עין דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קצא

נר להבדלה שהודלק בשבת על ידי גוי או לחולה

מוצש"ק לסדר טובה הארץ מאד מאד התשכ"ב ברוקלין נ"י יצו"א

שלום שלום לרחוק ולקרוב דיתיב בעמקי דלבאי בעל תריסין ג"א פאר המעלות שמו מפארים חוב"ט בים התלמוד הרב הגאון המפורסם בנש"ק וכו' כש"ת מוה"ר **שלום יחזקאל שרגא הלברשטאם רובין** (שליט"א) [זצ"ל] ברוקלין נ"י אדמו"ר מציעשנוב

אחדשת"ר. את מכתבו קבלתי על שבת קודש, וקראתי לשבת עונג בדבריו היקרים לי בכל עת. ובדבר תמיהתו על דברת הרע"ב (ברכות פ"ח מ"ו) ורש"י (ברכות דף נ"ב ע"ב ד"ה משום), דאין מברכין על הנר של עכו"ם. ואמרו בש"ס מפני שלא שבת. והרע"ב פירש, נר משום דלא שבת, שהעכו"ם עשה מלאכה לאורו, וקיי"ל (ברכות שם) אור שלא שבת אין מברכין עליו, הואיל ונעבד בו עבירה. וקשה ליה, מאי עבירה שייך בעכו"ם שאינו מצווה על שבת, ואדרבה הרי קיי"ל (סנהדרין דף נ"ח ע"ב), גוי ששבת חייב מיתה. וקושיא עולה לתרוייהו, דגם רש"י בגמרא (שם) כתב הטעם, מחמת מלאכת עבירה, ע"ש.

גדר נר שלא שבת

והנראה לפענ"ד, דהנה בתשובת הרא"ש (כלל כ"ב סי' ה') כתב וז"ל, וגוי שהדליק את הנר בשבת, אף על גב דגוי הדליקו, נקרא אור שלא שבת ממלאכת עבודה, דכיון שאילו עשה ישראל מה שעשה הגוי, היה מלאכת איסור. וישראל שהדליק נר לחיה או לחולה ביום השבת קרוי אור ששבת, כיון דבהיתר הדליקו. והיינו שלא שבת ממלאכת עבודה דקאמר תלמודא, פירוש ממלאכה שהוא עבודה לישראל, ולא קאמר שלא שבת מעבודה, ע"כ ע"ש. [ואגב, גירסתו בש"ס מלאכת עבודה, כגירסת הרמב"ן (ברכות פרק ח' ד"ה וקשה), וכמו שדייק כבוד תורתו מדקדוקי סופרים (ברכות דף נ"ג ע"א). ולא מלאכת עבירה, כגירסת רש"י ורע"ב]. ופירוש זה הביאו גם כן הבית יוסף (סי' רח"ל ד"ה אין מברכין על האור) והפרישה (שם אות ה') ובשלחן ערוך (שם ס"ה), ע"ש. ומבואר, דכל מלאכה שאסורה לישראל, ואם היה ישראל עושהו היה עבירה. אם עשאה עכו"ם בנר, מקרי נר שלא שבת, אף דעכו"ם כשהוא לעצמו לאו בר איסורא הוא, ואדרבה אסור לו לשבות, מכל מקום כך אמרו לנו רבותינו נר שלא שבת ממלאכת עבודה שהוא עבודה לישראל, או עבירה, לגירסאות, וגם כן שהוא עבירה לישראל דוקא, וכדיוק הרא"ש, דאם לא כן היה לו לומר סתם, שלא שבת מעבודה.

ורש"י והרע"ב שפירשו ממלאכת עבירה, גם כן כונתם כנ"ל. והכי פירושו, נר משום דלא שבת, שהעובד כוכבים עשה מלאכה לאורו, ולכן מקרי נר שלא שבת. אלא שבא לישב דמאי שיטיה דעובד כוכבים למלאכה יש כאן, וכלשון הרא"ש, ואף על גב דגוי הדליקו. וכונתו בזה להקשות כיון דגוי הדליקו מאי איסור יש בו. וקושיא זו מישב הרע"ב, דהגם שהדליקו העובד כוכבים, מקרי נר שלא שבת, שהרי קיי"ל אור שלא שבת אין מברכין עליו, הואיל ונעבדה בו עבירה, כלומר דקיי"ל בעלמא בגמרא (ברכות שם) בנר של ישראל שהדליקוהו בעבירה, אין מברכין עליו הואיל ונעבדה בו עבירה. וכבוד תורתו חשב דהאי שהרי קיי"ל וכו', גם כן קאי אעכו"ם ולכן שפיר קשה ליה דבעכו"ם ליכא עבירה. אבל לפענ"ד פשוט דהאי שהרי קיי"ל וכו', קאי באור של ישראל. וקאי אהא שאמרו שם בגמרא, תנו רבנן, אור ששבת מברכין עליו, ושלא שבת אין מברכין עליו. ופריך, מאי שבת ומאי לא שבת, אי נימא לא שבת מחמת מלאכה אפילו מלאכה דהתירא, והתניא אור של חיה ושל חולה מברכין עליו, ומשני אמר רב נחמן בר יצחק מאי ששבת, ששבת מחמת מלאכת עבירה. והתם מיירי כולא שמעתתא בנר של ישראל שהוא עבירה אצלו, והכי קיי"ל. ועל זה קאי דברי הרע"ב, שהרי קיי"ל באור של ישראל שלא שבת אין מברכין עליו כיון דנעבדה בו עבירה, ולכן בעכו"ם נמי כיון דעושה

מלאכה לאורו והאי מלאכה הוא מלאכה שלישראל הוה עבירה, מקרי נר שלא שבת. נמצא, שמה שפירש הרע"ב הואיל ונעבדה בו עבירה, לא קאי אעכו"ס שעשה בו עבירה, אלא אישראל קאי, אלא שמביא זה דלכן אסור נר של עכו"ס, משום מלאכת עבירה דישראל, וזה ברור בסיעתא דשמיא.

וזה מדויק בדברי רש"י שכתב מלאכת עבירה שהעכו"ס עושה מלאכה לאורו, ותניא לקמן אור שלא שבת אין מברכין עליו הואיל ונעבדה בו עבירה. הרי דלא פירש שהעכו"ס עשה מלאכה בעבירה, אלא כתב שהעכו"ס עושה מלאכה לאורו, ותניא לקמן אור שלא שבת אין מברכין. והיינו הא דתנו רבנן וכו' הואיל ונעבדה בו עבירה. ורצה לומר, לגבי ישראל, דההוא דלקמן בישראל מיירי, וכמו שפירשתי לעיל. וכיון דאלו בישראל כשנעבדה בו עבירה אין מברכין עליו, ממילא כשעכו"ס עושה מלאכה כזו דישראל הוה עבירה, אין מברכין עליו.

וראה זה פלא בדברי רש"י עוד, שכתב, משום דלא שבת ממלאכת עבירה, שהעובד כוכבים עושה מלאכה לאורו, ותניא לקמן וכו'. ולפוס ריהטא יתור לשון איכא הכא, דהוה ליה למימר משום דלא שבת, שהעובד כוכבים עושה מלאכה לאורו, או שהעובד כוכבים עושה מלאכת עבירה ותניא לקמן וכו'. אבל רבינו מאור הגולה נשמר מזה, וכתב שלא שבת ממלאכת עבירה, וכונתו דודאי שהעכו"ס לא עשה עבירה, דלא שייכא גביה עבירה, אלא שהמלאכה הוא מלאכת עבירה, אילו היה ישראל עושהו. ומוסיף שהעובד כוכבים עושה מלאכה לאורו ותניא לקמן וכו', דבישראל כשעושה כן הוא מלאכת עבירה, ולכן בעכו"ס כהאי גוונא אין מברכין, וזה ברור בסיעתא דשמיא.

נר שהדליק נברי מערב שבת

והא דהלריכו בכלל לומר שהעובד כוכבים עושה מלאכה לאורו, ולא סגי שהעובד כוכבים הדליק הנר בשבת דגם כן אסור לישראל, וממילא הוה נר שלא שבת, וכמו שפירשו הראשונים ז"ל. נראה, דבכיון פירשו כן, דהנה נחלקו הראשונים ז"ל בפירוש הא שמעתתא אי העכו"ס הדליק הנר בשבת, ודעת כמה ראשונים דאפילו הדליק מערב שבת, [עיין ערוך ערך עששית המובא בגליון על הדף בברכות דף נ"ג ע"א שגורס, למולאי שבת מכבה ומדליקה]. ולפי זה כיון שהדליק מערב שבת ולא נעשה איסור בהדלקה, דכהאי גוונא מותר אפילו לישראל, אם כן היה לכאורה סברא לומר דמברכין עליו, דהוה נר שבת. ולכן פירשו דלעולם אסור, שהעכו"ס עושה מלאכה לאורו בשבת, ואם כן אפילו הדליקו בערב שבת מכל מקום אסור, דעכו"ס עושה בו מלאכה בשבת ונאסר, כן נראה לפענ"ד.

נר שהודלק עבור יולדת או חולה

ולפי מה שכתבתי, ממילא מיושבת נמי קושית כבוד תורתו. מדוע לכל הטעמים יש הבדל בין נר שהדליק עכו"ס לעצמו שאין בזה משום איסור, ואפילו הכי מקרי נר שלא שבת, ובין אם נדלק בעד חיה או חולה, ובפרט אם נאמר דשבת דחויה הוא אצל פקוח נפש ולא הותרה (עיין שו"ת הרשב"א ח"א סי' תרפ"ט, ר"ן בילה דף י"ז ע"א ד"ה ומיהא). וכשם שבעכו"ס אנו אומרים דמשום הדלקה של ישראל הוה עבירה אפילו בעכו"ס, הכי נמי אצל חולה נימא, דכיון שאם הדליקה שלא לפני חולה, הוה גם כן עבירה. ולהנ"ל הטעם פשוט, דאיסור נר שלא שבת הוא משום דנעשה בו מלאכת עבירה, ואין עבירה מצוה, וגזרו בעכו"ס אף שאינו בר חיובא, אטו ישראל דבאופן זה הוה בו עבירה והיינו במלאכת עבודה. אבל בחיה וחולה שאינה עבירה בישראל, ואדרבה מצוה הוא (עיין שו"ע או"ח סי' שכ"ח ס"ב), ואפילו למאן דאמר דחויה שבת, מכל מקום ההדלקה מצוה הוא בכל אופן, ולא הוה עבירה מצוה, וכהאי גוונא ליכא למיגזר כלל בעכו"ס, ולא בישראל. והעיקר הוא, דהיכא דאיכא עבירה בדבר לישראל, גזרו גם על עכו"ס, אבל היכא דליכא עבירה בישראל, ליכא למיגזר כלום. ועיין ערוך השלחן (או"ח סי' רח"ל ס"ט) שכתב, וזה הפרש מנר שהדליקה אינו יהודי, דהגם שאין כאן עבירה, מכל מקום גם מצוה אין כאן, אבל בהדליקה לפקוח נפש מצוה יש כאן, ע"ש. נראה דהוא ז"ל מוסיף עוד, דהרי כאן יש מצוה בדבר, ועל הדלקה של מצוה ודאי אין לגזור כלל. ועיין שו"ת בית מאיר (אבה"ע סוס"י ה'). ובספר אתוון דאורייתא (ריש כלל יו"ד), רצה להוכיח משו"ס ברכות הנ"ל, דבשבת איכא איסור גם על עצם המלאכה, ולא רק על הגברא, דאם לא כן מדוע חשיב ליה נעשה בו מלאכת עבודה מה שהדליקו עכו"ס. ופלא על הגאון ז"ל, שלא הרגיש בכל הנ"ל.

נברי שהדליק נר לנברי חולה

ואגב נסתפקתי, בעכו"ס שהדליק נר לעכו"ס אחר שהיה חולה שיש בו סכנה, אי מקרי נר ששבת או לא. ולפוס ריהטא לא מצינו רק שהדליק לישראל חולה או ישראל לחולה ישראל (מג"א סי' רח"ל סק"ז), אבל לחולה עכו"ס לא מצינו. ואולי יהיה תלוי זה בחקירת הפוסקים אי בבן נח שייך דין של 'וחי בהם' (ויקרא יח ה). עיין תוספות בסנהדרין סוף פרק בן סורר ומורה (דף ע"ד ע"ב ד"ה בן, ובדף ע"ה ע"א ד"ה ואם), דגם בבן נח אמרינן וחי

בהם ולא שימות בהם, וכדכתיב (בראשית ט ה) 'ואך את דמכם לנפשתיכם אדרש'. (עיין פרשת דרכים ריש דרוש שני, שו"ת חתם סופר יו"ד סוס"י ע'). ועיין רמב"ם (מלכים פ"י ה"ב), בן נח שאנסו אנס לעבור אחת ממצוותיו מותר לו לעבור, שאינן מצווין על קדוש ה'. ועיין חידושי הגאון ר' עקיבא איגר (יו"ד סי' ס"ב על הש"ך סק"ג ד"ה ע"ש), שהביא בשם ספר תיבת גומא להגאון הפרי מגדים (פר' שמות אות א'), שנסתפק בבן נח מסוכן אי מותר לישראל להושיט לו אבר מן החי לרפאותו, דיש לומר ד'וחי בהם' ולא שימות בהם, לישראל נאמר ולא לעכו"ם, ולא התיר בבן נח במקום פקוח נפש ואיכא משום 'לפני עור' (עיין פסחים דף כ"ב ע"ב). ובספרי (שו"ת משנה הלכות ח"ג סי' נ"ו) האריכתי קצת בזה, ע"ש.

דין שליחות באיסורי שבת

ובאמת כי בהרהורי דברים רציתי לומר, לכאורה לפי מה שכתב בבית מאיר (אבה"ע סוס"י ה'), דלכן בשבת ליכא שליחות, משום דאיסור שבת על הגברא שישבות, ואפילו עושה שליח מכל מקום אכתי גופו נח. והדברים מפורסמים ומלאו אחריו החתם סופר (שו"ת ח"ד אבה"ע סי' נ') והאחרונים ז"ל. אמנם שיטת רבינו הר"א ממיץ בירא"ים (סי' ד"ש, ובדפוס ישן קי"ג), דאמירה לעכו"ם בשבת דאורייתא הוא. והא דאמרו בגמרא (שבת דף ק"נ ע"א), אמירה לעכו"ם שבות, היינו כשאומרים לו לעשות מלאכת עצמו הוא שבות, אבל אמירה לעכו"ם במלאכת ישראל הוה ליה איסור דאורייתא, ע"כ. והבאתי ראיה במקום אחר (עיין שו"ת משנה הלכות ח"ה סי' מ"ו) לשיטת הירא"ים הנ"ל. ולפי זה היה אפשר לכאורה לומר, דבאמת בשבת איכא גם איסור מלאכה, לבד מאיסור על הגברא, ולפי זה היה אתי שפיר מאד שיטת הגמרא הנ"ל ורש"י הנ"ל (ברכות דף נ"ב ע"א).

חילוק בין הדלקת נר לאפיה וצידה

ומה שכתב כבוד תורתו, קושית קול הרמ"ז על משניות (ברכות פ"ח מ"ו על המי"ט ד"ה על הנר), שהקשה מהא דמותר ליהנות ולברך על שאר מלאכות שעשה הנכרי לעצמו בשבת כאפיה וצידה וכיוצא בזה, דתיכף מותרים במוצאי שבת, ובנר לא התירו. ותירץ הרמ"ז, משום דהני לא נראה בהם עיקר המלאכה, אבל בנר דולקת נראית המלאכה העיקרית ונמשכה מתחלת התחלתה עד מוצאי שבת קודש, מה שאין כן בשאר מלאכות שכבר פסקו, ע"כ. ובספר בני ציון (לבטמאן, סי' רח"ל ס"ה סק"ח) הקשה עליו, דהאי פירושא אתי שפיר לרבינו יונה (ברכות דף נ"ב ע"ב ד"ה מתני' אין), אבל לפירוש רש"י והרע"ב (שם) שהנכרי עושה מלאכה לאורו, גם מלאכה פסקה. ומחלק בין ברכת הנהנין דשפיר דמי לברך, ובין ברכת השבח שהוא ברכת האש דאסור, הואיל ונעשה בו עבירה. והנה ספר בני ציון אין לי בביתי לעיין בו מה כוונתו, אבל כבוד תורתו שפיר הקשה עליו בזה מיום כפור. ואני מוסיף על דבריו, שהרי ברכת הנר, אף שכתבו הרא"ש ז"ל (ברכות פ"ח סי' ג') והטור (או"ח סי' רח"ל) והפוסקים, דברכה זו אינה אלא לזכר בעלמא, מכל מקום הרי בהא נמי קיי"ל (ברכות דף נ"א ע"ב) דאינו מברך עד שיאותו לאורו. ומטעם זה נהגו להסתכל בצפרני ידיים (סדר רב עמרם סדר מוצ"ש). ועיין הגהות מיימוניות (שבת פכ"ט הכ"ה אות כ') שהביא בשם מדרש תהלים [שוחר טוב] (מזמור לה), על פסוק (תהלים לה ב) 'כל עצמותי תאמרנה ה'', ובטור (או"ח שם), ודרכי משה (שם אות ב') בשם הזוהר הקדוש (ח"א דף כ' ע"ב, ח"ב דף ר"ח ע"א-ע"ב), ועיין ב"ח (שם ס"ב). ואגב, במצודת דוד על המצות להרדב"ז ז"ל (מצוה רב, תרכ), כתב בזה דברים נפלאים להזוכה ליכנס בסוד ה'. על כל פנים כיון דבעי ליהנות, אם כן יש לומר גם כן דבעין ברכת הנהנין הוא.

ובעיקר הקושיא היה אפשר לדחוק קצת, דלא דמי אור לשאר מלאכות, דהתם האיסור ניכר ונראה, היינו השלהבת שנעשה בו האיסור. ואף שבאמת השלהבת הראשון כבר חלף והלך לו, מכל מקום אינו ניכר שהלך, אלא נמשך ההדלקה תדיר משבת, ואי אפשר להכיר בין שלהבת לשלהבת, ולא נעשה הפסקה כדי שנדע דבשביל זה אנו מפסיקין משום דנעשה באיסור שבת, ולכן גזרו לעולם. מה שאין כן בשאר מלאכות שנפסק האפיה או איזה מלאכה שהוא, כהאי גוונא לא גזרו, כיון דאיכא הכירא. וסברא זו לכאורה יש לדייק בגמרא ברכות הנ"ל (דף נ"ג ע"א), דהתירו בהדליק נכרי מישראל וישראל מנכרי, ופריך אי הכי נכרי מנכרי נמי, ומשני אין הכי נמי גזרה משום נכרי ראשון ועמוד ראשון. ופירש רש"י (ד"ה גזירה), אי שרית בנכרי שהדליק מנכרי משחשכה, אתי לברוכי בנכרי שהדליק מבעוד יום, ובאותו אור עצמו שלא נתוסף משחשכה, כגון שמברך עליו סמוך לחשכה מיד. והתוספות (שם ד"ה גזירה) כתבו, דכולה חדא גזירה הוא, דגזרו חכמים על כל אש נכרי שביד הנכרי, דאי לא הא לא קיימא הא, ע"ש. והא פשוט דלעיקר דינא הכי נמי היה מותר כבשאר מלאכות, אלא שגזרו משום עמוד ראשון, דהיינו שיבא לברך סמוך לחשיכה מיד בעוד שלא נתוסף ההיתר, כיון דאינו ניכר שהלך כבר האיסור ובשביל זה צריך להמתין, אלא נמשך ההדלקה תדירה, ורמו זכרונם

לברכה דאי לא הא לא יתקיים הא, ובטל כולה גזירה. או מכיון דזמן שיעבור עמוד ראשון הוא זמן קצר מאד כהרף עין ואינו ניכר, גזרו לעולם, ולא כן בשאר איסורים, שהזמן הוא דבר הניכר. ועיין לבוש (או"ח סי' רס"ל ס"ו), דלא גזרו כן אלא בשל עכו"ם, דשכיח להדליק באיסורא, ולא בשל ישראל דלא שכיח, ע"ש. זה היה נראה לישב בשיטת הרמ"ז ובכוונתו.

באפיה וצידה אין הברכה על מעשה האיסור

אלא דלפענ"ד קושיא מעיקרא ליתא, דבשאר המלאכות כגון אפיה וצידה וכיוצא בהן, אינו מברך על מלאכת האיסור שנעשה בה. כגון באפיה, אינו מברך ברוך שנאפה הפת הזה, או ברוך שנילוד הגדי הזה, וכיוצא בזה, ואינו מזכיר האיסור כלל על הברכה. אבל הכא, הרי מברך בורא מאורי האש ומזכיר הברכה על מלאכת האיסור שנעשה האש באיסור, ולכן אין לברך עליו דבזה מזכיר האיסור שנעשה באש הזה, כן נראה לפענ"ד. ועיין גמרא גיטין (דף נ"ג ע"ב), אמר רבי מאיר מפני מה אני אומר בשבת בשוגג יקיים ובמזיד יעקר, ובשביעית בין בשוגג בין במזיד יעקר, מפני שישראל מונין לשביעית ואין מונין לשבתות. ופירש רש"י (ד"ה מונין), ישראל מונין שנות נטיעותיהן וכו', הרואה מונה השנים למפרע, ויודע שנטעה בשביעית, ואתי למשרי נטיעה בשביעית, ע"כ.

חפצי נברי שעושים בהם מלאכה בשבת

והא דבר חדש שחידש כבוד תורתו לפי מה שפירש רש"י (בכורות דף ג' ע"א ד"ה מייתי), שהוא שובתת בשבת. ובתוספות (שם ד"ה מייתי) מסיים לשיטת רש"י, וכן מפקיע לה מקדושה, שהעכו"ם עושה בה מלאכה בשבת. ובדברי רש"י אלו נתחדש לו לכבוד תורתו דאם הבהמה עצמה אינה מצווה על 'שבתון', ובכל זאת אם שובתת מייתי לה קדושה, ואם מוכרו לעכו"ם הגם שהעכו"ם מותר לעבוד בה, מכל מקום מוציאה מקדושתה. ועל פי זה יתיישב הלשון הואיל ונעבד בו עבירה. רצונו לומר, הגם דעכו"ם בעצמו מותר להדליק הנר, אבל לגבי הנר נחשב כנעבד בו עבירה, כמו לגבי חמור אם שובת נחשב מייתי לה לקדושה ואם מכרה לעכו"ם נחשב כהפקעה מקדושתו, ע"כ. הרבה תשובות בדבר, ומתחלה לפי סברת כבוד תורתו יש מקום להביא דברי הירושלמי, הביאה הריטב"א (יומא דף ט' ע"א ד"ה א"ר יוחנן), מעשה בר' יוחנן בן תורתא שהיה לו פרה ומכרה לגוי מדחקו, ובשבת לא רצתה לחרוש, והיה מכה אותה הגוי מאד ולא רצתה לעבוד, ובא למוכר ואמר ליה מה זה, והלך המוכר ולחש לה באזנה, עד עכשיו היית ברשותי ומדוחק מכרתיך לגוי, ולריכה לחרוש בשבת כי בעליך גוי וחרשה, ועל זה נקרא ר' יוחנן תורתא. ועיין תוספות ישנים (יומא שם ד"ה רבי), שהביאו נוסחא אחרת מפסיקתא רבתי (פי"ד), וגרסי ר' יהודה.

ובמקום אחר פירשתי לפי שיטת הרדב"ז ז"ל במצודות דוד (מלוה שמ"ב), סוד הגלגול, שפעמים נתגלגל איזה יהודי בבהמה כשרה ואם מוכרה לעכו"ם אם כן מוכרת לעבוד בשבת, ואולי בהמה זו גם כן נשמת ישראל היתה מקודם. וכתב שם אריכות גדולה, מבהמה שנטרפת שעדיין לא תקנה הכל. לפי דרכו בקודש.

ענין שביתה שייך רק בבעלי חיים

מכל מקום לדידן נראה, דאין מכאן ראיה כלל. ראשית, דהרי אפילו לשיטות אלו, דוקא בבעלי חיים הוא דאיכא ענין של שביתה, אבל לא בנר. לפי שיטת הראב"ן (שבת סי' של"ט) דשביתת כלים אפילו של ישראל אסור מדאורייתא דוקא כשישראל עושה המלאכה, אבל כשעכו"ם עושה מלאכה, אפילו בכלים של ישראל אינו דאורייתא. אם כן כל שכן בכלי עכו"ם, אפילו קנאם מישראל, אין בזה שום הוה אמינא דליקרי מלאכה.

שנית, מהא דהתירו ליתן לעכו"ם אפילו ערב שבת בין השמשות וכל שכן ברביעי וחמישי, אפילו יעשה מלאכה בהם בשבת, רואה לומר לכובס עכו"ם וכדומה, אפילו בכלי של ישראל. ובשלחן ערוך (או"ח סי' רנ"ג ס"ג) התירו בקנץ לו דמיס אפילו בערב שבת. על כל פנים, לא מצינו בשום מקום נדנוד איסור, משום שכשהכלי יצא מרשות ישראל, יהיה בזה שום נדנוד איסור בעכו"ם העושה בה מלאכה. גם כי על כל פנים להמדקדק היה בזה איסור למכור לעכו"ם. ובגמרא (ע"ז דף ט"ו ע"א) אמרו, ובכל מקום אין מוכרין בהמה גסה וכו'. ופריך מאי טעמא, ומשני נהי דלרביעה לא חיישינן, לעביד ביה מלאכה חיישינן. ופריך ונעבד, כיון דזבנה קנייה. ופירש רש"י (ד"ה כיון) קנייה ואינה של ישראל, ומשום 'לפני עור לא תתן מכשול' לא קעבר, דבני נח לא נצטוו על השביתה. אלא אמר רמי בריה דר' ייבא, גזירה משום נסיוני, דזמנין דזבנה ניהליה סמוך לשקיעת החמה דמעלי שבתא ושמעה לקליה, והוה מחמר אחר בהמתו וכו', עיי"ש. ואם איתא, הוה ליה למימר דאיכא איסור משום דמפקיע בהמתו מקדושה. ושקיל וטרי עוד בדברים המותרים והאסורים למכור לעכו"ם, ולא יזכר ולא יפקד שום זכר משום דמפקיע החפצים מקדושה. ואי נימא דיש בזה לד השש על כל פנים, היה ליה להשמיענו ולרמז על זה. וכן משמע מהחתם סופר (או"ח סי' פ"ד) ומהבית מאיר (אבה"ע סוס"י ה'), ע"ש.

ועוד בו שלשיה, דאפילו לפי חידוש כבוד תורתו לא קרבי אהדדי, דהא ודאי גם כבוד תורתו מודה דבכלי של עכו"ס, או בהמה שנולדה לעכו"ס, וכל חפציו שלא קנאם מיהודי, ודאי דאין בזה שום ענין של הפקעת קדושה ושביתה, דדוקא כשקנה מישראל שייך לומר סברא זו אפילו לפי שיטת כבוד תורתו. דאם לא כן האיך נוותה להם התורה שלא לשבות ביום השבת, ויעשו מלאכה עם חפצים הצריכים לשבות. ומעתה אנן בנר של עכו"ס שהדליק לעצמו מיירי, ובנר כזה פשוט אפילו לשיטת כבוד תורתו שאין בו שום גדוד של עבירה שנעשה בו בהדלקה בשבת, ואין שייך לומר בו כלל נעבד בו עבירה, כחמור דעל כל פנים אם מוכרה לעכו"ס מפקיעה מקדושה לפי שיטה הנ"ל שהיתה מקודש של ישראל, וגם בחמור של עכו"ס שלא היתה של ישראל פשוט דאין שייך בו לומר כלל הפקעה מקדושה. והכלל בזה, דהחפצים אין עליהם קדושה אלא מצד קניית הגוף שקנה אותם האדון ונעשה חלק מהבעלים. וכבר הבאתי במקום אחר (שו"ת משנה הלכות ח"ה סי' קפ"ב) בשם רבינו מנחם בן משה הבבלי (טעמי מצות, לאוין קס"ה-קס"ו), דקנין דמים שנעשה קנין הגוף, הוא שנעשה חלק מעצם שלו, ובלשון דמים תרתי, משמע שנעשה כעין דם שלו. ובזה מיישב, למה עבד כנעני עכו"ס אוכל בתרומה, וישראל אף שהוא עם קדוש אינו אוכל. ואם כן כל זמן שהחפצים או הבהמות או כל דבר שאינו קנוי לישראל אלא מכרו לעכו"ס, הרי אין החפץ בר איסורי כלל, דאין בכלל מצות אלא עם קודש, ועל כל פנים בעלי דעת. ובני נח במצוה דידהו.

הכנסת בהמה לקדושה

ומה שהביא דברי הראשית בכורים (בכורות דף ב' ע"א בגמ'), שהקשה על דברי רש"י בכורות הנ"ל, כיון דמצוה קעביד ליכא למיקנסיה. והקשה שם, דמאי מצוה קעביד דהמצוה דשביתה אינו גדר חיוב, אלא שלילי, שאם יש לו בהמה מוזהר על שביתתה. וכבוד תורתו כתב, דהכוונה בזה דמצוה קעביד, דמזכה בהמה שתכנס לקדושה. הנה בזה היה מאד הגון לפי דעת הרדב"ז, הבאתיו לעיל, דאולי הוא איזה גלגול מישראל. אבל בשתם לא מצינו בשום מקום שיהא מצוה לחזור ולהכניס בהמות בקדושה. אבל נראה פשוט בכוונת רש"י, דהוא כמו שאמרו התוספות (שם), לענין קדושת בכורה גם כן. דהא נמי לא מצינו בשום מקום שנלך לקנות בהמות ולקדשם בבכורה, ומכל מקום היה סברא לשיטתם דמכניסם בקדושת בכורה, וכן מפקיעם מקדושת בכורה, וכמו שמפורש בש"ס (שם). הכי נמי צריך לומר לרש"י, דמכניסם לקדושת שביתה, אף דאינו מצוה על זה מכל מקום מכניס הבעל חי בקדושה ומעלהו. ויש בזה אריכות דברים, אבל אין הפנאי מסכים כעת. ועיין תשובת הריב"ש (סי' כ"ד). ועיין ברית משה על הסמ"ג (לאוין קס"ח סק"ו), דכתב נמי בשתם כוונת רש"י דמפקיעה מקדושה, והוסיף דהוא הדין לישראל אשור נמי אסור, ע"ש.

ופה שבתה קולמסי מחמת רוב הטרדות, והנני חוזר מעין הפתיחה באהבה המברכו בברכת התורה ללומדיה בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קצב

עוד בענין הנ"ל

ט' מרחשון התשל"א ברוקלין נ"י יצו"א

מע"כ ידידי הרה"ג וו"ח נו"נ א"א פה"מ וכו' כש"ת מוה"ר **ישעי' אפשטיין** שליט"א, בן לידיד נפשי האי גאון וצדיק קדוש יאמר לו כקש"ת מוה"ר פנחס זצ"ל ראב"ד ירושלים עיה"ק ת"ו

מלאכת עבירה בנברי שהדליק נר בשבת

אחדשב"ת. יקרת מכתבו קבלתי, ותחלת דינו של אדם בדברי תורה, אשר תמה אדברי רש"י (ברכות דף נ"ב ע"ב ד"ה משום), אהא דאמרו (שם דף נ"א ע"ב), אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של עכו"ס. בשלמא נר משום דלא שבת (שם דף נ"ב ע"ב). ופירש רש"י ז"ל, דלא שבת ממלאכת עבירה, שהעכו"ס עושה מלאכה לאורו, ותניא לקמן אור שלא שבת אין מברכין עליו, הואיל ונעבד בו עבירה (שם דף נ"ג ע"א). ותמה כבוד תורתו, דמה שנכרי עושה מלאכה נגד הנר למה זה מלאכת עבירה, הלא העכו"ס אינו מצווה על שמירת שבת. ולזה יצא לפרש, דאולי מיירי בעכו"ס של ישראל, דישראל חייב להשביתו ממלאכה, דכתיב (דברים ה יד) 'למען ינוח'.

אין ישראל מצווה על שביתת נברי שאינו עבדו

ולאחר הסליחה מכבוד תורתו זה אינו, דהכא מיירי בשתם עכו"ס ולא בעבד, וישראל אינו מצוה אלא על עבדו ואין ישראל מצווה על עכו"ס שישבות, ואפילו הוא מושכר לישראל ועושה מלאכה לעצמו אין ישראל מצווה עליו (רמב"ם שבת פ"ו הי"ב), רק בעבד כנעני מצוה עליו, כיון שהתגייר לשם עבדות ונתחייב במצות כאשה (חגיגה דף ד' ע"א). אבל בעבדו שמצוה עליו על שביתתו, לא מיירי בגמרא כאן כלל מזה.

עוד רצה לומר דלפי תירוץ הגמרא, נדחה גם הטעם הקודם, דגר איסורו משום דלא שבת, ולא קיי"ל

הכי. ודבריס אלו שגגה הס, דהלכה מפורשת הוא בגמרא (שם) ואיפסיקא בשלחן ערוך (סי׳ רח״ל ס״ה) ובפוסקים בלי חולק.

גדר נר שלא שבת

אמנם כוונת רש״י הוא, לפי מה שאמרו בסמוך (דף נ״ג ע״א), תנו רבנן נכרי שהדליק מישראל וישראל שהדליק מנכרי אין מברכין עליו. מאי שנא נכרי מנכרי דלא, משום דלא שבת, אי הכי ישראל מנכרי נמי הא לא שבת. הנה מבואר דנכרי מנכרי פשיטא ליה דאין מברכין. ובטור (סי׳ רח״ל), ובשלחן ערוך (שם ס״ה), איפסיקא הלכתא כן. וז״ל, אבל אם הדליקו אינו יהודי בשבת, כיון שאם היה מדליקו ישראל היה עובר, לא שבת ממלאכת עבירה מקרי. ואפילו הדליקו העכו״ם לצורך עצמו אין מברכין עליו (עיין משנ״ב שם ס״ק י״ז ובשעה״ל ס״ק ט״ו). ואפילו בדיעבד לא יצא (עיין מג״א שם סק״ו). ונר שהדליק בהיתר לחולה שיש בו סכנה על ידי ישראל, או לחולה שאין בו סכנה על ידי עכו״ם (מג״א שם סק״ז). אין כאן עבירה, ואדרבה מצוה (עיין שו״ע סי׳ שכ״ח ס״ב), ומברכין עליו, ע״ש. והפרש בין נר שהדליקו לצורך היתר, לנר שהדליקו לעצמו אף על פי שאין בו איסור, דכיון שהדליקו שלא לשם מצוה, מקרי נעשה בו עבירה, אף על גב שאינו עבירה בעצם אבל גם מצוה ליכא. כלומר, דלגבי הנר עצמה, יש בה דרגא דעבירה אילו היה ישראל מדליקה, או שהיה עושה מלאכה לאורה.

נר שנעשתה בו מלאכת ״עבודה״

ובשו״ת הרא״ש (כלל כ״ב סי׳ ה׳) גרס, נר שלא שבת ממלאכת ״עבודה״. ופירש ז״ל, והיינו שלא שבת ממלאכת עבודה דקאמר תלמודא (ברכות דף נ״ג ע״א), פירוש, ממלאכה שהיא עבודה לישראל, ולא קאמר שלא שבת מעבודה, ע״כ. פירוש לפירושו, דאילו היה אומר שלא שבת מעבודה סתם, הוה אמינא מכל עבודה, ולכן פירש ממלאכת עבודה עבודה שהוא מלאכה, וק״ל. ועיין רע״ב ברכות הנ״ל (פ״ח מ״ו), ובחידושי האר״י יותר בזה בס״ד (עיין בסימן הקודם).

מלאכת אפיה וצידה שנעשו על ידי נברי

ועיין קול הרמ״ז על המשניות (ברכות שם על המו״ט ד״ה על הנר), מה שהקשה מהא דמותר ליהנות ולברך על שאר מלאכת עכו״ם כאפיה וצידה וכיוצא בזה במוצאי שבת, דתיכף מותרים, ובנר לא התירו. ועיין שם מה שתירץ, ובחידושי האר״י בזה בס״ד (עיין בסימן הקודם).

אלו דברי ידידות מידידו דושה״ט בלונ״ח ובברכת התורה ללומדיה בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קצג

אשה שעושה הבדלה כיצד תנהג בשתיית היין

כ״ב לחודש הרחמים התש״מ בנ״י יצו״א

מע״כ ידידי וידי״נ הרה״ג צנמ״ם קולע אל השערה וו״ח נו״נ כו׳ כש״ת מוה״ר **ישראל טאפלין** שליט״א, בלייקוואד נ״ז

אחדשבת״ר בידידות נאמנה.

הבדלה על ידי אשה וקטן שותה את היין

מכתבו היקר מלא על כל גדותיו בחדושי תורה קבלתי, ורציתי בו חילו לאורייתא בונה וסותר בנדון אשה וקטן ששניהס לא הבדילו, איך ינהגו לענין הבדלה, לפי המנהג המבואר בשל״ה הקדוש (מס׳ שבת, תורה אור אות ל״ט) דנשים אינן שותות יין הבדלה. ומאז שאל אותי, וזרקו מפי שהאשה תבדיל והקטן ישתה היין. ולא מיבעיא לדעת הרמ״א (או״ח סי׳ ער״ב ס״ט), דמותר לקדש לאחרים אפילו אינו שותה עמהס ואפילו לבקיאים. אלא אפילו לפי מה שכתב המגן אברהס (שם סק״ט), דאסור לקדש או להבדיל על מנת שישתה אחר. והובא בתוספת שבת (שם ס״ק ט״ו). וכן כתב הט״ז (סי׳ רל״ז סק״א) והחכס צבי (סי׳ קס״א) והאליה רבה (סי׳ ער״ב ס״ק י״ז), ועוד כמה אחרונים בדעת הרמ״א, דאיירי נמי דאינס יודעים בעצמס לברך. מכל מקוס אמרתי דיש לפרש דגס המגן אברהס וסייעתו לא אמרו אלא במקוס שאסור להמברך עצמו לשתות, וכגון משוס נדר (סי׳ ער״ב ס״ט) או משוס תענית (שם סי׳ רל״ט מג״א סק״א), אבל היכא שמותר לו לשתות מצד הדין אלא שאינו שותה משוס קפידא וכיוצא בזה, לכולי עלמא מברך. וממילא באשה נמי, דמצד הדין מותרת לשתות, רק שנוהגות על פי השל״ה שלא לשתות, שפיר דמי. וכעין דמיון מהא דמהר״י ווייל (דיינין והלכות סי׳ נ״ה), המובא ברמ״א (סי׳ תקכ״ז ס״כ), דשפחה שמתענה ביוס טוב לא תבשל לאחרים.

והנה מעלת כבוד תורתו בנה על תירוץ זה בנין גדול. ותירץ כמה קושיות מה שהקשו האחרונים משלחן ערוך (סי׳ תקנ״א ס״י) ברמ״א שם, לענין שתיית יין בשבוע שחל בו תשעה באב. וגם מה שהקשו האיך המסדר קידושין מברך לחתן וכלה שהס בקיאין בדבר לברך בעצמן [עיין ישועות יעקב (אבה״ע סי׳ ס״ב סק״ב) ושו״ת בית שלמה (או״ח סי׳ י״ד סק״ב) ומהרש״ס (מ״ה סי׳ ח׳)]. ולפי חילוקנו הנ״ל היה אתי שפיר. אלא דשוב עשה דיוק והפיל

המומה, דלפי שיטתן האיסור הוא על המברך, ולפי דעת הפוסקים נראה דהאיסור הוא על השומע שרוצה לצאת ומאתו הוא החסרון. והנה למען האמת אי מהא הדמיה, היה מוזר ונראה, דמה שהביא מהא דהביא המגן אברהם (סי' ער"ב סק"ט) לעצמו, להסתייע ממה שכתב המחבר (שם סי' רע"ג ס"ד), דיכול לקדש לאחרים אף על פי שאינו אוכל עמהם והוא שאינם יודעים, עכ"ד. יש לומר דהתם נמי מיירי במקדש לאחרים והוא עצמו לא קידש עדיין ואינו יכול לטעום עמהם כיון שאינו אוכל עמהם, דזה גם כן מקרי אינו יכול לאכול עמהם ולשתות.

איברא דדא שבוש הוא, שהרי בשלחן ערוך (שם סי' רע"ג ס"ד) סייס, ואם עדיין לא קידש לעצמו יזהר שלא יטעום עמהם, שאסור לו לטעום עד שיקדש. משמע דעד השתא מיירי דכבר קידש לעצמו ואפילו הכי אינו מקדש לאחרים, ושפיר הסתייע מעלת כבודו. אלא דגם זה יש לדחות, דאכתי יש לומר דעד השתא מיירי כשהם מקפידין שלא ישתה, והוה ליה ליה גזל ואינו יכול לשתות עמהם.

עוד יש לדייק בכוונת המחבר, מה שסייס ואם עדיין לא קידש לעצמו יזהר כו'. אי כוונתו דאז גם כן אסור לו לקדש אם הם בעצמם יודעים, או דאז כיון דלא קידש מקדש להם אפילו אינו שותה עמהם רק שלא יטעום עמהם, ויש לעיין.

בשאינו שותה הוי גנאי לברכת היין

ועיין ספר תהלה לדוד (מ"א סי' ער"ב אות ו') דכתב בפשיטות וז"ל, כתב המגן אברהם (סי' ער"ב סק"ט), אם אינו שותה יין משום נדר, אסור לקדש על יין שישתו אחרים, כיון שאחרים יודעים לברך בעצמם בורא פרי הגפן, וכמו שכתוב בסימן רע"ג (ס"ד), ע"כ. ומוסיף התהלה לדוד, ועיין מה שכתבתי בסימן ק"ל (אות א'), שכן דעת החכם צבי (סי' קס"ח). וממשיך, ועיין בשלחן ערוך הרב ז"ל (שם סי' ק"ל ס"ד), דלדעה זו עיקר הטעם אינו אלא שלא יהא גנאי לברכת היין שנראה כברכה לבטלה, כמו שפירש רש"י ז"ל (עירובין דף מ' ע"ב ד"ה ליתביה), אף שבאמת אינו לבטלה אף שלא יטעום, ע"ש באריכות. נראה נמי דהתהלה לדוד מפרש דברי המגן אברהם בפשיטות שהם מיירי רק דאינו שותה יין מחמת הנדר, ול"ע.

ומיהו לעיקר דינא מודה אני דפשטות הדברים מורים כמו שכתב מעלתו. האמנם אני לא אמרתי אז רק לישב כפי האפשר דברי המגן אברהם לפי שיוכלו לסבול פירושו לפענ"ד. ומיהו לעיקר דינא נראה לפענ"ד כמו שכתב מעלתו, דהיכא דאשה לא הבדילה, מותרת להבדיל וליתן הכוס לקטן שהבדילה גם בשבילו. או מטעם שהעלה מעלת כבוד תורתו משום ספק ספיקא (עיין אורח ישראל סי' כ"א אות כ"א), או משאר טעמים שאמרנו בזה.

עצה שתניח בקבוק יין על השולחן ותכוין עליו בברכה

ודע דנפל מילתא בליבאי כרגע, דאפשר לאשה שתשיס בקבוק עם יין על השלחן, לצד מהכוס של ברכה שמברכת עליו ברכת הבדלה, ותכוין לצאת בברכתה על היין שעל השלחן, ואחר שתבדיל תשתה מהיין שעל השלחן שגם כן היה בדעתה בברכתה עליו, ואז ודאי שיכולה להבדיל בשביל אחרים. שהרי הא דאין מוציאין אחרים בברכת הנהנין, הוא דוקא בשאינו נהנה עמהם, אבל מי שנהנה עמהם מוציא, ואם כן הכי נמי כיון דנהנית לעצמה שפיר דמי, ויש להאריך ואין הזמן גרמא.

ידי"נ המברכו בברכת כוח"ט בספרן של צדיקים דושה"ט וכאש"ל בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קצד

מצות הבדלה בתפילה ועל הכוס

מע"כ האי צורב עוסק בחוקי חורב מופלא ומופלג וכו' כש"ת הב' **גבריאל צינגער** הי"ו תלמיד ישיבת פאפא

אחדשה"ט. במה שתמה אמרן החתם סופר ז"ל (או"ח סי' כ"א) שכתב לחותנו הגאון ר' עקיבא איגר, אהא שכתב דנכנס לביתו במוצאי שבת (פסחים דף ק"ג ע"ב) וכבר התפלל וילא ידי חובה דאורייתא בהבדלה שבתפלה. וכתב החתם סופר ז"ל, כבר כתבתי במקום אחר, דבתפלה הוה כמכוונים להדיא שלא לצאת ידי חובה, כדי שיהא קידוש במקום סעודה על היין דאורייתא, והכי נמי בהבדלה שכוונתו לצאת המצוה על הכוס, וכאילו לב חכמים מתנים על זה, ע"כ. ותמה כבודו מגמרא (ברכות דף ל"ג ע"א), דעיקר התקנה היתה להבדיל בתפלה. ועוד מבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' רל"ט ס"י), דמותר לעשות מלאכה לאחר התפלה. ובשלמא לענין קידוש אתי שפיר, אבל לענין הבדלה צריך עיון. ושאל לכמה תלמידי חכמים ולא היה להם מענה לזה.

איסור מלאכה לפני הבדלה

ולדעתי לא קשה מידי, לא מבעיא לשיטת הרמב"ם ז"ל (שבת פכ"ט ה"ו), הביאו הרבינו ירוחם (נתיב י"ב ח"כ דף ק"ג טור ד'), דסבירא ליה דאף על גב דהבדיל בתפלה אסור במלאכה עד שיבדיל על הכוס. עיין

בית יוסף (או"ח שם ד"ה אסור) ובמגן אברהם (סי' רל"ט ס"ק י"ז). אם כן אין ראיה כלל, ואדרבה ראיה היא להתפס סופר, ואם כן אפשר דהתפס סופר על כל פנים להלכתא לענין להבדיל סמך על הרמב"ם. אך באמת לא בעי לזה, דהעיקר אפילו לשאר הפוסקים לא קשה מידי, דדין הבדלה ודין מלאכה במוצאי שבת הם שני עניינים. דבאמת מדינא מיד בצאת הכוכבים כשנראו שלשה כוכבים בינונים, מותר מן התורה לעשות מלאכה (שבת דף ל"ה ע"ב). ואין לזה שייכות עם ברכת הבדלה, אפילו למאן דאמר דהבדלה דאורייתא. וראיה מגמרא שבת (דף ק"נ ע"ב), אבל מתשיכין, ופריך ואף על גב דלא אבדיל, והאמר רבי אלעזר בן אנטיגנוס משום רבי אליעזר בן יעקב, אסור לו לאדם שיעשה חפציו קודם שיבדיל. וכי תימא דאבדיל בתפלה, והאמר רב יהודה אמר שמואל המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס, וכי תימא דאבדיל על הכוס, כוס בשדה מי איכא, תרגמא רבי נתן וכו'. אמר ליה רבי אבא לרב אשי, במערבא אמרינן הכי, המבדיל בין קדש לחול, ועבדינן צורכין, אמר רב אשי כי הוינא בי רב כהנא הוה אמר המבדיל בין קודש לחול ומסלתינן סילתי, ע"כ. ופירש רש"י (ד"ה המבדיל), להיכרא בעלמא לצוות את המלך, ע"כ ע"ש.

והנה נחלקו הפוסקים באיזה מלאכה מותר ובאיזה אסור ובאיזה אופן מותר ואסור, ואין הזמן גרמא לברר קצת בעניינים אלו. אבל נראה פשוט דדין מצות הבדלה אין תלוי בעשיית מלאכה, כלומר, דיימא שאם הבדיל בתפלה שעל ידה מותר בעשיית מלאכה, כיון שכבר יצא בהבדלה דאורייתא. אלא הוא דין בפני עצמו להיכרא בעלמא, כדעת רש"י לצוות המלך. והכי נמי צריך לומר דאם הבדיל בתפלה שמותר במלאכה אף שהתנה בפירוש שלא לצאת ידי הבדלה בזה, מכל מקום מותר בעשיית מלאכה, דהבדלה מצוה בפני עצמה הוא. וראיה ברורה לזה מהא דקיי"ל (פסחים דף ק"ו ע"א וברש"י ד"ה עד), שכח ולא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל עד סוף יום שלישי. ובשלחן ערוך או"ח (סי' רל"ט ס"ו), הביא שתי דעות, דיש אומרים דאינו מבדיל אלא כל יום ראשון ולא יותר. אבל ביורה דעה (סי' שמ"א ס"ב), כתב לגבי אונן במוצאי שבת שהיה פטור מן התפלה, ולענין הבדלה יבדיל אחר שיקבר המת. וכתב הש"ך (שם ס"ק י"ב), עד סוף יום שלישי בשבת, כמו שכתוב באורח חיים (סי' רל"ט ס"ו). והנה פשוט דאונן אף שפטור ממצות עשה (ברכות דף י"ז ע"ב), אבל אסור הוא בכל איסורים, ואפילו הכי מותר בכל המלאכות במוצאי שבת בלי הבדלה כלל, ולמחר או עד יום שלישי מבדיל על הכוס שהוא מצות הבדלה, ואין זה תלוי במלאכה כלל וכלל. ועיין שו"ת הרא"ש (כלל כ"ז סי' ג'). ובט"ז (או"ח סי' רל"ט סק"ט) כתב מפורש, דאין איסור מלאכה במוצאי שבת קודם שיבדיל מן התורה. וזה לשון הט"ז (יו"ד סי' של"ו סוף סק"ב), ואין כאן דמיון להבדלה שחייב לעשות ביום המחרת, אף על פי שבליל מוצאי שבת היה פטור כמו שכתב השלחן ערוך (יו"ד סי' שמ"א ס"ב), דשם היא עיקר זמן ההבדלה מתחלה כך שימשוך זמנה כל השבת או עד ליל רביעי. ולא אמרינן דאם לא הבדיל במוצאי שבת הוה ההבדלה שאחר כך תשלומין על מוצאי שבת, אלא עדיין זמנה ממש. וזה דומה לתפלת ערבית וקריאת שמע, שאמרו חז"ל במסכת ברכות (דף ד' ע"ב), שזמנה קודם אכילה וכל העובר חייב מיתה, ואף על פי כן זמנה כל הלילה, כמו שאמרו בפירוש (שם) שזמנה כל הלילה. והכי נמי ממש כן הוא בהבדלה. וזה נכלל במה שאמרו (פסחים דף ק"ו ע"א), מי שלא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל והולך כל השבת כולה, ע"כ ע"ש.

איסור מלאכה אינו תלוי בהבדלה

ומבואר על כל פנים, דמצות הבדלה לא תליא במלאכה לענין זה דיימא דכיון שמותר במלאכה אחר שהבדיל בתפלה, על כרחך דילא בזה ידי חובת הבדלה מדאורייתא. ועוד דאם כן אכתי תקשה אמאי מותר לעשות מלאכה לאחר שהבדיל בתפלה, כיון שלא הבדיל על הכוס ועדיין מחוסר הבדלה דרבנן, וכל שלא הבדיל מדרבנן אכתי אסור במלאכה. אלא על כרחך דהא דמותר במלאכה לא תלי בהבדלה לענין המצוה, אלא להכירא כרש"י הנ"ל. או דהיה אפשר עוד, דהוה כענין שלא לעשות שום מלאכה קודם התפלה (ברכות דף י"ד ע"א) וקודם עשיית כל מצוה (עיין שערי"ל סי' ס"ו ס"ק ס"ד). ועל כל פנים יהיה מאיזה טעם שיהיה, אין זה ענין לענין שיימא בשביל זה, שילא בהבדלה דאורייתא, ואתי שפיר דברי החתם סופר ז"ל. ואף שהדברים מבואריים, האריכתי קצת לפי שכתב ששאל לכמה תלמידי חכמים ולא היה להם מענה.

יסוד תקנת ההבדלה בתפלה

ומה שהקשה דעיקר התקנה היתה להבדיל בתפלה. הנה בגמרא ברכות (דף ל"ג ע"א), בתחלה קבעוה בתפלה, העשירו קבעוה על הכוס, העני חזרו וקבעוה בתפלה, והם אמרו המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס. ותני ר' אחא אריכא קמיה דרב חיננא המבדיל בתפלה משובח יותר ממי שמבדיל על הכוס, אלמא תפלה

לחודה סגי, והדר תני אם הבדיל בזו ובזו יניחו לו ברכות על ראשו, וכיון דנפק ליה בחדא אפטר והוי ברכה שאינה צריכה וכל המברך ברכה שאינה צריכה עובר ב׳לא תשא׳ (שמות כ ז). אלא אימא הכי, אם הבדיל בזו ולא הבדיל בזו יניחו לו ברכות על ראשו. ואמר ליה רב הונא לרבא הלכתא מאי, פירש רש״י (ד״ה הלכתא), המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס או לא. אמר ליה כי קידוש, מה קידוש אף על גב דמקדש בגלותא מקדש אכסא, אף הבדלה נמי אף על גב דמבדיל בגלותא מבדיל אכסא, ע״כ.

דין הבדלה על הכוס כמו בקידוש

הנה מבואר, ראשונה, דדין הבדלה על הכוס ממש הוא כקידוש, ואם כן פשוט דדברי החתם סופר ז״ל נכונים בהבדלה. אלא דנראה לפענ״ד להוסיף ראיה מוכרחת לדברי החתם סופר ז״ל, דאנן מכוונים בתפלה שלא לצאת בהבדלה. והוא, דלכאורה סברת רב אחא אריכא מוכרחת, דהא כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום ׳לא תשא׳, ואם כן כיון דנפק ליה בחדא אפטר והוי ברכה על הכוס ברכה שאינה צריכה. ועל כן צריך לומר כתירוץ הגמרא, שאם הבדיל בזו ולא הבדיל בזו יניחו לו ברכות על ראשו. ואם כן קשה לכאורה סברת רבא שמסיק כי קידוש, מה קידוש אף על גב דמקדש בגלותא מקדש אכסא אף הבדלה נמי. הא גופא קשיא בקידוש נמי כיון דנפק ליה בחדא אפטר, והוי ברכה שאינה צריכה. אך לפי דעת החתם סופר אתי שפיר, דכיון דמכוין בשעת התפלה שלא לצאת, אם כן אכתי לא יצא ידי חובתו ושפיר מברך על הכוס. ולא תקשה דאם כן בתפלה לא יברך והוי ברכה לבטלה, דבאמצע התפלה כתפלה הוא וכך תקנו חז״ל, והכן בזה כי הוא דבר חדש לפענ״ד.

אלא דבתשובה אחת האריכתי קצת (שו״ת משנה הלכות ח״ח סי׳ נ״ב), דבאמת מדאמרינן בגמרא, כי קידוש מה קידוש אף על גב דמקדש בגלותא וכו׳, מבואר דבאמת יוצא ידי קידוש דאורייתא בתפילה וכן יוצא ידי חובת הבדלה. והא דלא תקשה משום ברכה לבטלה, צריך לומר דתרווייהו מצות דרבנן הן, דהס אמרו והס אמרו, לקדש בתפלה ועל הכוס וכן להבדיל, ואין בזה ברכה לבטלה, ודו״ק.

ידידו דושה״ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קצה

בירך על הפרי ולפני שאכל נזכר שלא הבדיל

י״ח אדר א׳ התש״ל בנ״י

מע״כ ידידי הרה״ג וו״ח נו״נ מוה״ר **אפרים גרינבלאט** שליט״א

אחדש״ת. בדבר שאלתו במי שטעה ובירך על תפוח עץ קודם הבדלה, ונזכר קודם שאכל, כילד יעשה, שהרי אסור לאכול קודם ההבדלה.

יטעם כל שהוא ויבדיל ואח״כ יאכל עוד

הנה דבר זה מחלוקת הפוסקים הוא, בשלמן ערוך (או״ח סי׳ רע״א ס״ה) כתב הרמ״א, אדם ששכח לקדש עד לאחר שברך ברכת המוציא, ונזכר קודם שאכל, יקדש על הפת ואחר כך יאכל. אבל בהבדלה יאכל תחלה, דהרי אין מבדילין על הפת. אבל המגן אברהם (שם ס״ק י״ב), הביא בשם הרילב״א, מובא בתשובות מהר״ם מרוטנבורג (ד״פ סי׳ ש״ב), דיבדיל ואחר כך יברך שנית המוציא, דאסור לאכול קודם הבדלה. נמצא דדבר זה הוא פלוגתא דרבוותא. אמנם באליה רבה (או״ח שם אות י״ד) הכריע כהרמ״א ז״ל. וכן כתב הכף החיים (סי׳ רע״א אות ל״ט) ועוד כמה מאחרונים ז״ל, והכי נקטינן. ומכל מקום נראה לפענ״ד דלא יאכל כזית רק טעימא כל דהוא, דסגי לברכה שלא תהא לבטלה, ואחר כך יבדיל ואחר כך יאכל עוד.

ועיין במשנה ברורה (סי׳ רל״ט סק״ב).

ידידו המברכו בברכה״ת בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קצו

יום טוב שחל במוצאי שבת ושכח להבדיל בליל יום טוב

ב׳ לסדר חיי התש״ל ברוקלין נ״י יצו״א

עוד להנ״ל

שכח ולא הבדיל במוצאי שבת שחל ביום טוב

אחדש״ת. בדבר שאלתו במי ששכח ביום טוב שחל במוצאי שבת ולא הבדיל ולא אמר בורא מאורי האש, ובמוצאי יום טוב קודם תפלת ערבית נזכר שלא הבדיל. ומספקא ליה כדת מה לעשות. והנה ברכת בורא מאורי אש פשיטא ליה שאין צריך לעשות, שהרי אין מברכין על האש אלא במוצאי שבת. אלא דמספקא ליה

כדת מה לעשות בענין שלא בירך המבדיל בין קודש לקודש במוצאי שבת. ומספקא ליה אם נזכר ביום טוב בבוקר קודם הסעודה, שלא עשה הבדלה, אי יקדים ההבדלה או הקידוש, וגם אם יכול לקיים שניהם על כוס אחד ולא חיישינן משום אין עושין מצות חבילות חבילות (פסחים דף ק"ב ע"ב). ועוד שאל, אם נזכר ביום טוב אחר הסעודה, אי צריך להבדיל בין קודש לקודש, או דילמא רק במוצאי שבת מברכין בין קודש לקודש אבל לא ביום טוב עצמו, ע"כ.

הבדלה ביום טוב שחל לאחר השבת

ונראה, דגרסינן בגמרא פסחים (דף ק"ד ע"א), ואמר רב יהודה אמר שמואל המבדיל צריך שיאמר מעין חתימה סמוך לחתימתו, ופומבדיתאי אמרי מעין פתיחתן סמוך לחתימתן. מאי ביניהו, יום טוב שחל להיות אחר השבת דחתימתן בין קודש לקודש, מאן דאמר מעין פתיחתן סמוך לחתימתן, לא בעי למימר בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלה, ומאן דאמר מעין חתימתן סמוך לחתימתן בעי למימר וכו'. מיתיבי אומר הבדלות במוצאי שבתות ובמוצאי ימים טובים ובמוצאי יום הכפורים ובמוצאי שבת ליום טוב ובמוצאי יום טוב לחולו של מועד, אבל לא במוצאי יום טוב לשבת. ובתוספות (ד"ה בעי), שאל ר' אפרים את רבינו תם, למה נהגו העולם להוסיף ולומר ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת, הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך, דאין זה לא מעין הפתיחה ולא מעין החתימה. והשיב לו רבינו תם משום חיבת היום האריכו כדי לומר פעם אחת מעין שבע הבדלות. בין קודש לחול, אחד. בין אור לחושך, שתים. בין ישראל לעמים, שלש. בין יום השביעי לששת ימי המעשה, ארבע. בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת, פירוש שביום טוב שרי מידי דאוכל נפש. ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת, היינו חולו של מועד דשרי דבר האבוד ובשבת אסור, זה חלוק שבת מיום טוב והיא הבדלה אחת, הרי חמש. הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך, שתי הבדלות, בין כהנים לוים וישראלים, שבע. והוי מעין חתימה דבין קדש לקדש, ע"כ.

והריף בפרק ערבי פסחים (שם) כתב, וקיי"ל כשמואל, הלכך יום טוב שחל להיות אחר השבת, בעי למימר סמוך לחתימתה בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת. ועיין שלטי גבורים (שם אות א'), שהביא קושית רבינו אפרים הנ"ל, ותירץ רבינו תם לו וכו', וסיים, ורמז בעלמא הוא לשבע הבדלות, דמקצתן אינן כתובות בתורה. וכתב שם הר"ן (ד"ה הוה אמרינן), דלענין היתר אכילה צריך הבדלה יותר מלענין היתר מלאכה, דלהיתר מלאכה בחד הבדלה סגי ולענין אכילה צריך לומר שלש הבדלות, ע"ש. ובחידושי אנשי שם (שם אות ב') נראה מבואר דהבדלת מוצאי שבת שחל ביום טוב, הוא דין הבדלה כעין שאר הבדלות. ואם כן נראה, דכיון דבשאר הבדלות קיי"ל דאם לא הבדיל בלילה בשוגג [ולדעת הגרש"ז (שו"ע הרב סי' רל"ט ס"ח) אפילו במזיד], מבדיל עד סוף יום שלישי, הכא נמי ודאי צריך להבדיל ביום שנזכר שלא הבדיל.

עד מתי אפשר להבדיל אחר שבת ויום טוב

אלא דיש להעיר עד כמה מצי להבדיל. דבטור (סי' רל"ט) ובשלחן ערוך (שם ס"ו), הביאו שלש דעות, יש אומרים עד שלשה ימים, ויש אומרים יום ראשון בלבד, ודעת רבינו הבה"ג, דאפילו ביום ראשון אינו מבדיל אלא כשלא טעם מידי, אבל טעם קודם שוב אינו מבדיל. והרמ"א כתב, דאנן קיי"ל דעד שלשה ימים מבדיל. אמנם זהו לענין מוצאי שבת, מיהו אם שכח במוצאי יום טוב נחלקו האחרונים, דיש אומרים דאינו מבדיל אלא יום ראשון בלבד, ויש אומרים דאינו מבדיל אלא ליל יום טוב ולא יותר אפילו לא ביום ראשון. עיין ברכי יוסף (או"ח סי' תל"א סק"א). ובחכמת שלמה (סי' רל"ט ס"ו) הביא שיש אומרים דבמוצאי יום טוב מבדיל עד שני שבועות אחר יום טוב, דהרי בגיטין אחר הרגל נקרא עד ט"ו יום (רבינו חננאל, הו"ד בר"ן גיטין דף ע"ז ע"א ד"ה חד), ואם כן כמו בשבת אחר השבת נקרא עד יום רביעי ומבדיל עד יום רביעי, הכי נמי ביום טוב. והחכמת שלמה חלק עליהם דלא דמי, ופסק דלא יבדיל אלא בליל מוצאי יום טוב. ובשדי חמד (ח"ה אסי"ד מע' ה' אות ט"ו) האריך הרבה בענין זה, וסבירא ליה דאין לסמוך אבני יהודה (חלק בית יהודה סי' כ"ח דף נ"א) ולהבדיל כל השבוע, אלא שב ואל תעשה עדיף, ואפילו לא ביום ראשון. והביא שם שני טעמים, והביא שטעם הרמב"ן (תורת האדם שער האבל-ענין אבילות ישנה אות קי"א), דשלשה ימים הם מדין תשלומים, אבל יום הראשון זמנו הוא, דלילה ויומו הם עיקר החיוב. ומכל מקום כתב, דשב ואל תעשה עדיף אפילו ביום הראשון. ומיהו בהגהות ר' עקיבא איגר (סי' רל"ט ס"ו) לענין אם לא הבדיל במוצאי יום טוב שאין לו תשלומין עד יום שלישי, כתב, שמכל מקום יכול להבדיל ביום הראשון שאחר יום טוב, דהיסוד ליום הראשון לא צריך לטעם בתר שבתא,

אלא מטעם דהיום הולך אחר הלילה, ע"ש. ועיין חידושים ובאורים לבית אפרים (הל' אונן אות כ"ג).

אונן שלא הבדיל במוצאי שבת

ומיהו בט"ז (יו"ד סי' של"ו סק"ב), בפלוגתת המהר"ם מרוטענבורג (הלכות שמחות השלם סי' קמ"ה) והרא"ש (ברכות פ"ג סי' ב'), הסביר שיטת הר"מ דסבירא ליה דאונן שלא נקבר מתו במוצאי שבת מבדיל עד סוף שלשה ימים, לפי שאין הימים שאחר כך בתורת תשלומין, שנאמר בזה כיון שנפטר בזמן העיקר פטור מן התשלומין, אלא עיקר הזמן הוא עד סוף יום שלישי. והרא"ש סבירא ליה דהימים של אחר כך הם מתורת תשלומין. והש"ך בנקודות הכסף (על הט"ז שם), הסכים לט"ז דאונן מצי להבדיל עד יום שלישי, שגם שאר הימים אינם בתורת תשלומין, ע"ש. נמצא דבר זה מחלוקת הראשונים ז"ל, ונפסק דגם שאר ימים אינם בתורת תשלומים אלא מעיקר הזמן.

אם יוצא בהבדלה של יו"ט שחל במוצ"ש גם בשביל שבת

ויש לחקור ביום טוב שחל במוצאי שבת ושכח מלהבדיל, אי יכול להבדיל עד יום שלישי או לא. ומקום הספק, שהרי הבדלה זו הוא של מוצאי שבת, והבדלת מוצאי שבת זמנה עד יום שלישי, דעד התם אחר השבת מקרי. אולם הרי במוצאי יום טוב ממילא יבדיל על מוצאי יום טוב, מי נימא דיוצא בהבדלה זו של מוצאי יום טוב לשם הבדלה של מוצאי שבת נמי, או דילמא הבדלה זו של מוצאי שבת חיוב אחר הוא, והוה ליה כמי ששגג ולא התפלל ובא זמן תפלה אחרת, דלא יצא בתפלה זו ידי חובתו וצריך לחזור ולהתפלל להשלמה (ברכות דף כ"ו ע"א). והכא נמי אף על פי שיבדיל במוצאי יום טוב לשם יום טוב, מכל מקום אכתי מחויב להבדיל להשלים חיוב של מוצאי שבת. ובפרט כי מטבע של זו לאו מטבע של זו, דבמוצאי שבת אומר בין קודש לקודש ובמוצאי יום טוב אומר בין קודש לחול. ולפי זה יעלה לן דבר פלא, לא מבעיא אם שכח להבדיל גם במוצאי יום טוב, דאז חייב להבדיל של מוצאי שבת עד יום שלישי, ושל מוצאי יום טוב אינו מבדיל אלא בליל מוצאי יום טוב. אלא אפילו הבדיל של מוצאי יום טוב, מכל מקום לא יצא בזה ידי הבדלת מוצאי שבת ומבדיל עד יום שלישי, ועל כל פנים לשיטות דעד יום שלישי, תשלומין דמוצאי שבת הוא ולא חיוב עצמי.

ג' ימים אחר השבת כשיש יו"ט בינתיים

איברא לכאורה יש לומר דדוקא בשבוע שאין בה יום טוב, כהאי גוונא עד יום שלישי מקרי אחר השבת, אבל כשחל יום טוב במוצאי שבת, הרי יום טוב קובע זמן לעצמו ולא מקרי אחר השבת כלל אלא מקרי יום טוב על שמו. ואם כן אדרבה יום טוב אחר השבת, לעולם לא יבדיל לאחר הזמן אלא מטעם שני דיומו כלילו דמי ולא מבדיל אלא כל היום. ואפילו למאן דאמר דקובע לעצמו ולאו תשלומין הוא, מכל מקום אינו קובע אלא בימי החול, שהם אחר השבת ונקראים על ידו, ולא עדיף מבדיל ביום טוב עצמו ממבדיל אחר היום טוב שאינו נמשך אחריו. ועיין מגן אברהם (סי' רל"ט סק"ט בד"ה כתב בשל"ה), דמשמע דאף שנכנס ראש השנה מכל מקום לא פסקו השלשה ימים והחיוב, ואכתי מבדיל, ע"ש. וכן נראה משיטת הש מפרשים במוצאי יום טוב שרצו לומר ט"ו ימים, או על פי שיטת ר' מאיר הלוי (הו"ד בריטב"א גיטין דף ע"ז ע"א ד"ה מ"ר), שבגיטין, אחר הרגל נקרא עד מחצית הזמן שבין רגל לרגל, ולא אמרינן דהבדלת שבת יפקיע החיוב הזה, ועל כרחך דכוונתם דהחיוב צריך להשלים וכנ"ל, ודו"ק.

ובבית יוסף (או"ח סי' תע"ג ד"ה ומוזגין) ובשלחן ערוך (שם ס"ח), מי ששכח ולא הבדיל קודם ההגדה וכו'. ובשלחן ערוך הגרש"ז (שם ס"ז), האריך כדת מה לעשות עד לאחר הסדר כולו. ולא הזכיר כלל, אם לא נזכר עד למחר מה דינו. וגם שאר הפוסקים לא זכרוהו כלל לפי ידיעתינו הקלרה. והמשנה ברורה (שם סק"ד) כתב, אם שכח לומר ההגדה בלילה, אין לו תשלומין כלל, דכתיב (שמות יג ח) 'בעבור זה' בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ואם שכח לומר קידוש דלילה, דינו כדלעיל (סי' רע"ח ס"ח). ואחר כך (סי' תע"ג סק"ה) כתב בדיני הבדלה, בשכח ונזכר בלילה מתי שיאמר. ואם לא הזכיר בלילה לא כתב כלל מה דינו. והלא דבר הוא. ואי נימא דבלא הבדיל לית ליה תקנה, גם כן היה לו לומר, ואי אית ליה, על כל פנים היה לו לומר גם כן לגיין לדיני הבדלה, וצ"ע.

ומיהו לעיקר דינא נראה, מאחר דלא חילקו הפוסקים, נראה דבהבדלה נמי, מי שלא הבדיל בליל יום טוב שחל במוצאי שבת יבדיל ביום, ועל כל פנים כל היום כולו יכול לברך לכולי עלמא בין קודש לקודש, דכל היום הולך אחר הלילה, אם כן קושטא הוא דקמברך ביום כבלילה. ומיהו, לאחר מוצאי יום טוב והבדיל, שוב נראה דאינו מבדיל על של מוצאי שבת. אבל אם טעה ולא הבדיל גם במוצאי יום טוב, נראה דמבדיל עד יום שלישי, אף דבמוצאי יום טוב כשהוא לעצמו אינו מבדיל אלא לילה בלבד וכדעת האחרונים דשב ואל תעשה עדיף, מכל מקום

הכא המיוד משום מוצאי שבת הוא. והוא כעין פשרה קצת, דביום טוב עצמו סמכינן אשיטות דהוא חיוב עצמי ובמוצאי יום טוב סמכינן אשיטות דהוא רק מכח תשלומין ויוצא בהבדלת מוצאי יום טוב, ואם לא הבדיל במוצאי יום טוב, שוב מבדיל מכח חיוב עצמו או תשלומין, וכהאי גוונא כבר איכא עוד שיטה, דגם במוצאי יום טוב יש דין תשלומין, מכל מקום הוה כעין תרי ספיקא לחומרא ולהבדיל, ודו"ק. שוב מצאתי בספר הר צבי (או"ח סי' קס"ו) שנשאל בכעין זה, ע"ש.

נזכר קודם סעודת יו"ט שלא הבדיל על שבת

ומה ששאל מעצמו, אם נזכר ביום טוב קודם האכילה, אי יקדים ההבדלה קודם הקידוש, ואי יכול לקיים שניהם על כוס אחד. נראה לפענ"ד דמאחר דמחויב להבדיל ביום טוב עצמו, אם כן יכול גם כן להבדיל על כוס אחד. ואף דבשאר מצות לא אמרינן כן, כגון בברכת המזון ובהלל דאין אומרין אותו על כוס אחד עם ההבדלה, כמבואר בגמרא פסחים הנ"ל, ועיין מגן אברהם (סי' תע"ג סק"ב). שאני הכא דבלילה הרי אומרים הבדלה זו על כוס של קידוש דלילה, ואמרו הטעם משום דקדושה ואבדלתה ביום טוב מענין אחד הם, עיין פסחים הנ"ל, ומגן אברהם הנ"ל. ואם כן הכי נמי בשחרית, דמאי שנא הוא. ונראה ודאי דקודם מקדש והדר מבדיל. ונראה דכל שכן הוא קידוש של יום מקידוש הלילה, דבקידוש היום ליכא אלא ברכא פרי הגפן, ובהבדלה על כרחך מברך גם כן ברכא פרי הגפן קודם ההבדלה, ואם כן במברך על כוס אחד אי אפשר באופן אחר, וק"ל. שוב מצאתי בכל בו (הל' יום טוב ריש סי' נ"ח ד"ה כשם) שכתב וז"ל, כשם שמקדשים בלילי שבת כך מקדשין בלילי יום טוב וכו', ועיקר הקידוש וההבדלה בלילה, ואם לא קידש או לא הבדיל בלילה, מקדש ומבדיל למחר כל היום, אחד שוגג ואחד מזיד, ע"כ ע"ש. הנה מפורש מדבריו דאם לא הבדיל דינו כלא קידש ומבדיל כל היום כולו, ופלא שלא זכרו מזה הפוסקים, וצ"ע.

נוסח ההבדלה לאחר יו"ט

ולמודעי אי צריך, דלכאורה היה נראה לפענ"ד דהמבדיל ביום לאחר יום טוב, וכגון באופן שחייב להבדיל, היה לכאורה צריך לומר המבדיל בין קודש לקודש דזהו נוסחת ההבדלה של מוצאי שבת שחל ביום טוב. ואף דהיום הוא חול, מכל מקום הרי הוא אומרו על הבדלת שבת. וכן נראה לכאורה מדברי המגן אברהם (סי' רצ"ט סק"ט ד"ה כתב בשל"ה), שכתב וז"ל, ולי נראה דאם אירע שהמתין, אין אומרין קידוש והבדלה על כוס אחד וכו', וגדולה מזו כתבו בתוספות (פסחים דף ק"ב ע"ב ד"ה ויימרינהו), דאפילו לדעת המקשן דסבירא ליה אומרים שתי קדושות על כוס אחד, מכל מקום אם ברכת המזון קאי אסעודת חול, וקידוש קאי על שבת, אין אומרים שניהם על כוס אחד. ומוסיף המגן אברהם, ואין לומר דגם עתה יאמר בין קודש לקודש דהוא שקר. עיין שם דנראה דכיון דההבדלה של חול הוא ומבדיל ביום טוב אינו אומר בין קודש לקודש והכי נמי להיפוך, וצ"ע. מיהו ראיתי בספר הר צבי הנ"ל דהעלה, דהמבדיל במוצאי יום טוב גם על ההבדלה של מוצאי שבת, יכול לומר המבדיל בין קודש לחול כיון שעכשיו כבר חול. ובטלה דעתי נגד דעתו ז"ל.

אלה דברי ידידות אשר הספקתי לעיין בדבריו היקרים בין הפרקים, ויה"ר שיזכה ללמוד תורה לשמה עד בגצ"א כאות נפשו ונפש המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חט"ו סי' פ"ו]

סימן קצז

התחיל באכילת פירות ומזונות בשבת אם מותר להמשיך משתחשך קודם הבדלה

ב' להדלקה התשמ"ח פה בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי ורב חביבי הרה"ג כו' כש"ת מוה"ר **יעקב ויינגולד** הי"ו

אחדשב"ת בידידות ובאהבה.

בדבר שאלתו בהא דאיתא בשלחן ערוך (או"ח סי' רל"ט ס"א), שאסור לאכול קודם הבדלה, ואם התחיל בסעודה מותר להמשיך. ונפשו בשאלתו דמצוי טובא שיושבין במסיבה לפירות ומיני מזונות קודם השקיעה וממשיכין לאכול עד הלילה, אי מותר להמשיך ולאכול כהאי גוונא או דלא מקרי סעודה בהכי. ויליד נפשי הגאון הגדול הרש"ז אויערבאך (שליט"א) [זצ"ל] אמר לו דאין להמשיך כהאי גוונא. [עיין בספר שמירת שבת כהלכתה (פנ"ט סי"ד והע' מ"ז), שהביא כן בשם הערוך השולחן (סי' רל"ט ס"ה). אך הגרש"ז זצ"ל נסתפק בזה].

קביעות סעודה במזונות ופירות

ולפענ"ד נראה דהיושבים לפירות לא הוי קביעות. הגם דמצינו מחלוקת לענין קידוש במקום סעודה מה נקרא מקום סעודה, דבשלחן ערוך (סי' רע"ג ס"ה) כתב, אפילו אכל דבר מועט או שתה כוס

יין, אבל אכל פירות לא. ובמגן אברהם (ס"ק י"א) הביא בשם שלטי גבורים (פסחים דף ק"א ע"א אות ג') דגם באכל פירות יצא. ובאליה רבה (סי' רפ"ו סק"ט), פסק דבשחרית יש לסמוך על זה למי שלבו חלש קצת. וכן כתב בחיי אדם (ח"ב כלל ו' סכ"ב). ואכילת מזונות מקרי סעודה לענין קידוש במקום סעודה שאם אכל מזונות סגי, כמבואר בשלחן ערוך (סי' רע"ג ס"ה), ועיין דעת תורה (שם) ובאחרונים ז"ל. מיהו התם הרי סגי אפילו בשתיית כוס כולו לשיטת הגאונים על כל פנים, ושפיר מהני, הגם שיש גם בזה עיקולי ופשורי. אבל לענין קביעות סעודה ודאי דלא מקרי קביעות סעודה אם יצבו לאכול יחד מזונות, דממה נפשך אם קבעו סעודתן על המזונות והוה ליה קביעות סעודה, הרי הן חייבין גם לברך ברכת המוציא על המזונות, כמבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' קס"ח ס"ו), שאם אכל כשיעור שאחרים נמי קובעים עליו סעודה וכו' מברך עליו המוציא, ואם אכל שיעור שאחרים אין קובעין עליו סעודה, אף על פי שהוא קובע עליו אינו מברך אלא ברא מיני מזונות וברכה מעין שלש, דבטלה דעתו אצל כל האדם, ע"ש. ואם לא קבעו סעודתן רק ברכו מזונות כסעודת ארעי, אם כן אסורין גם להמשיך לאכול לאחר הזמן. ולדקו בזה דברי הגרש"ז (שליט"א) [זצ"ל], דאין זה קביעות אלא אכילת ארעי ואסורין להמשיך, כן נראה לפענ"ד.

בלא נטילה ידים נחשב אכילת ארעי וצריך להפסיק

וחתני היקר הרה"ג מוה"ר יעקב יצחק ביעדערמאן שליט"א העיריני, דהדבר מפורש בערוך השלחן (או"ח סי' רל"ט ס"ה), לאחר שהביא (שם ס"ד) פסק הרמ"א (שם ס"א), דקיי"ל דנמשכה סעודתו אפילו כמה שעות בלילה אין צריך להפסיק ולהבדיל. כתב וז"ל, וזהו כשישבו בסעודה, אבל אם היה יושב ושותה או אפילו רגיס שישבו לשתות ומשכה, צריכים להפסיק שאין זה קביעות, ואפילו אוכלים פירות ומגדנות. ונראה לי אפילו אוכלים מזונות אין זה קביעות, דאם הוא קביעות היה להם ליטול ידים ולברך המוציא, ומדלא עשו כן הוה אכילתם ארעי וצריכים להפסיק, ע"כ.

ומחמת כי אין הזמן גרמא כעת להאריך, הנני מוכרח לקצר והקוצרים אומרים יברכך בברכה שניה נוסף על הראשונה מז"ט תנינא בידידות ובלב ונפש

מנשה הקטן

סימן קצה

יציאה בשבת לרשות הרבים במשקפים

ג' לסדר את בריתי שלום התשל"ו בנ"י יצו"א

מע"כ האי גברא יקירא נו"נ חוב"ט נכד להאי גאון וצדיק בעל פני מבין וכו' כש"ת הרב **משה יונתן גרינפעלד** הי"ו

אחדשה"ט וש"ת. ראשית דבר אבקש סליחתו אולי לא תיאריתיו לפי כבודו, יהא כבודו מחול כי בבלתי מכירי קאמינא. ובכן אבקש עוד סליחתו על האיחור, כי לא מרוע לבי ח"ו נתאחרתי מלהשיב, אלא מחמת רוב הטרדות ושאלות הקודמות שלא יכולתי להשיב, ויען ויאמר סלחתי.

ובדבר שאלתו, אי מותר לישא בתי עיניס [אויגען גלעזער, משקפיס] בשבת. ומעלת כבודו יצא לחלק בשלשה מיני בתי עייניס לא ראוי זה כראוי זה, והאריך בפלפולא כלו נאה וכלו יאה. אמנם בעונותינו הרבים אין הזמן גרמא לפלפל. וגם כי למותר הפלפול בזה, כיון דכולי עלמא יודאין בהם בשבת ואין פוצה פה, צריכין אנן למשכוני נפשין אפילו היה ההיתר דחוק מאד, ולא לשוויהו לכל העולם טועים ועוברים בחילול שבת.

יציאה עם תכשיט בשבת

וראשון לציון נראה אי יש בזה איסור דאורייתא או דרבנן או מותר לכתחילה. תנן התם (שבת דף נ"ז ע"א), במה אשה יוצאה ובמה אינה יוצאה וכו', ולא בעיר של זהב ולא בקטלא ולא בנזמים ולא בטבעת שאין עליה חותם ולא במחט שאינה נקובה, ואם יצאת אינה חייבת חטאת. ופירש רש"י (ד"ה ואם), דכולהו תכשיטין מינהו, ורבנן הוא דגזור בהו דילמא שלפא ומחויא. ובגמרא (דף נ"ט ע"ב), תנו רבנן, לא תצא אשה בעיר של זהב ואם יצאה חייבת חטאת דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים לא תצא ואם יצאה פטורה, רבי אליעזר וכו'. במאי קמיפלגי, רבי מאיר סבר משוי הוא, ורבנן סברי תכשיט הוא וכו', ורבי אליעזר סבר לא חיישינן דילמא שלפא ומחויא ולכן מותר לכתחילה.

והקשה הפני יהושע (שבת דף נ"ט ע"ב ד"ה בגמרא), לרבי מאיר אמאי חייבת חטאת, הא הוה ליה שלא כדרך הוצאה, וכל שלא כדרך הוצאה פטור אבל אסור (שבת דף נ"ב ע"א). והשואל ומשיב (מהדו"ג ח"א סי' ק"ט) כתב, שלא ראה הפני יהושע דברי הט"ז והמגן אברהם (או"ח סי' ש"ג סק"ז), דכל דבר שגם בחול מוציא כך, לא מקרי שלא כדרך המוציאין, ע"ש. ולפענ"ד אין מדברי הט"ז והמגן אברהם כדי לדחות קושית הפני יהושע, דודאי

הפני יהושע ידע מדבריהם, אלא דהפני יהושע הקשה קושיתו אליבא דרבי מאיר, דלשיטתו אזיל לעיל (דף י"א ע"ב) דמניא שם, לא יצא חייב במחטו המחובה לו בבגדו, ולא נגר בקיסם שבאזנו, ולא סורק במשיחה שבאזנו וכו' ואם יצא פטור אבל אסור דברי רבי מאיר, ר' יהודה אומר אומן דרך אומנותו חייב ושאר כל אדם פטור. ומבואר דלרבי מאיר באומן דרך אומנתו פטור. ולכן שפיר פריך הפני יהושע, דלרבי מאיר דאפילו באומן דרך אומנתו פוטר אף שדרכו בכך, וכל שכן שאר כל אדם, אם כן אמאי בעיר של זהב חייבת חטאת. והוא דוקא לרבי מאיר אבל לר' יהודה גם הפני יהושע מודה, ואנן קיי"ל כר' יהודה (עיין משנ"ב סי' ש"א ס"ק מ"ז), והפני יהושע פריך לרבי מאיר. וליין הפני יהושע עוד שם בסוגריים, לתוספות (שבת דף י"א ע"ב ד"ה ואם יצא), שהקשו שם מהא דתנן (לקמן דף ס"ב ע"א) ואם יצאה אשה במחט הנקובה חייבת חטאת. ותירצו דהתם לגמרי דרך הוצאה בכך, וכן גבי הא דאמר רבי מאיר (דף ק"ב ע"א) אם היתה שבת והוציא בפיו חייב, התם נמי דרך להוציא המאכל בפה, אבל הכא פטור. ונראה מדברי התוספות שהוקשה להם מהא דמחט נקובה שחייב אפילו לרבי מאיר, ומחלקים בין הא להתם דבעינן לגמרי דרך הוצאה בכך. ולפי זה שפיר ידע הפני יהושע מהא דינא דמחט נקובה וגם מהא דהמגן אברהם והט"ז, אלא דלרבי מאיר לא דמי ומחלק ביניהו. ואם כן, בעיר של זהב נמי אמאי מחייב ר' מאיר חטאת ולא הוי פטור אבל אסור דאין דרך הוצאה בכך לגמרי.

דרך הוצאה בעיר של זהב

ומדלא הקשו התוספות נמי מעיר של זהב, משמע דבהא ניחא להו, ושפיר הקשה הפני יהושע. אלא דלכאורה יקשה למה לא פירש הפני יהושע בעיר של זהב כמו שפירשו התוספות, דבעי לגמרי דרך הוצאה בכך, ועיר של זהב נמי לגמרי הוא דרך הוצאה בכך. ולולי דמסתפינא יש לומר דסבירא ליה להפני יהושע, דבעיר של זהב כיון דחכמים חשו דילמא שלפה ואתי לחוייא, אם כן לאו לגמרי דרך הוצאה בכך, דפעמים מחות לה בידים ומוציאה בידים, וא"ע. על כל פנים פשוט דהפני יהושע שפיר הקשה, ואדרבה הוא כעין קושית התוספות (דף י"א שם).

והפני יהושע תירץ, דכיון דעיר של זהב לאו תכשיט הוא ולא דמי למלבוש, משום הכי הוי כמשוי כיון שהוציאתו כדרך תכשיטין. ומדברי המאירי במכלתין (דף נ"ז ע"א ד"ה ולא במחט) נראה ראיה לדבריו, במה שכתב שם, ואף על פי שהוציאה במלבושיה, חייבת חטאת, שכך הוא דרך הוצאתה לאומן, ואומן דרך אומנתו חייב. ואף לדעת הפוסקים [ד]פטור, אשה מיהא כל שעושה ממנה תכשיט ואינו תכשיט דרך הוצאה היא, וכן היא דרכה בכל הנשים להביא מחט תחובה בבגדיהם להיותה מזמנת להם לתקון בגדיהם, מה שאין כן באיש אפילו באומן אינו אלא דרך טרדה, ע"כ. הנה כתב להדיא דלמאן דאמר אומן דרך אומנתו פטור, מכל מקום אשה שעושה ממנה תכשיט דרך הוצאה הוא, והוא ראיה ברורה להפני יהושע, וק"ל.

הוצאת דבר בדרך תכשיט כשאינו תכשיט

ולפי זה לכאורה נראה, דכל דבר שמוציאין בדרך תכשיט ואינו תכשיט, הוה ליה משא גמור. ואם כן אם נאמר דהני בתי עיניים לאו תכשיט נינהו, אם כן הוה ליה משא. ואין לומר, כיון דמוציא כלאחר יד דעיקר הוצאה ביד הוא, וכגמרא (שבת דף נ"ב ע"א) אמרו להדיא, המוציא משאו על ראשו פטור, ואם תאמר אנשי הולל עושין כן, בטלה דעתו אצל כל אדם. כל זה דוקא במשא שאין דרך לכולי עלמא בחול להוציא כן, אבל משוי שדרך לכולי עלמא להוציא גם בחול, פשוט דהוה ליה משא לכולי עלמא, שכן דרך הוצאתו. וכמו שאמרו להדיא שם (דף י"א ע"ב), אימור דשמעת ליה לרבי מאיר במידי דלאו היינו אורחיה, במידי דהיינו אורחיה מי שמעת ליה. ואם כן בבתי עיניים כיון דהיינו אורחיה על העיניים ולאו תכשיט הוא, אם כן הוה ליה משא.

דרך הוצאה במשקפיים

איברא דנראה דהבתי עיניים נמי, עיקר הוצאה ביד הוא או בכיס. וכמו שכתב הרמ"א (או"ח סי' ש"א סי"א), שכתב, ומכל מקום אסור לצאת בתיק של בתי עיניים שקורין ברילין, אף על פי שהתיק הוא של כסף, דהבתי עיניים בעצמם הם משוי (בית יוסף שם ד"ה ושמעתי). נראה דעיקר הוצאה לבתי עיניים הוא בתיק וביד או בכיס, אלא שבשעה שצריך להם הוא מניחם על העיניים. ולפי זה דרך הוצאתם הוא ביד ולא על העיניים, ואם כן על המוטס הוה ליה שלא כדרך הוצאה. אלא דיש לומר ולחלק בין הבתי עיניים דידן ודידהו, דבזמנם לא היו נוהגין להלך כל היום בבתי עיניים, ואדרבה היה זה להם ענין של בושה ובפרט לאנשים נעירים שהתביישו בזה, ולכן לא היו הולכין בכל היום בבתי עיניים. אבל בזמן הזה, כיון שהולכין כל היום בבתי עיניים, אם כן עיקר הוצאתם גם בחול הוא בכך.

בזמנינו המשקפיים הם תכשיט

אלא דמעתה נראה לפענ"ד לחדש בהא גם כן, דדוקא בזמניהם שלא היו מלובשים בכל היום בבתי עיניים, אלא היו לובשים בשעת קריאה וכיוצא בו, וגם לא היו להם ידיות אלא היו נותנים על המוטס, לכן לא הוה ליה לא

בכלל מלבוש ולא בכלל תכשיט. אבל בזמן הזה, כל הלובש ברילנן לובשם בכל היום מבוקר בשעת קומו כשלובש כל המלבושים כן הוא לובש הבתי עיניים והולך בהם בכל היום. והשנית דבזמנם לא היו הבתי עיניים ענין של תכשיט, אלא היו ישנים מחוטי ברזל, אבל בזמן הזה שעושים הבתי עיניים סביב הזכוכית בתכלית היופי ובכל מיני מאדעם [אופנה] בכל מיני צבעים, ואנשים שיש להם ברילנין רואים שיהיה הצבע מתאים לצבע של המלבושים וכיוצא בזה [מעטשען בלע"ז, מתאים], בקיצור כהיום עושים הבתי עיניים לתכשיט בכל מקום, וגם בשעת עשייתן המוכר מראה לו במראה האיך שהם מתאימים לו, ואם כן כהיום הוא ודאי תכשיט, ובתכשיטים הולכין אחר המקום והזמן שהוא שם תכשיט (ראה מג"א סי' ש"א ס"ק ט"ו). ולכן נראה לפענ"ד שעל זה סמכו בזמן הזה.

נשיאת תיק המשקפיים

ולא אכחד מאתי דבשו"ת פני מבין (או"ח סי' ס"ו) כתב, דמלשון הרמ"א (סי' ש"א סי"א) שכתב דבתי עיניים בעצמם הם משא. משמע דליכא היתר לישא הבתי עיניים. ודבריו הקדושים נפלאים ממני, דמדברי הרמ"א לא משמע כלל לענין הבתי עיניים, שהרמ"א לא מיירי אלא במונחים בתיק המיוחד להם, דקסלקא דעתך דהבתי עיניים המונחים בתוך התיק ליבטלי לגבי התיק, וכגון שהתיק של כסף וזהב שהוא תכשיט, ועל ידי זה יוכל להוציא גם הבתי עיניים. וקמשמע לן הרמ"א דאסור לצאת בתיק של בתי עיניים, דהבתי עיניים עצמם הם משא ולא בטלו לגבי התיק, דאדרבה הבתי עיניים הם עיקר, דאין אומרים נעשה בתי עיניים לתיק, אלא נעשה תיק לבתי עיניים, וכמו שכתב הבית יוסף (שם) מקור מוצא הלכה זו. גם מה שהביא מהמיי אדם (ח"ב כלל נ"ו ס"ג), אין מכוון, דשם מיירי לישא בידים, אבל לישא הברילין על החוטם, כתב דלא הוי משא אלא שאסור, דילמא נפיל ואתי לאתויי. ולפי זה בברילין דידן דלא חיישינן דלמא נפיל, שיש להם ידיות אחורי אוזן, אפילו לחיי אדם מותר. וכן כתבו האחרונים שם. ועיין בנין ציון (ח"ב סי' ל"ז). על כל פנים אין מדברי הרמ"א שום ראיה לענין הבתי עיניים עצמם, כן הקשתי בחידושי. שוב ראיתי במכתב מעלת כבוד תורתו שגם כן הקשה כן, ויפה כיון. אלא דראיתי להמשנה ברורה (שם ס"ק מ"ד) שכתב וז"ל, דהבתי עיניים בעצמם הם משוי וכו', והנה כל זה מיירי לענין לשאת התיק של בתי עיניים עם הבתי עיניים שבתוכו על צוארו לתכשיט. ולשאת הבתי עיניים גופא על חוטמו במקום שאין עירוב, בודאי אסור בלאו הכי, דילמא יפלו מעליו ואתי לאתויי ארבע אמות, עכ"ל. הנה נראה לכאורה דמפרש דעל חוטמו כל שכן הוא מבתיקו, מדכתב בודאי אסור, משמע דהאיסור בזה יותר גדול מבתיק. ולפי זה היה אתי שפיר ראיית הפני מבין, דהיה מפרש גם כן הכי. וקצת יש לדייק כן מלשונו, שכתב וז"ל, משמע דליכא היתר לישא הבתי עיניים. וכונתו כן, דלא מיבעיא על החוטם דאסור משום הוצאה או משום דילמא יפלו, אלא אפילו בתיק נמי אסור דלא בטלו לגבי התיק, ואם כן ליכא היתר להוציא הבתי עיניים. כן היה נראה לישב דברי הפני מבין, ומכל מקום לפענ"ד גם דברי המשנה ברורה צריכים עיון.

המחמיר ביציאה במשקפיים תבא עליו ברכה

והנה לפלפל בדברי רבותינו ולטחון קמחא טחינא אין כדאי ואין הזמן גרמא, והרי ראה דברי המנחת אלעזר (ח"ג סי' ד') ולבושי מרדכי (תניינא יו"ד סי' רס"ח) ורב פעלים (ח"ב סי' מ"ח) ודברי השו"ת מהרש"א (אלפאנדרי, סי' ט'). וכל זה כתבתי ללמד זכות על העולם שנהגו לצאת בבתי עיניים ואין פוצה ומצפצף. ומיהו לפענ"ד המחמיר על עצמו אפילו בזמן הזה תבוא עליו ברכה, כי ידוע דעת קצת ראשונים דענין תכשיטים בכלל הוא מסופק, וההיתר לאו ברור, וכל שכן באנשים. והגר"א פסק להחמיר (מעשה רב סי' קמ"ב). הגם דחס ושלום לחלוק על מנהג ישראל שנהגו להקל בתכשיטים, מכל מקום כיון דבתי עיניים יש עוד ספק אם הוא בכלל תכשיט גם כן, ועוד כמה עניינים, ולדעת קצת פוסקים יש בניו יורק רשות הרבים דאורייתא, הגם דבעייתינו לא סבירא לן כן, מכל מקום המחמיר אינו מן המתמיהין, וגם אני בעזרת ה' יתברך נוהג שלא לצאת בשבת עם בתי עיניים, אבל מי שנוהג היתר, לפענ"ד יש לו על מי לסמוך בריוח גדול.

אלו דברי מוקירו בלתי מכירו דושה"ט ומברכו בברכת התורה בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ז סי' נ"ז]

סימן קצט

שטיחת בגדים לייבוש בשבת כשדרך כיבוסם בניקוי יבש

אור ליום א' ויקרא התשכ"ז ברוקלין נ"י יצו"א

כהן שדעתו יפה, משנתו כעומר תנופה וכו' ר' **שמואל הכהן פריעדמאן** הי"ו

אחדשה"ט. מזותא דמר לא ידענא, ונא יקבל הכבוד לפי כבודו הרחוי לו. ובדבר שאלתו אי מותר לשטוח בגדים עליונים כגון בעקיטשא או אובער

רחק [קפוטה או מעיל עליון] שנפלו למים בשבת לנגבם. שדבר זה אסור בסתם בגדים משום מראית העין, כמבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' ש"ל סמ"ה), אמנם כיון דהדרך כהיום בהני בגדים לנקותם במכונות הנקרא דריי קליינינג בלע"ז [ניקוי יבש], ואם כן אולי ליכא כלל חשש מראית העין. או דיש לדמותו לרפואות בזמנינו, דאף דליכא חששא דשחיקת סמנים, מכל מקום לא התירו שום רפואות של סמנים, כמבואר בשלחן ערוך (עיין שם סי' שכ"ח ס"א).

גזירה משום מילתא דלא שכיחא

הנה אי משום הא, אדמקים ליה לאיסורא נקיש להתירא, להא דאיתא ברמ"א (סי' של"ח ס"ב, סי' של"ט ס"ג), שתמה בהא דמספקין ומרקדין ומכין כף על כף האידנא, ואין מוחה אף דאמרו חז"ל (ביצה דף ל"ו ע"ב), אין מטפחין ואין מספקין ואין מרקדין, גזירה שמא יתקן כלי שיר. ותירץ דכתבו התוספות ברש פרק המביא כדי יין (ביצה דף ל' ע"א ד"ה תנן), דכיון דאין בקיאין בתיקון כלי שיר התירוהו, דמילתא דלא שכיח הוא. ועיין מגן אברהם (סי' של"ח סק"ה).

ביוון שיש המכבסים ברגיל האיסור במקומו עומד

ומיהו לדידן פשוט דליכא להתיר מטעם דנוהגים לנקות בדריי קליינינג [ניקוי יבש], דאף אי נימא דעל פי רוב מנקין כן, מכל מקום אין הדרך לנקותו כנ"ל על כל מקנת רבב הנמצא בו, רק על לכלוך הרבה, ואם כן יוצא לו לרחצו אף בביתו לפעמים. גם כי בשאר בגדים מכבסים בעצמן ואין מחלקין בין בגד לבגד. זאת ועוד, דאף דבעיירות גדולות כגון ירושלים וכיוצא בזה רוב האנשים אין מנקים לעצמן, אבל בעירות ובכפרים קטנים גם כהיום מכבסים לעצמן הבגדים, וגם לרבות הבגדים העליונים, וכיון שכן לא חלקו בזה חז"ל. וכל גזירות חז"ל הכין הן, דאם נתיר כאן ונאסור במקום אחר, נמצאו דברי חז"ל בטלים וכחוכא וטלולא. ולא דמי להא דשבת (דף נ"ה ע"א), דאמימר שרי זילתא במחוזא, ומפרש טעמא מאי אמור רבנן דילמא אתי לאשווי גומות, הכא ליכא גומות. דהרי פירש רש"י (ד"ה זילתא), דכולא מחוזא רצפה היתה ואין לגזור אטו שאר עיירות, אבל בעיר אחת גזרינן, עיין תוספות (שבת דף כ"ט ע"ב ד"ה גזירה עיליתא דשישא אטו עיליתא דעלמא). ועיין רש"י (דף קנ"א ע"ב ד"ה קרקע). והכא נמי כיון דליכא על כל פנים מיעוט המכבסים, לכולי עלמא גזרינן, ודו"ק כי קצרתי מחמת הטרדות.

דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן ר

יציאה לרשות הרבים בשבת בלבוש נוסף כדי להגן מטינוף או גשמים

ט"ז כסלו התשכ"א ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד ידיד נפשי הרב הגאון המפורסם שמו מפארים חוב"ט אי"א וו"ח משכיל לאיתן וכו' כש"ת מוה"ר **בן-ציון הלוי לכטמן** (שליט"א) [ז"ל] רב ואב"ד בירות – גבעת מרדכי ירושלים עיה"ק, בעמח"ם בני ציון על ש"ע

אחדשה"ט וש"ת באהבה וידידות יתירה.

הנני לאשר קבלת ספרו היקר בני ציון חלק חמישי כלו נאה כלו יאה כתר תורה, יתן ד' ויזכה לברך על המוגמר על כל השו"ע ולהיות ממזכי הרבים עד כי יבא שילה ולו יקהת עמים כמים ליס מכסים ויוליא יקר מפז כי טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף.

לבישת בגד מפני הגשמים בשבת

ואף שאני כעת טרוד למאוד בהוצאת ספרי משנה הלכות חלק שלישי בס"ד, מכל מקום לא יכולתי לעבור בלי להשתעשע קצת בדבריו היקרים אחת הנה ואחת הנה על כל פנים, להראות חשיבות הספר בעיני. בסימן ש"א (אות כ"ד), בהא דכתב המחבר (או"ח שם סי"ד), דדבר שהוא מלבוש אפילו אינו לובשו אלא משום אצולי טינוף מותר לצאת בו בשבת. וכתב הרמ"א ז"ל, ולכן מותר ללבוש בגד מפני הגשמים. ובביאור הגר"א (שם אות ל"ח), ליין מקורו מנדרים (דף נ"ה ע"ב), יוצאין בשק וכו' מפני הגשמים. ותמה כבוד תורתו, דהתם מיירי לענין הבגדים עצמן דמותר לצאת בהם בשבת ולאו משום מינהו, ודלמא מפני צער הגשמים מיירי ולא משום להגן על מלבושיהם, וכל היכא שלובש כדי שלא יכאב לו ולא יצטער מותר לכולי עלמא. והאריך קצת בראיות שם.

ולפענ"ד דברי רבנו הגר"א ז"ל נכונים בזה, לפי דעת הרא"ש (נדרים שם ד"ה יוצאים) והנמוקי יוסף (שם ד"ה גמ' תניא), שפירשו, יוצאין בשק עבה בשבת ואין בהם משוי, כי דרך לצאת בהם מפני הגשמים. והוא הדין בלא גשמים נמי שרי, ולא דברו חכמים אלא בהוה, שדרך הרועין לצאת בהם, וכיון דלחד הוי תכשיט לכולי עלמא הוי תכשיט. [ובספרי (שו"ת משנה הלכות ח"ב סי' ע"ב) דקדקתי למה כתב הנמוקי יוסף שהוא תכשיט. ושוב מצאתי ברש"י (סוכה דף ה' ע"א ד"ה תכשיט) שפירש, מלבוש אדם, ע"ש]. על כל פנים נראה דסבירא להו דמפני הגשמים לאו דוקא, ואם כן אי אפשר לומר דמפני צער הגשמים דוקא מיירי, ונמצא דברי הגר"א ז"ל נכונים במקורו לפי פירוש הרא"ש והנמוקי יוסף. ברש לקושטא

דמילתא, הרוקח (סי׳ ק׳ ד״ה יוצא) מפרש דברי הגמרא בברייתא הנ״ל כמו שרצה כבוד תורתו לפרש בה, דלא שרי שק אלא מפני הגשמים. אבל הפוסקים לא פירשו כוותיה, ועיין בית יוסף (שם סי׳ ש״א ד״ה אין יוצאין בקופה). שוב ראיתי שכבוד תורתו לקמן בסעיף כ״א (אות ל״ג) הרגיש בפלוגתת הרא״ש והרוקח בפירוש הברייתא הנ״ל, ולריך עיון שלא הרגיש בזה כבוד תורתו, ולפי זה אין מקוס לקושיתו ומיושבים דברי הגר״א ז״ל.

לבישת בגד כדי להגן מטינוף

ומה שכתב עוד כבוד תורתו (שם אות כ״ד) דבלאו הכי אינו מבין, למה לריך ראיה דמותר ללבוש בגד משום אצולי טינוף, דבדבר שהוא מלבוש אין שום הוה אמינא לאסור ללבשו אפילו רק משום אצולי טינוף, דדל מכאן אצולי טינוף, הרי מותר ללבוש שני מלבושים אחד על השני אפילו כשאין לריך אלא לאחד מהם. לפענ״ד נראה דודאי לריך ולריך להשמיענו, דמה דפשיטא ליה לכבוד תורתו דכל אצולי מטינוף לדברי הכל ליכא איסור במלבוש, בעניתי הבאתי משלטי גבורים פרק במה אשה (שבת דף ס״ו ע״ב אות א׳) שכתב בלבישת הקאפילי על הכובע, דאם לא היה מתכוין בלבישת הקאפילי אלא לאצולי טינוף בעלמא, נראה דודאי אסור, דכל אצולי טינוף אסור. אבל אם מכוין לגשמים או לצינה, אף על פי שעל ידי כך ניצול גם מטינוף אין בכך כלום, ע״ש. הרי שכתב מפורש דלאצולי טינוף לחוד אסור ללבוש אפילו שני מלבושים, דלבישת הקאפילי על גבי הכובע שיש לו על ראשו דימה שם לשני מלבושים שמותר ללבשם זה על זה מפני הצינה, ומכל מקום אם אינו מתכוין אלא משום אצולי טינוף אסור. וזה נראה לכאורה גם כן דעת הרוקח בהלכות שבת (סי׳ ק׳ ד״ה יוצא) וז״ל, יוצאין בשני סרבלין או בשני עורות אם לריך להן, אבל אם אינו לריך כי אם לאחד אסור, דלא שריגן כל מה שיכול ללבוש כי אם גבי דליקה בפרק כל כתבי (שבת דף ק״כ ע״א), ע״ש. [ואגב לריך עיון מה שכתב בדרכי משה (או״ח שם ס״ק י״ג) וז״ל, אלא כיון לדברי הכלבו (ח״א סי׳ ל״א ד״ה היוצא בטלית) שכתב דמותר להוציא שני מלבושים כדי להביא אחד לחבירו, וכן כתב הרוקח, ע״ש. ולכאורה נראה דעת הרוקח להיפוך, דכשאינו לריך אלא לאחד אסור להוציא השני בשביל חבירו].

לבישת בגד בשבת כשאינו נהנה מהלבישה

איברא דקרוב לומר דגם הרמב״ם מודה דלהוציא רק משום אצולי טינוף אסור, ממה שכתב בספר המצות, הביאו הבית יוסף (שם ד״ה ומה שכתב בשם ספר), שאסור לצאת בשני חלוקין זה על גב זה אף שלבשם בדרך מלבוש. והבית יוסף תמה דלא מצא זאת בשום ספר, [עיין דרישה (או״ח סי׳ ש״א אות כ״א) שכתב שאפשר שזה ספר התרומה (סי׳ ר״מ ד״ה הבנות)]. וטעם סברא זו, דכיון שהם דקים ואין בהם שום הנאה אסור ללובשם. משמע דבמקום שאין שום הנאה בלבישת שני מלבושים, הכי נמי דלהרמב״ם אסור ללבוש, אלא שמסתמא אמרינן דודאי אית ליה הנאה בלבישת מלבוש השני. אבל היכא שמכוין בפירוש רק לשם אצולי טינוף ולא לשם הנאת מלבוש, ואין לו שום הנאה אחרת, אפשר דמודה הרמב״ם דאסור. וזה האריכתי בסיעתא דשמיא לפרש דברי הרמב״ם ז״ל (שבת פי״ט הי״ז) מקושית המהרשד״ם (או״ח סי׳ ד׳), תרתי מפני הגשמים למה לי. והרגיש בהם כבוד תורתו בסעיף קטן כ״א. ובסיעתא דשמיא כתבתי (שו״ת משנה הלכות ח״ב סי׳ ע״ד), דהרמב״ם דייק בלשונו מפני הגשמים דוקא, לומר דמשום אצולי טינוף אסור, אלא מפני הגשמים הוא דמותר, והם נדפסים בספרי הנ״ל. אבל לפי זה דבר גדול משמיענו השלחן ערוך ז״ל הנ״ל, דמותר לצאת במלבוש אפילו כשאינו מתכוין רק משום אצולי טינוף. דלא קיי״ל דשני מלבושים אסור כשאין לו הנאה מהם אלא משום אצולי טינוף, כן נראה לפענ״ד.

דושב״ת בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רא

טלטול צפרנים בשבת לביתו כדי שלא יזיקו

ראיתי מלאכי אלקים עוליס ויורדים בהא שמעתתא.

הובא בספר דעת משה (סי׳ ט׳) מהגה״ק ר׳ משה פריעדמן אדמו״ר מבויאן קראקא, שהשיב להגאון מחבר ספר מראה יחזקאל (סי׳ כ״ה), שגזז לפרניו ערב שבת ושם בכיסו ושכח וילא בשבת, ונודע לו הדבר והוא בעיר טרוסקעוויץ שדינה ככרמלית. והורה לעצמו שעדיף להביאן בבגדו עד שיבא לביתו, מלעבור על דברי חז״ל הזורקן רשע (נדה דף י״ז ע״א). והגאון ר׳ משה פריעדמן הסכים עמו. אולם הגאון ר׳ יוסף שלוס אלישיב שליט״א הקשה עליו, וידידי הגאון ר׳ ברוך שמעון שניאורסאהן (שליט״א) [זצ״ל] ראש ישיבת טשעבין (עיין ברכת שמעון שבת סי׳ מ״ט) חיזק את פסקו של הני גאוני ז״ל, ונשאלתי דעתי הענ״ד בזה.

הוצאת צפרנים אם נחשבת הוצאה

וראשונה נראה אי המוציא לפרנים הוה בכלל הוצאה. הנה במשנה (שבת דף נ"ג ע"ב), המוציא את המת במטה חייב, וכן כזית מן המת וכזית מן הנבילה וכעדשה מן השרץ חייבין, ורבי שמעון פוטר. ובגמרא פירשו (דף נ"ד סוף ע"א ועיין תוס' ד"ה אם), שהוא מלאכה שאין צריכה לגופה, ומלאכה שאין צריכה לגופה חייב עליה לרבנן. והוצאת המת לקברו מלאכה שאין צריכה לגופה הוא, שאין לו שום צורך בהוצאתו ובקבורתו, ואתי כחכמים דסבירא להו מלאכה שאין צריכה לגופה חייב. ורבי שמעון לשיטתיה דסברליה מלאכה שאין צריכה לגופה פטור עליה, ולכן בחלו נמי פטור. ותמהו האחרונים, הואיל והקבורה מצוה היא (עיין סנהדרין דף מ"ו ע"ב), אמאי לא הוי ההוצאה לקבורה מלאכה הצריכה לגופה, הא המצוה עושהו מלאכה הצריכה לגופה. [עיין אבני נזר (או"ח סי' רמ"ו) ומנחת אלעזר (ח"ג סי' נ"ז אות א')]. האמנם, בירושלמי שבת כאן (פ"י ה"ה) תירצו, דמיירי במת גוי שאינו חייב בקבורתו, ע"ש. ועיין מאירי כאן (דף נ"ג ע"ב ד"ה אמר). עוד אמרתי בסיעתא דשמיא לפי מה שכתב התשב"ץ (ח"ג סי' י"ג), בקהל שתקנו חברה לקבור מתים בתשלום שכר, ואחד מן הקהל ערער שהרי מת אסור בהנאה אלא יעסקו בחנם. וכתב התשב"ץ, דהמצוה של קבורה הוא להכניסו בקבר, אבל להביאו והחפירה ומילוי הקבר אין זה בכלל המצוה, ועל זה בא תשלום השכר.

ומעתה בנדון דידן נמי, כיון שהלפרנים צריך לשורפן או לקוברן (נדה שם), נמצא דהוצאה שלא לצורך הוא, ואדרבה הכא אפילו ליכא מצוה לקוברן או לשורפן אלא מטעם שלא יזיקו, נמצא דההוצאה שלא לצורך הוא לכולי עלמא. ותלוי בפלוגתא אי קיימא לן כרבי שמעון או כחכמים במלאכה שאין צריכה לגופה (עיין בית יוסף או"ח סי' רע"א ד"ה המכבה), ואי נימא כרבי שמעון, נמצא דהוה ליה מלאכה שאין צריכה לגופה בכרמלית דרבנן (שבת דף ו' ע"א), ודרבנן יש לסמוך על הפוסקים דמלאכה שאין צריכה לגופה פטור. ועל כל פנים לכולי עלמא אין כאן איסור הוצאה דאורייתא, אלא תרי דרבנן.

הוצאה הצריכה לגופה משום תיקון המצוה

ובמה שכתבנו נכונים נמי דברי הדעת משה שהקשה, אמאי לא נימא לרבי שמעון במוציא מת לקוברו שיהיה נחשב למלאכה הצריכה לגופא משום תיקון המצוה, ותירץ לחלק בין עצם הקבורה להוצאה שהוא הכשר מצוה. והוא מבואר בראשונים דבינו התשב"ץ ז"ל וכמו שכתבתי לעיל.

קבורת הצפרנים בעומק

וראיתי שם בדעת משה שפקפקו אי לפרנייס צריכין קבורה בעומק, והשואל המראה יחזקאל יצא לדייק מתוספות (ע"ז דף ס"ב ע"ב ד"ה ולקבריהו). והדעת משה הביא מרש"י (נדה דף י"ז ע"א ד"ה חסיד) דחסיד עדיף מצדיק, דבקוברן איכא למיחש דהדרי ומגלי. ובזוהר הקדוש פרשת אחרי (ח"ג דף ע"ט ע"א), קרי לקבורת לפרנייס לשון גניזה. שמע מינה שאין צריך קבורה בעומק. ובאמת כי משם אין ראיה, דגניזה מיירי בלי קבורה, רק גניזה במקום שלא תעבור אשה מעוברת. והרי בבית המדרש נמי מותר לזורקן, וכעובדא דר' יוחנן (מו"ק דף י"א ע"א), דשם לא שכיחי נשי. אבל כבר הבאתי בס"ד (עיין שו"ת משנה הלכות לעיל סי' ק"ס), מגמרא בבא קמא (דף נ' ע"א) הרוגה וכו' מילי דנזיקין וכו'. ומבואר מהתם דדבר המזיק סגי אם קוברו טפח ולא בעי עומק, וזה לכאורה ראיה ברורה.

ומה שכתב הדעת משה דלא מצינו שעל ידי המצוה יהיה נחשב למלאכה. לכאורה מצינו בקורע על מתו, שהקורע מקלקל הוא ולא הוי מלאכה, והקורע על מתו על ידיה מצוה נחשב למלאכה, עיין שבת (דף ק"ה ע"ב), ודו"ק.

ומה שכתב שם המראה יחזקאל, כיון דלא בעי קבורה בעומק מותר בשבת ולא חשוב מלאכה. באמת לא זכיתי להבין, דאטו מלאכת חורש, בעומק תליא מילתא. והרי המשווה גומות בשבת חייב (שבת דף ע"ג ע"ב), ואין צריך לזה עומק שלשה טפחים, ובבית אפילו המכבד יש בו משום אשוי גומות (שם דף נ"ה ע"א). וכן החופר גומא לקבור כזית מן המת, ודאי הרי הוא חייב משום מלאכה אפילו אינו בעומק. ומה שהביא ראיה (משבת דף נ' ע"ב), הטומן לפת וגנון וכו' ניטלין בשבת. התם מיירי שטומן בערב שבת, אבל להכניסם בשבת בעפר חדש ודאי שאסור. ועיין שבת (דף נ"ט ע"א), רב יוסף אומר מפני שמזיז עפר ממקומו. ובתוספות שם (ד"ה מפני), שמזיז עפר מוקלה, ועוד פירש רבינו תם, שמזיז עפר והוי חופר שהוא תולדה דחורש. ועיין בילה (דף ח' ע"א תוס' ד"ה בעפר), גבי יחפור בדקר ויכסה, ע"ש. ואי מותר שלא בעומק, יקח מלמעלה. ולכן לפענ"ד ודאי שיש בזה איסור לקברן בשבת אפילו אינו בעומק.

עשיית איסור בשיש חשש נזק דרבים

ולהלכה כתב הדעת משה, דמאחר ויש כאן חשש היזק דרבים, ובר"ן (שבת דף מ"ב ע"א ד"ה ומהא) לענין קוץ ברשות הרבים וגחלת, כתב בשם רבינו הבה"ג (הלכות שבת פכ"ד), דאפילו איסור דאורייתא מתירין אם יש

לחוש לנזק דרבים. ולכן אם אי אפשר להניחם במקום מוגנע על ידי ניעור בלי טלטול, עדיף לעבור על איסור הוצאה בכרמלית, מלעבור על איסור טלטול מוקצה בידים, כמבואר בתוספות (סוכה דף ל״ו ע״ב ד״ה בשבת), ועיין מגן אברהם (סי׳ רנ״ב ס״ק כ״ו), ובקונטרס אחרון בשלחן ערוך הרב (שם ס״ק י״ד).

הולכת הצפרנים לביתו במרוצה

ולפענ״ד נראה להעיר במה שאמר יוליכנו לביתו, ולכאורה היה צריך דוקא לרוץ לביתו. כמבואר בשלחן ערוך (או״ח סי׳ רס״ו סי״א), היתה חבילתו מונחת על כתפו וקידם עליו היום, רץ תחתיו עד ביתו, ודוקא רץ אבל לילך לאט לא. ועיין גמרא שבת (דף קנ״ג ע״ב). האמנם ראיתי בזה, דהטעם שתקנו שיהא רץ, הוא שלא יבא לידי איסור, אבל בדידן דלכל היותר שהוא איסור הוצאה בכרמלית לא צריך שיהא רץ, עיין שם מהגרב״ש שיאורסון (ברכת שמעון שם אות ג׳). ומכל מקום הוה ליה למימר שלא יעמוד אפילו בלי רילה.

צפרנים שנפלו לארץ ונטלטלו למקום אחר

ברם לענ״ד הדין לפענ״ד צריך עיון, לפי מה שכתבתי כבר (עיין שו״ת משנה הלכות לעיל סי׳ ק״ס), דהא דמבואר דאשה מעוברת שדרסה על צפרני אדם תפיל הולד, היינו דוקא אם לאחר הקצילה זרקן מיד, אבל אם הניחם באיזה מקום ושוב נטלטלו למקום אחר שוב אין כאן איסור זה. עיין מועד קטן (דף י״א ע״א) וברא״ש (שם פ״ג סי׳ י״ט), ורבינו חננאל (שם). והארכתי בזה במקום אחר (לעיל בתשובה סי׳ ק״ס, ועיין גם בתשובה הבאה סי׳ ר״ב). ואם כן כיון שלאחר הקצילה שהניחם בכיסו כבר נטלטלו, אם כן מכאן ולהבא אינם מזיקין, ואם כן לא היה לו ליטלם לביתו אלא להשליכם במקומן, וזה פשוט.

סימן רב

א. המוצא ציפרניים בכיסו בשבת
ב. נטילת ציפרניים במקצץ ציפרניים

קרית אונגוואר ירושלים, פ׳ תולדות תשמ״ח
מע״כ אהובי בני המדת לבי ועיני וכו׳

המוצא צפרנים בכיסו בשבת ואינו יכול לזורקן ברחוב

א. אחדשה״ט. בדבר אשר שאלת להכריע בין הרים הרמים שנפלה מחלוקת, על דבר מה שהובא בשו״ת דעת משה [מהגה״ק ר׳ משה פרידמן אדמו״ר מקראקא הי״ד (סי׳ ט׳)] שהשיב להגאון מחבר ספר מראה יחזקאל (מהגרי״י הוכברג ז״ל סי׳ כ״ה), שפעם הניח בכיסו הצפרניים שגזז ערב שבת קודש על מנת לשורפן ושכח, ובשבת קודש על הדרך נזכר שבכיסו מונחים הצפרניים. ונסתפק כדת מה לעשות, לזורקן אי אפשר דהזורק צפרנים במקום דריסת בני אדם הרי הוא רשע (נדה דף י״ז ע״א), ולהניחם ולהביאם לביתו יעבור על איסור הוצאה בכרמלית. והורה לעצמו להביאם בכיסו לביתו. והדעת משה האריך קצת לפלפל בו והסכים עמו שטוב פסק. וידיד נפשי הגאון הגדול מוה״ר יוסף שלוס אליביב שליט״א תמה עליו, דהיה לו לטלטל פחות פחות מארבע אמות עד שיגיע למקום המוגנע ולא לעבור על איסור הוצאה. וידיד נפשי הגאון הגדול מוה״ר ברוך שמעון שיאורסאהן (שליט״א) [זצ״ל] ראש ישיבת טשעבין (ברכת שמעון שבת סי׳ מ״ט) האריך לישב בטוב טעם ודעת, דעת הדעת משה, ורצית לדעת חוות דעתי הענ״י בזה.

החשש בזמנינו מהיזק הצפרנים

הנה לפענ״ד הגם כי אין בכחי להכריע בין הרים גבוהים, מיהו נראה לפענ״ד כך לפילפולא דעלמא. דהנה מבואר דלעצם הצפרנים לא מספקא להו דהוא בכלל ההיזק, אלא דמספקא להו היאך לסלק ההיזק. והגאון ר׳ יוסף שלוס אליביב שליט״א הביא דעת היש של שלמה (חולין פ״ח סי׳ י״ב), שכתב דמה שהזהירו משום רוחות כולן, לא שכיחי האידנא. והא דנדה (דף י״ז ע״א), הנוטל צפרניו לרשות הרבים, לא הזכירו הרמב״ם. ובארצות החיים (סי׳ ד׳ ארץ יהודה סק״ד) הביא על שיטת האליה רבה (סי׳ א׳ סק״ד) בשם דמשק אליעזר (אפטה, דף שכ״ו טור א׳, חולין פ״ח סי׳ י׳ אות כט), שעכשיו אין נזהרין בכל זה, ומטעם זה השמיט הרמב״ם מפני שנשתנו הטבעיים, ע״ש. והגם שברור דבודאי למעשה אין לסמוך על זה ולהקל בזה חס ושלום, אבל בנידון דידן להתיר טלטול ברשות הרבים דידן בגלל שזריקת צפורנים לרשות הרבים הוה היזק לרבים, הרי יש לחוש לאידך גיסא להני רבוותא הנ״ל.

ועל זה הקשה הגאון ר׳ ברוך שמעון, דהגם דהרמב״ם לא הביא איסור זריקת צפרנים, הלא הרי״ף (מו״ק דף י״ח ע״א) והרא״ש (שם פ״ג סי׳ י״ט) הביאו איסור זה, ואחריהם הפרי חדש (יו״ד סי׳ קט״ז), והפרישה (או״ח סי׳ רמ״א אות ד׳) בשם האבודרהם (בסופו בסדר נטילת צפרנים), והמחזיק ברכה (או״ח סי׳ ר״ס אות ז׳) באורוכה, והבאר היטב (שם סק״ב) ומשנה ברורה (שם סק״ו), ואם כן אפילו הוה רק ספק סכנה יש להחמיר, וחמור מספק איסור (חולין דף ט׳ ע״ב). ולכאורה יפה העיר בזה, דודאי בספקות נפש אזלינן לחומרא אפילו בכל ספק, משום ׳וחי בהם׳ (יומא דף פ״ה ע״ב), כמו שכתבו התוספות (יומא דף פ״ד ע״ב ד״ה אלא, פ״ה ע״א ד״ה ולפקח).

ואם כן הכא נמי על כל פנים ספק הוא.

אלא דקלת יש להעיר, דהכא הוי על כל פנים ספק ספיקא ולא ספק בלבד, שהרי יש לדון אי יש בזה סכנה או לליכא סכנה וכדעת הרמב"ם. ואפילו אי נימא דלא כהרמב"ם, מאן יימר לן דתעבור שם אשה מעוברת. ואם כן הגם דלכתחילה היכא שזורקן משש חז"ל בזמנם, אבל בזמן הזה שיש כאן ספק ספיקא, ספק אם בכלל יש כאן סכנה, ואם תמצא לומר יש סכנה, ספק אי תעבור שם מעוברת בכלל, כהאי גוונא אפשר דלא התירו לחלל שבת.

ובזה יהיה מיושב נמי מה שכתב שם הגאון ר' ברוך שמעון בשם השלטי גבורים (ע"ז דף כ"ז ע"א אות ג' ד"ה וגראה), דראוי לחוש על משש שחוששין הבריות, ע"ש. ובירושלמי (תרומות פ"א ה"ג ועבודה זרה פ"ב ה"ג) מבואר כן, והביאם המשמרת שלום (יו"ד - חייס וברכה אות סמ"ך ס"ק כ"ט). דמכל מקום זה דוקא מה שהוא על כל פנים ודאי, אבל על ספק ספיקא כזו לא חיישינן. אלא דמה שיש להעיר על הגאון מוהר"ר יוסף שלום אליאיב, שכתב וז"ל, אבל בנידון דידן נבא להתיר טלטול ברשות הרבים בגלל שזריקת נפרנים לרשות הרבים הוה היזק לרבים וכו'. ופליטת הקולמוס קחזינא הכא, שהרי הם דנו בכרמלית ולא ברשות הרבים, וברשות הרבים אולי גם הם סבירא להו דאסור.

חילול שבת בשביל סכנת העובר

איברא דכרגע נפל מילתא בלבי, דאפשר הדבר באשלי רברבי תלוי, רבינו הגדול הבעל הלכות גדולות (סי' י"ג הל' יוה"כ עמ' קפ"ח) וסיעתיה, עם שאר פוסקים, הביאם הרמב"ן ז"ל בספר תורת האדם (שער המיחוס, ענין הסכנה אות ד'). והארכתי בזה בכמה מקומות, אי מחללין שבת בשביל סכנת העובר, עיין תוספות (נדה דף מ"ד ע"א ד"ה איהו), ועיין רא"ש (יומא פ"ח סי' י"ג) ור"ן (יומא דף פ"ב ע"א ד"ה וכתוב), ובספרינו שו"ת משנה הלכות (ח"ט סי' של"ב ח"י סי' ש"ח).

ויש לומר דלמאן דאמר דמחללין שבת בשביל סכנת העובר, אם כן הכא נמי ספק סכנה הוא שמא תעבור ותפיל ומחללין. אבל למאן דאמר דאין מחללין רק בשביל גופה, אם כן כאן החשש רק שמא תפיל ולא בשביל סכנה שלה, ושפיר אסור לחלל. ויש לדחות דהפלה נמי מביא את האם לידי סכנה. ועיין מועד קטן (דף י"ח ע"א), טעמא מאי, שמא תעבור עליהן אשה עוברה ותפיל. ועיין בגליון הש"ס, עיין סנהדרין דף נ"ט ע"א תוס' ד"ה ליכא. וכוונתו ז"ל, כיון דישראל לא נהרגין על העוברין, אם כן אמאי חיישינן שמא תפיל עד שיקרא רשע. ועיין לתוספות שם שפירש, דאף דאין מוזהרין בני ישראל עליהן ואין חייבין עליהן, מכל מקום בישראל נמי מצוה כדי להציל. ואם כן על כל פנים איכא מצוה להציל העוברין.

צפרנים שהוזזו מהמקום שנזרקו שם

ומיהו לענ"ד דינא באמת תמהני אהני גאוני ז"ל ולהבדיל בין חיים לחיים, מגמרא מפורשת מועד קטן הנ"ל, שאמרו שם, אמר רב שמן בר אבא הוה קאימנא קמיה דרבי יוחנן בי מדרשא בחולו של מועד ושקלינהו לטורפיה בשייה וזרקינהו. שמע מינה תלת, שמע מינה מותר ליטול נפרנים בחולו של מועד, ושמע מינה אין בהם משום מיאוס, ושמע מינה מותר לזורקן. ופריך איני, והתניא שלשה דברים נאמרו בנפרנים וכו' זורקן רשע. ומשני, טעמא מאי שמא תעבור עליהן אשה עוברה ותפיל, אשה בי מדרשא לא שכיחא, וכי תימא זמנין דמכנסי להו ושדי להו אברא, כיון דאשתני אשתני, ע"כ. ופירש רש"י (ד"ה כיון), כיון דאשתני מההוא דוכתא דהוו מעיקרא, אישתני ולא מזקי, ע"כ. והכי הלכתא, שכן כתב הרא"ש ז"ל בהלכותיו (שם פ"ג סי' י"ט) וז"ל, תנו רבנן שלשה דברים נאמרו בנפרנים קובדן לדיק שורפן חסיד זורקן רשע, וטעמא מאי שמא תעבור עליהן אשה עוברה ותפיל. והני מילי בדוכתי דנפלי בה, אבל אי כיישא להו לבתר דנפלי ושדי להו אברא, ליתא לן בה, דכיון דאישתני אישתני, והא דזרקינהו רבי יוחנן בבי מדרשא, דלא שכיחא נשים, ע"כ. ומעתה כיון שלאחר שנטל הנפרנים הניחם בכיסו, שוב אחר כך אפילו זרקן אין בהם משום שמא תעבור עליהן אשה, דכיון דאישתני ממקומן הראשון שנתנן, שוב לא מזקו. וגם ברבינו חננאל (מו"ק שם) פסק כן.

אמנם, אפילו נימא דכהאי גוונא אכתי לא מקרי הניחם במקום אחד, כיון שלא זרקן לגמרי על הקרקע, אכתי אפשר שיניחם כלאחר יד מכיסו על הארץ, ואחר כך יזיזם ברגלו ממקום שהניחם על הקרקע, וכהאי גוונא שוב ליכא חשש שמא תעבור עליהן אשה, ולא צריכין קבורה ולא שום הבאה לביתו, ודו"ק.

ועיין מועד קטן (שם), שמואל שקלינהו לטופריה מבטינהו לאפיה. ופירש רש"י (ד"ה שקלינהו) זרקינהו מרוב כעס, והדר מכנס להו, דזורקן רשע. והנה פירש רש"י והדר מכנס להו, ולא כתב אי אחר כך צריכין

עוד שריפה. ונראה דלאחר שכנסן, שוב לא היה צריך לשורפן דמו לא מזקי, וכרבי יוחנן בסמוך, ודו"ק.

ביבוד הקרקע כשנפלו צפרנים

והנה המחלית השקל (מו"ת סי' ר"ס סק"א ד"ה השורף) כתב, דאם בשעת קצילת הצפרנים נפלו במקרה לארץ וכיבד המקום ההוא, כיון דאין הצפרנים במקומם הראשון שם הוגמו בעת קצילתם, שוב אין מזיקין. ובפרי מגדים (א"א שם ריש הסימן) בשם האליה רבה (שם סוף סק"ט) כתב, דדוקא אם מעבירן לאגר אחר מהני, אבל באותו אגר ממקום אחד למקום אחר, מספקא ליה אי מהני. ומלשון הגמרא הואיל ואיתתי איתתי, לכאורה משמע דבכל אופן מהני. ומיהו הפרי חדש (יו"ד סי' קט"ז סק"ט ד"ה גרסינן בפרק כל היד) כתב, דאם בשעה שהניחן במקום הראשון היה דעתו מתחילה להעבירן למקום אחר, אז אותו מקום אחר יש לו דין מקום הראשון ויוכל להזיק. ואם כן בדידן נמי לכאורה, כיון דמתחלה דעתו להניחן במקום אחר ולשורפן, ועל מנת כן הניחן בכיסו, וגם כשזורקן בשבת מחשבתו להזיק ממקומן שלא יזיקו, נמצא דהשני מקומות מזקי.

ומיהו יש לומר, כיון דשבת הוא ואסור לשאת הצפרנים, נמצא שזריקתן מכיסו זהו מקומם, שהרי אין רוצה עוד להעבירם משם, אלא שלא יזיקו מעבירן ממקומן. כהאי גוונא ודאי לא יזיקו עוד, שהרי מה שמעבירן אין זה משום דמקום הראשון לאו מקומם הוא, אלא שלא יזיקו, ואדרבה מפני שזה מקומם ואפשר שיזיקו לכן הוא מעבירן משם, ודו"ק. וראיה מדי מדרשא דרבי יוחנן, דהתם נמי הרי ודאי היה שסוף סוף יכבדו הבית הכנסת, ומכל מקום כיון דהשליכן ואין בדעתו להעבירן למקום אחר שפיר מקרי מקומן, ודו"ק.

קציצת צפרנים במקצץ צפרנים

ב. נשאלתי מאת הרב הגאון המפורסם ג"א ג"א וו"ח וכו' כש"ת מוה"ר שלום יחזקאל שרגא רובין האלבערשטאם (שליט"א) [זצ"ל] אדמו"ר מגיעשיוב, אם מותר לקוץ הצפרנים עם מקצץ צפרנים [נעיל קליפער בלע"ז], כי לא ימלט שלא יקפלו הצפרנים בשעת קצילתן, ונמצא הרי הוא בכלל זורקן רשע. ונראה דהכל תלוי לפי מה שהוא אדם, ודאי מי שרואה שאינו יכול להזהר והצפרנים נופלים על הארץ, אין לו לקוץ בכלי זו אם הוא ברור שיפלו, אבל כל זמן שאפשר שלא יפלו ליכא בזה איסור.

סימן רג

העביר חפץ ארבע אמות ברה"ר ולא הניחו היכן שחשב

ג' לסדר קחם נא אלי ואברכם התשמ"ג בנ"י יצו"א

מע"כ ידי"נ הרה"ג וו"ח נו"נ אי"א הו"ט פ"ה ירא"מ כש"ת מוה"ר **יואל נחום מאשינסקי** שליט"א

אחדשב"ת בילדות.

ובדברי תורה, בהא דבבא קמא (דף כ"ו ע"ב), נתכוין לזרוק ארבע וזרק שמונה לעניין שבת באומר כל מקום שתרלה תנוח אין, אי לא לא, ע"כ. ומספקא ליה למעלת כבוד תורתו, היאך הדין במעביר חפץ ברשות הרבים שנתכוין להעביר ארבע והעביר שמונה, או להיפך נתכוין להעביר שמונה והעביר ארבע, דלא איתעבידא מחשבתיה. וכן כשנתכוין להוציא לצורך אחד וכשהוציא הניחה במקום אחר ממה שחשב בשעת הוצאה, אי חייב. ומעלת כבוד תורתו פלפל בדבר, בזה וסומר במלאכת מחשבת, וראשון לציון ציין מרים פרק המצניע (שבת דף צ"א ע"א), דאמר רבא אמר רב נחמן הוציא כגרוגרת לאכילה ונמלך עליה לזריעה חייב וכו', מהו דתימא בעינן עקירה והנחה בחדא מחשבה, קמ"ל. הרי דאף דבשעה שהוציא נתכוין לאכילה ושוב לזריעה ועשה פעולה אחרת עם הגרוגרת, חייב. אלא שדחה לענמו, דכיון דבין בשעה שכיון לאכילה ובין בשעה שכיון לזריעה, מכל מקום מקום ההנחה לא נשתנה, ממילא הוה ליה מלאכת מחשבת, ע"כ.

הוציא גרוגרת לאכילה ונמלך עליה לזורעה

ויפה דחה, אלא שאני אוסיף קצת תבלין וביאור בדבר. דהכא במוציא כגרוגרת לאכילה ונמלך עליה לזריעה, הנה באמת נעשית מחשבתו, כלומר דבשעת הוצאה הוציא לאכילה וכן עשה, ונעשית מחשבתו בשעת הוצאה, וכן לאחר כך שנמלך לזריעה נמי נעשית מחשבתו. ואם כן לעולם נעשית מחשבתו, מתחילתו ועד סופו עשה כפי שחשב, אלא שמחשבתו נשתנתה בין עקירה להנחה, דהעקירה וההוצאה היתה במחשבה לאכילה, וההנחה היתה במחשבה אחרת שהיא זריעה. וקמ"ל בגמרא דכהאי גוונא מלאכת מחשבת מקרי, דבין כך ובין כך נעשית מחשבתו. ולא דמי למתכוין להוציא או לזרוק ארבע והוציא או זרק שמונה, דלא נעשית מחשבתו. וז"ל המאירי (שם ד"ה מי), מי שהוציא כשיעור אלא שהוציאו מרשות היחיד במחשבה אחת והניח ברשות הרבים במחשבה אחרת, חייב.

כילד הוליא כגרוגרת לאכילה וכו׳, אף על פי שעקירתו במחשבה אחת והנחתו במחשבה אחרת חייב. ועל כל פנים לא חייבו רק במקום שנעשית מחשבתו, אלא שהמחשבה שחשב מתחלתו נשתנית וחשב מחשבה אחרת לבסוף, דמכל מקום עשה כמחשבתו. אבל שאילתן הוא היכא דהעקירה וההנחה תרוייהו במחשבה אחת על מקום מסוים דלא איתעביד מחשבתו, ואם כן אין משם ראיה.

מלאכה שנעשית יותר מכוונתו

והנראה לפענ״ד, דהנה בגמרא שבת (דף ע״ב ע״ב), נתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר, רבא אמר פטור אביי אמר חייב, וקיי״ל דמלאכת מחשבת אסרה תורה, ע״ש. ועיין רמב״ם (שבת פ״א ה״ח), כל המתכוין לעשות מלאכה ונעשית לו מלאכה אחרת שלא נתכוין לה, פטור עליה לפי שלא נעשית מחשבתו וכו׳. ובהלכה י״ב כתב, כל המתכוין לעשות מלאכה ונעשית ביותר על כוונתו חייב, בפחות מכוונתו פטור, כילד וכו׳. והראב״ד השיגו, דהוה ליה למימר המתכוין לעשות מלאכה מעולה ועשאה פחותה פטור. והרב המגיד (מגיד משנה שם) ביאר כוונת הרמב״ם, ועיין מה שהאריך בזה בלחם משנה (שם), וקצרתי בזה. ומבואר מיהו דכל שנתכוין לאיזה מלאכה שהוא, ולא איתעביד מחשבתו, הרי זה פטור, ואפילו נתכוין למלאכה קלה ועשה חמורה ממנה הרי זה פטור, דלא איתעביד מחשבתו.

ולפום ריהטא נראה דאין חלוק בין מלאכת הוצאה לשאר מלאכות, וכל שכן דאין לחלק בין הוצאה לזריקה, שהרי זריקה והוצאה מלאכה אחת הן, וזריקה תולדה דהוצאה היא (שבת דף ל״ו ע״ב). ועיין רמב״ם (שבת פי״ב ה״י). ועיי״ש בפרק י״ג (הכ״א), המתכוין לזרוק שמונה אמות ברשות הרבים ונח החפץ בסוף ארבע חייב, שהרי נעשה כשיעור המלאכה ונעשית מחשבתו וכו׳. אבל אם נתכוין לזרוק ארבע ונח החפץ בסוף שמונה פטור, לפי שנח במקום שלא חשב שתעבור בו וכל שכן שתנוח, לפיכך אם חשב בשעת זריקה שינוח החפץ בכל מקום שירצה חייב, ע״כ. וכבר הקשו להרמב״ם ז״ל מגמרא שבת (דף ל״ז ע״ב), והעלו דיש בזה חילופי גירסאות. וגירסת רב האי גאון (הו״ד ברשב״א שבת שם ד״ה הא) ורש״י (עיין ד״ה ולאו ובד״ה ה״ג), דאפילו נתכוין לזרוק שמונה וזרק ארבע, אם לא חשב בשעת עקירה שתנוח בכל מקום שירצה פטור, ועיין הרב המגיד שם.

הוציא חצי גרוגרת לזורעה ונמלך עליה לאכילה

והנה בגמרא (שם דף ל״א ע״א) משמע, דאם הוליא חצי גרוגרת לזריעה וקודם הנחה נמלך עליה לאכילה והניחה פטור, שהרי לפי מחשבתו השניה אין כאן שיעור. ומבואר דאפילו בהוצאה שהיתה העקירה חשיבה ונעשית מחשבתו, מכל מקום כיון שבשעת הנחה נמלך ונהפכה מחשבתו שאינו רוצה עוד בזריעה, ונמצא בשעת ההנחה שוב לא נעשית מחשבתו, פטור. ומבואר לענין הוצאה והעברה נמי בעינן נעשית מחשבתו, וכיון דלפי מחשבתו השניה אין כאן שיעור, שוב לא נעשית מחשבתו מקרי, ופטור על הוצאה זו. ולפי זה כל שכן אם לא נעשית מחשבתו כלל אפילו בשעת עקירה, שהרי בנתכוין לזריעה על כל פנים העקירה נעשית בחיוב, רק בהנחה נתברר שאין כאן שיעור, שנמלך על מחשבתו הראשונה. אבל בנח במקום שלא רצה שינוח, הרי הובר הדבר שגם מחשבתו בשעת עקירה לא נעשית, שהרי לא שינה מחשבתו ממה שהיה בשעת עקירה, אלא מתחילתו ועד סופו מחשבתו היה על מקום זה, ולא הניחו אלא במקום אחר, אם כן לא נעשית מחשבתו כלל ופטור, כן נראה לפענ״ד.

ובתוספות (שם דף ע״ב ע״ב ד״ה נתכוין) כתבו וז״ל, ולקמן בפרק הזורק (דף ל״ז ע״ב), פטר רבינא נתכוין לזרוק ארבע וזרק שמונה, כי לא אמר כל מקום שתרצה תנוח. וכל שכן בנתכוין לזרוק בצד זה וזרק בצד אחר, דלא נעשה כלל רצונו, או נתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר דפטור, ע״כ. ולפי זה נראה נמי דאם נתכוין להוליא למקום אחד שצריך לו לתועלת זה, והניחה במקום אחר שאין צריך לה שם ולא חשב להוליאה שם אלא למקום שצריך לה, הוה ליה כנתכוין לזרוק בצד זה וזרק בצד אחר שהוא פטור, דלא הוי דומיא דכגרוגרת לאכילה ולבסוף לזריעה, וכנ״ל.

והנה רבינו יונתן והתוספות והמאירי, הובאו דבריהם בשיטה מקובצת (ב״ק דף כ״ו ע״ב ד״ה נתכוין), כתבו, דנתכוין לזרוק שתים כלומר שלא נחה האבן למקום שחשב, אלא שהלכה יותר שתי אמות, לענין שבת פטור דמלאכת מחשבת בעינן שינוח במקום שנתכוין. וליכא לפרושי נתכוין לזרוק שתים וזרק ארבע, שלא היה חושב שיש בינו ובין אותו מקום שנתכוין אלא שתי אמות והיה שם ארבע אמות. שאם היה כן, מיחייב משום שבת, שהרי גמר מחשבתו, אלא שלא היה חושב שהיתה מלאכת איסור, אלא מלאכת היתר, וזהו שוגג האמור בתורה. ועוד, אמאי לענין ארבעה דבריס פטור (ב״ק דף כ״ו ע״ב), הרי נחה למקום שרצה, ע״ש. ולפי זה יש לדקדק במעביר ארבע אמות, כיון דלעולם מניחה מידו במקום שמניחה, אם כן ליכא כאן שלא נתקיימה מחשבתו, שהרי בדעתו הניחה

סס ובמקום שהגיחה סס רוצה שתנות ולא הוי אלא שוגג לפי זה. ולא דמי לזורק שהאבן שילא מתחת ידו הולך מכחו למקום שלא היתה מחשבתו שתנות, ולא היה בידו להחזירו או לתופסו עוד וממילא ינוח מעצמו, שפיר הוה ליה לא קייס מחשבתו.

נתכוין להוציא למזרח וטעה ברוחות השמים

והנראה דמעביר נמי פטור אם נמצא שנתכוין להוציא למזרח העיר והוציאו למערב העיר וחשב שזה לד מזרח, ובזה הרי לא נתקיימה מחשבתו כלל בהוצאה זו, שהרי חשב להוציא למזרח העיר. וכן אם חישב להוציאו ולהניחו תחת אילן זה, וטעה והניחו תחת אילן אחר וכיוצא בו, והבן.

ומצאתי בשפת אמת (שבת דף נ"ז ע"א ד"ה בגמ' אילימא) שהקשה, לסלקא דעתך דבמעביר פליגי, אמאי מחייב רבי עקיבא. איך שייך במעביר קלוטה כמי שהוגתה דמי, דאם כן היאך משכחת מעביר ארבע אמות ברשות הרבים דמחייב, הא הוגתה נמי תוך ארבע אמות. ועוד קשה, הא במעביר ואינו עומד בינתיים לא נעשה מחשבתו, ולא שייך כאן כל מקום שתרצה תנות אלא בזורק, לא במעביר, ולריך עיון, ע"כ. ונראה דפשיטא ליה דבמעביר נמי שייך כל שאינו עומד בינתיים לא נעשה מחשבתו ופטור, ובמעביר לא שייך כל מקום שתרצה תנות אלא בזורק.

והרשב"א (שבת דף נ"ז ע"ב ד"ה ויש מי) כתב, דהוצאה וזריקה מלאכה אחת הן, דזריקה תולדה דהוצאה היא אפילו זריקת ארבע אמות ברשות הרבים. ושם (ד"ה הא דאמרינן) הביא פירוש רב האי גאון ורש"י ז"ל (שם ד"ה ולאו), דאפילו אקמייתא קאי, כלומר דאפילו נתכוין לזרוק שמונה וזרק ארבע, דפשיטא לך דאינו חייב שהרי לא נעשית מחשבתו, דהא אמר ליה רבא לרבינא דדוקא באומר כל מקום שתרצה תנות, הא לאו הכי פטור משום דלא בעי לה הכא ולא נעשית מחשבתו, ע"ש. ונראה דדייק הרשב"א ז"ל דפטור, משום דלא בעי לה הכא ולא נעשית מחשבתו, כלומר דכיון דלא בעי לה הכא, מקרי לא נעשית מחשבתו. הגם דבשעה שנתכוין לזרוק שמונה הרי גם ארבע היה בכלל, דאי אפשר לבא לשמונה אמות עד שיעבור ארבע אמות קודם, ואם כן הוה ליה גם ארבע אמות בכלל, ולכאורה הוה ליה דארבע אמות ככותב סס משמעון. ולזה תירץ, דכיון דלא בעי לה הכא אלא בשמונה אמות, לא נעשית מחשבתו מקרי, ופטור.

כתיבת שם משמעון

והא דלא תקשה סוף סוף מאי שנא מכותב סס משמעון, דאף דלא איתעביד מחשבתו חשיב ליה מלאכה גמורה וחייב. שאני ושאני, דהתם כל כמה דלא כתב 'סס' לא מכתב ליה 'שמעון', דכתיבת כל אות באגפיה נפשיה היא, וכל כמה דלא כתב שי"ן מ"ס לא כתב ליה שמעון. והלכך הרי איתעבדא מלאכה גמורה מדעתו, דכל הכותב שתי אותיות כאלו ש' מ', הוה ליה מלאכה בפני עצמה וחייב עלה אפילו לא גמר 'שמעון', דדעתו אמלאכה זו גם כן. אבל זורק, מי לא יכול לזרוק שמנה בבת אחת כי לא נח בינייהו כלל, והלכך כי נח בסוף ארבע אמות לא מדעתו נח ולא איתעבידא מחשבתיה, שהרי לא היה דעתו עלה כלל וגם אין רוצה בה דהרי לא בעי לה הכא, עיין רשב"א שם. ויש להוסיף עוד קצת ביאור ולחלק, דבשם משמעון גם לאחר שיכתוב כל השם 'שמעון', אכתי רוצה בכתיבת שי"ן מ"ס, דאם לא כן יחסר השם ויקרא עון ולא שמעון, והוא רוצה בשמעון ורוצה בכתיבת כל האותיות כולם, ונמצא דמחשבתו על כל האותיות מתחלתו ועוד סופו. אבל בזורק שמונה אינו רוצה כלל בהעברה, ואין לו נפקא מינה רק שיהיה החפץ היכי דבעי לה היינו בסוף שמונה, ולא איכפת ליה בארבע ולא בעי ליה כלל.

ולמשל, הבונה בית ורוצה לבנות כולו, ואפילו הכי הבונה כל שהוא חייב (שבת דף ק"ב ע"ב). והגם שאכתי לא נעשית מחשבתו, שהרי רוצה להיות לו בית בנוי כולו וזה מחשבתו בבניה זו. מכל מקום, כיון שגם כל שהוא זה שבנה הוא חלק מבנין הנ"ל, וגם על זה כוונתו, שבלתי חלק זה נמי לא יהיה ביתו בנוי, אם כן מחשבתו על כל חלק מחלקי הבנין. וכיון דהבונה כל שהוא חייב, אם כן כבר הוה ליה נעשית מחשבתו לענין זה, הגם שלא נגמרה כל הבניה בבית זה, והבן.

המחשב להוציא הרבה והוציא מעט

ועיין לעיל בגמרא (דף נ"א ע"א), מתקיף לה רב יצחק בריה דרב יהודה אלא מעתה חישב להוציא כל ביתו, הכי נמי דלא מיחייב עד דמפיק לכוליה, התם בטלה דעתו אצל כל אדם. ופירש רש"י (עיין ד"ה אלא), דאאבני פריך. ובתוספות (ד"ה מתקיף), פירש רבינו פור"ת בשם רבינו שמואל, דארב יהודה אבוה פריך. והכי פירושו, דכיון דאמרת דמוציא חטה אחת לזריעה חייב אף על פי שאין רגילות, משום דבתר מחשבתו אזלינן. הכי נמי כשחישב להוציא כל ביתו, ניזיל בתר מחשבתו ולא נחייבנו בפחות. ומשני התם בטלה דעתו אצל כל אדם, דאין אדם

שלא יהא חשוב בעיניו פחות מכן. והמאירי (ד"ה מתוך דבריו) הוסיף ביאור בזה, שכל המתכוין לעשות מלאכה והתחיל בה ועשה ממנה כשיעור, חייב אף על פי שלא השלימה, שכל כיוצא בזה מלאכת מחשבת הוא שהרי עשה כשיעור ממלאכה שנתכוין לה. וכוונתו נראה כמו שהבאתי במשל לבונה הנ"ל, ולכן אפילו כיון מתחלה להוציא כל ביתו, מכל מקום כל חלק וחלק שהוא כשיעור הוצאה נעשית בו מחשבתו, והוה ליה מלאכת הוצאה וחייב. אבל המוציא ממקום למקום ולא נח במקום שרוצה בו, הרי לא נעשית מחשבתו, דמלאכת הוצאה לא מקרי מלאכה לחייב עלה עד שיעשה עקירה והנחה. וכיון דההנחה לא נעשית במקום שרצה הרי לא איתעביד מחשבתו, שהרי לא בעי לה הכא אלא במקום אחר, והוה ליה כאלו הוציא לזרע וחזר בו והניחה או שהחזירה בכלל, וליכא מלאכת הוצאה ופטור.

המוציא משא למקום מסוים ועמד במקום אחר

ואכתי פשיט לן לבאר דלכאורה יצא לן מזה דבר חדש, דהמוציא משא בשבת וכוונתו למקום מסוים, כגון שרוצה להכניסו לרשות של אחד, ואם עמד והניחו במקום אחר לא איתעביד מחשבתו ופטור. ותקשה מהא דקיי"ל (שבת דף ה' ע"ב) דהמוציא משא ועומד לפוש הוה ליה הנחה וחייב, הא לא איתעביד ליה מחשבתו, שהרי לא הוציאו להניחו במקום זה. ודוחק לומר דכוונתם רק בהוציא סתם חייב, אבל בהוציא למקום מיוחד פטור דלא איתעביד מחשבתו. ואשר נראה בזה, דכיון שעמד לפוש ואי אפשר לו להביאו למקום שרוצה בלי שיעמוד לפוש, הוה ליה ככותב ש' מ' משמעון, כיון שאי אפשר לו להביאו למקום שרוצה מבלי שיעמוד לפוש, וכן הוא דרך הוצאה. אם כן מתחלה היה מחשבתו להביאו ברשות הרבים ולעמוד שמה, ומקרי איתעביד מחשבתו, דמתחלת הוצאה חשב כך להוציאו, ויש להאריך בזה אלא שאין הזמן גרמא יותר.

עיינתי עוד בדבריו היקרים, ומה שדחה מדברי רש"י שלהי הזורק (שבת דף ק"ג ע"א ד"ה אלא אמר), לכאורה פשוט דהתם יש לומר דמיירי שהוציאו סתם, ומשום הכי נקט רש"י זה הכלל. גם מה שהביא ראיה מהמגיע (שבת דף נ"ג ע"ב) דמתני' דמקבלי פתקין, דפירש רש"י (ד"ה ר' יהודה), דאף הם חייבים בהוצאתן אפילו לא נתקיימה מחשבתן, משום דבשעת הוצאה כבר דעתם על כך. והאריכו בזה הראשונים. ומה שציין לרש פרק קמא דשבת (דף ד' ע"א), היתה ידו מלאה פירות וכו' לחצר אחרת אסור, דאיעבידא מחשבתו. לכאורה יפה העיר בזה, וגם פה ידידי הרה"ג ר' נתן תאומים משגיח דישיבתינו כיון לזה. אלא דגדולה מזו היה לו להביא, מהא דקיי"ל (שבת דף קנ"ג ע"ב) היה מהלך בדרך ונזכר שיש לו חפץ, דקיי"ל שרץ עמו לביתו וזורקו כלאחר יד, וכעין הא דמבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' רס"ו סי"א) במי שהחשיך לו בדרך. אלא דהתם הטעם משום דלא עשה הנחה כלל, ועקירה בלא הנחה ליכא חיוב. וקצת יש להעיר בחקירת האחני זר בתשובה (או"ח סי' רל"ט) בענין חיוב באיזה מקום הוא, בעקירה או בהנחה או בהילוך והעברה. ועיין עוד באחני זר (או"ח סי' רנ"ד) ובספר שונה הלכות (ח"ב עמ' מ"ד), ודו"ק בכל זה כי קצרתי מאד.

כעתירת וברכת ידי"נ בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חי"א סי' שי"ח]

סימן רד

טלטול מטריה מקופלת לצורך גופו ומקומו

ה' חיי שרה התשמ"א בנ"י יצו"א

מע"כ המופלא ומופלג כו' כש"ת **יצחק אליעזר טווערסקי** עיר הבירה לאנדאן

אחדשה"ט בידידות.

מכתבו היקר כרגע קבלתי ומחמת הטרדות הנני להשיב רק בקיצור. במה ששאל בענין טלטול שירעס בלע"ז [מטריה] בשבת קודש לצורך גופו ומקומו, דהוי כלי שמלאכתו לאיסור. אי יש לאסרו כמו בספסל שנשמטה אחת מרגליה (שו"ע סי' ש"מ סט"ז), דחיישינן שמא יתקע (עיין משנ"ב שם ס"ק ס"ט), והכא נמי יש לאסור שמא יפתח ויעשה אוהל.

לענ"ד אין לגזור גזירות ואין מדמין בהלכות שבת וגזירותיהן זו לזו. וספסל שאני, דהתם רוצה לישב עליה, ולכן חיישינן שמא יתקע. אבל המטלטל שירעס ממקום למקום ליכא למיחש, דאין דרך לפותחו בבית כלל. ועוד דהכא ליכא רק איסור דרבנן אפילו יפתח, דהוה ליה רק אהל ארעי. וידוע מחלוקת הגודע ביהודה (מהדו"ת או"ח סי' ל') ומרן החתם סופר ז"ל (שו"ת מ"א או"ח סי' ע"ב) בענין פתיחת השירעס, ואין כאן מקומו להאריך.

[עיין עוד משנה הלכות חי"א סי' קצ"ד]

סימן רה

הוצאת בגדים מהמייבש כביסה בשבת

י"ז תמוז התשל"ז יתהפך לנו לשמחה

מע"כ ידידי היקר הרה"ג וכו' כש"ת מוה"ר **יואל חנן ונגר** הי"ו חבר הכולל ישיבה גדולה מרכז התורה מאנטרעאל יצו"א

אחדשב"ת בידידות.

דין מוקצה בדברים המתייבשים בידי אדם

בדבר שאלתו אי מותר להוציא בגדים יבשים המונחים במייבש כביסה [דרייער בלע"ז dryer], וליין לדבריו בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' ס"ה), דמכונת יבוש כלי שמלאכתו לאיסור הוא ומוקצה היא בשבת. האמנם העלינו שם בס"ד, דמה שכתב המשנה ברורה (סי' ש"מ ס"ק ס"ג), דבגד שהיה רטוב טופח על מנת להטפיח בבין השמשות, אסור לטלטלו כל השבת, משום מיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא. היינו דוקא בבגדים שמייבשים תחת השמש שנעשה היבוש מאליו משחשיכה, אבל היכא שהיבוש הוא על חוט האש וכגון סטים בלע"ז [הסקה] או דרייער [מייבש], כהאי גוונא אם התחיל היבוש מבעוד יום, הוה ליה בכלל דבר שגמרו בידי אדם. וכל דבר שנגמר תיקונו בשבת ונעשה ראוי על ידי אדם, אין בו משום מוקצה אפילו בין השמשות בעודו אינו ראוי, מפני שאינו מקצה ממנו דעתו כלל בבין השמשות מליהנות ממנו בשבת, כיון שבידו הוא לתקנו ולעשותו ראוי בו ביום. ועיין בשלחן ערוך הגרש"ז (או"ח סי' שכ"ה ס"ו).

ולפי זה בדידן נמי לכאורה לא הוי מוקצה אפילו נגמר יבושן בשבת. ואפילו להיש אומרים שהביא השלחן ערוך הרב (שם), שלא אמרו דבר שגמרו בידי אדם אין בו משום מוקצה אלא בדבר שהתחלת מלאכת תיקונו כדי לעשותו ראוי היתה קודם השבת. ולענין הלכה כתב שם דיש להחמיר כסברא אחרונה. מכל מקום כשהתחיל ליבש בגדים מערב שבת ונגמרו בשבת, על כל פנים הבגדים יהיו מותרים לפי שיטתינו הנ"ל.

אופן פעולת מכונת הייבוש

ומיהו ודאי תלוי בין אופן השתמשות המכונות, דיש מכונות שאי אפשר לפתוח דלתותן באמצע היבוש, כלומר שאם יפתחו את הדלת מיד תפסיק המכונה מלעבוד, דבפתיחת הדלת נפסק החשמל שנכנס בהמכונה. ולפי זה אם בין השמשות אכתי לא היו הבגדים יבשים ואי אפשר לפתוח את המכונה משום שמכבה, אם כן איתקצאי לבין השמשות, וכיון דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא ואסור לפתוח את הדלת בשבת להוציא את הבגדים. אבל אם היו הבגדים יבשים מבעוד יום כגון שנגמרו מערב שבת והניחם שם במכונה, כהאי גוונא, לא מבעיא אם כיון להדיא להוציא משם הבגדים דנעשית בסיס לדבר המותר שהם הבגדים, אלא אפילו לא נתכוין בפירוש נמי נראה דמותר להוציא בשבת, כיון שדרכו בכך.

נטילת בגדים ממכבש בשבת

ועיין שלחן ערוך (או"ח סי' ש"ג ס"ד), לענין מכבש של בעלי בתים שכובשין בו בגדים אחר הכביסה, שמותר להתיר מכבש זה בשבת ליטול ממנו בגדים. ושל כובסים אסור ליטול הבגדים, אפילו היה מותר מערב שבת, גזירה שמא יבא להתירו בשבת (מג"א שם סק"ז), ודומה לסותר (רש"י שבת דף קמ"א ע"א ד"ה ושל כובסין). מכל מקום בדידן לפתוח הפתח לכאורה ליכא איסור, והמחמיר לעצמו לפתוח כלאחר יד כשלא כיון עליו מערב שבת, תבא עליו ברכה.

ויה"ר שיזכה ללמוד תורה לשמה וימי הצער יהפוך לנו לששון בביאת משיח צדקינו בב"א. דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רו

בית הכסא שיש במיכל ההדחה סבון שצובע את המים

ח' תמוז תשל"ט בנ"י יצו"א

מע"כ אהובי ידידי תלמיד ישיבתינו הקדושה בנש"ק פרי עץ הדר חו"ב כש"ת מוה"ר **מיכאל שלמה דוב מייזלים** שליט"א לאנדאן ענגלאנד

אחדשה"ט וש"ת בידידות נאמנה.

בדבר שאלתך במה שמניחים מין סבון צבוע בתוך המים שבבית הכסא הנמצאים בתוך מיכל ההדחה [טענק בלע"ז, ניאגרה], וכל פעם ששוטפין המים בבית הכסא, המים הבאים לתוך הטענק נצבעים על ידי החומר הנ"ל, ונריך עיון אי שייך בזה איסור לביעה, עכ"ל.

יש במה טעמים להקל בזה

הנה כבר נשאלתי בזה כמה פעמים והוריתי לקולא. והטעם, דאינו מתכוין כלל לצביעה, וגם אינו עושה שום פעולה בעצם הבאת המים לתוך הטענק, גם אינו עושה שום פעולה במים עצמן, ואינו עולה על

דעתו בשעה שמוריד המים למלאכת צביעה. ועוד יש להוסיף דלא הוי אלא גרמא דגרמא (עיין שבת דף ק"כ ע"ב), שהוא מזיז הידית ועל ידי כך יורדין המים הראשונים למטה, וזה גורם לפתוח המים הנכנסים ולצבוע, והוה ליה פתוח ממתעסק (רא"ה שבת דף ע"ה ע"א), ועוד דבריס בגו אשר לפענ"ד אי אפשר לאסור ליתן לצבע זה בבית הכסא, ודו"ק.

איסור צביעה באוכלין

וכל שכן שאם נלרף בזה גם הא דקיי"ל דאין איסור לצביעה באוכלין, עיין שלחן ערוך (או"ח סי' ש"כ סי"ט) ובמשנ"ב (ס"ק נ"ו). והגם דלכתחלה אנן מחמירין כדעת האוסרים (עיין אבני נזר או"ח סוס"י קע"ג), ובפרט בסתם מים שלא לאכילה. מכל מקום כהאי גוונא לפענ"ד אין להחמיר כלל בזה

אלו דברי ידידו דושה"ט המצפה לראותך מעלה מעלה ברום המעלות המעתיר בעדך וכאש"ל בלב ונפש

מנשה הקטן

[ולענין הכנסת הסבונית לתוך האסלה ששם יורדים המים, עיין עוד משנה הלכות חט"ו סימן צ"ז]

סימן רז

רפואה סגולית בשבת

פורים התשל"ב בנ"י יצו"א

ביום הפורים, ברכה אשדר לצולל במים אדירים גבר בגוברין ה"ה מע"כ הרהגה"צ וכו' **מוהר"ש י"ש האלבערשטאם** (שליט"א) [זצ"ל] אדמו"ר מציעשינוב

אחדשב"ג בידידות נאמנה.

בדברי תורה אשר שאל, במי שחש ברע, ועושים לו סגולה שמודדים שלשה כפות מים, ואחר כך חוזרים ומודדים המים הנ"ל, ואם יש יותר, מרחיצין את פניו עם המים הללו וזה רפואתו. אי שפיר דמי לעשות כן בשבת. והראה מקורו לשלחן ערוך (או"ח סי' ש"ו ס"ז), דמותר למדוד מדידה של מצוה כגון למדוד אם יש במקום ארבעים סאה, ולמדוד אזור מי שהוא חולה וללחוש עליו כמו שנוהגות הנשים, דהוי מדידה של מצוה. ובמשנה ברורה (שם ס"ק נ"ו) הביא בשם האליה רבה (שם ס"ק כ"א), דרפואת הגוף מצוה הוא, וגזירת שחיקת סמנים לא שייך בזה אלא ברפואה שיש בה ממש, כגון משקה או אוכל, עכ"ל.

רפואות שאין מועילות בדרך הטבע

והנה מדין מדידה, לפענ"ד יפה כיון והדין עמו, דכיון שמודד לרפואה הוי דומיא דמדידה של מצוה דשרי. אלא דמכל מקום לפענ"ד צריך עיון מטעמי אחריני. חדא, אי שרי משום שחיקת סמנים, דכיון דבכלל רפואה חשבינן לה, אם כן ליתסר משום שחיקת סממנים (עיין רש"י שבת דף נ"ג ע"ב ד"ה גזירה), כיון דרחילת פניו במים אלו הוה ליה כרפואה שיש בה ממש. והשנית, דבעצם הרפואה יש לעיין אי לית ביה משום דרכי האמורי (שבת דף ס"ז ע"א), כיון שרפואה זו אינה מועלת בדרך הטבע, וכבר האריכתי בכיוצא בזה בתשובה אחרת (שו"ת משנה הלכות מ"ד סי' נ', מ"ה סי' רס"ה), לכל הני סגולות, אימתי התירו לנו חז"ל ואין בה משום דרכי אמורי, ומתי חשבו לה, והדבר קשה מאד להבחין. ועיין שו"ת הרשב"א (מ"א סי' תי"ג), הובא בספר מנחת קנאות [לר' אבא מרי משה בר' יוסף הירחי דן אסתרוק מחכמי לוניל (מכתב ג')], בענין צורת האריה שהביא סתירת הרמב"ם בדבר זה, שהתיר הקמיעות ומסמר הנלוב ושן השועל וכל אותן הרפואות שנתאמת נסיונו אף על פי שלא יגזרהו ההיקש מותר לעשות משום רפואה (מורה נבוכים מ"ג פל"ז). ובהלכות עבודה זרה (פי"א הט"ז) כתב, כל המאמין בדברים אלו וכיוצא בהם ומחשב בלבו שהוא אמת אבל התורה אסרה, אינו אלא מן הכסילים ומן חסרי הדעת ובכלל הנשים והקטנים שאין דעתן שלמה, אבל בעלי חכמה ותמימי הדעת ידעו בראיות ברורות שכל אלו הדברים שאסרה תורה אינם חכמה אלא דברי תוהו ובוהו, שנמשכו אחריהם חסירי הדעת ונטשו דברי דרכי האמת בגלגל, ומפני זה הזהירה תורה על כל אלה הענינים 'תמים תהיה עם ה' אלקיך' (דברים יח יג).

אבילת כבד מכלב שוטה שנשבו

אמנם העלתי שם (מ"ה סי' רס"ה), להעיקר דכל מה שנוהגין כן משום רפואה, ועל כל פנים לדעתם סבורים שהוא רפואה בדוקה ומנוסה, כהאי גוונא ליכא משום דרכי האמורי. ואם כן בדידן נמי סבירא להו להני, דהאי רפואה הוא, אם כן ליכא ביה משום דרכי האמורי. ועיין פירוש המשניות להרמב"ם למסכת יומא (פ"ח מ"ו ד"ה ופסם), במי שאחזו בולמוס, שאין הלכה כרבי מתיא בן חרש שהוא מתיר להאכיל לאדם הכבד של כלב שוטה כשנשך, כי זה אינו מועיל אלא בדרך סגולה. וחכמים סוברים כי אין עוברים על המצות אלא ברפואות בלבד. רלונם לומר, בדברים המרפאים בטבע והוא דבר אמיתי

הוליאו הדעת והנסיון הקרוב לאמת. אבל להתרפאות בדברים שהם מרפאים בסגולתן אסור, כי כאן חלוש אינו מצד הדעת וכו׳, ע״ש. הנה נראה דמודה הוא דעל כל פנים יש בהן כח רפואי אלא שכאן חלוש, ודו״ק בכל זה.

לחישה על מכה בשבת

ומעתה נבא לטעם הראשון דשחיקת סמנים. הנה הטור (או״ח סי׳ ש״ו), הביא דעת אבי העזרי (ראבי״ה סי׳ ר״ב ד״ה תנו רבנן אין), דלחש מותר בשבת, ודעת ה״ר משה הכהן דאסור, ודעת המהר״ם מרוטנבורג (הו״ד בתשב״ץ קטן סי׳ מ״ה), דמדמה אותו למדידה של מצוה. וז״ל הראבי״ה (שם), ומכאן נראה לי שמותר ללחוש על דבר עין הרע בשבת, וגם למדוד החגור למי שחש בראשו, דמתעסק בעלמא הוא. כדתניא בשלהי מסכתין, ומודדין את המקוה וכו׳ אמר ליה מתעסק בעלמא אנא, ע״ש. ועוד כתב שם (סי׳ שע״ז), וכן למדוד החגור שרגילין בכך וללחוש למי שיש לו מיחוש הראש שרי, דמתעסק הוא לגבי מדידה, דלא נפקא מינה אם הוא חסר או יתר, אך שענין הלחישה בכך. ולענין לחישה, בפרק שמנה שרצים כתבנו שם ראיה מן התוספתא שמותר ללחוש בשבת לרפואה, ע״כ. והנה נראה מדעת הראבי״ה דבאמת המדידה לא הוי מדידה של מצוה, ואלו היה צריך למדידה זו לא היה מתיר, אלא שכתב דמדידה זו לא נפקא מינה מידי, והלחש מותר דלאו רפואה שיש בה ממש הוא.

ונראה לפי זה דבסגולה שעושין המדידה לעיקר, לא היה מתיר, לא למדוד וגם אולי לא הסגולה בעצמה, דהרי צריך לרחוץ פניו במים וזה היה אסור בשבת משום שחיקת סמנים, אבל בלחש אין לגזור משום שחיקת סמנים. ועיין בספר בני עיון (לבטמאן, מ״ה סי׳ ש״ו סק״י), שכתב בדברי הראבי״ה, דאפשר דסבירא ליה דאין בזה משום רפואה כלל רק הנשים עושות כן. ובאמת כי בסימן שע״ז כתב להדיא, שמותר ללחוש בשבת לרפואה. מבואר דסבירא ליה דהוי רפואה. והא דלא התיר אם כן מדידה דהוי מדידה של מצוה. י״ל דסבירא ליה דאילו היה המדידה חלק מהרפואה הכי נמי דלא היה מתיר, משום דאז היינו חוששין משום שחיקת סמנים, ולא התיר אלא לחש דליכא למגזר בה כלל כיון דליכא שום מעשה, וצ״ע.

ודעת הרמ״ך (הו״ד בטור שם) דכתב דאסור ללחוש. יש לומר דסבירא ליה דאסור משום שחיקת סמנים ככל רפואות, וסבירא ליה דאין לחלק בין לחש לרפואה ממש. או שאסר המדידה וסבירא ליה דאינה של מצוה, דיש לומר דסבירא ליה דרפואה סגולית אינו בגדר רפואה של מצוה דנתיר בשביל זה המדידה, וכמו שכתבתי לעיל בשם פירוש המשניות.

ודעת מהר״ם בר ברוך מרוטנבורג (ד״פ סי׳ נ״ה) ז״ל, שאל הר״ר אהרן ז״ל את מוהר״ר אביגדור כ״ץ, אדם שחש בעיניו או בראשו מהו ללחוש לו בשבת, מי הוי ככל הרפואות שגזרו עליהם בשבת משום שחיקת סמנים, או נאמר דלא גזרו אלא רפואות שיש בהן ממש כגון משקה או אוכל, שבזה יש לטעות ויבא לידי שחיקת סמנים, אבל ללחוש ולמדוד הראש כדרך שעושות הנשים שרי. והשיב דודאי שרי, והביא ראיה מירושלמי (שבת פי״ד ה״ג), לוחשין לעין. ורבינו יחיאל דחה הירושלמי, דמיירי בעין הרע שסכנה גדולה הוא. ורבינו אביגדור הביא עוד ראיה להיתר מפרק חלק (סנהדרין דף ק״ח ע״א), הלוחש על המכה, וגם מעשה רב מרבינו שמחה, ע״כ ע״ש.

רפואות שאין בהם משקה או אוכל

ויש לדייק בלשון המהר״ם שכתב, או נאמר דלא גזרו אלא רפואות שיש בהן ממש כגון משקה או אוכל. מה כונתו בזה, אי כונתו דוקא דברים הנאכלים לרפואה או שותין אותן, אבל שאר רפואות לא אסרו אפילו הם רפואות ממש. זה ודאי אי אפשר לומר, שהרי אסרו רפואה של סיכה ונתינת רטיה על גבי מכה בשבת, ועיין רש״י (בילה דף י״א ע״ב ד״ה מהו), שהחזרת רטיה אסורה משום שחיקת סמנים. ועיין תוס׳ יו״ט (עירובין פ״י מי״ג ד״ה אבל), ובשלחן ערוך (סי׳ שכ״ח סכ״ב-כ״ג). ועל כרחך דהני לדוגמא נינהו, אבל ודאי אפילו שאר רפואות בכלל. ובאמת עיין שלחן ערוך (שם סמ״ד), דאסור לרחוץ במים הרעים בים הגדול כיון דמוכח שהוא לרפואה. והגם דהמגן אברהם (שם ס״ק מ״ה), לגבי שיכור שרפואתו לסוך ידיו ורגליו בשמן שמותר (שו״ע שם סמ״א), כתב הטעם משום שאין עושין דברים אלו בסממנים. הנה הט״ז (שם ס״ק כ״ז) והאליה רבה (שם ס״ק מ״ז) כתבו הטעם, דאין זה רפואה, דומיא דלעיל (סל״ו, סל״ח). ואפילו להמגן אברהם (שם) צריך לומר דסבירא ליה דאי אפשר לאותה רפואה בשחיקת סממנים, אבל היכא דאפשר דאסור. עיין פירוש מעשה בצלאל על הריקאנטי (שו״ת סי׳ ל״ד), ועיין תשב״ץ קטן (סי׳ מ״ה).

המיקל בזה יש לו על מי לסמוך

ומעתה לדידן נראה, כיון דלהראבי״ה היה אסור בדידן משום מדידה, דבדידן המדידה הוא עיקר נפקותא כמו שכתב מעלת כבוד תורתו. ולדעת הרמ״ך

פשוט דאסור מכל סיבות הנ"ל, ולא פש לן אלא דעת מהר"ם שמתיר בלחישה. אבל הרי גם המהר"ם התנה, דדוקא בלחישה שאין בו מאכל ומשקה דליכא לגזור משום שחיקת סמנים ואין בו מעשה. אבל לא כן בדידן אפילו אי נימא דמתיר משום מדידה, מכל מקום הרי הוא אוסר משום גזירת שחיקת סמנים, כיון דהוא רוחץ בהני מים לשם רפואה, מוכח דלרפואה כונתו ואיכא למטעי לשחיקת סמנים. וקשה להתיר בזה לכאורה, אם לא שנסמוך בזה על רבינו יחיאל (הו"ד במהר"ם) שדחה דברי הירושלמי, דהירושלמי מיירי בעין הרע שסכנה גדולה היא, וכיון דהאי רפואה נמי שמרגיש הוא משום עין הרע, אם כן הרי הכא אפילו רבינו יחיאל מודה. אלא דמכל מקום יש לומר דרבינו יחיאל נמי אינו מתיר אלא לחוש כיון דאין בו מעשה, אבל למדוד במים ולעשות כיולא בו רפואה סגולית, מודה דאסור משום שחיקת סמנים, וכדעת הרמב"ם דליכא כאן רפואה בדוקה. אמנם נראה דודאי מודה בזה להיתר רבינו יחיאל, ואם כן כיון דאיכא רבינו יחיאל דמתיר בעין הרע משום סכנה, וגם ממגן אברהם הנ"ל יש ללמוד קצת דכל שאין בו רפואה על ידי שחיקת סמנין יש להתיר, ולכן נראה לפענ"ד דהמקיל לא הפסיד לסמוך אהני פוסקים וכנ"ל.

וקצרתי לרוב הטרדות ידידו דושה"ט ושכ"ג בידידות נאמנה ובלב ונפש ברכת חג כשר ושמח

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"י סי' קי"ב]

סימן רח

א. קבלת תשלום על השכרת חדר, ושכירת חזן ובעל תוקע

ב. במקום שאמרו חז"ל שאין רואה סימן ברכה האם הוה איסור

ב"ה אור ליום ב' לסדר אין חכם ונבון התשכ"ד ברוקלין נ"י יצו"א

אלפי שלמים בנחת ובנעימים, וברכתא במותב תלתא, לכבוד ידי"נ אהובי רחומאי הרב הגאון המפורסם וכו' פ"ה כש"ת מוה"ר **שלום יחזקאל שרגא רובין הלברשטאם** (שליט"א) [זצ"ל] אדמו"ר מציעשינוב

שכר שבת בהשכרת חדר לילה אחד

א. אחדשת"ר. יקרת מכתבו הגיעני בדבר השאלה בבעלי מלונות המשכירים חדר ללילה אחת, וקשה ליה האיך משכירים לליל שבת לבד, הא אסור משום שכר שבת (ב"מ דף נ"ח ע"א). כמו שכתב המגן אברהם (סי' רמ"ו סק"ג), דאפילו חדר לדור בו איכא שכר שבת. ואפילו אם יישן שם גם במוצאי שבת, לא מקרי בשביל זה שכר שבת בהבלעה, כמו שכתב המגן אברהם (סי' ש"ו סק"ז). הוא מותיב לה והוא מפרק לה, דהכא לא מקרי שכר שבת, כיון שהוא משכיר לו חדר עם רהיטים וכסאות וכלי מטה ושאר כלי תשמיש הנצרכים לו, ויש לו לבעל המלון טורח לנקות החפצים הללו קודם ולאחר שלן בו, ממילא נקרא בשביל זה שכר שבת בהבלעה ומותר. והמגן אברהם מיירי כשאינו משכיר לו אלא חדר ריק בלי שום דבר, ולכן אסור משום שכר שבת, ע"כ.

יפה כתב בזה, והדבר מפורש כן בשו"ת כפי אהרן (אפשטיין, סי' ל"ב) שכתב כן להדיא, דכיון דהאורח מפסיד לבעל האכסניא חפצים, וצריך לטרוח עבורו בתר שבת וקודם, מקרי שכר שבת בהבלעה. ומייסד בזה מה שלוקחין הבלנים שכר להבאים לטבול בשבת בבוקר קודם התפלה ולא באו לטבול בערב שבת, ונוטלין שכר. ולכאורה הוה שכר שבת. ותירץ דכיון דאית ליה לבלן טירחא קודם שבת בחימוס המקוה, וניקוי לאחר שבת, ובדידן גם האלוטיות שנותנים, אם כן לא הוה שכר שבת, ע"ש. ובמקום אחר כתבתי עוד בזה (שו"ת משנה הלכות מ"ד סי' ל"ב).

שכר שבת לחזן ובעל תוקע

וראיתי עוד במכתבו היקר שהעלה לייסד סתירת השלחן ערוך, בסימן ש"ו (ס"ה) כתב, שאסור לשכור חזנים להתפלל בשבת. ובסימן תקפ"ה (ס"ה) כתב בסתם, דהנוטל שכר לתקוע שופר בראש השנה או כדי להתפלל או לתרגם בשבתות וימים טובים, אינו רואה סימן ברכה. משמע דאיסורא ליכא. ויצא לחלק לפי החילוק שהביא לעיל, דשאני תפלת ראש השנה ותקיעת שופר דצריך הכנה מקודם יום טוב ויש בו טורח, מה שאין כן בתפלת שבת. אלא דקשה ליה ממתורגמן. הנה ימחול נא לעיין בספר כפי אהרן הנ"ל, שכתב ממש כדבריו אות באות, וכנראה דתרי גביאים נבאו בלשון אחד ממש, ולא אאריך בו כי לא אמרו רבנן בכפילא, וימחול לעיין שם.

כשנאמר 'אינו רואה סימן ברכה' אם זה איסור

ב. מכל מקום כיון דבא לידן לא אפטר בלא לויה של תורה. דהנה הט"ז (או"ח סי' תקפ"ה סק"ז) הקשה דברי בית יוסף אהדדי, דבסימן תקפ"ה (ד"ה ולא ידעתי), כתב דהיכי דאמרו אינו רואה סימן ברכה ליכא איסורא. וביורה דעה (סי' ע"ל ד"ה ומ"ש אפילו אין לו) לענין מכירת ספר תורה כתב, דאינו רואה סימן ברכה היינו שאסור הוא

למוכרה. ועיין במחצית השקל (או"ח סי' תקפ"ה ס"ק י"ב) שרצה לומר, דמה שכתב הבית יוסף בסימן תקפ"ה אינו רואה סימן ברכה, לא בא למעט דאיסורא ליכא ודאי וכו'. ובמחילת כבוד תורתו הקדושה, לא עיין בבית יוסף (סי' תקפ"ה שם) בפנים על הטור שכתב מפורש דלא כותיה. שכתב וז"ל, וכן משמע בפרק מקוש שנהגו (דף נ' ע"ב) דתנו רבנן ארבע פרוטות אין בהם סימן ברכה, דמשמע דלית בהו איסורא אלא שאין רואין סימן ברכה. הרי שדייק לומר דכיון דכתב אינו רואה סימן ברכה אז איסורא ליכא, ובירור דעה (סי' ע"ר) דייק להיפך, וזה כדברי הט"ז, ודלא כמחצית השקל הנ"ל.

וראיתי לכ"ק מרן זקיני בבית שערים (יו"ד סי' שס"ח ד"ה והואיל), שכתב סברא ישרה ליישב, דבספר תורה מבואר בריב"ש (סי' רפ"ה) דגם במתנה אסור, וכן מבואר בסמ"ע (עיין חו"מ סי' רמ"ח ס"ק ל"ט-מ'). ואפילו למאן דאמר דבמתנה מותר, מכל מקום להפקיר ודאי אסור. ואם כן גם במכירה אין שום נדנוד איסור בשביל קבלת המעות, דלמה לא יקבל מעות בשביל חפץ שלו. אלא האיסור בשביל שמוציא הספר תורה מרשותו דרך בזיון, שמראה שאין לו חפץ בה ומוכרה שחפץ יותר במעות מבספר תורה. ואי נימא דאין איסור במכירת ספר תורה, אמאי אינו רואה סימן ברכה בהמעות, הלא המעות אפילו מידת חסידות ליכא שלא לקבלו, ועל כרחך דאיכא איסור במכירה, וכיון שהמעות באו על ידי איסור אינו רואה סימן ברכה. אבל בנוטל שכר לתקוע או להתפלל, ודאי לתקוע ולהתפלל אין איסור בחנם ואדרבה מצוה קעביד. אם כן מעצם התפלה ליכא איסור, וכאן הוא רק האשם על הקבלת המעות, והוה ליה למנקט אסור לקבל שכר, אלא ודאי דליכא איסורא, ואפילו הכי ניחא דאינו רואה סימן ברכה, דאינו ראוי שיהיה לו שכר מעשיית המצוה כתקיעה ותפילה, ואתי שפיר עיין שם ושפתים ישק. ועיין בית שערים (או"ח סי' ער"ה). והחילוק השני שם, באמת הוא סברת הט"ז (סי' תקפ"ה סק"ז), ודו"ק.

אלא דלאחר העיון אכתי לא עלתה לן ארוכה בדברי הבית יוסף, דאף שתירץ כ"ק זקיני קושית הט"ז, וראויים הם למי שאמרם, אך מכל מקום לפענ"ד תקשה קושיא אחריתא מה שלא הרגישו בה הני גאוני הט"ז וכ"ק זקיני הנ"ל. והוא, דהבית יוסף בסימן ע"ר הנ"ל דבריו סותרים מיניה וביה באותו הסימן. דבתחילת הסימן בד"ה ומ"ש אפילו אין לו מה יאכל שם יתר על כן אמר רבן שמעון בן גמליאל וכו', כתב, דמשמע דכיון דאינו רואה סימן ברכה אסור הוא למוכרה. ובסמוך באותו סימן עצמו בד"ה וכתב עוד ה"ר מנוח, באותו דיבור כתב וז"ל, ואף על פי שמצאתי כתוב דאליבא דהרא"ש (מנחות הל' קטנות הל' ספר תורה סי' א') אמרה, דסבר דהאידנא אין מצוה בקניית ספר תורה. אבל לעיקר דינא דיש מצוה בקניית ספר תורה (סנהדרין דף כ"א ע"ב), אפילו יחיד אסור. אין דבריס הללו נראים לי מטעם שאכתוב בסמוך, דלפי דעתי האידנא נמי איכא מצוה בכתיבת ספר תורה גם לדעת הרא"ש, הלכך נראה דאפילו בימי דורות הראשונים מיירי, וכן פסק המרדכי בפרק בני העיר (מגילה פ"ד רמז תתק"ד) בשם הראבי"ה (סי' תק"ל), דספר תורה ליחיד, המוכרו ליכא איסורא, אבל אינו רואה סימן ברכה כדאמר רבן שמעון בן גמליאל (מגילה דף כ"ז ע"א), וכן נראה מדברי הרא"ש שכתב בפרק בני העיר (מגילה פ"ד סי' א'), ליחיד שמכר ספר תורה יכול להשתמש בדמיו, כי לדעתו הוא מוכרו, ודינו כמו שמכרו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר וכו', ע"כ ע"ש. והרי דהבית דעת המרדכי מפורש, דליכא איסורא אלא דאינו רואה סימן ברכה, ומשמע דאף דאינו רואה סימן ברכה, מכל מקום איסורא ליכא אפילו בספר תורה.

ישוב דברי הבית יוסף

ומה שנראה לפענ"ד ביישוב הדבריס, דודאי הבית יוסף לשיטתו סבירא ליה בסימן ע"ר כבסימן תקפ"ה, דאינו רואה סימן ברכה ליכא איסורא, אלא סימן ברכה הוא דליכא. וכמו שכתב להדיא בסימן ע"ר (ד"ה וכתב עוד ה"ר מנוח) הלכך נראה וכו', וכן פסק המרדכי דביחיד המוכרו ליכא איסורא, אלא דאינו רואה סימן ברכה. והא דכתב באותו הסימן (ע"ר ד"ה ומ"ש אפילו אין), דמשמע דכיון דאינו רואה סימן ברכה, אסור הוא למוכרו. לאו למימרא דאיהו סבירא ליה הכי, אלא פירושי הוא דקמפרש לדברי הטור שכתב שם דאפילו למכור ישן כדי לקנות חדש אסור אפילו אין לו מה לאכול. על זה כתב הבית יוסף דמנין לו להטור דמה שאמר רבן שמעון בן גמליאל אפילו אין לו מה יאכל ומכר בתו או ספר תורה אינו רואה סימן ברכה לעולם, איסורא נמי משמע. רצונו לומר, דמשמע ליה להטור דכיון דאינו רואה סימן ברכה אסור הוא למוכרה, ולכן כתב דאסור למוכרה וכן כתב הרמב"ם

(ספר תורה פ״י ה״ג). אבל הבית יוסף לעצמו לא סבר ליה הכי, אלא כמו שהביא לקמן בסמוך שם (ד״ה וכתב עוד ה״ר מנוח) בשם המרדכי, דליכא איסורא, אלא סימן ברכה הוא דאינו רואה. והרואה יראה בפנים דהכי מכוין לשון הבית יוסף שם באותו הסימן (ד״ה ומ״ש אפילו אין), דקאי לפרש דברי הטור. ואחר כך (בד״ה וכתב עוד ה״ר מנוח), כתב להלכה מה דנראה לו. ושפיר מיושבים דברי הבית יוסף ז״ל מקושית הט״ז, דליכא סתירה בדבריו, וגם דלא סתרי מיניה וביה.

אלו דברי ידידות הכותב מתוך רוב טרדות בלי יכולת לעיין הרבה, וישים עין עיונו לטובה עלי דברינו, ידיד נפשו המברכו בברכת התורה ללומדיה המכבדו ומוקירו כערכו הרם והנישא בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח״ה סי׳ מ״ה, ח״ח סי׳ מ״א, ח״י סי׳ ס״ד–ס״ה]

סימן רט

שבירות מקום בירידה הפועל בשבת

ליל שישי לסדר ויאמן העם התשמ״ז בנ״י יצו״א

מע״כ ידידי הרבני הנגיד מאד נעלה רודף צדקה וחסד וכו׳ כש״ת מוה״ר **יחזקאל שרגא בראך** הי״ו, יתברך הוא וכל אשר לו

שלום וברכה.

הנני למלאות בקשתו, בדבר אשר שאל כדת מה לעשות,

היות כי בדרך העסק יש לו כמה פעמים בשנה יריד שעושים במקום גדול המחזיק כמה מאות מטר. ודרך בעלי מקצוע להתאסף שם מכל קצוות המדינה להציג את סחורתם, והדרך הוא שהרבה קונים באים שם ועושים הזמנות מהסחורה שמציגים להם שם. והנה דרך הסוחרים לשכור לעצמם מקום באותו השוק כפי יכולתם ורצונם וכמה שצריכים לסחורתם, וכל אחד עושה לעצמו כעין כותלות מעין צורת הפתח והקונים הבאים עוברים דרך שם מביתן לביתן, ומסיירים את כל הסחורות ומה שנראה להם הם עושים הזמנות, ואחר כך כשחוזרין מהשוק שולחין להם כל מה שהזמינו. ועתה נפשו בשאלתו, היות והממונים עושים את יום השוק הזה שלשה או ארבעה ימים, ובינתים יום אחד הוא שבת קודש, אי יש איסור לשבות שם בשבת, שמא יחשבו העוברים ושבים שהוא מחלל שבת (עיין שו״ע או״ח סי׳ רמ״ג). ואפילו אי לא ישבות שם, אך יש לחוש לעוברים ושבים שרואים שיש שם גם מקום לשומר שבת, ויש לחוש לחשדא שיחשדוהו שהוא מחלל שבת, היות כי המקום המושכר לו אין לו דלתות או כתלים גמורים שיוכל לסגור את המקום, ויש עוברין ושבים שם אפילו הוא לא יהיה שם כלל, ואי שפיר דמי להיות לו שם מקום מושכר על כל פנים לשבת, ולא יהיה שם.

העמדת גוי ביריד שיודיע שמחר יהיו הבעלים

עוד שאל, אי מותר להעמיד שם עכו״ס בשבת, כדי שאם יעברו קונים דרך מקומו, יאמר להקונים שעוברים דרך שם בשבת שיבואו למחר שאז יהיה שם הבעל הבית, או שיש בזה משום אמירה לעכו״ס. והגם שהעכו״ס אינו מוכר כלום והאמירה הוא רק שיבא למחר, מכל מקום הקונה שיעבור דרך שם יעיין בסחורתו ויחליט לעצמו מה לקנות למחר ולא יחסר לו רק ההזמנה, נמצא הכל עשוי בשבת על ידי עכו״ס הנ״ל.

כתיבת מודעה שהמקום יהיה פתוח אחר השבת

והנראה על ראשון ראשון, ודאי כי מותר לו ליקח מקום בשוק הנ״ל ולעשות לעצמו שם ההכנות והכותלות כאשר צריך לו. אמנם כשבא שבת יש לו שתי בירורות. האחת, לכתוב מודעה על המקום שהוא סגור לשבת ונפתח במוצאי שבת בשעה פלונית, ואז הגם שיעברו דרך שם קונים בשבת, ואפשר שיהיו גם ישראלים, שעל כל פנים יבדקו את סחורתו, ואפשר שישובו הנה למחרת, אין לו לחוש לזה. דאדרבה הרואה יראה שהישראל הוא שומר שבת ואינו בא לכאן. ולא גרע מכל מי שיש לו חנות בעיר וסוגר החנות לשב״ק ונשאר החלון ראוה [אויסלאגע] פתוח כנהוג, ועוברים ושבים דרך שמה רואים מה שיש לו בחנות, שאין בו איסור. והגם שראיתי באחד מן האחרונים, שהחמיר גם בזה שיצטרך להוריד את התריס בערב שבת, שלא יעברו שמה אנשים ויחשבו לקנות ביום ראשון. והגם שודאי יש גם בזה ענין שלא להרהר כלל בש״ק בדברים כאלו, כמעשה דחסיד אחד (שבת דף ק״נ ע״ב), שנפרצה לו פרץ בתוך שדהו ונמלך עליה לגודרה, ונזכר ששבת היום ונמנע אותו חסיד מלגודרה כל ימיו, ונעשה לו נס ועלתה בו צלף וממנה היתה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו. ועיין ט״ז (או״ח סי׳ ש״ז ס״ק י״ד) מה שפירש שם שני פירושים. ובאמת כי פירוש ראשון קצת צריך עיון. שכתב, ונראה כי מתחלה ידע נמי דשבת היתה, רק שנמלך לגדור על ידי עכו״ס, ועל כך

נזכר דזה אסור בשבת וכו׳. ונראה דמפרש מה שאמרו ונזכר ששבת, כלומר שמלאכה זו גם כן אסור בשבת. ופשטות הדברים מראין ששכח לגמרי ששבת הוא, אלא דהא גופא היה קשה לרבינו הט״ז, דהאיך אפשר לחסיד שישכח אפילו על רגע ששבת היום, ועל כן צריך לומר שנזכר מאיסור המלאכה שגם זה אסור. ויש להוכיח כן קצת מלשון ונזכר ששבת הוא, ולא אמר ששבת היום, והבן. ומכיון דלא היתה רק מחשבה הוה ליה חסידות, ע״ש. ועיין ירושלמי (שבת פט״ו ה״ג), מעשה בחסיד אחד שיצא לטייל בכרמו בשבת וחשב לגודרה במוצאי שבת, אמר הואיל וכו׳. ומשמע דלא כפירוש רבינו הט״ז שחשב לגודרה על ידי עכו״ס. ומיהו בין כך ובין כך, מכל מקום דברים אלו רק לאותו חסיד נאמרו, וכולי עלמא דינא והלכה נאמר להם.

עצה נוספת לעשות בשבת

מידו אם אינו כותב שהוא סגור בשביל השבת, לכאורה כיון דשמו מופיע על מקומו נמצא דאחרים סבורים שהוא פתוח בש״ק ויחשדוהו. והגם שלא ירצו אותו שם, יאמרו שיצא לאיזה מקום כדרך בני אדם. ובפרט אם יעמוד שם עכו״ס על כל פנים לשמור על המקום, יחשדו אותו שהוא במקום הבעלים עומד עד שיחזרו, וזה ודאי איכא למיחש משום מראית העין, הגם שבאמת אינו מוכר כלל. אולם יש בריה נוספת, אם אין שמו מופיע עליו כלל, כגון שבערב שבת קודם השקיעה נוטל משם את את השלט של הפירמא [סיין בלע״ז], אז העובדים ושבים לא ידעו שזה המקום שלו. ואז אפילו אינו כותב כלום נראה דמותר, כיון דהמקום לא מוחזק עוד על שמו, והעובדים ושבים לא יחשדוהו ולא ידעו כלל. ואותן היודעין ומכירין אותו יתלו שכבר הלך לו, שהרי כבר לקח הפירמא משם. ולכן כהאי גוונא לפענ״ד נמי מותר לו להיות שמה, ואם יעברו אנשים סוחרים ישמעאלים ומדיינים ויחשבו לקנות למחר, הרי אין בידו שום נדנוד איסור בזה חס ושלום.

העמדת עכו״ם שיאמר שהבעלים יבואו למחר

ברם בשאלתו השניה אי מותר להעמיד שם עכו״ס שיאמר להעובדים ושבים ומתעניינים בסחורתו, שהבעלים יבואו למחר ומבקש מהם שיחזרו. בזה צריך להתישב הרבה בדבר, דבזה הרי הוא מעמיד עכו״ס לעשות לו דבר שהיה אסור בעצמו לעשות. והגם דליכא כאן איסור דאורייתא כלל אפילו אי היה הישראל עצמו אומר כן, ולא הוי רק בגדר של אמירה לעכו״ס בדבר שהוא משום שבות, מכל מקום אסור לעשות כן. ועיין שלחן ערוך (או״ח סי׳ ש״ו ס״א), ׳ממצוא חפצך׳ (ישעיה נח יג), חפצך אסורים אפילו בדבר שאינו עושה שום מלאכה, כגון שמעיין נכסיו לראות מה צריך למחר וכו׳. והוא דמינכרא מילתא, עיין מגן אברהם (שם סק״א וסי׳ ש״ז ס״ק י״ג). ובדידן ודאי מינכרא מילתא הוא, שהולך לשם בשבת על השוק לראות מה צריך לקנות למחר על כל פנים, הן מצד הלוקח והן מצד המוכר. ובסימן ש״ז (ס״א), אסור לומר בשבת סחורה פלונית אקנה למחר. ובסעיף ד׳, שכל מה שהוא אסור לעשותו בשבת אסור לומר לעכו״ס לעשותו, ואפילו לומר לו קודם השבת לעשותו בשבת אסור. וכתב בעטרת זקנים (שם ס״ד ד״ה ובלבד) דאם השוק ביום השבת, אפילו אינו אומר לו לקנותו בשבת, דינו כאומר לו קנה בשבת ואסור. ורבינו המגן אברהם (שם סק״ג) הביא (מהג״א) [מהגהות מיימוניות] (שבת פ״ו אות ב׳), דאסור ליתן לעכו״ס מעות וכו׳, ומשמע דאפילו אינו אומר לו לקנות בשבת, מכל מקום כיון דאי אפשר לו לקנות כי אם בשבת אסור לומר אפילו בכל השבוע. ודלא כהבית יוסף (סי׳ ש״ז ד״ה כתוב בפסקי). וגם ברביעי וחמישי אם אומר לו בפירוש שיקנה בשבת אסור. ועיין אליה רבה (שם סק״ט) ובמחצית השקל (שם סק״ג). וכתב בספר חסידים (סי׳ רס״ב), אל ידור אדם בעיר שיום השוק בשבת, כי אי אפשר שלא יחטא, ואם השוק אינו בשכונת יהודים שרי (כנסת הגדולה הגה״ט).

הובא במגן אברהם הנ״ל.

אשר על כן נראה, דלשכור עכו״ס לומר להסוחרים הקונים שיבואו למחר, כיון דבעלים בעצמן היו אסורים לעשות כן, אסור לומר גם לעכו״ס.

ואמנם אני תמה למה לא יתכנסו הסוחרים ויבקשו מבעלי השוק שלא יעשו את היריד הנ״ל ביום השבת, ואם יהיו כמה מהסוחרים שיבקשו, אולי יוכלו לשנות את הזמן ויצא מזה קידוש השם והצלחה במסחר, כי כל ברכאן דלעילא ולתתא ביומא דשביעאה תליין (זוהר ח״ב דף פ״ח ע״א), והשומר שבת כהלכתו נותנין לו נחלה בלי מצרים (שבת דף קי״ח ע״א), והני טבחי דמולה לארץ יוכיחו (עיין שם קי״ט ע״א).

אלו דברי ידידו דורש שלומו הטוב וכל אשר לו, ויהי רצון שיזכה לשתי שלחנות ולתת ולשאת באמונה אשר שכרו גדולה מאד. כמו שאמרו בגמרא דבעולם הבא שתי שאלות הראשונות הן, עסקת בתורה ונשאת ונתת באמונה. ובשני מקומות נאמרו הדברים, במקום

אחד הקדימו נשאת ונתת באמונה לעסקת בתורה, ובמקום אחר הקדימו עסקת בתורה. עיין שבת (דף ל״א ע״א), שקודם שואלין נשאת ונתת באמונה, ואחר כך קבעת עתים לתורה. ובסנהדרין (דף ז׳ ע״א), אין תחילת דינו של אדם אלא על דברי תורה. ועיין תוספות (שם ד״ה אלא). ויה״ר שיזכה לגדל בניו על ברכי התורה כאות נפשו עם ב״ב תחי׳ לאוי״ט ולתורה וגדולה, כברכת ידידו דושה״ט וכאש״ל.

בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רי

להשתמש בקליפת אגוז פיסטוק כדי לקלף אגוזים אחרים, ובגדרי יחוד מוקצה

ח״י אדר ב׳ התשל״ח בנ״י יצו״א

מע״כ הב׳ הח׳ המופלא ומופלג צ״מ כו׳ **חיים פרייער** הי״ו תלמיד דישיבה הקדושה עין חיים דבאבוב

אחדשה״ט. יסלח לי אם לא תיארתיו כראוי, כי לא ידעתיו אכנהו. ובדבר שאלתו באגוזים קטנים הנקראים פיסטאטשא נוטס בלע״ז (pistachio nuts) [פיסטוק] שמדרך הנימוס לאכלם באופן זה שלוקחין הקליפה מאחד מהן ופותחים בו האחרים [ומה שיש כאלו הפותחים אותם בפה אינו מן הנימוס], וכן נכתב על השקית שמוכרים בו את האגוזים שכך ראוי לאכלם. ומספקא ליה אי מותר לאכלם באופן זה בשבת קודש, דהיינו ליחד אחד מהן לקילוף אגוזים האחרים, כיון דהקליפה אינו ראוי למאכל בהמה והוי מוקצה מחמת גופו, והרוצה לטלטלו צריך יחוד מקום כמבואר בשו״ע (או״ח סי׳ ש״ח סכ״ב), דבדבר שאין דרכה ליחדה לכך אסור לטלטלה אלא אם יחדה לעולם. ובמידי דאורחיה בהכי, לדעת הר״ן סגי ביחוד לשבת אחד, ולהרשב״א בעינן יחוד לעולם. והאחרונים רובם פסקו כהר״ן, אלא שהמשנה ברורה (שם ס״ק נ״ז) חשש לכתחילה לדעת הרשב״א, אך בשעה״ל משמע דהעיקר כדעת הר״ן. והאריך בזה לבנות ולסתור כדרכה של תורה ומסתברא ליה הכי והכי.

ייחוד הקליפה מערב שבת

ולפענ״ד הגם כי אין הזמן גרמא לפלפל כעת, מכל מקום להלכה נראה דאם חישב עליהם לפתוח בקליפה זו מותר לפתוח בשבת. והגם דיש לחלק בין אבן לפצוע בו אגוזים שרצה מעלתו לדמותו, דהתם הרי על כל פנים מייחד אבן זה הידוע, אבל הכא אינו יודע באיזה קליפה ישתמש לפתוח וליכא יחוד. אלא דגם זה יש לדחות, דהרי פשוט שאם יחשוב על שק מלא אבנים שבכולם ישתמש בהם לפצוע אגוזים, הרי מותר לטלטל כולם ולא נעשו מוקצה. והכי נמי הרי יכול לחשוב על כולם לפצוע בו אגוזים הקטנים הללו ולא יעשה מוקצה, ושוב ישתמש באיזה מהן שירצה.

ייחוד אבן לפציעת אגוזים

והנה הבית יוסף ז״ל (סי׳ ש״ח בד״ה והא דאין הזמנה) כתב וז״ל, ונראה דאפילו אם הלכה כרבי אמי דאמר נאו ולמדוש אמר להם, לפי שאין הזמנה אפילו במעשה חשוב מועיל לאבן לעשותה כלי, איכא למימר דמודה רב אמי במייחד אבן לפצוע בה אגוזים דמהני בה מעשה, וכמו שכתבו הפוסקים האלו. דשאני התם שאין האבן עשוי ליצב עליה, ומשום הכי לא מהני בה שום מעשה, אבל לפצוע בה אגוזים דאורחה בהכי מהני, ואפילו בלי שום מעשה אפשר דשרי אם יחדה לכך, כיון דאורחה בהכי, וכמו שכתבתי בסמוך בשם הר״ן. ומבואר מדברי הבית יוסף ז״ל, דאפילו אבן שחמור מחריות של דקל ולרבי אמי לענין כיסוי בעי מעשה, מכל מקום לפצוע אגוזים מהני הזמנה בלי שום מעשה רק אם ייחדה לכך, כיון דאורחיה בהכי. אם כן הכי נמי הני קליפות לא גרעי מאבן דמהני בהו מחשבה לייחדן לצרכו.

והנה על מה שכתב המחבר דיש אומרים שצריך שיעשה בה שום מעשה של תיקון, והרמ״א הוסיף ועיין לעיל סי׳ רנ״ט. כתב המג״א (ס״ק מ״ד) וז״ל, ואותן אבנים שמטמינים בהם לא בעי תיקון ולא שייך בהו תיקון להטמין בהם, והוי כקופת עפר דשרי ביחוד כיון דלאו בר מיעבד מעשה הוא, הכי נמי לא שנא כו׳ ע״ש. וביאור כוונתו, דלכאורה הרמ״א ז״ל מקשה סתירה בדברי הבית יוסף, דכאן הביא שתי דעות אי מהני יחוד באבנים, ולעיל סי׳ רנ״ט כתב סתם באבנים לצורך הטמנה דסגי ביחוד לחוד. ועל זה הביא המג״א דברי המרדכי, דלפי קושית הרמ״א גם דברי המרדכי סותרים, דיש אומרים דהכא הוא המרדכי, ובסימן רנ״ט דסגי ביחוד הוא גם כן שיטת המרדכי. וחילק ביניהם לפי לשון המרדכי, דבאבנים לצורך הטמנה לאו בר מיעבד מעשה נינהו, לכן סגי ביחוד. אבל הכא דבר מיעבד מעשה נינהו הביא שתי לשונות. ובמידי דאורחיה פליגי, ואפילו במידי דלאו בר מעשה הוא בעי הרשב״א יחוד לעולם, דהא הרשב״א מייתי ראיה מקופת עפר דאף באבן לפצוע בה אגוזים דהוא מידי דבר מיעבד

מעשה דמהני בה יחוד. ואי אמרת דדוקא במידי דבר מיעבד מעשה בעי יחוד, ואבן לפלוע בו אגוזים הא בר מיעבד מעשה הוא. אם כן מאי ראיה מייתי מקופה של עפר דלאו בר מיעבד מעשה הוא, דילמא דוקא התם מהני, אבל במידי דבר מיעבד מעשה הוא לא מהני יחוד כלל. אלא על כרחך דאינו מחלק בין מיעבד מעשה לענין יחוד, דהיינו דבתרוויהו בעי יחוד לעולם ומהני, ע"ש. ועיין מג"א (סק מ"ג-מ"ד) ובמחצית השקל (שם). ומבואר מיהו דדבר שלא שייך בו מעשה ואורחיה בהכי, סבירא ליה דיחוד בעלמא סגי. ואם כן הכי נמי, כיון דליכא למיעבד ביה מעשה באותה קליפה ואורחיה בהכי כפי מה שכתב, א"כ שייך נמי כאן הא הלכתא.

ייחוד הקליפה נחשב בייחוד לעולם

עוד היה נראה לפענ"ד לחדש, דבקליפה המיחדו לשבת אחד, אולי הרשב"א נמי מודה. שהרי טעם הרשב"א באבן דבעי יחוד לעולם, משום דהאבן הוא מוקצה בגופו, ואם לא יחדו לעולם לא הוי יחוד. אמנם יש לומר דהרשב"א נמי לא אמר אלא באבן וכיוצא בו, שאפשר להשתמש בו הרבה ושייך בו תשמיש לעולם וכעין עולמו של יובל. אבל בקליפות אגוזים אלו שבמציאות אי אפשר להשתמש בה לעולם, שהרי אם יפתח כמה פעמים ישתבר הקליפה הזאת מחמת קלישתה ודקותה. וא"כ להשתמש בה חדא זימנא הוה יחוד לעולם, וכעין שאמרו בגמרא (ברכות דף כ"ח ע"א) לשתמיש אינש זימנא חדא בזוגא חיורא ולבתר יתבר. א"כ התם תשמיש עולם מקרי זימנא חדא. והכי נמי לענין הקליפה, אם זימנא לאכילה אחת, ממילא מקרי לעולם משום שאין דרך להשתמש בו יותר, ול"ע.

יחוד להשתמשות בכלים שנשברו בשבת

ומה שכתב לחדש, דכלים שנשברו בשבת והשברים אינם ראויים לשום מלאכה, כלומר שאין דרך ליחדם לשום מלאכה, דהוי מוקצה מחמת גופו (עיין שו"ע הרב סי' ש"א סק כ"ט), יכול ליחדם עכשיו בשבת לאיזה תשמיש שירצה אפילו לאחר שכבר נעשו מוקצה, כיון דבין השמשות לא היו מוקצה, דומיא דידות אוכלין דכשהם מחוברים לאוכל אינם מוקצה, דחשיבי כאוכל עצמו (שבת דף כ"ט ע"א תוד"ה אכלן). ולא שמענו ולא ראינו בשום פוסק לכתוב הך דינא. הנה עיין שו"ע הרב (סי' ש"א סעיף כ"ו-כ"ז), והבית יוסף (סי' ש"א ד"ה כל דבר) כתב, והשתא קאמר דדוקא חרס דאתיא משברי כלים, אבל גרורות או אבנים, אע"ג דחזי לכסות בהם את הכלים כמו חרס קטנה, אסור לטלטלם. ומבואר דוקא שברים ומוקצה שבא משברי כלים וכיוצא בו שהיה מותר לטלטלו, אבל מה שלא היה מותר לעולם לטלטלו, איסור מוקצה עליו הוא מיד שנעשה לפנינו. וכמו אם יתלוש אדם אבן בשבת או יקוץ אילן בשבת וכיוצא בזה, דהגם שמתחלה לא היה אסור, אבל עכשיו שנעשה איסור הרי הוא מוקצה שבגופו, דמעיקרא אוכל או יד לאוכל ועכשיו פסולת, וכן כל קליפי אגוזים ועצמות וכיוצא בו.

יחוד לשימוש בשהמוקצה עדיין אינו לפנינו

ובדבר מה שמספקא ליה אי מהני יחוד קודם שהמוקצה לפנינו, כגון בדידן שהקליפה כשהוא על האגוז אכתי שם אוכל עליה ואיך ייחדה לתשמיש, ולא דמי לאבן שכבר הוא לפנינו. הנה אי משום זה היה אפשר לומר דבאמת היחוד מהני ממה נפשך. דכל זמן שהוא אוכל הרי היתר הוא, ואם יקלוף הרי חישב על אותה הקליפה שהוא לפנינו להשתמש בה. ולא גרע מכל הקליפות שההיתר לאחר שנקלפו משום דאכתי ראויים הם לבהמה וכיוצא בו, והכי נמי אכתי ראויה הקליפה לתשמיש אדם ולא חל שם איסור מוקצה על קליפה זו לעולם. דכל הקליפות והעצמות שהם אסורים הוא משום דמיד שמקלף נעשה פסולת שאינו ראוי לשום דבר בשבת, אבל קליפה זו שחישב עליה ראויה היא כיון שדרכה בכך. והוה ליה כעין שברי כלים ביו"ט, שהשברים אינן ראויים רק להסקה, דמתיר רבי שמעון אף דמעיקרא היה כלי והשתא אין עליהם תורת כלי, מכל מקום מותר לרבי שמעון. והכי נמי לדידן בזה. והגם דביו"ט מחמרינן דלא כרבי שמעון, כמבואר בגמרא (בילה דף ב' ע"ב) ובשו"ע (סי' תל"ה ס"ד), מכל מקום בשבת אין להחמיר בדבר כלל.

שנית נראה, דלכאורה היה אפשר לפתוח האגוז אחד עם השני כשעדיין לא ניטל הקליפה, כלומר שיקח שני אגוזים שלמים ושניהם פתוחים קצת מצד הפה, ויקח וישים את של זה בזה ויפתח כך כל זמן שלא ניטל עדיין הקליפה, וזה אפשר. וא"כ באמת הקליפה ראויה למלאכתה אפילו כל זמן שעדיין על האגוז. ולפי זה היה אפשר לכאורה להתיר ביו"ט נמי, דלא הוי גולד גמור לענין זה, ודו"ק כי קצרתי.

תיקון מנא בקליפה המיוחדת לפיצוח

ומה דמספקא ליה אם מיחד קליפת האגוז לפתוח בו שאר האגוזים, א"כ יהיה אסור לפתוח אותו האגוז משום דמתקן מנא. והביא לעצמו משו"ע (או"ח סי' שכ"ב ס"ד), בקיסם שאינו אוכל בהמה אפילו ליטלו כדי לחצוץ בו שיניו אסור. ובסי' ש"מ (סי"ג) ובט"ז (סי' ש"א סק י"ז), שאסור לומר לעכו"ם שיתלוש לו ענף מן המכבדות כדי לאיים על התינוקות שיכה בו, משום דמשוי ליה מנא בשבת ע"י עכו"ם. ולפענ"ד, לא מבעיא לפי מה שכתבנו לעיל בסמוך דהוה ליה כעין שברי כלים ביו"ט,

דיכול לייחדס בשבת לאיזה תשמיש. אלא אפילו בלי זה, הרי אין עושה כלי ואין עושה שום דבר, וגם אפילו כשמיחדו אכתי לאו כלי הוא אלא שיצא מכלל מוקצה, אבל אין עליו שום דין כלי, ואין זה דמיון למה שכתב המג"א (סי' שי"ח ס"ק ל"ו) לענין עשיית כלי באינו מתכוין. ויש להאריך אלא שאין הזמן גרמא.

המברכו בברכת התורה צלח ורכב על דבר אמת, דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן ריא

בשר חי האם נחשב דרך אכילה

מוצש"ק לסדר כי בו בחר ה' התשכ"ה ברוקלין נ"י יצו"א שומר ישראל שמור שארית ישראל ה"ה יד"ע ויד"נ רב האי גאון צדיק תמים ראש בשמים זקן הרבנים פ"ה ע"ה כקהדג"ת מוה"ר **ישראל ועלין** (שליט"א) [זצ"ל] ראב"ד בודאפעסט ירושלים עיה"ק

אכילת בשר נבילה חי

אחדשהדר"ג וכו'. בדברת התפארת ישראל (מנחות פי"א בועז אות ג') אשר העיר לי כ"ג, הנה נא הואלתי לדבר אנכי עבד לעבדי ה', יש לי עוד להעיר בדברי תפארת ישראל הנ"ל מה שהעלימו עין ממנו הפוסקים האחרונים ז"ל. שכתב עוד שם וז"ל, על כל פנים בשר חי לא שמה אכילה כלל, דהרי האוכל חלב חי פטור מדאינו דרך הנאתו (פסחים דף כ"ד ע"ב). ונראה לפרש דהוא הדין האוכל בשר נבילה חי פטור, דאף לבתר מה דאמרינן (חולין דף ט"ו ע"ב) דבשר חי חזי לכוס. היינו רק דמהאי טעמא כשבשלו אח"כ לחולה בשבת שריא לבריא, אבל שיהא שרי מהאי טעמא לטלטל בשר חי בשבת מדחזי לכוס אין לנו, ורק בעוף שרי מדרכיך וכו'.

ויש לתמוה בתרתי, חדא מה שכתב דנראה לפרש דהוא הדין האוכל בשר נבילה חי פטור, וכאלו המציא הוא ז"ל דין זה ודייק כן מדנפשיה. לא ידענא למה לא הביא דברי התוס' פסחים (שם ד"ה פרט) שכתבו, דהא דאמר בגיד הנשה (חולין דף ק"ב ע"ב) אכל צפור טהורה בחייה בכל שהוא במיתתה בכזית, שאני עוף שהוא רך וחזי לאומצא וחשוב כדרך הנאתו. מבואר דבשר נבלה בהמה דקשה פטור במיתתה דלאו דרך הנאתו הוא. אמנם באמת דא מחלוקת הפוסקים הוא אי בשר חי מקרי כדרך אכילתן, ולמאן דסבירא ליה דהוי כדרך אכילתן הכי נמי דחייב. וכבר הבאתי במכתבי הצעיר שיטת הפלתי (יו"ד סי' צ"ב אות ג') דסבירא ליה דהוי שלא כדרך אכילה. ושיטת המנחת חינוך (מצוה ז' אות ג') דהוי כדרך אכילה, ואין לכפול הדברים.

וכעת נראה ראיה מגמרא (פסחים מ"א ע"א), ת"ר יכול אכל כזית חי יהא חייב, תלמוד לומר וכו' נא ובשל אמרתי לך ולא חי. ועיין תוס' (שם ע"ב ד"ה א"כ). ומעתה אי נימא דבשר חי הוי שלא כדרך אכילה, אם כן מאי הוה אמינא דליחייב וצריך קרא לפטרו. אלא על כרחך דאכילת בשר חי נמי הוי כדרך אכילה וחייב, ולכן צריך קרא לפטור בפסח, וצ"ב.

אכילה על ידי כסיסה

גם מה דקשה ליה מגמרא (חולין דף ט"ו ע"ב) דבשר חי חזי לכוס. ומשמע דהוקשה לו דמדאמרו דחזי לכוס, משמע על כל פנים דבשר חי הוי כדרך אכילה וראוי לאכילה הוא, ודלא כמו שכתב דבשר חי הוי שלא כדרך אכילה, ולכן דחק לישב. לאחר סליחתו לא קשה מידי ואדרבה ראיה ברורה לדבריו ז"ל דבשר חי מקרי שלא כדרך אכילה. והוא, דאמרינן בגמרא (ברכות דף ל"ו ע"ב), אמר רבא כס פלפלי ביומי דכפורי פטור, כס זנגבולי פטור, ע"ש. ובסמוך (שם) הכוסס את החטה והכוסס את האורז וכו'. ופירש רש"י ז"ל (ד"ה כס פלפלי) כל דבר שאדם אוכל שלא כדרכו מקרי כסיסה, ע"כ. וכעין זה פירש רש"י (יומא דף פ"א ע"א), אמר רבי ירמיה אמר רבי יוחנן, זר שכוסס שעורין של תרומה משלם את הקרן ואינו משלם את החומש, כי אכל פרט למזיק. ופירש רש"י (ד"ה שכוסס) כל דבר שהוא אוכל שלא כדרך אכילה קרי ליה כוסס, ע"כ. מבואר להדיא מדברי רש"י, דכל מקום דאמרו חז"ל לשון כסיסא באוכלין, הוא משום שהאכילה הוא שלא כדרך אכילה. ואם כן אדרבה ראיה ברורה מדאמרו בגמ' חולין, האי ראוי לכוס והאי אינו ראוי לכוס, ואמרו 'לכוס', מבואר דכוונתם דבשר בהמה הוי שלא כדרך אכילה כשאכלו חי, והתם בבשר בהמה מיירי וכמו שפירש רש"י שם. ופלא על התפארת ישראל שלא הרגיש בזה.

ובשלהי מכתבי הצעיר ששלחתי לכ"ג, ציינתי עיין גמ' ברכות (ל"ו ע"ב) וכו' ופירש רש"י בו דכסיסה מקרי שלא כדרך אכילה. וכן אמרו בחולין (דף ט"ו ע"ב) ראוי לכוס, ולא אמרו ראוי לאכילה. משמע דאכילת בשר חי הוה שלא כדרך אכילה בכל מקום. אבל בגמרא מנחות (דף צ"ט ע"ב) אמרו, הבבלים היו אוכלים אותו. ולא אמרו הבבלים היו כוססים אותו, מבואר דהוה אכילה ממש וכדרך אכילתן, דאם לא כן הוה ליה למימר הבבלים היו

כוססים אותו כשהוא חי. ואם כן מוכח החלוק דמשום דבבליים הורגלו לאכלו כמו שהוא חי, דרך אכילה מקרי להו. וזה דבר חדש לפענ"ד שלא קדמני כמדומה לי אדם בראיה זו.

והלום ראיתי בירושלמי (עירובין פ"ג ה"ח), בשר חי מערבין בו, דתנינן הבבליים אוכלין אותו כשהוא חי מפני שדעתן יפה. ר' יודן בעי, הדא כלבודא הואיל ואילין כותאי אוכלין מיניה חייא מערבין בה וכו', ע"ש. משמע נמי דכיון דדעתן יפה הוה דרך אכילתן בכך. גם מדבעי ר' יודן בכלבודא, ובבליים פשיטא להו, משמע דהטעם דהוי אצלם אוכל וכדרך אכילתן הוא, ודו"ק.

עוד יש לתמוה בדברי תפארת ישראל הנ"ל, שכתב אבל שיהא שרי מהאי טעמא לטלטל בשר חי בשבת מדחזי לכוס אין לנו, ורק בעוף דרכיך, כשבת (דף קכ"ח ע"א) ומג"א (סי' ש"ח ס"ק נ"ו). והנה אף שיש לו להתפארת ישראל אילן גדול לסמוך עליו, רבינו המגן אברהם ז"ל, אמנם הרי כמעט כל האחרונים חלקו בכאן על המג"א הנ"ל, הקרבן נתנאל (שבת דף קכ"ח ע"א) אמה שכתב הרא"ש ז"ל, איתמר בשר חי מותר לטלטלו בשבת. הביא שיטת הרי"ף והרמב"ם דסבירא להו דאפילו בבהמה אמרינן חזי לאומצא. ובגמ' שבת (שם) אמרינן שאני בר אוזא דרכיך, וכן כתב הראב"ן משום דראוי לאומצא, והוכיח דגם השו"ע ס"ל דאפילו בשר בהמה חזי לאומצא. וכן פסק הטור (יו"ד סי' ס"ז) ע"ש מה שהאריך. גם בלב אריה (חולין דף ט"ו ע"ב) חולק אמג"א והביא גם מהגר"א (סי' ש"ח סל"א) שחולק אמג"א. גם מדברי רש"י חולין הנ"ל (ד"ה מ"ט), שכתב האי בשר הוי חזי להאי ברי בין השמשות לכוס חי, הלכך אין כאן איסור מוקצה, ואיסור שבת נמי אין כאן, דהא לחולה בשלה, ע"כ. ומדכתב דאיסור מוקצה אין כאן מדחזי לכוס חי, משמע דעל כל פנים מכח האי טעמא דחזי לכוס בין השמשות לא הוי מוקצה. שוב מצאתי באליה רבה (סי' ש"ח ס"ק ס"ט) שהאריך הרבה לתמוה על הב"ח, והביא חבל ראשונים כולהו סבירא ליה משום דחזי לאומצא ואפילו בשר בהמה. נראה על כל פנים מבואר דהאחרונים סבירא ליה דמהאי טעמא דחזי לאומצא מותר, ודלא כמגן אברהם, וממילא דלא כתפארת ישראל.

טלטול בשר חי בשבת

אלא דאכתי פש לן לישב קושית התפארת ישראל שם, דאם כן נימא בטלה דעתן אצל כל אדם כפסחים (דף מ"ד ע"א). ונראה דלא קשה מידי, וי"ל בתרי אנפי, או נימא דלא אמרינן בטלה דעתו אלא כשאדם אחד יחיד אוכל דבר מאכל היפוך כל האדם, כהאי גוונא אמרינן בטלה דעתו. אבל כל שהרבה בני אדם עושין כן, כה"ג לא אמרינן בטלה דעתן, דמי יימר דבטלה דעתן, דלמא יבטלו אחרים דעתם. או יאמר, דכיון דמידי דאכילה תלוי בדעת בני אדם ובמדינה שאוכלין אותה, אם כן כל שבני מדינתו אוכלים אותו, כהאי גוונא מקרי דרך אכילה. והכא כיון דהבבליים היו רגילים לאכול כן, או לפי מה שאמרו (מנחות דף ק' ע"א) דאלכסנדריים היו. כיון דכל המדינה היו רגילים לאכול כן, הוי דרך אכילה. וי"ל קצת בקושיא, אטו אלכסנדריא רובא דעלמא נינהו ויש לעיין.

בדין 'בטלה דעתו אצל כל אדם'

שוב ראיתי דחילוק זה מבואר בגמרא (שבת דף קמ"ד ע"ב) של בית מנשיא היו סוחטין ברימונים, אמר רב נחמן הלכה כשל בית מנשיא בן מנחם. ופריך מנשיא בן מנחם הוי רובא דעלמא, אין דתנן המקיים קולים בכרם רבי אליעזר אומר קדש, וחכמים אומרים אינו מקדש אלא דבר שכמוהו מקיימין. וא"ר חנינא מאי טעמא דרבי אליעזר, שכן בערביא מקיימין קולי שדות לגמליהם. ופריך מידי איריא דערביא אתרא, הכא בטלה דעתו אצל כל אדם. ופירש רש"י (ד"ה אתרא) אתרא הוא וחשיבות דרבים הוי חשיבותא, הכא חד גברא לחודיה הוא נימא בטלה דעתו. הרי מפורש לחלק בין חד גברא לאתרא, ופלא שלא הרגיש הגמרא הנ"ל.

או יאמר דהכא באמת האי בשר ראוי לאכילה הוא לכולי עלמא כמו שהוא, ולא צריך תקון בעצם הבשר רק חסר הבשול, וכיון שהוא נפש היפה ולא בעי בישול, ממילא הוה אצלו כדרך אכילה. והוי דומיא דבילה המוזרת בנפש היפה תאכלם, ואינו עובר משום בל תשקצו, ולא אמרינן בטלה דעתו, אלא כיון שהוא נפש היפה מותר לו לאכול. וכן מאכל בן דורסאי שהורגלו בהם בני אדם מקרי מבושל. אבל התם בפסחים (דף מ"ד ע"א) דקשריף ואכיל ליה, דאפילו לדידיה לאו דרך אכילה בכך, ומישרף הוא דקשריף, פירוש שגומע ואוכל, וכיון דלאו דרך אכילה הוא אפילו לדידיה, כה"ג אמרינן בטלה דעתו אצל כל אדם, ואתי שפיר הכל בס"ד.

ועיין שבת (דף ס"ב ע"א), מתיב רב יוסף הרועים יוצאין בשקין, ולא הרועים בלבד אמרו, אלא כל אדם אלא שדרכן של הרועים לצאת בשקין. ופירש רש"י (ד"ה אלא כל אדם) אלמא אע"ג דלא רגילי ביה, מגו דלגבי האי תכשיט

לגבי האי נמי תכשיט הוא. אלמא דאזלינן בתר הרואים ויש לעיין.

ידי"נ דושבג"כ בלב ונפש

מנשה הקטן

[אם בשר חי הוי דרך אבילה, עיין עוד משנה הלכות ח"ד סי' ר"ב, ח"ו סי' ע"ה, ח"ז סי' מ"ד, חט"ו סי' ק"ז]

סימן ריב

השתמשות ב"מעלית שבת" ובמדרגות נעות

י"ב מרחשון התשכ"ח ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד ידידי היקר והנחמד אי"א הרה"ג וכו' כש"ת מוה"ר **אפרים גרינבלאט** שליט"א

אחדש"ת. ובדבר שאלתו בדבר נסיעה בשבת בעסקעלעטער [מדרגות נעות], כי זה נוסע כל היום בלי הפסק, בין יש שם אנשים או אין שם אנשים, ואם כן אין העולה גורם הבערה על ידי הדלקת החשמל.

נסיעה במעלית בשבת

הנה כעין זה כבר נשאלתי בענין מעלית [עלעוועטער בלע"ז] שעולה ויורד כל השבת בלי הפסק, וקורא לו 'שבת עלעוועיטאר', אי מותר לעלות בו לביתו מי שדר בקומה גבוהה. ומנעתי עצמי אז מלכתוב בדבר, כי למעשה לא ניחא לי להתיר. ואח"כ נאמר לי שגם ידיד נפשי הגאון המובהק ר' משה פיינשטיין (שליט"א) [זצ"ל] לא רצה להתיר, ושמחתי שכיוונתי לדעת גדולים, גם שאר גדולי הזמן ירא ה' האמתיים לא התירוהו. [ואף שהגה"צ מהרי"א הענקין (שליט"א) [זצ"ל] שמעתי שדעתו נוטה להתיר, מכל מקום רבו עליו האוסרין].

ובזה הנני ידידו אוהבו הנאמן דוש"ת בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חי"א סי' ר"ב]

סימן ריג

מכה בפטיש כשמשלים מלאכה

מע"כ האי צורב עוסק בחוקי חורב וכו' מופלא ומופלג כש"ת הב' **גבריאל צינגער** הי"ו תלמיד ישיבה הקדושה פאפא

אחדשה"ט. במה שנתקשה בדברי המאירי (שבת דף ק"ה ע"א ד"ה אע"פ) התמוהים, שכתב דבדבר שנשלם בו המלאכה אין בו משום מכה בפטיש. והקשה לי כבוד מעלתו מגמרא (שבת דף ע"ה ע"ב) המנפח בכלי זכוכית חייב משום מכה בפטיש. ולדבריו לא יתחייב שהרי עושה לצורך השלמה. יפה העיר בזה, וקושיא זו כבר מפורשת בשפת אמת (שבת דף ק"ד ע"ב) ע"ש. והוסיף להקשות מגמרא (שבת דף ע"ד ע"ב) גבי תנור, וברש"י שם (ד"ה חייב), והניח גם כן בצע"ג לדינא, וכן ראיתי עוד באיזה אחרונים שכבר דשו בדברי המאירי הנ"ל.

כתב אות אחת והשלים בה את הספר

ובענייתי גם אני הוספתי לתמוה, ומגדל התימה על דברי המאירי ז"ל, שהרי הוא בעצמו לאחר שכתב דהכותב אות אחת והשלים בו את הספר חייב משום כותב, הביא קושיית חכמי הדורות שיתחייב בה משום מכה בפטיש, דומיא דהאי מאן דשקל אקופי מגלימיה חייב משום מכה בפטיש. והוא מימרא דרבי יהודה שם, סמוך ונראה אחר הא מימרא דרבי שמעון בן לקיש דהצר צורה בכלי והמנפח בכלי זכוכית שחייב משום מכה בפטיש. והאיך לא הרגיש ז"ל מה שידיו כותבות ממימרא הקודמת שם. הן אמת דעיקר דברי המאירי שם משובשים, וחסרון הייכר לעיניים יש שם, ולכן קשה לעמוד על סוד דבריו. שכתב וז"ל, ומ"מ אם כתב אות אחת והשלים בו ספר, או ארג חוט אחד והשלים בה בגד, חייב, שכל שהשלים בה משובה הוא כשתיים וחייב משום כותב. וחכמי הדורות שואלים בה כהוגן, ויתחייב בה משום מכה בפטיש, וכמו שאמרו (שם דף ע"ה ע"ב) האי מאן דשקיל אקופי מגלימיה חייב משום מכה בפטיש, אלא במלאכה שנשלמה כולה כגון שחצב אבן בהר ונתפרקה כולה מסביבותיה, ונמצא שנשלמה מלאכת האבן אלא שלא נפלה, וזה מכה בפטיש ומפילה, שנמצא המלאכה בגוף אותו דבר כבר נשלמה. וכן מה שאמרו בשקיל אקופי מגלימיה שהרי הגלימא כלה עשויה. אבל באלו לא נשלם הספר והבגד עדיין, וכל שהוא עושה לצורך השלמה אינו מכה בפטיש, שאל"כ אף המלאכות שתחלתן וסופן בא כאחד כגון קצירה וכיוצא בה היה ראוי להתחייב בה משום מכה בפטיש.

והרואה יראה, דמה שכתב כמו שאמרו בכלל גדול וכו' חייב משום מכה בפטיש אלא במלאכה וכו', חסרון הדפוס יש כאן, דאין שום שייכות להאי 'אלא במלאכה שנשלמה' לקושית חכמי הדורות. והאי אלא הוא כבר כנראה מעין תירוצו של המאירי, וצריך להוסיף עכ"פ "ותירצו שלא נאמר מכה בפטיש אלא וכו'".

ניפוח בכלי זכוכית

ותהלה עלה במחשבה לישב דברי המאירי ז"ל, בדיוק לשון הגמרא והמנפח בכלי זכוכית חייב משום מכה בפטיש. ויש לדייק למה אמרו המנפח בכלי זכוכית,

ולא אמרו והמנפח בזכוכית לעשותה כלי חייב. והיה אפשר לומר, דסבירא ליה להמאירי ז"ל, דבכיון אמרו ז"ל המנפח בכלי זכוכית. והוא, דבאמת הכי נמי מיירי דהכלי כבר נעשה, אלא שהמנפח בה עושה איזה צורה משונה בכלי זכוכית זו וכיוצא, אבל אינו עושה פעולה בהשלמת הכלי עצמה. ולכן סבירא ליה להמאירי ז"ל דחייב משום מכה בפטיש דומיא דהצר צורה בכלי. והוה דומיא דשמעתתא הסמוכה לה, ומיושב לשון המנפח בכלי זכוכית שהוא כבר כלי, ולא תקשה ליה להמאירי ז"ל מגמרא זו לשיטתו.

שוב מצאתי שכתב בספר תורת רפאל (הל' שבת סי' כ'), דרבי שמעון בן לקיש מיירי בנפוח אחרון. כלומר שכבר נפח ועשאה הכלי, אלא שנפח עוד וגדלה. ולכן אינו מחייב במנפח בכלי זכוכית אלא משום מכה בפטיש, כיון שבלאו הכי היה כלי, וזה כמו שכתבתי בס"ד. ועיין בספר חמדת ישראל (פלונקי, נר מצוה קונטרס אחרון אות כ"ז ד"ה עוד) במלאכת מכה בפטיש, דנראה גם כן דסבירא ליה דמכה בפטיש בכלי זכוכית לא מחייב אלא אם כן נגמר הכלי על ידי הנפיחה, וצ"ע. אלא דלכאורה דבר זה שיבוש הוא, שהרי המאירי ז"ל בעצמו (לעיל דף ע"ה ע"ב) כתב וז"ל, אף המנפח בכלי זכוכית אחר שהותך שהוא נעשה כלי ע"י ניפוח, חיובו משום מכה בפטיש, ואף זו לאו דווקא בנפוח אחרון אלא אף בהתחלת הנפוח, ע"ש. הרי כתב מפורש דאף שעל ידי ניפוח נעשה כלי, אפילו הכי חיובו משום מכה בפטיש.

סתירה בדברי המאירי

איברא דמעתה אני מוסיף להפליא על רבינו המאירי ז"ל, דלא רק זאת דתקשה ליה מגמ' מפורשת הנ"ל, אלא דדבריו סותרים. שכתב מפורש במנפח בכלי זכוכית דאף בתחילת הניפוח חייב משום מכה בפטיש, וסותר דבריו במה שכתב דכל שעושה פעולה בהשלמת הכלי אינו חייב משום מכה בפטיש. זאת ועוד אחרת, דבסמוך (שם דף ע"ה ע"ב ד"ה הצר בכלי צורה) כתב, ר"ל שנשלם הכלי וזה עושה בו צורה לנאותו, הואיל ואין הכלי צריך לה כלל הרי זה הכאה בפטיש, ולא סוף דבר בהשלמת הצורה אלא אף בהתחלתה. מבואר דלשיטתיה אזיל בדף ק"ה ע"א, דהואיל ואין הכלי צריך לה כלל הרי זה הכאה בפטיש, אבל כל זמן שהכלי צריך לו לא הוי אלא השלמה ולא הכאה הפטיש. א"כ תקשה דהאיך כתב תיכף בסמוך ונראה לענין כלי זכוכית שהוא נעשה כלי ע"י ניפוח חיובו משום מכה בפטיש. ודבריו סותרים מיניה וביה. עוד יש לדייק בד"ה הצר בכלי, שמסיים והולך, וכמו שאמרו במסכתא זו הצר צורה כל שהוא, שכל שהוא גמר מלאכה אין הגמר נעשה בפעם אחת לבד, שאף הכאה בפטיש הוא מכה וחוזר ומכה. ומדמה לה לגמר מלאכה, משמע דגמר מלאכה הוא ולא מכה בפטיש, וצ"ע בכל זה.

היתוך הזכוכית

ואשר אנכי הרואה בכל זה בס"ד, דסבירא ליה להמאירי דמלאכת כלי זכוכית, עיקר עשייתה הכלי הוא היתוך הזכוכית, וכל שהזכוכית ניתך ונכנס בדפוס כלי, כבר נגמרה הכלי לענין מה שצריך לגמר מלאכה בענין עשיית כלי. והניפוח של כלי זכוכית הוא כבר ענין של שיפור הכלי ולא מעשה הכלי עצמה, כמו צר צורה שעל ידי זה משתפרת הכלי, הכי נמי הניפוח משפר הכלי או מנפחה להיותה מחזקת יותר או שוס פעולה, אבל אינו מועיל לעיקר גמירת הכלי. ואם היו מניחים אותה לאחר ההיתוך בדפוס היתה מצטננת והיתה הכלי כמו שהוא, אם כן הניפוח אף שהוא עושה שינוי בצורת הכלי, מכל מקום כבר נשלמה הכלי קודם הניפוח מיד שהותך הזכוכית.

עוד יש לומר, דסבירא ליה להמאירי דניפוח בכלי זכוכית אינה עצם המלאכה, דניפוח אינו אסור במלאכת שבת, דלא היתה מלאכה כזו במשכן, ולא אסרו אלא מלאכה הנעשית בגוף, ואם כן בכלי זכוכית ההיתוך הוא המלאכה ולא הניפוח. [וקצת דמיון לדבר מתשו' מהרי"ל (סי' ר') הביאה הרמ"א (או"ח סי' ש"ח ס"א), דמותר לטלטל מוקצה ע"י נפוח, וכ"כ המחבר שם (סעי' מ"ג)]. וממילא המנפח בכלי זכוכית, החיוב אינו משום מלאכה אלא משום מכה בפטיש להמאירי ז"ל. ובפירוש השני יתיישב יותר לשון המאירי, שכתב שהוא נעשה כלי על ידי ניפוח. ולשון ראשון קשה קצת לשון 'שהוא נעשה כלי' כמובן. אמנם לתירוץ השני אתי שפיר, דבאמת על ידי הניפוח נעשה כלי, רק שהניפוח אינו מלאכה האסורה. ומיושבין דברי רבינו המאירי ז"ל.

ניפוח בפה אם נחשב במעשה

איברא דהמהרי"ל (תשו' קנ"ג) נשאל אי מועיל נפוח בפה בנשולי גויס, והביא ראיה מפרק כילד הרגל (ב"ק דף י"ז ע"ב), דפריך רבא חצי נזק האי כחו היכי דמי אי כגופו וכו', ומסיק לעולם כגופו, וחצי נזק לרורות הלכתא גמירי לה דחשיב חציו, ולענין שבת חייב. ונפוח הפה חשיב כחו, דמייתי התם מתרגול שתקע בכלי זכוכית, ובודאי כגופו דמי, דאל"כ הוי קנסא כדפריך רבא,

ואי לאו כגופו דמי ליפטרי וכו׳, ע״ש. הרי דניפוח בפה הוי ככח גופו. והא דהתיר מהרי״ל במוקצה לנפות, הוא רק משום דהוה טלטול מן הצד, וע״י שינוי כלאחר יד, ע״ש, אבל בכל מקום כחו כגופו דמי. וא״כ הכי נמי המנפח בזכוכית מלאכת שבת הוא.

וי״ל דס״ל להמאירי ז״ל, דלעולם מלאכה ע״י ניפוח לאו מלאכה דאורייתא הוא, דאין זה דרך מלאכה כלל. ולא דמי לניפוח באש שהיתה מלאכה זו במשכן ג״כ, אבל ניפוח זכוכית לא היתה במשכן, ואין זה מדרך המלאכה לחייב עליה בשבת, אלא שהאיסור הוא משום מכה בפטיש, ול״ע.

הכאה בפטיש אחר גמר המלאכה

ומה שאמרנו לבאר לו עיקר סברת המאירי. הרי לדעתי מבוארת היא, דהמאירי ס״ל דמכה בפטיש לא מקרי אלא כל שהכלי כבר נגמרה, ואינו אלא מכה בפטיש שלא לשם מלאכה, והוי דומיא דהאומן כשכבר גמר הכלי נותן עוד הכאה אחת בפטיש, והכי נמי כן הוא. אבל אם צריך עוד למלאכת הכלי, אין זה מקרי הכאה בפטיש אלא מלאכת הכלי. ורא״ייתו מקצירה ושאר מלאכות, דאינו חייב גם משום מכה בפטיש, כיון דהקצירה הוא המלאכה ואיכא כאן מלאכה ממש. אבל הכאה בפטיש אינה מלאכה, ולא מחייב אלא משום מכה בפטיש, שמראה בזה גמר הכלי, והבן.

ובעיקר שיטת המאירי, עיין תוס׳ (שבת דף ק״ב ע״ב ד״ה מכה בפטיש), ובשו״ת מחזה אברהם (שטיינברג, או״ח סי׳ נ״ז). ובירחים (מנחה ק״ב) בהא אי שייך בנין וסתירה בכלים כתב וז״ל, שאין איסור מכה בפטיש אלא בדבר שאין מחוסר בנין, שהכאת פטיש הוא לאחר גמר בנין, וכן אמר רב משום בוהה לומר שיש חיוב בוהה בדבר, דהא אין בנין וסתירה בכלים, ולא אמר משום בוהה אלא להסירו מטעם מכה בפטיש שהוא לאחר בנין וכו׳. ועיין הגהות סביב לירחיו (אות ע״א), והוא נראה כשיטת המאירי. ועיין פני יהושע (שבת דף ע״ד ע״ב ד״ה בתוס׳, ובדף ק״ב ע״ב ד״ה שם עיין שופתא) שחידש מעצמו בפלוגתא דרב ושמואל, ולא הרגיש דאלו הם דברי הירחיים.

מכה בפטיש בעשיית חבית

וברגע בעברי עוד על מכתבו, ראיתי שהקשה לרש״י (שבת ע״ד ע״ב), שפירש אהא דאמרו האי מאן דעביד חביתא חייב ד׳, תנורא חייב ח׳ חטאות. ופירש רש״י (ד״ה תנור), אבל גבי חבית ליכא מכה בפטיש, דמאליה נגמרה מלאכתו בתנור, עכ״ל. וקשיא ליה, דאם כן אמאי שופת קדרה (בילה דף ל״ד ע״א) חייב, הלא מיירי בקדירה ריקנית ולא נגמרה עדיין מלאכת מכה בפטיש, ורק אח״כ אחר הבערת חבירו את האש נגמר מלאכתו ולע״ג, עכ״ל. לאחר הסליחה שגה בזה, דהרי הכא מיירי באחד הביא את האש מקודם, והשופת את הקדירה כשכבר האש בוער, וכדפריך והתניא אחרון חייב וכולן פטורין, ומשני לא קשיא הא דאייתי אור מעיקרא הא דאייתי לבסוף ע״ש בגמ׳, ופשוט.

ובזה אתן החותמת, להוגי בתורת אמת, ויהי רצון שיזכה ללמוד תורה לשמה, המברכו בברכת התורה בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן ריד

פתיחת הבקבוק האם נחשב כעשיית כלי

כ״ח למטמוני״ם התשל״ט בנ״י יצו״א

מע״כ ידי״נ הרה״ג המפורסם וו״ח נו״נ כש״ת מוה״ר **יהושע נייבירט** שליט״א בעמ״ם שמירת שבת כהלכתה

אחדשב״ת בידידות נאמנה.

עשיית כלי בפתיחת פקק הברגה

בדבר הערתו היקרה לי, במה שכתבתי בספרי (משנה הלכות ח״ז סי׳ מ״ז), שעל ידי פתיחת הבקבוק אין עושה כלי מהכיסוי, שהרי הכיסוי כבר נעשה כלי מערב שבת קודש [או מיד עש] נתיתה על הבקבוק. וכבוד תורתו הקשה, דכיסוי סתם, מיד שנתנוהו בבקבוק סתם, הרי אם ירצה להשתמש בו במכסה זה לאחר פתיחתו או לבקבוק אחר, אינו צריך לעשות בו שום פעולה. אבל המכסה שהבריגו אותו על הבקבוק בבית החרושת, הוא מפסיק מלהיות כלי, ורק אחר שיחתכו ממנו קצת להפרידו מהטבעת יהיה ראוי לשימוש, ולמה אין בו משום תיקון כלי דאורייתא או לפחות דרבנן, עכ״ל.

והנם שאין זה עיקר ההיתר שלי, מכל מקום לפענ״ד גם הא לא קשה. דבאמת החיתוך שצריך לחתוך קצת מהמכסה אינו צריך כדי לעשותו מכסה, דלהיות מכסה הרי כבר נעשה מאתמול, והא ראיה שכסה בו את הבקבוק, וזהו פעולתו של מכסה זה לכסות פי הצלוחית. אם כן מיד שכסה בו את הבקבוק נעשה כלי שלם, והשתמש בו בתשמיש הראוי לו, דהיינו לכסות הבקבוק. אלא שמה שצריך לחתוך קצת מהכיסוי, אינו בשביל לעשותה כלי אלא כדי שיוכל לפתוח הבקבוק, משום

שבאופן אחר אינו יכול להסיר המכסה מהבקבוק. נמצא דחיתוך המקצת אינו בשביל תיקון הכלי, אלא כדי להסיר המכסה מהבקבוק ולפתוח הבקבוק. ודומה לו, אם למשל יסתום אדם צלוחית במגופה, ועל המגופה ישים מה שהוא באופן שלא יוכל להסיר המגופה, רק כשיסיר מקודם מה שעל המגופה, אעפ"כ אם יוריד החפץ השני ויפתח המגופה לא יהא אסור להתשמש במגופה משום תקון כלי. וכן מעשים בכל יום שעושים חותמות על בקבוקי יין פה מפלסטיק, ואי אפשר להסיר המכסה עד שיסיר הפלסטיק, ומכל מקום פותחין יינות בשבת בלי שום פקפוק, ואין חוששין שעושין מכסה כיון שכבר נעשה כלי קודם לכן. והכי נמי פשוט דהמכסה נעשה כלי מיד שנתנוהו על הבקבוק ועשה תשמיש כיסוי. ומה שעכשיו קונץ מן המכסה, אינו לתקן המכסה, אלא כדי שיוכל להסירו מן הבקבוק. ואינו עושה פעולת תיקון, אלא מסיר המונע שמונע אותו להסיר המכסה ולהשתמש בו, ואין כאן תקון כלי כלל, כן נראה לפענ"ד פשוט.

[עיין עוד משנה הלכות ח"ז סי' מ"ז]

סימן רטו

נסיעה באוטובוס שהתחיל נסיעתו לפני שיצא שבת

המשך תשובה להרב הנ"ל

ובדבר הערתו על מה שכתבתי בספרי (שו"ת משנה הלכות ח"ז סי' נ') בדבר לנסוע באוטוס-בוס [אוטובוס] הבא מתל אביב במונש"ק, וכנראה שלא קודם הזמן, אי מותר לנסוע אתו במונש"ק מקוממיות. וכתבתי אחד מטעמי להתיר, על פי דעת הרשב"א (שבת דף ק"ל ע"ב) והריטב"א (שם) בשם רבינו יונה, דדין המכונות כדין הולאה מרשות לרשות. וכבוד תורתו כתב שיש כאן חילוק גדול. דבשלמא בהולאת החפץ נשאר אותו החפץ, משא"כ היכא שנהנה מאש שמחלל שבת מדליק בשבת כידוע דהמכונות נוסעות בכח האש, וידועים דברי הפרי מגדיש (מש"ז סי' רע"ו סק"ה), דיתכן דאסור ליהנות ממלאכת המומר שעשה בשבת, דומיא דנכרי, עכ"ל.

ולפענ"ד ודאי האמת שהמכונה נוסעת בכח האש, אבל פשוט דבכל פעם שהמכונה מפסקת ועומדת הפסיק מלאכתו הראשונה, וכשמדליק שנית יש מלאכה חדשה. ואם כן אפילו אם בשעה שילא ח"ו חלל שבת, מכל מקום שוב כשעמד והדליק שנית אזל ליה כח הראשון ומלאכת הבערת אש הראשונה.

מלאכה שאיננה המשך עם תחילתה

אלא דנראה לפענ"ד, דמה שפשיטא ליה דהדלקת הבעגזין במכונה הוה מלאכה, אפשר דלא הוי אלא גרמא, שאינו מדליק בפועל. גם כי ודאי אפילו אי יימא דהדלקה ראשונה היתה בידו, אבל ההמשך היא רק בגרמא, שמעצמו הוא דולק על ידי המאטאר [מנוע], וגרמא בשבת כבר באנו למחלוקת אי אסור בשבת. ולכן לקנוס לאחר השבת בשביל הגרמא משבת, לפענ"ד כו"ע מודי דאין לקנוס ושפיר מותר לנסוע אתו, כן נראה לפענ"ד.

גדר המלאכה בהדלקת הבנזין

והיות כי אין הזמן גרמא מוכרח אני לקצר, והקוצרים אומרים יברכך ה' שיזכה ללמוד וללמד, ותודה רבה עבור ספרו היקר שמירת שבת כהלכתה מהדורא שניה, ודפדפתי בו כבר במקצת ואי"ה עוד חזון למועד, הטרוד והעמום בעבודת הקודש בלב ונפש

מנשה הקטן

[בענין גרמא בשבת, עיין עוד משנה הלכות ח"ד סי' מ"ח, ח"ה סי' מ' סי' נ"ז וסי' ס"ח, ח"ח סי' מ"ו]

סימן רטז

טלטול תינוק כשמוקצה בידו

י"ז תמוז התשל"ז יתהפך לנו לשמחה

מע"כ ידידי היקר הרה"ג וכו' כש"ת מוה"ר **יואל חנן ונגר** הי"ו חבר הכולל ישיבה גדולה מרכז התורה מאנטרעאל יצו"א

אחדשב"ת בידידות.

בדבר ספיקתו במה שאמרו בגמרא (שבת דף קמ"א ע"ב) ובשו"ע (או"ח סי' ש"ט ס"א) נוטל אדם תינוק בידו אבן בשבת אם יש לו געגועין על אביו. ומספקא ליה אי בכל מוקצה אמרו כן דשרי רק בגעגועין, או דוקא באבן שאין לו היתר טלטול כלל, אבל מוקצה שמותר לטלטל לצורך גופו ומקומו מותר אף בלא געגועין, משום דנחשב כטלטול לצורך מקומו, דמקומו של הכלי הוא התינוק, עכ"ל.

נשיאת תינוק האוחז דינר

ולפענ"ד פשוט דבכל מוקצה אמרו כן, שהרי בשו"ע (שם) כתב, ואפילו בא לו געגועין עליו לא התירו אלא באבן, אבל אם דינר בידו ואפילו לאחוז התינוק

בידו והוא מהלך ברגליו אסור, דחיישינן דלמא נפיל ואתי אבוה לאתויי. פירוש, דכיון דמסתמא מקפיד על הדינר, שפיר חיישינן דלמא נפיל מידו של תינוק ואתי לאתויי, ונמצא מטלטל את המוקצה. והוא על פי פירוש רש"י (שבת דף קמ"ב ע"א ד"ה אתי לאתויי). והלבוש (סי' ש"ט ס"א) פירש הטעם, דלמא אתי לאתויי ד' אמות ברה"ר. ותמהו עליו האליה רבה (שם ס"ק א') ובתוספת שבת (שם ס"ק ד') דודאי ברה"ר אסור בכל אופן, אלא בחצר התירו. ועיין בפמ"ג (שם אשל אברהם ס"ק ב'). עוד כתב שם בשו"ע, ויש אומרים שלא אסרו אלא כשהוא נושא את התינוק עם דינר בידו, אבל לאחוז התינוק בידו, אע"פ שדינר ביד התינוק אין בכך כלום. והוא דעת הרמב"ן (שבת דף קמ"א ע"ב ד"ה אי הכי) דסבירא ליה דלא חיישינן דלמא נפיל ואתי לאתויי, והטעם שאסרו לשא תינוק בדינר בידו, שלא יטעו לומר דכשם שמותר לשא תינוק ודינר כך מותר לשא את הדינר עצמו בידו. ועיין תוספת שבת (סי' ש"ט סק"ה) בזה.

ומעתה לכל הג' טעמים, פשוט דבכל דברים המוקצים נמי אמרו. דלטעם רש"י דלמא נפיל ואתי לאתויי מוקצה בידים, הכי נמי שאר דברים המוקצים אסור להביאם בידים. וכל שכן לדעת הלבוש דחיישינן דילמא אתי לאתויי ברה"ר, דאין נפקא מינה, ואדרבה רק באבן התירו. ולטעם הרמב"ן נמי דגזירה הוא שלא יטעו לומר כשם וכו', ולזה ודאי אין נפקא מינה באיזה מוקצה, כיון דגזרו גזרו וכל שיפול מיד התינוק מוקצה הוא בידו לכו"ע.

דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן ריז

בסים לכלי שמלאכתו לאיסור

מוצאי הצום שיתהפך לנו לשמחה וליו"ט, י"א מנחם אב התשכ"ה ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד ידידי היקר החשוב הו"ב ברקאי הב' **דוד בארקין** הי"ו

אחדשה"ט. מכתבו היקר קבלתי על אם הדרך כשאני בקרית חולות מאנטיסעלגה, בדבר השאלה מי אמרינן בסים לדבר האסור לכלי שמלאכתו לאיסור המותר בטלטול לצורך גופו או מקומו. [והיינו אם לבסים יש דין כמו הכלי, דאינו ניטל אלא לצורך גופו או מקומו. או דלמא מותר בטלטול אף שלא לצורך גופו או מקומו, משום דבסים לדבר האסור אינו אלא בדבר האסור בטלטול לגמרי], והביא מישועות יעקב (סי' ש"א סק"ה) שנסתפק בזה ודעתו נוטה להתירא, וכתב שלא ראה בשום פוסק שנתעורר בזה חוץ מישועות יעקב הנ"ל.

והנה לא ראינו אינו ראיה, דבאמת תקירה זו לאו חדתא הוא, ומבוארת בפרי מגדים (או"ח ריש סי' ש"א במש"ז), שהביא ששה חלוקים מהבית יוסף (ריש סי' ש"א) בדין מוקצה, ובחלוק הד' כתב כלי היתר שמונח עליו כלי איסור מוקצה מחמת גופו, הוא הנקרא בסים בבסי' ש"ט ס"ד, כן כתבו הבית יוסף (שם ד"ה וכלי) ולבוש (סעיף א'), ואם כלי שמלאכתו לאיסור מונח עליו, צריך עיון אי הוי בסים, דלצורך גופו ומקומו שרי לטלטל מלאכתו לאיסור, יש לומר דהתמתון לאו בסים הוא, ע"כ. נראה נמי דדעתו נוטה דלא הוה בסים. אמנם בערוך השלחן (סי' ש"י ס"ט) כתב, ופשוט הוא דאם נעשה ההיתר בסים לכלי שמלאכתו לאיסור, מותר לצורך גופו ומקומו כהמוקצה עצמה, ע"ש. ולא הרגיש בהני האחרונים ז"ל. נראה מבואר דדא הוא מחלוקת האחרונים ז"ל, דעת הפמ"ג והישועות יעקב מספקא להו אי שייך בכלל בסים כהאי גוונא ודעתם נוטה להיתר, ודעת הערוך השולחן דשייך ביה בסים אבל אינו חמור מהכלי עצמה שנעשה לה בסים.

בסיס לדבר שהוא מותר ואסור

ולפענ"ד נראין דברי המתירין. דנראה לומר סברא ישרה, לפי מה דקיי"ל בנעשה בסים לדבר האסור ולדבר המותר, דאינו נעשה בסים לדבר האסור ומותר לטלטלו. ועיין שו"ע (סי' ש"י ס"ח) ובמגן אברהם (שם סק"ח, סי' רע"ז סק"ח, רע"ט סעיף ג' סק"ה). ועיין תוס' (שבת דף מ"ז ע"א ד"ה הנח) דאפילו כשהוא דולק שרי, ע"ש. ועיין מור וקציעה (סי' ש"ט ד"ה ומכל מקום) שחיזק זה הטעם, שמותר להסיר המפה מעל השלחן שהגרות דלקו עליו, ולא נעשה בסים לדבר האסור, ע"ש. ומעתה יש לחקור בנעשה בסים לדבר האסור והמותר, אי בעינן דוקא שיהיו שני גושים, דבר אחד היתר והשני איסור, אז אמרינן דהוה ליה דין של בסים לדבר אסור ודבר המותר. או דלמא הוא הדין בגוף אחד שיש לו צד היתר וצד איסור, וכגון דבר שמלאכתו לאיסור, דיש לו צדדי היתר לצורך גופו ומקומו וצדדי איסור מחמה לצל, וכשנעשה בסים לדבר אחד שיש לו צדדי היתר וצדדי איסור, נמי הוה בסים לדבר האסור והמותר. ונראה דאפילו בגוף אחד נמי נעשה בסים לדבר האסור והמותר, דמה לי שני כלים או

שני גופים אחד איסור ואחד היתר מקרי בסיס לאיסור והיתר, הכי נמי בכלי אחד כיון שיש בו גם איסור וגם היתר, נעשה בסיס לגם האסור וההיתר ומקרי בסיס לדבר האסור והמותר. ואם כן לעולם בכלי שמלאכתו לאיסור, כיון דאיכא בו גם היתר וגם איסור, ממילא הבסיס שלו נעשה בסיס לדבר האסור והמותר.

בסיס לדבר שמותר לטלטלו לצורך מקומו

עוד נראה להוסיף בזה סברא, שהרי פשוט דדבר שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו. ומעתה אומר אני, המניח דבר שמלאכתו לאיסור על דבר שמלאכתו להיתר, לעולם אי אפשר לו להעשות בסיס לדבר האסור אפילו לגם האיסור שבו, דכיון דאנן רשאין לטלטל האיסור לצורך מקומו. אם כן בשעה שרוצין שיעשה ההיתר בסיס לדבר האסור, אנן צריכין להיתר שלא יאסר, אם כן אין לך צורך מקומו גדול מזה שמותר לטלטל האיסור לצורך מקומו שלא יאסור ההיתר, וממילא כה"ג לא נעשה בסיס לדבר האסור. דכל זמן שנעשה בסיס, אמרינן דאין האיסור יכול לאסרו ומותר לטלטלו מכח צורך מקומו, ואינו נעשה בסיס לדבר האסור, דאז אינו איסור כיון דמותר לטלטלו. הפך בה והפך בה כי היא סברא ישרה ואי אפשר להמתיק יותר בכתב. ולפי זה פשוט דכה"ג ליכא שום איסור משום בסיס, ואיפשיטא ספיקת הפמ"ג והישועות יעקב. ועיין רמב"ם (שבת פכ"ה הי"ד-י"ז).

איברא דנראה הדבר מפורש בשו"ת הרא"ש ז"ל (כלל כ"ב אות ח'), שכתב שם וז"ל, בענין המוקצה יש ארבעה דינין, המין הראשון דבר המוקצה מחמת גופו כאבנים ועצים ומעות וכיוצא בהם, שאין להם תורת כלי. המין השני דבר המוקצה מחמת איסורו, כגון נר שהדליקו בה באותה שבת, וכגון תרומה טמאה וטבל, וכל דבר המחובר בין השמשות ונתלש ומחוסר לידה וגילוד, וכן כיס שיש בה מעות, וכן כלי שנעשה בסיס לדבר המוקצה מחמת גופו, כגון חבית שיש עליה אבן ומטה וכר שהניחו עליו מעות. המין השלישי וכו'. המין הרביעי דבר המוקצה מחמת מלאכתו, כלומר שיש עליו מלאכת איסור כקורנס הנפחים וכיוצא בהם, ע"ש. והנה מדהביא הרא"ש ז"ל ד' מיני מוקצה, והביא דין בסיס שנעשה לדבר המוקצה מחמת גופו דוקא, והדגיש כגון חבית שיש עליה אבן ומטה וכר שהניחו עליו מעות, והביאו אגל ב' מיני מוקצה הראשונים שהם מוקצה מחמת גופו ואחר שהביא ב' מיני האחרונים. ובמין הרביעי הביא דין מוקצה מחמת מלאכתו לאיסור, ולא זכר כלל שיש בו דין בסיס לדבר האסור. מבואר דסברא ליה להרא"ש ז"ל דדין בסיס לדבר האסור ליכא אלא בנעשה בסיס לדבר המוקצה מחמת גופו, וכמו שהדגיש כגון חבית וכו'. ופשוט דבמה שהדגיש כגון חבית ואבן וכו', בא למעט היכי דלא הוי כגון הני שהמוקצה לא הוה מחמת גופו, אז לא נעשית בסיס לדבר האסור, וזה ברור בדברי הרא"ש למעיין שם. ופלא על הני גאוני דמספקי להו בהא ונעלמה מינייהו תשובות הרא"ש הללו עת כתבם.

מוקצה בדבר שיבול לתקנו

גם ממה שכתב עוד שם הרא"ש ז"ל יש לדייק דלא הוי בסיס כה"ג, שכתב וז"ל, וכן כל כלי שנעשה בסיס לדבר האסור [קאי אמין השני] והיה עליו בין השמשות, אסורים לטלטל אפילו נסתלק האיסור מעליהן. אלא שיש מכללן טבל, שאף על פי שהוקצה בין השמשות מחמת איסורא, אם נתקן מותר, כדאמרינן טבל מוכן הוא אצל שבת שאם עבר ותקנן מתוקן, לפי שכל אדם יכול לתקנו. ולא דמי לבכור בעל מום, שאע"פ שניכר בו מבעוד יום, ילפינן שאין התרתו אלא ע"י חכם ומי יימר דמתרמי, ע"ש. מבואר דטבל כיון שכל אדם יכול לתקנו, אם עבר ותקנו מותר, ולא נעשה בסיס לדבר האסור. ממילא הוא הדין והוא הטעם בכל מקום שהאיסור אינו ודאי ובידו לסלקו, כה"ג לא הוה בסיס לדבר האסור. וממילא בכלי שמלאכתו לאיסור, שבידו לטלטלו לצורך גופו או מקומו, ואפילו אינו צריך לגופו ומקומו בבין השמשות, כיון שיכול להעריס שישב שם וינטרך לפנות הכלי לצורך גופו או מקומו, ממילא כה"ג לא נעשה בסיס לדבר האסור.

עבר והסיר את המוקצה מהבסיס

וקצת יש לעיין בדברי התוס' (שבת דף מ"ג ע"א ד"ה טבל) בא"ד, ועוד הקשה כי היכא דאמר דאם עבר ותיקנו מתוקן, הכי נמי כשמניח כלי תחת תרנגולת לקבל בילתה, נימא שאם עבר והסיר הבילה מותר הכלי לטלטל ואם כן ביטלת תורת ביטול כלי מהיכנו. ולפי זה תקשה נמי בדידן קושיא זו. אמנם הרי תירצו התוס' דלאו פירכא היא, דהא כמו שהכלי עם הבילה אין לה היתר, אבל טבל יש לו היתר על ידי תיקון. על כרחך נראה כוונתם דאין אנו דנים על הגד שיסלק את האיסור, אלא על הגד שאף שהאיסור כאן מכל מקום שייך היתר. וזה שייך דוקא בטבל, דהטבל אף שהוא אסור כעת, מכל מקום יש לו היתר כמו שהוא לאחר התיקון [משום דאין האיסור משום שהוא מוקצה בעצם, אלא איסור טבל עושהו שיהא אסור בטלטול] ולכן אין לו תוקף לאסור הכלי אף כשהוא עליו ואסור הוא בטלטול. אבל הכלי שהוא תחת הבילה, כמו

שהוא עם הבילה אין לה היתר, דלא שייך לבטל איסור המוקלה שעל הבילה [משום שיש כאן איסור גולד שהוא איסור בעצם], ולכן הבילה מבטלת את הכלי מהיכנו ונעשה בסיס לדבר האסור. ואם כן בדידן, הרי הכלי כמו שהוא נמי יש לה היתר כגון לצורך גופו ומקומו, וממילא הדרינן דהוה ליה כטובל, וק"ל. ואף דהכא אי אומר דלגמרי לא נעשה בסיס, והתם לא אמר הרא"ש אלא שאם עבר ותיקן הוא דנעשה היתר אבל מתחלה נעשה בסיס. מ"מ דידן גדולה משלו, דהתם אסור בין השמשות להפרישם תרומות ומעשרות ואין לו תקנה, אבל בדידן מותר בין השמשות לטלטל לצורך גופו ומקומו כמובן, וממילא הכא מותר לעולם לא נעשה בסיס. אלא דלא צריכנא ליה, כיון דהדבר מפורש בהרא"ש כדלעיל, על כן נראה לפענ"ד בנידון שאלתו דליכא דין בסיס לדבר האסור כלל בדבר שמלאכתו לאיסור.

טלטול תפילין בשבת

ובעיקר פלפול היסועות יעקב ז"ל (שם) מתפילין, עיין שו"ת מוהר"י ברונא (סי' מ') שהביא ראיה מגמרא (שבת דף קי"ז ע"א) דמותר לטלטלן אפילו בלי הצלת דליקה או בזיון, משום דאיכא למילף מהן כמה דיניים בקשר ולצועות ודמי לספרים. וכה"ג כתב המגן אברהם (סי' ש"ז ס"ק כ"ד) לענין גט, ע"ש. אלא שהשל"ה (שער האותיות אות ק' ערך קדושה ד"ה בעייניים) ועוד חולקים גם בגט, ואולי בתפילין מודים למהר"י ברונא וק"ל.

ובזה הנני ידידו המברכו שיזכה ללמוד תורה לשמה ולאילנא רבה יתעבד, המברכו בברכת התורה ולומדיה בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן ריח

הפרדת גביעי לבן בשבת

מע"כ האי צורב עוסק בחוקי חורב כפ"ת מוה"ר **יוסף גבריאל בקהופר** הי"ו

בדבר שאלתו אודות גביעי לבן שהם מחוברים מלמעלה ויש לכל אחד מכסה בפני עצמו, וכשרוצים לאכול אחד מהם שובריס את הפלאסטיק המחברם כדי להפרידם, אי מותר לעשות כן בשבת. ועיין להא דכתב המגן אברהם (סי' ש"ד סק"י) והפרי מגדיש (א"א שם) והחזו"א (או"ח סי' נ"א אות י"א), ועיין למס' שבת (דף מ"ח ע"א) גבי מגופה של חבית שאינו חשוב חבור. ופירש רש"י, (ד"ה מגופה) ואע"פ שדבוקה בו אינו חשוב חיבור, שהרי ליטול עומדת. ושמא הכי נמי כן הוא.

מותר להפריד גביעי לבן בשבת

ולפענ"ד נראה בזה היתר גמור, שהרי בשבירת הפלאסטיק אין בו משום תקון כלי, שאינו מתקן כלל בזה. וגם משום מחתך אין לאסור, דלא אסרו אלא מחתך למדה וכאן ליכא מחתך למידה ומקלקל גמור הוא, עיין שו"ע (סי' ש"מ סי"ג) וקצות השולחן (סי' קי"ט סוס"ק ל"ד). ועיין בביאור הלכה (סי' ש"מ סעי' י"ג ד"ה אין), דלדבריו לא שייך קורע אלא כשקורע איזה דבר באמצע והוא צריך לתיקון שניהם, אבל כל שאינו צריך לתיקון שניהם אינו חייב משום קורע. ולפי דבריו כל שהוא צורך שבת וקורע דרך קלקולה מותר. ועיין במשנה ברורה (סי' שי"ד ס"ק כ"ה). וקצת ראיה מדברי רבינו ירוחם (נתיב י"ב חלק ח' דף ע"א ע"א) המובא ברמ"א (סי' שי"ו ס"א), ביחור של אילן שנפשח מערב שבת מן האילן ובו פירות, דמותר לתלוש הפירות ממנו שבת. ובגמרא (חולין דף קכ"א ע"ב) משמע, דאפילו מחובר עדיין בקליפה, מכל מקום כיון שנפשח שאינו יכול לחיות עוד הענף הוה ליה תלוש ומותר. ובפרי מגדיש (משב"ז אות א') כתב דיש ליזהר, בזה דאין העולם בקיאין בכך כי אם שנפרד לגמרי מהאילן שרי. ועיין ט"ז (שם סק"א), ובשו"ע (סי' תרמ"ו ס"ב) דלא אסרו ללקט ענבי הדס אלא משום מתקן, וכל דליכא מתקן ליכא איסור בתלישת הענבים מההדס. אבל מ"מ לענין לשבור דבר שאינו לא מתקן כלל ולא למידה שיהא בכלל מחתך ולא שום איסור אחר, לפענ"ד ליכא איסור כלל.

ומחמת כי אין הזמן גרמא להאריך, אסתגר בזה כעת, ידי"נ דושה"ט החותם למען כבוד התורה בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן ריט

פתיחת שקית חלב בשבת

א' לסדר כל היוצא מפיו התשל"ז בנ"י יצו"א

מע"כ הב' החשוב וכו' וכו' **חנוך יצחק משה וקפשטוק** הי"ו בישיבה הקדושה שפת אמת

אחדשה"ט. בדבר שאלתו אי מותר לפתוח שקית חלב בשבת כדרכו בחול, דמרש"י (שבת דף קמ"ו ע"א, ובילה דף ל"ג ע"ב) שכתב דמגופה שיש בה גרוגרות מותר לפתוח, ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי ולעשות לה פתח נאה, אם כן נראה לכאורה לאיסור.

עשיית פתח לכלי בשבת

הנה בעיקר דין עושה פתח כדי לפתוח בקבוק וכיוצא בו, האריכתי בזה בס"ד בספרי משנה הלכות (ח"ז סי' מ"ז). ועיין מרדכי (שבת פ"ד רמז שכ"ג) שכתב וז"ל, מגופת חבית אינו חיבור, שהרי ליטול עומדת, וכן פירש רש"י (שבת דף מ"ח ע"ב ד"ה מגופה), ומכאן יש להוכיח שמותר לסתור סתימת פי התנור שסתמו מערב שבת, ודומה להא דאמרינן פרק חבית לקמן (דף קמ"ו ע"א) דשרי למברז חביתא בבורטיא בשבת, משום דמכוין להוציא היין ולא לעשות פתח. ובבגדי ישע (שם) הקשה אראית המרדכי מהא דשרי למברז חביתא, דהא אמר התם להדיא אמר להו לפתחא קמכוין ואסור. ותירץ דהכא בסותר סתימת התנור ודאי מכוין להוציא ולא לעשות פתחא, מדאמר רב אשי לפתחא קמכוין ואסור, שמע מינה דאם דלא היה כוונתו אלא להוציא יין היה שרי, הכי נמי שרי, עכ"ל ע"ש.

לכתחילה יפתח באופן שלא יהיה ראוי לשימוש

ולפי"ז בדידן נמי בהאי שקית אזלינן בתר כוונתו, ודאי כוונתו הוא להוציא החלב מן השקית ולא לעשות לו פה מתכוין כלל. וכפי הידוע לי, לאחר ששתו החלב זורקין השקית ואין משתמשין בו עוד כלל, וכיון שכן היה לכאורה ראיה להתיר לפתוח שקית חלב כל שאינו מתכוין אלא להוציא החלב ולא לעשות לה פה. ועיין שו"ע (או"ח סי' שי"ד) ובמ"ב (שם אות ו'-ז'-ח'). ומיהו לכתחילה יש לפותחן באופן שלא תהיינה ראויות עוד לשימוש אחר, כן נראה לפענ"ד.

ידידו המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"י סי' נ"ט]

סימן רכ

הדבקת וו תליה בשבת

ב"ה התש"ל

מע"כ ידידי היקר וכו' מוה"ר **יהושע ברינגער** הי"ו ירושלים עיה"ק

הדבקה באופן קבוע

למאן דלא חזינא קמברכינא. ובד"ת מה שהבית, אי מותר לדבק וויס המדבקים על הקיר (plastic hooks) [מתלה פלסטיק] עם מדבקה, אי הוה כמוסיף על הבנין. הנה פשוט שאם הם נדבקים שם בקבע הוה מוסיף על הבנין. ועיין שו"ע (או"ח סי' שי"ג ס"ט), המוקע עץ בעץ, בין שתקע במסמר בין שתקע בעץ עצמו עד שנתאחד, הרי זה תולדת בונה. ובמגן אברהם (שם ס"ק ט"ז) בשם רמב"ם (שבת פ"י הט"ו), וכן המפרק עץ תקוע חייב משום סותר והוא שיכוון לתקן. ואם כן הכי נמי על כל פנים לא גרע מתוקע עץ בעץ שמחבר הוין אל הכותל. ולכן נראה, דכל שמדבקו באופן שיכול להתקיים שם וצריך לה, הוה ליה בכלל בונה. ועיין באור הלכה (סי' ש"מ ד"ה הרי) דסבירא ליה המדבק שתי עצים חייב משום תופר, ובחי' האריכתי בזה (עיין משנה הלכות ח"א סי' ס').

הדבקה באופן זמני

ומה שכתב שאם דעתו אינו אלא להדביק באופן זמני יהיה מותר, והביא לעצמו ראיה מספר ברית עולם על הל' שבת (אות מ"ח) שהתיר בפרוכת במקום שמחליפין בשבת דלא חשיב קבע. הנה אין לי הספר לעיין בתר טעמו, וכבוד תורתו לא העתיק לי הענין כדי שאוכל לדון בו. מכל מקום בדידן לפענ"ד לא דמי כלל, דהרי הכא כיון דבשעה שקבעו הוא נקבע בטוב, אף שברצונו לפרקו בזמן מן הזמנים, הוה ליה בכלל הא דאמרו בירושלמי (שבת פ"ז סוף ה"ב) מה בנין היה במשכן שהיו נותנים קרשים על גבי אדנים, ופריך ולא לשעה היתה, ומשני הדא אמרה בנין לשעה הוי בנין בנין מן הצד הוי בנין. ובמקום אחר האריכתי בפירוש הירושלמי, והכוונה דאף דבנין לשעה לא הוי בנין, היינו כשהבנין בעצמו אינו ראוי לעמוד, וכגון העושה בנין משלג וכיוצא בו, אבל העושה בנין חזק אלא שברצונו לפרקו, בנין גמור הוא. ועיין פני יהושע (גיליה דף י"ב ע"א ד"ה אבל קשה) במגבן ליומא דלא מיקרי מגבן, דהוי כבונה על מנת לסתור. ובספרי שו"ת משנה הלכות (ח"ד סי' מ"ח) הקשיתי עליו מדברי הרשב"א (שבת דף ק"ב ע"ב), האי מאן דעייל שופתא בקופינא רב אמר חייב משום בונה. והקשה הרשב"א הא אין בנין בכלים, ותירץ דלעשות כלי לכתחילה אין לך בנין גדול מזה, ע"ש. ועיין ספר שביתת השבת (כללי מלאכות שבת, דיני מלאכה שאינה לקיום סוף אות א') הבדל בין מלאכה שאינה מתקיימת מעצמה או דעתו לפרקה.

קיבוץ חלקים נפרדים

ועיין רמב"ם (שבת פ"ז ה"ו) דהא דמגבן חייב משום בונה, הוא מטעם שקיבץ החלקים יחד אשר יתלקטו ולא יתפרדו עוד ונעשה גוף אחד, ע"ש ובמגן אברהם (סי' שי"ט ס"ק י"ח). ומבואר דכל שמאחד גופים נפרדים, הרי הוא בכלל בונה. ואם כן הכי נמי על כל פנים הוי בכלל בונה לפענ"ד. ואי משום פירוק לאחר זמן, לכאורה אינו מועיל בזה. ועיין ספר הר צבי (או"ח קו' ט"ל הריש מלאכת בונה דף רפ"ג, ובטלאי שדה שם) ובתוס' (שבת דף מ"ד ע"ב ד"ה ואין מגלת, ודף קכ"ו ע"א ד"ה והמונח). ועיין

שו"ת חתם סופר (או"ח סי' ע"ג) שהכריע דבנין לשעה לא הוי בנין. ועל כל פנים מחלוקת הפוסקים הוא, ומדרבנן לכו"ע אסור הוא, והדעת נוטה דאיכא איסורא דאורייתא. ומיהו כיון שכתבתי לו שאיני יודע בדיוק אופן הווין האלו וגם כי אין הזמן גרמא כעת לתקוע עצמי בהלכה חמורה בענין שבת, על כן יהיו דברי מעטין בזה.

ובזה הנני ידידו בלתי מכירו, ויהי רצון שילמוד תורה לשמה עד דאתי עם ענני שמיא, המברכו בברכת התורה ללומדיה בלב ונפש

מנשה הקטן

[בענין בנין לשעה, עיין עוד משנה הלכות ח"ו סי' פ"א, וסי' ס"ח]

סימן רכא

כיסוי עגלת ילדים בשבת במכסה המיוחד לכך

מע"כ ידידי ורב חביבי מופלא ומופלג הו"פ ברקאי ובנש"ק וכו' כש"ת מוה"ר **שמאי הירש** הי"ו תלמיד בכולל דישיבתינו הקדושה

אחדשה"ט בידידות נאמנה.

בדבר שאלתך אי מותר להשיס מכסה [גגון, קאווער בלע"ז] על העגלה של ילדים [קערעטזש בלע"ז].

איסור עשיית אוהל בדפנות

הנה בגמרא שבת (דף קכ"ה ע"ב), פקק החלון כו', אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן הכל מודים שאין עושין אהל ערלי בתחלה ביום טוב ואין צריך לומר בשבת, לא נחלקו אלא להוסיף, שרבי אליעזר אומר אין מוסיפין וכו', וחכמים אומרים מוסיפין וכו'. ופירש רש"י (ד"ה שאין עושין אהל ערלי), לפרוס מחצלת על ד' מחיצות או על ד' קונדסים להיות צל לאהל מן החמה. ודוקא גג, אבל מחיצה לאו אהל הוא, ושרי לפורסה לצניעות, כדאמרינן בעובדא דשמואל (עירובין דף נ"ד ע"א), ופקק החלון דמתניתין, משום דבנין קבוע הוא ומיחזי כמוסיף על הבנין, ע"כ.

והקשו התוספות (ד"ה הכל) דעל כרחך שייך איסור אהל אפילו בדפנות, כדאיתא בעירובין בפרק מי שהוציאוהו (דף מ"ד ע"א) גבי עשיית דופן סוכה. דפריך התם, והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן הכל מודים שאין עושין אהל ערלי בתחלה. ומשני, הא בדופן שלישית והא בדופן רביעית. ופירש רבינו תם, דכל מקום שהמחיצה מועלת להתיר או להכשיר הסוכה וכיוצא בזה, אפילו דופן הוי אהל. ולכן בסוכה שהדופן השלישי מכשיר ליה לסוכה, חשוב עשייתו אהל, ובדופן רביעית כיון דהסוכה כבר היתה כשרה לא חשוב עשייתו אהל. וכך כתב הרא"ש (שבת פי"ז סי' ח'), ע"ש ובשאר פוסקים.

ולפענ"ד נראה ליישב שיטת רש"י בס"ד, ומתחלה נדקדק בו איזה דיוקים. חדא, מה שהקשו עליו התוספות (עירובין שם ד"ה פקק), דכיון דסבירא ליה דאהל לא הוי אלא גג, א"כ מאי מייתי לה על דין דפקק החלון דקמיירי בה במתניתין, והלא חלון מן הצד על הכותל הוא ולא על הגג, ועל הגג ארובה מקרי. והשניה, דבתוך כדי דבור פירש, ופקק החלון דמתניתין משום דבנין קבוע הוא, ומשמע דמן הצד בכותל נמי שייך דין אהל על כל פנים משום מוסיף על הבנין. ובאמת בגליון שם הביא גירסת רש"ל דגרים, ופקק החלון דמתניתין הוי למעלה בגג ולא מן הצד. ומשמע דהיינו מהאי טעמא דקשה ליה רישא לסיפא, דכיון דפירש דאהל לא הוי אלא על הגג, קשה ליה פקק החלון, ומשני דהוי על הגג.

אמנם מה שנראה, דבר"ן (שבת שם ד"ה ולפיכך) משמע דגרים כגירסתינו דפקק החלון מן הצד הוא. אלא דרש"י מחלק דמן הצד היינו טעמא משום דמחיצה קבועה היא, וכל שהוא מחיצה קבועה מן הצד נמי אסור. ורבי אליעזר אוסר להוסיף בכל מה שאסור לעשותו לכתחלה בין מלמעלה בין בלמטה, למעלה פירוש בגג אפילו באהל ערלי, ולמטה דהיינו מן הצד במחיצה קבועה. וחכמים מתירין בין מן הצד במחיצה קבועה, כגון פקק החלון בין תוספות אהל אפילו למעלה, אבל במחיצת ארעי כלומר מן הצד שאינה קבוע ליכא איסור אהל כלל. ועיין מהר"ם מלובלין שם. ולפי זה אתי שפיר דברי רש"י, דבריש"א בחר לפרש דין אהל שהוא על הגג, אבל מחיצה לאו אהל הוא, כלומר שאין בו דין אהל ולכן שרי לפורסה לצניעות. ולא תקשה דא"כ אמאי מייתי לה אדמתניתין דפקק החלון, על זה תירץ ופקק החלון הגס דהוי מן הצד נחלקו בה, משום דבנין קבוע הוא ומיחזי כמוסיף על הבנין.

הבנין האסור בשבת נלמד ממלאכת המשכן

והנראה בטעם רש"י ז"ל, דהנה כל מלאכת שבת גמרינן לה ממלאכת המשכן (שבת דף מ"ט ע"ב), וכל מלאכה דלא אשכחן דכוותה במשכן לא מחייב עליה בשבת (שם). וזה לשון הירושלמי שבת סוף פרק כלל גדול (ה"ב) וכעין זה ריש פרק הבונה (ה"א), מה בנין היה במשכן, שהיו נותנים קרשים על גבי אדנים. ופריך, ולאו

לשעה היתה, אמר רבי יוסה מכיון שהיו נוסעים וחונים על פי הדבור כמי שהוא לעולם. אמר רבי יוסי בי רב בון מכיון שהבטיחן הקב"ה שהוא מכניסן לארץ כמי שהוא לשעה. הלא אמרה בנין לשעה בנין, הלא אמרה אפילו מן הצד, הלא אמרה אפילו נתון על דבר אחר, הלא אמרה בנין על גבי כלים בנין. ודחה, בנין אדנים כקרקע הן, ע"כ. [ומה שפסק הרמב"ם (שבת פי"י הי"ב) דבנין על גבי כלים לא הוי בנין. מפרש ליה הרב המגיד, דלא דמי למשכן דאדנים כקרקע דמי, ומייתי ליה המגן אברהם (סי' שט"ו ס"ק כ"א) ושו"ת חתם סופר (או"ח סי' ע"ב). ועיין ברשב"א (שבת דף ק"ב ע"ב)].

ועיין תוספות (שבת דף ל"ד ע"א ד"ה שהמי), תימה לר"י וכו', ואומר ר"י דממשכן גמרינן שלא היו נושאין דבר חי, ע"ש. ומיהו עיין תוספות (שם דף ע"ה ע"א ד"ה שכן) שהקשו, ואע"ג דהשתא לא משכחת במשכן על מנת לתפור שתי תפירות ותו לא, סברא הוא דבשתי תפירות הוי דבר חשוב. ויש לומר דהתם על כל פנים עצם המלאכה שהוא תפירה היתה במשכן, אלא דאגן באים לחייב אפילו אשתי תפירות, בזו סמכינן אסברא. אבל היכי דעיקר המלאכה לא היתה במשכן, לא הוי מלאכה, וק"ל.

ואומר אני, דרש"י סבירא ליה דבמשכן כתוב בפרשת תרומה (שמות כו ז) 'ועשית יריעות עזים לאהל על המשכן וגו' וסרח העודף ביריעת האהל'. וסבירא ליה לרש"י דאהל לא נקרא במשכן אלא על הגג, דהיינו מה שכיסו היריעות את גג המשכן הוא הנקרא אהל, והדפנות שהיו מן הקרשים נקרא בנין ולא אהל, כמו שאיתא בירושלמי הנ"ל. וכן כתב רש"י להדיא על התורה (שם פסוק יב) וז"ל, וסרח העודף וגו', על יריעות המשכן, יריעות האהל הן העליונות של עזים שקרויים אהל, כמו שנאמר בהן (שם פסוק ז) 'לאהל על המשכן', וכל אהל האמור בהן אינו אלא לשון גג, שמאהילות ומסככות על התחתונות. הנה מפורש דרש"י סבירא ליה דאהל לשון גג הוא, שמאהיל עליון ומסכך על התחתון. ושם (פסוק יד) 'ועשית מכסה לאהל', פירש רש"י לאותו גג של יריעות עזים. ולפי זה מיושבים דברי רש"י, דלעולם סבירא ליה לרש"י נמי דהעושה מחיצה להתיר או לשם מחיצה, דאסור אפילו מן הצד. אלא דאהל לא מקרי אלא על הגג, ומן הצד מקרי בנין, והעושה מחיצה מן הצד נאסר משום בנין או מוסיף על הבנין.

ולא תקשה מהא דסוכה (עירובין שם) דדופן שלישי קרי ליה אהל ערלי, דהתם היינו להסכך. וכמו שכתב הקרבן נתנאל (שבת פי"ז אות ק') להדיא וז"ל, אבל רש"י במתק לשונו נשמר מזה, וכתב ז"ל, דבשתי דפנות אין קרוי [רצה לומר הסכך של סוכה], וכי עביד בה דופן שלישי משוי ליה אהל, היינו הסכך שהוא בגג הסוכה. אבל מחיצה בלא סכך, אף שהדופן מתרת לא מקרי אהל ושרי למיעבד, וכך כתב בספר מגיני שלמה ושפתיים ישק. ואפשר לומר דבסוכה, כיון דקיימא לן (סוכה דף ב' ע"א) דבעינן דירת ערלי ולא דירת קבע, לכן קרי ליה אהל ערלי אפילו לדפנות, מטעם דבנין הוי בנין של ערלי, אבל לא משום דדופן נמי מקרי אהל, ויש לעיין.

מחיצה לשם צניעות

עוד היה נלפע"ד לדייק בלשון רש"י שכתב, אבל מחיצה לאו אהל הוא ושרי לפורסה לצניעות. ולכאורה למה כתב דוקא לצניעות, הא כיון דלאו אהל הוא ממילא שרי לפורסה, והוה ליה לומר שרי לפורסה ודי. אמנם נראה, דודאי רש"י נמי מודה דכל שעושה מחיצה לשם מחיצה אפילו מן הצד אסור, אלא דאם עשאה לשם צניעות אז מותר, ולכן דייק רש"י ושרי לפורסה לצניעות דוקא. וא"כ מבואר דדעת רש"י נמי דלעשות מחיצה מן הצד שלא לשם צניעות אסור, וכדעת שאר הפוסקים.

וכן כתב להדיא המאירי כאן (ד"ה אין), אחר שהביא קושית התוספות על רש"י מהא דאהדרינהו רב לאפיה (עירובין דף ל"ד ע"א), וכן מהא דפירסו סדינים (שם דף פ"ו ע"ב). וכתב, ומכל מקום זו אינה קושיא לדעתי, שכל שמכוון לעשות מחיצה גמורה, ודאי אף מן הצד אהל הוא, ולא התירוה אלא לצניעות. שהרי בהדיא אמרו (שם דף מ"ד ע"א) נפל הדופן לא יעמיד בה אדם וכלים. והקשו, והא תניא עושה אדם את תבירו דופן. ותרצוה, כאן בדופן שלישית כאן בדופן רביעית, שדופן רביעית הואיל ואינו צריך לה אין כאן אוהל, ואינה באה אלא לגל בעלמא, וכן עיקר, ע"כ. וזה ברור בס"ד, וא"כ עלתה שיטת רש"י דדוקא לצניעות מותר, אבל סתם מחיצה לא.

והנה בשו"ע (או"ח סי' שט"ו ס"א) איתא, אסור לעשות אהל בשבת ויום טוב אפילו הוא ערלי, ודוקא גג אבל מחיצות מותר, ואין מחיצה אסורה אלא אם כן נעשית להתיר סוכה או להתיר טלטול. הג"ה, אבל מחיצה הנעשית לצניעות בעלמא מותר, ולכן מותר לתלות וילון לפני הפתח וכו', אבל אסור לעשות מחיצה בפני אור הנר כדי שישמש מטתו, וכן לפני ספרים כדי לשמש או לעשות

לרכיו, אם לא שיהיה מבעוד יום טפח שאז מותר להוסיף עליה בשבת. והנה מדעת המרדכי (שבת פ"ג סי' שי"א) נראה דלא מחלק, והתיר לעשות מחילה לפני החמה והלינה, אע"פ שאינו עושה אותה לצניעות, כיון שאינה מתרת ליכא איסור, וכמבואר בבית יוסף (סוס"י שט"ו ד"ה וילון), ומינה פסק הרמ"א כאן, דמותר לעשות מחילה לפני החמה או הלינה בפני הגרות.

אבל בדרשות מהרי"ל (הו"ד בשכנה"ג על הבית יוסף סי' שט"ו אות ב') כתב דאסר למהר"ש לפרוס בגד נגד סדק שבחלון שהיה מתיירא מרוח סערה שלא יכנס דרך שם ויכבה הנר. ונראה דסבירא ליה דדוקא מחילה לצניעות התירו ולא כל מחילה, וסבירא ליה כשיטת רש"י הנ"ל דדוקא לצניעות התירו. ועיין מאמר מרדכי (אות ב'), שהבין ג"כ הכי בדברי מהרי"ל. ולפי זה עולה לן דעת רש"י והמאירי והמהרי"ל, דאסרו לעשות מחילה סתם ורק לשם צניעות התירו, דלא כמרדכי והבית יוסף והרמ"א שהתירו בכל מחילה.

והנה הבאר היטב (סי' שט"ו סק"ב) הביא, דהט"ז (סי' תקי"ד סק"ב) והלכות קטנות (ח"ב סי' כ"ו) חולקים אהא פיסקא דרמ"א דלשמש אסור לעשות מחילה, דהא דאסור לשמש לאור הנר לא הוי אלא משום צניעותא ולא הוי אלא מחילה משום צניעות. ויפה דחה המאמר מרדכי (סי' שט"ו סק"ג), דהט"ז לא מיירי לענין שבת כלל אלא לענין יום טוב, ולא פליג ארמ"א דאיירי לענין שבת. וסברת הט"ז היה דהוא מחלק בין שבת ליו"ט לשיטתיה אזיל, אלא דאישתמטתיה להט"ז דברי הדרכי משה (שם אות ד') שאין מחלק בין שבת ליו"ט, עד כאן תורף דבריו.

אלא דמה דקשה לי בדברי רבינו הרמ"א ז"ל הוא, דהרי קיימא לן (או"ח סי' ר"מ סי"א ברמ"א) דתלמיד חכם מאפיל בטליתו אפילו ביום ומשמש לעת הצורך, וא"כ בשבת כיון דמחויב לקיים מצות עונה (שם ס"א), לא גרע מעת הצורך ומותר לשמש בהאפלת טלית. וא"כ שוב לא הוי המחילה להתיר אלא לצניעות בעלמא, דהרי להתיר בידו להאפיל בטליתו. ויש לומר דסוף סוף הרי עכשיו שאינו מאפיל, ממילא הוי מחילה להתיר, ול"ע. שוב ראיתי דבריס אלו שגגה הם בידי, שהרי כתבו הגהות מיימוניות (יום טוב פ"ד אות ד'), שדקדקו התוספות שבלילה אסור לשמש מטתו אצל הנר אפילו ע"י האפלת טלית, וכן דקדק הרא"ש בבעלי הנפש בשער הפרישה (עמ' כ"ג), וכן הוכיח הפרישה (יו"ד סי' שמ"ב דרישה אות ד') מלשון הרא"ש (מו"ק פ"ג סי' ל"ו), ועיין פרישה (או"ח סי' ר"מ אות כ"א), ולפי זה אתי שפיר.

דין אהל במטריה

והנה הגודע ביהודה (תניינא או"ח סי' ל') והחתם סופר (שו"ת או"ח סי' ע"ב) נחלקו בדין פארעסאל [מטריה, אמברעלא בלע"ז] אי יש בו משום אהל לענין שבת, והגודע ביהודה החמיר דהפותחו הרי הוא בחשש חיוב חטאת. והחתם סופר ז"ל האריך לחלוק עליו, וסבירא ליה דאין בו איסור אלא משום מראית העין, והעלה דדין אהל צורך ג' תנאים, א) שיהיה קבוע ולא לשעה. ב) שיהיה קבוע לארץ ולא עובר ממקום למקום. ג) שאין אהל בלי מחילות מגעת לארץ.

אהל לשעה

אמנם האחרונים הקיפוהו חבילות קושיות, עיין שו"ת מחנה חיים (או"ח ח"ג סי' כ"ג), ובספר תהלה לדוד (סי' שט"ו אות ט"ז), ושו"ת אהל אברהם (שאג, סי' ו'), ובספר שביתת השבת (מעשה חושב, מלאכה שאינה לקיום אות א'), ותמהו אהא דכתב דאין בנין לשעה, שהרי העושה גבינה חייב משום בונה (שבת דף נ"ה ע"א, רמב"ם שבת פ"ז ה"ו). ומיהו יש לישב כפי מה שכתב הפני יהושע (בילה דף י"ב ע"א) דבגבינה נמי בעי דוקא שמעמיד לעולם.

אהל מטלטל

ומה שכתב דבעי קבוע ולא מטלטל, הקשו מעשיית כלים דקיימא לן (סי' ש"ד ס"א) דחייב משום בונה בחדשות, כשיטת התוספות בשבת (דף ק"ב ע"ב ד"ה האי). ולשיטת רש"י לכאורה אתי שפיר, דרש"י סבירא ליה דכלים אין בהם משום בנין, ומחילה בעי דוקא קבוע, ויש לעיין.

אהל שהמחיצה לא מגעת לארץ

וגם הא דבעי מחילות עד לקרקע, תמהו דעשיית הגג ליה אהל. ועיין פרי מגדים (סי' שט"ו מש"ז סק"ח) ובחיי אדם (כלל מ"ב ס"א), ובמשנה ברורה (סי' שט"ו ס"ק י"ז) ובביאור הלכה (שם ד"ה ואין) חולק עליהם. ועיין ליקוטי הערות על החתם סופר (שם) מה שהביא שם באריכות.

אהל בביסוי המיוחד

ולפי זה לדעת החתם סופר בדידן, כיון דעל כל פנים לא הוו אלא לשעה וגם לא הוי קבוע, א"כ ליה דין אהל. ואפילו להחולקים עליו, נראה דמותר לתת מכסה על העגלה הקטנה, מהא דקיימא לן (או"ח סי' שט"ו סי"ג) בבגד שטוחין על פי החבית לכסות, וכתב הט"ז (שם ס"ק י"א) דלא אסרו חכמים בכיסוי משום אוהל אלא אם אין מיוחד לכך, כההוא דכובא (שבת דף קל"ט ע"ב) שנוטל בגד מעלמא ומכסה על החבית. מה שאין בכיסוי

המיוחד להם בכך ודרכו בכך תמיד, לא מיחזי כעביד אהלא, ומשום הכי בהחזרת קדירה על גבי כירה שרי (או"ח סי' רנ"ג ס"ב), דדרכו תמיד בכך, וכן בכל כיסוי כלי, ע"ש.

ונראה דהא נמי דמי להני, דכיסוי כלי הוא. והגם דבספר גן המלך (אות נ"ד) החמיר אפילו בכיסוי כלי אם הוא של בגד, אמנם הרי הט"ז כתב דבריו אכיסוי בגד. ולכן לפענ"ד הגם דלכתחילה יש להחמיר, מ"מ אין לאסור בדבר. ומיהו לפרוס רשת או כילה על גבי עגלת ילדים או על גבי המטה או על גבי הלול, אסור בשבת משום אהל. ונכון להזהיר על זה בקאנטרים [מחנה נופש] בפרט, אם לא שיעשו טפח בערב שבת.

סימן רכב

הנחת כיסוי פלסטיק להגן על הסוכה מפני הגשמים בשבת

ג' לך התשל"ה בנ"י

מע"כ ידידי היקר מופלא ומופלג וכו' כש"ת ר' **יצחק אהרן פענפיל** הי"ו בישיבת באלטימאר

אחדשה"ט. בדבר שאלתו עוד, בחג הסוכות, אם רוצה להניח כיסוי של פלאסטיק וכיוצא בו על הסוכה מפני הגשמים, ולא היה הכיסוי מחובר להסוכה, וגם אינו מונח עליה מבעוד יום, אי יש חשש מפני שעושה אהל. וספיקתו, היות כי חכם אחד אמר לו, שאם מניח הכיסוי על גבי הסכך, ואין ריוח טפח בין הכיסוי להסכך אין חשש. וחכם אחר אמר לו שאסור, כיון שהסכך אינו מגין מן הגשמים, והכיסוי מגין, אם כן לגבי גשמים אין שום אהל על הסוכה, ועכשיו שמניח הכיסוי על הסכך הרי הוא עושה אהל חדש על הסוכה, ורוצה לדעת חוות דעתי בזה.

תוספת על אהל בשבת

ולפענ"ד פשוט דהדין עם הראשון, דעל ידי הסכך שעל הסוכה כבר נעשה אהל, ואין איסור להניח עליו כיסוי אחר. ופשוט דמשום שהגשמים יורדין בו, אין יוצא מתורת אהל בשביל זה. וגמרא מפורשת הוא (עירובין דף ק"ב ע"א), שלח ליה רמי בר יחזקאל לרב עמרם נימא לן מר וכו', שלח ליה הכי אמר רב אסי, הני כיפי דאריבא, בזמן שיש בהם טפח, אי נמי אין בהן טפח ואין בין זה לזה שלשה, למחר מביא מחצלת ופורס עליהן, מאי טעמא, מוסיף על אהל ארעי הוא, ושפיר דמי.

ובטור ושו"ע (או"ח סי' שט"ו ס"ב), עליס שתוקעין ראשן האחד בדופן הספינה וכופפין ראשן השני בדופן השני של הספינה, ופורסין מחצלת עליהם לצל, אם יש ברחבן טפח או אפילו אין ברחבן טפח אם אין בין זה לזה שלשה טפחים, חשיבי כאהל ומותר לפרוס עליהם בשבת מחצלת, דהוי ליה תוספת אהל ארעי ושרי. ועוד איתא שם (ס"ד), מטה שהיא מסורגת בחבלים, אם יש בין חבל לחבל שלשה טפחים, אסור לפרוס עליהם סדין משום דעביד אהלא, ע"ש. מבואר, דאפילו לא היו רק קנים מרוחקים, אלא שלא היו מורחקים זה מזה שלשה טפחים, אמרינן לבוד, ויש לו דין אהל לכל דבר ומותר לפרוס עליו מחצלת. וכל שכן בסכך סוכה שהוא צריך להיות צלתה מרובה מחממתה (סוכה דף ב' ע"א), שהוא אהל גמור. ובמיטה מסורגת שאסור, הוא רק משום דיש בין חבל לחבל ג' טפחים.

עשיית אהל ללא מחיצות בשבת

ואפילו לדעת הרשב"א דמחמיר בחדושיו (שבת דף קל"ח ע"א ד"ה אבל) דהיכי דצריך לאויר שתחתיו להשתמש בו, אסור לעשות אהל אפילו בלא מחילות, ולא כרש"י (שם ד"ה אבל), וכך נראה משמעות הר"ן ז"ל במסקנא (שם) והמגיד משנה (שבת פכ"ב הכ"ח), הובאו דבריהם בבית יוסף כאן (ד"ה פוריא). מ"מ היינו דוקא היכי דליכא עדיין אהל, אבל היכי דיש אהל לפנינו לא. ואם כן בדידן נמי, כיון דיש כבר אהל גמור לפנינו, אזי מה שאינו מעכב הגשמים לא אוסר להניח הפלאסטיק בשביל זה.

ודעת החכם האוסר, נראה בזה דכוונתו היתה, לפי מה שחילקו הפוסקים בין סדין שעשאו לשם צניעות שמותר לפרוס, ובין שעשה לשם אהל, כגון דבעי לצל להגן מפני החמה והגשמים, או שיהא ראוי לתשמיש אחר תחתיו, דכהאי גוונא אסור אף בלי מחילות משום אהל, וכמבואר בשו"ע וברמ"א (סי' שט"ו ס"א), ועיין מגן אברהם (שם סק"ז) בשם הרא"ש (בילה פ"ד סי' י"א) ובמשנה ברורה (שם סק"כ), חילוק בין מחילה לצניעות או מפני הגשמים ולא או בין ארעי. וסבר האי חכם דבנידון דידן נמי דינא הכי הוא.

אמנם שגגה הוא, דהתם עושה אהל הוא, ובזה חילקו, דאם אינו צורך ליכא איסור, ואם צורך הוא איכא איסור. אבל בדידן הרי האהל כבר נעשה בסוכה זו, ממילא לתת עליו פלאסטיק או כיוצא בו ליכא איסורא כלל,

וכמו שכתב שם המגן אברהם מפורש לענין סתימת הכירייס, ולא היה אסור אלא משום מוסיף על אהל ארעי. אמנם גם זה ליתא, מדברי התוספות (שבת דף קכ"ה ע"ב ד"ה הכל) שהביא המגן אברהם (סי' ש"ג סק"א) דמוסיף על אהל ארעי שרי.

ולמודעי אני צריך, דמאד מאד יש ליזהר כשמשים מכסה על הסוכה, שלא יגביה טפח מן הסכך, דאז כבר עושה אהל בפני עצמו. ולכן ודאי יותר טוב לעשות מכסה קודם סוכות ולחברה על הסכך, או על כל פנים להניח טפח מגולה של המכסה, ואז ליכא הני חששות.

זהירות בהנחת הכיסוי על הסוכה

אלה דברי ידידו דושה"ט וש"ת בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רכג

א. שנים שעשו במלאכת הבערה ובישול ב. שליח לעבירה להיחשב כשנים שעשו ג. שנים שעשו במלאכה דרבנן

א' דר"ח אייר התשמ"ז ברוקלין נ"י יצו"א

מע"כ ידיד נפשי וו"ח נו"נ חוב"ט כו' כש"ת הרב הגאון מוה"ר **ירחמיאל זעלצער** שליט"א בעמה"ם נר למאה ועוד

אחדשב"ת בילדות.

א. מה שבקש לעיין בקונטרסו ולכתוב איזה הערות.

בסימן י"ד הביא בשם הגאון הנורא רבינו משולם איגרא (שו"ת או"ח סי' ה'), שכתב לייאש קושית הנמוקי יוסף בבא קמא פרק כילד הרגל (דף כ"ב ע"א), דלמאן דאמר אשו משום חיציו דהוה כהבערה בידו, איך שרינן להדליק את הנרות לשבת קודש, הא כיון דדולקות בשבת מכוחו, הוה כאילו הוא עצמו מבעירו בשבת. ויש לייאש על דרך דאיתא בגמרא (שבת דף נ"ב ע"ב) דשנים שעשו וזה יכול וזה יכול, לדברי רבי יהודה ורבי שמעון פטורין, ד'בעשותה' כתיב (ויקרא ד כז), ודרשינן העושה את כולה ולא מקצתה. ולפי זה כיון דתחילת הדלקה היתה בחול, הגם שדולק בשבת, מ"מ לא עשה כל המלאכה בשבת והוי כשנים שעשו, דבאמת הרי יכול להדליק בשבת לחוד והוי כזה יכול וזה יכול. וכבוד מעלתו הוסיף לפי האיבעיא בגמרא (שם דף ה' ע"א), שני כוחות באדם אחד אי הוי כשני בני אדם שעשו, ופסק הרמב"ם (שבת פי"ג הט"ו) דפטור. והאריך בזה קצת.

שנים שעשאוה במלאכה שאינה מלאכת מחשבת

ומה שנראה לפי מה שהעלה דבר חדש בספר מעין החכמה על תרי"ג מצוות (דף ס"ט ע"א ד"ה ובאופן), דלא פטרינן שנים שעשו אלא במלאכה שצריכה להיות מלאכה חשובה משום מלאכת מחשבת, אבל במלאכה שלא הקפידה תורה להיותה מלאכה מחשבת, כמו הבערה, כיון דמקלקל בהבערה חייב (כריתות דף כ' ע"א), גם שנים שעשאוהו חייבין, דכל אחד עשה מלאכה, אף שלא נגמרה על ידו ולא תקנה, דהא גם מקלקל חייב, וא"כ נראה דחסרון התקון לאו חסרון הוא. ועיין ירושלמי (שבת פ"ב ה"ה, פסחים פ"ו ה"א), לבר קפרא מקלקל בהבערה חייב ואפילו באין צריך לאפרה.

ועיין שו"ת עטרת חכמים (או"ח סי' ד'), שדן למה בהבערת אש במקדש והנחת אבנים על המזבח לא יעשו על ידי שני כהנים בשבת, ולמה פשיטא להש"ס בכמה מקומות (שבת דף כ"ד ע"ב ודף קל"ג ע"א, פסחים דף נ"ט ע"ב ודף פ"ג ע"ב, וראה יומא דף מ"ו ע"א) דאיבדי חול אי אפשר להקטירן בשבת ויו"ט. ועל כרחך ראיה מזה לספר מעין החכמה, דלא פטרינן שנים שעשאוהו במלאכה שלא הקפידה תורה על מלאכה חשובה, ולכן אפילו שנים שעשאוהו חייבין. ולכאורה זה היפוך מחידוש הגר"מ איגרא הנ"ל דסבירא ליה דבמלאכת הבערה נמי יש דין דשנים שעשו.

וקצת צריך עיון מתוספתא (שבת פי"ב ה"ד), והוא בגמרא בילה (דף ל"ד ע"א), תניא אחד מביא את האור, ואחד מביא את העצים, ואחד שופת את הקדירה, ואחד מביא את המים, ואחד נותן בתוכו תבלין, ואחד מגיס, כולן חייבין. ופריך, והתניא אחרון חייב וכולן פטורין, ומשני, לא קשיא הא דאייתי אור מעיקרא, הא דאייתי אור לבסוף. ועיין רמב"ם (שבת פ"ט ה"ד) ובהשגות (שם) מה שהשיג עליו הראב"ד מרעפים. ויש לדייק בלשון התוספתא, למה דייקו לכתוב אחד מביא את האור ואחד מביא וכו', הוה ליה למימר היו חמשה בני אדם שהביאו אור ועצים ושפתו את הקדירה וכו', כולן חייבין. ועל כל פנים הוה ליה למימר שנים שהביאו את האור, אפילו הכי חייבים. דבמקום שיש לטעות לקולא צריך לפרש, והכא איכא למטעי דשנים שהביאו את האור פטורין כמו בכל מקום, והוה ליה למימר שנים שהביאו את האור וכו' כולם חייבים, והיה יותר רבותא מאחד שהביא את האור.

ולכן נראה דבדיוק כתבו אחד הביא את האור, דדוקא כולם שהיו אחד אחד, אבל אם היו שנים בהבאה אחת, אז הוה ליה בכלל שנים שעשאוהו ופטורין, דגם במלאכת הבערה יש דין דשנים שעשאוהו ודלא כמעין החכמה.

שנים שעשאוה באחד מדליק ואחד מבשל

איברא, דבקרית ספר על הרמב"ם (להמבי"ט ז"ל, שם) הקשה באמת אמאי כולם חייבים, ליהוי כשנים שעשאוהו. ומשני, כשכולם באו כאחד ובבת אחת, ואי אפשר לזה בלא זה, נמצא דכולם חייבים, אבל בלאו הכי הוה ליה כשנים שעשו, ע"ש. ועיין ספר הליקוטים על הרמב"ם (שם) מה שכתב בשם מהר"ם פדוואה (הגהות על הרמב"ם שם) ובכסף משנה על הרמב"ם הנ"ל. ועיין כלי חמדה (פר' ויקהל אות א' ד"ה ודרך פילפול וכו').

וראיתי בספר מעשה רוקח (על הרמב"ם שם), שג"כ עמד על מדוכה זו, וכתב וז"ל, ואף דבעלמא קיימא לן (שבת דף נ"ב ע"ב) אם יכול אחד לעשותה ועשאוה שנים פטורין, ענין הבישול שאני בהכרח. דהגע עצמך, אם בא אחד והבעיר האור, ובא אחר ולבה עליו בשר או דגים, או שם בו קדרה מלאה תבשיל עד שנתבשלו, וכי נומר שלא יתחייב זה משום מבשל מפני שהוא לא הדליק האש, דבר בטל הוא זה ודאי, ועיין עוד למהר"ל בן חביב ז"ל. אי נמי יש לומר דההיא אם יכול אחד לעשותה, היינו שמלאכה אחת שדרכה לעשותה ביחיד עשאוהו שנים, דרך משל הנושא קורה אחת שיכול ליטא אותה הוא לבדו ונשאו אותה בשנים, אז שניהם פטורין, והדומה לזה אם הניחו שנים יחד קדרה אחד על האש אז היו שניהם פטורין. מה שאין כן כשכל אחד עושה חלק נפרד ממלאכה ששייך בה כמה מלאכות, אין כלל זה אמור ודאי, והשכל ג"כ אינו מקבלו, ע"ש.

והנה מה שכתב בתירוץ הראשון הגע בעצמך וכו', באמת מה דתמיה ליה אולי כן הוא האמת, דלכאורה מאי שנא מכל מלאכה ששנים פטורין מגזירת הכתוב (ויקרא שם) 'בעשותה', דדוקא יחיד העושה, הכי נמי בבישול נימא דבעי על כרחך יחיד העושה. גם מה שכתב אי נמי שמלאכה אחת שדרכה לעשותה ביחיד וכו', צריך עיון קצת, דסוף סוף כיון דמלאכת בישול לא נעשה בחדש אחד, ואם כולם הביאו הדברים, והאחרון הביא האור, האחרון חייב, רואין אנו שמה שעשו הם זולת האחרון אינה מלאכה ופטורין. א"כ האחרון נמי, דלולא הראשונים שהביאו כל הדברים לא נתחייב איהו בבישול זה, שהרי לא היה שם לא קדרה ולא מאכל, יהא גם הוא פטור.

כל מלאכה מל"ט מלאכות נחשבת מלאכה לעצמה

ואשר נראה לפענ"ד פשר הדברים כך הוא, דהתורה אמרה (שמות לה א) 'אלה הדברים אשר צוה ה' לעשות אותם', והם ל"ט מלאכות דילפינן להו (שבת דף ע' ע"א), וכמבואר במשנה ריש פרק כלל גדול (שם דף ע"ג ע"א) ארבעים מלאכות חסר אחת. וא"כ כל מלאכה שהתורה הפרידה למלאכה, הרי הוא מלאכה בפני עצמה ואין לה שייכות עם חברתה. ודרך משל טחינה הוא מלאכה בפני עצמה, ופשוט דאי אפשר לטחון קודם שיקצור, ופשוט דבשביל זה לא מקרי טחינה שתיש שעשאוה שצריך אחד לקצור, שקצירה היא מלאכה בפני עצמה וטחינה היא מלאכה בפני עצמה.

וכן בכל מלאכה ומלאכה בפני עצמה, אף שאי אפשר לעבור ולעשות מלאכה זו אלא לאחר שעשה מלאכה אחרת, וכגון אפיה שאי אפשר לאפות פת קודם שיטחון וילוש ויעשה פת ואח"כ ישים בתנור, וצריך להסיק התנור קודם ולהדליק האור, לא נימא דאפיה מקרי מלאכה שעשאה בשנים לפי ששאר המלאכות עשו אחרים. אלא שכל העושה מלאכה אחת הרי הוא חייב על מה שעשה הוא, ואין מלאכה זו שעשה הוא, מחזקת או מחלשת ולא מוספת ולא גורעת במלאכה שניה. והתורה אמרה (שם פסוק ג) 'כל העושה בו מלאכה', שהוא מלאכה על פי קבלת רבותינו ז"ל, הרי הוא מלאכה וחייב עליה.

ולכן באחד הביא את האור, הרי עשה מלאכתו וחלף והלך לו וחייב. וכן השני שנתן את העצים וכבר היה אור, והוא היתה כוונתו לבישול הרי זה מלאכה גמורה, וכן השלישי שהביא המים וכונתו לבישול הרי הוא מלאכה גמורה, וכן אחד נתן הבשר ואחד נתן התבלין ובא אחר והגיס, כל אחד עשה מעשה בישול שהוא מלאכה בפני עצמה. וזה שפירש הרמב"ם ז"ל, שכל העושה דבר מגרכי הבישול הרי זה מבשל, כלומר כל אחד עשה מלאכה אחת שהוא מלאכת בישול בפני עצמו.

הניח קדרה על האש ואחר מחתה בגחלים

ועיין בחידושי הריטב"א (שבועות דף י"ז ע"ב ד"ה והא), דאם היה הקדרה על האש והיתה ראויה להתבשל בשתי שעות והפך בגחלים שעל ידי זה נתבשל בשעה אחת, אפשר דחייב, דקרובי בישול מילתא הוא כמו בקרובי עבודה. ועיין הגהות רעק"א (או"ח סי' שי"ח ס"א), ובמגן אברהם (סי' רס"ה סק"ח), לגבי קירוב כיבוי דחיישינן וכו',

או שמא יגביה הכלי, ובשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' נ"ג וח"ז סי' נ"ב). והנה התם פשוט דהוה ליה שניים, שודאי מעשה הראשון נמי מועלת להבישול והשני רק קירב, וא"כ על כל פנים ליהוי כשניים שעשאוהו וליפטר. האמנם לפי מה שכתבתי אמי שפיר, דהכא תרוייהו עשו מלאכת בישול ולא מקרי מלאכה שעשו שניים, דכל אחד עשה מלאכת בישול בעצמו.

אולם נתיישבתי קצת בדבר, דלכאורה היה על הראשון להפטר, מפני השני שבא והפך והגיס ומיהר בישולו, דהשתא אזל לה מעשה הראשון. ושוב נתיישבתי בדבר דלא דמי, שאם היה השני מוציא הבשר מהקדירה ושוב היה מחזירה אז הראשון נפטר, אבל הכא הראשון לא נפטר, דמעשה הראשון לא נפסקה, אלא שבאת עוד מעשה מלאכת השני שהוא ג"כ מלאכת בישול, אבל היא מלאכה אחרת ואין לה שייכות עם המלאכה הראשונה, שבלי ההפיכה היתה המלאכה הראשונה עושה את שלה, ומעשה השני הוא מעשה אחר שעשה בישול חדש, והוא מלאכת בישול וחייב, והבן.

והעיר ה' עיני ומצאתי בשו"ת שואל ומשיב (תליתאה ח"ג סי' ג') שכבר עמד בזה, והביא דעת הקרית ספר הנ"ל דלכך כולם חייבים שעשו כולם בבת אחת, ותמה עליו דאמאי לא מקרי יכול לעשות בזה אחר זה הגם שכולם הביאו כאחת. וכתב השואל ומשיב וז"ל, דעל כרחך לא פטרינן בשניים שעשו, רק אם עשו שתיהן מעשה אחת, כדלייר הרמב"ם (שבת פ"א הט"ו) כגון שכתבו בקולמוס אחד, אבל כאן כל אחד עושה פעולה חלוקה, שזה מביא עצים וזה תבלין וזה קדירה, וכולם ביחד ענין בישול הוא, אבל אינם עושים מעשה אחת, ובכהאי גוונא לא מקרי שניים שעשו. וזה שכתב רבינו (שם פ"ט ה"ד), שכל העושה דבר מצרכי בישול הרי זה מבשל, והיינו שכל אחד עושה פעולה אחרת ועניני בישול וזה ברור מאד, ולפי זה כולם חייבים משום בישול. אבל בסיפא דהביא האור אח"כ, וא"כ קודם שהביא האור לא שייך פעולות חלוקות, שדוקא כל שכבר יש אור שייך בענין הבישול פעולות חלוקות, אבל כל שליכא אור לא שייך בישול, ולכך אינם חייבים רק האחרונים משום מבשל וכו'. ובזה מיושב קושית הלחם משנה, למה לא חייב משום מבעיר וכו', לענין מבעיר הוה ליה שניים שעשאוהו, ע"ש שכתב שהוא נקודה נפלאה, ודו"ק.

במה שעשו מלאכה וכל אחד עשה פעולה אחרת

ולא אוכל מלעבור ולהעיר עוד נקודה אחת, שתמה הלחם משנה שם, אמאי המביא את האור לא חייב גם משום מבעיר, הרי הבערה הוא אב מלאכה לעצמה (שבת דף ע"ג ע"א). ורש"י (ד"ה כולן) בבילה (שם) באמת פירש, דהמביא את האור חייב משום מבעיר, שעל ידי הולכתו מבעירה, ע"ש. והנראה לפענ"ד בדיוק לשון התוספתא 'אחד מביא את האור', ולכאורה לא מצינו בבישול לשון אור אלא אש, וא"כ למה כתבו אחד מביא את האור, הוה ליה למימר 'אחד מביא את האש' או 'אחד מדליק את האש ואחד מביא העצים' וכו'. ואשר נראה, דהרמב"ם היה מפרש בזה, אחד מביא את האור דוקא, כלומר שהראשון הביא או אור שכבר דלוק ממקום אחר, או שהבעירו אחר בהיתר, או שדלק מערב שבת, ולכן על האור ליכא חיוב משום מבעיר רק משום בישול, וא"כ כולהו רק לגבי בישול נשאלו, ולא כרש"י דחייב משום מבעיר.

ומדויק הלשון 'אחד מביא את האור', הואיל ואין כאן מבעיר כלל, ואחד מביא את העצים ועל ידי העצים נעשה האש לבישול, וא"כ הכל הוא רק ענין של בישול ולא מלאכה אחרת. ומינה דייק רבינו ז"ל, דאם כן על כרחך קדירה נמי לענין בישול מיירי. ומיושבת השגת הראב"ד ז"ל מרבינו הרמב"ם ז"ל דבגמרא (בילה שם) לענין רעפים אמרו, ודו"ק. ולענין המביא את העצים נמי אינו חייב משום מבעיר, הגם דהעצים שהביא נדלקו, דלגבי העצים כבר הוה ליה שניים שעשאוהו, המביא את האור והמביא את העצים, שעל ידי שניהם נעשה הפעולה של הבערה, ודו"ק.

ובאמת כי מצינו לרבותינו ז"ל הביא יוסף והרמ"א (יו"ד סי' רס"ו סי"ד), שנחלקו במצות מילה, אי שני מוהלין מותרין למול בשבת אחד מל והשני פורע. ועיין שו"ת רמ"א (סי' ע"ו), ובים של שלמה יבמות (פ"א סי' ג'). והנה בספר לקט יושר (ח"ב עמוד נ' ענין ד') הביא להתיר מטעם דהוה ליה שניים שעשאוהו, וחלק על הטעם הזה וכתב שהוא טעות, וכי בשביל שעשה חבורה גם לצורך חבירו לא הוי כיחיד העושה. והביא גם לד לאסור, והטעם משום דהעושה חבורה אינו מקיים המצוה, ד'מל ולא פרע כאלו לא מל' (שבת דף קל"ז ע"ב), ומה שהביאו ראיה ממה שאמרו בגמרא (שם דף קל"ג ע"ב) מהלקטין את המילה, ושרי, אינו ראיה אלא דאינו חייב כרת דעבד פלגא דמצוה, אבל איסורא מיהא איכא, וכך כתב בית יוסף (יו"ד שם). [עיין עוד משנה הלכות ח"ח סי' רמ"ו]

טעם שהמביא את האור אינו חייב משום מבעיר

מילה בשבת בשני מוהלים

והעלה הלקט יושר דמל כהלכתה אף על גב דלא פרע, מכל מקום מצוה אחת שלימה קא עביד, כדאמרינן בפרק הערל (יבמות דף ע"א ע"ב) אמר רבה בר יצחק אמר רב, לא ניתנה פריעת מילה לאברהם אבינו, שמע מינה דמצוה שלימה היא. ודמיא לעושה קרבן פסח בי"ד שחל להיות בשבת, דהפסח נשחט ע"י בעלים ישראלים, ואפילו בשבת (פסחים דף ס"ו ע"א), אע"ג דכל זמן שלא קבל הכהן את דמו ולא זרקו לא נעשה כלום, אלא דהשוחט עביד מצוה לעצמו וכן הזורק, ע"ש. דהגם דמצוה אחת הוא להקריב הקרבן, מ"מ כל מלאכה בפני עצמה מלאכה היא ומצוה בפני עצמה. והארכתי בזה במקום אחר (עיין שו"ת משנה הלכות ח"ז סי' קס"ז, ובס' מל ולא פרע נתיב ב' אות א'). והכי נמי יש לומר באחד מביא האור וכו', דהגם דהכל מלאכת בישול הוא, מ"מ כל מלאכה ומלאכה שעושין, כיון שעשה מלאכה נפרדת אינו ענין של שנים שעשו, והבן כי קלרתי, ודו"ק.

והנה יש להאריך עוד בהרבה דברים אשר נגע מעלת כבוד תורתו שם, אמנם הזמן בוגד בי וההכרח לקצר וכל טוב ממנו לא יבצר, ידיד נפשו המברכו בהצלחה וכ"ט בלב ונפש.

מנשה הקטן

שנים שעשאוה בשליח לדבר עבירה

ב. לאחר חיתוס שטרות ראיתי שהביא מעלת כבוד תורתו בסימן הנ"ל, מה שכתבו החלקת יואב (ח"א או"ח סי' י"ד) ובספר קהלות יעקב (ע"ז סי' ח') על זה, דלפי שיטת הפוסקים דהיכא דיש שליח לדבר עבירה, מ"מ מתייחסת העבירה גם להמשלח, עיין קידושין (דף מ"ג ע"א) האומר לשלוחו וכו', שמאי הזקן אומר וכו' שולחיו חייב, ובתוספות רי"ד (שם דף מ"ב ע"ב ד"ה שאני) וסמ"ע (חו"מ סי' רל"ב סק"י) וש"ך (סק"ד), א"כ בשבת העושה שליח, אכתי יהא פטור המשלח והשליח, משום דהוה ליה כשנים שעשאוהו.

ובעניותי כתבתי בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סי' מ"ב), שקשה על זה מגמרא (ב"ק דף ע"א ע"א) גנב וטבח וכו', דבי רבי ישמעאל תנא 'או' (שמות כא לז) לרבות את השליח, דבי חזקיה תנא 'תחת' (שם) לרבות את השליח, ואפילו הכי חייב השליח מיתה, ולא אמרינן דהוה ליה בכלל שנים שעשו. ומעלת כבוד תורתו בטובו הביא דבריו, והקשה עליהם למה לא הבאתי מעמוד הקודש (שם דף ע' ע"ב), שאמרו שם גנב ומכר וכו', אמר רב פפא, באומר לו זרוק גנבותיך לחצרי ותקני לי גנבותיך, ופירש רש"י (ד"ה זרוק) בשבת ואני אתן לך מעות וכן עשה, קנאה לוקח וזה נתחייב מיתה, עכ"ל. ומפורש דלא אמרינן בזה שנים שעשאוהו פטורין, עכ"ל.

ולפענ"ד לא הבנתי קושייתו, דבעמוד הקודש לא מיירי כלל משליח, דהיינו שעשה לגנב שיהיה שליח לו. אלא מיירי בגנב שגנב בהמה בשבת, ורצה אותו ראובן ואמר לו זרוק גנבותיך לחצרי, ואני אתן מעות ואשלם לך עבור הגניבה. וכיון שהגנב לא היה שלוחו של הלוקח כלל, אלא הגנב מכר הבהמה, והלוקח לקח הבהמה ואמר לו שיזרוק בתוך חצירו והוא ישלם לו, אין כאן שום ענין לחשוב על שליחות, ולומר דאין כאן חיוב מיתה משום שנים שעשו, שהרי לא היו כאן שנים. ופשוט דאפילו להחלקת יואב והקהלות יעקב, על כרחך צריך שיהיה המחלל זה בשליחות של חבירו, אבל כאן הגנב לא גנב ולא מכר בשליחות חבירו, אלא הלוקח אמר לו זרוק בחצרי ואני אשלם לך, א"כ הגנב חייב, לפי שעשה מלאכת חילול שבת לבדו. אבל ממה שהבאתי, התס אמרו טביחה על ידי שליח דוקא, ואפילו הכי חייב מיתה, וא"כ מוכרח דאיתן, וק"ל. [עיין עוד משנה הלכות חט"ו סי' קט"ו]

שנים שעשאוה באיסור דרבנן

ג. ובדין 'שנים שעשו' באיסור דרבנן, אי יש בזה קולא מיחיד שעשה. בעייתן הבאנו בזה ראיה מירושלמי (מגיגה פ"ב ה"א), ורמז עלה מעכ"ת. וקאמר שם, אליעא בן אבויה שהיה הורג רבי תורה וכו', אוף בשעת עקתא הוון מטענין לו מטילין, והוון מתכווין מיטעון תרי חד מטיל משום שנים שעשו מלאכה אחת, אמר אטעונון יחידאין אזלין ואטעוינון יחידיין, והוון מתכווין מיפרק בכרמלית שלא להוליא מרשות היחיד לרשות הרבים, אמר אטעוינון לוחיין וכו', ע"ש. פירוש, דהיו אונסים אותם לעשות מלאכה בשבת, והיו מכוונים לעשות בשנים לצאת מידי איסור דאורייתא, ושוב היה מכריחין אותן להוליא ביחיד, והיו מכוונים להוליא דרך כרמלית וכו'. והוא, דאפילו נימא כמהרי"ק (שורש קל"ז) דבאונס הוה ליה מלאכה שאינה צריכה לגופה ולא הוי אלא דרבנן, מ"מ איסור דרבנן מיהו איכא. ולכן אכתי היו מהדרין לעשותן בשנים, דאפילו באיסור דרבנן קיל שנים מן האחד, אבל ודאי התירא ליכא, דאטו שנים מי מותרין לבטל את המוקצה.

שנים שעשאוה בשביל מילה והבאת ספר תורה

ועיין תכמת שלמה (או"ח סי' שמ"ז בסופו), שנסתפק אי מותר לשא תינוק למול או ספר תורה במקום שאין עירוב, על ידי ב' אנשים או ב' נשים

יחד, וליין לחיבורו באו"ח משנת תרט"ז לק"ק ניקלשפורג דף פ"ח ע"א (נדפס בשו"ת המלף לך שלמה או"ח סי' קמ"ד), שאסור לעשות כן, ואפילו בזמן הזה לליכא רשות הרבים לאורייתא.

[אריכות מענין זה ובביאור דברי הירושלמי הנ"ל, עיין עוד משנה הלכות ח"ד סי' נ']

סימן רכד

שימוש במים הבאים מבריכה שמתמלאת ע"י מכונה אוטומטית

ב' תמוז התשכ"ז

מע"כ ידידי הרה"ג מוה"ר דוד הכהן ראזענבערג שליט"א

בדבר בשאלתו במעוני קין אשר כבוד תורתו שס, ודרכם להשתמש במים הבאים ממעינות, אמנם היות כי אין מספיק להם מידי יום יום, עשו להם בריכה גדולה הנקרא רעזערוואר בלע"ז ששם מתכנסים מי מעינות. ומהבריכה הגדולה יש עוד בריכה קטנה אשר משם יוצאים המים להברז, ובכל פעם שמתמעטים המים מהבריכה הקטנה עד שיעור ידוע, למשל לשליש ולרביע וכיוצא בזה, אז חוזר ומתמלא הבריכה הקטנה על ידי מכונה חשמלית אוטומאטית מהבריכה הגדולה. ומעתה מאחר שהפותח הברז ומוציא מים, על ידי זה מתמעטים המים מהבריכה הקטנה, א"כ בשבת יש לחוש, דבאותו רגע כשפותח הברז, יגיעו המים לאותו מקום שמתחיל המכונה למלאות מים מהבריכה הגדולה, והוי פסיק רישא באיסור דאורייתא. ובעיניו ראה שמתחיל ממש בכל רגע עוד הפעם להתמלא, ולפי זה נראה לו דאסור להשתמש במים הללו בשבת.

הנה לכאורה יפה העיר בזה, ואם כדבריו כן הוא, הרוצה להחמיר על עצמו בשבת שלא להשתמש במים אלו, תבא עליו ברכת טוב. מכל מקום לדינא, נראה לפענ"ד דאין לאסור למי שנוהג בו היתר, ויש להם על מה לסמוך, ואבאר שיחתי. חדא, דאפילו נימא דהוי פסיק רישא, מ"מ נראה פשוט דהוה ליה פסיק רישא דלא ניחא ליה, שהרי הוא לא צריך רק להמים היוצאים מהבריכה קטנה, ולא ניחא ליה כלל במה שהמים שופכים מבריכה גדולה על ידיה אוטאמאט, שהרי אפילו לא ישפכו,נמי יהיו לו מים מן הבריכה הקטנה לאותו היום. והרי דעת בעל הערוך (ערך פסק) והתוספות בכמה מקומות (שבת דף ק"ג ע"א ד"ה לא, כתובות דף ו' ע"א ד"ה האי, כריתות דף כ' ע"ב ד"ה סבירא) דפסיק רישא דלא ניחא ליה מותר. ואף דאנן קיימא לן (או"ח סי' ש"כ סי"ח) דלא כהערוך, מכל מקום סניף להתירא הוא.

והשנית, דנראה פשוט, כיון דאיכא שיעור בהבריכה עד כמה שיתמעטו המים שיתחיל המכונה לעבוד, א"כ רוב פעמים לא ימעטו על ידי אדם זה דוקא, ואדרבה בתר רובא אזלינן ואמרינן דאיתמעט על ידי אחרים. ואף דמידי ספק לא יצא, מכל מקום לא הוי פסיק רישא. ואף שכתב כבוד תורתו דראה ממש דבכל רגע מתחיל המכונה למלאות, מ"מ יש בין לרגע לרגע קצת הפסק, ואמרינן דלמא באותו הפסק הוא דפתחה ברזא, ואם כן תו לא הוי פסיק רישא.

רוב פעמים לא יתמעט דוקא על ידו

ועוד בו שלישיה, דנראה לומר לפי מה דאמרו בגמרא ביצה (דף ל"ד ע"א) אחד הביא את האש, האחרון חייב. והטעם, שהאחרון עשה כל המעשה. אבל היכי דלא עשה האחרון כל המעשה, כולם חייבין. אמנם היכא דהוה שנים שעשאוהו פטורין (שבת דף ל"ב ע"ב). והנה ודאי הוא במציאות יכול להיות, אשר בשעה שפתח זה הברז פתח גם חבירו בביתו את הברז, ועל ידי פתיחת שניהם נגרמה פתיחת החשמל בהאוטאמאט, וא"כ הוה ליה בכלל שנים שעשאוהו שפטורין. גם כי מסתבר דאפילו פתח הברזא, מ"מ לא גרם עבודת החשמל על יציאת מים מכח ראשון, וכח שני כבר לאו כחו מקרי לענין פתיחת הברזא, כמו לענין הורג נפש (מכות דף ח' ע"א) או נטילת ידים דבעי כח גברא (או"ח סי' קנ"ט ס"ז), וכיון דכח שני לאו כחו הוא, אם כן הוה ליה רק כחכחו. ועיין סנהדרין (דף ע"ז ע"ב) וביד רמ"ה (שם). על כל פנים מכל טעמים הנ"ל, אף שמטעם אחד יש לדחות, מ"מ כולם יחד אית בהו טעם לשבת, דכהאי גוונא לכולא עלמא לא הוי ליה פסיק רישא.

יתכן שזה יהיה שנים שעשאוה

וביון דהעלינו דלא הוה ליה פסיק רישא, וגם יצאנו מידי איסור דאורייתא, א"כ נראה דכיון דהוה גם דבר שאין מתכוין, שהרי ודאי שאין הוא מתכוין להדליק החשמל במכונה. וגם הוה ליה מלאכה שאינה צריכה לגופה, שהרי בלעדו שלא היה צריך למלאכה זו כלל. [וקצת יש לפקפק בזה לפי מה שהסברתי סברת מלאכה שאין צריכה לגופה, בתשובה אחת (עיין שו"ת משנה הלכות ח"ה סי' ס') לידיד נפשי הרב הגאון מפאפא (שליט"א) [זצ"ל].

יש כמה צדדים להקל בזה

נידון זה נחשב כפסיק רישא דלא ניחא ליה

וכיון דהוה דבר שאין מתכוין, ורק כחכחו, וספק אם יגרוס להדליק החשמל, וגם הוה פסיק רישא דלא ניחא, מכל הני טעמי נראה דאין לאסור להשתמש במי הבריכה, וישתו ענוים ויתענגו על רוב שלום.

טרמוסטט שמדליק חימום או מזגן

ולפענ"ד דמי הא למי שיש לו 'טערמאסטאט' בלע"ז, דהיינו שעון חשמלי בחורף, שבכל עת שמגטען החדר לטמפרטורה ידוע [מידת חום, לזיום] ידוע, אז יתחיל החשמל במכונה הנקראת 'באילער רוס' [בוילר] ויעשה חום הנקרא 'סטיס' בלע"ז [קיטור, אדים], והוא שכיח ברוב בתים ובבתי מדרשות. ולא ראינו מי שיחוש ליכנס לבית הכנסת או לביתו או לבית חבירו, במקום שיש שם שעון חשמלי הנ"ל, שכיון שהוא יפתח הדלת ויכנס קור לבית יתחיל החשמל לעבוד. וכן בקיץ מקומות שישנם שם 'עיר קאנדישאן' בלע"ז [מזגן], והם ג"כ פועלים על שעון חשמלי, ואם יצא אדם ויפתח הדלת ויכנס אויר חם, אז מיד יתחיל ה'עיר קאנדישאן' לעבוד, וליכא פוגה פה ומצפצף בזה. ועל כרחך מטעמים הנ"ל הוא, והכי נמי כן הוא לענין פתיחת הברזא במים.

טבילה במקוה שיש בו טרמוסטט

ויש לי עוד כמה ראיות להתירא, מ"מ מחמת נחיצות הענין שנוגע לעונג שבת לבני ישראל, לא רציתי להאריך בזה כעת, וגם לא ציינתי שום מראה מקומות כי רק חושב וכותב, ואי"ה לכשאפנה אשנה עוד פרק זה. ובאמת כי זה רבות בשנים אשר הערותי בכעין זה, וגדולה מייה במקומות שלנו שנעשו ג"כ על ידי שעון חשמלי, ובעת שמגטנים המים עד לדרגה ידוע, אז מתחיל החשמל לעבוד להחם עוד. ובשבת בבוקר בעת שנכנסים למי מקוה לטבול והגוף הוא צונן קצת, כמה פעמים שהחשמל מתחיל על ידי זה לעבוד, ואין חכם כבר נסיון, וכמה פעמים שדברתי מזה לעשות שעון אחר כמו שעושין על כמה מקרריס [פרידזעדער בלע"ז], על כל פנים גם בזה חשבתי להתיר מטעמים הנ"ל, א"כ כל שכן במי בריכה עם הברז, דליכא בזה איסור, כך נראה לפענ"ד.

ידידו המברכו בברכת התורה לכהנים, צלח ורכב על דבר אמת, ומי ששמו אמת וחותמו אמת, הוא יזכנו לבוין האמת באמת. ידידו דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

[לענין טרמוסטט בתנור, עיין עוד משנה הלכות ח"ה סי' מ', ח"י סי' נ"ז, וחי"א סי' רפ"ו]

סימן רכה

א. הוצאת זבוב שנפל לכוס בשבת
ב. ברירת השערות מהתירם בשבת

ב"ה אור ליום ד' עקב התשכ"ח ברוקלין נ"י יצו"א

מע"כ ידידי היקר מופלא ומופלג מלא פלג שוקד על דלתי תורה ויראה וכו' הב' **חיים יעקב טענענבוים** הי"ו

ברירה בהוצאת זבוב מכוס יחד עם קצת מהמשקה

א. אחדשה"ט. בדבר שאלתו בדברי הט"ז (או"ח סי' שי"ט ס"ק י"ג) בנפל זבוב בכוס, שכתב שלא יוציא הזבוב, אלא יקח מן המשקה קצת עם הזבוב שלא יהא בורר פסולת מתוך האוכל. וקשה ליה דהרי אפילו באוכל מתוך אוכל אמרינן דמה שאינו רוצה לאכול דין פסולת ליה (עיין שו"ע סי' שי"ט ס"א, ס"ג), וא"כ הכי נמי משקה שניטל עם הזבוב אינו רוצה בה, והוה ליה בורר פסולת מתוך האוכל, ע"כ.

ברירה כדי לאכול מיד

והנראה בזה, חדא, לפי מה שכתבו הט"ז (או"ח סי' תק"י סק"ג) והפרי מגדים (שם משב"ז סק"ג) להרשב"א (שו"ת ח"ד סי' ע"ה, עבודת הקודש בית מועד שער ראשון אות ה') גם בורר פסולת מתוך אוכל לאכול מיד מותר. וכך כתב הברכי יוסף סימן שי"ט (שיורי ברכה סק"ב) בשם ספר המכריע (ערך כ"ג) שכתב שכן כתב הריב"ש, ובשם הרא"ש מלוניל (הו"ד בס' ההשלמה שבת דף ע"ד ע"א) ועוד כמה פוסקים, דלאכול מיד שרי גם בבורר פסולת מתוך אוכל.

ואף דלא קיימא לן הכי (ראה ביאור הלכה סי' שי"ט ד"ה הבורר פסולת), מ"מ בשעת אכילה ממשכתבו האחרונים (שם) דמותר לברור. ועיין בספר קובץ על הרמב"ם (שבת פ"ח הי"ב) שכתב בשם הברכי יוסף (סי' שי"ט סק"ה), דבשעת אכילה כשהוא אוכל והפסולת מעכבו, גם פסולת מתוך אוכל שרי, והביאו ג"כ המנחת פתים (סי' שי"ט ס"ד בהג"ה). ולפי זה יש לומר דהט"ז מיירי הכי נמי דהוא בשעת אכילה, והיינו שלוקח בכפו לאכול ואי אפשר לו לאכול באופן אחר, ולכן שפיר מותר להוציא הזבוב עם המשקה, דאז נראה דרוצה לאכול, אבל להוציא הזבוב בפני עצמו והמשקה בתוך הכוס לא מקרי בשעת אכילה, והבן.

בורר בשלוקח מהאוכל והפסולת

שניה נראה, דלא מקרי בורר אלא כל שבורר דבר אחד מהשני, ואפילו בורר אוכל מתוך אוכל. אבל אם אינו בורר כלל, אלא לוקח מזה ומזה, דהיינו מהפסולת ומהאוכל, כהאי גוונא לא מקרי בורר. ולמשל הלוקח חצי דג עם העצמות יחד לא מקרי בורר, כיון שלוקח הפסולת

עם האוכל, וא"כ הכי נמי כיון שלוקח הזבוב עם המאכל יחד, אין זה בורר. ולא דמי לבורר אוכל ומניח השאר, דמקרי פסולת לדעת כמה פוסקים, דהתם על כל פנים מה שמשאיר אינו רוצה בו לאכול עכשיו, ונמצא בורר חלק אחד מן השני. מה שאין כן הכא אינו בורר כלל, אלא לוקח הפסולת עם האוכל יחד, כהאי גוונא לא מקרי בורר, והבן.

בהוצאת משקה עם הזבוב הוא רוצה במשקה

עוד יש לחלק, דהכא בזורק זבוב עם המשקה, הנה באמת הוא רוצה במשקה זו לשתותה, אלא שאינו יכול מפני הזבוב שבכפו, ואינו כמאכל שבאמת אינו רוצה לאכול ממנו ומניחו לאחר זמן בכוונה שלא לאכלו, דאז מקרי פסולת, אבל בהאי משקה רוצה הוא בה, אלא אריה הוא דרביע עליה דהיינו אותה הזבוב, כהאי גוונא לא מקרי האוכל פסולת אלא אוכל, א"כ בורר אוכל עם הפסולת וליכא בזה איסור.

דעת האוסרים להוציא הזבוב עם המשקה

ובאמת מהמגן אברהם (שם ס"ק ט"ו), משמע דסבירא ליה דאין הכי נמי דאסור להוציא זבוב עם מעט משקה, ומטעם דהיכא דניכר הפסולת סבירא ליה דהוי בורר. ועיין פרי מגדים (שם א"א ס"ק ט"ו). ועיין באר היטב (שם סק"ב) בשם מהרי"ט להלון (שו"ת סי' ר"ג) ובברכי יוסף (שם) והאליה רבה (שם סק"ג) שכולם פסקו כמהרי"ט להלון דמותר אפילו לכתחילה להוציא זבוב.

ומיהו בתהלה לדוד (סי' שי"ט ס"ק כ"א) האריך בזה, והביא בשם הגרש"ז בסידור שלו (סדר הכנסת שבת הלכתא רבתא לשבת) דלהוציא זבוב בכף עם משקה יש בו משום חיוב חטאת. ובפסקי דינים לנתה לדק החדשות (סי' שי"ט) הביא מפרי מגדים (שם) דיש סברא להחמיר אף גם לשפוך הזבוב מן הכוס עם מעט משקה, ולכן עכ"פ אין להקל יותר ממה שכתב בסידור, כלומר לשפוך מן הכוס עם קצת משקה ולא שיטול עם הכף, וכן הסכים בתהילה לדוד (שם). גם כתב דהזבוב הוה מוקצה ואסור לטלטל. ועיין מנחת שבת (על קיצש"ע, סי' פ' סי"ט).

מוקצה בהוצאת זבוב

ולפענ"ד ליתא בזה משום טלטול מוקצה מכמה טעמי. וגם התקנה לשפוך הכוס לריך עיון, דתינח נפל זבוב בכוס, אבל נפל בקערה או במאכל באופן שאי אפשר לשפוך, כגון במרק וכיוצא בזו מה יעשה. ולכן נראה לפענ"ד, מאחר דאית לן גדולי הפוסקים דמתירין אפילו בלי רוטב כמהריט"ץ, וגם בשאר אופנים, א"כ המיקל בשעת אכילה כדעת הט"ז לפענ"ד הרי זה נשכר שכר עונג שבת, וכן ראיתי נהוג עלמא, והיכי דאפשר לעשות כהגרש"ז מהיות טוב, וקדוש יאמר לו.

ברירת שערות התירס בשבת

ב. ובמה ששאל במנהג העולם כשאוכלין תירס [קאלן בלע"ז] שלוקחין השערות בשעת אכילה, ולכאורה הוה בורר פסולת מתוך האוכל ואסור אפילו לאחר. ולפענ"ד נראה כיון דאי אפשר לאכלו בענין אחר, הוה כפותח אגוזים וכיוצא בזה. עוד נראה דהוה כמו שכתבתי לעיל בשם הקודן, דכל שבשעת אכילה אי אפשר באופן אחר, אפילו פסולת מתוך האוכל מותר. והנה להם לישראל אם אינם נביאים הם בני נביאים הם (פסחים דף ס"ו ע"א).

בברכה בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רכו

בדין ברירה בבגדים

י"ג מנחם אב התשל"ו בנ"י יצו"א

מע"כ ידי"נ הרב הגה"צ וו"ח הו"פ כג"ת מוה"ר **בנימין זילבער** (שליט"א) [זצ"ל] בני ברק, בעל מחבר ספרים הרבה לתועלת בנ"י

אם יש ברירה בבגדים

אחדשב"ג. יקרת ספרו היקר 'אז נדברו' חלק ז' קבלתי כו'. בסימן ט"ו דן בענין ברירה בבגדים שדנו האחרונים בזה [ראה הגהת רבי אריה לייבוש אבד"ק פיאסק (על קיצש"ע סי' פ' סט"ז) ומה שהגיה עליו בעל מסגרת השלחן, ובמשנה ברורה (סי' שי"ט ס"ק ט"ו)]. וסייס כבוד גאונו, אף שמתחשק מאד לומר סברות שלא היה בכלל בורר בבגדים, אבל מרן במשנה ברורה (שם) סגר הדרך שכתב דיש בורר בבגדים. ודחק עצמו למצא היתר בבית הכנסת שמשימין שם הרבה מעילים זה על גב זה, ואח"כ לוקח כל אחד את מעילו, ולפי שהם מונחים זה על זה צריכים להסיר כל המעילים עד שימצא את שלו, ונמצא לכאורה דהוי בגדר בורר.

ברירה בעפר וצרורות

והנה זה איזה זמן אשר אני נבוך בהא הלכתא, דלפוס רייהטא נראה מכל הפוסקים שלא זכרו איסור בורר רק במיני מאכל דומיא דמלאכת המשכן, וכמו שכתב הט"ז (סי' שי"ט ס"ק י"ב), וכך כתבו התוספות פרק כ"ג דשבת (דף ע"ד ע"א), היו לפניו שני מיני אוכלין גרסינן, וכן פירש רבינו חננאל (שבת שם). וכן נראה דעת הרי"ף

והר"ן (שם) והרמב"ם (שבת פ"ח הי"ב) והמאירי (שבת שם ד"ה גדולי) ובאור זרוע הגדול (ח"ב סי' נ"ט) באריכות, וכך כתב הראבי"ה (שבת סי' רכ"ג) ובספר ההשלמה (שבת דף ע"ד ע"ח) ובתוספות רי"ד (ספר המכריע ערך כ"ג). אלא דהט"ז (שם) הביא בשם רש"י (שם ע"ב ד"ה שבע), טוחן הרגבים ושוחקן הדק הוי טוחן, ובורר הלרורות הנסות מתוכן הרי שתים, ע"כ. הרי דבורר שייך אפילו בעפר עם לרורות. ובאמת כי עוד שם ברש"י (שם ד"ה חייב י"ח), זומר הקנים וכו' בורר יפות הרי זה בורר. הרי דבקנים נמי איכא בורר.

איברא, דהבעל המאור (שם ד"ה דעביד) פירש ג"כ חייב שבע חטאות משום חורש וכו', משמע בורר כשבורר מתוכו הלרורות וכו'. הרי שכתב נמי הטעם משום בורר וכרש"י. וכך כתב גם המאירי (שם ד"ה העושה) וז"ל, שהרי מתחלה חפר את הקרקע ליטול את העפר, וזו אינה מן המנין שאינו צריך אלא לעפרה, אלא שלאחר שנטל את העפר הוא שוחקו הדק והרי טוחן, ואח"כ בורר את הלרורות הנשארות הרי שתים וכו', ע"ש. הרי שכתב נמי בורר בעפר ולרור. אלא דבדבר אחד נראה דפליגי, דהבעל המאור פירש מיוב הראשון משום חורש כשחופר הגומא, ורש"י והמאירי לא חשבו חורש למלאכה דאין צריך לגופה, אלא חייב משום טוחן הרגבים, ועל החרישה לא מחייב כיון שאינו צריך לעפרה. נראה מיהא, דכולהו סבירא להו דיש בורר אפילו בשאר דברים. אלא שאכתי יש לומר דדוקא כהאי גוונא שדרכו בכך, כגון לברר הלרורות לאחר שטחן העפר וכיוצא בו שדרכו בכך.

ובירושלמי (שבת פ"ז ה"ב), והבורר, אמר רבי יודן יש שהוא בורר לרורות כל היום ואינו מתחייב, יש שהוא נוטל כגרוגרות ומיד מתחייב. היך עבידה, היה יושב על גבי כרי ובורר לרורות כל היום אינו מתחייב, נטל לתוך ידו כגרוגרות ובירר חייב וכו'. דעתיה דחזקיה אפילו עיגולין מן גוא עיגולין, אפילו רמונים מן גוא רמונים, אי כיני אפילו בני נש מן גוא בני נש, ע"כ. פירוש אי כיני, אם כן הוא אפילו בני אדם מתוך בני אדם אסור לברור לדעת חזקיה. הנה פשיטא להו דבשאר דברים נמי שייך בירור, ואפילו בבני אדם היה עולה לתמוה, ולדקו דברי רבינו הט"ז בזה. אלא שתמוה שלא הביא רק מדברי רש"י, והדבר מבואר גם בשאר ראשונים ז"ל.

בורר בדברים המופרדים זה מזה

האמנם, לעצם דין בורר בבגדים או ספרים שהאריכו בזה האחרונים ז"ל, חשבתי דאין דין בורר אלא בדברים המעורבים ורוצה להפרידם זה מזה, או שהוא פסולת שנתערב באוכל, או שהוא אוכל שנתערב באוכל ומכוין להפריד ולברור זה מזה. אבל היכא שאינו רוצה להפריד בין שני דברים, וגם הם אינם מעורבים זה עם זה, אלא שהוא רוצה בבגד אחד שהוא תחת שאר בגדים וכיוצא בו, או שהוא באורן כל אחד על מקומו, והוא רוצה באחד, והולך ונוטלו ואחר כך מחזירו, אין זה ענין של בורר כלל. וקצת ראיה מירושלמי הנ"ל.

ברירה בדברים שמחזירים לאותו מקום

וראה ה' בעניי, ומצאתי בשו"ת מהרש"ג (ח"א או"ח סי' נ"ד), שחלק על בעל מסגרת השלחן בסברא, דדבר שלאחר ההשתמשות הדרך שמחזירין אותו למקום שהיה בתחילה, בכהאי גוונא לא בורר הוא. והאריך הרבה בדבר וחזר וחיזק דבריו בסימן נ"ז דבכהאי גוונא ליכא בורר כלל. והביא לעצמו ראיה ממנהג העולם שלא חשו לזה מעולם עד שבא בעל מסגרת השלחן, וכהאי גוונא לא ראינו הוה ראיה, שמעולם לא חשו לזה גאוני קשישאי ולדיקי אמת.

ברירה בדברים שאינם בלולים

שוב העיר לי ת"ח אחד מספר אור שמח על הרמב"ם (שבת פ"ח הי"א) שכתב וז"ל, דע דבורר גדרו הוא בדבר הבלול יחד, ומשתמש כשהוא בלול, בזה אם בורר מאתו פסולת מתוך האוכל או בשני מינים, הוי בורר והוי מלאכה. אבל בדבר שאינו בלול לא שייך בורר. והביא ראיה מירושלמי הנ"ל, וכתב, ולפי זה בורר כלי מתוך כלי ליכא בורר, דאינו משתמש בהם בלולים, הלא בכל קערה משתמש בפני עצמה, לא שייך בהו בורר. אלא שהט"ז וכו', וממה שפלטה קולמסו 'כלים', הביאו המחברים הבאים אחריו דגם בכלים איכא בורר. וטעו בזה, דבמלאכת בורר צריך שיהיה בלול, ואין זה לא בכלים ולא בבגדים, אלא שמאכל לאו דוקא, עכ"ל ע"ש.

ראיה מהאיסור להבחין בין בגדים לאור הנר

והנה לן שני גדולי הדור, הגאון בעל אור שמח והגאון מהרש"ג שהיו מגדולי הפוסקים בדורם, שניהם לדבר אחד נתכוונו, דליכא איסור בורר בכלים ובגדים כלל, ולא חשו לדעת המסגרת השלחן והמשנה ברורה. וקצת ראיה יש לדבריהם גם מהא דמסכת שבת (דף י"ב ע"ח) אפילו להבחין בין בגדו לבגדי אשתו וכו', ומשמע דוקא משום שמא יטה חששו ולא משום בורר. ועיין תוספות (ד"ה אפילו), מכאן נראה לאסור להבחין בין בגדו לבגדי חבירו לאור הנר. ומשמע דוקא לאור הנר אבל משום בורר ליכא, אלא דיש לדחוק דמיירי כשרוצה עכשיו ללובשו דמותר. ועלתה מיהו על כל פנים דללבשו מותר. ומיהו לפי הנראה יותר מסתבר דבבגדים כהאי גוונא ליכא משום בורר, גם מהא דמפלין בגדים בשבת, ויש לעיין.

על כל פנים לפענ"ד הרוצה לסמוך בנגדיס אהני פוסקים וכן בכלים, יש לו על מי לסמוך, ובפרט שלפעמים הוא נוגע לעונג שבת, וכיון דלכולא עלמא ליכא כאן איסור בורר דאורייתא, המיקל לא הפסיד והמחמיר תבא עליו ברכה.

אלו דברי ידי"נ דושב"ג החותם
בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ח סי' מ"ט, וחלק ט"ו סי' קי"ד]

סימן רכז

חלבון וחלמון הביצה אם נחשבים כשני מינים לענין בורר

עש"ק אסרו חג פסח התשל"ב בנ"י יצו"א

אלקי אברהם בעזרו, הקובע מקום למשנת אברהם, צולל במים רבים, מוציא פנינים יקרים משמחים אלקים ואנשים, ה"ה הרב הגאון המפורסם, זקן יושב באהלה של תורה, כג"ת מוה"ר **אברהם אהרן פריים** שליט"א, אב"ד ור"מ בטאראנטא, מחבר ספרי משנת אברהם על ספר הסידים וסמ"ג

אחדשב"ג בידידות ורוב כבוד.

ספרין היקרים האירו עיני באחרון של פסח, וברכתי עליהם ברכת הנהנין, אשרי לו ככה, שברוך ה' זכה להוציא לאור ולהפיץ על פני תבל 'משנת אברהם' רב הכמות ורב האכות. ויהי רצון שיזכה להרבות דעת תורה, ולהפיץ מעיינותיו הפוריות עדי יבא יום ולו יקהת עמים כמים ליס מכסים, כאות נפשו ונפש ידידו המברכו בלב ונפש.

ולאות שעיינתי בסמ"ג (מצוה ס"ה) מלאכת הבורר, והביא במשנת אברהם (אות ט"ז) הא דתנן (שבת דף קל"ט ע"ב) ונותנין בילה במסננת של חרדל. והביא בזה מחלוקת, דהלבוש (סי' שי"ט סט"ו) והב"ח (שם אות י') סברא להו דחלבון וחלמון הוה ליה שני מינים, והט"ז (שם ס"ק י"ב) חולק וסובר דהוי מין אחד, וכן נראה דעת השו"ע (שם סט"ו). ותמה עליהם כבוד גאונו ממשנה (בילה דף ט"ו ע"ב), ושוין בדג ובילה שעליו שהן שני תבשילין, ולמה לא אמר יותר רבותא דבילה אחת מבושלת הוי שני תבשילין, החלבון והחלמון. ואין נראה לחלק בין בילה חיה לאז החלבון והחלמון שני מינים הם, ולא כשהבילה מבושלת, עכ"ל מעכ"ת.

חילוק בין ביצה חיה למבושלת

ולפענ"ד להעמיד השקפתו הראשונה, ולחלק בין בילה חיה למבושלת. ומראש צוריס אראנו המאירי אהא דאמרו בגמרא (בילה דף ג' ע"א), בילה אוכלא ופירות אוכלא, לאפוקי משקין דלאו אוכלא, ע"ש. ותמה המאירי (שם ד"ה ולענין) על רבי יצחק דגזר לידת בילה אטו משקין שזבו, ורבי יוחנן נמי סבירא ליה הכי. הא רבי יוחנן גופיה אמר בפרק חבית (שבת דף קמ"ג ע"ב) דמודים חכמים לרבי יהודה דלא גזרו בשאר פירות, חוץ מזיתים וענבים ותותים ורמונים, דבין לאוכלין ובין למשקין היוצא מהן מותר, ולא גזרו בהן משום משקין שזבו, הואיל ושאר פירות לאו בני סחיטה הינהו לצורך משקין, וא"כ כל שכן בילה שאין לגזור עליה בכי האי. ותירץ, דיש לומר דבילה דמיא להני טפי משאר פירות, שהמשקה שלה והוא החלבון מכונס במקום אחד, כמשקה של ענבים וזיתים שהוא חשובה בלידתה כמשקין היוצא ממנה, שלידתה מצויה כמו שיציאת משקין מפירות הללו מצויה, ע"כ ע"ש.

גדר אוכל ומשקה בחלבון וחלמון

והנראה מדברי המאירי ז"ל דבר חדש, דבילה יש לה שני דיניס, החלבון שלה דין משקין לו, והחלמון דין אוכלין ליה. וכן מצאתי לרבינו הגדול הגר"א ז"ל בביאורו על התוספתא (טבול יום פ"ב ה"ו) ביעין וכו' טרפן במימי עצמן [לא הוכשרו, לפי גירסת הגר"א] הוכשרו. ופירש הגר"א ז"ל, במימי עצמן, פירוש עם החלבון שלה, ע"כ. ולכאורה אין לו ביאור לשון עם החלבון שלה, למה זה מקרי מימי עצמן. ועיין ר"ש (שם פ"ג מ"ג) שפירש וז"ל, טרפן במימי עצמן, דרך הטורפים לערב בהם מים, וזה טורפן בלא מים אלא ע"י מי הטפת שמלוחלחין במים שנתבשלו בהן, ע"כ. אמנם הגר"א כנראה דמפרש בבילים חיים, ולכן פירש 'במימי עצמן', היינו החלבון שהוא משקה. וא"כ עלתה לן על כל פנים מפורש מהמאירי והגר"א הנ"ל, חילוק בין חלבון וחלמון בילה כשהיא חיה.

ובתשובה אחת (משנה הלכות ח"ו סי' קי"ג) כתבתי בזה, לישב שיטת הגמרא בילה הנ"ל ומחלוקת הפוסקים, אי בילה חיה דין אוכל או משקה להן, ונפקא מינא לשיעורי יום הכיפורים ולענין ברכה אחרונה. עיין שו"ת חתם סופר (יו"ד סי' י"ט) דפשיטא ליה דאית ליה דין אוכל, ועיין ספר החיים להגרש"ק (או"ח סי' תרי"ב ד"ה עוד) דפשיטא ליה להיפוך דאית ליה דין משקה ליה. ואני בעניי הבאתי דדין תרוייהו אית ליה, והחלבון דין משקה והחלמון דין אוכל ליה. אבל לפי זה שפיר מיושב

קושיית כבוד גאונו מדברי הלבוש והב"ח, דלמה לא אמרו דבילה אחת מבושלת הוה ליה שני תבשילין, דבבילה מבושלת הכי נמי דמין אחד הוא, אלא בילה היה הוא דהוה ליה שני מינים וכנ"ל.

גדר שני מינים בחלבון וחלמון מבושלים

איברא, דמדברי הר"ש (שם) נראה דגם חלבון וחלמון מבושלים שני מינים הם, ואם נגע בזה לא נטמא זה ומונין בו ראשון ושני. אמנם יש לייסד דאף דאינם חבור לגבי טומאה, מ"מ לא מקרי מחמת כן שני מינים, כיון שהם שניהם בילה מבושלת נקראו, אבל בילה היה שני מינים הם במציאות. ובאמת עלה לי הרהורי דבריס, דאפשר מה שאמרו (בילה שם) ושוין בדג ובילה שעליו שהן שני תבשילין, היינו לפי שהבילה נדבקת הרבה בדג, והוה אמינא דנעשה תבשיל אחד עם הדג ואי אפשר להפרידן זה מזה. אבל בילה מבושלת כשהם מפורדין החלבון והחלמון, הכי נמי דפשיטא ליה דהוה להו שני תבשילין, כיון שהם אינם מדובקין יחד. אמנם אחי מחשבה ובטל מחשבה, דלא מצינו בזה לבאורה דסברא ליה דהוה להו שני תבשילין וכמו שכתב כבוד גאונו.

ומיהו עיין ברש"י (שבת דף ק"מ ע"א רש"י ד"ה לפי) וז"ל, אלא לגוון, למראה, שהחלמון יפה לגוון ולא החלבון, הלכך אידי ואידי אוכל הוא ואין כאן ברירת פסולת מאוכל. איברא, דבגמרא עירובין (דף ל' ע"א) ובשו"ע (או"ח סי' שפ"ו ס"ז) מבואר דבילה היה אוכל הוא. ועיין רשב"א (בילה שם ד"ה כלהו) שכתב דבילה הוי אוכל. ומה שכתבו התוספות (חולין דף ל"ו ע"ב ד"ה עניים) דאוכלין לא הוי אלא דבר עב, היינו דוקא לענין שחיבת הקודש אינו מכשיר אלא כהאי גוונא, אבל אפשר דבר לא הוי אוכל. כמבואר בתוספתא דטהרות (פ"ב ה"ה) הבילה הר"ש (שם מ"ב), שמן לא אוכל ולא משקה וכו', חישב עליו לאוכלין מטמא טומאת אוכלין וכו', וכבר האריכתי בזה בס"ד. ועיין מנחות (דף ע' ע"א), בילי נבלת עוף הטהור מקלתן בחוץ ומקלתן בפנים וכו' עבידי אינשי דאכלי. ועיין רש"י (ד"ה מבפנים) ותוספות (ד"ה בילי) שם. ויש לומר דמיירי מבושלת.

בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ו סי' קי"ג]

סימן רכה

סחיטה בשערות כשהם בתוך המים

ו' לחודש הרחמים התשל"ה בנ"י יצו"א

מחיי חיים יכתבויחתם לחיים, את מע"כ ידידי היקר בנש"ק פ"ה וו"ח כש"ת מוה"ר **שרגא פייווש שנעבלאג** (שליט"א) [זצ"ל] מו"ל ומחבר ספרים יקרים לונדון

אחדשב"ת בידידות נאמנה.

סחיטת ספוג בתוך המים

מכתבו היקר קבלתי (ראה שו"ת שרגא המאיר ח"ב סי' נ"מ), בו כותב מה שחולק על דברינו במשנה הלכות (ח"ה סי' נ"ח), לאיסור סחיטה בשער שיך בתוך המים כמו מחוץ למים. וכבוד תורתו העיר על זה, ותלה תניא בדתניא, במחלוקת הרוקח והר"ש בפירוש התוספתא דמקוואות (פ"ג ה"ב), הטביל בו את הסגוס וזבו ממנו ג' לוגין במקוה כשר, עקרו מתוכו פסול. דהרוקח (סי' שע"ב) פירש, עקרו מתוכו פסול, פירוש שסחט בידים ממנו בעודו במים, ואפילו הכי פסול דהוה ליה שאובין. [עיין לבוש (יו"ד סי' ר"א ס"ק ט"ז), וש"ך (שם ס"ק מ"ו), ולא כמעדני מלך (הל' מקוואות אות כ')]. אבל הר"ש (שם פ"ב מ"ו) והבית יוסף (ד"ה תניא בתוספתא) וטור ושו"ע (יו"ד סי' ר"א סעי' ס"ג) ושאר פוסקים פירשו, דדוקא כשסחטו מחוץ למקוה, אבל כל שהוא מחובר למקוה, אפילו סחטו שם לא הוי שאובין כל שהמים מחוברים להמקוה. וכיון דהבית יוסף חולק על הרוקח, א"כ הכי נמי לענין סחיטה אין בו, ואין לחוש לסחיטת שערות שהוא רק דרכנן לשיטת הרוקח, והאריך קצת.

ביבוס וסחיטת בגד בתוך המים

ולפענ"ד לא ידענא מאי אדון ביה, דפשוט דהני תרי עניני נינהו, ואין שייכות שאובין לסחיטה. שהרי פשוט דמי שיש לו בגד ויכניסהו למים, ויכבסהו שם בכיבוס וסחיטה כדרך הכיבוס והסחיטה, יתחייב עליו על כיבוס וסחיטה בין להרוקח ובין להר"ש. ולפי דעת כבוד תורתו, מלבוש שהוא שרוי במקוה בשבת, יהא מותר לסחטו כל זמן שהוא בתוך המקוה. ואנן איפכא שמעינן לה, ואם וחלילה לומר כן, דודאי לכולא עלמא זה איסור גמור וחייב בו. והגם כי אינו צריך ראיה לזה כי זה עיקר סחיטה וכיבוס, מיהו בספרי שם הבאתי, דלענין סחיטה, פשוט דמי שיש לו בגד שרוי במים וסוחטו במים שהוא חייב.

ובך כתב המרדכי פרק חבית (שבת סי' תמ"ב) בשם רבינו אליעזר ממיץ, דכל דבר השרוי במים אסור לטלטלו גזרה שמא יסחוט. ועיין גמרא שבת (דף קי"ג ע"ב), זימנין

דמיתווסן מאני מיא ואתי לידי סחיטה. ועיין תוספות ישנים (יומא דף ע"ז ע"א ד"ה עובר) וברמ"א (או"ח סי' ש"א סמ"ו) וב"ח (או"ח סי' ש"כ אות ה'). ולכן לפענ"ד פשוט דאין זה שייך כלל לדין שאובין, ומחלוקת הרוקח והר"ש הרי היא לענין שאובין. והחילוק, דהתם תלוי במה נעשו מים שאובין, ולדעת הרוקח אפילו המים בתוך מים נעשין שאובין, ודעת החולקין, דכל שהוא בתוך המים ומחוברים להם המים, האיך יעשו שאובין, ותפיסת המים בתוך המקוה אינו פוסל. אבל ענין סחיטה אין לזה שייכות כלל.

ליבון וכיבוס בשערות

גם מה שכתב שם אמה שכתבתי, דבתוך המים אין נפקא מינה בין אם הוא מטעם ליבון ובין לטעם דש או מפרק. וכבוד תורתו כתב, דמטעם ליבון לא שייך בשערות, דהלא מותר לרחוץ כל גופו בשבת. מה דפשיטא למר כבוד תורתו לדידי מיבעיא טובא. ובגמרא (זבחים דף נ"ד ע"ב) אמרו, דבגד שרייתו זה כבוסו וחייב. ועיין טור ושו"ע (או"ח סי' ש"ב ס"ט). ודעת הרמב"ם (שבת פ"ט הי"א) דסחיטה הוא משום ליבון וכיבוס, ובשיער ודאי שייך כיבוס. ובריתא מפורשת היא (שם ע"א) דהבגד והשק מכבסו. ושק פירש רש"י (שם דף ס"ד ע"א ד"ה שק) דהוא נולה של עזים, וזה הוי שיער ושייך בו כיבוס. וכיון דבשיער יש בו כיבוס וליבון, א"כ ודאי שייך בו סחיטה. ולשון הרמב"ם (כלים פ"א הי"ב), השק הוא חוטי שער. וא"כ כיון דבר כיבוס הוא, למה ליכא סחיטה בשער. וכבר הקשה במנחת חינוך (מצוה נ"ב מוסך השבת אות י"ג), למה פסק הרמב"ם (שבת שם) כמאן דאמר דאין סחיטה בשער כרבה ורב יוסף (שבת דף קכ"ח ע"ב), כיון דלדעתו סחיטה כיבוס הוא, ולדעת הרמב"ן (רמה שבת דף קי"א ע"א) מלבן וליבון וכיבוס שייך בשק שהוא משיער, והניח בצע"ג, ע"ש.

והגאון רבי מאיר דן בספרו חמדת ישראל (קונטרס גר מצוה אות י"ט) הובא בספר השלמה על המנחת חינוך (מצוה נ"ב אות י"ג) תירץ. חדא, דיש חלוק בין נולה של עזים לשאר שערות דלא שייך בהו סחיטה. ועוד תירץ, דשאני שק דכיון דנעשה ע"י מעשה אריגה הוה ליה בר כיבוס וסחיטה ובזה מודה הרמב"ם, אבל בשאר שערות פליג. אבל דעת המנחת חינוך אינו נראה כן. וצ"ל דסבירא ליה, דכיון דבשערות שייך ליבון על כל פנים מדרבנן, היה לאסור גזירה משום סחיטת שערות בשק וכיוצא בו. על כל פנים מה דפשיטא לכבוד תורתו דליבון לא שייך בשערות, הרי מבואר היפוך זה. [עיין עוד משנה הלכות חי"ג סי' קמ"ב]

רחיצה וטבילה בשבת

ומה דקשה ליה ממה דמבואר בש"ס (שם) דמותר לרחוץ כל גופו בשבת, וחייבי טבילות טובלין כדרכן. אי מהא לא קשה, חדא, דמטבילה לא תקשה, דהכי נמי נכנס אדם במים עם מלבושיו בשבת ואינו חושש, כגון שיולא לקבל פני רבו או יולא לשמור פירותיו, מותר ליכנס, ולא חיישינן משום כיבוס (יומא דף ע"ז ע"ב). והכי נמי לענין שערות, כיון שנכנס לטבול או להקר, לא חיישינן משום כיבוס בלי סחיטה, רק כשסחטו הוי ליה בכלל ליבון וכיבוס, ואין הכי נמי דאסור לפי זה.

ביבוס בשריית בגד

אמנם נראה לפענ"ד עוד, דהנה המנחת חינוך ז"ל הקשה עוד, אמאי לא הביא הרמב"ם הא הלכתא דזרק סודר למים חייב משום מכבס דשרייתו זהו כיבוסו, כיון דהוא גמרא מפורשת. והוא תימה רבה, וכן הקשה בנשמת אדם (כלל כ"ב אות ד'). ומה שנראה בס"ד דלא קשה מידי, דהתוספות ישנים (שם) הקשו בדברי הגמרא, עובר עד לואורו במים, ואינו חושש משום סחיטה. אך קשה לרבי דנהי דלא גזרינן משום סחיטה, הא איכא כיבוס וליבון, כדאמר בזבחים פרק דם חטאת (שם) דבגד שרייתו זהו כיבוסו. ואומר רבי, דהיכא דאיכא דם או דבר טינוף על הבגד, התם דוקא שרייתו זהו כיבוסו, דבטנופת דם מיירי התם בפרק דם חטאת. אבל היכא שהבגד שחור מחמת שנלבש הוא, או מחמת שנתשמש בו, או שהיה לבן לגמרי ואין בו שום טינוף אלא שצריך ללבן עדיין, לא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו. עוד הביא לחלק בין בגדים שצריכין לטרוח הרבה בכיבוסן, ובין בגדים שמכבסין במהרה, ע"ש. עוד תירץ מספר היסר לר"ת (חלק החידושים סי' רפ"ג), דלא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו בדבר שהוא כעין לכלוך, כמו ספוג ואלונטית וקינוח ידיים במפה והולכין במים לבושין, אין זה דרך נקיון אלא דרך לכלוך ולית ביה משום כיבוס, אלא משום סחיטה יש לאסור, ע"ש.

ביבוס בגד שאין בו טינוף

ולפי זה אתי שפיר, דהרמב"ם מפרש נמי דברי הגמרא דשרייתו זהו כיבוסו, דוקא בהיה עליו דבר טינוף ולזה שרייתו זהו כיבוסו ולא לסתם בגד. ופוק חזי דברי רבינו (שבת פכ"ב הי"ח), מנעל או סנדל שנתלכלך בטיט ובצואה, מותר לשכשכו במים אבל לכבסו אסור וכו', כר או כסת שהיה עליהן צואה או טינוף, מקנחו בסמרטוט, ואם היתה של עור נותנין עליה מים עד שתכלה, ע"כ. ופירש הרב המגיד, כר או כסת וכו', משנה פרק נוטל (דף קמ"ב ע"ב), היתה עליו, פירוש על הכר, לשלשת, מקנחה בסמרטוט, היתה של עור נותנין עליה מים עד

שתכלה. ופירש רש"י ז"ל, לשלשת שוס דבר מאוס, כגון רוק או רעי או צואה, מקנחה בסמרטוט, ולא יתן עליה מים, דהתם כר של בגד הוא, ובגד שרייתו במים זהו כיבוסו, ע"כ. הנה מבואר, דהרמב"ם ז"ל מפרש כהתוספות ישנים, דבגד שרייתו זהו כיבוסו דוקא בהיה עליו לשלשת או צואה וכיוצא בו, וכן פסק באמת ז"ל (מעשה הקרבנות פ"ח ה"ב), ובשאר בגדים ליכא משום שרייתו זהו כיבוסו, וצריך עיון להמנחת חינוך והנשמת אדם שלא הרגישו בזה.

רחיצה עם בגדים בשבת

ולדידן מיהו נראה, דכמו שלשיטת ר"ת מותר ליכנס במלבושיו לרחוץ, ולא חיישינן משום ליבון אלא משום סחיטה, הכי נמי יש לחוש בסחיטה לשיטות דחיישו לה, אף דיכול ליכנס לרחוץ, אבל משום סחיטה יש איסור, ודו"ק.

דושה"ט

מנשה הקטן

סימן רכט

במה שנהגו לטבול בשבת ואין חוששין לאיסור הוצאה במים שבשערות

אדר"ח מרחשון התשל"ט בנ"י יצו"א

מע"כ האי צורב עוסק בחוקי חורב ברקאי כולו אומר כבוד כו' כש"ת הרה"ג **יהושע נחמן שפירא** הי"ו ב"ב

אחדשה"ט ושכ"ת כראוי.

יסלח לי על האיחור שלא הספקתי לעיין בדבריו היקרים עד היום, וגם עכשיו רק במילין קצרין אשיב לו מפני הכבוד, כי בעוה"ר אני טרוד מאד, ומעכ"ת יש לו שם החרש והמסגר ולכן יען ויאמר סלחתי.

יציאה לרשות הרבים קודם שיבשו השערות

בדבר שאלתו במה דנהוג עלמא אנשים חרדים לדבר ה' שהולכים למקוה בשבת קודש, והיות כי המנהג הוא לנהוג לפי דעת הפוסקים שלא לסחוט שערות, ומכח זה יוצאים בשבת קודש לרחוב ומוציאים המים בזקנם ובפאות הראש מרשות היחיד לכרמלית, ובעיירות גדולות אפילו לרשות הרבים, ורצה לדעת פשר דבר וטעם למנהג זה אי יש להם על מה לסמוך.

והנה ראשונה אגיד, כי מנהג זה לאו חדש הוא וגם השאלה לאו חדתא הוא, עיין פרי מגדים (או"ח סי' שכ"ו מש"ז סק"ב) ובשו"ת ארץ צבי (קאזליגוב, ח"א סי' ע"ג) מה שדחקו לישב המנהג. ואענה גם אני חלקי לישב מנהג העולם חסידים ואנשי מעשה, שודאי אין הקב"ה מביא תקלה על ידם חס ושלום להיות מצוה הבאה בעבירה. הגם שאדם פעוט כמוני בעניותי אני נוהג שלא ללאת החוצה עד שיתייבשו השערות, אמנם לענם ההלכה לפענ"ד יש להם על מה לסמוך, וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

גרסינן בגמרא שבת (דף קמ"א ע"א), אמר רב יהודה מאן דסחי במיא לינגיב נפשיה בריש אגא והדר ליסליק, דילמא אתי לאתויי ארבע אמות בכרמלית. ופסקה הרמב"ם (שבת פט"ו הכ"ב) והטור (או"ח סי' שכ"ו). והשו"ע (שם ס"ז) כתב וזה לשונו, הרוחץ בנהר צריך שינגב גופו יפה כשעולה מהנהר, מפני שלא יצאו המים עליו ויטלטלם ארבע אמות בכרמלית, לפי שהעולה מן הרחיצה יש רבוי מים על גופו, אבל ההולך ברשות הרבים ומטר סוחף על ראשו ועל לבושו לא הקפידו בו, ע"כ. והנה חילוק זה שמחלק בין מטר לרחיצה, הוא על פי דברי הרא"ש (שבת פ"כ סי' י"ג) שהקשה וכתב ולא דקדקו במהלך ברשות הרבים ומטר סוחף על ראשו ועל לבושו. ולא הסביר לן טעם הדבר, ונתן הבית יוסף (שם ד"ה הרוחץ) טעם לדבר, לפי שהם מים מועטים, עיין שם. והט"ז (שם סק"ב) תמה עליו, דעינינו רואות שיש יותר רבוי מים מן המטר על לבושי אדם ממה שיש על גופו כשעולה מן הרחיצה, ע"ש. והפרי מגדים (שם מש"ז סק"ב) הרגיש בקושיא דילן מן הטובלין ויוצאין, ודחק לישב לפי דעת המחבר דליכא שיעור הוצאה שיתחייב בהן, והוא שלא כדרך הוצאה ומותר, ע"ש.

ובאמת כי בשבלי הלקט (הל' שבת סי' ק"י) הביא, איכא דמקשה היאך אסר (רבה) [רב יהודה] דילמא אתי לאתויי ארבע אמות בכרמלית, השתא ברשות הרבים לא אסור אלא מדרבנן דפחות מכשיעור הוא אי נמי אין דרך הוצאה בכך, וכתב לחלק בין כשיעור דאמרינן בהמוציא מים ובין כשיעור לשוף בהן את הקילור. וגם כתב לחלק דיש לומר דהכא הוה ליה דרך הוצאה בכך, דמחשבתו משוי ליה דרך הוצאה, דמאן דסחי פעמים שאדם נהנה בלחות המים בין בגופו בין בשערו. ורבינו בנימין שם תמה עליו, וכתב דלא הוי פחות מכשיעור, דאי אפשר שלא יהיו כמה רביעיות על בשרו. ומה שכתב דאין דרך הוצאה בכך, ודאי כן הוא שאין דרך הוצאה בכך אבל מכל מקום לא נתיר אותו לכתחילה והוי כשאר פטור אבל אסור, ע"ש.

נמצא לכאורה דאזל ליה היתר הפרי מגדים, אם לא שנאמר לחלק דהרי רבינו בנימין כתב דודאי איכא על כל גופו כשיעור. ומיהו פשוט דזקא על כל גופו, אבל על ראשו וזקנו ודאי דלא הוי אלא מיעוט ופחות מכשיעור. ולכן כיון דלא הוי אלא פחות מכשיעור, וגם שלא כדרך הוצאה, ואינו מתכוין להוציא, כהאי גוונא לכולי עלמא יהא מותר, וצריך עיון. וקצת יש לומר עוד כעין מה שכתב הראבי"ה (סי' תתס"ח), הביאו הבית יוסף (או"ח סי' תרי"ב ד"ה אבל), דאלי שיעור איסור שלא כדרך אכילה מותר, דלא אמרינן אלי שיעור אסור מן התורה אלא משום דאזי לאיצטרופי, ושלא כדרך אכילה לא אזי לאיצטרופי וכהאי גוונא מותר. והכי נמי יש לומר בפחות מכשיעור מיס בהוצאה, ושלא כדרך הוצאה, דמותר, דלא אזי לאיצטרופי כיון שהוציא שלא כדרך הוצאתן.

ניגוב המים אחר הטבילה

ובשו"ת ארץ צבי הנ"ל דן בהא הלכתא, וילא לאחש לפי מה שכתבו המקובלים (שער הכוונות דרושי סדר שבת דרוש א' ענין כוונת הטבילה) בשם האר"י ז"ל, דמי מקוה ערב שבת אין לנגב מגופו אלא ישאבו על גופו כדי שיבלעו המים בגופו, ומסתמא גם בשבת קודש הדין כן, ואם כן בטלים המים אגב גופו, מה שאין כן בטובל להקר דאחר שיצא מן המים אין המים צורך גופו כלל, ע"ש מה שהאריך, ויש לפלפל בדבריו ואין הזמן גרמא.

טלטול מים בלועים

ומזה שנראה לפענ"ד בישוב מנהג העולם, לפי מה שראיתי באהל מועד (דרך החמישי נתיב ג') שכתב וזה לשונו, מי שנשרו לו כליו בדרך בגשמים או שנפלו במים, מהלך ואינו חושש שמא יבא לידי סחיטה ולא להעברת מים ארבע אמות, שכיון שבלועין הן, כמות שאינן הן לגבי חיוב העברה כו', ע"ש. הנה חידש לן הגאון בעל אהל מועד ז"ל, דלכן מי שנשרו כליו בדרך בגשמים אינו חושש להוצאה, שכיון שהמים בלועין הן ואינן נראין הרי הן כמו שאינן לענין העברת ארבע אמות.

ולפי זה אומר אני, דבמים שבזקן או בפאות הראש נמי, כיון שהמים בלועין הן בתוך שערות הזקן או הפאות ואין נראין לעין, ולסחוט נמי אסור לפי מה דנוהגין כהאוסרין סחיטת שערות בשבת, כמות שאינן הן המים לגבי הוצאה, ומותר לצאת במים שבזקן כמו שמותר לצאת במי שנשרו כליו בגשמים או נפלו במים, דכל שבלוע ואינו נראה לעין לית ביה משום הוצאה. ולא דמי למים שעל כל גופו שאין שם שערות והמים נראין על גופו ביציאתו מן המים ושפיר שייך בהם הוצאה, אבל מים שנבלעו לית בהו איסור הוצאה.

הליכה ברשות הרבים כשיורדים גשמים

ועיין קרבן נתנאל (שבת פ"כ אות ג') שכתב וזה לשונו, ולא דקדקו במהלך ברשות הרבים ומטר כו', לפי שהם מועטים מה שהוא בעין, כי הכל נבלעים בלבושו, מה שאין כן בראיה יש רבוי מים בעין, עכ"ל. נראה דכיון בעצמו לדברי בעל אהל מועד, והעמיס כן בפשט דברי הרא"ש ז"ל (שם). ועל כל פנים פשיטא ליה נמי דמים בלועים ואינן נראין לעין ליכא איסור הוצאה, ואם כן שפיר נוכל לומר במים שבזקן ליכא שום איסור להוציא, וזה לפענ"ד נקודה נכונה.

ומעתה נראה לפענ"ד לישב בזה קושיא אחת מה שהקשיתי זה מכבר, בהא דרב יהודה בגמרא הנ"ל, מאן דסחי במיא לינגיב נפשיה וכו' דלמא אתי לאתויי ארבע אמות בכרמלית. ויש להקשות האיך ינגוב נפשיה, בשלמא כל גופיה לחיי אבל ראשו וזקנו אי אפשר לו לנגוב שהרי יש בו משום סחיטה. ואם כן תקשה מגמרא גופיה, האיך ירחוץ וינגוב נפשיה והא לא יוכל לנגוב ריסיה, ואם כן על כל פנים יוצא במים שבזקנו, והאיך לא חש לזה רב יהודה. ובאמת ראיתי אומרים דמזה מוכח דליכא איסור סחיטה בניגוב שערות. אבל לפי מה שכתבתי אתי שפיר, דרב יהודה לינגוב נפשיה קאמר, היינו הגוף כולו ולא הראש והזקן. ועיין רא"ש (שם) שכתב 'גופיה', וכן בשו"ע (שם) ולא אמרו 'ריסיה', הגם דגוף משמע כל הגוף, אבל עיין רמב"ם (שבת פט"ו הכ"ב) שכתב לשון מנגב עצמו לא כתב גופיה, ולפי מה שכתבתי אתי שפיר דרב יהודה נמי רק כל גופו קאמר מקום שנראין המים, וזה לפענ"ד ברור.

סחיטה בשערות

ולענין סחיטה בשערות, עיין עוד זבחים (דף ל"ד ע"א) ובית יוסף (או"ח סי' ש"ל ד"ה ומ"ש ומכל, יו"ד סי' קל"ט ד"ה כתב הכל בו) ובביאור הלכה (סי' ש"ב ס"ט ד"ה אסור) ופרי מגדים (או"ח סי' ש"כ משב"ז ס"ק י"ב). ובמנחת חינוך (מצוה ל"ב מלאכת מלבן אות ד') תמה על הרמב"ם (שבת פ"ט הי"א) ועיין מרכבת המשנה (על הרמב"ם שם), ובחידושי האורכתי (עיין בתשובה הבאה). ועיין כריתות (דף ט"ו ע"ב) ומתני' (מכשירין פ"א מ"ה), המוחק את הכריסה והסוחט בשערות ובכסותו. ופירש רש"י (כריתות שם ד"ה הסוחט), הסוחט מים שבשערו כגון יוצא מבית המרחץ ומסתפג באלונטית. והתוספות (שם ד"ה המוחק) והרא"ש (הו"ד בשיטמ"ק שם) פירשו, הסוחט מי גשמים. ובחידושי האורכתי. ולרש"י שפירש הסוחט בשערו מסתפג באלונטית כשיוצא מבית המרחץ, תקשה הא דרב יהודה מאן דסחי במיא לינגיב נפשיה הא הוי ליה סוחט שערו, ולפי מה שכתבתי אתי שפיר ודו"ק.

על כל פנים בהא סלקינן ובהא נחתינן, הנח להם לבני ישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם, ושפיר עושים היוצאים חוצה אפילו עם זקן ופיאות לחיים, או מטעם הפרי מגדים על פי דברי מרן הבית יוסף בשו"ע, משום דהוי מיעוט ושלא כדרך הוצאה, או מטעם שכתבנו בסיעתא דשמיא דהוה ליה מיס בלועים ולא איירי בזה בגמרא כלל בהא דרב יהודה אלא מיגוד הגוף ולא הזקן והפאות שאין בזה איסור הוצאה.

והיות כי אין הזמן גרמא יותר, לא אוכל עכשיו לפלפל בדבריו שאינם להלכה, ואני מושאל לשואלי הלכה למעשה, ואולי אי"ה לכשאפנה אשנה עוד פרקו הנאה בפלפול.

ידידו דושה"ט וש"ת בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חי"ג סי' נ"ב, ח"ה סי' נ"א, חי"א סי' רפ"ח–רפ"ט]

סימן רל

ניקוי השיניים במברשת בשבת ללא משחה

א' בשבת לס' בהר התשל"ו בנ"י יצו"א

כבוד המופלא ומופלג תלמיד הרואה סימן יפה במשנתו וכו' הב' יוסף שלמה הכהן גליק הי"ו בישיבה הקדושה צאנז יוניאן סיטי

אחדשה"ט. על דבר הערתו בספרינו משנה הלכות (מ"ה סי' נ"ב) בענין ניקוי השייניים עם מברשת בשבת בלי פאסטא [משחה], וכתבתי שם שאין לי רשיה לאסרו. והעיר על זה, כיון שמכבס את המברשת כמה פעמים עד שמנקה היטב השייניים מן המאוס ולכלוך, וזה איסור דאורייתא, כמבואר בזבחים (דף נ"ד ע"א) דבשערות התלושים איכא איסור כיבוס דאורייתא. וכן לא הבין הדמיון להראב"ד (שבת פכ"ב הט"ו) שהבאתי שם מהאי טעמא גופיה. דהראב"ד לא בא לומר אלא דבספוג שיש לו בית יד ליכא משום סחיטה, אבל היכא שמכבס המברשת ממש, יש בו משום כיבוס והוא מלאכה גמורה ומלאכת מחשבת.

איסור סחיטת שערות תלושים

ולפענ"ד מה שכתב דסחיטה בשערות התלושים איכא איסור דאורייתא, אינו נראה, ואפילו באיסור דרבנן מספקא לי. דהרמב"ם (שבת פ"ט הי"א) כתב, המכבס בגדים הרי הוא תולדת מלבן וחייב, והסוחט את הבגד עד שיוציא המים שבו הרי זה מכבס וחייב, שהסחיטה מצרכי הכיבוס הוא כמו שההגסה מצרכי הכישול, ואין סחיטה בשער והוא הדין לעור שאין חייבין על סחיטתו, ע"כ. וכתב הרב המגיד דאיסורא מיהו איכא, ע"ש. וכך כתב הכסף משנה, עיין שם ובשו"ע (או"ח סי' שכ"ו ס"ט) ועוד [עיין שו"ע הרב (שם ס"ו) ובמשנ"ב (שם ס"ק כ"ה)]. והנה מדכתב הרמב"ם אין סחיטה בשיער, נראה דאין סחיטה בין בשערות מחוברין ובין תלושין, וכן נראה עוד מדכללן בין סחיטת בגדים וכיבוסם. וכן מה שהוסיף 'וכן אין סחיטה בעור', וכתב 'הוא הדין' כלומר דכמו זה כן זה, ודאי אין נפקא מינה בעור בין מחובר לתלוש והכי נמי בשיער, וזה נראה דעת כל הפוסקים שלא חילקו בזה.

ביבוס בשק של שיער

אלא דבמנחת חינוך (מצוה ל"ב מלאכת מלבן אות ד') תמה על הרמב"ם דסבירא ליה דאין סחיטה בשער, מגמרא זבחים הנ"ל דמבואר שם דיש כיבוס בשק של שער, ועיין רמב"ם (כלים פ"א הי"ב) דהשק הוא חוטי שער, ותנן במתניתין (זבחים דף נ"ג ע"ב) אחד הבגד ואחד השק טעונין כיבוס. מבואר דשק בר כיבוס הוא, והניחו בצע"ג. אמנם בתשובה אחת (עיין לעיל בסי' רכ"ח) הבאתי מחמדת ישראל (קונטרס נר מצוה אות י"ט), הובא בהשלמה על מנחת חינוך (מצוה ל"ב אות י"ג), דשאני שק הואיל ונעשה על ידי מעשה אריגה, הוה ליה בר כיבוס וסחיטה. אבל בשערות לבד בלי אריגה אין בהם סחיטה, ובמקום אחר האריכתי בזה. ועיין רש"י (שבת דף קכ"א ע"ב ד"ה אין) דאין סחיטה בשער, משום שהשער קשה ואינו בולע. ולזה פשוט דאין נפקא מינה בין מחובר לתלוש, ולעולם לא שייך ביה סחיטה מטעם זה, אלא דהיכא דעשאוהו בגד שייך ביה כיבוס.

ולולא דמסתפינא לחדש דבר חדש, היה נראה לפענ"ד לישב קושית המנחת חינוך, בדיוק לשון הרמב"ם בהלכות שבת הנ"ל. שכתב וז"ל, המכבס בגדים הרי הוא תולדת מלבן וחייב, והסוחט את הבגד עד שיוציא המים שבו הרי זה מכבס וחייב, שהסחיטה מצרכי כיבוס הוא כמו שההגסה מצרכי הכישול, ואין סחיטה בשער וכו'. ויש לדייק. חדא, במה שכתב והסוחט את הבגד עד שיוציא המים שבו, לכאורה הני תיבות יתירות, והוה ליה למימר בקיצור והסוחט את הבגד הרי זה מכבס. עוד יש לדייק, אמאי כתב מים דייקא. ובהגהות מיימוניות (שם אות ו') כתב, אבל סחיטת יין ושמן ושאר משקין, פירש

ר"י דהוי תולדה דדש, ולפי זה הוי אתי שפיר דאמר מיס. אולם הרי הרמב"ם סבירא ליה דבכולהו איכא משום מלבן, וכמו שכתב הרב המגיד (שם) בשם הרמב"ן, ושנינו במוספתא (פ"י ה"ג) המכבס והסוחט מלאכה אחת, רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא אומר נבעים שבירושלים קבעו סחיטה מלאכה בפני עצמה, עד כאן לשונו. וכן דעת רבינו. ועיין לחם משנה שם (אות י"ח). עוד יש לדייק, שכתב שהסחיטה מצרכי כיבוס הוא כמו שההגסה מצרכי הבישול, ול"ע למה ליה הדמיון הזה והמשל. ועיין מרכבת המשנה (על הרמב"ם שם) ובאבני נזר (או"ח סי' קנ"ט אות כ"ג), ולפנת פענח (שבת פ"ז ה"ב).

ואשר נראה לפענ"ד, דהנראה מפורש דהני תרי מילי

מינהו, כלומר כיבוס וסחיטה. ואף על גב דתרוייהו תולדת מלבן מינהו, מכל מקום תרי מלאכות מינהו כיבוס וסחיטה כמו מגיס ומבשל. והנפקא מינה היכא דליכא איסור סחיטה, דאכתי נשאר מלאכת כיבוס. וכמו במבשל היכא דליכא מגיס, וכגון המבשל מיס דלית ביה מלאכת מגיס (כמו שכתב בשו"ת אבני"ז או"ח סי' נ"ט), מכל מקום נשאר מלאכת מבשל. דהמבשל ואינו מגיס נמי חייב אבישול, שהרי זולת ההגסה התבשיל נמי מתבשל אלא שעל ידי ההגסה ממהר להתבשל, ועיין מרכבת המשנה (שם) ודו"ק. ולפי זה נראה לומר, דבמלאכת כיבוס נמי חייב על הכיבוס אפילו במקום דליכא סחיטה. ולכן שפיר כתב הרמב"ם דאין סחיטה בשער, כלומר דין סחיטה הוא דליכא בשער, משום דשער קשה הוא ואינו בולע. אבל שק של שער יש בו משום כיבוס, דסוף סוף הרי הוא מלבן וכיבוס הוה תולדה דמלבן. ובקולר מילין, הרמב"ם מחלק בין סחיטה לכיבוס בשערות, ודוקא סחיטה לית ליה בשער אבל כיבוס אית ליה בשק של שער. ולפי זה שפיר לא קשה מידי להרמב"ם ממשנה וגמרא זבחים הנ"ל דסתמא מינהו, דהתם כתבו לענין כיבוס ולא לענין סחיטה.

לכלוך חיצוני ולכלוך בלוע

וקצת היה נראה לפרש הטעם, דהנה ידוע דתרי מיני

לכלוך הם בבגד, אחד מה שהבגד מתלכלך מבחוץ ואחד מה שהבגד בולע לכלוך בפנים הבגד. והכובס בגד מה שבולע מבחוץ סגי בכביסה, אבל מה שבולע בפנים הבגד צריך שישרה הבגד במים, וכשישרה הרבה ויתרכך הלכלוך אז על ידי 'סחיטת' המים הרבה פעמים הלכלוך יוצא מפנים הבגד, והדבר ידוע הוא. ומעתה פשוט דבשערות שהם קשים, כשהם מתלכלכים אין הלכלוך נכנס בפנים השערות לעולם, ושרייתן אינו מועיל כלום להוציא הלכלוך שנבלע בעצם השערות, שהרי קשים הם ואינם בולעים, אבל מועיל על כל פנים הכיבוס לבן השערות שנתלכלכו מבחוץ. ולכן סבירא ליה להרמב"ם דכיבוס שייך בשערות שנאבדו אבל לא סחיטה. וזה מובן לשון חז"ל (שם דף נ"ד ע"ב) בגד שרייתו זהו כיבוסו, דעל ידי שאורה הבגד נתרכך הלכלוך ונפל מהבגד, אבל אינו יוצא מבפנים אלא על ידי סחיטה, ולכן שרייתו כיבוסו הוה ולא סחיטה, והבן כי זה לפענ"ד חדש.

ועיין באבני נזר (או"ח סי' קנ"ז) שכתב דהרמב"ם חולק על

פירוש רש"י. ולפי מה שכתבתי אין צריך בריבוי מחלוקות, אלא אדרבה סבירא ליה כרש"י דשערות קשים הם. ולפי מה שכתבתי שפיר מדויקים דברי הרמב"ם, שכתב 'והסוחט את הבגד אם יוצא המים שבו', כלומר סחיטה הוא דוקא כשסוחט המים שנבלעו בו, ודייק 'שבו', כלומר בגוף הבגד ולא מעליו דזה הוא כיבוסו, ונכון נמי הדמיון סחיטה להגסה שהוא מגיס בפנים במאכל להתבשל מבפנים, והבן כי קצרתי.

ועיין עוד בית יוסף (סי' ש"ל ד"ה ומ"ש ומכל) וביו"ד (סי'

קל"ט ד"ה כתב הכל בו) ובביאור הלכה (סי' ש"ב ס"ט ד"ה אסור) ופרי מגדים (או"ח סי' ש"כ מש"ז ס"ק י"ב) ול"ע. ועיין כריתות (דף ט"ו ע"ב) ומשנה מכשירין (פ"א מ"ה), המוחק את הכרישה והסוחט בשערו ובכסותו. ופירש רש"י (כריתות שם ד"ה הסוחט) והסוחט מים שבשערו, כגון יולא מבית המרחץ ומסתפג בגלוגיות. והתוספות (שם ד"ה המוחק) והרא"ש (הו"ד בשיטמ"ק שם) פירשו, סוחט מי גשמים, ודו"ק.

ומעתה לדידן על כל פנים, כיון דבירנו לית לן

סחיטה בשערות, וכמו שכתב הרמב"ם והפוסקים, ואפילו לענין מכבס מה שראיתי לומר נמי ליכא במברשת, דלאו בגד הוא כיון דלא נארג. ואם כן אדרבה עלה לן היתר יותר ממה שכתבנו בספרי הנ"ל, דהתם על כל פנים כתבתי ההיתר מטעם הראב"ד, והכא עדיף מינה, דספוג על כל פנים איכא משום סחיטה כשאוחזו בידו, ורק על ידי בית יד להראב"ד ליכא, אבל בשערות כדידן ליכא סחיטה כלל מדאורייתא. אלא דמדרבנן על כל פנים איכא סחיטה, וכמו שכתבו הרב המגיד והכסף משנה והפוסקים. [וכיבוס במברשת ליכא משום מלבן אלא הוי כמכבס כלי, דמברשת לאו בגד הוא].

ניקוי המברשת בשעת צחצוח השיניים

ומיהו התניתי שם שלא לכבס את המברשת בשעת

הנקוי ולא לאחריו, ובשעת הנקיון אין צריך להניח עליו מים אלא אם כן מנקה בפאסטא [משחה],

ועוד שהרי יכול להכניס מים בפיו ולשפשף ככה עם המברשת. שוב ראיתי באגרות משה (או"ח ח"א סי' קי"ב) ושו"ת שרידי אש (ח"ב סי' כ"ח) שכתבו נמי בפשיטות להתירא, ועוד ליינו לכמה אחרונים שאין לי הספרים. וכל זה כתבתי להלכה, מיהו המחמיר על עצמו ואינו משתמש במברשת בשבת כלל תבא עליו ברכת טוב.

אלו דברי ידידו דושה"ט המברכו בברכת התורה ללומדיה בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רלא

טבילה במקוה שהוחם בשבת ע"י שעון שבת

א' לסדר מלאכים ממש התשמ"ה בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי הרה"ג וו"ח נו"נ אי"א כש"ת מוה"ר **שלו' דובער חייקין** שליט"א רב דק' חב"ד קליוולנד אוהיו

אחדשב"ת בידידות.

בדבר שאלתו אי יש היתר להחם מקוה בשבת שיוכלו לטבול קודם התפלה, והחמוס יהיה ע"י שעון אוטומטי [שבת זייגער בלע"ז], וליין להידוע מהגאון מהרש"ם ז"ל (גליונות מהרש"ם, קו' מנחת שבת סי' י') שכתב היתר כיון שיש כמה שילכו בלאו הכי בצונן ויש חשש סכנה. אבל למי שהוא חסיד ההיתר קלוש.

והנראה לפענ"ד, דהנודע ביהודה (תניינא או"ח סי' כ"ד) כתב בדין מקוה שנותנין לתוכה חמין, איך יתנהגו בטבילה בליל שבת, והביא מהא דיומא (דף ל"ד ע"ב) בכהן גדול זקן שנתנו חמין במקוה כדי להפיג ליתן, וכתב הנודע ביהודה ז"ל דתפיג ליתן לאו דוקא. ושוב הביא דבר חדש מהקרבן נתנאל (שבת פ"ב סי' כ"ב אות ק'), שכתב שטבילת מי מקוה בחמין אינו בכלל גזירת מרחצאות. ומרן הנודע ביהודה תמה עליו על שלא נתן טעם לדבריו, וכתב הנודע ביהודה ז"ל דדוקא רחילה אסרו, משום שעיקר הטעם שמא יחם בשבת, אבל טבילה דלא שייך, דלא משכחת אלא תיכף סמוך לכניסת השבת, דהא בעינן סמוך לחפיפה טבילה, לא חיישינן שיבא להחם בשבת. ועוד טעם אחר כתב, לפי מה שכתב רש"י (שבת ל"ט ע"ב ד"ה בכלי), דהרואה אומר היום הוחמו ומוכחא מילתא דמולדות האור גינהו ואתי להחם בשבת כגון נותן צונן בחמין, עכ"ל. הרי שזה ודאי לא גזרינן שיחם בשבת להעמיד צונן אצל האור, שאין אדם טועה, אלא דחיישינן שיתן צונן לתוך חמין, ובטבילה במקוה בלאו איסור שבת אי אפשר, שהרי אין טובלין בשאובין, ובחמי טבריה בלאו הכי מותר בקרקע, לכן אולי לא גזרו בזה, ע"ש.

הטלת מים חמים לתוך מקוה קר

והנה האחרונים ז"ל פלפלו בזה, ועיין חיי אדם (כלל ע' ס"א) ובקיצור שו"ע (סי' פ"ו סעי' א'-ד') ובמשנה ברורה (סי' שכ"ו סק"ז). ומיהו בשו"ת דברי חיים למרן הגה"ק מצאנז ז"ל (ח"א סי' כ"ו) מתיר לטבול גם בחמין, וכתב שם דאע"ג דמצד הדין אסור, מ"מ כבר נהגו גדולי דורינו היתר, והנח להם לישראל. ובשו"ת אבני נזר (או"ח סי' ל"ז) כתב דכבר נהגו ברוב מקומות להטיל חמין שהוחמו בערב שבת לתוך המקוה בשבת, כי הכל חולין הן אצל ליבה, ובלבד שיהא ע"י גוי. וכן פסק בשו"ת חסד לאברהם (מהדו"ק סי' ל'). ובשו"ת מהריא"ז ענזיל (סי' ע"א ד"ה וע"ד המקואות) גם כן כתב כיון דיש הרבה אנשים שמוסרים נפשם על טבילה זו, אין למנוע מה שמטילין חמים אפילו בשבת לתוך מקוה, כיון שהמים מצטננים כל הלילה ואינם בכלל חמין. ומדבריו משמע דאפילו ישראל מותר להטיל המים חמין. ובשו"ת מחזה אברהם (סי' נ"ט ד"ה ובגידון) כתב, דאין רואה שום איסור מה שישראל עצמו שופך החמין למקוה, דהא חמין לתוך צונן מותר, ומ"מ כיון שהוא כעין מלאכה יעשה ע"י גוי. ובשו"ת בנין ציון (סי' ע"ו) כתב, דהגזירה לא היתה אלא שלא לטבול בחמין עצמם שהוחמו ע"י האור, אבל החמין הבאים למקוה מתבטלים בחמים שהיו שם מקודם במקוה ונקראו על שם המקוה.

ובשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תקכ"ו אות י"ב) כתב נמי בפשיטות להתיר לטבול בשבת אפילו חמה ביותר, במי שמתכוין למצוה אף שאין צריך לה, לפי מה שכתב מהרל"ח (על הטור, או"ח סי' תרי"ג אות א') לשב קושית הטור (שם) מהבעל הלכות גדולות (סי' י"ג הל' יום"כ, עמ' קפ"ז) שהתירו לעבור במים עד לואריו לצורך מצוה, וכתב רבינו הבעל הלכות גדולות דלשון אסור. והקשה הטור, דאם התירו רחילה כל שכן לשון דקילא, ותירץ דרחילה התירו משום דאינו מתכוין לרחילה, מה שאין כן שייטא דמתכוין. ולפי זה בדידן נמי שצריך רק לטבול ולא החמימות, מותר, רק שלא ישב במקוה אלא יטבול וילא מיד. גם בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' קכ"ז אות ב') כתב דלא אסרו אלא רחילה של תענוג ולא טבילה של מצוה, ע"ש.

בזמן הזה שהחימום אינו נעשה בידיים

ולולי דמסתפינא היה נראה לפענ"ד לחדש, דבזמן הזה דהחימוס הוא שלא בידים כלל אלא על ידי ליגור שמונח במי המקוה, והליגור יש בו מים שהוחמו בתנור הנקרא בוילער בלע"ז, ויש מין משאבה [פאמפ בלע"ז] שמושך המים סביב בתוך הליגור ועל ידי זה מי המקוה מתחממים, יולא דאותו הליגור נתחמס מהתנור, והתנור ג"כ פעולתו ע"י שעון אוטומטי, כהאי גוונא אפשר דלכולי עלמא לא גזרו. דליכא למיחש הכא שמא יבא לחמס בידים, כי גם בחול אין מחממין בידים בזמן הזה. וגם משום מראית העין ליכא, חדא דהכל יודעין שכן הוא סדר החימוס בזמן הזה, והשנית דבדבר של רבים לא שייך מראית העין, כמו שכתב המגן אברהם (סי' רמ"ד ס"ק ח') דבשל רבים ליכא חשדא, ועיין שו"ע (יו"ד סי' קמ"א ס"ד), ע"ש. וא"כ כאן ליכא למיחש שמא יחס בשבת לפי זה, ודו"ק.

מקוה שמחומם ע"י צינור האם נחשב ככלי ראשון

וכבר נסתפקתי בעיקר דין מקוה שלנו שנתחמס על ידי ליגורות אלו [הנקרא קויל בלע"ז], מה דין מקוה זה אם הוא נקרא כלי ראשון, או כיון שנתחמס רק מהליגור והליגור נתחמס ממים שהם כלי ראשון, אפשר דמי המקוה אין להם דין כלי ראשון, ויש לעיין בזה. מ"מ לדידן לכאורה קיל הוא דאפשר בהאי גוונא לא גזרו, ולריך עיון.

טבילה בשבת למי שאינו מקפיד בטבילה

ומזה שרגיל מעלת כבודו לחלק בין מי שמתנהג כחסידים לאינו מתנהג בעניני טבילה, באמת כי לפענ"ד לא נראה לחלק בהכי, ועיין שלחן ערוך (או"ח סי' שכ"ו ס"ח) אדם מותר לטבול מטומאתו בשבת. ועיין מגן אברהם (שם סק"ח) שהביא דעת המהרי"ל (הל' שבת אות י"ח) וביה יוסף (יו"ד סי' קנ"ט) ועוד, דאסור לטבול בשבת, וכתב ומ"מ מותר לטבול לקריו כמו שכתוב בשו"ע (סי' שכ"ג ס"ז), ע"ש. מיבדא דהמשנה ברורה (סי' שכ"ו ס"ק כ"ד) הביא דעת האחרונים רובם ככולם שמקילין בזה, הלא המה העולת שבת (שם ס"ק ט"ו) והאליה רבה (שם סק"ה) והתוספות שבת (שם ס"ק י"ב) והשלחן עלי שיטים (סי' ג' ס"ד) ושאר אחרונים, ואפילו היה יכול לטבול מערב שבת נמי המירו, וכתב דלא מיחזי כמתקן כיון דנתבטל התקנה, ועל כל פנים בנטמא בשבת לכולי עלמא בודאי אין להחמיר, וכן נתפשט המנהג להתיר, אך יזהר מאד שלא יבא לידי סחיטה, ע"ש. ובביאור הלכה (סי' שכ"ו ד"ה אדם) כתב, דהגם שהגר"א ז"ל אוסר מ"מ רוב האחרונים סבירא להו דלא כותיה, ואפשר דבכהאי גוונא גם הגר"א ז"ל מודה, ע"ש.

ועיין עוד קצות השלחן (סי' קנ"ג בבדה"ש סק"ח) מה שתמה הרבה על המשנה ברורה מה שרגיל להחמיר קצת עכ"פ במי שלא נטמא בשבת. וכתב דחס ושלום להחמיר נגד האר"י ז"ל, ושכן המנהג מרוב תלמידי חכמים שבירושלים מקדמת דנא, כמו שכתב הרב מזבח אדמה (יו"ד סי' קנ"ז), והובאו דבריו בס' ארץ חיים (או"ח סי' שכ"ו ס"ח), וכן המנהג פשוט בעה"ק ירושלים ת"ו בין התלמידי חכמים מכל העדות חסידים ופרושים וספרדים וכו', ע"ש.

טבילה בחמין בליל שבת

ובשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' קכ"ז אות ב') לאחר שהאריך והביא דעת החכם צבי (סי' י"א) ודעת הסדרי טהרה (סי' קנ"ז ס"ק ט"ז) שהביא מתשובות דברי יוסף (סי' ס"ד) להתיר אף בגילה, כתב לחדש דהכא הוי לא אפשר ולא קמכווין המבואר בפסחים (דף כ"ה ע"ב) דמותר, ובאיסור דרבנן קל כזה התירו, רק שלא תשב הרבה במים חמין רק תטבול ותצא מיד מן המקוה, ומסתבר דטבילת מצוה לא אסרו חכמים, והרי אפילו ביום הכפורים מותר לטבול דלא אסרו רק רחיצה של תענוג ולא טבילה, ע"ש. ולפי עניות דעתי נראה עוד, לפי מה שאמרו ז"ל (תענית דף י"ג ע"א) טבילה בחמין מי איכא. ובזמן חז"ל לא טבלו כלל בחמין, שהמקוואות לא היו חמין רק המרחצאות, וא"כ לדידן שמחממין המקוה מ"מ כיון דלא גזרו על המקוואות הרי זה בכלל מקוה ולא בכלל מרחץ, והגם שכהיום מחממין המקוואות, מ"מ לא היו בכלל הגזירה, כיון דאז לא היו מחממין המקוואות כדי שיכללו בגזירת מרחצאות, ודו"ק.

סוף דבר לפי עניות דעתי, שפשוט מאוד מכל הני פוסקים, דמותר לטבול בשבת במקוה שהוחס בשבת ע"י שעון אלקטרי שהוא מעשה קוף בעלמא, בין לחסידים ובין לפרושים, ורק שלא ישהו במקוה מים חמים, וכדאי להזכיר מה שראיתי בשו"ת חות יאיר (סי' קפ"א) שלא התיר בשבת לטבול רק שתי טבילות ולא יותר.

ידי"נ דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רלב

חילול שבת בפקוח נפש האם עדיף לעשותו ע"י שומר מצוות

ב' לסדר והיתה לו ולזרעו אחריו התשמ"ו ירושלים עיה"ק ת"ו

מע"כ מחותני ידי"נ הרהגה"צ בנש"ק מזה בן מזה, דמטמרן גלין ליה, בקי בחדרי תורה כבן עזאי בשוקי דטברי' וכו', כקש"ת מוה"ר **יעקב ארי' אלתר** שליט"א בן לכ"ק אדמו"ר מרן מגור (שליט"א עבגצ"א) [זצוק"ל]

אחדשב"ג שליט"א בידידות נאמנה.

הנה בהני מילי מעלייתא, באחד משיחות שיחת תלמידי חכמים אשר עלה ונסתפק מעלת כבוד גאון קדשו, ברופא שומר תורה שבא לפניו בשבת קודש חולה שיש בו סכנה שדוחה את השבת, ויש בידו שתי ברירות, שיטפל בו הוא או שיתננו לרופא אחר ישראל וגדול ומומחה כמותו אלא שהוא מתינוקות שנשבו. והנפקא מינה ביניהו הוא, דאלו הוא בכלל שבת דחויה אצל פקוח נפש, ולגבי כל מלאכה ומלאכה הרי צריכין לדחות שבת, אבל לגבי הרופא השני הוא בכלל אונס לגבי שבת, ואם כן מוטב שיחלל שבת לפקוח נפש באונס מברלון, וכמו דקיימא לן (יומא דף פ"ג ע"א) בחולה ביום כפור דמאכילין אותו הקל הקל. הכא נמי לענין שבת, כיון דדחויה שבת אצל פקוח נפש נמי דומין הקל הקל. וכיון דרופא שהוא בכלל תינוק שנשבה הוי אצלו בבחינת אונס, ולגבי שומר התורה הוי ליה בגדר דחויה, א"כ מוטב שיחלל מי שהוא אצלו אונס ולא יחלל מי שהוא אצלו דחויה.

וראשונה נראה, לפי מה שכתוב במשנה (שבת דף קנ"ג ע"א) מי שהחשיך בדרך נותן כיסו לנכרי, ואם אין עמו נכרי מניחו על החמור. ובגמ' (שם) מאי טעמא חמור אתה מצווה על שביתתו וכו'. חמור וחרש שוטה וקטן, אחמור מנח ליה, לחרש שוטה וקטן לא יהיב ליה, מאי טעמא הני אדם האי לאו אדם, חרש ושוטה לשוטה, שוטה וקטן לשוטה. איבעיא להו חרש וקטן מאי, ובגמ' שם (ע"ב) מסיק, איכא דאמרי לחרש יהיב ליה ואיכא דאמרי לקטן יהיב ליה. וברש"י (שם ע"א ד"ה לשוטה) לשוטה יהיב דלית ליה דעת כלל אבל חרש דעתא קלישתא אית ליה כדאמרינן ביבמות (דף קי"ג ע"א). ובחי' רבינו חננאל (שבת שם) הוסיף וז"ל, והשוטה גרוע בבני אדם, שאין הפרש בין אדם לבהמה אלא הדעת והתבונה, וזה כיון שאין לו דעת כבהמה חשוב, ע"כ. והמבואר מיהו דבאיסורי שבת נמי אזלינן בתר הקל הקל.

הילוך אחר הקל הקל באיסורי שבת

הגם שיש להעיר קצת לפי מה שכתבו בתוס' קידושין (דף ל"ד ע"א ד"ה מעקה) דיש מפרשים דהא דבעי קרא בנשים לחייבן בעשה שאין הזמן גרמא, כגון מעקה אבילה ושילוח הקן, אע"ג דאיכא בהו נמי לאו וממילא חייבות דהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, דמ"מ איכא נפקותא, כשיהיה לאשה לקיים מצות עשה, שאם יהיו פטורות מעשה דלאו הזמן גרמא, כמו כן יהיו פטורות מן הלאוין דאיכא למימר דאתי עשה ודחי לא תעשה. והקשה ה"ר יוסף מארץ ישראל על פירוש זה, דא"כ גבי אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט (שבת דף כ"ה ע"א), משום דיו"ט עשה ולא תעשה ושריפת קדשים אינה אלא עשה, אשה שאינה חייבת בעשה ביו"ט דהוי זמן גרמא, וכי תוכל להדליק בשמן שריפה ביו"ט. ולכן פליג עלייהו וסבירא ליה דכל עשה שיש עמו לאו, הלאו אליס, והכא נמי הלאו אליס ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה אצל נשים, אע"ג דליכא בהו העשה הואיל והלאו אליס. ועיין תוס' חולין (דף קמ"א ע"א ד"ה לא צריכא) ועיין עליהם בגליון הש"ס (שם). והאחרונים תירצו קושית הר"ר יוסף מארץ ישראל, דבנשים ליכא מצות עשה דשריפת קדשים [עיין פני יהושע (קידושין שם) שהקשה כן, דלכאורה נשים אין מצוות במצות עשה דשריפת קדשים, דאין שורפין קדשים בלילה והוי מצות עשה שהזמן גרמא. אמנם מסיק דאדרבה, כיון דאיירי הכא בשמן תרומה, עדיף לשורפה בלילה, דהא אמרה תורה דבשעת ביעורה תתהני מינה (שבת כ"ה ע"א), עיי"ש באריכות. ועיין נודע ביהודה (מהדורא תניינא או"ח סי' נ"ו) ג"כ באריכות בשריפת קדשים בלילה].

חילול יו"ט בשביל פיקוח נפש ע"י נשים

עכ"פ לשיטת הש מפרשים בתוס', אם כן ביו"ט אם יזדמן לפניו חולה שיש בו סכנה, יש לומר שיטפלו בו נשים שאינם קיל הדחויה, דלית להו העשה של יו"ט לדחות רק הלא תעשה וכנ"ל, ונריך עיון.

איברא דבתשובות מהרי"ל (סי' קנ"ו) כתב, דהשוטה הרי הוא ככל אדם והתורגו חייב מיתה כעל כל אדם, וקיים בו מצות פריה ורביה, והרי הוא חייב בכל מצות התורה ופומיה הוא דכאיב ליה, ע"ש. וכן פסק הרמ"א (אה"ע סי' א' ס"ו) לענין פריה ורביה. ולכאורה נראה דפליג אדרבינו חננאל דלעיל דחשיב ליה לשוטה כבהמה, והמהרי"ל חשיב ליה ככל אדם אלא דפומיה הוא כאיב ליה.

גדר דין שוטה

ואשר נראה דתרוייהו אמת, דודאי היכא דתלוי בגוף ישראל, הרי שוטה נמי מזרע אברהם יצחק ויעקב ועכ"ס מעצמותיהם ובשר מבשרם. וממילא מה שנוגע לגביו, אין ספק ליה איסור או שום דבר שלא על

פי התורה, שמה שהשוטה פטור אינו מדין שאינו בר ישראל, אלא מפאת שהוא שוטה ואנוס הוא. ואפילו השוטה קטן, כתב מרן החת"ם בתשובה (או"ח סי' פ"ג), מוטב שיהיה שוטה כל ימיו ואל יתפטם מדברים אסורים וכיוצא בו, והדברים ידועים. וזה שכתב המהרי"ל דהשוטה דין ישראל יש לו לכל דבר. אלא דמכל מקום אינו בר עונשין, כיון דאינו בר קיום המצות שאין לו דעת, וכיון דאינו בר עונשין ליתא ביה משום לפני עור. ושפיר התירו חז"ל במי שהחשיך לו בדרך, אם אין לו עכו"ם או חמור נותן עליו, דהוה ליה בגדר אונס. ומיהו אפילו הכי לא התירו, רק באופן שלא יהיה רק איסור דרבנן, כמבואר שם שלא יעשו עקירה והנחה [כמבואר בשבת (דף קנ"ג ע"ב) ובתוס' (שם ע"א ד"ה מי)]. וממילא שוטה לאו בר קיבולי תקנת חז"ל הוא, ושפיר התירו כהאי גוונא.

[ולכאורה יש לבאר לשון חז"ל (שבת שם ע"א), חמור וחרש שוטה וקטן, אחמור מנא ליה לחרש שוטה וקטן לא יהיב ליה, מאי טעמא הני אדם האי לאו אדם. וצריך ביאור מאי סלקא דעתיה דאהני מנא ליה, ועוד יש לדייק לשון מאי טעמא הני אדם האי לאו אדם, ולפי מה שכתבתי ניחא, דכיון דאדאורייתא לא מתירין רק אדרבנן, וכיון דכולהו לאו בני תקנתא דרבנן נינהו, לכאורה כולהו שוין הן. על כן צריך לטעם דהני אדם והאי לאו אדם הוא, דאם לא כן אין נפקא מינה ביניהו].

הילוך אחר הקל הקל לענין חבלה

עוד יש להעיר מגמ' סנהדרין (דף פ"ד ע"ב), רב לא שביק לבריה למישקל ליה סילוא [קוץ], מר בריה דרבינא לא שביק לבריה למיפתח ליה כוותא, דילמא חביל והוה ליה שגגת איסור. ופריך אי הכי אחר נמי, ומשני אחר שגגת לאו בנו שגגת חנק. נראה דבענין חבלה נמי מהדרינן אקל הקל, וכל היכי דאיכא אחר דלא הוי אצלו רק שגגת לאו מהדרינן בתריה. ועיין עוד שבת (דף קנ"ג ע"א) אמר רב משרשיא, באומר אבי הבן לקוץ בהרת דבנו הוא קא מתכוין, ופריך ואי איכא אחר ליעבד אחר, ומשני דליכא אחר. ועיין רבינו חננאל (שם), דליכא אחר, ואם נאמר להמתין עד שיבא אחר וימול, ביטלנו ובטל השמיני ימול שהוא עשה, ע"כ.

עכ"פ מצינו שצריכין לילך גם בשאר איסורים בקל הקל, וכיון דעכשו שבת נדחה לפקוח נפש, ולגבי מי שהוא אנוס במלאכת שבת אם כן אפילו דחיה ליכא, הוה ליה בכלל דהקל הקל. או אולי יש לומר, דהא אמר ר"ש בן לקיש, כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב, ואם לאו יבא עשה וידחה לא תעשה (שבת דף קל"ג ע"א). ואם כן כיון שאפשר לקיים על ידי אונס דליכא כאן דחייה, יקיים שניהם ולא יבא עשה וידחה לא תעשה.

לפני עיור בהכשלת ישראל לחלל שבת באונס

האמנם יש לעיין, דהרי ודאי המכשיל אחד מישראל לחלל שבת אפילו על ידי אונס, מ"מ המכשיל עובר על לפני עור. דהגם דאבירו אינו בר עונשין משום שהוא אנוס בדבר, אבל זהו באמת דין של לפני עור לא תתן מכשול למי שהוא עור בדבר, ואף אי נימא דלפני עור תלוי דוקא אם אבירו נענש על ידו, וכיון שאבירו לא נענש אינו עובר על לפני עור, מ"מ הרי ודאי חטאו גדול מאד מטעם דמסייע ידי עובר, וכאן עוד גדול מזה. ונמשיל משל, למי שאנסוהו נכרים לאכול איסור כזית, ובא ישראל והוסיף להם עוד בשר איסור והם אנסוהו שיאכל את הכל, הגם שהאוכל ודאי כל האכילה שאכל אונס אחד הוא, אבל ישראל שהביא שאר זיתים עובר על איסור גדול, דסיפה ליה לישראל איסור לאכול. ובגמ' שבת (דף נ"ד ע"ב), כל מי שיש בידו למחות ואינו מוחה הוא נתפס באותו עוון. ועיין רש"י (שם ד"ה נתפס), וכל שכן לספות לו בידים שודאי איסור גמור הוא ההוספת איסור. והכא נמי עכ"פ זה כשהוא לעצמו אולי לא יעשה שום מלאכה, והשתא יספות לו בידים לחלל שבת, אלא מאי תאמר הרי דחויה הוא שבת אצל פקוח נפש, א"כ אין נפקא מינה בין דידיה לאחרינא.

יתרון בריפוי על ידי רופא שומר מצוות בשבת

ועוד יש לדון, שהרי כמה מלאכות יש שאפילו אי שבת דחויה הם אסורות, דלא הותרה לחלל בכל מלאכות אלא דחויה, ומה שצריך בשביל פקוח נפש או ספק פקוח נפש דוחה, אבל מה שאין צריך בשביל פקוח נפש אינו דוחה. וא"כ כשרופא שומר תורה ומצוות יטפל עם החולה, אז ודאי ידקדק על הלכות שבת ויעשה מה שצריך, ומה שלא דוחה לא יעשה. אבל רופא תינוק שנשבה, אם יתן לו לעשות נתוח וכיוצא בו, אפשר ועל פי רוב לא יזהר גם משאר מלאכות שאינן נדחות בשביל פקוח נפש, וא"כ יגרוס לו חילול שבת, וכהא דסנהדרין הנ"ל [דרב לא שביק לבריה וכו' דילמא חביל] הכא נמי כן הוא. וגדולה מזו, דהתם עכ"פ על התוספת שוגג הוא, אבל הכא הוא גורם לו לחלל שבת בתוספת מלאכות, שלולי שנתן לו הפקוח נפש הנ"ל לא היה מחלל השבת כלל, וא"כ גרם לחילול שבת על ידי ישראל לגדול בר חיובא. ובאמת בסברא זו נגע אז ש"ב חתני הרה"ג בנש"ק מוהריא"ל שליט"א.

והנה כל זה כתבנו לפלפולא, אמנם המחבר והרמ"א (או"ח סי' שכ"ח סי"ב) נחלקו כשמחללין שבת על חולה שיש בו סכנה. דדעת המחבר לפסוק כפשטות הברייתא, שמשתדלין שלא לעשות על ידי עכו"ם וקטנים ונשים, אלא על ידי ישראל גדולים ובני דעת. והרמ"א הביא הש אומרים, דאם אפשר לעשות בלא דיחוי ובלא איחור על ידי שינוי, עושה על ידי שינוי, ואם אפשר לעשותו על ידי עכו"ם בלא איחור כלל עושין ע"י עכו"ם וכן נוהגין. ובט"ז (שם סק"ה) תמה על שיטת הריא"ז, הובא בשלטי הגבורים (יומא דף פ"ד ע"ב אות א'), שהוא דעה שניה שפסקה הרמ"א ז"ל. והביא הא דכתבו בגמרא בפרק בתרא דיומא (דף פ"ד ע"ב), תרי בני, אין עושין דברים הללו לא על ידי עכו"ם ולא על ידי קטנים אלא על ידי גדולי ישראל, ואין אומרים לעשות דברים הללו על ידי נשים ולא כותים וכו'. דתחלה אמר שיש איסור לעשות על ידי עכו"ם, שלא יאמרו שיש איסור לעשות על ידי ישראל, ואח"כ אמר מצוה לעשות על ידי גדולי ישראל, ואין אומרים לעשות על ידי נשים וכותים, דהיינו אפילו אם הם מזומנים לפנינו והם שומרי שבת, א"כ אין שייך מכשול הנזכר כאן, אפילו הכי יעשו דוקא גדולי ישראל כדי להורות הלכה למעשה לרבים, ע"ש.

ומעתה נראה, לא מיבעיא לדעת המחבר והט"ז שחולק על הרמ"א, א"כ פשוט דבדידן נמי איכא הני טעמי שלא יאמרו שיש איסור לעשות על ידי ישראל, דאם לא כן למה מהדר אחר רופא מחלל שבת. והגם שהוא גם כן ישראל, מ"מ רבים לא יבינו זה, וכ"ש שהרופא עצמו המחלל שבת יחשוב שהוא מותר לחלל שבת ויכשילו בזה גם על להבא. וגם הטעם השני של הט"ז, מה מדויק לשונו הטהור וז"ל, ואח"כ אמר מצוה לעשות על ידי גדולי ישראל ואין אומרים לעשות על ידי נשים וכותים, דהיינו אפילו אם הם מזומנים לפנינו והם שומרי שבת, א"כ אין שייך מכשול הנזכר כאן אפילו הכי יעשו דוקא גדולי ישראל וכו'. והנה דייק הט"ז והם שומרי שבת, ולמה ליה לדייק כן והא ודאי מיירי משומרי התורה, שהרי בטעם הראשון כתב כבר שלא יאמרו שיש איסור לעשות על ידי ישראל, א"כ הרי מיירי מישראל. ונראה דבא לדייק בדוקא דאפילו הם שומרי שבת, דאם לא כן אלא שהם אינם שומרי שבת אכתי איכא למיטעי, דהגם דהוא תינוק שנשבה אבל כיון שאינו שומר שבת יטעו בו כמו בעכו"ם. ואם כן עכ"פ לענין זה דינו כמו עכו"ם שיש מכשול לרבים, ומצד השני אין היתר אצלו כמו בעכו"ם, שאם אפשר לעשות בלא דיחוי עושים עכ"פ לשיטת הריא"ז, וא"כ כהאי גוונא נראה דגם הרמ"א ז"ל מודה דעל ידי ישראל גדול עדיף מליתן לו, וכ"ש לפי מה שכתבתי שאפשר שיבוא הוא לידי מכשול על ידי זה ויוסיף בחילול, ולזה אין שום היתר.

אשר נראה לפי עניות דעתי, דרופא שומר תורה ומצוות אם ראה פקוח נפש, יקיים בעצמו ויזרז עצמו להציל נפש מישראל, ויתקיים על ידו מצות וחי בהם ולא שימות בהם. והשי"ת ישלח רפואה שלימה לכל חולי ישראל ושלא יצטרכו לזה לא בש"ק ולא בחול, ויתקיים בהם ישלח דברו וירפאם וימלט משחיתותם, ובכל ישראל יקויים מה שכתוב כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך, ורפואה שלמה בקרוב לכ"ק אדמו"ר מרן מר אביו מחותני שליט"א ונזכה כלנו לקבל פני משיח צדקינו בראשות כ"ק אדמו"ר מרן שליט"א.

מחותנו ידי"נ דושב"ג וכאש"ל בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רלג

א. חילול שבת בשביל סכנת העובר
ב. הקדמת זמן הלידה

ער"ח מנ"א התשנ"ח פה ק"א י"ם ת"ו

מע"כ האי גברא חשיבא ויקירא הרב הגאון וו"ח כו' כו' כש"ת מוה"ר **זאב דוב סלונים** שליט"א רב מרכז העיר ירושלים ת"ו, בעמ"ם שערי הלכות והליכות עולם ועוד

סכנת העובר בלי סכנת האם

אחדשב"ת. לאות הוקרה וידידות, בדברי תורה אשר העיר על דברינו בשו"ת משנה הלכות (ח"ט סי' של"א-של"ב) אם מותר לחלל שבת גם בשביל פקוח נפש של העובר או רק בשביל סכנת האם. ומעלת כבוד תורתו ליין לדברי הרא"ש (יומא פ"ח סי' י"ג) והר"ן (יומא דף פ"ב ע"א) שביארו דברי רש"י (יומא שם ד"ה עוברה) כשיטתייהו. יפה העיר, מיהו עיין שם בקרבן נתנאל (יומא שם אות כ') מה שכתב על דברי הרא"ש ז"ל, כי משכחת סכנת העובר בלי סכנת האם, וא"כ ליכא למידק מרש"י כהרא"ש ור"ן.

ונלענ"ד להוסיף לולי דמסתפינא, דהנה רש"י (שם) פירש דעוברה שהריחה קאי על התינוק, כלומר שהתינוק הריח ולא האם. ונראה דקשיא ליה לשון 'עוברה', ולא אמרו אשה שהריחה או מעוברת שהריחה שהיה מורה על האשה, ולשון עוברה משמע הכוונה על העובר במעי אמו. וכיון שפירש דעוברה קאי אעובר ולא

על האם, א"כ היה לו לרש"י לפרש נמי ואם אין האם אוכלת יסתכן העובר וימות. וכיון שפירש ואם אינה אוכלת 'שניהם בסכנה', על כרחך אתי למימר דלולי שהיה הסכנה לשניהם כלומר גם לאם, לא היינו מחללין השבת בשביל העובר, ודו"ק.

ומזה שכתב רבינו הרא"ש ז"ל (שם) ולא ידעתי מה לזרך לכל אלו הדקדוקים, דלא משכחת סכנת עובר בלא סכנת עוברה וכו' דהמפלת בחזקת סכנה היא. הנה לבד מה שליין הקרבן נתגאל (שם), דמשכחת לה באשה המוחזקת בנפלים ולא הזיק לה בכל פעם כלל. נלפענ"ד נפקא מינה כגון להליל עובר פחות מבן ארבעים יום, דאכתי מיא בעלמא הוא וליכא סכנה להמפלת אלא לולד, דאי נימא דעל הולד אין מחללין א"כ אין מחללין בשביל קודם ארבעים יום, אלא דמסתמא לא שייך הריתה קודם ארבעים דהולד עדיין לא נתרקס, ולכן אמר עוברה שהריתה שהולד כבר בגדר עובר המריה ומסתכן ומחללין בשביל שניהם, ולא בשביל העובר. אמנם לבעל הלכות גדולות (סי' י"ג הל' יוה"כ עמ' קפ"ח) אפילו קודם ארבעים שהוא מיא בעלמא נמי מחללין השבת, דהא מחללין על העובר. וכן כתב הטור (או"ח סי' תרי"ז) שתסתכן היא או הולד, ולא כבית יוסף (שם) שנתקשה בזה, ודו"ק. ועיין ערכין (דף ז' ע"א) האשה שישבה על המשבר ומתה וכו' לא נצרכה אלא להביא סכין דרך רשות הרבים וכו' קמ"ל. ועיין תוס' (נדה מ"ד ע"א ד"ה איהו), שאני מתה אמו. ועיין שיטה מקובצת שם (ערכין דף ז' ע"ב אות א' ד"ה ותימה), ובתשובה (משנה הלכות ח"ח סי' נ"ג) האריכתי בזה.

הקדמת זמן הלידה

[**ובאן** המקום לעורר, דממה שכתבו רש"י והרא"ש ור"ן ועוד, דהמפלת סכנה לולד ולהאם, למדנו שאסור ליתן לאשה מעוברת זריקה להקדים זמן הלידה. אשר בעונותינו הרבים נכנס בכמה חוגים לדבר פשוט, כשהרופא הוא טרוד או נוסע למקום אחר לחופש, או בשתם שרוצים לסדר שהברית יהיה ביום מסוים וכיוצא בזה, אז מקדימין לה הלידה בזריקה שעושה חבלי לידה ולוחץ את העובר שלא בזמנו.

והנה מלבד שיש בזה עניינים נפלאים בזמן הלידה, ובאיזה שעה ורגע יולד ולפי זה יהיה המזל שלו כל ימי חייו, וכמבואר בספר הקנה (קוריץ דף מ"ז) שהשינוי נוגע ממש בפקוח נפש וגורם מיתה לולד. ובלאו הכי ידוע שאשה יש לה צירים ודלתות, ובשעה שכורעת ליל נפתחים הצירים והדלתות והולד יוצא בדרך הטבע, אבל כל שלא הגיע הזמן ללדת אז להיפוך, הצירים והדלתות סגורים לשמור על העובר שלא תפיל. וכיון שנותן זריקה להקדים הלידה, הרי על ידי זריקה זו גורם לנוד הולד ממקומו, וכיון שאין הצירים והדלתות נפתחים בדרך הטבעי, העובר בעל כרחו שובר את הצירים ומכריח הדלתות ליפתח ולהניח לו לצאת, וכיון דנפתח בעל כרחו זה הוא הפלה ממש ומביא את האשה והולד לידי סכנה. והגם דלידה בדרך הטבע נמי בכלל סכנה הוא, מ"מ כך הטביע הקב"ה באשה ומותרת ליכנס בסכנה כזו, אבל למהר הלידה ולהכניס עצמה בסכנה כזו של הפלה ודאי אסור, והארכתי בזה בס"ד].

ידידו הנ"ל

[עיין עוד משנה הלכות ח"ט סי' קפ"ד]

סימן רלד

מניעת חילול שבת בספק סכנה מפאת בטחון בה'

עש"ק פ' בלק פה ק"א ה'תשס"א

חזון ראיתי בחזון איש הל' שבת (סי' נ"ט סק"ד), אהא דכתב הרמ"א (או"ח סי' שכ"ח סי"ז) דמותר לומר לגוי לעשות תבשיל לקטן שאין לו מה לאכול וכו'. וכתב החזון איש, ומי שבוטח בה' וקובע מזונות בנו באופן שאין מבשלין בשבילו בשבת, וכבר הורגלו בכך אין מזניחין אותן. וכן כתב באיגרת (אגרות חזו"א א"ג אגרת ק"פ), שפעמים משתנה הדין לפי חוזק בטחונו בהשם יתברך. והקשה אחד התלמידים [הרב פלק] להחזון איש (הבוטח עמ' תכ"ד), וכי בספק סכנה יכול להתמיר ולסמוך על בטחונו בה', ולכאורה ודאי מחוייב לעבור (עיין רמב"ם יסודי התורה פ"ה ה"ד), ומנא לן לפטור עצמו מחמת בטחונו. והשיבו החזון איש ז"ל, דודאי אסור לאדם להכניס ידו באש ולבטוח בה', אמנם בנידון דידן שאין כאן ספק סכנה ממש, וגם הרופא לא קבע שיש איזה ספק סכנה רק האם חוששת. ובחשש רחוק כזה שייך בטחון, ומותר לסמוך על בטחונו, והאריך שם. [וכנפסק בשלחן ערוך (או"ח סי' ש"ל ס"ד), ששומעין ליולדת, וכמו ששומעין לחולה (שו"ע שם סי' תרי"ח ס"א), ד'לב יודע מרת נפשו' (יומא דף פ"ג ע"א)].

יולדת שפטורה מהתענית אך רוצה להתענות

ולפענ"ד, עיין שו"ת הרשב"א (ח"ז סי' שמ"ג), שאלת, יולדת בתוך שלשה שהיא אוכלת מאכל בריאים, ואמרה שאינה צריכה שיבשלו לה בשבת, דדי לה

במה שנשאר ממה שבישלו לה מערב שבת מבעוד יום, מחללין עליה את השבת לבשל לה אם לאו. תשובה, יולדת תוך שלשה כמסוכנת חושבין אותה (שבת דף קכ"ט ע"א), ואפילו אמרה אינה צריכה אני אין שומעין לה, דכמסוכנת היא. ודאמרה אינה צריכה, תוגבת הוא דנקיט לה (יומא שם), וצריכה אלא שאינה מרגשת וכו'. ולפיכך כל שאין לה דברים מחזקים ומאכלים בריאים, מחללין עליה את השבת, ואפילו אמרה אין צריכה אני. אבל כל שיש לה דברים הבריאים ושאינה צריכה למאכלים אחרים, אין מחללין עליה את השבת, שהשבת דחויה היא אצל החולים וכו' אבל לא הותרה אצלם. כיצד הרי שבישל לה ערב שבת מבעוד יום, ובליל שבת אחר עבור קצת שעות מן הלילה הוצרכה לאכול, אין אומרים נשחוט ונבשל בשבת שהשבת מותרת וכו', אלא די לה במה שבישלו לה מבעוד יום סמוך לחשיכה, שעדיין אותו תבשיל כבן יומו הראוי לחולים הוא וכו', ע"ש. ומיהו היכא דעבדו עליה שבעה ימים אף שמדינה אינה חייבת להתענות [כמבואר בשו"ע (או"ח סי' תקנ"ד ס"ו), ועיין ט"ז (שם סק"ד), ומשנ"ב (שם סק"ט) בשם האחרונים], מ"מ אם אמרה שרוצה להתענות, בידה הוא ושומעין לה להתענות (עיין שערי תשובה שם סק"ז בשם הדבר שמואל סי' ק"מ). [ועיין רשב"א מגילה דף ה' ע"ב ד"ה וביקש].

הנך רואה דאם לא תאמר כלום הרי היא פטורה מלהתענות, ואף על פי כן אם סומכת על בטחונה הרי היא מתענה והבן.

סימן רלה

רודף אחר חייבי לאוין אם מותר להורגו

מוצש"ק שמיני התשל"ד בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי הרה"ג וו"ח נו"נ אי"א ברקאי וכו' כש"ת הרב **יהודה משולם דוב פאלאטשעק** שליט"א בעמח"ם מגד יהודה על הפמ"ג

אחדשה"ט וש"ת בידידות.

בירור בדברי הפרי מגדים

בדבר מה שנתקשה בדברי הפרי מגדים (או"ח סי' שכ"ח מש"ז סק"א ד"ה עיין במשנה למלך, בסוגריים), שכתב וזה לשונו, וצריך עיון בבמה לשוק כהאי גוונא, ע"כ. ולא ירדתי לסוף דעתו כעת, עכ"ל מעלת כבוד תורתו. ורואה לחוות דעתי העניה.

ונלפענ"ד כוונת הפרי מגדים, לפי מה שכתב שם בסמוך, ספיקת המשנה למלך (שבת פכ"ד ה"ז) ברודף אחר חבירו להרגו בשבת ניתן להצילו בנפשו, ורודף אחר חייבי כריתות מספקא ליה לרבנן דר' יהודה (סנהדרין דף ע"ג ע"ב). והוסיף הפרי מגדים דיש לומר דגם רבנן מודים דמסרה נפשה, וסוברים דאפגמה ג"כ קפדה, ולרבנן דאית להו דאפגימה קפיד רחמנא, כיון דמסרה נפשה ניתן להצילו בנפשו. פירוש לפירושו הוא, דבגמרא סנהדרין (שם) רבי יהודה אומר אף האומרת הניחו לו שלא יהרגנה, במאי קמיפלגי אמר רבא במקפדת על פיגמה ומניחתו שלא יהרגנה. רבנן סברי אפיגמה קפיד רחמנא והרי מקפדת על פיגמה, ורבי יהודה האי דקאמר רחמנא קטליה משום דמסרה נפשה לקטלה, הא לא מסרה נפשה לקטלה. אמר ליה רב פפא לאביי אלמנה לכהן גדול נמי קא פגים לה, אמר ליה אפיגמה רבה קפיד רחמנא, אפיגמא זוטא לא קפיד רחמנא. ופירש רש"י (ד"ה אפגמה רבה), כגון עריות דכריתות שהן חמורות, והוי חרפתה מרובה שהולד ממזר ונעשית זונה בבעילתו, אבל כהן גדול באלמנה אינה נעשית זונה אלא חללה. ועל זה כתב הפרי מגדים, דלטעם רש"י דפיגמה רבה הוא שנעשית זונה, א"כ להרמב"ם (איסורי ביאה פי"ח ה"א) דבכל חייבי לאוין השוין בכל, נמי נעשית זונה, א"כ בכל חייבי לאוין השוין בכל נמי מצילין, כיון דאפגמה קפיד רחמנא היינו שלא תעשה זונה. ולא דמי לאלמנה לכהן גדול דקא משני ליה אביי לרב פפא דאין פגמה גדול. ולכן מספקא ליה להפרי מגדים בבמה לשוק, אי דינה כחייבי לאוין השוין בכל, דבמה לשוק אסורה לכל, וממילא ג"כ איכא פגימה, או דילמא דינה כאלמנה לכהן גדול.

ומקום ספיקתו, דלכאורה יבמה לשוק לאו השוה בכל הוא, דהרי אסורה היא אכולי עלמא, אלא דמ"מ מותרת היא ליבם. ועיין רמב"ם בספר המצוות (לאוין שנ"ז) שכתב, הזהיר שאר האנשים שלא לבא על היבמה והיא תחת זיקת יבמה, והוא אמרו (דברים כה ה) 'לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר', והעובר על לאו זה לוקה. והנה לכאורה לאו השוה בכל הוא, דכל אנשי ישראל הוזהרו עליה ולוקין עליה, אלא דמיהו הוליא היבם מכללו שכתב הזהיר שאר האנשים, ודו"ק.

והנה בערוך לנר (סנהדרין שם ד"ה אפגמא), הביא פירוש רש"י (שם) שהולד ממזר ונעשית זונה. ופירש וזונה לחוד לא מהני, דגם מחייבי לאוין נעשה זונה

כדאמרינן ביבמות (דף ס"א ע"ב). ולפי זה יצא שם לחדש, דלר' יהושע דסבירא ליה סוף פרק החולץ (שם דף מ"ט ע"א) דאין ממזר רק מחייבי מיתות בית דין, וכן לרבי עקיבא דסובר יש ממזר מחייבי לאוין (שם), על כרחך לא סבירא להו טעם דפגם כרבנן, אלא כר' יהודה דתלוי אי מסרה נפשה לקטלא, דזה לא שייך רק גבי עריות דיהרג ואל יעבור ולא גבי חייבי לאוין. ונראה דמפרש דלא כפרי מגדים, דהפרי מגדים מחלק בין לאוין השוין בכל לאין שוין, ולא צריך לחידושו. או נאמר דסבירא ליה, דרש"י לא סבירא ליה כרמב"ם ז"ל, ולרש"י בעי שני טעמים ולרמב"ם סגי באחד. ומיהו מה שכתב, דטעם דמסרה נפשה לקטלה, לא שייך רק גבי עריות דיהרג ואל יעבור ולא גבי חייבי לאוין, לפענ"ד צריך עיון, דנראה דהוא ז"ל סבירא ליה דהא בהא תליא, כלומר דלכן מסרה נפשה לקטלה גבי עריות משום שיהרג ואל יעבור הוא, וממילא לא שייך רק בחייבי כריתות ולא בחייבי לאוין. אמנם באמת זה אינו, דלר' יהודה דסבירא ליה משום דמסרה נפשה, הטעם דיש נטועות שמוסרין עצמן למיתה ולא תבעל לו, ואותן נטועות אפשר דאפילו מחייבי לאוין מסרי נפשייהו.

מחלוקת הראשונים בטעם הריגת הרודף

ולבאורה היה נראה, דתלוי במחלוקת הראשונים בטעם הריגת הרודף, דרש"י פירש (סנהדרין דף ע"ג ע"א ד"ה בנפשן) טעם שמצילין אותו בנפשו, כלומר שמצילין הרודף מן העבירה. והרמ"ה (יד רמ"ה שם) פירש דמצילין הנרדף בנפשו של רודף. ובספרי משנה הלכות (ח"ה סי' ס') האריכתי קצת בזה, וכתבתי דמדעת הרמב"ם (רואה פ"א ה"י) שכתב הא יש לה מושיע אפילו בהריגת הרודף, משמע שהוא מטעם להציל הנרדף. ולפי זה יש לומר, דלטעם דהוא להציל הרודף מעבירה, א"כ דוקא עבירה גדולה שרודף אחריה, כגון חייבי כריתות וכיוצא שהיה מתחייב עליה מיתה, הורגין הרודף. אבל עבירה שלא מתחייב עליה מיתה אין הורגין אותו. אך לטעם להציל הנרדף, אין נפקא מינה בין גדולה לקטנה ובכל אופן מצילין הנרדף.

אמנם כעת מצאתי להרמב"ם בספר המצוות (לאוין רל"ג) שכתב וז"ל, שהזהירנו שלא לחוס על הרודף, כי מה שזכרנו במצוה שלפני זאת מהציל החוטא שלא יהרגוהו העדים עד שידונו אותו בית דין, אמנם הוא בשעבר ועשה המעשה שיתחייב עליו מיתה והשלים אותו. אמנם בעת השתדלותו ובקשו לעשות, אז יקרא רודף, וחובה עלינו למנעו מעשותו מה שלבו מתאוה ונצר לו כדי למנעו מן העבירה, ואם לא רצה לשמוע אלינו נלחם בו, ואם יכולנו למנעו בחסור אחד מאיבריו כגון שנחתוך ידו או רגלו או נסמא עינו, הנה זה הוא הקודם, ואם לא היה אפשר למנעו אלא באבידת נפש הנה יהרג כדי שלא יעשה מעשה הרע ההוא וכו', ע"ש. הנה מבואר שיטת רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל בזה, דהטעם הוא כדי להציל הרודף מעשות העבירה. וגם נראה לכאורה מהטעם שכתב, דדוקא מעבירה שיש בה מיתת בית דין, כלומר שאם כבר עבר, היה מתחייב מיתה בבית דין על עבירה כזה כשהיו עדים והתראה, על עבירה כזו אמרה תורה אם עדיין לא עבר והוא רוצה לעבור, על עבירה כזו יהרגוהו כדי למנעו מלעבור על עבירה זו, ורמז לדבר ימות זכאי ואל ימות חייב (סנהדרין דף ע"ב ע"א). נמצא דבחייבי לאוין דליכא מיתה, הכי נמי דאין הורגין את הרודף, ולפי זה נפשטה נמי ספיקת הפרי מגדים בזה, ודו"ק.

ועיין עוד ברמב"ם שם (באומו דבור), וזה לשונו, וזה שאמרנו שיהרג הרודף, אינו בכל מי שישתדל לעשות איזו עבירה, ואמנם הוא באחד הרודף אחר חבירו להרגו ואפילו היה קטן, או הרודף אחר אחת מן העריות לגלות ערותה, ובתנאי שיהא בן תשע ויוסי אחד וכו'. ונראה דבכיון כתב הני תרתי, דדוקא הרודף אחר עריות, ועריות מה שהוא בכלל עריות בכל מקום, וצריך עיון.

סימן רלו

המעלה דגים בשבת והעלה עמהם תינוק

עוד להנ"ל

ומ"ש עוד בדברי הפמ"ג (סי' שכ"א סק"א בא"א) וז"ל, אף שיש לחלק בין שבת מלאכת מחשבת, עיין השגת הר"א (שבת פ"ב הט"ז) ובמנחות (דף ס"ד ע"א), ע"ש. והקשה מעכ"ת עליו, דהא טעמא דראב"ד משום דהלכה כרבה במנחות דאזלינן בתר מחשבתו, ע"כ. ועוד מאי בעי בזה ואני נגוך בזה כעת עכ"ל.

התכוין לצוד דגים והעלה דגים ותינוק

נראה בזה כוונת הפמ"ג, דמתחילה היה מספקא ליה בכוונת הרמב"ם (שבת פ"ב הט"ז) שכתב במי שנתכוין לצוד דגים והוא לא ידע שטבע תינוק ביס והעלה

דגים ותינוק, שפטור על הלידה הואיל והעלה תינוק עם הדגים. ומלבד דמה שכתב הרמב"ם פטור היינו פטור אבל אסור, ולוקה מכל מקום. לפי הכלל שכלל הרמב"ם (שבת פ"ח ה"ג), וכל מקום שנאמר שהעושה דבר זה פטור, הרי זה פטור מן הכרת ומן הסקילה ומן הקרבן, אבל אסור לעשות אותו דבר בשבת, ואיסורו מדברי סופרים והוא הרחקה מן המלאכה, והעושה אותו בזדון מכין אותו מכת מרדות, עכ"ל. ונפק"מ לענין פסולי עדות דרבנן, דכל שחייב מכת מרדות מקרי רשע דרבנן ופסול לעדות, הא לאו הכי לא. והוסיף אף שיש לחלק בין שבת שתלוי במלאכת מחשבת. וליין לעיין השגות הראב"ד דהראב"ד כתב שם וז"ל, לא שמע וכו' פטור, א"א הנך מילי פלוגתא דרבה ורבא נינהו במנחות, ורבא לקולא דאמר זיל בתר מעשיו, והוא פסק כרבא אע"ג דתלמיד הוא לגביה דרבה עכ"ל.

אם שמע שטבע תינוק ונתכוין להעלות גם דגים

כוונתו בזה, דלמה פסק הרמב"ם דפטור אבל אסור, כיון דשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה והרי זה נתכוין לצוד דגים ונעשית מחשבתו. ובגמ' (מנחות שם) אמר ליה לאו היינו דרבה ורבא, דאיתמר שמע שטבע תינוק ביס ופרש מצודה להעלות דגים והעלה דגים חייב. להעלות דגים והעלה דגים ותינוק, רבא אמר חייב ורבה אמר פטור. וע"כ לא קא פטר רבה אלא כיון דשמע, דאמרינן נמי דעתיה אתינוק, אבל לא שמע לא. ואיכא דאמרי אמר ליה היינו פלוגתייהו וכו'. להעלות דגים והעלה תינוק ודגים, רבה אמר פטור ורבא אמר חייב, רבה אמר פטור זיל בתר מעשיו, ורבא אמר חייב זיל בתר מחשבתו. ועיין ברבנו גרשום מאור הגולה (שם), רבה אמר פטור זיל בתר מעשיו והא אסיק תינוק, רבא אמר חייב דהא לא איכוין אלא לדגים, ע"ש.

והנה בשבת קיי"ל מלאכת מחשבת אסרה תורה (בילה דף י"ג ע"ב). ומעתה יש לחקור, דהא ודאי דמי שעושה מלאכה בשבת ומתכוין עליה לעשותה, ועלה בידו שבשעה שעשה מלאכה זו שנתכוין עליה נעשית עמה מלאכה אחרת, לא נפטר בשביל זה על המלאכה שעשה בכוין. והכי נמי כיון דנתכוין לצוד דגים ועלו בידו דגים, הרי נעשית מחשבתו ומלאכתו, וכיון דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, הגם שעלה בידו גם מלאכת היתר, א"כ אמאי יהא פטור על לידת הדגים בשביל העלאת התינוק שהוא לידת היתר, ומהו סברת רבה לפוטרו.

אמנם נראה סברת רבה, דבשלמא אלו היה מתכוין למלאכת לידה, ועלתה בידו מלאכת לידה ועוד מלאכה אחרת שהוא מותרת לו, אז ודאי גם רבה מודה דחייב. אבל הכא הרי בלידה אחת, כלומר בכוונת מלאכת לידה שנתכוין למלאכת לידה לצוד דגים ועשה מלאכת לידה, היה חלי היתר וחלי איסור, כלומר דהתינוק שהעלה הוא היתר והדגים הם איסור. בזה ס"ל לרבה דפטור, דסוף סוף ליכא כאן לידת איסור, שהרי גם היתר מעורב בו, והו"ל היתר ואיסור גם יחד, והוה בדומה לדומה כמו שנים שעשאוהו דפטור, והכי נמי במלאכה אחת שחציה איסור וחציה היתר אזלינן בתר מעשיו ופטור. אבל רבא ס"ל דזיל בתר מחשבתו, והרי מחשבתו לגילת דגים היתה וגם עלו בידו דגים, והעלאת התינוק לא היה כלל במחשבתו ואין זה מעשה שלו, אלא לענין העלאת התינוק הו"ל כעין מתעסק או כיוצא בו, שאין זה מעלה ומוריד במלאכתו שהוא מלאכת לידה, ושפיר מחייב אדגים. והבן כי זה דבר חדש בס"ד.

אלא דמה שיש לדייק בדברי הפמ"ג הנ"ל, וכ"כ באור שמח על הרמב"ם (שם), דסברי בדברי הרמב"ם ז"ל במתכוין להעלות דגים והעלה דגים ותינוק פטור, היינו אפילו במזיד ויודע שהוא שבת, דהא דומיא דאשה שהפר לה בעלה שהיא ידעה מנדרה ובמזיד עברה לה. אמנם הרמב"ם (שגגות פ"ב הט"ו) כתב מפורש וז"ל, וכן הפורש מצודה להעלות דגים מן היס בשגגה והעלה תינוק עם הדגים, בין ששמע שטבע תינוק בין שלא שמע, הואיל והעלה תינוק הרי זה פטור מחטאת אע"פ שלא היתה כוונתו אלא לצוד מפני שהיה שוגג, וכן כל כיוצא בזה, עכ"ל. הנה פירש לן הרמב"ם ז"ל, דהאי הלכתא דוקא בשוגג מיירי אבל במזיד הכי נמי דחייב מיתה. הן אמת דבהלכות שבת לא זכר כלל מדין שוגג, רק כתב סתם מי שנתכוין לצוד דגים וכו' ולא כתב שהיה שוגג על שבת. ועיין מגדל עוז שם (שבת פ"ב הט"ז, ד"ה ואני אומר).

אלו דברי ידידות, ויה"ר שיזכה ללמוד תורה לשמה ולחבר חבורים מחוכמים, עדי יבא ינון ולו יקהת עמים כמים לים מכסים, המברכו בברכת התורה בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ג סי' מ"ד]

סימן רלז

א. חילול שבת בספק פיקוח נפש
ב. בענין חילול שבת על ולד שלא מלאו חדשיו

כסלו תשכ"א

מע"כ ידי"נ, הרה"ג המפורסם לשבח ולתהלה **מוהרב"צ לבטמן** (שליט"א) [זצ"ל], רב ואב"ד בירות – ירושלים עיה"ק

א. בטור (סי' שכ"ט ס"ד) במחלוקת הפוסקים, דעד היכן בודקין בפיקוח נפש במי שנפלה עליו מפולת, שהרמב"ם (שבת פ"ב הי"ט) פסק עד חוטמו, ורבנו ירוחם (נתיב י"ב חלק תשיעי) פסק עד טבורו. וכתב הבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש ובודקין) דנראה טעם הרמב"ם שפסק עד חוטמו, משום דספק נפשות להקל. וכת"ר כתב דיותר נראה דהאי פלוגתא תלוי בפלוגתא דפרק עגלה ערופה (סוטה דף מ"ה ע"ב), והתם רבי עקיבא ס"ל דמודדין מחוטמו והלכה כרבי עקיבא מחבריו.

ולפום ריהטא תמהני לכת"ר שלא ציין דבגמ' דידן (יומא דף פ"ה ע"א) מוחלפת השיטה, דת"ק ס"ל עד היכן הוא בודק עד חוטמו, וש אומרים עד לבו. ורבינו חננאל והרי"ף (שם) והרא"ש (פ"ח סי' ט"ז) גרסו איפכא, וא"כ יותר נראה דהרמב"ם ורבנו ירוחם פליגי בחלופי גירסאות. וכן ראיתי מפורש להרב המגיד (שבת פ"ב הי"ט) וז"ל, בדקו עד חוטמו וכו', פירוש וחוטמו בכלל, ובריתא הוא שם (פ"ה ע"א) ופסק כתנא קמא, עכ"ל. ובכסף משנה (שם) כתב עליו, כתב הרב המגיד שפסק רבנו כת"ק, ואינו כן דלפי נוסחא דידן בגמ' פסק כש אומרים, וטעמו משום דספק נפשות להקל, עכ"ל. ונראה דדא הוא תלוי בחלופי גירסאות, והרב המגיד היה גורס כגירסא דידן בגמ', וכן נראה דס"ל דהיתה גירסת הרמב"ם. וא"כ בדרך פשוט דפליגי בחלופי נסחאות.

ומה שרצה כת"ר לתלותו בפלוגתא במסכת סוטה (שם), דמאין היו מודדין בעגלה ערופה, רבי אליעזר אומר מטיבורו ורבי עקיבא אומר מחוטמו. ומפרש בגמ' דפליגי מהיכן עיקר חיותא. וכיון דאין הלכה כרבי אליעזר נגד רבי עקיבא הכי נמי הכא הוא כן. דברים ראוים למי שאומרים הס, אף שבגמ' דידן (יומא שם) לא גרס עד טיבורו אלא עד לבו, אבל בירושלמי (יומא פ"ח ה"ה) כתבו עד טיבורו, א"כ שפיר כתב כת"ר בזה. איברא דמירושלמי הנ"ל לכאורה לא משמע הכי, דז"ל, עד איכן, תרין אמוראין חד אמר עד חוטמו וחורנה אמר עד טיבורו, מאן דאמר עד חוטמו בהוא דהוה קייס, ומאן דאמר עד טיבורו בהוא דהוה רגין, ופי' הקרבן העדה, (בד"ה בהוא דהוה קייס), בדבר שהוא קיוס האדם שנאמר כל אשר נשמת רוח חיים באפיו, (ובד"ה בהוא דהוה רגין), בדבר שנתגדל בו שמטבורו ונולר ומשלא שרשיו אילך ואילך, עכ"ל ע"ש. והנראה לכאורה דהאי פלוגתא פלוגתא אחריתי הוא ולא תלוי בהא דמס' סוטה. דהני תנאי כו"ע מודי דעיקר חיותו הוא בחוטמו, דמקרא מלא הוא (בראשית ז כב) כל אשר נשמת רוח חיים באפיו. אלא פליגי בעיקר הבדיקה, אי בעי עד מקום חיותו או עד מקום יצירתו.

ולפי זה הוה אתי שפיר נמי דברי הב"י שכתב בטעם הרמב"ם משום ספק נפשות להקל. דלפי גירסתו היה לו להרמב"ם לפסוק כתנא קמא דעד טיבורו והוא מקום היצירה כדאמרינן בירושלמי, כיון דהא פלוגתא אינו תלוי בפלוגתא עגלה ערופה. ולכן דחק עצמו לפרש שהוא מטעם ספק נפשות להקל. ולפי זה אתי שפיר נמי פסק רבנו ירוחם, שפסק עד טבורו לפי גירסתו. ולפי שיטת כת"ר תקשה לרבינו ירוחם ממשנה מפורשת דסוטה הנ"ל. אבל לפי מה שפירשנו בשם הירושלמי דהני תרי מילי ניהו, ולא תלוי זה בזה, א"כ שפיר פסק לפי גירסתו כת"ק דס"ל עד טבורו. כן היה נראה, אלא שבירושלמי סוטה במחלוקת רבי אליעזר ורבי עקיבא, נמי לא פירשו התם שנחלקו בעיקר מקום חיותו ע"ש, וא"כ יש לומר דירושלמי ובבלי פליגי בטעם מחלוקתם וי"ל.

חילול שבת על ולד ספק בן ז' ספק בן ח'

ב. בסי' ש"ל (ס"ז) במה שכתב הטור ספק בן ז' ספק בן ח' אין מחללין עליו את השבת. הביא כת"ר שיטת המאירי, דלחלל שבת עליו לכו"ע מחללין, ולא פליגי אלא לענין למולו בשבת. ומצאתי תניא דמסייע ליה בהא, שכן מפורש ברבנו הבה"ג (סי' מ' הל' מילה) וז"ל, ולענין אחולי שבתא מספקא מחלינן, דקאמרינן כל ספק נפשות להקל. הלכך לא משכחת לה אלא בבתולה דאינסבית ומית בעל בההוא יומא או בההוא ירחא ובן שמנה ודאי, דלא איבעיל אלא חד יומא וקא מגיא יומא מגיה הרי הוא כאבן ואסור לטלטלו, עכ"ל ע"ש. ועיין שו"ת ריב"ש החדשות (סי' ו').

והריני חוזר על הראשונות בתודה רבה עבור ספרו היקר, ומחמת חוסר הפנאי מוכרח אני לקצר, והקוצרים אומרים יברכך ה' בציון לבן ציון בתוך שאר בני ציון המסולאים בפז, מידידו עוז המכבדו מוקירו, המצפה לרחמי שמים מרובים ולהרמת קרן התורה ולומדיה בביאת בר נפלי.

בברכת התורה בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רלח

עובר שהוציא ראשו אם הוא בחזקת חי

ב׳ לחדש שמרבים בשמחה התשמ״ד בנ״י יצו״א

מע״כ בני חמדת לבי ועיני עמרם גדול הדור יחי׳ אי״ה הב׳ **עמרם** הי״ו בירושלים עיה״ק

אחדשה״ט באהבת אב.

שמחתני בני בדברי תורה ובשכלך הישר, ובד״ת אשר כתבתי לישב קושית השואל בבית שעריס (או״ח מכת״י סי׳ פ״ג) במחלוקת הרא״ש ורבינו ישעיה במתנה על מנת להחזיר, האריכתי בזה במקום אחר ונהנתי מדבריך.

חזקת חי בולד

ובדבר אשר נתקשת בשיטה מקובלת (ערכין ז׳ ע״א), אהא דאיתא בגמ׳ (שם) דיושבת על המשבר מחללין שבת להצלת הולד. ותמה דהכא מחזקינן לולד כחי, ובאהלות (פ״ז מ״ו) תנן דוקא יצא ראשו אין נוגעין בו, ותירץ דהכי נמי בצא ראשו מיירי. ותמהת דא״כ מאי קמ״ל דכהאי גוונא הו״ל בחזקת חיים, ובפרט אי כלו לו חדשיו דהוה ממש חי לכמה שיטות, ומאי טעמא אמרו אין לו חזקה דחיותא.

סכנת הולד בלי סכנת האם

אהובי בני, דברי השיטה מקובלת כנראה אזלי בשיטות המולקין על רבינו בה״ג, באשה עוברה שהריחה ואי לא אכלה מתעקר וולדה. דדעת רבינו הגדול הבה״ג ז״ל (הלכות יום הכפורים), דאפילו ליכא סכנה להאם אלא לולד, נמי מחללין את השבת בשביל הולד, דאע״ג דספק בן קיימא הוא ספק נפל שפיר מחללינן בשבילו את השבת. אולם רבינו יצחק בן גיאות (מובא בתורת האדם לרמב״ן) ס״ל דבדידה תליא מילתא, ורק בשבילה מחללין את השבת דהו״ל כחולה. והרמב״ן בתורת האדם (שער הסכנה) פסק כרבינו הבה״ג ז״ל, ודעת התוס׳ (סנהדרין נ״ט ע״א ד״ה ליכא) דעל העובר אין מחללין את השבת, עיין בנצי״ב על השאילתות (וזאת הברכה שאילתא קס״ז אות י״ז). ומיהו בתוספות במסכת נדה (דף מ״ד ע״ב בסוף ד״ה איהו מיית) משמע דמחללין מידי דהוה אגוסס, ע״ש, והאריכתי במקום אחר. ועיין רש״י (יומא פ״ב ע״א ד״ה עוברה שהריחה) ובטור (או״ח סי׳ תרי״ז ס״ב). והנה תינוק כל שלשים יום ושלשים בכלל, הרי הוא בחזקת נפל ואין מתאבלין עליו, עיין בגמ׳ שבת (דף קל״ה ע״ב) רשב״ג אומר כל ששהה שלשים יום באדם אינו נפל, הא לא שהה ספיקא הוה, עיין שם ובטור (יו״ד סי׳ שע״ד ס״ח). וכיון שכן, ביושבת על המשבר היכי מחזקינן כחי לחלל עליו את השבת, הא אין מחללין את השבת בשביל העובר, ואכתי ליתא ליה חזקת חי. וזהו שפריך השיטה מקובלת, דהכא מחזקינן ביושבת על המשבר כחי ומחללין עליו את השבת, ובאהלות תנן דוקא יצא ראשו, דאז מקרי חי ואין נוגעין בו. וס״ל דהא בהא תליא, דכל שאין נוגעין בו מחללין עליו את השבת, ואי לאו אין מחללין עליו את השבת.

ולזה תירץ, דהכא נמי מיירי בצא ראשו, וא״כ כבר הוא חי ומחללין עליו את השבת, כלומר בשביל התינוק עצמו ולא בשביל האם וסכנתה. והא דקשה לך, אמאי אמרו דכשיצא ראשו אכתי אין לו חזקה דחיותא. יש לומר בתרי אנפי, או יאמר דעל הרוב קאמר, וכיון דקיי״ל בסתם דעד שלשים יום לא יצא מכלל נפל, א״כ אכתי ליתא ליה חזקה דחיותא עד לאחר שלשים. ומיהו שנויא דחיקא הוא. ונראה דהיינו טעמא, דהגם שיצא ראשו ולגבי חיות כבר הוא חי ומחלליס את השבת בשבילו, וגם יש לו דין חי לגבי שלא להרגו דאין דוחין נפש מפני נפש, מ״מ לענין חזקה דחיותא אכתי ליתא ליה כל שלא יצא לאויר העולם לגמרי, ולא נתחזק עוד בחזקה דחיותא עד עכשיו, כלומר החזקה דחיותא יתחזק מעכשיו ולהבא ולא נתחזק מעיקרא ולמפרע.

והנה ראה זה דיוק גדול שדייקו חז״ל בלשונם הטהור בגמ׳ ערכין הנ״ל. וז״ל, מהו דתימא התם הוא דהוה ליה חזקה דחיותא, אבל הכא דלא הוה ליה חזקה דחיותא מעיקרא אימא לא. והנה דייקו ז״ל בלשונם ׳מעיקרא׳, ולשון מעיקרא מאי קמ״ל. אבל בזה באו ליישב דיוקן, דבהאי שנפלה עליו מפולת, הוה ליה חזקת חיים מעיקרא ושפיר על אותו חזקה דמעיקרא סמכינן, שהרי יש לו חזקת חי כל רגע, אבל הכא אכתי לא הוה ליה חזקה מעיקרא דנחזיקהו בחזקת חי מעיקרא, רק עכשיו רואין שהוא חי, והוה סלקא דעתך דלא לחלל עליו, קמ״ל דאפילו הכי כיון שהוא חי מחללין עליו את השבת אע״פ שאין לו חזקת חי מעיקרא. ומדויק נמי לשון אבל הכא דלא הוה ליה חזקה דחיותא, ולכאורה היה לו לומר אבל הכא דליתא ליה חזקה דחיותא, ולא דלא הוה ליה כלומר למפרע, ולפמ״ש אתי שפיר ודו״ק.

ומהמת כי אין הזמן גרמא אקצר, והקוצרים אומרים יברכך ה׳ מציון, אדיך המתפלל בעדך ורואה לראותך בהצלחה גדולה בכל טוב לתורה וגדולה.

בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רלט

בדין גרמא במלאכת כיבוי ובשאר מלאכות

התשכ"ד בנ"י יצו"א

בימי הגאולה יזכינו לגאולה וכו', כבוד הב' הח' האי צורב חו"ב, כש"ת **גבריאל צינגער** הי"ו, תלמיד ישיבת פאפא

גרמא במקום שכתוב 'לא תעשה'

אחדשה"ט וכו'. בדבר תמיהתו בדברי מרן החת"ס ז"ל שכתב (אה"ע סי' כ') דבכל התורה היכי דכתיב לא תעשה עשיה אסור והגרמה שרי. כמו במחיקת השם (שבת דף ק"כ ע"ב). וכגון לא תבשל גדי בחלב אמו, דמי שמעמיד קדירת בשר עם חלב אצל עניים ולא ישים אש, ומניח שם כלי זכוכית בשעה שאין החמה זורחת, והניח כן עד שתזרח השמש ותכה בגילוני חמה ותדליק העניים ע"י הזכוכית ותבשל בשר בחלב, פטור הוא, והוא הדין לא תבערו אש, אי נימא בכל מלאכת שבת הגרמה לאו דאורייתא, ה"נ בהבערה, ולמאן דס"ל דאסור מדאורייתא, היינו מדכתיב במלאכת שבת (שמות יב טז) לא יעשה בקמץ, כמו לא תאפה חמץ. וא"כ אי הבערה לחלק יצאת והוי בכלל מלאכת שבת, הגרמה אסור, ואי לאו יצאת אפשר לומר הגרמה מותר, עכ"ל. והקשה מעלתו דלא יעשה ביו"ט כתיב ולא בשבת, ותירץ די"ל דגם אשבת קאי, כמ"ש רש"י. אלא דהקשה עוד, דגראה מהחת"ס ז"ל דאיכא בזה מחלוקת אי הגרמה אסור בשבת או לא, ותמיה דלא מצינו בזה פלוגתא. ואולי כוונת החת"ס ז"ל למאי דמבואר (ב"ק דף ס' ע"א), ליבה וליבתה הרוח, ותירץ רב אשי, כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו, הני מילי לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גרמא בעלמא הוא ופטור, ומשמע דגרמא בשבת אסור.

הנה ימחול נא לעיין בספר מאור החיים להגאון רמ"א אונגאר אבד"ק לעקענבאך (סי' א') ששם מקום קושיתו, וגם תירוצו בזה ממס' ב"ק ועוד ראיות ואריכות קצת בזה. וע"ש במאורות נתן הערות לחתן המחבר, ואין כדאי להעתיק דברים המבואריים קחס משם וימצא נחת.

גרמא במלאכת שבת

ובאמת כי יש לי להעיר הרבה על קושית הגאון הנ"ל, אלא שאין הפנאי מסכים. ורק לאות, עיין גמ' שבת (דף ק"כ ע"ב) נראה דגרס כיבוי מותר, ובב"ק (דף ס' ע"א) אמרינן דגרס אסור במלאכת שבת. ועיין בשו"ת מהרש"ם (מ"ז סי' קל"ז) שהביא מהרא"ש בב"ק (פ"ו סי' י"א) דשאני זורה דאע"פ דלא הוי אלא גרמא, בהכי חייבה תורה כיון דמלאכה זו עיקר עשייתה ע"י הרוח. ובגמ' שבת (דף מ"ז ע"ב) נותנין כלי תחת הנר לקבל נילוצות ובלבד שלא יתן לתוכו מים מפני שהוא מקרב כיבוי. והביאו הר"ן (על הרי"ף ד"ה טלית). וכתבו הראב"ד (הובא בר"ן) והרמב"ן (שבת ק"כ ע"א ד"ה הא) ז"ל דמטעם זה פסק הרי"ף (שבת ק"כ ע"א) כבן נגס [בטלית שאחז בה האור דפושטה ומתכסה בה בלבד] והשמיט הא דרב יהודה אמר רב [דנתינת מים ממש בחליו השני של הטלית], והראשונים נתחבטו למה. גם הרא"ש (שבת פט"ז סי' ז') העתיק לשון הרי"ף כלורתו, ורבנו חננאל (שבת ק"כ ע"ב ד"ה ואקשינן) והרמב"ם (שבת פי"ב ה"ו) והר"ן (חידושי הר"ן שם) והטור (סי' של"ד סכ"ג-כ"ד) פסקו הא דר"י אמר רב, ובשו"ע (או"ח סי' של"ד סכ"ד) הביא ג' דעות, ע"ש. ועיין בית שלמה (ב"ק פ"ו סי' כ"ד) מה שמיישב פסק הרמב"ם דלא פסק הא דרב אשי בב"ק, ומחלק בין גרמי לגרמא.

נתינת כלי עם מים תחת הנר

איברא דהרי דבר זה הוא מחלוקת הפוסקים ראשונים ואחרונים, והתוס' (ד"ה מפני שמקרב) והר"ן (שבת דף מ"ז ע"ב) מחלקים, דהא דאסרו ליתן כלי עם מים תחת הנר לקבל נילוצות, משום דהתם גורם כיבוי ממש, שהאש נופלת באור ונתכבה, אבל בנתינת מים על הבגד, שלא יתפשט עליו האור הוא, אבל לא מכבה מה שדולק כבר ולכן מותר. ועיין מאירי (שם), והוא חילוק אמת. ודעת הרבה פוסקים דרק משום הפסד דליקה התירו ולא אסרו גרמא, אבל בשאר איסורים גרמא בשבת אסור, עיין בית יוסף (או"ח סי' רס"ה) מצאתי בתשובה אשכנזית וכו', מיהו כתב מהר"ם דוקא משום הפסד דליקה וכו', עכ"ל. והרמ"א (או"ח סי' של"ד סכ"ב) אהא דכתב המחבר דגרס כיבוי מותר, סיים הרמ"א במקום פסידא (מרדכי). ועיין ב"ח שם (ס"י). ובהא מדויק לשון הגמ' (שבת דף ק"כ ע"ב) אימר דאמר ר"ש בן נגס מפני שהוא מחרך, גרס כיבוי מי אמר. וכן בסמוך (שם), למימרא דרבנן סברי גרס כיבוי מותר ורבי יוסי סבר גרס כיבוי אסור. ולפוס ריהטא הול"ל, אימר דאמר ר"ש בן נגס מפני שהוא מחרך, גרמא מי אמר. והוה קאי אכל מיני גרמא של שבת. וכן בסמוך למימרא דרבנן סברי וכו', הול"ל גרמא סתם או גרמא בשבת, והיה משמע לכל מלאכת שבת. אך לפי מה שכתבנו מדויק לשון גרס כיבוי, דדוקא גרס כיבוי הו"א להתיר, אבל שאר גרמות אסור. וביותר מבואר זה במאירי שבת

הנ"ל (דף ק"כ ע"א ד"ה אמר המאירי), שכתב וז"ל, ואעפ"י שהדבר מצוי להתבקע, כל גורם לכבוי במקום דליקה מותר, עכ"ל. ומפורש דמקום דליקה דוקא. ועיין שו"ת בית יצחק (או"ח סי' נ"ז) ובאבן העזר (סי' שכ"ח) שהאריכו בדברי המג"א (סי' רנ"ב סק"כ) והתוספות (מנחות נ"ו ע"ב ד"ה ומעשה שבת) לענין הדביק פת בתנור דחייב אף דנעשית אח"כ מאליה, ועיין שבות יעקב (ח"ב סי' מ"ה) דפשיטא ליה דגרמא בשבת אסור, ע"ש ודו"ק בכל המקומות. ועיין במהרש"ס הנ"ל. [עיין עוד משנה הלכות ח"ח סי' מ"ו]

קנין בערב שבת על מנת שיחול בשבת

וקצת יש להעיר, גם מחקירת הגאון רע"א (שו"ת מהדו"ק סי' קנ"ט), במי שעשה קנין בערב שבת על מנת שיחול הקנין בשבת, דס"ל להגרע"א דאסור לעשות כן משום דגורס קנין בשבת. ובשו"ת כת"ס (או"ח סי' מ"ו) פלפל בדבריו הרבה. ועיין שו"ת אבני נזר (או"ח ח"א סי' נ"א) שמחלק בין קנין לשאר מלאכות, שאם התחיל בערב שבת גומר מעצמו בשבת וליכא בזה משום איסורא. ותירץ דבשאר מלאכות אם התחיל בערב שבת אפילו מת בשבת המלאכה נגמרת מאליה, משא"כ בקנין שאם מת בטל הקנין, וא"כ הקנין תולה בגוף האדם. ולפי ענ"ד לא דמי לשאר מלאכות, דהתם כבר התחיל המלאכה בערב שבת ונעשית מעצמה, אבל הכא הרי כל המלאכה, ר"ל כל הקנין נעשית בשבת בשבילו. אלא דלעיקר חקירת הגרע"א כבר העלתי בס"ד בראיות דאין בו איסור, וכן ראיתי למרן כק"ז (שו"ת בית שעריס או"ח סי' רס"ד) שהקשה איך מקנין אתרוג ביו"ט ראשון של חג, והמג"א (סי' ש"ו ס"ק ט"ו) תירץ משום דמתנה על מנת להחזיר שרי. והקשה כק"ז, דלפי זה תקשה מהא דאמרינן במס' סוכה (דף מ"ב ע"ב), שאומר כל מי שיגיע לולבי לידו הרי הוא לו במתנה, והוא מתנה גמורה לעולם, ועל כרחך כיון שמקנה בערב יו"ט, אף שהקנין חל ביו"ט שרי. ועיין שו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' קל"ו) ומהרש"ג (ח"א או"ח סי' ס"ה) ודו"ק. אשר לפי ענ"ד צ"ע הרבה קושית הגאבד"ק לעקענבאך הנ"ל.

ובזה הנני לברכו בברכת צלח ורכב על דבר אמת, המברכו בברכת התורה ולומדיה בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חי"א סי' רנ"ד]

סימן רמ

בהגדרת מלאכת מחשבת

ג' בהעלותך התשכ"ב

כבוד ידי"נ היקר באנשים, ת"ח ורע"מ פ"ה אי"א וו"ח נו"נ, הרה"ג ר' **חיים שלמה רקר** הי"ו

מלאכת מחשבת בגרם כיבוי

אחדשב"ת. ועל ד"ת אשר שלח אלי בדבר קושית מהרש"ס (שו"ת ח"ז סי' קל"ז) דבגמ' שבת (דף ק"כ ע"ב) גרשה דגרס כיבוי מותר, ובבבא קמא (דף ס' ע"א) אמרינן דגרס אסור במלאכת שבת, דמלאכת מחשבת אסרה תורה. וכ"ת יצא לחלק, דמה דאמרינן בב"ק מלאכת מחשבת אסרה תורה, פירושו דא"צ לגמור בעצמו כל המלאכה, רק שיעשה פעולה שעל ידה יגמור המלאכה מעצמה חייב. וזה הפירוש מלאכת מחשבת, שיעשה מעשה וימשוך הפעולה עד הגמר, ונחשב כאלו עשה כל המעשה מאחר דזהו המשך פעולתו, משא"כ מזיק דשם צריך לגמור בעצמו כל הפעולה. אבל בגמ' שבת אין זה המשך הפעולה שלו, רק האש עושה כל מלאכת הכיבוי, והוא רק הכין החפץ שהאש תוכל לפעול כיבוי על ידו, והוא לא עשה מעשה של כיבוי דיימא שזה יגמר אח"כ, ולכן חפץ שהוא יעשה פעולת כיבוי, וכה"ג מיקרי גרמא, ע"כ.

מלאכת מחשבת בשהמלאכה ממשיכה מעצמה

ובאמת כי קושיא זו קדומה היא, עיין בית יצחק (או"ח סי' נ"ז) שהביא זה בשם זרע אמת (סי' מ"ד), ומתחלה נפלפל קצת בחידוש כ"ת. ומה שפירש במלאכת מחשבת, שפירושו שא"צ לגמור בעצמו המלאכה, אלא שיעשה פעולה כזו שממנה ימשך ויגמר המלאכה מעצמה. לא ידענא כוונתו בזה ולא מצאתי פירוש זה לפענ"ד. אלא פירושו כמשמעו שהעושה מלאכה בשבת, צריך להיות מחשבתו לשם מלאכה זו. ולמשל מתעסק, אף שעשה המלאכה בזו ידיו, כיון דלאו במחשבה עבדה פטור, וכמו שאיתא בכמה מקומות (עיין סנהדרין דף ס"ב ע"ב) המתעסק בשבת פטור מלאכת מחשבת אסרה תורה. ועיין רש"י בב"ק (דף כ"ו ע"ב, ד"ה מלאכת מחשבת) שפירש המשמעות של מחשבת, שתכוין לעשות מלאכה, אלא כסבור שהיום חול או סבור שמלאכה זו מותרת, עכ"ל. ובפירוש ר"ח (שם), מלאכת מחשבת שמחשב עליה לעשותה, ובמס' בילה פירש רש"י (דף י"ג ע"ב, ד"ה אלא מאי) מלאכת מחשבת שהוא מלאכת אומנות. ובחגיגה (דף י' ע"ב, ד"ה מלאכת מחשבת) פירש שהמלאכה חשובה בדעתו, ותכוון לה וזה

לא נתכוון לה לגנין זה, עכ"ל. ועיין בתוספות שם (ד"ה מלאכת), ובפי' ר"ח שם מלאכת מחשבת, כלומר אינו חייב במלאכה עד שיתכוין לעשות אותה מלאכה, עכ"ל. עכ"פ נראה לדברי הכל דהפירוש מלאכת מחשבת היינו, שיחשוב על מלאכה זו בשעת עשייתה, אבל אין לה שום שייכות עם המשך הפעולה ושא"ל לגמור בעצמו הפעולה.

גדר המלאכה בזורה ורוח מסייעתו

וקצת חשבתי לישב, דילא לו כן מפירוש רש"י בסוגיין (ב"ק דף ס' ע"א ד"ה מלאכת מחשבת), שפירש, נתקיימה מחשבתו דניחא ליה ברוח מסייעתו, ע"כ. ודייק לשון נתקיימה מחשבתו, דרצונו לומר דכיון דעשה מעשה וגמר פעולתו מעצמו, מאחר שנתקיימה מחשבתו חייב. אבל באמת דאין זה דיוק, ואדרבה אני מדייק היפוך סברתו בזה. שהרי באמת הזורה ורוח מסייעתו, הרי הרוח אינו בא מפעולתו ומעשה שלו שנאמר עליו שהוא המשך המעשה וגמרו, אלא הרוח בא מהשמים, ועל הזרייה לחוד אינו חייב אלא מפני שהרוח מסייעתו. ולפי פירוש כ"ת, אמאי הזורה ורוח מסייעתו חייב, הרי מצד פעולתו שהוא הזרייה לא היה לו לחייב, ומצד הרוח הרי אינו פעולה שלו אלא מן השמים הוא דקא נפחו ליה, ואין זה גמר מלאכתו שלו. אבל פשוט דכוונת רש"י ז"ל במה שפירש נתקיימה מחשבתו, כלומר דאף דבאמת הוא אינו עושה פעולה זו היינו הרוח שבא מן השמים, אבל כיון דזורה ומחשב על הרוח ורוצה בו לזרות התבואה, נתקיימה בזה מחשבתו והוא פעולתו של הזרייה, ונשלמה המלאכה ע"י הרוח שחשב עליו ונתרצה בו ולכן חייב, ונמצא מלאכה זו באמת רק ע"י מחשבתו נעשתה. וזה מה שפירש רש"י מלאכת מחשבת, היינו שמלאכה זו נעשית מתוך המחשבה. וזהו שפי' רש"י דניחא ליה ברוח מסייעתו, ר"ל דהניחותא שלו בהרוח מסייעתו, עושה את אותה זרייה למלאכה גמורה וחייב עליה, והבן. ועיין במאירי (ב"ק ס' ע"א), אע"פ שאין בזרוייו כדי לזרות, מפני שמלאכת מחשבתו כך הוא, עכ"ל. וכוונתו כמו שכתבנו. והנה כל זה לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, לכן מחשבתו מצטרפת ועושה את פעולת הרוח חלק ממלאכתו, כאלו הוא עשה כולה. אבל בנזקין דלא אסרה תורה מלאכת מחשבת, א"כ במקום שמצד עצמו אינו מזיק ומצד פעולתו לא היה מתחייב, ואתא הרוח וסייעו והזיק, כיון שפעולת הרוח אינו פעולתו אלא שגרם להרוח להזיק, דבלא פעולתו לא היה יכול הרוח להזיק, מ"מ אינו אלא גורם ופטור. ועיין מאירי ושיטה מקובצת (ב"ק בסוגייא הנ"ל, ובב"ב דף כ"ו ע"א) ותבין דברינו בס"ד.

מזיק שנזקו נעשה ע"י המשך פעולתו

גם מה שכתב כ"ת, דמה שאין כן במזיק שצריך לגמור בעצמו כל הפעולה, ומשמע דפשיטא ליה במזיק שעשה מעשה ולא גמרה, אלא שהמעשה נגמרת מעצמה מהמשך פעולתו בלא סיוע אחר, דאין זה מעשה לחייבו אלא צריך בעצמו לגמור כל הפעולה. במחכ"ת שגה בזה, דפשוט שמי שעשה מעשה והמשך פעולתו הזיקה לחבירו חייב. כמפורש בגמ' ב"ק (שם), אמר ריש לקיש משמיה דחזקיה, לא שנו אלא שמסר לו גחלת וליבה אבל מסר לו שלהבת חייב, מאי טעמא מעשיו גרמו לו וכו', ורבי יוחנן אמר פטור. והרמב"ם (נזקי ממון פי"ד ה"ה) והטוש"ע חו"מ (סי' תי"ח ס"ז) וכל הפוסקים פסקו כריש לקיש בזה ולא כרבי יוחנן. ואף דהלכה כרבי יוחנן לגבי דרש לקיש לבר מהני תלת (יבמות דף ל"ו ע"א), והא הלכתא לא חשיב להו בין הני תלת. הכא כיון דמשמיה דחזקיה רבו של רבי יוחנן אמרה, הלכה כוותיה. ועיין בשו"ע (חו"מ סי' תי"ח) בבאר הגולה (אות ק') ובביאור הגר"א (אות ט"ו), וזה פשוט, ועיין שם בכל הסימן. ועכ"פ פשוט דהיכא דמעשיו גרמו ההיזק, והמשך פעולתו בא והזיקה חייב. והרא"ה בשיטה מקובצת (ד"ה רב אשי אמר) הקשה, ובעיקרא דשמעתא תימה לי, היכי מדמינן ליה להאי עובדא דרקתא (עי' תוד"ה רב אשי) לגרמי, ולא חשבינן ליה כאבנו וסכינו וכו'. ומסתבר לי דכי אמרינן אבנו וסכינו דחייבים לכו"ע, בשאין הרוח גורם להם אלא נפילתן, דהשתא אמרינן כיון דהוא הנותן בראש גגו במקום שראויין ליפול, חשבינן ליה ודאי כאלו נפלו מידו לדעתו. אבל הניח בראש גגו ונפלו ברוח מצויה, והזיקו מחמת דחיפת הרוח יותר ממה שהיו מזיקין אלו נפלו מאליהן מידו לדעתו, בזו לא שמענו שיתחייב, עכ"ל, ע"ש מה שהאריך, ובד"ה מתקיף לה רב אשי. ובשיטה מקובצת (ב"ב דף כ"ו ע"א) ומאירי (ב"ק דף ס' ע"א) בשם רבותיו, דכאן הרוח מסייעתו לעשיית גוף המזיק, אבל בענין הרקתא כבר נגמר גוף המזיק בלא הרוח, ואין הרוח מסייעו אלא בהולכה. עכ"פ נמצא מבואר דבמקום שההיזק בא מכח פעולתו ומלאכתו, אף שאינו בשעת מעשה ממש אלא מהמשך פעולתו, כיון דמעשיו גרמו חייב בנזק, וזה פשוט.

בוחנו בבידקא דמיא

וביד רמ"ה (סנהדרין דף ע"ז ע"ב ד"ה אמר ר"פ) הקשה, בבדקא דמיא דלא אזלו מכחו, אלא כגון שהיה דבר מפסיק בין המים ובינו ונטלו, ונמצאו המים באין עליו מאליהן, אמאי חייב הא לאו כחו הוא. ותירץ כיון דמחמת מעשה דידיה קאזלי, ככחו דמי, דהא גירי כי קאזלי לאו מחמת כחו קא אזלי, אלא מחמת דשביק ליתרה

של קשת, וחזלי גירי ממילא ומיחייב עלייהו, הכא נמי לא שנא, ע"ש. מבואר דהעיקר שעשה הפעולה יעשה על ידו, ולא צריך בשעת מעשה דוקא. ועיין חידושי הר"ן (שם) בשם רבינו דוד ומה שחלק עליו.

גרמת כיבוי בכלים מלאים מים

ומה שכתב דבגמ' שבת (שם) אין זה המשך הפעולה שלו, רק האש עושה כל מלאכת הכיבוי, והוא הכין רק החפץ שהאש תוכל לפעול על ידו הכיבוי, והוא לא מעשה של כיבוי דנימא שזה יגמר אח"כ. הנה סברתו ישרה בזה, אבל תפסה אפס קצהו. דמיישב רק הא דעושין מחילה של כלים ואפילו חדשים מלאים מים, שאינן יכולים לקבל את האור והן מתבקעין ומכבין את הדלקה. דהתם ודאי שהוא לא עשה שום פעולה ומעשה כיבוי, אלא שהזמין הכלים עם המים, והאש פועל בהם מעשה הבקיעה ויוצאים המים ומכבים. אבל לפי סברתו, מה יעשה להא דרב יהודה אמר רב בטלית שאחז בה האור מצד אחד, נותנין עליה מים מצד אחר ואש כבתה כבתה (שבת דף ק"כ ע"א). והתם כבר עשה יותר מהכנת החפץ שהאש תוכל לפעול, שהרי נתינת המים שלו ממש גרמה הכבוי, והוא תוצאות פעולתו לבאורה.

הן אמת דדין זה דרב יהודה אמר רב במחלוקת שנויה, והרי"ף (שם) פסק כבן נגס והשמיט הא דרב יהודה אמר רב, וכבר נתחבטו הראשונים ז"ל בטעם הדבר. והראב"ד (מובא בשב"א) והרמב"ן ז"ל (ד"ה הא דאר"י) תירצו, דס"ל להרי"ף ז"ל דאינה הלכה, ודחה אותה מפני הא דתנן (שבת דף מ"ז ע"ב) נותנין כלי תחת הנר לקבל נילוצות ובלבד שלא יתן לתוכו מים, וס"ל כרב אשי שם (דף מ"ז) דאוקמא אפילו כרבנן מפני שהוא מקרב כיבוי ע"ש, והביאם הר"ן ז"ל. גם הרא"ש (פי' ז') העתיק לשון הרי"ף כצורתו, ומשמע דס"ל ג"כ כהרי"ף בזה. אמנם הר"ח והרמב"ם (שבת פי"ב ה"ו) והר"ן (חידושי הר"ן שם) והטור (סי' של"ד סכ"ג-כ"ד) פסקו כהא דר"י אמר רב, ובשו"ע (או"ח סי' של"ד סכ"ד) הביא שלשה דעות ע"ש. ולשיטת הרי"ף ז"ל ודעימיה י"ל כב"ת, אלא דלפי דעת הרמב"ם אכתי קשה.

מלאכת מחשבת בנזקין

ולחדודי יכולנא לפרש בזה, דהרמב"ם לשיטתו דלא פסק כלל בב"ק הנ"ל כרב אשי דמחלק בין שבת לגרמת נזיקין משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אלא כתב סתם (נזקי ממון פי"ד ה"ז) ליבה ולבתו הרוח חייב, ולא הזכיר אם יש בליבויו כדי ללבות. וכבר השיגו הראב"ד בתימה, דאיך עלה על דעתו לחלוק על הברייתא. אבל הרב המגיד עלה בדעתו מתחלה לומר, דהרמב"ם לא ס"ל כרב אשי, אלא דבסוף חזר בו הרב המגיד ממה שכתב (שכיס פי"א ה"א-ב) גבי העושה גורן או חופר או מנפץ פשתן מן הנעורת, שצריך להרחיק שלא יעלה העפר על הצרורות או על המוץ ברוח מצויה. וכתב אעפ"י שהוא חייב להרחיק כ"כ, אם הוליכה הרוח המצויה המוץ ואת העפר והזיקה בהן, פטור מלשלם, שהרוח הוא שסייע אותו ואין זה בא מכח מזיק עצמו, עכ"ל. וע"כ דסבר כרב אשי ברוח מסייעתו דהוה גרמא בנזקין ועמד בתימה.

אבל ראיתי בים של שלמה (ב"ק פ"ו סי' כ"ד) שהאריך הרבה בהא דינא, וכתב דודאי הרמב"ם ז"ל פסק דלא כרב אשי, וכמו שעלה בדעתו של הרב המגיד ז"ל דסבר דגרמא בנזקין לכו"ע פטור. ומדסתמא דתלמודא אקשי מאי שנא מזורה, ואביי ורבא ורבי זירא כולהו משנו בשינויי דחיקא, וכי לא ידעו דגרמא פטור, אלא שזה אינו גרמא אלא גורם בניזקין הוא, דקיי"ל כרבי מאיר דדאין דינא דגרמי בהגוזל קמא (ב"ק דף ק' ע"א), דהא לא גרע מאבנו וסכינו ומשאר הדברים שהניח בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו בנפילתן דחייבים משום חציו ותולדה דאש הן. ומשום הכי כתב הרמב"ם ליבה ולבתה הרוח חייב, שהרי הוא גורם וכל הגורם להזיק משלם מזק שלם מיפה בנכסיו כדרך שאר מזיקין. והא דחייה שדחה הרב המגיד משכנים (שם) חוזר ונראה הוא, דהתם הוה גרמא ממש וכמו שמחלקים התוס' בפרק לא יחפור (ב"ב דף כ"ב ע"ב ד"ה זאת אומרת) ובחידושי הרמב"ן (ב"ב שם), ע"ש מה שהאריך. ומעתה לדידן עכ"פ, כיון דהרמב"ם לא פסק כהא דרב אשי, לא קשה לן ממילא כלום לשיטת הרמב"ם ז"ל, והבן. וכל זה לחידודא.

חילוק הראשונים בין נתינת כלי תחת הנר לנתינת מים על הבגד

אמנם באמת כבר כתבו רבותינו בעלי התוס' והר"ן ושאר הראשונים ז"ל בזה חילוק אמת. והוא דמחלקו בין הא דאסור ליתן כלי עם מים תחת הנר לקבל הנילוצות, משום דהתם גורם כבוי ממש שהאש נופלת במים ונתכבה, אבל הכא נתינת המים על הבגד הוא רק כדי שלא יתפשט האור אבל לא מכבה האור שלפניו. עיין בתוספות (שבת דף מ"ז ע"ב ד"ה מפני).

גם המאירי במס' שבת (ק"כ ע"א ד"ה טליית שאחז בה) עמד על הא מדוכה למה לא פסק הרי"ף כר"י אמר רב, וכתב דודאי דהלכה כרב יהודה, והא דלא כתבה הרי"ף ז"ל שמא בקעה מצא ולא רצה לפרסמה. ומחלק בין הא דאין נותנין כלי של מים תחת הנר לקבל הנילוצות, שהרי הנילוצות אלו נופלות בתוך המים והם כבות מיד, ואין זה גורם אלא מכבה ממש. אבל זו שבכאן אינו אלא גורם שלא תתפשט

הדליקה, ע"ש. ופירוש הדברים נראה, דס"ל דנתינת המים על הטלית אינו אלא פעולה שלילית שאחר שבאה האש באכילתה הטלית עד מקום המים ולא יכולה עוד לשרוף ולעבור מקום המים, ממילא תיכבה האש מעצמה, ולא שהוא מכבהו אלא שנוטל ממנו המקום מלהתפשט. ובזה ודאי דלא דמי הני אהדדי, דהתם עושה מעשה איסור בידים, והכא אינו אלא מונע פישוט האש, והבן.

שוב מצאתי לרבינו הרמב"ן בקונטרס דיני דגרמי שכבר עמד בזה, וז"ל, והוו בה רבנן מהא דגרסינן בבבא בתרא (דף כ"ו ע"א) דבי בר מריון בריה דרבין עד מתקיף לה מר בר רב אשי ומאי שנא מזורה ורוח מסייעתו, אמרוה קמיה דאמימר, אמר להו היינו זורה ורוח מסייעתו. ובקמא אמרינן (דף ס' ע"א) כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו הני מילי לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל לענין נזקין פטור. ופי' ר"ח ורי"ף דאע"ג דפטור מ"מ הואיל וגרמא דגיריה הוא אסור, ומסלקינן היזיקא ואי אזיק לא משלם מה שכבר הזיק. והאריך שם וחילק בין זורה ורוח מסייעתו ובין הא דרקתא דכתנא (ב"ב דף כ"ו ע"א). דברקתא דכתנא המנפץ רוצה שיפול הרקתא לארץ ואילו נעשית מחשבתו ונפלו לארץ אז שוב אין הרוח מזיזה ממקומה, אלא מפני שהוא קל וכחו קלוש הרוח באה ומוליכתה למקום רחוק ומזקת. והרי שלא הלכה כלוס מכחו ולא סייע הוא בהולכת הרוח, אלא אדרבה אם היתה הולכת מכחה לארץ אז לא היה הרוח מזיזה כלל, נמצא שזה ההיזק הרוח ברחו מעיקרא, אלא שהוא גרם לרוח שיבא עליה לכך קראוהו גרמא. מיהו גרמי דגיריה הוא ולא דמי להיכא דאיכא רוח מסייע, אלא הוא ג"כ עושה פעולה. ולמדנו שדיני הגרמות בהל' שבת יש מהן שחייב לשלם ויש מהן פטור ומותר ויש מהן פטור אבל אסור, ע"ש מה שהאריך. ולפי זה י"ל נמי דלענין שבת יש לחלק בין גרמא לגרמא, ודו"ק בזה.

ולולי דמסתפינא נראה בזה לייסד נמי קושית הראשונים ז"ל, הבאתי לעיל מהא דפרק כירה (שבת דף מ"ז ע"ב) דאין נותנין כלי של מים תחת הנר לקבל ניצוצות מפני שמקרב את כיבויו. ודחו זה מפני זה וכמ"ש לעיל, וחילקו חלוקים אחרים והערותי עליהם. ולפי שיטה זו י"ל, דדוקא הכא משום דדליקה ומקום פסידא הוא, הקילו והתירו גרס כיבוי. אבל התם לקבל ניצוצות, אף דלא הוה ג"כ אלא גרס כיבוי מ"מ אסור. ואתי שפיר פסקי הפוסקים שפסקו תרוייהו בניצוצות לאיסור והטלת מים על הבגד להיתר.

גרמא במלאכה שאינה צריכה לגופה

ועוד י"ל, דלעולם כל גרמא בשבת אסור וכרב אשי דב"ק הנ"ל, והכא בדליקה לא גזרו משום דהוה ליה מלאכה שאינה צריכה לגופה וליכא איסורא דאורייתא. וכעין שכתב הרא"ה בחידושי הר"ן (שבת דף ק"כ ע"א), דמקושיית הגמ' על רב יהודה מטלית שמעינן, דהתירא דפושטה ומתכסה בה, קלישא מנותן מים בגד טליתו. דאע"ג דבין בהא ובין בהא לא קעביד מידי למקום שהאור בו, אלא שגורם שלא יתפשט האור יותר, מ"מ נותן מים עדיפא. דאלו התם אם בא להתפשט בודאי נכבה לאלתר כשיגיע למים, אבל כאן אפשר לו עדיין להתפשט. ומ"מ שמעינן מינה דכיון דשרי כולי האי, לטלטל טלית גופיה שבו האש, דהלכתא כרבי שמעון במלאכה שאינה צריכה לגופה, וכיון שכן אפילו אתי לכבויי ליכא אלא איסורא דרבנן. דאילו לרבי יהודה, כיון דאילו מכבה חייב דבר תורה, נראה שאין מותר לו לטלטל טלית עצמו שאחז בה האור בגופו, ע"כ ע"ש. ולפי זה אתי שפיר ג"כ, דבמס' שבת מיירי בדליקה, דמלאכה שאינה צריכה לגופה היא, לכן גרס כיבוי מותר. אבל בב"ק מיירי במלאכה הצריכה לגופה, ולכן אסור. אלא דיסוד זה נ"ע אליבא דרמב"ם שפסק כרבי יהודה דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, וצ"ל להרמב"ם כטעמים הנ"ל. ועיין ב"י וב"ח (סי' שנ"ד שם).

לאחר כתבי הדברים הגיע לידי ספר המהרש"ם. וראיתי שם שהביא קושיא זו אבל לא מעצמו אלא משם זרע אמת, והביא שם שהזרע אמת תירץ, דהיכי דהמעשה נעשה בשעת מעשה אף דהוי סיוע דבר אחר הוי דומיא דזורה ורוח מסייעתו, משא"כ בלא נעשה מיד אלא לאח"כ. והביא מש"ס (סנהדרין דף ע"ז ע"ב) בהאי דכפתיה לחבריה, ע"ש. והביא ג"כ דהבית יצחק [הבאתיו לעיל] תמה על זרע אמת. והמהרש"ם ז"ל תמה עוד מתוס' מנחות (דף נ"ו סוף ע"ב), ועיין באבן העזר (סי' שכ"ח) שהאריך בדברי מג"א (סי' רנ"ב סק"כ) ובשבות יעקב (ח"ב סי' מ"ה) דפשיטא ליה דגרמא בשבת אסור, ע"ש ודו"ק.

ובזה הנני ידי"נ דושלב"ת
בלב ונפש
מנשה הקטן

סימן רמא

בענין כופין על המצוות

כ"א כסלו התשל"ח בנ"י יצו"א
בחדש הנסים יעשה לנו נסים ונפלאות ישועות ונחמות ובתוכם למע"כ האי צורב עוסק בחוקי חורב וכו' כש"ת הרה"ג **יעקב ויינגולד** ירושלים עיה"ק תו"א

אחדשה"ט וש"ת. ובד"ת אשר העיר במה שכתב הגרע"א (או"ח סי' ש"ט על מג"א ס"ק ג') וז"ל, ומכל מקום באומר סוכה שאיני יושב דהדין דמכין אותו עד שתצא נפשו לקיים העשה ולא בדרך עונש, יש לומר דמותר בשבת, (פרי מגדים מש"ז בפתיחה להל' שבת אות ה') ע"כ. דמדברי הגרע"א נראה ב' דברים. חדא, דכפיה על המצות לא הוה מדין עונש אלא מדין ערבות. שנית, דכיון דלא הוי בגדר עונש ממילא מותר לכפות בשבת. וכבוד תורתו העיר דלכאורה כפיה לקיים מצות עשה נמי מדין עונש הוא. והביא ראיה מרש"י אהא דאמרו (חולין דף ק"י ע"ב) כל מצות עשה שמתן שכרה בצדה אין בית דין של מטה מוזהרים עליה. ופירש רש"י (ד"ה שמתן שכרה), לכך פירש מתן שכרה אם לא תקיימנה זהו עונשו שלא תטול שכר זה, עכ"ל. ובשלמא אי נימא דהכפיה משום עונש ואם כן כל שמתן שכרו בצדו זהו עונשו, אלא אי אמרת דהוא משום ערבות אם כן מאי איכפת לן אם לא יקבל שכר מכל מקום אנן צריכין לכופו לקיים המצוה. וכן דייק מדברי רש"י (חולין דף קנ"ב ע"ב ד"ה במצות ל"ת) דבלא תעשה ליכא דין כפיה משום דקס ליה בדרבה מיניה, ואי נימא דכפיה הוא מדין עונש מובן קצת דברי רש"י.

כפיה במצוות עשה שמתן שכרה בצידה

ולבאורה היה אפשר לדחות, דהסברא הוא כך, דבכל המורה אם לא קיים מצות עשה כופין אותו משום ערבות, דמי יודע איזה עונש יגיע להכלל אם לא יקיים המצוה הזאת, ולכן שפיר כופין אותו לקיים המצוה משום ערבות. אבל במצות עשה שמתן שכרה בצדה, המורה גילתה שאין שם עונש אחר אלא זה שלא יקבל השכר הזה וליכא ערבות, ולכן אין כופין, דהחוב הוא רק עליו שלא יקבל השכר הזה אם לא יקיים המצוה, אבל אכתי אפשר דהכפיה אינו מדין עונש.

כפיה משום עונש

ומיהו מה שנראה לפענ"ד, דמעיקר דינא הדין אמת דכפיה הוא דין עונש. וראיה לדבריו נראה מדברי הרמב"ן על הפסוק (שמות כ' ח') זכור את יום השבת לקדשו, וז"ל, ואמת הוא גם כן כי מדת זכור רמזו במצות עשה והוא היוצא ממדת אהבה וכו' ומדת שמור במצות לא תעשה וכו', ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה וכו', ולכך אמרו דאתי עשה ודחי לא תעשה. ומפני זה יהיה העונש במצות לא תעשה גדול ועושין בו דין כגון מלקות ומיתה, ואין עושים בו דין במצות עשה כלל אלא במורדין, כמו לולב ולילית איני עושה סוכה איני עושה, שמכין אותו עד שיקבל עליו לעשות או עד שתצא נפשו, ע"ש. הנה כתב מפורש דעל עשה אין עושין בו דין אלא במורדין שעושין אז דין גם על עשין, שמכין אותו על שמרד במצות ה' עד שיקבל עליו לעשות או עד שתצא נפשו. נמצא דהכפיה הוא באמת מדין עונשים, אלא שהעונש אינו על העשה לקיים אלא על המרד שמרד בו כביכול ואינו רוצה לקיים מצותיו, ולכן כופין אותו עד שיאמר רוצה אני.

כפיה 'עד שתצא נפשו'

ובתשובה אחת (משנה הלכות ח"ז סי' קט"ו) כתבתי בזה טעם, למה באמת מכין עד שתצא נפשו והיכן מצינו חיוב מיתה על עשה. ובשו"ת בית שערים למרן (יו"ד סי' ר"כ) רצה לומר דבאמת עד שימות לאו דוקא וגוזמא קתני, ושוב חזר בו מתוספתא (מכות פ"ד הי"ז) ע"ש. וכן מצאתי בתשובות הרשב"א (ח"ד סי' רס"ד) שכתב וז"ל, אבל למי שאינו רוצה לקיים את המצוה, ואפילו מצוה דרבנן, מלקין אותו בלא קצבה עד שיקבל ויעשה ואפילו עד שתצא נפשו. וכאותה ששנינו (כתובות דף פ"ו ע"א) במה דברים אמורים במצות לא תעשה, אבל במצות עשה כגון לולב איני נוטל מכין אותו עד שתצא נפשו. וכן אפילו מי שמחויב לפרוע חובת אביו ואינו רוצה לפרוע וכדעת רבינו חננאל ז"ל, וכן נראין לי דבריו ויש ראיות ראויות לסמוך עליהם לפי מה שנראה לי, עכל"ק ע"ש. הנה כתב נמי דהכפיה הוא עד שתצא נפשו ממש, דהכי משמע לשון ואפילו עד שתצא נפשו כמובן [ובמה שכתב מי שחייב לפרוע, עיין בשו"ע (או"מ סי' ק"ז ס"א) ובסמ"ע (שם סק"ב) ובש"ך (סק"א) ובנתיבות (ביאורים סק"א) וקצות החושן (סק"א)]. וטעמא בעי למה מכין עד שתצא נפשו.

מי שאינו מקיים מצוה מחמת תאוה

ואמרתי בס"ד לפי מה שכתב הרמב"ם ז"ל (פיה"מ סנהדרין פ"י מ"א) דכל מי שאינו מקיים מצות מחמת תאוה, הרי זה רשע ועונשין אותו על חטאיו והרי הוא נכנס בכלל ישראל. אבל מי שאינו מקיים מצות מחמת מינות שאינו מאמין בהם, הרי זה יצא מן הכלל והרי מקצץ בנטיעות, ע"ש. ועיין בגמרא (גיטין דף מ"ז ע"א) א"ל רבנן האי ישראל מומר הוא וכו'. ופירש רש"י (ד"ה אימא), אימא לתיאבון הוא דקא אכיל ולא הוה מין אלא מומר, ובמינים הוא דאמרינן מורידין אבל לא מעלין, ע"ש. מבואר דמי

שמורד במלות מחמת שאינו מאמין בהם הרי הוא מין ובכלל מורידין ולא מעלין. ומעתה יש לומר דמהאי טעמא כופין אותו אפילו עד שתצא נפשו, דכיון דהוא מסרב לקיים מצות עשה לפנינו מחמת מרד, הרי הוא מין והרי בכלל מן המורידין וכופין אותו ומכין אותו עד שיקבל עליו ויעשה או עד שימות, דהמלקות הוא על המרד. וכמו שכתב הרמב"ן ז"ל דאין עושין בו דין במצות עשה אלא במורדין, כלומר שעל המרד דנין ומענישין אותו או שיחזור בו ויקבל עליו או שימות. על כל פנים נראה דהכפיה אינו מדין ערבות אלא מדין עונש.

גם ממה שכתב הרשב"א ז"ל בתשובה הנ"ל, דרשות נתונה בכל דור ודור ליסר ולהכות מי שנוהג שלא כשורה וכו', עד וזה ליסר העוברים על מה שכבר עשו, אבל למי שאינו רוצה לקיים את המצוה, ואפילו מצוה דרבנן, מלקין אותו בלא קצבה עד שיקבל ויעשה וכו'. והנה נראה דכלל הכאה זו דקודם המצוה עם הכאה דלאחר שעבר מלקיים המצוה שהוא לייסר אותו. נראה פשוט דסבירא ליה דתרוייהו עונשים הם, אלא דזה עונש על שכבר עבר ויש לו קצבה, ולמי שאינו רוצה לקיים אין לו קצבה ומכין אפילו עד שתצא נפשו. גם מדאמר אפילו על מצות דרבנן שאינו רוצה לקיים מכין אותו עד שתצא נפשו, והא במצות דרבנן ליכא ערבות, ועל כרחך שהוא עונש ולא מדין ערבות.

עד היכן תוכחה

ובמה שכתבנו אתי שפיר, דלכאורה קשה הרי כתיב (ויקרא י"ט י"ז) הוכח תוכיח את עמיתך וגו'. ודרשו ז"ל (בבא מציעא דף ל"א ע"א) אפילו מאה פעמים. ובמס' ערכין (דף ט"ז ע"ב) אמרו עד היכן תוכחה, רב אמר עד הכאה ושמואל אמר עד קללה ורבי יוחנן אמר עד נזיפה. והרמב"ם (דעות פ"ו ה"ז) כתב, הרואה חבירו שחטא או שהלך בדרך לא טובה מצוה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים, שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך. המוכיח את חבירו בין בדברים שבינו לבינו בין בדברים שבינו למקום, צריך להוכיחו בינו לבין עצמו, וידבר לו בנחת ובלשון רכה ויודיעו שאינו אומר לו אלא לטובתו להביאו לחיי עוה"ב, אם קיבל ממנו מוטב ואם לאו יוכיחו פעם שנית ושלישית, וכן תמיד חייב אדם להוכיחו, עד שיכהו החוטא ויאמר לו איני שומע, וכל שאפשר בידו למחות ואינו מוחה הוא נתפס בעון אלו כיון שאפשר לו למחות בהם, ע"כ. ועיין הגהות מיימוני ולחם משנה (שם) למה לא פסק כרבי יוחנן אלא כרב. ומיהו מבואר לענין הוכחה מטעם ערבות, גבול יש לו עד כמה מחויב להוכיחו, ואחר שעשה כהלכה שוב פטור הוא מהערבות. ועיין בגמרא שבת (דף נ"ה ע"א) לפניך גלוי לפניהם מי גלוי. מבואר דאם לפניהם נמי גלוי אינו מחויב עוד להוכיחו, וכל שכן שלא להמיתו מדין ערבות. ואם כן על כרחך האי כופין אותו עד שתצא נפשו אינו מדין ערבות סתם דלזה צותה תורה הוכח תוכיח, אבל הוא כיון שאמר שאינו רוצה לקיים המצוה הרי הוא מין ומורד במצות ה', ולזה לא מתחייב בערבות אבל הוא מין וכופין אותו שיקבל או שמכין אותו עד שימות.

כפיה במצוות לא תעשה

ובספרי (שו"ת משנה הלכות שם ד"ה אתא מתשובה) הבאתי דעת הפוסקים דאפילו במצות לא תעשה כופין אותו שלא יעבור, והכי משמע מרש"י (חולין דף ק"י ע"ב ד"ה כפתוהו) שכתב, במה דברים אמורים דארבעים ומו לא במצות לא תעשה שכבר נעשית העבירה וכו', משמע דבמצות לא תעשה שעדיין לא נעשית העבירה הכי נמי דהיו כופין אותו שלא לעבור והיו מכין אותו כמו על מצות עשה, ע"ש. ועיין ביד מלאכי (כללי התלמוד כלל תקי"ד ד"ה אך מה) שכתב דבר חדש, דאם התרו אותו על עשה לוקין גם על עשה לפי שיטת רש"י, ע"ש מה שהאריך לחלוק על זה, ובחידושי הארכתי גם בזה. ובאמת כי לפי מה דקיימא לן דכפיה אינה אלא בבית דין, האידנא דליכא סמוכין אין כופין על שום מצות עשה כלל, עיין תוס' (סנהדרין דף ב' ע"ב ד"ה ליבעיא) וקצות החושן (סי' ג' סק"א). ועיין מנחת חינוך (מצוה תקנ"ח אות כ' ד"ה וגראה לי), דדוקא במצות עשה אין כופין בזמן הזה, אבל בלאו אם רוצה לעבור, או אם עבר ויכול לתקן כגון בלאו הנתק לעשה, כופין אותו כל ישראל אפילו בזמן הזה שלא יעבור.

כפיה על שבת ויום טוב

ומיהו גם בעיקר דברי הפמ"ג בפתיחה הנ"ל, דבמכת מרדות דרבנן באין עושה סוכה וכדומה שמכין אותו עד שתצא נפשו 'אפשר כה"ג בשבת ויו"ט עושין אותו', הנה כתב הפמ"ג בהדיא הלשון עושין אותו, שהוא מדין עונש. ולפענ"ד קשה, דאם לא יקבל ויעמוד במרדו ויכהו עד שיצא נפשו, נמצא יהרגו הנפש בשבת. ואולי בכהאי גוונא אמרו (פסחים דף מ"ט ע"ב) עם הארץ מותר לקרעו כדג ביוה"כ שחל להיות בשבת. והרי"ף והתוס' והמאירי ושאר הראשונים (שם) תמהו על זה. ולפי דעת הפמ"ג היה אפשר דהאי עם הארץ מיירי שאינו רוצה לקיים מצות עשה דשבת ויוה"כ, ולכן מותר לקרעו ביוה"כ שחל להיות בשבת הגם שימות בו בשבת, ויש להאריך בזה אלא שאין הזמן גרמא כעת.

כפיה כשעוד לא עבר את האיסור

וקצת יש לדייק מלשון הגמ׳ הנ״ל (כתובות דף פ״ו ע״א), תנינא במה דברים אמורים במצות לא תעשה אבל במצות עשה כגון שאומרים לו עשה סוכה ואינו עושה עשה לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו. ויש לדייק למה אמרו כגון שאומרין לו עשה סוכה שזה הוא קודם יו״ט וכן עשה לולב שהוא קודם יו״ט ולא אמרו כגון שאינו רוצה לישב בסוכה ואינו רוצה ליטול הלולב שמכין אותו עד שתצא נפשו. והיה אפשר לומר, דבכיון אמרו כגון אלו שהם קודם יו״ט, אבל ביו״ט גופיה הכי נמי דלא היו מכין אותו, משום דאין עונשין ביו״ט. ומיהו בחי׳ הר״ן (חולין דף קל״ב ע״ב) כתב, במה דברים אמורים במצות לא תעשה אבל במצות עשה כגון וכו׳, נראה לי דמצות לא תעשה ועשה לאו דוקא, אלא הכי קאמר במה דברים אמורים דמלקין אותו ארבעים ותו לא, במצות לא תעשה. ר״ל שמכין אותו ואומרים לו לא תעשה עוד מה שעשית, ואז כיון שהעבירה עשויה לא מלקינן ליה. כיון שעבר סוכות ולא נטל לולב ולא ישב בסוכה, כיון דלית ליה תו למיתב בסוכה וליטול לולב מלקינן ארבעים חסר אחת ותו לא. וכן אם חמץ בפסח אחר שהעבירה עשויה, אבל אם היה בפסח והיה אוכל חמץ ומלקינן ליה ולא רוצה לעמוד מלאכול חמץ, אע״ג דמצות לא תעשה הוא, מחינן ליה תו עד שיאמר רוצה אני או עד שתצא נפשו כנ״ל, עכ״ל. הנה כתב באמת דגם בפסח היו מלקין אותו עד שתצא נפשו. אלא דאכתי יש לומר דכוונתו אחול המועד או ערב פסח ולא על יום טוב.

ולא אכחד מעטי מה שראיתי בדברי הר״ן הנ״ל, שכתב וז״ל, כיון שהעבירה עשויה לא מלקינן ליה, וכן כיון שעבר סוכות ולא נטל לולב או שלא ישב בסוכה, כיון דלית ליה תו למיתב בסוכה וליטול לולב מלקינן ליה ארבעים חסר אחת ותו לא. והוא תמוה, דהיכן מצינו מלקות ארבעים על מצות עשה שעבר וכל שכן אמצות עשה דסוכה ולולב. ועיין חינוך (מצוה שכ״ד ושכ״ה) דעשין אלו דסוכה ולולב נוהגות בזכרים ולא בנקיבות ועובר על זה במזיד בטל עשה זה, ובית דין כופין על קיומה. אבל לא מצינו שום מלקות על מצות עשה בשום מקום, אם לא שנאמר שדעתו כהר״ש אלגזי (כלל ר״ו) המובא ביד מלאכי הנ״ל, דכתב בשם מהר״י די ליאון בספר מגילת אסתר (מ״ע לדעת הרמב״ן ג׳) שכתב בשם רש״י כי בשום מקום לא מצינו מלקות על עשה, אבל בהתרו בו למלקות על עשה נמי לוקה. והיד מלאכי האריך הרבה להקשות עליו. אמנם מדברי הר״ן אי נימא דמיירי בשהתרה בו, היה אתי שפיר מה שכתב כיון שעבר סוכות ולא נטל לולב או שלא ישב בסוכה כיון דלית ליה תו למיתב בסוכה וליטול לולב מלקינן ליה ארבעים חסר אחת. אמנם הדבר לפענ״ד לא ניתן להאמר וצ״ע.

ומחמת הטרדות אקצר
המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

מכת מרדות במצוה דרבנן

ומה שנראה עוד בדברי הר״ן ז״ל, דבכתובות (דף מ״ה ע״ב) כתב הר״ן, והמוציא שם רע ולא בעל דמכת מרדות מדרבנן, פירש הערוך (ערך מרד) מלקות דאורייתא הוא על חייבי לאוין באומד ובהתראה ובעינן מכה משולשת וכו׳, אבל העובר על מצות עשה כגון סוכה ולולב ואינו עושה, היו מכין אותו עד שתצא נפשו בלא אומד ובלא מכה משולשת, וכן העובר על דברי חכמים היו מכין אותו בלא מספר ובלא אומד. ולמה קורין אותו מכת מרדות, מפני שמרד בדברי תורה ובדברי סופרים, ואף הרמב״ם (חמץ ומצה פ״ו הי״ב) סבירא ליה כן. ולפי דבריהם יש חומר בדברי סופרים מדברי תורה. אבל ר״מ הלוי כתב שהיו מכין אותו באומד, ולהקל ממלקות של תורה. ונראין דבריו. ומיהו ודאי מכת מרדות שהיא על עבירה נמשכת, היו מכין אותו עד שתצא נפשו או עד שיקבל עליו דברי חכמים, אבל כל שאינו אלא לעונשו על מה שעשה, נראין הדברים שהיו מכין אותו כפי אומד הבית דין ולהקל ממלקות של תורה וכו׳, ע״ש. ועיין רמב״ם (פיה״מ נזיר פ״ד מ״ג) ור״ן (סוף מכות ד״ה לגאון), ועיין תפארת ישראל (מכות פ״ג מ״א בועז אות א׳).

ומעתה יש לומר, דדעת הר״ן דמכין אותו עד שתצא נפשו במצות עשה מדרבנן מכת מרדות, משום שמרד בדברי תורה ובעט בדברי סופרים, וכדעת הרמב״ן ז״ל (הנ״ל). וסבירא ליה דקודם שעבר העבירה מכין אותו עד שתצא נפשו, ואחר שעבר עבירה אם רואין הבית דין להלקותו על שעבר על עשה ומרד בתורה, מכל מקום אין יכולין להלקותו יותר מארבעים חסר אחת, דלא עדיף ממלקות דאורייתא אלא תעשה, ודו״ק ואכתי צ״ע.

סימן רמב

ניפוח כר או כדור של גומי בשבת

סיון תשל"ו

כש"ת הרה"ג ר' **בצלאל שטרן** וויען

ניפוח כר גומי בשבת

ובדבר שנשאל אי מותר לנפח כר של גומי לצורך ישיבה בשבת, שנוח לישב עליו כשהוא מלא רוח. וכבוד תורתו דן מגמרא (שבת דף מ"ח ע"א) דרב חסדא שרא לאהדורי אודרא לבי סדיא בשבתא. ומוקמינן ליה התם בעתיקי, דבחדתי שלא היה מעולם לתוכו אסור דהשתא עביד ליה מנא. וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' ש"מ ס"ח), והאריך הרבה כדרכו בקודש.

ניפוח כדור בשבת

ובאמת כי בקלות השולחן (סי' ק"י בדי השלחן אות ט"ז) פשיטא ליה דלנפוח כדור אסור משום תקון כלי. והביאוהו האחרונים, ואם כן הכי נמי בנפיחת הכר. אמנם בעייתי הבאתי מגמרא (שבת דף ע"ה ע"ב) אמר רבי שמעון בן לקיש הצר צורה בכלי והמנפח בכלי זכוכית חייב משום מכה בפטיש. ופירש רש"י (ד"ה מנפח בכלי זכוכית), כשהותך נעשה על ידי נפוח. ועיין רבינו חננאל, וכן המנפח בכלי זכוכית הוא גמר מלאכתו, שמלאכת זכוכית בנפוח הוא. ועיין רמב"ם (שבת פ"י הט"ז) ובתוס' לעיל (דף ע"ד ע"ב ד"ה חביתא).

מכה בפטיש בניפוח כלי זכוכית

אלא דבירושלמי כאן (דף נ"ב ע"ב), אמר ריש לקיש המנפח בכלי זכוכית חייב משום בונה. וכבר הקשה כן בספר שאלו שלום ירושלים. אמנם המרכבת המשנה על הרמב"ם (שם) תירץ דירושלמי מיירי בתחילת עשייתה וש"ס דילן בסופה. ומדיוק לשון רבינו חננאל ז"ל, וכן המנפח בכלי זכוכית הוא גמר מלאכתו, לא נראה כן. ויותר מפורש במאירי, שכתב וז"ל, אף המנפח בכלי זכוכית אחר שהותך שהוא נעשה כלי על ידי ניפוח, חייב משום מכה בפטיש, ואף זו לא דוקא בנפוח אחרון אלא אף בתחילת הניפוח. מפורש דסבירא ליה דאפילו בתחילת הניפוח נמי חייב משום מכה בפטיש, ולא משום בונה, ודו"ק.

ומיהו נראה מדברי הרבינו חננאל שדייק לכתוב שמלאכת זכוכית בנפוח הוא, ע"כ. משמע דהיה קשה ליה היכן מצינו מלאכה שיתחייב עליה על ידי ניפוח. ועל זה תירץ שמלאכת זכוכית בניפוח, אם כן זה דרכם למו והוה ליה בכלל מכה בפטיש. ומינה דבכל מקום שאין מלאכתו בנפיחה אינו חייב. ואם כן בנפוח כר שאינו עושה שום מלאכה בנפיחה זו באותו הכר, שהרי הכר כבר נגמר כולו, ולא שייך בזה לומר תיקון כלי על ידי הניפוח דהאויר אינו עושה כלום בעצם הכלי, ולא דמי לאידרא שהם עושים הכלי. ולפענ"ד דמי יותר לכסאות שהם אסופים במקום אחד [ומקופלים], שמותר לפותחם בשבת. גם מה שהחמיר בזה הקצות השולחן, נמי לפענ"ד חומרא יתירה הוא. אלא שמה שרצה שם לאסור משחק בכדורים, בזה ודאי נדקו דבריו ז"ל, אבל לענין יסוד ניפוח, לפענ"ד פשוט דכל שאינו עושה פעולה בעצם הכלי אינו כלום.

מלאכה שאין לה קיום

ועוד נראה, דלא מצינו בשום מקום מלאכה כזו שאין לה קיום, שהרי האויר שהכניס לשם הוא דבר שאינו מתקיים כלל אם לא יסגרנו, א"כ פשוט דעל הנפיחה ליכא כאן איסור בשעת נפיחה כלל. וא"כ אי איכא איסור, על הסגירה הוא, וכאן שוב לא הוה אלא גורם שלא יצא האויר ומותר, כן נראה לפענ"ד פשוט.

סימן רמג

חיתוך נייר כסף בשבת

יום שבעה עשר בתמוז הפוך לנו ליום ישועה ונחמה התשמ"ד בנ"י יצו"א

מע"כ ידי"נ הרה"ג וו"ח חוב"ט כש"ת הרב **יצחק אהרן פענפיל** שליט"א אבן יקרה בישיבה הקדושה לייקוואד נ.ז.

אחדשה"ט בידידות נאמנה.

יקרת מכתבו קבלתי, בתרי תמיה מדכרי אינשי, בדבר מה שאמר לו חכם אחד בעיר באלטימאר שאין איסור קריעה בשבת באלומינאס פאיל בלע"ז [נייר העשוי ממתכת]. וטעמו וטימוקו ממה שכתב המנחת חינוך (מצוה נ"ב אות כ"ד). דקורע ליכא במתכת, והוא פשוט דאין שום איסור כלל, אלא אם מכוון למדה מיוחדת דאז יש איסור מחתך, ע"כ. ומעלת כבוד תורתו עיין במנחת חינוך ולא מצא שם שיזכיר מתכת כלל. רק כתב, שאיסור קריעה הוא רק בדבר רך דומיא דיריעות ולא בחרס. וממילא אם עושים דבר רך ממתכת כעין נייר, למה לא יהא בו דין קורע, דאם לא כן גם בנייר לא יהיה בו איסור קורע כלל. עוד העיר לו חבירו בדעה, ממה שכתב הביאור הלכה (סי' ש"מ סי"ד ד"ה הרי זה), שהמדבק שתי חתיכות עץ יחד חייב משום תופר. והנה דאפילו בדבר קשה נמי שייך מלאכת תופר, וממילא הוא הדין קורע ודלא כמנחת חינוך דאין איסור תופר בדברים קשים.

קריאה ותפירה במתכות

ולפענ"ד נראה, דדיוק הרב הנ"ל הוא מלשון שכתב המנחת חינוך, אבל תפירה וקריעה לא שייך כלל, כי במשכן היו יריעות וכדומה וזה פשוט, ע"כ.

ומלשון כי במשכן היו יריעות, משמע דמה שלא היה במשכן לא הוה בכלל, ואם כן קריעת המתכת נמי לא היה שם. אלא דמעלת כבוד תורתו לכאורה דייק דיוק נכון מריש לשונו, שכתב וזה פשוט דלא נקרא תופר או קורע רק בדברים הרכים או עורות דדרכן לתפור, אבל מה שאומנין עושים שתופרים כלי חרס שבורין כמו פרצעליין וכדומה, לא שייך תופר רק עושה כלי. ודייק מדכתב לחלק בין רך לקשה, אם כן החילוק הוא דכל שהוא רך יש בו משום קריעה, וקשה הוה בכלל עושה כלי. ואם כן תקשה דיוקא דרישא לסיפא, דמרישא משמע דכל שהוא רך הוה בכלל תפירה וקריעה, ממילא גם נייר של מתכת אם הוא רך הוא בכלל תפירה, דאינו ממעט אלא כלי חרס ודבר קשה. ומסיפא מדייק ככלי חרס וכל מין הדומה כמו פארצליין וכדומה, והנייר כסף גם כן ממין מתכת הוא ולא הוה בכלל תפירה ולא בכלל קורע. ומה שהביא מעלת כבוד תורתו ראיה משני חתיכות עץ שהמדבק חייב משום תופר אפילו הוא קשה, לכאורה לאו כו"ע הוא.

תפירה בחוטי מתכת

אלא דזה כבר אמרתי, דמבשכן היו תופרין חוטי מתכת. והוא בבגדי כהונה, דכתיב (שמות כח ב) ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת. והם יקחו את הזהב ואת התכלת ואת הארגמן ואת תולעת השני ואת השש (שם פסוק ה) ועיין בגמרא (יומא דף ע"ב ע"א) וברש"י עה"ת (שם פסוק ו ד"ה והב) שהיו מרדדין את הזהב כמין טסין דקין וקוצצין פתילין מהם וטווין אותן חוט של זהב עם שש חוטים של תכלת וחוט של זהב עם שש חוטים של ארגמן וכן בתולעת שני וכן בשש, עיין רש"י (שם). וברמב"ן (שם פסוק ב) כתב, והאפד והחושן לבוש מלכות, כענין שכתוב (דניאל ה טז) והמניכא וי דהבא על צוארך. והלין נזר המלכים הוא, וכתיב (תהלים קלב יח) ילין נזרו, והם זהב וארגמן ותכלת, וכתיב (שם מה יד) כל כבודה בת מלך פנימה ממשבצות זהב לבושה, וכו' ע"ש. מבואר מיהו דמזהב גם כן עושין מלבושין ותופרין בחוטי מתכת, וכן היה במשכן. אם כן לכאורה פשוט דתפירת חוטי מתכת היה במשכן, אם כן תפירה וקריעה שייך נמי במתכת, אולם בתנאי שהוא רך, וכמו שאמרו ז"ל (תוספתא שבת פי"א ה"ב) שהיו מרדדין טסין של זהב וקוצצין פתילין. וזה הוא כוונת המנחת חינוך דלא נקרא תופר או קורע אלא בדברים הרכים, אבל מה שהאומנים עושין שתופרין כלי חרס שבורין וכו' לא שייך תופר רק עושה כלי או שובר. כלומר, דבאמת אלו היה דבר זה רך היה גם כן נקרא תפירה, אלא שכיון שהוא קשה לא מקרי תפירה אלא תיקון כלי, דבמשכן היו מרדדין הטסין ועשין רכין וכך היו תופרין מהם הבגדים. וזה שסיים המנחת חינוך, אבל תפירה וקריעה לא שייך כלל כי במשכן היו יריעות וכדומה. והכדומה נראה כוונתו על בגדי כהונה וכיוצא, וכולם היו רכים ולא קשים ככלי חרס וכדומה לה.

האמנם אם כן, לכאורה נראה פשוט דהנייר מתכת [אלומינאם פויל בלע"ז] שהוא רך ואם יקצצו ממנו פתילים אפשר בתפירה, וגם כמו שהוא רך אפשר לדבקו עם נייר אחר, ודאי הרי הוא כמו נייר. וגדולה מיניה, דבאמת נייר לא היה במקדש ולא היו תופרים ממנה בגדים, אבל המתכת היה במקדש והיו קוצצים ממנו פתילים. וכן הוא עד היום הזה שעושים בגדים יקרים לבני מלכים ולמלכים בפתילי זהב או שאר מיני מתכת. והדבר ידוע עד היום, וכמו שכתב הרמב"ן ז"ל הנ"ל מ'משבצות זהב לבושה'. ולכן ודאי שיש דין תופר וקורע במתכת רכה, וזה פשוט לפענ"ד.

קריעה בנייר

אלא דמכל מקום בעיקר קריעת הנייר, לאו מילתא דפשיטא דאית ביה איסור. והוא מחלוקת האחרונים. בשו"ע הגרש"ז (סי' ש"מ סי"ז) כתב דפסיקת הנייר בתלוש אין בו שום איסור, כי אם היכי שמתקנו להשתמש בו איזה תשמיש, והקורע נייר להשתמש בו חייב משום תיקון כלי. ודוקא אם קורע בסכין, ושלא בסכין פטור אבל אסור. ובביאור הלכה (סי' שכ"ב ד"ה אחד קשיש) חידש דדבר שדרכו לחתכו ביד חייב משום מחתך גם ביד. ועיין נשמת אדם (הל' שבת כלל כ"ט סק"ב).

והנה ברמב"ם (שבת פכ"ג ה"ו) ואין קורעין את הנייר מפני שהוא כמתקן כלי. ועיין טוש"ע (סי' ש"מ סי"ג), ועיין בנשמת אדם (כלל כ"ט אות ב') שהאריך הרבה בדבר, דמשמע דאינו אלא שבות ולמה לא יתחייב משום קורע. ולריך לומר דלא נתחייב משום קורע אלא דבר שנתחבר על ידי אריגה או תפירה בבגד או על ידי דבק, מה שאין כן בנייר. ואפשר דנייר שבזמניהם היה מעשבים ולא שייך קריעה, עיין שם מה שהאריך לענין לפתוח איגרת ביו"ט או בשבת ואין כאן מקומו. על כל פנים להרמב"ם נראה דהקורע נייר אסור מפני שהוא כמתקן. ועיין גם במנחת חינוך (מצוה ל"ב מוסף השבת אות כ"ד) שתמה למה לא יתחייב משום קורע.

חיתוך נייר לפי מידה

ומיהו היכי דמותר נייר למדה שצריך לה, ודאי דחייב. ובגמרא (שבת דף ע"ד ע"ב) אמר רב מנשה מאן דסלית סילתא וכו', ואי קפיד אמשחתא חייב משום מחתך.

והרמב"ם (שבת פי"ח ה"ז) כתב המחתך מן העור כדי לעשות קמיע חייב, והוא שיתכוין למדת ארכו ומדת רחבו, ויחתוך בכוונה שהוא מלאכה. אבל אם חתך דרך הפסד, או בלא כונה למדתו אלא כמתעסק או כמשחק, הרי זה פטור. ועיין לפנת פענח על הרמב"ם שליין לירושלמי (פ"ז סוף הלכה ב') מה שמחלק בין מחתך לקורע. ועיין ביאור הלכה (סי' שכ"ב ד"ה אחד קשים) אי מחתך ביד נמי מקרי מחתך, וסיים דלענין דינא נראה לי להכריע דתלוי מלאכת מחתך בכל אחד לפי ענינו, דדבר שדרכו לחתך דוקא בכלי לא שייך משום מחתך אלא בכלי וכו', ודבר שדרכו להפרידו לשנים ביד, חייב משום מחתך אי מפריד ביד אם הוא מקפיד על המדה כמבואר ברמב"ם. וכל זה לאיסור דאורייתא, אבל מדרבנן לכו"ע אפילו ביד אסור. ואם כן בדידן החותך הנייר או קורע ממנו בין ביד ובין בכלי, אם היא למדה אסור. ופשוט דכל שקורע פיסת נייר שצריך לו להצניע בו מה שהוא, הרי הוא צריך למדה ואסור לקרוע. וכיון שדרכו בין ביד ובין בכלי במה שיש שם על יד הקופסא כעין שיניס קטניס שדרך לקרוע ולחתוך שם, אם כן הרי הוא חיוב גמור מדאורייתא. ועיין במשנה ברורה (סי' ש"מ סי"ג ס"ק מ"א) אמה שכתב המחבר אין שוברין החרס ואין קורעין הנייר מפני שהוא כמתקן כלי. וז"ל, ומיירי בשאין מקפיד על המדה, דאי לאו הכי יש בו גם משום מחתך. ואם קורע נייר לקרעים כדי לקנח את עצמו בהם או לשאר איזה תשמיש, חייב משום קורע שהוא קורע על מנת לתקן. ועיין בביאור הלכה שם באריכות (ד"ה אין שוברין).

והיוצא לנו מזה, דנראה לכאורה דנייר כסף זה אסור לקורעו אפילו בדרך הפסד. וכל שכן אם קרעו שצריך לכרוך בו דבר, שאז הרי הוא בכלל קורע לצורך. ואם קורע יותר מתיכות וצריך להם, כגון לקנח, הרי זה כבר קורע על מנת לתקן וחייב מדאורייתא. ואם אינו על מנת לתקן, על כל פנים איסור דרבנן איכא לכאורה בכל אופן.

מוקצה בנייר בסף

וגדולה מזו אני אומר, דהאי נייר כסף הוא מוקצה לטלטל בשבת, כיון דעל כל פנים אפילו לקרוע שלא במדה נמי אסור לצורך, אם כן אין צורך בטלטול נייר זה, שהרי אסור להשתמש בו בשבת, וממילא נשאר בכלל מוקצה ואסור לטלטלו בשבת בכלל. וכן דרכי אדם מועט, שבסוכות הנני מניח ההדסים והערבות בנייר כסף זה שלא יכמשו ויתקלקלו, והריני חותך בעיו"ט נייר שיהיה לי ביו"ט להניחו שם.

קריעת ניילון בשבת

וממילא מה שנשאל על פלאסטיק דק אי מותר לקרעו בשבת, והורה גם כן שמותר לקרעו לפי שלא היה פלאסטיק במשכן, ולפענ"ד במה שכתבתי לעיל נכלל גם הפלאסטיק, הגם שהיה אפשר לחלק קצת. אמנם לענין זה אין נפקא מינא,דכל שהוא חותך למדה אסור, וממילא הכי נמי כן הוא, ועל כל פנים מדרבנן אסור, אפילו לפי הטעם שלא היה במשכן, אם נסכים לזה. וכמו שכתב הנשמת אדם (שם) דאפשר הנייר שלהם היה של עשבים ולא שייך בו קריעה, ואפילו הכי כתב הרמב"ם דאסור מדרבנן. אם לא שהתיר סתם בדרך מקלקל ממש וקורע וזרקו לארץ והרי הוא בכלל מתעסק, ול"ע.

אלו דברי ידידו הטרוד בטרדת הזמן, ויסלח לי מאד שלא יכולתי להאריך יותר כעת, המברכו בברכת התורה המעתיר בעדו לטובה כל הימים בברכה ובלב ונפש

מנשה הקטן

[בענין קריעה בנייר, עיין עוד משנה הלכות ח"ו סי' פ"ד

בנייר בסף, עיין עוד משנה הלכות חי"א סי' ש"ח]

סימן רמד

שימוש במד–חום שמראה אותיות או משנה צבעו בשבת

ג' מטו"מ התשל"ח בנ"י יצו"א

מע"כ האי צורב עוסק בחוקי חורב כו' כו' הרה"ג מוה"ר יעקב ווייל הי"ו ירושלים עיה"ק ת"ו

אחדשה"ט ושלוס תורתו.

למאן דלא חזינא מברכינא, ויסלח לי אם לא תיארתיו כראוי, כי איני מכירו רק מתוך המכתב, ויקבל הכבוד כפי הראוי לו. ובדבר שאלתו במד-חום החדש שהמציאו, שהוא כעין רצועה קטנה אשר תכונתו כשבא במגע עם גוף החולה מופיעים עליו אותיות להראות החום. ושנם בזה שני סוגים, אחד אשר כל זמן שאין משתמשין בו לא נראה ולא ניכר עליו שום אותיות, והשני שיש עליו צורת אותיות גם קודם ההשתמשות, אלא לאחר שבאו במגע עם גופו של החולה משתנה צבעה של אחת האותיות לצבע ירוק מזהיר. ועל ראשון מספקא אי מותר להשתמש בו מצד איסור כתיבה, ועל השני מצד מלאכת צובע.

הגם כי קשה לי לדון בדבר שלא ראו עיני ולא ראיתי מד-חום הזה, מכל מקום לפי הנראה בשניהם מותר להשתמש בהם לחולה שאין בו סכנה. דאותו שלא

נראין עליו אותיות כלל רק לאחר המדידה נעשין עליו אותיות, יפה העיר משו"ע (או"ח סי' ש"מ ס"ד), דקיימא לן דכתב שאינו עשוי להתקיים נמי אסור. אמנם נראה דלא דמי, דהתם מיירי בכותב בידים, אבל הכא שאינו עושה מעשה כתיבה בידים כלל לא. והשנית, דהכא אינו צריך להכתיבה כלל, אלא לידע החוס שבו, ואילו היה לו אופן אחר אינו רוצה בכתיבה, מה שאין כן התם כוונתו על הכתיבה, ולכן אפילו אינו עשוי להתקיים אסור, אבל הכא שכוונתו לדעת גובה החוס ולא על הכתיבה, הוה ליה כחופר גומא ואין צריך אלא לעפרו. ואם כן כהאי גוונא לחולה אפילו שאין בו סכנה נראה ודאי דלא גזרו בה רבנן, וקיל הוא מכתיבה כלאחר יד, דהתם על כל פנים כתיבה איכא, וגם כוונתו על הכתיבה אלא שהוה ליה כלאחר יד, ודו"ק.

שנית נראה, דבאמת גם במד-חוס זה ישנם אותיות רשומות על הרצועה הנ"ל אף לפני שמודד חומו, אלא שאינן נראות לעינים, דהרי אי אפשר שהחוס שבגוף ירשום צורת אותיות, אלא שהרישום נעשה באופן שאינו ניכר, ועיין גמ' (גיטין דף י"ט ע"ב). ולכן מה שהאותיות נראות על ידי המדידה אינו בגדר כותב, כי האותיות כבר היו כתובים קודם לכן. ועיין פרי מגדים (סי' ש"מ משב"ז סק"ג) שדן לענין אותיות הכתובים בחלב הצלוע בתוך הצייר, ומיכריס האותיות רק על ידי העברה על גבי האש, וכתב דאינו אלא איסור כותב דרבנן. ובשו"ת נשאל דוד (או"ח סי' ט') כתב, דאף איסור דרבנן ליכא בכהאי גוונא. ממילא כאן לגבי חולה נראה דמותר לגמרי אף להפמ"ג, דלא גזור רבנן בחולה שאין בו סכנה. [ונראה שו"ת הר צבי (יו"ד סי' כ"ל) בביאור דברי הפמ"ג].

והנה כבר נשאלתי בהא דהמציאו מיני משקפים מזכוכית שכשיוצאים על השמש נתהפך מראה הזכוכית ממראה לבן לשחור, אי מותר לצאת במשקפים כאלו בשבת, או שיש בו איסור משוס צובע (עיין משנה הלכות ח"א סי' מ"ד). ולפענ"ד אין בזה שום איסור לצאת במשקפים באופן שמותר משום משא. ומה שהזכוכית משתנה על ידי השמש, הוא ממילא ואין עושה שום פעולה בשינוי צבע הזכוכית, מה שבאמת אינו משתנה גם כן אלא שטבע הזכוכית נגד השמש לכסות עין השמש באופן כזה בעת יציאתו על השמש. על כל פנים כל שאינו עושה שום מעשה, אלא שהשמש משנהו, לפענ"ד פשוט דמותר לצאת בו. והכי נמי כן הוא לענין המד חוס מהסוג השני, כיון שאינו עושה שום פעולת כתיבה ואינו צובע, אין בזה משום איסור מלאכת שבת.

שימוש בשבת במשקפיים המשתנים בשמש לצבע שחור

ועיין שו"ת הרמ"א (סי' קי"ט) בספרים שנכתבו אותיות על לידיהם מהו לפתוח ולסגור, והרמ"א מתיר. ואפילו לאחרונים האוסרים, [עיין שו"ע באר יעקב (סי' ש"מ ס"ק מ')], מכל מקום נידון דידן כל שכן הוא מהתם דאינו עושה פעולה בכתיבה ומחיקה כלל, ובפרט שהוא לצורך חולה, כן נראה לפענ"ד. ומכל מקום אני מתנה, שאם חכמי ירושלים פסקו בזה להיפוך, או יש ביניהם חלוקי דעות, אז דברי אלו כלא נחשבים, ואפילו לסניף לדעת האחד אין לגרפס עד שאשמע דעתם הרמה ואז נחכים לדבר.

ספרים שכתוב אותיות בצידיהם

ידידי בלתי מכירו ודשה"ט
בלב ונפש

מנשה הקטן

[בענין הורדת כספית של מודד חום אחר ההשתמשות, עיין עוד משנה הלכות ח"ד סי' מ"ט]

[בענין כתב שאינו ניכר אלא במיקראסקאפ בס"ת וכדו', עיין עוד משנה הלכות ח"ד סי' קב"ט]

סימן רמה

פתיחת בקבוקי חלב מקרטון הדבוקים בראשיהם בדבק

אדר"ה אדר ב' התשל"ה בנ"י יצו"א

בחדש אדר שלמא אשדר למע"כ ידידי הרב הג' חוב"ט מתון ומסיק וכו' כש"ת מוה"ר הרב **גבריאל צינגער** שליט"א ראש הכולל פאפא בנ"י

אחדשה"ט ושלוס תורתו.

את נדרי אשלם בהא הלכתא דרפיא בידיה אי מותר לפתוח בקבוק של חלב בשבת, והביא לפני גם תשובה ארוכה מכ"ק הגה"ק חו"פ ע"ה שאר בשרי מוהר"י גרינוואלד אדמו"ר מפאפא (שליט"א) [זצ"ל] בקונטרס קול יעקב (חוברת ג') שהאריך הרבה בהא הלכתא, וגם מכתבו ומראה מקומות לכאן ולכאן, והן אני היום סמכוני באשישות ושמעתא בעי לילותא כיומא דאיסתנא, מכל מקום לא אוכל להתעלם מלכתוב איזה גרגירים לכבוד מעלת כ"ק הגה"ק שליט"א וגם לכבוד מעלת כבוד ידידי שליט"א.

אופן עשיית בקבוק החלב

והנה מעשה הבקבוק הוא, שלאחר שממלאים אותו עם חלב, לצד הראש מקפלין אותו משני צדדין, ומדבקין הקיפול הנ"ל עם דבק שלא ישפך החלב מן הבקבוק על ידי טלטול הדרך מן מקום שממלאים החלב על ידי טרחקס [משאיות] לחנות, ובחנות עד שיקנהו הבעל הבית, ואחר כך כשמביאהו הביתה ורוצים להשתמש בו, פותחין מקום הדבק כלומר מפרידין אותו זה מזה ונשאר הבקבוק פתוח לשפוך החלב. ונסתפק הגה"ק מפאפא (שליט"א) [זצ"ל] לאסור לפי שיטת הרמב"ם שכתב (שבת פ"י הי"א) דהמפרק ניירות דבוקין או עורות דבוקין ולא נתכוין לקלקל בלבד הרי זה תולדות קורע וחייב. ונפסק בשו"ע (או"ח סי' ש"מ סי"ד) דהמדבק ניירות או עורות הרי זה תולדות תופר וחייב, וכן המפרק ניירות דבוקים וכו' וחייב, עכ"ל. ולאחר הבירור האריך והנפלא, סיים דליכא בזה איסור דאורייתא, כיון דלא נעשה להתקיים, והוה ליה קורע מה שלא נעשה להתקיים דמותר כקושר ומתיר. אלא דכיון דסיים הרמ"א (סי' שי"ז ס"ג) דאין להתיר בפני עם הארץ, וגם בסי' רנ"ט (ס"ז) בסתירת סתימת התנור החמיר לכתחילה. הכי נמי כאן יש להחמיר לכתחילה לא לפתוח אלא על ידי שינוי ושלא כדרכו, ואם אי אפשר על ידי שינוי, יעשה על ידי קטן, וטוב מזה ומזה לדקדק ולפתחו מערב שבת שלא להכניס עצמו בפלוגתא, עכל"ק. ולפי שמעלת כבוד תורתו אמר לי שדבר עם הגה"ק ואמר לו שישמח לשמוע חוות דעתי בזה, אמרתי ששמח אני לעשות רצון הגה"צ ולשמחו בשמחת התורה ובידו לקרב או לרחק.

פתיחת הבקבוק בשינוי

ואמת אומר כי גם אני מכבר נהגתי לפתוח על ידי שינוי, כי מאחר שיצאו הדברים מפי הצדיק מהיות טוב עשיתי כן. אמנם לעיקר ההלכה לפענ"ד הוא היתר גמור לפתוח אפילו בשבת מכמה טעמים. חדא, דגרסינן בגמרא (שבת דף מ"ח ע"א) אמר רב יהודה אמר רב הפותח בית הצואר בשבת חייב חטאת, מתקיף לה רב כהנא מה בין זו למגופת חבית, אמר ליה רבא זה חיבור וזה אינו חיבור. ופרש"י (שם דף מ"ח ע"ב ד"ה מה), מה בין זו כו' דתניא בפ' חבית שנשברה (דף קמ"ו ע"א), מביא אדם חבית ומתיז את ראשה בסייף ומניחה לפני האורחים. ומשני מגופה אינה מן החבית עצמו, ואף על פי שדבוקה בו אינו חשוב חיבור שהרי ליטול עומדת, אבל הבגד כשנארג כולו חיבור, ע"כ. נראה דהצריך שני תנאים, אחד שאינו מעצם החפץ, והשני שעומד ליטול. וטעם זה דעומד ליטול נראה דבעי ליה, כיון דכתב הרמב"ם דהמדבק שתי ניירות הוא תולדה דתופר, ואם כן הכי נמי כשהוא דבוק חיבור הוא. ולכן משני דכיון דעומד ליטול אם כן הדיבוק לא הוי חיבור, דדיבוק העומד ליטול הוה ליה כתופר על מנת לקורעו. והמרדכי (שם רמז שכ"ב) כתב וז"ל, וזו מגופת חבית אינו חיבור שהרי ליטול עומדת, וכן פירש רש"י, ומכאן יש להוכיח שמותר לסתור סתימת פי התנור שסתמו מערב שבת, ודומה להא דאמרינן לקמן (דף קמ"ו ע"א) דשרי למברז חביתא בבורטיא בשבת, משום דמתכוין להוציא היין ולא לעשות פתח, ע"ש. ובתרומת הדשן (סי' ס"ה) ורמ"א (או"ח סי' רנ"ט ס"ז) פסקו כותיה.

פתיחת הבקבוק בשמתכוין רק להוציא מה שבפנים

וראיתי בבגדי ישע (שם) שהקשה אחרית המרדכי מהא דשרי למברז חביתא בבורטיא, דהרי אמר התם להדיא, אמר ליה לפתחא קמכוין ואסור. ותירץ, דהכא בסותר סתימת התנור ודאי מכוין להוציא ולא לעשות פתחא, ומביא שפיר ראיה דבכהאי גוונא שרי מדאמר רב אשי לפתחא קמכוין ואסור, שמע מינה דאם לא היה כוונתו אלא להוציא יין היה שרי, הכא נמי שרי, ע"ש. ביאר לן הבגדי ישע, דמאחר דאינו מתכוין אלא להוציא היין, שרי לפתחו ולא חיישינן שמא לעשות פה קמכוין, דאין זה מגמתו. והכא נמי פשוט דהפותח הבקבוק לא קמכוין אלא להוציא החלב שרוצה בה.

פתיחת הבקבוק בפני עם הארץ

ומה שאם לה ידיד נפשי הגה"ק (שליט"א) [זצ"ל] לרמ"א (סי' שי"ז ס"ג) שאם שלא יעשנה בפני עם הארץ. לפענ"ד נראה דלא כתב הרמ"א דבתפירה שאינה של קיימא אין להתיר בפני עם הארץ, אלא בתפירה ממש, עיין שם. אבל בקורע שני ניירות וכיוצא בו לא אמר דיש להחמיר בפני עם הארץ ומותר לכתחילה אפילו להרמ"א, דקורע לענין זה קיל. וכבר כתבתי כן בשערי הלכות (חובלת ח') אהא דכתב המג"א (סי' ש"מ ס"ק י"א) דאם נדבקו הדפין להדדי על ידי שעוה או בשעת הקשירה, מותר לפותחן, כמו שכתוב בסי' שי"ד ס"י דלא נעשו לקיום. ודבריו תמוהים לכאורה, דהתם מיירי לענין קשר, אבל הכא. לענין קורע ניירות שהוא תולדת תופר וקורע, הרי מצינו מחלוקת הראשונים ז"ל, כמו שכתב הבית יוסף (סי' שי"ז ד"ה זוג) והביאו הרמ"א (שם ס"ג) להחמיר בפני עם הארץ, אם כן מינה הוה ליה להמגן אברהם להביא ולהחמיר. וכתבתי שם לחלק, דדוקא בדבר התפור ממש החמיר הרמ"א ז"ל, אבל בדפים מדובקים לא החמיר

ומודה הרמ"א בזה. וכן מצאתי להדיא בספר תהלה לדוד (סי' ש"מ סק"ו), שהקשה למה בסימן שי"ז הביא הבית יוסף מחלוקת ריב"א ורבינו יואל בתופר שאינו של קיימא וכתב דאין להקל בפני עם הארץ, ובסימן ש"מ (ד"ה וזה לשון שבלי הלקט) סתם הדברים ולא זכר ולא פקד מזה כלל. וכתב לחלק, דדוקא בקריעה הקיל דהוי קורע שלא על מנת לתפור כלל כמו שכתב הבית יוסף (סי' שי"ז) בבית הלוחר וזה מותר לגמרי, אבל לתפור אפילו אינו של קיימא אסור, והתהלה לדוד שם (ס"ק י"ב) כתב דזהו דעת המגן אברהם שמתיר להפריד הדפים הנדבקים ע"ש.

ולפי זה בדידן פשוט מאד, כיון דפתיחת הבקבוק הוא להפריד ניירות הדבוקות, כיון שנעשה לכתחלה שלא להתקיים, כהאי גוונא מותר לכתחלה להפריד, וכפסק המג"א בניירות שנדבקו. וממילא לא דמי נמי לגמרי לסתימת התנור שהחמיר הרמ"א לפותחו על ידי עכו"ם או קטן, דהתם נמי עיקר הפתיחה הוא סתירה ממש, אבל קריעה או להפריד דיבוק ניירות גם הרמ"א מתיר וכמו שכתב המגן אברהם להדיא, ואם כן אין לפקפק בזה.

פירוק דפים מדובקים

שנית נראה לפענ"ד, דאפילו לפי הס"ד דבמפרק דפים מדובקים נמי סבירא ליה להרמ"א להחמיר בפני עם הארץ, מכל מקום הכא מותר לכו"ע. והוא, דמה דקיימא לן דיש להחמיר אפילו בתופר שאינו של קיימא אם בא לקורעו שאין להתיר לעם הארץ, היינו דוקא שהעם הארץ רוצה לקרוע התפירה וכוונתו לקרוע התפירה לשום תכלית שהוא, ואף אם אין צריך לגוף הקריעה אבל מכל מקום כוונתו על עצם הקריעה, כהאי גוונא אין להתיר. אבל אם אין כוונתו על הקריעה אלא להוציא פירותיו או החלב, והרי הוא צריך לקרוע התפירה או הדבק להוציא מה שבתוכו, נמצא דאין כוונתו על הקריעה אלא על מה שבתוך הבקבוק או השק, כהאי גוונא ליכא מלאכת קריעה כאן כלל, דלגבי קריעה הוה ליה כעין מתעסק ולא חל שם קריעה על מלאכה זו.

ובן ראיתי להגאון מרן החזון איש ז"ל בהלכות שבת (סי' נ"א אות י"ג) וז"ל, והנה לדעת הרשב"א דאפילו בשלימה שובר, אף על גב דיש בנין בעושה כלי וכמו שכתבו תוס' (שבת דף ק"ב ב' ד"ה האי מאן), מכל מקום אין סתירה בכלים בזמן דלא עסיק בסתירת כלי אלא בהוצאת הגרוגרות, דחשיב שימוש ולא מלאכה, ואילו שובר שבירה כזו בחמתו היה חייב משום סותר למאן דאמר מלאכה שאין צריכה לגופה חייב עליה, מכל מקום השתא דאין דעתו על פעולת הכלי רק עסוק ליטול את הגרוגרות לא חיילה עליה שם סותר. ואפשר לפי זה, דכי היכי דשם סותר לא חייל גם שם מתיר לא חייל, כיון דלא עסיק בהתרת קשר אלא עושה דרך כליון ומפקיע כדי לכלות החבל המעכבו מליטול את התמרים. וראיה לזה מבית יוסף (סי' שי"ד ד"ה תניא) בשם תוספתא (בילה פ"ג ה"ג), קורע אדם את העור מעל פי החבית של יין. והביאו המשנה ברורה (סי' שי"ד ס"ק כ"ה) להלכה. וקשה הא עור יש בו משום קריעה, וכמבואר בירושלמי (שבת פ"ז ה"ב) והביאו המשנה ברורה (סי' ש"מ סי"ג) בביאור הלכה (ד"ה אין שובין), ואף על גב דהוא מקלקל הא לא הותר מקלקל וכמו שכתבתי לעיל, אלא על כרחך דכי עסיק להוציא היין ועושה דרך השחתה לא חייל עליה שם קורע. וכדאיתא בירושלמי (שם) חוסל של תמרים כו' קורע ומתיר כו' ואין זו התרה, נעשה כשובר החבית. נראה דהירושלמי מפרש דמתיר קשר של קיימא ועושה דרך השחתה של כל החוסל דאין זו התרה. וכדאיתא בשבת (דף קי"ז ע"א) דשקיל ליה בברזי, וליכא מלאכה אלא שבות. ובתוס' (ד"ה דשקיל ליה) כתבו דאינו אלא טלטול. ולמה ליכא משום קורע, אלא דהוי כשובר את החבית, עכ"ל החזון איש.

קריעה בדרך קלקול

הנה ביאר לן מפורש מרן החזו"א ז"ל, דהגם דמלאכת קורע אסור אפילו במקלקל, מכל מקום היכי דעסיק להוציא היין לא חייל עליהם שם קורע כלל. ואם כן בדידן נמי, אפילו נימא דהוה ליה קורע בבקבוק זה, מכל מקום כיון שהוא עוסק בהוצאת החלב וזה כוונתו ולא נותן לב לקרוע הבקבוק כלל דלא איכפת ליה בזה, כהאי גוונא לא הוי בכלל קורע. וקצת היה אפשר לדחוק כן גם בלשון המגן אברהם (סי' ש"מ ס"י) בניירות שנדבקו, שכתב שם שאם נדבקו הדפין להדדי על ידי שעוה או בשעת הקשירה מותר לפותחן, כמו שכתוב בסי' שי"ד שלא נעשו לקיום. דיש לומר דכיון דהפותח הדפין אין כוונתו לקרוע אלא ללמוד בספר, אם כן בטל שם קורע מהם כיון שאין כוונתו אלא על הלימוד, ויש לעיין. והגם דהחזון איש בסופו שם מספקא ליה דאפשר דלא אמרו דבטל שם קורע אלא באיסור דרבנן, דכיון דמקלקל הוא ואין כאן אלא איסור דרבנן, הקילו בעסיק להוציא מה שבתוכה ועושה דרך קלקול. מכל מקום בדידן דודאי לא הוי רק איסור דרבנן וכמו שביארנו במקום אחר, וכן

העלה יריד נפשי הגה"ק מפאפא, אם כן פשוט דבדילן ליכא משום קורע כלל.

אלא למדתי עוד מדבריו ז"ל, שכתב שם, ואם תאמר אם כן חותמות שבקרקע למה אין מפקיעין כיון דגם קורע ומתיר מתבטלין, ולא יהא סותר במחובר עדיף מקורע בתלוש. ותירץ, דיש לומר דאין הכי נמי דסותר אינו ראוי לה להתבטל, דזה שעשוי דרך השחתה אינו מפקיע שם סותר. ונהי דבכלים זה שעוסק להוציא מה שבתוכה משוי ליה כשובר קליפי אגוזים, שאין שם סתירה בכלים, אבל במחובר שם סותר עלה, ע"ש. ולפי זה עלה לן חילוק חדש לחלק בין סתירת סתימת התנור שהחמיר הרמ"א לכתחילה, ובין דבוק ניירות ופתיחת הבקבוק. דבסתירת סתימת פי התנור, כיון שהוא מחובר לקרקע, מה שעושה דרך השחתה אינו מפקיע שם סותר ממנו. אבל בהפרדת ניירות וכיוצא בו, כיון דאין כוונתו אלא להוציא ולא לקרוע מפקיע שם קורע הימנו. וכן ראיתי בתשובה הנ"ל שרצה לחלק לעצמו מעכ"ק הגה"ל מפאפא (שליט"א) [זצ"ל] מעצמו, אלא שלא רצה לסמוך על זה, אבל כיון שיש לו אילן גדול לסמוך עליו, שפיר יש לו סמיכה בחילוק זה. הגם כי לפענ"ד בעיקר החילוק יש להקשות, דאם כן אמאי בסתירת התנור התירו לסתור ובחותמות שבקרקע לא התירו, דהני והני מחוברין לקרקע ינהו, ויש לישב ולחלק. ומיהו לדידן על כל פנים נראה מפורש דכהאי גוונא דאינו מתכוין לשם קריעה אלא להוציא החלב לא הוה ליה קריעה.

מתעסק בפציעת חלזון

וגדולה מזו כתב רבינו הגדול מהר"ל מפראג ז"ל בחידושי גור אריה בסוגיא דלד חלזון (שבת דף ע"ה ע"א) רבא אמר, אפילו תימא שפצעו מי מתעסק הוא אצל נטילת נשמה. ופירש רש"י (ד"ה מתעסק), כלומר לגבי נטילת נשמה הוי מתעסק בדבר אחר ולא הוי מלאכת מחשבת, שאינו מתכוין שימות. ושם (ד"ה טפי ניחא ליה) כתב, אפילו מת אין כאן אלא מתעסק. ובתוס' (ד"ה טפי) הקשו עליו. ומיהו בפירוש רבינו חננאל שם כתב וקיימא לן מתעסק בשבת פטור וכו', ע"ש. וכבוד קדושת זקני בחידושי גור אריה שם הסביר החילוק בין מתעסק לדבר שאינו מתכוין, דדבר שאינו מתכוין כגון גורר מטה וספסל, שני דברים הם, הגרירה שהיה לגרכו, והחריץ שהוא עושה, ולא תליא הא בהא מה שהוא רוצה לעשות והמלאכה שהוא עושה, שאפשר לעשות מה שעושה בלא מלאכה זאת. אבל הוצאת הדם אי אפשר בלי פציעה, ולפיכך אין זה דבר שאינו מתכוין, אבל מכל מקום נקרא מתעסק. ודמי למתכוין לחתוך תלוש זה ונמצא מחובר, דסוף סוף מכוין הוא לחתוך, ואי אפשר לעשות חיתוך זה בתלישה, רק אם נעשה המלאכה שהוא תלישה מן המחובר, רק שהוא אינו חפץ שיהיה זה מן המחובר, וכן זה המכוין להוציא הדם ואינו מבקש מיתתו לא הוי זה רק מתעסק בלבד. ועיין שם מה שהקשה אתוס'. ולפי זה פשוט דכל שכן בנידון דידן שאינו מכוין כלל לקרוע את הבקבוק אלא מכוין להוציא החלב ואינו מבקש קריעת הבקבוק, קריעה כזו לא הוי קריעה כלל אלא מתעסק, ואם כן כהאי גוונא מותר אפילו לכתחלה.

חילוק בין קריעה לחיתוך

ועוד בו שלישיה, דנראה לפענ"ד לחדש ולומר דבר חדש. דבירושלמי (פ"ז ה"ב) פריך אמתניתין דקתני הקורע והמחתך, והרי קורע ומחתך חדא מילתא הוא. ותירץ וז"ל, קריעה בבגדים וחיתוך בעורות, קריעה בבגדים באמצע וחיתוך בעורות מן הצד, ואית דמחלפין קריעה בעורות וחיתוך בבגדים, קריעה בעורות באילן רכיכא וחיתוך בבגדים באילן ליבדייא. והכי פירושו, כיון דשנינו במתניתין באבות מלאכות הקורע והמחתכו, אף על גב ששניהם ענין אחד הם, אם כן צריך ביאור למה נקראו בשני שמות. לכך קאמר דקורע שייך בבגדים וחתוך בעורות, אם כן שפיר בעי שני שמות. והיש מחלפין סברא להו דלא פליגי, אלא מפרש דקריעה שייך בעורות רכין ובגדים רכין שדרכן לקרוע, לזה קרא קורע. ומחתך שייך בלבדין, כלומר בבגדים הנעשים מלבד, כגון שעושין מהם מגבעות או נעלי ארכובה [מגפיים, שטיוועל בלע"ז הנקרא פיל"ן], ובדבר קשה כזה שייך חתוך ולא קריעה. ועיין פני משה (שם), דהכי נמי המחתך בעור הצבי שהוא עב וקשה לא שייך בו קריעה ע"ש, ומיושב לשון המשנה.

בבקבוק חלב שייך חותך ולא קורע

ומעתה אומר אני, דהבקבוק בנידון דידן נמי פשוט דאינו רך ואדרבה קשה יותר מלבדין, וממילא לישנא בתרא דלא פליגי ובדבר קשה לא שייך קורע אלא חותך, אם כן פשוט דבקבוק נמי לא שייך בו דין קורע כלל אלא חותך, וזה לפענ"ד דבר חדש וברור בס"ד. ואם כן כל מה שפלפלנו מדין קורע ומדברי רמ"א, מעיקרא לא קשיא מידי, דבלבדין לא שייך דין קורע כלל אלא מחתך. והנה בדין מחתך בתלוש, דעת השבלי לקט (סי' פ"ז) מובא בבית יוסף (או"ח סוף סי' שי"ז) ובמגן אברהם (סי' שי"ד ס"ק י"ד), דבפסיקת תלוש בשבת אין שום איסור ומותר לכתחלה, כמבואר בגמרא (בילה דף ל"א ע"ב) חותמות שבכלים מתיר ומפקיע וחותך. ולפיכך לחתוך את

המלוש היתר גמור הוא חוץ מדבר שיש בו כלי בחתיכתו. עיין שו"ע הגרש"ז (סי' שי"ד סט"ז) דבשאר דבר תלוש שאין בחתיכתו משום מעשה חול, מותר לחתכו לכתחילה כל שאינו מתכוין לחתוך במדה ואינו חותך לחתיכות דקות מאד, וגם הוא דבר שאין בו תיקון כלי בחתיכתו וכמו שיתבאר בסימן ש"מ (סי"ז), לפיכך מותר לחתוך קשרי השפוד שקושרים בטלה או עוף הצלויים בו, וכן עופות ממולאים שתפרן מותר לחתוך התפירה. וכן חותמות שבכלים כגון שידה תיבה ומגדל שהכיסוי שלהם קשור בחבל מותר לחתוך החבל אפילו בסכין וכו' ועיין סי' ש"מ סי"ז. ופלא על ערוך השולחן (סי' ש"מ סל"ה) שתמה דכל חיתוך אסור והניח בצריך עיון גדול, ונהפוך הוא.

חתיכה בתלוש

ועיין עירובין (דף ל"ה ע"א) אביי ורבא דאמרי תרוייהו במנעול וקטור במתנא עסקינן ובעי סכינא למפסקיה. ופירש רש"י (ד"ה בעי סכינא), דאי הוה מצי למיפסקיה בידיה שפיר דמי אפילו לר' אליעזר, דאין חתיכה אסורה אלא במחובר וכו'. והתוס' (ד"ה בעי סכינא) שחלקו שם, בהא נמי מודי דאין חתיכה אסורה בתלוש, ע"ש ודו"ק.

סתירת כלי בפתיחת הבקבוק

ומעתה כיון שברנו בס"ד דבגידון דידן ליכא קורע אלא מחתך, אם כן מעתה צריך להבין כשפותח הבקבוק מהחיבור הנ"ל, כיון דאינו קורע מה איסור יש בו. וצריך לומר דהוה ליה בכלל סותר כלי, ועיין רמב"ם כהאי גוונא (שבת פ"י הי"ג) בתוקע עץ בעץ עד שנתאחד הרי תולדת בונה, והפורק עץ תקוע הרי זה תולדת סותר וחייב (שם הט"ו). והנה בדין סתירה בכלים נחלקו רש"י ותוס', דעת רש"י (שבת דף מ"ז ע"ב ד"ה חייב, ע"ד ע"ב ד"ה ואי) דאין סתירה בכלים. והתוס' (שבת דף ע"ד ע"ב ד"ה תביתא, קמ"ו ע"א ד"ה מתיר) סבירא ליה דיש סתירה בכלים. אמנם הסותר בנין גרוע אין סתירה בכלים דאין סתירה אלא בבנין גמור, עיין תוס' (שבת דף קמ"ו א' ד"ה מתיר, עירובין דף ל"ה ע"א ד"ה בעי סכינא), ובראש"ש (שם), ובשו"ע הגרש"ז (סי' שי"ד ס"א). ומהאי טעמא מותר לשבר ולגרור הגבינה ולא אמרינן דהוי סותר. ועיין בספר שביתת השבת (דיני קורע על מנת שלא לתפור ד"ה עוד) מה שהקשה מהא דאיתא בתוספתא (בילה פ"ג הי"ג) הובא ביתה יוסף (סי' שי"ד ד"ה תניא) ומגן אברהם (סי' שי"ד ס"ק י"ד) קורע אדם את העור מעל פי חבית של יין ושל מוריים ובלבד שלא יתכוין לעשות זינוק. והרי קיימא לן (ריש סי' שי"ד) דבמקום שיש בנין וסתירה, כגון בכלי גדול, אסור לשבור הכלי ליקח מה שבתוכה, ולא התירו אלא במוסתקי, או גם בכלי שלמה [לרש"י משום דאין בנין וסתירה בכלים, והר"ן (שבת דף קמ"ו ע"א ד"ה מתניתין שובר) נתן טעם דאף על גב דכל המקלקלין פטורין, מכל מקום פטור אבל אסור], ואם כן האיך התירו לקרוע את העור שיש בזה מלאכה דקריעה ובמקלקל אסור גם כן, ועיין שם מה שתירץ. עכ"פ בכלי שאינו גדול וסותר בנין גרוע כזה לכ"ע מותר.

חתיכה בסכין בחותלות של תמרים

והנה עיינתי בתשובתו הנפלאה של כ"ק אדמו"ר מפאפא (שליט"א) [זצ"ל] ועברתי על כל דבריו, והנני מסכים עמו כמעט בכל חדושיו הנפלאים. רק לאותות אהבה אעיר קצת במה שכתב (דף ט' ד"ה והנה) לחלק בין חותלות של תמרים (סי' שי"ד ס"ח) דמותר לחתוך בסכין גוף החותלות דהוי כמו ששובר אגוזים או שקדים. והטעם מבואר במגן אברהם (ס"ק י"ג) לפי שאינם כלים גמורים, דלא נעשו אלא שיתבשלו התמרים בתוכם. וזה שייך גם בגידון דידן, דגם כן משליכין הבקבוק אחר שנתרוקנו, ולא הוי כלי גמור כיון שאינו להשתמש בו עוד הפעם. וכמו שכתב בשו"ע הגרש"ז (שם סי"ח) דבנין גרוע שאינו עשוי להתקיים הרבה כשסותרו, אינו אלא כמי ששובר אגוזים בשביל האוכל. אך דהה לעצמו וז"ל, אבל התבוננתי דלא דמי לגמרי, דשם אחר שפותחין החותלות אינן משמשין עוד לתמרים, ואף אם משאירן עוד בתוכן אין בם שום תועלת, דהיו מתקיימין כן אף בלי חותלות מה שאין כן כאן האי בקבוק משמש עוד יום או יומים להחלב. ותו דשם המדובר רק מצד בנין וסתירה בכלים דמלאכת קורע לא שייך בחותלות, אבל בגידון דידן צריכין אנו לדון גם מצד מלאכת קורע, על פי המבואר בסי' ש"מ (סי"ד) דהמדבק שתי ניירות והמפרק הוה תולדות קורע, ותלוי בשני שיטות שהביא הרמ"א וכו', והאריך בדברים נפלאים.

דמיון בקבוק חלב לחותלות של תמרים

ולפענ"ד לולי דבריו הקדושים האי חילוק צריך עיון, דמה שכתב דשם אחר שפותחין החותלות אין משמשין עוד להתמרים, ואף אם משאירן עוד בתוכן אין בם שום תועלת, מה שאין כן האי בקבוק משמש עוד יום או יומים להחלב. ואני אומר איפכא, דודאי הבקבוק גם כן אין בו תועלת, ומה שמחזיק החלב בו הוא ממש כמו שמחזיקים ומשאירין התמרים בחותלות, וכמו שהבקבוק משמש להחלב עד שישתהו הכי נמי מחזיקין החותלות את התמרים עד שיאכלם, ואדרבה הבקבוק מעולם לא עשה שום פעולה להחלב אלא מעשה שימור בעלמא, ופשוט דלאחר שפתח הבקבוק יכול לפנות החלב לכלי אחר כמו

שיכול לפנות התמרים לכלי אחר אם רוצה. על כל פנים תשמיש הבקבוק להחלב אין בו תועלת יותר מהתשמיש של החותלות, ושניהם לאחר שנפתחו לאו כלי הם רק שהמאכל נשאר בו עד גמירא, ואחר כך זורקין את החותלות או הבקבוק, דידוע שלא יצלח עוד לשום תשמיש אחר, אף שלפעמים ימצא שישתמש בבקבוק אחד לרוקן בו מה שנשאר חלב מבקבוק שני שנקרע, או כיוצא בו שרוצה להיות לו מקום ויש לו שני בקבוקים אינן מלאים וממלא אחד מהם וזורק השני, מכל מקום אין דרכו בכך. על כל פנים אין שום חלוק לפענ"ד לאחר שנפתחו בין חותלות לבקבוק הנ"ל. גם מה שהקשה ממלאכת קורע דליכא בחותלות, לפי מה שביארנו בס"ד גם כאן ליכא מלאכת קורע כלל, דהבקבוק קשה הוא ולא שייך ביה קורע.

קריעת איגרת חתומה בשבת

ובדבר אשר הביא מעלת כבוד תורתו, מהא דרבינו הגדול החכם נבי ז"ל (סוסי' ל"ט) שהתיר לקרוע אגרת חתום. וכבוד תורתו אמר דודאי מודה החכם נבי דאסור, ועכשיו ליין שכן מצא בביאור הלכה (סי' ש"מ ד"ה הנייר), וכן כתב בספר תולדות שמואל (קליין, מ"ג מנהג ל"ב סי' נ' אות ו'), וכן כתב בתפארת ישראל (כלכלת שבת אות ל"ג המוחק), ובפרי מגדים (מש"ז סי' ש"מ סק"ה הקורע) מספקא ליה ונשאר בצ"ע. הנה באמת כי קשה לי לפלפל על דברי רבותינו האחרונים ז"ל, ומלשון החכם נבי היה אפשר לדחוק כתרווייהו, אמנם הרי בנו הגיעב"ץ (בספר שאילת יעב"ץ מ"ב סי' ק"מ) כתב וז"ל, וכן מותר לפתוח אגרת חתומה בשבת ויו"ט, וכן כתב מהרי"ל (מנהגים הל' יו"ט אות ל"ז), ואף על פי שהרב המגן אברהם (סי' תקי"ט ס"ק ד') פירש דבריו דוקא בשאין צורות או אותיות עליו, ליתא, דאין חותם אלא באותיות וסימן, ופשוט דמותר דהא קיימא לן חותמות שבכלים מתיר ומפקיע וחותך. וכן קבלתי מאדוני אבי הגאון ז"ל להתיר בתשובת חכם נבי (סי' ל"ט), אף שקטן הייתי ולא ידעתי טעמו. ודבר זה נעלם מהפרי חדש (יו"ד סי' קי"ח ס"ק י"ח) ושרי ליה מארי דהקל במידי דאיסורא ושרי משום דלא לפגע בהתירא לגמרי, ע"ש. הנה מפורש מבנו הגאון ז"ל שכן קבל מאביו להתירא לגמרי, ואם כן איך אנן נפרש ונחלוק לומר שאסור במקום שבנו מעיד עליו שהתיר לגמרי, והגם שמעיד על עצמו קטן הייתי, אין זה לענין העדות גופו אלא שהיה קטן להבין טעמו אבל לענין העדות עדות גמורה הוא, ופשוט לפענ"ד, ופוק חזי מאן גברא רבא קמסהיד.

חילוק בין הוראה לעצמו להוראה לאחרים

ועיין קצות השולחן (סי' קי"ט בדי השלחן אות ל"ד) מה שהאריך הרבה בדבר, ואין הזמן גרמא כעת להאריך יותר בזה. גם בענין הוראה שאל ממני להאריך בדבר ולחלק מאי שנא לעצמו ומאי שנא לאחרים, והדבר סובל אריכות גדולה, אבל מכל מקום פשוט לעצמו כשאומד בדעתו שיודע לפסוק הנה אדם נאמן על עצמו שהוא יודע, אבל לאחרים לפסוק מאן יימר דכדבריו כן הוא, ולכן צריך דוקא היתר הוראה לזה. וכמו לענין שחיטה, מי שלא קיבל קבלה אפילו הכי אם יודע לשחוט וכבר שחט הרבה, לעצמו אם שחט ויודע שלא קלקל מותר לו לשחוט, אבל לאחרים ודאי שצריך קבלה. וכן לשאר דברים אדם נאמן לעצמו ולאחרים צריך להיות מוחזק ולכן צריך לנסותו ולהתירו, לבד כי יש בו משום כבוד חכמים שלא כל הרוצה ליטול את השם יבא ויטול ועוד כמה טעמים. ואי"ה לכשאפנה אולי אשנה עוד פרק זה.

ועד התם הנני ידידו דושה"ט ושלום כבוד תורתו בידידות ובלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רמו

הסרת נייר שעל הפלסטר בשבת

ב"מ למטמני"ם התשל"ו בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי היקר מופלא ומופלג הוב"ט וכו' כש"ת הב' **יצחק אהרן פענפיל** הי"ו בישיבת נר ישראל באלט'

אחדשה"ט. בדבר שאלתו בענין תחבושת [בענד עיד - פלסטר], אי מותר בשבת להסיר מעליו המכסה העשוי להגן מפני האבק עד ההשתמשות בו. והביא משו"ת מנחת יצחק (מ"ה סי' ל"ט אות ב, ומ"ט סי' מ"א) שנשאל על דבר זה ואסר, דלא דמי למגן אברהם (סי' ש"מ ס"ק י"ח) בגיירות שנדבקו מעצמן שלא מדעתו, דמותר לפרקם בשבת. דתחבושת נדבקה מדעת ובכוונה שתשאר דבוקה עד שימושה, ונמצא שנעשה להתקיים כן זמן מרובה אחרי העשיה. ועוד לפי מה שכתב הביאור הלכה (סוסי' ש"מ ד"ה ומייב), יש לומר דיש בו גם כן משום מכה בפטיש.

פתיחת תחבושת הסגורה באריזה סטרילית

והגם שלא ראיתי בפנים הספר, מכל מקום נראה להתיר להסיר המכסה, אלא דיש לחלק בין הדבקים. דיש בענד עיד שמכוסה במין חומר שאינו נדבק עליו כלל, אלא שהבענד עיד ניתן כמו בכיס קטן והוא נראה כעין

פלעסטיק, וזה מותר כיון שאינו נדבק אין בו משום תופר וקורע כלל. וגם משום מכה בפטיש ליכא, דאינו אלא כמו כל דבר שניתן בשקית שמותר לקרעו ולהוציא הצריך לו. וכן אנו מורין למוהל שמל בשבת, וצריך להתבושת [גאז פעדס בלע"ז] שמונחים מסוגרים בכיסוי סטערעלייזט [סטרילי] שמותר לפתחו בשבת. אבל הבענד עיד שהכיסוי שעליו מודבק, אז יש משום קורע שני דברים נדבקים.

איברא דלאחר העיון היה נראה, דלצורך גדול גם בנדבקים יש להקל לפותחן וליטול התחבושת.

דיש לחלק בין המדבק שני ניירות לתחבושת. דמה שכתב הרמב"ם (שבת פ"י הי"ח) המדבק ניירות או עורות בקולן של סופרים וכיוצא בו הרי זה תולדת תופר. נראה דהיינו במדבק שתי ניירות או שני עורות, ורוצה להדקן ביחד ומכוון להדיבוק, ואם כן רוצה במלאכת החיבור, כמו התופר שתי דברים נפרדים ורוצה בחיבורן. אבל בדידן, אין כוונתו על מלאכת חיבור ודיבוק הנייר לתחבושת ואינו רוצה בדיבוקן כלל, ואדרבה אינו רוצה שיתדבקו ויתחברו יחד שאז לא יוכלו להפרידם. והרי עיקר התחבושת הוא עשויה להפריד, ומלאכתה ופועלתה הוא כשהוא נפרדת מן הנייר המדובק בו, והנייר שמניח על התחבושת, אינו אלא כדי שלא תתקלקל התחבושת ויהא מונח עליה כיסוי עד ההשתמשות, ואם יתחברו תתקלקל הבענד עיד ולא יוכל להשתמש בו. אם כן כהאי גוונא לפענ"ד לא גרע מדברי המגן אברהם, דהכי נמי אין רוצה בהדיבוק אלא בשמירת הבענד עיד, ואדרבה מקפיד שלא יתדבק יחד. אינרא דאינם נדבקים יחד כלל, ודיבוק היינו דווקא כשעושה חיבור שלא נפרד כתפירה, שלאחר הדיבוק נתיבש הדיבוק ונתחבר כאחד יחדיו ידובקו, אבל בדידן לעולם לא יתחברו ולא יתדבקו אלא יהיו מונחים זה על זה. ולכן לפענ"ד לצורך רפואה שצריך לבענד עיד, היכא דלא היה יודע מערב שבת, המיקל להסיר המכסה לא הפסיד. ודמי לתפירה שאינה עומדת אלא מתפרקת דלא הוי תפירה, וכל שכן דיבוק. ומשום מכה בפטיש נמיליכא, דהרי התחבושת נגמרה כבר ואין זה אלא פתיחת הכיסוי.

שימוש באיספלנית עם גזה לחבישת פצע

ובזה נראה לפענ"ד נמי לדחות מה שראיתי בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק ל"ה סעיף כ"ו הע' ס"ו) בשם הגרש"ז אויערבאך (שליט"א) [זצ"ל], דמותר להשתמש באיספלנית עם גזה לשם חבישת הפצע. ויש להסיר את הנייר המכסה את צדדי האספלנית מבעוד יום, כי בשבת אין להסירה, מכיון שהנייר דבוקה על האספלנית. ואף על פי שהודבקה על מנת שתוסר בשעת השימוש, מכל מקום הואיל ואינה עומדת להיות מוסרת אלא לאחר זמן מרובה, נמצא המסיר את הנייר חשיב כקורע על מנת לתקן באותו מקום, ואסור על כל פנים מדרבנן. [אמנם בחלק ג' (פל"ה הע' ס"ג), חזר בו הגרש"ז ופסק להקל בזה].

ולפי מה שכתבתי אין כאן חשש איסור דרבנן כלל, כיון שעיקר הדבק אינו לשם דיבוק אלא לשם שמירת הפלאסטער. וגם שאינו מחבר באמת הדבק הזה אלא נפרד, ולא הוה כעין תפירה אפילו שאינה של קיימא, דהתם על כל פנים בשעת תפירה הרי הוא חזק ומחובר, אלא שאינה של קיימא, אבל בלאו הכי לא הוי תפירה, ולפיכך התופר שתי תפירות ולא קשרם לא הוי חיבור. גם מה שכתב שאינו עומדת להיות מוסרת אלא לאחר זמן מרובה. יש לחלק ולומר, דאדרבה בשעת עשיה לא יודעין אם ישתמשו בו למחר או לאחר זמן, ואם כן עושהו בסתם ולהיות מוסרת אפילו בו ביום, כן נראה לפענ"ד. על כל פנים לפענ"ד אין להחמיר בזה במקום צורך רפואה, דממילא הקילו כמה דברים אפילו בחולה שאין בו סכנה.

דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רמז

מאימתי חיוב האב לאפרושי בנו מאיסור

ר"ה כסלו התשל"ג בנ"י יצו"א

למאן דלא חזינא קמברכינא ה"ה המופלא וכו' מוה"ר שמואל ווייגשטאק הי"ו

בדבר שאלתו ממתי חל חיוב על האב לאפרושי בנו מאיסורים, דנראה דעת האחרונים דכל שהבן מבין שאסור לעשות כן כשאומרים לו, מחויב האב להפרישו אפילו קודם שהגיע לחינוך. ויש לו בת בת שנתים וחצי ומבינה מה שאומרים לה, אי מחויב להפרישה מאיסור שבת אף שעדיין לא הגיעה לחינוך.

הנה בדין חנוך קטן ואפרושי מאיסורא, לא רציתי לקבוע עצמי בזה, כי אני היום סמכוני באשישות ואין הזמן גרמא להאריך בזה. וכבר האריכתי בס"ד בספרי משנה הלכות (ח"ג סי' רכ"ט, וסי' רל"א, ובח"ה סי' י"ב י"ג י"ד) ע"ש, ואין לכפול הדברים כמובן.

שני מיני חינוך על האב ועל הבן

ברם לעיקר הדברים אכתוב מה שחדשתי כבר בס"ד. דיש שני מיני חינוך, אחד חינוך שהטילו חכמים על האב, כדי להנהיג את הבן במצוות, כדי שיהא סרוך אחר מנהגו לאחר שיגדיל ויתרגל לקיים מצות ולהפרישו מעבירות, וכמו שנאמר (משלי כ"ב ו') חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה. וחינוך זה אין לו זמן קבוע, אלא הכל תלוי לפי מה שהוא ילד והבנתו וחריפותו. ומיד שמתחיל לדבר, אמרו (סוכה דף מ"ב ע"א) תינוק היודע לדבר אביו חייב ללמדו תורה צוה לנו משה וגו'. הרי דמיד שיתחיל לדבר אביו חייב לחנכו, וכן משם ואילך בשאר מצות כל אחד ואחד לפי חריפותו וידיעתו, וכבר חמש כבר שש לעירובין (עירובין דף פ"ב ע"א), ולסוכה (סוכה דף כ"ח ע"ב). והשנית הוא חינוך שהטילו חכמים על הקטן לקיים מצות מדרבנן, והאי חיוב על הקטן הוא שיקיים מצות אלו, ואקרקפתו קאי, והאי חינוך מאוחר יותר. ועיין רש"י (ערכין דף ב' ע"ב ד"ה שהגיע לחינוך) וגמרא (מגילה דף י"ט ע"ב) תרי גוונא קטן, ועיין רש"י בחגיגה (דף ב' ע"א ד"ה איזהו קטן). והתוס' הקשו עליו בכמה מקומות (עיין ערכין דף ב' ע"ב תוד"ה שהגיע לחינוך), ובחידושי הנ"ל ישבתי דבריו בס"ד, ומתיישבין כמה קושיות מענין חנוך דמצינו בהם, ודו"ק.

חינוך המוטל על האב לפי מה שהקטן מבין

ולפי זה בדידן מה שנוגע מדין חינוך מצד האב, הנה כמובן דמוטל על הקטן לחנכו בכל יום ויום, כל אחד ואחד לפי חריפותו מדין חנוך לנער. ואפילו קטנה, אם היא בעלת דעה ומסביר לה וסוברת, למה לא יסביר וגם כי תזקין לא תסיר ממנה. וראה זה מצאתי בספר חסידים (סי' תתס"ד), אחד זקן נכנס בבית אחד, שמע שבנו של בעל הבית אמר לאביו בן הזונה, והכהו אביו על זה. והיה בן ארבע שנה הילד, והיה הילד מחלל שבת ולא אמר לו דבר. אמר לו הזקן למה אתה מקפיד על שקראך בן הזונה, אם אין בן דעת שאינו יודע מה בן הזונה למה קשה לך, ואם יש בו דעת מה מזיק הוא מחרף את עצמו, ואם יש בו דעת היה לך למנעו מלחלל שבת, כי אם יש בו דעת להבחין מה בן הזונה כך יש בו דעת להבחין שלא יחלל השבת, ע"כ. הנה מבואר דכל שיש בו דעת להבחין, צריך האב לחנכו. ועיין שו"ת משכנות יעקב (או"ח סי' קי"ח). וכאמור שדברים אלו תלוי בדעת התינוק וחנוך לנער על פי דרכו, וכשהגיע זמן החינוך אז חל חיוב על הקטן כשהוא לעצמו.

חיוב האב למחות בבנו קטן

איברא דדבר זה מחלוקת הראשונים ז"ל. דבמתניתין (שבת דף קכ"א ע"א) תנן, נכרי שבא לכבות וכו' קטן שבא לכבות אין שומעין לו מפני ששביתתו עליהן. ובגמ' אמר רבי יוחנן בקטן העושה על דעת אביו. פירש רש"י (ד"ה על), בקטן שיודע להבחין שכבוי זה נוח לאביו ועושה בשבילו, וכן פירש עוד ביבמות (דף קי"ד ע"א ד"ה והא"ר יוחנן). משמע לכאורה דרק במקום שהקטן מבחין דניחא ליה לאביו אז חייב להפרישו, אבל בלאו הכי לא. ומגמרא יבמות (שם) דאמר, דבר טליא וטליתא, משמע דאפילו רואה אותן מחללין שבת אין צריך להפרישן, ואדרבה אפילו מותר לו להוליכן שמה. ועיין רמב"ם (שבת פי"ב ה"ז) שכתב, והוא שהיה עושה על דעת אביו, ובפרק כ"ד (הי"א) כתב, דדוקא באיסור שבת אין בית דין מצווין להפרישו ואין מוחין ביד אביו אם הניחו. והרב המגיד (שם) הקשה עליו מיבמות הנ"ל, דבכל איסור דאורייתא נמי אין מצוין להפרישו. מיהו הכסף משנה (מאכלות אסורות פי"ז הכ"ז) כתב, דאביו מחויב למחות בבנו אפילו באיסור דרבנן. ועיין תוס' (שבת דף קכ"א ע"א ד"ה שמע מינה), דקטן שהגיע לחינוך, כיון שאביו חייב לחנכו כל שכן דצריך להפרישו. וכן כתב הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ז הכ"ח) דמצוה על אביו לגעור בו ולהפרישו כדי לחנכו בקדושה.

והנה בספר חסידים עם פירוש משנת אברהם (פרייס, סי' א') כתב, דקטן שבא לחלל שבת, אביו ואמו מפרישין אותו ומכין אותו, מדכתיב (שמות כ י) לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך הקטנים וכו', ע"ש. ועיין שו"ת חלקת יואב (או"ח סי' א'). ועיין שו"ת צפנת פענח להגאון מראגאצאוו זצ"ל (סי' קל"ג-קל"ד) דמחלק בין דבר שהתורה אסרה את הפועל ובין היכא שהתורה אסרה הפעולה. ובשבת לא אסרה תורה הפעולה דממלא אדם מים לגינה מערב שבת והולכת ומתמלאת כל השבת, אלא האיסור על הפועל. ועיין שם במשנת אברהם (אות ה'). על כל פנים נראה דדא הוא מחלוקת הפוסקים אי צריך להפרישו, אבל לחנכו ולהסבירו ודאי צריך, דלמה לא, כן נראה לפענ"ד. והחילוק שאם רואה לפעמים שעושה לעצמו בלי ניחותא, דאז אינו עובר, כיון דבכל עת הוא מסבירו ומפרישו, וא"כ ההפרשה הוא מדין חנוך ולא מדין איסור, והבן.

דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד במשנה הלכות ח"ג סי' מ"ט, ח"ה סי' י"ד]

[מאיזה גיל החיוב, עיין עוד משנה הלכות ח"ה סי' י"ב, ח"ב סי' י"ג, ח"ה סי' י"ד, ח"ז סי' ל"ו]

סימן רמח

גדר חינוך קטן למצוות

כ"ד תשרי התשל"ט בנ"י
מע"כ ידידי הרב הגאון צמ"ם חוב"ט כו' כו' כש"ת מוה"ר גדלי' פעלדער שליט"א טאראנטא בעמה"ם הרבה

אחדשב"ג בידידות וכו'.

הטעם שקטן הצריך לאמו פטור מן הסוכה

עיינתי קלת בספרו תניא רבתי (ס"ל דף 283) הביא שם חקירת הגרי"ז סולובייליק גאבד"ק בריסק ז"ל (נדפס בשמו בספר מי' הגרי"ז על מס' ערכין ב' ע"ב) בקטן שאין צריך לאמו חייב בסוכה, פחות מכאן פטור (סוכה כ"מ ע"ל). ונסתפק הרב ז"ל, אם הוא שיעור בחינוך כמו קטן היודע לנענע או היודע להתעטף. או להפטור מטעם מצטער דכיון שצריך לאמו עדיין, הוה ליה מצטער ופטור, וממילא השתא דאין צריך לאמו הרי הוא נתחייב, ונשאר בספק. וידיד נפשי הגרפ"מ אלטר (שליט"א) [זצ"ל] בן כ"ק הגה"ק מוה"ר אברהם מרדכי מגור זי"ע, תמה עליו שם במכתבו אל מעכ"ג מפשטות הגמ', וגם מליל ראשון דסוכות דקיימא לן מצטער פטור, ואפילו הכי בלילה ראשונה חייב באכילת סוכה, אם כן קטן נמי היה לו לחייב.

פטור בקטן משום חינוך

ואף שאיני כדאי, מכל מקום לא ידעתי מאי אדון בה. דנראה פשוט דהפטור בקטן הוא משום חינוך, כלומר שעדיין לא הגיע לחינוך, והפטור בעצם החינוך ובשיעור. וראיה ברורה מדברי הר"ן, שכתב שם על המשנה (שם ד"ה מתני') נשים ועבדים וכו' ומעשה שילדה וכו'. ופרכינן, מעשה לסתור. ואמרינן, חסורי מחסרא והכי קתני ושמאי מחמיר. כלומר, לחייב בחינוך אפילו קטן הצריך לאמו כיון דאפשר וחזי להכי, שכן הדין בכל מצוה לחייבו בחינוך כל זמן שאפשר וראוי לכך. ורבנן סברי דכיון שאמו פטורה מן הסוכה אינו ראוי לחנוך סוכה כל שהוא צריך לה, עכ"ל. הובאו דבריו בתוס' יו"ט (שם פ"ב מ"א ד"ה מעשה) ע"ש. הנה כתב הר"ן מפורש, דהפטור בקטן הוא כיון דאמו פטורה מן הסוכה, בנה אינו ראוי לחנוך סוכה כל שהוא צריך לה. ואינו ראוי לחינוך, פירושו שהקטן אינו ראוי לחינוך ולא מפני שהוא מצטער. דכמו דסבירא ליה לשמאי דקטן אפילו כל שהוא ראוי, וחזי לכך מקרי, וכן הדין בכל מצוה, הכונה שהחינוך בעצם החיוב של חינוך על הקטן. הכי נמי מה שחכמים פליגי עליה פליגי נמי לענין עצם הפטור, דכל זמן שאמו פטורה מן הסוכה והוא צריך לאמו אז אכתי אינו ראוי לחינוך מקרי, כיון דאמו פטורה, ואין זה מטעם מצטער. ופלא שלא הרגישו בזה וגם מעכ"ג לא העיר כלום מזה. ועיין כתובות (דף ס"ה ע"ב) קטן בן שש יונק בערוב אמו. ועיין רש"י (ד"ה יונק), עד שש צריך סיוע מאמו, וכשש שהבעל זן אותה כך זן אותו עמה, ע"כ.

חיוב החינוך על האב ולא על הקטן

וקצת בילדתי הדברים לפענ"ד בתרי אנפי. או יאמר לפי מה שכתב הרמב"ן ז"ל (בפי' עה"ת שמות כ ט) וגם דעת רש"י בברכות (דף כ' ע"ל ד"ה קטנים) ובעוד מקומות (עיין רש"י עה"ת שמות שם) דמצות חנוך הוא על האב ולא על הקטן. ועיין בהגהות רע"א (סוכה דף ב' ע"ב). וכבר האריכתי בזה בכמה מקומות (משנה הלכות ח"ג סי' מ"ט, ח"ה סי' י"ב-י"ד). ולפי זה אתי שפיר, דהא ליכא מצות חינוך על הקטן כלל אלא על האב. אם כן בקטן שצריך לאמו, כיון שעדיין צריך לאמו הוא ואינו ברשות האב לחנכו, לכן פטור האב, דאין הקב"ה בא בטרוניא, ולא הטילו חכמים על האב חיוב לחנך את בנו, והוא בסוכה ובנו אצל אמו שהיא פטורה. ולכן נתן הר"ן הטעם, דכיון דאמו פטורה מן הסוכה, אם כן אין הבן ראוי לחינוך מאביו שהוא בסוכה, ודו"ק.

חיוב חינוך על האב ולא על האם

הפן השני, לפי מה שכתב המגן אברהם (סי' שמ"ג סק"א) ועוד אחרונים, דמצות חינוך על האב ולא על האם, אפילו להפוסקים דהחינוך הוא על הקטן, מכל מקום החיוב על האב לחנכו ולא על האם. עיין ספרי משנה הלכות (ח"ג סי' רכ"ט וסי' רל"א, וח"ה סי' י"ב י"ג). ואם כן כיון דאמו פטורה והבן צריך לאמו, פטור הוא מן הסוכה, דאין לו מי שיחנכו, דהאם פטורה והוא אצל אמו ואין האב יכול להביאו לסוכה, ולכן לא חייבו חכמים לחנכו.

חינוך בדבר שאמו פטורה והוא אצל האב

ועוד בו שלישיה, דאפילו למ"ד דגם האם חייבת בחינוך בנים, מכל מקום לא חייבו חכמים לחנך בניהם אלא קטן שהוא בצוותא חדא או אצל האם או אצל האב, והם מחויבים לקיים המצוה, אז חייבו ז"ל לחנך את בנם זה הקטן, לפי שהוא נמצא אצלם מוטל עליהם החוב לחנכם. ולכן אמרינן (כתובות דף ס"ה ע"ב) בקטן, שיונק בעירוב אמו ולא בעירוב אביו. לפי שניחא ליה בצוותא דאמו והרי הוא יונק בעירובה, שהרי האשה חייבת גם כן בעירוב. וכן הדין בשאר מצות, אם הוא בצוותא דאביו ואביו חייב במצוה הרי אביו חייב לחנכו, אבל במצות שאמו פטורה והוא אצל אמו הרי היא פטורה מלחנכו. ולכן במצות סוכה שאמו פטורה מסוכה והוא עדיין צריך לאמו, פטורה מלחנכו, ואביו גם כן פטור מלחנכו, שהרי לא נמצא בגבולו. ואם היתה האשה חייבת בסוכה, אז היתה חייבת לחנכו במצוה זו, שכל שחייבת במצוה והקטן שם צריך לחנכו, אבל כיון דאמו פטורה ממילא הקטן פטור.

ואין זה מדין מצטער, אלא שלא חייבו חכמים על האב במקום שהקטן אצל האם ואמו פטורה, כן נראה לפענ"ד.

ובזה הנני חוזר על הראשונות, יהי רצון שיזכה ללמוד וללמד לשמור ולעשות ונזכה כלנו יחד לראות במהרה בישועת ישראל כהרף עין. דושכ"ג בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רמט

עירוב על ידי צורת הפתח שעל פני המים

ב' לסדר נשא התשד"מ בנ"י יצו"א

מעלת כבוד ידידי הרה"ג כו' כש"ת מוה"ר **משה פוקאל** שליט"א ראש ישיבה בויניפג קאנאדא, וכל הנלוי' אליו ונמנים עמו לדבר שבקדושה לזכות את הרבים השם עליהם יהי'

אחדשה"ט בידידות.

עשיית צורת הפתח ע"ג מים

את קולו שמעתי, לא קול ענות גבורה, אלא קול ענות חלושה שרוצים להחליש כח התורה והמצוה וזכוי הרבים אשר זכיתם לתקן עירוב בעירכם, אשר בעונ"ה החילול שבת הוא כל כך גדול שעל כל פנים יגלו כמה מאות מחילול שבת באיסור הוצאה, ויש שם שטוענים שיש חלק מהצורת הפתח שהוא על פני המים ואינו מתיר. והנה באמת כי הרה"ג הנ"ל גלגל אלי מויניפעג ושאל אותי על זה, ואז השבתי לו שצורת הפתח על המים כשר על פי דעת רובא דרובא דהפוסקים הגדולים אשר מימיהם אנו שותים. ובמקום צורך ועיר גדולה כזו מצוה רבה לערב, ומי שרוצה להחמיר לעצמו יחמיר לעצמו ותבא עליו ברכה, אבל לאחרים אסור להחמיר וכל שכן שיבא מזה ח"ו חילול שבת, והשבתי אז שזה הועיל להשתיק ולעשות שלום. אמנם עכשיו שצלצל אלי וראיתי שעדיין השטן מרקד בין ת"ח, ומערערים תולים עצמם ששאלו את הרה"ג ר"מ היינעמאן מבאלטעמאר, והוא אמר שאסור לעשות צורת הפתח על גבי המים, ולכן בקש ממנו מעלת כבוד תורתו שאולי אברר הענין למען השלום וכבוד התורה, ואפרש שיחתי למען השלום ולמען קדושת שבת קודש.

תנן התם (ירושלמי עירובין פ"ח ה"ז), אמת המים שהיא עוברת בחצר אין ממלין ממנה בשבת אלא אם כן עשו לה מחיצה גבוה עשרה טפחים בכיסה ובילאיה וכו'. ובגמרא, מתניתא בעמוקה עשרה ורחב ארבעה ובפרוצה מיכן ומיכן, נפרצה מרוח אחת נותן לחי וקורה מיכן, נפרצה מיכן ומיכן נותן לחי וקורה מיכן ועושה צורת פתח מיכן. ועיין מראה הפנים ומפרשים (שם). ובגליון הש"ס (שם) כתב וז"ל, מבואר לצורת הפתח מועיל במים, ועיין בפרי מגדים (סי' שס"ג סק"א) ובמגן אברהם (סי' שס"ג ס"ק ל"א), עכ"ל. ביאור כוונתו, דהפרי מגדים (שם) מסתפק אי צורת הפתח מועיל על המים, ועיין למגן אברהם (סי' שס"א סק"ד) לענין פתח בקרן זוית לא עבדי אינשי. ומירושלמי הנ"ל נפשטה ספיקתו דצורת הפתח מהני על המים.

צורת הפתח בעיר אונגוואר שנהר חוצה אותה

ובשו"ת חתם סופר (או"ח סי' פ"ז) נשאל מרן מאת מרן הגאון מהר"ר א"ש, וז"ל [מהר"ר א"ש שו"ת אמרי אש (או"ח סי' כ')], הנה בעיר אונגוואר פרזות תשב, אין חומה לה ולא שום תיקון להתיר טלטול בשבת, ואם בימי רבותינו בעלי התלמוד אמרו דמקלקלו בה רבים על אחת כמה וכמה עתה בעו"ה הפרוץ מרובה על העומד. ומה טוב אם יהיה אפשר לתקן מבואות העיר בצורת הפתח, ואולם העיר הזאת נהר רחב חולקת אותה לשנים, וכמעט אי אפשר לתקן חלק אחד לבדו כי פני בתים רבים ופתחיהם לצד רוחב הנהר. ואולי היה אפשר לתקן צורת הפתח רחב מחלק וצד אחד של העיר אל העבר השני, וחלק העיר השני יהיה הקנה שעל הפסין נמשך מעל גבי הנהר, יורינו רבינו נרו אם נתיר הדבר לעשות כן. ותחלה חשבתי, כיון דצורת הפתח שעשאו מן הצד לא מהני, ולכל הפירושים הטעם משום דלאו אורחא למיעבד פתחא הכי, והוא הדין נמי למיעבד פתחא על גבי מים. והרי לדעת כמה פוסקים בענין היכר ציר, ונהי דלא קיימא לן הכי, מכל מקום חזינן דבענין שיהא נראה כפתח, וכיון דאורחיה וודאי לא הוי לעשות פתח כהאי גוונא, היה ראוי לעשות צורת הפתח באופן זה, שיהא הקנה אחד עומד לצד זה מן הנהר, והשני לצד השני. ומכל מקום נראה דאולי דאין להוסיף על מה שאמרו חז"ל, וכיון דלא פירשו הקדמונים דין זה אפשר דליכא למיחש להכי, וקצת סמוכין דהרי פרצה פחות מעשר לא התירו רק מפני שהוא כפתח, ואפילו הכי התירוהו בלשון יש הנכנס לחצר (עירובין דף י"ב ע"א).

ומרן החתם סופר השיב לו, דאין לנו אלא מה שמצינו להדיא, ועוד הא מחלקין במים בין פרצה פחות מעשר או יותר מעשר והיינו מטעם פתח, ושמע מינה עבדי אינשי פתח על גבי המים. והנה במרחצאות שבכרכים נבנה פתח על גבי מים, ויורדים במדרגות הסולם העשויות לכך ופותחים פתח ונכנסים למים, גם בנהרות שוטפים נבנו בתי מרחצאות והמים שוטפים

מלמטה, ובני אדם נכנסים לתוך המים על ידי פתחים הבנויים על גבי מים, וראיתי להגאון בעל תוס׳ שבת (סי׳ שנ״ו סק״ו) אהא דכתב בשו״ע, אם לא חיבר אותם באמצע כדי שהמים יהיו נכנסים ויוצאים דרך שם, אם אין ביניהם שלשה טפחים שרי, דאמרינן לבוד. כתב וז״ל, ולא אמרינן דאף ביותר משלשה טפחים מקרי פתח, דבתוך המים לא שייך פתח כלל, עכ״ל. משמע מדיוק לשונו הא למעלה מן המים עבדי פתחא לסגור בפני העוברים בספינות וכדומה, ע״כ.

מבואר מדברי מרן החתם סופר שהיה רשכבה״ג ופוסק הדורות, ומתלמידו מרן המהר״ם א״ש והגליון הש״ס על פי הירושלמי, דעושין צורת הפתח למעלה מן המים, ודבר זה להלכה ולמעשה. ואנכי הקטן נתגדלתי בעיר הזאת [אונגוואר], ומכיר אני את הנהר [הנקרא אונג] שעבר באמצע העיר, והיה רחב יותר ממאה אמה, והיה שם עירוב בכל העיר ונעשה מצורת הפתח על המים. והיה העיר עיר ואם בישראל גדולי התורה וירא׳ השם, ולא היה שם פוצה פה ומצפצף על הכשר העירוב.

גם בשו״ת שואל ומשיב (מהדו״ק סי׳ רנ״ג) נשאל כעין שאלה זו אי מהני צורת הפתח על פני המים, והביא ספיקת הפרי מגדים הנ״ל. והשואל הביא ראיה מתוס׳ (עירובין דף כ״ד ע״ב ד״ה לעביד) שכתבו בזה״ל, והנהר לא היה רחב יותר מעשר. וכוונתם, דברחב יותר לא מקרי פתחא כי אם פרצה, אלמא דבשער מקרי פתחא. והרי בעירובין (דף ו׳ ע״א) מבואר, דמראשו בארבע, כגון דנפרצה בקרן זויות. הרי חזינן דכל שאין עושין פתחא, פרצותיו בארבעה, וכאן בנהר הוה בעשר, ועל כרחך דבנהר עביד פתחא. והשואל ומשיב השיב לו, דראיתו מדברי התוס׳ הוא ראיה טובה. וסיים השואל ומשיב דלדינא נראה ברור דיכולין לעשות צורת הפתח על המים, כי הפרי מגדים לא כתב רק כמסתפק, ופשטות הלשון מורה שמותר לעשות צורת הפתח על המים, ובפרט שספק עירוב להקל, ע״ש באריכות.

ובשו״ת בית שלמה (או״ח סי׳ נ״ו) באמצע התשובה גם כן נשאל בזה, ופלפל בדברי התוס׳ והחתם סופר. ומהר״ם א״ש, והביא מדברי הירושלמי הנ״ל דמבואר לצורת הפתח מהני על המים, ע״ש.

ובשו״ת מהרש״ם (ח״ד סי׳ ע״א) בתשובה לק״ק באלחוב נשאל בזה מהרב דשם, והביא דברי החתם סופר הנ״ל ומה שתמה עליו השואל. והמהרש״ם ז״ל דחה דברי השואל, והביא שם דברי הפרי מגדים שמסתפק בזה, וליין לפרי מגדים באשל אברהם (סי׳ שס״א סק״ד). וכוונתו דכתב המגן אברהם דשם לענין פתחא בקרן זויות לא עבדי אינשי, והרי הפרי מגדים עצמו שם כתב והביא דברי תוס׳ (עירובין דף ו׳ ע״א ד״ה דפיתחא) דבקרן זויות מהני צורת הפתח. והביא שם דבתוספת שבת (סי׳ שנ״ו סק״ו) כתב בפשיטות דבמים לא שייך פתח כלל. וליין גם לשואל ומשיב (מהדורה ג׳ ח״א סי׳ כ״ד). ולאחר האריכות העלה לדינא, דכבר כתב בשו״ת חסד לאברהם (או״ח סי׳ ל״ב) דמוכח בירושלמי (עירובין פ״ח ה״ד) דגם על גבי מים מהני צורת הפתח. והביא עוד מכתבי הגה״ק בעל אשל אברהם (מבוטשאטש) זצ״ל, דדוקא לענין למלאות מן המים צריך מחילה לתוך המים, אבל לטלטל בחצר סגי במחילה תלויה וכו׳. וסיים בסוף התשובה וז״ל, ולכן הדבר פשוט דמותר לעשות הצורת הפתח על גבי הנהר. ועיין שו״ת שואל ומשיב (מהדורה א׳ סי׳ רנ״ג [טו״ס מש״כ רי״ג]) שפסק גם כן להקל וכן המנהג בכל תפוצות ישראל, עכ״ל.

וקצת יש להעיר, דהמהרש״ם שם חשב דעת התוס׳ שבת (סי׳ שנ״ו סק״ו), דסבירא ליה כדעת האוסרים דלא שייך פתח על המים. וגדולה מהפרי מגדים, דהפרי מגדים על כל פנים ספוקי מספקא ליה, אבל התוספת שבת פשיטא ליה דלא שייך. אמנם לאחר הסליחה מרן החתם סופר ז״ל דייק מדברי התוספת שבת אלו להיפוך, דמדכתב מחילה בתוך המים לא שייך פתח כלל, משמע דלמעלה מן המים עבד פתחא. אם כן אדרבה סבירא ליה דעושין צורת הפתח על המים. וביותר הגדיל התימה על הגאון מהרש״ם ז״ל, שהביא שם בסמוך מכתב יד הגה״ק מבוטשאטש גם כן לחלק בין שהוא בתוך המים או מחוץ על המים, וצ״ע.

ובשו״ת נפש חיה (סי׳ ל״ג) נמי פשיטא ליה דצורת הפתח מתיר על פני המים. והביא ראיה מתוס׳ (עירובין דף ו׳ ע״א ד״ה דפתחא) וז״ל, מיהו אם עשאן כעין פתח במזוזות ובמשקוף הוי שפיר פתח, כדאמרינן לעיל (דף ה׳ ע״א) דפתח ליה בקרן זויות, ע״ש. ובתוספת שבת (סי׳ שס״א סק״ו) תמה מדוע לא הביאו הפוסקים דין זה, ואם כן מאי זה ספק נסתפקו החתם סופר והאמרי אש בזה כיון דקרן זויות נמי, אם עשה פתח עשה ומהני, אם כן הכי נמי צורת הפתח, ע״ש. וכבר הבאתי בספרי משנה הלכות (שו״ת ח״ח סי׳ קס״ג) בשם המאירי שפסק כן והאחרונים לא ראוהו. וקצת אחרונים הוסיפו לומר,

דאפילו למאן דאמר דפתחא בקרן זויות לעולם לא מהני, מכל מקום בצורת הפתח על המים מהני. ועיין שו"ת בית אברהם (או"ח סי' י"ט) ושו"ת לבושי מרדכי (או"ח סי' קט"ו סק"ג). ועיין עוד בספר ובחרת בחיים (סי' ק"ז) ובספר מאורות נתן (שפיגעלגלאס, סי' ח' סק"כ) אודות נהר הווייסיל בוואַרשא. גם בשו"ת חדות יעקב (תנינא סי' נ"ב) פשיטא ליה דמהני צורת הפתח על המים וראיתו מדברי החתם סופר הנ"ל. ועיין ספר גאון יעקב (עירובין דף ו' ע"א) לצורת הפתח מהני בקרן זויות. גם בשו"ת בר לוחי (סי' י"א) פסק לצורת הפתח מהני על המים.

ומעתה הנה לפנינו מרן החתם סופר אשר הכריע את כל העולם בפסקיו, ואתו עמו המהר"ם א"ש והשואל ומשיב, והחסד לאברהם, והתוספת שבת, והבית שלמה, והמהרש"ם, והחדות יעקב, והנפש חיה, והבר ליוחי, והגאון מהרש"ם העיד שכן המנהג בכל תפוצות ישראל להתיר צורת הפתח על המים. מי הוא זה אשר יהין לפקפק ולחלוק על עירוב שנעשה על פי כל הני גדולי וגאוני עולם פוסקי הדורות, ובפרט בעירובין אשר קיימא לן הלכה כדברי המיקל, ואפילו היה גובה ארזים גבהו אין בידינו לחלוק אכל הני גאונים מפורסמים, ופשוט שאסרון ידיעה יש כאן שלא ידעו מכל הני פוסקים, ומי שאינו מזה ובן מזה יאמר למי שהוא מזה בן מזה, מימך מי מערה ואפרך אפר מקלה. על כל פנים עכשיו שכבר הראתי לדעת שצורת הפתח על פני המים הוי צורת הפתח, ושכן נהגו בכל תפוצות ישראל, מהיום והלאה אסור להוציא לעז על העירוב הנעשה כפי תיקון שעשו בכל תפוצות ישראל. והמוציא לעז על עירוב זה, הרי הוא מוציא לעז ח"ו על אבותינו ורבותינו בכל תפוצות ישראל, שעשו עירובין כאלו וטלטלו על ידם.

קרפף יותר מבית סאתים שנכנסו בו מים שאינם ראויים לשתיה

והאמנם היות כי דרכי בעזה"י לדון את כל האדם לכף זכות, ולא אמרתי מעולם קבלו דעתי עד שאשמע גם דעת אחרים, בקשתי את ידיד נפשי הרה"ג הרב ר' גבריאל ליינער שליט"א לטלפן אל הרה"ג המפואר הרב היינמאן שליט"א בבאלטימאר, ולברר אם אמת הדבר שאמר שאסור לעשות צורת הפתח על המים והטעם לאיסורו. ולאחר שגלגל לו השיב לו הרה"ג הנ"ל שזה כשנתייס נשאל על זה, והשיב לאיסורא על סמך המבואר בשו"ע (או"ח סי' שנ"ח סי"א) וז"ל, קרפף יותר מבית סאתים שהוקף ונכנסו בו מים, אם ראוים לשתיה, אין מבטלין הדירה אפילו אם המקום שנתפשטו שם יותר מסאתים ואפילו הם עמוקים הרבה. ואם אינם ראוים לשתיה, דינם כזרעים והוא שיהא בעומקם עשרה טפחים. וכיון דהכא יש מים יותר מסאתים, ממילא דינם כזרעים ומבטלין הדירה ולכן אסור, עכ"ל.

ולאחר הסליחה להרה"ג הנ"ל, לפענ"ד שגגה הוא מפני כמה טעמים. חדא, דהא כתב המחבר שם, דוקא אם אין המים ראוים לשתיה, אבל אם ראוים לשתיה אין מבטלין הדירה. והנה בגמ' (עירובין דף כ"ד ע"א) אמרו, קרפף יותר מבית סאתים שהוקף לדירה ונתמלא מים, סבור רבנן למימר כזרעים דמו ואסור, אמר להו רבי אבא משמיה דרבה, מים כנטועים דמי ושרי, אמר אמימר והוא דחזי לתשמישתא וכו'. ופירש רש"י (ד"ה דחזו לתשמישתא), לשתייה דאין לך דירה מעולה מזו. ונחלקו רבותינו ז"ל בדבר. יש אומרים לשתיה היינו לשתית אדם, וכן כתב האור זרוע (שם). ויש אומרים אפילו לשתית בהמה ואפילו לכביסה או שאר תשמיש. עיין רשב"א בעבודת הקודש (שער שלישי סעיף קמ"ד) ובריטב"א (שם). ולשון הרמב"ם ז"ל (שבת פט"ז ה"ו) מקום יתר מבית סאתים וכו' נתמלא מים אפילו היו עמוקים הרבה, אם היו ראוים לתשמיש הרי הן כנטועים, ומותר לטלטל בכולו. ואם אינן ראויין לתשמיש, אין מטלטלין בו אלא בארבע אמות.

מים הראויים לרחיצה

והנה המשנה ברורה (סי' שנ"ח ס"ק פ"ה) הביא שני הדעות, וכתב דשיטת רש"י משמע לשתיית אדם דוקא, ובשער הציון (ס"ק פ"א) כתב דיש להקל כהרשב"א וסייעתו דהוא ספיקא דרבנן. ולפענ"ד אינו מוכרח לומר כן בשיטת רש"י, שהרי רש"י ז"ל סיים דאין לך דירה מעולה מזו, וכוונתו כיון שראוי לשתיה הרי הוא בכלל דירה שיש לו מים לשתיה, ואם כן אם יש לו מים לרחיצה נמי דרך דירה הוא. ועיין גמ' (בילה דף י"ח ע"א), רבא אמר [הא דאין מטבילין כלים ביו"ט] מפני שנראה כמתקן כלי, ופריך אי הכי אדם נמי, ומשני אדם נראה כמיקר, ופריך תינח מים יפים מים רעים מאי איכא למימר. פירש רש"י (ד"ה תינח), תינח מים יפים, שדרך לרחוץ בהן, מים רעים מאי איכא למימר. אמר רב נחמן בר יצחק, פעמים שאדם בא בשרב ורוחץ אפילו במי משרה, תינח בימות החמה בימות הגשמים מאי איכא למימר, אמר רב נחמן בר יצחק פעמים שאדם בא מן השדה מלוכלך בטיט ובצואה ורוחץ אפילו בימות הגשמים, ע"ש. והנראה מבואר, דמים בכל אופן הוי להו תשמיש אדם, ולכן מותר לטבול בהם אפילו מים רעים, ואכתי נקראו ראוי לתשמיש אדם. ולכן כתב הרמב"ם ראוים

לתשמיש וכל תשמיש בכלל. ולדעת רש"י נמי אפשר דשתיה לאו דוקא, לפי הטעם דאין לך דירה מעולה, דהכל בכלל דירה הוא כל שהמים ראויים, ועל כל פנים מדברי הרמב"ם ודאי משמע כן.

ולפי זה נדידן נמי, לא מיבעיא אי הני מיא ראויין לשתית אדם, דאתי שפיר לכו"ע דלא מבטלי מחיצתא והוה ליה צורת הפתח טובה. [והני מים שהם נהר גדול ראויים הם לשתיה כפי שאמרו לי], אלא אפילו אינן ראויים אלא לשתיית בהמה או לכביסה, או אפילו שאר תשמיש וכגון להקר בימות החמה, נמי הרי אין מבטלין המחיצה כלל, וכמו שכתבו הראשונים ז"ל ופסקו האחרונים ואחרון מהם המשנה ברורה ז"ל. ועיין שו"ת מהרש"ם (ח"ד סי' ע"ח) הנ"ל, שהעיר גם כן מדברי השו"ע הנ"ל, ותירץ כיון דהמים ראויין שפיר מהני הצורת הפתח. והגם שאין דרך בני אדם לשתות המים מן הנהר כן, מכל מקום לא בעינן שישתו, אלא בעינן ראויין לשתיה או לשאר תשמיש וכמו שכתבתי, וזה ודאי ראוי הוא לכו"ע. ואם כן נדחו דברי הרב האוסר שתמך איסורו על השו"ע הנ"ל להלכה הנ"ל.

ביטול מחיצה על ידי זרעים בעיר

שנית נראה לפענ"ד, לפי מה שכתב החכם צבי (סי' נ"ט) בשם שו"ת דבר שמואל (סי' רנ"ט) והסכים לו, דעיר עדיפא מחצר. דאפילו לדעת הסוברים דגם בחצר זרעים מבטלים דירה, מכל מקום בעיר כו"ע מודו דאין מבטלין. והגם שהאחרונים פלפלו הרבה בדבריו, ראינו בהרבה גדולי אחרונים שהסכימו לו. ועיין שו"ת דובב מישרים להגאון מטשעבין ז"ל (ח"א סי' ב') שהביא ראיה לדברי הדבר שמואל מדברי הרמב"ם (מעשר פ"א ה"י), ולאחר אריכות סיים דבתשובה האריך ליישב כל הקושיות שהקשו על החכם צבי, ע"ש. ובספר מור וקציעה (סי' שנ"ח) האריך נמי לחדש דהאי דינא דזרעים בקרפף ביותר מבית סאתים, לא אמרו אלא בעומד על פני השדה, או בגינה שבבקעה וברחבה שאחורי הבתים כבתי החצרים וערי הפרזות, דכיון דמחיצותיהן גרועות שלעצמן בלבד עשויות ולא לדירת אדם, משום הכי כי מזרע רובן בטלה מחיצתייהו. אף על גב דהוו מוקפין לדירה מתחילה, כיון דזרעים מבטלי מחיצתא, הדר הוו להו שאינם מוקפין לדירה. אבל גנות זרועות וקרפיפות שבתוך העיר מוקפת חומה ומעורבת, כיון דשרי לטלטל בכולה, ואף בסרטיאות ופלטיאות שבתוכה, הכל דינו כרשות היחיד. ולא אמרינן בהו נמי אתו רבים ומבטלי מחיצתא, דאלימא מחיצתא נמי מאחר שלצורך בני אדם נעשית, כל שכן דלא אתי זרעים ומבטלי להו, דכי נמי מדלי מר מהכא היקף דגינה וקרפף לגמרי אכתי קיימן מחיצותן דעיר מאבראי ומשום להו רשות היחיד, ע"ש מה שהאריך בדבר.

רשות הרבים בארץ ישראל

וזה מכבר חשבתי להביא סמוכין לדבריו מגמ' (עירובין דף כ"ב ע"א), אמר רבי יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן, ארץ ישראל אין חייבין עליה משום רשות הרבים. יתיב רב דימי וקאמר לה להא שמעתתא, אמר ליה אביי לרב דימי מאי טעמא, אילימא משום דמקיף לה סולמא דצור מהך גיסא, ומחתנא דגדר מהך גיסא, בבל נמי מקיף לה פרת מהך גיסא, ודוגלת מהך גיסא, דכולי עלמא נמי מקיף לה אוקיינוס, דילמא מעלות ומורדות קאמרת, א"ל וכו'. ובתוס' (ד"ה דילמא) הקשו, דלרבנן נמי כל ארץ ישראל תעשה רשות היחיד על ידי סולמא דצור ומחתנא דגדר, ובבל נמי דמקיף לה דיגלת ולא אתי רבים ומבטלין מחיצתא וכו'. וי"ל דמחיצה שאינה עשויה בידי אדם לא חשיבה מחיצה כולי האי, ואפילו רבנן מודי דאתי רבים ומבטלי מחיצתא, ע"כ. והמבואר דדוקא משום דהוה ליה מחיצתא העשויה בידי שמים, אבל אם היה באמת מחיצה עשויה בידי אדם במקום סולמא דצור ומחתנא דגדר, הוה ליה כל ארץ ישראל רשות היחיד לרבנן ומותר לטלטל בה. ותקשה והלא אי אפשר שבכל ארץ ישראל ליכא סאתים זרעים ומים וכיוצא בו, והאיך היו מתירין כל ארץ ישראל והלא הזרעים ונהרות היו מבטלין המחיצות, ועל כרחך צריך לומר דזרעים בעיר או במדינה לא מבטלים הדירה. ואדרבה כמו לגבי קרפף כל שהוא פחות מבית סאתים, או אפילו בית סאתים רק שראוי לתשמיש, לא מבטל דדרך דירה הוא ואין לך דירה מעולה מזו, כמו שכתב רש"י. הכי נמי בעיר גדולה או במדינה, דרך דירה הוא להיות לעיר גדולה גן וכיוצא בו, והכי נמי מים בנהר שהכל חלק מדירה הוא.

ושמו עיני וראיתי לגאון אחד מדבר בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סי' ג'), שהביא גם כן את דברי החכם צבי והדבר שמואל, וילא לחדש לפי מה דאמרו (עירובין כ"ג ע"א) בגינה וקרפף שמועיל שומירה ובית דירה. ופירש רש"י (ד"ה שומירה), דהוה מוקף לדירה. והקשו התוס' ישנים (שם ע"ב) דהא גינה הזרעים מבטלים המחיצות, וכן הקשה גם הרא"ש (שם), ותרצו דרק בסאתים מהני הוקף לדירה ולא ביותר מזה. וקשה דמשמע דלא קיימא לן כרבי יהודה בן בתירא (שם ע"א) שמתיר רק בבית סאתים, והלכה כחכמים דפליגי עליה ושרו אף ביותר מבית סאתיים, ע"ש. וכן הוא לשון

הרמב"ם (פיה"מ שם פ"ב מ"ג) דסאתים נאמרו בגינה וקרפף, אבל בכל מקום שנעשה גדר בכוונה לשם דירה מותר אף ביותר מסאתים. וכן כתב בהגהות אשר"י (שם) מאור זרוע, וכן הוא באור זרוע הגדול (הל' עירובין סי' ק"ל) ע"ש. ומידש הגאון ז"ל, דדוקא היכי שהוקף לדירה ואחר כך זרע שם בטלו המחיצות, אבל היכא שהיה שם כבר גינה או זרעים ויש שם פירלה יותר מעשר ועתה גודרה לשם דירה, זה מהני אף בגינה להתירה אף ביתר מבית סאתיים. וכן כתב הירחיס (מצוה ק"ב, דפוס חדש סי' רע"ד), ובספר לדה לדרך (מאמר ד' פמ"ה), ע"ש באריכות מה שכתב לישב. ולבסוף סיים וז"ל, על כל פנים למעשה נראה לפענ"ד להקל בגידון דידן, להתיר הטלטול בעיר אם יתקנו הערובין כדין כאשר באנו במכתבי הקודם, ואין לחוש להגינות הפרוצות להרחובות או חצרות, ואף אם הגינות של עכו"ס. רק בגוף הגינות אין לטלטל, וכעין מה שכתב הטור (סי' שנ"ח) לדעת הר"מ, דאף דזרעים לא מבטלי מחיצות חצר, מכל מקום לא שרי לטלטל רק בחצר ולא במקום הזרעים, ע"ש. אבל בגינות של ישראל יש לדון דשרי לטלטל בהם.

מבוי מפולש דוקא מקצה לקצה

והוסיף שם וז"ל, על דרך מה שכתבתי בחיבורי (ח"ג בהשמטה לסי' י"ח), שאם יש מבוי מפולש רחב שש עשרה אמה, היינו שיהא המבוי מפולש מקצה אל הקצה, אשר באמת אינו מצוי כלל בעיירות גדולות, ולזה נהגו לערב בכרכים גדולים מאד ולא חששו למה שיש שם שישים ריבוא, כיון שאין רשות הרבים מפולש, וגם כי השישים ריבוא מפוזרים בכל הרחובות ולא יזדמן כלל שילכו כולם ברשות הרבים אחד, עכ"ל.

והנה האיר לן הגאון ז"ל שני דברים. חדא, דבעיירות גדולות אין לחוש להגינות הפרוצות להרחובות וכן לא לזרעים. והשנית, דבזמן הזה כיון דליכא מבוי מפולש מקצה לקצה, ממילא ליכא רשות הרבים דאורייתא בכל עיירות גדולות, ושפיר יש לסמוך בדרבנן לערב אפילו בעיירות גדולות שיש שם שישים ריבוא ודאי. ושכן המנהג, שהרי כתב ולזה נהגו לערב בכרכים גדולים וכו', וכמו שכתבתי כבר בספרי משנה הלכות (ח"ח סי' פ"ט). ודלא כמו שקמו עכשיו ורוצים לחדש תורה חדשה כאלו בני ישראל לא קבלו תורה מסיני עד פה, והרי כבר יש לן מנהג ישראל תורה מדורות הראשונים המקובלים אצלינו, בין מחכמי ליטא, כבעל דברי מלכיאל והחזון איש והגאון רבי חיים עוזר מווילנא ז"ל ועוד ועוד, ובין מחכמי פולין ואונגארן וגאליציא ואשכנז, אשר קצתם אשר חיבתי אותם לעיל, מרן החתם סופר המהר"ם א"ש הבית אפריים בית שלמה החידושי הרי"ם הדברי חיים הבית שעריס ועוד ועוד. על כל פנים תורה מקובלת לנו מסיני לעשות עירובין בעיירות קטנות וגדולות, ולא חששו להחשות שחדשים מקרוב באו ורוצים ח"ו לאסור את אשר התירו לנו אבותינו, ולהחמיר על הציבור ולבטל על ידי זה מצות עירוב שתקנו לנו שלמה המלך ע"ה ובית דינו, ולהכשיל אלפים מבני ישראל בחילול שבת ח"ו.

ביטול מחיצות על ידי זרעים בעיר המוקפת חומה

גם הלוס רמיתי בביאור הלכה (סי' שנ"ח ס"ט ד"ה אבל אם מזרע), שהביא דברי הדבר שמואל שמצדד להקל בעיר המוקפת חומה שאם אין זרעים מבטלין דירה, ושהחכם צבי העתיק דבריו. ואף שמתחילה פקפק וגמגם בדבריו, אף על פי כן לבסוף הסכים עמו בשעת הדחק, ואחריו החזיק בנו הגאון יעב"ץ במור וקציעה. וביאר שם, דמיירי שאין מקום הזרוע גדור במחיצות אלא פרוץ לחומת עיר, דאי לאו הכי לא מהני היקף של חומה, כיון שאין החומה מחיצה של מקום הזרוע אלא יש מחיצות אחרות והזרעים משוים אותם למחיצה. וכתב דאף דבמור וקציעה משמע דלא כדבריו, מכל מקום נראה ליה כמו שכתב, וסיים דאף דיש מתירין לגמרי, מכל מקום על כל פנים אין להקל יותר ממה שכתב למעלה, כלומר רק היכא שאין מקום הזרוע מוקף חומה על ידי עצמו אלא שמוקף בחומת העיר, ע"ש.

ומעתה פשוט דאין מדברי השו"ע דקרפף (סי' שנ"ח סי"א), ראיה כלל לעיר גדולה, דדין קרפף לחוד ודין עיר לחוד. ובקרפף שנתמלא מים הדין הוא באמת, דכל שיש שם סאתים זרעים או מים שאינם ראוים לתשמיש מבטלין המחיצות, אבל בעיר גדולה אין מבטלין. ולא מיבעיא לדעת הפוסקים דלעולם אינן מבטלין בין מוקפין ובין אינן מוקפין, ודאי ליכא איסור. אלא אפילו לפי מה שכתב מרן בביאור הלכה, על כל פנים דהיכי דאין הקרפף מוקף לעצמו במחיצה שפיר אינו מבטל. אם כן בדידן אף לדעת הביאור הלכה בעצמו אינו מבטל, דהרי סבירא ליה דיש לסמוך על החכם צבי והדבר שמואל כהאי גוונא בעיירות גדולות, ואין זה ענין כלל מה שרצה לאסור משום מים שנתמלאו בקרפף, שהוא שייך רק לדין קרפף ולא לעיירות גדולות, וכמו שכתב הביאור הלכה שם, וזה

פשוט מאד. ואם כן אפילו לא היו המים רחוים כלל לא לשתות ולא לשום תשמיש, בדידן אין אוסרין כלל ולא מבטלין הצורת הפתח, ופשוט.

ועוד בו שליטיה, דלא דמי דידן כלל להא דקרפף יותר מבית סאתיים. דהתם מיירי שהקרפף מוקף לדירה, והמים הנכנסים נשארו שם במקום הקרפף ואין יוצאין משם כלל אלא מכונסים, ומכסין את פני אדמת הקרפף שהוא מוקף לדירה. דאי יוצאין לחוץ מצד השני, אז הן חולקין רשות לעצמן והרי הן כרמלית לעצמן, ואסור למלאות מהן אם לא עשו להן מחיצות, ועיין מגן אברהם (שם ס"ק ט"ו) אי יש להם עשרה טפחים, ופחות מזה הוה ליה כרקק. ולפי זה לא דמי לדידן שהמים נובעים, והוא נהר שרוצים לעשות מחיצה להעיר ואין זה ענין לקרפף כלל. ויש להאריך גם בזה להביא ראיות אלא שהדברים פשוטים וכבר האריכו יותר מדאי.

ורביעי בקודש, דהני מים עמוקים ויש בעומקן עשרה טפחים והוו להו בעצמן מחיצה, ויש להאריך גם בזה למי שרוצה לעיין.

מים עמוקים נחשבים מחיצה לעצמם

על כל פנים בהא נחתינן ובהא סלקינן, דצורת הפתח על המים הוא צורת הפתח מעולה ואין לפקפק עליה, והחשבות שרצו לחוש כולם ישא הרוח אין בהם ממש כלל וכלל. ומעתה הנני מקוה שיהיה שלום ושלוה בעירכם ויתקיים בכם את והד בסופה. והנני מבקש מכל הרבנים שיבאו עכשיו ויעשו אסיפה כללית ויתחילו לקרב את לבבות בני ישראל וללמדם תורת ה' בהרבצת תורה ולימוד המצוות. ובאמת צריך מאד מאד להזהיר את בני ישראל על חילול שבת, וללמדם כל דיני ופרטים מה שמותר להוציא ומה שאסור, ומה שמותר ואסור בשאר מלאכת שבת, וגם בענייני מאכלות אסורות, ובפרט בענייני קדושה וטהרת המשפחה, בקיצור יעשו כולם אגודה אחת לעשות רצון הבורא ב"ה. והשי"ת יעזרכם להיות ממזכי הרבים עדי יבא יונן ולו יקהת עמים כמים ליס מכסים, והיות כי איסור חילול שבת הוא מעין עבודה זרה, ולכן מאד צריך להשגיח על העירוב שיהיה מתוקן, ולראות תמיד אם לא נעשו איזה שינויים מהעיר או בשאר ענינים, ואין מזרזים אלא למזורזין.

אלו דברי ידידכם עבד נרצע לאדון עולם, דושה"ט ושב"ת וכל הנלוים אליכם, שלום ברכה והצלחה כברכת ידידכם המעתיר בעדכם לטובה בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רנ

לחי המתעקם כצורת אות למ"ד

ד' לסדר על פי התורה אשר יורוך התשמ"ה בנ"י יצו"א

שלמה שמו ושלמה משנתו, ה"ה הרב הגאון המפו' ג"א וו"ח תנא דליטרא דקציעות וכו' כג"ת מוה"ר **שלמה אליהו מיללער** שליט"א ראש הכולל בטאראנטא

אחדשב"ג בידידות נאמנה.

יקרת מכתבו קבלתי, והגם כי כעת לבי אין בקרבי מחמת פטירת מורינו מרן הגה"ק הגרי"י זצ"ל וגם הנני סבוך בסבך הטרדות, מכל מקום לגברא דכותיה ומחמת ידידות יתירה אמרתי להשיב על כל פנים בקיצור כפי מה שאפשר.

בדבר מה שנועץ אתנו, בענין דבר הלכה למעשה בצורת הפתח שנעשה בלחי עקום, כלומר שעולה ישר עד למעלה מעשרה טפחים, ושם נתעקם הלחי יותר משלשה טפחים מימין לשמאל, ואחר ארבעה טפחים שוב נתעקם הלחי למעלה, ועל ראשו נתנו הקורה והעיקוס הוא כאות למ"ד, כזה ובתשובת נפש חיה (או"ח סי' ל"ד) הכשיר כהאי גוונא, דסבירא ליה דלא גרע קנה כזו מקנה משופעת כזו דקיימא לן דכהאי גוונא כשר. ותמה מעלת כבודו, מגמרא מפורשת (סוכה דף ד' ע"א) בסוכה פחותה מעשרה טפחים, דקיימא לן דאם משפת חקק ולכותל יותר משלשה טפחים פסולה. הגם דקיימא לן דכותל משופע כזה כשר לדפנות סוכה, אבל כותל המתעקם יותר משלשה טפחים פסול לדופן סוכה. והגם דהיכא דעולה עשרה טפחים ואחר כך מתעקם ועולה הדופן כשר גם בסוכה, היינו משום דאמרינן חבוט רמי, ורואין סכך הסוכה כאילו ירד למטה עד מקום שנתעקם. אולם היכא דאי אפשר לומר חבוט רמי (עיין סי' תרל"א ס"ה), בעל כרחך צריך להכשיר הסוכה מדין דופן עקומה, וכהאי גוונא וודאי הסוכה פסולה, וכל מקום שהסוכה פסולה הכי נמי בצורת הפתח דדמי להדדי. וכן הדין לענין מזוזה, היכא דנתעקם מזוזה אחת מצד הימין, אפילו למעלה מעשרה פטור מן המזוזה. והגם שהתוס' (סוכה דף ד' ע"ב, שבת דף ז' ע"ב) חילקו בין מחילות שבת דלא בענין רק למניעת רגל בני אדם, למחילת סוכה דבעי מחילה מדין מחילה, מכל מקום כיון דבמזוזה נמי בענין צורת הפתח דהיינו צורת מזוזה מן הצד, וכל שפסול לדופן סוכה פסול למזוזה ולצורת הפתח לקנה מן הצד ומשופע כזה מהני לתרוייהו ועקום פסול לכולהו.

צורת הפתח שהלחי עקום במין למ"ד

צורת הפתח שהלחי נתעקם יותר משלשה טפחים

והנה ראשונה, הנני בזה במה שהניח הגאון לענין כל דיני צורת הפתח, בין לענין שבת בין לענין מזוזה בין לענין כלאים, כל היכא דמתעקם הקנה מן הצד באמצע יותר משלשה טפחים לא מהני לצורת הפתח, דגם במזוזה הצורת הפתח בעי מזוזה אחת כמו דופן הסוכה, ומה שמהני בצורת הפתח בסוכה שהוא משופע מהני נמי לצורת הפתח במזוזה, ומה שלא מהני לא מהני לשניהם. ולפענ"ד הגאון זו ל"ע, דהרי קיימא לן (סוכה דף ז' ע"ב) בסוכה כמין צריף, היינו שהכתלים משופעים וגגו וקירותיו אחד, אינו סוכה, דשיפוע אהלים לאו כאהלים. והכי נמי לענין מזוזה לכאורה אם היה בית כזה פטור ממזוזה. ומיהו אם היה דופן גבוה טפח, דאז כשר לסוכה כמבואר בסוכה (דף ז' ע"ב), ובדש"י (שם ד"ה אי שמכה). וכדאיתא שם (דף י"ט ע"ב) תנא מודה ר' אליעזר שאם הגביה מן הקרקע טפח או שהפליגה מן הכותל טפח שהיא כשרה. עיין טוש"ע (או"ח סי' תרל"א ס"י), וגבי מזוזה לכאורה כהאי גוונא פטור ממזוזה, עיין שו"ת משיב דבר (ח"ב סי' פ"א) דאין הוכחה מהא דמכשיר רבי אליעזר בגבוה מן הקרקע טפח לענין מזוזה דחייב. ותו כמו בענין הפתח בשו"ע (יו"ד סי' רפ"ז) לענין משקוף דבעינן שיהא מזוזות גבוה עשרה טפחים, דאי אפשר לעשות משקוף ומזוזה יחד, הכי נמי לענין כותל וקירוי, ע"ש. וקצת אמרתי דאולי יש לתלות דאיית המשיב דבר במחלוקת רש"י ודעימיה בכיפה, אי סגי מזוזה של טפח אחד לחייב במזוזה כשיטת רש"י (עירובין שם), או בעי מזוזות עשרה כהחולקין ועיין שו"ע (יו"ד סי' רפ"ז).

צורת הפתח במזוזה

גם במקור חיים (הל' תיקון עירובין, מובא בסוף הספר) האריך לצורת הפתח דמזוזה לא דמי לצורת הפתח דעירוב, דאם לא כן יתחייב במזוזה העושה צורת הפתח לשם עירוב, דהא שערי עיירות גם כן חייבים במזוזה, והביא שכן כתב הריטב"א בהדיא (ד"ה אשכחינהו רב אחא). ומינה לצורת הפתח לעירוב מהני אפילו בפתחי שמאי, רק במקום שהכתלים שבצדדין ארוכין ארבע אמות דאינו נדון משום לחי אינו נדון משום צורת הפתח וכו', ע"ש. ועיין דעת תורה (סי' שס"ב) שהביא לענין צורת הפתח, אף דלא עבידו לשם צורת הפתח מהני, לצורת הפתח משום מחילה, ומחילה אפילו נעשה מאליה הוי מחילה. וכן פשיטא ליה בנחל אשכול (ח"ג סוסי' ס"ה עמ' 165) לצורת הפתח העומד מאליו הוי צורת הפתח, ובמזוזה כהאי גוונא פטור. ועיין בהרב המגיד (שבת פי"ז הכ"ב) בשם הרשב"א, דגם אילן שנטעו בידים הוי בכלל עומד מאליו, ומכל מקום כשר משום לחי אם סמכו עליו מערב שבת. מה שאין כן קורה העומדת מאליה, כגון שעשוי לחזק הכתלים, אינה מתרת משום קורה, דקורה משום היכר ואין כאן היכר, אבל צורת הפתח שהוא משום מחילה כשר גם בנעשה לצורך אחר. וגדולה מזו מסתפק בפרי מגדים (א"א סי' שס"ג סק"ט) אם לא סמכו עליו כלל מערב שבת אי מהני. ובשו"ת בית אפרים (או"ח סי' כ"ה) וישועות יעקב (סי' שס"ג ס"ק י"א) ובנחל אשכול (הל' עירובין שם) פסקו בפשיטות להקל אפילו בלא סמכו עליו מערב שבת.

עוד אחת רציתי להעיר, במה דפשיטא ליה דבמזוזה כל שמתעקם הקנה מן הצד באמצע יותר משלשה טפחים לא מהני לצורת הפתח, דגם במזוזה של הצורת הפתח בעי מזוזה אחת כמו דופן הסוכה. ולפענ"ד לא ברירא לי הא מילתא, לפי מה שכתב בסידור דרך החיים להגאון מליסא (סי' ר"מ סק"מ), דאותן המצויות שעושין מזוזה אחת מן הקרקע עד המשקוף, ומזוזה אחת שאינה מגיע עד המשקוף רק שכונסין את הכותל לערך אמה או יותר, כזה [ ] אם המזוזה שהיא גבוהה עד המשקוף היא מימין הכניסה, נותן את המזוזה באותה המזוזה, ואם המזוזה הקטנה היא מימין הנכנס, אם היא גבוה עשרה טפחים נותן את המזוזה בה, ואם אינו גבוה עשרה טפחים נותנה במקום הרחב. והביאה בקצור שולחן ערוך (סי' י"א סי"ב), ובפתחי תשובה (יו"ד סי' רפ"ו סק"י).

וכתב עליו במקדש מעט (סי' רפ"ו ס"ק ל"ו), אם המזוזה הקטנה היא מימין הנכנס, אם היא גבוה עשרה טפחים נותן את המזוזה בה, והיינו כשמקום קביעתה לא יהיה מושפל מהמשקוף יותר משליש גובה חלל הפתח. ויש אומרים דאפילו אם חלק מקום הכר אינו גבוה עשרה, מכל מקום יכול לקבוע שם, כיון דחלל הפתח גבוה עשרה ורוחב ארבעה, ומה בכך שהפצים עקום, ע"כ. ונראה לכאורה דגם אם המזוזה עקום, כיון שהוא למעלה מעשרה לכו"ע עושה שם מזוזה, אלא אפילו אינו גבוה עשרה ליכא חסרון במה שהפצים עקום, ודו"ק בזה. ועל כל פנים היכא דגבוה עשרה, לכאורה ליכא מאן דפליג דחייב במזוזה, אלא דהשאלה היכא ליתנה.

שיעור ליקוט עשרה מתוך ארבעה במתעקם ובמשופע

עוד רגע אדבר מה שראיתי להעיר בדברי כ"ג, שהביא מחלוקת הביאור הלכה (סי' שנ"ח ס"ב ד"ה ואם קשה לו) דשיעור המתלקט עשרה טפחים מתוך ארבע

אמות הוא גם במתעקס כזה והחזון איש (הל' עירובין סי' ס"ה אות ע') חלק עליו, דלא אמרינן מתלקט אלא במשופע ולא במתעקס. וכן מוכח מדפנות סוכה, דמהני משופע כזה, ולא מהני מתעקס יותר משלשה טפחים. ובאמת כי גם בזה כבר בררתי בעזה"י במקום אחר, לענין מדרגות לפני הבית שהם עולים למעלה זה אחר זה כמתעקס ולא במשופע, ומכל מקום כתבו האחרונים דהוה ליה דין רשות היחיד, אם לא שנאמר דהתם מהני משום דליכא שלשה טפחים ממדריגה למדריגה, ולא באתי רק להעיר.

צורת הפתח בצורת כיפה

והנה מעלת כבודו הביא דעת הנפש חיה (או"ח סי' ל"ד) שכתב דצורת הפתח עקום נמי מהני. ולכאורה היה קצת ראיה לדבריו, מדברי המקדש מעט דלעיל, שכתב דליכא חסרון במה שהפצים עקום אפילו למזוזה וכל שכן לצורת הפתח דרבנן. ולכאורה ראיית הנפש חיה חזקה היא מכיפה (עירובין י"א ע"ב), ולא מיבעיא לשיטות דאפילו המזוזות לא היו רק טפח אפילו הכי חייב במזוזה, והרי על כרחך המזוזה עקום. אלא אפילו לשיטות דמזוזה בעי עשרה, מכל מקום למעלה מזה הרי המזוזה עקום והמשקוף הוא רק מלמעלה, ואפילו הכי מהני מזוזה עקום לחייב במזוזה. והתם ודאי אפילו הכיפה יותר משלשה טפחים מיירי, דהרי לא נתן בזה שיעור דרק עד שלשה טפחים. ומבואר דמהני עיקום אפילו יותר משלשה טפחים לצורת הפתח.

אלא דהרי הכסף משנה (תפילין פ"ו ה"ד) הקשה ממה נפשך, אם הכיפה חשוב משקוף אפילו אין גובה המזוזה עשרה טפחים ליתכשר, ואם אין הכיפה חשוב משקוף כי הוי המזוזות גבוהות עשרה טפחים נמי לא הוי משקוף. ותירץ הט"ז (סי' רפ"ז סק"ג), דבגובה עשרה דיש כאן מזוזות ממילא הכיפה משקוף על המזוזות, מה שאין כן באין גובה עשרה טפחים אין לך מזוזות, אלא שתאמר מה שנתעקס הוא נחשב למזוזות, ואם כן אין לך משקוף, שכל העיקום כחדא חשבינן ליה ואי אתה יכול לעשות מהכיפה שני דברים מזוזות ומשקוף אלא או זה או זה. ובזה נדחק שם הנפש חיה להבין. ולפענ"ד לכאורה יש לעיין, דאם כן אדרבה נימא בדידן נמי דהעיקום למעלה מעשרה הוי משקוף על המזוזות, כמו דאמרינן בכיפה דהעיקום נעשה משקוף, על כל פנים כשיש שם עשרה טפחים הכי נמי נימא הכי. ובשלמא למאן דאמר דבצורת הפתח נמי חיישינן משום פתחי שמאי, והאי כיון דהמשקוף לפי זה מתחיל מצד הקנה קצת למטה ואחר כך עולה למעלה כזה משקוף קנה אם כן נראה כפתחי שמאי. אבל למאן דאמר דבצורת הפתח לא חיישינן לפתחי שמאי, אפשר דכהאי גוונא נימא דהוי משקוף. או דנימא חבוט רמי כזה ונימא דהוי משקוף משופע ולא עקום. ועיין עירובין (דף י"ד ע"א) דלרבי יהודה רואין את העקומה כאלו היא פשוטה. ועיין רא"ש (שם סי' י"ח) שכתב, דאף על גב דרבנן פליגי עליה דרבי יהודה בהיתה של קש ושל קנים וכו', אבל בהא דעגולה ועקומה אפילו רבנן מודי בה.

כשאחד מהקנים קצר ואינו נוגע במשקוף

איברא דהרי בזה עומד נגדן דברי הר"א מזרחי (ח"ב סי' כ"ה-כ"ו) בקנה אחת גבוה וקנה שני קצר ואינו נוגע במשקוף, דלסברת השואל העליון פסול. והר"א מזרחי ז"ל שם השיג על השואל, דאין צריך שהמשקוף יגע אל הקנים ונאמר כאלו המשקוף ירד למטה, אלא אדרבה אמרינן רואין כאלו הקנה הקצר עולה למעלה עד המשקוף. ולפי זה היכא שקנה אחת גבוה הרבה וכנגדו עמוד קצר ומונח ממש באלכסון יש לומר דפסול, עיין מגן אברהם (סי' שס"ב ס"ק י"ח), גם בחי' רע"א (שם) פקפק היכא דהחבל מונח בשיפוע הרבה, דיש לומר דדמי לפתחי שמאי. ומיהו הפרי מגדים (א"א ס"ק י"ח) כתב בפשיטות דמהני וז"ל, קנה עיין מגן אברהם, ועיין תוספת שבת, והיינו קנה אחד גבוה הרבה מחבירו וקנה אחד על גביו בשיפוע מהני, דבעינן על גביו ממש בשני הקנים שתחתיו, ע"כ. וז"ל התוספת שבת (שם אות כ"ו), קנה אחד מכאן כו', ואפילו אחד גסה מחבירו ואפילו אחד גבוה מחבירו הרבה, ע"כ. נמצא לכאורה דא הוא מחלוקת האחרונים אי משקוף בשפוע גדול פוסל. ואם כן יש לומר דיש כאן ספק ספיקא, ספק אי נחשוב זה למשקוף, ואפילו לא נחשוב למשקוף אפשר דצורת הפתח עקום נמי כשר, וכדעת הנפש חיה, ודו"ק.

והנה בגמ' (זבחים דף נ"ט ע"ב), ואומר קלעים חמש עשרים אמה וכו'. ובתוס' שם (ד"ה ואומר קלעים חמש עשרה), פירש בקונטרס וכו', וקשה לר"ת וכו', ומיהו בסמוך קשה כי פריך ורבי יהודה מפתחו של אולם גמר והתנן וכו', לא משני שאני פתחו של אולם דהוה ליה צורת הפתח, ועל כרחך צריך לומר כיון דאליבא דרב קיימא לא משני הכי [ועיין שם בהגהות צאן קדשים]. ועוד יש לומר דשער חצר לא הוה ליה צורת הפתח,

שהכלונסות היו על הווין שקבועין בעמודין מבחוץ, ואמרינן התם בפרק קמא (דף י"א ע"א) לורת הפתח שעשאה מן הצד לא עשה כלום, ע"כ. ומיהו ר"ת בספר היישר (הוצ' שלזינגר, חלק החידושים סי' שי"ט וסי' תק"א) האריך להקשות על רש"י, וכתב וז"ל, ועוד דלתרוייהו לאו פירכא הוא, דהא לורת הפתח הוה ליה, ואיפכא הוה ליה למיפרך כדפריך לקמן לא תיהני ליה לורת הפתח וכו', ע"ש. ומבואר דהגם דהוה על הווין מכל מקום הוה לורת הפתח, ובמשכן היה לורת הפתח כהאי גוונא. ובשו"ת תורת חיים כבר הביא ראיה זו מספר היישר הנ"ל דבמשכן הוה ליה שפיר דין לורת הפתח, ומוכח מיניה דכהאי גוונא לא הוי לורת הפתח מן הצד, והטעם על כרחך דכיון שהווים היו קבועים בעמודים הוה ליה כעמוד עקום קצת וכשר. ובדעת תורה (סי' שס"ג) הביאו, וכתב דאף שמדברי האבן העזר (סוף הסי') משמע להחמיר בכהאי גוונא, מכל מקום לא ראה דברי הספר היישר הנ"ל, ואילו היה רואה אפשר שהיה מודה ליה, ע"ש. נמצא לפי זה אית לן נמי שיטת ר"ת להקל בכהאי גוונא. ובאמת כי כנראה לפי תירוץ הראשון הכי נמי דהוי לורת הפתח, רק לפי תירוץ השני לעיל לא מקרי לורת הפתח.

עירוב על ידי עמודי הטלפון

והנראה בס"ד להלכה, דודאי לכתחילה צריך לעשות לורת הפתח קנה מכאן וקנה מכאן וקנה על גביהן, אפילו אין נוגע בהן אלא שהוא על גביהן ממש. ויהיו הקנין שלמים ולא עקומים שלא יהיו כפתחי שמאי, לצאת כל השיטות היכא דאפשר. ומיהו היכא דהדבר דחוק, יש לסמוך אמקור חיים שהיה פוסק מובהק. והבאים אחריו, דלורת הפתח של עירובין לא פסל ביה מדין פתחי שמאי, דלא דמי עירוב לסוכה ולמזוזה לכל מילי, וכמו שכתבנו לעיל בסייעתא דשמיא. וכן ראיתי מעשים בכל יום, שמי שאין לו קנה ארוך הצריך לו, נוטל שני קנים ומחברן במסמורות זו אגב זו, ולא חש שזה נכנס וזה יוצא קצת וכן מהחוט למעלה. וגדולה מזו כתב בנחל אשכול הנ"ל, דאפילו היתה קורה יוצאת מן הבית כזה [illegible] וחיבר לו חוט והיה קנה תחתיו, כשר לצורת הפתח. והטעם, דלא מצינו שצריך המשקוף להיות שוה בעביו, ולכן אין נפקא מינה אם הוא עב מצד אחד, ע"ש. על כל פנים היכא דהוא שעת הדחק גדול, הסומך על המקילין בזה אין להזיחן, והוא על כל פנים שיש עשרה טפחים של קנה ישרה ואחר כך מתעקם. וידוע דבוארשא סמכו על הטעלגראף שטאנגען [עמודי טלגרף] והיינו כדעת הנפש חיה. ומיהו כיון שיש הרבה חולקין, לכתחילה ודאי יש להחמיר וכמו שכתב מעכ"ג שליט"א בזה.

והגם שהיה ראוי להאריך יותר ולהביא ראיות יותר, מה שבעונ"ה לא יכולתי כעת מחמת הטרדות, וגם מחמת הצער שכתבתי, ואמרו ז"ל בימי אבלו של משה נשתכחו שלש מאות הלכות ושמעתתא בעי לילותא ושמחה.

ידי"נ דושכ"ג המצפה לרחמי שמים מרובים ותכלה שנה וקללותיה ותחל שנה וברכותיה, בברכת כתיבה וחתימה טובה בספרן של צדיקים לחיים טובים למעכ"ג וכל אשר לו ולכל הנלוים אליו, כברכת וכעתירת ידידו הנאמן בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רנא

גשר רכבת עילית שחלק מעמודיו עקומים אם מועיל לצורת הפתח

א"ך מנ"א התשמ"ג בנ"י יצו"א

חיים ארוכים וכט"ס, למע"כ ידידי ורב חביבי, כבוד האי צורב עוסק בחוקי חורב, ברקאי עדיו לגאון ולתפארת כו', כש"ת הב' **חיים פינחס מיללער** הי"ו, בן לידי"נ רב האי גאון, מוה"ר **שלמה מיללער**, ראש הכולל בטאראנטא אנט.

אחדשה"ט ושלוש תורתו.

מכתבו היקר קבלתי לפני שבת קודש, והגם כי אני טרוד מאוד, מ"מ להראות חביבות אמרתי להשיב עכ"פ בקיצור נמרץ.

במה שפלפל עלי דברינו במשנה הלכות (ח"ח סי' קס"ג), בהיתרגשרהרכבת-עילית[עליוועיטאַרבלע"ז]לצרפו לצורת הפתח, במקום שיש משני צדדים עמוד שעומד תחת הקנה ממש, אלא שבאמצע יש כמה עמודים שעומדין מן הצד, והקנה מתעקמת קצת, ואח"כ עמוד שבצדו השני שוב תחת הקנה. והבאתי שם מספר שערי ציון (שטרנפלד, מ"א סי' ג') ועוד פוסקים שהתירו בכה"ג, כל שמשני צדדין הקנה ע"ג העמוד ממש. ועתה מע"כ עורר דהשערי ציון לא מייתי ראיתו אלא מקורה (עירובין י"ד ע"א), וכן מפתחי שמאי דאבן נכנס ואבן יוצא (מנחות ל"ג ע"ב), אבל זה דוקא כשהקנה שעל גביו מונח עכ"פ בתוך שלשה טפחים של בין הלחיים דאמרינן לבוד, אבל היכא דנתעקם יותר משלשה מחוץ לבין הלחיים בודאי לא מהני. וכמו בקורה שבא דוקא בתוך שלשה ואם נתעקם חוץ לשלשה צריך להביא קורה אחרת, ולא אמרינן כיון

דשני לידי הקורה מונחים ע"ג כותלי מבוי, נימא חודו יורד וסותם. והכי נמי לענין צורת הפתח, כל שהקנה על גביו עקומה לחוץ ואיננה עומדת בין הלחייס, אין לו שייכות ללחייס ולא חשוב משקוף. אלו תמצית דבריו.

והנראה לפענ"ד דאשונה, דבסי' שס"ג כתב המחבר (ס"כ) היתה עקומה ועקמימותה נוטה חוץ למבוי וכו', רואין כל שאלו יבטל העקמימות ואין בין זה לזה שלשה כשרה ואם לאו פסולה. וכתב במ"ב (ס"ק ס"ו), היינו דוקא באופן זה שקצת קורה העקומה הוא חוץ לשיעור הכשר מבוי, אבל אם היא כולה בתוך המבוי כדין, אפילו אם העיקום הוא הרבה יותר משלשה טפחים כשרה, דאמרינן רואין כאלו היתה פשוטה, כן מוכח מסתימת לשון הרמב"ם (שבת פי"ז הכ"ו) ע"ש וכן משארי הראשונים. אמנם בספר גאון יעקב (דף י"ד ד"ה והיכא דעקמימותה) וכן בחידושי אבן העוזר מפקפקין בזה, ע"ש, עכ"ל. הנה מבואר, דכל שהעקמימות היא בתוך השיעור של הכשר מבוי, לא איכפת לן שעקום יותר משלשה טפחים, ואפילו עקום הרבה. והטעם, דכיון דקורה משום היכר מה לי בתוך שלשה טפחים או לא, סוף סוף הרי הוא בתוך הכשר מבוי ונראה הוא לבני המבוי, וא"כ, אם נדמה קורת צורת הפתח לקורת הכשר מבוי, כל שהצורת הפתח מתעקמת בתוך שיעור ההכשר לא איכפת לן.

קורה מדין היכר

שנית, דהרי באמת כי הקורה אינה מדין מחילה אלא מדין היכר, דהכי קיי"ל, כמבואר בשו"ע (סי' שס"ג סי"ד), עוד יש הכשר אחר למבוי וכו', ובמ"ב שם (ס"ק מ"ט וס"ק נ"ד). ורק כשהיתה ארבעה טפחים והיתה ראויה לקבל מעזיבה, מפקפק הנ"ל בשם הרשב"א והפמ"ג דאפשר דאמרינן פי תקרה, ע"ש. אבל הצורת הפתח הוא מדין מחילה, ואפשר דאפילו יותר מכדי הכשר מהני, ועיין בשו"ע שיטות בזה, ודו"ק כי קצרתי.

ועל השלישית אני בא, מה שהביא בשם מרן החזו"א ז"ל (או"ח סי' ע"א אות ו' בא"ד) עיינתי שם שכתב, מבוי ההולך מזרח ומערב ופתחו במזרח, והעמיד צורת הפתח לפתחו כנוס תוך המבוי אמה, והקנים באלכסון נוטין לצד חוץ, וראשי הקנים כנגד סוף המבוי, ושם קנה העליון מונח, מטלטל למטה עד הקנים ולמעלה עד כנגד סוף הקנים כדין מחילה באלכסון, כדאמר בביציאתא דמיסן (שבת ק"א ע"א), דמסקינן דתוכן רשות היחיד ובמשך הרה"י באלכסון כאלכסון המחילות וכו', ואם יניח הקנה רחוק מהן, באופן שאם ימשך את הקנים את ארכן על אותו מדת אלכסון יגיע במכוון כנגד הקנה העליון, לא מקרי קנה על גביהן. ומיהו כשהקנה העליון נוגע בהן, שפיר מקרי על גבן, אע"ג דעל פי מעלה ומטה של עולם אין כנגד הקנה למטה על הארץ מזוזות, בזה מהני אלכסונן דמקרי מחילה באלכסון, אבל לאחר שכלו אין לחשוב אלכסונן באויר וכו', ע"ש.

צורת הפתח בחוטי הטלגרף

והנה ביאר לן מרן החזו"א ז"ל, דצורת הפתח לא בעי להיות תחת קנה ממש, אלא אפילו הקנה של מעלה באלכסון הרבה, אפילו אמה או יותר מזה והעמודים עקומים עד למאוד, מ"מ כיון דהקנה שעל גבי העמודים נוגעת בעמודין, אפילו הם עקומין באלכסון יותר שלשה טפחים אינו מזיק כלל. דלא דמי צורת הפתח שהוא מדין מחילה לקורה שהוא מדין היכר. ולפי"ז נאמר אנן נמי, דצורת הפתח כיון דמשני הצדדין הקורה היא מעל גבי העמודין ממש, ומחוברת שם כעין מחילה ממש והרי זו מחילה. ואם במשך ההילוך היא מתעקמת קצת, הו"ל כמחילה עקומה שאינו מזיק העקמימות, כיון שאין העקמימות יוצא למקום שאין צורת הפתח מועיל, וגם אינו עקום כעגולה רק שמתעקם קצת, ועל דרך שאמרו ברה"ר דא"א להחליק ברהיטני (שבת דף נ"ז ע"א, וברש"י ד"ה לפי), הכי נמי בצורת הפתח שהוא ארוכה משך כמה רחובות א"א להשוותו שיהיה שוה ממש. והעיקר דכל שהקנה מלמעלה נוגעת בעמודים שתחתיו משני הצדדים הרי היא נעשית צורת הפתח, ואם יוצא קצת באלכסון הו"ל כמחילה באלכסון שאינו מפסיל. והגם כי לדעת החזו"א אינו מוכרח כן, מ"מ לדידן כיון דישנם עוד צירופים ואינו מוכרח ההיפוך, יש לצרף גם זה דלא בעינא לה.

ובאמת כי מה שציינתי לשערי ציון (סי' ג'), הבאתי שם גם משאר פוסקים ומעשה רב, שכן נהגו בווארשא וגור ועוד מקומות שסמכו על הטלגראף. והרי פשוט דהעמודים לא מכוונים ביושר אלא זה נכנס וזה יוצא כידוע לכל, ובפרט להשיטות שעשו לחי מצד אחד בהעיר ולחי מצד שני מזרח ומערב, ודאי שמצד מזרח העיר עד לצד מערב העיר, א"א להחוטי טלגראף והעמודים שלא יתעקמו במשך כל העיר אלא זה יוצא וזה נכנס, וכמ"ש שם בספרי הנ"ל. ועיין ספר תיו יהושע (תורת תיקוני עירובין בקצרה אות ה') דחוטי הטלגראף נחשב כצורת הפתח, ומה שעמודים מפסיקין באמצע הרוחב של צורת הפתח אין לחוש, וראיה מירושלמי סוכה (פ"א ה"א) ומירושלמי עירובין (פ"א ה"ט) דמקשינן על המשנה דמקיפין שלשה חבלים וכו'. ועוד כתבו, דאם אפשר אזי

יעמידו שני לחיים גבוהים עשרה טפחים מכווינים תחת החוט בשני קרנות העיר, בדרך משל בקרן מערבית דרומית מצד מזרחית ובקרן צפונית מזרחית, ונוכל לחשוב עפ"ז כל החוט של הטלגראף הנמשך במזרח העיר כצורת הפתח אחד, עכ"ל ע"ש. ובכה"ג מעשה רב ומנהג מכריח ההלכה.

ורביעי בקודש, היה נראה לפענ"ד, לפי מה שכתב החזו"א (שם) דכל שמחובר הקורה של מעלה אפילו באלכסון אינו פוסל. נראה לחדש, דהקורה של הרכבת [מעלית] אפילו על העמודים שאינה על גבם ממש, מ"מ הרי הוא מחובר בהעמודים מן הצד, ע"י ברזל עקוש גדול שמחובר על העמוד ומתעקש קצת, ונכנס עד למטה מהקורה ונתחבר שם בחיבור חזק, ונמצא שהקורה למעלה מהברזל הזה שהוא נתחבר ונעשה חלק מהעמוד. ומעתה, כיון דהאי ברזל נתחבר להעמוד ונעשה חלק ממנו ע"י חיבור גמור, מה לי חיבור ע"י אש מתחילה כשעשו העמוד כולו שנעשה בתנור כור הברזל, ומה לי שנתחבר אח"כ ע"י חיבור אש [וועלדער בלע"ז], סוף סוף הרי נעשה החיבור, והאי ברזל עקוש הרי נתחבר להעמוד, ומה שהצורת הפתח הוא עקוש באלכסון הרי לא מזיק אפילו להחזו"א ז"ל, וא"כ באמת בדידן כל שיש שם חיבור כה"ג, הוי ליה צורת הפתח בכל עמוד ועמוד להחזו"א ז"ל.

ועיינתי בחזו"א ז"ל (שם אות ח') וז"ל, כתוב בהגהות אשרי (ערובין פ"א סי' י"ד) שלא יהא קנה העליון תחוב בין ב' הקנים, והעתיקוהו האחרונים ז"ל. ותמה דאם חיבר במסמרים את הקנה לקני המזוזה נ"ע למה יפסל, ושפיר הוי חיבור ויהיה קנה העליון כאילו נעשה מאיברים אברים. ונ"ל, דכיון דניכר שהוא המשך קני המזוזה לא חשיב קנה על גביהן, ומיהו אם באמת נעשו מאיברים גם קני המזוזה גם קנה העליון, שפיר חשוב על גבן, אף שאפשר לחשוב את קני המזוזה כעולין למעלה וקנה העליון ביניהם, כמו שהכשרנו כיפה שהקנים ואיסקופה נעשו באבנים וטיט, דלא מינכר אם הקנה על גבן או ביניהם, עכ"ל.

והנה חידש לן מרן החזו"א ז"ל, דבאמת היה מהני חיבור במסמרים אפילו מן הצד לקני המזוזה, אלא משום ההיכר, דניכר שהוא המשך המזוזה לא חשיב קנה על גביהן. והיכא דנעשה הקנה איברים איברים וגם הקנה העליון נעשה מאיברים איברים, אפילו נתחבר מן הצד שפיר חשוב על גבן, אף שאפשר לחשוב את קני המזוזה עולין למעלה. ולפי זה בדידן, כיון דהעמודין נעשים מאברים כידוע, וגם הקורה מלמעלה נמי נעשה מאברים, א"כ כה"ג הרי לן דעת מרן החזו"א ז"ל דשפיר הוי ליה צורת הפתח וכשר. א"כ אדרבה עלתה לן היתר גמור מדברי מרן החזו"א להצורת הפתח של הרכבת [מעלית], וכל עמוד ועמוד הוה צורת הפתח בפני עצמו, ואם כן א"צ כאן כלל להיתר של צורת הפתח עקוש, שהרי מעמוד לעמוד לא הוה עקוש כלל, וא"כ הרי יש כאן לפנינו צורת הפתח כשר אליבא דכו"ע כה"ג, וזה ברור מאד בס"ד.

ובעיקר קושית מרן החזו"א ז"ל, דאם חיבר במסמרים למה לא יהנה להגהות אשר"י, ודחק לישב, דכיון דניכר שהוא המשך קני המזוזה לא חשיב קנה על גביהן, ולפי ענ"ד אסקופה הנדרסת, לולא דמסתפינא, היה נראה לפענ"ד דהכי נמי היכא דקבעה במסמירות לא יפסל אפילו אליבא דהג"א. והג"א לא פסל אלא בתחב קנה העליון בין ב' הקנים בלי חיבור, דכה"ג לא מהני כיון דאינו מחובר וקבוע במסמרים ומתנדנד אנה ואנה וממילא לא מיינכר. אבל היכא שהוא מחובר במסמרים מהני ולא מיפסל, שאז ניכר שהוא צורת הפתח לכו"ע וניכר שנעשה לשם זה, דאז הוי דרך בנין ומהני לכו"ע. ועיין תוספת שבת (סי' שס"ב ס"ק כ"ט) שפירש, תחב קנה בין שני הקנים, כלומר שבקע הלחי מלמעלה כמו Y וגם הלחי השני ותחב הקורה ביניהו, ולפי"ז הכי נמי במסמרים שפיר דמי. ועיין שו"ת בנין עולם (סי' ט"ו) בשם הגאון מהרש"ק מבראד, שכל שהוא דרך בנין, אף ברחב מעשר הוי בנין ולא פירלה ודו"ק. ולפ"ז עלה לן עוד טעם להיתר בכה"ג, כיון דנקבע בחוזק במסמרים, לעולם מקרי צורת הפתח וכשר, והג"א מיירי רק בתחוב, וי"ל. ע"ש (דף י"א ע"ב) ודו"ק.

והמישית אוסיף עליו, לפי מה שכתב המהרש"ס ז"ל בדעת תורה (סי' שס"ב סי"א הספר), דבזמן הזה שעושין הפתחים בסגנון זה, שיש חלון למעלה מהלת, והמשקוף של הפתח תחוב במזוזות באמצע גבהם, י"ל דלכו"ע בכהאי גוונא הוי צורת הפתח ומהני, ע"ש, וכ"כ בשו"ת חבלים בנעימים (ח"ג או"ח סי' י"ד), ועוד באיזה אחרונים. ולדידן נראה להוסיף, דאפילו נימא דכל שלא קבעם במסמרים אכתי איכא לפקפק בדבר, אבל כל שקבעו במסמרים שפיר מהני לכו"ע. ואפילו לפי מה שכתב מרן החזו"א ז"ל (שם אות ח') לתרץ קושיתו, דכיון דניכר שהוא המשך קנה לא חשיב קנה על גביהן, זה דוקא המזוזה עולין על גביהן, דלא גרע מכיפה. ולפי זה בדידן, כיון דהעמודין נעשים מאברים כידוע, וגם הקורה מלמעלה נמי נעשה מאברים, א"כ כה"ג הרי לן דעת מרן החזו"א ז"ל דשפיר הוי ליה צורת הפתח וכשר. א"כ אדרבה עלתה לן היתר גמור מדברי מרן החזו"א להצורת הפתח של הרכבת [מעלית], וכל עמוד ועמוד הוה צורת הפתח בפני עצמו, ואם כן א"צ כאן כלל להיתר של צורת הפתח עקוש, שהרי מעמוד לעמוד לא הוה עקוש כלל, וא"כ הרי יש כאן לפנינו צורת הפתח כשר אליבא דכו"ע כה"ג, וזה ברור מאד בס"ד.

ובעיקר קושית מרן החזו"א ז"ל, דאם חיבר במסמרים למה לא יהנה להגהות אשר"י, ודחק לישב, דכיון דניכר שהוא המשך קני המזוזה לא חשיב קנה על גביהן, ולפי ענ"ד אסקופה הנדרסת, לולא דמסתפינא, היה נראה לפענ"ד דהכי נמי היכא דקבעה במסמירות לא יפסל אפילו אליבא דהג"א. והג"א לא פסל אלא בתחב קנה העליון בין ב' הקנים בלי חיבור, דכה"ג לא מהני כיון דאינו מחובר וקבוע במסמרים ומתנדנד אנה ואנה וממילא לא מיינכר. אבל היכא שהוא מחובר במסמרים מהני ולא מיפסל, שאז ניכר שהוא צורת הפתח לכו"ע וניכר שנעשה לשם זה, דאז הוי דרך בנין ומהני לכו"ע. ועיין תוספת שבת (סי' שס"ב ס"ק כ"ט) שפירש, תחב קנה בין שני הקנים, כלומר שבקע הלחי מלמעלה כמו Y וגם הלחי השני ותחב הקורה ביניהו, ולפי"ז הכי נמי במסמרים שפיר דמי. ועיין שו"ת בנין עולם (סי' ט"ו) בשם הגאון מהרש"ק מבראד, שכל שהוא דרך בנין, אף ברחב מעשר הוי בנין ולא פירלה ודו"ק. ולפ"ז עלה לן עוד טעם להיתר בכה"ג, כיון דנקבע בחוזק במסמרים, לעולם מקרי צורת הפתח וכשר, והג"א מיירי רק בתחוב, וי"ל. ע"ש (דף י"א ע"ב) ודו"ק.

והמישית אוסיף עליו, לפי מה שכתב המהרש"ס ז"ל בדעת תורה (סי' שס"ב סי"א הספר), דבזמן הזה שעושין הפתחים בסגנון זה, שיש חלון למעלה מהלת, והמשקוף של הפתח תחוב במזוזות באמצע גבהם, י"ל דלכו"ע בכהאי גוונא הוי צורת הפתח ומהני, ע"ש, וכ"כ בשו"ת חבלים בנעימים (ח"ג או"ח סי' י"ד), ועוד באיזה אחרונים. ולדידן נראה להוסיף, דאפילו נימא דכל שלא קבעם במסמרים אכתי איכא לפקפק בדבר, אבל כל שקבעו במסמרים שפיר מהני לכו"ע. ואפילו לפי מה שכתב מרן החזו"א ז"ל (שם אות ח') לתרץ קושיתו, דכיון דניכר שהוא המשך קנה לא חשיב קנה על גביהן, זה דוקא

כל זמן שאין עושין פתח כזה, אבל אם באמת עושין פתחים כאלו, א"כ מאי בכך שניכר, הרי ניכר גם כן שזה הוא צורת הפתח דכן דרך עושי פתחים בזמן הזה, וא"כ ההיכר של ההמשך לא פוסל כיון שניכר שזה הוא צורת הפתח ממש, והבן כי יש להאריך בזה.

צורת הפתח שעשאה בבנין ממש

ועל דבר אשר העיר, על שהבאתי דברי המאירי (עירובין י"א הנ"ל), לצורת הפתח שעשאה בבנין ממש מהני אפילו מן הצד, ולא בעינן כל הני תנאי שצריך בצורת הפתח דעלמא, ותמה על זה מעכ"ת, דלא היה לן להביא דעת המאירי שהוא דעת יחידאה, ולא הובא בב"י ובשו"ע, וסתימת כל הפוסקים דלא כן.

הנה באמת כי דברי המאירי לאו יחידאה ניהו, והר"ן בפ"ק דסוכה (ז' ע"א) אחר שהביא דברי הרי"ף משמיה דרב האי גאון, לצורת הפתח שעשאה מן הצד לא עשה ולא כלום, פירש כגון שעשאה מן צדו של כותל דהו"ל פתחא בקרן זוית ופתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי. ולא נהירא, דכי אמרינן התם פיתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי, היינו כשאוכל משתי רוחות אבל מרוח אחת לא. ועוד דכי אמרינן הכי הני מילי שלא נדון הפרצה כפתח, אבל כשעשאה צורת פתח ממש משמע דאפילו בקרן זוית מהני, וכן כתב הראב"ד ז"ל. ולפיכך נראה עיקרן של דברים כרש"י, דמן הצד היינו שקשר הקנה על גביהן וכו', עכ"ל ע"ש. והריטב"א בשם הראב"ד כתב ג"כ (ערובין ו' ע"א, ד"ה ופרכינן מאי שנא) דגם באוכלת בב' רוחות מהני צורת הפתח, ודוקא כשהוא פרוץ בלא פלימין לא עבדי אינשי אבל כשעשה ממש עבדי. וכ"כ התוס' (עירובין דף ו' ע"א ד"ה דפתחא) דאי עביד מזוזות ומשקוף ממש, אף בקרן זוית נדון משום פתח, כדאמר לעיל דפתח ליה בקרן זוית, עכ"ל ע"ש. ועיין תוספת שבת, (סי' שס"א ס"ב) אמה שכתב המחבר, ואם נפרץ בקרן זוית אפילו בפחות מעשרה אסור, כתב (ס"ק ו') הטעם, דפתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי. והתוס' (שם) כתבו גבי מבוי דאם עשה כעין פתח במזוזות ומשקוף הוי שפיר פתח, כדאמר לעיל דפתח ליה בקרן זוית עכ"ל, והפוסקים השמיטו זה ולא ידעתי למה, עכ"ל. ובדעת תורה (סי' שס"ב סי"א) כתב, דאפשר משום דמילתא דפשיטא הוא לא הזכירוהו הפוסקים, ע"ש באריכות בהפוסקים ז"ל.

פתח שהוא ממש בקרן זוית

ומבואר מדברי רבותינו הראשונים ז"ל, דמה שאמרו פתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי, היינו דוקא דלא ליחשב צורת הפתח כשעשה צורת הפתח, ולא פתח ממש. דבכל מקום אמרינן דהו"ל דין פתח והו"ל כמחילה, אבל בקרן זוית לא עבדי אינשי פיתחא, וממילא צורת הפתח לא ניכר לאינשי שהוא במקום פתח ולהתיר בשביל מחילה. אבל אם עשה פתח ממש, אז ליכא למימר פתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי, דהוא פתח ממש והרי זה הוא פתח במציאות, ולא מדין צורת הפתח שאינו פתח ממש, רק שיש לו דין פתח, וכן פסקו הרבה ראשונים. ומה שלא הביאו הפוסקים, כתב המהרש"ם לפשיטותיה דפשיטא הוא דפתח ממש דין פתח לו, ולא בעי להלכה למ"מ לזה. ושמעינן נמי, לצורת הפתח שרצה רבינו הרי"ף ורב האי גאון לפסלו מן הצד, משום פיתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי, ופירש כלומר שהוא מן הצד, חלקו על זה, דכשעשה פתח ממש מהני, ומאי שנא מן הצד או בקרן זוית. ומינה מיהו לצורת הפתח נמי, לא פליגי עליהם אלא מדין מן הצד, אבל לגבי עצם הדין מודו לצורת הפתח ופתח בקרן זוית כהדדי ניהו. ואדרבה כ"ש הוא, דאפילו פתחא בקרן זוית אם עשה פתח ממש מהני, וכ"ש צורת הפתח אם לא עשאה בקרן זוית אלא עשאה דרך בנין דהיינו פתח, ולא צריך לאשמועינן דכל שעשה צורת הפתח דרך בנין שהוא פתח ממש דהוי פתח.

וא"כ אדרבה, מה שלא הביאוהו הפוסקים שאם עשה הצורת הפתח דרך בנין דמהני משום פתח, דלאו רבותא לאשמעינן בזה, דאם צורת הפתח מהני כ"ש כשעשה פתח ממש, וא"כ בדידן, כיון דהו"ל דרך בנין ודאי דמהני, וכאן לא בעינן הני תנאי וכמ"ש בס"ד, וזה לפענ"ד ג"כ ברור ופשוט.

והנה כל אלה כתבתי, לבד משארי טעמים שהבאתי בס"ד דיש כאן משום פי תקרה ועוד בס"ד. ומה שדייק לשון שהבאתי ממבוי עקוס שאין לזה שייכות עם צורת הפתח שאנו דנין, יפה דייק ונהגיתי משכלו הישר והזך ודתילד כותיה תילד. אמנם מה שכתבתי שם, כונתי היתה לחזק דעקמימות בצורת הפתח לא פוסל, האמנם חסר שם קטע גמור מה שכנראה החסיר המדפיס, שהיה צריך להיות הצורת הפתח שם, והארכתי בזה ואולי יזכני ה' לבאר עוד דבר זה יותר.

ועל דבר אשר התפלא בדברי התוס' (שבת ק"א ע"א ד"ה הני) דקאמר רב הונא דכיון שביציתא הוא פרולה דינה ככרמלית. וקשה ליה דהרי רב הונא ס"ל (שם ק' ע"ב) דכרמלית מארעא משחינן והיס הוא מקום פטור, ודוחק לומר דקרקעית הביציתא הוא בתוך עשרה.

ולפענ"ד, מה דסבירא לך לדוחק, לפענ"ד הוא היושר, כלומר דמיירי דהביליתא הוא בתוך עשרה, ועיין במס' ב"ב (דף ע"ג ע"א, רשב"ם ד"ה ביליתא דמישן), מישן נהר קטן ואין מהלכין בו אלא בספינות קטנות, עכ"ל. הרי דהני ביליתא אין הולכין אלא בנהרות קטנות ואין בו עשרה מארעא. ועיין רבינו חננאל שם (דף ק"ב ד"ה ירושלמי) מישן שם מקום וכו', ומפני שמישן הוא מקוס אגמי מים עושין ביליתא להלך בהן באגמים וכו', ע"ש. והוא דהמים שם אינם עמוקים כלל, ולכן שפיר קאמר רב הונא דהו"ל כרמלית כיון שהוא פרולה, ודו"ק.

והנה באמת כי היה לי להאריך יותר אמנם מה אעשה כי הזמן בגד בי ואני נשארתי בע"ח גדול בתשובות להדופקים בתשובה ואין הזמן גרמא להשיב על כל וגם זה שכתבתי רק מחמת אהבתו אליו ולכל המשפחה הכבודה והתשובה אצלי מאד מאד, ולכן התפניתי קצת להשיבו, ואי"ה עוד חזון למועד.

ידידו דושה"ט ושכ"ת צלח ורכב על דבר אמת, ויה"ר שיעלה מעלה מעלה במעלת התורה והיראה עדי יבא ינון ולו יקהת עמים כמים לים מכסים ובברכת כוה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ח סי' צ"א וסי' קס"ג, חי"א סי' שב"ג]

סימן רנב

בדין עירוב ע"י מאכל הראוי לאכילה

ד' סליחות התשמ"ה בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי ורב חביבי, הרב הגאון כו' כש"ת, מוה"ר **ישראל גרבר** שליט"א, בעמה"ם טל לישראל

אחדשב"ת בידידות.

את קסתי נתתי בידי להשיב מפני הכבוד, הגם כי אני טרוד מאד, מ"מ כדי לא להחמיץ את המצוה אבא עכ"פ באיזה שורות לברכו בברכת הדיוט, שיזכה לישב על מי נחת ללמוד וללמד ולחבר חבורים על כל הש"ס עדי יבא ינון.

והנה קבלתי את שני ספריו טל לישראל, ורק כרגע עיינתי וראיתי בספרו על מס' עירובין (סי' כ"ג) שעלה ונסתפק בדין עירוב, אי בעינן בו חפצא של מאכל מצד התקנה, היינו דתקנת העירוב הותקנה דוקא בחפצא של מאכל שהעירוב יהא בגדר מאכל. או דלעולם בעינן רק אכילת מזון כדי לקנות בה שביתה, אבל חפצא של מאכל לא בעינן, וסגי בזה במה שבמציאות יש לו השתא מה לאכול, אע"ג דהאוכל עצמו אינו בגדר מאכל. ורצה לתלות ולעשות בזה מחלוקת בדברי התוס' (ערובין כ"ז ע"א ד"ה מאן) שכתבו דטעמא דאין מערבין בכמיהין וכפניות ופולין יבשין משום דלא חזו אלא ע"י תיקון, וגבי עירוב צריך שיהו ראוין לאכילה בשעה שהעירוב חל, עכ"ל. הרי דעיקר עירוב הוא שיהיה ראוי לאכילה השתא. ולגבי קור כתבו (דף כ"ח ע"ב ד"ה קור) דאף דראוי לאכילה מ"מ לא מיקרי מאכל כיון דסופו להקשות, ע"ש. ולפי"ז אע"ג דהשתא הוא ראוי למאכל מ"מ אינו בגדר אוכל ולא מהני. והביא דברי הרשב"א והריטב"א (שם כ"ח ע"ב) שכתבו, כיון דלענין טומאה לא חשיבי אוכל הכי נמי לענין עירוב. [אבל לא ראיתי מחלוקת בזה, כי שני דברים מצריכים התוס', א', שיהיה ראוי לאכילה, ב', שיהיה בגדר מאכל (דהיינו ולא סופו להקשות)].

ולפענ"ד דהגם דבעי פת לעירוב וסעודה, אבל הרי עיקר תיקון העירוב בדבר מאכל היתה, מפני שעיקר דירתו של אדם במקום שפיתו שם, דעיקר תקנת עירובין היתה כדי לקנות שביתה, וכיון שכולם שובתין יחד אין הולאה מרשות לרשות, וזה נעשה רק בדבר מאכל שהוא חשוב. וז"ל הרמב"ם (עירובין פ"א ה"ו), ומה הוא העירוב הזה, הוא שיתערבו במאכל אחד שמניחין אותו מערב שבת, כלומר שכולנו מעורבין ואוכל אחד לכולנו ואין כל אחד ממנו חולק רשות מחבירו, אלא כשם שיד כולנו שוה במקום זה שנשאר לכולנו, כך יד כולנו שוה בכל מקום שאחז כל אחד לעצמו, והרי אנו כולנו רשות אחת וכו', עכ"ל ע"ש. ובהגמי"י שם (אות ב') אמר ר"י דהלכה כרבה דאמר עירוב משום דירה, ולא כשמואל דאמר עירוב משום קנין. ועיין שו"ע (או"ח סי' שס"ו ס"א) אלא שהרבה בתים פתוחים לתוכו, ושם (ס"ב), אבל שיירא שהקיפוה מחיצה אין צריכין לערב לפי שכולם מעורבין וכו' ושם (ס"ג), הבית שמניחים בו העירוב אין צריך ליתן פת. ומבואר דהפת אינו עיקר תיקון, אלא שעל ידו נעשה העירוב, כלומר דע"י הפת אנו רואים כאילו כולם דרים באותו הבית. ולכן גם שיירא שהקיפוה מחיצה אין צריכין לערב בפת, שממילא מעורבין דאין אותם אוהלים קבועים להם והו"ל מעורבים. והגם דמצינו מחלוקת בעיקר דין השיירא, ויש ראשונים ס"ל דבאוהלים שבשיירא צריכים עירוב ורק במחנה במלחמה פטורים, ועיין רשב"א (ערובין דף י"ז ע"ב) וריטב"א (שם דף ט"ז ע"ב) בשם רבינו משה הכהן, ובאור זרוע (הלכות ערובין סי' קכ"ח), ורבינו יהונתן

עירוב בדבר שאינו מאכל כשיש לו מה לאכול

(על הרי"ף, ערובין דף י"ז ע"ב), ועיין מ"ב (סק"ו) וביאור הלכה (ד"ה אבל שיילא). ונראה לכאורה ברור דעיקר דבעינן חפצא של מאכל בכדי שיקנו שם שביתה.

ערובי תחומין בלא פת

ובאמת, כי גם בעירובי תחומין נחלקו בגמ' (עירובין דף ל"ח ע"ב), ת"ר עירב ברגליו ביום ראשון מערב בפת קל הוא שהקילו לו שלא יצטרך לצאת. וגדולה מזו תנן התם (דף נ"ג ע"ב), מי שיצא לילך בעיר שמערבין בה והחזירו חבירו, הוא מותר לילך וכל בני העיר אסורין, ואמר רב הונא כיון דנפיק ליה לאורחא. ותניא נמי הכי דמי שיש לו שני בתים ובינייהס שני תחומי שבת, כיון שהחזיק בדרך קנה עירוב. ויתר על כן אמר ר' יוסי בר"י אפילו מצאו חבירו ואמר לין פה עת חמה הוא עת צינה הוא לאחר משכיס והולך, ע"כ, ועיין טוש"ע (סי' ת"י). וע"ש מחלוקת רבי מאיר וחכמים אי עיקר תיקון עירובין בפת ועני הוא דאקילו רבנן עילויה אבל עשיר לא, ורבי יהודה ס"ל עיקר עירוב ברגל אחד עני ואחד עשיר. וקיי"ל כרבי יהודה, עיין שו"ע (או"ח סי' ת"ט ס"ז), ודו"ק.

והנה ציינתי קצת מראה מקומות בזה לכבודו, והנני חוזר על הראשונות, יה"ר שיזכה לישב על מי נח ולהרבות דעת תורה עדי יבא ינון ולו יקהת עמים כמים לים מכסים, החותם בברכת כוה"ט בסשצ"ג בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רנג

אימתי מברכין ברכת עירובי חצירות

ה' לסדר והיתה לו ולזרעו אחריו התשנ"ה, קרית אונגווארר י"ם עיה"ק ת"ו

תהא השורה הזאת לעדה, ביד הרב הגאון וו"ח כש"ת, מוהר"ר רבי **אברהם דיין** שליט"א, רב ומו"צ מצויין בהלכה בביה"מ זכרון חמד, ויחל האיש ויטע כרם חמד, חמרא לפום רבנן ותלמידיהון, אתא ואייתי מתניתא בידיה, ספרו שו"ת חמדת אברהם חלק שני, שו"ת וברורי הלכות, ועברתי בין בתריו ומצאתיו מלא ברכת ה' חכו ממתקים וכולו מחמדים, דולה ומשקה מתורת רבותינו, שואל כענין ומשיב כהלכה, סותר ובונה מפלפל ומסלסל, קולע אל השערה עם תוספת נופך משלו, פעמים בא בארוכה ופעמים בא בקצרה, והנה כמעשהו בראשון כך מעשהו בשני, וכיון שאמרו חז"ל (קינים פ"ג מ"ו) זקני ת"ח כ"ז שמזקינים דעתם מתיישבת עליהן וניתוספת הכא נמי כן, וכבר איתמחי גברא ואיתמחי קמיעא, ואמינא לפעלא טבא יאושר, כחו וחילו לאורייתא בתרייתא וגם קמייתא, ואחלה פני ת"ח ולומדי תורה, חזקו ואמצו וקנו לכם הספר הזה שיהיה לתועלת רבים בס"ד.

ואל המחבר בשפה ברורה אדבר, יה"ר שיזכה להוציא לאור ספרו זה, ולהוסיף תת כחו מפרי עטו בעתו, ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, כי זה עיקר לימוד התורה, עיין רש"י (קידושין ל"ג ע"ב) שהעוסקים בדבר הלכה קרי להו תורה עצמה והעוסקים בתורה שלא אליבא דהלכתא נקראו לומדיה ע"ש. אלו דברי אדם מועט לעולם, הכותב לכבוד התורה ולומדיה, המעתיר בעדו לטובה כל הימים המצפה לישועת ה' כהרף עין, בלב ונפש

מנשה הקטן

זמן ברכת ערובי חצירות

ורצונו של אדם זהו כבודו, אליין כמה מילים מה שעלה במלודתי בס"ד.

א. במה שיצא לחקור (סי' כ') איימתי מברכין על מצות עירוב, אי מברך קודם ואח"כ יזכה משלו עבור כולם ויאמר נוסח העירוב, או שיאמר קודם שמזכה בעירוב עבור כולם ולאחר מכן יברך על מצות עירוב. ועיין לדברי המגן אברהם (סי' שס"ו סק"כ), דמרן האר"י ז"ל היה בתחלה מברך על הפת ברכת העירוב ואומר בדין עירובא יהא שרי לן וכו', ואח"כ היה מזכה הלחם ההוא לבני החצר ע"י אדם אחר גדול, כי תחלה צריך שיערב על עצמו ואח"כ יזכה לאחרים, ע"כ. והקשה המג"א ז"ל דהא צריך קודם להשתתף עצמו עם כל החצר. ותירץ דאולי קאי אעירוב תבשילין. אמנם האחרונים ז"ל הקשו על תירוץ זה, דמבואר מהאר"י דבכל ערב שבת עשה כן, וא"כ ע"כ הוי עירובי חצרות. ועיין מעכת"ר לספר יד אהרן (הג' הטור סי' שנ"ה) ובברכי יוסף (סי' שנ"ד) שהקשו נמי הכי.

ולפענ"ד נראה, לפי מה דאיתא בגמ' עירובין (דף ס"ח ע"ב) א"ל רב בר רב חנן לאביי, מבואה דאית ביה תרי גברי רבבי כרבנן לא ליהוי ביה לא עירוב ולא שיתוף. א"ל מאי נעביד, מר לאו אורחיה אנא טרידנא בגירסאי אינהו לא משגחי, ואי אקני להו פתא בסלא, כיון דאי בעי לה מינאי ולא אפשר ליתבה מיהליהו בטיל שיתוף וכו', ופירש רש"י (בד"ה אקני להו) משלי ריפתא בסלא בדיבורא דליכא טירחא ויהו כולם זוכין בו לשם שיתוף, עכ"ל. ויש לדייק, חדא מה שאמר ואי אקני להו פתא בסלא הוי ליה למימר ואי אקני להו מפתי או פתא בביתא, וסל למה נקיט. שנית, המדייק בדברי רש"י נראה דס"ל דסגי להקנות בדיבורא, ולכאורה היכן מצינו

שיהא סגי קנין בדיבורא בעלמא. [וכבר עורר בזה בשו"ת מהרש"ם (ח"ו סי' ט"ז) וכתב דלא קשה מידי בזה וז"ל, ומה שהקשה רו"מ בדברי רש"י (דף ס"ח ע"א ד"ה אקני להו) משלי ריפתא בסלא בדיבורא דליכא טירחא וכו', ומדוע יועיל בדיבורא בעלמא לדידן דקיי"ל (דף פ' ע"א) כר"נ דצריך לזכות ודלא כרב ושמואל. קושיא זו איני יודע מהי, והרי רש"י בעצמו כתב שם בזה"ל, ויהיו כולם זוכין בו לשם שיתוף, ע"כ. וכדאמרינן בגמ' ואי אקני להו פיתא בסלא, וברור דר"ל שיזכה להם הפת, וכמ"ש גם השואל דברי רש"י בריש"א, אקני להו משלי ריפתא בסלא. וכוונת רש"י ז"ל פשוטה, דהא אמר שם דלגאת ולגבות מכולם פת טירחא הוא, ולפיכך קאמר דיקנה הוא להם משלו ולא יצטרך לטורח. וכוונת רש"י מש"כ בדיבורא בעלמא, כלומר כדתנן במתניתין (שם ע"א) ומזכה להן וכו', והיינו שא"צ לטורח ולגבות פת מכל אחד ואחד אלא מקנה להם משלו על ידי שאומר להם זכו בפת זה לבני המבוי, וע"ש ברש"י, ומניח ואומר להם וכו' וזה פשוט. עוד י"ל על פי מה שאמרו בגמרא (ב"ב פ"ח ע"א) דגבי רב ספרא דקיים דובר אמת בלבבו בדיבורא לבד מהני לענין מעשר, ע"ש. א"כ אף דלגבי קנין ממש קיי"ל דגם בת"ח צריך מעשה קנין, מ"מ י"ל דהכא גבי עירוב מהני בכה"ג. גם י"ל שהיו בני המבוי עניים, ולשיטת כמה פוסקים (ש"ך סי' רנ"ה ס"ק ו', מחנה אפרים הל' צדקה סי' ב') גם בצדקה אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט וא"צ קנין, ועכ"פ לגבי עירוב שפיר מהני. אך בדע"ת המובא לקמן משמע דלרש"י מהני קנין בדיבור].

ואשר נראה, דס"ל לרש"י ז"ל, דכיון דמקנה להו מהפת שלו בסלו, די בקנין דיבור ולא בעי קנין לזכות ע"י אחר. ודייק לומר בסלו לפי מה שאמרו בגמ' (ע"ז ס"ג ע"ב) בחנוני הרגיל אצלו דמקני ליה דינר בכיסו ומהני בלי קנין, ע"ש. והכי נמי אם היה יכול ליתן להם כל ערב שבת, היו סומכין עליו וכמקנה ליה דינר בכיסו הכי נמי פיתא בסלו, והיה מערב על כולם דטירחא ליכא וגם ביטול תורה ליכא, אלא שלא היה לו פת ליתן אם ישאלו ובטיל שיתוף והבן. ולקמן אבאר יותר טעם הדבר. ועכ"פ נראה דמכאן יצא לנו החילוק, בין מזכה משלו לכולם דאז יכול לזכות בדיבורא בעלמא, למזכה ע"י קיבוץ מכולם.

ולפי זה יש לומר, דהאר"י ז"ל כיון דהיה מקנה ומזכה להם העירוב משלו בכל ערב שבת, לכן היה מערב בפתו ומבדרך עליו קודם שהיה מזכה להם. דכיון דמפתו עירב לכולם, הרי כשמבדרך הוי כבר כל הפת לפניו בסלו, וא"כ מבדרך קודם ומקנה להם במה שאומר בהדין עירובא יהא שרא לנא, וכולל את כל בני החצר והו"ל כאלו הקנה להם בדיבורא בעלמא. ומה שכתב ואח"כ היה מזכה הלחם ההוא לבני החצר ע"י אדם אחר, הוא ליתר שאת לצאת לכו"ע דס"ל דבעי קנין ממש.

הארי"ז היה מזכה העירוב משלו

ב. עוד נראה לפענ"ד, בהקדם מש"כ הפוסקים [דריסה (סק"א) ט"ז (סק"ב)], דמבדרך לאחר שקיבץ הפת מכל השכנים וזיכה לכולם, ולא כהב"י (סי' שצ"ה, ד"ה ומתי מבדרך) והב"ח (שם סק"ב) שכתבו דצריך לברך בשעה שמתחיל לקבץ, דאז עדיין לא נגמר הקיבוץ. וצ"ב דהא קיי"ל דמבדרך עובר לעשייתן, ועירוב נמי הו"ל מצוה, כמבואר במרדכי (עירובין פ"ו רמז תקט"ו) והובא בשו"ע (סי' שס"ו סי"ג, וסי' שצ"ה). ולכאורה הא התחלת המצוה הוא מהדייר הראשון שנתן כזית פת על השיתוף, וכל אחד ואחד המוסיף הוא המשך המצוה עד שיתנו כולם, וא"כ מן הדין והסברא היה, דמיד שנתן הראשון מפתו, עליו או על המקבץ לברך ברכת עירובין מיכף שקבל מהשותף הראשון, דלאחר שנתן הראשון מפתו ולא בירך חסר בעובר לעשייתן, וא"כ לפ"ז למה לא תיקנו לברך מיד בהתחלת הקיבוץ רק אחר הקיבוץ מכולם. [ועי' משנ"ב (סי' שס"ו ס"ק פ"א)].

למה לא תקנו לברך בתחילת קיבוץ העירוב

וצ"ל משום דהמצוה תלויה באחרים, ושמא לא יגבו מכולם לאיזה סיבה שהיא, ולאחר שיקבל הגובה משנים או שלשה דיירים יתבטל הקיבוץ, או שלא ירצו להשתתף כמה מהם, ונמצא העירוב בטל והו"ל ברכה לבטלה למפרע, לכן אינו מבדרך מיד שקיבל מהראשון אלא לאחר שכבר קיבץ מכולם. והגם דאז לא הוי עובר לעשייתן לגמרי, מ"מ כיון דא"א לברך מקודם מבדרכינן כל משך המצוה.

ובעין זה, פליגי הרמב"ם והראב"ד לענין קידושי אשה מתי מבדרכינן, דדעת הרמב"ם (אישות פ"ג הכ"ג) דמבדרך קודם הקידושין וז"ל, כל המקדש וכו' צריך לברך קודם הקידושין וכו'. ובהשגות כתב הראב"ד אין אנו נוהגין כן אלא מקדש ואח"כ מבדרך, והטעם מפני שהדבר תלוי בדעת אחרים, שאם תמאן האשה ולא תרצה הרי הברכה לבטלה, וזה הטעם לברכת האב שמבדרך להכניסו בברית של אברהם אבינו, עכ"ל. ועיין מגיד משנה וכסף משנה (שם) ובהגהות מיימוני (אות ס') וז"ל, והא דאמרינן כל המצות כולן מבדרך עובר לעשייתן היינו כשהמצוה מסורה ביד המבדרך וכו'.

זמן ברכת הקידושין

ועפי"ז אתי שפיר דברי רבינו האר"י ז"ל שבירך מיד בתחלה ברכת העירוב, דהכא מקרי עובר לעשייתן לכו"ע, והזיכוי אח"כ ע"י אחר הוא ליתר שאת לצאת לשיטת שאר פוסקים. ואולי זה נמי כוונת המשנ"ב (סי' שס"ו ס"ק פ"ב) שמחלק בין מערב משלו ונותן לאחרים ובין הולך לקבץ. ועיין גם בערוך השלחן הנ"ל וגם שאר אחרונים שציין עליהם מעכ"ת, אמנם אין לי הספרים על אם הדרך לעיין אבתרייהו, ולא כתבתי רק ליישב דברי רבינו האר"י ז"ל, ולכבודו שמחבב את דברינו.

דיבור עושה קנין

ג. עוד רגע אדבר בדברי רש"י שהבאתי לעיל בדיבורא עושה קנין. דהנה הב"י (סוף סי' שס"ו) כתב וז"ל, כתב בשבלי הלקט (ענין שבת סי' נ"ט) שמצא בתשובת גאון, היכא דלא עירבו מאתמול למחר מקנה להו נהמא בסלא וסמיך עליה, כי האי דא"ל רבא בר חנין לאביי ניקני להו ריפתא בסלא. והוא ז"ל כתב על זה אין הדבר כן מההוא יעוקא דאשתפיך חמימי, והא דקאמר ניקני להו ריפתא, מערב שבת קאמר אבל משחשיכה לא מהני, דקניית עירוב בין השמשות, וכן השיב ר' אביגדור, ע"כ. וסיים הב"י ז"ל שהדברים פשוטים ולא כתבתים אלא שלא יראה שום אדם תשובת הגאון ויטעה בה.

וחזון הרביתי בדעת תורה (סי' שס"ו סט"ו) שהביא דברי מרן הב"י ז"ל, וכתב עליו אבל עיינתין בשה"ל ולא הביא רק תשובות הגאונים שם שהתירו ושהר"א חולק ולא הכריע בדבר, וגם לא הביא ראיה מההוא יעוקא וכו'. ותירץ די"ל דשאני התם דאביי ורבה לא רצו להקנות בכל ע"ש מפיתם לעירוב, כיון דאי בעו מינייהו לא היה אפשר להו למיתב, א"כ י"ל דגם אם היו מקנים להם בשבת לא היה מועיל למפרע. משא"כ בדלא קפיד ומערב כל ערב שבת אלא שכח פעם, י"ל דדמי להא דעירובין (דף ע"א ע"ב) דביטול רשות משחשיכה מהני, דדמי לכלך אצל יפות. וע"ש ברש"י (ד"ה כלך) דגלי דעתיה דניחא ליה ואמרינן כמאן דשוויה שליח מעיקרא דמי, והכא נמי כיון דבטיל השתא גלי דעתיה דמעיקרא בשריותא ניחא ליה.

עוד יצא לדמותו למכירי כהונה (שבת קמ"ח ע"ב) גבי וכן למקדיש אדם פסחו בשבת, דמשני שאני הכא דרגיל אצלו כמאן דאימני מעיקרא דמי. ובש"ך (יו"ד סי' רנ"ז סקי"ג) כתב דאם אינו רגיל ליתן לזה מעשרות, צריך שיזכה ע"י אחר כדי לקיים מצות נתינה. ובשו"ת חכם צבי (סי' קכ"ד ד"ה תו אשכחן) דעשו את שאינו זוכה כזוכה וכו'. ובברכי יוסף (סי' תקכ"ז ס"ו) ובשע"ת (סי' תקכ"ז סק"ו) כתבו בשם גן המלך (סי' ק"כ) דמי שהוא רגיל לערב לאחרים א"צ לזכות להם, ע"כ דבריו, ע"ש.

והראה לי בני היקר הרב הגאון מוה"ר דוד שלמה מרא דאתרא דקרית אונגוואר שליט"א תשובת הרשב"א (ח"ד סי' רל"ז), שנשאל במערב על חבירו, שאמרו שצריך לזכות ע"י אחר, אם הודיעו קודם שיערב ונתפייס בכך ורצה לצאת בעירובו אם די בכך, והשיב דלא מהני. ומשמע לכאורה היפוך ממה שכתבנו, דאפילו אמר בפירוש ונתפייס לא מהני, ולכאורה לפ"ז מצינו מחלוקת הראשונים רש"י ורשב"א הנ"ל. ותשובת הרשב"א זו אין לי לעיין בתריה, וממה שהעתיק הדע"ת (הנ"ל) לכאורה לא מובן לגמרי, שהעתיק רק קטעים. וגם כתב שם בא"ד וז"ל, ומיהו פעמים שאינו צריך ערובי חצרות ושיתופי מבואות לזכות ממש אלא סתמו כפירושו וכו', אבל שלא בכעניין זה ושלא זכה ע"י אחר לא וכו', ובהודאה בעלמא אינו שלו, ואע"פ שעשו לפעמים את שאינו זוכה כזוכה, ואמרינן נמי (ע"ז דף ס"ג ע"ב) דחנוני הרגיל אצלו הוא מקני ליה דינר בכיסו, במקום שאמרו אמרו וכו', עכ"ל. ומשמע דס"ל לחלק דלפעמים בעי דוקא זיכוי ממש ופעמים שא"צ לזכות ממש ע"י אחר.

ואשר נראה בזה בתרי אנפי. או יש לומר דסבירא ליה להרשב"א ז"ל דעירובי חצירות בעי דוקא זיכוי ע"י אחר ולא סגי בדיבורא, ופליג ארש"י ז"ל. אי נמי י"ל, היכא דמנהגו הוא תמיד לערב בשבילו, גם הרשב"א ז"ל מודה דסגי במה שמודיעו וזה מקנה ליה בדיבורו וכדעת רש"י, מידי דהוה אחנוני הרגיל. ולא פליג אלא היכי דהודיעו במקרה שעושה עירוב בשבילו, ולא הוה רגיל לערב עליו בכל עת, כהאי גוונא בעי דוקא זיכוי, וכהאי גוונא אפשר גם לרש"י בעי זיכוי. והכי דייק קצת לשון הרשב"א ז"ל, שנשאל במערב על חבירו וכו' אם הודיעו קודם שעירב ונתפייס בכך אם די בכך, והשיב דלא מהני. והאי נתפייס צ"ב כוונתו בזה, ומשמע לכאורה דהואיל ואין זה דרכו לערב עליו בכל עת כדי שיסמוך עליו כחנוני הרגיל אצלו, ולא היה אלא באותו הפעם, לכן שלח לו והודיעו ונתפייס. ועל זה סבירא ליה להרשב"א ז"ל דאפילו הכי לא מהני, אבל אם רגיל בכל שבוע לערב עליו אפשר דמודה הרשב"א ז"ל.

אי נמי י"ל לישב באופן אחר דלא פליג הרשב"א ארש"י, דהא דכתב אם הודיעו קודם שיערב ונתפייס, אין הכוונה שהודיעו שהוא יערב עליו משלו ע"י זיכוי או

בדיבורו. דלא שייך בזה נתפייס, וכה"ג ודאי דהוי עירוב, דמאי פיוס שייך בעשיית עירוב. אלא הכוונה שהוא שלא להבירו, והודיעו שהוא יערב עליו מפתו של חבירו, כלומר שיזכה בשבילו פת ע"מ להחזיר, או שיש לו בביתו מפתו של חבירו ומבקש ממנו רשות לערב עליו ונתפייס בדבר, וכה"ג כיון שלא עירב מפת של עצמו אלא בפת של חבירו והודיעו על זה שמערב בשבילו, הגם שנתפייס לא מהני, אלא בעי לזכות ממש כיון שהוא יתחייב להחזיר לו הפת או דמי הפת. אבל היכא דעירב על חבירו משלו, לא שייך נתפייס ומהני אפילו לרשב"א, דהו"ל ממש כחנוני הרגיל אצלו, והבן.

ד. עוד רגע אדבר, מה שהראה לי בני הג"ל חזות קשה לקדוש אחד רבינו יהונתן (על הרי"ף, מס' עירובין הנ"ל), שתמה תרי גברי רברבי כרבנן וכו', ותירץ אביי זמנין דבעי לה מינאי ולא אפשר ליתביה נהלייהו בטיל שיתוף. והקשה רבינו יהונתן, נהי דאביי שהיה תלמיד לא היה יכול לוותר משלו בכל שבת ושבת, אבל רבה שהיה ראש הישיבה והיה עשיר למה לא היה עושה. יש להשיב דכיון דהיה ראש הישיבה לא היה לו פנאי אפילו לזה, כי כל בני הישיבה היו נצרכים עליו מבקר ועד ערב, עכ"ל ע"ש.

טעם שרבה לא עשה שיתוף

ובעניותי לא זכיתי להבין הדברים, חדא דבגמ' אמרו שם תרי גברי רברבי וכו' וא"ל אביי מאי ניעבד מר לאו אורחיה. ופירש רש"י (ד"ה מר) רבה אין כבודו לחזר על בני המבוי ולגבות השיתוף, וכך פירש גם רבינו יונתן בעצמו. ולפי תירוצו של רבינו יהונתן הוי ליה למימר מר טרוד ואין לו פנאי, ולמה השיב לאו אורחיה אין כבודו לחזר על בני מבוי, והלא כאן אין זה משוש כבוד כלל אלא משוש זמן שטרוד, וע"כ הטעם משוש אין כבודו ולא משוש טירדה, ואי לאו שאין מכבודו היה הולך ולא היו התלמידים מטרידין אותו.

שוב ראיתי בחי' מהרמ"ז (שם) שכבר העיר כן על רבינו יהונתן, ולכן יצא לפרש מר לאו אורחיה כלומר לאו אורחיה דרבה לידע מזה כלל מפני טרדת הישיבה, או מחמת שהוא ראש ישיבה אין מוטל עליו הדבר ולכן לא ידע מזה כלום. ולפענ"ד גם תירוץ זה צ"ע, שהרי הגאון רבי יהונתן בעצמו פירש שם דלאו אורחיה, שאין כבודו לחזור על בני מבוי, ולא משוש דלאו עליו מוטל בתור ראש ישיבה, ואדרבה רבה בר וכו' תמה תרי גברי, וכלל גם את רבה שחייב לראות ולערב.

ואשר נראה בישוב קושית הגר"י, דהנה בגמ' (מו"ק דף כ"ח ע"א) אמר רבא חיי בני ומזוני לא בזכותא תליא מילתא אלא במזלא תליא מילתא, דהא רבה ורב חסדא תרוייהו רבנן גדיקי הוו מר מגלי ואתי מיטרא ומר מגלי ואתי מיטרא, רב חסדא חיה תשעין ותרתין שנין רבה חיה ארבעין שנין, בי רב חסדא שיתין הילולי בי רבה שיתין תיכלי, בי רב חסדא סמידא לכלבא ולא מיתבעי בי רבה נהמא דשערי לאינשי ולא משתכח, ע"כ. ומבואר דרבה עני גדול היה עד דלא משתכח נהמא דשערי לאכול לאינשי ביתיה, וא"כ פשוט דכ"ש רבה מאביי דלא היה יכול לוותר בכל שבוע על פתו בסלו וליתן לאחרים. והגם שי"ל דכל זה קודם שנעשה ראש ישיבה, אבל לאחר שנעשה ראש ישיבה גדלוהו משל אחיו ונתעשר, כמו שאמרו (יומא דף י"א ע"א) הכהן הגדול מאחיו גדלהו משל אחיו. מ"מ אינו מוכרח עד שנוכל להקשות קושיא עליו בשביל זה, ואדרבה מפשטות הדברים נראה דכל ימיו היה עני, שהרי כל ימיו ארבעין שנין ומלך רבה עשרין ותרתין שנין, א"כ בן שמונה עשר שנים כבר היה ראש ישיבה, ומשמע דכל שנותיו היה עני דמקיש שנותיו של רב חסדא ל"ב לשנותיו של רבה מ' שנה, ומשמע דכמו לרב חסדא כולן שוין לטובה כן לרבה כולן בצער ר"ל.

רבה היה עני אף לאחר שנעשה ראש ישיבה

וקצת י"ל, דתלוי במחלוקת הראשונים בגמ' הוריות (דף י' ע"א) נתן דעתו להושיבם בראש, ופירש רש"י (ד"ה נתן) כדי שיהו מתפרנסים מאותה שיתן להם, ובתוס' הרא"ש (שם) ולא נהירא וכו' ובישיבה מאי פרנסה איכא. ועיין בגמ' חולין (דף קל"ד ע"ב), ואיבעית אימא אדם חשוב שאני, וברש"י שם (ד"ה ואיבעית אימא) ול"ע, ובחידושי (שו"ת משנ"ה חלק ט"ז סי' ע"ב) האריכתי בדברי הרא"ש הנ"ל. עכ"פ י"ל דרבה אף לאחר שנעשה ראש ישיבה נשאר בעניותו ולא רצה ליהנות משל אחרים, וכדמשמע לכאורה מגמ' מו"ק הנ"ל, וקצת משמע כן גם מגמ' ב"מ (דף פ"ו ע"א). ואפילו לפירוש רש"י י"ל דרבה מחמת ענותנותו לא רצה ליטול מהשררה ולהתפרנס משל אחרים ונשאר בעניותו כל ימי חייו. [וי"ל מהא דכתובות (דף ק"ו ע"א), כי מיפטרי רבנן מבי רבה וכו' וברש"י (ד"ה הוו פייסי גביה)].

ובזה יש לישב נמי הא דאמרו בגמ' (ר"ה דף י"ח ע"א) דרבה ואביי רבה חי ארבעין שנין ואביי שתין שנין, ואמרו דרבה עסק בתורה ואביי עסק בתורה וגמילות חסדים. והקשו התוס' (ד"ה רבה) מסנהדרין (דף ל"ח ע"ב) דהא רבה נמי עסק בגמילות חסדים, ותירץ דלא עסק

כאדיי ע"ש. ולהנ"ל י"ל דרבה לא רצה ליהנות משררה וממעות אחרים, ולכן היה עני כל ימי חייו ולא היה בידו לגמול חסד כרצונו, אבל אדיי, הגם שבגמ' עירובין (שם) מבואר דאדיי היה עני, מ"מ לאחר שנעשה ראש ישיבה נתעשר כמבואר בגמ' ברכות (דף נ"ו ע"א) בבר הדיא מפשר חלומות, דלאדיי פשר לטובה ואמר לו מרווח עיסקא. וכן היה שנעשה עשיר גדול ועיף עיסקא כחסא, ופירש רש"י (בד"ה עיף) כפול בריוח כחזרת שהיא רחבה וכפולה וכו', ע"ש. וכיון שנתעשר לאחר שנעשה ראש ישיבה עסק בתורה וגמ"ח הרבה, ואתי שפיר קושית התוס', והבן.

והנני חוזר על הראשונות, הגם שיש להאריך מ"מ אין הזמן גרמא, ויה"ר שיזכה להרבות דעת תורה לרבים עדי יבא ינון ולו יקהת עמים, המעתיר בעדו לטובה כל הימים בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רנד

מחיצה ברה"ר הנעשית מבני אדם אם מותר לאדם שהועמד למחיצה לטלטל עי"ז

יום שנתלו בו המאורות לסדר עקב אשר שמע אברהם בקולי, התשמ"ז בנ"י יצו"א

מע"כ האי צורב עוסק בחוקי חורב, שארי ברקאי כש"ת, מוה"ר **אברהם מרדכי שווימ**מ**ער** הי"ו, באנטווערפאן בעלגי'

טלטול על ידי מחיצה הנעשית מבני אדם

אחדשה"ט. בדבר שאלתו במה דקיי"ל (סי' שס"ג ס"ה) דעשה מחילה מבני אדם ברה"ר מותר לטלטל בתוכו, רק שהאנשים שעשו מהם מחילה לא ידעו ולא יבינו שעשו מהם מחילה. ואם בא מתחלה שלא לדעת, אע"פ שאח"כ הרגישו בו אין לחוש (שם ס"ו). ומספקא ליה למע"כ אם מי שהועמד למחילה נמי מותר לטלטל לדעה זו דלאחר שהועמדו בהיתר נודע ליכא למיחש, או שהם אסורים לטלטל בכל אופן.

אדם הנעשה דופן בסוכה אם מותר אז באכילה

הנה זה לי יותר משלשים שנה שנסתפקתי בכגון זה, דקיי"ל (או"ח סי' תר"ל סי"א וסי"ב) דעושין סוכה מבעלי חיים והמעמיד אדם להיותו דופן הסוכה כשרה, ואף בזה ביו"ט עצמו בעי שלא יידע שהועמד בשביל מחילה. ונסתפקתי כנ"ל אי האדם הנעשה דופן מותר בעצמו ג"כ לאכול והו"ל כאוכל בסוכה, או האדם שהוא הדופן אסור באכילה ולא הוי חלק מן הסוכה.

ומיהו בדידן נראה פשוט, דתלוי במחלוקת הרמב"ם (שבת פט"ז הכ"ג) והרשב"א (שו"ת הרשב"א החדשות סי' כ"ז) אי בעי שיעמיד אותם אדם אחר שהוא עצמו אינו רוצה להשתמש בהם כמחילה, או אף מי שרוצה להשתמש בהם כמחילה יכול להעמידם. ובשו"ע (סי' שס"ג ס"ז) הביא דעת הרמב"ם, שלא יעמיד אותם אדם הרוצה להשתמש בהם בשם יש מי שאומר. והרשב"א דעתו להקל בזה שגם הוא בעצמו מותר להעמידם, ואין הקפידא רק על האנשים העומדין למחילה שלא ידעו שהועמדו לזה, וכן הביא המ"ב (ס"ק מ"ג) בשם הא"ר. ולפי זה י"ל לכאורה, דלהרמב"ם כ"ש שיהא אסור אחד מבני מחילה להשתמש בו, ולהרשב"א אפשר דמותרין גם הם ואין הזמן גרמא להאריך יותר.

ומחמת חוסר הזמן הנני לברכו בברכת צלח ורכב, ויה"ר שיזכה ללמוד תורה לשמה ולכוין לאמיתה של תורה, ידידו שארו דושה"ט וכאש"ל בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רנה

יחיד מומחה וקרובים בקידוש החודש

ר"ח מנחם אב התש"ל ברוקלין נ"י יצו"א

מע"כ תלמידי כבני, מחמד לבי ועיני, מופלא ומופלג שוקד על דלתי תורה ויראה, שואל כענין וכו' הב' **שמואל** נ"י בן אחי הגדול הי"ז

אחדשה"ט. מכתבך הגיעני, ושמחתי לראות אשר אתה ב"ה מתעמק בדברי רבותינו הראשונים ז"ל, לך בכחך זה ועלה והצלח עד כי יגדל שמואל.

ובדבר שאלתך בדברי רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל שפסק (קדוש החודש פ"ב ה"ט) כגמ' דר"ה (דף כ"ה ע"ב) דאין היחיד נאמן ע"י עצמו, דכתיב (שמות י' ו') ויאמר ה' אל משה ואל אהרן החדש הזה לכם עד שיהיה אהרן עמך, וכן פסק (שם ה"א) כרבנן דמתני' (כ"ב ע"א) דקרובין פסולין להעיד בקידוש החודש ואין מצטרפין. והלא בגמ' דרשינן לה מקרא זה גופא דהחדש הזה לכם, רבנן דרשי עדות זו תהא מסורה לכם ולא תהא כשרה בכם כרבי שמעון, וא"כ כיון דקיי"ל כרבנן דעדות קרובים פסול מהאי קרא, א"כ הכי נמי בית דין קרובים פסולים, ולא דרשינן הא דעד שיהיה אהרן עמך. ונמצא דהרמב"ם מזכה שטרא אליבא דבי תרי והם דברים סתראי. ועיין חו"מ (סי' ז' ס"ט) דכל הפסולים להעיד מחמת קורבה פסולין לדון.

אהובי בני, יפה הקשית לפוס ריהטא, אלא דלפי שיטתך גדולה מזו היה לך להקשות, דהרי הא דאין היחיד נאמן ע"י עצמו, כגראה דסתם מתני' הוא וכו"ע מודי לה ע"ש, וע"כ דילפינן לה מלכם עד שיהיה אהרן עמך, ומשמע דאתיא כרבי שמעון נמי, דאם לא כן אכתי ליתא נימא מתני' דלא כרבי שמעון, כמו שאמר נימא מתני' דלא כרבי עקיבא, וע"כ דהאי מתני' אתיא אפילו כרבי שמעון נמי, וא"כ תקשה בגמ' גופא. ויש לדחוק קצת לפי מה שכתבו התוס' שם (ד"ה עד דאיכא אהרן), דהיינו דרבי שמעון ס"ל דדבר תורה צריך שלשה מומחים, וממילא לא בעי קרא דאהרן עמך על קדוש החודש, וע"כ אתי לפסול קרובים, ומשו"ה לא אמרו בגמרא מתני' דלא כרבי שמעון, דלרבי שמעון ודאי צריך שלשה מומחים ככל דינין דבעי שלשה.

ומיהו לעיקרא דמילתא לא קשה, דודאי מה שכתב הרמב"ם דאין היחיד נאמן ע"י עצמו, הוא מקרא דכתיב ויאמר ה' אל משה וגו'. ומיהו מה שאמרו בגמרא עד שיהיה אהרן בהדך, לא באו לומר שיהיו קרובים כשרים כמשה ואהרן שהיו קרובים, מאחר דקרובים פסולים לדון כמו שפסולים להעיד. ומשנה שלימה שניו (נדה מ"ט ע"ב) כל הכשר לדון כשר להעיד, ובירושלמי סנהדרין (פ"ג ה"ט) מנין שלא יהו הדיינין קרובין זה לזה, אמרה תורה הרוג על פי עדים הרוג על פי דיינין מה עדים אין קרובין זה לזה אף הדיינין אין קרובין זה לזה. ולהדיא אמרו בגמ' (ב"ב קנ"ט ע"א) אטו משה ואהרן מי לא מהימני אלא גזירת מלך הוא לפוסלן. וכיון דגזירת מלך לפוסלן האיך נכשירן בקידוש החודש. וכן כתב בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' רע"ז). וכתב עוד התשב"ץ שם וז"ל, דאי נימא דמשה ואהרן כשרים, א"כ נלמוד משם דשנים מומחים והם קרובים יהיו כשרים לקידוש החודש, וזה אי אפשר, שאפילו מומחין רחוקין צריך שלשה וקרובים אפילו אלף הם פסולים. אבל באו לומר, כיון דקידוש החדש משפט קרייה רחמנא, דכתיב (תהלים פא ה) כי חק לישראל הוא משפט וגו' ודייני ממונות יחיד מומחה כשר, א"כ יהיה יחיד מומחה כשר לקידוש החודש, ואמרו כי אי אפשר להכשיר יחיד מומחה לקידוש החודש, שהרי אין לך יחיד מומחה בישראל כמשה ופסלו הכתוב לקידוש החודש, ואמר לו שלא יקדשנו והוא יחידי, ולמדנו זה ממה שהצריך הכתוב לאהרן עמו. וכיון שנפסל משה לקדש ביחיד מומחה, חזר הדין להיות קידוש החודש כשאר דיני ממונות, שהרי משפט קרייה רחמנא, ובשאר דיני ממונות אם אין שם יחיד מומחה צריך שלשה, וא"כ קידוש החודש כיון שאינו כשר ביחיד מומחה, צריך שלשה כשאר דיני ממונות. ולא למדנו מאהרן אלא לפסול יחיד מומחה, וכיון שנפסל יחיד מומחה חזר הדין לשלשה כשאר דיני ממונות, שהרי משפט קרייה רחמנא, ואם משה ואהרן היו כשרים לקידוש החודש הקרוי משפט, היינו מכשירין לשאר דיינים שני אחים, וזה א"א, עכ"ל ע"ש.

קידוש החודש נקרא משפט

מבואר מדבריו ז"ל, דכיון דקידוש החודש משפט קרייה רחמנא, א"כ יש לו כל דין משפט, וכיון דבמשפט ע"כ בעינן שלשה כשאין יחיד מומחה, הכא נמי ע"כ צריך. וגם כי כיון דמשפט קרייה רחמנא, א"כ קרובים נמי פסולים ביה כמשפט, ומשה ואהרן לאו דוקא, והבן כי זה אמת ויציב. ובדברי התשב"ץ מיושבת נמי קושית התוס' (ר"ה כ"ה ע"ב ד"ה עד דאיכא אהרן בהדך), דהיה קשה להם, דא"כ ליסגי בשני דיינים לקידוש החודש, ותירצו דאין ב"ד שקול מוסיפין עליהן עוד אחד. ולדעת התשב"ץ לא צריך לה, דע"כ כיון דמשפט כתיב ביה, כיון דא"א ביחיד מומחה א"כ על כרחך בעי שלשה מדין משפט.

סימן רנו

בית דין שראו את הלבנה בליל שלושים

ומה שהקשית עוד מדברי המפרש (קדוש החודש פ"ב ה"ט), שכתב אמה שכתב הרמב"ם, ראוהו בי"ד וכו', ואם ראוהו בליל שלשים אחר שיצאו שני כוכבים, למחר מושיבין שני דיינים אצל אחד מהם, ויעידו הם השנים בפני השלשה, ויקדשוהו השלשה. דיש על הרמב"ם ג' קושיות, וקושיא שלישית שהקשה, למה בראוהו ב"ד ביום אין צריכין עדים אלא אומרים מקודש, ואם ראוהו בלילה אז למחר משיבין ב' דיינין וכו', ומאי נפק"מ, הא אפילו אם ראוהו בלילה יקדשוהו למחר, מאחר שראו אותו, כמו שעשו כשראו אותו ביום, ונשאר בצ"ע. וע"ז הקשית, דלא ראה את דברי רש"י ותוס' דמפרשי הגמ' בטוב טעם ודעת, דאי נימא כשראו בלילה נמי מקדשים בלי קבלת עדים ביום, א"כ היתה ראייה בלילה מקום קבלת עדות, ואין קבלת עדות אלא ביום, וממילא איכא חלוק גדול בין יום ובין לילה, ע"כ. וגם בזה שמח לבי גם אני, אשר אתה בחכמה מבדיל בין יום ובין לילה. אלא דמכל מקום, מה שאתה מקשה על המפרש מדברי רש"י ותוס', אין זה כ"כ קושיא דהמפרש על הרמב"ם מקשה ליה. אמנם גדולה

מזו היה לך להקשות, מאי פריך, מאי שנא ראיית סוף יום כ"ט מראיית ליל שלשים, והרי גמרא מפורשת היא (ר"ה כ"ה ע"ב) החילוק בין שראוהו ביום לראוהו בלילה, דפריך, ולא תהא שמיעה גדולה מראייה, ומשני א"ר זירא שראוהו בלילה. והמפרש שם כתב, ודע שהלכה שאחריה והוא ראוהו ב"ד עצמן וכו', ומשמע דמקשה אהלכה שכתב הרמב"ם, והרי גמרא מפורשת הוא.

ומה שנראה בזה, דודאי לא טעה המפרש בדבריה פשוטים כאלו, א"ו להשוב את זה, אבל כוונת המפרש עמוקה היא. שהרי הרמב"ם ז"ל כתב (ה"ט) וז"ל, ראוהו ב"ד עצמן בסוף יום תשעה ועשרים, אם עדיין לא יצא כוכב בליל שלשים ב"ד אומרים מקודש, עכ"ל. והנה יום כ"ט באמת עדיין הוא קודש זמן קידוש החודש, דזמן הקידוש הוא יום שלשים, ואפילו הכי אמרינן דמהני. וגדולה מזו כתב המהר"ל בן חביב (שם ד"ה תוספות ראוהו ב"ד), דבראה ביום כ"ט ולא הספיקו ב"ד לומר מקודש, דלמחר אין צריכין ב"ד עדים, ולא העמדת אחרים לב"ד, אלא הב"ד אומרים מקודש ודי, ע"ש אם כן, נראה בהכרח, שכשראו ב"ד הירח בסוף יום כ"ט בזמן הראוי לדון, אם לא הספיקו לומר מקודש, שיקדשו אותו למחר ויאמרו מקודש, וזה למדנו ממה שהקשה, ואמאי לא תהא שמיעה גדולה וכו', ע"ש. והנה יום כ"ט נמי, מעיקר דין לא הוי זמן קידוש החודש, ואפילו הכי מהני ראיית הב"ד לקדש החודש למחר בלי עדים אחרים, וא"כ הכי נמי בלילה יימא הכי, דסוף סוף ביום כ"ט נמי לא נחקרה עדותם, אלא מטעם דלא תהא שמיעה גדולה מראייה אמרינן למחר מקודש, הכי נמי בלילה. ולא פריך אלא לדעת הרמב"ם, שכתב שם דב"ד שראו יום כ"ט בסופו מהני, ע"ז תמה דא"כ גם בלילה שראו ליהני. אבל לדידן, אפשר דיום כ"ט בסופו לא מהני, ושפיר מבדלינן בין יום ובין לילה, והבן.

והיות כי הזמן גרמא מוכרח אני לקצר, והקוראים אומרים יברכך, ויה"ר שלאילנא רבא ותקיף תתעביד, ותעלה מעלה ברוש המעלות, עלה ורכב על דבר אמת ובברכת התורה לגומדיה

בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רנז

מצות הלל בנשים ואי חיובו מה"ת

ב' כסלו התשל"ד בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי ורב חביבי, חכם ומשכיל בנש"ק מופלא ומופלג וכו', מוה"ר ר' **שמעון סופר** שליט"א, בן לידיד נפשי הרהגה"צ מוה"ר יוחנן שליט"א אבדק"ק ערלוי, ירושלים עיה"ק

אחדשה"ט בידידות נאמנה.

חיוב נשים באמירת הלל

קבלתי מתנתו היקרה ספר שאגת אריה שהו"ל, והנני בתודה על הספר הקדוש, ורק הערה אחת בפתחי את הספר הקדוש, נפל גורלי בתשובה (סי' ס"ט) שהביא שם שאלה, בספק אמר את ההלל ביו"ט ספק לא אמר, אי חוזר ואומר מספק. והגאון ז"ל יצא לתמוה אדבינו הרמב"ן ז"ל בספר המצות (שורש א' ד"ה והפליאה) דילא ליתב דברי רבינו הגדול הגאון בעל הלכות גדולות (הקדמה, מנין עשין ק"ג-קכ"א), דהלל הוא מן התורה, וכתב הרמב"ן דהוא מהלכה למשה מסיני, או שהוא בכלל השמחה שנצטוינו בה, כמו שנאמר (במדבר י' י) וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות, כי עיקר השירה בפה וכלי לבסומי קלא הוא, ונצטווינו על שמחת השיר על הקרבן ושלא בשעת הקרבן בכלל השמחה, אלא שמיעטו ר"א בגבולין שאינו מקודש לחג ואינו טעון שירה, עכ"ל. ותמה השאגת אריה ז"ל, דאי סלקא דעתך דהלל של יו"ט בכלל מצות שמחה הוא, א"כ לר' זירא דס"ל (ר"ה ו' ע"ב) דנשים חייבות בשמחה מן התורה, ה"ה נמי דחייבות בהלל של יו"ט. ותקשה מהא דתנן (סוכה ל"ח ע"א) מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהן מה שהן אומרין, והטעם שאינם יכולים להוציא הגדול. ואמאי הא אשה חייבת בהלל כמו איש משום שמחה, ויכולה נמי להוציא כיון דמחוייבת בדבר.

חיוב הלל משום שירה

ולפענ"ד, לולי דמסתפינא מג"ק, היה נראה ליתב דברי רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל, דכיון דקיי"ל (ברכות דף כ"ד ע"א) קול באשה ערוה, אם כן, על כרחך מה שאמרו כי עיקר השירה בפה ונצטווינו לשיר בשמחה של מצוה, לא נצטוו הנשים בשמחה כזו אלא האנשים, ולכן אינה מצווה בשמחה של שיר בפה ופטורה מן ההלל מטעם שמחה.

חיוב נשים בברכת המזון

שנית היה נראה, לפי מה שכתבו התוס' בסוכה (שם ד"ה באמת אמרו) וז"ל, ובתוספתא קתני גבי ברהמ"ז דאין אשה ועבד וקטן מוציאין את הרבים ידי חובתן וכו', ואין יכול לדקדק מכאן דאין חייבות [הנשים] בברהמ"ז דאורייתא, דדלמא חייבות דאורייתא אלא כיון דאין מצטרפות לזימון [לפי גי' הר"מ בתוס'] כדתנן בפרק שלשה שאכלו (ברכות מ"ה ע"א) אין מוציאות, אע"פ שהאיש מוציאן, שאני איש דחשיב טפי, א"נ משום דרבים זילא בהו מילתא, עכ"ל ע"ש. מבואר מדברי התוס', דהגם די"ל דנשים חייבות בברהמ"ז דאורייתא, שפיר אין מוציאות לאנשים משום דאין מצטרפות לזימון. וא"כ הכי נמי י"ל לענין ההלל, דיש לומר דחייבות מדאורייתא, מ"מ אין מוציאות אנשים, מפני שעיקר ההלל בציבור נאמר ולא ביחיד, וזילא בהו מילתא, כיון שאינן מצטרפות למנין הציבור.

הלל של חנוכה

אלא דבעיקר הדבר, רבינו הרמב"ן לאו יחידאה הוא בהא מילתא, והוא מחלוקת בין הראשונים ז"ל, ופלא שלא הביא כלל משאר הראשונים ז"ל. דהרמב"ם (חנוכה פ"ג ה"ו) כתב וז"ל, ולא הלל של חנוכה בלבד הוא שמדברי סופרים, אלא קריאת הלל לעולם מדברי סופרים וכו'. ובהשגות א"א ויש בהם עשה מדברי קבלה (ישעיה ל כט) השיר יהיה לכם, ע"כ. וכתב הרב המגיד ויש מפקפקין בזה ואומרין שיש ממנו מן התורה, והר"א ז"ל כתב בהשגות א"א וכו', והגם שהכסף משנה השיגו, מ"מ נראה דזה הוא שיטת כמה מהראשונים ז"ל, דהלל של יו"ט הוא מה"ת. ועיין סמ"ק (מצוה קמ"ו) דהלל ילפינן מקרא דהוא תהלתך (דברים י כא), ואולי דס"ל דהוא אסמכתא ודו"ק. והכפות תמרים (סוכה ל"ח ע"א, תוס' ד"ה מי שהיה) העלה, דגם דעת רש"י דהלל מה"ת, אלא שנשים פטורות מדין מצות עשה שהזמן גרמא, ע"ש.

הלל של פסח

ובתשובה אחרת (ח"ז סי' ס"ט) ליישבו לרש"י (פסחים ל"ו ע"א, ד"ה שעונין עליו) שפירש שעונין עליו דברים הרבה, שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה. ומדפירש אקרא דעונין עליו דברים הרבה לגמור את ההלל והגדה, משמע דס"ל דהלל על הפסח דאורייתא כאמירת הגדה. ועיין אור שמח (חמץ ומצה פ"ז ה"ד) דהרמב"ם פסק כר' עקיבא דקרינא עוני כשמואל, ע"כ, ורש"י מפרש כבה"ג. אלא דלכאורה יש לעיין מרש"י (תענית כ"ח ע"ב ד"ה זאת אומרת וכו') שמע מינה דלאו דאורייתא הוא אלא מנהגא כדלקמן. מנהג אבותיהן בידיהן, אבל הלל דחנוכה כגון באחד בטבת ודאי דחי, דכיון דנביאים תיקנוהו שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה שלא תבא עליהן, כשנגאלין יהו אומרין אותו על גאולתן כדאורייתא דמי, עכ"ל. משמע מדבריו דלא הוה דאורייתא ממש אלא דמי כדאורייתא. אמנם כד דייקינן בהא מילתא לא קשה מידי, ואדרבה רש"י לשיטתו. שהרי רש"י מפרש כאן בהלל דחנוכה שהוא מתקנת חכמים, וע"ז מפרש שהוא כדאורייתא כלומר כהלל דאורייתא, והיינו ביו"ט שעיקר ההלל הוא דאורייתא, והלל דחנוכה שתקנו חכמים הוא כהלל דאורייתא. נמצא דבאמת ס"ל דעיקר אמירת הלל דאורייתא הוא, וע"ז קאמר שהלל דחנוכה אע"פ שהוא מתקנת נביאים הוא כדאורייתא.

הלל של ראש חודש טבת

וראיה ברורה לזה מצינו לרבינו חננאל במס' תענית (שם) שכתב וז"ל, והלל כגון אחד בטבת שמע מינה הלל דחנוכה הוא כמו הלל של תורה, אבל הלל דראש חודש לאו דאורייתא הוא, עכ"ל ע"ש. והנה כתב מפורש דהלל דחנוכה הוא כמו הלל של תורה ולא דראש חודש, וכוונתו כמו שכתבתי בס"ד, דבאמת עיקר הלל הוא מדאורייתא, אלא דהלל דחנוכה הוא כמו הלל של תורה ודר"ח לא. וזה שפירש רש"י אבל הלל דחנוכה כגון באחד בטבת וכו' כדאורייתא דמי, כלומר שהוא כהלל של תורה, וע"כ שהוא כהלל של פסח וכיוצא בו. ונמצינו עכ"פ למדין, דדעת רש"י ור"ח נמי דיש הלל מדאורייתא, וכדעת רבינו הגדול הבה"ג והרמב"ן, וה"ה לדעת הרמב"ם והראב"ד, וא"כ נקל לומר דגם דעת הסמ"ק כן הוא.

ועיין בגמ' ברכות (דף ט' ע"א) ורמינהו קריאת שמע ערבית והלל בליל פסחים ואכילת פסח מצותן עד שיעלה עמוד השחר, ומדכללינהו שלשתן יחד קריאת שמע ואכילת פסח עם הלל, משמע דכהדדי נינהו וכולהו דאורייתא. ונמצא לכאורה זכינו להראות ראיות חזקות לרבינו רמב"ן והבה"ג ז"ל שהוא שיטת הבה"ג ור"ח מגדולי הגאונים שכל דבריהם דברי קבלה, ואחריהם רש"י ורמב"ן והראב"ד והסמ"ק והוא הדין לפי השיטות ופלא על השאגת אריה ז"ל שלא הרגיש בכל זה.

ומחמת חוסר הזמן אין בידי להאריך יותר, והנני בזה ידידו דושה"ט המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רנח

בענין קידוש החודש לאחר זמנו

א' מטות התש"ל ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד אהובי תלמידי כבני, מחמד לבי ועיני, מופלא ומופלג מלא פלג זך הרעיון וכו', הב' **אליעזר זאב** נ"י בן אחי הגדול **מהרב"צ** הי"ו

עדים שבאו אחר שבית דין קידשו את החודש

אחדשה"ט. מכתבך הגיעני, ושמחתי בפעלך מעשה אצבעותיך, בדין קידוש הירח אשר כוננת, מה אנוש כי תזכרנו רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל, וכן אדם כי תפקדנו רבינו הריטב"א ז"ל, ותחסרהו מעט וכבוד והדר תעטרהו להרמב"ם ז"ל. במה שיצאת לישע דברי רבינו הרמב"ם (קדוש החודש פ"ג הט"ו-ט"ז) שפסק שאם לא באו עדים יום שלשים ועברו בית דין את החדש ואח"כ באו עדים שהעידו שראו החדש בזמנו, מטריחין עליהם וכו'. ואם עמדו העדים בעדותן והעידו וכו' מקדשים אותו וחוזרין ומונים לאותו החדש מיום שלשים. ותמה עליו הריטב"א ז"ל (ר"ה כ"ה ע"ב) ממשנה מפורשת, ראוהו בית דין וכל ישראל, נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה הרי זה מעובר. ושמעינן מינה להדיא דכל שלא נתקדש יום שלשים ביומו שוב אין מקדשין אותו שכבר עבר זמנו, דאי לא הוי מעובר ממילא א"כ ליקדשוהו למחר וליומא אחרינא, אלא ודאי דאין מקדשים עוד, ותמיה על הרמב"ם ז"ל.

ותמהת על הריטב"א ז"ל דמקשה ממשנה זאת על הרמב"ם ז"ל, דכיון דבמשנה אינו מפורש שבאו עדים אח"כ, א"כ יש לפרש דהמשנה בלא באו עדים אח"כ, ולכן שפיר הוה מעובר, דהרי אפילו באו עדים מטריחין עליהם, וא"כ עכ"פ הרמב"ם ודאי יפרש המשנה שלא באו עדים אח"כ, עכ"ל.

אהובי בני, קושית הריטב"א הוא כך, דכיון דמפורש בברייתא שראוהו ב"ד וכל ישראל ואותו ב"ד למחר יכולין לקדש החדש, וכיון שראו ב"ד, א"כ אפילו לא באו עדים אחרים מ"מ אכתי הב"ד לעצמם שראו הלבנה, ראויים הם לקדש החודש על ידם, ואמאי לא יקדשו למפרע. וכ"ש היכא דנחקרו העדים מאתמול ולא הספיקו לומר מקודש, מ"מ העדות נחקרה לגמרי, א"כ ודאי כה"ג הו"ל דין דעמדו העדים בעדותן והעידו דמקדשים אותו למפרע להרמב"ם, והכא כיון דנחקרו מאתמול הו"ל כדין דעמדו העדים והעידו.

איברא, דתמיהת הריטב"א ז"ל מאותו משנה גדולה מזו, דאף דכתב הרמב"ם ז"ל דמאיימין על העדים ומטריחין עליהם שלא יעידו, מ"מ יש לומר דזה דוקא כשבאו לאחר ששה או שבעה ימים או עד שלשים יום בסוף חודש לגמרי, דאז ודאי עושין הב"ד הכל שלא יצטרכו לקדש למפרע, וילא מזה מכשול גדול לפעמים, כיון שכבר יצא השם שהחודש מעובר, אבל היכא דלא הספיקו לומר מקודש והוא ביום של אחריו, למה לא יקדשו למפרע אפילו לכתחלה, ובפרט היכא דכבר נחקרו העדים. ומדקאמרו במשנה סתם, דכל שלא הספיקו לקדש עד שחשיכה הרי זה מעובר, משמע דלעולם הוא מעובר אפילו באו עדים וכנ"ל, ושפיר מקשה הריטב"א ז"ל.

כשבאו העדים כמה ימים אחר קידוש החודש

גם מה שכתבת, דהרמב"ם אינו מוכרח לפרש מתני' הכי, אלא יפרש המשנה כגון שלא באו עדים אח"כ כלל. זה אינו, דהרמב"ם בעצמו (קדוש החודש פ"ב ה"ט) כתב וז"ל, ראוהו ב"ד עצמן בסוף יום תשעה ועשרים, אם עדיין לא יצא כוכב בליל שלשים ב"ד אומרים מקודש מקודש שעדיין יום הוא. ואם ראוהו בליל שלשים אחר שיצאו שני כוכבים, למחר מושיבין שני דיינין אצל אחד מהם ויעידו הם השנים בפני השלשה ויקדשוהו השלשה עכ"ל. הנה מבואר דהרמב"ם פסק דאף היכא דהב"ד עצמן ראו, ולמחרת מקדשין חודש זה עפ"י עדותן, מ"מ היכא דראוהו ביום אחר מעברין את החודש, ולמה לא יקדשו אותו למפרע.

ובאמת כי קושית הריטב"א הקשו גם שאר מפרשי הרמב"ם, עיין במפרש שם (פ"ב ה"ט) שהקשה מעצמו כן ומה שתירץ שם ודבריו צ"ע. ועיין מרכבת המשנה (קדוש החודש פ"ג הט"ו), ותרווייהו לא הביאו כי קושיא זו מבטן רבינו הריטב"א יצאה ע"ש וצ"ע.

בית דין שראו את הלבנה ולא הספיקו לומר מקודש

הן אמת, דבפרק ב' ה"ט לא כתב הרמב"ם כלל, אם ראו ב"ד יום כ"ט ולא הספיקו לומר מקודש או שלא אמרו מקודש מה דינו. אלא כתב לד החיובי, היינו ראוהו ב"ד עצמן וכו' ב"ד אומרים מקודש וכו'. שעדיין יום הוא, ולא כתב כלל מה דינו אם לא הספיקו לומר מקודש כשראוהו ב"ד ביום. ושם בהלכה ח' כתב וז"ל, ואפילו ראוהו ב"ד וכל ישראל ולא אמרו ב"ד מקודש עד שחשכה ליל אחד ושלשים, או שנחקרו העדים ולא הספיקו ב"ד לומר מקודש עד שחשכה ליל אחד ושלשים, אין מקדשין אותו, ויהיה החודש מעובר ולא יהיה ר"ח אלא יום אחד ושלשים אע"פ שנראית בליל שלשים, שאין הראייה קובעת אלא ב"ד שאמרו מקודש הם שקובעין עכ"ל. והנה בא

בהלכה ח׳ וביאר מה שחיסר בהלכה ט׳, כלומר שסמך אמה שכתב כבר בהלכה ח׳. ויש לדייק במה שכתב בהלכה ח׳, ולא הספיקו ב״ד לומר מקודש וכו׳ ויהיה החודש מעובר ולא יהיה ר״ח אלא יום אחד ושלשים. ולכאורה הוא כפל לשון, דמאחר שכתב ויהיה החודש מעובר, ע״כ שלא יהיה ר״ח אלא יום אחד ושלשים, ולמה לו לחזור ולומר ולא יהיה ר״ח אלא יום אחד ושלשים. אמנם נראה דאתי לאשמועינן, דלא תימא דאכתי יכולין הב״ד לקדש למפרע ויהיה ר״ח ביום שלשים ע״י שיקדשו למפרע, לזה קמ״ל דלא יהיה ר״ח אלא יום אחד ושלשים, ואפילו היכא דנחקרו העדים ביום שלשים. וע״ז שפיר מקשה הריטב״א ז״ל ממשנה הנ״ל, ואדרבה סותר הרמב״ם דבריו ז״ל וכמו שכתב המפרש שם, וצ״ע.

והנה המהר״ל בן חביב (פ״ב ה״ט) האריך הרבה לבאר דברי הרמב״ם ז״ל, ובתוך דבריו מצאתי שעמד אהאי דיוק, שלא זכר הרמב״ם ז״ל כלל, ראוהו ב״ד ביום כ״ט ולא הספיקו לומר מקודש מה דינו למחר. וכתב דיש בו שלשה חלוקות, הראשונה, היכא דראו והספיקו לומר מקודש, הוא רישא. השניה, היכא דראו בלילה, והוא סיפא. והחלוקה השלישית, דמרישא מוכרח דהיכא דלא הספיקו לומר מקודש מקדשין למחר בלי קבלת עדות כלל, דמה שקבלו אתמול העדות או מה שראו הב״ד אתמול, הרי הוא כאלו נחקרה עדותן ורק שחסר זמן הקידוש עכשיו שהוא לילה כבר, ולכן למחר הב״ד מקדשין בלי קבלת העדות כלל, ע״ש. ודבריו הקדושים נפלאו ממני, שהרי בהלכה ח׳ כתב הרמב״ם מפורש, דאפילו ראוהו ב״ד וכל ישראל ולא אמרו מקודש, וכן אם נחקרה עדותן ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשכה, אין מקדשין אותו שוב ויהיה החדש מעובר, ולדעת מהר״ל בן חביב, אמאי לא יקדשוהו שוב, כמו היכא דראוהו ביום כ״ט ולא הספיקו לומר מקודש, דמקדשים אותו ביום ל׳ וסומכין אחקירה ואראיה דכ״ט, הכי נמי נקדש אותו ביום ל״א ונסמוך אחקירה ודרישה של יום ל׳, ונקדש החודש למפרע.

וצריך לומר, דשאני ליה למהר״ל ז״ל בין ראוהו בסוף יום כ״ט ולא הספיקו, דאכתי איכא יום שלשים ולא צריך לקדש למפרע, ואדרבה עיקר הקידוש הוא ביום שלשים, ושפיר מקדשים ביום שלשים אראיית הב״ד או חקירת העדים של יום כ״ט. אבל ראוהו ביום שלשים ולא הספיקו לומר מקודש, ואפילו נחקרה עדותן, כיון שעבר זמן הקידוש שהוא יום שלשים אין מקדשין עוד אלא יהיה מעובר. כך צריך לפרש דברי מהר״ל בן חביב ז״ל. אלא דלפי זה א״כ ס״ל גם בדברי הרמב״ם ז״ל, דאם עבר זמן הקידוש א״א שוב לקדשו שנית למפרע, והדרא קושית הריטב״א ז״ל, דא״כ למה כשבאו עדים לאחר זמן מקדשין למפרע, ואם באו בתוך הזמן אין מקדשין למפרע.

קידוש החודש למפרע

ובפתחי ספרים ראיתי להמנחת חינוך (מצוה ד׳ אות ו׳) שהאריך בדברי הרמב״ם דמקדשין למפרע, והביא קושית המפרש (קדוש החודש פ״ב ה״ח) ממשנה דראוהו ב״ד, ולא הרגיש ג״כ דהוא קושית הריטב״א ז״ל. וכתב דלא קשה מידי, דהמשנה משמיענו כמבואר בגמ׳, דס״ד כיון דאיפרסמא מילתא לא ליעברוהו, או כיון דנחקרו עדים תהוי מקודש כגמר דין ולקדשיה בלילה, קמ״ל. וא״כ הרי זה מעובר היינו תיכף בליל ל״א, ואין לו דין מקודש ביום ל׳, והו״ל כמו שלא באו עדים היום כלל. ונפק״מ באם רצו ב״ד למחר שלא לקדש, דאי נימא מקודש, א״כ אין ביד ב״ד לשנות, אבל כיון דאינו מקודש הברירה ביד הב״ד למחר לקדש או לעבר, ע״ש.

ולאחר הסליחה מדברי הגאון ז״ל לא זכיתי להבין דבריו, דלפי שיטת הרמב״ם (פ״ג הט״ו) דכל שראו עדים ונחקרו אפילו לאחר זמן עד סוף חודש, החיוב על הב״ד לקדש בעל כרחם למפרע, א״כ כאן במתני׳ דמיירי שכבר נחקרה עדותן או שראו ב״ד עצמן ביום, הרי כיון שנחקרה עדותן כראוי, כבר פסק הרמב״ם דעל כרחך ב״ד מקדשין החודש למפרע ואין ברירה ביד ב״ד שלא לקדש, וצ״ע. עוד כתב שם נפק״מ שאם יבאו עדים למחר ויפסלו אותם בגזלנותא, דאם הוא כמקודש אז אפילו פסלו אותם החדש מקודש, אבל אי לא הוי מקודש א״כ לכתחילה אין לקדש בכה״ג. ודבריו בזה נכונים וכבר הארכתי בזה בספרי משנה הלכות (ח״ג סי׳ נב-נג), ומיהו לא עלתה ארוכה לדברי הרמב״ם ז״ל, דהרי סוף סוף מבואר במשנה דאין מקדשין למפרע ולדעתו הרי יכולין לקדש.

עוד כתב במנחת חינוך נפק״מ, דאם הב״ד היו מזידין ואין מקדשין למפרע או אנוסים, א״כ מונין המועדות מיום ל״א, אבל אי אמרינן דהוי מקודש הוי מונין המועדים מיום ראשון, ולכן משמיענו דכיון דלא קדשו הוי החודש דין מעובר וכו׳. וכן נראה מלשון הרמב״ם (שם ה״ח), שסיים שאין הראיה קובעת, אלא הב״ד שיאמרו מקודש הם שקובעים, עכ״ל, וכל זמן שאין ב״ד מקדשין למפרע הוה מעובר, עכ״ל המנחת חינוך. והנך רואה שזה באמת סברתך שכתבת לישב דברי

הרמב"ם, ויגל לבך שכיונת לדעת גאון כמותו. אמנם לעיקר הדברים אית להו פירכא וכמ"ש לעיל, דהקושיא הכא גדולה מזו, דאפילו נימא כדבריו, הרי הרמב"ם כתב דלאחר שנחקרה עדותן ע"כ הב"ד מקדשין למפרע, והכא כיון דנחקרה עדותן היה להם לקדש למפרע, אלא ודאי דזה אינו, ועכ"פ דברי המנחת חינוך נ"ע, כנ"ל.

ולולי דמסתפינא היה נראה לפענ"ד לדייק בלשון הרמב"ם שכתב (שם פ"ג הט"ו) וז"ל, ב"ד שישבו כל יום שלשים וכו', ואחר ארבעה או חמשה ימים באו עדים רחוקים והעידו שראו את החדש בזמנו שהוא ליל שלשים, ואפילו באו בסוף החודש וכו'. ויש לדייק מה שכתב הרמב"ם בזמנו שהוא ליל שלשים, למה דוקא ליל שלשים, היה לו לומר סתם בזמנו. ואם רצה לומר מה הוא זמנו, היה לו לומר זמנו שהוא ליל ויום שלשים, דביום שלשים נמי עדיין בזמנו הוא, ומקדשין החודש עד הלילה. עוד כתב שם (הט"ז) ואם עמדו העדים וכו' מקדשין אותו וחוזרין ומונין לאותו החודש מיום שלשים, הואיל ונראה הירח בלילו ע"ש. הנה חזר וכתב הטעם הואיל ונראה בלילו, משמע דאלו היה נראה ביום שלשים לא היה הדין ולא היו מקדשין למפרע, רק בליל שלשים דוקא הדין כן, וצ"ע.

עיבור אלול משום מתיא וירקיא

והנראה, דבגמ' ר"ה (דף כ' ע"א) הקשו אהא דאמרינן התם דמעברינן לאלול משום מתיא וירקיא, ופריך איני והתני רבה בר שמואל יכול כשם שמעברין את השנה לצורך כך מעברין את החדש לצורך, תלמוד לומר (שמות יב ב) החדש הזה לכם ראש חדשים, כזה ראה וקדש. אמר רבא לא קשיא כאן לעברו כאן לקדשו. והכי קאמר, יכול כשם שמעברין את השנה ואת החדש לצורך כך מקדשין את החדש לצורך, ת"ל החדש הזה וכו', וכי הא דאמר ריב"ל מאיימין על העדים על החדש שנראה בזמנו לעברו ואין מאיימין על שלא נראה בזמנו לקדשו וכו'. רב דימי מנהרדעא מתני איפכא מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו ואין מאיימין על העדים על החדש שנראה בזמנו לעברו, מאי טעמא האי מחזי כשיקרא האי לא מיחזי כשיקרא ע"כ. ופירש רש"י ז"ל (בד"ה מאיימין) ביום ל' שיחרישו בשביל לעברו, (ובד"ה ואין מאיימין) ביום ל' על העדים שלא ראוהו ואנן צריכין לקדשו היום וכו' שיאמרו ראינו ויעידו שקר, ע"ש.

חששינן למחזי כשיקרא

הנה נראה, דרב דימי חש להו לעדים שלא ליתחזי כשיקרא ולכן אין מאיימין לעברו אבל מאיימין לקדשו. ונראה לומר, דס"ל להרמב"ם כרב דימי דחיישינן למיחזי כשיקרא, ועיין בלחם משנה ושאר נושאי כליו. אלא דנראה להוסיף, דס"ל להרמב"ם דלא מיחזי כשיקרא, אלא אם באו עדים בזמנו ואמרו ראינו החודש, אז אם אנן מאיימין עלייהו מיחזי כשיקרא, שהם אומרים ראינו בזמנו ואנן מאיימין עליהם לומר שקר שלא ראו לעבר. אבל כל שלא ראו בזמנו אז לא מיחזי כשיקרא, דאיכא למימר כיון דלאו בזמנו ראו אולי טעו, דהרי לאו זמנו הוא ממילא ולמה לא ראו גם שאר אנשים אלא אלו. ובשלמא בזמנו עכ"פ, זמנו מסייע להו, דהזמן הוא זמן ראוי וחזקה בזמנו בא, ולכן שפיר מיחזי כשיקרא אי אנן מאיימין עלייהו אבל שלא בזמנו לא מיחזי כשיקרא, והבן כי זה סברא ישרה. וס"ל להרמב"ם דעיקר זמן ראיית החדש הוא בלילה אבל ביום זה כבר לאחר זמנו, ולפ"ז שפיר ס"ל להרמב"ם דעדים שבאו ואמרו ראינו החדש בזמנו שהוא ליל שלשים, וכתב דוקא ליל שלשים שזה זמנו מטרחינן להו ומאיימין עלייהו שלא יעמדו בעדותן, ומיהו אם עמדו בעדותן ונמצא עדותן מכוונת, על הב"ד בעל כרחם לקדש למפרע דאל"כ מיחזי כשיקרא, דאף שאמר מאיימין עליהם, מ"מ א"א לאיים עליהם לומר שקר שלא ראו אלא מאיימין סתם. אבל אם עמדו בעדותן, לא אמרינן להו לומר שקר שלא ראו וע"כ עליהם לקדש. אבל בפ"ב (ה"ט) מיירי הרמב"ם שראו הלבנה אבל לא בליל שלשים ולא הוה בזמנו ממש, ולכן לא חיישינן למיחזי כשיקרא וביד ב"ד הברירה לעבר.

ומעתה, מתני' דראוהו ב"ד וכל ישראל, מפרש הרמב"ם דע"כ מיירי שלא ראוהו בלילה, שהרי אמרו ראוהו ב"ד וכל ישראל נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה הרי זה מעובר. ומדקאמר ולא הספיקו לומר מקודש, משמע דראוהו בו ביום ולא בלילה, דאילו ראוהו בלילה הרי זמן רב בכל היום לומר מקודש. וגם מסיפא דמתני', דקתני ראוהו שלשה והן ב"ד, יעמדו השנים ויושיבו מחבריהם אצל היחיד ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש מקודש. ומוקים לה בגמ' (כ"ה ע"ב), דהא סיפא קמ"ל כגון שראוהו בלילה. משמע דרישא מיירי שראוהו ביום דוקא. ולכן שפיר ס"ל להרמב"ם, דכה"ג ודאי כיון דראו ביום אין הכרח לקדש למפרע, ואפשר דאיסורא נמי איכא, כיון דאין הכרח וממילא מעובר, אבל היכא דראו בזמנו בליל שלשים, כה"ג איכא משום מיחזי כשיקרא ומקדשים למפרע, ודו"ק.

ובמה שכתבתי, אתי שפיר מה שאמרו בגמ', סלקא דעתך כיון דאיפרסמא מילתא לא ליעברוהו או כיון דנחקרו העדים הוי מקודש כגמר דין קמ"ל, ע"ש. הנה מבואר דס"ד דמשום מיחזי כשיקרא לא נעבר והיינו

דאיפרסמא מילתא, קמ"ל דלא חיישינן לזה. והיה קשה ליה להרמב"ם מהסוגיא (שם כ' ע"ב) הא דרב דימי דחיישינן משום מיחזי לשיקרא, וקשה לומר דרב דימי מתניתין תיובתיה, ועל כרחך צריך לחלק דדוקא כשנראה בזמנו בליל שלשים אז חיישינן משום מיחזי כשיקרא, אבל כל שלא נראה בזמנו אלא ביום, לא חיישינן משום מיחזי כשיקרא ושפיר הבריה ביד ב"ד. ועיין לפנת פענח (קדוש החודש פ"ב ה"ט) ואור שמח (שם פ"ב) וגם בשאר אחרונים מה שדברו מזה.

ועיין חידושי הרשב"א (ר"ה כ"ה ע"ב ד"ה סלקא) דבאמת הקשה כן, אמאי לא פרכינן מהא מתני' לרב דימי מנהרדעא, דתני בשלהי פרק קמא (כ' ע"א), מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו ואין מאיימין על העדים על החדש שנראה בזמנו לעברו וכו', משום דמיחזי כשיקרא. והא הכא דאיפרסמא מילתא לכל ישראל ואפ"ה מעברינן. ותירץ, דהתם בשהיו יכולין לקדשו ביום ל' ע"פ הראיה, ועמדו מדעת עצמם לצורך הנראה להם ולא קדשוה, ועמדו עד למחר, התם הוא דלא משום דמיחזי לעם כשיקרא. אבל הכא יודעים דמצוה לקדש ע"פ הראיה, וכיון שלא היה שהות ביום לקדש, הרי זה ניכר לכל שהוא כאלו לא באו העדים היום, שהרי א"א לקדשו, שהתורה אמרה ראה וקדש, ע"ש. הנה מבואר, דבאמת הרשב"א ז"ל קשיא ליה ממתני' ארב דימי, וזה היה קשה ליה גם להרמב"ם ז"ל, ומשני כמו שכתבנו, וגמגא ראיה גדולה לדברינו הנ"ל ודו"ק.

בשלא היה שהות ביום לקדש את החודש

ודע, דמדברי הרשב"א לכאורה ראיה גדולה לדברי המפרש, שמיישב דברי הרמב"ם ז"ל דלא תקשה ליה ממתני' הנ"ל, ותירץ דיש הפרש בין עדים שהעידו ביום שלשים ונאנסו ב"ד ולא קדשוהו ביום שלשים עד שחשכה ליל ל"א, להיכא דלא באו עדים כלל ביום ולא באו אלא לאחר ארבעה או חמשה ימים אחר שעיברו החדש. ומדברי רשב"א נמי נראה דמחלק בין היכא דהיה אפשר לקדש ולא קדשו להיכא דלא היה אפשר ולא היה שהות. אלא דמ"מ סברת הרשב"א נראה הפוכה מהיפוך להיפוך לסברת המפרש, ודו"ק כי לא רציתי להאריך עוד.

אלו דברי אהבה, דושה"ט ומברכך בברכת התורה ללומדיה, צלח ורכב על דבר אמת באמת, הפך בה והפך בה דכולה בה ומינה לא תזוע, המצפה לראותך מעלה מעלה ברום המעלות, לכבוד התורה והדרה, עולמך תראה בחייך ולאילנא רבא ותקיף תתעבד, ותזכה ללמוד וללמד לשמור ולעשות, בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רנט

בהא דאין נשים מקדשות הלבנה, ובענין אין קטיגור נעשה סניגור

ליל שישי פר' ואברכה מברכיך התשל"ב בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי בנש"ק, פרי עץ הדר האי צורב וכו', הב' **נפתלי עהרענרייך** הי"ו, בלהגה"ח מוהר"א שליט"א אבד"ק מאד

אחדשה"ט. בדבר שאלתך למה שמבואר במגן אברהם (סי' תכ"ו בהקדמה) בשם השל"ה הקדוש, דנשים פטורות מברכת הלבנה משום דהוה מצות עשה שהזמן גרמא, וכתב דהגם שהם מקיימים כמה מצות עשה שהזמן גרמא, מכל מקום מצוה זו אין מקיימין מפני שהם גרמו פגם הלבנה, ע"כ. וק"ל דאדרבה מהאי טעמא לחייבו לקדש, כמ"ש המג"א עצמו (סי' רס"ג סק"ז) דנשים נזהרות יותר בהלכות גר שבת, מפני שחוה כבתה נרו של עולם וע"י ההלכה מתקנת חטאה, הכא נמי נימא דע"י קידוש הלבנה יתקנו החטא, ע"כ.

אין קטיגור נעשה סניגור

אהובי ידידי, הני תרי מילי נינהו, קידוש הלבנה והלכת גרות. ואסביר לך הדברים בהבנת קושיא אחרת מה שכתבתי זה זמן רב, דיש להקשות מהא דאמרו (ברכות נ"ט ע"א) אין קטיגור נעשה סניגור, וכהאי גוונא אמרינן ביוה"כ (ר"ה כ"ו ע"א) דכהן גדול אל יכנס בבגדי זהב לפני ולפנים משום דאין קטיגור נעשה סניגור. וכן אמרו (שם) טעם דשופר של פרה אין לתקוע בו, משום החטא שנעשה בבתה, וא"כ האיך אמרינן בהלכת גרות שאדרבה מתקנות בזה החטא. וכיוצא בו מצינו בתורה בפרשת שמיני (ויקרא ט ז) קרב אל המזבח, ודרשו בתורת כהנים (שמיני פ"א סי' ח') שהיה אהרן בוש וירא לגשת, שהיה המזבח נראה לו כתבנית שור והיה מתירא ממנו, בעבור שהיה אהרן קדוש ה' ואין בנפשו זולת חטא זה, היה החטא קבוע לו במחשבתו, כענין שנאמר (תהלים נא ה) וחטאתי נגדי תמיד, והיה נדמה לו כאילו צורת העגל שם מעכב הכפרה, ולכך אמר לו הגם דעתך לך כי לכך נבחרת, עיין רמב"ן עה"ת (שם, ובפסוק קח לך עגל) להודיע שמכפר לו הקב"ה ע"י עגל זה על מעשה העגל שעשה, ע"ש. ועיין במפרשים (כלי יקר, אור החיים) שלכך נבחרת כיון שאהרן היה הגורם היה צריך לתקן, ולכן נבחר לכהן גדול. ונמצא לכאורה האיך אהרן יתקן, הא אין

קטיגור נעשה סניגור. ובמקום אחר האריכתי בזה בס"ד בהרבה אופנים, ואין כאן מקום להאריך.

תיקון החטא בדבר שחטא

ברם מה שנראה בקיצור לענייננו הוא כך, דודאי לעשות פעולות לתיקון החטא במה שחטא ראוי וטוב הוא, ואדרבה ע"ז אמרו (ברכות ל"ד ע"ב) במקום שבעל תשובה עומד אין צדיק גמור יכול לעמוד, ואמרו (יומא פ"ו ע"ב) אפילו באותו זמן ובאותו מקום ובאותה אשה. אמנם כל זאת, לעשות מצוה באותו ענין ובאותו החפץ שנעשתה בו עבירה. אבל במקום שאינו עושה מצוה באותו חפץ עצמו שחטא בו, אלא שע"י החפץ גורם לעשות מצוה והו"ל כעין סניגור ולא התיקון בעצמו, כהאי גוונא אמרינן אין קטיגור נעשה סניגור.

מחלוקת קורח משום פרה אדומה

ולפ"ז אתי שפיר הכל, דלהקריב קרבנות, כגון קא לך עגל להקריב העגל עצמו ושיהיה אהרן הכהן המכפר בעצמו, כהאי גוונא אין זה בכלל אין קטיגור. ואדרבה זו מעלה היא דאל"כ למה יכנס אהרן להקריב, הא איהו הוא דעשה העגל, דאם בבגדים של זהב לא יכנס שלא יזכיר המעשה, כ"ש הוא בעצמו. ועל כרחך כמו שכתבנו, דהוא עצמו ודאי יכנס ויקריב הכל לתקן החטא כל שאפשר. אבל ליכנס בבגדי זהב, שהתיקון אינו בבגדים אלו, והם רק הכשר לעבודה והו"ל רק בגדר סניגור, וכן תקיעת שופר בקרן של פרה, דאין השופר המצוה אלא הקול שופר הוא המצוה, ועיין רמב"ם (שופר פ"א ה"ג), דבשופר של גזל אם תקע יצא דקול השופר המצוה, ודו"ק. ולכן שפיר אמרינן דאין קטיגור נעשה סניגור, מה שאין כן בשחיטת העגל עצמו אמרינן לך כי לכך נבחרת, לתקן אותו החטא.

ובזה יש להבין דברי המדרש פליאה, מה ראה קרח לחלוק על משה, פרשת פרה אדומה ראה, ופלא הוא. ולהנ"ל י"ל, דקרח יצא לחלוק ורצה להיות כהן גדול, דס"ל דאהרן אינו ראוי להיות כהן גדול משום דאין קטיגור נעשה סניגור, אלא דהיה ס"ל דאפשר אדרבה ראוי שיתקן החטא ע"י אהרן שהוא גרם ויבא ויתקן. אמנם בפרשת פרה אדומה אלעזר וחוקה כתיב, דכתיב (במדבר יט ג) ויקחו אליך פרה אדומה וכו' ונתתם אותה אל אלעזר הכהן, ודרשו בספרי (סי' קכ"ג) מצותה בסגן. ופירש רמב"ן, דאין הכוונה לומר שיהיה החיוב בסגן יותר מכהן גדול או כהן הדיוט, אלא הוראת שעה היתה בפרה ראשונה שתהא באלעזר והוא היה הסגן, עכ"ל ע"ש. והיה קשה ליה לקרח, דאי נימא דיותר ראוי לתקן החטא ע"י החוטא, למה לא תהא מצותה באהרן שהוא היה הגורם, וע"כ משום דאין קטיגור נעשה סניגור, וא"כ אין אהרן ראוי להיות כהן גדול. וזהו שאמרו מה ראה קרח לחלוק על משה, פרשת פרה אדומה ראה שאין אהרן עושה אותה ולכן חלק עליו. אבל האמת, כי תיקון הפרה אדומה ועשייתה אינה אלא ההכשר, וכהאי גוונא הו"ל קטיגור, דהזאת מי אפר מטהר הטמאים ומתקן החטא וכנ"ל, ואתי שפיר. [עיין עוד משנה הלכות ח"י סי' רפ"ג]

הסגולה בקידוש לבנה

ולפי זה אתי שפיר בגרות שבת נמי, כיון שמדלקת גרות ועושה פעולה לתקן החטא שכבתה גרו של עולם, ומתקנת להביא אור לעולם וגוללת חשך מפני אור, כה"ג הוי ליה תיקון, ושפיר מוזהרות בו יותר. אבל ברכת הלבנה בכל חודש על חידושה, דאינה עושה כלום בתיקון הפגם שפגמה בלבנה רק שמברכת על חידושה, ולולי פגמה לא היתה הלבנה צריכה לחידוש כלל, כה"ג טוב לה שלא תברך שהיא גרמה לפגם.

ומה שהקשית עוד, לפי מה שכתב בבאר היטב (סי' תר"ג סק"ד) דהמקדש הלבנה מובטח לו שלא ימות באותו חודש. א"כ קשה קושית הגמ' (קדושין ל"ד ע"א) במזוזה, אטו גברי בעי חיי נשי לא בעי חיי, ואפילו במצות עשה שהזמן גרמא נשים חייבות מטעם זה, עכ"ל. הנה בספר אור חדש (בוכנר, ברכת קידוש השם) הביא מעשה שאירע לאחד שפגע בעכו"ס בלילה ורצה הגוי להרגו, ורואה הלבנה וביקש מהגוי שיניחנו לקיים עוד מצוה אחת שציונו הבורא קודם, ואח"כ יעשה בו כרצונו, וקידשה בכוונה עצומה ורצה למסור עצמו על קידוש השם, וכשקפץ בכשם שאני רוקד כמנהג, נשאו הרוח מאת העכו"ס ונילול ממנו, והביאו הא"ר (סי' תר"ג סק"ז). וכתב עוד, שמעתי שמי שמקדש הלבנה מיום שקדשה לא ידאג שימות באותו החודש מאותו היום ואילך. ומיהו מה שכתבו שלא ימות היינו מיתה משונה, כן כתבו ספר הברית ותוספות חיים על חיי אדם (כלל קי"ח אות י"ט), ועיין כף החיים (סי' תכ"ו ס"ק י"ב).

ולפ"ז גם מהא לא קשיא, דהתם למען ירבו ימיכם כלומר שמצות אלו גורמים אריכות ימים, ושפיר אמרו גברו בעי חיי ונשי לא בעי חיי. אבל הכא מצות קידוש לבנה אינה מוספת חיים וגם אינה גורמת אריכות ימים, אלא מצלת ממיתה משונה, ולכן שפיר אין להקשות גברי בעי חיי, ואי ממיתה משונה, כמה מצות מגינות ומצילות. ואפשר עוד, דכיון דאין זה אלא עניין של סגולה, לא תועיל סגולה זו למי שפגם בלבנה, וי"ל.

ומיהו, האחרונים כתבו עוד טעמים למה נשים אין מברכות אמצוה זו דוקא, עיין שבות יעקב (ח"ב סי' י"א) לפי שאין מברכין על חידוש הלבנה אלא כשהוא בשממה, ונשים שגרמו פגם הלבנה אמרו בעירובין (דף ק' ע"ב) שהן עטופות כאבל. ועיין בסנהדרין (דף מ"ב ע"ב) שאמרו על ברכת הלבנה האי נשי דידן נמי מברכי. ועיין מור וקציעה (סי' תכ"ו) וכתב סופר (או"ח סי' ל"ד), ודו"ק.

יום טוב לנשים בראש חודש

אלא דפעם אמרתי, לפי מה שאמרו בפרקי דר"א (פרק מ"ה), הובאו דבריהם בשו"ת מהר"ם ב"ב (סי' י"ג) ובדש"י מגילה (כ"ב ע"ב ד"ה ראשי חדשים) ובאור זרוע (ח"ב סי' תנ"ד) ואורחות חיים (ספינקא, סי' מי"ז) ועוד מקומות רבים, שהקב"ה נתן להן לנשים ראש חודש על שלא חטאו בעגל, ולעתיד לבא הקב"ה מחדשן כעין ראש חודש, שנאמר (ישעיה סו כג) כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה וגו'. ויש לדקדק למה דוקא ראש חודש נתנו להם בשביל זה. ואמרתי בס"ד, לפי מה שאמרו ז"ל אקרא (שמות לב טז) חרות על הלוחות, אל תקרא חרות אלא חרות ממלאך המות (שמו"ר פר' מ"א סי' ז'), שבשעת קבלת התורה נעשו כולם בני חורין ממלאך המות ונתקן החטא הראשון מאדם הראשון ומחוה ופסקה זוהמתן, וע"ז כתיב (תהלים פב ו) אני אמרתי אלקים אתם ובני עליון כולכם, והיה אז עולם התיקון, ולאחר שחטאו באותו מעשה חזרו לקדמותן, וע"ז כתיב (שם פסוק ז) אכן כאדם תמותון וחזרה זוהמתן. אלא דעכשיו א"כ כבר בא הפגם ע"י האנשים, והנשים אדרבה לא רצו ליתן זהב לעגל, ולכן נתנו להם ראש חודש ליו"ט, כלומר שמעכשיו ראש חודש כבר יו"ט שלהם הוא, שהחטא שוב לא נקרא על ידם וחטאם כבר נתקן, ויש להאריך אלא שאין הזמן גרמא.

ובזה הנני אתן החותמת להוגי בדת האמת, ויה"ר שתזכה ללמוד תורת אמת עד כי יבא איש האמת ויבשר לנו על גאולת האמת, המברכו באמת ובלב שלום בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רס

אמירת תחנון בסוף חודש תשרי

ל"ב למטמונים התשל"ב בנ"י

מע"כ האי צורב עוסק בחוקי חורב ברקאי וכו' כמר **אהרן יצחק אהרן פענפיל** הי"ו בישיבת נר ישראל באלטימאר

אחדשכה"ט. בדבר הערתו בדברי השו"ע (או"ח סי' תכ"ט ס"ב) דאין אומרים תחנון כל חדש ניסן, וכתבו הבית יוסף (סק"ב) והמגן אברהם (סק"ג) הטעם, דכיון שיצא רוב החדש בקדושה עושין כולו קודש. וקשיא ליה דגם בתשרי יצא רוב החדש בקדושה, היינו שני ימי ר"ה וי"ד ימים מיום"כ עד שמחת תורה שבהם אין אומרים תחנון. ודעת קצת פוסקים באמת דלא לומר תחנון גם כל תשרי מהאי טעמא, והביא ליונים מספר אורחות חיים החדש (ספינקא, סי' תכ"ט אות ו'). אמנם מהר"ם בן ברוך הובא בתשב"ץ קטן (סי' קל"ט) כתב לומר לאחר אסרו חג סוכות וכן נהגו בישיבות, ועיין שם לקצת אחרונים. ועוד תמה למה לא אמרינן גם בשבוע שיצא רוב השבוע קודש דנעשה כולו קודש.

החילוק בין חודש ניסן לתשרי

ולפענ"ד הרבה תשובות בדבר, וראשונה הא דהקשה מדעת התשב"ץ לא קשה מידי, דבאמת המעיין בתשב"ץ יראה דהוא ז"ל נתן טעם אחר לפטור של ניסן. וז"ל, ואינו אומר תחנות מיו"כ עד אסרו חג של סוכות, אבל מאסרו חג ואילך אומר. ובכל חודש ניסן אינו אומר כלל תחנות לפי שאירעו בו ניסים הרבה, עכ"ל ע"ש. הנה דהתשב"ץ נתן טעם אחר לניסן משום הרבה ניסים שנעשו בו לישראל, וזה לא שייך בתשרי. וממילא י"ל דאמירת תחנות תלוי במחלוקת הטעמים, דלהטעם משום דיצא רוב החדש בקדושה, תשרי נמי בכלל הוא, ומיהו לטעם דאירעו בו ניסים בתשרי לא אירעו בו נסים הרבה לאבותינו.

בנין בית המקדש בניסן

שנית נראה דהפוסקים הביאו עוד טעם לפטור ניסן, לפי דלעתיד לבא עתיד המקדש להבנות בניסן, כדאיתא בפרק בתרא דמסכת סופרים (ה"ב) והביאו הב"י (שם). ובספר מעשה רוקח (במשניות ריש פסחים) כתב דמטעם זה אין מתענין כל חדש ניסן זכר למקדש לעתיד, ע"ש. ולפ"ז נמי אתי שפיר החילוק מניסן לתשרי וק"ל.

אלא דאפילו לטעם משום דיצא רוב החודש בקדושה, נמי יש לחלק בין תשרי לניסן. דבניסן מתחילת החודש אין אומרין תחנון, א"כ שפיר י"ל כיון דיצא רוב

המודם בקדושה כיון דעד השתא לא אמרו, שוב לא יאמרו כל החודש. אבל בתשרי הרי ימים הראשונים כלומר כל עשרת ימי תשובה אמרו כבר תחנון, ולא שייך לומר כיון דילא רוב חודש בקדושה שוב לא יאמרו, דהרי כבר בתחילת החודש אמרו תחנון, א"כ לא שייך לומר משום זה דלא יאמרו כל החודש. ואין לומר דבתחילת החודש נמי לא יאמרו בשביל העתיד כמובן. ולכן שפיר בתשרי אין אומרים כיון דילא רוב החודש בקדושה מטעמים הנ"ל, וזה לפענ"ד ג"כ נכון.

אמירת תחנון בשבוע שיצא רובו בקדושה

ועל מה ששאל, למה לא אמרינן גם בשבוע שילא רוב בקדושה. לפוס ריהטא נראה, דרק על חודש אמרו כן, שהוא זמן חשוב לעצמו. אבל די"ל, דבאמת הוא דבר שאינו מצוי אלא או בניסן ותשרי או בכסלו. והנה בניסן א"א לומר דנימא כיון דרוב שבוע ילא בקדושה, דהרי ממילא אין אומרים כל החודש, מה תאמר דגם לאחר ר"ח לא נימא תחנון באופן כשילא רוב שבוע שלא אמרו בו תחנון, א"א לומר כן, דהרי מה שלא אמרו עד ר"ח, לא היה מטעם שהזמן קדוש אלא משום שילא רוב החודש בקדושה, אבל הני ימים לאו בקדושה הם, א"כ אין בהם כח להמשיך עוד על המשך השבוע שלא יאמרו בו תחנון כמובן. ובתשרי נמי, למ"ד כיון שילא רוב החודש בקדושה, הוא הוא. ולמ"ד דלא אמר כיון דילא רוב החודש, א"כ אין נפק"מ בין תשרי לניסן, וגם בכל החודש לא אמרינן, ולא נשאר רק לשבוע שחל בו חנוכה. וי"ל בתרי אנפי, או יאמר דחנוכה לאו קודש הוא ולא הוי אלא פרסומי ניסא, ולא קבעו חנוכה אלא להלל והודיה, או יאמר דכל החג לא הוי אלא דרבנן, וי"ל.

המברכו בברה"ת בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רסא

אמירת תחנון בחודש ניסן

א' לסדר ראשי המטות התשמ"ח פה ק"א ירושלים ת"ו

מע"כ ידידי הרה"ג וו"ח כולו אומר כבוד מוכתר בנימוסין שמו הולך לפניו חוב"ט ור"י כש"ת מוה"ר **אפרים פישל שטיין** שליט"א אב"י בק"ק קרית וויזניץ ב"ב בעמ"ם גוילי אפרים

אחדשב"ת בידידות. היות כי בקש להעיר בקצת עניינים ורצונו של אדם זה כבודו, והאמנם אני כעת על אם הדרך שגורם שלשה ואין לי הספרים לעיון ואין אומן בלא כלים, מכל מקום לא אמנע מלהעיר כמה מילין פתגמין קדישין.

חנוכת בית המקדש בניסן

בספרו גוילי אפרים (פ"ד אות ע"א) האריך בדברי מסכת סופרים (פכ"א ה"א) הביאו הטור (או"ח סי' תכ"ט) וז"ל, אין מתענין בניסן, שבאחד בניסן הוקם המשכן ושניס עשר נשיאים הקריבו לשנים עשר יום וכל אחד עשה יום טוב. והקשה הבית יוסף (שם ד"ה והכי), דהא טעמא דמסכת סופרים אינו אלא עד לאחר יום טוב, ולמה אמר הטור אין מתענין בכל החודש, ומפרש שם מפני שכבר ילא רוב חודש בקדושה. והגה"ק בעל מעשה רוקח (על המשנה ריש פסחים, ועה"ת ריש פר' בא) תמה, דאם כן העיקר חסר מן הספר. ועוד דבמסכת סופרים אמרו, לפיכך אין אומרים תחנונים כל ימי ניסן ואין מתענין עד שיעבור ניסן וכו' וכן לעתיד יבנה בית המקדש בניסן. ותירץ בעל מעשה רוקח כוונת המסכת סופרים, לפי מה שהתקין רבן יוחנן בן זכאי (ר"ה דף ל' ע"א), שיהא יום הנף כולו אסור מאי טעמא מהרה יבנה המקדש, ופריך בגמרא דאיבני אימת, ותירצו שיבנה בין השמשות או ביום טוב או בלילה, ולפי הכתוב (שמות יז טז), 'כי יד על כס קה', 'יד' היינו י"ד ניסן שאז תהיה מלחמה לה' בעמלק ושר שלו, ואיתא בגמ' סנהדרין (דף כ' ע"ב), שבתחלה צריך להיות מחיית עמלק ואחר כך בנין בית המקדש. אם כן רבן יוחנן בן זכאי תשש, כיון שבנין בית המקדש אינו אפשר עד שימחה עמלק וזה יתקיים בי"ד ומיד בט"ו יבנה המקדש, והנה איתא בגמרא (מו"ק דף ח' ע"ב), שאין מערבין שמחה בשמחה, נמצא לעתיד כשיבנה המקדש יהיה החנוך שבעת ימים אחר יום טוב כמו בחינוך דשלמה, נמצא שימשך החינוך עד כלות כל חדש ניסן, ובזה מבואריס דברי המסכת סופרים. ובשו"ת חתם סופר (או"ח סי' ק"ג) קלסוה. ואם כן מעיקר הדין אסור לומר תחנון כל החדש, ועיין גליון השלחן ערוך, אין נופלין לשון איסור, ע"ש ודו"ק, ומעלת כבוד תורתו האריך בדבריס.

ירידת בית המקדש בנוי מן השמים

ורק להעיר באתי, דלכאורה דבר זה תלוי במחלוקת רש"י ותוספות והרמב"ם. דהנה לרש"י ותוספות לעתיד ירד מן השמים בית המקדש של אש, ואם כן ירד אפילו ביום טוב. עיין רש"י (סוכה מ"א ע"א ד"ה אי נמי), ואי קשיא דבלילה אינו נבנה, דקימא לן בשבועות (ט"ו ע"ב) דאין בנין בית המקדש דוחה יום טוב, הני מילי בנין הבנוי בידי

אדם אבל מקדש העתיד שאנו מצפין, בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים, שנאמר (שמות טו יז) ׳מקדש ה׳ כוננו ידיך׳, וכן כתבו התוספות (שם ד״ה אי נמי). ויש לומר דבנין בית המקדש כזה לא בעי חינוך שבעה, דדוקא מקדש הבנוי בידי אדם צריך חינוך, וצ״ע. והארכתי בזה במקום אחר (משנה הלכות חי״ז סי׳ קנ״ו).

בניית בית המקדש בידי אדם

אבל הרמב״ם (מלכים פי״א ה״ד) כתב, ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה׳, הרי זה בחזקת שהוא משיח, אם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל, הרי זה משיח בודאי. ועיין השגות הראב״ד (שם). ובירושלמי כתב (סי׳ תל״ה) הא דגמ׳ סנהדרין (דף כ׳ ע״ב), שלש מצות נצטוו ישראל בבואם אל הארץ, להקים להם מלך ולהלחם בעמלק ולבנות בית המקדש. והנה התנא דמסכת סופרים נראה דסבירא ליה דהמקדש יבנה בידי אדם, שכתב (שם), ולמה אין מתענין בחדש ניסן, מפני וכו׳ וכן לעתיד לבא עתיד המקדש להבנות בניסן, לקיים מה שנאמר (קהלת א ט), ׳אין כל חדש תחת השמש׳, לפיכך אין אומרין תחנון וכו׳. ולכאורה הני תיבות, לקיים ׳אין כל חדש תחת השמש׳, תמוהין הן ואין להן ביאור. אך לפי מה שכתבתי אתי שפיר, דהתנא דמסכת סופרים כתב, וכן לעתיד לבא עתיד המקדש להיבנות בניסן. ולכאורה הרי כתבו דירד בית המקדש של אש משוכלל מן השמים ואם כן אין עתיד לבנות בידים וליכא חינוך. ולזה מפרש התנא, לקיים מה שנאמר ׳אין כל חדש תחת השמש׳, ואם כן יבנו המקדש בידים ויהי חידוש וחינוך בית המקדש, ולפיכך אין אומרים תחנון כל ימי ניסן שהרי כן יהיה יום טוב משוש חינוך בית המקדש, דאין כל חדש תחת השמש.

דבר חדש בימות המשיח

אבל לדעת רש״י ותוספות [ואולי גם הטור סבירא ליה כדעת רש״י ותוספות ועוד] דבית המקדש של אש ירד מן השמים ויש חדש לאחר ביאת המשיח וכמו שכתבו רוב מחכמינו ז״ל [ודלא כרמב״ם (שם פי״ב ה״א) שכתב, אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם או יהיה שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג וכו׳. ועוד כתב (שם ה״ב), אמרו חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד וכו׳, ע״ש. והוא על דרך המסכת סופרים, לקיים מה שנאמר ׳אין כל חדש תחת השמש׳]. ולפי זה למה לי הטעם דאין אומרין תחנון כל ימי ניסן משום בנין בית המקדש לעתיד, שהרי הבית המקדש ירד משוכלל מן השמים ויש חדש. ולכן סבירא ליה להטור כמו פירוש הבית יוסף בו, שרק עד לאחר החג הוא דאין נופלין משוס היום טוב של הנשיאים. אך לא מטעמא דמסכת סופרים, דבנין בית המקדש ומשוס דאין כל חדש ויבנה בידי אדם ושייך בו חינוך, דהא סבירא ליה דיש חדש ויהיה בית המקדש של אש ולמה לי ביה חינוך. וממילא מה שאמרו, לפיכך אין אומרים תחנונים כל ימי ניסן, לא סבירא להו כפי ההלכה דיש חדש, ולכן נתנו טעמים, משוס דרוב יצא בקדושה או טעמים אחרים, ולא סיימו כדסיימו במסכת סופרים.

ומיושבת נמי תמיהת המעשה רוקח (שם), דהטור השמיט כל לשון הנזכר במסכת סופרים, וכל אחד עשה ביומו יום טוב וכן לעתיד לבא עתיד להיבנות בית המקדש בניסן לפיכך אין אומרים תחנונים כל ימי ניסן ואין מתענין. ולדברי הבית יוסף דברים הללו הם למותר במסכת סופרים, וחלילה לומר כן, ותירץ המעשה רוקח לפי דרכו בקודש. ולדידן מיהו אכתי תקשה, דלמה השמיט הטור סיום דברי מסכת סופרים ונתן מקום לטעות, וגם כל האחרונים כמגן אברהם (סי תכ״ט סק״ג) ועוד לא הביאו, אלא כתבו דרק עד לאחר פסח אסור לומר תחנון, אבל לאחר יום טוב הוא רק משוס דעבר רוב חודש, או מטעם אחר. וזה אכתי לא מיושב בתירוץ המעשה רוקח, למה באמת השמיט הטור ואחריו הבאים את סיום דברי המסכת סופרים. ולפי מה שכתבתי בס״ד אתי שפיר, דהמסכת סופרים לשיטתיה, דסבירא ליה דאין כל חדש תחת השמש, ולפיכך פסק דבית המקדש לעתיד, יבנה בידים וממילא צריך חינוך, וזה יהיה בניסן ולאחר הפסח וכדעת המעשה רוקח. אבל הטור סבירא ליה, דיש חדש, ונמצא דלא קימא לן בהא כהמסכת סופרים ולכן לא הביאו, ולא שחס ושלום דברים אלו דברי מותר הם במסכת סופרים. ודו״ק כי זה נכון בס״ד, הגם דלא נחתו בה כמה מרבותינו אשר לבם כלב אריה, מכל מקום לפענ״ד הדבר נכון בס״ד.

ובזה הנני ידידו דושכ״ת באהבה המצפה לישועת ה׳ כהרף עין אסקופה הנדרשת כהני לומדי תורה לשמה בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רסב

א. ביאור נוסח על ביעור חמץ
ב. ברכת השליח בבדיקת החמץ

ברכת על ביעור בשעת ביעור החמץ

א. כתב המחבר (שו"ע או"ח סי' תל"ב ס"א), קודם שיתחיל לבדוק יברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על ביעור חמץ. וכתב הט"ז (סק"א), אף על גב דלא מבער, מכל מקום עכשיו מתחיל הביעור על ידי שבדק לבער וכו'. והיה נראה לענ"ד לישב באופן אחר, על פי מה שכתב הרמב"ם (ברכות פי"א הט"ו) והביאו הגלי"ח (פסחים דף ג' ע"א), דלכן מברכין על ביעור, דבאמת בשעה שאדם הולך לבדוק, ממילא מחשבתו לבטל כל החמץ שהרי בשביל זה הוא בודק, ואם כן ממילא בשעת בדיקה איכא ביעור ממש, ומיושב מה שמברכין על ביעור.

נוסח על ביטול חמץ

ומה שכתב הבית יוסף (שם), שאין לברך על ביטול חמץ, דהוי דבר שבלב ואין מברכין על המחשבה. לולי דבריו הקדושים היה נראה, דהטעם דחכמים תקנו לברך על ביעור חמץ, כיון דתקנת חז"ל היתה לבדוק, ולדעת כמה פוסקים לא מהני ביטול לחמץ בעין בזמן הזה אלא צריך ביעור, עיין בסמוך. וכיון דתקנו בדיקה, תקנו הברכה על המצוה שתקנו. אלא דלפי מה שהבאתי לעיל בשם הרמב"ם, דבשעת בדיקה ממילא איכא נמי ביטול, אם כן יש לומר דבאמת תקנו ברכת על ביעור על תרוייהו על הבדיקה ועל הביטול, דתרוייהו עושין ביעור. ואתא שפיר למה לא תיקנו לברך על בדיקת חמץ ולא תיקנו על ביטול חמץ, אלא תקנו ברכה אחת העולה לתרוייהו על הבדיקה וביטול, וזה נכון בס"ד, ועיי"ש בבית יוסף. [ועיין בשו"ת משנה הלכות (מט"ו סי' קמ"ה)].

ברכה בבדיקת חמץ על ידי שליח

ב. במגן אברהם (שם סק"ו) הקשה, האיך יברך שליח הבודק על ביעור חמץ, הא אין המצוה מוטלת עליו לבדוק. ותירץ, דומיא דמילה שהמצוה על אבי הבן ומכל מקום אם אחר מל אותו אחר מברך. והקשה הדגול מרבבה (שם), דשם אם אין האב מל חייבים בית דין לממהליה, ולכך כל אחד יכול לברך, משאין כן בחמץ שאין על השליח שום חובת בדיקה. ולפענ"ד ראיית המגן אברהם מיום השמיני, דהא דבית דין חייבים לממהליה, היינו דוקא כשאביו לא מהלו ביום השמיני, וגם כל אדם אסור למוהלו ביום השמיני דהחיוב הוא על האב, עיין ברמב"ם (מילה פ"א ה"ב) שכתב כן להדיא ובתשובה האריכתי, ולפי זה אתי שפיר ראיית המגן אברהם.

סימן רסג

ברכת שהחיינו על ביעור חמץ

ז"ך לחדש הגאולה התשל"א

מע"כ ידידי חוב"ט צבי וחמיד הב' המופלא **צבי גרינבוים** הי"ו

ברכת שהחיינו על ביעור חמץ

בדבר מה ששאל למה אין מברכין שהחיינו על ביעור חמץ, והביא מכתב יד רבינו פרץ [אשר נמצא תחת יד אחיו הגדול בעל מחבר ספר סיעתא דשמיא]. הנה לא ידענא מה הוסיף בזה יותר ממה שכתבו בתוספות (סוכה מ"ו ע"א ד"ה העושה), שהקשו קושיא זו, אם לא שיש שם משהו חדש בכתב יד מה שלא העתיקו ולא כתבו אלי, ולמראה עיני אשפוטו ולא בעל פה.

ובעיקר ברכת שהחיינו למה אין מברכין, כבר הלכו בו נימושות עיין טור (סי' תל"ב) ובאחרונים שם, ועיין פרי חדש (שם) ועוד ודו"ק. ודברי רבינו פרץ ז"ל הובאו בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' שע"ט), ולפי שלפענ"ד יש להעיר בדבריהם הקדושים אמרתי להעתיקם. וז"ל הרשב"א, אמרת כי קבלת מן ה"ר פרץ ז"ל שאין אומרין זמן בבדיקת חמץ, ונתן טעם לדבריו שאין אומרין זמן על דבר שהוא מכלה אותו מן העולם, ואמרת ששמעת ממני שהרב בעל העיטור היה אומר שאומרין זמן. תשובה, טעם הרב רבי פרץ ז"ל לא ידעתי לו יסוד, שאם אתה אומר שאין אומרין זמן אלא על מה שהוא נהנה וכו', אם כן מה נעשה ליום כפור, ואם תאמר מחמת הגעת זמן המצוה, גם בבדיקת החמץ כן. וטעם יפה יש למוגעין מלאמרו, לפי שאין לו זמן קבוע שהיוצא לדרך אפילו מתחלת השנה ודעתו לחזור חייב לבדוק. אלא שאף זו דוחין ואומרין, והלא פדיון הבן אין לו זמן ופודה משלשים יום ואילך ואפילו הכי אומרין זמן, עכ"ל.

ברכת שהחיינו ביום הכיפורים

והנה מה שדחה דברי רבינו פרץ מקושיתו מיום כפור, ראיתי בספר המנהיג (פסח סי' ס"ד) שכתב, דבליל יום כפור נמי נהנה הוא וכעל הכוס הוא, דהא מברכין ליה על הכוס אי לאו דבדיל ליה וחייב בתוספת עינוי ולא מצי למטעמיה לינוקא משום דאתי למיסרך, כדאיתא בפרק ג' דעירובין (דף מ' ע"ב), אבל בדיקת חמץ הוא בביטול בעלמא ואם יבדוק לו אחר די לו בכך, ע"כ ע"ש.

ואתא שפיר סברת רבינו פרץ ז"ל.

אמנם לולי דמסתפינא היה נראה לפענ"ד לפרש דברי רבינו פרץ באופן אחר. והוא, דמה שכתב רבינו פרץ שאין אומרין זמן על דבר שהוא מכלה מן העולם, הכוונה כמו שכתב בשלחן ערוך (או"ח סי' רכ"ג ס"ו בהג"ה), ברכת על ביעור חמץ בשעת ביעור החמץ

דאין לדרך שהחיינו על נעלים או בגדים הנעשים מעורות של בהמה ואפילו טמאה, והטעם משום דצריך להרוג בהמה בשביל זה, עיין מגן אברהם (ס"ק י"ח) ואליה רבה (אות י'). וכיונא בזה בשלחן ערוך יורה דעה (סי' כ"ח ס"ב), דלא יברך שהחיינו על השחיטה דמזיק לבריה בידים, ע"ש. מבואר דדבר שהוא מזיקו ומכלהו אין מברכין עליו שהחיינו, דמאי שמחה הוא זו לכלות דבריס מן העולם ולהזיקם. והכא נמי יש לומר דדא הוא טעם רבינו פרץ ז"ל, שאין אומרין שהחיינו על דבר שהוא מכלה מן העולם, דכיון דמכלהו ומשחיתו ליכא בזה שמחה של שהחיינו. ואף דעדיין בידו לאכלו קודם הכליון או למכרו לעכו"ם מיד אחר הבדיקה, מכל מקום כיון דעצם בדיקה הוא משום ביעור והכי נמי מברכין על ביעור חמץ, אם כן עצם הבדיקה הוא לכלות חמץ מן העולם, ואין מברכין זמן על דבר שבא רק להשחיתו מן העולם, ומיושב בזה קושית הרשב"א.

והנה הפרי חדש (או"ח סי' תל"ב ס"א) האריך לברר דחייב לברך שהחיינו, והביא דברי הרשב"א הנ"ל שהקשה דמה נעשה ליום כפור. ולפענ"ד יש ליישבו לפי פירוש ספר המנהיג הנ"ל. וממשיך שם, וגם הטעם השני שלפי שאין לו זמן קבוע שהיוצא לדרך אפילו מתחלת השנה מברך, דהה מעשה סוכה ולולב דאף על גב דלא קבוע ליה זמן מברך. ונראה לי דשאני הני דעיקר המצוה קבוע ליה זמן, לאפוקי ביעור דאף עף גב דהוה ליה עיקר המצוה לא קבוע ליה זמן, ומיהו פדיון הבן משלשים יום ואילך לא קבוע ליה זמן, ואפילו הכי מברך שהחיינו. ועל זה הקשה שפיר.

והנה כתב הבגדי שש הספרדי (שמאמה, סי' תל"ב), דכיון דבדיקה אין לה זמן קבוע אין מברכין עליה, ואף כי פדיון הבן מכי עבר חדש אחד צריך לפדות וכן מילה מכי בא יום שמיני צריך שימול, וצריך לברך זמן [היינו למנהג ספרדי הנוהגים על פי הריב"ש], מכל מקום בבדיקה אם היה נזהר מתחלת השנה שלא יכנים חמץ בביתו לא צריך בדיקה, דלא כהפרי חדש שהקשה מפדיון הבן, ע"ש, והביאו באורחות חיים (ספינקא אות ד'). ולאחר הסליחה לא הרגישו הני גאוני ז"ל דדא לאו קושית הפרי חדש הוא, אלא קושית הרשב"א בתשובה הנ"ל ואי אפשר לדחותה בקש. ומה שהקשה דבבדיקה אם היה נזהר מראשית השנה לא היה צריך בדיקה כלל, לפענ"ד אינו כלום. דהא דאם היה נזהר מחמץ כל השנה, אין זה פטור בבדיקה, אלא דהוה ליה בכלל מי שאין לו חמץ ואין לו מה לבדוק. וכמו מי שאין לו בן ואינו עושה פדיון הבן, אין זה פטור, אלא שאין לו מה לפדות, הכא נמי כיון שאין לו חמץ אינו בודק, אבל מי שיש לו בן לאחר שלשים חייב לפדותו והכא נמי בחמץ, ושפיר הקשו הרשב"א והפרי חדש ז"ל וכמו שכתבתי. אלא דמכל מקום לעיקר דינא נראה כמו שכתבתי, מאחר דישבנו דברי רבינו פרץ. ועיין יפה ללב (ח"ג סי' תרפ"ה אות ג'), טעם למה אין מברכין על מצות עשה דזכר עמלק, וכתב לפי שעל השחתה אין מברכין ואפילו השחתה דאומות העולם, מדקאזינן דאמר הקב"ה מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה (מגילה דף י' ע"א), ואם כן על כל דבר שהוא בכלל השחתה וכליון מן העולם אין מברכין שהחיינו, על כל פנים זה דעת רבינו פרץ ז"ל.

בברכת התורה בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רסד

בנידון הפקר לחמץ ידוע

ה' בשבת ז' אייר התשל"ה יצו"א

מע"כ ידידי הרה"ג וו"ח נו"נ וכו' כש"ת מוה"ר **יצחק א' גאלדבערג** הי"ו מר' כולל פאפא בנ"י

אחדשה"ט וש"ת בידידות.

הפקרת חמץ ידוע

מזה שכתב כעת להעיר אמה שאמרתי לישב דברי המקור חיים (סוס"י תל"א) שהעלה לחדש דהטעם דסבירא לן מהראשונים, שאסור להפקיר חמץ ידוע, הוא כדי שיקיים בחמצו המצוה דתשביתו. והקשה עליו אדמו"ר מרן הגה"ק זצ"ל בעל דברי חיים (או"ח סי' ט') דאם כן לפי זה נימא דאסור למכור החמץ כדי שיקיים בו מצות השבתה, דזה ודאי ליתא דלא חייבה התורה להשבית החמץ דוקא, רק הוא בא לנתק הלאו דבל ימצא דמחויב להשבית חמץ שלא ימצא בביתו, כגון דהמצוה הוא אם ירצה לגרש אשתו יפטרנה בזה הספר, כמבואר בספר המצות להרמב"ם (עשין רכ"ב), כן נמי הכא מצוה אם יש לו חמץ שישביתנו, אבל אם מכרו או מפקירו דאין לו חמץ לא מוטל עליו כלל שום מצוה, ואם כן הדרא קושיא לדוכתא אמאי לא יהני ביטול לחמץ ידוע, ע"ש.

חובת קיום מצוות שהם חובת מנא

ואמרתי דאולי המקור חייס סברא ליה, דמצות 'תשביתו' הוה ליה כעין מצות ציצית ומעקה ועוד מצוות עשה, דליכא חיוב אגברא אלא אם כן עשה פעולה לחייב עצמו. וכגון אם לא קנה לעצמו טלית של ארבע כנפות, אין עליו חיוב מצות ציצית, אבל אם יש לו טלית אזי אין לו לפטור אותם מציצית. ולא עוד אלא אפילו מי שאין לו טלית נכון הוא להכניס עצמו בחיוב, וכמו שאמרו בגמרא (מנחות מ"ג ע"ב). ובספר חרדים בהקדמה שלו כתב וז"ל, ויש מצות עשה שלא יתחייב אדם בהם כי אם על ידי סיבה, כגון מזוזה שמי שדר באהל פטור מן המזוזה, וכן ציצית, ובתרומה ומעשר בחוץ לארץ האדם פטור, וגם בארץ ישראל פעמים פטור, וכן מצות שכר שכיר וכו'. ופעמים שלא תבא הסיבה לאדם כל ימיו ונמצא שלא עשה מצוה זו לעולם, וכן כיוצא באלו אין בית דין של מטה מעניסין את האדם למה אינו משתדל להביא עצמו לידי חיוב כדי לקיים אותן. אבל בית דין של מעלה מעניסין עליהן כשיש חרון אף, כדאיתא במסכת מנחות (שם) והשיבו המלאך בעידן ריתחא ענשינין אעשה. ולשון הרב רבינו יונה (שערי תשובה ש"ג אות כ"ב), גם על מצות כאלה אמרו ז"ל (מנחות שם) ענוש יענש לעתות בצרה על דבר אשר לא חמד בלבבו כפי המצוה ושכרה לבעבור סבב פני דבר חיוב עליו. ובפרק ערבי פסחים (פסחים קי"ג ע"ב) אמרו, דמי שאין לו ציצית בבגדו הוה מנודה לשמים, וכתבו התוספות (ד"ה ואין) אי נמי אפילו אין לו יש לו לחזור ולהביא עצמו לידי חיוב, כדאשכחן במשה שהיה תאב ליכנס לארץ לקיים מצות התלויות בה, עכ"ד. והרא"ש פרק אלו מגלחין (מו"ק פ"ג סי' פ') כתב, מיהו יש לו לאדם לחזור ולקיים כל המצות, כדאמר בסוטה (דף י"ד ע"א) משה רבינו ע"ה שלא היה תאב אלא לקיים מצות. ועיין תוספות (ערכין דף ב' ע"ב ד"ה הכל) דמבואר שם דכשמשנה להפטר אז נענש. ועיין חתן סופר (שער הגדילים פ' ט"ו) ובשו"ת שואל ומשיב (מהדו' תליתאי ח"א סי' ק"כ) ובשו"ת מרגלא יחזקאל ז"ל (סי' נ"ד), ושו"ת פניס מגירות (סי' כ"ו) דגם על עשה מעניסין, ובשו"ת לחם שלמה (או"ח סי' י"ד אות ח'), ובספרי משנה הלכות (ח"ג סי' נ"ה) האריכתי קצת מזה.

ולפי זה יש לומר, דדא הוא סברת המקור חייס, דכיון שיש לו חמץ אסור להפקיע עצמו מעשה דתשביתו שיכול לקיים בחמץ זה. ושפיר סברא ליה להרמב"ם (חמץ ומצה פ"ב ה"א) דמדאורייתא בעינן שריפה או פירור לחמץ ידוע כדי לקיים מצות עשה דתשביתו, דאי יבטל קודם שיבער לא יקיים המצות עשה בחמץ שלו, ובעינן שיקיים המצות עשה בחמץ שלו, כמו בארבע כנפות דבעי להתחייב עצמו בעשה, וכל שכן שלא להפקיע עצמו מעשה שכבר מחויב.

הפקעת החמץ משריפה על ידי מכירה

והא דהקשה הגה"ק אדמו"ר זצ"ל, דאם כן יהא אסור למכור נמי, נראה לפענ"ד ליישב בתרי אנפין. או יאמר דאין הכי נמי למכור כולו עד כדי שלא ישאר כדי לקיים העשה, הכי נמי דאסור. או יאמר דלמכור לא רצו חכמים להפקיע המכר מטעם הפקר בית דין, דלזה צריך תקון אדם לתקן להפקיר כל ממון ישראל, ולזה לא רצו חז"ל ואם ימכור ימכור. אבל לענין ביטול דהוא תקנת חכמים דוקא לענין חמץ בפסח ואפילו הפקר, כבר כתבנו בשם המגן אבות (סי' י"א) ועוד פוסקים, דהפקר בענין חמץ הוא דין מיוחד של סילוק רשות ואינו עושה קנין, ומהאי טעמא כתב הרע"ב (פסחים פ"א מ"א) דשמא ימצא גלוסקא יפה ויחזור בו, ולכן שפיר התנו חכמים שלא יהני הביטול לחמץ ידוע אלא לחמץ שאינו ידוע. ועיין חידושי הרי"ם (פסחים כ"א ע"א) שהקשו בגמרא (שם) מוכרו לנכרי פשיטא, הא אסור להפקיע עצמו ממצות.

הפקעת עצמו מחיוב יום טוב שני

ועל זה הקשה כבוד תורתו לפי מה שביארנו לעיל דאסור להפקיע עצמו ממצות, האיך מותר ליל לארץ ישראל ליום טוב ולהפקיע עצמו מקדושת יום טוב שני וקידוש וכל המצות השייכות ליום טוב. אלא שמדהה לעצמו דאולי משום דעל ידי זה מקיים מצות תפילין באיסרו חג, ועוד תירץ דאולי הא דאסור להפקיע עצמו אינו אלא במכוין להפקיע אבל באינו מכוין שרי. ולפענ"ד לאחר הסליחה מכבוד תורתו אין הנדון דומה לראיה, דודאי ליכא חיוב על האדם על יום טוב שני, ואדרבה אם מזכה בקרוב אי"ה לביאת משיח צדקינו כולנו נשוב לארצינו הקדושה ונחוג שם רק יום אחד. דהתורה לא צותה על שני ימים טובים, ואדרבה ראינו קושיא להיפוך מקצת ראשונים דבזמן הזה דאנן בקיאין בקביעא דירחא אמאי לא נאסור לחוג יום טוב שני משום בל תוסיף, דבשלמא משום ספיקא דיומא מותר, אבל כשידענו אם כן לא הוי ספיקא דיומא והוה ליה בל תוסיף שעושים יום טוב לעצמו. אלא שהעיקר אצלינו בזה דשלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם, אם כן עיקר יום טוב שני הוא מנהג אבותינו והכי צריכין לנהוג בחוץ לארץ, והיכא דליכא מנהגא לא מצריך, ולכן פשוט דאין זה ענין לבטול מצוה.

אלא דבעיקר הספק שלו גם כן לא הביעותי, דהעולה לארץ ישראל על מנת לחזור קיימא לן הרי גם שם צריך להיות יום טוב שני, אם כן אינו משנה כלום ואינו מפקיע עצמו מכלום, ואם אין דעתו לחזור אם כן אדרבה היתר הוא ומצוה עושה בישוב ארץ ישראל, ולכן לא ידעתי כונתו במה שכתב שהעולה לארץ ישראל על מנת לחזור מפקיע עצמו מיום טוב שני ומקידוש אפילו לפי שיטתו, אם לא שסבירא ליה כהחכם צבי (סי' קס"ז) דנוהג כבני ארץ ישראל, אבל לא קיימא לן הכי.

גם מה שרצה לומר דליכא איסור אלא כשמכוין להפקיע עצמו, אבל אם אינו מכוין שרי, לכאורה גם זה אינו. שהרי להדיא אמרו בגמרא (ב"ב נ"ח ע"א) תנו רבנן, אין יוצאין מארץ ישראל לחוץ לארץ אלא אם כן עמדו סאתים בסלע. ופירש רש"ש (ד"ה אין יוצאין) שמפקיע עצמו מן המצוות. הרי מפורש דאפילו אינו מכוין בשביל להפקיע עצמו מן המצות, אסור להפקיע עצמו ממצוות. וגם מהא דגמרא (שבת דף י"ט ע"א) והכי קיימא לן (שו"ע רמ"ח ס"א) דאין מפליגין שלשה ימים קודם השבת, אף דאינו מכוין להפקיע עצמו מן המצוה, מכל מקום כיון שיודע שבעל כרחו יפקע אסור. וכן נראה מהא דאמר ליה מלאכא לקטינא (מנחות מ"ח ע"א) הבאתי לעיל דבריהם, ועיין תוספות (פסחים קי"ג ע"ב ד"ה ואין לו בנים). לכן לפענ"ד כמו שכתבתי בס"ד וזה נכון.

אלו דברי ידידו דושה"ט ושכ"ת וכאש"ל, ויה"ר שיזכה ללמוד תורה לשמה ולאילנא רבה יתעבד, המברכו בברכת התורה ללומדיה בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רסה

האם מחויב לבדוק קודם הפסח חמץ שאינו ידוע

אסרו חג שבועות התשל"ו בנ"י יצו"א

מע"כ הב' המופלא ומופלג צ"מ וכו' **יעקב צבי ריבא** הי"ו בישיבה הק' שערי יושר

אחדשה"ט. מכתבו קבלתי בזמן מתן תורה, והגם כי אני טרוד למאוד, אמנם לא אוכל להתאפק מלהשיב למען כבוד מרן אדמו"ר הגה"ק בעל דברי חיים ז"ל אשר תמה עליו שנעלמו מיניה דברי ירושלמי וחכמת שלמה ומגן אברהם ח"ו, אמרתי להעמידו על דברי אמת.

בדיקה בחמץ שאינו ידוע

ועל דבר קושיתו אמה שכתב מרן הגה"ק אדמו"ר בעל דברי חיים (או"ח ח"א סי' ח') לחדש, דעל כרחך לא אמרינן ספיקא דאורייתא לקולא מן התורה [אפילו להרמב"ם (טומאת מת פ"ע הי"ב)] אלא היכא דהדבר הוא לפנינו, אז אמרינן שפיר דהתורה לא אסרה הספק, ואם כן מותר לאכול הספק והוא היתר גמור. אבל בספק חמץ דאיסורו הוא בשב ואל תעשה ש"לא יראה חמץ" (שמות יג ז), ואם יש אצלו חמץ עובר ממילא ואם הוא אינו יודע עובר בשוגג, מה שייך לומר כאן ספיקא לקולא, רק בודאי צריך מן התורה לבדוק כדי שלא יכשל באיסור בל יראה בשוגג. ובשלמא בחתיכה ספק חֵלב ספק שומן, כיון דהתורה לא אסרה הספק, אם כן אפילו הוא באמת חֵלב הותרה לו. אבל הכא מה הותר לו שייך, הא החמץ הוא ודאי רק שהאדם אינו יודע אם עושה עבירה, ובהכי ודאי צריך לעשות כל טצדקי שלא יעבור על שום איסור אפילו בשוגג, ע"ש.

ועל זה הקשה מעלת כבודו תיובתא מדברי המהרש"ל (חכמת שלמה פסחים דף ו' ע"א ד"ה רש"י), שכתב רש"י (פסחים שם ד"ה ודעתו) וכשראהו עובר עליו, וכתב המהרש"ל, ומשמע דכל זמן שלא ראה אותו אינו עובר, וזה תימה דחמץ שלו בביתו עובר בכל ירא. ותירץ דמיירי בספק שלא ידע בודאי שיש לו חמץ בביתו, וכן איתא בירושלמי (פסחים פ"א ה"א), ומשום הכי אינו עובר אלא משעת הידיעה, עכ"ל. עוד הוקשה לו ממגן אברהם (סי' תל"ד סק"ה) בשם הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ח), דבחמץ שאינו ידוע אינו עובר עליו כלל, והוסיף מעלתו דספק לא גרע מאינו יודע והרמב"ם על כרחך מיירי בלא ביטול, והדברי חיים כתב דלהרמב"ם עובר וצריך עיון, עכ"ל.

מצא חמץ אחר הפסח ולא בדק לפני פסח

והנה מדברי המגן אברהם לא קשה מידי, דכנראה לא ראה מה שכתב הלבושי שרד, אמה שכתב המגן אברהם (שם) שאם לא ידע בו מתחלה אינו עובר עליו כלל, כתב וז"ל, נראה לי דמיירי שבדק על כל פנים בערב פסח, אבל בלא בדק הוי כידע שיש חמץ ואם מצא אחר כך עובר וכו', ע"ש. הנה דהמגן אברהם מיירי כשבדק, וכיון שבדק ולא ידע מן החמץ הוה ליה כאונס ואינו עובר, אבל היכי דלא בדק ודאי עובר עליו. ואם כן אדרבה זהו כדברי מרן הדברי חיים ז"ל וראיה מדברי המגן אברהם לדבריו הקדושים. גם מה דפשיטא ליה לכבוד מעלתו דלא גרע ספק מאינו יודע, לא ידענא מנא ליה הא, דגרע וגרע, דאינו יודע אין לו להסתפק כלל, אבל בספק יש לו להסתפק באיסור הגם דלדידן אין נפקא מינה לדינינו.

מתעסק בדבר שאין בו מעשה

איברא דבאמת מצינו לו חבר כי רב הוא למרן הדברי חיים ז"ל, רבינו החוות דעת בספרו מקור חיים (בריש הפתיחה לסי' תל"ח) שהקשה אמה שכתב המגן אברהם דמדמה חמץ לאוכל חֵלֶב בשוגג, הא בחלב גופיה לא מקרי שוגג רק כשמכוין לאכילה, אבל כשאינו מכוין לאכילה כלל, כגון דקסבר רוק הוא ובלעו לא מקרי שוגג רק מתעסק ואם כן בחמץ אמאי אסור. וכתב דנראה דדוקא בדבר שאסרה התורה לעשות מעשה, בזה אמרינן דלא אסרה לעשות המעשה רק בכוונה ודבר שאין מתכוין מותר, אבל כשאסרה התורה דבר שאין בו מעשה כגון הכא שאסרה התורה שלא יהיה חמץ בביתו, אפילו כשאין מתכוין אסור. ומשמע מהטור (סימן תל"ד וסי' תמ"ו) ובמגן אברהם (סי' תל"ד סק"ה) דאף כשבדק ולא ביטל ומצא אחר כך חמץ בביתו דמי לאוכל חלב בשוגג, והטעם כיון שהיה בידו לבטל ולא ביטל, זהו דעת הטור והפוסקים שעמו, עכל"ק ע"ש. הרי לן דעת המקור חיים בפירוש שעמו, פוסקים, דלא מיבעיא היכי דלא בדק, אלא אפילו בדק ולא ביטל נמי עובר אלמפרע בשוגג. והכא ודאי כיון דבדק לא הוי אלא ספק, וגרע מינה שמא ימצא עוד שהרי כבר בדק ואפילו הכי סבירא ליה דעובר. והוא כמרן ז"ל ועדיפא מיניה. ואם כן מדברי המגן אברהם לא די דלא הוי תיובתיה אלא אדרבה ראיה גדולה.

ומעתה נבא לדברי המהרש"ל דלכאורה צריכים עיון, ומיהו לאחר התישבות גם מהא לא קשיא. חדא דהרי המהרש"א (שם) פליג אמהרש"ל, ופירש דרש"י מיירי אף ביש לו ודאי חמץ בביתו, ואפילו הכי כשאין דעתו לחזור אין זקוק לבער, דעשאוהו כנפלה עליו מפולת דמבטלו בלבו ודיו. וכן כתב הר"ן (ד"ה גרסינן), ע"ש. ולפי זה לא מיירי כלל בספק חמץ, ואם כן שפיר יש לומר דבספק נמי עובר אם נמצא על כל פנים. ומה שהביא החכמת שלמה מירושלמי (שם) דאספק נמי מחייב, הנה באמת דמהר"ם חלאווה כתב (שם) וז"ל, ובירושלמי מוחלפת הסוגיא, דגרסינן התם הדא דתימא בשיש בדעתו לחזור אבל אם אין בדעתו לחזור אפילו קודם שלושים יום צריך לבדוק, ובספק [הא דאמרינן בשאין דעתו לחזור, אפילו לפני שלשים יום צריך לבדוק, לאו שבודאי לא יחזור, אלא ספק הוא ואינו מחליט בדעתו לחזור מיד קאמר וכו' (לשון הפני משה)], אבל בודאי אפילו מראש השנה. אמר ר' אבא אפילו בדעתו לחזור צריך לבדוק, שמא ימלוך ולא יחזור. ויש לפרש, בדעתו ואין בדעתו קודם הפסח, ור' אבא אמר אפילו יש בדעתו לחזור כל שהוא בספק צריך לבדוק שמא ימלך ולא יחזור אלא תוך הפסח. ונמצא עכשיו להלכה, תוך שלושים בין דעתו ובין אין דעתו צריך לבדוק. קודם שלושים יום, אם דעתו לחזור ודאי קודם פסח אין זקוק, אבל בספק שמא יבא תוך הפסח וכל שכן בודאי אפילו מראש השנה צריך לבדוק וכו', ע"ש. ולפי זה האי ספק לא קאי אספק חמץ שיש אלא קאי אגברא, שספק יבא קודם פסח ספק לא יבא, אבל לא מיירי כלל מענין ספק חמץ אי עובר עליו או לא, ואם כן אין מכאן ראיה נגד מרן הדברי חיים ז"ל כפי גירסת ופירוש המהר"ם חלאווה ז"ל.

אלא אפילו לפי גירסת המהרש"ל, והכי נראה גירסת הר"ן (פסחים ו' ע"א ד"ה בירושלמי) וז"ל, וגרסינן בירושלמי (שם) ובספק אבל ודאי אפילו מראש השנה, כלומר דכי אמרינן קודם לפסח שלושים יום אין זקוק לבער הני מילי בספק כלומר שאין שם חמץ ידוע, אבל יש שם חמץ ידוע בודאי אפילו מראש השנה זקוק לבער. ואינו נראה כן לפי גמרתינו דמדאמר לישנא דאין זקוק לבערו ולא אמר אין זקוק לבדוק, משמע דקודם שלושים יום אפילו יש שם חמץ ידוע אין זקוק לבערו, לפי שעשאוהו כחמץ שנפלה עליו מפולת דסגי ליה בביטול בעלמא, ע"כ ע"ש. מבואר דהר"ן ז"ל מפרש דהספק קאי אחמץ וכהרש"ל ז"ל. אלא דמכל מקום לא פירש כהרש"ל דעל ספק אינו עובר אלא דאספק אינו חייב לבער קודם לפסח שלושים יום ואוודאי חייב לבער, אבל לענין חיוב אספק חמץ שלא יעבור לא מיירי כלל. ואדרבה כיון דבתוך שלשים מיהו חייב לבער אפילו אספק חמץ, משמע דעל כל פנים אם לא יבער וימצא חמץ יעבור עליו כל שלא ביער. ונמצא דאין מירושלמי הנ"ל ראיה נגד הדברי חיים, ועוד דהרי כתב הר"ן דהירושלמי פליג אש"ס דילן. ועיין פרי חדש (סי' תל"ו סק"א) מה שכתב בדברי רש"י הנ"ל. ואם כן על כל פנים אתי שפיר דברי מרן הדברי חיים דלא תקשי ליה מדברי החכמת שלמה שכתב כן לפי שיטת רש"י, ואין מכאן ראיה נגד הדברי חיים ז"ל, גם כי המקור חיים והמגן אברהם כולהו סבירא להו הכי לפי דעתם ז"ל.

ידידו דושה"ט המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רסו

האם ביטול חמץ הוא מדין הפקר או מדין 'תשביתו' בלב

כ"ו אד"א התשכ"ז ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד ידידי ורב חביבי הרבני הנגיד המפואר ת"ח ובע"מ רודף צדקה וחסד עוסק בצ"צ וכו'

אחדשה"ט וש"ת בידידות נאמנה.

הנני בזה להשתעשע בכ"ת בדברי תורה אשר בדק לן מר, בדבר השאלת אריה (סי' ע"ז) שדן בפלוגתת רש"י ותוספות (פסחים דף ד' ע"ב), לפירש רש"י (ד"ה בביטול) דביטול נפקא לן מדכתיב (שמות יב טו) 'תשביתו' ולא כתיב תבערו, אלמא השבתה בלב הוא. והתוספות (ד"ה מדאורייתא) בשם ר"י פירשו, דביטול מטעם הפקר, דמאחר שביטלו הוי הפקר וילא מרשותו ומותר. והר"ן פרק קמא דפסחים (דף ב' ע"א) ביאר הדברים, וכתב דאף על גב דהפקר כהאי גוונא לא מהני דהא הפקר בלב לא מהני, ועוד דלשון ביטול הוא, דאומר ליבטל וליהוי כעפרא, ואילו הפקר כהאי גונא לא מהני. ותירץ, דנהי דמאי דברשותיה לא מצי מפקר ליה בכהאי גונא, שאני חמץ שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאלו הוא ברשותו, ומשום הכי בגילוי דעת בעלמא דלא ניחא ליה דליהוי זכותיה בגוויה סגי, ע"כ.

והשאגת אריה ילא להביא ראיה דביטול מטעם הפקר, ועל דרך שפירש הר"ן, מפני שאינו ברשותו מהני בכהאי גונא. דהא אמר ר' אלעזר (פסחים ו' ע"ב), שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאלו הוא ברשותו, ואחד מהן חמץ בפסח משש שעות ולמעלה, והאי טעמא דאינו ברשותיה מפני שהוא אסור בהנאה, וקאמר התם, דמשום דחמץ משש שעות ולמעלה אסור בהנאה ואינו ברשותו, מהאי טעמא אינו יכול לבטל ליה לגמר איסורו. ופריך והתניא היה יושב בבית המדרש ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו מבטלו בלבו אחד שבת ואחד יום טוב, בשלמא שבת משכחת לה כגון שחל י"ד בשבת, אלא יום טוב בתר איסורא הוא. אמר רב אחא בר יעקב הכא בתלמיד יושב לפני רבו עסקינן וכו'. ותמה השאגת אריה דמאי פריך אלא יום טוב בתר איסורו הוא, דילמא האי תנא כרבי יוסי הגלילי סבירא ליה, דאמר חמץ אפילו בפסח מותר בהנאה (שם דף כ"ח ע"ב), ולדידיה ודאי חמץ ברשותיה קאי ודידיה הוי דהא ראוי להסקה, וכיון דדידיה הוא וברשותו קאי מצי מבטל ליה אפילו בפסח וכו'. אלא על כרחך דביטול מהני ממורת הפקר, ודוקא מחמת שחמץ אינו ברשותו הוא דמהני בהפקר כהאי גונא על ידי ביטול בלבו. ואם כן לרבי יוסי הגלילי כיון דחמץ מותר בהנאה והרי הוא ברשותו על כרחך לא מהני ביטול אלא הפקר גמור, ואם כן הא דתניא ביום טוב מבטלו בלבו לאו כרבי יוסי הגלילי אתיא. אבל לפירוש רש"י (שם) דטעמא דמהני ביטול משום דכתיב 'תשביתו', אם כן לר"י הגלילי נמי מהני, ותקשה לן הא דאמרן [כלומר דביום טוב נמי מצי מבטל ליה ודלמא הא ר"י הגלילי הוא], ע"כ.

דעת השאגת אריה שביטול חמץ מטעם הפקר

ותמה על זה כבוד מעלתו הרס, דמנלן דהטעם דאינו ברשותו של אדם הוא משום דחמץ הוי איסורי הנאה, דלמא גזירת הכתוב הוא דאינו ברשותו של אדם, אבל אכתי דידיה הוא וברשותיה קאי אפילו שהוא אסור בהנאה. והוי כמו לר"י הגלילי שמותר בהנאה בפסח דהוי דידיה, הכא נמי לכולי עלמא הוי דידיה, והוא הדין לר"י הגלילי דמותר הנאה מכל מקום גזירת הכתוב הוא דאינו ברשותו, ואם כן ליכא לאוקמיה לברייתא כר"י הגלילי אפילו לרש"י, וליכא מהכא ראיה לדברי התוספות, ע"כ.

הנה מצאתי לו לכבוד מעלתו חבר כי רב הוא, הקלות החושן (סי' ת"ו סק"ב) שילא לדון בדבר חדש, דאיסורי הנאה יש להם בעלים אף דלא הוי ברשותו, דהני תרי מילי נינהו, ויש להיות דבר שאינו ברשותו מכל מקום שלו מקרי לענין בעלות. והביא כן בשם הרשב"א בסוכה פרק לולב הגזול (סוכה ל"ה ע"א ד"ה ושל ערלה) בתרוג של ערלה דמקרי לכם. ובאבני מילואים (אה"ע סי' כ"ח) האריך הרבה בדבר, והביא דברי הריטב"א (קידושין מ"ו ע"ב) דאיסורי הנאה ליתא להו בעלים וחלק עליו. וכבר האריכתי בספרי (משנה הלכות ח"ב סי' נ"ז-נ"ח) בדברי הקלות החושן סותרים, והארכתי שם הרבה. ועיין גם בספרי הנ"ל (ח"ג סי' ק"ס). ועיין מה שכתב החתם סופר ז"ל (או"ח סי' ק"פ), ומביא לשון המגן אברהם (סי' תרמ"ט סק"כ) וז"ל, כיון שהוא שלו אף על פי שאסור בהנאה 'לכם' קרינן ביה, עכ"ל. ולפי דעת הפוסקים האלו דסבירא להו דאיסורי הנאה הוי שלו ואית ליה בעלים, אם כן נדקו דברי כבוד תורתו דלמא חמץ אינו ברשותו אבל אכתי דידיה הוא וברשותיה קאי.

בעלות באיסורי הנאה

אלא דאף שיש לומר כן לפי שיטת הני פוסקים, אבל אנן לפי שיטת רש"י קיימינן. והרי רש"י כתב להדיא (ב"ק כ"ט ע"ב ד"ה משם) וז"ל, אין חמץ ברשותו, דאף על גב דאיתיה. אסור בהנאה, ועשאו הכתוב כאלו הוא ברשותו לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, ע"כ. הנה מבואר מדברי רש"י ז"ל דהטעם דחמץ אינו ברשותו משום דאסור בהנאה, וכמו שכתב השאגת אריה ז"ל, וכן מבואר ברש"י בפסחים (דף ו' ע"ב ד"ה דאמר ר' אלעזר). וכתב עוד רש"י (שם בד"ה דלאו ברשותיה הוא), אינו שלו, ע"כ. הרי מבואר ברש"י לא סבירא ליה לחלק בין ברשותו לשלו, אלא דכל שאינו ברשותו אינו שלו, והטעם דאינו ברשותו הוא משום דאסור בהנאה וכמו שכתב להדיא, ואם כן על כרחך צריך לומר כשאגת אריה הנ"ל, ואתי שפיר קושית השאגת אריה ז"ל אדברי רש"י לשיטתו ז"ל. עוד ראיה ברורה מדברי רש"י (פסחים דף ז' ע"א ד"ה כיון) שכתב, דמשעברו חמש אסור בחמץ לדברי הכל כדאורייתא דמי ואינו שלו ולא מצי מבטל ליה בלבו וכו', הרי דדייק דמפני שאינו שלו לא מצי מבטל ליה בלבו. ועל זה פריך שפיר השאגת אריה, דלמא כר"י הגילי סבירא ליה. ועיין שו"ת מהר"י אסאד (יהודה יעלה יו"ד סי' קי"א) שהקשו ליה גם כן דלמא מיירי בחמץ של חדש וכרבי שמעון דאין איסור חל על איסור (פסחים ל"ה ע"ב), ומיירי ביום ראשון של פסח דאיכא איסור חדש ולא חל איסור חמץ, ולאחר הקרבת עומר שפקע איסור חדש חל איסור חמץ, ע"ש.

ומזה שנראה לפענ"ד ליישב שיטת רש"י. או יאמר דרש"י ז"ל מפרש, דהמקשה נמי היה יודע דלא אתיא כר"י הגילי, ודייק כן מדקתני היה יושב בבית המדרש, ולר"י הגילי מאי שנא בית המדרש משאר מקום והלא לעולם יכול לבטל. ולכן לא סלקא דעתיה דהאי תנא אתיא כר"י הגילי, אלא על כרחך אתיא אליבא דידן דחמץ בפסח אסור בהנאה, ואפילו הכי סבירא ליה דמבטלו. ולכן פריך ולבתר איסורו מי לא מצי מבטל ליה והא תניא וכו', דמשמע דמצי לבטל אפילו בתר איסורו אפילו לדידן. או יאמר דמכח סברא פריך דלא מסתבר דסתם ברייתא סבירא ליה כר"י הגילי, וכהאי גונא מצינו כמה פעמים בש"ס דמקשי מסתם ברייתא, והכי נמי הוה מצי למדחי דהא מני ר"י הגילי הוא אלא דעדיפא מייה משני דאתי לכולי עלמא, ולכן אמר דייקא נמי, כלומר דלעולם הוה מצי למדחי תירוץ הראשון דמיירי בחמץ ביום טוב וכר"י הגילי, אלא דלשון הברייתא גם כן דייקא דלא אתיא רק כר"י הגילי.

אלא דבעיקר פלוגתא, כבר כתבתי לחדש (משנה הלכות מ"ו סי' ל"ח) דגם התוספות דסבירא להו ד'תשביתו' הוא מדין הפקר, אין הכוונה דתשביתו הוא ענין של הפקר, דודאי האומר בכל השנה או בערב פסח לשאר נכסים שהם מבוטלים אין זה הפקר. אבל כוונת התוספות ד'תשביתו' מגדר של הפקר נגעו בה, וכעין שכתב מהרי"ק (שורש קמ"ג), דהביטול הוא עושהו כעפרא בעלמא, והוי דומיא דתבן שבטלו בגמרא (סוכה ד' ע"א, עירובין ע"א ע"ב), ע"ש. והכא נמי סבירא להו להתוספות דהביטול שעושהו כעפרא בעלמא ממילא נעשה הפקר, אבל אין זה הפקר ממש. ואם כן לא פליגי רש"י והתוספות בזה לדינא אלא בלשון. והבאתי שם סמוכין לדברי ממרן בבית שעריס (או"ח סי' קנ"א ד"ה ועלה בדעתי, יו"ד סי' ש"י ד"ה ומה) שכתב, דכולן לא אמרו [כלומר אפילו להתוס'] דהמבטל הוא מפקיר או דהביטול הוא הפקר, אלא דהביטול הוא מטעם או מתורת או מדין הפקר, ע"ש ודו"ק.

הביטול מחשיב את החמץ כעפר וממילא נעשה בהפקר

ומחמת הטרדות הרבות העצומות מוכרח אני לקצר וכל טוב ממנו לא יבצר, ידידו וידו"נ דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רסז

היוצא לדרך בתוך שלושים יום קודם הפסח האם צריך להניח עשרה פתיתים בבדיקת חמץ

ח' סיון התשל"ה בנ"י יצו"א

מע"כ ידי"נ הרהגה"צ פ"ה וו"ח נו"נ חו"פ כש"ת **מוהרשי"ש רבין הלברשטאם** (שליט"א) [זצ"ל] אדמו"ר מציעשינוב

אחדשכת"ר בידידות נאמנה.

בדבר שאלתו, ביולא מביתו בתוך שלשים יום קודם הפסח, דקיימא לן (או"ח סי' תל"ו) דצריך לבדוק בימו מחמץ בלילה קודם יציאתו, אי צריך להניח פתיתי חמץ שנוהגים להניח בשעת הבדיקה. ואם הניח מה יעשה עם הפירורין לאחר הבדיקה, אי צריך לקחתם אתו ולשרפם בערב פסח, או ימסרם לשכנו לשרפם בערב פסח, או די שיזרקם החוצה, וכבוד גדולתו האריך כדרכה של תורה.

גדר מצוות תשביתו

ולפום ריהטא עלה בדעתי דבמחלוקת שנויה, דהמקור חיים (סוס״י תל״ח) העלה לחדש, הטעם דסבירא להו מהראשונים דאסור להפקיר חמץ ידוע, הוא כדי שיקיים בחמצו מצות תשביתו. ומרן בדברי חיים (או״ח ח״א סי׳ ט׳) תמה עליו, דלא חייבה תורה להשבית חמץ דוקא, ו׳תשביתו׳ לא בא אלא לנתק הלאו דבל ימצא דמחוייב להשבית חמץ שלא ימצא בביתו, כגון דהמצוה הוא אם ירצה לגרש אשתו יפטרנה בזה הספר, כן נמי הכא מצוה הוא אם יש לו חמץ שישביתנו אבל אם מכרו או מפקירו דאין לו חמץ לא מוטל עליו כלל שום מצוה, ע״ש. ולפי זה יש לומר לדידן לשיטת המקור חיים האי טעמא דמניחין פתיתין כדי שיהיה לו חמץ בערב פסח לשרוף לקיים מצות עשה דתשביתו, ולדעת הדברי חיים לא צריך כלל לשרוף. וממילא היוצא לשירא וכיוצא בו קודם פסח לדעת המקור חיים כיון שכבר חל עליו מצות בדיקה ממילא חלה עליו גם כן מצות עשה ד׳תשביתו׳ וחייב להניח לעצמו חמץ כדי לשרוף. ולדעת הדברי חיים אין צריך כלל לשרוף אפילו ערב פסח, כל שכן היוצא לשירא דליכא שום חיוב כלל להניח כדי לשרוף.

איברא דיש לומר להמקור חיים דמותר לשרפו מיד, ולא צריך להניחו עד ערב פסח. כיון ד׳תשביתו׳ הוא מצות עשה בפני עצמו לדעתו, ושלשים יום קודם החג כבר חלה עליו מצות עשה זו, אם כן הרי כיון שחלה עליו המצוה יכול לקיימו כבר. ועיין כעין זה בתרומת הדשן (סי׳ ק״ב) לענין הדלקת נר חנוכה ערב שבת קודם בין השמשות, שכתב דכיון דאי אפשר להדליקן בלילה הוה להו כבר הכשר מצוה ושפיר מברך להדליק נר חנוכה, ע״ש. ובאמת בדידן נמי היה אפשר להביא ראיה לשיטות אלו דצריך לברך, ויש לומר דהא גם כן במחלוקת שנויה, אי תשביתו הוא מצות עשה אם כן שפיר צריך לברך אפילו היוצא קודם, ואי אמרינן דלא הוי מצות עשה אלא שלילת אין מבדך, ויש לעיין. ומיהו לענין לשורפו נראה פשוט דאם יש לו אפשרות שורפו מיד לאחר הבדיקה, ואין צריך להמתין עד ערב פסח עם החמץ הזה. וראיתי לכבוד גדולתו שכתב דאולי יכול לזרקו ואין צריך לשרפו כלל, או שצריך להצניעו עד ערב פסח. ובאמת כי לפענ״ד תרוייהו ליתנהו, דאין לזרקו וגם אין צריך להצניעו עד ערב פסח.

מחלוקת הבבלי והירושלמי בטעם הבדיקה

והוא דנחלקו הש״ס בבלי וירושלמי בטעם בדיקה זו דלש״ס דילן דוקא בחמץ ידוע חייב לבדוק (פסחים דף ו׳ ע״א, ועיין ב״י סי׳ תל״ו), ולהירושלמי (שם פ״א ה״א) אפילו בספק חמץ צריך לבדוק. ופירש רש״י ז״ל (שם ד״ה אפילו) דהטעם דצריך לבדוק, שמא יבא בפסח וירא ועובר עליו, דהוא שעתא לא ברשותיה קימא דלבטליה. ועיין ט״ז (סי׳ תל״ו סק״ב) ומגן אברהם (שם סק״א), ואם כן לש״ס דילן דאחמץ ודאי הוא דצריך בדיקה, ממילא פשוט דצריך לשרפו מיד, דזה עיקר הטעם של בדיקה שלא יהיה לו חמץ בחזירתו. ואין לומר שצריך ליתנו לשכנו, דהתורה לא תצונו לבדוק כזה. וכמו שאמרו (פסחים כ״ז ע״ב), מי שאין לו עצים ישב ויבטל, והתורה אמרה ׳תשביתו׳ (שמות יב טו), והכא נמי מי שאין לו שכן מה יעשה לא ישרוף, וגם התורה לא תצונו שיוליכנו עמו בדרכיו כי דרכיה דרכי נועם וגם זיל בתר טעמא. ומיהו בלי סברתן, כך כתב להדיא בפרי מגדים (סי׳ תמ״ה א״א סק״ג), דביוצא לדרך לשיירא מבטל בלילה ומותר לשרוף בלילה מיד, דלא אמרו לשרוף ביום אלא דוקא על יום י״ד שהוא זמן איסור דומיא דנותר, ולא על שאר ימים דיוצא בשיירא, ע״ש. ונפשט מיהו חדא, דאם מצא חמץ דצריך לשורפו ומותר לשרפו אפילו קודם פסח.

בדיקה לחמץ שאינו ידוע

ונראה לפענ״ד מעתה לומר עוד דפתיתין כאן נמי צריכין להניחן, ואפשר עוד יותר חיוב מהבודק בזמנו. והוא דלפי הש״ס דילן דלספק חמץ אין צריך בדיקה בתוך שלשים, אם כן ביוצא בשיירא ערב פסח אין צריך בדיקה. אלא דבשלחן ערוך (סי׳ תל״ו ס״א) פסק כהירושלמי דצריך בדיקה אפילו בספק. וממילא הרוצה לקיים מצות בדיקה אליבא דכולי עלמא צריך שיהיה לו חמץ ודאי. אם כן היוצא לשיירא, אליבא דש״ס דילן יותר טוב שיניח הפתיתין ויתחייב בבדיקה לכולי עלמא, כיון שיש לו חמץ ידוע היינו הפתיתין.

וקצת היה נראה עוד לפי מה שכתב המקור חיים (שם אות א׳) לפרש דברי המגן אברהם בהשגתו על הט״ז, דרש״י לשיטתו דפירש לש״ס דילן דלא חייב בדיקה כלל רק ביעור לחמץ ידוע, מה שאין כן לדידן דסבירא לן דחיוב בדיקה הוא בתקנת חכמים אין צריך לטעם זה, ומשום הכי צריך נמי ביטול כתקנת חז״ל דלא פלוג חכמים בתקנתן, ע״ש. וממילא פשוט נמי דכיון דלא פלוג חכמים בתקנתן כלל בדיני בדיקה זו, ממילא עושין ככל דיני הבדיקה, והיינו גם כן עם פתיתין. וסברא זו הפוכה הוא ממה שכתבתי לעיל, ודו״ק. על כל פנים לפענ״ד דהנוהג להניח פתיתין בזמנו הכא נמי צריך להניח.

שריפת הכלי בשלא מצא חמץ בבדיקה

עוד יש לומר לפי מה שכתב הרמ"א (א"ח סי' תמ"ה ס"ג) דאם לא מצא חמץ כשבדק, ישרוף הכלי שלקח לבדיקה כדי שלא ישכח חובת ביעור (מהרי"ל הל' בדיקת חמץ), ע"כ. [ומהאי טעמא מקור למנהג אבותינו שהיו לוקחין כף פרור של עץ לבדיקת חמץ ושורפין אותו עם הפתיתים, ולקחו דוקא כף יש ולא כמו שבאו חדשים מקרוב עם ה'חמץ סעט' [ערכה לבדיקת חמץ], והטעם לשרוף כף חדש אסור משום בל תשחית, כיון דחדש הוא אמאי ישרפנו. ושנית דנראה דמצוה דוקא בכלי חמץ, שאז כיון דהכלי הוא של חמץ על ידי זה לא ישכח חובת ביעור חמץ, אבל אם הכלי אינה של חמץ מה שייכות יש להכלי עם ביעור חמץ שהרי היא כלי חדשה. ולכן לפענ"ד פשוט לבדיקת חמץ בעי דוקא כלי יש וחמוצה לגאת דברי המהרי"ל, ועל כל פנים אותן הקונים 'בדיקת חמץ סעט' היה צריך שיקחו הכף ויתנוהו במאכל חמץ קודם הבדיקה כן נראה לפענ"ד פשוט. והכלל, חדש אסור מן התורה] אמנם לפי זה יש עוד טעם להני פתיתי, שלא ישכח חובת ביעור, ולכן שפיר כמו שבודקין בכל השנה נראה לפענ"ד דיש לעשות הפתיתין גם כן ביוצא לשיירא.

טעם להנחת העשרה פתיתים

איברא לפי החק יעקב (סי' תל"ב ס"ק י"ב) דמניחין פתיתין הוא כדי שלא יתרשל, שאם יבדוק ולא ימצא זמן מה יתרשל שוב ויתייאש מן הבדיקה ולא יבדוק עוד היטב, לכן מניחין לו חמץ שעל ידי זה שימצא פתיתין יתן לבו לבדוק היטב אולי ימצא. לפי זה כל שכן ביוצא לשיירא שידוע שאז מתרשל יותר בבדיקה ואינו עושה אלא לפנים, דחושב שעדיין לא הגיע פסח ולא הוי אלא כעין מצות אנשים מלומדה, ולכן דוקא אז יניחו הפתיתים ובמקום שאין ידוע, שעל ידי זה יצטרך לבדוק בטוב ולא יתרשל.

והגם שכתב הראב"ד בספר תמים דעים (סי' כ"ט) דמנהג זה מעשה נשים הוא, והט"ז (סי' תל"ב סק"ד) כתב, דלכתחלה יש לנהוג שלא להניח, דחיישינן שמא לא ימצאנו בשעת בדיקה. מיהו כבר כתבו כל האחרונים שלא לבטל מנהג ישראל בחנם ח"ו. וכבר כתב הרשב"א (בשו"ת ח"א סי' ט') דאפילו מנהג נשים זקנות קבלה הוא ממשה מסיני, ועיין רמ"א (סי' תל"ד ס"ב) ואין לבטל ביום אלא לאחר שערף החמץ, כדי לקיים מצות שריפה בחמץ שלו (מהרי"ו). ועיין מגן אברהם (שם סק"ח), ובהגהות מהר"ב פרענקיל (גליונות ברוך טעם או"ח סי' תל"ב ס"ב), דמהאי טעמא מניחין הפתיתים לקיים מצות שריפה בחמץ שלו. ועיין מנחת פתים (שם ס"ב) דנכון שיהא על כל פנים כזית בצירוף כל הפתיתים יחד. ובחמד משה (שם סק"ה) כתב, דראוי להניח, ואם לא הניח יקח על כל פנים כזית חמץ בשעת הביעור ויבערנו, ע"ש ובאחרונים.

אלו דברי ידידו דושה"ט ושב"ג הארכתי קצת להשתעשע בדבריו היקרים והשי"ת שמו יבער החמץ בביעור גמור מן העולם ויתקן עולם במלכות ש–י בביאת גואל צדקינו בב"א דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רסח

בדיקת חמץ באתר בניה שהפועלים הנכרים אוכלים בו חמץ

עש"ק י"א ניסן התשכ"ז ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד ידידי היקר באנשים וו"ח וכו' כש"ת הרה"ג מוה"ר **אפרים גרינבלאט** שליט"א

אחדש"ת. יקרת מכתבו הגיעני, ואף כי אני טרוד, מכל מקום היות כי בקשני להשיב עוד לפני הפסח כי הדבר נחוץ על כן אכתוב לו בקיצור. בדבר שאלתו, באחד שבונה בתים והפועלים רובם ככולם עכו"ם ואוכלים חמץ במקום הבניה קודם הפסח וגם בתוך הפסח מחזיקים שם חמץ. ונפשו בשאלתו כדת מה לעשות בבדיקת חמץ, אי צריך לבדוק במקום הבניה, ומאד קשה לבדוק בכל המקומות כי רבים הם, ואולי יוכל שלא יתכוין לקנות החמץ שם ולא יבקר שם בפסח. ועוד כתב דאולי יכול למכור קודם י"ד כל חמץ שבבתים הללו.

קנין חצירו שלא מדעתו

הנה נשאלתי פה כעין זה, והנה קיימא לן בשלחן ערוך (או"מ סי' רס"ח ס"ג), דחצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו בחצר משתמרת. וכתב ברמ"א, ויודע מהמציאה או דאסיק אדעתיה, כלומר בדבר ההוה ושכיח להיות חפצים כאלו אפילו שלא מדעתו כדעתו עליו הוה. ועיין בנתיבות (שם אות ג' בביאורים). ואם כן כל שכן הוא גידון דידן שהפועלים אוכלים ומכניסים חמץ בבית ממש, קונה לו ביתו, וזה הוה דבר השכיח וגם אסיק אדעתיה, נמצא דהחמץ שם נקנה. ואף דבפסח גופיה נאמר דאיסורא לא ניחא ליה לקנות, ואם כן לא הוה אלא חמצו של עכו"ם, מכל מקום על החמץ שקודם הפסח שלו הוא ונתחייב בבדיקה.

קניית חמץ הנמצא בחצירו בפסח

איברא דגם בפסח עצמו לא בדיקה כולי האי. ועיין פסחים (ל"א ע"ב) תנו רבנן, חנות של ישראל ופועלי נכרים נכנסים לתוכה, חמץ שנמצא שם לאחר הפסח אסור בהנאה. ונחלקו רש"י ורבינו חננאל ז"ל בחילופי גירסאות, עיין טור ושלחן ערוך (או"ח סי' תמ"ט ס"א). [דלרבינו חננאל גרסינן חנות של ישראל וכו', והפועלים שמשתלין בו אינם יהודים, חמץ שנמצא שם אחר הפסח מותר אפילו באכילה וכו'. דסבירא ליה דאזלינן בתר פועלים, ולא קנה בעל הבית את החמץ. ורש"י סבירא ליה דאזלינן בתר בעל, הבית דסבירא ליה דבעל הבית קנה את החמץ]. מיהו הראב"ד ז"ל (בהשגות על הרי"ף שם) קיים שתי הנסחאות, דהאי דאזיל בתר חנות משום דלמא נתיאש הפועל, והאי דאזלינן בתר פועל שמא לא נתייאש, הלכך נקטינן כתרווייהו ולחומרא וחמץ שנמצא שם לעולם אסור. מיהו לענין ביעור בתר חנות אזלינן, שאם של ישראל בעי לבעוריה, ואם של עכו"ם הוא כל שנתיאש הישראל ממנו אינו זקוק לבער דהא לאו ברשותיה הוא, ע"ש. ועיין מהר"ם חלאוה (שם). מבואר על כל פנים מדברי הראב"ד ז"ל, דאפילו הניחו פועלים בתוך הפסח נמי קנה הישראל ואסור לאחר הפסח. ולגירסת רבינו חננאל נמי ההיתר משום דמצא בחנות הרי הוא של מוצא, משמע דבמקום שאינו של מוצא הרי זה אסור אפילו לרבינו חננאל, ועיין מגן אברהם (שם סק"ב) וט"ז (שם סק"א), ודו"ק כי קצרתי.

בדיקת חמץ בבית שמכרו לנכרי

ומיהו להלכה נראה, שאם קשה ליה לבדוק יכול למכור כל המקומות לעכו"ם, וימכור הכל בתוך החמץ ואז נפטר מבדיקה כל שבודק בביתו ומקיים תקנת חז"ל. כמו שכתב בחתם סופר (או"ח סי' קל"א). והגם שהחוות דעת במקור חיים (סי' תל"ו בביאורים סק"ד) כתב להיפוך, דכל שיש לו בליל י"ד בית חייב בבדיקה אף שימכור למחר היינו ביום י"ד. מכל מקום בתשובה אחת בירר בס"ד דקיימא לן כהחתם סופר בזה (עיין שו"ת משנה הלכות ח"ד סי' ס"ו). חדא, דעיקר מילתא בתקנת חכמים פליגי והלכה כדברי המיקל כל שכן החתם סופר דעמוד הוראה הוא. ועוד דרבותינו הלדיקים האחרונים החליטו כחתם סופר, עיין שו"ת למח לדק (החדשות סי' מ"ז) ובתשובת בנין עולם (או"ח סי' כ'), וכן דברי הגרש"ז בנוסח שטר מכירה שלו (סוף שו"ע הרב) וכן נוהגין, ואם כן פשוט דיש לו לסמוך על החתם סופר.

בניסה לבית שנמכר לגוי בחול המועד

מכל מקום בתשובה הנ"ל שדיתי נרגא קצת לדידן דהחמץ נמכר על ידי שליח מורשה, מכל מקום אם ימכור גם הבתים בשכירות על כל פנים לכולי עלמא מועיל. ומה שכתב מעצת כבודו, שלא יבקר שם בחול המועד, לפענ"ד לא ידענא טעם לזה למה לא יבקר שם, שהרי המוכר בביתו נמי יש לו רשות להיות דר בביתו והכא נמי לא שנא, וודאי שישאר לו מקום דריסת הרגל ליכנס שם כנהוג, ואם כן ליכא בזה משום חומרא כלל מטעם זה, כן נראה לפענ"ד.

בברה"ת בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רסט

מכירה וחליפין באיסורי הנאה

אור ליום ה' כ"א טבת התשכ"ג ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד לאחד לא ידעתי אכנהו, יהא שמיה ברוך ויקבל הכבוד כפי הראוי לו וכו', כש"ת הרב **יוסף כהנא** נכד בעל קונטרס הספיקות זצ"ל, שגם אנחנו מצאצאי צאצאיו זצ"ל, בישיבת נייטרא

אחדשה"ט. במה שהקשית אמה שכתב החוות יאיר (סי' מ"ו), שהקשה לפי מאי דילפינן (פסחים כ"א ע"ב) דאיסורי הנאה אסור מן התורה למכור ולהחליף מקרא ד'לו מכור' (דברים יד כא), והא חמץ בפסח שאסור מן התורה למכור ולהחליף ואם מכרו או החליפו הדמים מותרים. והוא כמעט דבר שאין הדעת סובלתו, דאחר שאמרה תורה 'ולא יאכל' (שמות יג ג) ורצה לומר לא יהא בו היתר אכילה, ועל כרחך רצה לומר על ידי מכירה וחליפין, וכפירוש רש"י פרק כל שעה (שם ד"ה לא יאכל) דרוב הנאות לאכילה הם באים. ולא אסרה תורה המכירה והחליפין רק ההנאה דמטיא ליה מיניה, ואיך נאמר דדעת תורה להתיר בדיעבד, עכ"ל. הובאו דבריו בחתם סופר (בדרים דף מ"ז ע"ב). וקשיא ליה לכבוד, תורתו דהרי איסורי הנאה לא נאסרו אלא כשנהנה מעצם האיסור, אבל חלופי איסורי הנאה דהם רק גרמא בעלמא מותר, דגרם הנאה כיון שלא באה בשעת מעשה מותר. והביא ראיה מר"ן (סוכה כ"ט ע"ב) לענין מצות לאו להינות נתנו, דלא חשוב הנאה רק אם נהנה מגופו של איסור אבל כל שאינו נהנה מגופו של איסור, אלא שגורם לו הנאה ממקום אחר אינו נהנה מאיסור הנ"ל.

הנאה שאינה מגוף הדבר

אהובי ידידי כנראה שלא ראה דברי המחות יאיר, והעתיקו רק ממה שהביאו החתם סופר בנדרים הנ"ל ולכן הוקשה ליה מה שהקשה. אבל באמת כן לא יעשה להקשות על מחבר ובפרט לגאון מגדולי הפוסקים אשר גובה ארזים גובהו וכל האחרונים יראו מפניו, ופוק חזי מרן החתם סופר ז"ל רק הביא קושיתו ולא תירץ כלום נראה לבאורה דהסכים עמו, אבל אם ראה בפנים היה רואה שאין בדבריו ליישב קושיתו. שהמחות יאיר ז"ל בעצמו הרגיש בכל זה וכתב וז"ל, ואם היינו יכולים לאמר דלא אסרה התורה הנאה רק בדבר ההוא גופיה כשהוא בעין, כגון בחמץ שלא להאכילו לבהמתו וכהאי גונא, וכעינן שאמרו גבי ערלה שלא יצבע בו ולא ידליק ממנו נר, וכל זה בדבר הנאסר גופיה, מה שאין כן הנאה הבאה ממקום אחר על ידה, כגון על ידי מכירה וחלופין מותרין אפילו לכתחלה מן התורה, אתי שפיר דחכמים אסרו מכירה וחליפין ואסרו הדמים וחליפין. רק דזה דבר שאי אפשר להעלות על לב, שהרי אמרו בשיטה פרק ב' דפסחים (דף כ"א ע"ב) עד שיפרוט לך הכתוב בנבלה 'או מכור לנכרי' וכו', ומוכח משם דעל ידי מכירה דאורייתא אסור, וכו' ע"ש. הרי דהמחות יאיר ידע, מזה אלא שקשה ליה כיון שהתורה בפירוש אסרה המכירה ואם כן זה הוא האיסור עצמו ולא גרמא, ואם כן איך מי שעבר ומכר מה שאסרה תורה בפירוש יהיו דמיו מותרין, והוא באמת קושיא עצומה.

ולולי דברי קדשו ז"ל לחומר הענין, היה נראה לפענ"ד ליישב, לפי שיטת הרמב"ן ז"ל (חולין דף ד' ע"א ד"ה וכתב רש"י באמצע הדיבור) דכתב וז"ל, אבל בירושלמי מצאתי שם במסכת קדושין (פ"ב ה"ח) ר' חגי בשם ר' זעירא בשאין דמיהן, אמר ר' חגיגא זאת אומרת שמקדשין בגזלה, פירוש לפיכך מקודשת לפי שאין אלו דמיהן ואין תופסין אותם באיסור ואינה אלא גזל ביד מוכר, ולפי זה הטעם נראה שאף מוכר עצמו מותר באותן דמים, לפי שאינם דמים ולא מצינו דמים לחמץ בפסח, ע"ש. והנראה מדברי הירושלמי לפי פירש הרמב"ן ז"ל, דבאמת המוכר איסור הנאה או מחליפן אין מכירתו מכירה, כיון דהתורה אמרה דאיסור הנאה הם ואסורין במכירה. והא דהמעות והחליפין מותרין, אינו משום דחלופי איסורי הנאה מותרין, אלא דהני מעות אלו חילופי איסורי הנאה הם אלא המעות גזל הם באמת ביד המוכר או המחליף. ולפי זה יש ליישב קושית המחות יאיר, דהאיך יעלה על הדעת שהתורה אסרה למכור איסורי הנאה והמעות מותרים, דודאי אילו היו המעות דמי המכר היו אסורים, אלא דהני מעות אלו מעות מכר וחליפין הן, וזה ברור בס"ד, ועיין ר"ן חולין הנ"ל.

מעות מתנה באיסורי הנאה

שוב דקדקתי בדברי התוספות (ב"ק מ"ה ע"א ד"ה מכור) דסברא להו גם כן כהרמב"ן וז"ל, ואם תאמר וסיפא כשנגמר דינו דקתני אינו מכור, מסתמא יודע שנגח ושנגמר דינו דומיא דרישא שיודע שהרג, ואם כן ליהוי מעות מתנה כמו במקדש אחותו. ויש לומר שאין הכל בקיאין בדין שור הנסקל, וסבור שיכול להשהותו לעשות בו מלאכתו או אפילו לשחטו סבור דשרי, ע"כ. נראה מדבריהם דדוקא לפי שאין הכל בקיאין לא אמרינן דהוה מעות מתנה, אבל אי היו הכל בקיאין או אי הוה ידעינן דבקי הוא ויודע ששור הנסקל אסור בהנאה הוה אמרינן מעות מתנה, ואם כן בשאר איסורי הנאה דהכל ידעי דאסירי בהנאה ואסור למוכרן, ואפילו הכי נתנו מעות אמרינן דהוה מעות מתנה דומיא דמקדש אחותו, וזה כרמב"ן.

וקצת צריך עיון מה שכתב מרן החתם סופר (יו"ד סי' ק"ל ובחי' חולין דף ד' ע"ב) דדעת הרמב"ן ז"ל דאיסורי הנאה מותר למכור ולהחליף לכתחלה ושכן מצא ברמב"ן פרק השוכר את הפועלים. ודבריו הקדושים צריכים עיון מרמב"ן חולין הנ"ל שכתב מפורש דאסור להחליף. וכבר העיר בספר טל תורה (פסחים כ"ב ע"ב) שלא מצא כן בדברי הרמב"ן פרק השוכר הפועל הנ"ל, ובעייתי מצאתי להיפוך ברמב"ן חולין הנ"ל. ועיין שו"ת חתם סופר הנ"ל בקושית הגר"מ א"ש (אב"ד אונגוואר) לפי הסלקא דעתך דרמב"ן דחלופי איסורי הנאה אסורים מן התורה, מאי שנא מטובל במעין בימות החמה דגרמא בעלמא הוא, עיין שם מה שתירץ, ולפי שיטת החות יאיר החלוק פשוט. ועיין עוד שו"ת בית שעריס לכ"ק זקיני (יו"ד סי' ק"ט) ובמשנת העמרמי (שם).

ובעיקר מה שהביא מהריטב"א (סוכה ל"א ע"ב ד"ה והאמר) ור"ן (שם כ"ט ע"ב ד"ה של אשירה) דלא חשוב הנאה אלא כשנהנה בגופו של איסור ולא כשגורם לו הנאה מצד אחר. תדע דלאו דברי הכל הוא, עיין רשב"א (יבמות ק"ג ע"ב) שהביא קושית הרמב"ן, אמאי חולצה במנעל של איסור הנאה, הא ניהנית במה שניתרת בזה לעצמה, והניח בצריך עיון. משמע דאפילו הנאה לדידית אסור. ובחדושי משנת העמרמי (בשו"ת בית שעריס יו"ד סי' נ"ג) הבאתי לו סמוכין מגמרא (סוטה י"ז ע"א),

דפריך והא איכא כיסוי הדס, ומשני התם הכשר מצוה איכא הנאה ליכא, סוטה הנאה נמי איכא. והנה הנאת סוטה הוא גם כן לאחר המעשה שנעשה שלום ויולדת בנים וקרי לה הנאה, עיין שם מה שהארכתי קצת בזה.

ובזה תנוח דעתו ידידו המברכו בברכת התורה ללומדיה צלח ורכב על דבר אמת המכבדו מוקירו בלתי מכירו

מנשה הקטן

סימן ער

בנוסח שטר מכירת חמץ ובקניית החמץ מהעכו"ם לאחר הפסח

ד' לסדר ככוכבי השמים לרוב התשמ"ג בנ"י יצו"א

מע"כ האי צורב הר"ר וו"ח נו"נ כו' כש"ת מוה"ר **יששכר דובער שוואַרץ** הי"ו באנטווערפען בעלגי'

אחדשב"ת בידידות.

פירוט החמץ בשטר המכירה לגוי

ובדבר שאלתו מה שנוהג מעלת כבוד תורתו למכור החמץ בעצמו בכל שנה לעכו"ס, כמבואר בטור (או"ח סי' תמ"ח) ובשלחן ערוך (שם ס"ג), ועד הנה היה נוהג בשטר מכירה המובא בקיצור שלחן ערוך (סי' קי"ד סי"ג), והשטר מכירה נכתב בלשונם כדי שיבין העכו"ס, אלא שלא כתב המחיר של כל מין חמץ מפורט, רק כשקבל הערבון [דרויף בלע"ז] מן העכו"ס דרכו לומר הנוסח שאיתא שם, אני משכיר לו זה החדר [המבואר] וגם המחיר [קאסטענס] על תשעה ימים. ולאחר הפסח אינו בא אליו העכו"ס, מכיון שאין לו מעות לשלם אינו יכול לקנות, אבל המכירה היתה מכירה גמורה, וכמדומה לו שגם שאר לומדים היו עושים כן בבאנייהארד. גם עד עכשיו לא היה מפרט כל חמץ שיש לו, עיין מקור חיים (סי' תמ"ח ביאורים סק"ט ד"ה וגם יש תקנה סוה"ד), רק היה כותב נוסח המובא בקיצור שלחן ערוך (שם), ועיין שדי חמד (מערכת חמץ ומצה סי' ח' אות מ"א ואות ל"ד). אבל עכשיו קבל שטר מכירה מפעסטו ושם הם מפרטים כל החמץ, ושאלתו האם יתנהג כן גם לפרט.

קנין המועיל בבדיקת חמץ

והנראה לפענ"ד מתחלה להגדיר יסוד אחד, מה שהוא עיקר ידיעה בכל זה. והוא שבדיני קניינים ישנם שתי מיני קניינים, קניני התורה וקניני המדינה, ולגבי מכירת חמץ אנן נוהגין לעשות תרוייהו, ומכל מקום העיקר כאן קניני המדינה, כיון דאנן לעכו"ס מכרינן ליה והם סומכין על קניני המדינה, ובדיני ממונות כהאי גונא דינא דמלכותא דינא, וכל קנין שעל ידי המדינה והממשלה וערכאות שלהם יכירו בו לקנין גמור מועיל לגבי מכירת חמץ. ולכן תלוי נמי כתיבת השטר מכירת חמץ הרבה פעמים במנהג המדינה והחילוקים בין מדינה למדינה בדיני שטרות וקניינים, ולכן אין לחוש ולתפוס שרואים לפעמים שינוי בשטר מכירה בין מדינה למדינה, ואין זה הנוסח של שטר מכירה קבלה הלכה למשה מסיני שכך צריך להיות דוקא נוסח שראה בחיזה ספר. שאפשר שנוסח שהיה בזמנן נוסח מקובל כשטר הגון לפני מאתיים שנה, בזמן הזה אין לו תוקף על פי חוקי המדינה, וכן בזה תלוי נמי לפרט כל מיני חמץ ושער החמץ כמה הוא שוה או לפי שער שבשוק של אותו היום.

והנה לכתחלה ודאי כי אם לא יועיל לא יזיק לפרט כל מיני חמץ שיש לו [אלא שאז צריך לבסוף לכלול כל מיני חמץ ששכח, דבלאו הכי לא מכר כל מיני חמץ וגם הבלתי ידוע לו כעת וכיוצא בו] וגם לפרט בשטר השער על כל מין ומין או על סך הכל, וכן ראיתי באמת במדינתינו אצל אאמו"ר הקדוש זצ"ל שהיה מפרט כל החמץ בפרטות וכותב המחיר על כל חמץ וחמץ, ולפעמים כשלא ידוע כתב לפי המחיר שבשוק. ואני כחלא לגבי חמרא במדינה זו לא נהגתי כן, אלא יש לנו פה שטר מכירה שבה מפורטים כל מיני חמץ הנמצאים בכלל, כדי שידע הנכרי מה הוא חמץ. ובה נכתב שכל מיני חמץ נמכרים לו עד למדידה הכל לפי שער שבשוק, הן חמץ והן תערובות חמץ, ויש לה תוקף על פי חוקי המדינה, ומעלה לגבי כמה עניינים שלא ישכח לפרט דבר מהדברים ויעבור עליו כשיזכור.

מעלת המכירה הכללית

והנה לענין מכירה כללית, כלומר במקומות שהבעלי בתים עושים שליח להרב או מו"ל שיהא הוא שלוחם והם נותנים כח הרשאה למכור ועושים שטר מכירה כללית לכל הקהל. יש בזה מעלה, דכיון דקיימא לן שליח עושה שליחותו, והישראל העושה שליח למכור לו חמצו הרי מצידו מחליט בהחלט גמור לעשות הרב לשליח, וליכא ערמה כלל מצדו על השליחות. והרב כשמוכר החמץ בתורת שליחות נמי אין לו נפקא מינה וטעם שלא למכור מכירה גמורה, ואדרבה הרי חזקה ששליח עושה שליחותו ומוכר מכירה גמורה כאשר נתמנה בשליחות ומוכרו בלב גמור, ממילא מצד ישראל ודאי הוה מכירה גמורה בלי שום פקפוק והוה לן מכירה גמורה על כל פנים מצד אחד. גם כי על פי הרוב ורובא דרובא הרב בקי בכל הדינים, ועושה השטר והקניינים על פי התורה ועל צד

היותר מועיל על פי חוקי המדינה. ונמצא דאפילו נימא דהגוי חושב שזה ערמה, מכל מקום כיון שחותם עצמו על השטר ועושה הקניינים שהם מועילים על פי חוקי המדינה, אתי מעשה הקנין והשטר ומבטל מחשבתו, דקיימא לן בכל מקום דמעשה מבטל מחשבה, ואם כן הוה ליה קנין גמור משני לדדיס. עיין שו"ת חתם סופר (יו"ד סי' שי"ג) מה שכתב על דברת קושית מחלית השקל (סי' תמ"ח סק"ד) בזמנינו שרבו עמי הארץ ובעייהם כל המכירה רק מצות אנשים מלומדה, ועיין שם (בסי' ש"י), דכיון שקנה העכו"ם בדרכי הקניינים אתי מעשה ובטל מחשבה. ועיין שו"ת משאת בנימין (סי' נ"ט) דכל דבר שנהגו הסוחרים לקנות בו מועיל, ועיין ובדעת תורה (או"ח סי' תמ"ח ס"ג ד"ה ואם מכרו).

בית דין במכירת חמץ

עוד הנהגתי אם אפשר שיהיה בית דין בשעת המכירה לעכו"ם, ואז הבית דין מסכימים להמכירה שהוא מכר גמור ויש לזה תוקף של מעשה בית דין.

מידו יש גם קצת חסרון בשטר מכירה כללית, שבשטר פרטי הרי העכו"ם רואה את הישראל המוכר ויודע עם מי יש לו עסק ויודע המקום ויכול ליכנס ולראות את הכל. אבל בשטר מכירה כללית, הרי אין העכו"ם רואה המוכרים ורק נותנים לו הכתובות של האנשים המוכרים. על כל פנים הרא נהרא ופשטיה.

קניית החמץ מהגוי לאחר הפסח

האמנם מה שכתב דלאחר הפסח העכו"ם אינו בא אליו, וכיון שאינו בא ואין לו מעות לשלם אינו יכול לקנות וממילא לוקח החמץ ומשתמש בו [והמכירה היתה מכירה גמורה]. ולפענ"ד דבר זה אינו נכון, דכיון שהחמץ שייך לנכרי שהרי מכרו לו והמכירה היתה מכירה גמורה, אם כן אכתי כל החמץ שלו ובידו או לשלם עבורו או שיכול לחזור ולקנות כנהוג עלמא, אבל לקחתו ככה בלי שום קנין ואמירה אין לעשות כן. דהגם שאכתי הגוי לא שילם מחירו המלא, מכל מקום אין לו עליו אלא חוב והלוקח החמץ הרי הוא כאלו גוזלו ממנו והוה ליה כעין גזל ממון עכו"ם. והגם כי אדם עושה דין לעצמו, והכא כיון דלא שילם לו החוב הרי יכול לגבות חובו לכאורה בכל אופן שהוא ואם כן גם מהחמץ הנ"ל יכול לגבות חובו. מיהו הרי מבואר בשלחן ערוך הרב (חו"מ הלכות גזילה וגנייבה סכ"ח) דהאדם העושה דין לעצמו אסור לו ליקח חפצו של חבירו בלי ידיעתו ובלי לומר לו אנא צריך לומר לו הרי זה שלי, וגם לא יקחנו בצנעא שלא ירגיש כגנב. ועיין טור (חו"מ סי' ד') דהא דמותר לעשות דין לעצמו, הוא רק כשבא להציל את שלו מה שגוזלו כבר או שבא לגזלו עכשיו והוא עומד לנגדו להציל את שלו אבל באופן אחר יקוב הדין את ההר. ועיין מאירי (ב"ק דף כ"ח ע"א) הובא בשיטה מקובצת (שם), גם בספרי משנה הלכות (ח"ט סי' שט"ו). וממילא בדידן נמי אם יש לו טענות על העכו"ם שלא שלם, ילך לבית דין או לערכאות או שיתפשרו ביניהם, אבל ליקח סתם ולא לומר לו כלום אין לעשות כן. ובפרט דהחפץ היה מקודש של הישראל, וממילא נראה לעכו"ם שהוא רק כעין ערמה, ואם יחזור ויזכה בחמץ שלו יראה יותר כביטול מקח כיון שלא שלם ולא כמשלם חובו מחמתו של עכו"ם. וגדולה מזו נסתפקו האחרונים ז"ל בגוי שמכרו לו החמץ ומת ולאחר הפסח לא היה ממי לחזור וליקח אי שפיר דמי לקנות מאשתו, אבל בלי שם דבר ודאי דלא התירו, כן נראה לפענ"ד.

ודבירנא כל הוינא טליא היה מנהג בית אבא הקדוש הי"ד, שלמולאי יום טוב היה הגוי מביא השטר מכירה, או שהלכנו אליו ודברנו אתו שישלם חובו ויקח את החמץ, ואם אין רוצה בו אז יחזור וימכרנו ויקבל קצת ריוח על מה שנתן וכן עשה.

ומחמת חוסר הזמן הנני מוכרח לקצר והקוצרים אומרים יברכך בברכת אריכת ימים ושנים בבריות גופא ונהורא מעליא עם נות ביתו עדי יבא ינון ולו יקהת עמים, המברך בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רעא

נוסח שטר ערב קבלן במכירת חמץ

חוהמ"פ תשמ"ג

איתא בשלחן ערוך הרב (בהוספות סדר מכירת חמץ), דבזקפן עליו במלוה יש להסתפק אי מהני המכירה בלי ערב קבלן. והביא שם נוסח חתימת יד מהערב קבלן, וז"ל, חתימת ידי דלמטה תעיד עלי כמאה עדים, איך שכל הסך שמגיע מאינו יהודי פלוני בן פלוני ליהודי פלוני בן פלוני בעד כל החמץ שקונה ממנו בקנין גמור ומכירה חלוטה, במקח המבואר בשטר מכירה שמסר לידו, מחוייב אני החתום מטה לסלק ליהודי הנ"ל לזמן פרעון, לא יאוחר משני ימים אחר הפסח הלז, במזומנים, בלי שום טענות ומענות ופתחון פה בעולם, בעד האינו יהודי הנ"ל, כפי החשבון שיעלה אחר המדידה [או המשקל], אם ימכרנו האין יהודי לאחרים, ואף גם

אם לא ימכרנו כלל ואקבלנו ממנו בחובו, הריני מחויב למוכרו בעצמי לסלק בידי פלוני בן פלוני הנ"ל לזמן פרעון הנ"ל וכו'.

ובשער הכולל שם (אות ל"ה) כתב וז"ל, אם ימכרנו הנכרי לאחריס, רבים אומריס שיש כאן חסרון בדפוס, ול"ל "אם יעכבנו לעצמו או ימכרנו לאחריס", דאם לא כן עיקר חסר מן הספר, שאם יעכבנו לעצמו יכול הערב לומר שעל זה לא נכנסתי בערבות, ותירץ שם בדוחק למעיין שם.

בשהישראל רוצה בקיום החמץ

ולפענ"ד נראה ליישב, ומתחלה אכתוב מה שנתקשתי בעיקר חידוש הגאון הק' ז"ל בדין ערב קבלן. שהרי קיי"ל רואה בקיומו של חמץ אסור (עיין ע"ז דף ס"ה ע"ב, ושו"ע יו"ד סי' קל"ג סעי' ד'-ו'), וכן כתבו התוספות (עיין שם ס"ו ע"ב ד"ה ישראל, ובאה פסחים כ"ב ע"ב ד"ה ואבר), דמה שמחזיק לו הגוי טובה מיקרי רואה בקיומו. ועיין מגן אברהם (סי' ת"נ סק"ו). ובט"ז (יו"ד סי' קל"ג סק"ט) הוכיח, דאפילו הגוי אומר בפירוש שאינו מחזיק לו טובה, אפילו הכי הוי רואה בקיומו, שהיה מיצר אם נאבד ואסור. והא ערב קבלן נמי הא רואה בקיומו של חמץ, דאם לא כן יהא צריך לשלם עבור החמץ הנ"ל. ועיין עבודה זרה ריש פרק השוכר את הפועל (דף ס"ב ע"א). ובשלחן ערוך (או"ח סי' ת"נ ס"ז), אסור להשכיר כלי לעכו"ם בפסח כדי שיבשל בו חמץ. וכתב הטור (שם), מפני שרואה בקיומו של איסור שלא יבקע הכלי. ועיין עבודה זרה (דף ס"ה ע"ב), כי היכי דלא נצטרו זיקי. ובית יוסף (שם ד"ה אסור) פירש, שרואה שלא ישבר קדרתו בשעת בישול החמץ בתוכו, דאם כן יפסיד החמץ, והוא אינו רואה שבגרמת כלי שלו יופסד החמץ. והמגן אברהם (שם ס"ק י"א) פירש, שהוא רואה שישאר ויתקיים החמץ בתוכו וכו', ע"ש.

על כל פנים רואה בקיומו של חמץ אסור, ואפילו בחמצו של עכו"ס. ואם כן כל שכן הכא בערב קבלן שאם יפסיד העכו"ס או שיופסד החמץ בעצמו יתחייב לשלם, ודאי רואה בקיומו שלא יצטרך לשלם. ואם כן היאך יהיה ישראל ערב קבלן על החוב שקנה העכו"ס החמץ, וצ"ע. ועיין מה שכתב הה"ג מהרנ"ת מתוספות (פסחים דף ו' ע"א ד"ה יחד) ושאגת אריה (סי' ע"ח), ועיין דעת תורה (או"ח סי' ת"נ ס"ז).

כשהחמץ בעין הערב קבלן אינו מקבל אחריות

ואשר נראה דלכן דייק הגרש"ז שהוא מקבל להיות ערב קבלן, דוקא אם ימכרנו האינו יהודי לאחריס או לא ימכרנו כלל והוא יקבל אותו חמץ ממנו בחובו, אז מחויב הערב קבלן למוכרו בעצמו ולסלק לידי פלוני בן פלוני הנ"ל לזמן פרעון הנ"ל. אבל אם יעכב האינו יהודי החמץ לעצמו, הכי נמי דאז הערב קבלן אינו מקבל אחריות שאז ילך הישראל בעצמו ויעשה עמו דין, שהרי החמץ ישנו בעין. נמצא דכל זמן שהחמץ בעין אצל הלוקח העכו"ס, אז אינו מקבל הערב קבלן האחריות, דכל שהחמץ הוא אצל העכו"ס שעיכב לעצמו, מן מארי רשותך פארי אפרע (ב"ב דף נ"ב ע"ב), וישלם לעצמו. אבל אם ימכרנו העכו"ס לאחריס, ואף אם לא ימכרנו אלא ימסרנו להערב קבלן בחובו, אז מחוייב הערב קבלן למוכרו בעצמו, וכהאי גוונא סבירא ליה דלא הוה רואה בקיומו, שהוא כבר לא שכיח כל כך שימכרנו לאחרים או שיתננו בחובו, דמילתא דשכיחא הוא שיעכב לעצמו יותר, או שישלמו בחובו, ודו"ק וצ"ע.

סימן ערב

א. שכח הרב לכתוב במכירת חמץ כתובת המוכר

ב. שכח הרב לכתוב במכירת חמץ את אחד המוכרים

עש"ק לסדר טובה הארץ התשכ"ו ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד ידידי ורב חביבי הרה"ג הו"ב וו"ח מוה"ר **אפרים גרינבלאט** שליט"א רב במענפים

מכירת חמץ שהרב לא כתב כתובת המוכר

א. בדבר שאלתו באחד שמכר חמצו לעכו"ס על ידי הרב דמתא, ואחר כך נזכר הרב שלא מסר לעכו"ס רק שם המוכר והעיר, ושכח לכתוב מקום מגורי המוכר בדיוק. האם חלה המכירה אף על פי כן, או דילמא כיון דלא ציין מקום מגוריו, אם כן לא ידע הלוקח ממי הוא קונה ולא חלה המכירה, וכבוד תורתו פשיטא ליה דחלה המכירה.

מכירה על ידי שליח

יפה הורה בזה, דודאי אף דלכתחלה צריך לפרט המקום שמוכרו, ולא עוד אלא דאפילו מקום שהחמץ מונח וכל המקומות שיש שם חמץ, וכל שכן כתובת המוכר, דאם לא כן מאיפה יודע הלוקח ממי לקח והיכן החמץ שלו, ויש לומר דכהאי גוונא ליכא סמיכת הדעת. מכל מקום נראה דזה דוקא במי שמכר ואינו מגלה לו את המקום, הרי הלוקח מסופק אם יתן לו או לא, כיון שהמוכר אין מראה לו את מקום הסחורה, אבל הלוקח משליח נראה דבדיעבד ודאי המכירה מכירה הוא. והטעם נראה,

דהעושה שליח למכירה השליחות חלה בכל אופן, ואין חלוק בין שהוא שליח לקרקעות או למטלטלין ואין צריך שום קנין לשליחות כל זמן ששניהם מודים.

והטור (חו"מ סי' קפ"ב הל' שלוחין) ז"ל, שלוחו של אדם כמותו לכל דבר חוץ מלדבר עבירה וכו'. וכתב הרמב"ם ז"ל (שלוחין פ"א ה"א), האומר לשליחו צא ומכור לי קרקע או מטלטלין או קנה לי, הרי זה מוכר ולוקח ועושה לו שליחותו וכל מעשיו קיימים, ואין העושה שליח צריך קנין ולא עדים, אלא באמירה בעלמא בינו לבין חבירו, ואין צריך עדים אלא לגלות הדבר אם כפר אחד מהם. ועיין בשלחן ערוך ומפרשים (שם ריש הסימן). ואם יש ביניהם טענות, עיין שלחן ערוך חו"מ (סי' קכ"א) ובאבה"ע (סי' ק"מ-קמ"א). מבואר דשליח אינו צריך עדים ולא קנין ולא שום דבר, רק אמירה בפה שהוא שליחו סגי, וכל זמן שלא מכחיש המוכר שעשאו שליח הרי המכירה של שליח זה קיימת.

מכירה בלי שהקונה ידע את כתובת המוכר

והנה פשוט, דשליח שמכר מטלטלין של חבירו אף שלא אמר לו מקום דירתו, ממכרו ממכר, דהעיקר שידע מי הוא המוכר ושמו, ואף שאינו יודע מקום דירתו. ופשוט דמי שעשה שליח למכור לו מטלטליו, והתנה עמו לבלי יגיד להקונה הכתובת שלו רק שימכור כך וכך סאה חטים בכך וכך מפלוני ופלוני, שמכירתו מכר כל שאם רוצה ללקחם יש לו אופן להביאם אצלו, דמאי נפקא מינה ליה לקונה בדירת המוכר, כל זמן שהוא יקבל מקחו די לו. ואם כן הכא נמי כיון דהשליח שהוא הרב מכר הכל לעכו"ס, כל זמן שביד השליח היינו הרב המוכר לברר היכא הוי דייר או יש לו את הכתובת אצלו ויודע מקום דירתו, ואם ירצה העכו"ס ויבקש מן השליח מיד ימסרנו לו, כהאי גוונא ממכרו מכר, דהכא העכו"ס סומך על השליח שהוא הרב המוכר שהוא יגיד לו והוא יסביר לו כל המקומות והענינים. ואם כן כל זמן שהרב יודע הכתובת או בידו לברר מקום הכתובת, המכירה קיימת. והיות כי הדבר פשוט לא אחפש בתר ראיות, רק עיין בחושן משפט הנ"ל בהלכות שליחות.

מכירת חמץ שהרב שכח לכתוב אחד מהמוכרים

ב. וגדולה מזו אירע לן פה שאלה לפני כמה שנים, ברב שמכר את החמץ לעכו"ס בתורת שליח כנהוג, ומסר לעכו"ס את השטר מכירה כללית עם הכתובות של האנשים שעשאוהו לשליח, ולאחר יום טוב נזכר ששכח לרשום שם וכתובת בעל הבית אחד, כלומר אפילו שם הבעל הבית לא כתב ומסרו כך לעכו"ס. והמעשה שהיה, שהבעל הבית עשאו שליח על ידי הטעלעפאן ושכח לרשמו בין הכתובות, והיה הפסד מרובה. ודנתי אז בדבר הרבה והעלתי אז סברא ישרה, דכיון שדרך הרב לומר לעכו"ס, הנני שליח למכור לך כל החמץ שיש בבתי ישראל, ואני מוכר לך החמץ מכל בני ישראל שעשו אותי שליח על מכירת חמץ. אם כן במכירה זו ממילא נכללו כל אותם שעשאוהו שליח למכירה, וגם אותו ישראל אשר לא רשם שמו מכל מקום רשימת השמות הוא רק שידע העכו"ס איפה הוא החמץ שיכול ללקחו לעצמו, אבל עצם המכירה נתקיימה בשעת המכירה כשהוא מוכר הכל בתורת שליח, ואם כן מה שחסר למסור לו עוד שם אחד מהמוכרים, הרי בידו למסור לו עוד שם אחד כלומר מקום אחד היכא שהחמץ מונח. דודאי בשעת המכירה כוונתו היתה על כל הני דעשאוהו שליח, ועל כוונה זו קנה העכו"ס שסמך עצמו על השליח הזה, ולא חיישינן שמא יחזור בו שהרי השליח עשה שליחותו ואין בידו לחזור, רק שעדיין לא מסר לו השם והמקום, אבל כל שכלל כל אותן שעשאוהו שליח, אם כן כל זמן שאין השליח מכחיש להשולח, והשולח אינו מכחיש את השליח, אם כן שליח עושה שליחתו. וגם כיון דהעכו"ס אינו טוען שאינו רוצה בזה החמץ, וגם כנראה אינו יכול לטעון כן, כיון דבשעת לקיחה אמר לו הרב שהוא השליח שהוא מוכר לו כל החמץ שהוא נעשה עליו שליח והעכו"ס הסכים לזה, הרי המכירה מכירה ולא הוה חמץ שעבר עליו הפסח.

וקצת ראיה נראה, דהרי באמת כשהרב מוכר החמץ בתורת שליח ומוסר לו את רשימת השמות של המוכרים, אין המנהג לקרוא לפניו כל השמות כדי שידע מאיזה מהם לקח, וכל שכן שלפעמים הרב כותב את השמות בעברית, ואין הגוי אפילו מבין מה שכתב לו כדי לידע מה שקנה באיזה מקום, ועל כרחך משום דסומך על המוכר שהוא השליח שבשעה שירצה לאסוף מקחו ישאלהו. ואם כן הכא נמי לא גרע מזה. אף דיש לחלק דהכא בידו ללמוד ולהבין, [ועיין תוספות ריש גיטין (דף ג' ע"ב ד"ה עד - הא') לגבי הלכות שחיטה], וגם בידו ליתן לאחרים בני ישראל ויסבירו לו, מה שאין כן כאן שאין שום אדם יודע רק השליח, מכל מקום לפוס ריהטא נראה דרק אשליח הוא דסומך כמובן. גם מגד המוכר לא היתה כאן שום פשיעה דליהוי ליה חמץ שעבר הפסח (פסחים דף כ"ח ע"א), ושליח הוא ששכח, נמצא דלגבי בעל הבית הוי אונס גמור.

המוכר חמצו כל שנה בבית דין ושכח שנה אחת

גם לירפתי אז עוד שיטות הפוסקים דסברא להו, דמי שמוכר בבית דין בכל שנה, ופעם שכח למכור והבית דין מכרו החמץ בשתם, אמרינן דגם שלו מכור ומותר לאחר הפסח, משום דזכין לאדם שלא בפניו (קידושין דף מ"ב ע"א). עיין שו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' נ"ב) ופתחי תשובה (יו"ד סי' ש"כ סק"ו), ועיין שו"ת מהרש"ם (ח"ז סי' רי"ב). עוד לרפתי איזה טעמים אז. מכל מקום לא רליתי לסמוך על עצמי, ונתיעצתי עם הגאון הצדיק מוה"ר יוסף אליהו הענקין (שליט"א) [זצ"ל] והסכים עמי דבדיעבד כהאי גוונא נמי לא הוי חמץ שעבר הפסח, וכן עשינו מעשה אז. אף שזה דוחק גדול ואם ושלוס לסמוך על זה לכתחילה, מכל מקום בדיעבד ובהפסד מרובה כזו נראה דמותר אפילו כהאי גוונא. ואם לכתחלה התנה עם העכו"ם למכור לו חמץ אדם ידוע ולא מסר לו שם בכתב, נראה דודאי המכירה הוי מכירה ודו"ק.

בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רעג

א. בדיקת חמץ לנוסע לחוץ לארץ זמן רב לפני פסח ודעתו לחזור קודם הפסח

ב. שבת ערב פסח, ומוכר חמצו בערב שבת, והחמץ נמצא בארץ רחוקה ששם כבר שבת

ר"ח ניסן התשל"ז בנ"י יצו"א

אוהב שלום ורודף שלום מתלמידיו של אהרן ה"ה הרה"ג וו"ח נו"נ אי"א חו"ב כולו אומר כבוד וכו' כש"ת מוה"ר **אהרן מאיר קרויס** שליט"א אב"ד שאפראן סידני אוסטראליא

אחדשבת"ר בילדות.

מכתבו היקר קבלתי, והגם כי בעוה"ר לבי בל עמי בימים אלו, כי יד ה' היתה בי ובמשפחתי הכבודה בהלקח מאתנו בת אחי היקר מרת פיגא רחל, שנרלחה באופן אכזרי מאד על קידוש השם ע"י ערל טמא שרצה לטמאה ולא הניחה לו ומסרה עצמה למיתה עם עובדה הראשון וקדשה שם שמים הי"ד, וגדר גדול גדרה לבנות ישראל מי יתן לנו תמורתה, ומיהו כיון שכתב שהדבר נחוץ אכתוב לו בקיצור נמרץ, ואת כת"ר הסליחה שלא אוכל לפלפל כעת באריכות.

בדבר שאלתו באחד מבעלי הבתים החשובים שלו מסידני אוסטרליא, שבא לנוא ילרך לפני כמשלש חדשים עם כל משפחתו, ובהשבם לחזור קודם הפסח לא בדקו חמץ, ועכשיו לסיבה בלתי לפויה מראש נתעכבו פה על חג הפסח, ובאו בשאלה כדת מה לעשות עם הבדיקה והמכירת חמץ משם, וכבוד תורתו רשם כמה ספיקות. א. כי בשעה שמוכרין כאן החמץ ערב שבת השתא, אז בסידני כבר ליל שבת ולא הוה כבר זמן מכירה כלל. ב. אפילו ימכרנו פה יום אחד קודם, אפילו הכי נראה כהערמה ממש, דמי יחשוב ששום גוי בעולם יסע לסידני עבור חמץ שעולה לסך **$100** פחות או יותר קצת. ג. לפי שיטת הפוסקים בסימן תמ"ח (עיין משנ"ב שם ס"ק י"ב) שיש לכתוב בשטר מכירה שיכול לקבל המפתח בכל עת שרולה הלוקח, וזה אי אפשר אם ימכור שמה, ועוד כמה ספיקות.

מכירת חמץ בשנמצא בחוץ לארץ

א. גרסינן בגמרא פסחים (דף ו' ע"א), אמר רב יהודה אמר רב המפרש והיולא בשיירא, קודם שלשים יום אין זקוק לבער, תוך שלשים יום זקוק לבער וכו'. אלא אמר רבא הא דאמרת קודם שלשים יום אין זקוק לבער, לא אמרן אלא שאין דעתו לחזור, אבל דעתו לחזור אפילו מראש השנה זקוק לבער וכו'. ופירש רש"י (ד"ה דעתו), דעתו לחזור בימי הפסח. ולפי זה יפה עשה שלא בדק בלאתו שהרי היה דעתו לחזור קודם הפסח. אמנם הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ב הי"ט) וה"ר יצחק גיאת (עיין שערי שמחה ח"ב עמ' ע"ט יצחק ירנן אות מ"ו), הביאם הטור (או"ח סי' תל"ו), והר"ן (פסחים דף ו' ע"א ד"ה תמצו) בשם אחרים, פירשו דדעתו לחזור קודם הפסח אז אפילו מראש השנה זקוק לבער. והכין איפסק בשלחן ערוך (או"ח סי' תל"ו ס"א), שאם דעתו לחזור קודם הפסח צריך לבדוק ואחר כך יצא, דחיישינן שמא יחזור ערב פסח בין השמשות ולא יהא לו פנאי לבער, ע"ש. ואם כן בדידן שיצא לפני שלשה חדשים והיה דעתו לחזור, מגרע גרע דהיה לו לבדוק בשעת יציאתו. ולא מיבעיא להמגן אברהם (שם סק"ג) דאפילו דעתו לחזור זמן גדול קודם הפסח צריך לבדוק קודם שיצא. וכן כתב החק יעקב (שם אות ו') והאליה רבה (שם אות ז') ובחק יוסף (שם אות ח'). אם כן פשוט דעבר בזה על תקנת חז"ל שיצא ולא בדק. אלא אפילו לדעת הט"ז (שם סק"ג), דדוקא אם דעתו לחזור יום או יומים, אבל זמן הרבה יותר אין צריך לבדוק. מכל מקום הכא כיון דלא ידע ממי יחזור, אלא שחשב שעל כל פנים יחזור על פסח, הוה ליה כמו דעתו לחזור יום או יומים והיה לו לבדוק

בדיקת חמץ בשיוצא ממקומו ובדעתו לחזור

בשעת יציאתו. ועיין בית יוסף (שם ד"ה כתבו) בשם הגהות סמ"ק (סי' נ"ח), ופריסה (שם אות א'). וכל שכן סידני שהוא מקום רחוק ביותר.

המסופק אם יחזור קודם הפסח

וביושבי מתבונן, עלה במחשבתי לפי מה שכתבו קצת אחרונים ז"ל, דדוקא כשדעתו בודאי לחזור קודם הפסח, אבל אם הוא מסופק אם יחזור קודם הפסח אין צריך לבדוק קודם שלשים יום. עיין ערך השלחן (טייב, שם אות ב') וכן כתב בספר חקת הפסח (שם אות ג'), והביאם בכף החיים (שם אות י"ד). ואם כן הכא נמי אפשר דהיה מספקא ליה. ומיהו סגר לן הדרך במה שכתב מעלת כבוד תורתו וז"ל, דמעיקרא סבור שלכל הפחות הוא יחזור על פסח, על כן לא עלתה על דעתם כלל לבדוק חמצם או לעשות שלית, עכ"ל. הנה נראה דהיה ברור להם שיחזרו לקראת הפסח, אם כן מה שכתב מעלת כבוד תורתו שלא עלתה על דעתם כלל לבדוק חמצם, אדרבה מהאי טעמא היה להם לעלות על דעת ולבדוק, שהרי דעתם היה לחזור. ועברו בזה על תקנת חכמים שאמרו (פסחים דף ו' ע"א), המפרש והיוצא בשיירא ודעתו לחזור חייב לבדוק אפילו קודם שלשים יום ומראש השנה ואילך.

בשהחמץ במקום אחד והבעלים במקום אחר

ב. ומה שנראה לפענ"ד ראשונה, דדבר זה כבר מצינו מחלוקת האחרונים, החסד לאברהם (תאומים, מהדו"ק או"ח סי' ל"ה) פשיטא ליה דאזלינן בתר בעלים, ובמקום שהם שם הוא העיקר. ובשו"ת עונג יו"ט כתב (סי' ל"ו), דאזלינן בתר מקום החמץ. ועייתן בספריו שו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' נ"ג וסי' נ"ז), נראה לכאורה דהדין דאזלינן בתר הבעלים ולא בתר מקום החמץ, והארכתי שם בס"ד בזה. ונראה לפענ"ד לחדש עוד, דהנה אמרו ז"ל (פסחים דף ו' ע"ב), חמץ אינו ברשותו של אדם אלא עשאו הכתוב כאלו הוא ברשותו לעבור בכל יראה ובל ימצא. והנה כי כן בנידון דידן הרי ממה נפשך, אי אזלינן בתר מקום החמץ, אם כן התם ליכא בעל הבית דליחול עליו איסור חמץ, שהרי הוא במקום שהחמץ היתר לו. ואם תאמר עשאו כאלו הוא ברשותו במקום שהוא, אם כן כל שכן שאינו עובר עליו, כיון שאכתי חמץ היתר אצלו. וכיון שיכול למכור חמצו שלו שהוא אצלו במקום הזה, הכי נמי יכול למכור חמצו שבמקום אחר, שלא יעשהו הכתוב כאלו הוא ברשותו, כמו שאינו עושה חמצו שבכאן לעבור עליו על כל פנים, כיון שבעצם חמץ אינו עובר עליו אלא משום שעשאו הכתוב כאלו הוא ברשותו, וכיון דבמקומו וברשותו אכתי היתר הוא, מהני ליה המכירה, ודו"ק.

שנית נראה, דבשנה זו שחל ערב פסח בשבת יכול למכור חמץ אפילו מה שיש לו בסידני. ומה שכתב כבוד תורתו, דבזמן שמוכרין פה החמץ השתא ערב שבת קודש חלות, כבר בסידני הוא ליל שבת ולא זמן מכירה כלל. נראה לפענ"ד דלא תקשה. והוא, דמעיקר ההלכה החמץ אינו נאסר בהנאה עד יום י"ד שהוא שבת בשעה חמישית כבכל שנה (פסחים דף י"א ע"ב), והגם שדעת האחרונים ז"ל (עיין מהר"ם שיק או"ח סי' ר"ה) שצריך למכור החמץ ערב שבת קודש, כמו בכל שנה (עיין שו"ע או"ח סי' תמ"ד ס"ב), דמכירת חמץ בכלל הביעור הוא. מכל מקום אין זה אלא לכתחלה, אבל בדיעבד מוכר עד חשיכה, או שמוכר ערב שבת שיחול המקח בשבת קודש זמן איסורו. ועיין שו"ת שואל ומשיב (מהדו"ו סי' נ') ושו"ת מהר"ם שי"ק (או"ח סי' ר"ה), בערב פסח שחל להיות בשבת, כילד ינהגו בעלי חנויות שרוצים עוד למכור חמץ בערב שבת אחרי הצהריים, וכבר מכרו את החמץ לעכו"ם. ועיין ספרי שו"ת משנה הלכות (ח"ג סי' נ"ה).

ומעתה אפילו נימא דבסידני כבר שבת בשעת המכירה, אבל אכתי לא חל איסור חמץ, וכל זמן שלא חל איסור חמץ אכתי יכול למכרו, וכיון שמוכר כאן בערב שבת בשעה שמותר למכור, אפילו שם כבר שבת מכל מקום כיון דלא נאסר החמץ שפיר מוכר החמץ, כיון שלא נאסר החמץ עדיין וחל המכר.

נתינת מעות בערב שבת והמקח יחול בשבת

איברא דיש לדקדק לפי מה שכתב בשו"ת מוהר"י מברונא (סי' קכ"א), דאסור ליתן מעות מערב שבת על מנת שיחול המקח בשבת. ועיין הגאון רעק"א בתשובה (מהדו"ק סי' קנ"ט) מה דמספקא ליה על התרומת הדשן (ח"ב סי' רל"ג). ועיין מהר"ם שי"ק (או"ח סי' קל"ו) ושו"ת בית שעריס (או"ח סי' רס"ד), דפשיטא להו דמותר לעשות קנין ערב שבת על מנת שיחול בשבת. ופלא שלא הרגישו משו"ת מוהר"י ברונא הנ"ל, ועיין שו"ת משנה הלכות (ח"ד סי' קמ"א) עוד להנ"ל. ולפי זה הכא נמי נימא דאסור לעשות הקנין ערב שבת שיחול המכר בשבת, דהתם כבר שבת הוא ואין עושין קנין ערב שבת שיחול בשבת וכנ"ל, ולדקו דברי כבוד תורתו.

חילוק בין מקח וממכר לשאר מלאכות

ואשר נראה לפענ"ד לחדש בזה, דהנה כבר הקשו מאי שנא מקח וממכר דאסור לעשות ערב שבת על מנת שיחול בשבת, ומאי שנא שאר מלאכות שמותר כגון הני דמפורשין במשנה (שבת דף י"ז ע"ב) שעושין עם חשיכה לצ"ה דקיי"ל כוותייהו. ותירץ האבני נזר (או"ח סי' נ"א),

דבשאר מלאכות כיון שסילק עצמו מהן ערב שבת, שוב אין צריך לו לגמר מלאכתן דממילא נעשין, אבל משא ומתן לא חל הקנין אלא על גוף הבעלים, שאם ימותו הבעלים לא יגמר הקנין בשבת. אבל המלאכה שהתחיל ערב שבת ממילא הגמר אפילו ימותו הבעלים, נמצא דשאר מלאכות כבר נגמרה מלאכתן ערב שבת, אבל משא ומתן לא נגמר הקנין על גוף הבעלים אלא בשבת, ולכן אין לעשות משא ומתן על מנת שיחולו בשבת. ולפי זה אומר אני, תינח היכי שהבעלים הם במקום איסור והמשא ומתן במקום איסור, שפיר עושים הבעלים איסור בשבת. אבל היכי דהבעלים במקום היתר שאין שם שבת, אף שהסחורה במקום איסור משא ומתן, כיון דהקנין נעשה על גוף האדם וגוף האדם הוא במקום היתר, אם כן במוכר חמץ שיש לו בסידני והוא בנוא יארק, וחל הקנין בשבת על החמץ שהוא בסידני, אם כן על החמץ ליכא איסור שיחול הקנין עליו בשבת, אלא על הבעלים שאין עושין משא ומתן בשבת, אך כיון דהבעלים פה בנוא יארק והוא כאן ערב שבת שפיר עושה הקנין אף שהתם כבר שבת, דעל החפץ ליכא איסור רק על הגברא, והגברא במקום ההיתר הוא, והוא לפענ"ד דבר יקר.

והגם שיש להאריך עוד בזה מ"מ אין הזמן גרמא וכמו שכתבתי בריש מכתבי, והנני בזה ידי"נ דושה"ט וש"ת, ויה"ר שנזכה לאכול עוד השתא מן הזבחים ומן הפסחים בביאת משיח צדקינו, המברכו בברכת חג כשר ושמח בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן ערד

במנהג בני איראן להפקיר חמצם ולקוברו בחצרם עד לאחר הפסח וחוזרים וזוכים בו

אס"ח פסח תשמ"ח

אחדשה"ט. בדבר שנשאלתי במנהג בני איראן אשר נהגו מערב פסח להפקיר את החמץ, ומוליכין אותו אל השדה או החצר וחופרין בור ומכסין את החמץ בבור בעפר, ואחר הפסח חוזרין וזוכין בו. אי מותר כהאי גוונא, כיון שאין מוכרין לעכו"ס.

המפקיר חמץ על מנת לחזור ולזכות בו

ולפענ"ד לאחר העיון קצת נראה שמנהגם בנוי על דברי הירושלמי בפסחים פרק כל שעה (פ"ב ה"ב) הביאוהו הפוסקים, דאמרינן שם הפקיר חמצו בשלשה עשר לאחר הפסח מהו, רבי יוחנן אמר אסור רבי שמעון בן לקיש אמר מותר, אמר ליה רבי יוחנן לרבי שמעון בן לקיש וכו', אלא ר' יוחנן חש על הערמה רבי שמעון בן לקיש לא חשש על הערמה. מה נפק מביניהן, נפלה עליו מפולת, מאן דאמר הערמה, אין כאן הערמה ומותר, מאן דאמר זכיה, ליתי כאן זכיה והוא אסור. והביאו האור זרוע (הל' פסח סי' רמ"ו), ופירש דאין לפרש ההערמה דרבי יוחנן חיישי לה, דהיינו שיפקיר על מנת לזכות בו, אלא דחיישי שמא לא יפקיר כלל, ויאמר הפקרתי קודם הפסח וחזרתי וזכיתי בו אחר הפסח. אבל אם הפקיר קודם הפסח על מנת לזכות בו אחר הפסח, ההיא שרי כדפרישית, ע"ש.

ומבואר מדברי הירושלמי דהגם דפליגי רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש במפקיר על מנת לזכות בו אחר הפסח, אי חיישינן להערמה או לא, מכל מקום היכי דנפלה עליו מפולת, לכולי עלמא לא חיישינן משום הערמה. ואם כן נראה דאנשי העיר ההיא נהגו כן על פי גדול אחד שפסק להם דלהכניס בבור נמי דינו כמו נפלה עליו מפולת, וכיון דיש כאן הפקר במה שמפקיר חמצו ב'כל חמירא' כמנהג כל ישראל, ליכא חשש דהערמה, וכיון דמכניסין אותו בבור הוה ליה כנפלה עליו מפולת.

והרויחו בזה, דאפילו להנודע ביהודה (מהדו"ק או"ח סי' י"ט), שפליג על החק יעקב (סי' תמ"ח אות כ') דבתרתי לטיבותא כגון בהפקיר וגם אנוס אפילו הכי חיישינן לערמה והחמץ אסור. ודלא כהחק יעקב, ע"ש. ועיין שו"ת בית שלמה (או"ח סוסי' ס"ב), דסבירא ליה דחמץ שרוצה למכור לא מהני הפקר. וכן נראה קצת מדברי הגרש"ז (בסוף ח"ד ריש סדר מכירת חמץ), דמכירת חמץ לכולי עלמא דאורייתא הוא, דהמפקיר חמץ על מנת לזכות בו לאחר הפסח אסור מדאורייתא, ע"ש. מכל מקום בדידן כיון דכיסהו בעפר, הוה ליה כמבוער ומהני לכולי עלמא, והבן. כן נראה לי לשב המנהג שנהגו שם אנשי אמת החרדים לדבר ה'.

ומיהו בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' ע') הביא דברי הירושלמי (שם), ולא לכתחילה לומר דהכי נמי בבור חבטים. שוב רצה לחלק בין נפלה עליו מפולת מעצמו, דלאחר הפסח מותר, דממילא הוא נמצא ולא היה בדעתו לפנות הגל ולחבטו אחר הפסח, אבל היכי שדעתו לפנות בורו הא גרע טפי ממפולת. ונמצא לכאורה הא בספיקא. אלא דיש לצרף דעת האור זרוע (שם) דלא מחלק בהכי. והרשב"א נמי מתחלה פשיטא ליה

לאין לחלק, אלא לאחר כך כתב לאפשר נמי דהא גרע טפי, כמספקא ליה הוא, אלא שבדידיה מצא טעם אחר להתיר. אם כן הם סמכו על האור זרוע לגמרי בביאור הירושלמי והבן, כן נראה לפענ"ד.

בידידות בכל נפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חי"ג סי' ס"ז]

סימן ערה

א. איסור חמץ בעסק שהוא חברה בע"מ
ב. חנות שבעליו מכרו חמץ כדין והעובדים הגוים מוכרים בפסח

ב' דחוה"מ פ' התשמ"ט בנ"י יצו"א

מע"כ ידי"נ רב האי גאון וצדיק בנש"ק פאר המעלות כולו נאה כו' כקש"ת מוה"ר **יצחק אייזיק אייבענשטיין** שליט"א גאב"ד ור"מ קיוויאשאד פארעסט הילדס נ"י

אחדשב"ג בידידות נאמנה וכו'.

הנה במכתבו נועץ עמי בדבר מה שנהג זה הרבה שנים עוד מקיוויאשאד קודם המורבן, ומקאשוי אחר המורבן, למכור חמץ לנכרי קודם הפסח בשטר מכירה כללית, שקבל את הנוסח שיסד בשעתו הגאון מברעזאן ז"ל. ובדבות השנים פה באמעריקא, בתוך הבאים בא לפניו סיטוגאי, שיש לו שותף [גרלאסערי האלסעילער בלע"ז - סיטוגאי] מבראנקס נוא יארק, והוא מוכר סחורותיו גם לישיבות ומוסדות ובתי חולים גדולים בעיר, ודא עקא שהוא מחלל שבת ויום טוב רחמנא לצלן. ולאחר הפסח הראשון שמכר חמצו לפני מעלת כבוד גאונו, שאלו מנהלי הישיבות ומוסדות התורה, מה עם מכירת חמץ, והשיב להם שהם מכרו חמץ אצל מעלת כבוד גאונו. וכבוד גאונו נתן להם כתב שאמת הדבר שמכרו אצלו כל החמץ קודם הפסח לאינו יהודי בשטר מכירה בפני עצמו כדת וכדין. וליתר תוקף, התנה עם שני השותפים שיעזבו את העסק בידי גוי עד אחר עבור הפסח, ולא יכנסו בו כל עיקר, וכן הם עושים מדי שנה בשנה. והגם כי נראה למראית עין כערמה גדולה כמו שכתב, כי נמכרים סחורות להשוק מאותם הסחורות שנכללים בהשטר מכירה. מכל מקום תמך יתידותיו על הוראת הגאון ר' חנוך העניך פאק ז"ל הי"ד בקאשוי, שעשה שטר מכירה לבית האופים רייז בעקערי בקאשוי, והיה פתוח בפסח בשבתות וימים טובים. והסביר הדברים שהגם שהבעלים נכנסים בבית האופה, אינם מבטלין המכירה רק הם גוזלים, אבל המכירה שעשה הרב היא מכירה גמורה, ועל סמך זה אכלו כל בני העיר קאשוי מלחם וחלות אלו.

עוד התנה עמהם שכל הדעליוערים [משלוחים] של חמץ שמביאין להם סחורה חדשה מבחוץ, מדחים עד אחר הפסח כשיבאו הבעלי הבתים היהודים חזרה, [ורק מה שקונים בפנים ומונח שם כבר, מוכר המנהל העסק שהוא נכרי מעניזשער בלע"ז, מנהל]. והיות כי אשתקד קרא לו מעורר אחד שראה שעשו דעליוועריס בפסח עצמו ומעלת כבוד גאונו בירר ששקר דיבר, והשתא כתב קול קורא פתקא קטנה בלי חתימה, שהיות שאשתקד עורר אותו אדם על כך שלא יעשו דעליוועריס ביום טוב, על כל פנים שיראה שלא יעשו השתא גם כן ככה. ועל כל פנים מעלת כבוד גאונו רואה לדעת לעצמו, היות כי כוונתו לשם שמים, כי אם יעזוב אותם ילכו לאיזה ראבי ויעשה מה שיעשה ויבאו מכשולות רבים. עוד הוסיף כי הוא [כלומר המוכר הזה] קאלרפ' [חברה בע"מ], שעל פי החוק אינם בעלי בתים בגופם, וגם זה סייעתא קלת לענין חמץ, עכ"ד.

בעלות בחברה בע"מ

א. ולפענ"ד במה שסיים מעלת כבוד גאונו אפתח ראשונה, במה שהעיר מהקאלרפ' שעל פי החוק השותפים אינם בעלי בתים בגופם. הנה זה רבות בשנים אשר האריכתי בס"ד בדין קאלרפ' או כפי הנקרא בשאר ארצות בע"מ (עיין שו"ת משנה הלכות ח"ו סי' רע"ז, ח"י סי' קי"ד). דהקאלרפ' הוא באמת שותפות גמור ושייך לבעלים שעשו השותפות, אלא שהבעלים התנו שהעסק הזה שעשו הוא בערבון מוגבל, כלומר שבכל עסק שאדם עושה הרי ממונו של אדם ערב לו ונמצא גופו משועבד לבעל חוב דיליה, ובלשון הקרא (משלי כב ז) ובחז"ל (גיטין י"ד ע"א) 'עבד לוה לאיש מלוה', מפני שגופו משועבד לו. ונכסוהי דבר אינש אינון ערבין ביה, כמבואר בגמרא (ב"ב דף קע"ד ע"א, בכורות דף מ"ח ע"א). וכבר העלה רבינו תם (כתובות דף פ"ה ע"ב תוס' ד"ה המוכר) והביאו הר"ן (שם ד"ה המוכר) במוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו מחול, לאחר שהביא דעת הרי"ף (שם) ורמב"ם (זכייה ומתנה פ"י ה"ב) דמכירת שטרות דרבנן, כתב דדעת רבינו תם שהוא דאורייתא, והא דמהני מחילה, היינו דיש שני שעבודים על הלוה שעבוד הגוף ושעבוד נכסי, ושעבוד נכסי יכול למכור ולא שעבוד הגוף, ע"ש. והוא הדין דיכול אדם להתנות על עצמו שלא יתחייב בשעבוד הגוף נמי, אלא בשעבוד

נכסי, וכעין אפותיקי שאמרו ז"ל שהוא במקום שעבוד, ועיין בבא קמא (דף נ"ו ע"א) ובבא מציעא (דף ס"ו ע"ב) וטור (חו"מ סי' קי"ד) ושלחן ערוך (שם ס"ג) וברמ"א (סי' ר"ז ס"ט), דהגוף שמקבל עליו הלוה שעבוד נכסי פוטרו משעבוד הגוף. ולא זאת בלבד לפטור משעבוד הגוף אלא הוא הדין לפטור עצמו גם משעבוד כל נכסיו, ולא ישעבד עצמו אלא בדבר אחד כגון שדה קטנה או כיוצא בו, ואם בא הנהר ושוטפו יפטור מכל. וכן להיפוך יכול להתנות ולפטור עצמו משעבוד נכסי, ולא יתחייב רק בשעבוד הגוף, או אפילו לפטור מכל וכל, ואין זה בכלל מתנה על מה שכתוב בתורה (ב"מ דף נ"ד ע"א), דבממון קיי"ל דהתנאי קיים (עיין שו"ע אבה"ע סי' נ"ח ס"ה).

ומיהו פשוט, שמי שהוא עושה שדהו אפותיקי לכתובת אשתו או למלוה או לכל דבר, מכל מקום עד שלא גבה אותו השני השדה, הרי הוא שלו והוא הוא הבעלים, וכן הדין בכל דבר. ועיין רמב"ם (מלוה ולוה פי"א ה"ד) ובהשגת הראב"ד (שם), ובירושלמי יבמות (פ"ז ה"א). ובירושלמי שביעית (פ"י ריש ה"א), נחלקו באדם המשעבד שדהו באפותיקי מפורש ומכרו, אם הוא מכור לשעה. וכתב הרמב"ן (יבמות דף ס"ו ע"ב ד"ה ומיהו) הביאו הרב המגיד (מלוה ולוה שם ד"ה העושה) וז"ל, כיון דאנן לא קים לן פסקא מדרבנן מערבאי, המכר קיים עד שעת גובייתא ועל בעל חוב להביא ראיה, ע"ש. וכיון דקיי"ל דכל תנאי שמתנה אדם בדיני ממון הוה תנאי, אם כן שפיר יכול להתנות. וזה הוא דין של קארפ', שהתנו בעלים המשתתפים ביניהם להיותם פטורים משעבוד הגוף על העסק שקבלו ביניהם וגם משעבוד שאר נכסי שלהם, ולא יתחייבו רק בנכסי אלו שהכניסו בעסק הנ"ל, ושעבדו אותם להיותם אפותיקי לכל העוסקים עמהם בעסק זה, אבל פשוט שהנכסים שלהם ושייכים להם. ואין שום ספק שקארפ' ששייך ליהודים, עוברים על בל יראה ובל ימצא אם יש להם חמץ, כמו כל שותפין. וכבר הארכתי בספרי שו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' רע"ז) אשר ליין עליו מעלת כבוד גאונו, עיי"ש באריכות ביאור כל ענין זה, ולכן לפענ"ד מהא ליכא ראיה ואפילו לצירופי ליכא. [עיין עוד משנה הלכות ח"י סי' קי"ד]

ב. ומעתה נחזור ונשוב מסיפא לריסא, בהוראה שהורה הגרח"ה פאק הי"ד מו"ל דק"ק קאשוי, שסמך עליה מעלת כבוד גאונו, בבית האופים פת שישראל מומר מכר שם חמצו, שהסביר דכל זמן שאינו מבטל את המכירה שהוא עושה על ידי הרב, גם אם הוא נכנס בבית האופה בפסח ומוכר שם מחמצו מקצתו או כולו ממה שמכר להעכו"ס על ידי הרב, מכל מקום לא גרע מהמכר, רק הוא גזלן שגוזל מהעכו"ס, אבל לענין המכר שעשה על ידי הרב המכר קיים והוא מכירה גמורה, ע"כ. ובאמת כי כן ראיתי להגאון מוהר"מ פיינשטיין זצ"ל בספרו (שו"ת אגרות משה או"ח ח"א סי' קמ"ט), במי שהוא חשוד שמוכר חמץ שמכר על ידי הרב, וכתב דאין שייך לבטל קנין שכבר נעשה, ואינו שוב בעלים על זה אלא הוא או כקונה מחדש או כגוזל. ואין לומר דאיגלאי מילתא למפרע שלא מכר בלב שלם, דמהיכי תיתי לומר כן, ע"ש. ואם כן מכאן לכאורה ראיה ויש לו אילן גדול לסמוך עליו, ואם כן לכאורה זה ממש דינו של המו"ל מקאשוי ויש לו חבר כי רב הוא בסברא זו.

האמנם לענ"ד דינא כבר תמהתי במקום אחר (עיין שו"ת משנה הלכות ח"ג סי' נ"ה), דלא כן הוא דעת הרבה מרבותינו הגאונים הגדיקים האחרונים ז"ל, ה"ה רבינו הגדול מהר"ם שיק (או"ח סי' ר"ה) בערב פסח שחל להיות בשבת, ובשואל ומשיב (מהדו"ו סי' נ' ד"ה ודרך) שנשאל על שנת תרי"ב בערב פסח שחל להיות בשבת, וכן מבואר בשדי חמד (ח"ה מע' חמץ ומצה סי' ט' ס"ק ל"ה ד"ה וזאת), וזאת להודיע כי לפני איזו שנים היה מעשה בעיר הזאת שאחד מכר חמץ לנכרי בחול המועד, ואותו החמץ הוא מכללות החמץ שמכר לעכו"ס קודם הפסח, ואסר כל חמצו לאחר הפסח לכל ישראל. כיון ששלח ידו במה שמכר לעכו"ס, נתבטלה המכירה שלפני הפסח, והוה ליה חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח. וכן הביא בשם שו"ת אורי ושעי (טויבש, סי' קכ"א). ובשו"ת מרן כ"ק זקיני בבית שערים (או"ח סי' קנ"ו) האריך בזה, במומר שיש לו ריחים, ויש לחוש שישראל יקנו קמח ממנו, אי מהני מכירתו לאינו יהודי, וכתב מרן דלא מהני, כיון דגוף המכר פקפקו בו הפוסקים אי מהני (עיין מחצה"ש סי' תמ"א סק"ד ד"ה ולריך עיון), אלא שתירץ החתם סופר דמהני, או מטעם דלא הוה רק מצד אחד אבל מצד הישראל ליכא הערמה, או מטעמים אחרים. מכל מקום זה דוקא דעל כל פנים היהודי מצדו הוא מתכוין למכור, אבל כהאי גוונא דמעיקרא אינו רוצה למכור, אלא הוא מיד הולך ועושה בו כבשלו, ואפילו רגע אחת לא הפסיק מבעלותו. ואפילו נימא דבשעת מכירה נחלש יצרו וכדעת הרמב"ם (גירושין פ"ב ה"כ), מכל מקום כיון דמיד אחר כך חוזר

השתמשות בפסח בחמץ שנמכר לגוי

בית מאפה שמומר מכר בו חמץ בפסח

לסורו, לא מהני כיון דחזר תוך כדי דיבור (עיין נדרים דף פ"ז ע"א). וכל שכן הכא דמעולם לא הפסיק במכירתו, ודאי דלא נעשה קנין כלל, וכולי עלמא קפדי כהאי גוונא.

ובזה נדחה סברת הגר"מ פיינשטיין (שם), שכתב דאין לומר דאיגלאי מילתא למפרע שלא מכר בלב שלם דמהיכי תיתי לומר כן. דהרי ראינו וידענו שדברנו לו שלא ימכור מחמצו, והוא משיב שזה אי אפשר לו ובאופן זה לא יעשה את המכירת חמץ לעכו"ם קודם פסח. וזה לא אומדנא דמוכח, אלא זה ברור שבכהאי גוונא לא יעשה את המכירת חמץ, ומה שעושה את המכירת חמץ הוא באמת רק בשביל שלאחר הפסח לא יאמרו שאסור ליקח ממנו. אם כן מעולם אין כוונתו למכור, אלא חושב בזה כאופן שיועיל לו לביזנעס שצריך לשלם איזה סכום כסף בשביל הביזנעס, שיש לו כמה קאסטימערס [קליינטיס] שלא יקחו ממנו באופן אחר לאחר הפסח, ולכן הוא מסכים לעשות את המכירת חמץ לעכו"ס בכדי שיקבל פתקא מהרב שעשה מכירה. וכהאי גוונא לכאורה לכולי עלמא לא הוה מכר. והרי אפילו במכר גמור, וסוגר בפסח, אלא שאינו רוצה למסור את המפתח לגוי הקונה, כתבו הט"ז (או"ח סי' תמ"ח סק"ד) והמגן אברהם (שם סק"ד), דבלי מסירת מפתח, ומכל שכן אם מסגירו בפני נכרי הקונה, אסור לאחר הפסח. והחק יעקב (שם אות י"ד) מתיר בדיעבד לאחר הפסח. וכתב מרן הבית שעריס (שם), דאפילו לדעת החק יעקב שמתיר בדיעבד, היינו דוקא אם שכח למסור מפתח, או שלא ידע הדין שצריך מסירת מפתח, או שאינו מוסר לו מפני שחושש שיגנוב וכדומה, שיש לו אמתלא טובה. אבל אם אינו מוסרו, בשביל שרוצה להתעסק בחמצו ולמכרו לאחרים כמו בכל השנה, מודה החק יעקב דאפילו בדיעבד אסור, ע"ש.

מכירה בצירוף הביטול

והנה דעת התבואות שור (בכור שור, פסחים דף כ"א ע"א), דמכירה בכלל לא מהני, אלא בצירוף הביטול, עיי"ש. אלא שהחתם סופר (בתשובה או"ח סי' ס"ב) והמקור חיים (סי' תמ"ח בילורים ס"ק י"א) והחיי אדם (כלל קכ"ד סי' י"ב), חולקין עליו לגבי מכירת הבהמות לפסח לעכו"ס, ועיין בספר שו"ת בית אפרים (או"ח סי' ל"ג) ובספר נטע שעשועים בהקדמה (קארא, אזהרה אות ג'). ומכל מקום בעצם המכירה פקפקו בו, עיין מחצית השקל (סי' תמ"ח סק"ד ד"ה ולריך עיון), שתמה דהרי אין דעת הגוי לקנות. וניחא ליה דבקנין דאורייתא, על פי דעת הנמוקי יוסף (ב"מ דף י' ע"א ד"ה מתני' ראה), דכשדעת אחרת מקנה, מהני אפילו דלא ניחא ליה, ורק בקנין ארבע אמות דמדרבנן בעינן ניחא ליה. ועיין חתם סופר (בתשובה יו"ד סי' שי"ג), דהיכי דאינו רוצה לקנות כלל אפילו בקנין דאורייתא אינו קונה. ומרן הבית שעריס (שם) העלה לפי דעת הנמוקי יוסף (ב"ב דף מ"א ע"א ד"ה גמ' גרסי') בשם הראב"ד, ורשב"א (גיטין דף כ' ע"ב ד"ה ובא מעשה), דכל דאיכא דעת אחרת מקנה קנה, כיון שהמקנה מכוין להקנות לו אף על פי שהקונה אינו מכוין לקנות. ועיין קצות החושן (סי' קמ"ב סק"א, סי' רע"ה ריש סק"ד). ולפי זה בישראל, כיון דהישראל מכוין להקנות, אף על פי שהקונה אינו מכוין מהני. וכל זה בישראל הרוצה למכור באמת. אבל במומר שמוכר חמצו לעצמו, לאחר שהעריס ואומר שרוצה למכרו לעכו"ס ועשה את המכירת חמץ קודם הפסח, והרי עוסק בו לאחר שעשה את המכירת חמץ כקודם המכירה, ואם יבא מישהו מהנכרים ויאמר לו שהוא קנאו, ישחוק עליו. ודאי אין במכירה זו ממש.

ואין לומר דמכל מקום בצירוף הביטול יועיל כדעת הבכור שור, דכאן פשוט דליכא ביטול חמץ כלל. וכבר דן גם בזה רבינו הבית שעריס (שם), שכתב דגם לסמוך על מה שכתב הבית יוסף (או"ח סי' תל"א ד"ה וכתב הר"ן), דמשום הכי מהני ביטול בלב, משום דחמץ אינו ברשותו של אדם וכו' (פסחים דף ו' ע"ב), ובגלוי מילתא ודעתא דעלמא דלא ניחא ליה דליהוי ליה זכותא בגויה סגי. וכמו שכתב גם המגן אברהם (סי' תמ"ח סק"ד) בשם המשאת בנימין (סי' נ"ט), ובמחצית השקל (שם ד"ה בגילוי). ונימא הכי נמי, כיון דבא לעשות שליח למכור, הוה ליה על כל פנים כגילוי מילתא דאינו רוצה בחמצו. זה אינו כלום, שהרי גילוי מילתא מהני כשמגלה דעת שאינו רוצה בחמצו, אבל זה שמגלה דעתו ובא לעשות את המכירת חמץ קודם פסח, ומיד עושה מעשה היפוך זה, ומראה שאינו מבטל כלום ואינו מוכר באמת, אלא אדרבה מחזיקו לשלו ומוכרו לאחרים, או הוא או על ידי אחר, ואפילו בפסח ממש, ודאי אין כאן ביטול חמץ בלב. ואפילו היה ביטול ממש, אתי מעשה ומוציא מידי מחשבה ואפילו דיבור (עיין קידושין דף נ"ט ע"ב). ועיין רש"י (פסחים דף ו' ע"ב ד"ה ודעתו), שמא ימצא גלוסקא יפה ויחשוב עליה. וברע"ב ותוס' יו"ט ריש פרק קמא דפסחים (פ"א מ"א ד"ה בודקין), דמשום הכי לא סגי ביטול בלב, שמא ימלך על ביטולו, ואתי מחשבה ומוציא מידי מחשבה. וכל שכן במעשה ממש שמעשיו מוכיחין עליו שלא ביטל ולא מכר, פשוט דמכירתו אינו כלום. והארכתי קצת בזה בספרינו (שו"ת משנה הלכות ח"ג סי' נ"ה), ע"ש פרטי דינים מה שנוגע

לענינינו, ודו"ק. ויש לדון קצת אם הרב צריך להחזיר לו המעות שקבל עבור המכירה, כיון דהמכירה אינה מכירה. או נימא שהרי הוא עשה את שלו מה שצוהו, והוא הוא שקלקל המכירה ואין הרב אשם בזה, וכן נראה לכאורה.

ביטול השליחות בשליח לדבר עבירה

איברא דלכאורה עלה בדעתי לומר דבר חדש, לפי מה שאמרו ז"ל אין שליח לדבר עבירה (ב"מ דף י' ע"ב). והממנה שליח לדבר עבירה בטל השליחות, לפי דעת התוספות (שם ד"ה דאמר) בתירוץ השני. ועיין נודע ביהודה (מהדו"ק אבה"ע סי' ע"ה) מה שהעלה במי שנתן גט בעל כורחה על ידי שליח בזמן הזה, דעבר אחרם דרבינו גרשום שלא לגרש בעל כורחה (שו"ע אבה"ע סי' קי"ט ס"ו בהגה), אם כן אין שליח לדבר עבירה ובטל השליחות לפי דעת התוספות הנ"ל. ועיין שם (נוב"י שם סי' ע"ו) מה שתמה עליו מחותנו הגאון ר' יצחק מהאמבורג ז"ל, ועיין קצות החושן (סי' קפ"ב סק"ב). ואם כן העושה שליח את הרב למכור חמצו לעכו"ס, ומיד הוא או פועליו מוכרין מאותו החמץ בחנותו כמו שהיה קודם לכן, ויד פועל כיד בעל הבית דמי (ב"מ דף י' ע"א), אם כן ממה נפשך אמרינן או שבטל שליחותו תיכף בהראותו שאינו מפסיק למכור ואינו מתחשב בהמכר שמכרוהו לחמצו, או דלכתחלה בשעת מינוי השליחות בטל השליחות, כיון שמוכרו לו רק באופן שאחר כך יוכל לגנוב ממנו, והוה ליה כעין שליח לדבר עבירה. אלא שיש לחלק, דהכא אין העבירה תלויה בשליחות, ומעשה הגניבה הוא פעולה אחרת, וכן צידד ידיד נפשי הגאון מורינו ר' חיים ישעיה קעניג שליט"א, ויש לעיין. ועיין משנה למלך (גניבה פ"ג ה"ו) דהיכא דעשאו שליח לשני דברים, ואחד דבר עבירה, גם לדבר ההיתר לא מהני. על כל פנים לכאורה האי עושה השליח, אין כוונתו לעשות את מכירת החמץ לגמרי שלא יוכל ליהנות הימנו, ואם כן בשעת עשיית השליחות לא נתן לו כח כדרך השלוחין.

והנה עד הנה דברנו מסתם מחלל שבת ויום טוב ומומר, כהאי מומר האופה בקאשוי. אבל מעלת כבוד גאונו כתב דעשה תנאי עם השותפין שלא יקחו ולא יעשו דעליוועריס ביום טוב, ושלא יהיו הם בחנות עד אחר פסח וכן הם עושים. הנה כוונתו פשוט כדי שהם על כל פנים לא יעשו איסור במכירה ולא יקחו חמץ חדש בפסח, וכהאי גוונא אפשר דכיון דשומעין על כל פנים לדברים אלו, נראין הדברים שמשונים מומרים אלו משאר מומרין, דעל כל פנים מודה במקצת נינהו, ורק עוסקים על ידי הפועלים ולא הם עצמם. ומיהו לפענ"ד, כיון דהפועל הוא פועל שלהם והם משלמים לו לאחר הפסח או באמצע הפסח מהכסף שמכר חמץ בפסח, אם כן לכאורה נראה שהוא כמו שעשה בעצמו, ובפרט לפי מה דקיי"ל (ב"מ דף י' ע"א) דיד פועל כיד בעל הבית. עיין מחנה אפרים (הל' שלוחין ושותפין סי' י"א) ושו"ת פני יהושע (יו"ד סי' ג'), ועיין שער המלך (נוניס, תרומות פ"א הי"א) ובספר יהושע (פסקים וכתבים סי' רל"א), ובנתיבות המשפט (ביאורים סי' קפ"ח סוף סק"א). אם כן הוה ליה כעושה בעצמו ומוכר בעצמו, גם כי הוא רוצה במכירת חמצו ללקוחות ובקיומו, כדי שיוכל לשלם לפועלים העובדים בחנות הנ"ל, וצ"ע.

מתנה שסופה מוכיחה על תחילתה

עוד יש לעיין קצת, לפי מה דמבואר בנדרים (דף מ"ח ע"א), המודר הנאה מחבירו ואין לו מה יאכל, נותנו לאחר לשום מתנה והלה מותר בה. מעשה באחד בבית חורון שהיה אביו נודר הימנו הנאה, והיה משיא את בנו, ואמר לחבירו חצר וסעודה נתונים הינן לפניך אלא כדי שיבא אבא ויאכל עמנו בסעודה, אמר אם שלי הם הרי הם מוקדשין לשמים, אמר ליה נתתי לך את שלי שתקדישם לשמים, אמר ליה נתת לי את שלך אלא שתהא אתה ואביך אוכלין ושותין ומתרצין זה לזה ויהא עון תלוי בראשו. וכשבא הדבר לפני חכמים אמרו, כל מתנה שאינה שאם הקדישה תהא מקודשת אינה מתנה. ובגמרא פריך מעשה לסתור, ומשני חסורי מיחסרא והכי קתני, ואם הוכיח סופו על תחילתו אסור, ומעשה נמי בבית חורון באחד דהוה סופו מוכיח על תחילתו וכו', ע"ש. ועיין רש"י (ד"ה ויהא) ויהא עון תלוי בראשו, שיהא אביו המודר הנאה אוכל על ידו, ע"כ. הנה, אם מי שאינו שוה בדעת שלמה לנותן, אלא לעשות ערמה בכדי שיוכל על ידו לעבור עבירה, הרי עון תלוי בראשו של זה. אם כן יש לעיין גם בכעין זה, שזה לא בא למכור באמת במכירת חמץ שקודם הפסח, אלא בערמה הוא בא, שהרי יודע שאינו רוצה ליתנו לעכו"ס, וגם עומד ומוכר בכל הפסח, הרי הוא נמי בכלל שאינו רוצה במכירה אלא שיהא עון תלוי בראשו של הרב השליח המוכר. ומשמע מהגמרא לכאורה, דכהאי גוונא לא הוי מתנה כלל, ואם כן הכי נמי לענין מכירת חמץ נמי, כיון דאין דעתו לא הוי מכירה, ועיין ר"ן (שם ד"ה ל"א) מחלוקת הרשב"א (שם ד"ה והא) והרמב"ם (נדרים פ"ז הט"ו), אי לא אמר בשעת מתנה בפירוש כן, ודו"ק.

והיות כי אין הזמן גרמא להאריך, ובפרט ביומין קדישין דאין הלבלר יוצא בקן קולמסו רק לדבר הצריך הלכה למעשה, ולפענ"ד נראה מה שכתבתי, ומיהו רק כמראה מקום אני למעכ"ת מחמת אהבה הדוחקת אבל להלכה לא לדידי ודכותי צריך, כי גדול כחו לברר לעצמו ורק לאותות

אהבה כתבתי, אלין דברי רחומאין לידידי אהובי רחומאי, ויזכה לחוג חג המצות בדיצות ונזכה כלנו לביאת משיח צדקינו ויעבור רוח טומאה מן הארץ וישכו המים הזדונים ומלאה הארץ דעה כמים לים מכסים, דושכ"ג בידידות ובלב ונפש.

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ו סי' קמ"ג, חט"ו סי' קס"ב]

סימן רעו

הכשרת תנור שיש בו ניקוי עצמי על ידי חום גבוה מאד

עש"ק א' דר"ח אייר התשמ"ו בנ"י יצו"א

מע"כ הרה"ג וו"ח נו"נ מרבין תורה ברבים כו' כש"ת מוה"ר שוחט שליט"א טאראנטא אנט

אחדשב"ת בידידות נאמנה.

בדבר מה שנשאל, בתנורים החדשים הנקראים סעלף קליינינג בלע"ז [ניקוי עצמי], שבשעה שרוצים לנקותם סוגרים את הדלת, ומדליקין אותן על מצב שהחום מגיעים עולה עד לשמנה מאות ולפעמים עד לאלף מעלות, והוא בגדר ליבון שכל מה שנמצא בו נשרף ונשאר אפר ועפר ואפילו מניחים שם חתיכת עץ נשרף. ואם כן הלא אפשר להכשיר כלי חרס על ידו, דהא דאמרו ז"ל דכלי חרס אין לו תקנה אלא שבירה (עיין פסחים דף ל' ע"א), היינו משום דכלי חרס אינו יוצא מידי דפיו לעולם (שם ע"ב), מיהו אם החזירן לכבשן שמצרפין בו כלי חרס חדשים מותר (שו"ע או"ח סי' תנ"א ס"א). ואם כן בנידון דידן נמי הוה ליה ככלי חרס שהחזירן לכבשן ומותר, ולפי זה לכאורה יצא לן אופן להכשיר כלי חרס בזמן הזה, והוא דבר חדש.

והנראה לפענ"ד בס"ד, דהנה דמהשקפה ראשונה נראין הדברים להתיר וכמו שאמרתי למעלה כבוד תורתו, מכל מקום לאחר העיון והתישבות בדבר, זה אינו, ואפרש שיחתי. דהנה בגמרא (פסחים דף ל' ע"א), אמר רב קדירות בפסח ישברו, ופריך ואמאי ליטהינהו אחר הפסח וכו', עד וכי מאחר דאיתותב רבא בר אהילאי אמאי קאמר רב קדירות בפסח ישברו וכו', ואיבעית אימא הא והא בשל חרס זה הסיקן בפנים וזה הסיקן מבחוץ, וכי תימא הכי נמי ליעבד ליה הסקה מבפנים, חיים עלה משום דפקעה, ע"כ. ועיין תוספות (שם ע"ב ד"ה התורה), על מה שאמרו (שם ע"ב), התורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דפיו לעולם. שהקשו והלא יוצא על ידי כבשונות, ואומר רבינו תם דזה נעשה כלי חרס חדש, ע"ש.

ויש לדייק הא דאמרו (זבחים דף נ"ו ע"א), אם החזירה לכבשן, אי כבשן דוקא או כל תנור שחומו גדול ודומה לכבשן מהני. והנה המהרי"ל (מנהגים הל' מאכלות אסורות בפסח סי' ט' הערה י"א) כתב, דלא מקרי כבשונות אלא כשהסיקוהו שנים או שלשה ימים. משמע דאם הסיקוהו אפילו חוס גדול ורב לא מהני, דצריך להקרא כבשן, ולא מקרי כבשן אלא לאחר הסקה שנים או שלשה ימים. מיהו הלבוש (או"ח סי' תנ"א סכ"ב) כתב, דבהסיקה וטחה מהני. הובאו דבריהם במגן אברהם (סי' תנ"א סק"ד). וכתב המגן אברהם, דהלבוש נמי מודה על כל פנים דצריך שיסיקנו יפה עד שיתלבן, ואז לא גרע מקדירה שמלאה גחלים, דהכא לא שייך שמא חיים עליה שמא יפקע. [כלומר, דהגם דבגמרא (פסחים שם), אמרו דבכלי לא מהני למלאות בגחלים ומחלק דבתנור לא שייך חיים עליה שמא יפקע]. ועוד, דהא בגמרא (שם) אמרינן להדיא עד שיוסק התנור, משמע דלא בעינן כבשונות, ומוקי לה בשל חרס, ע"ש. ולפי זה לכאורה היה נראה דתנור דידן אי הוה ליה ככבשן, הוא מחלוקת מהרי"ל והלבוש. דלמהרי"ל דבעי דוקא שם כבשן, ושם כבשן לא מקרי אלא בהיסק שנים או שלשה ימים, אם כן דידן נמי לא מהני דלא מקרי כבשן, ולהלבוש, וכנראה דהמגן אברהם מצדד כותיה, מהני.

אם צריך דוקא החזרה לכבשן או שדי בחום גדול

איברא דגם להלבוש נראה דדוקא בתנור הוא דפליג, לפי מה שכתב בו המגן אברהם דהא בגמרא אמרינן להדיא עד שיוסק התנור וכו'. וכונתו, דכיון דמפורש להדיא עד שיוסק התנור, אם כן מהני לתנור הסקה ולא גזרו בתנור גזירה שמא חיים דלמא פקע, על כן מותר ולא בעי שנים או שלשה ימים, וגזירה דחיים לא היתה אלא על כלים ולא על התנור, ולכן בתנור מהני נמי מלאה גחלים עד שיתלבן היטב. נמצא דלענין כלי חרס גם הלבוש מודה דלא מהני התנור. וקצת נראה הכי, דאם לא כן אמאי להלבוש, לא מהני הכשר לכלי חרס, הא אפשר לעולם כשמסיק התנור לפסח יכשיר באותו תנור גם כלי חרס, ועל כרחך דלא מהני רק לתנור, ולכלי חרס לא מהני משום גזירה, ול"ע.

דקדוק לשון המחבר

גם מלשון המחבר (או"ח סי' תנ"א ס"א) שכתב וז"ל, אבל היסק שיסיקם באש לא מהני, ואינו מועיל להם ולא לשום כלי חרס שנשתמש בהם חמין וכו', ואפילו אם

ימלאוס גחלים, דחיישינן דלמא חיים עליהו שמא פקעי ולא עביד להו הסקה מעליא. ומיהו אם החזירן לכבשן שמצרפין בו כלי חרש חדשים מותר, דכיון שמכניסן להיסק גדול כזה, ודאי לא חיים עלייהו דלמא פקעי, אבל לתנורים שלנו לא, ע"כ.

ויש לדקדק לשון המחבר שכתב, ומיהו אם החזירן לכבשן שמצרפין בו כלי חרש חדשים מותר. והאי מצרפין בו כלי חרש חדשים לכאורה מיותר, דהיה לו לומר ומיהו אם החזירן לכבשן מותר. גם מה שחזר וכתב, אבל לתנורים שלנו לא. דמאחר שכבר כתב, ומיהו אם וכו', הרי כבר התנה דבעי כבשן דוקא ולא תנורים שלנו. ואשר נראה דרבינו המחבר מתחלה השמיענו דאם החזירן לכבשן, בעי כבשן שמצרפין כלי חרש ממש. ולא מהני אפילו אם יסיק תנור ככבשן ויכנים שם הכלי חרש ישן להכשיר, דאכתי יש לחוש לגזירה זו שמא חיים, ולכן כתב דוקא, אם החזירן לכבשן שמצרפין בו כלי חרש חדשים ממש. כלומר שהוא התנור שמצרפין, בתנור כזה הוא דלא גזרו, אבל אם אינו כבשן שמצרפין בו ממש, לא מהני. והטעם, דכיון שמכניסן להיסק גדול כזה ודאי לא חיים עליהו דלמא פקעי. ומיהו שלא נטעה לומר דכיון דמכניס להיסק גדול מהני, אם כן אפשר לתנורים שלנו נמי אם יסיקם היסק גדול כל כך כמו הכבשן גם כן ליהני, על זה חזר והוסיף אבל תנורים שלנו לא, כלומר דאפילו אם יסיקם היסק גדול ככבשן מכל מקום לא מהני להכשירן. דדוקא בכבשן שבאמת מצרפין שם כלי חרש לא חיישינן לחיים, אבל בתנורים שלנו חיישינן, והוא מעצם הגזירה שמא חיים, שאם נתיר לו בתנורים שלנו עם היסק גדול, למחר לא יסיק כל כך או יחשוב שכבר הוא היסק גדול, ועל כן גזרו בכל התנורים חוץ מתנור כבשן שמצרפין בו ממש. ואפילו אם יסיק תנור שלנו הרבה מאד, מכל מקום יש לחוש שמא לא ישהה הכלי חרש שם זמן רב עד שיתלבנו היטב. עיין רא"ש (פסחים פ"ב סי' ז') הביאו הט"ז (שם סק"ב) וז"ל, אבל לתנורים שלנו לא, דאיכא למיחש דלמא חיים עלייהו ומוציאן מן התנור קודם שיתלבנו, כן כתב הרא"ש, ע"ש.

ליבון כלי חרס בתנורים שלנו

מבואר על כל פנים דבתנורים שלנו לא מהני החזרת הכלי חרס, או מטעם שיוציאן קודם שיתלבנו, או מטעם דבכבשן לא גזרו כלל מה שאין כן בתנורים אם נתיר תנור אחד הדרינן לחשש דחיים. ולכן אסרו כל התנורים, ורק בכבשן כיון שזרקו לשם מייאש מינייהו, או שמא בכבשן מתלבן ברגע כמימרא.

ובביאור הגר"א (שם אות ח') כתב וז"ל, שם (זבחים נ"ו ע"א), אלא קדירות של מקדש וכו'. ואם אינא יחזיר לתנורים, שזה אפשר אף בירושלים, עכ"ל. ביאור הדברים, דהגר"א ז"ל נמי דייק דבתנורים שלנו לעולם אסור, אפילו הסיקן הרבה וכבשן, כל שאינו מצרף בהן כלי חרס חדשים בפועל. ורא"ייתו הוא מדפריך בגמרא (זבחים שם), למה קדירות במקדש ישברו, יחזירנו לכבשן ויסיקנו, ומשני משום דכבשונות ליכא בירושלים. ואכתי קשה דיסיק תנור היסק גדול ככבשן, ויחזיר הכלי חרס בתוכה ולא ישבר, דהיסק תנור אפשר אף בירושלים, דעל תנורים לא גזרו בירושלים, רק על הכבשונות שמצרפין בהן כלי חרס ממש (עיין ב"ק דף פ"ב ע"ב). ועל כרחך דבתנור אסור אפילו הסיק הרבה, ולכן שפיר אין לו תקנה אלא שבירה. וזהו שכתב הגר"א, שזה אפשר אף בירושלים, כלומר תנורים ולא כבשונות, ועל כרחך דתנור שלנו לא מהני שום היסק, וק"ל.

ומעתה, לא מיבעיא לטעם דבכל תנורים שלנו לבד מכבשונות גזרו גזירת דלמא חיים, אם כן גם תנור זה הנקרא סעלף קליינג נמי תנור הוא על כל פנים ולא כבשן, שהרי אין מצרפין בו כלים חדשים. אלא אפילו נימא דבכבשן לאו דוקא שמצרפין בו כלי חרש חדשים, אלא כל תנור בשעה שמנקין אותו ומתחמם הרבה בכלל, מכל מקום דידן לכאורה אינו עדיף מסתם כבשן, כלומר תנור שאינו כבשן דלא מהני.

אלא דאכתי פש לן לבאר, דהמגן אברהם (שם) מצדד וכתב עד שיוסק התנור. ואם כן אפשר לכאורה לפרש כוונתו דכל שהוסק התנור אפילו תנור שלנו מהני, וכבשן לאו דוקא. ודלא כמהרי"ל והגר"א ז"ל, ודלא כמו שכתבנו לחלק לעיל בין היסק והכשר תנור להכשר כלי חרס. ובדידן דאיכא עוד מעליותא שאי אפשר לפתוח דלת התנור לאחר שנתן בו הכלי עד שיתלבן בודאי, אם כן ליכא חששא שמא חיים וגזירה דכל תנורים, נימא דלא חש ליה להמגן אברהם ז"ל לפי פירוש זה.

ברם לאחר העיון, גם מדברי המגן אברהם ליכא ראיה. חדא, דהגם שאי אפשר לפתוח התנור באמצע התבערה, מיהו אפשר לכבות התנור לגמרי או להוריד חוס התנור על ידי השעון. ואם כן שפיר שייך דילמא חיים עלה ויכבה קודם שיתלבן היטב או שיוריד החוס, ושפיר שייך טעם הרא"ש והט"ז שמא יוציאו קודם שיתלבנו. והשנית, דהכא הרי נותן הכלי בתוך התנור קר ואחר כך מדליק את החשמל וממתין שיתחמם התנור, ובכהאי גוונא

ודאי חייבין לגזירת חז"ל שמא חיים. דדוקא כשזרקו על כל פנים בכבשן או בתנור חם שהוסק כבר היסק גדול מאד הדומה לכבשן, אמרינן כיון שזרק בחוס גדול כזו ויודע שברגע זו או שיפקע או יתלבן, ואף על פי כן הכניסו שם, שפטו חז"ל דכהאי גוונא לא חייש ולא חם עלה שמא יפקע. אבל כל שהניחו במקוס קר ובידו להתנחס ולעשות פעולות שלא יפקע, ודאי חייבין שמא יתנחס ולא יניחנו להתלבן כל צרכו. ואם כן בתנורים האלו לא זאת שאין להם עדיפות, אלא אדרבה גרועים הם מסתם תנורים, כיון דסתם תנורים על כל פנים בשעת הנחתן בהם החוס גדול ודומה לכבשן, היה לד להתיר, מה שאין כן כאן שהניח בתנור קר לגמרי.

שלושה חששות בהכשר התנור הנ"ל

היוצא מדברינו דכאן איכא תלתא חששי. א. התנור קר בשעת הנחתן שם. ב. שאפשר לכבות לאחר שהניחו שם קודם שיתלבן. ג. שיש לומר כבשן דוקא כמהרי"ל והמחבר והגר"א. ושפיר אין להתיר בתנור סעלף קליינג כמו שאר תנורים, ואפשר עוד דגרע מהם.

ידידו דושב"ת בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חט"ו סי' ס"ג, חט"ז סי' י']

סימן רעז

שיניים תותבות ושתלים בפסח

כ"ו למ"ט–מונים התשכ"ג ברוקלין נ"י יצו"א

בימי הספירה, יבורך מפי הגבורה, בכח וגבורה, לבעל דעת ברורה, עמיקא וטמירה, ויגל יעקב ישמח ישראל, לאריכת ימים ושנים בתוך עמנואל, ה"ה הגה"ק צדיק כביר זקן יושב בישיבה מרא דחיטה פ"ה כקש"ת מוהר' **ישראל וועלץ** (שליט"א) [זצ"ל] ראב"ד בודאפעסט כעת ירושלים עיה"ק

אחדשה"ט ושהכ"ג באהבת אמת.

בשורה טובה תדשן עצם, ומאד שמחתי משמועה טובה כי באה שב"ה הוטב מצב בריאותו, כה יתן ה' ויוסיף לו ימים ושנות חיים טובים בכפל כפלים, עד שיחוס אלקים חיים ומלך עולם וישלח לנו הולך תמים ויגאלנו גאולת עולם, ולדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם, ויה"ר שיהיה חלקינו בתוך חלקיהם, ובריך רחמנא דיהב לן את כת"ר עד ביאת גא"א.

אבילה עם שיניים תותבות בפסח

בדברי תורה אשר אהובים עלי דברי דודים מאד, מה שהעיר בימי הפסח בהתכנסות לומדי תורה בבית כ"ג לשמחת הרגל ולקבל פני רבם והשתעשע בדברי תורה, והעלו שאלה בענין הכשר שיניים שאינם טבעיים [פאלשע ציין בלע"ז - שיניים תותבות] שמוציאים ומכניסין אותם בפה לנקותם וכיוצא בזה, ונסתפקו אי מותר לאכול בהם בפסח וכדת מה לעשות. וכבוד גאונו הראה להם מה שכתבתי בספרי (שו"ת משנה הלכות ח"ג סי' נ"ו) שצריך להכשירם בכלי שני, ועל דבר תמיהתי על היד יצחק (ח"ג סי' ע"ח), שמדמה שיניים טבעיים לשיניים אלו הקבועים, דהם שני עניינים. וכבוד תורתו כעת הביא עוד, דבשו"ת בית יצחק (שמלקס, יו"ד סי' מ"ג אות י"ב) כתב גם כן כהיד יצחק הנ"ל. והנה בעיקר הענין בטח זוכר כבוד גאונו מה שכתבתי בזה כבר במכתבי לכבוד גאונו מיום י"ד מנחם אב התשכ"א וח' מרחשון תשכ"ב, אמנם כיון שנתחדש לי בס"ד דבר חדש כעת בענין הזה, מה שלפענ"ד השמיטו האחרונים הגדיקים, אמרתי אעלה על הכתב מה שיש לי בזה.

בליעה בדבר שאינו חי

והרבה נער היה לי להבין דברי הגאון בית יצחק ז"ל, ואודה ולא אבוש כי לא הבינותי דבריו ולא מחשבותי מחשבותיו, ואפרש שיחתי. דהנה הבית יצחק (שם ס"ק י"א) יצא להוכיח מש"ס חולין (דף ח' ע"ב) דאמרינן, שוחט בסכין של עכו"ם, קולף לרב. וקשה ליה לפי מה שכתב הפרי מגדים (סי' תמ"ז א"א סוף ס"ק מ"ו) והחתם סופר בתשובה (יו"ד סי' נ"ד), דאין בליעה בבעל חי, אם כן בשעת שחיטת הסימנים עוד מפרכסת היא וחשיבי כחי ולא בלעו, ולמה בעי קליפה, לתוספות דמפרשי דכחי (חולין דף פ"ד ע"א ד"ה בעינן, ב"ק ע"ו ע"ב ד"ה בשוחט), ודלא כר' שמעיה (הו"ד בתוס' חולין שם). ומזה הוכיח הבית יצחק, דעל כרחך בני מעים חשובין כמנחי בדיקולא, ואם כן לא הוי כחי ועל כן קולף. שוב דחה לעצמו דעל כרחך צריך לומר דבעל חי כזה שאין לו חיות גמור בולע. ומזה יצא להוכיח (שם אות י"ב), דשייניים טבעיים שאין להם חיות גמור גם כן יכולים לבלוע, ואין חלוק בין שייניים שהן קבועין ובין הנקבעין בידי אדם.

ולפענ"ד לא דמי הני אהדדי כעוכלא לדגא. דאפילו נימא כסברת הגאון ז"ל, דשחט בו רוב שנים ומפרכסת, אי הוא לענין העמדה והערכה, ולענין בליעה מיהו בולע, דלא הוי כחי גמור אלא כמתה נחשבת לענין זה. מכל מקום אין זה דמיון כלל לשייניים טבעיים, שהרי הבהמה שנשחטה רוב שנים, נשתנה בה המצב החי שלה מחיים הטבעיים שהיה לה קודם שנשחטה, ועכשיו כבר אינה חיה גמורה, ולכן סבירא ליה דכהאי גוונא בולע. אבל מה דמיון הוא לשייניים טבעיים שלא נשתנו כלום

מבריתם והם חיים בכל החיות שהוטבע בהם בעת הבריאה, אלא שזה חיותם שהקב"ה טבע באדם שיהיו חזקים שיוכלו לשרת את האדם ולנשוך בהם דברים חזקים, אבל פשוט שיש בהם חיות והם חלק מחלקי האדם. ואינו דומה כלל לבהמה שנשחטה שניטל חיותה הקודם ותמות ברגעים, אלא דלענין העמדה והערכה אכתי חשבינן לה לחיה. וודאי מרחק רב איכא ביניהו, וכל שכן לדעת ר' שמעיה (שם).

מה שבעל חי אינו בולע הוא תלוי במציאות

ואסביר לו הדבריס, מבן פקועה דקיי"ל דהרי היא כשחוטה להלכה (שו"ע יו"ד סי' י"ג ס"ב), ומן התורה מותר לחתוך ממנה אבר אחד ולאכול בלא שחיטה כלל (עיין רש"י חולין דף ע"ה ע"ב ד"ה הפריס), והוה שחוטה ממש. אבל לא יעלה על לב אדם לומר, דבן פקועה בחייה בולעת. כיון דהרי כשחוטה היא לפנינו. דודאי אף שלענין הלכה ודאי כשחוטה היא ואין בה איסור שאינו זבוח, אבל לענין מציאות חי הוא ובעל חי אינו בולע, וכן פשוט דאינו מטמא עד שימות, וכן אם נגע בחייו בדבר טמא לא נטמא, דכל דבר חי אינו מקבל טומאה חוץ מאדם (רמב"ם טומאת אוכלין פ"ב ה"ו), ובזה החיות העיקר, כלומר כיון דרהיט ואזיל הרי חי הוא [ואף שקצת אחרונים פלפלו בזה]. והיסוד בזה, דענין בלוע אינו דבר של הלכה ומצוה, אלא הוא דבר של מציאות, ואם המציאות והחוש יעיד שבעל החי אינו בולע, אם כן אף דבן פקועה הוה כשחוטה מצד ההלכה, אבל לענין בולע ומציאות הרי חי הוא ואינו בולע, וזה פשוט וברור לכל מבין.

ומעתה אני אומר הכי נמי להיפך, בשחט שני סימנים ומפרכסת, דאף דחי היא לענין העמדה והערכה, [רולה לומר, דלענין הלכה של העמדה והערכה חשבינן הבהמה שנשחטה לה רוב שנים כחיה. עיין תוספות (חולין דף ל' ע"א ד"ה והתנן) ורמב"ם (איסורי המזבח פ"א הי"א) ובכסף משנה ומשנה למלך (שם) ובתוספות (ב"ק דף ע"ו ע"א ד"ה שחיטה)], אבל מכל מקום לענין מציאות הרי הבהמה כבר נשחטה ואזל ממנה החיים הטבעיים, ובעוד איזה דקות תמות גם מפירכוס זה, ודמה שותת ויולא. ואין בה עוד את הכח הטבעי לעמוד נגד הבליעות שלא תבלע בזה עוד שום דבר, כמו שהיתה בעת חיותה שטבע הקב"ה בבעלי חיים כח זה, ועל זה המציאות מעיד. אם כן מאי דמיון הוא לשניים חיים וקיימים בפה האדם החי, ולכן לפענ"ד דברי הגאון ז"ל לע"ג.

בליעה בבעל חי

איברא דנראה לפענ"ד לומר דבר חדש ולהלדיק הלדיק מעיקרו בעל הפלאה ז"ל [המובא בחת"ס (יו"ד סי' נ"ד, ועיין יד אלעזר סי' קכ"ה), ולהלן ד"ה ומעתה], במש"כ בענין בעל החי שבולע, ותמיה על האחרונים ז"ל שתפשו על ענין זה ושחקו על מי שאומר בעל חי בולע. חס ושלום לומר כן, ואומר אני דדבר זה כתוב בתורה ושנוי בכתובים ומשולש בתלמוד ופוסקים דבעל חי בולע. וגם אני מתחלה נמשכתי אחר האחרונים ז"ל (שו"ת משנה הלכות ח"ג סי' נ"ו), אבל כעת האיר ה' עיני ודקדקתי בדבר ונראה דודאי בעל חי בולע.

מדין 'סיבה בשתיה' מוכח דבעל חי בולע

דהנה כתוב בתורה (ויקרא כב טו) 'ולא יחללו את קדשי בני ישראל אשר ירימו לה'', ודרשו ז"ל (נדה דף נ"ב ע"א) לרבות את הסך ואת השותה, ופריך שותה למה לי קרא שהיה בכלל אכילה, אלא לרבות את הסך כשותה. פירוש, דסך עצמו בתרומה, הרי הוא כשותה תרומה עצמה, שהרי הסיכה נכנס בגופו ונבלע באיברים. שנוי בכתובים, דכתיב (תהלים קט יח) 'ותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו'. ומשולש בתלמוד (נדה שם), ואי בעית אימא מהכא, 'ותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו', ובגמרא שבת (דף פ"ו ע"א במשנה), מנין לסיכה שהיא כשהיה ליום הכפורים, אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר 'ותבא כמים בקרבו' וגו'. ובגמרא יומא (דף ע"ו ע"ב), רחילה וסיכה מנלן דאיקרי עינוי וכו', דכתיב (דניאל י ג) 'לחם חמודות לא אכלתי ובשר ויין לא בא אל פי וסוך לא סכתי'. אשכחן סיכה רחילה מנלן, אמר רב זוטרא ברבי טוביה אמר קרא 'ותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו', ואימא כשתיה, דומיא דשמן מה שמן באברא אף מים מאברא, ע"כ. ופירש רש"י (ד"ה דומיא דשמן), 'מים בקרבו' דכתיב בקרא דומיא ד'כשמן בעצמותיו', מה שמן מבחוץ סכין אותו ונבלע בעצמותיו, אף 'מים בקרבו' הנבלעות דרך החוץ על ידי רחילה. ובמגודת דוד (תהלים קט יח ד"ה וכשמן) פירש, עם כי המשיחה הוא למעלה על הגוף, עכשיו באה היא בעצמות, כך הקללה תרד בו אל תחרי בטן וכו'. ועיין טור (או"ח סי' תרי"ד) ושלחן ערוך (שם ס"א). והט"ז (יו"ד סי' קי"ז סק"ד) באותו דיבור כתב וז"ל, כתב בית יוסף (יו"ד שם ד"ה כתוב) בשם ארחות חיים (הל' איסורי מאכלות אות מ"ה ד"ה כל), דאסור לסוך בשרו בחלב חזיר, דסיכה בכלל שתיה הוא וכו'. ועיין בט"ז (שם), מה שכתב בשם איסור והיתר האריך (סוף כלל ל"ט). ובנקודות הכסף (שם אות ב') האריך הרבה, והביא מכתב יד רבינו הרמ"א בגליון איסור והיתר האריך (יד רמ"א שם)

שכתב וז"ל, ותמהני לפי זה שאנו נוהגין לרחוץ ולחוף במה שקורין בלשון אשכנז זייף [סבון] העשויה מחלב, שהיא איסור דאורייתא, עכ"ל ע"ש. והנה על כל פנים לכל השיטות בין להאוסרין ואפילו להמתירין לחוף בבורית ולסוך באיסור (עיין בט"ז שם), לא פליגי בזה אי בעל חי בולע או לא, ולא פליגי אלא אי סיכה הוה כשתיה או לא, ועל כל פנים אי סיכה אסורה מן התורה או לא, אבל פשוט דכולי עלמא מודו דבעל חי בולע. ומעתה פלא על האחרונים ז"ל דפשיטא להו דבעל חי אינו בולע, וגם אני נמשכתי אחריהם במקום אחר (שו"ת משנה הלכות ח"ג סי' נ"ו). ובאמת כי נהפוך הוא, דמקרא מלא הוא דבעל חי בולע, ובאמת כי החוש מעיד מתוך הרפואות שעושין משיחות על הגוף וסיכות, ובולע בעצמותיו כמאמר דוד המלך 'וכשמן בעצמותיו', וזה פשוט וברור ולע"ג.

אלא לפי זה צריך ביאור, כיון דשייך בליעה בבעלי חיים, אם כן למה לא נאסרו הבעלי חיים אם נבלע בהם האיסור. וביותר תקשה להפרי מגדים (סי' תמ"ז א"א בסופו), שכתב שהדגים חיים על ידי שמניחים אתיכת חמץ עם יין שרף בפיהם שלא ימותו, והתיר לצורך יום טוב, דבבעלי חיים לא שייך בליעה, מידי דהוה אבהמת עכו"ם שאוכלין חמץ ושותין החלב. הן אמת דבהא ראיה שהביא לעצמו הפרי מגדים משתיית חלב ופשיטא ליה להתירא, לאו כולי עלמא הוא. ועיין מגן אברהם (סי' תמ"ה סק"ה) שאוסר זה וזה גורס בחמץ. וכן הש"ך (יו"ד סי' קמ"ב סק"י) והפרי חדש (יו"ד סי' ס' סק"ה) ופלתי (שם סק"א) [ועיין ביאה"ל (סי' תמ"ה סעיף ב' ד"ה אסורים)]. ואף שבשו"ת בית אפריים (או"ח סי' ל"ה) וכן בתשובות מהרי"א (יהודה יעלה או"ח סי' קכ"ז) ותשובות מהר"ם שיק (או"ח סי' קי"ב), דעתם נוטה להתיר. אמנם מרן זקיני בבית שערים (או"ח סי' קנ"א), אחר שהביא המתירין, כתב אבל רבו כמו רבו גם האוסרים, ויש לחוש לדברי האוסרים ובפרט באיסור חמץ, וכן ראיתי נוהגים לאיסור בכמה מקומות שהייתי במאדע ופה, עכל"ק. ואם כן ראיתו ממה ששותין חלב אין כל כך מוכרחת. והיה אפשר לומר לכאורה דדבר זה נחלקו בו הפוסקים. אמנם על כל פנים הרי מקרא מלא הוא דבעל חי בולע.

טעם שלא נאסרים הבעלי חיים משום שנבלע בהם האיסור

והנראה לומר בס"ד סברא ישרה בזה, דודאי בעל חי בולע וליכא לחלוק בזה, אלא דהתורה לא אסרה בלוע כזה בבעל חי. ואפילו נבלע בו איסור, מכל מקום מיד שנבלע האיסור בבעל חי, נעשה חלק מבעל החי ונתהפך ממה שהוא, וינא מכלל איסור ונעשה חלק מבעל החי מה שהוא. דומיא דבעל חי האוכל חלב או בשר או דבר טריפה לא נאסרה כל הבהמה בשביל זה, אלא אמרינן נתהפך האכילה לבהמה עצמה, והכי נמי כן לענין הבלוע. [לבד לכשנתפטמה ממאכלי איסור לבד, דאז אסורה, כפי המבואר בשו"ע (יו"ד סי' ס' ס"א) ופוסקים], וכן אם נבלע היתר בבהמה טמאה נתהפך להיות כמוה, דכן טבע הקב"ה בעולמו, שכל בעל חי יהפך כל מה שיאכל ויהיה חלק ממנו, או שיזיק לו וימות כיון שלא יכול להפכו להיות חלק ממנו. רואה לומר, האוכל שלא ירצה להתהפך להיות חלק מהבהמה או בעל חי אחר, יערבו מלחמה שומרי הבעל החי [מערכת ההגנה שבגוף] עם המאכל המזיק, או שינגא הבעל חי ויתהפך המאכל המזיק בעל כרחו ונעשית חלק מהבהמה, או להיפוך וימות הבהמה. ולפעמים שלא יצליחו להתגבר לגמרי, תפול חולי על הבהמה היינו מפאת נגחון הנ"ל, ואז באים לעזור לו ברפואות ומחלישים כח המזיק ואז יבריא, ואם לא יוכלו, אז יתגברו הכחות המזיקים וימות הבעל חי, ודבר זה ידוע ומפורסם בחכמות הרפואה.

וקצת נראה לדייק מדברי הרמב"ם (מעשר שני פ"ג ה"י) לפי מה שפירש הכסף משנה (שם), שכתב הרמב"ם, מעשר שני ניתן לאכילה ושתיה וכו' וסיכה כשתיה, ואסור להוציאו בשאר צרכיו כגון ליקח בו כלים ובגדים ועבדים, שנאמר (דברים כו יד) 'לא נתתי ממנו למת', כלומר לא הוצאתי אותו בדבר שאינו מקיים את הגוף. וכתב עליו הרמב"ן ז"ל ריש פרשת תבא על הפסוק 'לא אכלתי באוני' (דברים שם), ואלו דברי הבאי, ע"כ. והכסף משנה (מעשר שני שם) כתב, אף על פי שהרמב"ן בפירושו על התורה כתב על דברי רבינו אלו דברי הבאי וכו', משמע לרבינו, משום דאיכא למידמי ולומר דדוקא נקט למת, הא לחי דומיא דלמת דהיינו ליקח בגדים לחי שרי. לכך כתב רבינו דאין לומר כן, דגם זה הוה בכלל למת, כיון שאינו דבר שהוא חוזר להיות חי, דהיינו אכילה ושתיה שחוזר להיות חלק אבר, ע"כ. והנה אכתי קשה לפירושו מסיכה אלא פשוט דסיכה גם כן נעשה חלק מהגוף, וכמו שכתבתי, ואם כן אתי שפיר מאד.

הבליעה נהפכת לבשר ודם

וראיתי למרן החתם סופר בתשובה (יו"ד סי' ל"ד), שכתב בפירוש דברי הפרי מגדים (או"ח א"א סופי' תמ"ז) וז"ל, דבדגים חיים לא שייך בליעה, ולגנו מה שבלעו הם חמץ או חלב, וטעמא משום שעל ידי חוס הטבע נתהפך לבשר ודם, דלא עדיף מאילו אכל חמץ וחלב דמותר הדג, עכל"ק. והנה נראה מפורש דמרן החתם

קופר ז"ל נד מרחיית הפרי מגדים ז"ל, שכתב דאף בהמת עכו"ם אוכלים חמץ ושותין חלב. וכתב טעם אחר משובח מאד, דאף שבאמת הדג בולע מהחמץ, מכל מקום לא גרע מאילו אכל חמץ וחלב [בגירי] שהם איסור והדג מותר, משום שעל ידי חוס הטבע נתהפך לבשר ודם. וזה בעזהי"ת ראיה ברורה למה שכתבנו, דודאי בעל חי בולע אלא שבלוע שלו לא הוה איסור, דמיד נתהפך לבשר ודם על ידי חוס הטבע ואינו אוסר כלל.

אבל מעתה לדידן פשוט, דמה שהחוס הטבע מהפך הבלוע לבשר ודם, זה דוקא כשהיא בחייה. אבל כשהבהמה כבר נשחטה בשני סימנים, אף שעדיין היא מפרכסת, מכל מקום הרי תמות בעוד דקות ורגעים, ואין עוד כח בחוס הטבעי שלה להפך האיסור לבשר ודם, דכבר פסק כח הטבעי שלה, ואם כן כל מה שבולע לאחר שחיטה אם הוא איסור, אוסר בבהמה, וזה פשוט מאד וברור. ואם כן מיושבת קושית הבית יצחק (שם אות י"א) בטוב טעם, למה בשוחט בסכין של עכו"ם קולף לרב, והא בעל חי אינו בולע. דודאי זה שגגה הוא, דבעל חי כן בולע וכמו שבירנו בעזה"י, אלא שכל זמן שהבעל חי בחייס לא נאסר ונתהפך האיסור להיתר, אבל לאחר שחיטה אין בו כח להפך ונשאר האיסור.

שן טבעית הופכת את הבליעה לחלק מהגוף

אבל לפי זה פשוט נמי, דלא דמי שן טבעי לשן שנקבע. דאף שאני חוזר בי עכשיו ואומר דודאי שן טבעי בולע, וכדעת היד יצחק (שם) והבית יצחק (שם אות י"ב), ואדרבה מוכרח לומר דהשן טבעי בולע, וכמו שהעלינו בס"ד דכל בעל חי בולע. אבל מכל מקום כרחוק מזרח ממערב ביניהם, דהשן טבעי כשאדם אוכל ונבלע בהם מהאוכל, תיכף החוס הטבעי מהפך הבליעה ונעשה חלק מהגוף ומהשן ושאר כוחות האדם, ומה שאכל אחר כך אינו מתערב במאכל הראשון כלל שכבר נאכל ונתהפך הבלוע לחלק מהאדם. ולא דמי כלל לשן הנקבע, שאם בולע איסור אין החוס הטבעי הופכו לגוף האדם ונשאר האיסור במקומו. וזה ברור, ולא בעי לטעם דאין דנין אפשר משאי אפשר, שכתב הבית יצחק (שם). ופלא על האחרונים ז"ל שלא הרגישו בזה, ומקום הניחו לי בס"ד להתגדר בו.

עוד צריך עיון מה שכתב הבית יצחק ז"ל (שם אות י"א), דדעת החתם סופר דבעל חי אינו בולע. אבל הרואה יראה בפנים דאדרבה דעת החתם סופר דבעל חי כן בולע, אלא שהבליעה מתהפכת על ידי חוס הטבעי, וכן הסביר דברי הפרי מגדים גם כן, וגם הביא לעצמו עוד ראיה מהמן (מגילה דף י"ג ע"ב, עיין רא"ש ע"ז פ"ה סי' י"א), ע"ש. ועל כל פנים נראה דהחתם סופר ז"ל מודה דבעל חי בולע, וזה פשוט למעיין שם, ודברי הבית יצחק (שם) שלא בדקדוק במחילת כבוד גדולת קדושתו.

פליטה בבעל חי

ומעתה כיון שהלדקנו דברי האומרים דבעל חי בולע, נראה לפענ"ד לישב דברי רבינו בעל הפלאה ז"ל (שם), במה שאסר החמאה שנפלה לתוכה תרנגולת ומתה שם, ולזה לשפוך החמאה והזכירוהו שבשר עוף בחלב אינו אלא דרבנן ומותר בהנאה (שו"ע יו"ד סי' פ"ז ס"ג), ואמר, אמת אבל הרי אסור למכור לעכו"ם כיון שנבלע בו מאבר מן החי (ראה תוספתא דמאי פ"ב הי"ד). והרעיקו עליו האחרונים דבעל חי אינו בולע ואינו פולט, וגם החתם סופר ז"ל כתב דמן השמים הזמינו לו תירוץ. אבל חס ושלום דמן השמים מזמינין דבר שקר, לכן אני אומר להלדיק הלדיק גם בזה. דהנה בגמרא חולין (דף ח' ע"ב) [בסוגיא דהשוחט טריפה אי צריך הסכין הבעלה בחמין או סגי בהדחה בלונן] פריך וז"ל, ולמאן דאמר בחמין מאי טעמא משום דקא בלעה איסורא, דהיתירא נמי בלעה אבר מן החי. ופירש רש"י (ד"ה דהיתירא נמי), כי שחיט בה בהמה כשרה נבעי הבעלה, דהא בלעה שמנונית דאבר מן החי קודם גמר שחיטה. ומשני, אימת בלעה לכי חיימא, אימת קא חיימא לכי גמרה שחיטה, ההיא שעתא היתירא הוה, ע"כ.

ונראה מסוגית הגמרא, דאי הוה חיימא קודם גמר שחיטה, הכי נמי דהסכין נאסר מאיסור אבר מן החי. ואם כן על כרחך דגם בעל חי פולט, דאי אמרינן דבעל חי אינו פולט, אם כן אף אי חיימא קודם גמר שחיטה נמי לא נאסר הסכין דהא בעל חי אינו פולט. ואי משום דס, הרי כתב רש"י (שם ד"ה משום), דאבליעת דס לא חייש, שהסכין קשה הוא ואין דס נבלע בו, אלא שמנונית נבלע מפני שהוא נבלע בין בכך ובין בקשה. ואם כן על כרחך דגם בעל חי פולט כשהוא רותח, ואם כן הכא שנפל העוף בחמאה רותחת, יש לומר דהרתיחה הועיל לעוף להוציא השמנונית שבה והיא עדיין חיה והוה אבר מן החי, ולכן לדקו דברי ההפלאה. ויש להאריך, מכל מקום לקצר אני צריך.

טעם להתיר שיניים תותבות

נחזור לדידן, אלא שמעתה נראה לפענ"ד לומר עוד סברא ישרה, ולחלק בענין השייס ולהתיר השייס התותבות לגמרי, והיינו השייס שקבועים בפה תמיד [שתלים], ולא אותם שמוציאים ומחזירין מזמן לזמן. והוא דיש לומר, דמאחר שבירנו דחוס הטבעי שבפה

מועיל לשייס הטבעים להכשירם וכנ"ל, יש לומר על כל פנים כיון דחוס הפה הטבעי הוא חזק, ועיין נדה (דף ס"ג ע"א) דלמא הבלא דפומא מעלי. אם כן השייס אפילו הנקבעים בפה בידי אדם, מכל מקום הבלוע בהם נתקלקל מהר, ואפילו שלא נתהפך לחלק מחלקי הגוף כיון שאינו מחובר להגוף, מיהו נתקלקל האיסור מהר ואין החוס מניחו להתקיים כמו שהוא, ושורפו וכלא נחשב מהר, ואם כן אפילו אי נבלע בו משהו נפסל מיד. וממילא לאחר שבא לאכול אכילה שניה למשל מבשר לחלב, כבר נתקלקל ונפגם מאוד הבלוע ואוכל בו לכתחלה חלב, וכן לענין פסח, ולית ביה שום איסור. וכל זה שהשן קבוע בפה, אבל אם הם שייס שלפעמים מכניסן ולפעמים מוציאן מפיו, אם כן ליכא סברתן דחוס הפה, ולכן יש להחמיר בהם יותר קצת, ועל כל פנים מכח חומרת הפסח.

ובדרך זה אמרתי הטעם שאסרה תורה לאכול חמץ בי"ד משש שעות ולמעלה (פסחים דף ד' ע"ב), ופסח לא הוה אלא בערב, וגם לענין שאר דיני חול הוא לכל דבר, ולמה דוקא באכילת חמץ אסור מחצות. ולהנ"ל יש לומר, דאי יאכל חמץ ערב פסח עד בין השמשות ויכנס מיד לפסח אם כן אכתי יש בו חמץ בלוע, לכן צותה תורה להפסיק לאכול משש שעות ולמעלה, שיהיה שהות להתהפך המאכל שאכל על ידי חוס הטבעי לחלק הגוף, ונמצא בפסח אין לו חלק מן האיסור. ואתי שפיר מחצות, דסעודת תלמידי חכמים משש שעות לשש שעות, כמבואר בש"ס (פסחים דף י"ב ע"ב), ועיין דגול מרבבה (יו"ד סי' פ"ט על הש"ך סק"ג). נמצא דבשש שעות המאכל נעכל לגמרי ונתהפך ולא נשאר ממנו דבר בגוף, אלא הכל נעשה חלק מהגוף.

טעם שאסרה תורה חמץ בערב פסח מחצות

אלא שטעם זה לא אתי שפיר לדעת המאור ז"ל (פסחים דף ז' ע"א ד"ה מני), הביאו הטור (או"ח סי' תמ"ג), דלדעת רבי שמעון מן התורה מותר באכילת חמץ עד הלילה, ע"ש. ויש לישב קצת לפי דעת מרן בבית שעריס (או"ח סי' קפ"ו), שהעלה פירוש חדש בפירוש הבעל המאור, דרק לשם מצות ביעור מותר לבעלים לאכול מן התורה עד הלילה ולקיים מצות ביעור, אבל בלאו הכי מודה הבעל המאור דאסור מחצות מן התורה, ע"ש.

ב. ומה שהביא שבבוד גאונו בשם הדרכי תשובה (יו"ד סי' פ"ט ס"ק י"א), שהעיד לו רופא מווין שהשייס הם ממין שאינם בולעים כלל, והטעים דבריו כדי שלא ילמיח מזה עיפוש וחולאים בגוף האדם. הנה לענם

בליעה בחומר עושים ממנו שיניים תותבות

החומר, אף כי אפשר כדבריו שאינו בולע כלל, אבל לטעם הדבר שקר העיד האי רופא, ואשר פיהם דבר שוא. דמה יענה לשייס התותבות מכסף וזהב שמניחים בפה מלא, ולפעמים מניחים למעלה מעשרה שייס למעלה ולמטה ימלא פיו, ואינו מזיק לגוף האדם, ואף שפשוט ששייס של זהב וכסף בולעים (במדבר לא כב), ואפילו הכי אינו גורם עיפוש ואינו מזיק, ואם כן הכי נמי אפשר בחומר של השייס האלו.

אלא דאמת אגיד, שדיברתי פה עם רופא שייס האלו, ויש בשייס האלו שני חומרים אחד שמהם עושים השייס בעצמם, והחומר השני הוא במה שהשייס קבועים בו. והחומר שהשייס נעשים ממנו הוא פארצעלאן חזק, והטבלא [פלטה] שהשייס קבועים בו הוא מין חומר אחר, אבל תרווייהו מין חומר שבולע. ונתן לי מופת שפארצעלאן הזה בולע, שאם יעשן הרבה בשייס הלבנים מפארצעלאן, יעפרו ולא יכלו ללבנם עוד לעולם, לפי שהעשן יכנס בפנים בהפארצעלאן. ולא דמי לזכוכית שלעולם לא יבלע בו דבר, ואפילו יעשנו שנים ויכבסנו יחזור ללבנותו כמקדם, וגם החומר השני שהוא יותר רך מהשייס ובולע עוד יותר. ועל כל פנים כיון שזה פשוט שהשייס הם מפארצעלאן ופארצעלאן בולע, ואם כן נתפס הרופא בשקרו או בבלתי ידיעתו, וגם משאר פוסקים האחרונים נראה דסבירא ליה דהשייס בולעים.

ג. עוד הביא כבוד גאונו ראיה מגמרא חולין (דף ק"ד ע"ב), מתקיף לה רב ששת סוף סוף לונן בלונן הוא. הרי דכל מה שיוכל אדם לאכול קרי לונן בלונן, ע"כ. לולי דבריו הקדושים לא ידענא מהיכא דייק כן, דבגמרא שם לא מיירי מאכילת רותח, אלא דרב ששת קאי שם אהא דאמרו במתניתין (שם ק"ג ע"ב), דאסור להעלות בשר עם גבינה על השלחן. ורבה רב יוסף לדייק דבשר עוף בחלב דאורייתא (שם ק"ד ע"א). ודחה אביי (שם ע"ב), דאי שרינן ליה לאסוקי עוף וגבינה, אתי לאסוקי בשר וגבינה ומיכל בשר בחלב דאורייתא. ומתקיף ליה רב ששת לרב יוסף אפילו לפי דיוקו, לונן בלונן הוא באכילה גופה, ורבה לומר, דאכתי גזירה לגזירה הוא כיון דהעלה על השלחן מיירי כשהוא לונן. דהסלקא דעתך הוה דמיירי להעלות בלונן אסרו, ולא הוה רק איסור דרבנן דלונן בלונן הוה דרבנן, ומשני גזירה שמא יעלה באילפס רותח ראשון,

דבר שיכול לאכול בפיו אם נחשב ליצונן

ורוצה לומר שאז יהיה דאורייתא. ואם כן אדרבה מדמסיק גזירה שמא יעלה באילפס רותח ראשון, אם כן אם יאכלו באילפס ראשון, אז ודאי לאו לונן הוא. ואם כן לא הבינותי מהיכן דייק כבוד גאונו דכל שיכול לאכול בפיו נקרא לונן. ולא מבעיא לדעת הפוסקים, דבכלי ראשון לעולם מקרי כלי ראשון אפילו אינו חם כל כך (עיין מג"א סי' שי"ח ס"ק כ"ח). אלא אפילו לדעת הרש"ל (יש של שלמה חולין פ"ח סי' ע"א), הביאו הט"ז (יו"ד סי' נ"ד סק"א), דכלי שהחם בו מים, כיון שנתקררה שאין היד סולדת בו הוה ככלי שני, וכן נראה הסכמת האחרונים ז"ל (עיין אליה רבה סי' שי"ח ס"ק כ"ג). מכל מקום קודם שנתקררה ודאי כלי ראשון הוא, וכל שכן אם יקח קוגל רותח בפיו וכדומה. ואם לקח מהכלי ראשון ונתן בפיו, לפענ"ד לא מצאתי טעם דיקרא לונן, אלא דעל כל פנים הוה ככלי שני, כן נראה לפענ"ד.

והנה הארכתי קצת לכבוד גאונו, כי באמת אין לי פנאי אפילו לפלפלת כל שהוא, ואני מתנצל על שנשארתי בעל חוב עוד להשיב כל מכתבו היקר שקבלתי קודם פסח, אבל ההכרח לא יגונה ויש לי כעת להשיב עוד כמה ענינים וגם אני טרוד כעת בהוצאת ספרי מצות המלך על תרי"ג מצוות ח"ב, והנני בזה ידיד נפשו באמת המתפלל לאריכת ימיו ושנותיו עד ביאת גצ"א. החותם בברכה ומצפה לברכה בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ג סי' נ"ו, ח"ד סי' ס"ח וסי' צ"ג, ח"ב סי' א']

סימן רעה

קיום מצות אכילת מצה שמעורב בה אורז ומשלימה לכזית

כ"ו למבנ"י התשכ"ח בנ"י יצ"ו

מע"כ ידידי החשוב תמים במעלות ברקאי וכו' חוב"ט הב' **חיים יעקב טענענבוים** הי"ו

יציאת חובת מצה כשמעורב בה אורז

אחדשה"ט. בדברי תורה אשר יגע לפלפל מה שדרשתי בס"ד באחרון של פסח השתא, ליישב דעת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ה), דהעושה עיסה מן החטים ומן האורז אם יש בהן טעם דגן יוצא בו ידי חובתו. והשיג עליו הראב"ד (שם), דבעינן שיהא שם דגן כדי שיאכל כזית בכדי אכילת פרס, ע"כ. וקצת דייק אז בערב פסח, ועכשיו בא יותר בדיוקו הנ"ל באריכות בכתב, וכתב דלא ראה בדברי היד המלך (שם) האי חדוש שאמרתי. אלא שכתב, דאף דאיכא מצוה באכילת מצה אפילו פחות מכשיעור, מכל מקום לקיים ולצאת ידי חובתו לגמרי בעי על כרחך כזית מצה. ולהעתיק כל דבריו לא רציתי, אבל אסביר לו דברי וממילא יובנו כל הדיוקים בס"ד.

והאמת יורה דרכו, דאני לא הבאתי דברי היד המלך רק לראיה שיש לחלק בין מצה לאכילת מצה, כלומר דדין מצה הוא דין בפני עצמו והוא מצות עשה של תורה 'בערב תאכלו מצות' (שמות יב יח), ואם אין לו רק חצי זית ואוכל, מקיים בזה מצות מצה. ואכילת מצה הוא בכזית דוקא, נמצא דהני תרי דיני ותרי עניני.

שני עניינים באכילת מצה

ועל פי זה באתי לחדש בס"ד ואסביר לו הדברים כפי האפשר בקיצור ובכתב. ועיקר היסוד הוא, דבאכילת מצה יש שני עניינים, א. מצות עשה של מצה. ב. מצות אכילת מצה. והנה לענין מצה, אי הוה אמינא דהתורה אמרה דרק כזית מקרי מצה, ובפחות מכזית לא מקרי מצה ואין בה מצוה כלל, אם כן לא מהני שום ביטול, רק צריך להיות כזית כולו מצה ודאי, דכל שאמרה תורה דצריך כזית, בעי כזית דוקא מאותו המין שאמרה התורה. ואם למשל עירב בה מין ממינים אחרים, אז אף אי נימא שהתערובת הוא מיעוט ובטל ברוב, ואמרינן רובו ככולו לענין איסורין ומותר לאכלו, מכל מקום הביטול לא מהני אלא לבטל ממנו שם מיעוט שעליו, אבל אינו מועיל להטיל על המיעוט דין המבטל. ולמשל מיעוט חמץ שנתערב ברוב מצה ונתבטל החמץ במצה ומותר הכל באכילה בפסח, מכל מקום זה רק דאזיל ליה שם איסור חמץ שהיה עליו ואינו נקרא עוד חמץ, והתורה לא אסרה אלא מה שנקרא עליו שם חמץ. אבל מכל מקום לא קיבל החמץ דין מצה דנימא דיוצא בו ידי חובתו, דלא יצא מגדר חמץ בעצם אלא לענין איסור שבו שאינו עובר עליו. והדברים מבוארים בספרי רבותינו הגדיקים האחרונים ז"ל (עיין מנחת חינוך מצוה י' אות ו').

גדר חובת אכילה בכזית

איברא דפחות מכזית, גמי מצה הוא ומקיים בזה מצות עשה של מצה, אלא דהתורה הקפידה עוד על דין אכילה, ואכילה בכזית. והנה לדין מצה כבר אמרנו דאינו מועיל הביטול לחלק החמץ להעשות מצה על ידי הביטול. מכל מקום לגבי אכילה, דהתורה הקפידה על אכילת כזית כשאוכל מצה, הנה אכילה זו יש לומר דלא

הצריכה התורה דייקא מצה ממש כולו, אלא מה שנקרא שם מצה ומותר לאכלו. וכל שנתבטל ברוב הרי הכל קרוי מצה, שהרי מיעוט התערובת הלך ממנו שם חמץ ומעתה הכל קרוי מצה, וכיון דלענין אכילה בטל המיעוט אם כן מקיים בכולו מצות אכילה, והכן.

ומעתה הכי פירושו, מאחר דבמצות מצה איתנייהו לתרי דיני, א. דין מצה, שהוא צריך להיות במציאות מצה ודאי, אולם אפילו פחות מכזית סגי. ב. דין אכילה, שזה צריך כזית דוקא, ולא בעי מצה ממש אלא סגי בשם מצה. ממילא, אף דלענין מצות מצה בעי מצה שהוא ודאי, מכל מקום באכילה דהקפידה הוא על כזית דוקא ולא על מצה ממש במציאות, אלא שם מצה, יש לומר דנתערב מיעוט ובטל ברוב וקבל שם מצה לדין דאכילה, דהא הכל קרוי מצה על ידי הביטול. דדוקא לענין עצם המצוה של מצה בעי דוקא מצה, אבל לדין דאכילה, כל שעליו שם מצה מקיים 'בערב תאכלו מצות'.

ולפי זה אתי שפיר דברי הרמב"ם, שכתב עיסה מן החטים ומן האורז אם יש בהן טעם דגן. ואם כן כל שיש בו טעם דגן הרי יש כאן מצה ודאי, שהרי מרגיש טעם מצה ודאי מטעם דגן שיש בו, ויצא ידי חובת מצה בפחות מכשיעור, ולזה אין צריך לדין ביטול כלל שיתבטל האורז לגבי החטים דגימא דחסר בשיעור, דהרי למצות מצה סגי בפחות מכשיעור. אלא דאכתי חסר דין השני של אכילה, שהתורה אמרה 'תאכלו' ולזה בעי כזית, מכל מקום בזה לא בעי מצה ממש אלא סגי בשם מצה, ולזה מהני האורז שנתבטל בחטים ומצרף לשיעור כזית של אכילה, דהרי קיי"ל דהנתבטל קבל שם המבטל ליקרא כולו מצה (רמ"א לבוש או"ח סי' תרל"ג ס"א), ואם כן הרי אכל כזית הנקרא מצה ויצא ידי חובה. היוצא מזה דלדין מצה הרי קיים מיד שטעם טעם דגן, אלא שחיסר בדין אכילה שאכתי לא אכל כזית, ובזה סגי בחלק האורז שנתבטל, דלענין דין אכילה המבוטל נעשה כמבטל וכנ"ל. והכן כי ב"ה זה ברור מאד בס"ד.

ומזה שכתב דהראב"ד רק מפרש דברי הרמב"ם ז"ל, כן נראה לו לפוס ריהטא. הנה באמת כי אני אמרתי כן אז, כי דעת הרבה מאחרונים לפרש כן, אמנם מימיהם של רבותינו הראשונים אנו שותים אשר לפרנן של ראשונים גדול ממתנם של אחרונים, והרי הרמב"ן (הל' חלה דף ל"א ע"א) והרב המגיד (שם) ובעל מגדל עוז (ממן ומצה פ"ו) ובעלי שלחן ערוך (או"ח סי' תנ"ג ס"ב) ושאר ראשונים ז"ל, סבירא להו דהראב"ד לחלוק בא, וגם בעניתי הבאתי הכרח מדברי הרמב"ם בעצמו כן, ואם כן קשה לחלוק על הראשונים ז"ל ומימיהם אנו שותים.

אלה דברי ידידות החותם בברכת צלח ורכב על דבר אמת החותם בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ה סי' ס"ה, חט"ו סי' קנ"ב]

סימן רעט

בענין מצה המעורבת באורז

עוד להנ"ל

קיום מצוות מצה בדבר שחייבים עליו משום חמץ

במה שחזר והסביר קושיתו הראשונה [המובאת בתשובה לעיל], בענין לירוף עיסת חטים ואורז, שכתב הרמב"ם (ממן ומצה פ"ו ה"ה) וז"ל, העושה עיסה מן החטים ומן האורז אם יש בהן טעם דגן יוצא בו ידי חובתו. דקושיתו לאו דוקא עלי דברינו, אלא גם על הרמב"ן (הל' חלה דף ל"א ע"א) והרב המגיד (ממן ומצה שם) וסייעתם, דסבירא להו דאורז מצטרף. דכיון דהרמב"ם כתב (שם ה"ד), דאינו יוצא ידי חובת מצה אלא בדבר שיכול לבא לידי חימוץ. אם כן דוקא היכא דאיכא כזית דחייב עליו משום חמץ, יוצא בו ידי חובת מצה. וכיון דהרמב"ם פסק (שם פ"א ה"ו), דאין לוקין על חמץ בתערובת אלא אם כן איכא כזית בכדי אכילת פרס. אם כן אי אפשר שיצא ידי חובת מצה, אלא בכזית בכדי אכילת פרס, בענין שזה יכול לבא לידי חמץ ולידי מלקות.

קיום מצות מצה בדבר שאינו מחמשת המינים

והנה בדרך כלל אומר דיפה הקשה בזה לכאורה, וגם אני הקשתי קושיא זו אז מדברי הרמב"ם וסייעתו והירושלמי (חלה פ"א דיש ה"א), ואמרתי אז דלא ידענא גרירה זו מה היא, ואם כן מה שיתרצו להם יעלה גם לי. ומה שנראה בס"ד ראשונה מה שתלה קושיתו בדברי הרמב"ם (שם פ"א ה"ו), דאינו לוקה אתערובת אלא בכדי אכילת פרס. גדולה מזו היה לו להקשות, שהרי הרמב"ם כתב בפרק ו' (ה"ד) וז"ל, אין אדם יוצא ידי חובת אכילת מצה אלא אם כן אכלה מחמשת המינין, שנאמר (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו' וגו', דברים הבאים לידי חימוץ אם אכלן יצא בהן ידי חובתו וכו', אבל שאר דברים כגון אורז וכו' אין יוצא בהן לפי שאין בהן חמץ. מבואר דלגאת ידי מצה אינו יוצא אלא מחמשת המינין, ובתוך כדי דבור כתב שם (הלכה ה'), העושה עיסה מן האורז והחטים, אם יש

בה טעם דגן יוצא בה ידי חובתו וכו'. ומעתה תקשה, כיון דבסמוך כתב דאינו יוצא ידי מצה אלא בחמשת המינים, אם כן האיך סותר דבריו מיניה וביה דיוצא ידי חובתו באורז שהוא מעורב בחטים, וצ"ע.

חימוץ באורז על ידי החיטים

אלא דבאמת הרמב"ן ז"ל הרגיש בקושיא זו, ותירצה בהלכות חלה (שם) וז"ל, ועוד כדקאמר טעמא כמאן דאמר תמן (ירושלמי שם) אין לך בא לידי חמץ ומצה אלא חמשת המינים בלבד, דהכי קיים להו לרבנן והכי בדקו לה, ודכוותה אין לך נגרר עם כלן ליעשות עיסה ולבא לידי מצה וחמץ אלא חטים ושעורים, ודקיים להו לרבנן דאינהו גוררין ומביאין אחרים לידי מצה וחמץ, ורב הילא בשם ריש לקיש סבר דאין לך גורר אלא החטים את האורז בלבד וכו', ע"ש. ובמהרי"ט אלגאזי (על הרמב"ן הל' חלה אות ט' [ב] ד"ה לכן), מבואר כוונת הרמב"ן ז"ל לפי פירוש הירושלמי (שם), דקיים להו לרבנן דחטים גוררים את האורז שתעשה חמץ, ואף שאורז בפני עצמו אינו מחמיץ, מכל מקום כשהוא מעורב עם קמח חטים גם אורז מחמיץ. וממילא לענין דין מצה דבעי להעשות מדבר המחמיץ, הכי נמי דאורז מחמיץ, ולענין מלקות נמי מחייב ממילא, דכיון דנגרר להיות נחמץ, והרי הוא בכלל מה שאמרה תורה ׳לא תאכל עליו חמץ׳ וגו׳, ולכן חייב אפילו אין בו דגן כזית בכדי אכילת פרס, וזה פירושו לדעת הרמב"ן והרב המגיד.

ומעתה אתי שפיר דברי הרמב"ם, דהא ודאי קיים להו לרבנן דאורז נעשה חמץ והוה בכלל ׳לא תאכל וגו׳ שבעת ימים׳, אבל אכתי אורז לאו מחמשת המינים הוא ולא נעשה חטים והרי אינו יוצא ידי חובתו אלא מחמשת המינים. ועל זה דייק הרמב"ם, אם טועם בה טעם דגן. כלומר דבעי על כל פנים טעם דגן, ובזה יוצא מדין מצה דבעי מחמשת המינים, אלא דמכל מקום הרי אין בו כזית דגן שהוא תנאי באכילת מצה, אולם זה הוא יוצא בזה שהאורז מעורב בדגן, דהשתא הרי הוא מחמיץ ויוצא בו ידי אכילת מצה וכסברתן.

דיוק לשון הרמב"ם בדין זה

ובזה מדויק מאד לשון הרמב"ם ז"ל שכתב שם (בהלכה ד'), אין אדם יוצא ידי חובת אכילת מצה, אלא אם כן אכלה מאחד מחמשת המינים וכו' דבריס הבאים לידי חימוץ, אם אכלן מצה יצא בהן ידי חובתו, אבל שאר דבריס כגון אורז ודומן וקטניות אין יוצא בהן ידי מצה, לפי שאין בהן חמץ. ויש לדייק, דהתחיל אין אדם יוצא ידי אכילת מצה, וכן בסמוך כתב אם אכלן מצה וכו׳, וכתב לשון אכילה. ובאורז ודומן השמיט תיבת אכילת, ולא כתב אלא אין יוצא בהן ידי מצה, ולא כתב ידי אכילת מצה. והיה לו לומר אורז וכו׳ אין יוצא בהן ידי אכילת מצה, או ידי חובת אכילת מצה כבריאה. אבל לפי מה שכתבתי אתי שפיר, דבכיון דייק הרמב"ם ז"ל ידי מצה הוא דאינו יוצא באורז וכל הני, דלמצה בעי על כרחך מחמשת המינין, אבל ידי אכילת מצה שהוא דין דאכילה ולא דין מצה הכי נמי דיוצא באורז. ואם כן כשבא להשמיענו דין דאורז, לא רצה לומר ידי חובת אכילת מצה, דחובת אכילה אפשר באורז וכמו שכתוב בסמוך (הלכה ה'), אלא שאינו יוצא בהן ידי מצה, דלמצה בעי מחמשת המינין שיש בהן חמץ. ואף דגם אורז על ידי עיסת חטים נחמץ, מכל מקום למצה בעי שהן בעצמן יבאו לידי חימוץ בלא תערובת חמץ, והני אינן באין לידי חימוץ אלא על ידי תערובת, ולכן אין יוצא בהן ידי מצה, ודו"ק. נמצא דדין דגרירה הוא דוקא לדין אכילה שיש במצה, אבל לא לעיקר דין מצה שיוצא ידי מצה בחמשת המינים דוקא, ודו"ק.

ועיין קרית ספר (חמץ ומצה פ"ו מצוה ל"ט), שכתב להעושה עיסה מן החטים ומן האורז, אם יש בה טעם דגן יוצא בה ידי חובתו בפסח, דנותן טעם כרוב דאורייתא, דחשוב כרוב ורואי להיות חמץ (עיין זבחים דף ע"ח ע"א-ע"ב). ודבריו צריכים ביאור, וקצת יש לו רמיה מירושלמי (שם), וצ"ע.

ובזה הנני ידידו דושה"ט בברכה
ובלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רפ

בדין עשה דוחה לא תעשה כשמקיים חלק מהמצוה

ג׳ לסדר כי ברוך הוא התשכ"ו ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד ידידי וו"ח אי"א חוב"ט ברקאי וכו׳ כש"ת ר׳ יצחק שיק הי"ו

אחדש"ת. בדבר ספיקתו בדין עשה דוחה לא תעשה, כשהעשה רק חלק מן המצוה ולא קיים כל המצוה לאחר הדחיה, אי כהאי גוונא גם כן אמרינן עשה דוחה לא תעשה. והביא מספר מקור ברוך (מהה"ג גינצבורג,

מ"ב סי' י"ח אות ב'), שהביא לישב קושית האחרונים בתוספות (קידושין דף ל"ח ע"א ד"ה אקרוב), שהביאו דברי הירושלמי (חלה פ"ב ה"א), שמקשים למה לא אכלו מצה מחדש ויבא עשה ד'בערב תאכלו מצות' (שמות יב יח), וידחה לא תעשה דחדש (ויקרא כג יד). ומקשים העולם (עיין שו"ת עונג יו"ט סי' מ"ב), מהא דאמרו (פסחים דף ל"ה ע"ב), דאינו יוצא במצה של טבל, משום שאין איסורו משום בל תאכל חמץ (דברים טז ג), אלא משום בל תאכל טבל (ויקרא כב טו, עיין סנהדרין דף פ"ג ע"א), ומוקים לה (פסחים שם), כרבי שמעון דאמר אין איסור חל על איסור. אבל לרבנן דאיסור חל על איסור, יוצא משום כולל (רא"ה שבועות דף כ"ד ע"א). ואם כן בשעה שבאו ישראל לארץ ישראל היו כל התבואות חדש (עיין ירושלמי חלה פ"ב ה"א), ואין כאן איסור כולל, ואם כן הלא אי אפשר לצאת ידי חובת מצה במצה של חדש אף אי נימא דעשה דוחה לא תעשה, דאסור משום בל תאכל חדש ולא משום בל תאכל חמץ. ותירץ המקור ברוך בשם הגאון ר' יצחק מפאניוועז זצ"ל, דבמצות אכילת מצה ישנם שתי מצות. א. מצוה ד'בערב תאכלו מצות' והוא מצה האכלת לשם חובת מצה. ב, מצוה לאכול פסח עם המצה, כדכתיב (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלוהו'. וחיוב אכילת מצה צריך כל פרטי דיני מצה, אבל חיוב מצה עם פסח אינו אלא חוב בשביל הפסח, ולא בעינן בה כל פרטי דיני מצה, דהיינו שלא יהא מצה עשירה (פסחים דף ל"ה ע"א), והאכלת בכל מושבות (שם דף ל"ו ע"ב), ושלא יהא איסור משום בל תאכל טבל (שם דף ל"ה ע"א), וחדש וכדומה. דהא בפסח שני גם כן בעינן שיאכל הפסח עם המצה (במדבר ט יא), ושם פשיטא דלא בעינן כל פרטי ודיני מצה (פסחים דף ל"ה ע"א). [צריך עיון מנא ליה הא, הגם שבגל"ח (ברכות דף ל"ז ע"ב) מסופק בזה, אבל בחדושי דקדקתי מדברי הרמב"ם דאין חילוק, ועיין שו"ת משנה הלכות (חי"ב סי' תע"ד)]. ולפי זה שפיר מקשים התוספות (קידושין שם) בשם הירושלמי (חלה שם), יבא עשה וידחה לא תעשה דחדש. כלומר אותה המצה האכלת עם הפסח, שפיר היו יכולים לאכול מחדש על ידי דחייה, ואמאי אקרוב עומר והדר אכול (קידושין דף ל"ח ע"א), עכ"ל.

חלק מקיום המצוה באכילת מצה

ומינה יצא לדייק, דכיון דאכילת מצה משום פסח הוא רק חלק מהמצוה היינו מכל מצות מצה, ואפילו הכי פשיטא ליה להגר"י מפאניוועז, דאמרינן כהאי גוונא עשה דוחה לא תעשה, נמצא דאפילו על קיום חלק המצוה אמרינן עשה דוחה לא תעשה. אלא דעמדו לפניו דברי הפרי השדה (מ"ב סי' ב') שכתב היפוך זה.

הנה אי משום הא לא אריא, דמה דפשיטא ליה, דלהגר"י מפאניוועז אפילו אקיום חלי מצוה נמי אמרינן עשה דוחה לא תעשה. לפענ"ד אינו מוכרח, דיש לומר דכוונת הגר"י מפאניוועז דאכילת מצה עם הפסח היא מצוה שלמה ולא חלק מן המצוה. והא ראיה, דהרי יצפינן לה מקרא ד'על מצות ומרורים יאכלוהו' (במדבר ט יא), וודאי דאכילת פסח הוא מצוה בפני עצמה, הכי נמי אכילת מצה עם פסח מצוה שלמה היא, ואף דאין אכילת מצה מעכב אכילת פסח (רמב"ם קרבן פסח פ"א ה"ב), ומינה יצא לדייק דלא הוה רק חלק מהמצוה. אמנם לא ידעתי מנא ליה הא, דודאי אף דאינו מעכב, מכל מקום הוה מצוה, ואטו משום דלא מעכב האכילה לא הוה מצוה שלמה. ובאמת כי כן ראיתי למרן כ"ק זקיני בשו"ת בית שערים (יו"ד סי' רכ"א), דאחלי מצוה לא אמרינן עשה דוחה לא תעשה, והביא מהא דעיר הנדחת דכל שיש בה מזוזה אחת אין שורפים (סנהדרין דף ע"א ע"א), והקשה התורת חיים (סנהדרין שם), דאמאי לא יבא עשה וידחה לא תעשה. ותירץ גם כן הבית שערים, דשרפת המזוזה לא הוה רק חלק מהמצוה, ויעבור על הלא תעשה ולא יקיים רק חלק מהמצוה, ולא אמרינן כהאי גוונא עשה דוחה לא תעשה. ויש לומר דהגר"י מפאניוועז מודה להו בזה וכמו שכתבתי, ודו"ק.

איברא דבמשובה אחרת בבית שערים (שם סי' רכ"ז) הביא מרן מבנו הרה"ג ר' בן ציון להיפוך, אקושית המנחת חינוך (מצוה א' אות י"ד ד"ה ועפ"י הנ"ל) בתוספות גיטין (מ"א ע"א ד"ה ליטא), שכתבו דלהכי אין עשה דפריה ורביה (בראשית א כח) דוחה לאו ד'לא יהיה קדש' (דברים כג יח), משום דלא הוה בעידנא. והקשה המנחת חינוך איך קיים העשה בגמר ביאה, שמא לא יהיו לו בנים, ותירץ משום דרוב נשים מתעברות ויולדות (יבמות דף קי"ט ע"א). שוב הקשה דהא לא קיים פריה ורביה אלא בבן ובת (שו"ע אבה"ע סי' א' ס"ה), וזה ודאי דאין רוב נשים מתעברות ויולדות בן ובת. ותירץ בנו הרה"ג ר' בן ציון, כיון דעל כל פנים חדא מיהא יולדת, אם כן יש לומר דאחלי מצוה נמי עשה דוחה לא תעשה. וראיה מכלאים בגילית דמיניה יצפינן ביבמות (דף ד' ע"א), דעשה דוחה לא תעשה, אף על גב דתכלת אינו מעכב את הלבן (מנחות דף ל"ח ע"א), ומי שאין לו אלא אחת אפילו הכי עשה דוחה לא תעשה. הרי דאפילו באחלי מצוה אמרינן עשה דוחה לא תעשה.

מעשה. ואף שהבית שעריס לא החליט הדבר התם וכתב שיש לפקפק בדבר, מכל מקום דבריס נכונים הם לפוס ריהטא, ואם כן צריך עיון תירוץ דעיר הנדחת דלעיל.

חצי מצוה בשריפת המזוזה בעיר הנידחת

גם בעיקר הסברא אני קצת נבוך מה דפשיטא להו דבמזוזה לא הוה רק חצי מצוה, דהרי יש לומר שישרוף קודם כל העיר ולא ישאיר רק שרפת המזוזה, וכל שלא שרף המזוזה לא קייס המצוה של 'ושרפת' (דבריס יג יז), ואחר כך ישרוף המזוזה ויקייס בזה כל המצוה ולא רק חלק מהמצוה, שהרי בשרפת המזוזה נתקייס המצוה, ויש לדחוק.

דיני אכילת המצה שהיא לשם פסח

ודברי הגאון ר' יצחק מפאניוועז ז"ל כיון שבאו לידי נימא בה מילתא דלפענ"ד דבריו תמוהים. חדא, בהא חידוש דכיון דאיכא באכילת מצה תרי מצות, ולפיכך מצה שהוא לשם חיוב הפסח, אין צריך כל הדיניס שצריך למצות שאוכל לשם מצות מצוה. לפענ"ד זה אינו, ואדרבה מדאמרו בגמרא סוף פרק ערבי פסחים (דף ק"כ ע"א), אמר רבא מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן. מאי שנא מרור, דכתיב (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים' בזמן דאיכא פסח יש מרור בזמן דליכא פסח ליכא מרור, מצה נמי הא כתיב 'על מצות ומרורים'. ומשני מצה הא מיהדר הדר ביה קרא, דכתיב (שמות יב יח) 'בערב תאכלו מצות'. ואי כדעת הגאון ז"ל, אכתי צריך למיהדר קרא, דהרי לשיטתו האי קראי לתרי מיני מצה נינהו, ולא ראי זה כראי זה. ואם כן לעולם נימא דמצה בזמן הזה דרבנן כמרור, והא דאהדריה קרא למצה 'בערב תאכלו', היינו משום דין מצה של 'בערב', שמשונה הוא מדין מצה של פסח. ואף אם נדחוק בזה דסוף סוף אהדריה קרא, מכל מקום מאי פריך מאי שנא מרור דכתיב 'על מצות ומרורים' וגו' מצה נמי הא כתיב 'על מצות ומרורים', ומאי סלקא דעתך ללמוד מזה לסתם מצה שהוא משונה בדיניה, הא יש לומר דקרא זה רק למצה הנאכלת עם הפסח מיירי שיש לה דין מיוחד משאר דיני מצה. אלא ודאי דאין חלוק בין מצה זו הנאכלת עם הפסח למצה של מצוה.

שנית נראה דמעיקרא דדינא פירכא, שהרי התוספות (קידושין שם) הקשו בשם הירושלמי (שם), דיבא עשה ד'בערב תאכלו מצות' וידחה לא תעשה דחדש, ע"ש. הרי דעל עשה ד'בערב' הוא דהקשו שידחה, והאי קרא קאי אמצה הנאכלת לשם מצות מצה ולא לאכילה עם הפסח. ולא הקשו מעשה ד'על מצות ומרורים' כמו שרצה הגר"י מפאניוועז ז"ל לפרש, אלא מסתם מצה הוא דהקשו שצריך כל הדיניס, וממילא אזדא ליה חדוש הגר"י ז"ל. ופלא על המקור ברוך (שם) שלא הרגיש בזה.

ידידו המברכו בברכה"ת בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חט"ז סי' קל"ה]

סימן רפא

ביאור דרשת חז"ל במה שהעביר מרדכי פסח בתענית

ג' חי' התשכ"ג

כבוד יד"ע וידי"נ הרב הגאון הצדיק טהור גברא פ"ה מרא דחיטי וכו' כקש"ת מוה"ר **ישראל וועלץ** (שליט"א) [זצ"ל] ראב"ד בודאפעסט

תענית בשבת ביום בלבד

אחדשב"ג. והא דבר חדש בדבר הערתו על מה שכתב האור שמח (תעניות פ"ה ה"ו) בדעת המבי"ט (קריית ספר שבת פכ"ט), דאיסור תענית בשבת מן התורה אינו אלא מעת לעת לילה ויום, אבל יום בלבד אינו אלא מדרבנן, ולכן מותר להתענות תענית חלום בשבת. ובזה יצא כ"ג לייבש קושית היערות דבש (ח"ב דרוש ט') אהא דדרשו חז"ל (מגילה דף ט"ו ע"א), 'ויעבור מרדכי' (אסתר ד יז) שהעביר יום ראשון של פסח בתענית. והקשה היערות דבש, למה לא אמר יותר מזה שבטל מצות עשה של אכילת מצה, דהא 'לילה ויום' כתיב (שם ד טז). אך לפי דעת המבי"ט דלילה ויום אסור מן התורה אתי שפיר, דמאי נפקא מינה אם עברו על מצות עשה של אכילת מצה או איסור תענית דהוא גם כן מן התורה. והביא עוד משו"ת לבושי מרדכי (מהדו"ת או"ח סי' ט'), דתענית הוה בקום ועשה ואכילת מצה בשב ואל תעשה. וציין עוד לשו"ת חתן סופר (סוף סי' ע"ה), ודפח"ת.

ותלי"ת כיונתי בזה לדעת הגדולים מדנפשאי, לחלק בין תענית דהוה בקום ועשה ובין אכילת מצה דהוה בשב ואל תעשה. אלא דהוספתי קצת, דעל כרחך הצריכו לדרוש שבטלו והעבירו יום ראשון של פסח בתענית, דאפילו היה דורשין שבטל מאכילת מצה אכתי היה צריך לבאר למה ביטל מאכילת מצה, והיה אומר בשביל התענית, ואם כן על כרחך עיקר היה התענית, והוצרך ממילא להזכיר התענית דגם ביטול אכילת מצה תלוי בתענית זה. וכיון שעל כרחך צריך להזכיר התענית,

דרשו שהעביר יום ראשון של פסח בתענית, וממילא הכל בכלל ולא הוצרך להזכיר אכילת מצה. ועיין בית יוסף (או"ח סי' קפ"ח ד"ה וכתב הרשב"א), דליש פוסקים אפילו חול המועד אסור בו להתענות מן התורה.

תענית בליל הסדר

איברא דתירוץ כ"ג אתי שפיר אקושיית היערות דבש אפילו בלי שיטת המגי"ט והאור שמח. דהא ודאי דבליל פסח אסור להתענות, וכדאמרינן בגמרא (ברכות דף מ"ט ע"ב) דשבתות וימים טובים דלא סגי דלא אכול. וכתב הרשב"א (שם ד"ה תפלה דמוגה), דהני מילי לילה ראשונה של יום טוב דוקא שהוא חובה באכילת פת דגמרינן לה מלילה ראשונה של פסח ע"ש, ופשיטא דבליל ראשון של פסח אסור להתענות מדאורייתא, ואם כן תירוץ כ"ג הוי בכל אופן וכנ"ל.

אבל בעיקר הדבר יש לחלק קצת בין איסור תענית שהוא דאורייתא אבל אין בו לאו או עשה, ובין מצות אכילת מצה שהוא מצות עשה מפורשת בתורה 'בערב תאכלו מצות' (שמות יב יח), וממילא שפיר הקשה היערות דבש בזה. אלא דבעיקר קושית היערות דבש כתבתי במקום אחר, דהנה נחלקו בזה מפרשים בהני תעניות דמרדכי, אם התענו שלשה ימים רצופים עם לילות, או שאכלו בכל לילה ולילה רק שקבלו תענית מבעוד יום ביום ראשון כביום כפורים, וזה היה בליל י"ג בערב והתענו יום י"ד ואכלו בערב והתענו בט"ו ואכלו בערב וכו'. ואם כן בליל ט"ו בערב הכי נמי דאכלו מצה גם כן. [וראה מש"כ בערוך לנר (יבמות דף קכ"א ע"ב ד"ה והכתיב) בביאור הפסוק 'לילה ויום' לפי שיטה זו דהתענו רק ביום]. וקצת יש לדייק כן מלשון הגמרא דאמר רב שהעביר יום ראשון של פסח בתענית. ולכאורה היה לה לומר שהעביר להתענות בפסח או שהעביר ראשון של פסח בתענית. ומדדייק לכתוב יום ראשון היה אפשר לומר דדוקא ביום התענו ולא בלילה, ולכן אמרו יום ראשון. ואף שאינו מוכרח מכל מקום רמז יש. [ובערש"י (שם ד"ה יו"ט) הגירסא יו"ט ראשון].

אופן הצומות שעשו בזמן אסתר

ומיהו בספר חסידים (סי' קס"ז) נראה דסבירא ליה דהתענו שלשה ימים ושלשה לילות רצופים בלי הפסקה, שכתב במי שבועל ארמית או שפחה אפילו פעם אחת, יצוס שלשה ימים לילה ויום רצופים שלא יאכל לא ביום ולא בלילה, וכן יעשה שלוש שנים. ואם רוצה יעשה שלשה פעמים שלשה ימים ושלשה לילות בשנה אחת ודי לו וכו', אסתר אמרה 'כאשר אבדתי אבדתי' (שם), ואמרו (עי' מגילה דף ט"ו ע"א), שכן אמרה כאשר אבדתי ממך שעד עתה הייתי אנוסה וכו', וכיון שבעבור היהודים יש לה לחטוא לכך צותה 'צומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלשה ימים לילה ויום' (שם). לכן אם בא לפני חכם לשאול האיך יעשה שיתכפר לו, יש לו להורות שיצוס שלשה ימים ושלשה לילות רצופים, ע"ש. מבואר דסבירא ליה דהצומות של אסתר היו שלשה ימים רצופים בלי אכילה בינתיים כלל, והבן.

ובן מבואר בפרקי דרבי אליעזר (פמ"ט), בשעה שאמר מרדכי [לאסתר] כמתמה הלא יום שלישי פסח ונריכין לאכול מצה, השיבה לו אתה ראש סנהדרין ואתה אומר דבר זה, ואם אין ישראל למי הפסח, שמע מרדכי ויצב בלא אכילה, מוטב לחלל פסח אחד כדי שיקיימו הרבה פסחים, ע"כ. מבואר באמת דקושית האחרונים מבואר בפרקי דרבי אליעזר ובראשונים, ונע"ג.

אכילת כזית פת ביו"כ שחל בשבת

עוד עלה בלבי הרהורי דברים, לפי מה שאמרו דיום כיפור שיעורו בכותבת (יומא דף ע"ג ע"ב), ואכילת מצה שיעורו בכזית (פסחים דף ק"ח ע"א). ובמקום אחר האריכתי בקושית השואל בצמח צדק (החדשות או"ח סי' ל"ו) בשבת שחל ביום כיפור, לדעת הרמב"ם (שבועות פ"א ה"ו) דאכילת פת כזית בשבת מצות עשה דאורייתא, אם כן יצטרך לאכול כזית פת ביום כיפור שחל להיות בשבת, לריש לקיש דחצי שיעור מותר מן התורה. ואני בעניי הוספתי להקשות כן אפילו לדידן דחצי שיעור אסור מן התורה, דמכל מקום לא הוי רק איסור, וליתי מצוה דאכילת פת בשבת ולידחי איסור זה, כיון דליום כיפור אכתי מתענה הוא. והארכתי בזה בסיעתא דשמיא, דביום כיפור ליכא חיוב אכילת כזית פת כלל, אבל הכא בפסח כיון דיש כאן מצות אכילת מצה בכזית, ולעניין תענית לא עבר עד ככותבת, אם כן היו יכולים לאכול כזית מצה ואפילו היו מתענים.

אמנם הדרנא בי, דידוע קושית התוספות (קדושין דף ל"ח ע"א ד"ה אקרוב), שהקשו למה לא אכלו בני ישראל מצה מחדש כשנכנסו לארץ, ליתי עשה דאכילת מצה ולידחי לא תעשה דחדש, והאחרונים האריכו בהם. והנה הגאון מוהר"י בעל יערות דבש כתב לתרץ (הו"ד בספר יהושע סימן י"ז), דבימי אבלו של משה נשתכחו השיעורין, וחששו שמא יאכלו יותר מכשיעור או פחות ולכן לא אכלו. ולפי זה הכי נמי יש לומר דהיערות דבש לשיטתו, דליכא למימר דאכלו כזית דחששו שמא יאכלו עד שיעור ככותבת וכנ"ל. שוב ראיתי שבערוך לנר (יבמות דף קכ"א ע"ב) ובשו"ת בנין ציון (החדשות סי' קכ"א) כתבו כמו שכתבתי,

אבל לא הרגיש דלשיטת הגאון מי אפשר לומר כן מטעם נשתכחו השיעורין, ול"ע. ועיין בית יצחק (שמלקט, אה"ע ח"א סוף סי' י"ב וסוף י"ג) ושו"ת ערוגת הבשם (סי' ק"פ).

המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רפב

חשש מצה שרויה בהכנסתה למקרר

ט' ניסן התשל"א ברוקלין נ"י יצו"א

את חג המצות יחוג בדיצות וברכתא במוסיף תלתא, למע"כ ידי"נ הרהגה"צ בנש"ק פרי עץ הדר וכו' כש"ת **מוהרשי"ש הלבערשטאם** (שליט"א) [זצ"ל] אדמו"ר מציעשינוב בנ"י

אחדשבת"ר. בדבר הערתו במי שאינו אוכל שרויה בפסח, אי מותר לו להניח מצה במקרר [פרידזעדער בלע"ז] או במקפיא [פריזער בלע"ז], כיון שדרך מה שנותנין בפרידזעדער שהוא מקבל קצת לחלותית ממה שהקור מקררו, ומוציא כעין זיעה ממנו כשנתפשר אחר כך.

ולפום ריהטא היה נראה לכאורה לאסור, דכיון דנתלחלח מאי שנא באיזה אופן. אמנם לאחר התישבות נראה דאין בזה טעם להחמיר, דהטעם שאנו נמנעים מלאכול שרויה, דחיישינן שמא נשאר קצת קמח במצה באיזה מקום שלא נילוש בשעת אפיה, ובשרויה יחמץ חס ושלום. אולם זה דוקא בשאפשר לבא לידי חימוץ, אבל באופן שאי אפשר לבא לידי חימוץ ליכא חומרא זו. והנה פשוט דהמכניס מצה במקרר, לעולם לא תתלחלח כל כך עד שיבא לידי חימוץ, ואפילו קמח ממש אם היה במקרר ליכא שום חשש להוציאו בפסח, כן נראה לפענ"ד.

מצה שהיתה מונחת במקרר על קרח

ומידהו אם נתנו במקרר היכא דיש שם קרח על ידי התקררות, ונתנו על הקרח ככה שאפשר שידבק עליו מן הקרח, אז ודאי יש להקפיד דמיד שמוציאו יאכלנו, דאם לאו, יתפשר על המצה והוה מיס ממש כמובן, וזה פשוט ולא כתבתי רק להעיר ליתר שאת.

אלו דברי ידידות מידידו הדושב"ת וכאש"ל המחכה לאכול עוד שנה זו מן הזבחים ומן הפסחים בירושלים בבית משיח צדקינו, ההותם ברעדה בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ד סי' ס"ד]

סימן רפג

אמירת הלל בשעת אפיית מצות בערב פסח שחל להיות בשבת

כ' לחודש שמרבים בשמחה התשל"ז

מע"כ ידי"נ הרה"ג וו"ח נו"נ אי"א ברקאי כש"ת מוה"ר **גבריא' ציננער** שליט"א, מנהל רוחני בישיבה הקדושה פאפא בנ"י

בדבר שאלתו אי יש לומר הלל בשעת אפיית המצות בערב פסח שחל להיות בשבת, שאז אופין המצות בערב שבת לפי המבואר בשו"ע (סי' תנ"ח ס"א).

בזה הקשה לשאול, כי דבר שאין לו מקור בש"ס ולא בשו"ע קשה להגיד בזה ברורות, וגם לענין המנהג קשה לומר בזה, כיון שהוא דבר שלא שכיח. והרי מצינו (פסחים דף סו ע"א) בבני בתירא ששכחו ולא ידעו אי פסח דוחה את השבת לפי שהדבר אינו שכיח, והגם דבירושלמי (פסחים פ"ו ה"א) אמרו דהיה כך כדי שיבא הלל ויקח את הנשיאות, מכל מקום גם מפשטות אל תנח ידיך. גם בעיקר אמירת ההלל בשעת אפיית המצות אינו מבואר בשו"ע, אלא רבותינו הגדיקים האחרונים הביאו בשם המורה באצבע (סי' ז' אות ר"ה) ובסידור ר' שבתי (כוונת לישת המצות), שנוהגין לומר הלל בשעת אפיית המצות זכר לקרבן פסח, והובאו דבריהם בכף החיים (סי' תנ"ח אות ט') ובליקוטי מהרי"ח (הנהגת ערב פסח), ע"ש.

אמירת הלל בכל יום

והנה בעיקר אמירת ההלל יש לדייק, הא אמרו (שבת דף קי"ח ע"ב) הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף. ועיין במגן אברהם (סי' תקפ"ד סק"א) כמה דחק לישב אותם שאומרים תהילים בראש השנה וגומרין בו הלל, הא בראש השנה אין אומרים ההלל, וכן האומרים תהילים בכל יום. ותירוצו אינו עולה יפה לערב פסח, שהרי כאן אומרו לשם הלל, ובפרט לומר הלל שלם דעל אמירתו בראש חודש איתא (תענית דף כ"ח ע"ב), כי איקלע רב לבבל רגה לבטלן כיון שראה שמדלגין הניח להם ואמר מנהג אבותיהם בידיהם, אבל הלל שלם מגלן לומר. אמנם הם נתנו טעם משום זכר לקרבן פסח, וכיון שכן על כל פנים בזמן שהוא זמן הקרבת קרבן פסח עושין זכר, אבל בי"ג שאינו זמן הקרבת קרבן פסח מגלן להתיר לקרא ההלל.

אמירת הלל זכר לקרבן פסח

אלא דלכאורה גם לטעם זכר לקרבן פסח, צריך עיון מה ראו לאומרו בשעת אפיית המצות, יאמרו הלל בזמן שאומרים סדר הקרבת קרבן פסח ואז יאמרו ההלל דשייך אצל הקרבת הקרבן פסח, דמהאי טעמא

אומרים הלל שהוא זכר לקרבן פסח, ואמירת סדר הקרבה הוא כדי לקיים ונשלמה פרים שפתינו, ולמה אין אומרין אז ההלל, ועל כל פנים מאי שייכות לו עם אפיית המצות בכלל.

אמירת הלל בזמן המקדש בעת אפיית המצות

ולכן לולי דמסתפינא היה נראה לפענ"ד לחדש, דבזמן המקדש נמי הלא לא כל ישראל הלכו לשחיטת הפסח, שהרי אחד שוחט לכל החבורה בשליחות המנויס, כמבואר בגמרא (קידושין דף מ"א ע"ב) ושחטו אותו כל קהל עדת וכו' וכי כל הקהל שוחטין וכו'. ולכן אפשר שגם אז אותן שלא הלכו לעזרה היו הולכין לאפות המצות, כי הללו שוחטין הפסח והללו אופין המצות שגם כן צריכין להיות אחר חצות. וכיון שאפו המצות בזמן הקרבת הקרבן פסח, גם הם אמרו הלל בשעת אפיית המצות, דאז כבר היה זמן אמירת הלל להקרבת הפסח. ואם כן אתי שפיר אנן דאף על פי שאין לנו עכשיו הקרבת קרבן פסח, מכל מקום כיון דגם אז בשעת אפיית המצות אמרו הלל יחד עם העושים הקרבן פסח, אנן עבדינן זכר לקרבן פסח ואומרים הלל בשעת אפיה על כל פנים, כן נראה לפענ"ד נכון.

והנה אדמו"ר הגה"ק בעל מנחת אלעזר (א"א סי' נ"ט), הקשה קושיא זו דהקורא הלל בכל יום הרי זה וכו', ותירץ על פי דעת רבינו יונה (ברכות דף כ"ג ע"א ד"ה והאמר), דהטעם שהקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף, שנראה כאילו אומר שאין הקב"ה עושה נפלאות בכל יום, ולפיכך קורא הנסים שעברו כבר ונמצא מחרף ומגדף כלפי מעלה, ע"כ דברי רבנו יונה. ולכן בקורא בערב פסח שאז הוא זכר לנס ולא שייך האי טעמא, אבל קודם ערב פסח לא שייך האי טעמא, ע"ש וצ"ע. על כל פנים בין לטעם דידן ובין לטעם הגה"ק הנ"ל, אין לאמרו קודם ערב פסח שאז לא הוה זמן קרבן פסח, ושפיר אין לאמרו וכמו שכתב הגה"ק ז"ל שלא נהג לאמרו, ומצוה לשמוע דברי חכמים.

אלו דברי ידידו דושה"ט וכאש"ל, ויסלח לי על האיחור כי בעונ"ה אני מאד טרוד, ובפרט עכשיו שאני ב"ה כמעט ברכתי על הגמר בספרי ח"ז, יתן ה' ולא אכשל ח"ו בדבר הלכה, והנני בזה מברכו בחג כשר ושמח וצלח ורכב בהצלחה מרובה להעמיד תלמידים רבים עבגצ"א בלב ונפש

מנשה הקטן

אפיית מצות מצוה בשחל ערב פסח בשבת

איברא דראיתי למרן כ"ק זקני בבית שעריס (או"ח סי' רי"ח), שנשאל בערב פסח שחל להיות בשבת, אם צריכים לאפות מצות מצוה בערב שבת אחרי הצהריים. והביא מתוספות (מגמות דף נ"א ע"א ד"ה אפי), שהקשו אהא דפריך (שם דף נ"ה ע"ב) ואפייתן בפנים אלמא תנור מקדש ואין דוחות את השבת איפסליה בלינה, הא כלי שרת אין מקדשין אלא בזמנן דלא כתיב תנור בקרא. ותירצו כיון דלא דחו שבת, אם כן מאתמול נמי הוי זמנן, ע"ש. מבואר דדבר שזמנו בשבת ואינו דוחה שבת, מאתמול הוי זמנו. ולפי זה תירץ הא דמבואר בטור (או"ח סי' תנ"ח), דמצות מצוה צריך לאפות בערב פסח אחר חצות היום משום דאיתקש לפסח, ושחיטת הפסח היתה בי"ד אחר חצות. אם כן אם חל י"ד בשבת איך אופין בערב שבת בי"ג, והא הוי שלא בזמן הפסח. אמנם לתוספות הנ"ל אתי שפיר, דכיון דאפיית מצה אינו דוחה שבת, ערב שבת זמנם הוא. מה שאין כן בפסח דדוחה שבת דכתיב במועדו אפילו בשבת, לא הוי ערב שבת זמנו, ע"ש. ולפי זה לכאורה גם הלל היה להם לומר. ולפי מה שכתבתי גם זה אתי שפיר, כיון דסוף סוף לענין שחיטת הפסח לאו זמנו הוא והלל תלוי בזמן שחיטת הפסח, וק"ל.

[עיין עוד משנה הלכות ח"ה סי' ע"ג, חי"א סי' שפ"ז]

סימן רפד

אפיית מצות האם סתמן לשמה

ג' לחודש הגאולה התשמ"ז, ברוקלין נוא יארק יצו"א

בימי הגאולה יפקד עם סגולה בישועה ונחמה, וירחם אום לו רוחמה, במשיח צדקינו מהרה יבא ויגאלנו ויראו עינינו וישמח לבינו, ובתוכם מע"כ ידיד עליון וידידינו מאור עינינו, הגאון המפורסם חסיד ועניו מתלמידיו של אהרן, צ"ת בנש"ק שלשלת היוחסין וכו', כש"ת מוה"ר **ישראל ארי' זלמנוביץ** (שליט"א) [זצ"ל] גאב"ד עכו, כעת בבני ברק ת"ו, בעמח"ם נפלאים חיי נפש בכל מקצועות התורה

אחדשב"ת בידידות נאמנה.

ספריו היקרים חיי נפש על הגדה של פסח הגיעני לפני איזה ימים, ובאמת היה לי למשיב נפש, זכה מעכ"ג בשתים לקיים מצות ואנוהו מבפנים ומבחוץ, נאה דורש ביבור על אופנו בלשונא קלילא, כולל כל הלכות פסח ודברים חדשים גם ישנים דבש וחלב תחת לשונו לשון לימודים, כולו נאה כולו יאה כתר תורה, ויה"ר שיזכה עוד ליתן לנו מפרי עטו בעתו ובזמנו עוד יעוב בשיבה דשן ורענן ושמעו רחוקים ויבואו ויתנו לו כתר מלוכה, כי ודאי כל מי שירצה ימצא בספרו מטעמים אשר אהב, ודבש מצאת אכול דייך.

ולאות שעיינתי בדבריו היקרים אבוא בהערה קצרה.
בסימן ת"ס הביא לחקור אי סתם מצות אפייתן לשמה, או בעינן להוציא בשפתיו בפירוש שעושה הכל לשמה לשם מצות מצוה. עיין ביאור הלכה (סי' ת"ס ס"א ד"ה אין לשין) שכתב בשם הפרי מגדים (שם מש"ז סק"א), דסתמא לא מהני ושכן משמע מרש"י (פסחים דף נ"ח ע"ב ד"ה ושמרתם), אבל הריטב"א (שם דף מ ע"א ד"ה והא) כתב דסתמא לשמה קאי, עיי"ש. ומעכת"ה הביא דעת הפרי חדש (סי' ת"ס סק"א) והעמק שאלה על השאילתות (פ' לו אות ע"ו) דסתמא לאו לשמה, ובאורחות חיים (כהנא, סי' ת"ס אות ב'), הביא בשם כמה פוסקים שסתם מצה היא לשמה.

לשמה בכתיבת ועיבוד סת"ם

והנראה לענ"ד, דהנה לענין כתיבת ועיבוד סת"ס דבעי לשמה, פסק המחבר (או"ח סי' ל"ב ס"ח) דטוב להוציא בשפתיו בתחלת העיבוד שהוא מעבדו לשם תפילין, ובמשנה ברורה (ס"ק כ"ד) כתב בשם האליה רבה (ס"ק ט"ו) והפרי מגדים (א"א ס"ק י"א), דבדיעבד דיו במחשבה, ועיין שו"ע (יו"ד סי' רע"א ס"א) ובט"ז (סק"ג), ובשו"ע (שם סי' רע"ד ס"א), ועיי"ש בנו"כ דנחלקו בזה הראשונים אי במחשבה סגי או בעי אמירה דוקא.

לשמה בתיקון ספר תורה

ומיהו כתבתי במקום אחר (שו"ת חי"ב סי' קנ"ח), באחד שתיקן ספר תורה שהיה פסול שנפסק בכמה מקומות ולא אמר שמתקן לשמה, ונשאלתי על זה. והשבתי דהגם דלכתחילה בעינן כתיבה לשמה, אבל בכהאי גוונא בספר תורה שכבר נכתבה לשמה, ורק המגיה לא אמר בפירוש שמגיה לשמה, כיון דבאמת המגיה הנ"ל בא להגיה הספר תורה, ידע שלשם ספר תורה הוא מגיה ויודע שבלאו הכי הספר תורה פסול, אם כן כהאי גוונא ודאי זה לאו סתמא הוא, אלא הרי בא לתקן הספר תורה הפסולה. ולא אמרו סתמא פסול, רק במקום שיש לומר שמא כתב להתלמד בו או כיוצא בו דלא בעי לשמה, אבל היכא דניכר מתוך מעשיו, כגון היכא שהספר תורה היה פסול והוא בא להכשירו בתיקונו, ודאי כוונתו בסתמא לשם ספר תורה. וכן מצאתי אחר כך במשנת אברהם (שער כתיבה לשמה סי' י"ט סכ"ד), דאם כבר היה ספר תורה וקראו בו והיו שמות כתובין וכבר ראה שמות הכתובין לפניו, אם כן יודע הוא דהוי שמות קדושים וספר תורה קדושה בזה ודאי הוה סתמא לשמה, עיי"ש.

לשמה באפיית מצות

ומעתה לפי זה בנידון דידן היה נראה לחדש ולחלק, דבמצות שנאפו במאפייה כנהוג לאפות מצות לכל העולם בשביל אכילת מצה, וגם בשביל אכילת רשות שלא לשם מצה, והעובדים הבאים לעבוד באים בשביל שכר יום שלהם ואין מכוונים כלל, ודאי סתמא לאו לשמה מינהו, דמאי שייטא לשמה כאן דליכא לא מחשבה ולא אמירה, אלא מכוונים שלא לשם חימוץ. אבל במקום שהולכין חבורות לאפות מצות, וכגון ערב פסח אחר חצות, או אפילו על דרך שנהוג לאפות חבורת כמה בני אדם יחד, כהאי גוונא סתמא נמי לשמה הוא, ומחשבתם ניכרת מתוך מעשיהם דכוונתם היה רק לשם מצות של פסח, ועיין שו"ע הרב (סי' תנ"ג סי"ד).

אמירת 'לשם מצות מצוה'

והנה כתבו הפוסקים עוד, דאין צריך לומר בכל פעם לשם מצות מצוה, אלא שיאמר כל מה שיעשה היום בעניין מצה יהיה הכל לשם מצות מצוה, עיין ביאור הלכה (סי' ת"ס ס"א ד"ה וקטן). ויש להסתפק מה הדין אם לא אמר כן, אלא שבהתחלת העבודה אמרו לשם מצות מצוה ושוב הפסיקו מלומר כן, האם מחשבתם בתר רישא גרירא או לא. ויש להביא ראיה מדברי התוספות (זבחים דף ב' ע"ב ד"ה הא), פי' בקונטרס דסוף שחיטה סתמא אישתחיט. ותימה כיון דאמר בתחילת שחיטה לשם פסח וכי כל שעה יש לו לדבר עד שיגמור שחיטתו. ונראה לפרש דבשתי עבודות אחרי, כגון דשחיט לשם פסח וקיבל סתם, ומיהו בפרק תמיד נשחט (פסחים דף נ"ט ע"ב), מיבעי לן אי בעבודה אחת תנן או בשתי עבודות, עכ"ל. ומשמע לכאורה דבשתי עבודות לא אמרינן סתמא לשמן אפילו היכא דאמר בעבודה ראשונה, ואם כן הוא הדין נמי לענין אפיית המצות לא נאמר שתיחשב סוף מלאכתם לשמה משום תחילת מלאכתם, ויל"ע ודו"ק.

קלף מעובד לשמה בגט

איברא דבספר מעין החכמה (דף ק"מ ע"א) הביא קושיית המפרשים, דאמאי בגט לא בעי קלף מעובד לשמה כמו בספר תורה ותפילין לדעת רשב"ג (מנחות דף מ"ב ע"ב), וכבר הרגישו בזה התוספות (שם ד"ה כתנאי), גם קושיית התוספות (שם), מאי מדמה עיבוד [ספר תורה ו]תפילין לגילית שאני גילית דכתיב גדילים תעשה לך לשם חובך, ועוד כמה קושיות.

והעלה דבר חדש, דלכן הצריכו חכמים עיבוד לשמה בספר תורה ותפילין בסתמא לאו לשמה קאי, דאפשר להתלמד או לשם דבר אחר נכתב, כמו שכתבו התוספות (ע"ז דף כ"ז ע"א ד"ה וכי), ומשום חשש זה שמא יכתוב הסופר סתם ולא יפרש שכותב לשמה, משום הכי הצריכו עיבוד העור

לשמה, שעל ידי זה שיכתוב על העור שנעבד לשם קדושה סתמא דידיה לשמה קאי, עד שיפרש שאינו עושה לשמה בפירוש. ויתא בזה מה שלא הצריכו בגט עיבוד לשמה, שהרי עיקר טעם עיבוד לשמה שלכן לא יפסול אם יכתוב סתם, וזה לא שייך בגט דבעינן שיכתוב לשם גירושין דהך איתתא, ואם כן אף שמעבד העור לכתוב עליו גט לשמה, מכל מקום סתמא דהך איתתא לאו לגירושין עומדת ולא סגי עד שיפרש.

ובזה מיושב קושיית התוספות (גיטין דף מ"ה ע"ב ד"ה עיבוד) ומהרש"א (גמ' שם). דעל הברייתא דקורין בו, ומוקמינן לה כרשב"ג דלית ליה 'וקשרתם וכתבתם' (דברים יא יח-כ), לא קשיא קושיית הגמרא דבעי כתיבה לשמה. דיש לומר דאיירי בספר תורה שכתב נכרי על העור שעיבד ישראל לשם קדושת ספר תורה, וכיון דאז סתמא לשמו קאי וכתיבת הנכרי חשוב כסתמא, אמי שפיר דקורין בו. רק הקושיא אברייתא דמעשה בנכרי בגידון, דמשמע שהיה רגיל לכתוב בביתו מעור שאין ידוע לנו שנעבד לשמה, בזה לא משמע סתמא, לכן פריך ורשב"ג עיבוד לשמן בעי וכתיבה לשמן לא בעי, עיי"ש מה שהאריך בזה הרבה ודו"ק.

ולפי שיטה זו לכאורה בדידן נמי, כיון דהחיטים נקלרו לשם מלת מצוה ונטחנו גם כן לשם מלת מצוה, וגם הליבה נעשה לשם מלת מצוה, אם כן ממילא כל העבודות נמשכין אחר תחילת הפעולה, ולא בעי בכל מלאכה שיאמר לשם מלת מצוה. ואם כן לכאורה יצאנו קצת להתירא בהנהו מצות דתחלת עבודתם בקצירה הוי לשמה, יש לומר דהמשך עבודתם נמשכת אחר תחילתם ולשמה מיקרי.

המחשבה הולכת אחר העובד

אלא דמה שעומד לנגדן מה שאמר רבי יוסי במשנה (זבחים דף מ"ו ע"ב), שאין המחשבה הולכת אלא אחר העובד, וכיון דהמחשבה הולכת אחר העובד, מה לי שנעשה הטחינה וקצירה לשמה הרי העובד בבצק לא כוון לשמה. ואולי תלוי קצת בשיטת התוספות הנ"ל (זבחים דף ב' ע"ב ד"ה הא) אי מחשבין בין עבודה לעבודה.

עוד יש לעיין בדברי המעין החכמה, דבאמת קיימא לן (טור יו"ד סי' רע"ד) דהכותב ספר תורה ולא כוון לשמה פסולה, הגם שנעבדו העורות לשמן. ולכן אליבא דהלכתא לא מהני מה שנשמרו החיטין לשמה דיהא סתם אפייתן לשמה, וכן פסק הביאור הלכה (סי' ת"ס שם), דכל מלאכה בעצמה צריך שיהא נעשה לשמה.

כתיבת ספר תורה על ידי חרש ושוטה

ובמה שהבאתי ממעין החכמה, היה נראה לפענ"ד לישב קושית התבואות שור (בכור שור גיטין דף מ"ה ע"ב), אמאי לא תני בברייתא דרב המנונא דחרש ושוטה פסולים לכתיבת ספר תורה כמו דתני קטן, והאריך הרבה בזה. ועיין פרי מגדים (או"ח פתיחה כוללת ח"ב אות א'-ג'), מה שהביא תשובת מהרי"ל (סי' קל"ו), ובבית יוסף (אה"ע סי' א' ד"ה ומלאתי כתוב), דחרש ושוטה בכלל מצות הס ופומי' הוא דכאיב ליה, וכבר האריכתי בזה (שו"ת משנ"ה ח"ז סי' פ"ג).

ולפי המעין החכמה הנ"ל אתי שפיר החילוק בין חרש ושוטה ובין קטן, דקטן לאו בר כתיבה הוא כלל, לכן אף דנימא סתמא לשמה קאי מכל מקום חסר בכתיבה. אבל חרש ושוטה בני כתיבה נינהו אלא שחסר בדין לשמה, והרי סתמא לשמה כיון דהעורות עובדו לשמה, ושפיר חרש ושוטה בני כתיבה נינהו. ובעיקר קושיית התבואות שור ז"ל, עיין בשו"ת בית שעריס לכ"ק זקני (או"ח סי' ח"י) דברים נפלאים בזה, ועיי"ש עוד (או"ח סי' שנ"א ושנ"ה) אי סתמא לשמה הוא לכתחילה או בדיעבד, ואי שייך בשליח נמי, ודו"ק.

והיות כי אין הזמן גרמא כעת להאריך הנני מוכרח לקצר והקוצרים אומרים יברכך. והנני חוזר על הראשונות, דמאד נהניתי מספרו היקר הזה שהוא קופה מלא בשמים מרישא ועד סיפא, וגם בני הכולל ראוהו ושבחוהו שבחא דאתא ממילא, ויה"ר שנזכה עוד להעלות מפריו בעטו וכל אשר יעשה יצליח, ותודה רבה על אשר בשפלינו זכר לנו בכמה מקומות, ומחזיקנא ליה טיבותא למר, המצפה לרחמי שמים ולישועת ה' כהרף עין בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רפה

אכילת מצות חמץ מר"ח ניסן

כ"ט למט"מנים התשל"ג בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי רב רחומאי ברקאי הרה"ג ירו"ש מוה"ר **אליקים געציל פריעד** הי"ו אבן יקרה בכולל טעלז

אדשב"ת בידידות.

בדבר המחלוקת שנתהוה בין בני החבורה, לפי המנהג הובא בבאר היטב (סי' תע"א סק"ה) שלא לאכול מצה מראש חדש ניסן, והוא בכנסת הגדולה (שבנה"ג הג' ב"י שם סק"ג) ויסודו מירושלמי (פסחים פ"י ה"א), דהאוכל

מצה בערב פסח כאילו בא על ארוסתו. ונחלקו בני המבורה אי מותר לאכול מצות חמץ, כלומר המצות שאופים פה במאפיות כל השנה וכותבין עליהם לא לשם פסח. וכ"ת דייק מתוספות (פסחים דף ל"ט ע"ב ד"ה לא יאכל) שכתבו, מותר לאכול מצה עשירה ערב פסח כיון שאינו יוצא בה ידי חובה, ולמה לא כתבו שמותר לאכול מצה שאינה שמורה. והמהרש"א (שם) דייק, דלא נקטו תוספות בציקות של נכריס, דיש לחלק דיש בזה טעם מצה ואסור, מה שאין כן מצה עשירה, עכ"ל. ובהגהות הרא"מ האראוויץ (על תוס' שם) ומשיב נפש (על תוס' שם) הוכיחו כדברי מהרש"א. והובא גם בפתחי עולם (קאראסיק, סי' תע"א ס"ב סק"ח) בשם המהרש"א ז"ל, ע"כ. ומינה תמה אי יש בזה סתירה לדברינו שכתבתי לכ"ת מלפניס (ח"ו סי' ק"ב) שמותר לאכול מצת חמץ הנ"ל.

חילוק בין בציקות של נברי למצות חמץ

והנה ספר פתחי עולם אין לי במחיצתי, מיהו פשוט דאין מדברי מהרש"א ותוספות סתירה לדבריו. דלא דמי בציקות של נכריס, שהם מצה גמורה ונאפית לפסח בשמירה מחימוץ, אלא שלא נאפית לשם מצה, עיין פסחים (דף מ' ע"א) בציקות של נכריס. ופירש רש"י (ד"ה בלקות, שיאכל), שלא החמילו שאין שם לא קרני חגבים, ולא הכסיפו פניו דהוא הוי סימן סידוק וסימן שיאור וכו', דבהא לא נפיק ידי חובת מצה משום דלא הוי לה שימור לשם מצה, ואף על פי שאנו רואין שאין כאן חימוץ, ומיהו למצה של מצוה בעינן שימור לשמה, עכ"ל. [ובאמת תמיה על הפוסקים שלא הביאו הא דרב הונא כלל דבציקות של נכריס להלכה לא הרמב"ם ולא הרי"ף והשו"ע, ועיין במגיד משנה (חו"מ פ"ה ה"ט) שכבר תמה בזה], אבל בדידן הרי זה חמץ גמור, ומה זה ענין לבציקות של נכרי, ואטו אם יאכל מצת חמץ בערב פסח האיסור משום אוכל מצה, הרי האיסור משום אוכל חמץ. ומה שכתב המהרש"א משום טעם מצה, נמי לא אמרו אלא מה שהוא מצה על כל פנים אלא שאין יוצאין בה [ובאמת גם בהא יש לעיין לענין הא דקיימא לן (שו"ע סי' תע"ח ס"א), דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, ובזמן הזה צריך שישאר טעם מצה בפיו, ויש לומר דלא ליסגי בטעם מצה של בציקות של נכרי, וי"ל].

דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ו סי' ק"ב]

סימן רפו

יין של שביעית לארבע כוסות

אם"ח שבועות

מע"כ ידי"נ הרהגה"צ זקן יושב בישיבה בעל תריסין עמור של בשמים וכו' כקג"ת מוה"ר **ישראל וועלץ** (שליט"א) [זצ"ל] ירושלים עיה"ק

אחדשב"ג וכו'. מה שהביא בספרו דברי ישראל (ח"ג סי' ג') תמיה עצומה על הפני משה ותקלין חדתין בירושלמי שקלים (פ"ג ה"ב, שבת פ"ח ה"א, פסחים פ"י ה"א), והוא דבירושלמי בעי מהו לצאת ד' כוסות ביין של שביעית, תני ר' הושעיא יוצאין ביין של שביעית. ופירש קרבן העדה (ד"ה מהו), דהאיבעיא הוא כיון דלא קרינן ביה לכס, וקא סלקא דעתך דארבע כוסות בעינן לכס כמו מצה, וכי היכא דאין יוצאין במצה כן אין יוצאין בארבע כוסות, או לא. וכן פירש בכל שאר המקומות. אבל הפני משה (שבת שם ד"ה מהו) והתקלין חדתין (שקלים שם ד"ה מהו) פירשו, דהאיבעיא הוא לאחר ביעור, דיין של שביעית אסור ליהנות בו כשהגיע זמן הביעור וצריך להפקירו, אך דיש לומר מצות לאו ליהנות ניתנו, ואם כן אף דאסורין בהנאה יצא. ופשיט ר' הושעיא דיוצאין ביין של שביעית. והקושיא מפורסמת, דהא דקיימא לן (ר"ה דף כח ע"א), מצות לאו ליהנות ניתנו, לא מיירי אלא כשאין שם הנאת הגוף בהדי הנאת המצוה, אבל היכא דאיכא הנאת הגוף בהדי המצוה, כהאי גוונא לא אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו, כמבואר בגמרא (שם) בנודר מן המעיין, וכן כתב הר"ן (נדרים דף ט"ו ע"ב ד"ה באומר). והכא כיון דביין איכא נמי הנאת הגוף, האיך יצא בהן מכח מצות לאו ליהנות ניתנו. וכ"ג הביא משו"ת עונג יו"ט (סי' נ') בסוכה שסככה בקשין של ערלה וכלאי הכרם, אי אמרינן כהאי גוונא מצות לאו ליהנות ניתנו. והעלה שמותר, דלא נעשה עיקר מצותה להנאת אדם, אבל גר שבת דעיקר הדלקה להנאה כהאי גוונא לא שייך מצות לאו ליהנות ניתנו.

מצוות לאו ליהנות ניתנו בשאפשר ליהנות בלאו הכי

ולפענ"ד נראה לישב קושיא הנ"ל להני גאוני, לפי שיטת הרשב"א ז"ל (נדרים דף ט"ו ע"ב ד"ה ואמר), הבאתי דבריו בספרי (ח"ג סי' קנ"ג), שכתב בהא דאוסר עליו אשתו בנדר, דלא אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו וידור עמה משום מצות פריה ורביה, משום דאפשר באחרת. והשער המלך (שופר פ"א ה"ג) הקשה לפירוש הרשב"א ז"ל, מהא דמודר הנאה מחבירו תוקע לו תקיעה

של מצוה אף על גב דאפשר לשמוע מאחר. וכתבתי לחלק בסיעתא דשמיא, דדוקא היכא דאיכא הנאת הגוף עם המצוה אמרינן דאם אפשר באחרת אז לא אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו, אבל היכא דליכא הנאת הגוף לא אמרינן כן, ולכן מותר לתקוע לו, וכן ראיתי באבני מילואים (סי' כ"ח סק"ס).

והנראה מדברי הרשב"א ז"ל, דהיכא דאי אפשר לקיים באחרת, אפילו איכא הנאת הגוף בהדי מצוה, אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו. ואם כן הכי נמי יש לומר דבעיית הירושלמי הוא היכא דליכא יין אחר אלא של שביעית שלאחר הביעור הנאסר בהנאה, ואי אפשר לקיים המצוה ביין אחר, מבעיא ליה מהו לצאת בו, ופשיט ר' הושעיא דיוצאין ביין של שביעית, דכהאי גוונא אפילו איכא הנאת הגוף אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו.

עוד הבאתי שם דעת מרנא הכתב סופר (יו"ד סי' קע"ז) שחלק אחילוק אבני מילואים הנ"ל, ופירש לנפשיה ביסוד דברי הרשב"א, דלעולם כל הנאת הגוף בהדי מצוה שרי משום מצות לאו ליהנות ניתנו, ואין נפקא מינה בין הנאת הגוף להנאת מצוה. אלא דהיכי דאפשר באחרת והוא מקיימה בזו דוקא שאסורה עליו בקונס, מוכחא מילתא דלהנאת גופא מתכוון מלבד המצוה, אלא דנפשו חשקה בגוף זה דייקא, וזה אסור כיון שיש לו הנאת החפץ זולת ההנאה שבאה לו על ידי המצוה. אבל בישיבת סוכה ותקיעת שופר שאין לו הנאה יותר במצוה זו מזו, אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו, ע"ש אריכות גדול. ולפי סברת הכתב סופר אתי שפיר בפשיטות שאלת העונג יו"ט, דמותר לישב בסוכה שנסככה בסכך של ערלה וכלאי הכרם כמובן. ולפי זה אתי שפיר נמי פירוש הפני משה והתקלין חדתין, דמיירי ביין של שביעית לאחר הביעור ואין לו יין אחר לארבע כוסות, ממילא אף דאית ליה הנאת הגוף מכל מקום יוצא בו וכפשיטת ר' הושעיא.

ועיין עוד בכתב סופר (שם), שהביא חבל ראשונים, הרמב"ם (שופר פ"א ה"ג) ופרי חדש (תקפ"ו סק"ה) ושער המלך (לולב פ"ח ה"א), וכן נראה לו דעת הרא"ש (ר"ה פ"ג סי' י') ורבינו ירוחם (נ"ו ח"ב דף מ"ח טור ד') ואגודה (ר"ה פ"ג אות י"ד) ועוד הרבה פוסקים כהרשב"א, והאריך שם עוד בחילוק אחר, וממילא על כל פנים אתי שפיר פירוש הני מפרשים ז"ל.

איברא דלפענ"ד פירוש הקרבן העדה שפירש בירושלמי הנ"ל תמיה הרבה, שכתב שם וזה לשונו, וקא סלקא דעתך דארבע כוסות בעינן לכם כמו מצה, וכי היכי דאין יוצאין במצה כן אין יוצאין בארבע כוסות, או לא, ע"כ. ואני תמה דהיכן מצא הקרבן העדה דאין יוצאין במצה של שביעית משום דלא נקרא לכם. ותלמוד מפורש הוא להיפך (סוכה דף ל"ט ע"א) דיוצאין באתרוג של שביעית ומקרי לכם, אלא שאין רשאין ללקחו ויבקש מעם הארץ במתנה. וגם הא לאו מעיקר דינא, אלא משום קנסא, כמו שאמרו בגמרא שם. ועיין תוספות (שם ד"ה וליתיב ול"ה שאין), ולדברי הכל פירות שביעית לכם מקרי.

הן אמת דחכמינו ז"ל גזרו על ספיחי שביעית של זרעים שלא לקוצרם מפני עוברי עבירה, שלא ילך ויזרע בשדה תבואה וקטניות וזרעוני גינה בסתר, וכשיצמחו יאכל מהם ויאמר ספיחים הם, וכמשנה דשביעית (פ"ט מ"א) וכחכמים שם, וכן פסק הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"ד ה"ב). אמנם איסור זה הוא מדרבנן, ומדאורייתא קוצר ואוכל ושלו הוא לכל דבר, אלא שאסור לסחור בפירות שביעית, אבל לענין לצאת לכם מקרי, וכל שכן הוא מאתרוג.

זכיה בפירות שביעית

ועיין רש"י (קידושין דף נ"ב ע"א ד"ה המקדש), ותוספות (ד"ה המקדש), דפירות שביעית כשזוכה בהן ממונו הוא, ובירושלמי שביעית (פ"ד ה"ב) מאימתי אדם זוכה בפירותיו בשביעית ר' ירמיה סבר מימר משיתנם בתוך כליו. שוב מצאתי שבהגהות רש"ש סוף פסחים (ד"ה ירושלמי) גם כן הקשה על הקרבן העדה.

ספיחי שביעית המותרים

איברא דאפילו ספיחים, לאו כל הספיחים אסורים, ואיכא מציאות מצה כשרה לדברי הכל מספיחי שביעית. וכגון ספיחים העולים בשדה בור ובשדה ניר ובשדה כרם ובשדה זרע, והני ספיחין קוצר ואוכל בהיתר, שלא גזרו ז"ל על אלו לפי שאין אדם זורע מקומות אלו וליכא למיגזר בה. ודבר זה מפורש בירושלמי (ב"ב פ"ה ה"א) וברמב"ם (שם ה"ד), ועיין רדב"ז (שם). ועתה ברור דהלוקט מספיחים הללו ועושה מהם מצה, יצא בה ידי חובת היום ולכם מקרי לדברי הכל. ולכן לא זכיתי להבין פירושו בזה שכתב משום לכם, וכי היכי דאין יוצאין במצה של שביעית, ומה מקשה מהו לצאת ביין של שביעית, ויין כל שכן הוא, כיון דבא מפירות אשר הספיחים מותרים ועושין יין לכתחילה ואין בו שום איסור ולכם מקרי לכל הדעות. אלא על כרחך דהירושלמי מיבעי ליה ביין שיש בו איסור והוא כשהיה לאחר ביעור, וממילא מוכרח בזה פירוש הפני משה ותקלין חדתין, ופירוש הקרבן העדה תמוה.

דין 'לכם' בארבע כוסות של שביעית

יין של שביעית שנעשה באיסור

אלא שאף על פי כן לולי דבריהם הקדושים, היה נראה לפענ"ד עוד לפרש איבעית הירושלמי ביין של שביעית, כגון שנשמר ונעשה באיסור, כגון שדרך ענביס בגת ולא בעריבה, ושמר את הכרס, ועיין רמב"ם (שם הכ"ג) וברדב"ז (שם הכ"ב). וכן במלה כגון ששמר את הספיחים, וכהאי גוונא האיבעיא אי יוצא בהם, ול"ע.

ובתמיהתו על החתן סופר (סי' ע' אות ה') שהביא תשובות מהרי"ל (אסאד, או"ח סי' ר"ל), והקשה עליו דלא שפיל לסיפיה שפירש שם כן בעצמו, ודאי דבר זה לפלא יחשב.

דושבג"ת בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ג סי' קנ"ג, ח"ד סי' רכ"ח, ח"י סי' צ"ג, חט"ו סי' קצ"א]

סימן רפז

שכח לאכול מצת אפיקומן בהסיבה

ביאור הסתירה בדברי המשנה ברורה

במה שנתקשה בסתירת דברי המשנה ברורה, דבסימן תע"ב (ס"ק כ"ב) אהא דכתב המחבר (ס"ז), כל מי שצריך הסבה וכו' וצריך לחזור לאכול ולשתות בהסבה, וכתב ברמ"ל, ונראה לי אם לא שתה כוס שלישי או רביעי בהסבה אין לחזור ולשתות בהסבה וכו' וכן באכילת מצה. וכתב המשנה ברורה, היינו שיחזור ויאכל הכזית מצה ובלא ברכה. מיהו באפיקומן אם שכח לאכלו בהסבה לא יחזור ויאכלנו, דהא אסור לאכול שני פעמים אפיקומן. ובסימן תע"ז אהא דכתב המחבר (ס"ח), ויאכלנו [לאפיקומן] בהסבה. כתב המשנה ברורה (סק"ד), שאין צריך לחזור ולאכול בהסבה אם קשה עליו. ומשמע דאם אינו קשה עליו חוזר ואוכל, והא אסור לאכול שני פעמים אפיקומן, ונמצא דבריו סתרא אינהו. ועיין לשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סי' ס"ז) שפירש, דבסימן תע"ז מיירי שנזכר קודם ברכת המזון שרשאי לאכול מצה הרבה לאפיקומן, ובסימן תע"ב מיירי לאחר ברכת המזון, ע"ש. ולפענ"ד צריך עיון דלא משמע כלל במשנה ברורה, אלא אדרבה בסימן תע"ב כתב דומיא דאכילת מצה, ופירש וזה לשונו, וכן באכילת מצה היינו שיחזור ויאכל הכזית מצה ובלא ברכה, ומיהו באפיקומן וכו'. ומדכתב סתם יאכל בלא ברכה, משמע דאכתי לא בירך ברכת המזון, ובהכי איירי גם באפיקומן שעדיין לא בירך. גם מדכתב בשו"ע בסימן תע"ז (ס"ב), אם שכח ולא אכל וכו', אם נזכר קודם שבירך בורא פרי הגפן, יטול ידיו ויברך המוציא ויאכל האפיקומן וכו', הרי שלאחר ברכת המזון כתב שיטול ידיו ויברך המוציא ויאכל. ואם כן אם כוונתו הכא לאחר ברכת המזון, הוה ליה למימר יטול ידיו ויברך המוציא ולא יברך על אכילת מצה, ולפענ"ד זה פשוט ומוכרח. ומעכ"ת ליין עוד לשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סי' מ"ו, מ"ז) ואין לי כרגע לעיין אחריו.

ומה שנראה לפענ"ד ליישב סתירת הדבריס הוא כך. דהנה בסימן תע"ז כתב המחבר וזה לשונו, לאחר גמר כל הסעודה אוכלים ממצה השמורה תחת המפה, כזית כל אחד, זכר לפסח הנאכל על השובע, ויאכלנו בהסבה ולא יברך עליו, ע"ש. וכתב המשנה ברורה (סק"ח), ולכתחילה טוב שיקח שני זיתים, אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עמו. ולפי זה יש לן שתי זיתים שצריך לאכול בהסיבה לאחר האכילה, אחת זכר למצה, ואחת זכר לפסח. והנה הזית הנאכל לשם פסח הוא הנקרא אפיקומן, וכמו שאמרו (פסחים פ"י מ"ח), אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. ואותו הזית הוא דאין לאכלו שני פעמים, דמאחר שהוא לשם אפיקומן אין אוכלין אפיקומן שני פעמים, אבל הזית שאוכלים זכר למצה מותר לאכלו שני פעמים. ומעתה נראה, דמה שכתב המשנה ברורה בסימן תע"ז (סק"ד) דבדיעבד אם שכח ואכלו בלא הסיבה אין צריך לחזור ולאכול אם קשה עליו האכילה, מיירי בכזית שאכלו לשם מצה ולא לשם אפיקומן, דזה מותר לאכול פעמיים. אבל אותו זית שאכל לשם אפיקומן, אין לאכלו שנית. ובהא מדויק לשון המשנה ברורה וזה לשונו, ובדיעבד אם שכח ואכלו בלא הסיבה אין צריך לחזור וכו'. וצריך עיון כיון שכבר כתב דטוב שיקח שני זיתים, אם כן אמאי קאמר ואכלו בלשון יחיד, הוה ליה למימר ואם שכח ואכלם בלא הסיבה כלומר שני הזיתים שהוא רבים. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר מאד, דדוקא אותו הכזית שהוא לשם מצה אוכל שנית, דזית של אפיקומן אסור לאכלו שני פעמים, וכמו שכתב בסימן תע"ב.

ולפי זה אתי שפיר נמי, דבסימן תע"ב מיירי שכבר אכל זית אחד לשם מצה בהסיבה, ורק הזית של אפיקומן לא אכל בהסיבה, ועל זה כתב (ס"ק כ"ב), ומיהו באפיקומן כלומר שאכל דוקא לאפיקומן לא יחזור ויאכל, דאין אוכלין אפיקומן שני פעמים.

או יאמר באופן אחר קצת. דהמחבר מיירי בסימן תע"ז כשאינו אוכל רק כזית אחד לאפיקומן, ובאותו זית עצמו יש בו זכר לאכילת פסח, ויוצא גם ענין אכילת מצה. ולכן האוכל כזית אחד לאחר גמר הסעודה בלא הסיבה, אם יכול יחזור ויאכל, דהגם דאין אוכלין שני אפיקומן זה אחר זה, מכל מקום זה דוקא כשאוכל שני זיתים לאחר גמר האכילה, ובאחד יוצא ידי המצוה דאכילת מצה או זכר המצוה דאכילת מצה, והשני זכר לאכילת אפיקומן, דאז אין לאכול שנית האפיקומן דאין אוכלין האפיקומן שני פעמים. אבל כשאוכל רק כזית אחד לתרווייהו, אז הגם דלגבי אפיקומן אין אוכלין שני פעמים, מכל מקום הרי יכול לאכול לשם מצה שבו.

ומדויק בזה לשון השער הציון (סי' תע"ז סק"ד) שכתב וזה לשונו, שמדעת רש"י (פסחים דף קי"ט ע"ב ד"ה אין מפטירין) ורשב"ם (שם), משמע דבאפיקומן יוצאין עצם המצוה דאכילת מצה, אלא שתקנו לברך בתחלת הסעודה, וצריך באמת לכוון בברכה לפטור גם האפיקומן, ולדידהו בודאי צריך לחזור ולאכול בהסיבה, ע"כ. ומבואר דלרש"י ורשב"ם באפיקומן יוצא גם אכילת מצה, אם כן מכח אכילת מצה חוזר ואוכל ולא חיישינן שאוכל אפיקומן שני פעמים, כיון שיש עליו חיוב אכילת מצה. אבל בסימן תע"ב מיירי שאכל לשם אכילת מצה קודם בהסיבה, ורק שעכשיו רוצה לאכול כזית אחד לשם אפיקומן, אם שכח להסב לא יחזור ויאכלנו דהא אסור לאכול שני פעמים אפיקומן, ואתי שפיר דברי המשנה ברורה.

בברכת כוח"ט דושב"ת בידידות
ובלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רפח

אכילת פת וישיבה בסוכה בערב סוכות לאחר חצות

אור ליום ג' לסדר טובה הארץ התדש"ם בנ"י יצו"א
מע"כ ידי"נ הרב הגאון חוב"ט כו' כש"ת מוה"ר **גבריאל קרויס** שליט"א ראב"ד דק"ק מנצ'סתר והגליל יצו"א, בעמה"ם מקור הברכה

אחדשב"ת בידידות נאמנה.

יקרת מכתבו הגיעני ונהנתי מהדברים. ובמה שהעיר בדברי כ"ק מו"ז המהר"ל מפראג זי"ע ועכ"י בגבורות ה' (פמ"ח) שהקשה, כיון דבליל סוכות יש חיוב לאכול פת בסוכה, למה לא אסרו לאכול פת בסוכה ערב סוכות. ותירץ כיון דהטעם דאוכל מצה ערב פסח כבא על ארוסתו בבית חמיו (ירושלמי פסחים פ"י ה"א), הוא דוקא מחצות היום ואילך, והטעם כיון דאסור בחמץ, ומצות אכילת מצה עדיין לא הגיע, דמיא לארוסה שאסורה לזר ועדיין לא הגיע הזמן להיות מותרת לבעלה, ובסוכות לא שייך זה דלא נאסר לשבת בביתו. ומעכ"ת ביאר דכל זה לשיטת בעל המאור (פסחים דף מ"ט ע"א ד"ה מתניתין), דמצה אסור לאכול מחצות ואילך, אבל לרמב"ן (מלחמות שם ד"ה אמר), דסבירא ליה דמאורתא אסור באכילת מצה, והבאתי זה במכתבי הנעיר, אם כן הדרה קושיא לדוכתא. וביאר רחבות על פי דברי התרומת הדשן (סי' קכ"ה), שנתן שני טעמים לאיסור אכילת מצה בערב פסח. א. משום ביטול ופגם המצות. ב. משום סיפור בעבור זה, ואי מילא כריסו ביום ליכא חידוש בעבור זה. ופגם הוא ענין בועל ארוסתו שחוטף מצוה קודם זמנו וזה לא שייך בסוכה. וגם טעם סיפור יציאת מצרים ליכא בסוכות, ומיושבת קושית הגבורות ה'. אלא דהקשה לי' מבכורי יעקב (סי' תרכ"ה סק"ג), שפתייס ישק משיב דברים נכוחים, ונהנתי הרבה מהדברים כפי מה שביאר.

ומיהו בעניותי לא הבנתי הקושיא בגבורות ה' כפי מה שהביא מעכ"ג, [אולי מעכ"ג יש לו דפוס אחר עם גירסא אחרת] ובגבורות ה' (פמ"ח) הגירסא לפני וזה לשונו, והא דאמרינן כאן שאסור לאכול משעה תשיעית, היינו שאסור לאכול מצה עשירה, אבל מצה גמורה אסור מחצות, וכדאמרינן בירושלמי האוכל מצה בי"ד כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו, ע"כ. והטעם הוא מפני שמן חצות נאסר בחמץ ועדיין לא הגיע שעת מצות מצה עד הערב, ודמיא לארוסה שנתארסה לאיש אחד, ועדיין לא הגיע הזמן להיות מותרת לו עד שעת נישואין. לכך לא אמר היושב בסוכה בערב סוכות דהוה כבועל ארוסתו, דהתם שאני שהרי אין שם ארוסה דלא נאסר הבית מלישב שם, אבל בערב פסח דנאסר החמץ ולא הגיע הזמן למצה וזה הוי כבועל ארוסתו בבית חמיו, ע"כ.

ישיבה בסוכה בערב סוכות

והמעיין ירא שרבינו המהר"ל לא הקשה 'מאכילת' פת בסוכה ערב סוכות, אלא קושיתו היתה שיהיה אסור 'לישב' בסוכה כלומר ישיבתה תהא אסורה עליו. וקושיתו הוא לפענ"ד כך, דכמו באכילת מצה הגם שלא הגיע זמן אכילתה, מכל מקום אסור לאכלה מדרבנן חצי יום קודם זמן חיובה, הכי נמי נאסור לישב בסוכה ערב סוכות מחצות היום ואילך, מטעם דבערב יתחייב במצוה זו, ונקדים חצי יום באיסוריה כמו במצה, וליהוי

החילוק בין ערב פסח לערב סוכות

כעין לא תוסיפו ולאסור מחצות מדרבנן. ועל זה תירץ דזה איננו, כיון דבערב סוכות ליכא שום דבר שנאסר עדיין לא שייך לומר כבועל ארוסתו, שהרי לא נאסר לישב בסוכה, כיון דלא נאסר הבית מלישב שם, שישיבת סוכה הוא המצוה במקום ישיבת הבית שנאסרה עליו בסוכות, ואכילת מצה הוא במקום החמץ הנאסר עליו. ולכן כתב ז"ל דבמקום שכבר נאסר החפץ שבשבילו ותמורתו נטוה בחפץ אחר, וכגון בחמץ שתמורתה נטוה באכילת מצה, וכיון שכבר נאסר בחמץ ולא הגיע עדיין שעת חיוב מצה עד הערב, דמיא הוא לארוסה. אבל בסוכה שבא במקום ותמורת הבית שיהיה אסור בלילה לישב בביתו רק בסוכתו, וביום אכתי לא נאסר בישיבת הבית, אם כן כהאי גוונא לא שייך כלה וארוסתו, דאכתי ליכא ארוסה דליכא איסור כלל בשום דבר.

אכילת חמץ ומצה בליל י"ד ניסן

ולשיטת הרמב"ן דסבירא ליה דמליל י"ד כבר אסור באכילת מצה, יש לומר לדעת רבינו ז"ל דסבירא ליה דסוף סוף כיון שכבר נתחייבו בבדיקת חמץ, וכל החמץ כבר נאסר מיד בלילה וצריך לבדקו, ורק חמץ ידוע לו שמשייר לאכול בבוקר מותר לשיירו, אבל שאר כל החמץ כבר בודקו ומבערו. אם כן כבר המצה הוא בכלל ארוסה, שהרי כבר החמץ כלומר עיקרו מחויבים לבער ולהפקיר בשביל המצוה שנתחייב והמצוה ממשמשת ובאה, ולכן מיד אז אין לאכול מצה דהוי כעין ארוסה, כיון שהשם איסור חמץ כבר ישנו בעולם, ולא כן בישיבת סוכה דליכא שום איסור מלישב בבית כלל, כך נראה לפענ"ד.

ובזה הנני ידידו דושה"ט ושכ"ת וכאש"ל, וי"ר שיזכה ללמוד תורה לשמה ולהגדיל תורה ולהאדירה, בידידות ובלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"י סי' ס"ח, חי"א סי' שע"א– שע"ד, חט"ו סי' קנ"א]

סימן רפט

אם ספירת העומר נחשבת במצוה שהזמן גרמא

אור ליום שנתלו בו המאורות לפ' תולדות התשכ"ט ברוקלין נ"י יצו"א

מע"כ ידידי היקר בנש"ק פאר המעלות האי צורב עוסק בחוקי חורב וכו' כש"ת מוה"ר **מאיר כ"ץ** שליט"א

ספירת העומר תלוי בקצירת העומר

אחדש"ת. בד"ת אשר הביא בשם החתן סופר (שו"ע, שער הגדילים והכלאים סי' כ"ז) בחידושי הלכות הנדפס למטה (אות ג'), שכתב לישב דברי הרמב"ן (קידושין דף ל"ג ע"ב), דסבירא ליה דספירת העומר הוה מצות עשה שאין הזמן גרמא, ואווש עליה כולי עלמא. ותירץ החתן סופר כיון דספירת העומר תליא בקצירת העומר, וזה היה בי"ז בניסן מפני שאז נגמרה התבואה ואי אפשר מקודם, לא מקרי זמן גרמא. דעיקרה של מצות קצירת העומר הוא כשנגמרו השעורים וזמנה אז, ובה תליא הספירה, ולא מקרי זמן גרמא כיון שאי אפשר בענין אחר דהטבע קבע לה זמן, עכ"ל. ותמה כ"ת, דאטו אם יגמרו השעורים מי יוכל להביא את העומר, ועוד הא סוף סוף הזמן גרמא הוא שתביא בזמן שנגמרו השעורים, עכ"ל.

ומה שנראה בכוונת החתן סופר בזה הוא כך. דסבירא ליה דאי נימא דספירת העומר תלוי בקצירת העומר, אם כן אין הספירה תלוי בזמן, כלומר שאין הספירה תלוי בזמן שיבא זמן זה בכל עת וחייב לספור, אלא תלוי הוא בזמן העומר וזמן העומר תלוי בקצירת העומר, דהרי אין לו זמן מוגבל לומר בכל שנה העומר נתבשל כלומר נתבשלו השעורים בראש חודש או בט"ו לחדש ניסן אלא תלוי בטבע העולם, פעמים בא באחרונה ופעמים בא בקצרה, היה העולם חם יותר מתבשל קודם, היה קר יותר נתאחר הבישול, אם כן כיון דספירת העומר תלוי בקצירת העומר, וקצירת העומר אינו תלוי בזמן אלא בטבע העולם, הוי אין הזמן גרמא.

עיבור השנה לפי האביב

ומה שכתב כ"ת, דאם כן אם יגמרו השעורים קודם פסח, וכי יכול להביא העומר קודם. האמת אמו דאינו יכול להביא. אבל הכוונה בזה הוא, דהרי עיקר הפסח תלוי בקצירת העומר, וחכמים מקדשים החדשים ומתקנים הפסח לפי סדר האביב שהוא קצירת העומר, ולהדיא אמרו בגמרא (סנהדרין דף י"א ע"ב), על שלשה דברים מעברין את השנה, על האביב ועל פירות האילן ועל התקופה. ועיין רמב"ם (קה"מ פ"ד ה"ב) כילד בית דין מחשבין ויודעין, אם תהיה תקופת ניסן בששה עשר בניסן או אחר זמן זה, מעברין אותה השנה ויעשו אותו ניסן אדר שני כדי שיהיה הפסח בזמן האביב, ועל סימן זה סומכין ומעברין ואין חוששין לסימן אחר. ועיין בהשגות הרמ"ה (שם), ובפירוש שם על הרמב"ם וזה לשונו, על שלשה סימנים וכו', אם יתאחר התקופה עד ט"ז בניסן או אחר זמן זה, יודע שיתאחר בישול התבואה, ויתכן שלא ימצאו שעורים להקריב מהם מנחת העומר, לפיכך תלוי התקופה וכו'. הנה מבואר דחז"ל קובעים זמן הפסח והקרבת העומר לפי טבע העולם שיתבשלו השעורים ולא העומר לפי הזמן. ואם כן לא קשה קושיתו,

וכי יקריב העומר קודם פסח. דאם יתבטלו השעוריס קודם פסח, על הבית דין לקבוע החדשים באופן שיאפשרו להקריב העומר בעת בישולו, נמצא דזמן הפסח גם כן תלוי באמת בקצירת העומר שהוא זמן האביב, ולא להיפוך על כל פנים.

ולפי זה מבואר דקצירת העומר אין הזמן גרמא אלא הטבע, דאין לזה זמן מוגבל, והחדשים קבעו חז"ל לפי הטבע בקצירת העומר כדי שיוכלו להביא העומר. וכיון דספירת העומר תלוי בקצירת העומר, לכן סבירא ליה דהוה ליה מצות עשה שאין הזמן גרמא, אף שבאמת גם זה גורם לו הזמן שיבא, אבל אין זה מקרי זמן גרמא, דזמן גרמא מקרי מה שבא מזמן לזמן וזה לא בא מזמן לזמן אלא מתי שנגמרו הפירות, וק"ל.

נשים בספירת העומר

ומה שהקשה עוד, לפי טעם האבודרהם (סדר תפילות של חול שער השלישי) דנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא, משום דחייבות לעשות רצון בעליהן, אם כן האיך יתחייבו במצות עשה זו [באמת כי טעם זה מבואר בגמרא (קידושין דף ל' ע"ב), ובתוספות (שם דף ל"ד ע"ב ד"ה נשים) וגם בשאר ראשונים]. הנה מזה אין קושיא, דודאי מצינו הרבה מצות עשה נשים חייבות בהם, ולמשל מצות מעקה מזוזה הקהל ועוד, עיין גמרא (קידושין דף ל"ג ע"ב), ועוד דהרי נשים חייבות בתפילה כמבואר בשו"ע (או"ח ק"ו ס"ב), ואם כן הכי נמי נימא דחייבות בספירת העומר מאי שנא מתפילה ושאר מצות עשה שאין הזמן גרמא. ובר מן דין הרי ספירת העומר הוא רק ברכה אחת וזמנה כל הלילה ויכולות לקיים אפילו בשעת עשיית מלאכתן לבעליהן כמובן. ומיהו דא יש לדחות משו"ע (או"ח סי' קפ"ג סי"ב), דאסור לעשות מלאכה בעודו מברך. וכתב הט"ז (סי' קנ"א סק"א) דבכל המצות והברכות לא יעשה מלאכה בשעת עשיית המצוה או בשעת ברכה, כי זה מורה על עשיית המצוה בלי כוונה אלא דרך ארעי ומקרה ונכלל בכלל ואם תלכו עמי קרי, ואפילו בדברי תורה אסור לעסוק, ע"ש. ומיהו בקל אפשר שתמצא לה איזה רגעים לברך כי אם תתחייב, דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים הוא, ופשוט.

המברכו בברכת התורה ללומדיה
בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ה סי' רפ"ג, חי"א סי' שצ"ט]

סימן רצ

קטן שנעשה בר מצוה בימי ספירת העומר האם יכול לספור בברכה

מ"ד למטמונים התשכ"ח ברוקלין נ"י יצו"א

למאן דלא חזינא קמברכינא יהא שמיה מברך ה"ה מופלא ומופלג מלא פלג וכו' כש"ת הרב **אברהם יעקב אליעזר ווערצבערגער** הי"ו

אחדשה"ט וכו'. ובדבר ספיקתו בקטן שנעשה בר מצוה באמצע הספירה, אי מותר לו לספור ולהשלים בברכה, או דילמא הוי כלא התחיל כלל. ובמנחת חינוך (מצוה ש"ו) נסתפק בזה. וכמ"ש הקשה כיון דספירת העומר בזמן הזה דרבנן, וקטן קודם בר מצוה נמי מחויב מדרבנן על כל פנים מטעם חינוך, אם כן פשוט דיוצא, והניח בצ"ע.

חיוב הקטן במצוות חינוך

ולא קשה מידי, לא מצינו לדעת הרמב"ן (ברכות דף כ' ע"ב במלחמות), דקטן אינו מחויב במצות חינוך אלא האב הוא דמחויב במצות חינוך לבנו, ועיין ר"ן (מגילה דף י"ט ע"ב ד"ה רבי יהודה) במשנה הכל כשרים. ועיין בהגהות ר"ע אייגר (על משנה מגילה פ"ב מ"ד אות כ"א), ופלא שלא הרגיש במה שכתב בעצמו (ברכות דף כ' ע"ב גליון הש"ס ד"ה ולטעמיך) הנ"ל. ובספרי שו"ת משנה הלכות (ח"ג סי' רכ"ט) האריכתי בזה, ע"ש. ואם כן פשוט דקודם הבר מצוה שקיים, היה בשביל אביו ולא הי' עליו חיוב ספירת העומר כלל, ואם כן לא קשה קושית מע"כ כלל. אלא אפילו לשיטת הסוברים שיש על הקטן חובת חינוך, [עיין רש"י סוכה (דף ל"ח ע"א ד"ה בן מברך), וקצת ל"ע מברכות (דף מ"ח ע"א רש"י ד"ה עד). ועיין תוספות שם (ד"ה עד) דסבירא להו דעל הקטן איכא חיוב חינוך. ועיין באליה רבה (תרפ"ט סק"ח) שהביא מחלוקת אי קטן מוציא קטן אחר. ובספר עולת שבת (שם סק"ג), נראה דמספקא ליה אי מוציא. אמנם בפרי מגדים (שם א"א ס"ק א'-ב') פשיטא ליה דמוציא ע"ש. ובחידושי האריכתי בזה הרבה בס"ד], מכל מקום אף דקטן מוציא קטן, מיהו לענין להוציא ידי גדול אינו מוציא דאין חיובן שוה, ואפילו הגדול גם כן רק מדרבנן, כיון דלדידיה הוי תרי דרבנן ולגדול חד דרבנן. ואם כן יש לומר, כיון דבקטנותו לא יכול להוציא את הגדול משום דהוי כתרי דרבנן, הכי נמי אינו יכול להוציא עצמו בקטנותו כדי שיוכל אחר כך להשלים בגדלותו וכנ"ל.

ועוד בו שלישיה, דאין הכי נמי נראה דספק המנחת חינוך הוא למאן דאמר ספירת העומר בזמן הזה דאורייתא, ולפי זה אתי שפיר תקירת האחרונים. ובאמת

דעת המינוך (מצוה ש"ו) גם כן דהוי דאורייתא, ולא כמו שרצה המנחת חנוך שם לומר דהוי דרבנן, וכבר כתבתי באריכות בתשובה (ח"ו סי' ק"ג) ליישבת טעמו בזה בס"ד. אלא דבעיקר חקירת האחרונים ז"ל מה שהאריכו בזה, עיין שו"ת כתב סופר (או"ח סי' נ"ט), ושו"ת מהר"ם שי"ק (או"ח סי' רס"ט), ותרווייהו העלו דצריך לברך, ודלא כאבני נזר (או"ח סי' תקל"ט) דפשיטא ליה איפכא, והוי להו תרי סברא לגבי חדא.

ולפום ריהטא עלה במחשבתי זה מכבר להביא ראיה מדברי הרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ז) שכתב, בקטן שהגדיל בין שני פסחים חייב לעשות פסח שני, ואם שחטו עליו בראשון פטור, ע"כ. ומשמע לכאורה דקטן אף שיתחייב בשני מדאורייתא, אם קיים מדרבנן מטעם חינוך יצא, ואם כן הכא נמי כן. אמנם אחי מחשבה ומבטל מחשבה, דדברי הרמב"ם אי אפשר לפרשם כפשוטם וכבר רבו עליו המפרשים, וגם בענייתינו כתבתי מזה כבר בספרי שו"ת הנ"ל (ח"ג סי' ר"ל) ע"ש, ואם כן אין משם ראיה.

קטן שהגדיל בין פסח ראשון לשני

ומה שנראה בזה בס"ד דקושיא מעיקרא ליתא. וראשונה יש לחקור היפוך חקירת האחרונים ז"ל, והוא, דלפי הנראה כולם הסכימו דעד שלא נעשה בר מצוה הוא מחויב בספירת העומר מטעם חינוך על כל פנים, ולא נסתפקו אלא אי יכול לספור לאחר שנתגדל. ולדידי איפכא יש להקשות, דהאיך יחייבוהו לספור קודם שנעשה בר מצוה, כיון שיודע שבאמצע הספירה ודאי יצטרך להפסיק ולא יוכל להשלים המצוה, מפני שיעשה בר מצוה ויפטר מספירת העומר, ואם כן הוה להו הברכות שעשה ברכות לבטלה. דבשלמא בסתם אדם אין לחוש דלמא ישכח מלספור ויבא לידי ברכה לבטלה, דאנן אזוד סמכינן וכן צותה התורה לספור, ואף שחס ושלום יאנס אחר כך לא הוי ברכה לבטלה דאונס רחמנא פטריה. אבל היכא דפשיטא ליה דלא יוכל לספור, מפני שיפטר באמצע הספירה למה יספור כלל. והגם שראיתי לקצת אחרונים שכתבו במי שהוא חולה מסוכן ויודע שלא יחיה עוד עד שבועות חס ושלום, מכל מקום יכול לספור. התם שאני דעל כל פנים אולי יחוס עליו השי"ת בזכות המצוה ויחיה, דהתם לאו בידו הוא להמית עצמו ולהחיות עצמו, ועל כל פנים אפשר שישתנה המצב, אבל הכא אי אפשר מציאות בעולם להשתנות ופשוט, ואם כן על כל פנים האיך יכול לספור בכלל.

חיוב ספירת העומר לנעשה בר מצוה בימי הספירה

ועל כרחך צריך לומר, דכיון דתקנו חז"ל לספור ספירת העומר בתורת חינוך, תקנו כל זמן שיבא עת ספירת העומר שיספור ויגמור בספירת כל המצוה. וכיון שכן כאן שאי אפשר באופן אחר אלא שיגמור כל הספירה, דאם לא כן ליכא מצוה, על כרחך דהכי תקנו חז"ל דימשך מצות חינוך אצלו כל ימי הספירה בתורת החינוך או בתורת מצוה דרבנן יהיה מאיזה טעם שיהיה. על כל פנים מוכרח לומר כיון שתקנו שיספור קודם שנעשה בר מצוה, אף שבתוך הספירה יתחייב בחיוב אחר ונמצא דצירך ברכה זו לבטלה על מה שהתחיל ולא השלים, על כרחך דהכי היתה התקנה שיברך על כל הספירה, וזה לפענ"ד ברור, ונמצא בזה שפיר מיושבת חקירת האחרונים ז"ל והבן.

ובהדי שותא נפל במחשבתי, במי שדר בנוא ירחק וטס לאוסטראליא באוירון ביום שנעשה בו בן י"ג שנה, ובאופן שהיה קצת זמן במקום שכבר נעשה י"ג, ואח"כ חזר למקום השני ושם לפי זמן המקום עדיין הוא לפני י"ג שנה. מה יהא דינו לענין קיום המצות ולענין להוציא אחרים ידי חובתם, מי אמרינן דכיון שכבר נעשה בן י"ג שוב אין חוזר ממנו חובת קיום המצות, או דילמא כיון שחזר למקומו ושם עדיין יום דאתמול ולא נעשה בר מצוה, אם כן אכתי קטן הוא וחוזר לקטנותו, וצ"ע. וקצת אמרתי דאולי יש לדמותו למה דאמרו (סוטה דף כח ע"ב), ספק טומאה ברשות היחיד טמא וברשות הרבים טהור. ונחלקו הראשונים אם הכניס טומאה ברשות היחיד ואחר כך חזר והכניס אותה טומאה ברשות הרבים, או להיפוך שקדם והוציא לרשות הרבים ואחר כך חזר והכניס לרשות היחיד, אי אמרינן דחוזר הדין, או דלמא כיון שכבר קבל דין רשות אחד לא ישתנה עוד, וצ"ע ואין הזמן גרמא כעת לברר בזה. ובמקום אחר האריכתי בזה בס"ד.

מי שנעשה בר מצוה וטס למקום ששם עדיין יום קודם

ולא אמנע מלכתוב מה שעל לבי, כי אין דעתי נוחה מכל הני חקירות ולא אכשיר דרי, ואם הראשונים כמלאכים אנו כבני אדם, ואם היה ספק בכל הני דברים לא היו מניחים הראשונים ז"ל מלבררם ולכתוב בהם, כי הוא דבר המצוי בכל עת ולעולם היו מי שנעשו בר מצוה בין פסח לעצרת וכדומה וגם כל הני מילי. ולחקירות האלו יחקור עוד, במי שבירך ברכת המוציא לפני צאת הכוכבים, ועכשיו לאחר צאת הכוכבים נעשה בר מצוה או שנטל ידיו קודם צאת הכוכבים וכיוצא בה, וכן לענין תפילה וברכת המזון שבירך קודם צאת הכוכבים ועדיין הוא שבע ועוד

ועוד. אלא הגם להם לישראל וגדולי כך תקנו חז"ל בכל הברכות, והם אמרו והם אמרו, וכל שבירך כתקנת חז"ל לפענ"ד אין לחזור ולברך בכל זה, כן נראה לפענ"ד.

ידידו המברכו בברכה"ת בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חי"א סי' שצ"ז–שצ"ח]

סימן רצא

זמן התגלחת לנעשה בן שלש בספירת העומר

ב"ה תשכ"א

כבוד ידידי וכו' נ"י

אחדשה"ט. בדבר שאלתו אודות בנו שנעשה בן שלש שנים בימי הספירה שמנה ימים קודם ל"ג בעומר, האיך ינהוג בתגלחת, אם לגלחו תיכף כשנעשה בן שלש שנים, אף דהוא בימי הספירה שאין מסתפרין בהם לכולא עלמא (או"ח סי' תצ"ד סעיף ב'-ג'), או שימתין עד ל"ג בעומר ויגלחנו.

תגלחת קטן בימי הספירה

והנה לענין איסור תגלחת משוס ספירה, פשוט דליכא בזה שום איסור לגלח את הקטן, כיון דקטן לאו בר מצוה הוא, ולא שייך ביה דין אבלות (יו"ד סי' שנ"ו ס"ג), ובפרט אבילות ישנה דקיל טפי (יבמות דף מ"ג ע"ב). ואפילו בחול המועד מפורש בשו"ע (או"ח סי' תקל"א ס"ו) דקטן מותר לגלחו במועד אפילו גולד קודם הרגל, ואפילו בפרהסיא שרי. עיין רמ"א (שם) בשם המרדכי (מו"ק רמז תת"ע). והטעם כתבו הפוסקים (משנ"ב שם ס"ק ט"ו), משום דלאו בר מצוה הוא, ולא שייך ביה טעמא שלא יכנס למועד כשהוא מגוול. ועוד נראה, דלא שייך למיגזר ביה כיון דאין בידו לגלח כמובן, כיון שהוא קטן ומצפה לשלחן אחריס. ובפרי מגדים (שם א"א סק"ט) מצדד, דאפילו הוא בן כמה שנים, כל שלא הגיע לי"ג שנים מותר לגלחו, וכן מוכח במגן אברהם שם (סק"ח). אלא היכי דנראה הקטן כגדול, מסתפק המגן אברהם (שם סק"ט), דאפשר דאין להקל בפרהסיא מפני מראית העין, אבל בקטן ממש ליכא בזה פלוגתא דמותר לגלחו. וא"כ קל וחומר הוא לימי הספירה, ועל כל פנים גזירה שוה הוא, וכשם שבמועד מותר הכי נמי בימי ספירת העומר.

תגלחת קטן בחול המועד

ואפילו לפי מה שכתבו (פמ"ג שם מש"ז סק"ו) שאפילו היה יכול לגלח את הקטן קודם מותר לגלחו במועד, משום דגילוח במועד קנס הוא, ולא קנסו לבן בשביל אביו שלא גילחו מקודם. מ"מ הכא ודאי ליכא שום נדנוד, דעל כל פנים גם אביו לא היה יכול לגלחו מקודם, וא"כ כל שכן ימי הספירה דקיל מחול המועד. וראיתי לבאר היטב (שם סק"ז) שהביא בשם ספר גן המלך (סי' ס"ב), דמותר להשהות שמחת התגלחת שעושין לקטן עד המועד כדי להגדיל השמחה במועד, ומצוה נמי איכא בכך. הרי דאפילו להשהות ולהסתפר במועד מותר, כ"ש בדידן שזמנו הוא בימי הספירה, פשוט דאין בזה שום איסור לגלחו בזמנו.

המתנה עם התגלחת לל"ג בעומר

אלא זאת צריך עיון, אי רוצה להמתין עד ל"ג בעומר בתגלחת אי שפיר דמי. ומדברי הגן המלך הנ"ל לכאורה נראה, דמותר להשהות עד ל"ג בעומר אם הוא רוצה כדי להרבות בשמחה. וכל שכן הוא מדינא דיליה, דהתיר להשהות מיום שמותר בתספורת, לחול המועד שאסור בתספורת על כל פנים לגדולים, כל שכן שיהא מותר להשהות מיום האסור לתספורת שהוא בספירה, ליום המותר שהוא ל"ג בעומר. גם שאין מרבין בשמחה כ"כ בימי הספירה, וביום ל"ג נוהגים להרבות בשמחה, ותגלחת דאשונה נוהגין להרבות בו בשמחה של מצוה (שע"ת שם סק"ז), ולכן נראה דמותר להשהות.

עירוב שמחה בשמחה בחול המועד

אמנם קצת צריך עיון על בעל הגן המלך, דפשיטא ליה דמותר להשהות שמחת התגלחת לחול המועד כדי להגדיל השמחה במועד, ולכאורה צריך עיון מהא דאמרו (מו"ק דף ח' ע"ב) אין נושאין נשים בחול המועד משום דאין מערבין שמחה בשמחה. והכוונה שלא לחסר משמחת החג שנצטווינו בה (דברים טז יד) על ידי עירוב שמחה אחרת. וא"כ הכי נמי אמאי לא ניחוש לכתחילה להשהות שמחת התגלחת לחול המועד. ובשלמא אם ממילא איתרמי כן כגון שנולד בחול המועד, שפיר דמי, כמו ברית מילה כיון דזמנו הוא, אבל לכתחילה להשהות בשביל זה צריך עיון.

שמחה בתגלחת ראשונה של קטן

אמנם ראיתי דהגן המלך לאו יחידאי הוא בזה, וכך כתב בשדי חמד (אסד"ר מע' חוה"מ אות ה') בשם ספר חכמה ומוסר (דרך חקיק הל' פסח אות ג'), ומותר על ידי ספר ישראל שאין לו מה לאכול, שאם יסתפר על ידי עכו"ם אין כל כך שמחה, ועוד דלא מסמנא מילתא לקטן

לגלחו תגלחת ראשונה על ידי עכו"ם. וכתב שגם לכתחילה יכול להניחה לחול המועד. וכך כתב בספר התקנות והסכמות ומנהגים של עיה"ק ירושלים (מנהגים או"ח אות ע"ג) בשם מזבח אדמה (דף ז' ע"ד, או"ח סי' תקל"ח), דבעיה"ק נהגו לגלח הקטנים בבית הכנסת בשמחה גדולה והספר יהיה ישראל עני. הביאם באורחות חיים החדש (ספינקא, סי' תקל"ח אות ה'). ובספר נחפה בכסף כתב (פרי מפרי, הל' פסח ד"ה תשובה), הטעם שנהגו להרבות שמחה בתגלחת ראשונה בתופים ובמחולות, הוא משום חיבוב מצוה שמניחין לו פאה בראשו. גם בספר שלחן גבוה (סי' תקל"ח אות י"ג) כתב, דראה מעשה בירושלים להתיר כזה. ולריך עיון אמאי לא חשבו משום דאין מערבין שמחה בשמחה, כל שכן בתופים ובמחולות.

איחור תגלחת קטן אחר שנעשה בן ג' שנים

עוד יש לעיין, אמאי התירו להשהותו בכלל, לפי מה שכתב הרמ"א (יו"ד סי' רמ"ה ס"ח) בשם האברבנא"ל (אבות פ"ה מכ"ד) דמכל מקום מיד שיהיה בן שלש שנים שלמות מלמדין אותו אותיות התורה וכו'. וכתב הט"ז (שם סק"ג) על זה, רמז לדבר 'שלש שנים ערלים יהיו' (ראה ויקרא יט כג). והגר"א ז"ל (בביאורו שם ס"ק י"ט) הביא תנחומא (קדושים יד) על הפסוק (שם) 'ונטעתם' וגו', מדבר בתינוק שג' שנים ערלים יהיו, שאין יודע להסיח ולא לדבר. 'ובשנה הרביעית' (שם פסוק כד), שאביו מקדשו לתורה. 'הלולים לה'' (שם), שמהלל להקב"ה וכו'. ומסיים והעיקר כמו שאמרו בגמרא (סוכה דף מ"ב ע"א) משעה שמתחיל לדבר, ע"ש. והנה לפי דעת האברבנא"ל והרמ"א ז"ל והט"ז, דמיד שיהיה בן שלש שנים הוא דמתחיל, משמע דהוא הדין לשאר עניני חינוך הנהוג בקטן כזה, א"כ כיון דמיד בהתחלת שלש שנים ראוי לכך אמאי ישהנו. ועיין שו"ת אפרקסתא דעניא (מ"א סי' קס"א). גם לפי דעת הגר"א, על כל פנים למה לן להשהות מצות של פאות לקטן, וגם כי כהיום נהגו ללמוד סדר הא"ב ביום התגלחת לקטנים, ומביאים אותו לבית הספר ללמוד, ואין כדאי להשהות כל זה.

ועיין אור החיים הקדוש עה"ת (ויקרא יט כג), ואמר 'שלש שנים יהיה לכם ערלים' פירוש אטומים, שלא יצא מהם לפלוף תורה שהיא פרי מאכל, שעד שלש שנים אין התינוק יכול לדבר, 'ובשנה הרביעית' שהתחיל לדבר ילמדו לומר 'תורה צוה לנו' (דברים לג ד, סוכה שם) 'שמע ישראל' (דברים ו ד), וזה יקרא 'קודש הלולים' וכו'. ועיין רוקח (הל' שבועות סי' רל"ו) מה שהאריך בענין זה.

ובלאו הכי נראה דחביבה מצוה בשעתה (פסחים דף ס"א ע"ב). וכיון דסמכינן התגלחת אקרא ד'שלש שנים ערלים יהיו', צריך עיון למה לעכבו במור ערל בבחינה זו אפילו יומא חדא, ומי בא בסוד ה' לדעת כמה טיבותא לתינוק בקיים בו מצות חינוך ביומא דמישלם זימניה. עיין פתחי תשובה (יו"ד סי' רס"ג סק"ב) בשם נודע ביהודה (תניינא יו"ד סי' קס"ו), כמה חמור לעכב המילה.

תגלחת על קבר רשב"י

ולכן נראה דמי שרוצה שלא לעכב המצוה, ודאי מותר לו לגלח מיד כשנעשה בן שלש שנים. אבל מ"מ הנוהגים לעכב עד ל"ג בעומר, יש להם על מה שיסמוכו ג"כ כדי להגדיל השמחה, ובלבד שיהא לבם לשמים. ובארצינו הקדושה נוהגים לגלח בניהם על קבר רשב"י במירון, ובפרט אחינו מבני ספרד. ועיין בשו"ע האר"י (כוונת עומר ד"ה בענין) שכתב, גם שנה קודם שהכרתיו הלך לשם מורי ז"ל לגלח בנו במשתה ושמחה בימים ההם. ועיין מראה כהן (שם) ובפרי עץ חיים (שער ספירת העומר פ"ז) ובשער הכוונות (דרושי הפסח דרוש י"ב). ובחוץ לארץ שאין לן קבר רשב"י, נראה דאין לאחר. ועיין שו"ת ערוגת הבושם (או"ח סי' ר"י), שאסר להקדים תגלחת ולאחר התיר, ועיין עוד בשו"ת מקדשי השם (מ"א סי' ע"ו), ואין לי פנאי בעוה"ר לעמוד על דבריו.

והנני בברכה וכט"ם בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רצב

ביטול תשב"ר מתלמוד תורה בל"ג בעומר

כ"ו למטמני"ם התשל"ט בנ"י יצו"א

מע"כ מרביץ תורה כו' כש"ת הרב יוסף זאלצמאן באלטימור מ"ד יצו"א

אחדשה"ט ושלום תורתו.

יציאה לשדה עם תשב"ר בל"ג בעומר

עברתי היום בין הכתבים, ומצאתי מכתב ממעלת כבודו שכתב לי בשנה העברה, ואז רשמתי לי ראשי פרקים, וכנראה דמחמת הטרדות לא השבתיו עד הנה, ולכן יען ויאמר סלחתי. בדבר הנהוג בל"ג בעומר שמבטלים תינוקות של בית רבן, ויוצאים עמהם לשדות וכרמים גנות ופרדסים, ושם מתענגים התלמידים במיני שחוק, ותמה שם בן תורה אחד מן ההורים על המנהג הזה, ורוצה לדעת חוות דעתי.

הנה פשוט, דלבטל תינוקות של בית רבן מתלמוד תורה, אפילו לבנין בית המקדש אין מבטלין (שבת דף קי"ט ע"ב), וכל שכן סתם לבטל ילדי בני ישראל מתורה, והלדק עם הבן תורה. אמנם לענם הענין, הנה קשה לכתוב בזה דבר ברור, ונהירנא כד הוינא טליא שהיו יוצאין גם במדינתינו עם הילדים בל"ג בעומר, וליתן טעם לדבר קשה, והרבה נאמרו בו. וקצת יש לומר לפי דל"ג בעומר עושין קצת יום טוב (או"ח סי' תצ"ג ס"ב ברמ"א). ועיין בחידושי אגדות להמהרש"א (מו"ק דף כ"ח ע"א ד"ה מת) וז"ל, וזכר לדבר שאנו מדקדקים לעשות יום טוב קצת בל"ג בעומר, לזכר שבו עברו רוב ימים שהן ב' חלקים ממ"ט ימי ספירה יום לשנה, ששוב אין אדם חוטא, ע"ש. וביום טוב הרי התינוקות בטלים (רמב"ם תלמוד תורה פ"ב ה"ב).

מנהג חץ וקשת בל"ג בעומר

ובספר בני יששכר (מאמרי חודש אייר מאמר ג' אות ד') כתב, מנהג ישראל אשר התלמידים בני בי רב יורו בקשת ביום הזה. והטעם הביא בשם הגה"ק מוהרמ"מ מרימנוב זצוק"ל, כי בימי רבי שמעון בר יוחאי לא נראה קשת (כתובות דף ע"ז ע"ב), וביום עלותו למרום עושין הסימן לזה, עכ"ד. והוא כעין 'ללמד בני יהודה קשת' (שמואל ב' א יח). והאריך שם על דרך שאמר רשב"י לרבי אלעזר בנו (זוה"ק מ"א דף ע"ב ע"ב), ברי לא תצפי לרגלי דמשיחה עד דתתחזי קשתא כגוונין נהורין, והיא סימן להתגלות אורו של משיח וכו', ע"ש. ולפי זה יש לומר דמהאי טעמא יוצאים גם בשדות כדרך היוצים בחצים. עוד יש לומר, דמרמזין עשה בשביל תינוקות של בית רבן שלא חטאו.

ובדרך מוסר יש לומר, דרשב"י נתעלה במעלות התורה וגדולה במערה מחוץ לישוב (שבת דף ל"ג ע"ב), וביומא דהילולא שלו יוצאין עם התינוקות לשדות לכבוד רשב"י. גם להראות כי ישתדל אדם ללמוד תורה אפילו במקום שאין שם רק מיס וחרובים כרשב"י (שם). על כל פנים המנהג היה כבר לצאת עם הילדים, ובודאי מה טוב היה אם לא יצאו אלא ילמדו לשמה כל היום, דוקא ביום כזה דהילולא דהאי צדיק, ולבקש שבזכותו נזכה לגאולה שלמה במהרה בימינו אמן.

דושה"ט מוקירו בלתי מכירו, בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רצג

בהא דדוד המלך לא אכל ביום פטירתו בעצרת

א' תולדות התשל"ב בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי האי צורב עוסק בחוקי חורב ברקאי חריף ובקי טובא וכו' הב' **יוסף הרץ** הי"ו תלמיד ישיבה הקדושה כוכב מיעקב ירושלים עיה"ק

אחדשה"ט. מה שתמה עלי דברינו בשו"ת משנה הלכות (מ"ד סי' כ"ד), דלאי אפשר לומר שדוד המלך התענה ביום מיתתו [כמו שכתב בגנזי יוסף (השמטות לסי' ה', אות ג') בשם תורת המלוה (ענין פטירת דהע"ה אות י"א) דדוד המלך לא אכל ביום השבת, דתענוג היה לו להתענות], שהרי קיימא לן (ירושלמי בילה פ"ב ה"ד) דדוד המלך ע"ה מת בעצרת, וביום טוב הא אסור להתענות מדאורייתא (בילה דף ט"ו ע"ב), וכל שכן בעצרת דהכל מודים דבעינן נמי 'לכם' (פסחים דף ס"ח ע"ב). ועל זה הקשה דאם כן הדרא קשיין דלעיל לדוכתא, דבשעת אכילה היה מלאך המות יכול לו. [שהוכחתי שם כדברי תורת המלוה הנ"ל, דאי אכל היה שולט בו מלאך המות, כי רק תורה מגנא (סוטה דף כ"א ע"א), עיי"ש]. ולכן כתב דעל כרחך מעשה זה היה בבוקר, או באופן דהיה פקוח נפש דמותר להתענות.

הסתלקות דוד המלך בשעת המנחה

הנה במה שכתב דעל כרחך מעשה זה היה בבוקר, זה אינו. דמבואר בזוה"ק פרשת תרומה (ח"ב דף קנ"ו ע"א) וז"ל, תלתא אינון דאסתלקו מעלמא בהאי זמנא [כלומר לעת ערב בתפלת המנחה] וכולהו כלילן במשה, חד משה נביאה מהימנא עלאה, וחד יוסף צדיקא, וחד דוד מלכא, בגיני כך תלתא צדוקי דיני הכא וכו', ע"ש. ומבואר דדוד המלך ע"ה לפנות ערב הוא דמת, ועל כל פנים בזמן תפלת המנחה ולא בבוקר. ורמז לדבר 'כי טוב יום בחצריך מאלף בחרתי' (תהילים פד יא), ודרשו חז"ל (שבת דף ל' ע"א), אמר הקב"ה טוב לי יום אחד בחיים שאתה יושב עוסק בתורה מאלף עולות שעתיד שלמה בנך להקריב. משמע דאי עוד יום שלם. והא דלא תקשה מגמרא (שם ע"ב), דאמר שלמה אבא מת ומוטל בחמה, ומשמע לכאורה דהחמה זורחת. יש לומר בב' אנפין, או יאמר דהוה אחר חצות והוא זמן תפלת מנחה, אבל אכתי חמה זורחת. או יאמר, שהיתה סמוך לערב ואכתי יום הוה, דלאחר השקיעה הוה ליה יום של אחריו וכשיטת הגאונים (הו"ד בשו"ת מהר"ם אלאשקר סי' ל"ו).

חילול שבת בספק סכנה

אלא שמה שהקשה עוד, דלימא משום פקוח נפש היה מותר לו להתענות, ניתן להאמר וכן חשבתי בעצמי. ומיהו איתי היתה ושלחתיה, דבאמת אין כאן פיקוח נפש, שהרי לא ידע איזה שבת ימות, וא"כ הוה ליה ספק, כבכל אדם שמסתפק שבאיזה יום ימות ויכול להיות גם שבת. ואמרו (אבות פ"ב מ"י) שוב יום אחד לפני מיתתך, ואמרו (שבת דף קנ"ג ע"א) ישוב היום שמא ימות למחר. ובפרט שראה כמה שניס שלא מת בשבת, ויש לעיין. וברמב"ם (פירוש המשניות יומא פ"ח מ"ד) אהא דבן בתירה מתיר לאכול מחצר כבד שלו, כתב, דבשביל רפואה סגולית אין מחללין שבת אפילו אסכנה ודאית, ע"ש. ומיהו יש לדחות קצת דהוה ליה כעין תענית חלום שמתענה (שבת דף י"א ע"א), או כמי שהתענית תענוג לו שמתענה בשבת (או"ח סי' רפ"ח ס"ב), אבל ביום טוב אי אפשר לומר כן משום דבעינן 'לכם' (פסחים שם), וצ"ע.

אבילתו של דוד המלך ביום הסתלקותו

ובמה שתמה, דאם כן הדרא קושין לדוכתא דבשעת אכילה היה יכול לו, יש לומר דגם בשעת אכילתו היה לומד ולא מש פומיה מגירסא גם בשעת אכילה. והגם דאין משיחין בסעודה שמא יקדים קנה לושט (תענית דף ה' ע"ב). דילמא היה לומד בעיון, כלומר שהיה מעיין במחשבתו מה שלמד מקודם, והוה ליה בכלל לימוד תורה דמקיים בו 'והגית בו' (יהושע א' ח'). או יאמר, דכיון דלא אכל אלא מה שמוכרח, הוה ליה עוסק בתורה. וכמו שאיתא ברשב"י (שבת שם) דמי שתורתו אומנותו פטור מן הקריאת שמע ומן התפילה, ואמר רבי יוחנן כגון אנן חייבין. ומשמע דבעי רק תורתו אומנותו, ואפילו הכי פשוט דרשב"י אכל ככל אדם המחויב לאכול, אמנם כיון דאי אפשר בלעדו הוה ליה תורתו אומנותו.

או יאמר, דבאמת בשעת אכילה היה יכול לו, אולם הוא אכל בבוקר, אלא שאכתי לא הגיע העת להסתלקות, וכשהגיע זמנו עוד לא פסק פומיה מגירסא. וקצת יש לומר בזה, דהזוהר לשיטתיה דיולאין סעודה שלישית בתורה (ס"ג דף נ"ה ע"א), כמבואר במגן אברהם (או"ח סי' תמ"ד סק"ב). ולכן דוד בשלש סעודות הכי נמי דלא אכל סעודה שלישית רק בבוקר, ומהאי טעמא הוסיף מלוה דמלכא במקום סעודה שלישית, ודו"ק כי קצרתי.

האכלת בהמות ביום כיפור

ומזה שהביא מספר לקט יושר (או"ח ענייני יום הכיפורים, עמ' ק"מ ענין ג'), שכתב וז"ל, וזוכרני שאמר שצריך ליתן לבהמתו לאכול ביום הכיפורים כל צרכה, דצריך לרחם על בהמתו כדי שמרחמין עליו, ע"כ. ומשמע לכאורה דגם ביום כיפור איכא חיוב להאכיל בהמתו אף שאינו אוכל. יפה העיר, מיהו החילוק שכתב ג"כ אמרתי, דאדרבה משם יש לדייק דאין חיוב בסתם, אלא ביום כיפור שצריך שירחמו עליו, ולכן צריך לרחם על בהמתו מדין רחמנות אבל לא מדין חיוב. ואדרבה אם היה מחויב מאי רחמנות איכא ולמה ירחמו עליו. אלא דמכל מקום יש לדחות דקאי אכל צרכה, כלומר דמעיקר הדין אינו מחויב ליתן אלא כדי חיותה, ומן הרחמנות הוא שנותן כל צרכה, וק"ל.

וכזה הנני ידידו דושה"ט צלח ורכב על דבר אמת, המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רצד

א. בן נח באכילת קדשים
ב. בן נח בשמירת שבת ויום טוב
ג. שיעורים לבן נח
ד. תשלומין על חטיפת מצות מילה ושאר מצוות

מוצי"ט זמן מתן תורתינו התשכ"א ברוקלין נ"י יצו"א

שלום שלום לרחוק ולקרוב, ה"ה כבוד ידידי חוב"ט שמו מפארים, ג"א אי"א נו"נ וו"ח פרי עץ הדר וברכתא במותב תלתא, ויזכה לישב בדא דרתא, וכו' כש"ת הרה"ג המפו' מוה"ר **בן-ציון רויזענטאל** שליט"א וכאש"ל, רב בשיקאגא איל"ל

איסור בן נח בקדשים קלים

א. אחדשה"ט ושלוש תורתו, מכתבו קבלתי בימי החג והשתעשעתי בדבריו (ראה תגובת ציון סי' כ'), ולרוב הטרדות אין הזמן מסכים להאריך כעת, רק איזה הערות בו נדבר במכתבי הנעיר, במה שטרח לישב דברי המנחת חינוך (מצוה י"ד אות א') דבן נח נאסר בקדשים קלים, ודלא כמו שכתב הגל"ח (פסחים דף ע"ג ע"א). והביא שכך כתב בספר אתוון דאורייתא (כלל ג'). ואני הוספתי דממקומו הוא מוכרח, מדהולך הכתוב (שמות יב מג) לאסרו בפסח, מכלל דבשאר קדשים לא נאסר. וכבוד תורתו טרח לחלק בין אם האיסור משום גזל או משום גזירת הכתוב דכל בן נכר. והעלה דיש לו ב' איסורים, איסור גזל (ויקרא יט יג) ואיסור 'בן נכר לא יאכל בו' (שמות שם). הנה כמה דבריו דחוקים כאן, דסוף סוף למה לי לאסרו בב' איסורים וכי בתרי קטלי קטלינן ליה. ועיין בספרי שו"ת משנה הלכות (ח"ג סי' נ"ט) אי שייך בעכו"ם איסור חל על איסור. על כל פנים גם כבוד תורתו ראה כמה מן הדוחק להמציא כן כמובן. [עיין עוד משנה הלכות ח"ג סי קצ"ד]

שמירת יום טוב בבן נח

ב. בדף ד׳ העיר, דברור ליה לכבוד תורתו, דאם עכו״ם רוצה לשמור יו״ט כמו ישראל הרשות בידו, וזה הוא בכלל מה שכתב הרמב״ם (מלכים פ״י ה״י), בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר, אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה, ע״כ. ובדרב״ז (על הרמב״ם שם) כתב, דרק אם רצה לעשות באמרו שנצטוה עליה אין מניחין אותו לעשותה, אבל אם עשאה כמי שאינו מצוה ועושה אין בכך כלום. וא״כ יו״ט נמי מצוה היא, ואם רק מקיים ׳לא ישבותו׳ (בראשית ח יב) ועושה מלאכת אוכל נפש כמו ישראל, אין מונעין ממנו. רק אם מחדש מועד לעצמו ומוסיף מצוות עליו מדעתו אז אין מניחין אותו, אבל אם ישמור יו״ט באותו יום שנופל בו לכל ישראל, דבר ברור כשמש דאין הורגין אותו אם ינהג עצמו ככל ישראל, דשמירת יו״ט אינו בכלל הדין דעכו״ם ששבת (סנהדרין דף נ״ח ע״ב), כיון דאינו שובת ממלאכת אוכל נפש. ומזה סותר סברתי דלכן קטלוהו להאי ארמאה בפסחים (דף ג׳ ע״ב) לפי ששמר יו״ט.

הנה אפילו אי מודינא ליה לכבוד תורתו דעכו״ם ששמר יו״ט לשם מצוה רשאי, אפילו הכי לא קשה מידי למה שכתבתי, דהתם על כל פנים האי ארמאה לא לשם מצוה שמר ואכל הפסח, ואדרבה הרי בא להתפאר לפני רבי יהודה, דאפילו דכתיב בתורה (שמות שם) ׳כל בן נכר לא יאכל בו׳, ׳וכל ערל לא יאכל בו׳ (שם פסוק מח), אפילו הכי הוא אוכל משופרא דשופרא. הרי דלא לשם מצוה אכל. וא״כ הכי נמי מוקמינן ליה אחזקתו דגם שמירת יו״ט לא היתה בשביל מצוה, וא״כ לא קשיא לסברתי, וזה פשוט.

גוי הקובע יום שביתה לעצמו

אלא שבעיקר הדבר נראה דסבירא ליה לכבוד תורתו, דשביתת שבת לעכו״ם עיקר האיסור הוא משום שאינו עושה מלאכה, ועובר א״יוס ולילה לא ישבותו׳ (בראשית שם), ולכן לא דמי ליה ליום טוב דעל כל פנים עושה מלאכת אוכל נפש. אבל במחילת כבוד תורתו לא נחית לעומק ההלכה, והטעם דעכו״ם ששבת אינו משום שלא עשה מלאכה, ואי בטל ממלאכה במקרה מפני שלא היה לו מלאכה לעשות כל היום אינו חייב משום עכו״ם ששבת, אלא האיסור הוא בעכו״ם ששבת משום דמחדש ובודה דת לעצמו במה ששובת יום שלם, בין שהוא ביום השבת או יום אחר, כיון ששובת לשם שביתה הוה בכלל מחדש דת לעצמו. וכמו שכתב הרדב״ז (שם ה״ט) וז״ל, והני מילי שקבע אותו יום לעצמו מנוחה, אבל אם בטל ממלאכה במקרה לא מתחייב כאשר כתב רבינו, ואין צריך לומר אם עשה מועד לעצמו. וכן מוכח לשון הרמב״ם (שם) שכתב, וכן עכו״ם ששבת אפילו ביום מימות החול אם עשאהו לעצמו כמו שבת חייב מיתה. הרי שדייק דוקא אם עשאו לעצמו אבל אם נח מחמת שלא היה לו מה לעשות אינו חייב מיתה.

וביותר מבואר הדבר ביד רמ״ה (סנהדרין שם ד״ה ואמר ר״ל) רמזתי עליו במכתבי הנעיר, שכתב וז״ל, והרב רבי משה בר מיימון נוחו עדן מוקים לה בספר משנה תורה (שם) בקובע שבת לעצמו, שנמצא בודה דת מלבו. ולהאי סברא דידיה, הא דמקשינן פשיטא, הכי מפרשינן לה, דקא סלקא דעתיה בו׳ בשבת קאי, ואמטו להכי כי קא מתמהינן פשיטא, כיון דודאי לשם עבודת גלולים קא עביד היינו עובד עבודת גלולים. ומפרקינן, לא נגרכא אלא אפילו לשלישי בשבת, דלא קביע ביה שבת חייב לפי שבדה דת מלבו. ומקשינן וליחשבה גבי שבע מצות וכו׳, ע״ש. הרי מפורש דאיסור שביתה לעכו״ם לדעת הרמב״ם אינו משום שבטל ממלאכה אלא משום בודה דת מלבו הוא. ולפי זה ודאי דהוא הדין יו״ט בכלל הוא, דכי שובת ביו״ט לשם יו״ט נמי בודה דת מלבו הוא כמו בשבת, וכמו שכתב הרמב״ם ז״ל, ואין צריך לומר אם עשה מועד לעצמו, והוא הוא מה שאנחנו מדברים בו כמובן. ועיין שו״ת תשב״ץ (ח״ג סי׳ קל״ג) שכתב הטעם, משום דאסור להם להוסיף על שבע מצות שלהם, ע״ש.

גוי שרוצה לקיים מצוה

ודאי דכתב הרמב״ם (שם ה״י), בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר אין מונעין אותו מלעשות מצוה. לדעתי פשוט, דכוונתו רק אמצוות של קום ועשה, וכמו שכתב בן נח שרצה לעשות מצוה, ולא אמר שרצה לקיים מצוה, דבזה לא נראה כבודה דת לעצמו. אבל בשביתה שנראה כבודה דת לעצמו, בזה אין נפקא מינה בין שבת ליו״ט וכהדדי נינהו. וכמו דפשוט דלהרמב״ם אפילו שובת בשבת לשם שבת ולשם מצוה שיקבל שכר אפילו הכי חייב מיתה, כיון דקבעיה לשם שבת דנראה כבודה דת לעצמו מלבו, כן נראה לפענ״ד ברור אפילו לדעת הרמב״ם, והכי נמי כן ביו״ט. על כל פנים ודאי דשבת ויו״ט כהדדי נינהו לפי הטעם הנ״ל, ודלא

כמו שחשב כבוד תורתו דהטעם משום דבטל ממלאכה ולכן חילק בין יו"ט לשבת, אלא הטעם משום בודה דת מלבו וכנ"ל, וזה פשוט מאוד. ואף דמלשון רש"י (סנהדרין שם ד"ה נכרי) נראה לכאורה דאפילו סתם עכו"ם ששבת ממלאכה מיקרי גוי ששבת, ולאו דוקא קבע למנוחה אלא שבטל ממלאכה. מ"מ הרי הפוסקים בהרמב"ם כתבו מפורש באופן אחר, ולריך עיון אי זהו גם דעת רש"י דלמה לן לעשות מחלוקת בזה.

איברא, דמה דפשיטא ליה דאם עכו"ם רולה יכול לשמור יו"ט כמו שרולה לקייס שאר מלות התורה. גם הא לא פשיטא כל כך, ודברי הרמב"ם לאו דברי הכל הוא. וכמה גדולי הראשונים חולקין בזה, וסבירא להו דאפילו רולה העכו"ם לקייס לשם מלוה אסור לו. וכן נראה שיטת הרמ"ה לפי גירסתו בסנהדרין (שם) וז"ל, ואפילו היכא דשובתין בשבת לשום שמים, כיון דלא אפקיד עלה הוה ליה כגזל, ופריק רבינא לא נברכא אלא לשלישי בשבת שאין כאן שם חובה כלל אלא לנוח בעלמא כיון שמתכוין לשבות חייב לפי שנראה כקובע שבת לעלמו ובודה דת מלבו, ע"כ. ולפי טעמו דמשום גזל נגעו בה, ודאי דהוא הדין בכל מלוה כן שאסור לו לקייס, דכיון דלא איפקד עלה הוי כגזל. וכן הביא בגליוני הש"ס (סנהדרין שם) מספר קרבן חגיגה (סי' מ"ד) דלאו דוקא עכו"ם עוסק בתורה, אלא הוא הדין שאר מלות הישראליות חייב משום גזל או נערה המאורסה, ולפי זה ודאי דיכולין להרגו בשביל ששמר יו"ט, דעכו"ם נהרגין על הגזל (עירובין דף ס"ב ע"א) ואילטמיד סברתי הראשונה בזה, [אלא דלשיטה זו נמלא דעכו"ם שמקייס כל מלות התורה נהרג משום גזל, ודו"ק].

גוי ששומר שבת לשם שמים

ולא אכחד מעטי, דמה שכתבתי לעיל בדרך פשיטות, דלדעת הרמב"ם המקייס שבת לשם שמים נמי חייב מיתה, נפל מילתא בלבאי בדרך עיוני, לפי מה שכתב הרמ"ה (שם) לשיטתו, דאפילו היכא דשובתין בשבת לשם שמים, כיון דלא איפקד עלה הוי ליה כגזל, משמע דמאן דלא סבירא ליה האי טעם דגזל הכי נמי דעכו"ם שובת לשם שמים, וא"כ הרמב"ם דלא סבירא ליה הטעם של גזל דהא סבירא ליה דבן נח עושה מלות לשם שמים ומקבל שכר, א"כ הכי נמי אם שובת לשם שמים אמאי יהא חייב. ומלשונו שדייק אם עשאוהו לעלמו, היה אפשר לכאורה לדייק נמי דהרמב"ם סבירא ליה דוקא כשעשאוהו לעלמו, אבל היכא דשמר את השבת לשם שמים, הכי נמי דאינו חייב מיתה. וא"כ היה נמלא מזה דבר חדש לכאורה, דלהרמב"ם עכו"ם יכול לשמור שבת אם כוונתו לשם שמים ג"כ ולאו דוקא יו"ט, ויהיה לפי זה הנפקא מינה רק אי כוונתו לשם שמים או לא. והדבר לריך עיון לפענ"ד, דלא משמע כן מדברי הפוסקים.

תינוק שנמצא בין ישראלים לנברים לענין שבת

ומצאתי בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' קמ"ה) דפשיטא ליה כן וז"ל, על הקושיא שהקשה בספר בנין ליון (סי' קכ"ו) על מתניתין (מכשירין פ"ב מ"ז), בתינוק הנמלא במחנה ישראלים ומחנה גוים דנותנים עליו חומרי שניהם. והקשה איך יעשה לענין שבת, שהרי העכו"ם ששבת חייב מיתה (סנהדרין שם) וישראל מחוייב לשבות. והקשה עוד על המשנה למלך (פרשת דרכים דרך האתריס דרוש ראשון), ושאר אחרונים (ראה פניס יפות בראשית ח כב) שהקשו קושיא זו על אברהם אבינו ע"ה, מדוע לא הקשו גם על מתניתין דמכשירין שהוא שייך גם לדינא. ומעלתו נרו יאיר כתב, על פי מה שכתב הרמב"ם (מלכים פ"י ה"ט), על הא דגוי ששבת חייב, דזה דוקא אם עושה כן לעשות דת חדש, וממילא בתינוק שהוא ספק והוא מחוייב לעשות כן לא קשה, מה שאין כן על אברהם אבינו ע"ה שלא היה מחוייב.

והוסיף המהר"ם שיק, שלפי סברת הרמב"ם הנ"ל, גם על אברהם אבינו ע"ה לא קשיא ולא מידי, שאברהם אבינו ע"ה קודם מתן תורה השיג התורה והמלות, ונעשה גר לדק ונתחבר לכלל ישראל שיבואו שיתן להם התורה בסיני. ולא רלה לחדש דת חדש, אלא שהוסיף מחול על הקודש כמו שאנו מוסיפין, כן הוא הקדיש זמנו קודם קבלת התורה. ולכאורה דבר זה מוכרח, דאם לא כן קשה טובא על הרמב"ם, דהרמב"ם עלמו פסק (מלוה ולוה פ"ג ה"א) דלא קיימא לן כרבי שמעון דדרש טעמא דקרא (קידושין דף ס"א ע"ב), יעויין שם בלחם משנה. וא"כ תימא על הרמב"ם, איך דרש כאן טעמא ד'יום ולילה לא ישבותו' דהוא משום דעושה דת חדש. והיה נראה לי להכריח כן מאברהם אבינו ע"ה בקושיית העולם הנ"ל, ועל כרחך קושיית העולם הנ"ל, הוא על פי פירוש רש"י (סנהדרין שם) ותוספות (ראה שם דף נ"ט ע"א ד"ה ליכא) דסבירא להו דברים כמשמען, דאסור בן נח לשבות וכו', ע"ש. וב"ה שבעלמי כוונתי כן. [עיין עוד משנה הלכות ח"ג סי' ט"ז]

מלשון הרמב"ם משמע שדווקא שאר מצוות

אולם לשון הרמב"ם שכתב, כן גם אם רצה לעשות מצוה משאר מצות וכו', משמע דדוקא שאר מצות מותר אבל לא שביתה, וגם אין חילוק בין שבת ליו"ט לטעם הרמב"ם ז"ל. ומדבריו נראה דפשיטא ליה דרש"י ותוספות לא סבירא לן כן, אלא דסבירא לן דלעולם אסור לשבות מטעם 'יום ולילה'. וכך כתב להדיא החתם סופר ז"ל (חידושי אגדה, הו"ד בהקדמה לדרשות מ"א) אתוספות דהאיך שמרו האבות שבת, ותירץ כהפלאה (פניס יפות שם, המקנה קידושין דף ל"ז ע"ב). והקשה, מינח שבת אבל אם חל יו"ט ערב שבת או מוצאי שבת, א"כ היו מוכרחים לשמור יום ולילה. עיין דרך הנשר (תורת אמת פר' נח, ובמראה כהן שם אות א').

[**ועיין** בשו"ת בית שערים לכ"ק זקני מרן רבי עמרם גאון ז"ל (יו"ד סי' קי"ב), בישוב דברי הגל"מ מקושיית מהר"ם שיק, דלחייב גוי אפילו באכילה בשיעור משהו דהא לא נאמרו שיעורין בסיני. וכתב לישב, דשביתת הגוי שיקרא שובת, הוא כדרך שישראל שובת, היינו דאף אם העביר שתי אמות ברשות הרבים, מקרי עדיין שובת אף דשיעורין לא נאמרו לבני נח, דכל זמן שהוא שובת כדרך שישראל שובת עובר אלאו דלא ישבותו, והכי נמי לענין אכילת קרבן פסח. ודלא כמו שכתב בבנין ציון (שם) בזה].

שוב העיר לי ידידי הרה"ג מוה"ר פישל הערשקאוויטש שליט"א מדברי המאירי (סנהדרין שם) וז"ל, כן גם שראינוהו מתחסד וקובע לעצמו ימי מנוחה שבת או יום טוב, ראוי ליענש, אף על פי שלא נהרג. ולא סוף דבר בשקובע את עצמו על שלנו, והוא הרמוז כאן בגוי ששבת שעונשין אותו ואומרין לו או שיקבל עליו עול מצות או לא יחדש בנמוסיו משלנו. אלא אף בשקבע לעצמו ימים אחרים כמו שאמרו כאן אף בשני בשבת, שאין מניחין אותו לחדש בו ולקבוע יום חג לעצמו לשבות בו מתורת חג, שזה נראה כמי שהוא מבני עמנו וילמדו אחרים הימנו. אבל שאר מצות אין מונעין הימנו, שהרי אמרו (מזיר דף ס"ב ע"א) לקבל קרבנותיו, ולדקותיו (רמה ב"ב דף י' ע"ב, וערכין דף ו' ע"א-ע"ב) וכו', ע"ש.

והרי לן מפורש מדברי רבינו המאירי ז"ל כמו שכתבתי, דאף דבשאר מצות אם רוצה לקיימן לשם מצוה רשאי, אבל בשבת ויו"ט אפילו רוצה לקיימן לשם מצוה אסור לו לקיים, אלא או יקבל עול מצות ויתגייר ויהיה כאחד מאתנו, או שלא יגוח בשבת ויו"ט. ומפורש על כל פנים, דשבת ויו"ט כהדדי נינהו, וגם נפשט דתרוייהו אסירי לעכו"ם אפילו כשרוצה לשמרם לשם מצוה. והמאירי נתן הטעם שלא יראה כבני עמנו. ועל כל פנים יהיה הטעם מה שיהיה, אין מניחין לו לשמור שבת ויו"ט רק שאר מצות מניחין לו לעשות, וזה ברור ודלא כמו שברור לכבוד תורתו כשמש להיפך. גם דברי המהר"ם שיק הנ"ל צריך עיון מדברי המאירי הנ"ל, וכנראה שלא ראה דברי המאירי, ויש לחלק בין טעם המאירי שלא יאמרו שהוא מבני עמנו וכו' והבן, וכל זה פשוט בס"ד.

ישראל הבודה מצוה מעצמו

ועיין רמב"ן ז"ל בפרשת ואתחנן על הפסוק (דברים ד ב) 'לא תוסיפו', וז"ל, אפילו בדא לעשות מצוה בפני עצמה כגון שעשה חג בחדש שבדא מלבו כירבעם (מלכים א' יב לג) עובר בלאו. וכך אמרו (מגילה דף י"ד ע"א) לענין מקרא מגילה, מאה ושמונים נביאים עמדו להם לישראל, ולא פחתו ולא הוסיפו על מה שכתוב בתורה אפילו אות אחת, חוץ ממקרא מגילה, מאי דרוש וכו'. ובירושלמי (שם פ"א ה"ה) וכו', לא זזו משם עושאין ונותנין בדבר עד שהאיר הקב"ה עייניהם וכו'. הרי שהיתה המצוה הזו אסורה להם וכו', ע"ש. נמצא דלקבוע חג הוא הדין לישראל אסור כמו לעכו"ס, וזה פירשתי הפסוק (ישעיה א יד) 'חדשיכם ומועדיכם שנאה נפשי', היינו מה שקובע ועושה לעצמו. ועיין במדרש (במ"ר כא כה, תנחומא פינחס יז) על זה.

אין להניח לנכרי לשמור יום טוב

על כל פנים בהא נחתינן, דומאי דאין לחלק בין יו"ט לשבת בין באופן זה בין לטעם זה, ואינטמיד סברתי בכל אופן. גם מה שהבאתי לענין השיעורין ממילא אתי נמי שפיר, דכיון דשומר היו"ט כמו שישראל שומר אותו, ממה נפשך אינו חייב אלא בשיעורי ישראל דהרי הוא כן שומר היו"ט, ובחנם חשדני כבוד תורתו לטעות בדבר הפשוט לכל בר דעת.

שיעורים בבן נח

ג. ומה שהביא שם דברי הבנין ציון בטעמא דלא ניתנו שיעורין לבן נח. וכתב דקודם מתן תורה מה שנאסרו לבן נח נאסר בלא שיעור בין רב בין מעט, ושיעורין נמסרו למשה בסיני (עירובין דף ד' ע"א), ולישראל נאמרו ולא לבן נח. ועל זה הוסיף כבוד תורתו לומר דדוקא אלו שבע מצות בני נח שנצטוו עליהם קודם מתן תורה ונאסרו אפילו בכל שהוא, לא נשתנו להם גם אחר מתן תורה, אבל המצוות שנצטוונו לאחר מתן תורה גם בני נח לא נזהרו רק באותו שיעור, ובקרבן פסח נמי על כרחך דשיעור אכילתו בכזית היתה אפילו במצרים. הנה בגוף הטעם כבר האריכתי במקום אחר (עי' שו"ת משנה הלכות ח"ג סי' ל"ו ול"ז ומ"ח סי' רל"ה). ועיין משנה למלך (חמץ ומצה פ"א ה"ז) בשם

הרמ"ס (הג' על הסמ"ג לאוין ע"ו הל' חמץ) אי סתם אכילה בכזית, או סתם אכילה בכל שהוא ואחי הלכתא ואוקמי אכזית. וגם דברי הבנין ציון צריכים עיון לפענ"ד. אבל חילוק כבוד תורתו ממקומו מופרך, דבבנין ציון שם כתב מפורש להיפך, דלעכו"ס אפילו שאר מלאכות שאינם מלאכות לענין שבת לישראל, לדידהו הוי מלאכה, כיון דשיעורין לישראל נאמרו ולא לעכו"ס.

וכנראה שלא עיין בגוף דברי הרמב"ם, שהרמב"ם לא כתב לא ניתנו שיעורין אלא לישראל בלבד. ועיין רדב"ז (על הרמב"ם שם) וז"ל, והדבר ידוע דכל השיעורים הללו למשה מסיני, והלכה למשה מסיני לא ניתנה אלא לישראל, ע"כ. וא"כ אין לזה שייכות עם שבע מצות או שאר מצות, או קודם מתן תורה או לאחר מתן תורה, והדבר פשוט דאתא הלכה ונתנה שיעורין על כל המצות ועל כל החיובים, אבל הא הלכתא לא נאמרה אלא לישראל, וממילא בעכו"ס ליכא שיעורא לעולם ולכן אסור גבייהו כל שהוא, וגם זה פשוט. [עיין עוד משנה הלכות ח"ח סי' רל"ה]

תשלום בחטיפת מצוה מחבירו

ד. ועל החדשות אני בא, על מה שכתב בישוב קושיית הלב אריה, לפי דעת הרמב"ן (קידושין דף כ"ט ע"א ד"ה אומו) והריטב"א (שם ד"ה ואיהי), דמצות מילה אינו על האב שימול בעצמו אלא להתעסק במצות מילה, ומיושב בזה קושיית התוספות (שם ד"ה אומו) וכמו שכתב המקנה (שם) באריכות. וא"כ כיון דאין המצוה על האב למול אלא ההתעסקות במילת בנו, אזי מה שהאב קודם בעצם המילה, הוא רק היכא דיכול או רוצה למולו, ואם לאו נפסק כח הבעלות שעל האב למול, והחיוב מוטל על כל ישראל ואין זה מטעם שליחות. וזה מדויק בדברי הרא"ש (חולין שם) דכתב, אבל אם אין האב רוצה למולו כל ישראל חייבין למולו, היינו דאז נתבטל בעלות האב, וא"כ אם מכבד האב להמוהל למולו כשאינו מל בעצמו, אינו בתורת שליח דאב אלא מצד חיוב כל ישראל, ולא כן בברכת המזון דהבעל הבית הוא הבעלים של מצוה, ע"כ.

שליחות במצוה המוטלת על כל אחד מישראל

הנה סברתו נכונה לפי השיטות דאין עושין שליח למול, ושכן הוא דעת הרא"ש ז"ל, וממילא אין לו מה לחייב. וכבר ראיתי לכ"ק זקני בבית שערים (יו"ד סי' שמ"ו) שכתב כעין זה וז"ל, ואשר אנכי אחזה לי בישוב קושיית דרכי משה (יו"ד סי' רס"ד אות א') ותבואת שור (שם), דלא שנו שליחות אלא במקום שאמרה תורה דהמעשה לא מהני אלא אם כן הבעלים עושין, כמו בגירושין וקידושין ותרומה, בזה גילתה תורה שגם אם שלוחו עושה מהני המעשה (קידושין דף מ"א ע"א וע"ב), או במקום שהטילה תורה חיוב עליו לעשות המצוה כמו שחיטת פסח (שם), גילתה תורה שיוכל לפטור עצמו מחיובו על ידי שליח, אבל במילה וכיסוי מצד חיוב מצוה שנתנה לעול על זולתו כמו שכתב רש"י (ר"ה דף כ"א ע"א ד"ה לא), אין חיוב על האב ועל השוחט יותר מעל כל ישראל, אלא רצה התורה לזכות את האב ואת השוחט שאם הם רוצים לעשות מצוה זו אין אחר רשאי לעשותה. אם כן התינח כל זמן שהוא בגופו רוצה לעשותה, אבל אם הוא בעצמו אינו רוצה לעשותה שוב, הרי הוא רק ככל ישראל ואין לו זכות יותר, ואיך יהיה יכול לעשות שליח שיהיה כאלו שעשה, הלא מיד שהוא בעצמו אינו עושה, אין לו זכות במצוה זו יותר מכל ישראל, לכן לא מהני ביה שליחות. וזה מדויק בדברי הרא"ש שכתב, אבל אם אין האב רוצה למולו כל ישראל חייבין למולו. ואיך יעשה הוא שליח כיון שפקע להיות עליו שם בעלים, ולכן בדיבור שאמר האב למוהל לא זכה במצוה. פירוש, לא האב ולא המוהל לחייב לאחר אם קדמו, ואחי שפיר. ועיין שם עוד מה שהאריך בדברי קצות החושן שהקשה סתירת רמ"א (יו"ד סי' רס"ד ס"א) דפסק כהרא"ש בתשובה (שם) דיש שליחות במילה.

אבל הלב אריה שם אזיל לשיטתו, שמיישב לפי דעת הפלתי (סי' כ"ח סק"ג) דדוקא אם האב מכבד לאחר בתורת כיבוד הוא דאסור, כי מצוה שהיה בידו נותן לאחר. אבל אם נותן לו בתורת שליחות מותר, כי המשלח מקבל שכר. ומוקים האי דרבינו תם, נמי באופן דנתן לו בדרך שליחות ואל המצוה גופא על המשלח, וא"כ ודאי דמילה וברכת המזון כהדדי נינהו, וממאי זה יכול ליתן וזה לא יכול כמודן, וק"ל.

ומחמת חוסר הפנאי אסתגר כעת, ידידו עוז המצפה לרחמי שמים מרובים לקה בכפלים ומצפה להנתס פי שניים, בביאת בר נפלי ולשנה הבא בירושלים, המכבדו ומוקירו כערכו הרס.

בברכת התורה ולומדיה בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ו סי' נ"ט, ח"ט סי' ר"פ–רפ"א, ח"י סי' קפ"ג, חט"ז סי' ע"ד]

סימן רצה

הריגת פרעושים וחרקים ביום טוב

אדר"ח שמרבים בשמחה (אדר ב') בו שמו של עמלק ימחה, וישלח לנו הולך תמים, ויגאלינו עולמי עולמים, ובתוכם גם את מע"כ **משה חיים קורלינסקי** הי"ו בבני ברק ת"ו

אחדש"ת. ובדבר אשר שאל בשם החבורה, אי מותר להרוג ביו"ט חרקים המפריעים ומטרידים בני אדם, דקיימא לן (ביצה דף י"ב ע"א וע"ב) מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. ואפילו לפי דעת התוספות (פסחים דף ה' ע"ב ד"ה לא), דבעי צורך קצת, על כל פנים כאן איכא צורך קצת. ושאלתם למורי הוראה, הללו אוסרים והללו מתירים, ורובם האוסרים יש אומרים הטעם משום דאינו שוה לכל נפש, ויש אומרים דדמי לכיבוי בקעת דאסור לכבות שאין צריך לגוף המלאכה (ביצה דף כ"ב ע"א), ויש אומרים דאסור להורגם משום דאפשר להוציאם במטאטא או כיוצא בו כלאחר יד. אולם יש מתירין מטעם הנ"ל. ונתתם עיניכם בי לברר ולהכריע, והנה אין דעת התלמיד מכריע.

מיהו דעתי הענייה נוטה לדעת האוסרים. חדא, דההורג חרק בשבת כהורג גמל בשבת (שבת דף י"ב ע"א). עיין רמב"ם (שבת פי"א ה"ב - ה"ד) ובהרב המגיד ובכסף משנה (שם). ובטור ושו"ע (או"ח סי' שט"ז ס"ט), פרעוש הנקרא ברגו"ת בלשון ערב אסור לגודו וכו' ואסור להורגו. וכתב המגן אברהם (שם ס"ק י"ט), וההורגה חייב. אלא אם נושכין וממיתים מותר להורגן (שם ס"י). ואם הורגן שלא יעקצנו פטור, משום דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, ולהרמב"ם חייב (שם הכ"א, ולאה שו"ע שם ס"ח, ובביאור הלכה שם ד"ה ולהרמב"ם). עיין בדרכי יוסף (שם אות ה'). ועיין שו"ע הגרש"ז (או"ח סי' שט"ז סי"ז-ס"כ). וקיימא לן (ביצה דף ל"ו ע"ב) דאין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד, אלא דלדעתכם אולי הוא בכלל אוכל נפש שהותרה ביו"ט.

אוכל נפש בהריגת חרקים

והנה לענין אוכל נפש שמי תשובות בדבר. חדא, דאפילו נימא דהוי בכלל אוכל נפש, הרי קיימא לן כרבי יהודה (שם דף כ"ח ע"ב, שו"ע שם), דאמר מכשירי אוכל נפש שאפשר לעשותן מערב יו"ט אסור לעשותן ביו"ט, דדוקא מכשירי אוכל נפש שאי אפשר לעשותן מערב יו"ט דומין. ועיין שו"ע (שם סי' תקי"ט ס"א וברמ"א) ובט"ז (שם ובסי' תקי"ד סק"א), דלאו לכל דבר קיימא לן כרבי יהודה, ע"ש מה שהאריך. והכי נמי, הרי על כל פנים לא גרע מהא דאסור לכבות בשביל שלא יתעשן הקדרה היכא דאפשר באופן אחר (ביצה דף כ"ב שם). והכי נמי הרי אפשר באופן אחר, וכל שכן שאפשר מאתמול לנקות הבית מהחרקים ולסתום הבית או לזלף אותם באופן שלא יבואו בשבת.

עוד צריך להתיישב בדבר אי להוציא החרקים הוה בכלל אוכל נפש, ואפרש שיחתי. דהנה הר"ן (ביצה דף ל"א ע"ב ד"ה הקשו) הקשה, אמאי התירו (שם ע"א) לבקע עצים ביו"ט אפילו ע"י שינוי, והא מכשירין שאפשר לעשותן מערב יו"ט נינהו. ותירץ הראב"ד (השגות על הרמב"ם יום טוב פ"ד ה"י), דכיון דאי אפשר לבשל ולאפות בלא עצים, עשו אותם כדיכת מלא שהתירו ע"י שינוי (ביצה דף י"ד ע"א). והר"ן ז"ל תירץ, שכל שהוא נהנה מגופו של דבר, כאוכל נפש עצמו הוא, ולא דמי למכשירין, שאינו נהנה מהמכשירין כסכין ושפוד ותנור (שם דף כ"ח ע"ב) אלא מה שהוכשר על ידיהם, מה שאין כן בעצים שנהנה מהן בעצמן, שעושה מהן מדורה ומתחמם כנגדה, וכיון שלבקען לעשות מדורה שרי אע"ג שאפשר מאתמול, שרי אף לבשל בהם משום 'מתוך' (שם דף י"ב ע"א), ע"כ.

והנה הבית יוסף (סי' תק"א ד"ה ומ"ש אבל מלשון) תמה בשם מהר"י אבוהב, שהרי חימוס המדורה נמי לא התירו אלא מתוך שהותרה הבערה לצורך אוכל נפש, והיכא נימא מתוך שהותרה הבערה למדורה נתיר גם כן לבקע עצים לבשל. ומיהו הט"ז (שם סק"ב) תירץ קושייתם ז"ל, דהר"ן לנפשיה סבירא ליה דהוא מדין אוכל נפש עצמו ולא בעי מתוך, והא דכתב הר"ן דבעי 'מתוך' לחמם לרגליו ומדורה, כתב כן אפילו להראב"ד ז"ל דלא סבירא דחימוס הוה ליה כאוכל נפש, ע"ש. ובחידושי הארכתי קצת בביאור דברי הר"ן ז"ל. ובנידון דידן לכאורה, לא מיבעיא להראב"ד דלא מקרי אוכל נפש דהא אפשר בענין אחר כנ"ל, אלא אפילו להר"ן ז"ל אפילו אי נימא 'מתוך', מכל מקום אין זה ודאי אוכל נפש ממש.

הותרה חבורה ביום טוב לצורך הנאה

והנה השיטה מקובצת (כתובות שם ד"ה וזה) כתב, והיה נראה לפרש דהכי קאמר מתוך שהותרה חבורה לצורך וכו', פירוש כל שם שחיטה חדא הוא, וכיון שהותרה שחיטה לצורך אוכל נפש, הרי לא היתה שחיטה בכלל 'לא תעשה כל מלאכה' (שמות כ ט), ומעתה כל שחיטה מותרת, והיינו דשחיטת עולת נדבה שרי לכולא עלמא. אבל מין

חבורה אחרת [כגון בעילה שאינו לצורך אוכל נפש], הרי היא עדיין בכלל 'לא תעשה כל מלאכה'. והכי קאמרינן, מתוך שהותרה חבורה לצורך, פירוש החבורה העשויה לצורך אוכל כגון שחיטה, הותרה גמי החבורה שאינה עשויה לצורך אוכל כגון ההיא דבעילה, כיון דמ"מ יש כאן צורך הנאת הגוף. ונמצא לפי זה דכל שחיטה הותרה אפילו שלא לצורך, כיון דעיקר שחיטה עשויה ורגילה לצורך אוכל נפש, ושאר חבורה לא הותרה כי אם לצורך הנאה וכו', ע"ש.

הנאת הגוף בהריגת חרקים

ויש לדייק לצורך הנאה מה הוא, אי צורך הנאה הכוונה שהגוף דוקא יהנה מזה, אבל במה שהורג חרקים אין כאן הנאת הגוף אלא שלא יזיקוהו. או דילמא הנאת הגוף כהאי גוונא גמי מקרי הנאה, דסוף סוף לא יצערוהו וגם זה בכלל הנאה הוא. ועיין תוספות (פסחים דף נ"ג ע"ב) אין מברכין על האור וכו', הקשה הרב רבי יוסף, למה אין מברכין בכל שעה שנהנה ממנו, דאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה (ברכות דף ל"ה ע"א). ותירץ, דהני מילי כשגופו נהנה, אבל שאר הנאה לא. משמע דהנאת אור לא מקרי הנאת הגוף. ועיין כסף משנה (חמץ ומצה פ"ג ה"ח) ואם מצא חמץ ביו"ט כופה עליו כלי וכו'. ועיין הפלאה (כתובות שם סוד"ה תוס' ד"ה מתוך), גם מה שכתבו דבעינן הנאה לגוף, אינו מובן, דמה הנאה יש בקטן ולולב דשרי בית הלל משום 'מתוך' (בילה דף י"ב ע"א). ועיין שו"ת בית שעריס כתב יד (הובא בשו"ת משנה הלכות מ"ז סי' ע"ה). ממילא יש לומר דהוא הדין הכא, דהריגת החרקים אינה הנאת הגוף אלא שלא יזיקוהו.

זילוף מים על זבובים

ועיין ספרינו (שו"ת משנה הלכות מ"ז סי' מ"ח) בענין זילוף מים על זבובים מבאשי ריח ונושכים כדי להמיתם או לגרשם מהבית, עיין שם מה שכתבנו, ומה שכתבו האחרונים (עיין בס' מנוחה נכונה פ"ג מלאכת שחיטה) בשם מרן החזון איש ז"ל. ולפענ"ד אין בין שבת ליו"ט אלא מלאכת אוכל נפש בלבד, וגם זה הוא בכלל 'אין בין', ואין להרוג ביו"ט, דחבורה כזו לא התירו ולא אמרינן 'מתוך', כך נראה לפענ"ד.

ומחמת שאין הזמן גרמא מוכרח אני לקצר, והקוצרים אומרים יברכך ה', ידידכם המצפה לישועת ה' כהרף עין בביאת משיח צדקינו, דושה"ט ושלום תורת כל החבורה הקדושה הפך בה והפך בה, בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רצו

בענין שנוי ממנהג אבותיו

כ"א כסלו התשל"ה בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם לשבח, אלקי אברהם בעזרו, המאיר באור תורתו, ילקוט המאירי, חוב"ט עיניו כיונים על אפוקי ים התלמוד וכו' כש"ת מוה"ר **אברהם מאיר איזראעל** שליט"א אבד"ק הוניאד ברוקלין נ"י יצו"א בעמ"ה ילקוט המאירי

אחדשה"ט וש"ת בידידות נאמנה.

ועל דבר הערתו (ראה ויען אברהם מ"א או"ח סי' ד' אות ז') על מה שכתבתי במשנה הלכות (מ"ו סי' נ"ז), בנדון אי מותר לשנות מנהג אבותיו ורבותיו. וכבוד תורתו ליין לספר דברי תורה מהגה"ק מרן בעל מנחת אלעזר (מהדו"ק סי' פ"ד), דמה דאיתא (אגרא דפרקא אות ס"א) שתלמיד לא ישנה מנהג רבו, הוא דוקא אם הוא גר במקום רבו, אבל אם הוא במקום אחר מותר לשנות. וכבוד תורתו הוקשה לו מגמרא (שבת דף ס' ע"ב), אמר ליה איפה לרבה בר בר חנה, אתון תלמידי רבי יוחנן עבידי כרבי יוחנן, אנן נעביד כרבי חנינא [ואיפה בן רחבא דפומבדיתא הוי (סנהדרין דף י"ז ע"ב), ורבי יוחנן בארץ ישראל הוי]. והביא עוד מעשה מעצמו, שהיה נוהג לנטוש קיטל בראש השנה כמנהג אבותיו, והתפלל בבית הכנסת של הגה"ק אדמו"ר מסאטמאר, ושאל את פיו כדת מה לעשות, כיון שבבית מדרשו אין נוהגין לנטוש הקיטל, והשיב לו שלא ינטש אף שהיה נוהג כן ממנהג אבותיו, עכ"ל.

הנה באמת כי דבר זה דמנהגים מהדברים הקשים ומסובכים מאד, והנני להעתיק לו ממה שכתבתי בחידושי (פסחים דף נ' ע"ב) בסוגיא דמקום שנהגו, שהבאתי שם מדברי החוות יאיר (שו"ת סי' קכ"ו) ופרי חדש (יו"ד סי' ל"ט סק"א) ופרי תואר (שם ס"ק ל"ב). וז"ל, מקום שנהגו וכו', אמר ליה כבר קבלו אבותיכם עליהם שנאמר (משלי א' ח') 'ואל תטוש תורת אמך'. ויש לדקדק דהוה ליה למימר כבר קבלו אבותיכם 'עליכם' דהא השתא קמהדרא איסור בנים, ומדאמר 'עליהם' משמע שקבלו עליהם ולא עליכם.

חומרי מקום שהלך לשם בשדעתו לחזור

עוד הקשו הראשונים (ראה שם דף נ"א ע"א תוד"ה רבה ותוס' שאנן ד"ה דברים) אמתניתין דנותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם וחומרי מקום שילא משם. לרב אשי דמשני (שם

דף נ״א ע״א) דבדעתו לחזור אין נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם, א״כ במאי מיירי מתניתין, אי בדעתו לחזור א״כ הרי אין נותנין לו חומרי מקום שהלך לשם כרבה בר בר חנה, ואי באין דעתו לחזור הרי אין נוהג כחומרי מקום שילא משם, כר׳ זירא (חולין דף י״ח ע״ב) דכי סליק ר׳ זירא אכל מוגרמת דרב ושמואל, וכשהקשו לו ממקום שילא משם, תירץ דלא היה דעתו לחזור.

והרמב״ן ז״ל (הו״ד בשו״ת הרשב״א ח״א סי׳ של״ז) מוקי למתניתין בדעתו לחזור, והא דאמרינן נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם, היינו בדברים המותרים מדינא אך אסרו על עצמו לסייג. והרשב״א (שם) כתב, דמתניתין איירי בהולך לארץ ישראל שהוא מקום חשוב, והתם אף בדעתו לחזור נותנין עליו גם חומרי ארץ ישראל, וכדאביי דאמר אנן כייפינן להו (פסחים שם), ורב אשי לא חלק עליו בכי הא, אלא לומר שכל שדעתו לחזור נותנין עליו חומרי מקום שילא משם ואע״פ שהוא בארץ ישראל וכו׳, ע״ש. אלא שילא לו חומרות גדולות מפירושו ומשום שלוס בין הפוסקים הסכים עליהם, ע״ש.

והמאירי ז״ל במכילתין (פסחים שם ד״ה ודברים) חילק בין דעתו לחזור בתוך שלשים יום או לאחר שלשים. דכשדעתו לחזור בתוך שלשים יום אין לו חומרי מקום שהלך לשם כלל, אלא בשאינן בני תורה ובפניהם, ואם אין דעתו לחזור עד לאחר שלשים יום, כיון שדעתו להתעכב שלשים יום הרי הוא בדין בני העיר בקצת הענינים. וכן הוא בדין בני העיר ממקום שלו מאחר שיחזור לאחר שלשים יום ורחוי לחומרי שני המקומות, ואם אין דעתו לחזור כלל אלא בא לקבוע דירתו כאן אין לו חומרי מקום שילא כלל, ע״ש.

בשדעתו לחזור לאחר שלושים יום

ויש להקשות בעיקר הדין דבשאין דעתו לחזור נותנין עליו מנהגי מקום שהלך לשם ואפילו לקולא. דבשלמא חומרי מקום אתי שפיר, דיכול אדם להחמיר לעצמו, אלא קולי מקום שהלך לשם האיך מצי מקבל, לפי מה דאמר להו לבני בישן כבר קבלו אבותיכם עליהם ואיכא משום ״ואל תטוש תורת אמך״, א״כ במה הותרה לו לעבור על ״ואל תטוש״ אחר שהלך למקום שנוהגים בו היתר.

קולי מקום שהלך לשם כשאין דעתו לחזור

הן אמת, דבהא גופא אי הבן צריך לנהוג בכל חומרות שנהג בו אביו צריך עיון, דהכא משמע לכאורה דכל מה שנהגו אבותיו חייב לנהוג בהם משום ״ואל תטוש״. אמנם בגמרא (חולין דף ק״ה ע״א) מצינו שאמרו אנא כחלא לגבי חמרא, והקילו לעצמן במה שאבותיהם החמירו. וגם אמרו, אבין במה זהיר טפי (שבת דף קי״ח ע״ב), שנראה דבנו לא ניזהר בה.

חיוב הבן בחומרות שנהג אביו

וראיתי לרבותינו מלאכי מעלה עולים ויורדים בו, החוות יאיר בתשובה (שם) נשאל מבן תורה וירא אלקים מרבים, אי מחויב לנהוג פרישות ותעניתים שני וחמישי שנהג אביו בנדר כל ימיו, ובפרט י׳ אדר שנהג אביו להתענות ולחלק לדקה כל שנה מפני גם גדול שנעשה לו כהנהו בני בישן. והביא לעצמו הא דבני בישן, ותמה דהאיך מצינו ידינו ורגלינו בכל דור ודור, הא יש חסידים מופלגים בחסידות ותעניתים ואין הבנים נוהגים במילי דחסידות ההם אף כי הם צדיקים וישרים. ואחר הדברים יצא לחלק בין קבלה שנתקבלה מאדם אחד ובין מנהג שנתקבל מבין הציבור עיר אחת או קהילה, וקרא ד״ואל תטוש״ אסמכתא בעלמא הוא, אבל מה שקיבל האב בקבלת יחיד אין על הבן חיוב מטעם קבלת אביו, ע״ש.

חילוק בין אם זה קבלת יחיד או ציבור

ולפי זה היה אתי שפיר נמי מה שהקשו, כיון דליכא על היחיד חיוב במה שקבל אביו אלא מה שקבלו כל העיר, א״כ החיוב אינו חיוב עצמי אלא מכח חיוב העיר, וכיון שילא משם והרי הוא בעיר אחרת חל עליו קבלה ומנהג עיר השני שהלך לשם, בין לקולא ובין לחומרא. וליכא משום ״ואל תטוש״, דהכי נמי אילו היה אביו הולך ממקום זה לעיר אחרת היה נוהג כמותם, וכן כל בני הקהל.

ברם בירושלמי פסחים כאן (פ״ד ה״א) הביאה הרי״ף ז״ל בהלכותיו (שם) וז״ל, בר בון אומר, כל דבר שאינו יודע שהוא מותר וטועה בו באיסור ונשאל, מתירין לו, וכל דבר שיודע בו שמותר ונהג בו איסור ונשאל, אין מתירין לו. וכתב עליו הר״ן דבכותאי מיירי וכו׳. ועוד אפשר לי לומר דבירושלמי נמי בבני תורה, ונשאל דקאמר נשאל לחכם כעין היתר נדרים, שכל שנהגו איסור בדבר כעין נדר הוא, וכשהוא רוצה לנהוג בו היתר צריך שאלה. וכך כתב בטור (או״ח סי׳ תרכ״ד) וז״ל, החסידים ואנשי מעשה באשכנז רגילים לעשות שני ימים יום הכיפורים ומתענים שני ימים וכו׳, ויש אומרים מי שעשה פעם אחת שני ימים שוב אינו יכול לחזור בו לעולם, דכיון שקבלו עליו הרי הוא עליו באיסור כרת, ואדוני אבי הרא״ש ז״ל היה מתיר לישאל עליו, ע״כ. שמעינן,

לאפילו בפעם אחת שנהג איסור בדבר המותר הוי כמו נדר, אלא שנפלה מחלוקת בין הפוסקים אי יש היתר לנדר זה או לאו.

נהג איסור בדבר שנחלקו בו חכמי ישראל

וראיתי קדוש אחד מדבר הרשד"ש (שו"ת יו"ד סי' מ') שהביא מחלוקת הנ"ל, וכתב דאפילו לדברי האומרים שמי שנהג איסור בדבר המותר והיה יודע שהוא מותר, שישאל ויתירו לו. היינו בדבר שמן הדין היה מותר לכולא עלמא כפי ההלכה הפסוקה בתלמוד או בפוסקים. אבל בדבר שנחלקו בו חכמי ישראל וכו', ונהגו במקום אחד כדברי האוסרים שוב אין לדבר זה היתר לעולם בעולם. וכתב שכן גם דעת הרא"ש ז"ל, דאע"ג דפליג על הרשב"א במנהג שאין בו איסור דיש לו התרה, מודה בזה דאין לו היתר. עוד הוסיף לחדש, דמה שאמרו שיש לו היתר על ידי שאלה לחכם, היינו בדבר שאסרו בני המקום על עצמם דבר חדש, אבל דבר שנהגו אבותיהם לא אפשר להתיר. ורחיה ממעשה דבני ביישן שבאו לפני רבי יוחנן להתיר להם, והשיב להם, כבר קבלו אבותיכם וכתיב 'ואל תטוש תורת אמך', ואמאי לא התיר להם רבי יוחנן בחרטה, ועל כרחך שאי אפשר להתיר. ועיין עוד שם סימן מ"ב.

דבר שנהגו מחמת סייג

אמנם הפרי חדש (או"ח סי' תל"ו סק"ב הפרט השמיני) הביא דברי מהרשד"ש הנ"ל, במה שכתב דמה שנהגו האבות מחמת סייג אי אפשר להבנים להתיר. וליין שכן דעת מהרי"ק (שו"ת שורש קמ"ד) שכתב, מאחר שהאבות נהגו כן משום סייג והרחקה גם הבנים חייבים לנהוג, ואי אפשר להם לישאל מאחר שכבר הוקבע המנהג שם מחמת סייג והרחקה, וכן מוכח בהליא עובדא דבני ביישן, ע"ש. והפרי חדש חלק עליהם וסיים וז"ל, ומיהו על ידי שאלת חכם ופתח דחרטה, מתירין להם כשאר נדרים כו', וכן נראה לי עיקר. והכי איתא בירושלמי (שם), דגרסינן התם, בני ביישן קבלו עליהם שלא לפרש ביש הגדול וכו'. ופרכינן, ואין אדם נשאל על נדרו. ומשנינן, תמן מי שנדר נשאל, ברם הכא אבותיהם נדרו. כלומר, וכיון דכן אין לבנים התרה וכשבדת הרשד"ש. והדר פריך, כל שכן יהיו מותרים. כלומר, אם אפילו האבות שנדרו יש להם התרה, במכל שכן הבנים שהם עצמן לא נדרו דקילו טפי. והשיבו, דרבי תלמידיה דרבי יוחנן דאמר אסור לפרש ביש הגדול. כלומר, וא"כ היה מנהג מיוסד על פי הדין ולית ליה התרה. מהכא שמעינן תלת. חדא, דמנהג מחמת סייג אית ליה התרה כדפרכינן בפשיטות, ואין אדם נשאל על נדרו, וכשבדת הרא"ש (פסחים פ"ד סי' ד') שכתבתי למעלה. תרתי שמעינן מיניה, דכי היכי דלאבות יש להם התרה הוא הדין לבנים וכל דכן הוא וכו', והיא דבני ביישן יש לדחות, שהם לא באו לשאול אלא אם מותרים הם מן הדין וכו', ע"כ ע"ש.

התרה לבנים במה שנהג אביהם איסור

והקרבן נתנאל (שם אות ח') דייק ממה שכתב הרא"ש, יכול להתיר 'לו', ולא כתב יכול להתיר 'להן', שמע מינה דלהבנים אין החכם יכול להתיר. והביא דברי הפרי חדש ותמה עליו, ופירש דכפי סלקא דעתיה, המקשן סבר שהן נהגו שלא לפרש ביש הגדול, כמו שנהגו קצת בני אדם שלא לאכול גבינה או לפת שהוא דבר רשות. ומשום הכי פריך, כל שכן שיהיו מותרים בלי התרה כלל, אטו אם נהגו אבות איסור בדבר הרשות, שאתה אומר שהבנים צריכים לנהוג כמנהג אבותיהם. כמו שהזכיר סברא זו במגן אברהם (סי' תס"ח סק"ד) ובפרי חדש שם מכח קושיית רבי אליהו מזרחי, ע"ש. אמנם בתר דמשני דרבי סבירא ליה כרבי יוחנן דאמר אסור לפרש ביש הגדול. נמצא הנדר משום סייג, משום הכי אין להתיר לבנים אפילו על ידי התרת חכם, ע"ש מה שהאריך בדבר.

ולפענ"ד לאחר בקשת סליחתו ז"ל דבריו תמוהין מתרי טעמי. חדא, דבעיקר הגירסא ודיוקו, כנראה דגירסא מוטעת נזדמנה לו ועליה בנה יסודו ודייק דיוקו, אמנם הגירסא טעות הוא. שהקרבן נתנאל ז"ל כתב וז"ל, אבל החכם יכול להתיר לו בחרטה כמו שאר דברים, ומינה דייק מדכתב לשון יחיד להתיר לו ולא כתב להתיר להן, שמע מינה דיקא לו הוא דיכול להתיר. אבל להגירסא שהוא לפנינו ז"ל, אבל החכם יכול להתיר להם בחרטה כמו שאר דברים, וא"כ אדרבה מבואר לפי דיוקו דגם להבנים יכול להתיר אם באנו לדייק כדיוק הקרבן נתנאל ז"ל.

והשנית, דהרי הרא"ש קאי אדברי ירושלמי שבסמוך לו. ועל זה פירש, כלומר אם בא לחכם לישאל אם יכול לזלזל במנהג שנהגו בו אבותיו כהיא דבני ביישן, לא יתיר לו החכם. וכן נמי אדם שנהג איסור בדבר המותר לסייג ולפרישות, לא יתיר לו החכם המנהג ההוא,

ממילא דהוי כמו נדר כדאיתא בנדרים פרק ג׳ (דף ט״ו ע״א). והתניא, דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור, אי אתה רשאי להתירן לפניהם, משום שנאמר (במדבר ל ג) ׳לא יחל דברו׳. אבל החכם יכול להתיר להם בחרטה. מבואר דאתרוייהו קאי, דהרי פתח בתרתי בגא לישאל במנהג שנהגו בו אבותיו כההוא דבני ביישן, וכן נמי אדם שנהג איסור והיינו בעצמו, ועל זה סיים דבתרוייהו אינו יכול לזזל במנהג ולבטלו בלי התרה, אבל בהתרה ודאי שיכול להתיר ככל נדר. וזה פשוט מאד בדעת הרא״ש ז״ל, ודברי הקרבן נתנאל נריכים עיון.

הפלגה בים בערב שבת

ועוד בו שלישיה, דמצאתי לרבינו חננאל בשמעתין (דף נ׳ ע״ב) שכתב וז״ל, בני ביישן נהוג שלא לילך בלילן בערב שבת, ובאו בניהם ואמרו לו לרבי יוחנן, אבותינו היו עשירים ולא היו נריכים לעשות מלאכה בערב שבת, ואנו עניים, מהו לילך ולישא ולתן. אמר להם, כבר קבלו אבותיכם עליהם, דכתיב ׳ואל תטוש תורת אמך׳. ופירשו בירושלמי (פסחים פ״ד ה״א), כי לפרש בית שאלוהו, ואסר להם משום דסבר אסור לפרש בית הגדול. אבל זה אפילו נדר, נשאל ומתירין לו, ולא אסר אלא דסבר אסור לפרש בית, ע״כ. הנה מפורש מדברי רבינו חננאל כפירוש הפרי חדש ז״ל, דהירושלמי מודה לענין נדר דביד החכם להתיר הנדר, אלא שרבי יוחנן לא התיר להם, מפני שלא נשאל על ההיתר, אלא נשאל לפרש בית, ורבי תלמידו דרבי יוחנן סבירא ליה דאסור, ול״ע.

כשבאו הבנים להתיר לאחר מיתת אביהם

ובמה שכתב נראה לפענ״ד לפרש לשון הגמרא בהא דבני ביישן דאתו בנייהו קמיה דרבי יוחנן, אמרו לו אבהתן אפשר להו אנן לא אפשר לן. והנה רש״י גרס אבהתן הוה אפשר להו, לשון עבר. אבל גירסתינו בגמרא אבהתן אפשר, כלומר שעדיין אפשר להו. נמצא דלפי גירסת רש״י, שהבנים באו לאחר מיתת אביהם, ולפי גירסת הספר יש לומר דבאו בחיי אביהם ואמרו אבהתן אפשר להו שהם עשירים אבל אנן מי אפשר לן. ואם באנו לדייק כן, א״כ יש לומר דבהא תליא, דאי באו בחיי אביהן א״כ שפיר אי אפשר להתיר לבנים בחיי אביהם, דכיון דהם קבלו עליהן הנדר הם נריכים לבא לבקש ההתרה. ולכן השיב להם רבי יוחנן, כבר קבלו האבות עליהם, דכיון שהם קבלו ולא באו לבקש היתר, אי אפשר להתיר לבנים. אבל לפי גירסת רש״י, באו לאחר מיתת אבותיהם, ואז אם יבקשו הבנים היתר יתירו להם, אלא שהם לא באו לבקש התרה אלא שיתיר להם בלי התרה וזה אי אפשר, והבן.

התרה לאדם שקיבל עליו דבר לאיסור

וציפיתי לפיה להפרי תואר (שם) שהביא דברי הפרי חדש הנ״ל, ומה שבחר לעצמו דרך הרא״ש ז״ל (שם סי׳ ג׳) נגד הרמב״ן (מלחמות פסחים שם) והרא״ב״ד (הו״ד ברמב״ן שם) והר״ן (פסחים דף נ״א ע״א) והרשב״א (שו״ת ח״א סי׳ נ״ח) והריב״ש (סי׳ מ״ד) ומהרי״ק (שם), דכולהו סבירא להו, דכל שקבל עליו דבר באיסור ליתא ליה התרה. וכתב עליו ז״ל, דלאו כל כמיניה לברור דעת הרא״ש נגד כל הני, ובריה זו לאו שמה בריה, דהא עיקר ההיתר שסמך עליו הוא ברייתא דנדרים (דף פ״א ע״ב) דגרסינן התם וז״ל, מאן תנא הא דדברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור אי רשאי לנהוג היתר בהם כדי לבטלן משום שנאמר ׳לא יחל דברו׳, ומוכח דישנם בהתרה דמדין לא יחל הוא וכבר באה הקבלה, הוא ׳לא יחל׳ אבל אחרים מחלין לו (חגיגה דף י׳ ע״א).

דברים המותרים שנהגו בהם איסור מצד גדר

ועוד כתב הפרי חדש, דהסכמת רוב הפוסקים, דברייתא דדברים המותרין מיירי בדברים דנהגו בהם איסור לגד גדר. וזה ליתא, דהך מתניתא אינה הא ברייתא דפסחים. והפרי תואר (שם) כתב לקיים דברי מהרשד״ם, דשאני בעלי מנהג שנהגו בו, מבניהם. דלבעלי המנהג יש להתיר אם באו לבקש, ולא לבניהם. והטעם דשאני אבות מבנים, דהאבות ידעו טעמא דמנהגא, ולהכי אי בעי להתיר להו אינהו ידעו טעם הדבר וידעו דמצי להתיר להו. מה שאין כן בניהם דלא ידעו טעמא דמילתא, למה קבלו כן, אפשר אילו הוה ידעו טעמא דאיסורא ויסודא דמנהגא, לא היו מתירין אפילו יש להן סיבות כהני דבני ביישן, ומה גם שאפשר שאבותיהם קבלו עליהם מנהג באופן שאינו מועיל התרה וכדומה לזה. ותלמודא דילן סובר דשאני אבות מבנים ודלא כירושלמי. ולכן הכריע כהרשד״ם ודלא כפרי חדש, ע״ש.

איברא, דבשו״ת זכרון יוסף (יו״ד סי׳ י״ד) הביא קושית החוות יאיר הנ״ל, למה לא יהיה רשות להבן להתיר נדרו על ידי פתח וחרטה כמו אביו הנודר בעצמו, וגם הא דלפי מאי דאמר להו רבי יוחנן לבני ביישן, א״כ יהיה כל בן מחויב להתנהג בפרישות כמו אביו. ותירץ, חדא דלא מבעיא לפי דעת הרשב״א (שו״ת ח״ג סי׳ רל״ו) שהביא הבית יוסף (יו״ד סי׳ רי״ד ד״ה ומ״ש אבל) דבדבר המתחיל להתנהג משום מיגדר מילתא דעבירה אין היתר

לאיסורו, לא קשה מידי, דגם אבי הבן לא היה יכול לשאול. אלא אפילו לדעת הר"ן (שם) והבית יוסף (שם) דיכול לשאול, נמי לא קשה מידי. האחד, לשיטת הרמב"ם (שבועות פ"ו הי"ב ובכסף משנה שם) דאשיב עניות לנולד, והואיל ואין פותחין בנולד, א"כ טענה זו לא מהני להתיר. וגם לשיטת החולקים על הרמב"ם בזו (הו"ד בבית יוסף שם סי' רכ"ח ד"ה ואין), מ"מ באופן שכל בני המקום יורדים מנכסיהון כמו בני בישן, אפשר דמודים להרמב"ם דהוה ליה נולד, דכהאי גוונא לא שכיח. ועוד והיא העיקר, דאלו היו רוצים לשאול על נדרם היה מתיר להם בפתח וחרטה, רק דרבי יוחנן השיב להם שאסור לשנות מנהגם אם לא ישאלו על נדרם מקרא ד'אל תטוש', אבל על ידי שאלה לא גרע מכל נדר, ע"ש מה שהאריך ז"ל. ופלא על הגאון ז"ל שעשה זה תירוץ מעצמו, ולא הרגיש כלל דדבר זה הוא מחלוקת הראשונים ז"ל, וגם לא הביא כלל דברי הירושלמי ודברי הרא"ש, ושתירוצו אינו עולה אלא אליבא דהרא"ש ז"ל, ולריך עיון.

חיוב לנהוג בפרישות שנהג אביו

עוד שם, לענין הבן אי לריך לנהוג בפרישות שנהג בו אביו, כתב לחלק, דאם הבן נהג כבר בעצמו ג"כ כשהגדיל בפרישות זו, א"כ הרי הוה ליה אצלו ג"כ כקבלה, ואם אח"כ רולה לחזור בו אינו יכול לחזור. אבל אם מעולם לא התחיל לנהוג בפרישות כאביו, אינו מחויב לנהוג בו, ע"ש. וליין עליו הפתחי תשובה (יו"ד סי' רי"ד סק"ה), ע"ש.

ומעתה נחזור ונראה, דהא דאמרו דבאין דעתו לחזור נוהג מנהג המקום שיצא לשם אפילו לקולא, ולא חיישינן משום 'אל תטוש', הוא כיון דבעצם ליכא חיוב על הבנים לקיים פרישות שקבלו עליהם אבותיהם. א"כ הני דבני בישן דאמר להן רבי יוחנן, על כרחך משום הסכמת רבים הוא דבא עליו כיון שהסכימו אבותיהם. אבל א"כ הסכמת רבים הוא רק באותו מקום, והיולא משם ושינה מקומו למקום אחר, הרי הסכמת הרבים הוא ליל בתר אנשי המקום החדש שיצא לשם מפני המחלוקת, והוה ליה כאילו מתחלה התנו כן, וליכא בזה משום ואל תטוש. ועוד דאפילו אחד מאבותיהם אם היה יולא למקום החדש הזה, היה נמי משנה מנהגו, וא"כ ליכא 'ואל תטוש' כי גם אביו היה משנה מנהגו בזה. אלא מעתה נראה לפענ"ד אפילו אי נימא דבנו לריך לקיים פרישות אביו, מ"מ בילא למקום שלא נהגו כן אין לריך להתנהג בחומרא זו. דאנן אמרינן דגם אביו אילו היה יולא למקום זה לא היה מחזיק בחומרא זו, דרק במקום שהיה שם היה מחזיק בה, אבל אלו יצא משם לא היה מחזיק בה מפני המחלוקת. ולפי זה מיושב נמי מה שדייקנו שכתבו קבלו אבותיהם 'עליהם' ולא 'עליכם', דודאי אין ביד אביו לקבל נדר על בנו דאין אביו מדיר את בנו בנדר, אלא האב מקבל על עצמו ואצל בנו אינו אלא משום 'ואל תטוש', וזה תלוי באופן ובמחלוקת הפוסקים וכנ"ל, וק"ל.

אם יכול הבן לשנות ממנהג אבותיו ורבותיו

והנה מבואר, דדבר זה מחלוקת היא אי הבן יכול לשנות מנהג אבותיו או לא, ובתשובה אחת (רמה שו"ת משנה הלכות ח"ט סי' קע"ד) האריכתי בזה. ועיין ספר חסידים (סי' תתקס"ט), אמר ר' יצחק [בחולין (דף נ"ג ע"ב) לפנינו הגירסא ר' יוחנן] לרב שמן בר אבא, הני ביעי תשילתא שריין ואת לא תיכול משום שנאמר 'ואל תטוש תורת אמך'. אם הורה כבר רב לאיסור והלך למקום אחר ולמד לפני רב של אותו מקום להתיר, ושניהם הביאו ראיה לדבריהם, והרב יודע שבעיר שמשם התלמיד הבא ללמוד לפניו שרב שבאותו העיר אוסר מה שהוא מתיר, אע"פ שזה הרב יודע שהוא מותר והתלמיד חושב אם אעשה לחומרא יכעוס עלי זה הרב, יש לרב לומר פלוני כיון שאסר דבר אל תהי נוהג בו היתר אע"פ שנראה להתיר, ולא מפני שנותנים עליו מחומרי המקום שהלך משם אלא איסור גמור היה נראה לו, ע"כ.

ועיין תוספות חולין הנ"ל (ד"ה הני מילי) שפירש דהוא מטעם דנותנין עליו חומרי מקום שיצא משם, ורבי שמעון בר אבא היה דעתו לחזור, אי נמי דרב שמן היה תלמיד של מאן דאוסר ולתלמיד אסור לאכול מדינא דבר שרבו אוסר הגם שאינו במקום רבו. וכמבואר בגמרא (שם דף י"ח ע"ב) כי סליק ר' זירא אכל מוגרמת דרב ושמואל, אמרי ליה לאו מאתריה דרב ושמואל את, כלומר ואז אסור לך לאכול מוגרמת. משמע דלתלמיד אסור לשנות ממה שרבו אוסר אפילו שלא במקומו, ויש לעיין.

ידיד נפשו, דורש שלום כבוד
תורתו באמת בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"י סי' קט"ו, חי"א סי' רל"ב]

סימן רצז

בן א"י להוציא בקידוש בן חו"ל ביו"ט שני שחל בשבת

בדבר מה שכתב בשם חכם אחד, דבן חו"ל השוהה בארץ ישראל בשבת שחל בו יו"ט שני של גליות, לא יוכל לצאת חובת קידוש מבן ארץ ישראל בקידושא רבה. דבערב פשוט שאינו מוציא לבן חו"ל, דהגם דבן ארץ ישראל נמי מחויב בקידוש היום, מ"מ קידוש שלו הוא של שבת, ושל בן חו"ל הוא של יו"ט, ושני חיובים הם, ואין המשמיע שאינו מחויב בדבר מוציא השומע שמחויב בדבר (עי' או"ח סי' תקפ"ט ס"א).

יציאת ידי קידוש של יו"ט מדין מיגו

אולם לפענ"ד נראה דיצא השומע, לפי מה דאמרינן (סוכה דף ז' ע"א) בסוכה של שתי דפנות ולורת הפתח שעשה לשבת, מיגו דהויא דופן לענין סוכה הויא דופן לענין שבת. הכי נמי יש לומר, כיון דלגבי קידוש של שבת הוי מחויב בדבר ויכול להוציאו, שפיר יש לומר מיגו דיצא ידי קידוש של שבת יצא נמי ידי קידוש של יו"ט, דלגבי בן חו"ל הוי חדא חיובא. ובצפרא נמי איכא למימר, דכיון דלתרוייהו אין צריך אלא בורא פרי הגפן, יש לומר דכיון שיצא לענין שבת יצא נמי לענין יו"ט.

וקצת היה נראה דתלוי במחלוקת מהרי"ק ומגן אברהם (או"ח סי' שס"ג סק"ד), וז"ל המגן אברהם, מצאתי כתוב, מעשה שחל יום טוב ביום ה"ו ונפסד העירוב יום ה', והתיר מהרי"ק, משום דגם ביום טוב צריך לערב לדברים שאין בהם צורך כלל ליום טוב, דאמרינן מתוך שהותרה ליום טוב וכו' (שם סי' תקי"א ס"א וברמ"א), עכ"ל, ולי נראה דאין לסמוך על זה וכו' אפילו יו"ט הראשון ביום ו' אפילו הכי אסור, דשמא יום טוב ושבת שתי קדושות הן כמו שכתוב סימן תט"ז סעיף ב' וכו', ע"כ. מיהו נראה לדחות דכיון דקידוש של יום לא הוי אלא משום היכר, וחיובו מדרבנן לכולא עלמא, לכן כהאי גוונא לפענ"ד יצא מכחמיגו הנ"ל דהוי קידוש לענין שבת הוי נמי לענין יו"ט.

בן א"י להוציא בן חו"ל ביו"ט שני שחל בחול

איברא, דלפענ"ד פשוט שיצא, כיון דקידושא רבה אינה אלא דליהוי היכר בסעודה, וכיון דעושה היכר ומברך בורא פרי הגפן למה לא יצא. ומספקא לי דאולי אפילו ביו"ט שחל להיות בחול, אם אמר לבן ארץ ישראל שיקח כוס ויברך עליו בורא פרי הגפן ויכוין להוציאו בברכתו, נמי יצא, דכל שהוציאו בברכתו והוא מתכוין למה שהוא צריך, יצא בו, כך נראה לפענ"ד.

יציאה בתקיעה אחת ידי חובת תקיעה ראשונה ואחרונה

איברא, דנראה ראיה ברורה מירושלמי (מגילה פ"ב ה"ב), ר' יוסה בעי, היה זה צריך לפשוטה ראשונה וזה צריך לפשוטה אחרונה, תקיעה אחת מוציאה ידי שניהן. פירוש, כגון שזה צריך תקיעה לפני תשר"ת וזה צריך לאחר תשר"ת שכבר יצא בראשונה, שניהם יוצאים בתקיעה אחת. עיין שו"ע (או"ח סי' תקפ"ח ס"ד). וא"כ קל וחומר מתקיעת שופר דאוריתא לקידוש ביו"ט בבוקר דלא הוי אלא ממנהגא, וזה פשוט וברור בס"ד.

דושה"ט

מנשה הקטן

סימן רחצ

א. בן חו"ל השוהה בא"י לענין יום טוב שני

ב. בגדרי דין 'כל שישנו' וכו'

א' שופטים התש"ל ברוקלין נ"י יצו"א

מע"כ ידידי תלמידי הרבני הנגיד הו"ב יר"א מופלא ומופלג וכו' כש"ת יוסף יונה קסוביץ הי"ו

א. אחדשה"ט וכאש"ל. בדברי תורה אשר שאלת הלכה למעשה בבן חו"ל שבא לא"י ודעתו לחזור, היאך יהוג ביום טוב שני של גליות אם שהה שם ביום טוב. והבאת דעת החכם צבי (שו"ת סי' קס"ז) הידועה, שדעתו לנהוג כבני ארץ ישראל ואין לנהוג בי"ט שני של גליות. וכתבת שפה כל אחד נוהג לפי דעתו, ורצונך לדעת דעתי בזה.

אהובי תלמידי, מאד תמהתי על מה שכתבת ששם כל אחד נוהג על פי דעת החכם צבי, כי לפני איזה שנים הייתי בארצינו הקדושה בחג השבועות וחג הסוכות ונהגתי ב' ימים כבני חו"ל, ולא עוד אלא שהיה לנו מנין מיוחד בישיבת חיי עולם מבני חו"ל לתפילה ולקריאת התורה, ולהקפות גם היה אז עוד מנין כזה, ובודאי ישנם עוד מניינים שאינם ידועים לי, ולכן אין לי פשר אשר כתבת שכולם מחזיקים בשיטת החכם צבי, כי לפי ידיעתי אדרבה החרדים לדבר ה' נוהגים כהחולקים על החכם צבי.

מנהג עוקר הלכה

והנה להכריע הדברים היכא דיש מנהג קדמון קשה מאד, כי כבר אמרו (מס' סופרים פי"ד הט"ז) מנהג עוקר הלכה, וכמו שכתב בשו"ת מהרי"ק (סי' ח') ובש"ך (חו"מ סי' ל"ז ס"ק ל"ת, ורמה סי' ע"ב ס"ק ל"ה) ושמש לדקה (חו"מ שאלה ל"ד סי' י"א), והארכתי בזה בכמה מקומות בס"ד (רמה שו"ת משנה הלכות מ"ו סי' נ"ז וסי' ק"י). והכא כיון דדבר זה לאו חדש הוא, א"כ אפילו נוכל להכריע כאחד מהם, מ"מ לא ישנה המנהג שנהגו כבר. והנה הבאת דעת החכם צבי הנ"ל. הנה גם בשו"ע הגרש"ז (סי' תל"ו סי"א) נראה דפסק כוותיה וז"ל, בני חו"ל שבאו לארץ ישראל, אע"פ שדעתן לחזור אין עושין אלא יום אחד כבני ארץ ישראל, ויש חולקין. ועיין לראב"ן (פסחים דף מ"ח ע"ב), ע"ש.

תפילת בני חו"ל הנמצאים בארץ ישראל ביו"ט שני

אבל רוב הפוסקים כנראה דחולקין על החכם צבי, ומרא דארעא דישראל רבינו הבית יוסף ז"ל (שו"ת אבקת רוכל סי' כ"ו) כתב, שנשאל למה העולים לרגל מתפללים בפרהסיא כבני חו"ל ואין מוחין. והשיב, דבר פשוט הוא, דכל שדעתו לחזור נוהג כמקום שילא משם אפילו להקל, ובלבד שלא יעשה בפני בני מקום שהלך לשם, וכמו שהוא מבואר ברא"ש פרק מקום שנהגו (פסחים פ"ד סי' ד') ובפרק קמא דחולין (פ"ג סי' ס'). וכתב הר"ן בפרק מקום שנהגו (פסחים דף נ"א ע"א ד"ה ורבה) גבי רבה בר בר חנה דאכל דאייתרא, משום דדעתו לחזור הוה, דכיון דבלנעא הוה אכיל ליה וכו' לא היה צריך לכסויי וכו', וא"כ תפילה דבלנעא היא, פשיטא דנוהג כמקום שילא משם כיון שדעתו לחזור, זה דבר פשוט לא ניתן לכתוב לעולם פשיטותו וכו'. וכן מעשים בכל יום בכל שנה ושנה עולים לשלש רגלים מחו"ל לארץ, ועושים יום טוב שני של גלויות כתיקונו וכמשפטיו בחו"ל. ולא עוד אלא שמתקבצים מנין מבני חו"ל העולים לרגל, ומתפללים תפילה וקורין בתורה ומפטירין בנביא בברכות תחילה וסוף כמו שעושין ביום טוב שני בחו"ל, ודבר זה נעשה מימי קדם בפני גדולי עולם ולא פקפק אדם בדבר זה מעולם, ע"ש באריכות. והנה מדברי המגן אברהם (או"ח סי' תל"ו סק"ד) ופרי חדש (שם סק"ב) נראה דסבירא להו כהבית יוסף.

מקום שלא הגיעו השלוחים בא"י

וגם בנו הגדול של החכם צבי, החכם הכולל בשו"ת יעב"ץ (מ"א סי' קס"ח) האריך בדבר וחולק ג"כ על אביו. אלא שהוא ז"ל העלה דבר חדש, דגם בארץ ישראל מקום שלא הגיעו השלוחים עשו שני ימים טובים, וממילא גם בזמן הזה צריכים לעשות שני ימים טובים באותן המקומות. והביא דברי הרמב"ם (קידוש החודש פ"ה ה"ט, הי"א) שכתב וז"ל, אין עשיית יו"ט אחד תלויה בקירבת המקום וכו', נמצא עיקר דבר זה כך הוא וכו'. וכל מקום שיש בינו לבין ירושלים מהלך עשרה ימים או פחות וכו', רואים אם אותו המקום מארץ ישראל וכו' עושים יום אחד בלבד, ואם אותו המקום מסוריא או מחוץ לארץ עושים כמנהג אבותיהם שבידיהם. ושם (הי"ב) כתב, מקום שבינו ובין ירושלים עשרה ימים או פחות מעשרה והוא סוריא או חו"ל ואין להם מנהג, או שהיא עיר שנתחדשה במדבר ארץ ישראל וכו', עושין שני ימים כמנהג רוב העולם. והנה על דברי הרמב"ם הללו בנה היעב"ץ יסודו.

תקנת יו"ט שני היתה רק לחו"ל

אמנם האחרונים (אבני נזר ח"ב סי' של"ב אות ט', וסי' של"ה אות ט"ז) הביאו דברי הריטב"א ז"ל (ר"ה דף י"א ע"א) שכתב להדיא, דבכל ארץ ישראל נוהגים יום אחד, ובכל חו"ל נוהגים שני ימים. ונראה דהתקנה של שני הימים לאחר שבקיאים בקביעא דירחא היתה רק לחוץ לארץ, ובארץ ישראל נשאר הדין על דין תורה דרק יום אחד. ולישנא דגמרא (ביצה דף ד' ע"ב), דשלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם בידכם. משמע דלבני גולה שלחו (ורמה שם דף ו' ע"א). וגם בעירובין (דף ל"ט ע"ב) ופסחים (דף נ"ב ע"א) ועוד כמה מקומות בירושלמי (דמאי פ"ד ה"א, פסחים פ"ה ה"ד, תענית פ"א ה"א, מגילה פ"ד ה"א, יבמות פי"א ה"ז, מזיר פ"ח ה"א) שכתבו לשון יום טוב שני של גליות, מורה על ההוראה דדוקא בחו"ל עושין שני ימים טובים. וברש"י (מגילה דף ל"א ע"א ד"ה ה"ג) כתב, תיקנו האחרונים שנהגו לעשות שני ימים לקרות ביום שני, לפי שהברייתא נשנית בארץ ישראל שאין עושין יום טוב אלא יום אחד. ועיין ספר ארץ ישראל להגאון רבי יחיאל מיכל טיקולינסקי ז"ל (סי' ז' אות ו') בהערות בשם הגאון רבי שמואל סלנט (רמה ס' תורת הגר"ש סלנט סי' י"ז) ובעל ליקוטי הקודש (מ"א סי' מ"א) ועוד גדולים (עיין חזו"א או"ח סי' קל"ב), דכולהו סבירא להו דבכל ארץ ישראל אין נוהגים אלא יום אחד.

ולאחר העיון לפענ"ד גם מדברי הרמב"ם אין ראיה, דכתב הרמב"ם ז"ל (שם הי"א) וז"ל, נמצא עיקר דבר זה על דרך זו כך הוא, כל מקום שיש בינו ובין

ירושלם וכו׳, רואים אם אותו המקום מארץ ישראל שהיו בה ישראל בשעת הראייה בכבוש שני, כגון אושא ושפרעם ולוד ויבנה וגוד וטבריה וכיוצא בהן עושין יום אחד בלבד. ואם אותו המקום מסוריא כגון צור ודמשק ואשקלון וכיוצא בהן, או מחוצה לארץ כגון מצריים ועמון ומואב וכיוצא בהן, עושין כמנהג אבותיהן שבידיהן אם יום אחד יום אחד ואם שני ימים שני ימים, ע״כ. הנה ביאר לן הרמב״ם ז״ל דבארץ ישראל מקום שהיו בה יושבים לעולם יום אחד, ובסוריא ושאר ארצות לעולם שני ימים אם אין להם מנהג אבותיהן, והיכא דיש להם מנהג אבותיהם הולכין בתר מנהג.

ומיהו בהלכה י״ב הוסיף הרמב״ם, מקום שבינו ובין ירושלם עשרה ימים או פחות מעשרה והוא סוריא או חוצה לארץ ואין להם מנהג, או שהיא עיר שנתחדשה במדבר ארץ ישראל, או מקום ששכנו בו ישראל עתה, עושין שני ימים כמנהג רוב העולם, ע״כ. והנה מדבר ארץ ישראל או מקום ששכנו בו ישראל עתה, לכאורה דבר אחד הוא, דתרווייהו לא היה להם ישוב בזמן הבית. והיה לו להרמב״ם לומר סתם, מקום בארץ ישראל או עיר שנתחדשה בארץ ישראל עושין שני ימים כמנהג רוב העולם, ולמה אמר במדבר ארץ ישראל או מקום ששכנו בו עתה.

יו״ט שני בישוב חדש בחו״ל

ונראה דהרמב״ם ז״ל מודה, דבארץ ישראל עכשיו כולם עושים יום אחד, אלא דבא להשמיענו דלא נימא אפילו בחו״ל דוקא אותן עיירות או ישובים שהיו מיושבים כבר בשעת התקנה חייבים על כל פנים לשמור שני ימים מכח דשלחו מתם, אבל עיר חדשה או ישוב חדש ששכנו בו ישראל מחוץ לארץ ישראל ולא היה להם מנהג, מ״מ כיון דבשעת התקנה לא היה שם ישוב, וליכא למימר בהו הזהרו במנהג אבותיכם, יעשו רק יום אחד. קא משמע לן, דכיון דהוא חוץ לארץ ישראל לעולם עושים שני ימים.

ובזה מדויק הלשון שכתב, מקום שבינו ובין ירושלים עשרה ימים או פחות מעשרה והוא סוריא או חו״ל ואין להם מנהג. כלומר דהם מקומות מיושבים מסוריא ומחו״ל, והיו כבר ישובים בשעת התקנה. או שהם מקומות חדשים במדבר ארץ ישראל שהוא חוץ לארץ ישראל והוא כבר במדבר ארץ ישראל. או מקום חדש ששכנו בו ישראל עתה במקומות הנ״ל היינו סוריא וחו״ל, וקאי אדסמוך מיניה, ואלו עושין שני ימים כמנהג רוב העולם. אבל בארץ ישראל לעולם עושים רק יום אחד וכדעת שאר הפוסקים, ויש להאריך בזה.

מי שבא מארץ ישראל ונתיישב בעיר חדשה בחו״ל

עוד נראה לפענ״ד, דעלה בידי חקירה אחת קטנה במה שאמרו (ביצה דף ד׳ ע״ב) שלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם, מה הכוונה בזה, לפוס ריהטא נראה דמכח מנהג אבות נגעו בה, ומדברי הרמב״ם נראה דמכח מנהג המקום נגעו בה. אמנם נראה דתרווייהו הצריך, מנהג המקום ומנהג אבות. ומעתה יש להסתפק במי שמנהג אבותיו ואבות אבותיו בארץ ישראל להחזיק רק יום אחד כמנהג ארץ ישראל, ובאו והתישבו בעיר חדשה שאין שם מנהג מה יהא דינם. והנה מדברי הרמב״ם שכתב או עיר שנתחדשה במדבר, משמע דוקא באין להם מנהג, דעלה קאי דאין להם מנהג שכתב בסמוך, אבל אם הם אנשים שיש להם מנהג רק ליום אחד, אולי כהאי גוונא לעולם רק יום אחד מחזיקין, דעל כל פנים אין להם מנהג אבות להחזיק בו שני ימים, וגם המקום אינו מוחזק לשני ימים כיון שהוא מקום חדש ולא היה בשעת התקנה. [עיין עוד משנה הלכות חט״ו סי׳ ק״ע]

הנמצא בחו״ל הרבה שנים ודעתו לחזור

ואי נימא דמנהג אבות דוקא הוא, היה נראה לפענ״ד לייסד שיטת הגאון מהר״מ חגיז זצ״ל (רמה ס׳ אלה המצוות מצוה תצ״ו, ס׳ פרשת אלה מסעי פ״ב, וס׳ משנת חכמים המעלה הכ״ג - אות תק״ט) שהיה בחו״ל לערך ארבעין שנין והיה דעתו לחזור לעולם ולא נהג יו״ט ב׳ של גליות, והיו גדולי הדור מרננין אחריו. ועיין גם בשו״ת יעב״ץ הנ״ל שכתב, שכולנו דעתנו לחזור לארצינו הקדושה, ע״ש. ועיין שו״ת ארץ צבי (ח״א סי׳ מ״ב) ואבני נזר (או״ח סי׳ תכ״ד) מה שהאריכו בהני ענינים. ולפי מה שכתבתי היה אפשר לייסד קצת שיטתם, דכיון דהם באו מארץ ישראל, א״כ לא שייך בהו הזהרו במנהג אבותיכם, ואדרבה מנהגם שלא לעשות יו״ט שני של גליות, וכיון דכעת בקיאינן בקביעת דירחא, ומשום ספיקא ליכא רק משום מנהג אבותיכם, אזי כל שדעתם לחזור אין צריך לשנות מנהגו, ומיושבים שיטות הני גדיקי המהר״ם חגיז והגדיק רבי אלתר שהביא בארץ צבי, וצריך עיון.

בן חו״ל שנמצא בא״י יותר משנה

ומיהו מה שנוגע לדידן, הנה כנראה פשוט דעת רוב בנין ורוב מנין, שבן חו״ל ודעתו לחזור נוהג שני ימים ולא כחכם צבי, וכן נוהגין בארץ ישראל לפי ידיעתי, וכן יש לנהוג ושלא לשנות מנהג אבותינו. ומיהו מי שהוא

שם יותר משנה, הגם כי בתשובה אחרת (רמ"א שו"ת משנה הלכות ח"ו סי' רע"ב) כתבתי דיש זמנים דשנה לאו דוקא, מיהו לענין ישוב ארץ ישראל השוהה שם יותר משנה שלמה אף שדעתו לחזור, אולי כהאי גוונא דין בן ארץ ישראל ליה אפילו לקולא. וגם בזה אין אני מחליט עדיין, כי גם בזה יש לי עיון גדול וחילוקים מה שאין הפנאי מסכים כעת להאריך.

ב. ומה שכתב לתרץ קושיית התוספות (פסחים דף מ"ג ע"ב ד"ה סלקא) למה נשים אין חייבות בציצית, משום דכל שישנו בלבישת שעטנז ישנו בגדילים כדדרשינן בערכין (דף ג' ע"ב) גבי כהנים, ולפירוש ר"י וכו' קשה להפך וכו'. וכתבת לחדש דלא אמרו 'כל שישנו' אלא כששני הדינים באים כאחד, כגון כל שישנו בשמירה חייב בקידוש (ברכות דף כ' ע"ב) וכיולא בו באכילת מצה (פסחים שם), דבזמן שחל חיוב כרת על חמץ חל חיוב אכילת מצה. אבל בציצית אפשר לחייב בכלאים בלילה ולא בציצית, דלילה לאו זמן ציצית הוא (מנחות דף מ"ג ע"א).

דין 'כל שישנו' דווקא בששני הדינים חלים יחד

הנה לדעתך לא יתחייבו הנשים בעשה דתוספת יום כיפור ותוספת שבת (יומא דף פ"א ע"ב), דהרי כל חיוב נשים ביום הכיפורים ותוספתו אף שהוא מצות עשה שהזמן גרמא, הוא משום דאמרינן (סוכה דף ל"ח ע"א) 'האזרח' (ויקרא טז כט) לרבות את הנשים האזרחיות שחייבות בעינוי. והרי החיוב של יום כיפור עצמו ותוספתו אינם באים כאחד, דעל אכילת יום כיפור אינו חייב כרת עד הלילה (שם) ובתוספת נתחייבו מקודם. ובגילה (דף ל' ע"א) אמרו להדיא, הני נשי דמאחרי בערב יום כיפור לא מחיין בהו דמוטב שיהיו שוגגין, אבל חיובי מחייבין בתוספת. ובשבת ג"כ דקיימא לן (ברכות דף כ"ז ע"ב) דהמקדש בזמן תוספת שבת מהני, לנשים לא יהני לדעתך, כיון דאמרינן 'כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה' דוקא באותו זמן. ועל כרחך דלא אמרינן כן גם בעשה דערב פסח אחר חצות (פסחים דף ה' ע"א). ויש לישב על פי דעת בעל המאור (פסחים דף ק"ה ע"א) עיי"ש, וקצרתי והבן.

ומחמת הטרדות לא אוכל כעת להאריך, ובזה הנני מברכך בברכת כוה"ט ובברכת התורה ללומדיה, צלח ורכב על דבר אמת, דושה"ט בכל עת בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן רצט

נסיעה במכונית ביו"ט שני בארץ ישראל ע"י נהג עכו"ם

ט' כסלו התש"ל

מע"כ הב' וכו' **אלי' קאפל** הי"ו בעיה"ק ירושלים.

נסיעה ביו"ט שני במכונית הנהוגה ע"י בן ארץ ישראל

אחדשה"ט. על דבר שאלתו לפי מה שכתב בשו"ת הר צבי להגאון רבי צבי פסח פראנק (יו"ד סי' רל"ג) דאיסור נסיעה במכונית בשבת כשהנהג הוא עכו"ס, הוא מדין אמירה לעכו"ס. ולכאורה היינו דוקא באומר לו אבל בלאו הכי ליכא איסורא, א"כ לכאורה יהא מותר לבן חו"ל לנסוע ביו"ט שני של גליות במכונית של בן ארץ ישראל, כיון דאצלו היתר גמור הוא, ע"כ.

הנה לא דקדק בלשונו, שכתב דאיסור נסיעה במכונית בשבת שהנהג הוא עכו"ס הוא מדין אמירה, וא"כ היינו דוקא באומר לו אבל בלאו הכי איזה איסור יש, ולפי זה יצא להקשות איו"ט שני של גליות בארץ. ולמה לא הוקשה לו יותר, דא"כ במכונית הנוסעת ממילא יותר ליסע אפילו בשבת במקום שהנהג עכו"ס וליכא משום אמירה לעכו"ס, ואם להזכיר וכל שכן שלא לכתוב מזה.

תוספת הבערה בישיבה במכונית

אמנם האמת בזה כי דברי הגרצ"פ ז"ל צריכים עיון, שהרי באמת המכונית צורכת יותר גז לפי ריבוי הנוסעים ומוסיף הבערה. והגאון ז"ל הרגיש בזה, ודחה דבהבערה ביו"ט אמרינן 'מתוך' (ביצה דף י"ב ע"ב), וא"כ בשבת דלא אמרינן 'מתוך', נשאר האיסור משום רבוי הבערה. ומה שדחה שם עוד (ד"ה ולא עוד), דמה שהנהג מרבה בהבערה אדעתיה דנפשיה עביד כדי שיסע מהר והישראל לא איכפת ליה. דבריו צריכים עיון, דודאי איכפת ליה לנוסע שהנהג יסע יותר מהר, אלא דיש לומר דכוונתו דבשביל איסור יותר ניחא ליה שלא ימהר, כמובן.

ומיהו האמת, דלפי רבוי הנוסעים צריך רבוי הגז ויותר כח ההבערה, ובפרט אם צריך לעלות על הר, פשוט דאם לא ירבה בשביל הנוסעים לא יעלה כלל למעלה, וכל שכן אם יהיו נוסעים יהודים יותר מאחד. ועיין שו"ת יהודה יעלה (או"ח סי' נ"ח) שהאריך בזה, דפשוט הוא דחייבינן שמא ירבה בשבילו דלק, ולכולא עלמא חייבינן שמא ירבה בשבילו, ומינה אסר לנסוע באיזין באהן [רכבת] בשבת. ועיין בשו"ת חתם סופר (ח"ו סי' ל"ז) ובתפארת ישראל (קופת הרוכלין כלכלת שבת עניין ה', מלאכת שבת אות ט'). ובשואל ומשיב (תמיישאה סי' ג') דחה ג"כ דברי רב אחד מטעם שמא ירבה, ולאו דוקא שמא ירבה אלא ודאי ירבה בשבילו. ויש בזה עוד טעמים לאיסורא אשר ליבא

לפומא לא גליא, ולכן א"ו להקל בזה. והגאון ז"ל שם כתב דבריו רק לאחר המעשה שפסק כן והיה נדדין להתיר בעובדא דידיה, אבל אין להוציא מזה שום היתר למקום אחר. ואין רצוני להאריך בזה כי שמא ילמדו מתוך דברי להקל א"ו באיסור שבת ויו"ט.

ובזה הנני ידידו דושה"ט, המברכו בברכת צלח ורכב על דבר אמת, ויהי רצון שלאילנא רבא יתעבד כאות נפשו ונפש תדרשנו לטובה בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן ש

שחיטת בהמה של נכרי ביו"ט לצורך ישראל

כ"ב מר חשוון תשמ"ו

על דבר מה שהעיר בדברי השב יעקב (א"א סי' כ"א) שפסק דאסור לשחוט בהמה של נכרי ביום טוב כדי שיוכלו לקנות יהודים בשר מבהמה זו, כיון שאמרה תורה (שמות יב טז) 'לכם' ולא לנכרים (בילה דף כ' ע"ב). והנודע ביהודה (מהדו"ק או"ח סי' כ"ט) האריך לחלוק עליו דאין בזה שום איסור, דבקרא כתיב 'לכם' שתהא עשויה לכם ובשבילכם, ולא לנכרי בשביל נכרי. אבל פשוט שמותר לאפות קמחו של נכרי בשביל ישראל, ואין חילוק אם הדבר הנשחט או נתבשל של עכו"ם או של ישראל.

בהמה של נכרי ששחטה ישראל

ולפענ"ד היה נראה ליישב דברי השב יעקב, ואף שאפשר דלא נתכוין לזה. והוא, לפי מה שכתב היש של שלמה (חולין פ"ב סי' י"ז) הביאו הש"ך (יו"ד סי' כ"ז סק"ב), דבהמה של עובד כוכבים אע"פ ששחטה ישראל, מ"מ מאחר שהוא לא נטווה על השחיטה (חולין דף ל"ג ע"א), א"כ בהמה שלו לא הותרה כשחוטה ואינה כשחיטת עובד כוכבים. ומיישב בזה דברי הרמב"ם (מלכים פ"ט הי"ג) והסמ"ג ז"ל (עשין קכ"ב, לאוין קל"ו), ע"ש. והפרי חדש (יו"ד סי' כ"ז סק"א) ועוד אחרונים (תבואות שור שם סק"ב) תמהו איש של שלמה הנ"ל, האמנם הש"ך כנראה ניחא ליה בדבריו, ושכן סבירא להו להרמב"ם והסמ"ג לפי פירושן.

מפרכסת מותרת בבהמת ישראל ולא בבהמת עכו"ם

ובחידושי (שו"ת משנה הלכות א"ז סי' נ"א) אמרתי לפרש דברי היש של שלמה, דכוונתו דבישראל שחיטה מתרת ולכן מפרכסת מותרת לישראל, אבל בעכו"ם מיתה מתרת ולא שחיטה [היינו דאם נשחטה מותרת היא לאחר מיתה בין לעכו"ם ובין לישראל, אך כשהיא מפרכסת אסורה בין לעכו"ם ובין לישראל]. והנה הפרי מגדים (יו"ד סי' כ"ז מש"ז סק"א) והבית שערים (יו"ד סי' נ"ב) תמהו, דמנא ליה להרמב"ם באמת, דמפרכסת שרי לישראל, דילמא גם בשחיטה אינה מתרת עד שתמות הבהמה, אלא שאם מתה בלא שחיטה הוה נבילה ועל ידי שחיטה כשרה. ותירץ הבית שערים ז"ל, דכיון דהצריכה התורה שחיטה ואם מתה בלא שחיטה הוה נבילה, א"כ אי נימא דהשחיטה אינה מתרת באכילה איך מותר אח"כ כשתמות, הא הוה ליה כמתה מאליה הואיל וקודם פירכסה ואז עדיין אסורה, אלא על כרחך דאף מפרכסת אסורה, ע"ש באריכות. ולפי זה תינח בבהמת ישראל אי אפשר לומר ששחיטה לא תתיר עד שתמות, אבל בעכו"ם דנבלה מותרת לו יש לומר דגם בשחיטה לא יותר עד שתמות, והארכתי שם עוד בדבר.

בבהמת עכו"ם השחיטה מתירה רק לאחר מותה

ולפי זה על כל פנים מבואר מדברי היש של שלמה, דבהמת עכו"ם אין השחיטה מתרת עד לאחר מותה כנ"ל, שכן דינו של עכו"ם, א"כ בהמת עכו"ם אפילו לישראל צריך שתתיר קודם לעכו"ם ואח"כ מותרת לישראל. וא"כ השוחט ביו"ט בהמת עכו"ם, צריך לשחוט לעכו"ם שתתיר לו במותה ואח"כ מותרת לישראל, דהרי אמרה תורה 'לכם' ולא לעכו"ם, ומה שאנן מתירין הוא רק משום דאי אפשר לבשר בלי שחיטה, וא"כ נעשה השחיטה בשביל ישראל. אמנם זה בבהמת ישראל או על כל פנים חציה של עכו"ם וחציה של ישראל, אבל בהמת עכו"ם צריך שיתיר לעכו"ם ואסור משום דלכם ולא לעכו"ם, והבן כי הוא דבר נאה בס"ד.

מנשה הקטן

סימן שא

העברת אש ביו"ט דרך קיסם

א' לסדר צדק צדק תרדוף למען תחיה התשכ"ו, ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד ידידי ורב חביבי, הרה"ג נו"נ אי"א שואל כענין וכו', כש"ת מוה"ר **אפרים גרינבלאט** שליט"א

אחדש"ת. יקרת מכתבו הגיעני, והנני אץ להשיב מפני הכבוד. ובדבר השאלה, המעשן ביו"ט ויכול להדליק הסיגריה מנר הדולק, אי מותר לו להדליק קיסם או גפרור מהנר ולהדליק הסיגריה, או יותר טוב למעט בהדלקה בכל האפשר, ולכן יותר טוב שידליק מהנר גופיה ולא ידליק הגפרור בחנם (ראה שו"ת רבבות אפרים א"ח סי' שמ"ו).

הולדת דבר חדש ביום טוב

ונראה, דהנה יש לדון אי יש איסור להדליק אש מאש. דלכאורה תקשי, אמאי אסור להוציא אש מגפרור וכיוצא בו משום מוליד אש, ואפ"ה מותר להדליק עצים זה מזה, ומאי שנא והלא סוף סוף מוליד הוא אש בעצים הללו שלא דלקו עדיין, ועכשיו מוליד בהם אש. אמנם דא שיבוש הוא, דלא אסרה תורה אלא כשמוליד דבר חדש שלא היה בעולם עדיין, שזה הוא הנקרא מלאכה כמו שכתב הרמב"ן ז"ל, דמלאכת שבת ויו"ט פירושם, מלאכה שמולדת ובוראת דבר חדש, וכל שאינו מוליד דבר חדש לא מקרי מלאכה. ועל פי זה ביארתי מה שאמרו ז"ל, מלאכת הוצאה מלאכה גרועה היא (שבת ב' ע"ב תוס' ד"ה פשט), ולכאורה מאי שנא הוצאה משאר מלאכות, וכי אין משא של כור או כוריס מלאכה גדולה כהוצאת אש מגפרור. אמנם להנ"ל אתי שפיר, דמלאכה לא מקרי אלא דבר שמוליד דבר חדש, ולכן שפיר אמרו הוצאה מלאכה גרועה היא.

ולפ"ז ההסבר פשוט, דלהוציא אש מגפרור עושה פעולה ומוליד דבר חדש, דבר זה אסור הוא ביו"ט, [ומחלוקת הוא אי דאורייתא או דרבנן]. אבל כל שכבר יש כאן אש לפניו, הרי במה שמוסיף עצים אינו מוליד בריאה חדשה, דהא יש כאן אש לפניו, ואש זה שנתוסף עכשיו הרי הוא חלק מן האש הראשון, שעכשיו אחז בעצים הללו ושורף אותם, אבל כיון שהוא ממש האש הראשון, א"כ אין כאן בריאה חדשה, ולכן מותר להדליק מאש שכבר היה בעולם.

נתינת בשמים על בגד ביום טוב

ועיין שו"ת בית שערים (או"ח סי' רנ"ז) מה שרצה השואל להקשות, ומרן הוסיף להקשות מדברי המג"א (סי' תקי"א ס"ק י"א), דבגד שמריח כבר אסור ליתן עליו בשמים שריח יותר, אף דלא הוי רק אוסופי ריחא. ותירץ ג"כ כנ"ל, דהתם הריח שהוא מוסיף הוא דבר חדש בפני עצמו, לכן נקרא מוליד דבר חדש ואסור, אבל במוסיף עצים ואש, האש החדש בא מכח אש הראשון שהבעיר, ולכן לא מקרי דבר חדש ושרי, ע"ש.

אם מלאכת יום טוב הותרה או דחויה

אלא דאכתי יש לדון, דלמא לא התירו להדליק אש מאש אלא היכא דצריך לכך, אבל היכא דאפשר בלעדו שמא לא התירו. אמנם נראה, דדבר זה תלוי אי מלאכת יו"ט דחויה או הותרה ביו"ט. דאי נימא דחויה היא, א"כ ודאי כל דאפשר להדר ולמעט בדחוי צריך למעט, אבל אי נימא הותרה א"כ אין נפק"מ במיעוט שהרי הוא היתר גמור.

והנה במלאכת שבת נחלקו הפוסקים, אי מלאכת שבת דחויה או הותרה. עיין רמב"ם (שבת פ"ב ה"ב), והרא"ש (יומא פ"א סי' י"ד ובתוס' הרא"ש יומא פ"ד ע"ב ובתשובה כלל כ"ו אות ג') ותשב"ץ (או"ח ח"ג סי' ל"ז), ובספרי שו"ת משנה הלכות (ח"ג סי' מ"ב) האריכתי בזה בס"ד. מ"מ במלאכת יו"ט כולהו ס"ל דהותרה, ועיין ר"ן בבילה (פ"ב י"ז ע"א ד"ה לפיכך נ"ל). ובמגיני שלמה (בילה י"ב ע"א) כתב בטעמא דאמרינן מתוך, משום דכתיב אך אשר יאכל לכל נפש, ונקט קרא המלאכה, ולא כתיב אך אוכל נפש יעשה לכם, שמע מינה דכונת התורה להתיר המלאכה לגמרי, אפילו בלא אכילה, עכ"ל ע"ש, ובחידושי על מס' פסחים בסוגיא דהואיל, האריכתי הרבה בזה בס"ד. ומעתה, כיון דבירורו דמלאכת יו"ט הותרה ביו"ט כל שהוא לצורך, א"כ מותר להבעיר גפרור או קיסם מהנר ובזה להדליק הסיגריה, כי הפוסקים דס"ל דמותר לעשן, ס"ל דגם זה הוה בכלל אוכל נפש.

אלא, דבאמת בר מן דין נראה, כפי מה ששמעתי מהמעשנים, שהמדליק מהנר גופיה נכנס בו ריח מהנר ומפסיד טעם הסיגריה. ולפי זה פשוט, דאפילו בלי טעמים הנ"ל היה מותר להדליק קיסם מהנר, כדי שלא להפסיד טעם הסיגריה, והוי כאוכל נפש, ודו"ק.

דברי ידידו דוש"ת בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ג סי' מ"ב]

סימן שב

בדין העישון ביו"ט ובימות החול

ג' מנחם אב התשכ"ג ברוקלין נ"י יצו"א

בין המצרים, ישלח לנו מדלג על ההרים, וינחמנו בכפלים, בנחמת ציון וירושלים, וברכה לכבוד ידינ"פ הרה"ג חוב"ט אי"א וכו', וו"ח מוה"ר **שמואל טוירק** שליט"א, רב בקינגסברידזש ז' סענטער בראנקס נ"י

עישון ביום טוב

א. אחדש"ת. מכתבך היקר קבלתי, ותחילת דינו של אדם בד"ת (סנהדרין ז' ע"א). בדבר השאלה, אחר שהחליטו הרופאים [רובם] שעישון טבק כרוך בסכנה, ובכל אופן הוא מזיק לגוף, איך מצאתו ידינו ורגלינו להתיר העישון ביו"ט, כי באמת היה צורך גדול לאסור אף בחול, אבל ביו"ט ודאי אסור. והארכת בזה בבקיאות כדרכה של תורה.

חיי נפש בעישון

ראשית דבר, אגלה לך אשר זה לערך ט"ו שנים, אשר אני מונע בעצמי שלא ליתן לשום אדם סיגריה לעישון, וגם אם מבקשים ממני גפרור [מעטש בלע"ז] להדליק סיגריה, אני מונע עצמי מליתן, מאחר שהעישון מזיק לגוף נמצא דהמסייע בזה עובר על לפני עור, ואף במקום דלא הוה בתרי עברי דנהרא (עיין ע"ז ו' ע"ב), עכ"פ מסייע הוה, ובודאי נדקת שאם היה אפשר לאסור עישון טבק בכלל, מה טוב היה, בפרט לאחר בירור הרופאים. אבל דע לך, כי אפילו גוזרי גזירות בישראל, לא גזרו גזירה שאין רוב הציבור יכולין לעמוד בה (ב"ק ע"ט ע"ב), וכמה גזירות שגזרו ומעצמן בטלו מפני שלא נתפשטה ברוב ישראל, וכ"ש בזמנינו אלה שאין מי שיגזור, ופשוט דהוה כעין גזירה שאין רוב הציבור יכולין לעמוד בה, כי הרבה אנשים נוגע הוא להם ממש בחיי נפש. ולולא ראיתי לא האמנתי, בהיותי במחנות הנאצים ימ"ש [קאנצענטרעשיאן קעמפס], והיו שם אנשים אשר נתנו הלחם שקבלו ליום, והיו ממש חייהם תלויים בו, ונתנוהו עבור קצת טבק או סיגריות לעשן, כי כ"כ היה חסר להם, וידוע הוא שהוא קשה מאד למורגל בו להפסיק ולחיות זולתו לגמרי ודומה לשיכור, וגדולה מזו דהוא להם חלק מחייהם. ולכן ודאי כי אין בידינו לגזור גזירות כאלו על רוב הציבור, ועינינו רואות כמה גדולי הדור וצדיקים מעשנים. ואמת, כי מעולם היה ידוע שהעישון מזיק קצת לגוף, ואין זה דבר חדש שרופאי זמנינו המציאו, ואולי רק הדגישו עכשיו יותר ההיזק כמובן. ואומר אני כי מי שלא הורגל עדיין בעישון הטבק, ודאי לכתחילה אסור לו לעשות ולהתרגל בזה, ואין אנו צריכין בזה לגזירות, כי ממילא מושבע ועומד מהר סיני הוא, 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם' (דברים ד טו). אבל לאותם שכבר הורגלו ואין בידם לשנות, אולי אין להם עוד איסור אם אי אפשר להם להיות זולתו, כי לפעמים יזיק לו יותר מניעת העישון מהעישון, ובפרט לאנשים חלושי מח [נערוועז בלע"ז], אשר נדמה להם שזה מועיל להשקיטם, וגם מועיל להם לאינטומכא ולנקיות, וכמו שכתבו בזה האחרונים ז"ל (שו"ת כתב סופר או"ח סי' ס"ו), א"כ אדרבה העישון הוא באמת רפואה להם, אף שאפשר שיזיק לגוף מצד אחר, אבל בהא ודאי מועיל להם כיון דכבר הורגלו, והוה כעין זיבורא ועקרבא, שנוטל רפואה שמזיק לחולי זה ומועיל לחולי אחר.

אכילת מאכלים מזיקים

וגדולה מזו כתב הרמב"ם (דעות פ"ד ה"ט) שחשב כמה דברים שהם כמו סם המות וז"ל, יש מאכלות שהם רעים ביותר עד מאד, ורואי לאדם שלא לאכול לעולם, כגון הדגים הגדולים וכו', הרי אלו לגוף כמו סם המות, עכ"ל. וסם (הט"ו), וכל מי שהוא יושב לבטח ואינו מתעמל, או מי שמשהה נקביו וכו', ואכילה גסה לגוף כל אדם כמו סם המות והוא עיקר לכל החלאים, ורוב החלאים שבאים על האדם אינם אלא או מפני מאכלים רעים או מפני שהוא ממלא בטנו ואוכל אכילה גסה אפילו ממאכלים טובים, עכ"ל. וסם (הי"ט), שכבת זרע הוא כח הגוף וחייו ומאור העינים, וכל שתגא ביותר הגוף כלה וכחו כלה וחייו אובדים, אמרו חכמי הרופאים אחד מאלף מת בשאר חלאים והאלף מת מרוב תשמיש, עכ"ל ע"ש.

ומעתה, וכי כל אדם שומר נפשו מהם ובכל דרכי הרפואה, ואינו אוכל לעולם מה שמזיק לו, הלא ידוע, כי גם רוב מהמאכלים פה שמשתמשים עם כל מיני סמים בגדילתן מזיקים הם, וגם המאכלים הנמצאים בבקבוקים הנקרא קענט פוד [קופסאות שימורים], ע"פ רוב הם לא טובים לגוף כידוע ומפורסם, [וב"ה שבדיתי הנהגתי שאין מכניסים שום דבר מאכל מבקבוקים]. אבל עם כל זה רוב הציבור אוכלים ואין בידינו לגזור על רוב הציבור. וכן מי שיש לו חולי המרה ואוכל דבר שמן, או חולי סכרת ואוכל סוכר ושותה קפה עם סוכר, ויש להאריך אבל די לחכם כמותך. וכ"ת הכי נמי, לא אמרו אדם מעולם.

ועיין בספר מנחת קנאות מאבא מרי (מכתב פ"ג) וחתום בו רשב"א בסופו שכתב, והגע עצמך מי שרולה לאכול בצל רע לצב, כלום יש בידם כח לנדותו וכו'. מבואר דפשיטא ליה דאין כח ביד אדם לנדות בשביל כיולא בזה. וגמרא מפורשת הוא בכתובות (ס"ה ע"ב) אמר רבי יהושע בן לוי מוסיפין לה יין שהיין יפה לחלב, ועוד שם (ס' ע"ב) פסקה קימעא אוכלת הרבה. וכתב הרמב"ם (אישות פכ"א הי"א), פסקו לה מזונות הראויות לה והרי היא מתאוה לאכול יותר או מאכלות אחרות מפני חלי התאוה שיש בה, הרי זו אוכלת משלה כל מה שתרצה, ואין הבעל יכול לעכב ולומר שאם תאכל יותר מדאי או תאכל מאכל רע ימות הולד, מפני שצער גופה קודם, עכ"ל. ופירש הבית יוסף (אה"ע סי' פ' ס"ק י"ב) דדעת הרמב"ם, כיון דקתני בגמ' דאוכלת הרבה משום צערא דידה ואינה חוששת להיזק הולד, ממילא משמע, דה"ה למאכלים הרעים אם מתאוה להם, שאוכלתם משום צערא דידה. ואף הטור (אה"ע סי' פ') והרב המגיד (שם) והר"ן (כתובות ס' ע"ב) שתמהו

על הרמב"ם, לא תמהו אלא כשמזיק לולד, אבל כשהיא לעצמה, לית מאן דחש שאינו יכול למחות, ע"ש.

מניעת עישון ביום טוב

ב. וממילא, מה שכתבת דעכ"פ ביו"ט יש לן לאסור. לפי מה שבירנו א"כ אין נפק"מ בין יו"ט לחול. דממה נפשך, אם בעצם העישון אין לאוסרו מטעם דמזיק, גם ביו"ט אין לאסרו מטעם זה, כמו שלא נאסור לאכול ביו"ט מאכלים המזיקים לאדם, ולא אסרינן לאכלם ביו"ט יותר מבחול. ולמשל אותם שהבאנו לעיל, וכגון כמהין ופטריות ובשר מליח הישן ויין מגיתו, ותבשיל ששהה עד שנדף ריחו וכל מאכל שריחו רע או מר ביותר, שחשבן הרופא הגדול הרמב"ם ז"ל, שהם לגוף כסם המות, מ"מ לא אסרום ביו"ט יותר מבחול. ואפילו לדעת הפוסקים שנשתנו הטבעים כעת, מ"מ האוכל מאכלים רעים לפי טבעו בזמן הזה, ודאי לא נאסרו ביו"ט מטעם יו"ט. והכי נמי לענין עישון טבק, אי יימא דעצם העישון אין בנו כח לאסור מטעם שהוא מזיק, אין לן לאסור יותר ביו"ט רק משום ונשמרתם לנפשותיכם, דזה בכל עת איכא.

עיקר היתר העישון ביום טוב

אלא דראיתי לכ"ת, ששדה ביה נרגא בעצם דין עישון הטבק ביו"ט, איך התירו זה מקודם, ואף שיש פוסקים המתירים, מ"מ הרי זה ספק איסור דאורייתא והאיך סמכו להקל בזה. והנה אמת, כי בזה לא רציתי להכניס עצמי לתקוע בדבר הלכה אשר כבר דשו בו רבים וקבעו בו מסמרות להתירא, ופוק חזי מאי עמא דבר, מ"מ לא אפטר בלי לויה של תורה. ומה שכתב דהוא ספק איסור דאורייתא, לפענ"ד איסור דאורייתא ליכא בזה לכו"ע, אי בעית אימא סברא אי בעית אימא גמרא. אי בעית אימא סברא, דממה נפשך אם הוא דבר שהוא לצורך גופו והגוף נהנה ממנו, והוה מלאכה הצריכה לגופו, א"כ לא די שאין בו איסור דאורייתא אלא דמותר לעשן ג"כ לכתחלה, וא"ת דמזיק ואינו צורך הגוף, א"כ הוה מלאכה שאינה צריכה לגופה ופטור מדאורייתא, וי"ל דסוף סוף הוא רוצה במלאכה זו. איבעית אימא גמרא, דמ"מ אין בו איסור דאורייתא, לפי מה דקיי"ל ביו"ט (ביצה י"ב ע"ב) מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, עכ"פ מדאורייתא, וא"כ יצאנו בזה לכו"ע מידי איסור דאורייתא.

ומה שהביא שהקרבן נתגאל (ביצה פ"ב סי' כ"ב אות י') לוות כברוכיא אמתירין. הנה הקרבן נתגאל לוות כברוכיא וליכא דאשגח ביה, וכבר מחו ליה מאה עוכלי בעוכלא ורבו עליו המתירין ובטלוהו, עיין פרי מגדים (או"ח סי' תקי"א וסי' תקי"ד), ובברכ"י (או"ח סי' תקס"ז) לגבי תענית ציבור. ובשע"ת (סי' תקי"א ס"ה) הביא כמה פוסקים להיתר, וכ"כ בחמד משה (סי' תקי"ד ס"ב) ובספר מאורי אור, וכ"כ בערוך השלחן (סי' תקי"א סי"א). ובמור וקציעה (סו"ס ר"י וסי' תקי"א) כתב בפשיטות להיתר ומעשה רב מהחכ"ל גדול האחרונים ז"ל, ועיין פרי חדש (יו"ד סי' ק"א ס"ק כ"ג) ובעיקרי הד"ט (או"ח סי' כ"ב אות ל"ג). גם הגאון מבוטשאטש (סי' תקי"א ס"ד) כתב להקל, והכת"ס (או"ח סי' ס"ו) כתב דרבו המתירין בזה ומי שמחמיר לעצמו הוא מן המיעוט, ע"ש. עכ"פ נראה דרוב האחרונים ז"ל התירו, וכיון דהוה מדרבנן כ"ש דכוותייה קיי"ל, ואפילו אי הוה דאורייתא אחרי רבים להטות כתיב.

צורך יום טוב בעישון

ג. איברא דדברי הקרבן נתגאל גופיה לפעוט כמוני ל"ע ונראים סותרים, ומדויל ידיו משתלש ליה. שהרי כתב כאן וז"ל, ולא אוכל להתאפק וכו' שמזלזלין באיסור מלקות הבערה שלא לצורך, שמסיק רבינו לעיל פ"ק סי' י"א וכאן, שצריך דוקא קצת לצורך יו"ט או דבר מצוה, ושתיית טובא"ק לאו צורך יו"ט ומה מצוה יש בו, עכ"ל. מבואר דקושיתו מדברי הרא"ש ז"ל דמצריך עכ"פ צורך היום קצת, והרי הקרבן נתגאל בעצמו בפ"ק לעיל (סי' י"א סק"ל) האריך לחלוק על הרא"ש ז"ל, ולישב שיטת רש"י (ביצה דף י"ב ע"ב, ד"ה הבערה) ורמב"ם (יו"ט פ"א ה"ד) לדעת הרב המגיד, דאפילו דבר שאינו לצורך היום כלל אמרינן מתוך, וכל הקושיות שהביא הרא"ש על שיטות אלו מיישבם הקרבן נתגאל, ע"ש. וא"כ אדרבה לשיטתו דאמרינן מתוך אף שלא לצורך, מה מקשה להו להמתירין משיטת הרא"ש דלא ס"ל כוותיה.

אלא דאפילו לפי קושייתו לא הבנתי כוונתו, שכתב ושתיית טבק לאו צורך יו"ט ומה מצוה יש בו. ובעניותי לא ידענא למה אין בו צורך יו"ט, כיון דהרגיל בעישון מצטער הרבה זולתו א"כ ודאי צורך יו"ט איכא, וגם מצוה איכא, דאיכא שמחת יו"ט שהוא מצוה. ורא"ה מדברי הרא"ש גופיה שם שכתב וז"ל, ומבשל גדי בחלב אמו ואכלו, אע"ג דאסור מ"מ כיון דבאכילתו איכא שמחת יו"ט, חשוב צורך היום. הרי דאפילו באוכל איסור ממש, כיון דיש לו שמחה מזה איכא צורך היום. והכי נמי בעישון, אפילו דיימא דמזיק, אבל כיון דאית ליה שמחה בעישונו ואית ליה שמחת יו"ט, חשוב צורך היום אפילו לדעת הרא"ש, ואמרינן ביה מתוך, ומותר אפילו לפי דעת הרא"ש.

העישון מסייע לעיכול המזון

ומה שהקשה שם אטעם שכתבו הפני יהושע (שבת ל"ט ע"ב, ד"ה ואומר ר"י) ועוד פוסקים, שאמרו שהעישון מסייע לעיכול המזון ומשלשל, ותמה דא"כ רפואה הוא דאסור ביו"ט, ע"ש. אמינא נמי דלא קשה, דנראה פשוט דלא אסרו רפואה ביו"ט, אלא משום שחיקת סממנים וכגזירה דבשבת, ואף דביו"ט הוה כעין גזירה לגזירה, דשחיקת סממנים עצמה לא הוה אלא דרבנן ביו"ט כיון דאית לן מתוך, מ"מ אסרו גם ביו"ט. אבל זה דוקא כשעושה דרך רפואה ממש ולשם רפואה, אבל דבר שאינו לשם רפואה ממש, אלא שעושה כן לשום הנאה שהיא ורפואה ממילא באה, כה"ג לא אסרו, ואפילו בשבת כה"ג מותר. ולמשל למי שהוא מצונן מותר לשתות תה חם, וכן המש בשינו וטובל פתו בחומץ ואוכל, וכן בכל דבר מאכל או משקה שראוי לשם דבר אחר, אף שממילא מתרפא לא גזרו בזה משום רפואה. וכל זה מבואר בטוש"ע (או"ח סי' שכ"ח סל"ז) ומג"א שם. וא"כ הכי נמי כיון דאינו נעשה לשם רפואה ממש, אף שממילא מרפא אין בזה משום רפואה ביו"ט.

שנית נראה, לפי דעת האבני נזר (או"ח סי' של"ד אות ד'), דלא אסרו ביו"ט לרפואות רק בסמנים שיש בהם משום שחיקת סמנים, ואף דביו"ט לא הוה רק דרבנן, שגם טחינת תבואה מותר מה"ת משום מתוך רק מדרבנן אסור, וא"כ האיסור להתרפאות בסמנים אינו אלא גזירה לאיסור שבות, כמו שמדמה הש"ס הגזירה דתחומין לגזירה דשחיקת סמנים בשאר הרפואות, אבל אין לאסור שאר רפואות ביו"ט, דזה הוי גזירה לגזירה אטו סמנים שהוא איסור שבות, וזה לא מצינו, ע"ש. וכוונת דבריו, דרפואה ביו"ט לא אסרו אלא בסממנים, אבל שאר רפואות שאינם בסמנים לא אסרו, ובמקום אחר האריכו בזה (עיין שו"ת משנה הלכות ח"ה סי' ע"ו). וא"כ הכי נמי בעישון כיון דלא הוה הרפואה בסמנים, א"כ אפילו אי נימא דהעישון הוה לשם רפואה ממש ורק לשם רפואה, אפילו הכי לא היה לן לאסור משום זה, והבן. ועיין באיסור והיתר הארוך (שער נ"ט ס"ק ל"ד).

רפואה לבריאות וחיזוק הגוף ביום טוב

ועוד בו שלישיה, דראיתי בכתב סופר הנ"ל שתירץ קושית הקרבן נתנאל, לפי מה שכתבו התוס' (שבת ל"ט ע"ב ד"ה וב"ה) והמרדכי (בילה רמז תר"פ), דזיעה כיון שהיא רפואה ובריאות מותר, דשווה לכל נפש מקרי. וקשה הא רפואה גופה אסורה. ותירץ דאינו רפואה ממש אלא לבריאות ולחזק הגוף, או כיון שעושין גם לתענוג, אלא שמשום עונג לא הוה שווה לכל נפש, רק משום שהוא לבריאות שוה הוא לכל נפש, ואין בו איסור משום רפואה ביו"ט, והכא נמי כן, ע"ש. וקלת מכוון כן תירוץ הראשון שלי שכתבתי בס"ד.

דבר השווה לכל נפש בעישון

עוד הקשה הקרבן נתנאל דהוה כמוגמר ואסור כיון שאינו שוה לכל נפש אלא למפונקים, ועיין מג"א (סי' תקי"ד סק"ד) שג"כ כתב דאסור דדמי למוגמר. אלא שגם בזה האריכו האחרונים ז"ל דלא דמי למוגמר אלא לזיעה במרחץ, ובאמת כי עיינו רואות כי הוה דבר השוה לכל נפש בזמן הזה. ועיין בכתב סופר שדחק לכתחילה לישב, דכיון דלא ראוי לנשים לא הוה דבר השוה לכל נפש, אבל במדינה זו גם זה לא קשה, כי המציאות מעיד אשר הנשים מעלות עשן כאנשים אם לא יותר מהם, וודאי דהוה דבר הרגיל ושוה לכל נפש. ומה שהקשה עוד, דלמי שאינו רגיל בעישון טבק יסתכן ויחוגו וינועו כשכור, לא הבנתי קושיתו, דא"כ גם מי שאינו רגיל לשתות יי"ש ושאר משקאות, יאסר לשתות ביו"ט משום דיחוגו וינועו כשכור. ולכן לפענ"ד אין בדברי הקרבן נתנאל כדי לדחות דברי המתירין.

חשש ביבוי בעישון ביום טוב

והנה המג"א הביא בשם כנסת הגדולה (סי' תר"מ) לאסור משום מכבה, וכוונתו דבמכבה לא אמרינן מתוך. אמנם יפה השיב עליו בתשובת דרכי נועם (סי' ט'), דלא שייך כאן כבוי אדרבה הוא מדליק, ואם שיכבה מעצמו כשיפסיק מלמצוץ, אין זה מכבה אלא הפסיק מלהבעיר עוד. וכל זה בעישון הפיפא בלע"ז והתם עכ"פ לפעמים צריך לדחוק הטבק, אבל בעישון הסיגריות, כ"ש שאין בזה שום ענין של כיבוי.

ומיהו, מה שכתב הקרבן נתנאל, שעמי הארץ שאינם יודעים, יבואו ע"י זה לידי כמה חילול יו"ט כגון לכבות ועוד. ודאי לדקו בזה דברי הגאון ז"ל, ובעווה"ר עיני ראו ולא זר, שזורקין הסיגריות ופעמים דורסין עליהם וגם דוחפין האפר מקלה מעל הסיגריה, וגם ישנם אותם שמדליקין גפרור, ושחותכין נייר להדליק על ידו. ועיין כת"ס הנ"ל שכתב כמה אזהרות לאלו המעשנים. מ"מ לאסור ולעשות גזירות בשביל זה, אין בידינו, כי אם לבית דין של גוזרי גזירות הראשונים ז"ל.

הוצאה בטבק ביום טוב

ד. וזה זמן רב כתבתי בחידושי, לענין אי מותר להוציא שניף טבק [טבק הרחה] ביו"ט להריח בו, שאינו צורך אוכל נפש אלא הנאה רוחנית, והעולם אינם נזהרים גם בזה. ואמרתי דלא גרע מאוכל נפש למי שהנהיג בה, שהיא באמת במקום אכילה לכמה בני אדם, וכ"ש הוא

מעישון טבק. והבאתי ראיה מדברי הראב"ד בבעל הנפש (שער הקדושה) שכתב וז"ל, ואני רואה הגדר הגדול והשמור המעולה והדרך הטוב להכניע היצר, היא רעבון הנפש ממעיט הנאותיו ותענוגים במאכל ובמשתה, רק שיהנה מן הריח הטוב ורחיצת החמין וכו', ע"ש בשלהי הספר. והבאתי דבריו בספרי משנה הלכות (מזיר בשלהי הספר) ע"ש דבריה כלהבות אש, [ומכאן סמך לצדיקים שהיו מריחים טבק, כי מי לנו גדול מהראב"ד ז"ל שצוה לעשות כן]. עכ"פ נראה מדברי הראב"ד ז"ל, להריח בריח טוב מועיל כאכילה, וא"כ הוי באמת בכלל אכילה, וי"ל קצת.

הנאת הנשמה ביום טוב

ובספר ירא"ים להר"א ממי"ץ (מצוה קי"ג) הוסיף, דדבר שהוא הנאת הנשמה מותרת כמו הנאת הגוף. וז"ל, מתוך שהיא הנאת נשמה מותרת, כדתנן פ"ק דבילה (י"ב ע"א) בית שמאי אומרים אין מוציאין לא את הקטן ולא את הלולב ולא את הס"ת לרשות הרבים ובית הלל מתירין. פירוש, קטן למולו ולולב לנענע בו וס"ת לקרות בו, ואסיקנא טעמא דב"ה, מתוך שהותרה הנאה לצורך הנאת הגוף הותרה נמי הנאה שלא לצורך הנאת הגוף, אך שיהיה להנאת הנשמה, פירוש מתוך וכו', מתוך מקרא עצמו שאתה למד היתר הנאת הגוף אתה למד היתר הנאת נשמה, וטעמא, דאך אשר יאכל לכל נפש כתיב (שמות יב טז), פירוש,יהנה לכל נפש, כמו שפירשנו למעלה בסמוך, והנשמה בלא גוף נקראת נפש, דכתיב (תהלים קטז ז) שובי נפשי למנוחיכי, וכתיב (שמואל א' כה כט) והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים, ע"כ. והנה לפי שיטתו ז"ל, פשוט דאף דהריח עיקר הוא שהנשמה נהנית בו, מ"מ הרי אפילו מה שצריך לנשמה הותרה משום מתוך. אלא שפירוש זה חדש הוא בענין מתוך, וכל דינו שם חדש הוא, ועיין באחרונים מה שהאריכו בדברי הירא"ים הנ"ל, מ"מ לדידן נראה פשוט דמותר להוציא שניף טבק וכ"ש הוא מעישון טבק.

שוב מצאתי דאתיא לידי, בשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' קכ"ב) נדרים שבינו לבינה וכו', ומחמת דברים של עינוי נפש ליכא, מפני שאם אתה אומר מפני שאין לך סם שאינו רע במקצתו, א"כ לחס לא תאכל ופירות לא תאכל, שהכל יודעין שרובן קשים לגוף כחרבות, עכ"ל.

שמחת יום טוב בעישון

ה. ומה שהתפלא על דברת השערי תשובה (סי' תקי"א ס"ה) שהביא בשם החכם לבי, שנהג עצמו שלא לעשן ביו"ט, ואמר לו חסיד אחד שלא יפה עושה שמונע עצמו משמחת יו"ט, וחזר בו והתחיל לעשן. וכ"ת התפלא, דכי אסור לאדם להחמיר לעצמו בספק איסור דאורייתא. הנה ודאי, דאדם לא די שרשאי, אלא שמחוייב להחמיר בספק איסור דאורייתא, ואפילו להרמב"ם דס"ל (טומאת מת פ"ט הי"ב) ספיקא דאורייתא לקולא, דוקא מדאורייתא, אבל מדרבנן גם להרמב"ם ספיקא דאורייתא לחומרא, וזה פשוט. אלא שכבר ביררנו בעזה"י, דהכא לא הוה איסור דאורייתא לכו"ע, ובר מן דין רוב הפוסקים מתירין, וגם דעת החכ"ל כנראה דמדינא היה ס"ל דמותר אלא שהיה מחמיר לעצמו. וע"ז טען עליו אותו החסיד, דודאי אם לא היה עליו מצות שמחת יו"ט, הוה אתי שפיר החומרא שהחמיר על עצמו, אבל הכא חומרא דאתי לידי קולא הוא, שע"י שהחמיר על עצמו שלא לעשן, ביטל מעצמו ועכ"פ היקל במצות שמחת יו"ט שהוא מצות עשה דאורייתא של ושמחת, וכה"ג ודאי היכא דהוה חומרא דאתי לידי קולא, אסור להחמיר על עצמו נגד עשה דאורייתא.

אבילת בשר בהמה לשם שמחת יום טוב

ועובדא ידענא בהגה"ק בעל דברי חיים מצאנז, שפעם לא היה לו בשר בהמה ביו"ט, ושאל אולי יש למי שהוא מן החסידים שבאו בגלו ליו"ט, והיה שם חסיד אחד אשר היה לו בשר בהמה מבושל, אבל חש שהגאון לא יאכל מביאולו ובשרו, והיסס מלהגיד, והאדמו"ר הרגיש בו, ולזה מיכף להביא הבשר, ואכל ממנו לשם שמחת יו"ט, ואף שבכל השנה היה מחמיר על עצמו, ולא היה אוכל מבשר זה בלי ביקור אחר השוחט וכו'. וגם אני הענו נוהג בל"ג זה כמה שנים שאיני אוכל בשר בהמה, ומ"מ לימי החג אני משתדל שיהיה לי בשר בהמה, מובא ישר מבית המטבחיים מן השוחט הידוע לי, ושלא יעבור דרך הקנבים, ולקיים שמחת יו"ט בס"ד.

טלטול מקטרת ביום טוב

עוד רגע אדבר, מה שראיתי להכת"ס שהקשה דברי שער המלך אהבדי, דכתב (גולב פ"ז הכ"ה) במי שנזהר שלא לשאוב טבק ביו"ט, מ"מ מותר לטלטל הקנה [פייפ] שמעשנים בו, כיון דלאחרים מותר לטלטל גם לדידיה לאו מוקצה הוא. וטעם הדבר כיון שראוי לכבד בו לאחרים גם לדידיה מותר. ותמה עליו ששכח דברי עצמו (אישות פ"ט הט"ז ד"ה שוב), שהעלה דהנמנעים להדליק טבק מנר של חבב, דאסור ליתן למי שנוהג היתר שידליקנה, שעובר משום לפני עיור כיון דלדידיה איסורא הוא, ע"כ.

ולפענ"ד סתירה לא חזינא. והחילוק פשוט, דבהלכות לולב מיירי באיסור מוקצה שתלוי בדעת האדם, דאי לא חזי ליה אמרינן דאקצייה מדעתו, והוה מוקצה ואסור בטלטול. והנה כל זה היכא דלא חזי ליה לגמרי ומייאש ומקצה דעתו היומנה, אבל קנה העישון, כיון שמדרך לתתו ולכבדו לאחרים לעשן בו ביו"ט, והקנה

עשויה לו ולאחרינא לתשמיש זה, לא אקני דעתיה מיניה בעיו"ט, וכ"ש דלדידיה ג"כ מחזי חזי לאחר יו"ט, וכמו שכתב שם השער המלך באורך. אבל בהל' איסורי מאכלות, בחלב שנמנע מכח איסור שיש בו בגר זה, וס"ל דגר זה איסור חלב בו ממש, ואסור ליה לדידיה משום חלב, האיך ימסור איסור חלב לאחרינא, והבן כי לפענ"ד פשוט הוא.

ופה שבתה קולמסי לרוב הטרדות, ידידו המברכו בברכת התורה ולומדיה בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ט סי' קס"א]

סימן שג

בדיו עישון ביו"ט

ז' לחודש הרחמים התשכ"ג ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד ידידי ורב חביבי, הרה"ג המפו' שמו מפארים פאר המעלות, וו"ח נו"נ אי"א וכו', כש"ת מוה"ר **שמואל טוירק** שליט"א, רב דקינגסברידז סענטער בראנקס נ"י

אחדשת"ר. מכתבו היקר מיום א' ואתמנן קבלתי, ואתו הסליחה על לא השיבי במוקדם, כי לאו בעל מלאכה אחת אני והייתי טרוד, ואת כ"ת הסליחה. ובד"ת אשר תפשת עלי, אהא שכתבתי דעישון טבק לית ביה איסור דאורייתא מגמרא וסברא, דאם הוא צורך הגוף והגוף נהנה ממנו, הוה מלאכה הצריכה לגופו ואפילו לכתחלה מותר, וא"ת דמזיק ואינו צורך הגוף א"כ הוה מלאכה שאינה צריכה לגופה. וי"ל דסוף סוף הוא רוצה במלאכה זו. וגמרא לפי מה דקיי"ל (ביצה י"ב ע"ב) מתוך שהותרה מלאכה לצורך הותרה שלא לצורך, וליכא איסור דאורייתא. וע"ז כתב כ"ת עיין פני יהושע (שבת ל"ט ע"ב), שהוא סובר בפשיטות, דדבר שאינו שוה לכל נפש הוא איסור דאורייתא, ע"כ.

אהובי ידידי אפילו מיעוט לא תפש. דהנה התוס' (שבת ל"ט ע"ב ד"ה וב"ה מתירין) הקשו, מאי שנא הבערה דרחיצה מהבערה דזיעה, דהבערה דרחיצה אסור דאורייתא והבערה דזיעה שרי מדאורייתא. ותירצו בשם ריב"א, דרחיצה אינה אלא לתענוג ואסורה, כמו מוגמר בפ"ק דכתובות (ז' ע"א), משום דאין שוה לכל נפש, אבל זיעה שוה היא לכל נפש דאינה תענוג אלא לבריאות וכו', עכ"ל ע"ש. וכוונת התוס' לחדש לן דין חדש, ולחלק בין מלאכה שעושה רק לשם תענוג הגוף, למלאכה שעושה לצורך הגוף, ומלאכה שאינו עושה אלא לשם תענוג, צריך דוקא שתהא שוה לכל נפש, ואם הוא תענוג שאינו שוה לכל נפש, אף שהוא תענוג להעושה אותה או ליחידים אחרים, כמוגמר דמקצתן עושין ומקצתן אין עושין, כה"ג אסור ביו"ט מדאורייתא, אבל מלאכה שהוא לצורך הגוף ואינו לשם תענוג לבדו [אף שיש בו גם תענוג], כה"ג אפילו אינו שוה לכל נפש, מכל מקום מותר מדאורייתא כיון שהוא לצורך הגוף, ובזה לא בעי שוה לכל נפש. ועיין באחרונים.

שוה נפש בדבר שהוא לצורך הגוף

ומעתה, מה שכתבתי במכתבי הקודם, אם הוא דבר שהוא לצורך גופו, והגוף נהנה ממנו והוה מלאכה הצריכה לגופו, א"כ מותר אפילו לכתחלה, כיון דהוא לצורך הגוף ממש, אף דאינו שוה לכל נפש מותר לכתחילה. ובאמת כי כן כתב הפני יהושע (שם) להדיא למעיין שם. ועיין רשב"א (שבת שם) בשם יש מפרשים ומה שהקשה עליהם. והא דס"ל להפני יהושע, דדבר שאינו שוה לכל נפש ועשה מלאכה הוא איסור דאורייתא, ודאי כן הוא וגם אני לא חלקתי עליו בזה, אלא דזה דוקא בדבר שהוא לשם תענוג לבד. אבל בעישון, אי נימא שהוא צורך הגוף, א"כ אין בו איסור דאורייתא אף שאינו שוה לכל נפש. והכלל בזה, דבדבר שהוא לצורך הגוף לא בעינן שוה לכל נפש, וזה פשוט.

צורך הגוף בדבר המזיק

אלא שהוספתי עוד שם, דאם תאמר דלא הוה צורך לגוף משום דמזיק לגופא, א"כ הוה מלאכה שאינה צריכה לגופה, דהרי מזיק הוא, ובדלוגו שלא היה צריך לעשן כלל. ועיין רש"י (שבת ל"ג ע"ב ד"ה ור' שמעון פוטר) לענין מלאכה שאינה צריכה לגופה, דבדלוגו לא באה לו מלאכה זו. אלא דדחיתי זה, דסוף סוף הוא רוצה במלאכה זו והוה מלאכת מחשבת אף שמזיק לו.

אמירת 'מתוך' בדבר שאינו שווה לכל נפש

ומה שהקשית, אהא דכתבתי דקיי"ל מתוך, וקשה ג"כ מפני יהושע הנ"ל, דדבר שאינו שוה לכל נפש הוא איסור דאורייתא, ולא אמרינן מתוך. הנה בישוב הראשון גם זה מיושב, דבצורך הגוף לא בעינן שוה לכל נפש, והכא הוה עכ"פ צורך קצת, וילא מידי איסור דאורייתא עכ"פ. ואפילו לדעת הרא"ש (ביצה פ"ק סי' י"ח) דבעי צורך קצת. ואף אי נימא דמזיק לגוף, מ"מ ביארתי במכתבי הקודם, דלענין צורך גם זה מקרי צורך קצת, ע"ש (ד"ה איברא), ורחיה מדברי הרא"ש. וגם לא גרע ממאכלים המזיקים, ימחול לעיין שם וימצא דברי נכונים.

אמירת 'מתוך' בדבר שאינו לצורך היום

ב. ומה שדמה קושיתי על הקרבן נתנאל (בילה פ"ב סי' כ"ג אות י'), שהוא בעצמו יצא לחלוק על הרא"ש (בפ"ק דבילה סי' י"ח אות ל'), וכתב לישב שיטת רש"י ורמב"ם (יו"ט פ"א ה"ד) לדעת הרב המגיד, דאפילו דבר שאינו צורך היום כלל אמרינן מתוך, וא"כ לשיטתו איך מקשה להמתירין משיטת הרא"ש. וכתב כ"ת, דאפשר דהקרבן נתנאל רק מיישב שיטת הרמב"ם ורש"י, ולא ס"ל כן להלכה לחלוק, ומאין יצא לי שחולק על הרמ"א ורוב הראשונים שפסקו כהרא"ש. הנה יתחול נא לעיין בקרבן נתנאל בילה הנ"ל (סי' י"ח ס"ק ל' בא"ד), אחר שהביא ישוב לשיטת רש"י ורמב"ם כתב וז"ל, ומזה אני אומר, ששיטת הרב המגיד שרירא וקיימא דהרמב"ם סובר כשיטת רש"י וכו', עכ"ל, ולשון שרירא וקיימא משמע דס"ל דהלכה כשיטה זו, וזה נראה בעליל למעיין שם.

איסור מוגמר ביום טוב

ומזה שכתב, דאפילו להרמב"ם דאמרינן מתוך בשלא לצורך כלל, אבל במוגמר מודה דאסור מפני שאינו שוה לכל נפש, וגרע מדבר הרגיל ואינו צורך כלל, והקרבן נתנאל מחזק קושיתו (פ"ב שם), דהעשנת טבק אינו שוה לכל נפש. אהובי ידידי שגה בזה, דהרמב"ם לא פסק כלל הא הלכתא דבעינן שוה לכל נפש בשום מקום, וס"ל דלא כהלכתא הוא. וכבר חפשנו בדברי הרמב"ם מקום מוצא דין זה, ולמה השמיט גמרא מפורשת דבמלאכת יו"ט בעינן דבר השוה לכל נפש. וכתב (יו"ט פ"א הט"ז), דאסור לחמם מים ביו"ט לרחוץ בו כל גופו, משום גזירת מרחץ, [ועיין רשב"א שבת הנ"ל מה שהקשה לי"מ, וקושיא זו תקשה לגאורה להרמב"ם נמי, וי"ל]. וגבי איסור מוגמר כתב (שם פ"ד ה"ו), אין מעשנין בקטורת ביו"ט מפני שהוא מכבה. ובגמ' (בילה כ"ב ע"ב) נחלקו בו אמוראים, רב הונא אוסר מפני שמכבה, אמר ליה רב נחמן וניחא מר מפני שמבעיר, אמר ליה תחלתו מכבה וסופו מבעיר. ועיין הרב המגיד ולחם משנה שם, דכיון דהרמב"ם פסק מתוך, במוגמר נמי אמרינן מתוך ומותר מדאורייתא. ולכן הצריך הרמב"ם לאסור מוגמר מטעם מכבה, ולא משום דאינו שוה לכל נפש, דמטעם דאינו שוה לכל נפש הוה איסור דאורייתא, אבל משום מכבה אינו אלא גזירה דרבנן.

וראיתי בערוך השלחן (או"ח סי' תל"ה סי"ט), שג"כ תמה למה השמיט הרמב"ם גמ' מפורשת (כתובות ז' ע"א), דבעינן ביו"ט דבר השוה לכל נפש, וכן פירשו רש"י ור"ן על איסור דמוגמר במשנה דבילה (כ"ב ע"ב), וכן באיסור לחמם מים לרחיצת כל גופו כתבו התוס' (בילה כ"א ע"ב בד"ה לא יחס), דטעם האיסור משום דאינו שוה לכל נפש, [וכן כתבו תוס' בשבת (ל"ט ע"ב ד"ה וב"ה מתירין) והרשב"א (שם ד"ה וב"ה מתירין)]. והערוך השלחן כתב, דהרמב"ם ס"ל דהאי דכתובות דלא כהלכתא הוא, דהא איפליגי התם רב פפי ורב פפא אליבא דרבא, בבעילת בתולה בתחילה בשבת, דרב פפי מתיר אפילו בשבת, ורב פפא מתיר ביו"ט ואוסר בשבת, ופריך ליה רב פפי לרב פפא, ותלו פלוגתתם במתוך. והכי פירושא, אמר ליה רב פפי לרב פפא, בשלמא לדידי דאמינא גם בשבת מותר לבעול, דאין כאן איסור פתח ולא חבורה, א"כ אין צריך להיתר בעילה ביו"ט משום מתוך, ולא התירו מתוך אלא בהולאה והבערה. וטעמא דמוגמר הוא משום חשש כיבוי, אבל מן התורה מותר מוגמר, דבהולאה והבערה אמרינן מתוך, ומוגמר הוה הבערה, ומתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. אבל לדידך, דבשבת איסור מטעם חבורה וחשש פתח, א"כ ביו"ט דהתירו על כרחך משום מתוך הוא, ושמעינן דגם בחבורה אמרינן מתוך, מעתה יהא מותר לעשות מוגמר, דהא בהבערה ודאי אמרינן מתוך, ולא היה להם לחכמים לאסור מוגמר, כמו בעילה. והשיב רב פפא, דמוגמר לדעתו אסור מן התורה, משום דאינו שוה לכל נפש, ולא כמו דס"ל לרב פפי, דמוגמר לא הוי אלא דרבנן משום חשש כיבוי. וכיון דקיי"ל כרב פפי, ורב פפי לא בעי שוה לכל נפש, ממילא במוגמר אמרינן מתוך מדאורייתא ואינו אסור אלא מדרבנן, ע"ש מה שהאריך בזה.

העולה מזה עכ"פ, דהרמב"ם לא ס"ל הא הלכתא דבעינן שוה לכל נפש, מאחר דאמרינן מתוך. אבל לפי זה, פשוט מאד לנדקו דברי הראשונים, כיון דפשוט להרמב"ם אפילו במוגמר אינו אלא מדרבנן, דס"ל מתוך בהבערה אפילו שלא לצורך כלל, ולא ס"ל דבעי שוה לכל נפש, א"כ פשוט מאד לית כאן איסור דאורייתא לשיטת הרמב"ם כלל במעשן טבק, וכמו שכתבתי לית ביה איסור דאורייתא, דהא לא בעי שוה לכל נפש.

דבר שאינו רגיל ביום טוב

אלא מכיון שהוסיף מיא אוסיף אני קמחא, שכתב הקרבן נתנאל שם (סי' י"ח סק"ל) וז"ל, וממוגמר נמי לא קשיא, דמוגמר הוי דבר שאינו רגיל, וגרע מדבר הרגיל ואינו לצורך כלל, עכ"ל. ואזיל בזה לישב שלא תקשה לשיטתו בשיטת רש"י ורמב"ם ז"ל. ובאמת כי הרמב"ם לא ס"ל כלל האי טעמא במוגמר משום דאינו רגיל, אלא ס"ל דמה"ת מותר, אלא דאסור מדרבנן משום חשש כיבוי, וכל זה קשה להקרבן נתנאל, וא"כ במה שחיזק

קושיתו להרמב"ם אין זה קושיא כלל. ומעתה הדרינן למה שהקשתי על הקרבן נתנאל, דכיון שהעלה לפסוק כהרמב"ם ז"ל וכמ"ש, א"כ מדויל ידיה משתלש ליה, דלפי שיטה זו ההיתר ברור בעישון הטבק וכנ"ל, וכל זה ברור בס"ד.

ובזה הנני חותם, בברכת כתיבה וחתימה טובה לחיים טובים ארוכים, ושלום לו ולכל אשר לו, ידידו המכבדו מוקירו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן דש

כיבוי הגז ביו"ט ע"י הרתחת המים עד שיגלשו על האש ויכבוה

א' לסדר ככל היוצא מפיו התשל"ז בנ"י יצו"א

מע"כ הב' החשוב וכו' וכו' **חנוך יצחק משה וקשטוק** הי"ו בישיבה הקדושה שפת אמת

אחדשה"ט. במנהג כמה נשים, שנהגו ביו"ט להניח סיר עם מים ע"ג הגז, וכשרותחים המים, הם גולשים אל מתחת הקדירה ונכבה הגז על ידם, האם מותר לעשות כן לכתחילה או בדיעבד.

גרם כיבוי ביום טוב

הנה באמת כי אני לא ראיתי לעשות כן, אבל לא ראינו אינו ראיה. מ"מ מעיקר דינא, לכאורה לא ראיתי בזה איסור, אם יקחו עכ"פ מן המים לשתות. ואפילו אם לא יקחו לשתות, בדיעבד נראה דאין לאסור, דהרי הכא ליכא אלא גרם כיבוי. והגם דנחלקו בגרם כיבוי אי אסור לענין שבת, (עיין שו"ע סי' של"ד סכ"ד), אבל ביו"ט נראה דלא אסרו גרם כיבוי כזה. ולא מיבעיא לדעת התוס' (ביצה כ"ב ע"א ד"ה והמסתפק) הובא ברמ"א (סי' תקי"ד ס"ג) דס"ל דגרם כיבוי מותר ביו"ט בכל גרם. אלא אפילו להרא"ש (ביצה פ"ב סי' י"ז) דס"ל גרם כיבוי אסור אפילו ביו"ט, מ"מ כתב המאמר מרדכי (סי' תקי"ד אות י'), דמה שהאריך המג"א לדחות דברי הרמ"א משום גרם דאסור, יש לחלק בין שבת ליו"ט. ומש"כ המג"א דלא שרינן גרם כיבוי, אלא למנוע שלא ישרוף יותר, אבל לגרוס לכבות הדליקה אסור, מנ"ל הך סברא, לא מיבעיא להתוס', אלא אפילו להרא"ש אפשר להתיר, כיון שאינו עושה מעשה בגוף הדבר הדולק, וכל שאין הרוח מנשב בשעה שמעמיד שם הנר, אעפ"י שאח"כ מנשב ומכבהו, אין גרם כיבוי גדול מזה.

והא"ר (אות י"א) הביא מה שראה על גליון המרדכי בקלף וז"ל, גרם כיבוי ביו"ט אסור, כגון להדביק עד חצי נר בכותל כדי שתיפול ותכבה, ואם אחז האור יתן מים עליו, דגרם כיבוי זה מותר, מפרישות סמ"ק, עכ"ל. [ולכאורה דבריו סותרים מיניה וביה], ואולי במדבק הוי כנוטל מגוף דבר. ולפ"ז נ"ל, דאין להשיס נר בכלי שקורין לוועגגיל [מלקחים] אם לא קודם שמדליקו, כי נכבה כשמגיע לשם, ע"כ לשון הא"ר. נראה דמחלק בין גרם כיבוי בגוף הדבר ובין גרם כיבוי בסתם, ואם קודם שהדליקו, מותר, אפילו אם יגרוס כיבוי בגוף הדבר.

גרם דגרם בהרתחת מים בשביל שיגלשו

ומזילא בדידן נמי, כיון שאינו עושה מעשה בגוף הדבר הדולק, אלא מניח הקדירה לבשל מים, ואח"כ כשירתחו המים מעצמם יצאו ע"י רתיחת האש, כה"ג לדידהו נמי שרי, ואדרבה כה"ג לא הוי אלא גרם דגרם. וגם אולי לא הוי פסיק רישא, דכמה פעמים אפשר שלא יכבו המים הגז, שפיר יש להקל בכה"ג, וכ"ש שאם ישתה מן המים דהו"ל כעין לצורך. ועיין שער הציון (סי' תקי"ד אות ל"א) שהביא דעת הגר"א (שם ס"ג ד"ה ומותר) והא"ר (סי' רע"ז סק"א) והמאמ"ר (הנ"ל) והמטה יהודה (סי' רע"ז סק"ד), שהסכימו כולם להקל בגרם כבוי ביו"ט. ובביאור הלכה (ד"ה ומותר) נראה דהחמיר קצת, ומ"מ בדידן לפי טעמו שם אולי הוה מיקל. ולכן לפענ"ד במקום שנהגו אין להזניחם, עכ"פ אם ישתו מן המים, כך נראה לפענ"ד.

שתיית המים שהרתיחו

איברא, דנראה דוקא היכא דעכ"פ ישתו מן המים, ובלאו הכי לפענ"ד יש להחמיר. דנראה לפענ"ד לחדש, דאפילו למ"ד דגרם כיבוי מותר, היינו דוקא באקראי בעלמא, אבל לגרוס כיבוי בקביעות יש לומר דאסור מדאורייתא. וראיה מדברי הריטב"א (ר"ה ל"ב ע"ב סוף ד"ה וברס), שכתב דאף דמקא וממכר בשבת ויו"ט הוא רק איסור דרבנן משום שמא יכתוב, מ"מ היינו דוקא במשא ומתן שהוא באקראי בעלמא, אבל לעשות משא ומתן בקביעות אף בדבר שאינה מלאכה אסור מה"ת, והביאו המת"ס ז"ל (שו"ת או"ח סי' כ"ח). ומכן בבית שערים (או"ח סי' פ"ט) יצא לחדש מהאי טעמא, דאפילו למ"ד דאין מבטלין איסור לכתחילה הוא מדרבנן [הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו הכ"ו), ודלא כהראב"ד (איסור משהו פ"ב)], היינו דוקא בדרך מקרה בעלמא, אבל לבטל איסור בתמידות כו"ע מודו דאסור מדאורייתא ע"ש. וכעין זה מצאתי בשו"ת הרשב"א (ח"ג סי' רי"ד), שחילק להדיא בין דבר שנתערב דרך מקרה, דלא החמירו בו עד שיהא בו בטותן

טעם, אבל כל שדרכן לעשות כן אסרו ואינו בטל במיעוטו, ע"ש, ועיין בספרנו משנה הלכות (ח"ז סי' קי"ג). ולפ"ז אומר אני נמי לענין גרס כיבוי, דאפילו למ"ד דגרס כיבוי מותר היינו באקראי בעלמא, אבל לגרוס כיבוי בתמידות יהיה אסור לכו"ע, ול"ע. אשר לכן אין לעשות כן אלא בדרך מקרה וליהנות מהמיס, כך נראה לפענ"ד.

והנני בזה ידידו בלתי מכירו, ויה"ר שיזכה ללמוד תורה לשמה באות נפשו, המברכו בברכת התורה, בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן שה

הולכת הסולם ביו"ט לכסות הסכך מפני הגשמים

ט' לחדש הרחמים התשל"ג בנ"י יצו"א

מחיי חיים יכתב לחיים טובים ארוכים, את מע"כ ידידי הב' הח' וכו' **יצחק אהרן פענפיל** הי"ו, בישיבה נר ישראל באלטימאר

אחדשה"ט. בדבר שאלתו, אי מותר לטלטל סולם לכסות הסוכה ביו"ט מפני הגשמים, או בשבת שחל בו יו"ט, ושמע משני רבנים שמותר, דכיון שמניח אותו אצל הסוכה מערב יו"ט והוא מונח שם כל היו"ט, הכל רואים שעולה לתקן הכיסוי ולא להטיח גגו, ואין בו משום מראית העין. וכבוד מעלתו דחה דבריהם, דמצינו סולם שמיוחד לבית ואפ"ה יש מחמירים. והעיר, דלפעמים גזרו מפני מראית העין רק במקום דשכיחי רבים ולא בחצר כגמ' שבת (ס"ד ע"ב), ורולה לדעת חוות דעתי בזה.

תנן התם (בילה ט' ע"א) בית שמאי אומרים אין מוליכין את הסולם משובך לשובך אבל מטהו מחצון לחצון, וב"ה מתירין. ובגמ' א"ר יהודה במה דברים אמורים בסולם של שובך אבל בסולם של עליה דברי הכל אסור. ופסק הרמב"ם (שבת פכ"ו ה"ז), סולם של עליה אסור לטלטלו שאין עליו תורת כלי, ושל שובך מותר להטותו. ועוד כתב (יו"ט פ"ה ה"ד), אין מוליכין את הסולם של שובך משובך לשובך ברה"ר, שמא יאמרו לתקן גגו הוא צריך, אבל ברה"י מוליכו. וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' ש"ח סי"ט וסי' תקי"ח ס"ד).

אמנם התוס' (שם ע"ב ד"ה מאי) והרא"ש (בילה פ"ק סי' י"ד) הקשו, דהכא משמע דאסור לטלטל סולם, ובפרק חלון (ערובין ע"ז ע"ב) משמע שמותר לטלטל. ותירצו דהכא ביו"ט מיירי שמותר להוציא הסולם לרה"ר, והרואה אומר להטיח גגו הוא צריך, וכיון דאסור ברשות הרבים אפילו בחדרי חדרים אסור. אבל בשבת כיון דברשות הרבים אסור להוציא, הלכך בבית מותר. ור"ת מחלק עוד (ברא"ש שם), דהתם בסולמות של בית שדרך לטלטלם מזוית לזוית, ולא דמי לסולמות של עליה שהיו גדולים להטיח בהם גגו. והטור בהל' שבת (סי' ש"ח סי"ט) תופס שיטת הרא"ש עיקר, אמנם בהל' יו"ט (סי' תקי"ח ס"ד) נראה שפסק כר"ת. וכבר תמה עליו הבית יוסף (סי' ש"ח). אבל הדרישה (סי' ש"ח סק"ח) תירץ, דר"ת נמי מודה לתירולא קמא דהתוס', אלא שהוסיף עוד לחדש, דגם ביו"ט יש לחלק בין סולם של בית לסולם של עליה, ע"ש.

טלטול סולם ביום טוב

ונראה לדייק דהרמב"ם נמי מודה לחילוק ר"ת דבסולם של בית מותר, שהרי טעם הרמב"ם דאסר הוא מפני שאין עליו תורת כלי, ועיין מג"א (סי' ש"ח ס"ק ל"ח) שכתב, נ"ל דטעמו שהוי כאחד מדלתות הבית עכ"ל. וא"כ בסולם של בית קטן שאינו עשוי להטיח בו גג, מותר אפילו להרמב"ם. וכ"כ ב"י (סי' תקי"ח סק"ד) דסולם של בית מותר לטלטלו בשבת אליבא דכו"ע, וכמבואר להדיא בעירובין (ע"ז ע"ב) ובטוש"ע (או"ח סי' שע"ב ס"ח) דסולם הוה דבר הניטל בשבת. ועיין בתהלה לדוד (סי' ש"ח ס"ק כ"ה) דסולם של העליה, הוא שלא הוכן לטלטל ממקום למקום, שכל תשמישו הוא בלא טלטול, אבל סולם של בית, דרך לטלטלו מזוית לזוית. וכיון שהרמב"ם אינו מחלק בין שבת ליו"ט, א"כ להרמב"ם יהא מותר לטלטל סולם של בית, בין בשבת ובין ביו"ט. ולדעת ר"ת שמחלק בין סולמות של בית לשל עליה, שהם גדולים והני קטנים, נמצא דבסולמות קטנים של בית, מותר בין בשבת ובין ביו"ט. רק לשיטת הרא"ש והתוס', ביו"ט שחל להיות בשבת היה מותר מטעם שבת, אבל ביו"ט שחל להיות בחול, היה אסור משום מראית העין.

טלטול סולם קטן של בית

ומיהו, לפי פירוש הפרישה, אפשר דגם התוס' והרא"ש מודים לר"ת, לחלק בין קטן לגדול, וא"כ בסולם קטן של בית, היה מותר לכו"ע, וכן נראה לכאורה מהרא"ש פרק חלון (סי' ב') דשריותן מפני שהן קטנים ולא חזי לעלות עליהן לגג. ועיין ט"ז (או"ח סי' תקי"ח סק"ד) שהאריך דגדול וקטן לאו דוקא, אלא כל שמיוחד לתשמיש הבית מקרי קטן אפילו הוא גדול, וכל שאינו מיוחד מקרי גדול. והאחרונים הקשו עליו מדברי הרא"ש הנ"ל, (עיין שעה"ל סי' תקי"ח אות מ"א).

עליה על הסובה לכסותה ביום טוב

וברגע נפל מילתא בלידתי, דאולי לעלות על הסוכה לכסותה גרע, שהרי עיקר הגזירה שגזרו בסולמות, שלא יאמרו להטיח גגו הוא צריך, וכל שאינו עשוי לזה לא אמרינן וליכא מראית עין אבל כי כן, אפשר דהרואה אותו יאמר ודאי להטיח גגו הוא צריך, שהרי הוא באמת עולה על הגג. אמנם לקושטא דמילתא דא בורכא הוא, דאדרבא כאן סכנו מוכיח עליו. ולא מצינו להרמב"ם (יו"ט פ"ה ה"ד) דלא גזרו ביו"ט משום מראית עין אתי שפיר, אלא אפילו לשאר פוסקים, כיון שכולם רואים ויודעים המכסה וסוכתו מעידה עליו, ליכא לאשדו שרוצה להטיח גגו, ואדרבה מעשיו מוכיחין עליו שלא יטיח הגג, שהרי הוא צריך לסוכה ולסכך, ודוגמא לדוגמא לזה מצינו בפסחים (י"א ע"א) איהו מהדר עליו לשרפו, כן נראה לפענ"ד ודו"ק.

טלטול סולמות המיוחדות לשימוש הבית ביום טוב

ולענין הלכה נראה, דסולמות המיוחדות לתשמיש הבית ומטלטלים אותם מזוית לזוית, כיון דליכא חשד לתקן גגו הוא צריך, יש להקל. עיין ב"י (סי' תקי"א סק"ד) ודרכי משה (סי' ש"א סק"ז), וכ"כ היש של שלמה (פ"ק דבילה סי' כ"ו) וכ"כ הלבוש (סי' תקי"א ס"ד). ועיין מ"ר (תקי"א ס"ק י"ד) ובעולת שבת (סי' תקי"א סק"ה), והוא ז"ל ס"ל דלעת הרא"ש דביו"ט הכל מותר, ולשיטתו עכ"פ ביו"ט מותר. והמ"ב (סי' תקי"א ס"ק כ"א) נמי העלה, דברשות היחיד מותר לכתחילה וברשות הרבים נכון להחמיר. ולכן נראה לפענ"ד, כיון דלדעת כמה פוסקים אפילו בהר"ר מותר, לכן בסולם הבית מותר אפילו לכתחילה, ומיהו סולמות גדולות שדרכן להשתמש בהם להטיח גגו, לפענ"ד אסור. וסולמות קטנות עד כמה מיקרי, הוא לפי התשמיש, ולמשל אצלי יש סולם קטן של י"ב טפחים להוריד הספרים, ועד י"א טפחים וכיוצא בזה שהוא ראוי לתשמיש הבית, ולא יהיה נראה שעולה להטיח הגג, הכל שרי. ודע דסולם גדול נמי, אם היה מניחו מוטה על הסוכה ממש, ולא היה מטלטלו בשבת, נראה דהיה מותר לעלות ולכסות הסוכה, כיון דליכא בזה משום מראית עין, שאינו מטלטל הסולם, ול"ע.

גזירה משום מראית העין בחצר

ומזה שכתב, דלפעמים מצינו שלא גזרו משום מראית עין, רק במקום שרבים מצויים ולא בחצר. הנה באמת, כי דבר זה הוא מחלוקת התנאים שם (שבת ס"ה ע"א), ורב הוא דס"ל דבכל מקום אסור, ועיין תוס' שם (ד"ה אמר רב) דיש מפרשים דאין הלכה כרב, ואין זה ראיה ועיין שו"ע (סי' ש"א סמ"ה). וכבר האריכתי בזה בס"ד בכמה מקומות, ומ"מ אין לסמוך על זה כלל, דאנן קיי"ל, כל מקום שאסור אפילו בחדרי חדרים אסור.

ובזה הנני ידידו דושה"ט, ויה"ר שיזכה ללמוד תורה לשמה ובברכת כוח"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חט"ו סי' קי"ד]

סימן שו

בענין מת ביו"ט אם מתעסקין בו עממין

עש"ק חיי שרה התשכ"ה

לכבוד הרה"ג וכו'

בדבר הנ"י (או"ח סי' תקכ"ו ד"ה והרא"ש), שהביא דברי הרא"ש בשם הבה"ג, דמאן דשכיב ביו"ט ראשון וחזו ליה דלא מינטר עד למחר, טרחינן ומייתינן עו"ג וקברי ליה, ואי ליכא עו"ג אסור לישראל למקבריה ביו"ט ראשון אע"ג דסריח, וביו"ט שני היכא דליכא עו"ג וכו'. ותמה כבוד מעלתו, דמשמע דאי לא נשתהה אסור לקברו אפילו ע"י עכו"ס, ולא נמצא כן בבה"ג שלנו הלכות יו"ט.

התעסקות על ידי נכרי במת שלא נשתהה

האמת עם כ"ת בזה, דלא נמצא כן בבה"ג שלנו, אף שיש קצת לדחוק, דהא כתב בהלכות יו"ט שם (סי' ט"ז), והיכא דאיעסק במיתא ביו"ט ראשון משמתינן להו וכו', ואע"ג דאישתהי אסור לאיעסוקי ביה, דכי אמור רבנן גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה, לאו דלא תסור, אבל לאו דאורייתא לא דחי. ומשמע לכאורה דאישתהי נמי אסור לאיעסוקי ביה, דסתם לאיעסוקי ביה הוה משמע אפילו ע"י עכו"ס. ומיהו ממה שכתבו הטעם, משום דלא דחי אלא לאו דלא תסור ולא לאו דאורייתא, לא משמע הכי, ע"ש.

מיהו, באור צרוע הלכות יו"ט (סי' של"א) הביא זה בשם השאילתות וז"ל, אמר רבא מת ביו"ט הראשון יתעסקו בו עממים וכו', ופירש רש"י מת ביו"ט ראשון כגון שמת בשבת ויו"ט בא אחריו ונשתהה, משמע דקסבר כמר זוטרא וכו', ומשמע נמי דקסבר היכא דלא נשתהה משהינן ליה, ואפילו ע"י עממין לא שרינן. וכן מוכח בשאילתות בפרשת וזאת הברכה שכך כתב, כל שכיב שיכבא ביו"ט ראשון וחזינן ליה דלא נטר עד למחר, טרחינן ומייתינן עכו"ס וקברינן ליה, ואי ליכא עכו"ס

אסור ליה לישראל למיקבריה ביו"ט ראשון ואע"ג דסריח וכו', ע"ש. ובשאילתות דידן בפ' ברכה ליתא להאי הלכתא, אלא איין לשאילתות בפ' אחרי מות, והוא שאילתא ל"ד בדידן ושם מפורש כן. ועיין העמק שאלה (שם), שכבר דייק דבבה"ג שלפנינו אינו מבואר כמו שהביא הרא"ש בבילה בשמו, ע"ש ודו"ק.

שינוי נוסחאות בבה"ג

אלא דבאמת אין זה ראיה כל כך, דידוע דבספרי בה"ג היו כמה גרסאות מה שלא נמצא בבה"ג שלנו, וכמבואר בתוס' כמה פעמים, שכתבו בבה"ג של אספמייא איתא גירסא זו ולא בבה"ג שלפנינו, וזה שכיח מאד.

ביאור דברי רש"י

ועל דבר אשר העיר מדברי הישועות יעקב מה שהקשה בדברי רש"י שבת (קל"ט ע"ב) שסותר לרש"י בילה (ו' ע"א), דבבילה פירש אהא דאמר זוטרא ל"ש אלא דאישתהי אבל אי לא אישתהי משהינן ליה ופירש רש"י ז"ל (בד"ה לא אמרן), דיתעסקו בו ישראל וכו'. מבואר מלשונו, דדוקא לענין הך דביו"ט שני יתעסקו בו ישראל, מחלק מר זוטרא בין אישתהי ללא אישתהי, אבל לענין הך דיתעסקו בו עממין, אף למר זוטרא לא משהינן, וכ"ש לרב אשי דס"ל ביו"ט שני מתעסקין בו ישראל, דביו"ט ראשון יתעסקו בו עממין אפילו בלא אישתהי. ותירץ על דרך חידוד. עיין בהעמק שאלה (פ' אחרי שאילתא ל"ד אות ג') שג"כ הקשה כישועות יעקב, ותירץ באופן אחר ע"ש. ולאחר סליחת כת"ר אישתמיט מינייהו מש"כ בתמיס דעיס (סי' ק"כ הל' יו"ט) מהחכם ר' אשר ז"ל (בא"ד אות ג') וז"ל, וכתב הרב ר' שלמה הא דאמרינן בי"ט שני וכו', וש מפרשין דרב אשי לא פליג אדמר זוטרא אלא ביו"ט שני, אבל ביו"ט ראשון בעינן אישתהי, ומביאים ראיה מהא דגרסינן במס' שבת פרק תולין, עובדא אתא לקמיה דר' יוחנן ביו"ט הסמוך לשבת בין מלפניה בין מלאחריה, הכל כמו שפירש רבינו שלמה ז"ל. אם חל יו"ט בע"ש ומת בו ביום, ומפני שלא יוכלו להתעסק בו למחר התיר לקברו ע"י עממין, או מאחריה והוא מת בשבת, ומפני שנשתהה כבר והיה מסריח התירו וכו'. מת שנשתהה, כגון בשבת ולמחר היה יו"ט, ע"כ כתב רש"י במס' שבת. ולא נהירא, דהא מילתא דרב אשי סתמא היא כמילתא דמר זוטרא וכו', עכ"ל בתמיס דעיס ע"ש. מבואר דדעת רש"י ז"ל, דרב אשי לא פליג אמר זוטרא אלא ביו"ט שני, אבל ביו"ט ראשון מודה דבעי אישתהי. וא"כ לא קשה מידי קושית הני גאוני, דכ"ש דרב אשי מיקל טפי מדמר זוטרא, דלענין יו"ט ראשון רב אשי לא פליג אמר זוטרא לשיטת רש"י, וזה דלא כשיטת הני גדיקים האחרונים, ודלא כתירוצם ז"ל.

סימן שז

אם צריך דעת מי שהניחו בשבילו בעירובי תבשילין

ג' סליחות התשכ"ח ברוקלין נ"י יצו"א

מע"כ ידי"נ הרב הגאון המפורסם ג"א וו"ח וכו' כש"ת מוה"ר **מאיר בלומענפעלד** שליט"א, בע"מ ספרים היקרים המפורסמים

אחדשכ"ת. את ספרו אור עולם קבלתי ביותרת הכבוד כראוי לו, ויה"ר שיזכה להאיר באור תורה כל ימי חייו, ולהרבות דעת באולר החיים, עד ביאת גואל לדק במהרה בימינו אמן.

ובדי להראות כי נעניתי לבקשתו, דפדפתי בספרו היקר אחת הנה למרות הטרדות העצומות ועול הישיבה. באות עין (פרק ראשון) הביא הא דרב הונא אמר רב (בילה ט"ז ע"ב) דעירובי תבשילין לריכין דעת. ומפרש בגמ', פשיטא דעת מנין בעינן דעת מי שהניחו לו בעינן או לא בעינן, ת"ש דאבוה דשמואל מערב אכולה נהרדעא ורב אמי ורב אסי מערבו אכולהו טבריה, ומערבי בלי דעת. והקשה כת"ר מדרב הונא בבכורות (י"א ע"א), דאמר רב הונא הפודה פטר חמור של חבירו פדיונו פדוי, ולא פריך אי בעי דעת. וכתבו התוס' (ד"ה הפודה) משום דלא כתיב בעלים לא בעי דעת, ומינה, דכל מקום דלא כתיב בעלים, אחרים יכולים לקיים בשבילו ולא בעי דעת בעלים, והכא נמי לא כתיב בעלים ומאי קמבעי ליה. וכת"ר האריך בפלפולא דאורייתא בבקיאות נפלא.

דעת המבשל בעירוב תבשילין

ולפום ריהטא היה נראה לומר, דהנה לעיל תנן במתני' (ט"ו ע"ב), ועושה תבשיל מערב יו"ט וסומך עליו לשבת. ובגמ', אמר רבא כדי שיבורר מנה יפה לשבת ומנה יפה ליו"ט. ולפי"ז הטעם הוא שלא ישכח את השבת, ורב אשי אמר דלא לכבוד שבת הוא אלא לכבוד יו"ט תקנוהו, כדי שיאמרו אין אופין מיו"ט לשבת כ"ש מיו"ט לחול. ולכולהו התיקון היה על המבשל, שהוא יזכור כבוד שבת או כבוד יו"ט. וממילא שפיר היה לד נכון לומר דבעי דעתו לעירוב, דמאי מועיל מה שמערבין בשבילו, והוא לא יהיב דעתיה ולא זוכר שבת או יו"ט. ולא דמי לפדיון פטר

חמור דלא הקפידה תורה אלא על הפדיון, אבל הכא ההקפדה על המבשל, דליתיב דעתיה בשביל שבת או יו"ט. ולזה משני הגמ', דמ"מ לא בעי דעת מי שהניחו בשבילו, דסגי בדעתו מה שיאמרו לו ביו"ט כן שעירב לו וכדרב אשי. והא ודאי דביו"ט עכ"פ צריך להודיעו, וכמו דמבואר בפוסקים (טור או"ח סי' תקכ"ז) ושו"ע (שם ס"ט).

ומזה שפלפל שם, אי משום דרוצה לקיים המצוה בעצמו לעשות עירוב תבשילין, ולכן לא הוה זכות לו מה שאחרים מניחים לו, או לאו מצוה מיוחדת הוא. נראה דלא אמרו מצוה בו יותר מבשלוחו אלא היכא דהוי יכול לעשות המצוה בעצמו. אבל כאן, הוא כבר לא הניח בשביל עצמו, ומי שהניחו בשבילו, או שכח או לא רצה לערב לעצמו, ואם לא נאמר דזכות הוא, ממילא לא יקיים עוד את העירוב, א"כ כה"ג ודאי זכות הוא לו לאחר המעשה, אלא דפריך, בשעה שמניח אי בעי דעתו, וק"ל.

ועל דברי המאירי (בילה שם) שהביא כת"ר, שכתב ערובי תבשילין צריכין דעת, פירוש, מי אמרינן הואיל וזכות הוא להם שיכולין לבשל מיו"ט לשבת, לא צריך דזכין לאדם שלא בפניו, או דלמא כיון דכזית אפילו למאה, הרי מזכה לו פחות מכזית ולא כלום הוא, ודברים חדשים הם ונפלאים, עכ"ל.

ולפענ"ד נראה לפרש דברי המאירי. דהנה פשיטא לן, דכל מה שאדם עושה לחבירו בלי דעתו, אינו אלא מדין דזכין לאדם שלא בפניו. ולכן גם בערובי תבשילין אי נימא דעושין ערובי תבשילין שלא מדעתו, עכ"פ צריך לומר דזכות הוא לו, אלא דהא גופא מיבעיא לן מה הוא הזכות בערובי תבשילין, דלכאורה יש לומר, דהזכות הוא במה שחבירו יכול לבשל מיו"ט לשבת, ואין לך זכות יותר מזה. אלא על זה אנו דנין, דאפשר שאין המניח העירוב מזכהו שיכול לבשל, אלא מזכהו בפרורים מהלחם שהניח לעירוב, והפועל יוצא מזה ממילא, כיון שיש לו פת מקודם יו"ט יכול לבשל לשבת, אבל אין זה הזכות שזה זיכהו, שהמניח לא זיכהו אלא בכל שהוא מאכל, וחז"ל אמרו דכל שיש לו מאכל מערב יו"ט מבשל לשבת. אלא דאכתי מאי נפק"מ, סוף סוף הרי זה זיכהו המאכל ושפיר זכות הוא לו, וע"ז קאמר דזה אפשר דאינו, דכיון דכזית אפילו למאה, וא"כ הרי מזכה לו פחות מכזית ולא כלום הוא, וא"כ ליכא כאן זכות לו מצד המאכל. ומה שיכול לבשל אינו אלא פועל יוצא מזכיית המאכל ולא הזכות עצמו, וא"כ אינו מועיל בלי דעת. זה מה שנראה לפענ"ד בדברי המאירי. ועיין רי"ף (ט"ז ע"ב) שהסמיך הני תרי מימרי, הא דמערב אפילו למאה בכזית, והא בעיא אי צריך דעת או לא כהדדי, וי"ל ג"כ הכוונה כנ"ל.

זיכוי בעירוב תבשילין

אלא דמ"מ למדתי מדברי המאירי, דהאיבעיא הוא רק כגון שהניח כזית אחד למאה, אבל אם היה מזכה לו יותר מכזית לא היה מיבעיא ליה, דודאי כה"ג הוה בכלל מזכה ולא בעי דעת, וי"ל.

ובמה שכתבנו מיושבת נמי קושית כת"ר, שהקשה בדברי המאירי, דכיון שאין כאן שיעור חשוב מסתלקת הזכות. האיך מצינו דבר כזה, הא כיון דיכול לבשל מצד זכות זה, וממילא יש לו ריווח בשיעור חשוב בכזית, שהרי אם היה צריך לערב בעצמו בעל כרחו היה צריך לכזית, א"כ הרי הרויח בשיעור כזית, וסוף סוף הרויח שאין צריך לעשות עירוב ויכול לבשל מיו"ט לשבת. ולפי מה שכתבנו אתי שפיר, דהסברא לזה, כיון דהענין שיוכל לבשל הוא רק פועל יוצא, והזכות הוא רק המאכל, א"כ כל שהוא פחות מכזית ליכא זכותא וכנ"ל, וזה פשוט.

זיכוי לאדם כשאין במה שמזכה שיעור חשוב

ומיושבת נמי קושיא שנייה שהקשה מעכ"ת, מגמ' קידושין (ז' ע"ב), בשאומר שתי בנותיך לשני בני בפרוטה אי בתר נותן אזלינן או בתר מקבל. וכת"ר כתב, דכאן בדין עירוב אין ספק דלא אזלינן בתר מי שהונח בשבילו שהוא המקבל, אלא בתר המניח שהוא הנותן, והלא אצלו איכא כזית. אבל לפי מה שכתבנו אתי שפיר, שהרי העיקר מה שאנו רוצים לדעת, אם הוא בכלל זכין לאדם, וכל שאינו מזכה לו כזית עכ"פ, לא נחשב לכלום ואין כאן זכות וכנ"ל, כן נראה לפענ"ד.

והגם כי יש לי אריכות דברים, אמנם הטרדות עצומות ואני טרוד הא במילי דישיבה בהתחלת הזמן החדש והא במילי דתשובה להשיב לשואלי דבר בס"ד, וכהיום קבלתי על הדואר שמונה שאלות ששה מהם הלכה למעשה, וכ"ת ידי"נ יסלח לי על מיעוט פלפולי, ואי"ה עוד חזון למועד.

ובזה הנני ידידו דושכת"ר באהבה כראוי, ומברכו בברכת כוה"ט בספרן של צדיקים גמורים, ויה"ר שיזכה ויאריך ימים על ממלכתו ממלכת התורה והיראה עד ביאת בר נפלי, כאות נפשו ונפש ידידו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן שח

בביאור מחלוקת הראשונים בעירוב תבשילין למה נקרא שמו עירוב

זאת הנוכה התשכ"ה ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד ידידי היקר, הרה"ג וו"ח נו"נ אי"א המפורסם פאר המעלות וכו', כש"ת הרב **שמואל טוירק** שליט"א, רב בקינגסברידז סענטער בראנקס נ"י

אחדש"ת. יקרת מכתבו הגיעני, בד"ת אשר כתב לפרש דברי הרמב"ם ומחלקותו הראב"ד ז"ל (יו"ט פ"ו ה"ב), לענין עירוב תבשילין. דהרמב"ם פירש למה נקרא שמו עירוב, שכשם שהעירוב שעושין בחצרות ומבואות מערב שבת, הוא משום היכר כדי שלא יעלה על דעתם שמותר להוציא מרשות לרשות בשבת, כך זה התבשיל משום היכר וזכרון, כדי שלא ידמו ויחשבו שמותר לאפות ביו"ט, מה שאינו נאכל בו ביום. והראב"ד ז"ל השיג עליו, ופירש דעירוב הוא מלשון מערב, שמערב צרכי שבת עם צרכי יו"ט לעשותם, ע"ש. וכ"ת הביא שהגרש"ק בספרו בנין שלמה (על הרמב"ם, יו"ט פ"ו ה"ב), ביאר המחלוקת בפלוגתא דרבא ורב אשי בגמ' ביצה (ט"ו ע"ב), דלרבא הטעם בעירוב תבשילין כדי שיבורר מנה יפה לשבת, לא שייך טעם הראב"ד שמערב צרכי שבת ויו"ט, דאדרבה צריך להפרידם כי עיקר החשש שלא ישכח לשבת וצריך לעשותם זכרון בפני עצמם. אבל לטעם רב אשי שלא יעשה מיו"ט לחול, אם יעשה צרכי שבת בפני עצמו יטעו, כיון דעושין צרכי שבת ביו"ט יעשו גם צרכי חול, אבל אם יערבוהו, וידעו שגם צרכי שבת דוקא כשמערב עם צרכי יו"ט יחד ואין מכין בפני עצמן וכ"ש לחול, וא"כ טעם הראב"ד אתי שפיר לר"א דאמן קיי"ל כוותיה עכ"ל.

ביאור טעם הרמב"ם בשם עירוב

והנה ספר בנין שלמה אין לי לעיין בו, אבל יפה העיר כ"ת, דא"כ תיקשי להרמב"ם מה שפירש על שם 'עירוב', והוא ג"כ פסק כרב אשי, ע"כ. ובאמת כי מפורש כתב הרמב"ם (שם ה"א) וז"ל, ואיסור זה מדברי סופרים כדי שלא יבא לבשל מיו"ט לחול, שק"ו הוא לשבת אינו מבשל כ"ש לחול. מבואר דס"ל כרב אשי. וגדולה מזו יש להקשות, שהרי בכאן השוה הסגיגור עם הקטיגור, הרב המגיד משנה שהסכים עם פירוש הראב"ד ז"ל, ע"ש. וגם המגדל עוז כתב על הראב"ד דטעמו מובן ע"ש, ועל כרחך צריך לומר דהרמב"ם לא פליג בעיקר הלכתא, דאל"כ תקשה הלכתא אהלכתא להרמב"ם, והכן.

וב"ת דחק בפירושו, וביאר מה שכתב הרמב"ם שזה התבשיל היכר, שלא ידמו ויחשבו שמותר לאפות ביו"ט מה שאינו נאכל בו ביום, דהיאך העירוב מוציא דמיון זה. עוד תמה אפירוש רש"י (ד"ה כדי שיאמרו) וז"ל, אא"כ התחיל מבעוד יום, דאינו אלא כגומר והולך, אבל אתחולי לא, עכ"ל. ותמה כ"ת, דכי מותר לגמור בקדירה אחרת בישול של שבת ביו"ט, ומאי נפק"מ אם כבר בישלו או לא. והאריך שם כ"ת בביאור הדברים, ועלתה לו בישוב שיטת הרמב"ם דפסק כרב אשי והראב"ד פוסק כרבא. וכדי שלא אהיה כיהודה ועוד לקרא, אכתוב לכ"ת מה שנראה לפענ"ד בקילור.

ביאור סברת רש"י

מזה שתמה בסברת רש"י, נראה סברתו לפי מה שכתב הר"ן (בילה ט"ו ע"ב ד"ה רב אשי) וז"ל, רב אשי אמר לא לכבוד שבת תקנוהו, אלא לכבוד יו"ט, כדי שיאמרו אין אופין מיו"ט לשבת אלא בגומר והולך, אבל אתחולי לא, ק"ו דמיו"ט לחול לא. ויש לפרש דסברת רש"י נמי הכי הוא, דיאמרו ק"ו הוא, אם בשביל שבת לא התירו לבשל לכתחילה, רק לגמור כשהתחילו מערב יו"ט והיינו בעירובי תבשילין שהוא ההתחלה, כ"ש וק"ו לחול שאין היתר להתחיל ביו"ט ולבשל. וא"כ נפק"מ אם כבר בשלו או לא, ונמצא דבריו ערבים ומתוקים בסברא. גם בשיטת ריב"ב אצל הרי"ף (ד"ה רב אשי) פירש כרש"י, ע"ש.

ביאור דעת הראב"ד

גם בעיקר הנחת כ"ת דהראב"ד פוסק כרבא, אני נבוך. דא"כ יש להקשות למה שבק ליה הראב"ד ז"ל להרמב"ם שם (ה"א) שכתב, ואיסור זה מדברי סופרים כדי שלא יבא לבשל מיו"ט לחול וכו'. היה לו להראב"ד ז"ל להשיג עליו מיד דזה הטעם אינו עיקר, דאתי לרב אשי ואנן קיי"ל כרבא, וטעמו דרבא עיקר כדי שיבורר לו מנה יפה לשבת. ומדלא השיג עליו בזה, שמע מינה מינח נייחא ומודה ליה בזה. שית דכלל גדול בידינו, היכא דאפשר לישב שיטת הפוסקים דלא פליגי, כל שלא מפורש דפליגי מישבינן, דקשה המחלוקת. ועוד בו שלישיה, דכבר הבאתי דברי הרב המגיד והמגדל עוז, דנראה להו פירוש הראב"ד נכון בפירוש תיבת 'עירוב', ולא משמע להו דפליג בדינא על הרמב"ם, דאל"כ היו מדייקים כן.

ביאור מחלוקת הראב"ד והרמב"ם

ואשר נראה לפענ"ד, דהראב"ד והרמב"ם לא פליגי בעיקר דינא, ותרוייהו ס"ל כרב אשי דהטעם כדי שלא יבא לבשל מיו"ט לחול. אלא דפליגי בביאור מילת עירוב, וממילא יש חילוק בכוונה, ר"ל דמאיזה ענין וכוונה ילמדו העולם להבחין, דלשבת מותר לבשל ביו"ט ולחול

אסור. דהרמב"ם סובר דלשון עירוב הוא שם מושאל מעירובי חצרות, כלומר דהעירוב מצד עצמו אין לו חשיבות ואינו פועל כלל בענין הבישול, אלא שתיקנו חכמינו ז"ל לעשות עירוב להיכר ולזכרון, שע"י שיעשו עירוב יהיה להם זכרון, שאסור לבשל ולאפות ביו"ט מה שאינו נאכל בו ביום, כמו עירוב שהוא זכרון להזכיר שבשבת איכא חילוקי רשויות, ולא יעלה על דעתם שמותר להוציא מרשות לרשות בשבת. ודעת הראב"ד ז"ל דאין זה רק ענין של היכר וזכרון לחוד, אלא שהעירוב תבשילין הוא באמת פועל בענין בישול ממש, שמערב צרכי שבת עם צרכי יו"ט לעשותם יחד. והיינו במה שמניח מערב יו"ט עירוב תבשילין, הרי מיד הוא התחיל לבשל צרכי שבת מערב יו"ט, יחד ובעירוב עם בישולי יו"ט, וא"כ העירוב שמניח הוא חלק מן העירוב של הבישול, ובמליאות הרי הוא כבר עירב הבישולים יחד. ואין זה לזכרון בעלמא שהרואה יראה וילמוד ממילא שאסור לבשל ביו"ט שום דבר ליומא אחרא, דהרי אפילו לשבת אינו מותר אלא כשהוא מערב צרכי שבת עם צרכי יו"ט, ומזה התבשיל ילמוד שצריך לבשל בעירוב עם צרכי יו"ט, וממילא ידעו דאם לשבת אינו מבשל בפני עצמו, אלא ע"י שמערב המאכלים צרכי שבת ויו"ט, כ"ש וק"ו לחול.

והנפק"מ בין הני טעמי, דלהרמב"ם שהעירוב הוא רק להכירא בעלמא ולזכרון, א"כ עיקר תקנת העירוב לא היתה אלא לזכרון, וא"כ היה ביד חז"ל לתקן היכר אחר לזכרון זה. ולמשל כמו לענין שבת תקנו עירובי חצרות לזכרון לחלק בין רשות לרשות, היו יכולין לתקן לענין עירובי תבשילין לעשות דבר מסוים בערב יו"ט לזכר ולסימן שאסור לבשל מיו"ט לחול, אלא שתקנו סימן זה בתבשיל, אבל היו יכולים לתקן בדבר אחר כמו בתבשיל, דעכ"פ היכר וזכרון איכא. אבל לפירוש הראב"ד, דהתבשיל באמת פועל בענין ההיתר, שמערב התבשילין יחד צרכי שבת עם צרכי יו"ט, א"כ התבשיל עיקר הוא בהיתר זה, ולא היה ביד חכמים לתקן עירוב אחר לעירובי תבשילין, שהרי התבשיל של העירוב תבשילין הוא חלק ממאכלי שבת ויו"ט, והוא עצם ההיתר דמיניה ילמדו שלא לבשל לחול. וכן יש לדייק מלשון הראב"ד בהשגות שם, שכתב בכוונת הרמב"ם וז"ל, וזה משום היכר הוא מה זה שמו עירוב אף זה שמו עירוב, עכ"ל. והכוונה בזה כמ"ש דשמא גריס, כלומר דזה שמו עירוב וזה שמו עירוב אבל אין זה עצם ההיתר, וע"ז פליג הראב"ד דאינו כן, דבאמת העירוב הוא המערב ומתיר, ולא רק משום השם להיכר וזכרון וכנ"ל. אמנם לענין עיקר דינא נראה, דלא פליגי הרמב"ם והראב"ד ז"ל, וס"ל כרב אשי וכנ"ל.

חילוק נוסף בין דעת הראב"ד והרמב"ם

ואולי י"ל עוד חילוק אחד בין פירושי הראב"ד והרמב"ם ז"ל, דלדעת הרמב"ם שהוא רק מעצם היכר וזכרון כמו עירובי חצרות, יכול לערב אפילו קודם יו"ט הרבה, וערב יו"ט לאו דוקא. כמו דעירובי חצרות מערב קודם שבת ואפילו להרבה שבתות ואינו חושש, דלעולם איכא זכרון, הכי נמי בעירובי תבשילין ערב יו"ט לאו דוקא, כיון דהטעם משום היכר וזכרון. אבל לפירוש הראב"ד שהוא משום שמערב צרכי שבת ויו"ט, א"כ לא יוכל לערב אלא בשעה שמכין צרכי יו"ט וצרכי שבת, והיינו ערב יו"ט. וטעם זה יהיה דלא כהרא"ש שכתב (סי' ח'), דנפק"מ בין שני הטעמים דרבא ורב אשי, דלרבא צריך לערב דוקא בערב יו"ט כדי שיבורר מנה יפה לשבת, ולרב אשי יכול לערב אפילו קודם ערב יו"ט, די"ל דהראב"ד פליג אסברא זו, ודברי הרא"ש אתי אליבא דרמב"ם ופירושו ולא אליבא דראב"ד.

ביאור דעת הרא"ש

איברא, דעיקר סברת הרא"ש בעניותי נעלם ממני טעמו, מה שפירש דלרבא שהטעם משום שיבורר מנה יפה לשבת, צריך דוקא להניח ערב יו"ט עירוב תבשילין, וצריך ביאור, דכיון דהעירוב הוא להזכיר או בשביל היכר, שעל ידו יברר מנה יפה, ולרב אשי להיכר ולזכרון שלא יבשל מיו"ט לחול, א"כ, כמו דלרב אשי מועיל להיכר ולזכרון, אפילו יניח העירוב קודם ערב יו"ט אמרינן דיזכור על ידי זה, ולא יבשל מיו"ט לחול, הכי נמי לרבא, נימא דע"י זה יזכור לברר לו מנה יפה לשבת, בין אם הניחו בערב יו"ט או קודם, דמאי שנא מנה יפה שלא יזכור אלא מערב יו"ט, ולבשל מיו"ט לחול יזכור אפילו יניח קודם, וה' יאיר עיני. ובאמת כי ראיתי להמאירי ז"ל שכתב (בסוגיין), דלענין פסק אין לנו לדקדק עיקר הטעם אם כרבה [גירסת המאירי רבה במקום רבא] או כרב אשי, דאיזה טעם שיהיה לעירוב אנו צריכין, ולא נפקא לן מידי אי מטעמא דרבה אי מטעמא דרב אשי, ע"ש. שוב ראיתי בים של שלמה (בילה פ"ב סי' ח') שהאריך להקשות אדברי רבינו הרא"ש ז"ל, דאפילו לר"א אינו יכול לערב קודם ערב יו"ט, וחולק על השו"ע, ע"ש מה שהאריך.

ויותר אין להאריך וה' את שנותיו יאריך שנים שיש בהם חפץ, דשנים ורעננים עד ביאת דאריך ודן במהרה דידן. המברכו בברכת התורה ללומדיה ידידו עוז בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן שט

מי שלא הניח ערובי תבשילין אם קמחו נאסר, ואם מותר לבשל לאחרים שעירבו

מי שלא הניח עירוב תבשילין אם קמחו נאסר

בגמרא דילה (י"ז ע"ח) מיבעיא להו, מי שלא הניח ערובי תבשילין הוא נאסר וקמחו נאסר [וצריך להקנות קמחו לאחרים והם יוכלו לאפות בשבילו], או דילמא הוא נאסר ואין קמחו נאסר [ואין צריך להקנות קמחו לאחרים, ואפילו בלא קנין יכולים לאפות בשבילו], ומסיק [אליבא דרש"י] דהוא וקמחו נאסר [וצריך להקנות]. והקשו התוס' (ד"ה מי אמרת), דהואיל וקמחו נאסר מה מועיל הקנייה לאחרים, מי יכול לסלק האיסור שבו, כדי שיאכל הוא עצמו אחר שנאסר. ועוד כיון שהוא נאסר, מאיזה טעם יהא מותר שאחרים אופין בשבילו, וכי אחרים יכולים לעשות בשבילו מה שהוא עצמו אינו יכול לעשות. [פירוש, דהא כשמקנה קמחו לאחרים, הם יכולין לבשל בשבילו וליתן לו, ומה טעם אחרים יכולים לעשות לו במה שהוא נאסר]. ולכן נ"ל כגירסת הלכות גדולות, דפריך הוא נאסר ואין קמחו נאסר ויכול להקנויי לאחריני, או דלמא הוא נאסר וקמחו נאסר ואינו יכול להקנות לאחרים, ומסיק דאין קמחו נאסר ולכן יכול להקנות לאחרים, ע"כ דברי התוס'.

והנה הרשב"א בחידושיו (ט"ז ע"ב) הביא בשם יש מקשים, לפי גירסתינו (רש"י) דבעי או דילמא הוא נאסר ואין קמחו נאסר, דאז היה מותר לאחרים לבשל בשבילו אפילו בלא קנין, ומאי טעמא הא שלומו של אדם כמותו, וכיון שהוא אסור לבשל למה אחרים מבשלים בשבילו. ולפי גירסת הלכות גדולות מתיישב קושיא זו, דבאמת אסור לבשל לו כן, אלא כשאין קמחו נאסר אז צריך להקנות הקמח לאחרים, וכשקמחו נאסר אינו מועיל אפילו להקנות. וע"ש מה שהקשה עוד בשם יש מקשים. ותירץ דבערובי תבשילין הקילו, אמנם לפי גירסת התוס' לא צריך לזה וכמ"ש.

דין שליחות בשבת ויום טוב

איברא, דראיתי בישועות יעקב (או"ח סי' תקכ"ז סק"ז) שהקשה להיפך, האיך אמרינן כאן שלומו של אדם כמותו, הלא קיי"ל דבשבת ויו"ט ליכא דין שליחות כלל, דבשבת ויו"ט אנייתת הגוף קפיד רחמנא, וכל דגופו נח אין בו חיוב, וא"כ לא שייך שליחות כלל דלעולם גופו נח. וכן כתב הבית מאיר (אה"ע סי' ה'), והחתם סופר (שו"ת חו"מ סי' קפ"ה, ד"ה אך עומד) קלסיה בסברא זו, וקבלו כל האחרונים שיטה זו, דבשבת ויו"ט ליכא דין שליחות כלל. וא"כ הא לא שייך שליחות כלל. ולפ"ז עיקר קושית הרשב"א תיקשי ליה, ועיין בשער המלך (יו"ט פ"ו ה"ט) שהקשה, הא אין שליח לדבר עבירה, ורצה לדייק מכאן, דלא אמרינן אין שליח לדבר עבירה באיסורא דרבנן, ודלא כמשנה למלך (רוצח ושמירת הנפש פ"ב ה"ב) ושו"ת מהרי"ט (ח"א סי' קט"ז ד"ה ומה שהביא), דבדרבנן נמי אמרינן אין שליח לדבר עבירה.

איסור גברא או חפצא באיסור דרבנן

ולפום ריהטא עלה במחשבתי, דידוע חקירת האחרונים (שו"ת בית שערים או"ח סי' קי"ב, שו"ת מהרש"ם ח"א סי' ר"ב) אי איסורי דרבנן הוי איסור גברא או איסור חפצא. והסכימו רובם ככולם, דאיסורי דרבנן הוו איסור גברא ולא איסור חפצא, דאין כח ביד החכמים לאסור החפץ, דאיסור דרבנן נלמד מקרא דלא תסור (ברכות י"ט ע"ב), וא"כ האיסור על הגברא שצריך לשמוע להם. ולפ"ז מיושב מה שהקשו התוס', דאי נימא קמחו נאסר, א"כ מי יכול לסלק האיסור שבו כדי שיאכל הוא עצמו. דבאמת הקמח מעולם לא נאסר, אלא האיסור הוא על הגברא, וכיון שהקנה הקמח לאחר ולא הוי קמחו, שפיר מצי לאכול. והתוס' י"ל דס"ל, דיש להם כח לחכמים לאסור החפץ, ושפיר נאסר הקמח. ולפ"ז י"ל, דהני חילופי גירסאות תלוי בחקירה הנ"ל, דהפוסקים דגרסי כגירסא דידן, ס"ל דאיסורי דרבנן לא הוי רק איסור גברא, ולכן שפיר אי מקנה הקמח לאחרים מצי מבשל ליה, דאין על הקמח איסור מצד החפץ רק מצד הגברא. והבה"ג והתוס' ודעימיה, ס"ל דאיסורי דרבנן הוי נמי איסור חפצא, ולכן כשאמרו קמחו נאסר היינו איסור חפצא, ושפיר מקשי התוס', מי יכול לסלק האיסור שבו. וקצת יש לדייק כן מלשון הגמ' הוא נאסר וקמחו נאסר. ולכאורה הוי ליה למימר בקיצור הוא וקמחו נאסר, ולמה האריך הוא נאסר וקמחו נאסר, דמשמע דהוא נאסר היינו איסור בפני עצמו, וקמחו נאסר נמי איסור בפני עצמו. ולפי שיטת התוס' אתי שפיר מאד, דהוא נאסר זה איסור על הגברא וקמחו נאסר היינו על החפצא. ומיהו לדעת הפוסקים יפרשו הוא נאסר וקמחו נאסר, היינו מכח הבעלים ולא איסור החפץ. ועיין רש"י (ד"ה וקמחו נאסר) שכתב וז"ל, שלא יהו אחרים אופין קמחו בעודו שלו, עכ"ל. מבואר דקמחו נאסר אין הכוונה דהאיסור הוא על

הקמח, אלא הכוונה דהאיסור הוא על הגברא, ובעודו שלו נאסר הקמח מצד הגברא.

בענין איסור הקמח

איברא, דבעיקר קושית התוס' לא זכיתי להבין דבריהם הקדושים, וגם דברי הגמ' אין להם מובן כלל. דכנראה הם מפרשים קמחו נאסר, היינו שקמחו נאסר מערב יו"ט ואינו בדין שיהא מותר לאחרים שקנאוהו, כדאמרינן לקמן לענין עירובי תחומין (ל"ז ע"ב), הבהמה והכלים כרגלי הבעלים. אמנם באמת לא מצינו בשום מקום שהקמח נאסר, ואטו אם רוצה לבשל מקמחו ליו"ט עצמו נאסר מלבשל, אדרבה הרי אמרו (בסוגיין ט"ו ע"ב) שמבשל קדירה כולה ואם הותיר הותיר, הרי דאין על הקמח שום איסור, ואם רוצה לאכלו מי ודאי יכול לאכול אפילו בשבת, וגם לכל היו"ט היתר גמור הוא. וגדולה מזו אמרו לקמן בסמוך, דאפילו אם בישל במזיד מותר לו לאכול, ומי נימא דהקמח נאסר, אם בישל בעצמו במזיד, אכתי למה יאכל שהרי הקמח נאסר, ואטו משום דבישלו במזיד סילק האיסור שבו כדי שיאכל הוא עצמו. וגם בעית הגמ' וקמחו נאסר אין לו פירוש, דהרי הקמח אינו נאסר כלל.

ומה שנראה לפענ"ד לולי דבריהם הקדושים, דמה שאמרו קמחו נאסר אין הכוונה על איסור אכילה, אלא הכוונה על איסור בישול. והכי פירושו, הוא נאסר לבשל לשבת וקמחו נאסר להתבשל לשבת, או דילמא הוא נאסר לבשל אבל קמחו לא נאסרה להתבשל, וא"כ אם יבואו אחרים ויבשלו שפיר דמי. ולא קשה קושית הש מקשים שברשב"א דשלוחו של אדם כמותו, כיון דאין על קמחו איסור בישול, ממילא מותר לבשל קמחו, והבן. ולפי זה שפיר מיושבת קושית התוס', דאחרים מי יכולים לסלק האיסור שבו כדי שיאכל הוא. דבאמת איסור אכילה מעולם לא היה על קמח זה, ולא היה עליו אלא איסור בישול, וכיון שנתנו לאחרים הרי לאחרים ליכא איסור בישול ויכולין לבשלו, וכיון שבישלוהו ממילא שפיר יכול לאכול ממנו, ואתי שפיר קושית התוס'. שוב ראיתי בר"ן (בסוגיין) מה שפירש לישב קושית התוס', ולפי מה שכתבנו אתי שפיר ג"כ, ודו"ק.

והנה בעל העיטור כתב בהל' יו"ט (מהלוקת י"ד) כתב, ת"ש מי שלא הניח ערובי תבשילין, הרי זה לא יאפה ולא יבשל ולא יטמין לא לו ולא לאחרים, כילד יעשה, יקנה קמחו לאחרים ואחרים אופין ומבשלין לו, שמע מינה הוא נאסר וקמחו נאסר שמע מינה, ומסתברא דאחרים שלא הניחו אופה ומבשל למי שהניח דשלוחו של אדם כמותו עכ"ל. והנה בטור או"ח (סי' תקכ"ז ס"כ) הביא דברי בעל העיטור הללו ותמה עליהם, שהרי בגמ' אמרו להדיא אינו אופה לא לו ולא לאחרים, ולכן דחה דבריו מהלכה. והבית יוסף והב"ח (ד"ה ומ"ש רבינו על דברי) תרוייהו יצאו לישב קושית הטור, דמה שאיתא בגמ' אינו אופה לאחרים, אין הכוונה מקמח שלהם, אלא הכוונה דמקמח שלו אינו אופה לא לו ולא לאחרים, דקמחו נאסר כל זמן שהוא שלו, אבל קמח של אחרים שהניחו עירוב, מותר לו לאפותו. אלא שהב"י סייס, דמ"מ פשיטא דברייתא לא משמע כותיה. והב"ח באמת פסק כבעל העיטור. וגראה דלשיטתייהו אזלי, דבסמוך שם כתב הטור, מי שלא עירב וכו', וכשם שאסור לבשל לעצמו כך אסור לבשל לאחרים אפילו בביתם, שאין העולם יודעין שהוא לאחרים. וכתב עליו הב"י, אין טעם זה נראה, דמה יודעים העולם אם זה עירב או לא עירב. ועוד אפילו יודעים שלא עירב, כיון שאינו מבשל בביתו אלא בבית אחרים, הא מוכח מילתא דלאחרים הוא מבשל. אלא הטעם הוא, שכיון שלא עירב, הוא נאסר לאפות ולבשל כלל, לא לו ולא לאחרים, ע"כ. אמנם הב"ח שם חולק על הב"י, דטעם הטור טעם לשבת הוא, דאחרים שעירבו אינם צריכין לזכות לבני ביתם, דכשעירב כולם מותרים, וא"כ מדינא אחרים נמי כשיבאו לביתם, אף דלא עירבו מותרים לבשל בביתם שעירבו, ולא אסרו אלא מפני מראית העין, שיאמרו שמבשל ואופה לעצמו משלו בבית אחר, ע"ש. וא"כ ס"ל להב"ח, דלהטור נמי, מדינא מי שלא עירב מבשל למי שעירב בביתו, ולא גזרו אלא מפני מראית העין, והבעל העיטור לא ס"ל גזירה זו, וכהבית יוסף, וא"כ מדברי תרוייהו מתיישבים דברי בעל העיטור בטוב טעם.

איברא, דלאחר נשיקת עפר רגלי רבותינו הצדיקים מרן הב"י והב"ח, תיובתא מצאתי לדבריהם מדברי שבלי הלקט (הל' יו"ט סי' רמ"ו) שהביא דברי בעל העיטור וז"ל, כתב בעל הדברות ז"ל ומסתברא מי שלא הניח וכו', ואינו נראה לי, דבהדיא אמרינן ת"ש מי שלא הניח הרי זה לא יבשל וכו' ולא לאחרים. ואין לומר לא יאפה ולא יבשל משלו לאחרים, אבל משל עצמו [עצמן] אופה ומבשל להן אחרי שעירבו הן לעצמן, דהא אסיקנא דהוא נאסר וקמחו נאסר, ומסתמא הוא דומיא דקמחו, מה קמחו נאסר בין לו ובין לאחרים, אף הוא נאסר בין לו ובין לאחרים וכו'. הרי דכבר קדמם גדול הראשונים

בעל שיבלי הלקט ז"ל, שרצה לפרש בדברי בעל העיטור דמה שאסרו לאחרים היינו משלו, ודחה לעצמו מהות וקמחו נאסר, א"כ על כרחך דאין לפרש כן. ופלא על רבינו הב"י ז"ל שלא הרגיש בזה [שהיה לו ספר שיבלי הלקט ומביאו בכמה מקומות].

עשייה לאחרים בתורת שליחות

אמנם לאחר ההתבוננות קצת נראה, דגם הא לאו תברא הוא, ואדרבה ראיה הוא לדברי בעל העיטור. והוא, דנראה פשוט דגם השבלי הלקט רצה לפרש בדרך בעל העיטור, דמה שאמרו לאחרים אינו מבשל היינו משלו, אלא דהיה קשה ליה ממסקנת הגמ', דהוא נאסר וקמחו נאסר, והוה הוא דומיא דקמחו וקמחו נאסר דין לו ודין לאחרים הכי נמי הוא. ואומר אני דלא סגיא דלאו קושיא הוא, אלא אדרבה ראיה ברורה לבעל העיטור, ומינה באמת דייק בעל העיטור להתירא. דהרי מפורש אמרו דקמחו שנאסר דין לו ודין לאחרים, היינו כל כמה דלא נתנו לאחרים, אבל אם הקנה קמחו לאחרים, אז יצא מאיסורו ומותר לבשלם מקמחו, וא"כ קמחו לא נאסר אלא כל זמן שהוא שלו, אבל נתנה לאחרים יצא מאיסורו. וא"כ הכא נמי אמרינן, הוא דומיא דקמחו, דלא נאסר אלא כל זמן שמבשל לעצמו, אבל כל שעושה לאחרים בתורת שליחות ושלוחו של אדם כמותו, וא"כ הרי הוא כאילו הוא נותן במתנה לאחרים מתורת שלוחו של אדם כמותו, והו"ל כאלו הוא בעה"ב ומותר לבשל. וא"כ אדרבה, בעל העיטור נמי מדייק מהוא דומיא דקמחו, מה קמחו אם נתנו במתנה מותרת, אף הוא כשנעשה שלוחו הו"ל כאלו נתנו במתנה ומותר לבשל, וזה לפענ"ד ברור מאד.

ומעתה נבא ונדייק לשון רבינו הגדול בעל העיטור ז"ל, שכתב, ומסתברא דאחרים שלא הניחו אופה ומבשל למי שהניח, דשלוחו של אדם כמותו. והנה ליתא דמסתברא דאחרים שלא הניחו אין לו הבנה כלל, דהוי ליה למימר ומסתברא דמי שלא הניח, אופה ומבשל למי שהניח וכו'. או הוי ליה למימר, ומסתברא דאחרים שלא הניחו אופין ומבשלין למי שהניח. והיה לו להתחיל בלשון יחיד ולסיים בלשון יחיד או בלשון רבים ולסיים בלשון רבים, והוא ז"ל התחיל בלשון רבים וסיים בלשון יחיד, והמפרש לא דקדק בזה. ורבינו הטור באמת העתיק בלשון רבים וז"ל, ומסתברא אחרים שלא הניחו עירוב אופין ומבשלין למי שהניחו וכו', והרי שינה לשונו בלשון רבים. ועוד הוסיף תיבה אחת מה שלא כתב הבעל העיטור, והיינו אחרים שלא הניחו עירוב, ובבעל העיטור לא כתב תיבת עירוב. גם השבלי הלקט שהביא לשון בעל העיטור, שינה מלשונו וכתב הכל בלשון יחיד וז"ל, מסתברא מי שלא הניח עירובי תבשילין אופה ומבשל למי שהניח. עוד שינוי בדבריו, שהוא ז"ל כתב ומסתברא בוי"ו החיבור, והם כתבו מסתברא בלא וא"ו החיבור ע"ש.

לכן נראה לפענ"ד דדברי העיטור מדוקדקים, וכסף וזהב מזוקקים, ובכיון דייק בלשונו הנ"ל, וכיוון בזה לישב קושית הטור והשבלי הלקט והוא, דנראה דהטור והשבלי הלקט מפרשים הא ומסתברא דאחרים שלא הניחו, הוא מילתא באנפי נפשיה, וקאי אלמטה בסמוך אאופה ומבשל למי שהניח, ולכן היה קשה להו מה דקשה להו. אבל לפענ"ד, האי ומסתברא קאי אדלעיל מיניה, שכתב ת"ש מי שלא הניח לא יבשל וכו' לא לו ולא לאחרים וכו', וע"ז קאי ומסתברא דאחרים שאמרו שאין מבשל להם, הני אחרים מיירי שלא הניחו ערובי תבשילין ולכן אינו מבשל להם. וא"כ האי ומסתברא קאי אדלעיל, ולכן כתב בוא"ו החיבור, ומסתברא דאחרים ר"ל הני אחרים שלא הניחו ערובי תבשילין, וכאן הפסיק. ואח"כ מתחיל דין חדש, אופה ומבשל למי שהניח, ר"ל מי שלא הניח אופה ומבשל למי שהניח. [בקילור הפסיק בא אחר הניחו, ואופה הוא דבר חדש]. ושפיר מיושב הלשון והענין דכתב בלשון רבים דקאי אאחרים דלעיל, ולכן כתב בלשון רבים ומסתברא דהני אחרים מיירי שלא הניחו, אבל יחיד אופה ומבשל למי שהניח מטעם שליחות, דשלוחו של אדם כמותו, וא"כ הרי בעל העיטור בעצמו פירש הא קושית הטור והשבלי הלקט דבגמ' אמרו ולא לאחרים, דהוא מפרש הני אחרים מיירי בשלא הניחו, וראיה ברורה לפי' הב"י והב"ח ז"ל, ומקוס הניחו לי מן השמים להתגדר בדברי רבינו בעל העיטור.

ואבתי פש לן לישב קושית השער המלך והישועות יעקב הנ"ל, דהרי בשבת ויו"ט לא שייך שליחות, דהתורה הקפידה על שביתת הגוף והרי הגוף שובת, ולא שייך כאן שליחות, וא"כ הכי נמי לענין עירוב תבשילין. אלא דא"כ אני אומר אדרבה, כיון דראינו דכל הראשונים, הבעל העיטור והטור והשבלי הלקט והב"י והב"ח, וגם שאר הראשונים, דאף דחלקו אבעל העיטור, לא חלקו אלא דבגמ' אמרו ולא לאחרים, אבל מטעם דאין שליחות לא חלקו, א"כ אדרבה תפשוט מינה דגם בשבת שייך דין שליחות.

להניח לגוי לעשות מלאכתו בשבת ויום טוב

ומה שנראה בזה בתרי אנפי, או יאמר דידוע שיטת הירחים (סי' קי"ג) שכתב, דאסור להניח לגוי לעשות מלאכתו בין בשבת בין ביו"ט מדאורייתא. והאחרונים

הקשו עליו מהאי דאמרו בגמ' (שבת ק"נ ע"א) אמירה לנכרי שבות. ובחנם דחקו בזה, שהיראים בעצמו בסמוך במצוה הנ"ל הקשה, והא דאמרינן אמירה לנכרי שבות, איהו מותיב ואיהו מפרק, דהיינו כשאינה במלאכת ישראל, כגון שאומרים לעכו"ם לעשות בשלו, שאומרים לנכרי לבשל לעצמו וכיוצא בזה, אבל אמירה במלאכת ישראל אסור מדאורייתא, עיין סביב לירא'ו (סק"ג) ובווי העמודים (סק"א). ולפ"ז נראה דעת היראים, דבשבת נמי איכא שליחות כמו בכל המצוות, ודלא כהאחרונים הנ"ל. א"כ י"ל דזהו ג"כ דעת העיטור, ולכן כתב מטעם דשלוחו של אדם כמותו, ושפיר שייך שליחות ביו"ט, ובזה שפיר י"ל דמהאי טעמא לא קיי"ל כהעיטור, כיון דאנן לא קיי"ל כהיראים בזה, אלא קיי"ל דאמירה לעכו"ם אפילו בשל ישראל, אינו אלא שבות.

האופן השני, לפי מה שכתב הרשב"א בישוב קושית היש מקשים, וכתב דלא קשיא, דכיון דערובי תבשילין דרבנן הוא, הקילו רבנן בדבר דכל שלא אפה בעצמו ליכא איסור. וא"כ הכי נמי י"ל, דבעצמא קיי"ל אין שליח לדבר עבירה ובשבת ליכא שליחות כלל, ומ"מ כאן הקילו בזה וכנ"ל, ודו"ק.

[עיין עוד משנה הלכות ח"ד סי' ע']

סימן שי

בחיוב לטהר עצמו ברגל בזמן הזה

ב' לחודש שמרבין בשמחה התשל"ג בנ"י יצו"א

אוהב שלום ורודף שלום ושמו שלום, ה"ה מע"כ הרב הגאון המפורסם וכו' כג"ת, מוה"ר **שלום** קרויז שליט"א, אבדק"ק אודווארי בנ"י יצו"א

אחדשב"ג כראוי.

יקרת ספרו שו"ת דברי שלום מהדו"ת קבלתי. ורק לאות שעיינתי בדבריו היקרים הנני לציין, על מה שכתב (סי' קי"ט) בהא דחייבין כל ישראל לטהר עצמן ברגל, אי שייך האי דינא בזמן הזה. דהנה הרמב"ם (טומאת אוכלין פט"ז ה"י) כתב, כל ישראל מוזהרין להיות טהורין בכל רגל מפני שהם נכונים ליכנס למקדש ולאכול קדשים, וזה שנאמר בתורה (ויקרא יא ח) ובנבלתם לא תגעו ברגל בלבד, עכ"ל. נראה דס"ל דחיוב זה אינו נוהג אלא בזמן שבית המקדש קיים, ועיין בגמ' (ר"ה ט"ז ע"ב), והמשנה למלך (שם) נסתפק, אי איסור זה מלטמאות עצמו ברגל הוא מה"ת או רק מדרבנן, וכתב דלהרמב"ם נראה שהוא מה"ת. ובהמשך דבריו כתב, שהרמב"ן בפרשת שמיני בקרא דובנבלתם לא תגעו, כתב דלא הוה אלא דרבנן [אפי' בזמן שבית המקדש קיים]. נראה מדברי המשנה למלך דלא מחלוקת הראשונים ז"ל אי חיובו מה"ת או מדרבנן. אמנם מרן בבית שעריס (או"ח סי' רמ"א) כתב דאין כאן מחלוקת, דהרמב"ן ז"ל נמי מודה להרמב"ם דאסור לטמאות עצמו בידים מן התורה ברגל, שהרי ע"י שמטמא עצמו מבטל בזה כמה מצות עשה מה"ת כעליה לרגל וראיה ועוד, אלא כונתו שאם הוא כבר טמא אי יהא מחוייב לטהר עצמו ברגל, לזה כתב הרמב"ן ז"ל שהוא מדברי סופרים. וכקושית הטורי אבן (ר"ה ט"ז ע"א ד"ה חייב). וז"ל הרמב"ן ז"ל, ושמא המדרש וכו', אבל אין הנגיעה נמנעת בלאו, שאין הנוגע בנבלה ברגל מן הלוקים את הארבעים, ומה שאמרו (ט"ז ע"ב) חייב אדם לטהר עצמו ברגל, מצוה מדברי סופרים ואין בזה מן התורה עשה או לא תעשה וכו', עכ"ל. הרי מה שכתב שאין הנגיעה בלאו סיים שאין הנוגע לוקה בארבעים, כלומר דגם הרמב"ם מודה בזה שאינו לוקה, אבל לא כתב הרמב"ן שאין בו לאו ועשה והוא מדברי סופרים, כי בזה גם הרמב"ן מודה שיש בנגיעה איסור תורה, אלא שאינו לוקה בארבעים, וזה לענין לטמא עצמו, אבל במה שמחויב לטהר כשהיה טמא הוא מדברי סופרים, ומיושבת בזה קושית הטו"א, ע"ש.

טהרה ברגל בזמן הזה

ומיהו, הנראה מדברי הרמב"ם ז"ל, דחיוב טהרה זו, בין לפי הבנת המל"מ ובין לפי הבנת הבית שעריס בו והיד אליהו (סי' ס"ח) ושאר פוסקים, אין דין זה נוהג אלא בזמן שבית המקדש קיים, אבל בזמן הזה ליכא חיוב זה. ועוד שמעינן מדברי הרמב"ם, דהחיוב לטהר עצמו ברגל, הוא ברגל עצמו ולא בערב הרגל. וממילא בערב יו"ט, אפילו טימא עצמו ליכא איסור מה"ת, ואפילו טימא עצמו בסוף היום, שאין עוד שהות לטבול ואין בידו לטבול עוד, אכתי טעם הרמב"ם שכתב, להיות טהורים בכל רגל מפני שהם נכונים ליכנס למקדש, משמע דדוקא ביו"ט עצמו שהוא זמן כניסה למקדש אבל ערב יו"ט לא. ועיין בשאגת אריה (סי' ס"ז), דבזמן הזה ליכא חיוב לטהר עצמו, ודו"ק.

חיוב אשה לטהר עצמה ברגל

אמנם שיטת רש"י (יבמות כ"ט ע"ב ד"ה ולא מיטמאת) שכתב, דברגל אסורה ליטמא דחייב אדם לטהר עצמו ברגל. משמע דגם בזמן הזה איכא חיובא לטהר עצמו ברגל, והביאו הבית שמואל (אה"ע סי' נ"ה סק"י),

ועיין פתחי תשובה שם (סק"ד). וכבר תמהו עליו בשו"ת יד אליהו (סי' ס"ח) ובקרבן נתנאל שלהי יומא (סי' כ"ד אות ג') דלפי טעם הרמב"ם לא שייך דין זה בזמן הזה, והטו"א (שם) תמה עוד על רש"י ז"ל, לפי טעם הרמב"ם ז"ל משום שנכונים ליכנס במקדש ולאכול בקדשים, א"כ אשה דפטורה מראיה ומגיבה ואינה מצווה בקרא ובנבלתם, אמאי חייבת לטהר עצמה. ומרן בבית שעריס (או"ח שם) תירץ, דרש"י לשיטתו ביומא (ז' ע"ב), בהא דכתיב ונשא אהרן את עון הקדשים וגו', הא אינו נושא אלא עון טומאה שהותר מכללו בגבור. ופירש רש"י (ד"ה הא אינו נושא) דמ"מ הוא נושא אפילו עון טומאה דיחיד, וס"ל דההיא ובנבלתם לא תגעו הוא גזירת הכתוב ושפיר נשים בכלל, ולפ"ז שפיר נוהג גם בזמן הזה כיון שהוא גזירת הכתוב, ולא משום טעם הרמב"ם ז"ל, ויפה עשה הבית שמואל שהביאו, עכ"ד, ע"ש כי קצרתי.

טהרה ברגל לאחר גניזת אפר פרה

הנה לן שיטת הרמב"ם ודעימיה דאינו נוהג בזמן הזה, ושיטת רש"י דנוהג בזמן הזה. ופש לן עוד שיטה שלישית, לרבינו הרא"ש ז"ל בשלהי יומא (פ' יוה"כ סי' כ"ד ועיין בקרבן נתנאל שם אות ג'), דחיוב לטהר היה אף לאחר חורבן המקדש שיבנה במהרה בימינו אמן, כל זמן שהיה אפר פרה והיו יכולין לטהר עצמם, ולאחר שנגנז אפר פרה ליכא חיוב לטהר ברגל. והוא תמוה, דלטעם הרמב"ם, משום שנכונים ליכנס למקדש ולאכול קדשים, בדליכא בית ליכא האי טעמא, ומאי נפק"מ באפר פרה. וכן כבר הקשו היד אליהו והטורי אבן, ועיין בית שעריס הנ"ל מה שתירץ. עוד הקשו כמה קושיות בהא שמעתתא, וגם מה שאנן נוהגין כעת לטבול בערב יו"ט, ומרגלא בפומי דאינשי, משום דחייב אדם לטהר עצמו ברגל. [עיין עוד משנה הלכות ח"י סי' ע"ד]

בנין מקדש העתיד ביום טוב ובלילה

ומזה שנראה לפענ"ד ביאור הדברים, ולחדש בזה לפי מה שאמרו בגמ' סוכה (מ"א ע"א), תנן התם משחרב בית המקדש, התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש, ושיהא יום הנף כולו אסור. ובגמ' ושיהא יום הנף מאי טעמא, מהרה יבנה בית המקדש, ויאמרו, אשתקד מי לא אכלנו בהאיר המזרח השתא נמי ניכול וכו'. ופריך דאיבני אימת, אילימא דאיבני בשיתסר, הרי האיר האיר המזרח, אלא דאיבני בחמיסר, מחצות היום ולהלן תשתרי, דהא תנן הרחוקים מותרים מחצות היום ולהלן, לפי שאין בית דין מתעצלין בו, ומשני לא צריכא דאיבני בלילא, אי נמי סמוך לשקיעת החמה וכו'. ופירש רש"י, (בד"ה לא צריכא דאיבני בלילא), כלומר לשמא יבנה בלילא חיים ולא יהיו פנויים לקצור העומר עד סמוך ליום וכו' (ובד"ה אי נמי) דאיבני בחמיסר סמוך לשקיעת החמה והיא היא. ואי קשה דבלילה אינו נבנה, דקיי"ל בשבועות (ט"ו ע"ב) דאין בנין בית המקדש בלילה דכתיב וביום הקים, ולא בחמיסר שהוא יו"ט דקיי"ל בשבועות (שם) דאין בנין בית המקדש דומה יום טוב, הני מילי בנין הבנוי בידי אדם, אבל מקדש העתיד שאנו מצפין, בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים, שנאמר מקדש ה' כוננו ידיך, עכ"ל.

ובתוס' שם (ד"ה אי נמי) כתבו, יש מפרשים דמיירי בערב יו"ט סמוך לשקיעת החמה, דאי סמוך לשקיעת החמה דחמיסר קאמר, שהוא יו"ט, הא אין בנין בית המקדש דומה יו"ט, והתוס' דחו אותה קושיא די"מ, ופירשו כפירוש רש"י, דמקדש העתיד אפשר שיהיה ביו"ט ובלילה, ע"ש.

והנה לשיטת רש"י ותוס' דמוקי ליה ביו"ט ממש, ועל זה אמרינן מהרה יבנה המקדש בלילה או סמוך לשקיעת החמה, משום דמקדש של אש ירד אפילו באמצע היו"ט. א"כ שפיר, דבכל יו"ט ויו"ט חייב אדם לטהר עצמו ברגל, שמא יבנה המקדש ביו"ט זו, ויהיה מוכן ליכנס למקדש ולאכול קדשים, וכ"ש הוא מגזירת ריב"ז. ואף דבזמן הזה בעווה"ר חרב בית המקדש, מ"מ חייב לטהר עצמו ברגל, משום דחיישינן שמא יבנה ביו"ט זה.

בנין בית המקדש על ידי מלך המשיח

אמנם הרמב"ם פסק (מלכים פי"ב ה"ב), דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד, ובית המקדש של עתיד נמי יבנה ע"י מלך המשיח ולא יבא מקדש מן השמים. ועוד כתב (שם פי"א ה"א), המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה לממשלה הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל. עוד כתב (שם ה"ד), ואם יעמוד מלך מבית דוד, הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת משיח, אם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל, הרי זה משיח בודאי וכו', עכ"ל ע"ש. הרי דתלה בנין בית המקדש במלך המשיח, ושעל ידי בנין בית המקדש יתברר שהוא המלך המשיח האמיתי, ולא יבא בית המקדש מן השמים. ובבנין בית המקדש הרי פסק (בית הבחירה פ"א הי"ב), דאין בונין בית המקדש בלילה, ואינו דומה את היו"ט. וממילא לשיטתו, אם לא נבנה מערב יו"ט סמוך לשקיעת החמה שוב לא יבנה ביו"ט, וע"כ ס"ל כדעת הש מפרשים

בתוס׳ סוכה הנ״ל, ומפרש מהרה יבנה בידי אדם. וא״כ כל שלא נבנה בין השמשות סמוך לשקיעת החמה, שוב לא יבנה ביו״ט זה, וא״כ ליכא חיוב לטהר עצמו, דהרי אי״ל להיות נכון ליכנס למקדש לפי טעמו ז״ל. ולכן ס״ל שפיר, דבזמן הזה ליכא חיוב לטהר עצמו ברגל וכנ״ל. [עיין עוד משנה הלכות חי״ז סי׳ קצ״ו]

טהרה מטומאת נבילות

ודעת הרא״ש, י״ל דס״ל נמי כרש״י ותוס׳, דאפשר שיבנה גם ביו״ט. ומיהו ס״ל, דאפילו אם תרד מקדש משמים ביו״ט, מ״מ בעינן ישראל טהורים מכל הטומאות, ולכן כיון דעכשיו כולנו טמאי מתים אנן, מה מועיל מה שלא יטמא לנבלה, והלא אכתי טמא הוא טומאה חמורה, ואנן ישראל טהורים מכל טומאות בעינן, דאל״כ אכתי אסור ליכנס למקדש משום טומאת מת. ולכן שפיר ס״ל, דכל זמן שהיה להם אפר פרה והיה בידם לטהר מכל הטומאות, ממילא היה שייך אנלס האי דינא דחייב אדם לטהר. והגם דליכא בית המקדש, מ״מ מהרה יבנה ואפילו ביו״ט, וצריכים להיות טהורים מ״מ, דאם יבנה אפילו ביו״ט ואפילו בלילה יוכלו ליכנס למקדש. אבל בזמן הזה דלית לן אפר פרה, תו ליכא חיוב לטהר עצמו ברגל, שהרי ממילא נשאר בטומאה וא״א ליכנס אפילו מהרה יבנה המקדש. ולרש״י י״ל, דס״ל טומאה הותרה בציבור, וכה״ג אפשר בביאת המשיח יעבור רוח טומאה מן הארץ ויוכלו. ולפ״ז עלתה לן בס״ד כל אחד לשיטתו והוא לפענ״ד דבר חדש.

טעם הטבילה בערב יום טוב

ואפשר לפ״ז לומר טעם, להני דטוהגין לטבול בערב יו״ט סמוך לרגל, כמבואר באלף למטה (סי׳ תרכ״ה ס״ק כ״ה) שליין עליו כ״ג ועוד בשאר אחרונים דברו מזה. ולפי הנ״ל י״ל, דהני נמי ס״ל דאפשר שיבנה המקדש בלילה, ולכן טובלין מערב יו״ט כדי שיהיה לו הערב שמש ויטהר מטומאתו, וכשיטת רש״י הנ״ל, אלא דלא ס״ל דחייב אדם לטהר ״ברגל״ היינו ברגל ממש, אלא ״לרגל״ אפילו מערב יו״ט.

ובדבר מה שהביא קושיא בשם ח״א, להני דנהיגי לטבול מערב יו״ט משום דחייב אדם לטהר עצמו, ובכל השנה אין טובלין, מה מהני טבילה זו, הא אי מקיים מצות עונה בליל יו״ט הרי חזר ונטמא, ואפילו אי יחזור ויטבול בבוקר מ״מ הו״ל טבול יום, וקשה לומר דמהאי טעמא יבטל מצות עונה עכת״ד. וכ״ג האריך בטוב טעם בכמה אנפי. ולפענ״ד, גברא חזינא קושיא לא חזינא, דמאי קשה להאי חכם, התורה אמרה שלא לטמאות ביו״ט שלא לצורך, ואדרבה חייב לטהר עצמו, ומ״מ לא אסרה תורה לקיים מצות, הגם שעי״ז יטמא. והרי עיקר הטעם לכו״ע, הוא מפני שהם נכונים ליכנס לבית המקדש ולקיים מצוה, ואם נזדמנה לו מצוה קודמת, ודאי דאין לעבור עליה בשביל שלא יוכל ליכנס למקדש. ודאי היכא דאינו מצוה אלא רוצה לטמאות עצמו ללא דבר, אמרינן דאסור משום דמפקיע עצמו משאר מצות, אבל אם עושה מצוה ועי״ז מפקיע עצמו, הרי הוא בכלל עוסק במצוה. והרי גמרא מפורשת (ברכות י״ט ע״ב), הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת וכו׳, יכול כשם שאינו מטמא להם כך אינו מטמא למת מצוה, ת״ל ולאחותו. ועיין תוס׳ שם (ד״ה ולאחותו), דדוקא פסח ומילה דהו״ל עשה שיש בה כרת, ואי לאו הכי הוה אמינא דמטמא, אף שאין יכול לקיים המצוה השניה. והכא נמי ודאי שצריך לטהר עצמו, ואם אח״כ יצטרך לקיים מצות עונה יקיים דזה מותר, ושאר בני אדם שאינם צריכים לקיים המצוה ישארו בטהרתם, וזה לפענ״ד פשוט מאוד. והכהנים במקדש שחייבים היו לעבוד עבודה, באמת לא היו מקיימין מצות עונה, וכן כל הני שעלו לרגל, אבל בזמן הזה שאין עליה לרגל ליכא שום ספק.

והיות כי אין הזמן גרמא להאריך אקצר כעת, והנני חוזר מעין הפתיחה יה״ר שיזכה להפיץ מעיינותיו חוצה, וללמוד וללמד לשמור ולעשות, עד כי יבא שילה ולו יקהת עמים, ידידו מוקירו בלתי מכירו, דש״ת בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן שיא

הנאה ממלאכה הנעשית באיסור ביום טוב ובחול המועד

מוצש״ק לסדר למען תספר התשמ״ז בנ״י יצו״א

מע״כ ידידי ורב חביבי האי צורב עוסק בחוקי חורב הרה״ג וו״ח כו׳ כש״ת מוה״ר **יעקב ויינגולד** שליט״א ישיבה הגדולה פונוביז ב״ב ת״ו

אחדשב״ת בידידות.

מכתבו מי״ז טבת קבלתי, ותמהתי על מכתבו, שכתב שלא קבלתי מכתב בענין מעשה יום טוב וחול המועד. וכמדומה לי שהשבתי, ואין הזמן גרמא כעת לחפש אחר המכתבים. והאמנם בדבר אשר כתב שבנידון

זה דיבר עם כמה גאוני ההוראה, וביחוד למורי ורבי ידיד נפשי הגאון הגדול רש"ז אויערבאך (שליט"א) [זצ"ל] והגאון הגדול ידיד נפשי רי"ש אלישיב שליט"א ועוד כמה. והגרש"ז (שליט"א) [זצ"ל] דעתו נוטה להחמיר ולאסור ליהנות ממעשה חול המועד, ובפרט שבמעשה יום טוב נמי לא מצינו מי שיתיר להשתמש בבגד שתפרו או כבסו ביום טוב באיסור. והוסיף לדון בזה במכתבו אליו [ופלא שלא המציא לי לילוס ממכתבו הטהור (שליט"א) [זצ"ל], כדי שאראה על כל פניס טענותיו]. והגרי"ש שליט"א לידד במעשה יום טוב שהוא נראה מחלוקת הרמב"ם (שבת פכ"ג הט"ו) עם הרשב"א (שו"ת ח"ה סי' ח'), הובא ביתה יוסף (או"ח סוסי' תק"ג ד"ה וז"ל הרשב"א), ומשמעות דבריו שמעשה יום טוב מותרין ושאני ממעשה שבת. ולכן לידד להקל ליהנות ממעשה חול המועד. וכבוד תורתו ליין לסתירת דברי הרשב"א בעבודת הקודש (בית מועד סי' ד' אות כ"ה), וסייס בלריך עיון כדת מה לעשות.

ואמת אגיד כי חשבתי דרך לנסות אותי בא, כי אתו החרש והמסגר עמודי הוראה אשר עליהם העולם עומד, ומי אנכי שלא באתי לקרסוליהם, ומה אדע אשר הם לא ידעו. האמנס כיון שכבר שלח אלי שניה אולי ידענא טעמא לא אכתוב לו, ולכן אמרתי בדברי תורה ענה כתיב, ומה' אבקש שלא אכשל בדבר הלכה.

הנאה ממעשה יום טוב

א. ולאשונה במה שמספקא להו ממעשה יום טוב אי אסירי כמעשה שבת או לא, והנה לזה יפה העיר ידיד נפשי הגאון רי"ש מדברי המרדכי (בילה פ"ב רמז תרע"ה) הובאו דבריו באגור (הל' יו"ט סי' תרל"ב). מעשה היה בקולוני"א שאפו פשטיד"א לכתחילה מיום טוב לחבירו, והתירו בני קלוניא בדיעבד באכילה, כרבי יהודה דאמר (גיטין דף נ"ג ע"ב), המבשל בשבת בשוגג, יאכל במולאי שבת בין לו ובין לאחרים. אפילו בשבת דחמירא, כל שכן ביום טוב דקיל. ורבינו יואל (הו"ד באור זרוע ח"ב סי' שמ"ב) אסר, דעד כאן לא שרי אלא גבי שבת דחמיר ולא אתי לזלזולי, כדאמרינן פרק קמא (דשבת) [דבילה] (דף ב' ע"ב). וכן אמר ה"ר אביגדור כהן (הו"ד במרדכי שם), כי ראה שבא מעשה לפניו בטבח אחד שתקן ואפה קרפלי"ן מיום טוב לחברו, וצוה להשליכן לאיבוד, ואפילו ליתנם לשפחתו אסר לו. והובא ביתה יוסף (שם סי' תק"ג ד"ה כתב המרדכי). והבית יוסף הביא דהרשב"א (שו"ת ח"ה סי' ח') חולק. ועיין דרכי משה (שם סי' תק"ג אות ב') דנראה שהוסיף על דברי הבית יוסף וז"ל, ונראה דאף הרמב"ם (יום טוב פ"א הי"א), לא אסר אלא בהעריס, אבל בעבר ובישל, בין בשוגג ובין במזיד יש לסמוך אדברי המתירים, ורבינו יואל ורבינו אביגדור כיחידים הם דקסברו לאוסרן, ע"כ.

ובשלחן ערוך (שם סי' תק"ג ס"א), אסור לאפות וכו' ביו"ט לצורך מחר וכו', מיהו אם עברה ובשלה [או שחטה], מותר לאכלו. ועיין מגן אברהם (שם ס"ק ב'-ג'), לענין ממלאה אשה את התנור פת, דמותר לומר בפירוש שהוא ליום טוב שני. ועיין במחלית השקל (שם). והט"ז (שם סק"ג), מחמיר שלא לומר בפירוש שהוא לצורך יום טוב שני, וכדעת הרש"ל (יש של שלמה בילה פ"ב סוסי' ט"ו). ועיין אליה רבה (שם סק"ה), דבבישל במזיד לצורך מחר מותר, אלא שבספר תניא רבתי (סוסי' נ"ה) כתב דיש לגעור בו, כדי שלא ירגיל עצמו בכך. ולכן כתב האליה רבה (שם), דבמקום שיש מקילין בדבר יש לאסור, ע"ש. ועיין עוד בטור (או"ח סי' תקט"ו) ובשלחן ערוך (שם ס"א), עכו"ס שהביא דורון לישראל ביום טוב, אם יש ממינו במחובר או שמחוסר לידה, אסור אף למי שלא הובא בשבילו, ולערב מותר בכדי שיעשו. ועיין ט"ז (שם סק"א) מה שהאריך במחלוקת רש"י ורבינו תם בסוגיא דאין לדין (בילה דף כ"ד ע"ב). דרש"י (שם ד"ה ולערב) פירש, שלא יהנה ממלאכת יום טוב. ורבינו תם [הר"י] (שם תוד"ה ולערב, עירובין דף ל"ט ע"ב ד"ה אי), הקשה עליו מהא דתנן (בילה דף י"ז ע"ב), המבשל בשבת שוגג יאכל, ואמאי הא נהנה ממלאכת שבת ואפילו הכי שרי, כל שכן כשהעכו"ס עושה המלאכה לעצמו. ולכן פירש דצריך להמתין בכדי שיעשו, משום גזירה שלא יאמר לעכו"ס להביא לו ביום טוב. ובשלחן ערוך (שם), פסק כרש"י משום שלא יהנה, דכן סבירא להו הרמב"ם (יום טוב פ"א הכ"ד) והרי"ף (בילה דף כ"ה ע"א) והרא"ש (בהשגות על בעל המאור בילה דף כ"ד ע"ב אות ד') והרשב"א (עבודת הקודש סוף דיני עירובי תחומין). ועיין מגן אברהם (שם סק"ג). ומבואר מיהו לענין יום טוב מחלוקת הפוסקים אי דומה לשבת, ומשמע לכאורה דהאחרונים הסכימו שדומה לשבת ולא החמירו בו יותר מבמעשה שבת. והגם שהב"ח (שם סוף ס"א) מן המחמירין. מכל מקום נראה דהאחרונים ז"ל המגן אברהם (שם סק"ד) והט"ז (שם סק"ב), חולקים עליו, ודו"ק.

הנאה ממעשה חול המועד

ב. האמנם לענין מלאכת חול המועד, נראה לפענ"ד, דגרסינן בגמרא מועד קטן (דף י"ב ע"ב), תנו רבנן טוחנין במועד לצורך המועד, ושלא לצורך המועד אסור, ואם טחן והותיר הרי זה מותר, ע"כ. ויש לדייק מדכתב ואם טחן והותיר הרי זה מותר, משמע דאם טחן במזיד

שלא לצורך המועד אסור. דאם תאמר דגם בטחן הכל שלא לצורך המועד נמי מותר רק שאסור לטחון לכתחילה, אם כן היה לו לומר, ושלא לצורך המועד אסור ואם טחן מותר ודי. ומדהוסיף ואם טחן והותיר הרי זה מותר, מבואר דדוקא אם טחן לצורך המועד בהיתר והותיר אז מותר, אבל אם טחן רק שלא לצורך המועד, אסור. ומדויק בזה לשון רש"י (שם ד"ה ואם), ואם טחן במועד לצורך המועד, והותיר עד לאחר המועד, מותר לאוכלן אחר המועד, ע"כ. הנה פירש ז"ל דוקא אם טחן לצורך המועד ואז הותיר עד לאחר המועד מותר לאכלו, אבל אם טחן שלא לצורך המועד אסור לאכלו לאחר המועד. ונמצא דמעשה חול המועד אסורין.

מלאכה שהיא לצורך חול המועד

ובינותי לרבינו הגדול הרמב"ם ז"ל (יום טוב פ"ז ה"ט) שכתב וז"ל, כל מלאכות שהן לצורך המועד, כשעושין אותן אומניהן, עושין בגנבה. כילד, הליידנים והטוחנין והבוצרין למכור בשוק, הרי אלו עושין בגנבה לצורך המועד. והעושה שלא לצורך המועד אסור, ואם עשה לצורך המועד והותיר, הרי זה מותר, ע"כ. ויש לדייק בלשון רבינו. תדע, מה שלאחר שכתב הרי אלו עושין בגנבה לצורך המועד, כתב והעושה שלא לצורך המועד אסור. דמאי קמ"ל דאסור לעשות שלא לצורך המועד, הא כבר כתב זה בהלכה א', דמלאכה שלא לצורך המועד אסור לעשות, ומכין את העושה מלאכה מכת מרדות. וגם דעכ"ל לשונו קשה, דהיה לו לומר, ואסור לעשות מלאכה שלא לצורך המועד. עוד יש לדייק לשון הגמרא (שם) ולשון הרמב"ם ז"ל (שם ה"ט), ואם עשה לצורך המועד והותיר הרי זה מותר. ולשון 'הרי זה' מותר לכאורה מיותר, היה להם למימר סתם מותר, ו'הרי זה' משמע זה ולא אחר. עוד יש לדייק לשון והעושה שלא לצורך המועד אסור, דלשון והעושה משמע, דכל העושה שלא לצורך המועד מה שעשה אסור.

והנראה גם כן דכוונת רבינו כמו שפירש רש"י ז"ל, ובא להשמיענו דין מעשה חול המועד דהם אסורים. ולכן כתב, כל המלאכות שהן לצורך המועד, כשעושין אותן אומניהן עושין אותן בגנבה. והעושה שלא לצורך המועד אסור, כלומר המלאכה אסורה ואפילו עשאה בגנבה, דשלא לצורך המועד אין נפקא מינה בין גנבה לפרהסיא דבכל אופן אסור. ושוב כתב, דאם עשה לצורך המועד והותיר, הרי זה מותר. אלא דנראה דעת רבינו, דאפילו עשה מלאכה לצורך המועד שהיא מותרת לכתחילה, וכמו שכתב כל מלאכות שהן לצורך המועד וכו', מכל מקום אם הוסיף במלאכה זו בכיון שלא לצורך המועד, המלאכה אסורה. הגם שלא התחיל במלאכה בפני עצמה, אלא הוסיף במלאכה המותרת לצורך המועד, מכל מקום כיון שעשאה שלא לצורך המועד אסורה. [ולכן כתב רבינו 'הרי זה מותר', לומר דדוקא באופן כזה שעשאו כולו לצורך המועד והותיר, מותר. אבל עשאו לצורך והוסיף שלא לצורך, אסור]. ושוב כתב, דאם עשה לצורך המועד והותיר, כלומר שבאמת עשה לצורך המועד אלא שהותיר ממלאכתו שעשה, הרי זה מותר, כיון דעל כל פנים לצורך המועד כיון. ומדויק בזה לשונו ז"ל וסדר רבינו, דהתחיל במלאכה לצורך המועד שמותר, והעושה שלא לצורך המועד אפילו עושהו בשעה שעושה לצורך המועד אסור. אלא דלא תימא דאם כן אפילו מה שהותיר ממלאכת המועד נמי יאסר שמא יעריס, קמ"ל אבל אם עשה לצורך המועד והותיר הרי זה מותר, ולא חיישינן שיעשה לכתחילה שלא לצורך המועד על ידי הערמה.

עשה לצורך המועד והותיר

ומצינו גם באורחות חיים (לויל הל' חוה"מ ס"ה) וז"ל, כל מלאכות שהן לצורך המועד, כשעושה אותן האומן עושה אותן בגנבה, כילד הליידין וכו' הרי אלו עושין בגנבה לצורך המועד, והעושה שלא לצורך המועד אסור, ואם עשה לצורך המועד והותיר, המותר מותר, ע"כ. והנה מדדייק וכתב ואם עשה וכו' המותר מותר, משמע דכיון שעשה לצורך המועד דוקא, המותר מותר, אבל מה שעשה במועד באיסור ממש שלא לצורך הרי זה אסור, כיון שנעשה באיסור. ובאמת כי לכן השכילו הרמב"ם והאורחות חיים וכתבו, והעושה שלא לצורך המועד, כלומר שאסור קאי על המלאכה. ולא כתבו ואסור לעשות שלא לצורך המועד, שהאיסור על הגברא שלא לעשות, דזה כבר ידענו. אלא דייקו כאן דהעושה שלא לצורך המועד אסור, כלומר המלאכה אסורה, וכדעת רש"י (שם) שכתב כן להדיא. ועיין שבלי הלקט (הל' חוה"מ סי' רכ"ח).

הערמה בעשיית מלאה במועד

והנה בשלחן ערוך (או"ח סי' תקל"ג ס"ח), מותר לטחון קמח לצורך המועד וכו', אבל לא יעריס לטחון או לעשות שכר יותר בכוונה, או אם יש לו קמח לא יעריס ויאמר וכו'. וכתב המגן אברהם ז"ל (שם סק"ב), לא יעריס, נראה לי דאם העריס מותר לאכלו, עיין סימן תק"ג (סק"ג), ע"כ. ועיין מה שכתב המחבר (סי' תק"ג ס"ב), אבל אחר אכילה אינה יכולה לבשל ולומר אוכל ממנה כזית, דהוי הערמה, מיהו אם עברה ובשלה או שחטה, מותר

לאכלו, ע"כ. ועיין מגן אברהם (שם סק"ג) שכתב וז"ל, דזה לא מקרי הערמה כיון דאוכל ממנו מעט [בית יוסף (שם ד"ה וז"ל הרשב"א) יש של שלמה (בילה פ"ב סי' ט"ז) רשב"א (שו"ת ח"ה סי' ח') שלטי גבורים (בילה דף י"ז ע"ב אות ב')], אלא כהב"ח שמחמיר עיין סי' תקכ"ז (סי"ב), ע"כ. ובסימן תקל"ח (ס"ו) כתב המחבר, המכוין מלאכתו וכו', ומותר הוא לעשותה אם הוא דבר האבד. וכתב המגן אברהם (שם סק"ב) בשם רבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב ד' חלק ה'), אבל בדבר שאינו אבד פשיטא דאסור לעשותה בחול המועד, ודוקא למאן דאמר, דמלאכת חול המועד דאורייתא [עיין מו"ק (דף י"א ע"ב) וברש"י (ד"ה אלא) ורמב"ן (שם) וריטב"א (שם דף ב' ע"א)]. ומסיים המגן אברהם (שם), ונראה לי דדמי לעושה מלאכה בשבת שאסור לו לעולם (שו"ע שם סי' ש"ח ס"א), והוא הדין לבנו וכו' (עיין חת"ס גיטין דף מ"ד ע"א ד"ה מכר). ועיין לבוש (שם סי' תקל"ח ס"ו) ואליה זוטא (שם סק"ב) ואליה רבה (שם סק"ד), ועיין באר היטב (שם אות א'). ובמחצית השקל (שם סק"ב) כתב וז"ל, בשם הרבינו ירוחם (שם), דהוי כלורס אוזן בכור דקונסין בנו כיון דעבר איסורא דאורייתא. והבית יוסף (סופי' תקל"ח ד"ה ומ"ש ומותר) הקשה, דבלורס אוזן בכור, מבואר (בכורות דף ל"ד ע"ב) דאין קונסים בנו. ולכך סיים המגן אברהם (שם), דדמי לעושה מלאכה בשבת וכו', והוא הדין לבנו וכו', דאי חול המועד דאורייתא דומה בזה לשבת, ע"כ. ועיין עוד (שם סי' תקמ"ג), לענין בונה בית בחול המועד. ועיין עוד בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' פ'), שהאריך הרבה בהא סוגיא בביאור דברי הרבינו ירוחם (שם), והנמוקי יוסף (מו"ק דף י"ב ע"ב ד"ה מהו), והפנים מאירות (ח"ב סי' ס"א), וכתב דגם בדרבנן קנסו, ע"ש.

ולבאורה יש לדייק, למה כתב בשלחן ערוך דין דמעריס בסימן תקל"ג (ס"א), ודין דמכוין מלאכתו במועד בסימן תקל"ח (ס"ו), ולא כתב דין דעושה מלאכה במועד שלא לצורך המועד מה דינו אם קנסו בו או לא, ובפרט שהוא לבאורה גמרא מפורשת, וכמו שהבאנו מרש"י (מו"ק דף י"ב ע"ב ד"ה ואם), ורמב"ם (יום טוב פ"ז ה"ט), ואורחות חיים (הוה"מ ס"ה) הנ"ל, ול"ע.

ביון מלאכתו במועד

ואשר נראה בזה לפענ"ד לומר דבר חדש בס"ד, דלבאורה צריך ביאור מה שאמרו (מו"ק דף י"ב ע"ב) המכוין מלאכתו במועד, ומה נכנס בגדר מכוין מלאכתו. ובדרך פשוט נראה לפי מה שפירשו, שהיה בידו לעשות מלאכתו קודם המועד ולא עשאה, אלא הניחה לעשותה במועד שאז הוא פנוי משאר מלאכות. ולכן הוא נקרא מכוין מלאכתו, שבאמת היה צריך אותה מלאכה גם קודם המועד או שהיה בידו לעשותה, אלא שהוא כיון לעשותה במועד, ולכן בצרכי אוכל נפש לא קנסו אפילו כיון מלאכתו (שו"ע שם סי' תקל"ג ס"א). אבל בשאר מלאכות שאינן צרכי אוכל נפש, קנסו חז"ל להפקיר ולאבד שלא ליהנות ממעשה המלאכה (מו"ק שם). ונחלקו אי קנסו גם בנו אחריו או לא (עיין בית יוסף סופי' תקל"ח ד"ה ומ"ש ומותר). ומעתה יש לחקור במי שבידו לעשות מלאכה לאחר החג, ואין זה אבד אם ישהה מלאכה זו עד לאחר החג, והוא מקדים המלאכה ועושה אותה בחול המועד, אם זה גם כן בגדר מכוין מלאכתו במועד. ולכאורה פשוט דגם זה מקרי מכוין מלאכתו, דמאי שנא אם הוא מאחר המלאכה מלפני המועד ומכוין לעשותה במועד, או שהוא מקדים המלאכה שהיה יכול לעשותה לאחר המועד ואין צורך לו בה במועד, והוא מקדים לעשותה מפני שיש לו עכשיו זמן פנוי לעשותה, והיינו הך ומאי שנא מאחר ממקדים. ואולי אדרבה, מאחר שעל כל פנים עכשיו בשעת מעשה כבר אין לו עצה לעשותה קודם המועד, וגם לאחרה עד לאחר המועד אי אפשר עוד, שהרי הוא כבר בשעת המועד דבר האבד, ואף על פי כן קנסו חכמים שלא לעשותה. אבל המקדים מלאכה שאינה דבר האבד, ואין לו צורך בה, ואכתי בידו לאחרה ולעשותה אחר המועד, ואף על פי כן הוא מקדימה ועושה עכשיו, הרי הוא ככל המכוין מלאכתו במועד.

עשיית מלאכה במועד שאפשר לעשותה אחר כך

ואם נסכים לפירוש זה, אם כן כל העושה מלאכה שאינה לצורך המועד, ובידו לאחר ולעשותה לאחר המועד, והוא עושה אותה בחול המועד, הרי הוא בכלל מכוין מלאכתו במועד. והוא לבאורה דבר מובן ומסתבר, וקצת יש ראיה לדבריו מלשון המאירי (מו"ק דף י"ב ע"ב) וז"ל, למדנו לפי דרכנו שקוצרין ודשין ועושין כל מלאכה שבתבואה וטוחנין וקוצצין עצים לצורך המועד. אלא שאנו מוסיפין בה, שאם עשה אחת מהן לצורך המועד והותיר, מותר לאחר המועד. ואין מערימין בכך, רואה לומר, שיהא עיקר כוונתו להותיר, ואם עשה כן עליו נאמר 'וירצת מאלקיך' (ויקרא יט יד עיין רש"י שם). וכל שנודע לנו בהערמתו אסור מתורת קנס, וכדקאמר (מו"ק שם), טחן והותיר מותר, הא כל שעיקר טחינתו בהערמה אסור, וכן

בכל שאר הדברים, ועל הדרך שאמרו (מו"ק שם), וכולם שכיוונו מלאכתם במועד יאבדו. ויש דבר שמותר להעריס בו וכו', ע"ש. והנה מלשון רבינו נראה שמפרש דברי הגמרא דידן, דכל שלא לצורך המועד הרי זה אסור, והרי זה בכלל וכולם שכיוונו מלאכתם במועד יאבדו. דמאחר דאינו דבר האבד בעצם, ואינו צריך לו במועד, אם כן זה נשאר בגדר כיון מלאכתם והוא בכלל הקנס שיאבדו. ואפילו נחוק בדבריו ז"ל, מכל מקום הענין בעצם מסתבר, ודו"ק.

הערמה בעשיית מלאכה שלא לצורך המועד

ומעתה שפיר מובן שהמחבר והפוסקים לא כתבו דין דעושה מלאכה שלא לצורך המועד ואינו דבר האבד מה הוא. דכיון דפסקו דין דמכוין מלאכתו במועד (סי' תקל"ח שם), וכתבו גמי דין דמעריס מלאכתו במועד (סי' תקל"ג שם). אם כן שוב לא צריך לומר דין דעושה מלאכה שלא לצורך, דהוא נכלל בכלל מעריס, שאסור או מותר לפי שיטת הפוסקים (עיין מג"א סי' תקל"ג סק"ב, תק"ג סק"ג), או בכלל מכוין מלאכתו שאסור לכולי עלמא (שו"ע סי' תקל"ח שם). ואתי שפיר דעושה מלאכה שלא לצורך בחול המועד וגם אינו דבר האבד, הרי הוא נכלל בכלל מכוין מלאכתו, ושפיר כתבו רש"י ורמב"ם ואורחות חיים דהוא אסור לאכול לאחר יום טוב וכנ"ל, כן נראה לפענ"ד. והא פירושא אינו מוכרח לענין הלכה דנקרא מכוין, דעל כל פנים כתבו דהעושה מלאכה שלא לצורך אסור, ורק ההסבר לכאורה נכון גם כן, ודו"ק כי קצרתי בזה.

סימן שיב

א. הצלת עצמו ממיתה באופן שמכנים עצמו לספק מיתה
ב. הצלת עצמו בממון חבירו

עוד להנ"ל

א. בדבר אשר העיר עוד בענין חקירותיו בדברי הגלת נפשות במכונת החייאה. אמת אגיד כי קצת מצאתי מהגהות שכתבתי בזה, ואמנם כנראה שנאבד ממני איזה מכתב, וקשה עתיקתא מחדתא כמובן. והנה במכתב שהמציא לי מהגרמ"ס שליט"א, ונסתפק באדם שנידון על ידי עכו"ס למיתה, ויכול לנסות להמלט, באופן שאם לא יצליח ימות תיכף, ואם יצליח ימלט, כגון לקפוץ מקומה החמישית וכדומה. ורצה להביא ראיה מארבעה מצורעים (מלכים ב' ז ד). ומיהו דחה לעצמו דאין זה סיבה מן החוץ, שהרי ודאי היו רעבים מאד והוה להו סיבה כחולי שבגוף.

ביאור עניין ארבעה מצורעים

והאמנם באמת לא הבנתי החקירה, דאטו מי שנידון למיתה ויש לו לד ספק להציל עצמו, לא יצא בלד הספק הזה, היכא שבטוח לו שימיתו אותו. ולפענ"ד אין זה בגדר ספק כלל. ומה שהביא מארבעה אנשים מצורעים, הנה באמת דבגמרא (ב"ק דף ס' ע"ב) אמרו, וכי תימא הני מילי היכא דליכא ספק נפשות, אבל היכא דאיכא ספק נפשות לא, תא שמע 'לכו ונפלה אל מחנה ארם אם יחיונו נחיה' (מלכים שם). ועיין רש"י (ב"ק שם ד"ה דליכא), דליכא סכנת נפשות במקום שתגלה. והנה התס מבואר דעל הספק הבא ממחנה ארם הוא דקאמר, והיינו סכנה מבחוץ, ועל כל פנים רש"י (שם) דייק כן להדיא, וכי תימא דליכא סכנת נפשות במקום שתגלה, ועל זה קאמר תא שמע דאפילו איכא סכנת נפשות. ועל כרחך אי אפשר לומר שהיו כבר בסכנה, שהרי אמרו 'אם אמרנו נבא העיר', הרי שהיו יכולין לבא לעיר ולא היה הסכנה עליהם ממש, אלא שראו שאין להם תקוה, ולא הוה רק חיי שעה, ודו"ק. וגדולה מזו כתב הרא"ש שלהי מועד קטן (פ"ג סי' נ"ד), דלפעמים מותר אפילו לאבד עצמו לדעת חס ושלום, כגון שאול שחש שלא יתעללו בו עכו"ס. וכן כתב בית יוסף (יו"ד סי' שמ"ה ד"ה וכן גדול), בשם רמב"ן ז"ל (תורת האדם שער הסוף ענין ההספד אות י"ח). והבית הלל (יו"ד שם ס"ג) הביא בשם מדרש (ב"ר לד יג), 'אך את דמכם לנפשותיכם' (בראשית ט ה), להביא חונק עצמו, יכול כשאול המלך (שמואל א' לא ד), תלמוד לומר 'אך'. וכן כתב בשבות יעקב (ח"ג סי' י'), דאם ירא שיתעללו בו, מותר לאבד עצמו לדעת אפילו על הספק, כשאול. ועיין יש של שלמה (ב"ק פ"א סי' נ"ט). [עיין עוד משנה הלכות חי"ג סי' קב"ט]

הצלת עצמו בממון חבירו

ב. ובענין להציל עצמו בממון חבירו, רצה לומר דדברים שאי אפשר בתשלומין ובחזרה, אסור להציל עצמו בממון חבירו. הנה באמת דא הוא מחלוקת הראשונים ז"ל, ועיין שיטה מקובצת (ב"ק דף קי"ז ע"ב) בשם הראב"ד באריכות. וכתב, דאפשר מה שאמרו (קידושין דף מ' ע"ב) מציל חבירו בממונו, [וה"ה מציל עצמו בממון חבירו], היינו בפניו (עיין סנהדרין דף ע"ג ע"א), אבל שלא בפניו לא נתחייב ממונו להצילו. ומיהו שוב כתב, שאדם יכול להציל עצמו בממון חבירו, בין בפניו בין שלא בפניו, והוא שישלם פסידתו, ע"ש. ולפענ"ד פשוט אם אין לו אחר כך לשלם אין בו כלום.

ומה שליין להגהות מהר"ן חיות (ב"ק דף ס' ע"ב על רש"י ד"ה ויצילה). נראה כונתו, שהביא שם דברי ירושלמי (ע"ז פ"ב ה"ב), שנראה דסבירא להו כשיטת רש"י (ב"ק שם), דאסור להציל עצמו בממון חבירו. ברש כבר כתבתי על גליון הש"ס שלי וז"ל שם, ברש"י (ד"ה ויצילה) משמע אפילו במקום פקוח נפש, והתוספות (ד"ה מהו) לענין תשלומין מיבעיא להו, ועיין רמב"ם (מובא פ"מ ה"ב, הי"ג). ובירושלמי סוף פרק אין מעמידין (ע"ז שם), לא סוף דבר האומר הרוג, אלא אפילו אומר חמוס את חבירו, חייב למסור נפשו. ומשמע דאסור להציל עצמו בממון חבירו.

הצלת עצמו בממון חבירו כשאין חבירו עומד נגדו

ואולי יש לחלק, דודאי להציל עצמו בממון חבירו ואין חבירו עומד נגדו, כהאי גונא מודה דמותר להציל עצמו, אבל בירושלמי מיירי באמר ליה חמוס. והחילוק בזה, דהיכא דמציל עצמו בממון חבירו, בין שזה ברשותו, ובין שזה שלא ברשותו אלא שאינו יודע מזה ואינו אומר כלום, כהאי גונא ודאי דמציל עצמו. אבל הירושלמי מיירי שאומר לו חמוס, והבעלים עומדים נגדו, וכהאי גונא הרי אמרו (סנהדרין דף ע"ב ע"א), אין אדם מעמיד עצמו על ממונו. וממילא אם אמר לו חמוס, וחבירו יעמוד נגדו שלא יתן לו לחמסו, ויעמוד להורגו כדין בא במחתרת וכיוצא בו, נמצא יכנים חבירו בסכנה או ספק סכנה, ועל כל פנים כהאי גונא אסור להציל עצמו דהוה ליה בכלל רודף. אבל להציל במקום שאין חבירו עומד נגדו, מודה הירושלמי שיכול להציל עצמו בממון חבירו. ומה מדויק בזה סמיכות הירושלמי שאמרו שם, לא סוף דבר האומר הרוג וכו' אלא אפילו אומר חמוס את חבירו חייב למסור נפשו וכו'. ולכאורה מה שייכות להני אהדדי האומר הרוג להאומר חמוס את חבירו. אמנם לפי מה שכתבתי אתי שפיר מאוד בס"ד, דחמוס את חבירו והרוג את חבירו בחדא מחתי נינהו, דהרוג הוא להורגו ממש, וחמוס הוא גם כן ספק הריגה, ולכן סמכינהו אהדדי. אבל האומר לחבירו להציל עצמו בממון חבירו, אפשר דהירושלמי מודה להפוסקים דמותר להציל עצמו בממון חבירו, וק"ל.

והיות כי אין הזמן גרמא והאי גברא טרוד בטירדות, ולכן אני מוכרח לקצר והקוצרים אומרים יברכך וגו', ידי"נ דושכ"ה וכאש"ל בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ה סי' קי"א, ח"ו סי' שכ"ד, ח"ט סי' של"ד וסי' שצ"ט, חי"ד סי' רנ"ג, חט"ז סי' צ"ח, חי"ז סי' קע"ד–קע"ה וסי' קפ"ב–קפ"ג וסי' רי"ח]

סימן שיג

פרסום מודעה בעיתון המודפס בחול המועד

כ"ו ניסן ב' לסדר טהרות התשמ"ב בנ"י יצו"א

מע"כ ידי"נ הרה"ג וו"ח נו"נ חוב"ט, ירא"מ אין גומרים עליו את ההלל, כש"ת מוה"ר **שלום שפירא** שליט"א משגיח בישיבה הקדושה טעלז ויקליף אהייא

אחדשבת"ר בידידות נאמנה.

יקרת מכתבו הגיעני בזמנו, אמנם לטרדות היו"ט לא יכולתי להשיב בלתי היום, וגם עכשיו רק בקצירת האומר כי אני מוכן אי"ה לעלות לארצינו הקדושה לכה"פ לאיזה ימים [יתן ה' ונזכה לביאת משיח לדקינו ולא אצטרך לחזור].

הדפסת מודעה בחול המועד אודות מכירה שלאחר יו"ט

בדבר הערתו בענין מה שנדברנו בסוחר שרצה להדפיס מודעות בעתון דזשואיש פרעס בחול המועד, להכריז סייל בלע"ז [מכירה מוזלת] אחר יום טוב, ורציתי לצרף סניף שהוא רק בכלל מרבה בשיעורין, שהס ממילא מדפיסין. ומעלת כבוד תורתו נזכר שבלמדו הסוגיא, מצא להגאון ר' אלחנן וואסערמאן בקובץ שיעורים (מס' בילה אות מ"ח), דריבוי בשיעורין שייך רק כשכל אחד בפני עצמו הוא היתר, אלא שמה שהוא יותר מן הצורך אוסרו, בזה סבירא ליה להרשב"א (חולין דף ט"ו ע"ב ד"ה המבשל) דריבוי בשיעורין הוא דרבנן. אבל אם למשל אדם מוציא אוכלין ואבנים ביום טוב בהוצאה אחת, לוקה על הוצאת האבנים [להשיטות דהוצאה שלא לצורך כלל, אסורה מן התורה (בילה דף י"ב ע"א)], ואין זה ענין לריבוי בשיעורין. וסברא זו נוגע גם לענין מי שצריך לכבס בחול המועד דבר המותר, שאין להוסיף בשביל זה שאר בגדים במכונת כביסה, כיון דשאר בגדים אינם מותרין, אין בזה ענין של ריבוי בשיעורין אלא מעשה איסור, עכ"ל.

ורוצה לדעת אם דעתי לחלוק על כלל זה.

מליחת הבשר בשוחט בשבת לחולה

ולפענ"ד הנה במשנת העמרמי (הגהות על הבית שעריס או"ח בסוף תשובה קי"ב), הבאתי מחלוקת מרן כ"ק זקיני הבית שעריס ז"ל (שם) עם הגאון מהר"ם שי"ק (או"ח סי' קל"ח), בשוחט בשבת לחולה שיש בו סכנה אי מותר למלוח הבשר או יתננו לו בלא מליחה. דדעת המהר"ם שי"ק שמותר למלחו, וכתב דבמולח אפילו מולח כמה זתים וכמה גרוגרות, מכל מקום כל שלא פירש

מהמלאכה מקרי הכל מלאכה אחת. והביא ראיה משבת (דף קל"ג ע"ב) לענין מילה [דכל זמן שלא פירש מותר להסיר ציצין שאין מעכבין את המילה], ועיין שאגת אריה (סי' נ"ט), וברש"י (בילה י"א ע"ב ד"ה בבת), דטעמא דשמואל דמולח כמה חתיכות, משום דהכל חדא טירחא. ופשיטא דכל זמן שלא פירש נקרא הכל מלאכה אחת ולא הוי רק ריבוי בשיעור, מה שאין כן אם כבר פירש. מה שאין כן באוכל בלי מליחה הוי כל אכילה ואכילה איסור בפני עצמו.

אמנם מרן בבית שעריס כתב, דבכל שיעור עיבוד שמולח עובר משום איסור שבת (שבת דף ע"ה ע"ב), ושיעור איסור דס שיש בבשר, הוא פחות מהרבה שיעוריס שיש באיסור מליחה. ומה שהביא מהר"ס שיק ראיה משבת (שם) אינה ראיה, דהתם לענין מילה כיון דמצות מילה אחת הוא דאיכא, כל זמן שלא פירש לא הוי אלא מלאכה אחת. אבל הכא דעיבוד תלוי בשיעורין, כל שיעור ושיעור בפני עצמו הוי מלאכה, עיין שם מה שהסברתי כן דעת רבינו. וריבוי בשיעוריס לפענ"ד כתבתי (שם), למשל אילו היה מולח חתיכת בשר אחת עבה מאד, והיה יכול למלוח חתיכה דקה ובאותו מלח ובאותו עיבוד נעבדה חתיכה גדולה, זה הוא ריבוי בשיעורין. אבל אם הוסיף למלוח עוד גרוגרות בשר על הראשון, זה לא הוי ריבוי בשיעורין אלא שיעור חדש, ע"ש. ולפי זה פשוט דהכי נמי לענין דידן היה נראה דתלוי במחלוקת הנ"ל.

הדפסת העיתון המועד וצילומו במועד

אלא לקושטא דמילתא אני אמרתי להסותר הנ"ל, שיאמר להטייפ סעטטינג [מדפיסים] שידפיסוהו קודם יום טוב, ואם כן בחול המועד רק יעשו צילום אחד על כל הדף שיש שם גם את המודעה, ואינו עושה שום פעולה במודעה שלו, ואחר כך גם לענין ההדפסה הרי הוא מדפיס כל הדף ממילא, ובכלל הדף גם המודעה הלזו, כהאי גונא לכאורה לא הוי אלא ריבוי בשיעוריס שעל ידו נתרבה השיעור של הדף, אבל אין שם מלאכה מסוימת בשביל המודעה שלו, כן נראה לפענ"ד.

ובזה הנני ידי"נ דושכ"ת וכאש"ל, ויה"ר שיבשר לנו בשורות טובות ממשפחתו ויהיה הכל בשעטו"מ בבריות הגוף והנפש. כעתירת ידי"נ בלב ונפש

מנשה הקטן

[לגבי שבת, עיין עוד משנה הלכות ח"י סי' קמ"ג]

סימן שיד

תענית באסרו חג

מ"ז למט–מנים התשכ"ח ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד ידידי היקר בנש"ק הרה"ג וכו' מוה"ר דוד ראזענבערג שליט"א

אחדש"ת. ובדבר תמיהתו על החכמת שלמה (או"ח סי' תקע"ג ס"ק בהגה), שכתב דמותר להתענות באסרו חג. ותמה מהידוע בכל תפוצות ישראל דאסור להתענות באסרו חג, משום שהוא יום טבוח, כמבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' תל"ד ס"ג) ובמגן אברהם (שם סק"ג).

אבילה ושתיה באיסרו חג

והנה ספר חכמת שלמה אין לי לפני כרגע לעיין אחריו מטעם אותיות מחכימות, ולכן לא ידעתי גם כן אי החכמת שלמה מחלק בין איסרו חג דשאר ימים טובים לאסרו חג דשבועות. אמנם לעיקר דינא אכתוב מה שנראה בס"ד. בגמרא סוכה (דף מ"ה ע"א), אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר כל המוטל לולב באגודו וכו', שנאמר (תהלים קיח יז) 'אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח'. אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי, ורבי יוחנן משום רבי שמעון המחוזי משום רבי יוחנן המכותי, כל העושה איסור לחג באכילה ושתיה, מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן. ופירש רש"י (שם ד"ה איסור), איסור לחג אגודה לחג, באכילה ושתיה וכו', ויש אומרים יום שלאחר החג, ע"כ. וכן מבואר בירושלמי (ע"ז פ"א סוף ה"א), אבריא אמרו, טעמא דרבי ישמעאל משום בריה דמועדא וכו'. פירוש, איסרו חג הוא בן המועד. ועיין אגור (סי' תרס"ה), הביאו בעטרת זקנים (שם סי' תל"ד אות א'). ומבואר לכאורה לפי פירוש הירושלמי, ופירוש שני של רש"י, דאסור להתענות באסרו חג, כיון דמחויב לאכול באסרו חג.

תענית באסרו חג של שבועות

אמנם הרמ"א (או"ח סי' תכ"ט ס"ב) כתב, ונוהגין להרבות קצת באכילה ושתיה ביום אחר החג והוא אסרו חג. ומשמע דאינו אלא מנהגא. והמגן אברהם (שם סק"ח) כתב, דבבית יוסף כאן (ד"ה ועל מ"ש רבינו ותלמידיס), משמע דמותר להתענות בו, וכן משמע סוף סימן תל"ד (ד"ה כתב האגור), דדוקא אחר שבועות אסור להתענות בו משום שהוא יום טבוח, והמנהג שלא להתענות. וכך כתב עוד המגן אברהם (סימן תל"ב סק"ב), דבאסרו חג המנהג שלא להתענות. ובסימן תל"ד (ס"ג) כתב המחבר, אסור להתענות במוצאי חג השבועות. והנה נראה לפוס ריהטא פשוט, דבאסרו חג של שבועות אסור מדינא להתענות, ובשאר יום טוב ממנהגא, אבל מדינא מותר להתענות בשאר יום טוב.

איברא דהמשנה למלך (כלי המקדש פ"ו ה"ט) כתב, דאסרו חג דשבועות נמי מותר להתענות מדינא, והביא ראיה לעצמו מתוספות (ר"ה דף י"ט ע"ב ד"ה מימות), ע"ש. וכן כתב בשו"ת גור אריה יהודא (מ"א או"ח סי' קי"א). גם בשלחן ערוך הגרש"ז (או"ח סי' תכ"ט סי"ז), כתב דאיסור התענית באסרו חג אינו מן הדין, אלא דהמונע עצמו מלהתענות הרי זה משובח. ובשו"ת שאילת שלום (טויבש, מ"א סי' י"ד), וגם במקור חיים (סי' כ"ט), כתב לאסור מדינא באסרו חג דשבועות, ולא בשאר אסרו חג, ע"ש.

תענית לתעניתו באסרו חג

וראיתי באורחות חיים (ספינקא, סי' תכ"ט אות י"ד) שהביא בשם שו"ת איתן האזרחי (סי' מ"ב), במי שמחויב למיתב תענית לתעניתו שביטל עונג שבת ויום טוב מפני תענית חלום (ברכות דף ל"א ע"ב), ואירע יום של אחריו שהוא אסרו חג, דכולי עלמא מודים דיש להתענות מיד, כדי שלא יתעכב לבקש סליחה ומחילה על ביטול עונג שבת ויום טוב, ע"ש. ואין לי הספר לעיין בו, אבל נראה ראיה ברורה לדבריו ממגן אברהם (סי' תכ"ט סק"ו), דאפילו בראש חודש מותר, וכן יש רוצים לומר דאפילו ביום טוב שני של גליות מותר ליתב תענית לתעניתו (עיין בספר חסידים סי' רכ"ט), ואף דלא קיי"ל הכי (שבולי הלקט סי' קנ"א, בית יוסף או"ח סי' תקס"ח ד"ה וכתב בתרומת), מכל מקום פשוט דבאסרו חג מותר, וכדעת שו"ת איתן האזרחי הנ"ל.

היוצא לן דאין כאן תמיה על הגאון ר' שלמה קלוגר, שכתב דמותר להתענות באסרו חג, דמדינא אין הכי נמי דמותר להתענות, אלא ממנהגא נוהגין שלא להתענות. ולדעת המחבר באסרו חג דשבועות איסורא נמי איכא, ובזה יש חולקים. ומיהו היוצא לדידן הלכה למעשה נראה פשוט, דלכתחלה אסור להתענות באסרו חג דשבועות, וגם בשאר אסרו חג מכח מנהגא, ובדיעבד או כגון שנדר להתענות למחר, חייב להתענות, או במי שמחויב ליתב תענית לתעניתו וכנ"ל.

אלו דברי ידידות דושה"ט וש"ת, ויה"ר שנזכה לקבלת התורה מתוך יראת ה' יראת הרוממות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך, והערב נא ה' אלקינו את דברי תורתך בפינו ובפיות עמך בית ישראל עד דאתי גואל ישראל בביאת משיח צדקינו בב"א. בברכה וכט"ם ידידו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן שטו

עשיית נישואין בליל תענית

ג' וארא התשל"ט ברוקלין נוא יארק

מע"כ ידי"נ תלמיד ישיבתינו כש"ת מוה"ר **שלמה חיים וויטריאל** הי"ו, ירושלים עיה"ק ת"ו

אחדשה"ט בידידות נאמנה.

בדבר שאלתו אי יש ענין שלא לעשות סעודות של שמחה וריקודים ובזמרה בליל ד' תעניתים.

הנה בשלחן ערוך (או"ח סי' תק"נ ס"ב), לומות הללו חוץ מתשעה באב, מותרים ברחיצה וסיכה ונעילת הסנדל ותשמיש המטה, ואין צריך להפסיק מבעוד יום. ובבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש ומיהו), הביא דברי הר"ן פרק קמא דראש השנה (חי' דף י"א ע"ב ד"ה שאני) וז"ל, והאידנא כיון דנהגו להתענות בהן ולא נהגו בחומרות הללו, משמע דמעיקרא כך רצו, להתענות בלבד, אבל לא רצו לנהוג באותן חומרות, וכיון דהני ברצו תליא (ר"ה שם), הרשות בידן, אבל מעיקר התקנה ודאי אסורין בכולן, ע"כ. כלומר דמעיקר הדין היה בכל הארבעה לומות חומרי ועינוי תשעה באב, אך כיון שאמרו רצו אין מתענין, אף שקבלו עליהם להתענות, מכל מקום כך קבלו עליהם, לנהוג באיסור אכילה ושתיה ולא בשאר העינויים, לפי שאין רוב הציבור יכולין לעמוד בהן, וגם אכילה ושתיה לא נאסר בליל שלפניו.

חומר הצומות שהם משום אבלות החורבן

והמגן אברהם (שם סק"ג), ציין לדברי השל"ה (ריש מסכת תענית נר מצוה אות ו'). וזה לשון השל"ה, מן הראוי להחמיר בשלשה לומות לוס גדליה ועשרה בטבת ושבעה עשר בתמוז כמו בתשעה באב, שכולם הם משוס החורבן. אבל אין גוזרין גזירה על הציבור אלא אם כן יכולין לעמוד בה (ב"ק דף ע"ט ע"ב), על כן לא החמירו אלא בתשעה באב בעצמו. ומבואר מדברי הפרדס שנתחבר בשם רש"י ז"ל (ליקוטי הפרדס סוף פרק א'), שעל כן איזה יחיד שמרגיש בעצמו שיוכל לעמוד בזה, טוב לו בכל ארבעה לומות שיחמיר על עצמו לפסוק האכילה מבעוד יום, ע"כ. ונראה בעיני דדוקא באכילה ובשתיה להפסיק מבעוד יום כדי שיהיה תענית שלם יום ולילו, אבל בשאר דברים אין צריך להחמיר. מכל מקום אם מחמיר מהן גם כן בינו לבין עצמו, שלא יהא נראה כיוהרא, תבוא עליו ברכה, עכ"ל.

ועיין במגן אברהם (שם).

ולפי זה בעל נפש המחמיר לעצמו לנהוג בכל חומרי תענית, בליל התענית ימנע עצמו גם כן מריקודים ומחולות, ויכול להחמיר לעצמו לא לעשות אז החתונה, שהרי דבר זה לאו פרהסיא הוא במה שאינו עושה חתונה. אבל אין בזה איסור, דליל התענית אינו נוהג חומרי תענית. ומכל מקום נראה לפענ"ד דזהו דוקא בסתם, אבל בבחור שלא נשא אשה אין כדאי בשביל זה להחמיר ולאחר החתונה, וכן לאחרים אין להחמיר.

דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חי"ב סי' שמ"א]

סימן שטז

שיור סיום מסכת לתשעת הימים וערב פסח כדי לעשות סעודת מצוה

בדבר אשר התרעם על מנהג חסידים ואנשי מעשה שאוכלים בשר על סיום מסכת, מראש חודש אב ואילך, ולא עוד אלא שמערימים כן ומניחים סיום מסכת על ימים אלו דוקא, כדי שיוכלו לאכול בשר, ומנא להו לעשות כן. גם בערב פסח שהבכורות אוכלים על סיום מסכת, מנא להו דמותר להעריס כן ולהניח סיום מסכת על שלא בזמנו.

סעודת מצוה בסיום מסכת

הנה ביורה דעה (סי' רמ"ו סכ"ו) כתב הרמ"א, כשמסיים מסכת מצוה לשמוח ולעשות סעודה, ונקראת סעודת מצוה. וכן כתב הבית יוסף (או"ח סי' תרס"ט ד"ה ונוהגים) בשם המרדכי (שיהש"ר פ"א א טו). וזה לשון הש"ך (יו"ד שם ס"ק כ"ז), כתוב בסוף תשובת מהר"ם מינץ (סי' קי"ט), דכשבאין לסוף מסכתא ישייר מעט בסוף עד שעת הכושר יומא דראוי לתקן בו סעודה וכו', ולכך נהגו כל הבעלי בתים לילך על הישיבה בתחלת הזמן, ולכך מנהג להודיעם כשבא הרב לסיים המסכתא, כדי שיבואו הבעלי בתים גם כן לסיומא וכו', והיא סעודת מצוה דאפילו אבל תוך שנים עשר חודש על אביו ואמו יכול לסעוד שם וכו'. גם מהרש"ל כתב בפרק מרובה (יש של שלמה ב"ק פ"ז סי' ל"ז), דסיום מסכתא סעודת מצוה היא וכו'. ובסוף הפרק (שם סי' מ"ו) כתב, דאפילו מי שלא סיים מסכתא, מצוה רבה שישמח עם המסיים, ואפילו יחיד שסיים מחויבים אחרים לסיים עמו וכו'. עכ"ל הש"ך. הרי מפורש דאדרבה ראוי ונכון לשייר מעט מן המסכת עד שעת הכושר לסיום.

שיור הסיום לשעת הכושר

ויש להביא קצת ראיה לזה מגמרא (מו"ק דף ט' ע"א), ודאין מערבין שמחה בשמחה מנלן, דכתיב (מלכים א' ח סה) 'ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים לפני ה' אלקינו שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום', ואם איתא דמערבין שמחה בשמחה, איבעי ליה למינטר עד החג ומיעבד שבעה להכא ולהכא, ודלמא מינטר לא נטרינן והיכא דאתרמי עבדינן, איבעיא ליה לשיורי פורתא, שיורי בנין בית המקדש לא משיירינן, איבעי ליה לשיורי באמה כליא עורב. אלא מדמייתר קרא, מכדי כתיב 'ארבעה עשר יום', 'שבעת ימים ושבעת ימים' למה לי, שמע מינה הני לחוד והני לחוד. ועיין רש"י (ד"ה אי), אי הכי דהיכא דאי איקרי ליה עביד, איבעי ליה לשיורי בבנין עד הרגל, כי היכי דליתרמי ליה חנוכת הבית ברגל וכו'. ושם (ד"ה ודלמא) ודלמא אמה כליא עורב נמי צורך בנין הבית הוא, פירש, להכי לא שייריה, ע"ש. משמע בהדיא דאילו היה אופן לשייר איזה דבר מבנין הבית, היו משיירין בכדי לאחר שמחת חנוכת בית אלקינו לחוגגו בחג הסוכות זמן שמחתינו, או כדי שלא יתבטלו ישראל ממלאכתן כל כך, כמו שכתבו התוספות (שם ד"ה איבעי). ואם כן נראה מזה שאם רוצים יכולים להשאיר סיום מצוה לשעת הכושר, והכי נמי לענין סיום מסכת. ועיין בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' נ"ד אות ה'). ועיין בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' קס"ו ד"ה ובזה יהיה וכו').

ועיין שו"ת חוות יאיר (סי' ע'), שהאריך בעניני סעודות מצוה, וכתב שסעודות הסיום ודאי היא סעודת מצוה כבמדרש (שיהש"ר פ"א א טו), הביאו הבית יוסף (סי' תרס"ט ד"ה ונוהגים), ונראה לי הוא הדין יום שאחריו כנהוג וכו'. ובפתחי תשובה (יו"ד סי' רמ"ו סק"ח) ליין עליו, ועיין עוד בחוות יאיר שם, לענין שאר ספרים שסיימו בחבורה. ועיין ערוך השלחן (או"ח סי' תע"ב ס"ה) לענין אחרים. ועיין היטב ש"ך הנ"ל. אבל ודאי לענינו נראה המנהג נכון כמו שכתבתי בס"ד. ועיין דרכי חיים ושלום (אות תרס"ז), שקבלה מיד לדיקי אמת להשתתף בסיום בימים אלו דוקא.

דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ו סי' קס"ו]

סימן שיז

מחאה בנהג שמשמיע רדיו עם שירים אסורים ובבין המצרים

י"ד מנחם אב התשל"א ברוקלין נוא יארק יצו"א

מע"כ ידידי האי צורב עוסק בחוקי חורב המופלא ומופלג הב' החשוב **ישראל יוסף יעקבאוויטץ** הי"ו תלמיד ישיבת מיר

אחדשה"ט. בדבר שאלתו שאירע לו ליסע לקאנטרי [נופש], ונהג המכונית [קאר בלע"ז] השמיע את הרדיו. והיו בזה שני איסורין, אחד שהיה בין המצרים דמבואר בשלחן ערוך (סי' תקנ"א מג"א סק"י), שאסור לעשות ריקודין ומחולות משבעה עשר בתמוז ואילך. והשניה, שהיו שם נשים מזמרות, והיה משוש קול באשה (ברכות דף כ"ד ע"א). ושאלתו דאפשר דלא היה חייב להוכיחו, היות והדבר ברור שלא ישמע לו, ומבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' תר"ח ס"ב) דבדבר שאין ברור שישמע לו, והוא מידי דרבנן, מוטב שיהיו שוגגין. או דילמא כיון דאיכא כאן 'לפני עור' (ויקרא יט יד) [בזה שאינו מוחה בידו] שהוא דאורייתא, חייב למחות אפילו לא ישמע לו, ע"כ.

גדר לפני עיור באיסור דרבנן

וראשונה, מה דפשיטא ליה דהמכשיל חבירו באיסור דרבנן, עובר לפני עור דאורייתא, דבר זה במחלוקת שנויה. עיין תוספות (ע"ז דף כ"ב ע"א ד"ה תיפוק), מכאן יש להביא ראיה למה שפירש רבינו תם, דשייך למימר לפני עור אף במידי דליתא ביה איסורא אלא דרבנן, דהא מלאכה דחול המועד אינה אסורה אלא מדרבנן וכו', ע"ש. ועיין רש"י (ע"ז דף ל"ט ע"ב ד"ה אין לוקחין) ובשער המלך (אישות פ"ט הט"ז) ובשו"ת רבינו בצלאל אשכנזי (סי' ג') ושו"ת חוות יאיר (סי' קפ"ה). ועוד עיין ריב"א על התורה ריש פרשת קדושים (ויקרא יט ב) ובגליוני הש"ס (ע"ז דף כ"ב ע"א ד"ה שם תוד"ה תיפוק) ובספר עין הרועים (ערך לפני עור אות ב'). ואין צריך להאריך בדבר שמפורש בפוסקים עיין אחריהם.

אלא דלפי זה האיך אמרו (שו"ע סי' תר"ח שם), דבדרבנן היכא דליכא ברירה, מוטב שיהיו שוגגין. הא לעולם איכא לפני עור אם עובר, ואם לעולם איכא דאורייתא, אם כן האיך משכחת לה הא דינא, ועל כרחך דבכהאי גונא לא עבר אלפני עור. אלא דמכל מקום אף דליכא לפני עור לנהג, מכל מקום איכא לפני עור שיעבו שם עוד בני אדם כפי שכתב, אם כן היה לפני עור אשאר בני אדם, כיון דהיה בידו למחות על כל פניס לענין שאר בני אדם, שלא ישמעו רקודין ומחולות, ואי היה בידו למחות על כל פניס בשביל אלו עובר, **ודו"ק.** [עיין עוד משנה הלכות ח"ו סי' ב"ב וסי' קל"ד, ח"ז סי' קט"ו]

תוכחה במקום שברור שלא ישמעו

ומיהו בעיקר דינא נשתבש בזה, דהא דנחלקו האחרונים בדבר שברור שלא ישמע אינו צריך להוכיחו, דמוטב שיהיו שוגגין, לא אמרו אלא כשהוא עושה איסור מה שנוגע לעצמו. אבל העושה איסור אפילו דרבנן ועל ידי זה נכשל אחר בעבירה, זה האחר ודאי מחוייב למחות בו. דהכא לא שייך מוטב שיהיו שוגגין, דכל אדם מחויב לעשות מה שבידו שלא לעבור חס ושלום באיסור כל דהו אפילו רק מידות חסידות, וכל שכן איסור דרבנן ודאי. וכיון דשמיעת הזמרה הוא מה שנוגע גם לכבוד מעלתו, אם כן אין זה בגדר אי חייב להוכיח אותו הנהג שלא יעבור אדרבנן, אלא החיוב הוא על מעלתו שלא יעבור אדרבנן, וגם האחרים שהיו שם. ופשוט דכבודו מחויב לעשות הכל מה שבידו, אפילו ספק אולי ישמע לו, צריך לבקש מלפניו ולהתחנן לו שלא יעשה הרדיה, שלא יעבור מעלתו וגם האנשים אשר אתו באיסור דרבנן, וזה ברור. ואם כן פשוט שהיה חייב לומר לו שהוא בין המצרים ואסור לו לשמוע רדיה ומבקש הימנו לסגור.

יציאה ממכונית שדולק בה רדיו

אבל נראה פשוט דאם לא ישמע לו, אין צריך לצאת מהמכונית, אלא יכוון את לבו שלא לכוון להשירים והריקודים. כי בעונותינו הרבים אי אפשר להעמיד הדת על תלה בדברים כאלו, ובכל מקום שילך ימצא מהרדיה ועוד דברים כאלו, וממילא נעשה הדבר כמו שאי אפשר ולא קמכוין דכל שלא מכוין להו שרי, עיין פסחים (דף כ"ה ע"ב), לא אפשר ולא קמכוין כולי עלמא לא פליגי דשרי. עיין שם ובמפרשים, ודו"ק.

בברכת התורה בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ד סוסי' ע"ב, וח"ח סוסי' ס']

[באיסור שמיעת רדיו, עיין עוד משנה הלכות ח"ד סי' פ"ו, ח"ה סי' רב"ד, ח"ז סי' י"ג, חי"א סי' נ"ב]

סימן שיח

טבילה לסופר סת"ם בתשעת הימים

מע"כ ידידי האברך במשנתו נאה דורש ונאה מקיים, ה"ה הרה"ג וו"ח נו"נ כש"ת מוה"ר **ישראל דרדק** שליט"א

בספרו נחמת ישראל (פרק ט"ו דין רחילה אות י"ח) כתב

וז"ל, סופר שנוהג לטבול קודם שכותב סת"ם, מותר לטבול בימים אלו, ויש אוסרין. ובליונים הביא (ציון 109), כן אמר לי מו"ר הגאון ר' חיים קניבסקי שליט"א, שכיון שמעיקר הדין אינו חייב לטבול, אינו מותר לטבול בימים אלו, עכ"ד. והוסיף מעלת כבוד תורתו, ובפרט לשיטת החזון איש (הו"ד בס' ארחות רבינו ח"ג עמ' קע"ד, מזוזה אות ל"ב), שאין שום הידור לסופר לטבול לפני כתיבת סת"ם, ואפילו לטבול טבילת עזרא.

טבילה מדין טבילת עזרא ומדין נדר

ולפענ"ד יש לומר, לפי מה שכתבו כמה ראשונים דלא בטלו טבילת עזרא מעולם ובפרט לתפילה, ועיין רא"ש (ברכות פ"ג סי' כ"א). אם כן נשאר דין טבילה במקומו, ומותר כמו כן גם לפני כתיבת סת"ם. שנית, אפילו למאן דאמר דבטלו טבילת עזרא (עיין טור או"ח סי' פ"ח), מ"מ בזמן הזה אנשים שנוהגים לטבול, חייבים לטבול מדין נדר, והוה להו הטבילה דאורייתא, ועל כל פנים ספק דאורייתא (עיין שו"ע יו"ד סי' רי"ד ס"א), ושפיר מותר ונכון לטבול.

כתיבת השמות הק' בעשרה

ועוד בו שלישית, עיין ספר פירושים ופסקים לרבינו אביגדור על התורה (פרשת פקודי פסק קל"ב), 'ויכתבו עליו מכתב פיתוחי חותם קודש לה'' (שמות לט ל), וקשה וכי אחד מהם לא היה יכול לכתוב, דכתב 'ויכתבו'. ויש לומר הואיל והוצרך לכתוב את השם 'קודש לשם', לא היה נכון שאחד היה כותבו, אלא עשרה עמדו עליו שיכוונו כולם בכתיבת זה השם לשמו, והוו כאילו כתבוהו כולם. מכאן פסק, דנוהגים כותבי ספרי תורות שלא לכתוב את השם עד שיסיימו כל התורה, ואז מאספין עשרה בני אדם וכותבין השמות וכו'. אך קצת קשה למה צריכין עשרה ולא סגי בשנים או בשלשה בני אדם, עכ"ד. והביא שם בהגהות (מידידי הגרא"פ הערשקאוויטש, אות כ"א-כ"ב), ובפירוש ר' יהודה החסיד כאן, וטובלים במקום טהרה. וכן הביא דבריו במושב זקנים על התורה (שמות לט ל). ובספר הפרדס של רש"י (עמ' שס"ב במילואים לעמוד כ"ו, וסף מכת"י פריש), וצריך לכתוב בקדושה וטהרה וצריך לרחוץ ראשו בחמין ולחוף, ואחר כך רוחץ את בשרו ומשפשף בחמין, וילך לבית הטבילה ויחוף ראשו ויטבול וילבש בגדים אחרים נקיים וכו'. וכן הקשה ר' יהודה החסיד, מאין לך עשרה, או שלשה או שנים, ונראה דאין דבר שבקדושה פחות מעשרה. וכן כתוב בספר חסידים (מהדו' מקיצי נרדמים, סי' תתתקס"ב), בפני רבים נכתב השם כגון בעשרה, וכתיב (ויקרא כב לב) 'ונקדשתי בתוך בני ישראל', וכך היו הראשונים עושים כשכותבין ספר התורה היו כותבין השמות בעשרה לדיקים. וכן כתב האשכול (הל' ספר תורה דף ס"א ע"ב), כשמסיימין כל התורה כולה, מטהרין עצמן וכותבין השמות, ואיכא מנהגון דמייתין בי עשרה כשכותבין וכו'. ומקורו של ספר האשכול, הוא בהלכות ספר תורה [גנזי מצרים] לר' יהודה אלברגילוני בעל העתים (סוף עמ' 28). ובספר לקט יושר (יו"ד עמ' נ"ט ענין ב') כתב, דרבינו בעל התרומת הדשן כשהתחיל לכתוב בספר תורה, היה שם מנין.

טבילה לסופר סת"ם

ובקסת הסופר (סי' א' ס"א בלשכת הסופר אות א') כתב

וז"ל, כתב רבינו חיד"א בספר תורת השלמים (הנלמד לספרו לדוד אמת, סי' י"ח אות י"ח), נאה לסופר הטבילה תמידית. ולשון תמידית משמע בכל שעה שכותב. ועוד יש להאריך אלא שאין הזמן גרמא. על כל פנים לפענ"ד כיון שראינו שטבילה לסופר תמידית היא מעין האומנות, שפיר מותר לטבול בחודש מנחם אב עד תשעה באב.

ובזה הנני ידידו בלו"נ

מנשה הקטן

סימן שיט

דין הבדלה לנשים שאינן צמות בתשעה באב שחל במוצאי שבת

י"ד כסלו התשל"ה בנ"י יצו"א

שלום שלום לקרוב דיתיב בעומקא דליבאי ה"ה ידי"נ הרב הגאון אוצ"ב פ"ה וו"ח נו"נ חו"פ אין גומרין עליו להלל וכו' כש"ת מוה"ר **שלום קרויז** (שליט"א) [זצ"ל] אבדק"ק אודווארי בעמה"ם דברי שלום

אחדשבת"ר בידידות נאמנה.

על דבר מה שהעיר (דברי שלום ח"ג או"ח סי' ו' ד"ה בסימן ס"ב), על מה שכתבתי בספרי שו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' ס"ב), בענין דאסור לאשה לאכול קודם הבדלה.

והעיר כבוד גאונו במה שנשאל (דברי שלום ח"ג או"ח סי' קכ"ב), באשה חולה שצריכה לאכול בתשעה באב שחל ביום ראשון, אי צריכה להבדיל במוצאי שבת, וכבוד תורתו בירר דלהלכה יכולה להבדיל לעצמה. מכל מקום למעשה כיון דכתב האשל אברהם (בוטשאטש, סי' רל"ו ס"ח בהגה) על דברי המגן אברהם (שם ס"ק י"ח), לחלק בין מצוה שיש בה מעשה, שיכולה לקבל על עצמה, ובמצוה שאין בה מעשה כגון הבדלה אינה יכולה לקבל מספק לברך, דיש כאן דררא דעבירה גדר ד'לא תשא'. אם כן, כל שכן בתשעה באב שהרבה ראשונים סבירא להו שלא לעשות הבדלה בתשעה באב דנדחה במוצאי שבת מזמנו (רמב"ן תורת האדם שער האבל ענין אבילות ישנה סי' קי"ח). אם כן באשה הוא כמו ספק ספקא, ולכן לא תבדיל אלא תסמוך על ההבדלה בתפלה או תאמר המבדיל. ויש לומר דבאופן שחל מוצאי שבת בתשעה באב, לא שייך סכנה [דהטועם כלום קודם הבדלה מיתתו באסכרה (פסחים דף ק"ה ע"א)], עכ"ל.

הבדלה כשבמוצאי שבת חל תשעה באב

ולפי שדברי כבוד גאונו אהובים עלי כנפשי אשתעשע גם בהם קצת. ולפוש ריהטא נראה להביא ראיה מתשובות הרדב"ז (ח"ב סי' תרמ"ב), שנשאל כשחל תשעה באב בשבת ונדחה ליום ראשון, אם הוא מבדיל כסברת הגאונים (בה"ג סי' ב' הל' קדוש והבדלה), או לא. והשיב דמנהגו שלא לברך, ואף על גב דדברי הגאונים דברי קבלה, מכל מקום רוב הפוסקים שאחריהם הסכימו שאין ראוי לברך כיון דנדחה [ריטב"א (סוכה דף נ"ד ע"ב ד"ה ולמוצאי) בשם רבו הרא"ה, רבינו ירוחם (נתיב י"ח חלק ב')]. ואף על גב שהרא"ש (תענית פ"ד סי' מ') כתב להבדיל. אולי במקומו נהגו, וכל מקום שיש מחלוקת בברכה, שב ואל תעשה אני שונה משום ספק שם שמים. ואף על גב דבכפתור ופרח (ריש פ"ה ד"ה מה' הפוסקים) כתב, דכל היכא דאיכא פלוגתא בעשיית המצוה, אם עושה אותה לדעת אחת מהחולקים מברך עליה ואינה ברכה לבטלה, כיון שלדעת אותו הפוסק עושה המצוה כתקונה. ולפי דעתו על זה סמכו לברך על התפילין, אף על פי שיש חולקין על סדר הנחת פרשיות, ולדעת החולקים אין אנו עושים המצוה כתקונה, ואין כאן ברכה לבטלה. ומכל מקום אין הנידון שלנו דומה לו, דהתם המחלוקת הוא בעשיית המצוה ולא בברכה, אבל בנדון דידן המחלוקת הוא בברכה עצמה אם יבדיל או לא, ולפיכך אני שונה שב ואל תעשה, דומיא למאי דאמרינן בכל דוכתא ספק ברכות להקל. ומכל מקום אין אני מוחה במי שמבדיל שהרי על גאוני עולם הוא סומך, ע"כ. מבואר מדברי הרדב"ז חילוק המגן אברהם והאשל אברהם הנ"ל דמחלקי בין עשיית מצוה שבידו לקבל ולקיים כדברי יחיד, לבין ספק ברכה. אלא דלדעת הרדב"ז גם באנשים הדין כן. ואנן נוהגים האנשים כהרא"ש (שם) להבדיל. אולם יש לדחות, דהרי הרדב"ז תלה הדבר גם באנשים במנהגא, אם כן יש לומר דוקא אנשים דאיכא מנהגא, אבל נשים האוכלות בתשעה באב דליכא מנהגא גבייהו, דבמילתא דלא שכיחא לא שייך מנהגא, ממילא הדרינן לכללא דרדב"ז דספק ברכה אין לברך. ועיין דעת תורה (או"ח סי' תקנ"ו ס"א ד"ה ובגיל) שהביא דברי הרדב"ז, וכן האחרונים חיים (ספינקא, סי' תקנ"ו).

חיוב נשים בהבדלה

איברא דהכנסת הגדולה בתשובות (סי' ע"א) כתב, דהחולה שמבדיל תיכף במוצאי שבת, יכול להוציא בני ביתו. וכמו שכתב המטה משה (סי' תש"ל), דהנס בעשירי ישמע בגיל העשירי הבדלה מאחריו. וכן כתב הברכי יוסף (או"ח סי' תקנ"ו אות ג'), ועיין שערי תשובה (סי' תקנ"ו סק"א). ובשל"ה הקדוש (תענית, נר מצוה ד"ה כשחל) הביאו האליה רבה (סי' תקנ"ו אות א'), כתב, דנשים שאינן יודעות להתפלל להבדיל בתפלה, צריך כל איש להזהירן שביום לא יעשו אם כדי לבשל לצורך הלילה, או שיאמרו ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם המבדיל בין קודש לחול. ועיין מגן אברהם (סי' רל"ט ס"ק י"ד), דסבירא ליה שיאמרו בלא שם ומלכות. והאליה רבה פסק כדעת הבעל הלכות גדולות (סי' ב' הל' קידוש והבדלה) ודעימיה. ומיהו לעיקר דינא מיהו נראה דסבירא ליה דבתשעה באב נשים ואנשים דין אחד להם ואין מחלקין ביניהם. וגם בעניותינו בדרנו בס"ד דנשים בכלל אנשים הם, והלוס ראיתי אחרי רואי עוד בסמ"ג (עשין כ"ט), הביאו החרדים (פי"ג אות ו'-ט'), דנשים חייבות בקידוש והבדלה דבר תורה. ובלקט יושר (דף 51 ענין א') ז"ל, אבל אם רצתה האשה לעשות קידוש לעצמה אפילו להוציא אשה אחרת הרשות בידה, וכן הדין לענין הבדלה, ע"כ. וידוע דהלקט יושר כתב דבריו על פי דעת התרומת הדשן. אם כן לכאורה אין חילוק בין נשים לאנשים, וכיון דאנן מקום שנהגו להבדיל אנן, אם כן נשים נמי מבדילות, ול"ע.

הבדלה במוצאי תשעה באב כשלא הבדיל במוצאי שבת בתפילה

ובשערי תשובה (שם סי' תקנ"ו סק"א) הביא בשם ספר גן המלך (סי' קמ"ד), שדעתו דאין להבדיל מוצאי תשעה באב כלל, רק אם שכח להבדיל בתפלה בגיל תשעה באב. אם כן באשה שלא התפללה [ועל פי רוב כן הוא], דיש עליה חיוב להבדיל, לכאורה היה נראה שתבדיל. ואשר נראה לפענ"ד בשאלה זו שאם היה בא

לפני הייתי אומר שמבדיל על הכוס בלי שם ומלכות. דהרי בספר זכור לאברהם (אלקלעי, מ"א דף כ"ד ע"ב) כתב, דאף דהאומרים להבדיל הם רבים, מכל מקום במיעוט נגד רבים נמי אמרינן ספק ברכות להקל, ולכן במקום שאין מנהג, יאמר המבדיל על כוס בלי שם ומלכות, דספק ברכות להקל אף נגד מרן הבית יוסף, כמו שכתב הרב דבר משה (אמארילייו, מ"ג דף י"ד ע"ב). ובמקום שיש מנהג אין לערער, דבמקום מנהג אין אומרים ספק ברכות להקל, ע"ש. ואם כן בנשים על כל פנים כהאי גונא בנידון דידן, הגם דקיי"ל דחייבות, מכל מקום אין לומר עליהם דיש מנהג להבדיל לעצמן. ונראה עוד, שיאמרו בריך רחמנא מרי מלכא דעלמא המבדיל בין קודש לחול בין אור לחושך וכו', בריך רחמנא המבדיל בין קודש לחול. דהנה בספר דרך פקודיך (מצות עשה ד' סוף חלק המעשה) כתב, דבכל ספק ברכות כן נכון לנהוג, דכהאי גונא לית ביה משום ברכה לבטלה, וגם יוצא ידי ברכתו אם צריך, כהא דבנימין רעיה (ברכות דף מ' ע"ב), ע"ש.

הזכרת שם ה' בלשון אחר

הן אמת דהחתם סופר בחידושיו ריש פרק קמא דנדרים (דף ב' סוף ע"א), הוכיח מדברי הר"ן (נדרים שם ד"ה ושבועות), דלענין שבועה בשם, אין חילוק בין שהוא מזכיר השם בלשון הקודש או בלשון אחר. ואם כן כיון דמבואר סוף פרק שבועת העדות (שבועות דף ל"ה ע"א), דהמשביע ברחוס הוי משביע בשם, הוא הדין אם משביע בלשון תרגום רחמנא, הוי שם. ואם כן לענין מוציא שם שמים לבטלה נמי, דהא תרוייהו מ"לא תשא שם את ה' אלקיך' (שמות כ ז) נפקי, ולפי זה בכל ספק ברכה אסור לומר בריך רחמנא מרי דעלמא וכו', ע"ש. אמנם מרן כ"ק זקיני בבית שעריס (או"ח סי' פ"ג) תמה עליו, דהא פריך התם (שבועות שם), מהא דחנון ורחוס נמחקים, ומשני מתניתין במי שהוא חנון במי שהוא רחוס קאמר. ופירש רש"י (שם ע"ב ד"ה במי), ולא דחנון שם הוא, אלא במי שהוא חנון, ע"כ. ועיין רמב"ם (קריאת שמע פ"ג ה"ה), דרחוס מותר לאמרו בבית הכסא. ואפילו להראב"ד (שם) שהשיג עליו, מודה הוא דהוא נמחק ואין בו איסור מוציא שם שמים ושפיר יכול לברך. ומבואר על כל פנים דחנון ורחוס אינו שם אפילו בלשון הקודש, וכל שכן בלשון תרגום, ואין בו משום שם שמים לבטלה. וכל שכן לפי דעת הש"ך (יו"ד סי' קע"ט ס"ק י"א), דבלשון עכו"ם ליכא משום מוציא שם שמים. ועיין בשו"ת הגאון רעק"א (מהדו"ק סי' כ"ה) מה שטרח לישב דבריו. ומיהו עיין תומים (סי' כ"ז אורים סק"ב) מה שלוח בכרוכיא. ומשו"ת תשב"ץ (מ"א סי' ב'), נראה ראיה להש"ך, ולפי פירוש הגאון רעק"א בו. ועיין רמב"ם (שבועות פ"ב ה"ב), הנשבע או השביעו אחר בשם המיוחד, או באחד מן הכינויים כגון שנשבע במי ששמו חנון. הנה נראה לכאורה דחנון הוא אחד מן הכינויים. ועיין ריטב"א (שבועות דף ל"ה ע"ב ד"ה כל שלמה) ור"ן (שם ד"ה גרסינן), הובאו בכסף משנה (יסודי התורה פ"ו ה"ט). ועיין בביאור הגר"א (או"מ סי' כ"ז אות ב'). ובאור שמח (עבודה זרה פ"ב ה"ז הקדמה ב'), כי כל השמות שקוראים הגויים בלשונם, אין להם קדושה אלא ככינויים כמו רחוס וחנון. ועיין לפנת פענח (מהדו"ת יסודי התורה פ"ו ה"ב, דף נ"ט ע"ב).

על כל פנים נראה לפענ"ד, דבנידון דידן גם כבוד תורתו מודה, דלגאת כל השיטות עדיף שתטול כוס ותברך בריך רחמנא וכו' ולגאת ידי כל הדעות. ובתשובה אחרת כתבתי עוד (עיין שו"ת משנה הלכות ח"ז סי' ל"ט), שאם יש לה בעל או אב שיבדיל לה והיא תשתה הכוס, כהאי גונא לכולי עלמא מותר ואתי שפיר הכל, ודו"ק.

והנני בזה מוכרח לקצר, ואי"ה כשאפנה קצת אשתעשע עוד עם כ"ג בדברי תורה כי הם חיינו, ועד התם הנני חוזר בברכה ויה"ר שיזכה לישב על מי נח, ואשים נפשי בכפי בתפלה לרפואה שלמה עבור זוגתו אשת חבר שהיא כחבר, יה"ר שתהיה בריאה לעזור לכ"ג בעבודתו הזכה עדי יבא ינון ונזכה לגאולה שלמה בביאת משיח צדקינו ויעביר מלכות זדון מן הארץ. ידידו דושה"ט וכאש"ל בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ז סי' ל"ט]

סימן שכ

תשעה באב שחל בשבת האם קטן שהגדיל ביום ראשון מתענה

א' סליחות התשל"ח בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי ורב חביבי ברקאי חוב"ט הרה"ג כש"ת **יעקב צבי ריבא** הי"ו

אחדשה"ט בידידות.

קונטרסו בענין מה שפלפל, בתשעה באב שחל בשבת ונדחה ליום ראשון, והיה לפנינו קטן שנעשה גדול ביום ראשון, אי מחויב בתענית, קבלתי. ותוכן דבריו אי תענית שנדחה ליום ראשון הוה ליה תשלומין מיום שנדחה הימנו, או שהוא חיוב בעצם, כלומר דכן היתה תקנת אנשי כנסת הגדולה שאם יחול תשעה

באב בשבת אז קובעים חיוב לנוס ביום ראשון. והאריך בטוב טעם ודעת, אמנם כיון שכנגדו חלק עליו, רואה לדעת חוות דעתי העניה בזה.

תשלומים בתשעה באב נדחה

והנה באמת לעיקר ההלכה, כבר אמרתי לו על הטעלפאן חוות דעתי דלא הוי רק תשלומין, מהא דקיי"ל בשלחן ערוך (או"ח סי' תקנ"ט ס"ט), דתשעה באב שנדחה מותר לבעל בית לאכול, עיי"ש. ובשלחן ערוך (שם) האריכו נושאי כליו בדברי רבינו יעבץ (הו"ד בטור שם, ועיין בית יוסף שם ד"ה ומ"ש מעשה). ועיין מגן אברהם (שם ס"ק י"א) מה שהאריך שם שאין המנהג לאכול. אמנם כמעט כל האחרונים תפסו לעיקר דמותר לאכול, אלא שחלקו בין בעלי בית לאחרים, אבל בעל בית והמוהל והסנדק התירו לאכול, ואין להאריך במה שמבואר. ופשוט מדבתשעה באב כשחל בזמנו, אסור לאכול ואם נדחה מותר לאכול, על כרחך דיום שנדחה לא הוי אלא תשלומין ולכן הקילו בו, דאי נימא דהוי עצם חיוב להתענות, מאי שנא תשעה באב שנדחה, משאר תשעה באב שאינו נדחה וחל ביום הקבוע, כיון דתרוייהו הוו חיוב בעצם. אלא על כרחך דיום שנדחה אינו אלא תשלומין, ושפיר הוא קיל. וכן כתב להדיא הט"ז (או"ח סי' תקמ"ט סק"א), לענין נוס גדליה דהוא לעולם נדחה, שהרי גדליה בן אחיקם נהרג בראש השנה, וקבעו התענית ליום אחר ראש השנה (רבינו ירוחם נתיב י"ח חלק ב'), ואפילו הכי קיי"ל שאם חל נוס גדליה בשבת ונדחה ליום ראשון, אז הוא קיל ובעל בית מותר לאכול בו, ואם חל ביום שנקבע, אסור לאכול. וחילוק הט"ז כמו שחלקנו לענין תשעה באב. והטעם, דהתם ביום שנדחה הוא עצם החיוב שבו נקבע התענית בשעתו, אבל אם חל בשבת ונדחה ליום ראשון, אז לא הוי עצם החיוב אלא תשלומין, ושפיר קיל שהבעל בית אוכל בו, כיון שהוא יום טוב שלו, ע"ש ודו"ק.

גם מהא דמגילה (דף ה' ע"ב) בקש [רבי] לעקור תשעה באב ולא הודו לו, ואמר רבי אבא בר זבדא תשעה באב שחל להיות בשבת היה, ואמר רבי הואיל ונדחה ידחה, ולא הודו לו חכמים. ועיין תוספות (שם ד"ה ובקש) שני תירוצים. מיהו לכל הפירושים נראה על כל פנים הא אמת, דהדחויה שנדחה הוא דגרמה לו לרבי שרצה לעקור. ויש לעיין קצת לפי התירוץ שרצה לעקרו ולקבעו ביום עשירי. איברא דמדברי התוספות נראה ראיה ברורה לכאורה, דנראה ביאור התוספות הוא כך, אי נמי יש לומר דרצה לעקרו מתשיעי ולקבעו בעשירי. כלומר דודאי בכל שנה ושנה שקבעוהו חכמים לתשיעי לא רצה לעקרו ולא היה יכול לו, שהרי כבר הסכימו כל החכמים לקבעו בתשיעי. אבל כוונתו היתה שאם חל תשעה באב בשבת, רצה לעקור הקביעות משבת ולקבעו בעשירי, שיהיה יום העשירי עצם הקביעות ויהיה לו ביום העשירי דין תשעה באב ממש ולא תשלומין, ולא הודו לו חכמים. ומה שאמר רבי, הואיל ונדחה ידחה. הכי פרושו, הואיל ונדחה שאין מתענים בשבת, אם כן ידחה לגמרי ויקבעו יום ראשון עצם התענית, ולא הודו לו חכמים. ובמה שכתבנו יתיישב קושית גליון התוספות (המצוין בסוף דברי המוס' שם), על רבי יוחנן דאמר אילו הואי התם (תענית דף כ"ט ע"א), עיין שם שהקשו דודאי רבי יוחנן לא היה יכול להכריע כל החכמים לדעתו וכו', ע"ש מה שדחק. ולפי מה שכתבנו אתי שפיר, דהתוספות לא הביאו הא דרבי יוחנן אלא למימר דהואיל ורבי יוחנן רצה לקבוע התענית לעשירי, אם כן גם זה עצם החיוב, ועל כל פנים כשחל בשבת ונדחה ליום ראשון רצה לעקור העצם ולעשותו ביום ראשון, ולא הודו לו, וכיון דלא הודו, לא יכול לעקור עצם קביעות התענית שהיתה על תשיעי, ולא על עשירי, ואם כן לעולם עצם החיוב אינו אלא בתשיעי, והעשירי אם נדחה לא הוי אלא תשלומין, וזה לפענ"ד ראיה ברורה ודו"ק היטב. ואם כן הגם שדחה ליה רבי אבא בר זבדא דלא כך היה מעשה (מגילה שם), אבל אם כן גם מההוה אמינא לדידן הכי פשטינן, וכל שכן מהמסקנא, והבן כי קצרתי.

השלמת התענית בתשעה באב נדחה

ובגמרא עירובין (דף מ"א ע"א), רבי אלעזר ברבי לדוק לא השלים תעניתו בתשעה באב שחל להיות בשבת ונדחה לאחר השבת, מפני שיום טוב שלו היה. ועיין שם בתוספות (ד"ה מבני), שרק חתנם של בני ביתין בן סנאב היה. ובמגן אברהם (סי' תקנ"ט ס"ק י"א) הביא דברי המהר"ם לובלין (סי' נ"ח) וקושית השואל (שם), והמגן אברהם תירץ דעל כרחך סבירא ליה כיון דנדחה תשעה באב ממקומו לא חמיר כולי האי, ע"ש. וז"ל הלבוש (או"ח סי' תקנ"ט ס"ט), ואם חל תשעה באב בשבת ונדחה ליום ראשון, ומילה ביום ראשון, אין הבעל בית צריך להשלים התענית כו', שכיון שנדחה התענית מיום קביעתו אין חמור כולי האי. אבל כשחל תשעה באב ביום אחד מימי השבוע שנקבע התענית ביום קביעתו, הם צריכים להשלים, עכ"ל. הנה כתב מפורש שכיון שנדחה התענית מיום קביעתו לא חמור כולי האי. מבואר דיום ראשון לא הוי יום קביעתו, דאם לא כן, יום ראשון הוה ליה נמי יום קביעתו וכן נקבע מעיקרא. אלא פשוט דנדחה לא הוי יום קביעתו, ואם כן הרי לן מבואר דעת הלבוש והט"ז

והמגן אברהם, דנדחה לא הוי עצם חיוב, אלא תשלומין ונדחה הוא, וכן מבואר מדברי התוספות שכתבנו לעיל.

האוכלים בתענית מחמת מילה אם צריכים להשלים למחר

ואכתי פש לן לבאר מה שיש להבין דלכאורה מבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' תרפ"ו ס"ב), בתענית שנדחה מותר לאכול על ברית מילה ולמחר יתענו האוכלין. נראה לכאורה דהתענית שלמחר הוא תשלומין על מה שאכלו אתמול כיון שהתענית היה נדחה, אבל בתשעה באב שנדחה ליום ראשון לא כתבו דלמחר יתענו האוכלים, וצריך ביאור למה לא יתענו וישלימו למחר. ואי נימא דלשאר תעניתים ליכא תשלומין, הוה אתי שפיר, דכן תקנו לנו חז"ל, ובכמה מקומות מצינו שכן תקנו חז"ל, ואם כן אדרבה יש לדייק לכאורה להיפוך דנדחה לא הוי תשלומין, שהרי לא נתנו לו תשלומין כלל. אלא דלאחר העיון אינו נראה כן, שהרי גם בשאר תעניתים לא מצינו שכתב השלחן ערוך מדין תשלומין כלל רק בתענית אסתר, ועל כרחך דגם בצום גדליה ושבעה עשר בתמוז נמי אין צריך להשלים רק בתענית אסתר. ולפוס ריהטא היה נראה דדוקא בתענית אסתר כתבו כן, כיון שאין לו זמן קבוע ואינו אלא מנהג, שהרי התם התענית אינו בשביל צרה שאירעה, ומהאי טעמא מקדמינן ליה אם חל ביום שבת (שו"ע שם סי' תרפ"ו ס"ב). אבל הני תעניתים מאחרין ולא מקדימין (רש"י מגילה דף ה' ע"א ד"ה אבל), וכיון דהאי תענית מקדמינן ולא מקרי פורענותא לכן תקנו להשלים גם לאחר הברית, אבל האי דהוא משום פורענותא כיון דנדחה בשביל יום טוב דידיה, אמרינן הואיל ואידחי אידחי, והוה ליה כעין אבלות שכיון שבא יום טוב דחה האבלות ואין צריך עוד להשלים. אמנם דקדקתי בשו"ת אהל יהושע (בומבאך, ח"ב סי' קל"ח) שציין עליו מעלת כבוד תורתו, וכבר דן בזה והעלה דבר חדש והאריך הרבה, דבמה שאינו אוכל עד אחר חצות מקרי תענית, ע"ש. ומכל מקום העלה דיום ראשון הוה ליה תשלומין, ולא עצם קביעת התענית.

וברגע נפל בליבאי דקושיא מעיקרא ליתא, דהרמ"א (סי' תרפ"ו ס"ב) כתב, מותר לאכול על המילה. היינו כל הנאספים, ועיין באר היטב (שם סק"ה). ועל זה כתב דהוא מדין תשלומין, ולמחר ישלימו, ולאו מדין יום טוב שלהם הוא. אבל בארבעה צומות, רק לבעל הברית ומוהל וסנדק שהוא יום טוב שלהם התירו (סי' תקנ"ט ס"ט), וזה אין צריך השלמה, וזה לפענ"ד ברור בס"ד, וצריך עיון אבעל אהל יהושע.

תשלומים בקרבן חגיגה

והנה בגמרא חגיגה (דף ט' ע"א), מי שלא חג ביום טוב הראשון של חג, חוגג את כל הרגל ויום טוב האחרון. ובגמרא (שם), רבי יוחנן אמר תשלומין דראשון הם, ורבי אושעיא אמר תשלומין זה לזה. מאי בינייהו, אמר רבי זירא חיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני איכא בינייהו, רבי יוחנן אמר תשלומין לראשון, כיון דלא חזי בראשון לא חזי בשני. ורבי אושעיה אמר תשלומי זה לזה, אף על גב דלא חזי בראשון חזי בשני. ובתוספות (שם דף ב' ע"א ד"ה איזהו) [לגבי קטן שהגיע לחינוך דמביא קרבנותיו נדבה, ולמאן דאמר דנדרים ונדבות אין קריבין ביום טוב, מביאו בשני] הקשו, למאן דאמר תשלומי דראשון כיון דלא מצי קריב בראשון, לא קרבי תו, כדאמרינן לקמן (שם), גבי חיגר שנתפשט. ותירצו דהתם גברא לא חזי כיון דלא חזי בראשון לא חזי בשני, אבל הכא כל חיוב שיש בשני יש בראשון אלא משום שאין היום ראוי עכשיו, ע"ש. הנה מבואר החילוק בין גברא לא חזי ליום שאינו ראוי, ואם כן בדידן נמי כיון דבשבת גברא לא חזי הוה, שהרי הקטן אינו בר קבולי תקנתא דרבנן, וליכא עליו חיוב תענית כלל בשבת שהוא יום שנקבע בו התענית, ממילא ביום ראשון שנדחה לתשלומין, ליכא על הקטן חיוב תשלומין. אלא דמכל מקום אכתי איכא עליו חיוב חינוך, ומאתמול נמי נתחייב בחינוך לכאורה, והאי חיוב נשאר עליו גם לענין תשלומין.

חינוך בהידור מצוה

ולולי דמסתפינא היה נראה לפענ"ד לחדש, לא מיבעיא לדעת הרמב"ן ז"ל (מלחמות ברכות דף כ' ע"ב, חידו' קידושין דף ל"א ע"א ד"ה מאן דאמר), דחיוב חינוך אינו על הקטן אלא על האב. אם כן בתשעה באב שנדחה ליכא שום חיוב על הקטן להתענות, שהרי בשבת לא היה עליו חיוב עצם התענית אלא מדין חינוך, והרי בשבת היה פטור לגמרי, וביום ראשון שנעשה גדול שוב אין על האב חיוב חינוך כלל, וממילא כהאי גונא הוא פטור לכולי עלמא מתשלומין, והבן כי הוא נכון. אלא אפילו לפי דעת שאר הפוסקים דהחינוך מוטל על הקטן (תוס' ברכות דף מ"ח ע"א ד"ה עד, ר"ן מגילה דף י"ט ע"ב ד"ה מתני'), ועיין ספרי שו"ת משנה הלכות (ח"ג סי' רל"א, ח"ה סי' י"ב-י"ד). מיהו כבר הארכתי בספרי שו"ת משנה הלכות (ח"ז סי' ל'), דמצות חינוך בקטן הוא רק בעצם המצוה משום 'חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנו' (משלי כב ו), ועיין רמב"ם (מאכלות אסורות פי"ז הכ"ח), אף על פי שאין בית דין מצווין להפריש את הקטן, מצוה על אביו לגעור בו, כדי לחנכו בקדושה. והעלתי שם בס"ד דדוקא בגוף המצוה הוא דאיכא חינוך, אבל בהידור מצוה לא שייך חינוך כלל, אפילו למאן דאמר דהחינוך על הקטן. ולפי זה

אומר אני דגם על התשלומין ליכא חיוב, רק על עצם המצוה, ולפי זה כל מקום שהוא רק תשלומין של מצוה, ליכא מצות חיוב. אם כן בדידן, בשבת גופיה הרי פטור הוא מלהתענות, שהרי אינו בר חיוב, וביום ראשון נמי פטור מדין תשלומין, דבתשלומין ליכא חיוב עוד מדין חיוב, ומדין חיוב עצמי ליכא, שהרי יום ראשון הוא יום תשלומין ולא חיוב עצמי. אולם הדבר צריך עיון, דהרי מכל מקום בשבת היה לו חיוב מצד חיוב, והרי זה צריך להשלים ביום ראשון מצד החיוב שהיה לו אתמול מדין חיוב, וחיוב זה לא פקע.

ועיין רש"י (נדה דף מ"ו ע"ב ד"ה איסורא) וז"ל, אבל בקטנותו לא באו לאסור עליו, דקטן לאו בר קבולי עליה תקנתא דרבנן הוא. נראה דעל הקטן ליכא חיוב מתקנתא דרבנן, דלאו בר קבולי תקנתא הוא. ובחידושי האריכתי בזה קצת.

השלמה במצוה דרבנן

והנה לעבור על כל הקונטרס אשר שלח לי אין הזמן גרמא ואין זה רצונו גם כן, כי רק רצה לדעת חוות דעתי העני' בזה, והנני מסכים שאין על הקטן חיוב, ביום ראשון רק תשלומי דראשון הוא. מכל מקום לא אפטרייהו לגמרי בלי לויה, במה שהביא בשם הב"ח (יו"ד סי' שצ"ו ס"ב), דבמידי דרבנן ליכא דין השלמה רק חיוב בעצם. [כלומר דבדרבנן לא אמרינן כיון דנדחה וכו', אלא אפילו כשנדחה הוי חיוב בעצם ויש להשלימו, וממילא הכי נמי בתענית תשעה באב דהוי דרבנן עליו להשלימו]. יפה ליין מעלת כבוד תורתו, דהש"ך (שם סק"ג) נראה דלא סבירא ליה לחילוק הנ"ל הגם שהביא דברי הב"ח, שהרי סיים לדעתם הקושיא [מהבדלה, דמבדיל אחר שיקבר המת] בקל יש לישב קושית הב"ח, ורצונו, דלא כמו שפירש הב"ח. גם השבות יעקב (ח"א סי' פ"ח) ועוד, כתבו דהש"ך מודה בזה להט"ז (שם סק"ב). ומכל מקום לפענ"ד נראה דהב"ח לא כתב דבדרבנן ליכא דיחוי, אלא במקום שיש עוד המשך לעצם המצוה, וכגון באבלות בתוך שלשים יום והוא קטן ביום ראשון, כהאי גונא לא אמרינן דיחוי, דבתוך שלשים אכתי איכא אבלות ואבלות אחת הוא שנמשך עד שלשים, אבל אם נתגדל לאחר שלשים אין נוהג כלל. ומחלוקת המהר"ם מרוטנבורג (הלכות שמחות סי' ק"נ) והרא"ש (מו"ק פ"ג סי' נ"ו), הוא במקום דאיכא עוד המשך להמצוה, אבל היכא דליכא עוד המשך המצוה כלל רק תשלומין, בכהאי גונא הב"ח מודה. ואם כן בתשעה באב שהוא רק יום אחד ובו הוא פטור, וביום שנדחה בו אין בו חיוב מצוה כלל אלא תשלומין של אתמול, כהאי גונא אפילו בדרבנן מודה הב"ח דליכא על הקטן שום חלות תענית. ועיין ט"ז (שם) ונקודות הכסף (יו"ד סי' שצ"ו על הט"ז שם), דתשלומין שייך רק אם בעיקר הזמן נשאר על כל פנים איזה דין, ולכאורה זה היפוך, וצריך עיון כי קצרתי. ומיהו לעיקר הדין הנני מסכים למה שכתב.

שוב ראיתי דגם בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' שס"ג) נשאל כבר בדין זה, ופסק שאין עליו חיוב ולא הוי אלא תשלומין, אלא שכתב דמכל מקום לא מיפטר לגמרי, כיון דהיה עליו חיוב חיוב בשבת. ולפענ"ד אי משום הא, הרי כבר כתבתי לעיל כיון דהשתא ליכא עליו חיוב כלל. ואפילו מדין חיוב, או למאן דאמר דעל האב, או למאן דאמר דעל הקטן, דבתשלומין ליכא חיוב על כל פנים, כיון דהיום הוא כבר גדול וגברא אחרינא הוא. גם הביא משו"ת אבני נזר (או"ח סי' תכ"ז), וגם ליין לישועות יעקב (או"ח סי' תקנ"ט סק"ד), ועוד לכמה ספרי אחרונים, ולכן פשוט דהכי קיי"ל, וכל שכן במילי דרבנן, וכמו שכתב הבית יוסף (יו"ד סי' שמ"א ד"ה ראיתי לאדוני), על המהר"ם מרוטנבורג (הלכות שמחות סי' קמ"ה) והרא"ש (ברכות פ"ג סי' ב'), לענין הבדלה. ומה שהביא מספר באר משה לידיד נפשי הרה"ג מוה"ר משה שטרן (שליט"א) [זצ"ל] (ח"ז דיני בני א"י וחו"ל עמ' רפ"ו ד"ה ראיתי לחכם אחד), שאריך לחלוק על חכם אחד שרצה להתיר לבר מצוה לאכול בתשעה באב הנדחה, על פי דעת היס של שלמה (ב"ק פ"ז סי' נ"ז), שהוא גם כן סעודת מצוה, וראוי לעשות יום טוב, הובא במגן אברהם (סי' רכ"ה סק"ד). ואם כן יום זה יום טוב דיליה, והוא סמך יתידותיו על דברי רבינו היעב"ץ שהובא בטור (או"ח סי' תקנ"ט). ותמה עליו הרבה, דהרי דברי היעב"ץ כמעט מופרכין הם, והרעישו עליו האחרונים ז"ל עד שכמעט דחו אותו מהלכה, ואיך יעלה על יסוד זה להתיר לבר מצוה מכח שיום טוב דיליה הוא, במקום שכל הסעודה רק מנהג בעלמא הוא.

פדיון הבן בתשעה באב נדחה

ולפענ"ד במה שכתב ידיד נפשי שכמעט דחו האחרונים דברי היעב"ץ מהלכה. הנה זה לשון האהל יהושע (ח"ב סי' קל"ח), ודע דגוף הוראת רבינו יעב"ץ ז"ל כו' ל"ע כו', אך לא בשביל שאנחנו מקשין נדחה חס ושלום הדין, והדבר ברור כפסק השלחן ערוך (שם ס"ט) והטור (שם) בשם רבינו יעב"ץ, ע"כ. גם בשאר אחרונים כולם כאחד עונים באימה קדוש על רבינו יעב"ץ, וכולם הסכימו לדבריו. ואפילו להמגן אברהם (שם ס"ק י"א) שכתב שאין המנהג כן, מכל מקום לא משום הכי דחה ההלכה. ומה שהביא חבל נביאים שהביא בכף החיים (שם

אות ע"ד), שהמנהג להשליס ודלא כרבינו היעב"ץ. כגון דא רבותא למיחשב גברא, והרי מביא גם שם חבל מתירין, וכמסקנא דהלכתא. וכיון דהכי קיי"ל סוף סוף, ואפילו אי נימא בדוחק, מכל מקום כיון דהכי קיי"ל כן הוא ההלכה. ובאמת כי כבר ראיתי בכמה אחרונים לדון לענין פדיון הבן גם כן, איברא דראיתי מעשה רב בליקוטי פנחס על הלכות פדיון הבן (סי' ש"ה סוף אות ק"ז עמ' נ"ג מדפי הספר), שפעם שבת הגה"ק בעל קדושת יום טוב זצ"ל על שבת חזון באורשאווא, והיה תשעה באב שחל בשבת ונדחה, והיה שם פדיון הבן, והגאון בעל פני מבין היה הכהן, והיו שם הרבה רבנים, ועשו הפדיון בתשעה באב, ולא השלימו התענית האב והכהן, כמבואר בשלחן ערוך ובפוסקים (שם), כי יום טוב שלהם הוא, ע"ש. ולכן צריך עיון למה לן לדחוק ולהחמיר בדרבנן, מה שהקילו לן רבותינו האחרונים ז"ל. ומיהו לענין בר מצוה גם לפענ"ד צדקו דברי ידיד נפשי הרה"ג הנ"ל וחס ושלום להקל בזה. ועיין בספרי שו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' מ"ה), מה שהארכתי בס"ד דסעודת בר מצוה אינו עושה יום טוב לענין תספורת. והכי נמי לענין אכילה בתשעה באב שנדחה, כן נראה לפענ"ד.

והנני חוזר על הראשונות, מאחר שהגאון מהרש"ס (שם) והאבני נזר (שם) ובשו"ת צפנת פענח (סי' מ"ד ובצפנת פענח על הרמב"ם השמטות להפלאה), כתבו דתשעה באב שנדחה הוי ליה תשלומין, ועוד פוסקים שהביא, וגם בשו"ת אהל יהושע (שם). ודאי לא שבקינן הני רבוותא כולהו לפסוק דלא כוותיהו, אלא ודאי דקטן פטור בכהאי גונא, כן נראה לפענ"ד.

ויה"ר שיבנה בית המקדש במהרה בימינו, דברי ידי"נ דושה"ט ומברכו בברכת כוח"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן שכא

שינה מתוך שמיעת כלי זמר

מוצש"ק לסדר עולים ויורדים בו התשמ"ב בנ"י יצו"א

מע"כ האי צורב בנש"ק כו' הב' **חיים צבי מייזלס** הי"ו נכד הרה"צ מסיגוט שליט"א, תלמיד ישיבה הקדושה תורה ויראה דרבינו יואל

אחדשה"ט. יסלח לי אם לא תיארתיו לפי כבודו, כי בבלתי מכירי קאמינא ויען ויאמר סלחתי. ובדבר שאלתו היות שהרגיל עצמו מעודו לילך לישון על ידי זמרה, על ידי מכשיר הנקרא "טעיפ רעקארדער" [טייפ], אי יש בזה שום איסור, כיון שראה בתוס' (גיטין ז' ע"א ד"ה זמרא) בשם ירושלמי (מגילה פ"ג ה"ב) דהוה קאים ודמיך בזמרא, ע"כ.

שירה וזמרה בזמן הזה

ולפענ"ד נראה דודאי ראוי להחמיר בדבר, וכבר כתבתי בזה כמה פעמים, ועיין ביס של שלמה (גיטין פ"א סי' י"ז) שלחו לי' כו' ופירש רש"י כו', וכתבו בתוס' אף דקרא איירי בשתיה מכל מקום ראוי להחמיר כיוצא בזה שהוא ריבוי השמחה, ומרגיל עצמו בה, כדאשכחן בירושלמי (מגילה פ"ג ה"ב) דריש גלותא הוי קאים ודמיך בזמרא, ושלח ליה מר עוקבא האי קרא (הושע ט א) דאל תשמח ישראל וגו'. ולפי זה משמע דאף לזמר בלא משתאות אסור היכא שמרגיל עצמו לכך ומתענג לבבו, ולא שרי אלא דרך עראי או לשמוע קול ערב או דבר חדש. ובמס' סוטה (דף מ"ח ע"א) נמי אמרינן, אמר רב הונא זמרא דנגרא ודבקרי שרי. דנגרי פירוש מושכי ספינות בחבל, ודבקרי פירוש שמזמרים בשעה שחורשין שאינו אלא לזרז ולתקן מלאכתו. אבל דגרדאי אסור, פירוש הנגינות שמנגנים האורגנים או שאר אומניות אסור שאינו אלא לשמח לבבו, כן פירש רבינו ישעיה. מכל הלין משמע דלא דוקא בשתיה אלא בכל הדומה לו. ואמר רב, אודנא דשמע זמרא תעקר. אמר רבא, זמרא בביתא חורבא בסיפא. פירוש באסקופת הבית, שנאמר (צפניה ב יד) קול ישורר בחלון חורב בסף וכו'. ושם ביס של שלמה (סי' י"ח) האריך שנית וז"ל, ומאחר דעונות כולי האי למה אין לנו עינים להשגיח על העונות ההוא, ומן הראוי למחות בידם כדאיתא רב הונא בטל זמרא קם מאה אווזא בזוזא ומאה סאה חיטי בזוזי ולא איבעיא, פירוש ולא רצו לקנות, אתא רב חסדא וזלזל בה, פירוש ולא הקפיד למחות בידם אי בעי אווזא בזוזי וסאה חיטי בזוזי ולא אשתכח ק"ו זמרא דמנא. ומי שאינו מוחה אפשר שעונשו מרובה יותר, רק שבעונ"ה דברינו אינן נשמעין, והלואי שנוכל לגדור ולבדול עצמינו שלא נאסוף עמהם בחטאים, ע"ש באריכות.

והנה כתב מפורש, דהגם שלא נוכל למחות לכל העולם שנפרץ אצלם ואין שומעין לנו, אבל מצוה לנו להבדל מהם ולא לאסוף בחטאים עמהם, וגם כל האחרונים החמירו בזה. ובפרט כי לקום ולישן שהוא בכלל פסק הרמ"א ז"ל (או"ח סי' תק"ס ס"ג). ומהאי טעמא נמי פלא על כמה אברכים שיש להם ראדיא, ושמעתי שבבוקר מפעילים את הראדיא כדי להקיצם, והוא בכלל הירושלמי הנ"ל קאים ודמיך. ולכן לפענ"ד שילך מרגילות הנ"ל, ואם

אי אפשר לו ליתן באופן אחר, יש״א המכשיר הג״ל טייפ רעקארדער, ויקליט עליו איזה סוגיא או דברי אגדה או אפילו מעשה מצדיק וחסיד, ויקיים ״אמרו בלבבכם ועל משכבכם ודומו סלה״ (תהילים ד ה) וישכב ממתוך דברי תורה.

דושה״ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן שכב

בענין קבלת התענית בתענית שעות

מוצש״ק אור ליום י״ג ניסן התשכ״ו ברוקלין נ״י יצו״א

כבוד ידי״נ היקר וו״ח אי״א חוב״ט ברקאי שמו מפארים וכו׳ כש״ת מוה״ר הרב **חיים שלמה בקר** שליט״א

אחדש״ת. יקרת מכתבו הגיעני זה זמן, אבל בעונ״ה אני טרוד ומוטרד הא במילי דישיבה והא במילי דקהילה ובשו״ת הלכה למעשה, כך שאך התפייתי להשיב בלתי היום ואת כבוד תורתו הסליחה.

תענית שעות כשאכל בתחילת היום

ובד״ת אשר הקשה לן במחלוקת הרמב״ם והראב״ד (תעניות פ״א הי״ג), שכתב הרמב״ם וז״ל, מתענה אדם שעות והוא שלא יאכל כלום שאר היום, כילד הרי שהיה טרוד בחפציו ומתעסק בצרכיו ולא אכל עד חצות או עד תשע שעות וגמלך להתענות בשעות שנשארו מן היום, הרי זה מתענה אותן שעות ומתפלל בהן עננו, שהרי קבל עליו התענית קודם שעות התענית. וכן אם אכל ושתה ואחר כך התחיל להתענות שאר היום, הרי זה תענית שעות. ותמה עליו הראב״ד וז״ל, וכן אכל ושתה ואחר כך התחיל להתענות שאר היום הרי זה תענית שעות, אמר אברהם אין זה כלום, שהרי אמרו (תענית דף י״ב ע״א) והוא שלא טעם כלום כל אותו היום, ועוד אמרו (שם) כל תענית שלא שקעה עליו חמה לא שמיה תענית. המימרא הראשונה מיעטה שאם אכל בחצי היום ורצה להתענות עד הערב לאו, כלום היא כי מאחר שאכל שוב אינו מתענה. והמימרא השניה באה למעט מי שאמר אפילו בערב הריני בתענית עד חצי היום, כי מאחר שלא יצא עליו היום בעינוי, קבלתו לאו כלום היא. וכבוד תורתו הוסיף להגדיל בתמיה, דהרמב״ם בעצמו בריש ההלכה כתב, והוא שלא יאכל כלום שאר היום. ויצא כבוד תורתו לפרש דשיטת הרמב״ם דאומר עננו בכל תפילות גם בערבית אף שעדיין מותר לו לאכול אחר מעריב, מבואר דקבלת תענית עושה ליום תענית וכיון שמקבל לפני מנחה סגי, אפילו אוכל כל הלילה אינו מפסיד דזה לא מבטל שם תענית, והכי נמי כיון דאיכא תענית שעות האוכל בהיתר אינו מבטל ממנו שם תענית. אמנם אחרי התענית אסור לו לאכול דאין תענית לאמצע היום, והרמב״ם אינו גורס והוא שלא יאכל כל היום רק והוא שלא יאכל שאר היום.

פי׳, אחר התענית, ע״כ.

והנה במה שכתב דהרמב״ם לא גרס והוא דלא טעם כל אותו היום, כן כתב הרב המגיד שם, שכתב דלפי גירסת הראב״ד והוא דלא טעם כל היום, אין התנגלות להרמב״ם ז״ל. אבל גירסתו כך הוא, והוא דלא טעם כל היום כלום עד הערב. ובא למעט מי שמתענה עד חצות היום. ואם כן מה שכתב כבוד תורתו דהרמב״ם גרס שלא יאכל שאר היום, צ״ע, ולריך לומר דכוונתו כמו שכתב הרב המגיד והוא דלא טעם כלום עד הערב. ולפי זה לריך נמי ליישב מה שהעלה דאם יקבל עליו תענית מאתמול עד חצי היום שפיר הוי תענית, ויכול לאכול שאר היום, ורק כאן שהחצי הראשון לא הוי תענית לריך להשלים, דתענית באמצע היום לא שייך. ולכאורה מדברי הרב המגיד משמע להיפוך, גם משאר פוסקים משמע לכאורה דלא פירשו כן בדברי הרמב״ם ז״ל.

קבלת תענית לשעות במנחה

גם בעיקר פירושו בדברי הרמב״ם [לפי הבנתי, ואולי לא תפסתי עיקר כוונתו דקיצר מאד בדבריו], כפי הנראה עיקר חידושו דכל שקיבל עליו תענית היום בעת מנחה, אף שאחר כך עדיין הוא אוכל אין בזה כלום. אם כן הכי נמי, במקבל עליו תענית שעות בעת מנחה, אף שאוכל עד חצות כיון שלא קבל אלא לאחר חצות הוה קבלה, דהעיקר שהקבלה תהיה בשעת מנחה שאפשר לקבל. ולפענ״ד מלשון הרמב״ם אינו מוכח כן, שכתב וז״ל, מתענה אדם שעות כילד הרי שהיה טרוד בחפציו וכו׳ ולא אכל עד חצות וגמלך להתענות בשעות שנשארו מן היום, הרי זה מתענה אותם שעות ומתפלל בהן עננו, שהרי קבל עליו התענית קודם שעות התענית. ולשון גמלך להתענות משמע שעכשיו הוא דגמלך ולא היה בדעתו מאתמול כן, וכל שכן דלא היה קבלה מאתמול על זה משעת מנחה. גם מסיום לשונו, שהרי קבל עליו התענית קודם שעות התענית, משמע דכל שקבל עליו התענית קודם שעות התענית סגי בזה, ואין נפקא מינה אם זה שעת מנחה או לא, אלא כל שקבל קודם שעות התענית הוה קבלה. וקצת יש לדחוק לפי מה שכתב הסמ״ג (עשה דרבנן ג׳), דהא דמוגין לשעות יש לפרש כגון דאמר מאתמול שאם לא יאכל למחר עד חצות יהא בתענית עד

שמחשך. ואם כן אפשר דהקבלה היתה מאתמול. וכבר רלו קצת מפרשים לפרש הכי בשיטת הרמב"ם ז"ל ומזה היה רמיה לכבוד תורתו.

תענית שעות בלא קבלה מקודם

אלא דבאמת עיקר לשון הרמב"ם אצלי לבאורה מוקשים הבנה ולאו ריפא סיפא, שהרי כתב כיצד הרי שהיה טרוד וכו' ונמלך להתענות בשעות שנשארו מן היום, הרי זה מתענה אותן שעות ומתפלל בהן עננו. משמע שמיד שנמלך להתענות הרי הוא נקרא מתענה מאותה רגע ואילך. ואם כן קשה מה שסיים, שהרי קבל עליו להתענות קודם שעות התענית, דמשמע דצריך קבלה מקודם ולא מקרי מתענה מיד שנמלך, וכן כתב הב"ח להדיא (או"ח סי' תקס"ב ס"ק), ע"ש. ואם כן לאו ריפא ריפא הוא. ולא די לי בטעמי זה אלא שסיים, וכן אם אכל ושתה ואחר כך התחיל להתענות שאר היום הרי זה תענית שעות. ומדכתב סתם ואם התחיל להתענות, משמע דכל שהתחיל להתענות מקרי תענית ולא כתב כלל הקבלה מתי היתה. ולפוס ריהטא היה נראה לפרש דסבירא ליה להרמב"ם לחלק בתענית שעות ותרי מיני ינהו, ודוקא כשהיה טרוד ולא אכל עד תשע שעות ונמלך להתענות בשעות שנשארו מן היום צריך קבלה, כדי לחלק בין שעות שלא אכל מחמת טרדות, ובין שעות שנמלך להתענות להקב"ה. אבל אם אכל ושתה חצי היום ואחר כך התחיל להתענות, המעשה בעצמה הוי קבלה ולזה לא צריך קבלה שעות קודם. וצריך עיון כי לא פירשו כן הפוסקים, ואדרבה דעת הרבה פוסקים דאפילו קבלה בלב לא מהני ובעי דווקא בפה. ובעיקר דברי הרמב"ם, עיין ריטב"א (תענית דף י"ב ע"א) מה שהאריך לפרש ולישב דבריו באריכות גדולה.

סימן שכג

אמירת עננו ליחיד שאינו מתענה

עוד להנ"ל

סתירה בדברי המשנה ברורה

ומזה שתמה אבעל משנה ברורה, דבסי' תקס"ח (סק"ג) כתב דבתענית ציבור אף על פי שאכל יכול לומר עננו בתפלתו, דשייך לומר עננו ביום לוס התענית הזה כמו שתקנו חכמים להתענות בו. ובסי' תקס"ה בביאור הלכה (ד"ה בין) פליג אבעל חיי אדם (כלל קל"ב סל"ג) שכתב, יחיד שאינו מתענה ומתפלל עם הציבור, יאמר בשומע תפלה עננו, ויאמר ביום תענית ציבור זה [אליהו זוטא בשם הב"ח]. וכתב על זה המשנה ברורה, ובמאמר מרדכי (סק"א) השיג על זה ודבריו נכונים, דיחיד שאינו מתענה אין לומר עננו בשום פנים. ונמצא דבריו סותרים ולע"ג, עכ"ל.

אמירת עננו לשוכח ואכל בתענית

ולפענ"ד מ"ו שטעה המשנה ברורה בדבר קטן כזה, ואדרבה הרי הוא ז"ל בעצמו ליין בסי' תקס"ח לסי' תקס"ה. אבל נראה החילוק בזה, דבסי' תקס"ח קאי המחבר במי ששכח ואכל בתענית ליבור, ולאחר שנזכר שהיום תענית ליבור ממשיך בתעניתו ואינו יכול לאכול עוד, ומשלים תעניתו כמבואר שם להדיא. וכיון דהוא משלים תעניתו, אף שאכל מכל מקום מסכים הוא עם התענית, ולא מבעיא למאן דאמר דשכחה הוה אונס, אם כן הוה כאוכל באונס, [וכבר ביארתי בספרי (שו"ת משנה הלכות ח"ג סי' נ"ח) דהאוכל מחמת אונס אכתי מקרי מתענה], והרי הוא מסכים עם הציבור על התענית, ולכן שפיר מצי לומר ביום לוס תעניתנו. אבל בסי' תקס"ה בביאור הלכה מיירי ביחיד שאינו מתענה כלל עם הציבור, ואינו משתתף עמהם בתענית לרצונו, כהאי גוונא ודאי דאינו יכול לומר עננו ושקר גמור הוא אצלו, ואתי שפיר דברי המשנה ברורה. ועיין שו"ת שבות יעקב (ח"א סי' מ') שכתב, דוקא מי שאינו מתענה באונס הוא דעולה לתורה, אבל מי שאינו מתענה בפשיעה אינו עולה לתורה, ועיין בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קנ"ז).

אמירת עננו בשחרית

גם מה שהניח בצ"ע למה אין אומרים בשחרית עננו. הנה הטעם בזה כתבו הפוסקים משום שמא ימצא שקרן, כלומר שמא לא יתענה, אבל אם יאמר באופן שלא ימצא שקרן הכי נמי הרשות בידו לומר גם בשחרית. וכן כתב להדיא הט"ז (סי' תקס"ה סק"ג), שאם רולה להתפלל בשחרית עננו ולדלג ביום לוס תעניתנו הרשות בידו, דאז אין חשש שמא ימצא שקרן, והביאו האחרונים ז"ל עיין שם. ועיין הגהות מיימוניות (תעניות פ"א אות ו') וז"ל, אמנם כתבו רבותינו שלא נהגו אפילו בשחרית להתפלל עננו גזירה שמא יאחזו בולמוס ונמצא שקרן בתפלתו וכו', ומכל מקום בהלכות משמע דלא חיישינן לזה ולא נמצא שקרן בתפילתו, כיון שבשעת התפלה היה בדעתו להתענות כדאמר לוה אדם תעניתו ופורע, ע"כ. עיין שם.

אמירת עננו במנחה גדולה

ובזה מיושב נמי קושיא אחרת שהקשה עוד שם אמשנה ברורה (סי' תקס"ה סק"י), שכתב דבמנחה אפילו מתפלל מנחה גדולה יאמר עננו, דאפילו אם יאחזו בולמוס לא יהא שקרן בתפלתו, דעל כל פנים התענה עד תלות [ובאמת כי הם דברי המג"א (סק"ד) ע"ש]. וקשה ליה לכבוד תורתו, שהרי הרמ"א מוסיף על תענית ליבור,

כלומר דהמחבר מיירי בתענית ציבור, ובתענית ציבור אין זה תענית כיון שחייב להתענות כל היום, כמו שכתב בסי' תקס"ב (סק"ו) בשם הגר"א. גם מזה נראה דלא קשה, שהרי המשנה ברורה בסי' תקס"ה כתב דבמנחה מותר לומר עננו, דאפילו יאחזנו בולמוס לא יהא שקרן. הרי דכל החשש הוא שמא יאחזנו בולמוס ויהיה אונס לאכול, אבל הרי כבר ביררנו דהאוכל באונס מקרי מתענה, ואם אכל באונס יכול לומר עננו דהרי מסכים הוא עם הציבור, ואתי שפיר בסיעתא דשמיא.

סימן שכד

בענין עשיית חנוכת הבית בחו"ל

ידידי הרבני מוה"ר חיים נ"י

בדבר שאלתו בענין חנוכת הבית בחוץ לארץ, דבחוץ לארץ ליכא מצות ישוב ותמה מנא לן זה. הנה באמת כי אמרתי לו שדבר זה מקורו ביש של שלמה (ב"ק פ"ז סי' ל"ז ד"ה וסיום). אמנם כן הובא גם במגן אברהם (סי' תקס"א סק"ה) בשם ספר באר שבע (שו"ת סי' ע'), שחנוכת הבית הוה מצוה רק בארץ ישראל ולא בחוץ לארץ. ועיין באר היטב (יו"ד סי' רי"ז ס"ק ל"ב) ופתחי תשובה (שם ס"ק ט"ז). ומקור הדברים בירושלמי (סוטה פ"א ה"ד), מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו ילך וישוב לביתו וכו' (דברים כ ה), יכול הבונה בית בחוצה לארץ יהא חוזר, תלמוד לומר ולא חנכו, את שמצוה לחנכו, יצא זה [בונה בית בחוץ לארץ] שאינו מצוה לחנכו, ע"ש. ורק אם עושה מקום לתורה בביתו בחוץ לארץ ולומד בו דברי תורה הוה מצוה, כמו שכתב היש של שלמה, ודו"ק.

מצוות ישוב ארץ ישראל

וכתבו הפוסקים הטעם, דבארץ ישראל איכא מצות כיבוש ארץ ישראל, ולכן הבונה בית מצוה הוא ולא בחוץ לארץ. עיין ריב"ש (סי' ק"א), דהקונה שדה בארץ ישראל מן הנכרי היא מצוה גדולה וכו' אבל ישוב א"י אינה מצוה לשעתה אלא מצוה המתקיימת לעולם, ותועלת הוא לכל ישראל שלא תשקע א"י בידי טמאים. ועיין השגות הרמב"ן (שכחת העשין מצוה ד') ובפירושו על התורה (במדבר לג נג). ועיין ירושלמי (מו"ק פ"ב ה"ד) מהו ליקח בתים מן העכו"ם וכו' בשבת, ותני בשבת מותר וכו' שכן מצאנו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת, ע"ש. ועיין ש"ס בבלי (גיטין דף מ' ע"ב, ב"ק דף פ' ע"ב ובתוד"ה אומר) דוקא משום ישוב ארץ ישראל התירו אמירה לנכרי אבל לצורך מצוה אחרת לא. ובשו"ע (או"ח סי' ש"ו סי"א) מותר לקנות בית בארץ ישראל מן האינו יהודי בשבת, וחותם ומעלה בערכאות. וזה לשון הרמב"ם (שבת פ"ו הי"א), הלוקח בית בארץ ישראל מן הנכרי מותר לומר לו לנכרי לכתוב לו שטר בשבת, שאמירה לנכרי בשבת אסורה מדבריהם, ומשום ישוב ארץ ישראל לא גזרו בדבר זה.

ובתוספתא (ע"ז פ"ה ה"ב), כל זמן שהם עליה כאילו היא מכובשת, הא אינן עליה כאילו אינה מכובשת. ומבואר שהישיבה בארץ ישראל הוא בכלל כיבוש, ורכישת הנחלה בארץ ישראל העוברת מידי גויים לידי ישראל הן בבחינת כיבוש. ולזה יש גם מצוה שבכך מרחיבים ומבסיסים את קיומה של ארץ ישראל ביד ישראל שהם בניה ויורשיה, וכשהם עליה כאילו היא נכבשת. ועיין קידושין (דף כ"ו ע"א), במה ירשתם בישיבה. ועיין רש"י (גיטין דף מ' ע"ב ד"ה משום), משום ישוב ארץ ישראל לגרש עובדי כוכבים ולישב ישראל בה. וכן פירש רש"י בפרשת מסעי (במדבר לג נג) ובתהלים (סא יג). ובס' מרחשת להגרח"ה אייגעס מווילנא (סי' כ"ב) שהמצוה של ישוב ארץ ישראל אינה הישיבה בלבד, אלא ברכישת אחוזה בארץ ישראל, כדמפורש בקרא (דברים יא לא) וירשתם אותה וישבתם בה. ובחידושי האריכתי בזה הרבה (עיין בס' חידושי משנה גיטין דף מ' ע"ב). עיין תשב"ץ (ח"א סי' כ"א). ועיין בספרי שו"ת משנה הלכות (ח"ב סי' נ"ו, ח"ג סי' קפ"ט) דאפילו העולה לזמן מקיים המצוה. ובשו"ת מהרי"ט (יו"ד סי' כ"ח) ובשו"ת הרא"ש (כלל י"ב סי' ז'), ושאלת וכו'. ועיין בשו"ת הרשב"ש (סימנים א'-ג'). ועיין שו"ת מהראנ"ח (שו"ת מים עמוקים ח"ב סי' מ"ד), דאפילו העולה על מנת לחזור נמי הוה מצוה. ובשו"ע (או"ח סי' רמ"א ס"ד) והעולה לארץ ישראל וכו', וכתב המגן אברהם (ס"ק ט"ו) ודוקא על דעת להתיישב, ויש אומרים אפילו על מנת לחזור, כיון דאפילו מהלך ארבע אמות בארץ ישראל מצוה הוא. ועיין אליה רבה (שם ס"ק י"ג). ובשו"ע הרב (שם סי"ג) ואפילו מי שהולך לארץ ישראל לסחורה וכו', ע"ש ועיין בקונטרס אחרון (שם סק"א). ועיין שו"ת חתם סופר (יו"ד סי' רל"ג-רל"ד). ובשם מרן מחותני הגה"ק רא"מ מגור זצ"ל הובא (מכתבי תורה סי' ק"י), דמה שאמרו (ב"מ דף מ"ב ע"א) כספים אין להם שמירה אלא בקרקע, כל שכן בקניית קרקע ורכישת אחוזה בארץ ישראל. ועיין בס' אמרי אפרים הנמצא בסוף ארחות חיים (כהנא, מהדו' תשכ"ב סק"א).

[עיין עוד משנה הלכות ח"ג סי' קצ"ב, ח"ה סי' רע"ה]

סימן שכה

שליח שמקדש אשה האם צריך להתענות כמו החתן

על דבר השאלה המקדש על ידי שליח, אי השליח צריך להתענות כמו החתן המקדש (עי' שו"ע אבהע"ז סי' ס"א ס"א). ולכאורה היה נראה דתלוי בטעם התענית [עי' בית שמואל (סק"ו)], דאם הטעם משום שיום חופתו הוא כיום כיפור שמוחלין לו כל עונותיו ומתענין, אז ודאי רק על החתן להתענות. אבל אי הטעם משום שכרות, לכאורה גם על השליח להתענות. וראה זה מצאתי בקדושת לוי עה"ת (חיי שרה ד"ה לא אוכל), דמהאי טעמא אמר אליעזר 'לא אוכל עד אם דברתי דברי' (בראשית כ"ד ל"ג), לפי שאליעזר היה שליחו של יצחק, והחתן ביום קידושין אסור לאכול עד אחר קידושין, וזה לא אוכל עד אם דברתי דברי, והיינו הקידושין. ובפרדס יוסף (חיי שרה כ"ד ל"ג) הביא שכן כתב גם בס' הדודאים (מייזליש, פ' חיי שרה). ועיין שם מה שהקשה, דעל כל פנים אליעזר שהה מיס באותו יום, וכוונתו על שרבקה נתנה לו לשתות. ובאמת אי משום זה אין קושיא, כי אפשר שלא שתה שיעור שהרי רק לנסותה בא אם היא גומלת חסד, או אפשר שרק עשה עצמו כשותה כמו שעשו המלאכים אצל אברהם.

בברכה ובלו"נ

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חי"א סי' תס"ח]

סימן שכו

א. תענית בער"ש חוקת לבן ארץ ישראל הנמצא בחו"ל ושם קוראים פרשת בלק.

ב. קריאת פרשת חוקת להנ"ל.

ה' לסדר זאת חקת התורה התשנ"ט בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי ורב חביבי הרהגה"צ שלשלת היוחסין כש"ת מוה"ר **יצחק יעקב ראבינוביץ** אדמו"ר מביאלא שליט"א ב"ב

אחדשב"ת בידידות.

א. בדבר שאלתו בדברי המגן אברהם (או"ח סי' תק"פ סק"ט) וז"ל, כתב התניא (ענין ארבעה צומות עמוד 125) וכו', ביום השני פר' חקת נהגו יחידים להתענות. ומספקא ליה למעלת כבוד תורתו לענין בן ארץ ישראל שבא לחוץ לארץ, ובחו"ל קורין פרשת קרח ובארץ ישראל קורין פרשת חקת, ונמצא ביום השני שהוא עכשיו אינו צריך להתענות. ושוב חזר לארצינו הקדושה בשבוע הבאה ושם כבר קורין פרשת בלק, אם כן יום שני נמי לא הוי יום שני של פרשת זאת חקת התורה, אם כן באיזה שבוע יתענה היום שני, דשמא כיון שנעקר ממנו התענית מחמת קריאת הציבור שוב לא יתענה. ומעלת כבוד תורתו האריך לפלפל בגדדים לכאן ולכאן.

קביעת התענית ביום שישי פרשת חוקת

ולפום ריהטא עלתה במחשבתי, דהנה זה לשון השבולי הלקט (סי' רס"ג דין ארבע צומות) [שמשם שאב הבעל התניא מנהג זה כמבואר שם], ועל שאנו עסוקין בהלכות תענית ובענין שריפת התורה, כתבנו זה לזכר על מה שאירע בימינו על רוב עונותינו אשר גרמו לנו ונשרפה תורת אלקינו בשנת חמשת אלפים וארבע שנים לבריאת עולם, ביום שני פרשת זאת חקת התורה, כעשריס וארבעה קרונות [ט"ס במג"א שכתב עשריס קרונות] מלאים ספרי תלמוד והלכות והגדות, נשרפו בלרפת כאשר שמענו לשמע אוזן. וגם מן הרבנים שהיו שם שמענו שאלו שאילת חלוס לדעת אם גזירה הוא מאת הבורא, והשיבו להם ודא גזירת אוריתא, ופירושו ביום שני זאת חקת התורה היא הגזירה. ומאותו היום ואילך קבעוהו היחידים עליהם להתענות בו בכל שנה ושנה ביום שני של פרשת זאת חקת התורה, ולא קבעוהו לימי החודש, תהא אפרה עלינו לכפרה כעולה על מוקדה וכו'. וכן העתיק בספר התניא אות באות.

והנה דקדקו ז"ל בלשונם, שחכמי הדור עשו שאלת חלוס והשיבו להם שדא גזירת אוריתא, ופירושו ביום שני זאת חקת התורה היא הגזירה, ומאותו היום וכו' ולא קבעוהו לימי החודש. הנה מבואר שהגזירה הוא דוקא על יום שני של פרשת זאת חקת התורה ולא לימי החודש, ולפי זה במי שהוא בפרשת קרח באה"ב שאין זה יום שני לפרשת חקת אינו חייב להתענות, ושוב כשחזר לארצינו הקדושה שבת כבר יום שני לפרשת בלק נמי אינו יום שני שקבעוהו לתענית. ופשוט דפרשת זאת חקת התורה הכוונה על הציבור כולו, שהצבור קובע ולא היחיד מה הוא פרשת השבוע. ואף דקיימא לן דמי שלא קרא פרשה חייב בתשלומין, מכל מקום אותו תשלומין בדיעבד מהני עד שמיני עצרת, כמבואר בשו"ע (או"ח סי' רפ"ה ס"ד). וכיון דדייק לכתוב ולא קבעוהו לימי החודש

אלא דוקא ביום שישי של פרשת זאת חקת, משמע דיומא קא גרס, וכמו שכתב, ופירושו ביום שישי זאת חקת התורה היא הגזירה. וכיון שהיה ביום שישי לפרשת חקת התורה בארה"ב ושם הקריאה פרשת קרח, וכשחזר לארצינו הקדושה היה יום שישי לפרשת בלק, נמצא דלא היה היום הקביעות שקבעו. דבשלמא אם היה הקביעות ליום החודש, אם כן בכל אופן יום החודש אית ליה, אבל כהאי גוונא דהוקבע ליום השבוע של פרשת זאת חקת התורה ולא קבעוהו לימי החודש, אם כן כל שאינו במקום של פרשת חקת אינו יום שישי לפרשת זאת חקת התורה.

חיוב קריאת התורה על היחיד או על הציבור

וביישבי מתבונן עלה במחשבתי לומר דתליא במחלוקת הראשונים ז"ל אי קריאת התורה בציבור הוא חיוב על כל יחיד בציבור או שהוא חיוב על הציבור. דהנה בגמרא (ב"ב דף מ"ג ע"א) אמרו, שאני ספר תורה דלשמיעה קאי. ופירש רש"ש (ד"ה דלשמיעה קאי), ואינו יכול לסלק עצמו שלא יהא נוגע בעדות שהרי נהנה בו ויוצא בשמיעתו. ובשו"ע (או"ח סימן ל"ז סי"ט) בני העיר שנגנב ספר תורה שלהם, הואיל ולשמיעה הוא עשוי, שאי אפשר לאדם לסלק עצמו ממנו, אין דנין בדייני אותה העיר. גם בשו"ת מוהר"י ברונא (סי' ק"ג) כתב וז"ל, אמר אלי ר' בנדיט ששאל את מהר"י וייל ז"ל, השומע מן הקורא קריאת התורה בבית הכנסת, אי יוצא בה פעם אחת ידי מקרא ושוב לא יצטרך לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום אלא מקרא פעם אחד, והשיב דלא יצא, משום דלא קיימא בבית הכנסת רק לשמיעה ולא לקריאה וכו', ע"ש. ונראה לכאורה דסבירא ליה דקריאת התורה בבית הכנסת הוא חיוב לבור, ויש חיוב על יחיד לשמוע הקריאה מש"ץ ולא לקרוא בעצמו. מיהו עיין תוס' (חולין דף פ"ז ע"א ד"ה וחייבו), דכולם חייבים בקריאת התורה, וכן פירש ריב"א. ועיין טור (יו"ד סוסי' כ"ח), ובציונים לתורה (כלל ט') שעלה בספק, ועיין משנה הלכות (מהד"ק ח"ג סי' י"ט).

והנה אי נימא דקריאת התורה הוא חיוב על הציבור ולא על היחיד, אם כן פשוט דהלבור שהוא בחו"ל הרי הם חייבים לקרוא פרשת קרח ולא חקת, נמצא ביום השישי הוא יום השישי של קרח ולא של חקת, ואפילו אם יקראו הציבור בשבוע זה פרשת חקת לא יצאו ידי חובתם. ואדרבה כבר כתבתי במקום אחר (שו"ת משנה הלכות ח"ג סי' י"ג) דחושבני לו משום ברכה לבטלה, וכמו דקיימא לן (או"ח סי' ק"מ ס"ג) העולה לתורה והראה לו במקום שאינו ראוי לקריאה, דחוזר ומברך. וכל שכן אם קוראים בפרשה שאינה מפרשת השבוע.

מי שהיה כל השבוע בא"י וביום שישי הגיע לחו"ל

אלא דאכתי יש להסתפק במי ששהה כל השבוע בארץ ישראל, ובליל שישי יצא לארה"ב והגיע בבוקר לשדה התעופה ושם הוא פרשת קרח, אי נימא כיון דכל השבוע היה בארץ ישראל ושם הוא פרשת חקת, אם כן הוי יום ששי לפרשת חקת. או דילמא אזלינן בתר השתא שהגיע לשדה התעופה וכאן הוא פרשת קרח, אם כן האי יום שישי שייך לפרשת קרח ולא לפרשת חקת, ואפשר דלעולם אינו חייב עד שיהיה כל הששה ימים במקום שפרשת השבוע הוא זאת חקת התורה.

אם רשאי להפקיע עצמו ממצוה

ואולי יש לומר דתליא בהסתפקות האחרונים אי אדם רשאי להפקיע עצמו ממצות. עיין חרדים (הקדמה, חיוב מצות ציצית), ויש מצות עשה וכו', אבל בית דין של מעלה מענישין עליהם כשיש חרון אף בעולם כדאיתא במס' מנחות (דף מ"א ע"א), והוא מה שאמרו שם על מצות ציצית שהשיבו המלאך בעידן ריתחא ענשינן אעשה. ועיין ברא"ש (מו"ק פ"ג סי' פ') יש לו לאדם לחזור ולקיים כל המצות. ועיין חכמת שלמה להגאון רבי שלמה קלוגר (יו"ד סי' כ"א סי"א) שהסתפק באם יש לאדם איזה דרך לחייב עצמו באיזה מצוה ויש לו דרך להפקיע עצמו מן המצוה, אי נימא שחייב להכניס עצמו או מותר להפקיע עצמו. וראה של"ה הקדוש (שער האותיות אות נ"ט-ס') ובספרינו משנה הלכות (מהד"ק א"ח סי' י"א, רכ"ח), ול"ע. [בענין אם רשאי אדם להפקיע עצמו ממצוות, עיין עוד משנה הלכות ח"ז סי' פ"ב, ח"ח סי' י"א סי' ל"ז וסי' רכ"ח, ח"ט סי' רכ"ו, חט"ו סי' קמ"ו]

קריאה במנחה בשבת לבן א"י הנמצא בחו"ל

ב. ובדבר מה שהערת על מה שכתבתי בדין בן ארץ ישראל ששהה בחו"ל, ושם היתה הקריאה פרשת קרח, ובארץ ישראל קוראים פרשת חוקת, וכשיבוא לארץ ישראל כבר יקראו פרשת בלק, שיקרא בשבת במנחה שלשה קרואים, ובקריאת השלישי כשיעלה לתורה לא יפסיק כמנהג העולם אלא יקרא עד סוף הפרשה, ונמצא לא הפסיד פרשה זו כשישוב לארץ ישראל. והעיר מעלת כבודו, דבשו"ע (או"ח סי' קל"ה ס"ב) פסק, מקום שמפסיקין בשבת בשחרית שם קורין במנחה ובשני ובחמישי ובשבת הבאה. והרמ"א שם בהגהותיו כתב, אם בטלו שבת אחת קריאת הפרשה בציבור, לשבת הבאה קורין אותה פרשה

עם הפרשה השייכה לאותה שבת (אור זרוע ח"ב סי' מ"ה). ובשער הציון (שם סק"ה) משמע, שקריאת ז' קרואים בשבת שאז קורין כל הפרשה, תקנה אחת היא, וקריאת התורה במנחה תקנה אחרת היא. כדאיתא בגמרא (מגילה דף כ"א ע"ב), דכתב על אם בטלו הקריאה בשבת בשחרית, שקוראין הפרשה קודם מנחה, ואחר אשרי ובא לציון קוראין שלשה גברי בפרשה השייכה לשבת הבאה. ואם כן האיך יכול להשלים קריאת הפרשה בקריאת המנחה.

קריאת פרשה הקודמת בשביטלו הציבור את הקריאה

ולפענ"ד יפה העיר בזה, וכבר האריכו בס"ד בשו"ת משנה הלכות (מהד"ק מ"ג סי' י"ג, וע"ע שם סי' נ"ח, ובמ"ת סי' קפ"ד). אבל הנראה לפענ"ד דהגם שהם שתי תקנות, עדיף טפי לעשות כמו שכתבתי ממנהג השני. והוא דמה שהביא מציבור שבטלו קריאת הפרשה בציבור קורין אותה לשבת הבאה עם הפרשה השייכת לאותה שבת, התם איירי בציבור שמחמת אונס ואיזה סיבה לא קראו הפרשה, ולשבת אחרת נשאר עליהן חוב השלמת פרשה הקודמת שלא קראו להשלימו עם הקריאה של חובת היום. אבל היכא דהיחיד לא קרא בתורה, ודאי דאינו מוציא ספר תורה וקורא בשל שבוע העבר, וגם חובת היום אינו קורא דלא תיקנוהו רק לציבור כולו. וכל שכן היכא דהציבור קראו כתיקונם, אלא שהיחיד לא שמע קריאת התורה מחמת סיבה או שאר איזה אונס, או שלא נתחייב בקריאה זו רק בקריאה אחרת, אין לו רשות לקרוא בציבור פרשת שבוע שעבר ולברך עליה אחר שהציבור כבר שמעו הקריאה. ולכן עלתי היא, דבשבת לעת מנחה שכבר תקנו על כל פנים קריאה קלת משבת הבאה, ולענין קריאת התורה כבר התחיל שבת הבאה לפרשה זו, וכיון שאינו צריך לחזור ולברך, לכן העולה לשלישי ממשיך וגומר הפרשה ואין בזה איסור לכאורה. הגם כי ליכא חיוב, מכל מקום כיון דעכשו הגברא היה מחויב לשמוע קריאת פרשה זו, ועכשיו כבר קורין מקצתה, ישלימו כל הפרשה כולה וכמו שכתבתי, ואחר כך יברך ברכה אחריה.

ציבור שעלו לארץ ישראל ושם אוחזים בפרשה מאוחרת

אמנם יש להסתפק, בציבור שקראו בחו"ל פרשת בהעלותך, ועלו לארץ ישראל, ובארץ ישראל קוראים בשבוע זה פרשת קורח והם עדיין לא קראו פרשת שלח, אי יכולים לקרוא פרשת שלח בארץ ישראל. ויש לנדד ולומר דעקירת ציבור שאני מיחיד, ואולי שפיר דמי לקרוא פרשה של שבוע אחר ולעלות שבעה קרואים מפרשה אחרת, ול"ע בזה. ובאמת גם מעלת כבוד תורתו הרגיש בזה.

ומה שסיים בסופו וז"ל, ומה שאני נוהג בעז"ה בשובינו לארץ הקודש, היינו לפיס משורת הדין ואולי אף פחות מכך. הנה באמת ל"ע כיון שאין חיוב בקריאה זו, אם כן צריך עיון על הברכה שמברך לפני הקריאה, והשנית על טרחא לציבורא כיון דליכא כאן חיוב קריאה עליהם, והשלישית משום לא תתגודדו שיראו אחרים ויחשבו שפרשת השבוע הוא חקת. והלא בקריאת התורה גזרו אפילו בשביל הנכנסים והיוצאים שלא ישמעו הא וישמעו הא, כל שכן כאן שישמעו קריאת פרשה אחרת ויחשבו לטעות, או שיחשדו אותם לטעות, או תרוייהו. וגם להכריז דבר קשה הוא, דאכרזתא לתינוקות. ומיהו אם יקרא בלא ברכה כלל, רק כמו שקורין אקדמות קודם קריאת התורה, כהאי גוונא אולי ליכא חששא. ואי משום טירחא לציבורא ליכא, שאינן מחויבים לעמוד שם בשעת קריאה, דהא כבר קראו בשבוע העבר וקריאה זו אינה לחיוב, והוה ליה כקורא בתורה סתם ללמוד, דליכא חיוב על הנמצאים שם לעמוד ולשמוע. אבל לקרוא עם ברכה, לפענ"ד לי"ע.

והיות כי אין הזמן גרמא רק מחמת ידידות כתבתי קצת לכבודו ולכבוד בית אבא בלי ראיות, אל יסמוך עלי עד שיברר לעצמו כי כחו גדול לאורייתא, ויהי רצון שנזכה כולנו ללמוד תורה לשמה, ידידו המעתיר בעדו ומברכו בברכת צלח ורכב על דבר אמת עדי יבא ינון ולו יקהת עמים עבד נרצע לה' בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן שכז

טעה ואמר חתמנו במקום כתבנו, או להיפך

כ"ו לחדש הרחמים התשכ"ט ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד ידידי הרה"ג נו"נ אי"א וכו' כש"ת מוה"ר **אפרים גרינבלאט** שליט"א

אחדשה"ט. יקרת מכתבו הגיעני בזמנו, ועל דבר שאלתו במי שטעה בתפלה ובמקום וכתבנו בספר החיים, אמר חתמנו בספר החיים, או להיפוך בנעילה אמר וכתבנו במקום חתמנו, אי צריך לחזור. ודעתו שאין צריך לחזור דהרי אפילו לא הזכיר כלום נמי אינו חוזר, ע"כ.

הזכרת 'כתבנו' ו'חתמנו'

יפה כיון בזה, דפשוט דאפילו לא הזכיר כלום אינו חוזר. ואדרבה דעת רבינו הבה"ג (ברכות סוף פ"ה, הובא בטור סי' תקפ"ב) שלא לאמרו, דאין זה מתיקון אנשי כנסת

הגדולה והוי הפסק באמצע התפלה, ואף דאנן אומריס, מכל מקום אם לא אמר ודאי דאינו מעכב. איברא דאי משום הא ליכא ראיה מוכרחת, דיש לומר אם הזכיר מה שאינו צריך הוה הפסק באמצע התפילה, דאף דאנן אמרינן דעל כל פנים היה תיקון הגאונים והוה מעין התפילה, אבל האומר אתמנו בשעה שאינו צריך הוה הפסק באמצע התפילה, כמבואר בשו"ע (או"ח סי' ק"ח סי"ב), ובמשנה ברורה (שם) לענין מי שהזכיר יעלה ויבא ביום שאינו ראש חודש דהוה הפסק, והכא נמי כיון דאינו יוצא בזה הוה הפסק לכאורה.

אלא דמכל מקום הדין דין אמת דאין צריך לחזור. לא מבעיא האומר אתמנו במקום כתבנו, ודאי דאין זה הפסק אלא מעין התפלה. חדא דדלמא בכלל צדיקים הוא שכבר כתבוהו לחיים ואינו צריך רק החתימה, ועוד דהחתימה נמי על כרחך צריך להיות כתיבה טובה, ומעין התפילה הוא דהמבקש חתימה טובה גם כתיבה בכלל, וכל שכן הוא מחתימה, דאי אפשר הא בלא הא. אלא אפילו אמר כתבנו בנעילה, מכל מקום גם זה מעין התפלה הוא, דהקב"ה ודאי כותב גם בזמן הזה מי שאב לטובה וכותב וחותם מיד. ואדרבה אם ח"ו נכתב להיפוך, אכתי בשעת נעילה מבקש שיכתוב אותו לטובה ומיד יתמנו לטובה אמן, ולכן פשוט דבכל אופן יצא וכמו שכתב כבוד תורתו.

סימן שכח

שיעור איסור נעילת הסנדל ביום הכיפורים

עוד להנ"ל

ובדבר ספיקתו אי יש שיעור לנעילת הסנדל ביום כיפור, כלומר שעד כמה צריך לילך בהם ליחייב ואיזה שיעור יש בזה. לפענ"ד פשוט דאין האיסור תלוי בהילוך דוקא, אלא גם הנעילה מן האיסור. וחמשה ענויים הם ואחד מהם נעילת הסנדל, ובכל מקום אמרו נעילת הסנדל שהוא להדגיש האיסור. ולכן נראה פשוט דהנועל מנעליו, אפילו אינו הולך בהם מכל מקום הרי הוא בכלל איסור נעילת הסנדל, וזה פשוט.

אלו דברי ידידות אשר הספקתי להשיב בין הפרקים, ויהי רצון שיזכה ללמוד תורה לשמה המברכו בברכת התורה ולומדיה בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן שכט

הצריך לאכול אם יאכל קודם תקיעות דמיושב או בין תקיעות דמיושב למעומד

י"ב לחודש הרחמים התשל"ב בנ"י יצו"א

ישראל אשר בך אתפאר, ה"ה מע"כ ידיד עליון וידי"נ רב האי גאון וצדיק זקן יושב באהלה של תורה דמטמרין "גלין ליה" ע"ה הו"פ כגק"ת מוה"ר **ישראל וועלץ** (שליט"א) [זצ"ל], ראב"ד בודאפעסט ירושלים עיה"ק תו"א

אחדשב"ג בידידות נאמנה.

במה שהעיר לן כ"ג במשנה הלכות (ח"ה סי' ע"ד), במי שצריך לאכול בראש השנה קודם מוסף, אי עדיף לאכול קודם תקיעות דמיושב או לאחר תקיעות דמיושב בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, ובעייתי העלינו דקודם תקיעות דמיושב עדיף. וכ"ג המציא לן לילוס מפסקים ותקנות הגרע"א (ספר פסקים ותקנות עמ' ע"ג) שהיו תקנות לזמן המגפה ר"ל וכתב וז"ל, הגאב"ד ובד"ל מודיעים שכל מי שמרגיש חולשה קלה ביותר מחויב תיכף אחר תקיעת שופר לאכת לביתו ולאכול ארוחת בוקר בעשיית קידוש במקום סעודה, ואף שהוא הפסק בין תקיעות מיושב לתקיעות מעומד, כי תיכף אחר שחרית חל חיוב קידוש וזה אי אפשר לעשות אלא במקום סעודה, אבל קודם תקיעת שופר רק טעימה בעלמא מותר, ולכן רק בקושי רב אפשר לעשות קידוש במקום סעודה קודם תקיעת שופר. אולם כדי שאיש לא יאחר את תפילת מוסף בלחש, יתמינו כל בתי כנסיות לערך חצי שעה בהתחלת תפילת מוסף, ע"כ. הנה מבואר דעת הגרעק"א ז"ל דיותר יש להפסיק בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד מלקדש קודם כל התקיעות.

עשיית קידוש קודם התקיעות

ולא אכחד מעטי דלא ידעתי מתקנות רע"א הללו עת כתבי וגם לא ראיתי לכאורה מובאים מהאחרונים, ומעתה מי אנכי להבין וכל שכן לחלוק אמרן רעק"א זצ"ל. ומכל מקום תורה הוא וללמוד אני צריך, ובפרט כי באמת שכנגדו חולק עליו ה"ה מרן החתם סופר בתשובה (יו"ד סי' ז' אות ב'), שנשאל בש"ל קבוע בימים נוראים שהיה חולי נכפה ר"ל. וכתב מרן ז"ל, ועוד אני אומר אם לא סגי ליה בכך, עלי ועל צוואתי שיקדש על היין אחר תפילת שחר קודם תקיעת שופר מיושב [דלאחר כך קודם מוסף, הוה הפסק בין תקיעות דמיושב לתקיעות שעל סדר הברכות], אך מיד אחר תפילת שחר יקדש ויסעוד ויתפלל לפני ה', ואז על זה נאמר מה שאמר מגן אברהם (סי' נ"ג סק"ח) קרוב ה' לשבורי לב ומשמש בכלים שבורים.

הגה מבואר דעת מרן החתם סופר, אשר כל בית ישראל נשען עליו כהלכה מפי הגבורה, דדוקא יקדש קודם התקיעות דמיושב ומשוס הפסק, והוא כדבריו בס"ד. ואם כן עד דמייתי לן תיובתא ממרן הגאון רעק"א, אית לן סהדא ממרן החתם סופר גברא דמרא סייעא לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, אשר גם חותנו הגאון רעק"א הנ"ל העיד עליו שבדורו משמיש הסכימו על פסקיו והלכה כמותו בכל מקום.

ולולי דמסתפינא היה נראה לפענ"ד לישב דבריהם דלא פליגי לדיק וחותנו, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. והוא, דלפי הנראה מתקנת הגאון רעק"א, שכל מי שמרגיש חולשה מחויב ללכת לביתו לאכול ארוחת בוקר, כלומר שיאכל סעודה שלמה ארוחת בוקר כולו. כהאי גוונא כיון דאוכל סעודה שלמה, ומסיח דעת כולו, כהאי גוונא יותר נכון לשמוע על כל פנים תקיעות דמיושב. אבל מרן החתם סופר ז"ל לא מיירי שיאכל סעודה שלמה, אלא שיסעוד לבו, כהאי גוונא מודה הגרע"א דקודם תקיעת שופר עדיף ולא לאחריו וכדעת החתם סופר ז"ל. ויש לדייק כן בלשונו הטהור שכתב וז"ל, אבל קודם תקיעת שופר רק טעימה בעלמא מותר, ולכן בקושי רב אפשר לעשות קידוש במקום סעודה קודם תקיעת שופר. ולשון בקושי רב צריך עיון, דאי יש איסור קודם תקיעת שופר אפילו בקושי רב נמי אי אפשר לעשות, וכבר ראיתי שם להמגיה שדקדק כן בלשונו. אמנם לפענ"ד נראה כוונתו, דודאי לענין קידוש במקום סעודה לא בעינן סעודה שלמה, ולדעת הגאונים בתרי רביעיות סגי, ולדידן אפילו דמחמרינן מכל מקום בכזית פת סגי. ואם כן באמת לענין תקיעת שופר אכתי לא הוי רק טעימה ולא מקרי סעודה שלמה, והיה יותר טוב לעשות קודם תקיעת שופר, אלא כיון שהגרע"א נווה שיאכלו סעודה שלמה בארוחת בוקר כולה, לכן נווה שיתקעו קודם תקיעות דמיושב. אבל כל שאינו אוכל סעודה שלמה, הכי נמי דמודה לקדש קודם תקיעת שופר דמיושב עדיף וכדעת החתם סופר ז"ל. שוב דקדקתי בהגהות הגאון רבי נתן געשטעטנער (שליט"א) [זצ"ל] בתירוץ השני, שדבריו מטין קצת לדבריו.

אבילה קודם התקיעות למי שמרגיש חולשה

אלא דלפי זה עלתה לן בס"ד אדרבה ראיה לדבריו. דבסתם בני אדם שמרגישים קצת חולשה לולי המגפה רחמנא ליצלן, גם הגרע"א לא היה מתיר להם לאכול ארוחת בוקר כולו, אלא טעימה בעלמא לסעוד הלב, ואפילו טעימה בעלמא בקושי התירו קודם תקיעת שופר בכלל, ואם כן פשוט דקודם תקיעת שופר דמיושב עדיף, שלא להפסיק בין תקיעות לתקיעות וכדעת מרן החתם סופר אפילו להגרע"א ז"ל, וכל שכן לדעת מרן החתם סופר ז"ל דנראין באמת פשטות דבריו ז"ל דאפילו בסעודה גמורה אם היה צריך, נמי היה פוסק לו לאכול קודם תקיעת שופר דמיושב. והסברא נראה, דכיון דהעיקר שאסור לאכול קודם תקיעת שופר הוא כאוכל קודם כל מצוה, והטעם ד'אותי השלכת אחר גויך', וזה לא שייך בחולה שמותר לו לאכול. ואם כן כיון דמותר לאכול בכהאי גוונא, אמאי נתיר לו הפסק בין תקיעות לתקיעות שלא הותר בכל מקום ולא יקדש קודם, דבחולה מותר לאכול, ועיין שו"ע (או"ח סי' פ"ט ס"ד) הלמא או רעב הוה ליה כחולה. ולכן פשוט לפענ"ד כדעת מרן החתם סופר, דאין להפסיק בין תקיעות לתקיעות לסתם בני אדם שטועמין קודם מוסף וח"ו אין עושין סעודה שלמה, דכהאי גוונא אולי גם הגרע"א מודה. לבד כי עוד טעם של זלזול, אם יכרזו לכל הקהל שילכו לעשות קידוש קודם מוסף לאחר התקיעות וימתינו, ואם לא ימתינו הרי מקצתם יאחרו תפילת מוסף, ועוד טעמים בזה.

קידוש קודם תפילת מוסף

ומעתה פש לן לפלפל קצת בשיטת כמה פוסקים דקודם תקיעת שופר אכתי לא צריך לקדש כלל, דקודם תקיעת שופר אכתי לא חל חיוב קידוש, וכן הורה אדמו"ר הגה"ק בעל דברי חיים ז"ל. וכ"ג הראה לי גם מספר זכרון יהודה להגר"ס א"ש גאב"ד ק"ק אונגוואר (אות קנ"ו, ימי הרחמים והסליחות) וז"ל, אבי מורי אמר, כי מי שהוא חלש יכול לשתות מים או קאפע קודם תקיעת שופר ואינו צריך לעשות קידוש, כי אחרי שאסור לאכול קודם תקיעת שופר לא חל עליו חובת הקידוש והוי כמו קודם התפלה. וגם הגאון בית יצחק בתשובה (שמלקס, יו"ד ח"ב בקו"א סי' י"ח) הביא דעת יש אומרים דבראש השנה שרי טפי לשתות קודם הקידוש, משוס שלא הגיע זמן קידוש מחמת התקיעת שופר שאסור לאכול ואין קידוש אלא במקום סעודה. ואף דסעודה יולא בכזית, כיון דיולא ידי סעודה הוה אכילה ולא טעימה, וזה לא נראה בעיני דמשוס שיש בו שני איסורים קיל טפי, ע"ש.

שתיית מים בשבת בבוקר קודם התפילה

ולולי דברי הגאון ז"ל לא ידענא מאי קא קשיא ליה, דאטו משוס דקיל או חמור הוא, והרי טעם היש אומרים הוא משוס דקודם תקיעת שופר אכתי לא הגיע זמן קידוש ולא חל עליו חיוב קידוש כלל. וראיה לדבר מדברי הרא"ש, הביאו הטור (או"ח סי' פ"ט), שהיה שותה מים בשבת בבוקר קודם התפלה, שאין הקידוש אוסרו כיון דעדיין לא הגיע זמנו. והכא נמי אכתי לא חל חיוב קידוש

קודם תקיעת שופר להיש אומריס, ובפרט לפי דעת יש אומריס דתקיעת שופר שייך לשחרית מעיקר התקנה, כמבואר במשנה (ר"ה פ"ד מ"ז) העובר לפני התיבה ביו"ט של ר"ה השני מתקיע. ואמרו בגמרא (דף ל"ג ע"ב), דבשעת השמד תקנו כך, שגזרו שלא יתקעו והיו אורבין להם כל שם שעות של זמן תפילת שחרית, לכך העבירו התקיעה מתפלת השחר לתפלת המוספים. ועיין תוס' (שם ד"ה בשעת) דמייסינן שמא יחזור הדבר לקלקולו, וקודם לכן היה הכל בשחרית. ועיין נמי בר"ן (שם ד"ה מתני'). ולפי זה אם כן אכתי לא חל חובת קידוש, דקודם גמר שחרית ליכא חיוב קידוש. זה הוא על כל פנים דעת היש אומריס, וכן שמעתי טעם זה בשם אדמו"ר הגה"ק בעל דברי חיים ז"ל.

וקצת היה נראה לישב עוד גם דעת הפוסקים עם שיטת מרן החתם סופר ז"ל, וניימא דלא פליגי. והוא, דנראה לחדש דאפילו לדעת מרן החתם סופר והגרע"א, דוקא באוכל סעודה או מאכל כל דהו הוא דבעי לקדש, אבל בשותה רק משקים מים או קאפע בלחוד, לכו"ע לא הוי אלא טעימה, וכיון דאכתי לא תקעו אין צריך לקדש, ואם כן היה אתי שפיר דברי הגאונים בלי מחלוקת. מיהו אינו מוכרח כמובן, וצ"ע.

המברך בלב ונפש

מנשה הקטן

[בענין אם חולה יאכל קודם תקיעות, עיין עוד משנה הלכות ח"ה סי' ע"ד]

[בחיוב קידוש קודם תקיעות, עיין עוד משנה הלכות חט"ו סי' קפ"ד]

קידוש בדי לשתות קודם התקיעות

סימן של

איסור תקיעת שופר ביו"ט שלא לצורך

בעזה"י ז' אדר א' בשבת לסדר להעלות נר תמיד התשכ"ב ברוקלין נ"י יצו"א

רובי שלומים מגבהי מרומים, יחזירוהו לימי עלומים, בנחת ובנעימים דשנים ורעננים, ובריות גופא ונהורא מעליא, לכבוד ידיד עליון וידיד נפשי גאון יעקב, תפארת ישראל צדיק תמים הו"פ, פ"ה ג"א ע"ה מרי דהיטא הרב הגאון המפורסם הו"ב בכל חדרי תורה בקש"ת מוהר"ר **ישראל וועלץ** (שליט"א) [זצ"ל] מלפנים ראב"ד בודאפעסט – ירושלים עיה"ק

אחדשבהדר"ג באהבת נפש ממש.

את קסתי נתתי בידי להשיב על מכתבו שקבלתי זה כמה שבועות (הובא בספרו דברי ישראל ח"ג סי' ק"ג), ובפתיחת מכתבי אבא בבקשתי לסלוח לי על איחור הדין, כי באמת אין לשער לפני כ"ג הטרדות העצומות, גם שאני כעת טרוד בס"ד לחזור ולהדפיס את ספר שו"ת בית שערים על יורה דעה לכבוד קדושת זקני מרן ר' עמרם בלוס ז"ל זי"ע.

גדר איסור תקיעת שופר ורדיית הפת בשבת

ועתה באתי להשתעשע בדבריו הקדושים, בדבר התמיה שהביא מהגאונים בעל שואל ומשיב (מהדורה ג' ח"ב סי' קנ"ה), וספר בן אורי על מסכת שבת (סו"פ ואלו קשרים) [לא ראיתי הספר הזה] שתמהו על רבינו הגדול הר"ן ז"ל שהבאתי במכתבי האחרון, שכתב (שבת דף ד' ע"א) דתקיעת שופר ורדיית הפת לאו שבות הוא, אלא עובדין דחול בעלמא. וגמרא מפורשת הוא (שבת דף קי"ד ע"ב) אמר רב יוסף לפי שאין דומין שבות להתיר, ורב שישא בריה דרב אידי אמר שבות קרובה התירו שבות רחוקה לא התירו. והא רב יוסף קאי אפירכא דליתקע כי היכי דלידעי דשרי בקנידא ירק מן המנחה ולמעלה, הרי מפורש דתקיעת שופר הוי שבות, ע"כ.

ואני אומר לאחר הסליחה מאת הגאונים הצדיקים האחרונים אשר מימיהם אנו שותים, ח"ו לומר שרבינו הר"ן גדול הראשונים ז"ל טעה בגמרא מפורשת במסכתא דעסוק בה כאשר אבאר אי"ה. וראשונה אומר דשיטת הר"ן לאו יחידאה הוא, דהרמב"ן במלחמות (דף ד' ע"א) על דברת המאור כתב וז"ל, והקשו בה מדתנא דבי שמואל, ופריקו כמה דאפשר לשנויי משנינן, הא משמע שאפילו איסור שבות לא גזרו אלא שהצריכו לשנות וכו'. הרי דהני מקשי סבירא להו דליכא בהו איסור שבות. ועיין רמב"ן עה"ת על הפסוק 'ביום הכפורים' (ויקרא כה ט). גם מדברי רבינו חננאל המובא בתוס' (ר"ה דף כ"ט ע"ב ד"ה ורדיית הפת) משמע דסבירא ליה דליכא שבות, שכתבו וז"ל, פירוש ר"ת ורדייה דהכא לאחר אפייה ושרי לכתחילה, ורדייה דריש מסכת שבת (דף ג' ע"ב) דהתירו לו לרדות קודם שיבא לידי אפייה דאיסור סקילה או לא התירו, דמשמע דאסור מדרבנן, ברודה הפת בעוד שהוא עיסה. והתוס' הקשו עליו, ע"ש. ונראה להדיא דעת הר"ת דרדיית הפת שרי ולא הוי שבות, ותקיעת שופר ורדיית הפת כהדדי נינהו משום דחכמה ואינה מלאכה, ולדידיה נמי תקשה קושית האחרונים ז"ל.

איסור תקיעת שופר בשבת מדרבנן

עוד צריך עיון קצת, דהתוס' (שבת דף ג' ע"ב, ודף קי"ז ע"ב) דייקי דתקיעת שופר אסור מדרבנן, מדתנן (ר"ה ל"ג ע"א) אין מעכבין התינוקות מלתקוע, משום חינוך, הא נשים מעכבין משמע דאסור מדרבנן. ולמה לא הביאו מגמ' מפורשת שבת הנ"ל דאסור משום שבות. וגם יש לדייק למה כתבו אסורה מדרבנן ולא כתבו אסורה

משום שבות. אף שהוא דיוק קלוש, אבל מכל מקום בס"ד אברר דנפקא מינה גדולה בלישנא דשבות ואסורה מדרבנן, והתוס' דייקי בלשונם הטהור.

עוד יש לעיין לכאורה דברי הר"ח סותרים, דברא"ש השנה (שם) נראין דבריו לפי מה שהביאו התוס', דרדיית הפת וממילא תקיעת שופר ליתא בהו משום שבות ושרי. ובשבת (דף קי"ד ע"ב) כתב מפורש דהוי שבות, וז"ל, ומפרק כאן רב יוסף לפי שאין דוחין שבות להתיר, פירוש תקיעה אסורה משום שבות דדרשי כל מלאכת עבודה, יצאו תקיעת שופר ורדיית הפת שהן חכמה ואינה מלאכה, ולא דחו שבות לא בשבת ולא ביו"כ בתקיעה להתיר בקנינת ירק וכו'. הרי ברור מילל דתקיעת שופר ורדיית הפת הוי שבות, ותימה על בעלי התוס' שלא הרגישו בזה.

גם עיין בר"ח (שבת דף ד' ד"ה וקשיא לן), ול"ע.

ולפום ריהטא עלה ברעיוני לתלות כל הנ"ל בחילופי גירסאות, דמצאתי לרבנו חננאל הנ"ל (שבת דף קי"ד ע"ב) [בגמ' התם אהא דתניא דיוס הכפורים שחל להיות במוצאי שבת לא היו מבדילין. ודייק בגמ' דאתי כרבי עקיבא, דאי כרבי ישמעאל הא אמר חלבי שבת קרבין ביוס הכפורים, וממילא 'ליתקע' כי היכי דליהוי ידעי דחלבי שבת קרבין וכו'] וכתב הר"ח וז"ל, וקשיא לן בהא שמעתא דאמר רבי שמעון בן פזי הא מתניתא רבי עקיבא היא, דאי רבי ישמעאל הא אמר וכו', וקשיא לן וכי יש תקיעה במוצאי שבת דאמר 'ליתקע' במוצאי שבת. והיו מן החכמים מפרשין ואמרין האי גירסא מאן דגרים ליתקע טעותא הוא, אלא הכי קאמר דאי רבי ישמעאל היא, ניבדל כי היכי דלידעו חלבי שבת קרבין ביוס הכפורים. וקמפרש בתלמוד ארץ ישראל (סו"פ ואלו קשרים) דגרסינן, ר' זעירא בשם רב חסדא יוס הכפורים שחל להיות ערב שבת אין תוקעין, לאחר שבת אין מבדילין. אימא כרבי עקיבא, ברם כרבי ישמעאל שכן חלבי שבת קרבין ביוס הכפורים. אמר רבי עזרא קומי רבי מנא, אפילו כרבי ישמעאל לא יבדיל, כלום היא אלא להתיר דבר שהוא אסור וכו'. ופירוקא דר' זירא בתלמודא דידן, היינו טעמא דלא מבדלינן משום דכהנים זריזין טפי עדיף, וטעמא דרב שישא בריה דרב אידי נמי איגליא לן מהתם, דגרסינן התם אמר רבי ישמעאל אחוי דר' ברכיה ויבדיל שכן הוא מותר להדיח כבשים ושלקות, ע"כ.

הבדלה ביום הכיפורים שחל במוצאי שבת

ולפי גירסא זו שהביא הר"ח ז"ל, יש לומר דבאמת הר"ח והר"ן ושאר הראשונים אזלי בשיטת גירסא זו, ולא גרסי כלל ליתקע אלא ניבדל, וכן לא גרסי כלל הא דר' יוסף ודרב שישא לענין תקיעת שופר דאית ביה שבות. ובאמת בירושלמי שהביא הר"ח ז"ל ליכא אפילו רמז מהא דתקיעת שופר הוי שבות, והיה אתי שפיר הכל. ומיושב נמי שיטת הר"ח מהסתירה, דכאן כתב לפי גירסא דילן וכאן כתב לפי גירסת החכמים המפרשים.

אמנם הדרנא בי, דודאי ליכא למימר דזהו שיטת הר"ן. חדא, דהרי התוס' ורש"י ושאר פוסקים הביאו בסתם גירסת הספר, וודאי דזה גם כן גירסת הר"ן ז"ל. גם בעיקר הגירסא שהביא הר"ח, צריך להבין כונתו למעיין שם. ועוד שהרי התוס' כתבו להדיא דהוי איסורא דרבנן מגמרא ראש השנה הנ"ל, והאיך יפרנס הר"ן ז"ל הגמ' בר"ה לשיטה זו.

ביאור דעת הר"ן בתקיעת שופר בשבת

איברא דאני תמה הפלא ופלא, שהרי הר"ן בעצמו בראש השנה (דף ל"ג ע"א) שם כתב מפורש דתקיעת שופר אסורה מדבריהם. וז"ל (ד"ה ואין מעכבין), אף על גב דתקיעת שופר אסורה מדבריהם, והמתעסק לא יצא וכו'. הרי שכתב דתקיעת שופר אסורה מדבריהם. עוד שם (ד"ה גרסינן בגמ'), אין מעכבין את התינוקות מלתקוע הא נשים מעכבין, כלומר דוקא תינוקות הוא דאין מעכבין כדי לחנכן במצוות הא נשים מעכבין, וכיון שהן פטורין דמצות עשה שהזמן גרמא הוא, כי תקעי עברי אשבות דתקיעה וכו'. עוד שם, ולענין הלכה נקטינן כרבי יוסי ורבי שמעון וכו' ולא חיישינן לבל תוסיף ולא לשבות דתקיעה, ע"כ. עוד שם (ד"ה וכתב רבינו אפריים) אבל הרמב"ן ז"ל כתב וכו', לפי שאין בלימוד גזירה דרבה ואין בו אלא איסור שבות דתקיעה עצמה, וכיון שהוא למצוה מותרת, שהן צריכין להתלמד כדי לתקוע למחר ולחנכם במצוות, ע"כ ע"ש. והרי ברור מילל רבינו הר"ן דתקיעת שופר שלא במקום מצוה הוי אסורה מדבריהם. ואם כן אדמקשי ליה השואל ומשיב והבן אורי להר"ן ז"ל אדבריו בשבת הנ"ל, האיך לא שתו עיניהם אדבריו בראש השנה הנ"ל דמפורש כתב דתקיעת שופר הוי שבות, ועי"ג.

איברא דמעתה לכאורה דברי הר"ן נראין כסותרין משבת לראש השנה, דבשבת כתב דתקיעת שופר לאו שבות הוא, ובראש השנה כתב היפוך זה לכאורה. ולא די לי בצער זה, אלא דגם דברי הר"ן בשבת הנ"ל לכאורה הם מקושי הבנה ולאו רישא סיפא, שהרי כתב שם (ד"ה אמר רב ביבי) וז"ל, אע"ג דרדיית הפת אסורה היא מדבריהם, התירו לו שירדנה קודם שתאפה כדי שלא יתחייב סקילה משום אופה שהוא אב מלאכה.

הרי שבתחלת דבריו מיד כתב מפורש דרדיית הפת אסורה מדבריהם הוא, ואם כן הוא הדין תקיעת שופר דכהדדי נינהו, וליכא למאן דמחלק בינייהו דתרווייהו כחדא גמרינן להו דהוי חכמה ואינה מלאכה. ובסוף דבריו מסיק, וטעמא דמילתא משום דרדיית הפת ותקיעת שופר לאו שבות נינהו אלא עובדין דחול בעלמא וכו'. והאי סיפא לסתור הוא, שבראש דבריו כתב דרדיית הפת אסורה מדבריהם, וסיים דרדיית הפת ותקיעת שופר לאו שבות הוא. זאת ועוד אחרת, דבסוף דבריו מביא הר"ן שם ראיה לשיטתו דתקיעת שופר ורדיית הפת לא הוי שבות, מראש השנה הנ"ל דמתעסק בתינוקות כדי שילמדו ואפילו בשבת, ומינה מייתי דלא הוי שבות, ובר"ה הנ"ל כתב מפורש דהוה שבות. ודברים אלו צריכים ביאור והאחרונים לא הרגישו בכל זה.

ואשר נראה לפענ"ד בסייעתא דשמיא, דדברי הר"ן ז"ל נכונים מכל הקושיות. ונראה לומר בתרי אנפי. א', דיש לומר דהר"ן לעצמו ודאי סבירא ליה דתקיעת שופר הוי שבות, כמו שכתב במסכת ראש השנה הנ"ל. והא דכתב בשבת הנ"ל דלא הוי שבות, לא כתב כן אלא ליישב שיטת הרי"ף ושיטת הני רבני שהקשו בהא סוגיא שם שהביאם הרי"ף ז"ל, ונחלקו בהם הבעל המאור והרמב"ן ז"ל, והר"ן הביא דבריהם בקיצור ולא הסכים להרמב"ן ז"ל. וכתב וז"ל, הנך רבנן הכי פרכי ודאי רדיית הפת ותקיעת שופר לאו שבות נינהו, ותנא דבי רבי ישמעאל דאמר כל מלאכת עבודה לא תעשו ילתה תקיעת שופר ורדיית הפת שהוא חכמה ואינה מלאכה, לאו לאפקינהו ממלאכה דאורייתא קאמר וכו'. ודאי תנא דבי רבי ישמעאל הכי קאמר, כיון שהכתוב אמר כל מלאכת עבודה, דמשמע מלאכה גמורה, אף בשבתין שלהם לא אסרו מה שהוא חכמה ואינה מלאכה, דאי לא תימא הכי מאי קא מקשינן בפרק כל כתבי (דף קי"ז ע"ב) אברייתא דקתני שכח פת בתנור וכו', נימא נהי דאיסורא ליכא שבות דרבנן מיהא איכא, והתם נמי לא משנינן אלא דאמרינן כל מה שאפשר לשנוי בסכין משנינן, ובודאי שזה הלשון מוכיח מתוכו דרדיית הפת לאו שבות גמור הוא וכו', זו היא קושית הראשונים ז"ל. ופריק לה הרי"ף ז"ל, דנהי דודאי הכי הוא דרדיית הפת ותקיעת שופר לאו שבות נינהו, מיהו לעובדין דחול דמי ולא התירוהו אלא לכבוד שבת כי התם, אם כן כדי שלא יבא לידי איסור סקילה וכו' זהו דרך הנכון בעיני בדברים הללו, ואין זה דרך הרמב"ן ז"ל, ע"כ לשון הר"ן.

והנה הרואה יראה דהר"ן ז"ל כל כוונתו בא ליישב שיטת הרי"ף והרבנים המקשים שהביא הרי"ף ז"ל, ועלייהו כתב דהם סבירא להו דלא הוי שבות ופירש דבריהם. ואם כן יש לומר דבאמת ליה לא סבירא ליה הכי, אלא כמו שסיים ואין זה דרך הרמב"ן ז"ל. אבל שינויא דחיקא היא ולא משנינן.

חילוק בין שבות גמור לשאר איסור דרבנן

שנית אני אומר בס"ד פירוש חדש בדברי הר"ן ז"ל. והוא, דהאמת יורה דרכו דהר"ן ז"ל מחלק בין איסור דדבריהם ובין שבות, ר"ל דיש דברים שאסורין מדבריהם אבל אינם שבות גמור אלא איסור דרבנן. והחילוק, דשבות הוא דבר שנגזר במנין, כמו שאמרו בגמרא (שבת דף קכ"ג ע"ב) אמר רבי חנינא בימי נחמיה בן חכליה נשנית משנה זו, דכתיב (נחמיה י"ג ט"ו) בימים ההם ראיתי ביהודה דורכים גתות בשבת ומביאים הערמות וכו', ע"ש. ועיין רמב"ן על ספר המצות להרמב"ם (סוף שורש שני) שכתב, כל השבותין נגזרו במנין בבית דין הגדול בימי נחמיה בן חכליה, ע"ש. וסבירא ליה להר"ן ז"ל, דאף דתקיעת שופר ורדיית הפת אסורה מדבריהם והוי איסור דרבנן לעשות כן, אבל אינו שבות גמור, דלא נגזרה במנין. והחילוק, דבשבות גמור לא היה לן להתיר לרדות ולתקוע עם הקטן, דמצינו דהעמידו חכמים דבריהם אפילו במקום כרת בשבות גמור (עיין יבמות דף ל' ע"ב), דערל הזאה ואיזמל ושופר ולולב בשב ואל תעשה. אבל אם אינו שבות גמור, לצורך מצוה קצת או לצורך היום מקילינן אם אפשר על ידי שינוי, ואם לאו מותר אפילו לגמרי וכדרכו.

גזירה על שבות של תקיעת שופר ורדיית הפת

ובאמת דרש"י ז"ל (שבת דף ג' ע"ב ד"ה בשוגג) כתב, אבל רדיית הפת שבות ונגזרה במנין ולא בטלו גזירתם קודם שיבא לידי חיוב חטאת. הרי דסבירא ליה דבאמת גם שבות זה דרדיית הפת ותקיעת שופר נגזרה במנין הוא. [ואולי רש"י לשיטתו דלא מחלק בין איסור דרבנן לשבות, וכן כתב להדיא (עירובין דף ל"ז ע"ב ד"ה משום) וז"ל, כל איסור דרבנן הוי שבות, ע"כ. עיין שם ולריך עיון.] וכן כתב הרא"ש (שבת פ"א סי' ג') וז"ל, דנגזרה במנין. ולזה מפרש הר"ן דעת הרבנים המקשים והרי"ף, ודעתו ז"ל דתקיעת שופר ודאי דהוי איסור מדבריהם אבל לא הוי שבות גמור שנגזרה במנין.

ומעתה שפיר מובנים דברי הר"ן, שפתח אף על פי דרדיית הפת אסורה היא מדבריהם וכו', ר"ל דודאי איסור מדבריהם איכא, מכל מקום הני רבנן מקשי שפיר דודאי דרדיית הפת ותקיעת שופר לאו שבות נינהו. ונתן טעם דלא גזרו חכמים שבות בזה, שהרי תנא דבי

רבי ישמעאל דאמר כל מלאכת עבודה לא תעשו יצאו תקיעת שופר ורדיית הפת, לאו לאפקינהו ממלאכה דאורייתא קאמר דהא לא איצטריכא ליה למפטר, דמאי דלא הוי במשכן לא צריך מיעוטא. אלא ודאי תנא דבי רבי ישמעאל הכי קאמר, כיון שהכתוב אמר כל מלאכת עבודה, דמשמע מלאכה גמורה, אף חכמים בשבותין שלהן לא אסרו מה שהוא חכמה ואינה מלאכה. דאי לא תימא הכי, מאי מקשה בפרק כל כתבי (דף קי"ז ע"ב) אברייתא דשכח פת בתנור מגיל מזון שלש סעודות וכשהוא רודה לא ירדה במרדה אלא בסכין, ופרכינן עלה מדתני דבי רבי ישמעאל. נימא נהי דאיסורא דאורייתא ליכא, שבות דרבנן מיהא איכא, והעמידו דבריהם בשבות שלא ירדה במרדה. וגם מדמשני כל מה דאפשר לשנויי משנינן, ולא תירצו דהוי שבות, משמע דלא הוי שבות גמור שגזרו עליו חז"ל, אלא הוי איסור דדבריהם משום עובדא דחול.

ובזה אתי שפיר נמי לשון הר"ן שכתב, ובודאי שזה הלשון מוכיח מתוכו דרדיית הפת לאו שבות גמור הוא. ולכאורה לשון לאו שבות גמור הוא אינו מובן, היה לו לומר לאו שבות הוא. ומדאמר לאו שבות גמור הוא, משמע דבאמת אסור מדבריהם והוי שבות דרבנן, אלא דלא הוי שבות גמור ככל השבותים שגגזרו במנין, דהני הוי שבותים גמורים והא לא הוי שבות גמור אלא איסור דבריהם. וחילוק זה מוכרח עוד לקמן בסמוך מלשון הר"ן, שכתב וטעמא דמילתא משום דרדיית הפת ותקיעת שופר לאו שבות גינהו אלא עובדין דחול בעלמא, וכל היכא דלא עבד איסורא ואיכא צורך היום שרי כי אורחייהו. והאי לאו שבות, כוונתו דאינו שבות גמור אבל איסורא דרבנן איכא. וסופו מוכיח עליו, שכתב והיינו נמי דאמרינן בפרק בתרא דראש השנה (דף ל"ג ע"א) גבי תקיעת שופר דמתעסקין עם התינוקות כדי שילמדו ואפילו בשבת. ואי הוו שבות גמור לא שרינן ליה במקום וכו', אלא ודאי מפני שאינו שבות גמור כל שהוא צורך היום מותר כדרכו, וכל שאין בו צורך היום אסור אפילו בשינוי. וכל שיש בו צורך היום ונעשה באיסור כי ההוא דשכח פת בתנור דבפרק כל כתבי וכן נמי ליכא צורך היום אלא דאיכא למיחש שמא יבא לידי איסור סקילה, אם אפשר לשנויי משנינן, ואם לא אפשר עביד כי אורחיה וכו', ע"ש.

והרי דהר"ן ז"ל מחלק בין שבות גמור ובין איסור דרבנן, ומודה דתקיעת שופר ורדיית הפת אסור מדרבנן והוי כעין שבות אלא דלא הוי שבות גמור, ולפעמים קרי ליה שבות ולפעמים קרי ליה איסור דרבנן. ולפי זה שפיר מיושבים דברי הר"ן מכל הסתירות שהבאנו לעיל, דבשבת כשפתח, כתב מפורש דהוי איסורא דרבנן ונשמר שלא לכתוב דהוה שבות, וודאי כן הוא דאסור מדרבנן. ומה שכתב בסמוך דרדיית הפת ותקיעת שופר לאו שבות גינהו, גם כן אמת הוא דלא הוי שבות גמור שגגזר במנין אלא שבות מאיסור דרבנן. וזה כוונתו במה שכתב דלא הוי שבות, וכמו שמסיים שם ונקרא שבות אם רוצה. ומיושבת נמי קושיתינו מסתירת הר"ן מראש השנה, דבראש השנה כשכתב דתקיעת שופר ורדיית הפת הוי איסורא דרבנן או שבות, כוונתו שבות מדרבנן ולא מגזירה אלא מאיסורא דרבנן וכשיטתו בשבת הנ"ל ולא הוי שבות גמור, וזה ברור בס"ד שיטת הר"ן.

אבל מאחר שזכינו לכל זה אזדא לה נמי קושית השואל ומשיב ובן אורי, דמ"ו דאישתמיטתיה מייניה דהר"ן גמרא שבת (דף קי"ד ע"ב) מדרב יוסף דתקיעת שופר הוי שבות. אלא דסבירא ליה להר"ן ז"ל, דהאי שבות שאמרו בגמ' (קי"ד) ר"ל איסור דרבנן, והיינו שבות שלא נגזרה במנין. דודאי הר"ן ז"ל מודה דאיכא איסור דרבנן בתקיעת שופר, ואיסור זה נקרא נמי שבות, וכמו שקראו הר"ן בעצמו בראש השנה הנ"ל לפעמים איסור דרבנן ולפעמים שבות, אבל אין זה שבות גמור מגזירת חכמים במנין, אלא איסור דרבנן, ולא קשה מידי להר"ן, וזה ברור בס"ד ורבינו נסיס אמת ותורתו אמת.

אלא דמעתה נראה, דגם דעת התוס' כדעת הר"ן בזה דתקיעת שופר לא הוי שבות גמור אלא איסור דרבנן. ונראה לדבר דבכל המקומות שכתבו מתקיעת שופר ורדיית הפת לא כתבו דאיכא משום שבות, אלא דאסור מדבריהם או אסור מדרבנן. נראה פשוט דאזלי בשיטת הרי"ף והר"ן והני ראשונים ז"ל. ובזה מיושב נמי דלא הביאו ראיה לדבריהם מגמ' שבת (דף קי"ד ע"ב) דתקיעת שופר הוי שבות אלא מגמ' ר"ה וכמו שכתבתי לעיל, כן נראה לפענ"ד. ולפי זה עלתה לן בס"ד שיטות חדשות ומחלוקת הראשונים ז"ל אי תקיעת שופר הוי שבות גמור או רק איסורא דרבנן. דלדעת רש"י והרא"ש ועוד, נראה דהוי גזירה במנין. והרי"ף והר"ן והחכמים הנ"ל והתוס', נראה דסבירא להו דלא הוי רק איסורא דרבנן ולא בגזירת מנין.

אבל לפי זה, מה שרצינו להביא ראיה מדברי הר"ן לשיטת הט"ז (או"ח סי' תקל"ו סק"א) דתקיעת שופר שלא לצורך ליתא בה איסור. וכן הביאו האחרונים בדברי

הר״ן. אלדבה מדברי הר״ן מוכרח דאסור לתקוע שלא לצורך, וכן הוא דעת הרי״ף והחכמים הנ״ל, אלא דסבירא להו דאינו שבות גמור, אבל איסורא דרבנן ודאי הוה וכן הוא דעת התוס׳. ואם כן אית לן כל הני פוסקים דסבירא להו דאסור לתקוע בראש השנה לרשות ומי יקל ראשו נגדם. גם החכם צבי ז״ל (סי׳ נ״ה) שתמה על הט״ז לא נחית בכל מה שכתבתי בס״ד, ומקוס הניחו לי.

וראיתי בשפת אמת (שבת דף ג׳ ע״ב) שכתב, ועיין ר״ן ורמב״ן במלחמות דמשמע מדבריהם דתקיעת שופר בשבת אף שבות לא הוי, ובתוס׳ (ר״ה דף כ״ט ע״ב ד״ה רבייתא, ובחולין דף פ״ד ע״ב ד״ה תקיעת) משמע דהוי שבות, וכן נראה מטעם דשמא יתקן כלי שיר, דמהאי טעמא גם ביו״ט אסור. ובאמת יש לתמוה על דברי המולקים דלמה לא יהא בו איסור דשמיעת קול, שאסור מטעם הנ״ל, עכ״ד. ולפי מה שכתבתי לעיל בחנם עשה מחלוקת בין הר״ן והתוס׳ ז״ל, כי באמת הר״ן מודה להתוס׳ דמדרבנן אסור ושיטה חדא להו, ובמה שהבין דעת הר״ן דאף שבות לא הוי, נעלמה מייניה דהגאון הקדוש ז״ל כל הנ״ל. גם מה שכתב דמדברי הרמב״ן מוכח גם כן דתקיעת שופר בשבת אף שבות לא הוי, לפענ״ד צריך עיון, שהרי מפורש כתב הר״ן (ר״ה ל״ג ע״ב ד״ה וכתב רבינו אפרים), אבל הרמב״ן ז״ל כתב לפי שאין בלימוד גזירה דרבה ואין בו אלא איסור שבות דתקיעה עצמה, ע״ש. וכן נראה מדברי הר״ן שסיים ואין כן דעת הרמב״ן, ול״ע. גם מה שהקשה דלמה לא יהא אסור משום השמעת קול, לא קשיא. דיש לומר דעל כל פנים אסור מדרבנן הוא בכל אופן, ולא כמו שהבין דליכא איסור ולכן קשיא ליה. ומה שהקשה שם דלמה לא יהא אסור משום שמא יתקן כלי שיר דבגמ׳ אמרו (ר״ה דף כ״ח ע״א) התוקע לשיר, ע״ש. יש לומר נמי דלא קשה דאין הכי נמי דאסור, או יאמר דהני פוסקים גורסין התוקע לשד, עיין רש״י (שם ד״ה התוקע). על כל פנים נראה דדברי השפת אמת ז״ל הם בכאן שלא בדקדוק וכנ״ל. ועיין בילה (דף ל״ו ע״ב) ואלו הן משוס שבות.

מלאכה שאין בה רושם פעולה

וראיתי לכבוד גאונו שהביא בריש מכתבו היקר מספר טל אורות (לבעל פרי תבואה, דף כ״ה ע״א ד״ה וכתב המוסקאטו), שהביא דברי החוקר בספר המדות (תחלת המאמר הראשון), והפעולות אשר יעשו אותם קצתם הם פעולים וקצתם פעולות. ובאחר, דאותם שיש להם גבול ונשאר קיים לאחר גמר הפעולה ועדיין ניכר פעולתם נקראו פעולות, לפי שעשו פעולה בגוף אחר. ושאין פעולתם ניכרת אלא בזמן הפעולה נקראים פעולים. ולפי זה פירש שם מה שאמרו רז״ל תקיעת שופר היא חכמה ואינה מלאכה, שכיון שהוא מן הפעולים שאין רושם פעולתם ניכר אחר גמר פעולה, אינה בגדר מלאכה כלל, עכ״ד. ולפי זה מיישב כבוד גאונו זה רבות בשנים שיטת הט״ז, דכיון דתקיעת שופר הוא מן הפעולים אינה בגדר מלאכה כלל וממילא אין בו שבות, ואם כן ביו״ט של ראש השנה שפיר מותר לתקוע כיון דהיא חכמה ואינה מלאכה והוא מן הפעולים, וכן כתב הר״ן (שבת דף ד׳) דאינה אלא עובדין דחול, עכ״ל.

ולפי מה שכתבתי בס״ד, מדברי הר״ן אין ראיה. דאלדבה הרי הר״ן נמי מודה דהוי איסור דרבנן ומשוס עובדא דחול. גם בעיקר הספר המדות לפענ״ד כוונתו בפעולות ופעולים, היינו במקוס שעושה מעשה, וכן פעולים שעושה מעשה, ועל כל פנים בשעת עשיה המעשה ניכרת אלא שלא מתקיימת לאחר העשייה נקראת פעולים. אבל תקיעת שופר הרי לא הוה מעשה כלל אלא חכמה הוא ואינה מלאכה, ואין זה לא מן הפעולים ולא מן הפעולות. והכי מדויק לשון החוקר, והמעשים שאינם משלימים דבר אחר ואין פעולתם ניכרת אלא בזמן הפעולה, ואחר הפעולה לא תשאר רושם וכו׳. משמע דעל כל פנים בזמן הפעולה המעשה ניכרת ועושה רושם וזה אפילו בהפעולים, והתקיעת שופר גם בזמן הפעולה אינה ניכרת ואינה עושה רושם, ואין זה מעשה בכלל אלא חכמה. ובפרט לפי מה דקיימא לן דהמצוה הוא השמיעה והקול ודאי אינו כלום, מכל מקוס לא אומר דעתי בזה כי אין לי הספרים הנ״ל לעיין בהם.

תקיעות רשות ביום טוב של ראש השנה

וראיתי עוד לכבוד גאונו שהביא דעת הפוסקים האחרונים ז״ל שמיישבים דברי הט״ז, דביו״ט של ראש השנה כיון שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, הגם שבהוצאה לא אמרינן כן, אם כן ביו״ט של ראש השנה לא גזרו כלל. ועיין אליה רבה (סי׳ תקצ״ו סק״א) שכן כתב הראב״ן ז״ל. וכל מה שתוקע עוסק במצות היום, וכל היום יש בו סדר מצות תקיעה, ע״כ.

וקיימתי בעצמי מצוה לשמוע דברי חכמים ועיינתי באליה רבה שם וראיתי שהביא דברי הראב״ן, וגם מה שהאריך להקשות אדברי הט״ז, וסיים כללא דמילתא דדבר זה מחלוקת גדולי פוסקים קדמונים

הוא וראוי להחמיר, ע"כ. ולכאורה נראה דאף שהביא דברי הראב"ן, מכל מקום לא סבירא ליה לפסוק כוותיה, ואדרבה כתב דאין להקל כהט"ז. אלא דלפי שיש לי מקום עיון בדברי האליה רבה הנ"ל ובמה שכתב לכן אציע לפני כבוד תורתו.

איסור שבות בחזרה על התקיעות שלא לצורך

ומתחילה אומר, דליכא למימר דכוונת הט"ז שכתב להתיר הוא מכח שיטת הראב"ן הנ"ל. שהרי הט"ז הביא שם מעשה דמגנצא שהביאה הטור (או"ח סי' תק"ן), שקרה בימי הראב"ן ורבינו אליקים, ועליה כתב הראב"ן דשלא כדין החזירוהו להאי תוקע וגם התוקע עבר על שבות דרבנן. ועל זה תמה הט"ז דמאין רגלים לדברים דעבר על שבות. ואם כן על כרחך דעת הראב"ן דהתוקע לרשות עובר משום שבות, ואסור לתקוע שלא לשם מצוה ושלא לצורך אפילו ביו"ט של ראש השנה, ואיך נאמר דהט"ז כתב לפי שיטתו דשלא לצורך בראש השנה מותר משום דכיון דהותרה לצורך.

איברא דמעתה עלתה לן תימה בדברי הראב"ן ז"ל שנראין דבריו סותרין, דבהא מעשה דמגנצא כפי שהביאה הרא"ש (ר"ה פ"ד סי"א) והטור והט"ז, נראה מפורש דדעת הראב"ן דאיכא איסור שבות בתוקע שלא לצורך אפילו ביו"ט של ר"ה, ולא אמרינן הואיל והותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. ולפי מה שהביא האליה רבה שיטת הראב"ן, סבירא ליה להראב"ן דביו"ט של ר"ה מותר לתקוע אפילו שלא לצורך, כיון דהותרה לצורך וליכא שבות בזה. ונמצא הני דברים סתראי נינהו. ותגדיל התימה על האליה רבה שהביא שם דברי הראב"ן לראשונה המובאים בטור דאסור לתקוע משום שבות, ומילא אחריו בישוב לשיטת רש"י בדברי הראב"ן, דהואיל והותרה לצורך הותרה שלא לצורך. וכתב דזה שיטת רש"י ז"ל גם כן, והולך ומשיג על הט"ז ז"ל, ולא הרגיש דהני דברי הראב"ן שהביא סותרים זה לזה, ואדרבה סיים ומכל מקום כיון שטור וראב"ן וכסף משנה אסרו טוב להחמיר וכן פסק ריא"ז. וזה פלא.

ובינותי בספר הראב"ן (שאמלוי סי' ס"א) בהא מעשה דמגנצא, וכתב מהא מחלוקת שמקצת הקהל החזירו לבעל תוקע, ורבינו אליקים חרה אפו עליהם ואמר אם חכמה אין כאן זקנה יש כאן ושלא כדין עשו המחזירים אותו, והמחזירים אמרו כדין עשו. והראב"ן כתב וז"ל, ונתתי את לבי אני אליעזר לדרוש ולתור בדבריהם, ונראה לי כי שלא כדין החזירוהו לראש. והביא ראיות אבל לא מצאתי שם סיום שהביא הרא"ש והטור ז"ל דגם התוקע עבר על איסור שבות, ובאבן שלמה ציין שם, ברא"ש שלהי ר"ה, ובטור סי' תק"ג, ובראבי"ה סי' קע"א הביאו עוד בשם רבינו וגם התוקע עבר על איסור שבות, עכ"ל עיין שם. אבל בראב"ן שלפנינו ליתא לסיום זה, גם עיינתי בראב"ן אחר שלפני עם פירוש אחר נקוב בשם אבני שוהם דפוס ווארשא, וגם שם לא הביא הא סיומא, ובאבני שוהם שם גם כן ציין לרא"ש וטור וכו'.

תקיעת שופר ליולדת וחולה

אבל במס' ר"ה (דף ל"ד ע"ב) כתב הראב"ן ז"ל וז"ל, אין מעכבין לא את הנשים ולא את התינוקות מלתקוע וכו', נראה דאסור לתקוע לאדם שהוא בר מצוה אלא אם כן תוקע בשביל בר חיובא, ואגבו ישמעו גם הם, ותימא לי אמאי נהגו הראשונים לתקוע ליולדות ולחולה. ונראה לי דהכי נהגו שהתוקע יתכוין להוציא עצמו וכו', אבל אם יצא כבר תימא לי היכי מצי תקע, אם לא מפני שאני אומר יצא תקיעת שופר ורדיית הפת שהיא חכמה ואינה מלאכה, ומתוך שהותרה תקיעה לצורך הותרה שלא לצורך, ע"כ. ואם נאמר דבאמת גירסא האמתית בדברי הראב"ן כמו שהוא לפנינו, אז שפיר לא תקשה סתירת דבריו ואתי שפיר הכל, דהרי לא הביא שם כלל סיום הדברים דגם עבר על שבות. אבל לדברי האליה רבה שהביא תרווייהו, תימא דמזכי שטרי אליבא דבי תרי לישני, ולא הרגיש דהני סתראי נינהו. והגם שקשה מאוד להגיה הספרים ולומר שלא היה כן בגירסת הראב"ן, אבל יש לומר דאולי נוסחא אחרינא היה להם בראב"ן או באיזה אופן אחר. על כל פנים אין אנו המגיהים שהרי לפנינו ליתא לסיום הנ"ל, ואין עלינו בזה אחריות אלא ליישב סתירת הראב"ן, ולפי הגירסא שלפנינו אינה סתירה כמובן. ומלשון הטור אין כל כך הכרע אבל מלשון הרא"ש ז"ל נראה בעליל שכן היתה ליה גירסתו בראב"ן, וספר הראבי"ה אין לי לעיין בו בפנים ולהבין גירסתו, והרוקח הביא דברי הראב"ן ולא הביא הסיום גם כן, וצ"ע.

אלא דמכל מקום אין לן מדברי הראב"ן תו שום ראיה להיתר, כיון דהרא"ש והטור והט"ז והאליה רבה סבירא להו דהראב"ן שיטתיה לאסור, צריך לומר ולדחוק שמה שכתב אם לא מפני שאני אומר דמתוך שהותרה וכו', שהוא כתב כן רק מדוחק ליישב הראשונים דעשו כן ולא סבירא ליה כן. ועל כל פנים אין בידינו כח לחלוק על

הרא"שונים ז"ל במקום שראו דברי הראב"ן אלו ואלו, וכמו שכתב האליה רבה, ואפילו הכי כתבו דסבירא ליה לאיסור בזה. ובפרט שהוספתי כעת דגם דעת הר"ן והרי"ף (שבת דף ד' ע"א), והחכמים שהקשו ברי"ף (שם) לאסור, וגם דעת התוס' (שבת דף ג' ע"ב) לאיסור. ואף שהבאתי במכתבי הקודש כמה מהראשונים להיתר, וגם דעת האור זרוע (ח"ב סי' רס"ו) מפורש להיתר, מכל מקום אין בידי להכריע ובפרט ביום הקדוש והנורא ראש השנה להתיר דבר של רשות, וכל רגע ורגע מחויב לגעל לדבר מלוה כמובן, מכל מקום לא אכריע ואוי לו לדור שא"ו יעטרכו לדידי, ולגדולי עולם לפסוק, מכל מקום כתבתי מה שנראה לפענ"ד.

ופה שבתה קולמסי, אף שנשאר עוד כמה דברים, אבל בעונ"ה אין הפנאי מסכים ועוד חזון למועד, ואני מקוה ומתפלל להשי"ת שמו, שיאריך ימיו ושנותיו, שנות חיים שיש בהם חפץ דשנים ורעננים בבריות גופא ונהורא מעליא, ומקוה עוד להתעלם באהבים אהבה של תורה ויראה יוצאים מפי כ"ג אוהב ישראל, החותם מתוך אהבה רבה בלב ונפש ממש כנפש,

מנשה הקטן

[בטעם איסור תקיעת שופר ורדיית הפת, עיין עוד משנה הלכות ח"ה סי' מ"ז, ח"ח סי' ר"ו וסי' רכ"א]

סימן שלא

בדין התוקע בשני שופרות יחד

א' סליחות תשמ"ה

מע"כ תלמידי הרה"ג בנש"ק פרי עץ הדר וכו' מוהרז"ל **ראזענבערג** שליט"א

אחדשה"ט ושכת"ר בידידות נאמנה.

בדבר אשר ראיתי לאחד מן המחברים שכתב שאם אחד תקע בשני שופרות יחד, לא יצא, ועשה לעצמו דרשא. ומעלת כבוד תורתו הביא ראיה מהרמ"א (או"ח סי' תקפ"ח ס"ג), דאם שמע תשע תקיעות משני בני אדם שתקעו כאחד כל הסדר וכו' יצא. ולפענ"ד דהצדק עם המחבר הנ"ל, הגם דמקום יש גם לסברת מעלת כבוד תורתו.

תקיעה בשופר בתוך שופר

דהנה בטור (או"ח סי' תקפ"ו) כתב, נתן שופר בתוך שופר אם שמע קול פנימי לבד כגון שהוא בולט יותר מן החילון ונתן הפנימי בפיו, כשר, והוא שלא ישנה קולו וכו'. ואם אינו בולט אז אי אפשר שלא ישמע אלא קול שניהם ולא יצא, דשופר אחד אמר רחמנא ולא שני שופרות. והוא ברייתא בפרק ראוהו בית דין (ר"ה דף כ"ז ע"ב).

והנה מבואר דכל היכי דיכול לשמוע רק קול שופר אחד יצא, אבל היכא דבעל כרחך איכא שתי קולות משתי שופרות לא יצא. והכא רבותא קמ"ל דאפילו הניח שופר בתוך שופר ועשאן שיהיו כשופר אחד, מ"מ כיון שאי אפשר שלא ישמע גם מקול השני, א"כ הוה ליה משתי שופרות ופסול. ועיין בית יוסף (שם ד"ה נתן שופר) שכתב, פירש הר"ן (ר"ה שם) אם קול פנימי לבדו שמע יצא, ומיירי וכו' שאין כאן אלא קול פנימי, אבל אם קול חילון נמי שמע לא יצא דהוה ליה קול שני שופרות. וכן כתב הרא"ש (ר"ה פ"ג סי' ד') אם קול פנימי שמע יצא וכו' אם קול החילון שמע לא יצא, פירוש אף קול החילון, דאי אפשר לשמוע קול חילון בלא קול פנימי אלא אף קול חילון קאמר, וטעמא דפסול משום דשופר אחד אמר רחמנא ולא שני שופרות (ר"ה דף כ"ו ע"א).

ורבינו הלבוש (שם ס"כ) ביאר ביתר ביאור וז"ל, נתן שופר בתוך שופר ותקע בו אם הפנימי עודף וכו', או שאינו עודף הפנימי על החילון משני לדדין, אז אי אפשר שלא ישמע שניהם, ואפילו לא נשתנה קולו מחמת שהוא נתון בתוך האחר לא יצא, דשופר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה שופרות. ועיין שו"ע הגרש"ז (שם ס"כ). ומבואר דאפילו לא נשתנה קולו דפנימי ממה שהיה, מ"מ לא מהני, דאפילו הכי הוה ליה שתי שופרות כיון שהתוקע תוקע משניהם, אף דהקול לא נשמע אלא מאחד. וא"כ כל שכן היכי דתוקע משתי שופרות ממש, דאי אפשר שלא ישמע קול השופר השני, ואף שמכוון שלא לצאת בו מ"מ לא מהני זה, דאם לא כן, הוה ליה למימר שיכוין על קול זה. איברא דראיתי קדוש אחד מדבר המהר"י מאגיז (שו"ת הלכות קטנות ח"ב סי' ער"ה), שכבר יצא לחקור אם נתן שני שופרות בפיו ותקע בהם, ופירש דברי התוס' (ר"ה כ"ז ע"ב ד"ה אם) והרא"ש (שם), בנתן שופר בתוך שופר, שכיון שהקול יוצא מבין שני שופרות [לא יצא] הכי נמי בנידון דידן, וכתב מיהו אם נותן דעתו לאחד מהם בלבד אפשר דיצא, ע"ש.

וביאור כוונתו נראה, דכמו שמהני בשתי קולות, דאמרינן תרי קלא לא משתמעי (ר"ה דף כ"ז ע"א), ומ"מ אם יהיב דעתיה לקול אחד יצא (שם, ועי'

ט"ז או"ח סי' תפ"ח סק"ב), הכא נמי כיון שלא רצה לצאת אלא מאחד בלבד יצא. ומיהו לפענ"ד לא דמי, דהרי כיון דסוף סוף יש כאן פסול שניים או שלשה שופרות, א"כ לא מהני מה שמתנה שלא לצאת רק בזה. וכן לא דמי למה שרצה מעלת כבוד תורתו לדמות לדברי הרמ"א דאם שמע תשע תקיעות משני בני אדם דיצא (או"ח סי' תקפ"ח ס"ג), דהתם כל אחד תוקע רק בשופר אחד וכל קול הוא של שופר אחד, אבל הכא תוקע משתי שופרות והקול כשיוצא מתערב ונעשה קול שופרות ולא קול שופר.

תקיעה בשני שופרות ממש

שוב מצאתי במשנה ברורה סימן תקפ"ו (ס"ק פ"א) וז"ל, ומכל זה אנו למדין דאם תקע בשני שופרות ממש דבודאי לא יצא, ע"כ. והנה דשתי שופרות ממש גרע משופר בתוך שופר. וכן מצאתי בכף החיים (סי' תקפ"ו אות קכ"ח) שהביא דברי מהר"י אבוגיז (בהלק"ט שם), וסיים ומיהו ממה שיתבאר לקמן משמע דלאו בדעתיה תליא מילתא אלא כל שהוא שני שופרות לא יצא, משום דשופר אחד אמר רחמנא, ע"כ.

נטילת שני לולבים

והנה הבעל הלכות קטנות (מ"ב סי' רע"ה) שכתב דמהני אם נותן דעתו על אחד, נראה דדימה שופר ללולב. וכמו שהביא שם וז"ל, דשופר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה שופרות, ודומה לנוטל שני לולבים שאם לא ביטל אחד מהן לא יצא [עי' תוס' סוטה (דף י"ז ע"ב ד"ה כתבה על שני), שו"ע (או"ח סי' ל"ד ס"ב) וט"ז (שם סק"ב), מנחת חינוך (מצוה שכ"ד אות ג')] ומשמע דאם ביטל אחד מהלולבין יצא, והכי נמי לענין שופרות כן, שאם נתן דעתו לאחד מהן בלבד אפשר דיצא, ע"ש. אבל המעיין יראה דיש לחלק, דלולב כל אחד בפני עצמו הוא, וכל שלקח לולב אחד לצאת והשני מכוון שלא לצאת, א"כ ליכא בל תוסיף ויצא בראשון שנטל לצאת. אבל בשופר אפילו אם יתכוין שלא לצאת באחד, מ"מ הקול מתערב וכששומע שומע קול שופר פסול. וממה נפשך אם לא יתכוין בשני לשם תקיעת שופר, א"כ נתערב קול פסול בקול כשר, שהרי סוף סוף הקול בא משתי שופרות. ואם נתכוין, א"כ שופר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה שופרות, ודו"ק. ולא דמי לקול שופר ותצוגרות שמאריך בשופר ויצא (ר"ה דף כ"ו ע"ב), דקול שופר משונה מקול תצוגרות ואינו מתערב, אבל שתי שופרות כשר ופסול מתערב דמין במינו הוא, וק"ל.

סימן שלב

בענין גזירה שמא יעבירנו בשופר לולב ומגילה

כ"ו תשרי התשל"ז בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי ורב חביבי הרה"ג וו"ח אי"א וכו' כש"ת מוה"ר **אפרים גרינבלאט** שליט"א בעמ"ח ס' רבבות אפרים

אחדשה"ט וש"ת בידידות.

יקרת מכתבו עם ברכתו ברכת השנים קבלתי, ויה"ר שהמברך יתברך בברכת השנים טובים ושנים ורעננים עדי יבא שלה ולו יקהת עמים בב"א.

יסוד החשש שמא יעבירנו

בדברי תורה שהעיר, בגמרא ראש השנה (דף כ"ט ע"ב) דאמר רבה הכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיאין בתקיעת שופר, גזרה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד, ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים, והיינו טעמא דלולב והיינו טעמא דמגילה, ע"כ. ובמס' סוכה (דף מ"ב ע"ב) לגבי לולב, פירש רש"י (ד"ה ללמוד) נענועו או ברכתו. וקשה ליה למעלת כבוד תורתו למה לא פירש בשופר ומגילה נמי ללמוד מה. ונראה ליה לפי שיטת הרמב"ם שיש לו שיטה חדשה, שכתב (שופר פ"ב ה"ו) שמא יטלנו בידו ויוליכנו למי שיתקע לו ויעבירנו וכו'. ולא כתב שילמדנו, וכן במגילה (מגילה פ"א הי"ג) לא כתב ללמוד, אלא וילך אצל מי שהוא בקי לקרותה. א"כ התם אין הטעם משום לימוד כלל, אלא שילך ויוליאו ידי חובתו. אלא שהביא ממעשה רוקח (שופר פ"ב ה"ו) שתמה על הרמב"ם, שמשמע מדברי הרמב"ם שיתקע לו כלומר להוציאו ידי חובתו, ובגמרא (ר"ה שם) לא משמע הכי דקאמר שמא יוליכנו אצל הבקי ללמוד. וציין מעלת כבוד תורתו לשו"ת כתב סופר (או"ח סי' ק"ד) ושער המלך כאן (שופר פ"ב ה"ו).

טעם שלא גזרו שמא יצא לרשות הרבים

והנה אעתיק לו כאן קצת, ממה שאמרתי בשיעור לפני בני הישיבה בהלכה זו בס"ד, וממילא יתלבנו קצת ענינים, וגם קושית מעלת כבוד תורתו בס"ד. דהנה בגמרא סוכה (דף מ"ב ע"ב) יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת, לולב שבעה ושאר כל הימים ששה. ובגמרא אמאי טלטול בעלמא הוא ולידחי שבת, אמר רבה גזרה שמא יטלנו בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים, והיינו טעמא דשופר והיינו טעמא דמגילה. ופירש רש"י (ד"ה ללמוד) נענועו או ברכתו. עוד היה קשה ליה לרש"י (שם מ"ג ע"א ד"ה ויעבירנו), למה גזרו

רק שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים ולא גזרו שמא יוציאנו מרשות לרשות. ותירץ דהוא הדין דהוה מצי למימר מרשות היחיד לרשות הרבים, אלא שברוב מקומות ועניינים אמרינן יש לחוש להעברת ארבע אמות ברשות הרבים, ולא להוצאה מרשות לרשות, כגון כרמלית או קרפף או גינה דאין איסור הוצאה ויש איסור העברה ברשות הרבים, או הגביהו על מנת ליטלו ולא להוציאו ונמלך להוציאו פטור משום הוצאה, ע"ש. והנה הני תרי טעמי ניהו לכאורה, ולטעם הראשון התקנה היתה גם בשביל הוצאה מרשות לרשות, והא דלא אמרו בגמרא אלא משום העברת ארבע אמות, משום דהוא יותר מצוי, כמו שכתב רש"י שברוב מקומות ועניינים אמרינן יש לחוש להעברת ארבע אמות. אבל לתירוץ השני דהגביהו על מנת ליטלו ולא להוציאו וכו' פטור משום הוצאה, א"כ מהאי טעמא לא היה לן לגזור על הוצאה מרשות לרשות, ונמצא דעיקר הגזרה הוא רק משום מעביר ארבע אמות.

מדוע גזרו כאן משום מילתא דלא שכיחא

והתוס' (שם ד"ה ויעבירנו) הקשו על טעם שני, דטעם זה לא יתכן, דגבי העברה נמי אם מתחילה נטלו על מנת שלא להעבירו ארבע אמות, אע"פ שהעבירו אחר כך לא מיחייב אם לא עמד לפוש בינתיים. ולכן כתבו דטעם ראשון עיקר, אי נמי דמרשות היחיד לרשות הרבים אית להו היכירא וליכא למיגזר, אבל ברשות הרבים זימנין דלאו אדעתיה ומעביר ארבע אמות, ע"ש. ולדידהו נמי לטעם דהיכירא, א"כ מרשות היחיד לרשות הרבים ליכא למיגזר, אלא למעביר ארבע אמות ברשות הרבים, כמובן. ויש להקשות, לפי טעם זה דעיקר הגזירה היתה בשביל מעביר ארבע אמות, ומשום הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים לא היו גוזרין, א"כ עיקר הגזירה היתה באדם שעומד באמצע רשות הרבים ושופר או מגילה או לולב בידו, ואינו בקי לקיים בהם המצוה והולך אצל בקי, וודאי דבר זה הוא מילתא דתמיהא ולא שכיחא, שבשביל זה יגזרו שלא לקיים המצוה בשבת, דאטו שכיח הוא שיעמוד אדם עם שופר ברשות הרבים או לולב בסוכות או פורים שחל בשבת ומגילה בידו והוא באמצע רשות הרבים ולא ידע כדת מה לעשות וילך אצל בקי, וא"כ כיון דבכל כהאי גוונא אמרינן מילתא דלא שכיחא לא גזרו בו רבנן, וכי איכא מילתא דלא שכיחא יותר מכזו, ולריך עיון.

הוצאה כמו במשכן

וחזון הרבתי לבעל כפות תמרים (סוכה דף מ"ג ע"ב), שיצא ליישב שיטת רש"י מקושית התוס'. דסבירא ליה לרש"י, דדוקא במוציא לרשות הרבים מרשות היחיד דינא הכי, משום דמלאכת הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים ממשכן גמרינן לה (שבת דף נ"ו ע"ב), ובעינן דליהוי הוצאה דומיא דמשכן. אבל העברה ארבע אמות ברשות הרבים, דלא ילפינן לה ממשכן אלא גמרא גמירי לה (שם) סבירא ליה לרש"י שאף על פי שעקירה ראשונה לא היתה להעביר ארבע אמות, ושוב נמלך והעביר, אפילו הכי חייב. ע"ש שדייק מלשון הגמרא ריש פרק קמא דשבת (דף ה' ע"ב) שלא אמרו אלא מזוית לזוית. אלא דלפי שיטת הכפות תמרים תקשה, דא"כ אפילו לא הניחו נמי ליחייב אמעביר ארבע אמות ברשות הרבים, וזה לא שמענו לפענ"ד, ולריך עיון.

איברא, דלפענ"ד תקשה לתוס' שהקשו לפירוש רש"י קושיא כעין זו לדידהו, דהאי גזירה שמא יעבירנו היכי דמי. דהא כל שהגביהו על מנת שלא להוציאו, אפילו חזר והוציאו או העבירו ארבע אמות פטור, וא"כ הוא הדין אם הגביה ברשות הרבים על מנת להעבירו אלא שאחר כך לא נח ברשות הרבים פטור הוא, שכמו שבהנחה בלא עקירה פטור הוא הדין עקירה בלא הנחה פטור. ומעתה אפילו לשיטת התוס' דגזרו ברשות הרבים משום דהגביה על מנת לעבור ארבע אמות ברשות הרבים, מ"מ אכתי לא יתחייב דהרי לא עבד הנחה, שהרי הולך הוא אצל בקי וטרוד במצוה ולא יניח ברשות הרבים כלל, א"כ אכתי אינו חייב אף על פי שהעביר ארבע אמות ברשות הרבים דהא ליכא הנחה. והדרה קושיא אמאי גזרו שמא ילך אצל בקי ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים, הא אפילו יעבירנו לא יתחייב, דלא יניחנו. ופשוט דאין לומר דגם הבקי יהיה ברשות הרבים. ואשר נראה מזה מוכרח לומר, דהגזירה היתה לפי שההולך ברשות הרבים דרכו לעמוד ולפוש קצת, ולכן בשעת הליכתו אצל חכם יעמוד לפוש ויעשה הנחה ויתחייב אמעביר ארבע אמות ברשות הרבים. אבל לפי זה האי טעמא גופיה איכא נמי בעקירה מרשות היחיד, דאפילו עקרה שלא על מנת להעבירו ברשות הרבים, אחר כך כשימלך לילך לבקי יעמוד לפוש ואחר כך יתחיל לילך ויהיה עקירה על מנת להעבירו, ושוב יעמוד לפוש ויהיה הנחה ויעבור ארבע אמות ויתחייב עליו, ואמי שפיר דברי רש"י מקושית התוס'.

אלא דאכתי לא יצאנו ידי חובת ביאור, דאם כן מאי שנא במעביר ארבע אמות שגזרו משום מעביר, דאף דלא נטלו להוציא א"מ גזרו משום עומד לפוש. א"כ במוציא מרשות לרשות נמי, אם עומד לפוש וחזר והוציאו הוה ליה עקירה חדשה וחייב, ויש לגזור משום מוציא מרשות לרשות.

יתור לשון "טלנו"

ומזה שנראה בזה, ומתחילה נדקדק דיוק אחד בלשון הגמרא מה שלא רציתי מי שדייק בזה לכאורה. והוא, דאמר רבה גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבירנו וכו'. ולכאורה לשון יטלנו בידו הוא יתור לשון, והיה לו לומר גזירה שמא ילך אצל בקי ללמוד ויעבירנו וכו'. שמא יטלנו בידו וילך למה לי, ובגמרא ר"ה (דף כ"ט ע"ב) נמי אמר כלשון זה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד. עוד קשה לי בעצם הגזירה למה להו לגזור, דודאי אדם שאינו יודע לתקוע בשופר מצוה ליה שופר בביתו או ברשות הרבים.

אנשים שיודעים ואינם בקיאים

ואשר נראה לפענ"ד, דבאמת הגזירה היתה לבני אדם שהם יודעים לתקוע אלא שאינן בקיאין בהלכות שופר ואופני התקיעות והברכות וכיוצא בהן. ומדויק בזה לשון הגמרא נמי שאמרו (שם) הכל חייבים בתקיעת שופר ואין הכל בקיאין בתקיעת שופר. ולכאורה היה לו לומר ואין הכל יודעין לתקוע בשופר, וכלשון הקרא (תהלים פט טז) אשרי העם יודעי תרועה. ולשון אין הכל בקיאין משמע שאין בקיאין בהלכות או באופן סידורם וכמה שיעורם. וכן מצאתי להדיא ברבינו מנוח הלכות שופר (פ"ג ה"ו) שכתב כן להדיא, ע"ש. ומעתה יש לומר דהכי פירושו, שגזרו שמא יטלנו לתקוע, כלומר שיסבור שהוא יתקע לעצמו, ואחר כך יזכר וירא שאינו בקי בתקיעותיו מיד ילך אצל הבקי ללמוד. ולכן על הוצאה מרשות לרשות אינו חייב, שהרי בשעת נטילתו בידו היה ונטלו על מנת לתקוע ולא על מנת להוציא, וכיון דלא הוי עקירה להוציא ליכא למיגזר מרשות היחיד לרשות הרבים, דכהאי גוונא פטור הוא, אבל מ"מ גזרו על ההעברה משום שיתחייב על מעביר כשיעמוד לפוש. ואתי שפיר שיטת רש"י ז"ל מקושית התוס' וגם לשון הגמרא מיושבת.

ועתה במסילה נעלה לישב דברי רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל (שופר פ"ג ה"ו) מקושית בעל מעשה רוקח (שם), שהקשה עליו ששינה מלשון וטעם הגמרא. דהנה רבינו מנוח (שם) כתב, אמה שכתב הרמב"ם ז"ל (שם), או מוציאו מרשות לרשות. כי לא תמצא בתלמוד אלא ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים וכו', הוא הדין דאיכא משום הוצאה, אלא תלמודא רבותא נקט שאפילו יהיה השופר ברשות הרבים אתי למיעבד איסורא וכו', והרב השלם לא הפיל דבר מהענין הצריך לכתוב מרוב שלמותו הגדולה, ע"ש. נראה דדעת הרמב"ם דלא כתירוץ השלישי שבתוס' [דמרשות לרשות אית ליה היכירא]. וכתב עוד רבינו מנוח, שהכל חייבים בתקיעה, כלומר בין חכמים בין עמי הארץ, ואין הכל בקיאין לתקוע שאין הכל יודעין סדר התקיעות היאך הם וכמה שיעורם וגם נוסח הברכות, ושמא ילך אצל בקי ללמדו ויעבירנו או יוציאנו, עכ"ל.

ולפום ריהטא תמיהא פירושו, דמאחר שפירש דאין הכל בקיאין בתקיעה, כלומר שאין יודעין סדר התקיעות ושיעורם וכיוצא בזה וגזרו שמא ילך ללמוד, משמע דסבירא ליה להרמב"ם נמי הטעם שמא ילך ללמוד ויעבור ארבע אמות. והרי הרמב"ם כתב שם בסמוך דאין הטעם שמא ילך ללמוד, אלא הטעם שיוליכנו למי שיתקע לו, והאיך כתב רבינו מנוח לפרש דברי הרמב"ם היפוך משיטתו שם מיניה וביה, ואף לא זכר ולא פקד דדעת הרמב"ם הוא היפוך זה. ולכן נראה לפענ"ד דרבינו מנוח סבירא ליה, דהרמב"ם נמי מפרש בכולהו הטעם משום שמא ילך אצל בקי ללמוד וכמו שכתוב בגמרא, ולא פליג הרמב"ם על הגמרא ועשה טעם לעצמו. והא דכתב הרמב"ם ויוליכנו למי שיתקע לו, אין הכוונה שהבקי יתקע בשבילו להוציאו, דאז היה לו לומר ויוליכנו למי שיתקע בשבילו, אלא פירושו למי שיתקע לו, פירוש שילמדנו סדר התקיעות, וכמו שפירש רבינו מנוח להדיא. וזה הכוונה בגמרא ואין הכל בקיאין לתקוע, היינו סדר ואופן ושיעור, וזה ילמדנו הבקי, והכוונה ויתקע לו באופן שיוכל לתקוע לעצמו. ונמצא דהרמב"ם נמי מפרש הטעם משום ללמוד וכגמרא דילן, ויפה פירש הרבינו מנוח בדברי הרמב"ם ז"ל, ואזדא לה קושית המעשה רוקח מהרמב"ם ז"ל ועוד אחרונים שלא הבינו כן בדברי הרמב"ם ז"ל. וא"כ במגילה ושופר נמי הטעם ללמוד הוא, והיינו טעמא דלולב ומגילה ושופר טעם אחד לכולהו.

לימוד סדר הנענועים והברכות בלולב

והא דהקשה, למה פירש רש"י בלולב ללמוד הנענועים, ולא פירש כן בתקיעת שופר ומגילה. לפענ"ד אדרבה, דבתקיעת שופר ומגילה לא היה צריך לפרש, דפשיטא ליה דאיכא כמה הלכות שצריך ללמוד, ולא צריך לפרש מה ילך ללמוד. אלא בלולב כיון דמדאגבהיה נפק ביה (סוכה דף מ"ב ע"א), א"כ כולם בקיאין בדבר קטן כזה ולמה נגזור שמא ילך ללמוד, ולזה פירש רש"י ז"ל דעכ"פ הנענועים והברכות לאו כולי עלמא בקיאין הם, ושמא ילך ללמוד הנענועים והברכות, ואתי שפיר לפענ"ד.

ומדברי רבינו מנוח הנ"ל צריך עיון נמי אבעל כתב סופר ז"ל (או"ח סי' ק"ד), שיצא לחלק בין תקיעת שופר שקשה ללמוד בעצמו בשעה קטנה לתקוע וכן קריאת המגילה קשה ללמוד בשעה קטנה, ולכן כתב הרמב"ם בשופר שמא ילך אצל הבקי שיתקע לו ובמגילה שיקרא לו. אבל בלולב מסתמא כולי עלמא יודעים ליטול הלולב כדרך גדילתן, רק סדר הנענועים והברכות לאו כולי עלמא יודעים, ולזה חייבינן שמא ילך אצל בקי ללמוד. ובזה יצא לשב נמי לשון הכל חייבין שכתבו בשופר ומגילה (כ"ה דף כ"ט ע"ב, מגילה דף ד' ע"ב) ולא בלולב. ולפענ"ד לאחר בקשת סליחת הגאון הקדוש ז"ל לא נהירין דבריו ז"ל. חדא, דבגמרא בכולהו אמרו הטעם שילך אצל בקי ללמוד, ולהדיא אמרו בכל המקומות והיינו טעמא דשופר והיינו טעמא דמגילה והיינו טעמא דלולב, ולהכתב סופר טעמים חלוקים הם, ואמנם מדעת רבינו מנוח מבואר דלא כוותיה. גם מה שרצה שם לחדש, דבתקיעת שופר ודאי אין סברא שילך ללמוד את עצמו לתקוע, שהרי בזמן קצר אי אפשר ללמוד את עצמו לתקוע שופר, וכן במגילה אי אפשר ללמוד את עצמו, ולכן ילך בזמן המצוה אצל הבקי שיוציאנו, אבל בלולב יכול ללמוד הנענועים וילך קודם זמן המצוה. ונראה דרבינו מנוח תיקן זה ושב קושית הכתב סופר, דהיה קשה ליה הא אין ביכולת ללמוד בזמן קצר תקיעת שופר, ולזה לא חששו ז"ל, ולכן פירש דהוא יודע לתקוע אלא שאינו יודע הסדרים והשיעורים וזה בקל יכול ללמוד, ומיאן בתירוץ הכתב סופר דמיירי במי שאינו יודע לתקוע, וכיון שנפל היסוד נפל הבנין, והבן כי קצרתי.

ובעיקר הדיוק של הכתב סופר ז"ל, שבגמרא רש"ש השנה (שם) ומגילה (שם) אמרו הכל חייבין בקריאת המגילה ובתקיעת שופר ואין הכל בקיאין. ובמסכת סוכה (דף מ"ב ע"ב) גבי לולב לא אמר זה הלשון. לולי שאיני כדאי היה נראה דבגמרא רש"ש השנה ומגילה איננו לשון רבה אלא לשון רבא הוא ומפרש כדרבה דאמר רבה, אבל בסוכה הוא לשון רבה דפריך אמאי טלטול בעלמא הוא אמר רבה גזרה שמא וכו'. ולכן יש לומר דרבה כשאמר המימרא בעצמו במקומו אמר סתם גזירה, ורבא הוא דהוסיף על לשניה דהכל חייבין, וצריך עיון.

אלא דבעיקר גזירה דשמא יעבירנו, כבר הקשו האחרונים (שו"מ ח"ב סי' קע"ט, דע"ת או"ח ח"ו סי' תרפ"ח ס"ו) אמאי גזרו, הא אפילו יעבירנו נמי לא יבא לידי חיוב חטאת, דהוי טועה בדבר מצוה כיון דזמנו בהול (סוכה דף מ"א ע"ב), ועיין תוס' שבת (דף י"א ע"א ד"ה שמא). ובספר טעם המלך (הגו"ח בספר שער המלך, שופר פ"ב ה"ו) תירץ, לפי מה שכתב הר"ן מגילה (דף ד' ע"ב) וסוכה (דף מ"ג ע"א) ובחידושי הרשב"א (סוכה שם), דהא דגזרינן, היינו משום דלא בקיאינן בקביעא דירחא והוי רק ספק אם קיים המצוה, א"כ שפיר גזרינן, דהא דטעה בדבר מצוה פטור היינו בעשה המצוה, אבל טעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה חייב, ע"ש. אלא דזה לא עלתה ארוכה לרבינו הגדול הרמב"ם ז"ל, שכתב (שגגות פ"ב ה"ח) דמי שהיו לו שני תינוקות אחד למול בשבת ואחד למול בערב שבת או אחד בשבת ואחד באחד בשבת וכו', פטור מחטאת שהרי יש לו רשות למול אחד מהן בשבת ושבת דחויה הוא אצלו ומצוה עשה, אע"פ שהם שני גופין אינו מדקדק הואיל וזמנו בהול, ע"ש. ועיין כסף משנה (שם), דלהרמב"ם אפילו טעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה נמי פטור, מאחר דניתנה שבת לדחות אצלו. ותקשה ליה מה שכתב הרמב"ם (שופר פ"ב ה"ו) גזרו שמא יטלנו וכו' ויעבירנו וכו' ויבא לידי איסור סקילה, הא אפילו יוציא או יעבירנו נמי לא יבא לידי איסור סקילה, דהא הוה ליה טעה בדבר מצוה ואפילו לא עשה מצוה, וכל שכן אי יקיים המצוה. ויש לומר דהא דטעה בדבר מצוה אפילו לא עשה מצוה פטור, היינו דוקא כשניתנה שבת לדחות אצלו, וכגון שני תינוקות שהיה אחד ודאי ראוי למול בשבת וניתנה שבת לדחות אצלו. אבל הכא כיון דלא בקיאין, הספק הוא בעצם הדחייה דמספקינן אי ניתנה שבת לדחות דשמא לאו יום ראשון הוא, וכהאי גוונא לא מקרי טעה בדבר מצוה כלל וחייב אפילו להרמב"ם.

איברא דא"כ ממה נפשך יהא פטור, שאם היום יו"ט וזמן המצוה, א"כ פטור משום דהוה ליה טעה בדבר מצוה. ואי תימא לאו יו"ט הוא, א"כ הוה ליה הוצאה מלאכה שאינה צריכה לגופה וממה נפשך לא יתחייב, ואמאי גזרו שמא יעבירנו ויבא לידי סקילה. וצריך לומר דהרמב"ם לשיטתו, דפסק (שבת פ"א ה"ז) דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה ושפיר גזרו. ולהפוסקים דלא כר' יהודה וסבירא להו דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה, צריך לומר דכיון דהטעם שמא ילך אצל בקי וילמוד, א"כ אפילו אינו יו"ט היום מ"מ צריך לגופה הוא דהרי על כל פנים למד, ואם אין צריך לה היום יצטרך לה למחר. ועיין מה שכתב מרן בבית שערים (או"ח סי' שע"א).

הבהול בשעת המצוה והעביר ארבע אמות ברשות הרבים

טעם שלא גזרו במילה שמא יעביר ארבע אמות ברשות הרבים

אלא דאכתי תקשה, דהר"ן (ר"ה דף כ"ט ע"ב) והמאירי (מגילה דף ד' ע"ב) הקשו אמאי לא גזרינן במילה שמא יעביר תינוק או איזמל ארבע אמות ברשות הרבים שילך אצל בקי ללמוד. ותירצו דבשופר ולולב דכולי עלמא טרידי במצות שופר ולולב, לא מדכרי ליה, אבל במילה דאחד מל וכולי עלמא לא טרידי, מדכירי ליה ולא יניחוהו להעביר ארבע אמות ברשות הרבים. ועיין כתב סופר הנ"ל. ולפי זה הדרא קושיין לדוכתא דממה נפשך לא יגזור, דאי יו"ט היום ויטלנו להוציאו, הוה ליה טעה בדבר מצוה ופטור ולא אתי לידי חיוב חטאת או סקילה. אלא מה תאמר שהיום איננו יו"ט ולא הוי טעה בדבר מצוה, אבל א"כ כולי עלמא לא הוי טרידי ויזכירוהו. אמנם דא שיבוש הוא, שהרי אנן לא בקיאינן בקביעא דירחא, וא"כ כולי עלמא נמי טרידי הם מכח ספק יו"ט על כל פנים ולא מדכרי ליה, ושפיר לא הוי טעה בדבר מצוה, **ודו"ק.** [עיין עוד משנה הלכות חי"א סי' תפ"ג]

האם החשש שיעבירנו ברה"ר הוא בשוגג או במזיד

וביושבי מתבונן בדברי הרמב"ם ז"ל האירו עיני בדבר חדש. שהרי כתב הרמב"ם ז"ל בלשונו הזהב (שופר פ"ב ה"ו) ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים או יוציאו מרשות לרשות ויבא לידי איסור סקילה. ולכאורה לידי חיוב חטאת היה לו לומר, שהרי על כרחך בשוגג חייבינן שיעבירנו ולא במזיד. ואי נימא דמזיד מיירי, א"כ לא קשיא מידי קושית האחרונים דנימא דהוה ליה טעה בדבר מצוה, דלאו טועה הוא כלל. ואפשר דמכח הא קושיא כתב הרמב"ם ז"ל דהחשש הוא משום איסור סקילה ולא חטאת, ולריך עיון.

וחזון הרבתי לקדוש אחד מדבר, מרן בבית שעריס ז"ל (או"ח סי' שע"א), שהעלה דבר חדש לפי מה שהקשה המהר"ם פדוואה (הגהות לרמב"ם שופר פ"ב ה"ו), והובא במג"א (סי' תקפ"ח סק"ד) דלמה לי טעמא דשמא יעבירנו, תיפוק ליה דתקיעה שבות משום שמא יתקן כלי שיר והעמידו דבריהם במקום עשה. ותירץ דא"כ יהיה אסור לתקוע גם ביו"ט דשייך נמי גזירה זו, ויעקרו מצות עשה מן התורה לגמרי, ואם יאסרו מטעם זה בשבת ולא ביו"ט יהיו דבריהם כחוכא, אבל שמא יעבירנו לא שייך אלא בשבת, ע"ש. ועיין שער המלך הלכות שופר (שם) מה שהאריך בזה. ולפי זה יש לישב נמי דלא תקשי דתיפוק ליה משום מוקלה, ועיין תוס' (סוכה דף מ"ב ע"ב ד"ה טלטול), ולריך לומר כתירוץ מהר"ם פדוואה. ולפי זה אתי שפיר דבאמת הטעם משום שבות, בשופר שמא יתקן כלי שיר ובלולב איסור טלטול. ובזה לא קשיא הא הוה ליה טעה בדבר מצוה, דהא הגזירה לא הוה בדבר מצוה אלא בדבר הרשות, ודבר מצוה ממילא נמי בכלל הגזירה והעמידו דבריהם במקום עשה. אלא אי לאו חשש דשמא יעבירנו על כרחך לא היו מעמידים דבריהם משום יו"ט, דלא היה סברא לחלק בין יו"ט לשבת, אבל עכשיו כיון דיש סברא לחלק בין יו"ט לשבת משום שמא יעבירנו ולא הוי כחוכא וטלולא, אף דמשום הכי לא היה ראוי לגזור משום דהוי טעה בדבר מצוה וליכא חיוב חטאת, מ"מ איסורא קעביד. ובזה תירץ קושית המגן אברהם מתוס' (סוכה דף מ"ג ע"א ד"ה אינהו) שמשמע דתקיעת שופר ולולב הוא משום שבות, והלא בגמרא אמרו שמא יעבירנו, ולפי הנ"ל אתי שפיר.

ומה נעמו בזה דברי הרמב"ם שכתב (שופר שם) אעפ"י וכו' משום שבות, ומן הדין היה שתוקעין יבא עשה של תורה וידחה שבות של דבריהם, ולמה אין תוקעין גזירה שמא יטלנו וכו' ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים וכו' ויבא לידי איסור סקילה. ודבריו נפלאים למה הקדים הך אעפ"י וכו', הוה ליה למימר ולמה אין תוקעין גזירה וכו'. וגם מה שכתב איסור סקילה, אמאי לא כתב ויבא לידי חיוב חטאת דהרי עושה בשוגג. ועיין לחם משנה (שם) מה שהקשה איך היה מן הדין שידחה, הא יו"ט עשה ולא תעשה כמו שכתב הרמב"ם עצמו (שופר פ"א ה"ד). עוד הקשה הלחם משנה דא"כ איסור דשמא יעבירנו נמי ידחה, ע"ש מה שתירץ דכונת הרמב"ם על פי תירוץ מהר"ם פדוואה הנ"ל, דמה שידחה משום שבות א"כ עקרת כל מצות עשה שבתורה דתקיעת שופר, אבל משום שמא יעבירנו יש לחלק בין יו"ט לשבת, ע"ש ושפתים ישק. וקצת היה נראה לפענ"ד ליישב קושית הלחם משנה, לפי מה שכתבתי במקום אחר דעת האחרונים (עי' שעה"מ יו"ט פ"ב ה"ט, דברי שאול [עדות ביוסף] ח"ב עמ' ל"ט) דשתי שבותים חמורים הם משבות אחד, א"כ כיון דגזרו עוד משום שבות דשמא יעבירנו אינו דוחה.

ומה שנראה לפענ"ד, דהרמב"ם סבירא ליה דעיקר גזירת שמא יעבירנו לא היתה שיעבירנו בשוגג אלא במזיד. והוא לפי מה שאמרו בפרק מי שהחשיך (שבת דף קנ"ג ע"ב) עוד אחרת היתה ולא רצו חכמים לגלותה, מאי עוד אחרת היתה, מוליכו פחות פחות מד' אמות, ולא רצו

חכמים לגלותה משום כבוד אלוקים הסתר דבר וכבוד מלכים חקור דבר, והכא מאי כבוד אלקים איכא, דילמא אמי לאתויי ד׳ אמות ברשות הרבים. תניא ר׳ אליעזר אומר בו ביום גדשו סאה, ר׳ יהושע אומר בו ביום מחקו סאה, ועיין רש״י שם. ומיהו בתוס׳ (שם ד״ה בו ביום) בשם ירושלמי דתרוייהו לשבת ר״א ורבי יהושע. ועיין טור ושלחן ערוך (או״ח סי׳ רס״ו ס״ז) וברמב״ם (שבת פ״כ ה״ז) והרב המגיד (שם), דהתיתר דמוליכו פחות פחות מארבע אמות היינו רק כשאי אפשר בענין אחר. ולפי זה למה גזרו שמא יעבירנו, הרי יכול להוליכו פחות פחות מארבע אמות וילך אצל בקי ולא יבא לידי איסור סקילה דכהאי גוונא מותר הוא. ולריך לומר, דאין הכי נמי משום הא מששו, שמא יטלנו לילך אצל בקי ויוליכנו פחות פחות מארבע אמות, ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים, שהרי לא רצו לגלותה ורק משום הפסד ממונו התירו אבל לכל אחד להתירה לא רצו, ולכן גזרו שלא יבא לידי איסור סקילה. ובזה מובנים דברי הרמב״ם ז״ל שהתחיל וזה לשונו, אף על פי שהתקיעה משום שבות ומן הדין היה שתוקעין יבא עשה של תורה וידחה שבות של דבריהם [וכדעת הר״מ פדוואה], ולמה אין תוקעין גזירה שמא יטלנו. כלומר כיון שיתירו לו לתקוע נגד השבות, חוששין שמא יטלנו בידו ויוליכנו פחות פחות מארבע אמות, דסבירא ליה דזה נמי מותר, דכמו שהתירו לו שבות ממש בשביל לתקוע הכי נמי מותר להוליכו פחות פחות מארבע אמות, ויבא לידי איסור סקילה שיעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים. ולכן אמי שפיר מאד מה שאמרו בגמרא דוקא משום שמא יעבירנו, דהגזירה היתה בעיקר משום שמא יעבירנו, דהוא יסבור שמותר בפחות פחות מארבע אמות ויבא לידי איסור סקילה, והבן כי לפענ״ד נכון הוא.

ובזה יש ליישב נמי, מה שאמר הכל חייבין בתקיעת שופר והכל חייבין בקריאת מגילה. והוא שהוא נתינת טעם למה גזרו, כלומר דכיון דהכל חייבין בתקיעת שופר וכו׳ ואין הכל בקיאין בו, יורה היתר דכיון דחייבתו תורה במצוה זו א״כ לא גרע ממי שהחשיך לו בדרך שהתירו להביא כיסו פחות פחות מארבע אמות, וכל שכן חיי נפש מחיי הגוף, ולכן למצוה נמי יעשה כן ויבא לידי מעביר ארבע אמות. ומה שכתב הרמב״ם או יוליאו מרשות לרשות. נמי לא קשה, דכונתו נמי לסמוך אריש דבריו, שכיון שהתירו חז״ל לתקוע משום דיבא עשה וידחה לא תעשה, א״כ הכי נמי יאמרו ליקח האתרוג שלא על מנת להוליאו ואח״כ יוליאנו, או שיתן לו אחר ויעשה השני העקירה והוא ההנחה וכיוצא בזה, דכהאי גוונא ליכא איסורא דאורייתא אפילו להמוליא מרשות לרשות. וגם משום חצי שיעור, אי יש בעקירה עצמה או דהוה מדרבנן, נחלקו בו האחרונים, עיין חכם צבי בתשובות (ח״א סי׳ פ״ו ד״ה וגם), ומאירי ריש שבת (דף ג׳ ע״ב ד״ה יש לדון), והגהות רש״ש (שבת דף ג׳ ע״א ד״ה רש״י), ועיין מגן אברהם (סי׳ ש״מ סק״ב). ובמעשה רוקח על שלחן ערוך (שם) העלה כחכם צבי דאין חצי שיעור במלאכת שבת, ובספר קובץ (על הרמב״ם שבת פי״ב ה״ט) כתב דפשוט דעקירה בלא הנחה לא הוי אלא שבות. והמאירי ז״ל אף שכתב דבשאר מלאכות חצי שיעור אסור מן התורה, בהוצאה דמלאכה גרועה היא אינו חייב כלל על העקירה מדאורייתא, ואינו אסור מן התורה ואינו חל החיוב אלא על ההנחה. ועיין משנה הלכות (חלק ו׳ סימן ע״ג). ולפי זה במוליא מרשות לרשות נמי היה אפשר בהיתר מן התורה, ואמי שפיר שהקדים אעפ״י וכו׳ דהיה מותר מן התורה והיה אפשר לדחות השבות, אבל א״כ היו באין לידי איסור סקילה וגזרו שמא יעבירנו ולא בשוגג אלא במזיד, אלא שהם ירצו להעביר בדרך היתר ולדחות השבות כמו השבות הראשון, וחששו שמא יבא לאיסור סקילה.

ואתי שפיר מאד בסיעתא דשמיא דברי הרמב״ם. ולא קשה ליה נמי הסתירה שהבאנו לעיל, דסבירא ליה טעה בדבר מצוה פטור ואין חשש כאן משום איסור סקילה, ואמי הכל בדיוק נכון. שוב מצאתי ברמב״ם (הל׳ פרנקל) בספר ליקוטי מפרשים (הל׳ שופר פ״ב ה״ו), שהביא שם בשם הגאון ר׳ שלמה קלוגער וכנו, למה כתב הרמב״ם שני טעמים שמא יעבירנו והוצאה מרשות לרשות וכגמרא אמרו רק משום שמא יעבירנו, ע״ש. והגאון ר׳ שלמה קלוגער תירץ כמו שכתבתי. ושישו מעי שב״ה כיונתי לדעתו הגדולה, אלא שבענין הוצאה מרשות לרשות יצא באופן אחר קצת, והכל עולה למקום אחד בס״ד.

אלו דברי אדם מוועט לעולם והארכתי קצת בזה, ויה״ר שיזכה להרביץ תורה ברבים כאות נפשו ונפש ידידו דושה״ט וש״ת בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח״ו סי׳ ק״א, ח״ח סי׳ רב״ז]

סימן שלג

בענין תענית ביום ראש השנה

עיו"כ התשכ"ז ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד ידידי ורב חביבי הרב הגאון המפורסם חסיד ועניו בנש"ק וכו' כש"ת מוהר"ר ראזין שליט"א

במה שמצינו לאלישע שאכל בראש השנה

אחדש"ת. ועל דבר הערתו מעניינא דיומא, בט"ז (או"ח סי' תקל"ז סק"א) דכתב להכריע בפלוגתת הפוסקים אי מצוה להתענות בראש השנה או מצוה לאכול, וכתב דאי אפשר לומר דמצוה להתענות בראש השנה, דמצינו גבי אלישע שאכל אצל השונמית (מלכים ב' ד' ח), ואותו היום ר"ה היה כדאיתא במדרש (זוהר בשלח דף מ"ד ע"א). ותמה כבוד גאונו דדלמא בלילה אכל אבל ביום התענה. הנה לכאורה יפה העיר, ועיין מגן אברהם (שם סק"ג) דבלילה ודאי אסור להתענות לכולי עלמא. ומיהו נראה דלא ניחא ליה לט"ז לומר דבלילה אכל, מדאמר (מלכים שם) ויהי היום. ומדרש (זוהר שם) מויהי היום דאותו יום ראש השנה היה, ואותו יום אכל משמע ביום ולא בלילה. וקצת נראה הכרח לדבר, לפי מה שאמרו ז"ל (פסחים דף ב' ע"א ותענית דף י' ע"ב) לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב ויכנס בחמה לעיר, כלומר בעוד שהחמה זורחת ולמחר ימתין עד הנץ החמה, א"כ אלישע בא נמי ביום ממש וכתיב (מלכים שם) ותחזק בו לאכל. משמע ליה להט"ז דבו ביום ולא בלילה. ועיין רלב"ג (מלכים שם) שהשתדלה בכל עוז שיאכל לחם אז בביתה. אלא דבעיקר דברי הט"ז, כבר העירו עליו האחרונים (א"ר סי' תקל"ז סק"א), מזוהר ריש פרשת בשלח (שם) דדרש מויהי היום ובא שמה ויסר אל העליה ושכב שמה (מלכים שם יא), דאותו יום ראש השנה היה והתם לא כתיב שאכל באותו יום, ע"ש.

תענית בראש השנה עד חצות

אמנם בעיקר ההלכה תמהני, שלא הרגישו רבותינו האחרונים ז"ל בדברי שבולי הלקט (סי' רפ"ד) שכתב, יש נוהגין להתענות בשני ימים טובים של ראש השנה, וסומכין על האגדה שיש ספרים שכתוב בהן באין גדולי ישראל ומתענין בראש השנה. ובשם רבי יהודאי גאון ז"ל מצאתי, אסור להתענות בשני ימים טובים של ראש השנה משום שקרוי חג כשאר ימים טובים, שנאמר (תהלים פא ד) תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגינו. ורבינו סעדיה גאון ז"ל בפירוש ספר עזרא פירש, ובראש השנה אסור להתענות בין מדברי תורה ובין מדברי קבלה ובין מן הברייתא ובין מן התלמוד, מדברי תורה שנאמר בו (ויקרא כג כד) מקרא קדש, וקרוי חג ככל החגים וכו'. מדברי קבלה, שכך כתיב בעזרא (נחמיה ח י) ויאמר להם [התרשתא] לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו וגו', וענין זה ביו"ט של ראש השנה כתיב. מן הברייתא מנין, דתניא (ירושלמי תענית פ"ג ה"ג) וכל סביבותיה מתענות וכו', ר' עקיבא אומר מתריעות ולא מתענות שכן מצינו בראש השנה מתריעין ולא מתענין. מן התלמוד, דהכי גרסינן בתלמוד ארץ ישראל (ר"ה פ"א ה"ג) אמר רב סימון כתיב כי מי גוי גדול וגו', אבל ישראל אינו כן לובשין לבנים ומתעטפים לבנים ומגלחין זקנם ומחתכין צפרניהם ואוכלין ושותין ושמחים בראש השנה, לפי שיודעים שהקב"ה עושה להם ניסים ומוציא דינם לכף זכות וקורע להם גזר דינם. הרי כמה ראיות שאסור להתענות בראש השנה, וכן מצאתי בספר רב האי גאון ז"ל, עכ"ל השבולי לקט. הרי מדברי הגאונים ז"ל דאסור להתענות מהני קראי שהביאו האחרונים ז"ל ולא הרגישו שכבר קדמוס הגאונים ז"ל. ועיין בעטרת זקנים (או"ח סי' תקל"ז סק"א) שכתב, ואין מתענין בראש השנה דכתיב בנחמיה (ח ב-ג) ויביא עזרא וגו' מן האור עד חצי היום, ואותו היום ראש השנה היה ואח"כ אמר (שם י) אכלו משמנים וגו', מכאן דמותר להתענות בראש השנה ולהתפלל עד חצות אע"ג דבשבת ושאר יו"ט אסור (שו"ע או"ח סי' רפ"ח ס"א). ופלא שלא הרגיש בדברי הגאונים.

וגדולה מזו אני תמה אחכמת שלמה (או"ח סי' תקל"ז) שיצא להביא ראיה דמצוה להתענות בראש השנה, מהא ברייתא דהביא רבינו סעדיה גאון הנ"ל. אלא דהוא ז"ל מביא מחלוקת ר' עקיבא וחכמים בזה, דר' עקיבא סבירא ליה מתריעות ולא מתענות, א"כ תנא קמא פליג עליה וסבירא ליה מתריעות ומתענות. ופלא שלא ראה דברי הגאון ז"ל דמביא ראיה מר' עקיבא דאסור להתענות, והא דיוק שדייק הגאון ר' שלמה קלוגער אין בו כדי לדחות דברי ר' סעדיה גאון שכתב מפורש מגמרא זו דאסור להתענות בראש השנה. עוד כתב, והנה יש מביאין ראיה מקרא דאלישע ועזרא שאין חיוב להתענות בראש השנה, ודחה דגם משם אינו ראיה, ע"ש. וגם זה פלא שהרי ר' סעדיה גאון הביא ראיה זו מעזרא דלכן אסור להתענות בראש השנה. על כל פנים המעיין התם יראה דברים תמוהים, וצריך עיון.

ופה תהא שביתת קולמסי מחמת קדושת היו"ט אני מוכרח לקצר וכל טוב ממנו לא יבצר, ידידו דוש"ת המברכו בברכת התורה לגומדיה ויזכה להתתם בספרן של

לדיקים גמורים לאלתר לחיים טובים ארוכים ולשלום שנה טובה ומתוקה עד דאתי עם עניי שמיא דאריך ודן לתקן עולם במלכות עולם.

המכבדו ומוקירו כערכו הרם בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן שלד

בירור דעת הרמב"ם במצות אכילה בערב יום כפור

ערב יום כפור תשמ"ח

איסור תענית בערב יום כיפור

על דברת הרמב"ם שתמהו עליו רבים (ערוך השולחן סי' תר"ד ס"ו), דבהלכות שביתת עשור לא זכר כלל מהא דאמרו בגמ' יומא (דף פ"א ע"ב) תני חייא בר רב מדפתי כתיב ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב וכי בתשעה מתענין והלא בעשירי מתענין, אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאלו התענה תשיעי ועשירי, והרמב"ם לא זכר כלל הא שמעתתא. ופירשו בו המפרשים (ערוך השולחן שם) משום דמהאי קרא דרשינן שם עוד הלכה דמוסיפין מחול על הקודש, וכיון דהרמב"ם פסק הא הלכתא דמוסיפין (שביתת עשור פ"א ה"ו), א"כ לא נשאר לו קרא לדרשה זו של כל המתענה. אלא דתמהו עליו (ערוך השולחן שם ס"ז), מפרק ג' מהלכות נדרים (ה"ט) שכתב הרמב"ם שם וז"ל, הנודר שלוש יום ראשון או יום שלישי בכל השנה וכו' והרי הוא יו"ט או ערב יום הכפורים חייב לצום וכו', פגע בו תענוכה ופורים ידחה נדרו וכו' הואיל והאיסור בהם מדברי סופרים צריכים חיזוק. ומשמע דערב יום כפור האיסור מדאורייתא, ועיין רדב"ז וכסף משנה (נדרים שם) והרב המגיד (שביתת עשור שם) ושאר מפרשים, על כל פנים מבואר דסברא ליה דערב יום כפור אסור לצום ומדאורייתא, עיין לחם משנה (שביתת עשור שם) דדרשה גמורה היא.

ובערוך השולחן (סי' תר"ד ס"ח) יצא לומר להיפך, דמה שכתב שחייב להתענות אין הטעם כמו ביו"ט, משום דהוי דאורייתא או סמך דאורייתא ואין צריך חיזוק, אלא אדרבה משום דאין בה מצוה כלל לאכול, לא מדאורייתא ולא מדרבנן לכן חל הנדר. אלא א"כ מאי קא משמע לן, לפי שמנהג העולם לאכול ערב יום הכפורים ולהרבות בסעודה וכמבואר במדרש (ב"ר יא ד), ולבלי לטעות שיש בזה מצוה דרבנן על כל פנים ואין הנדר חל, קא משמע לן, ע"ש. ולפענ"ד דבריו צריך עיון, חדא, דא"כ בנדרים הלך אחר לשון בני אדם וכו' דמנהג בני אדם לאכול ודאי אדעתיה דהכי נדר. אמנם בר מן דין קשה, דהרי א"כ לא הוה ליה לכתבו בין יו"ט לראש חודש וקודם תענוכה ופורים, וכתב ואין צריך לומר ראש חודש, ומה אין צריך לומר הוא זה מערב יום כפור שאין בו שום ענין, אדרבה ערב יום כפור אין צריך לומר הוא, וגם על כל פנים היה לו להביאו לאחר ראש חודש או שלא להביאו כלל וממילא ידענו שחל עליו הנדר, וצריך עיון.

מצוות אכילה בערב יום כיפור

ואשר נראה לפענ"ד בסיעתא דשמיא, דהרמב"ם נמי מודה דאסור להתענות ערב יום כפור וכדעת כל הפוסקים, אלא שהוא חולק עלייהו בענין מצות אכילה. כלומר דעת כל או רוב הפוסקים דערב יום כפור יש בו מצוה לאכול ולשתות, לבד ממה שאסור להתענות בו, אבל הרמב"ם ז"ל סבירא ליה דערב יום כפור הלוס הוא שנאסר, ולא נצטווינו באכילה אלא נאסר לנו הלוס בו. ולמד כן ממה שאמרה תורה ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב וכו'. והלא בעשירי מתענין, אלא לומר כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאלו מתענה תשיעי ועשירי (יומא שם). ועיין רש"י (שם ד"ה כל האוכל) מה שפירש, והכי משמע קרא ועניתם בתשעה, כלומר התקן עצמך בתשעה [כדי] שתוכל להתענות בעשרה. אמנם בתוספות ישנים (שם) פירש, מעלה עליו הכתוב כאילו התענה וכו' אם נצטווה, אבל עכשיו שלא נצטווה אסור הוא בכך, ע"כ. והנה פירש, דעכשיו שלא נצטווה אסור הוא בכך, ולא כתב אבל עכשיו שלא נצטווה אסור הוא בכך וחייב או מצוה לאכול, אלא אסור הוא בכך וממילא כל האוכל בו וכו', אבל ליכא מצוה ואין חיוב.

דיוק לשון 'כל האוכל'

ובדברינו הנ"ל מדויק נמי לשון הגמרא, אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב וכו'. ולכאורה משמע כל האוכל אם רוצה, ואם אינו רוצה לא הוה ליה כמתענה. והרי הכתוב מצווה ועניתם את נפשותיכם, והכי הוה ליה למימר אלא לומר לך מצוה לאכול ולשתות בתשיעי, ומעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי, ולשון כל האוכל עשאו רשות ואם עושה עושה ואם לאו לאו. ולכן סבירא ליה להרמב"ם ז"ל דלענין מצות אכילה ליכא חיוב כלל, אלא יש בו איסור לצום וכדעת התוספות ישנים, וממילא כל האוכל ושותה מעלה עליו הכתוב שהרי לא צם.

ולפי זה אתי שפיר דברי הרמב"ם, דהגם דסבירא ליה דליכא מצות עשה באכילה, אבל סבירא ליה דאסור לגוס מדאורייתא. וא"כ הנודר שלא לאכול, חל הנדר על ערב יום כפור כיון שהוא דאורייתא באיסור תענית כדעת הרדב"ז, או על כל פנים כאסמכתא, ושפיר חל הנדר ולא כתנוכה ופוריס והבן.

סימן שלה

אם אשה מצווה באכילה ערב יום כפור

חיוב אכילה בערב יום כיפור למי שאינו מתענה ביום כיפור

במה שהעיר לי חכם אחד אי נשים חייבות במצוה דאכילת ערב יום כפור, משום דהוה מצות עשה שהזמן גרמא. הנה כבר חקר בזה הגאון רעק"א (שו"ת מהדו"ק סי' ט"ז) והניח הדבר בצריך עיון לענ הפנאי. ולפענ"ד נראה לפי דעת רש"י (יומא פ"א ע"ב ד"ה כל האוכל) דעיקר הטעם לאכילת ערב יום כפור הוא בכדי שיוכל להתענות. וראיתי לכבוד קדושת חותני זקני בשו"ת בית שעריס (או"ח סי' רל"א) דמי שאינו מתענה ביום כפור, אין בו מצוה כלל לאכול בערב יום כפור, לפי דעת רש"י. [ועיין בספרי שו"ת משנ"ה ח"ג סי' קע"ו]. נראה דהכל תלוי במי שמתענה, ולפי זה אשה מאי שנא, כיון שמחוייבת להתענות הכי נמי דמצווה לאכול. גם מדתני חייא בר רב מדפתי דכל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאלו התענה בתשיעי ועשירי (יומא פ"א ע"ב), נראה דהתורה באמת רצתה שיתענו בתשיעי ועשירי, וכמו שבפירוש לותה (ויקרא כג לב) ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש, אלא שהקב"ה הראה להם לחכמינו ז"ל דהאוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאלו התענה תשיעי ועשירי, וא"כ אכילת התשיעי הוה באמת תענית. ועיין במגן אברהם (סי' תר"ד סק"א). ובספר חרדים [במצוות התלויות בושט] (פי"ד ס"ו) כתב, לאכול ולשתות ערב יום כפור, דכתיב ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש וכו', אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי כאלו נצטווה להתענות גם בתשיעי והתענה, דבר תורה הוא ולא אסמכתא. וגם אני הארכתי (משנ"ה ח"ג סי' קע"ו אות ב') בסיעתא דשמיא, דלכן ערב יום כפור אין מתענין אפילו תענית חלוס (שו"ע או"ח סי' תר"ד ס"א בהג"ה), מה שאין כן בשאר ימים ואפילו שבת ויו"ט (שו"ע שם סי' רפ"ח ס"ד), והטעם משום דאכילת ערב יום כפור באמת מקרי תענית ומרוצה לפני הקב"ה כתענית, והקב"ה מחשבה לשני תעניות תשיעי ועשירי. וא"כ על כרחך דגם נשים חייבות, דבתענית שהוא לאו השווה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, אלא שהתורה צוותה לקיים הלאו הזה של התענית בערב יום כפור באכילה. ולפי זה יצא לן טעם חדש למה אין מברכין על אכילת ערב יום כפור, [ועיין בספרי הנ"ל מה שכתבתי]. וכעת יש לומר נמי, כיון דאכילת ערב יום כפור הוה באמת במקום לאו של עינוי, א"כ אין מברכין עליו דאין מברכין אלא על עשה. גם מטעמים אחרים שכתבו הפוסקים (טור או"ח סי' תר"ד) שמצוה לאכול בערב יום כפור, הנשים שייכי בהו, כגון להראות שאנו בטוחים וכו' גם הם בכלל.

הפסקת האכילה בערב יום כיפור מבעוד יום

שבתי וראיתי בשבולי הלקט (ערוגה י"א, הל' סדר יוה"כ סי' ס"ז) שהביא בשם אחיו ר' בנימין זל"ל פירוש כל האוכל ושותה בתשיעי וכו', ופירש להוציא מלבן של צדוקין שמתענין גם בתשיעי, לפי שלא ניתן הכתוב לדרש אלא לחכמים, וחכמים דרשו עינוי זה שהוא באכילה ושתייה. אך שצריך להפסיק אכילתו מבעוד יום והרי הוא כאלו התענה תשיעי ועשירי, שמפסיק אכילתו מבעוד יום בעוד שהוא יום תשיעי עד שלא יכנס עשירי, והרי הוא כאלו התענה תשיעי ועשירי. ולא משום תוספות חוב על קודש נקט לה, אלא להודיע שכן הדין שאוכל ושותה כל היום ואותה שעה קלה חשובה לו כתענית שלם, והרי היום נחלק לשנים כמו אך ביום הראשון תשביתו שאור וגו', שחציו אסור וחציו מותר, ע"כ. ולפירושו ז"ל ברור דגם נשים בכלל הוה, דלפירושו באמת מקיימין ועיניתם בתשיעי ועשירי ממש, רק שהכא נתנה התורה לדרוש לחכמים דתענית תשיעי הוא לחצאין חציו הראשון באכילה וחציו השני היינו קודם בין השמשות בעינוי ממש, ולזה אין נפקא מינה בין אנשים לנשים. ומדבריו ז"ל ראיה גדולה לדברינו בסיעתא דשמיא אף שיש חילוק קצת כמובן.

ביאור דברי הזוהר הק' שהעינוי ביום כיפור הוא מחצות

ובזוהר הקדוש (פ' אחרי דף ס"ט ע"ב) וז"ל, תנא כתיב אך בעשור לחדש השביעי הזה יום הכפורים הוא וגו' ועניתם את נפשותיכם, אך דכתב מאי קא בעי הכא, אמר ליה למיעוטא אחיא דכיון דאמר ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש אמר לבתר אך בעשור אך עשור מיבעיא ליה דבעשור תליא מילתא. אמר ליה אי הכי (שמות י"ב) אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם, ותניון אך חלק חציו אסור באכילת חמץ וחציו מותר, אוף הכי אך בעשור לחודש אימא דחציו אסור במלאכה [נ"א באכילה] וחציו מותר. א"ל אוף הכי בועיניתם את נפשותיכם תליא, דהא עינוי לא משתכחת אלא מפלגות יומא ולהלאה ושפיר

הוא אך חלק בועניתם את נפשותיכם, ע"כ. [הבאתיו בספרי שו"ת משנ"ה ח"ג סי' פ"ב] ונראה מדברי הזוהר הקדוש דבאמת גם יום העשירי דהוא יום הצום עצמו של יום הכפורים נמי לא הוה עינוי אלא חצי יום היינו מפלגות יומא, והוא כדדרש ר' בנימין בתשיעי לחלק, אלא דמשמע מדברי הזוהר הקדוש דבתשיעי ליכא שום תענית, ואדרבה כמובן, וצריך עיון.

וראיתי להרה"ג ר"י ליינער בהערתו על שבולי הלקט הנ"ל, שהביא דברי הזוהר הקדוש, וכתב עליהם דדברי זוהר הקדוש הם סתומים וחתומים מאד, דעינוי של יום הכפורים הוא מחצות. וכתב דברור כשמש בצהרים דדברי זוהר הקדוש קאי על ערב יום כפור, כמו שכתב אוף הכי בועניתם תליא אך חלק. ועל פי זה מיישב שם שיטת הרמב"ם (שביתת עשור פ"א ה"ו) שתוספת עינוי יום כפור דאורייתא ולא מלאכה, וכן דייק עוד מדיוק הנ"ל דפשיטא ליה דהגאונים היה להם קונטרסים מספר הזוה"ק, ע"ש.

ולאחר סליחתו אי אפשר לפרש כן בפירוש הזוהר, ודברי הזוה"ק הם פשוטים. דמה שאמר דהא עינוי לא אשתכח אלא מפלגות יומא ולהלאה וכו', פשוט הוא דקאי איום כפור בעצמו ולא אערב יום כפור. והוא על פי הגמרא (שבת דף י' ע"א) שעה שישית מאכל תלמידי חכמים מכאן ואילך כזורק אבן בחמת. ובשלחן ערוך (או"ח סי' רפ"ח ס"א) קיימא לן דבשבת ויו"ט ושאר ימים שאין מתענין בהם, אסור להתענות עד חצות, דמחצות היום ואילך הוא דמקרי מתענה ומשם הוא דמתחיל התענית. וזה שאמרו בזוה"ק דהא עינוי לא אשתכח אלא מפלגות יומא. ודייק לכתוב לא אשתכח, היינו שאין נמצא עינוי קודם חצי היום וזה פשוט. וגם מדפתח שם תנא אך בעשור לחדש השביעי וכו', וכל הדרשה שם מיירי רק מיום עשירי ולא תשיעי, ונסתרו כל ראיותיו שם לפענ"ד.

חיוב נשים באכילה בערב יום כיפור

ותבט עיני בשו"ת כתב סופר או"ח (סי' קי"ב), שגם כן נסתפק בהא אי נשים חייבות במצוה זו, משום דהוה מצות עשה שהזמן גרמא. והביא שם ראיות, וב"ה שכיונתי בקצתם לדעתו הרמה, אלא שלא הרגיש בדברי שבלי הלקט הנ"ל. ולא אכחד מעטי מה שהביא עוד שם ראיה ממנהגי מהרי"ל הלכות ערב יום כפור (ס"ט) וז"ל, שאלו למהר"י סג"ל על שנדרה שלא לאכול בשר ולא לשתות יין רק בשבתות וי"ט, מה דינה בערב יום כפור, והשיב שמותרת לאכול כל רצונה ולשמח לבה ביום זה דנמי מתקרי יו"ט, עכ"ל. וכתב דמלשון השאלה והתשובה נראה שבאשה היה השאלה, ופשוט ליה למהרי"ל דמחוייבת כמו איש, ולא דן על זה כלל רק אם ערב יום כפור דינו כיו"ט, אבל לא עלה על דעתו מקום ספק אם מחוייבת במצוה זו. ע"ש ששמח בראיה זו שמצא מפורש מה שלא ראה זקנו הגאון רעק"א, ועטרת זקנים בני בנים, ע"ש.

ולולי דבריו הקדושים ראיה זו איני מכיר, דהא ודאי אמת דמהרי"ל שם מיירי באשה, וכן מצאתי מפורש כדבריו ז"ל במטה משה (ח"ה סי' תתמ"ה) וז"ל, בערב יום כפור אין להתענות תענית חלום אלא ייטב לו וחמור משאר יו"ט, כן הוא בתשובת מהרי"ל, ושאלו אותו על אשה שנדרה שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין, והשיב שמותרת לאכול כל רצונה ולשמח לבה ביום זה כי גם זה מתקרי יו"ט, ע"כ. אבל בעיקר הדיוק דפשוט ליה למהרי"ל דמחוייבת כמו איש לא מצאתי הכרח לזה. ואם באנו לדייק הוה אמינא להיפוך, דמהרי"ל דייק שם דהאשה נדרה שלא לאכול ולשתות בשר ויין רק בשבתות ויו"ט. וע"ז השיב מהרי"ל ז"ל, דגם ערב יום כפור מתקרי יו"ט וממילא מותרת בו לאכול בשר ודגים ויין, דאדעת יו"ט לא נדרה. אבל אי לא היה מקרי יו"ט הכי נמי דהיתה אסורה לאכול, אפילו שהוא ערב יום כפור שמצוה בו לאכול ולא נדרה על דעת מצוה, דהוה אמרינן דסבירא ליה דלנשים ליכא מצוה באכילה, ולכן אין לה היתר אחר רק משום שהוא יו"ט, ויש לומר להיפוך ואין כל הכרח. על כל פנים לפענ"ד אין כאן שום ראיה מדברי מהרי"ל ז"ל אי אשה חייבת או לא.

קיום מצוות אכילה בערב יום כיפור בשאר מאכלים

איברא דודאי מצות אכילה בערב יום כפור מקיימין גם בשאר מיני מאכלים, ובשר ויין לאו דוקא, וגם דגים או בשר עוף סגי או שאר מיני מאכל עם פת, וא"כ כל שכן שלא תלוי הא בהא. גם מדלא השיב המהרי"ל שמותרת לאכול כרצונה, דגם הוא מתקרי יו"ט ומצוה לה לאכול בו, ולא הזכיר כלל ממצות אכילת ערב יום כפור, משמע דלא מיירי מזה כלל שם, וק"ל.

אכילה בערב יום כיפור למי שאינו מתענה ביום כיפור

ודע דראיתי עוד בכתב סופר הנ"ל שמסתפק במי שאי אפשר לו להתענות ביום הכפורים, כגון שיש לו חולי ר"ל שבא בעתו ובזמנו וזמנו קבוע לו ביום הכפורים, ומצווה מפי הרופאים שלא להתענות. אם מחוייב לאכול בערב יום כפור, או דנימא כיון דאי אפשר לו לקיים להתענות בעשירי אין עליו חיוב לאכול בתשיעי, והניח בצ"ע, ע"ש. וכבר הבאתי איסתפקתא זו בספרי (שו"ת משנ"ה ח"ג סי' קע"ו) מכבוד קדושת זקני מרן ר' עמרם

גאון ז"ל בשו"ת בית שעריס (או"ח סי' רל"ח), ונראה לו דליכא מצוה בכהאי גוונא. ולפענ"ד הבאתי שם בסיעתא דשמיא ראיות דודאי הוה מצוה, ע"ש. וגם מדברי שבלי הלקט הנ"ל נראה נמי דהוה מצוה, דתשיעי הוה תענית בפני עצמו באמת. ובספרי הנ"ל כתבתי בר מן דין, דהרי מי שאוכל ביום כפור לא הותר לו לאכול כל מה שירצה אלא ההכרח משום פקוח נפש, וא"כ אכתי מתענה שאסור לאכול יותר, וכן הבאתי בשם הראב"ד וחת"ס (שו"ת או"ח סי' קנ"ז) ז"ל, ע"ש.

האוכל ביום הכיפורים משום סכנה אסור לו להמשיך ולאכול עוד

הן אמת דראיתי בשו"ת בנין ציון (ח"א סי' ל"ד) שעלה ונסתפק אי האוכל ביום כפור מכח סכנה שהותרה לו לאכול, אם לאחר שעברה עליו הסכנה אסור לאכול עוד באותו היום, או נימא כיון דלא התענה מערב עד ערב שוב אין קפידא. ופלא שלא הרגיש במה שכתבתי בספרי הנ"ל. וכבר הביא בספר לחם הפנים (על קיצור שו"ע סי' קל"ג סט"ו) שאישתמיטתיה דברי הרשב"א קדושין (דף כ"א ע"ב) שכתב וז"ל, אבל יפת תואר לאו מצוה היא שלא ליבדה תורה אלא כנגד יצה"ר, ולא דמיא אלא למי שאחזו בולמוס שמאכילין אותו עד שיאירו עיניו ומשם ואילך באיסוריה קאי עכ"ל, ע"ש.

ומעתה אסיים בכל טוב

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ד סי' ע"ו, ח"י סי' פ"ח]

סימן שלו

במנהג לקיחת תרנגול לכפרות למעוברת

ב"ה, אור ליום ד' שמות התשכ"ט, ברוקלין נ"י יצו"א

החיים והשלום אל כבוד הב' החשוב מופלא ומופלג כהן שדעתו יפה וכו' **שמואל הכהן קאהן** הי"ו תלמיד ישיבת טעלז

עובר ירך אימו בעובר זכר

אחדשה"ט. בדבר שאלתו במ"ש הרמ"א ז"ל (או"ח סי' תר"ה) דהמנהג ליקח לאשה מעוברת תרנגולת ותרנגול. ובביאור הגר"א (שם סק"ה) ובפרי מגדים (א"א סק"ב) כתבו דהיינו טעמא דעובר ירך אמו הוא (יבמות דף ע"ח ע"א). וקשה ליה ממה נפשך, אי עובר ירך אמו הוא, אמאי לא סגי באחד לתרווייהו. ולא לחדש דרק לגבי נקבה אמרינן עובר ירך אמו הוא ולא לגבי עובר זכר, ועיין פרי מגדים כאן (א"א סק"ב).

אמנם זה פשיטא דאין לומר כן, דא"כ בגמרא (ב"ק דף מ"ז ע"א) דקאמר רבא פרה שהזיקה גובה מולדה, מאי טעמא גופה הוא. ופירשו התוס' (ד"ה מאי טעמא) דעובר ירך אמו הוא, והוה להו לחלק דדוקא בעובר נקבה ולא בעובר זכר, ועוד הרבה קושיות ולא צריך ראיות לזה.

איברא דקושיא זו לאו חדתא הוא, וכבר הקשה כן דודי זקני בספר ילקוט הגרשוני (סי' תר"ה ס"א), דלטעם הגר"א דקיימא לן עובר ירך אמו הוא, צריך עיון על פי גגלה למה בעי למעוברת יותר מאחת, ע"ש.

עשיית כפרות לעובר

ומה שנראה בזה בסיעתא דשמיא, דלכאורה צריך ביאור בעיקר הטעם דמביאין כפרה לעובר, דהא עובר לאו בר עונשין הוא ולאו בר חטאין הוא. ויש לומר בזה שני טעמים, או יאמר כמו שאמר דוד (תהלים נא ז) הן בעון חוללתי ובחטא יחמתני אמי. א"כ העובר שנולד בעון ג"כ שייך ביה כפרה על כל פנים, אף דלאו בר עונשין הוא אבל כפרה בעי. וכדעת תרומת הדשן (ח"ב פסקים סי' ס"ב) הביאו הרמ"א (או"ח סי' שמ"ג), דקטן בעי כפרה אף דאינו חייב תשובה. ובגמרא ב"ק פרק הגוזל עלים (דף ל"ח ע"ב) אכפיה רפרם לרב אשי. ופירש רש"י (ד"ה ואכפייה) דרב אשי שרף שטרות של חבירו בקטנותו. ועיין ב"ח (או"ח סי' שמ"ג) וט"ז שם (סק"ב), ועיין ספר חסידים (סי' תרל"ב) ושבות יעקב (ח"א סי' קע"ז) ושו"ת רע"א (מהדו"ק סי' קמ"ז בסופו), ובחדושי משנת העמרמי (הגהות על בית שעריס יו"ד סי' י"ב), ע"ש. ועוד יש לומר, דלפעמים העובר הוא גלגול מנשמה שצריכה כפרה ותקון.

אלא דלכאורה תקשה, אי הולד בעי כפרה לעצמה מה מהני מה שהאם נוטלת התרנגולת בשביל העובר, הלא העובר היה צריך לקחת התרנגולת ולא האם, ולענין קרבן נמי לא מהני שאחד יקח קרבן לחבירו בלא דעתו (נדרים דף ל"ה ע"ב). [ועי' שו"ת משנ"ה (חי"ז סי' ע') אי מהני כפרות ע"י שליח]. ויש לומר דהא דמעוברת יכולה להביא כפרה בשביל העובר, הוא מהא דקיימא לן דעובר ירך אמו, וא"כ שפיר הוה כאילו לקח העובר בעצמו, ובלאו טעמא דעובר ירך אמו הוא, אינה יכולה ליקח בשביל העובר. ומעתה נראה דזהו כוונת הגר"א והפרי מגדים, דלא תקשה מה שכתב הרמ"א דאמו לוקחת שני תרנגולים, אחד בשביל העובר, ומאי מהני לקיחת האם להעובר. ותירצו דהטעם משום דקיימא לן עובר ירך אמו

ושפיר לוקחת בשביל העובר, ומהני לו לכפרה כאילו לקח העובר עצמו. והא דאמרו עובר ירך אמו הוא, לא אמרו אלא דעל ידי זה יועיל מה שאמו לוקחת הכפרה עבור העובר, דאם לא כן אלא לאו ירך אמו הוא, א"כ אינו מועיל כלום לקיחת האם עבור העובר, וכנ"ל.

אמנם אכתי צריכין למודעי, למה אם העובר זכר צריך עוד תרנגול ואם העובר נקיבה די בתרנגולת אחת לשניהם. ובמגן אברהם (סי' תר"ה סק"ב) מבאר הטעם, דהא אפילו בשני גופים יכולין להביא כפרה אחת, וא"כ הוא הדין במעוברת ודאי די בתרנגולת אחת לה ולבתה, ומ"מ בעי עוד תרנגול דלמא הולד זכר ואין זכר ונקבה מביאין כפרה אחת רק שתי נקבות או שתי זכרים.

כפרת הזכר שונה מכפרת האשה

ובאופן אחר יש לומר דאף דקיימא לן עובר ירך אמו הוא, מ"מ הרי זכר חייב במצוות שנשים פטורות, ואם צריך כפרה צריך כפרה על כל מה שמחויב, א"כ כפרת האשה משונה מכפרת הזכר. וא"כ אף דאמרינן דעובר ירך אמו הוא לענין דין גופני ולדין תשלומין ולשאר דיניס, מ"מ מה שנוגע לענין כפרה דזה תלוי במצות, ודאי נפקא מינה אי זכר הוא או נקבה, דאי נקבה היא א"כ העובר לא יתחייב יותר מהאם, משא"כ אי זכר הוא א"כ יתחייב יותר במצות. נמצא דלענין הגוף ירך אמו הוא, אבל לענין המצות שהוא הנשמה תלוקין הם, ואתי שפיר מאד דלוקחת תרנגול שמא יהיה הולד זכר מטעם המצוות וכנ"ל.

'עובר ירך אמו' לענין טריפה

וראיה לחילוק זה נראה מתוס' ב"ק (דף מ"ז ע"א ד"ה מאי טעמא) והרא"ש (שם פ"ה ס"ב), שכתבו דבכל מקום אמרינן עובר ירך אמו הוא, נגד לענין טריפה, דכיון דיש לו חיות בפני עצמו ליכא למימר שנטרף עם אמו, וכן הלכה דבכל מקום עובר ירך אמו הוא נגד מטרפה, ע"ש. ועיין תוס' (נדה דף מ"ד ע"א ד"ה איהו). מבואר דמה שנוגע לענין חיות העובר לא אמרינן ירך אמו, רק לשאר דברים, וחיות היינו הנפש בבהמה ובאדם הנפש והנשמה שבו, ולענין זה לא מקרי ירך אמו כלל. וא"כ אתי שפיר, דאי תלד נקבה יוצאים בכפרה אחת דהרי שתי נשים מביאות כפרה אחת דחיותן ומצותן אחד, אבל אי תלד זכר הוה ליה חיות בפני עצמו שנתחייב במצוות מה שנשים פטורות, ובזה צריך כפרה בפני עצמו, אלא דמ"מ יוצא על ידי אמו דלזה הוי ירך אמו וכנ"ל.

אם קיימא לן 'עובר ירך אמו'

ומה שאול אי קיימא לן עובר ירך אמו או לאו ירך אמו הוא. הנה בדבר זה נחלקו אבות העולם, התוס' (ב"ק דף מ"ז ע"א ד"ה מ"ט) והרא"ש (שם פ"ה ס"ב) ובשאר מקומות כמו שציין הגר"א הנ"ל (או"ח סי' תר"ה סק"ה) סוברים דעובר ירך אמו הוא. ור"ת חולק, עיין תוס' (סנהדרין דף פ' ע"ב ד"ה עובר). ודעת הרמב"ם לכאורה לא ברירה לן, שבהלכות פסולי המוקדשין (פ"ד ה"ו) פסק כר' יוחנן דהפרים פרה מעוברת, רצה מתכפר בה רצה מתכפר בולדה. ומשמע דסבירא ליה כר' יוחנן דלאו ירך אמו הוא (תמורה דף כ"ה ע"א). ובהלכות עבדים (פ"ז ה"ה) כתב הכותב לשפחה מעוברת הרי את בת חורין וולדך עבד דבריו קיימין. והראב"ד (עבדים שם) השיג עליו מרישא לסיפא, וכתב דהרמב"ם סבירא ליה דעובר לאו ירך אמו הוא. וכבר תמהו עליו (מלא הרועים ערך עובר אות ח'), דאין יפרנס דברי הרמב"ם בהלכות נזקי ממון דכתב להדיא דעובר ירך אמו הוא. דבפרק ט' מהלכות נזקי ממון (ה"א) כתב דבהמה מעוברת שהזיקה גובה מוולדה, מאי טעמא גופה הוא. משמע דסבירא ליה עובר ירך אמו הוא. ובפרק י"א מהלכות נזקי ממון (הי"א) פסק דולד נוגחת ונרבעת אסור. ובהלכה י"ב (שם) דמנגחת שילדה לאחר גמר דינה למיתה ולדה אסור. ובלחם משנה (עבדים פ"ז ה"ה) פירש, דלעולם סבירא ליה להרמב"ם עובר ירך אמו הוא, והא דפרק ד' מהלכות פסולי המוקדשין יש לומר משום דאדם מתכפר בשבח הקדש. ומיהו אכתי תקשה דברי הרמב"ם פרק ז' מהלכות עבדים (ה"ה), דמשמע דסבירא ליה לאו ירך אמו הוא, עיי"ש מה שהאריך.

ופלא על המחנה אפרים שכתב בסתם בפשיטות בהלכות מוכר דבר שלא בא לעולם (סי' א' ד"ה והרמב"ם) שהרמב"ם סבירא ליה דעובר לאו ירך אמו הוא. ולא שת לבו לכל הסתירות הנ"ל, ועיין מלא הרועים (שם) ובאחרונים. על כל פנים הראת לדעת דדא הוא מחלוקת הראשונים והאחרונים אשר האריכו בזה, וכנראה דרוב פוסקים סבירא להו דעובר ירך אמו הוא, ודו"ק.

וה' שלומו יאריך צלח ורכב על דבר אמת המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח"ט סי' ש"ל, ח"י סי' שי"א, חי"ד סי' רמ"א]

סימן שלז

פיוס חברו בערב יום הכיפורים

מע"כ האי צורב עוסק בחוקי חורב ירא"מ וכו' כש"ת הרב מוה"ר **יצחק בלושטיין** הי"ו בכולל אמרי יוסף (גור) ירושלים ת"ו

אחדשב"ת. יסלח לי אם לא תיארתיו לפי כבודו, כי לא ידעתיו אכנהו, ויקבל הכבוד כפי הראוי לו. ובדברי תורה אשר שאל אהא דקיימא לן בשולחן ערוך (או"ח סי' תר"ו ס"ח) דעבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכיפורים מכפר עד שיפייסנו, ואפילו לא הקניטו אלא בדברים צריך לפייסו. ותמה למה לא נהגו בזמנינו לדקדק בזה ולפיים מי שהקניט לו. ושמע כי בזמן הזה בטלו דיני פיוס, מאחר שתקנו לומר תפלה זכה קודם כל נדרי, ובנוסח תפלה זו אומרים הריני מוחל במחילה גמורה לכל מי שחטא נגדי בין בגופו ובין בממונו, וכיון שכבר מחל פיוס למה. ועל זה תמה מעלתו ממעשה דרב (יומא דף פ"ז ע"ח) דהוה ליה מילתא בהדי ההוא טבחא, נטר ולא אתא לקמיה במעלי יומא דכיפורי, אמר (רב) איזיל אנא לפיוסיה. ומסתמא גם רב מחל ליה להאי טבחא ואפילו הכי רלה דוקא שיבא הטבח לפייסו.

בעניין הטבח שפייסו רב

ולפענ"ד אי משום הא הרבה תשובות בדבר. חדא, דבזמן רב אכתי לא אמרו תפלה זכה והיו מפייסין בזמנם כמבואר בגמרא (שם), ורק לאחר כן תקנו שכל אחד יתחול לחבירו, ועד התם אדרבה רלו דוקא דהחייב יבא ויפייס. והשנית, דהטבח לא ידע מכוונת רב, אפילו אי נימא דרלה למחול לו, ואדרבה עמד במרדו וכמו שנראה מהמעשה שם דנטר ליה רב שיבא לפייסו ולא בא. וא"כ כהאי גוונא לא היה רשאי למחול לו, אלא המציא עצמו לו אולי על כל פנים בערב יום כפור יהרהר תשובה בעצמו ויחזור בו וימחול לו רב, אך כל זמן שעומד במרדו אינו רשאי למחול לו. ועוד שהרי רב היה גדול הדור (מגילה דף כ"ב ע"א) והיה בזיון התורה, וכל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם (יומא דף כ"ב ע"ב), והיה אסור למחול עד שיפיים על ידי חרטה על כל פנים. ועוד יש דברים הרבה, שלא תקשה מהא דרב לענייננו.

פירוט מה שחטא לו בעת בקשת המחילה

ומידהו מה שהקשה מדרשות הר"ש (מנהגי מהר"ש סי' של"ג), הביאם הב"ח (או"ח סי' תר"ו ס"ב) והמגן אברהם (שם ס"ח), שצריך לפרט החטא בשעה שמבקש מחילה למי שחטא נגדו. הא ודאי קושיא, היא דכיון דצריך לפרט החטא מה מהני אמירת תפילה זכה. וקצת יש לדחוק גם בזה לפי מה שכתב המגן אברהם שם, דאם חבירו מתביש בזה אפשר לא יפרוט, ע"ש. נראה דמדינא הפירוט אינו מעכב דאם לא כן אמאי לא יפרוט, וא"כ אפשר דגם בזה סמכו אדיעבד, כך יש לדחוק בישוב מה ששמע.

חרטה על העבר וקבלה לעתיד בבקשת מחילה

וקצת אמרתי עוד, דנראה לפענ"ד דהמבקש מחילה מחבירו יש בו שני עניינים. אחד, חרטה לשעבר וקבלה על להבא שלא ישוב לכסלה עוד, והוא מעיקר התשובה דאם לא כן הוה ליה ככלב השב על קיאו, עיין רמב"ם הלכות תשובה (פ"ב ה"ג). שנית, וידוי דברים שצריך לפרט חטאו בפני המתביש שביישו, ועל ידי זה יתביש המביש וימחול לו הקב"ה על חטאתו אשר חטא. וכמו כן הוא בשאר עבירות כולן שעבר, שיש בהן שני עניינים, עיקר התשובה שזה אפילו בלב, וכמו שאמרו בברייתא (קידושין דף מ"ט ע"ב) המקדש על מנת שאני צדיק גמור אפילו הוא רשע גמור הרי זו מקודשת שמא הרהר תשובה בלבו. ולכאורה מאי מהני הרהור תשובה בלבו, הרי לא התודה ובתשובה בעי וידוי, וכבר הקשו כן האחרונים ז"ל (עי' מנחת חינוך מצוה שס"ד אות ח'), אמנם פשוט דלהיותו צדיק גמור מהני בהרהור תשובה בלבו בלבד, אמנם הוידוי הוא להגלל מן היסורים ובשביל כפרה, והדברים עמיקים. והכי נמי בדידן, אם מוחל לחבירו וחבירו מוחל לו, זה מהני על כל פנים לענין שיהא צדיק גמור אפילו לא פרט כלל, אבל אכתי חסר פירוט חטאיו כדי להגן מהיסורין ובשביל כפרה שיתביש מחבירו, ולזה לא מהני כלל תפלה זכה. אלא דקצת יש לומר גם בזה, כיון דערב יום כפור הוא ויום הכפורים מכפר מן היסורין וא"כ אין עליו עוד עונש יסורין, שפיר מהני כשמוחל בלב ואפילו לא פייסו להדיא, ודו"ק. כן נראה לפענ"ד ליישב קצת דעת האומרים הנ"ל ששמע מעלת כבודו.

פיוס חבירו בזמן הזה

אמנם באמת שאין לסמוך על אלו אלא בשעת הדחק שאין בידו לפיים ממש, אבל מי שיש בידו לפיים ממש ויודע שיש לו אדם שהרע לו, ודאי שילך לפניו ויפייסו כמבואר בשלחן ערוך. והרי ידוע דבעלי השלחן ערוך לא פסקו בספרי השלחן ערוך רק הלכות הנוהגות בזמן הזה, וכיון שקבעו כל ההלכות שמע מינה דסברא להו דצריך לנהוג בהם, ואדרבה באמת המצוה לפיים הוא כל השנה כולה ולאו דוקא ערב יום כפור, ועיין ב"ח (שם ס"ח) ושו"ע הגרש"ז (שם ס"ח) ובמטה אפרים (שם ס"ח). אלא דבכל השנה אם אין לו פנאי הוא ממתין

לפייסו ביום אחר, אבל ערב יום כפור חייב לילך בעצמו ולפייסו, כי אז שערי רחמים פתוחים וכל באי עולם נדונין לפניו. ובארחות חיים החדש (ספינקא, סי' תר"ו אות ג') הביא בשם היפה לב (ח"ו סי' תר"ו אות א-ב), שאם חבירו שחטא לו אינו בעיר, אז יקבל עליו בלבו לפייסו ואז יום כפור מכפר עליו, הביאו בקצה המטה (על מט"א, סי' תר"ו סק"ג). על כל פנים מבואר בכל הפוסקים ראשונים ואחרונים דגם בזמן הזה צריך לפייס מי שחטא נגדו ואין לסמוך על תפילה זכה בזה. ולפענ"ד הא דתפילה זכה מהני, היינו רק בדברים שאין ידועים לו, וכמו התרת נדרים בערב ראש השנה (עי' של"ה מס' יומא פרק נר מצוה אות ב'), שעושין על אותן נדרים שנשתכחו על פי רוב, והגם שאומרים הנוסחא הן אותן הידועין וכו'. אבל מי שיודע שחטא נגד חבירו, ילך ויפייסו וירבה עליו רעים וימחול לו ושב ורפא לו.

והשם יתברך שמו יתן בלב כל בית ישראל אהבה ויטע בנו אהבת ישראל באמת לאהוב את כל אחד ואחד מישראל בכל לבבו, כמו שכתוב (ויקרא יט יח) ואהבת לרעך כמוך, וכמים הפנים אל פנים (משלי כז יט), ולא יעשו בני ישראל עולה זה לזה ונתקן המדה של שנאת חנם ובזכות זה נזכה לגאולה שלמה.

דושה"ט וש"ת בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן שלח

המקניט את חבירו ופייסו אם צריך להתוודות על זה ביום כפור

ה' לסדר וישלח התשמ"ה בנ"י יצו"א

מע"כ האי צורב עוסק בחוקי חורב וו"ח כש"ת מוה"ר אליעזר הלוי היילפערן הי"ו, אבן יקרה במאנטשעסטער ענגלאנד

אחדשה"ט. בדבר מה שנתקשה בדברי הפרי מגדים (או"ח סי' תר"ז משב"ז סק"א) הובא במשנה ברורה (שם ס"ק י"ג ושעה"ל שם), דאף עבירה שבין אדם לחבירו כגון גנב וגזל וכדומה, אף על פי שמחל לו והשיב את הגזילה, מ"מ מתוודה ביום הכפורים לעולם דמ"מ בין אדם למקום חטא. אבל אם הקניט את חבירו בדברים או עני המתפך בחברה, כהאי גוונא יש לומר כיון שבקש מחילה מחבירו והתודה ביום כפור אחד שוב אין צריך להתודות ביום כפור שני, ואפשר אף ביום כפור ראשון אין צריך להתודות כיון שכבר פייס אותו. ומעלת כבודו תמה עליו, שהרי כל חטא בין אדם לחבירו, יש בו גמי חטא בין אדם למקום דשייך בו אונאת דברים וכיוצא בו, וא"כ אמאי לא נימא גם בזה דצריך להתודות בכל שנה אם יש ענין של חטאתי נגדי תמיד (תהלים נא ה, יומא דף פ"ו ע"ב). וביותר תמוה, דאף ביום כפור ראשון אין צריך להתודות בחטא של הקניט לחבירו או עני המתפך בחברה, ובמה יצא מצות וידוי, וכי נאמר דבמה שפייס לחבירו כבר יצא במצות וידוי. ובעל המשנה ברורה בעצמו הביא בספרו חפץ חיים (לה"ר כלל ו' סי"ב ובאמ"א שם ס"ק ל"ג) דעל סיפור לשון הרע צריך וידוי אחר הפיוס, ושאל הדבר לכמה תלמידי חכמים ולא שמע טעם המתקבל על הלב.

והנראה לפענ"ד, דבגמרא יומא (דף פ"ו ע"א) שאל ר' מתיא בן חרש את ר' אלעזר בן עזריה, שמעת ארבעה חילוקי כפרה שהיה ר' ישמעאל דורש, אמר שלשה הן ותשובה עם כל אחד ואחד. עבר על עשה ושב אינו זז משם עד שמוחלין לו, שנאמר (ירמיה ג כב) שובו בנים שובבים. עבר על לא תעשה ועשה תשובה תשובה תולה ויום הכפורים מכפר, שנאמר (ויקרא טז ל) כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם. עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה, תשובה ויום הכפורים תולין ויסורין ממרקין וכו'. וכתב הרמב"ם הלכות תשובה (פ"א ה"ד) אף על פי שהתשובה מכפרת על הכל ועצמו של יום הכפורים מכפר, יש עבירות שהן מתכפרין לשעתן ויש עבירות שאין מתכפרין אלא לאחר זמן. כיצד, עבר אדם על מצות עשה שאין בה כרת ועשה תשובה, אינו זז משם עד שמוחלין לו כו'. עבר על מצות לא תעשה כו' ועשה תשובה, תשובה תולה ויום הכפורים מכפר וכו', ע"ש. עוד שם בגמרא (שם ע"ב), אמר ר' יצחק אמרי במערבא משמיה דרבה בר מרי, בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם, מדת בשר ודם מקניט את חבירו, ספק מתפייס הימנו ספק אין מתפייס הימנו, ואם תאמר מתפייס הימנו, ספק מתפייס בדברים ספק אין מתפייס בדברים. אבל הקב"ה, אדם עובר עבירה בסתר מתפייס ממנו בדברים, שנאמר (הושע יד ג) קחו עמכם דברים ושובו אל ה' וכו', ע"ש.

ארבעה חילוקי כפרה

הנה מבואר, דיש תשובה שמועיל קודם יום כפור ואין צריך יום כפור לכפר. ועוד בגמרא ברכות (דף י"ב ע"ב), ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב, כל העושה

תשובה שמועלת קודם יום כיפור

דבר עבירה ומתביים בו מוחלין לו כל עונותיו, שנאמר (יחזקאל טז סג) למען תזכרי ובשת וגו' בכפרי לך את כל אשר עשית, ע"ש ברש"י (ד"ה למען). ובארחות חיים להרא"ש (אות ס"ב) אל תחזיק כעסך עם חברך יום אחד ותכנע לפניו לבקש ממנו מחילה קודם, ע"כ. נמצא דיש דברים שאדם עושה ומתכפר לו מיד, וסבירא ליה לפרי מגדים דהקניט את חבירו או ענין של עני המהפך בחברה, כיון דליכא איסור עשה או לאו מפורש, לכן כל שפייסו בדברים ונתפייס שוב אין צריך להתודות. דהרי ממדת הקב"ה אתה למד, שאמרו במערבא משמיה דרבה בר מרי בא ורואה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם דמדת הקב"ה שמתפייס בדברים (יומא שם). וא"כ אם בשר ודם מתפייס בדברים ומוחל לו על מה שהקניטו, סגי ליה. או יש לומר דלאחר שמחל לו, הכי נמי דמתוודה על חטאו גם כן, אלא שאין צריך להמתין עד יום כפור רק הודוי מועיל לו. ובשאר עבירות אף שהתודה בשעה ששב אינו מועיל הכפרה עד יום כפור, שיחזור ויתודה ביום כפור. על כל פנים הרי מבואר בגמרא (שם דף פ"ו ע"א) שלשה חלוקי כפרה ואחד מהם שאין צריך יום כפור לכפר, ועל זה קאי הפרי מגדים והמשנה ברורה.

ובזה הנני ידידי בלתי מכירו, ויהי רצון שנזכה לשוב בתשובה שלמה וללמוד תורה לשמה עדי יבא ינון ולו יקהת עמים. המברכו בברכת התורה בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן שלט

א. בטעם שאין עושים שני ימים יום כפור בחו"ל

ב. בחיוב תענית לבן שמונים ומעלה ביום כפור

מוצי"ט אסרו חג סוכות התשמ"ו בנ"י יצו"א

מע"כ ש"ב ידידי היקר מאד נעלה אשכול הסופר וכו' כש"ת מוה"ר **עמרם סופר** הי"ו צריך, מדינת שויצערלאנד

אחדשב"מ הרס בידידות.

יו"ט שני ביום הכיפורים

א. ובדבר אשר העיר מעניינא דיומא, בטעם שלא תקנו חז"ל ספיקא דיומא ליום כפור, ולא לחדש אולי הטעם דספיקא דיומא לא תקנו רק בימים טובים ולא בשבתות, ויום כפור כתיב ביה שבת שבתון (ויקרא טז לא), ולכן אין שייך בו ספיקא דיומא, ע"כ.

ולפענ"ד נאמת כי קשה לומר כן, דזיל בתר טעמא.

והטעם בספיקא דיומא הוא, דכל יו"ט שתלוי בקביעת בית דין חיישינן שמא לא קבעוהו היום אלא למחר, ולכן שבת דקבוע ועומד מששת ימי בראשית, לא שייך ביה לומר ספיקא דיומא דליכא לספוקי ביה כלל. אבל יום כפור דתלוי בקידוש בית דין שהוא יום עשירי בתשרי, ואם יקדשו בית דין החודש תשרי יום ראשון או שפיר עבדינן יום כפור, אבל אם לא יקדשו בראשון נמצא דיום כפור הוא בתשיעי לפי חשבונן. או אפשר אפילו יותר, לפי מה שכתב הרמב"ם (קידוש החודש פ"ג הי"ח, ועיין מנ"א מצוה ד' אות ז'). ושפיר היה מקום להתענות משום ספיקא דיומא, אלא שלא תקנו משום סכנה, דאין רוב הצבור יכולין להתענות שני ימים רצופים, וכמבואר כל זה בירושלמי (תלה פ"א סוה"א). ולכן סמכינן ארוב שנים ועושין יום כפור בחזקה שיבואו עדים בזמנם, (עי' בילה דף ו' ע"א וברש"י שם ד"ה מימות). ומיהו בזמן הזה בכלל לא הוי אלא מדין מנהג אבותיהם דשלחו מתם (בילה דף ד' ע"ב).

תענית לזקן ביום הכיפורים

ב. ובדבר אשר יצא עוד לחדש, לפי מה שכתב מורו זקינו במחנה חיים (אבה"ע ח"ג סי' נ"ב אות א'), שאדם זקן אחר שמונים הרי דינו כגוסס אפילו הוא בריא, ולפי זה לכאורה הוה ליה יותר מסתם חולה שיש בו סכנה. ולפי זה יצא לדון לענין תענית ביום כפור, אולי דינו כחולה שיש בו סכנה ואסור להתענות ביום כפור, ולריך עיון.

וראשונה אפילו לפי הבנתו דיש לו דין חולה שיש בו סכנה, מ"מ בחולה שיש בו סכנה שמותר לאכול, היינו דוקא אם הסכנה מחמת האכילה (עיין שו"ע או"ח סי' תריי"ח ס"א). אבל מי שהוא חולה מסוכן מחמת איזה מחלה אחרת והרופא אומר שהתענית לא יזיק לו כלל, אסור לו לאכול, שהרי הסכנה אינה תלויה באכילה כלל. ולפי זה הכי נמי, הגם שנאמר דבן שמונים הוי כגוסס והוא מסוכן שימות בכל רגע, מ"מ אם יאמרו הרופאים שאין חשש בענין אכילה כלל והוא לגבי האכילה כאחד הבריאים, אז אסור לו לאכול.

דין גוסס בזקן

אלא לעיקר ההנאה, הגם שאיני כדאי אפילו להבין שיחות חולין של מרן הגאון בעל מחנה חיים ז"ל, מ"מ לא זכיתי להבין דבריו. אולם, דהרי מקור דבריו הם בגמרא גיטין (דף כ"ח ע"א), דתנן התם המביא גט והניחו זקן או חולה נותן לה בחזקת שהוא קיים. ובגמרא אמר רבא, לא שנו אלא זקן שלא הגיע לגבורות, אבל זקן שהגיע לגבורות וגוסס שרוב גוססין למיתה לא. ואיתיביה אביי

המביא גט והניחו זקן אפילו בן מאה שנה נותן לה בחזקת שהוא קייס, ומסיק בתיובתא, ואי בעית אימא כיון דאיפליג איפליג. ופירש רש"י (ד"ה איפליג) אבל עד תשעים קרוב למות הוא. אבל הרי"ף (שם) והרמב"ם (גירושין פ"ו הכ"ח) פסקו כאביי וכלישנא קמא, וכן פסק בשולחן ערוך (אבה"ע סי' קמ"ו סס"ח), ע"ש. ובהגהות מיימוניות (גירושין שם אות ט') כתב, דהרמב"ם פסק כאביי, ולא חילק בין זקן שהגיע לגבורות ללא הגיע, וכן פסק הראב"ן אבל לראבי"ה נראה להחמיר כרבא, ע"כ. ובשולחן ערוך (שם) הביא דעה שניה בשם יש אומרים טור בשם רמ"ה, ע"ש. והנה ידוע דהלכה כלישנא קמא בשלחן ערוך ולא כיש אומרים, וא"כ לפי ההלכה הרי איתותב רבא ואין לחלק בין זקן בן שמונים לבן מאה, אלא גם בן שמונים נמי אמרינן כיון דאיפליג איפליג. וא"כ פלא על רבינו מה שמביא סתם דבן שמונים הוה ליה כגוסס ח"ו.

וא"כ לדידן, לא מיבעיא לפי מה דקיימא לן דאין לחלק בין זקן בן שמונים לבן מאה, א"כ אין מכאן שום ראיה. אלא אפילו לפי הסלקא דעתיה של המחנה חיים, וכפי פשטות לשונו שהביא מעלת כבודו ש"ב הי"ו, מ"מ אין הכוונה דלכל דבר הוה ליה דין גוסס.

גירושין בזקן

איברא דעל כרחך גם המחנה חיים לא אמר דלכל דבר יש לו דין גוסס, שהרי כבר האריכתי במקום אחר (חידושי משנה גיטין דף ע' ריש ע"ב), במחלוקת הראשונים אי גוסס מצי לגרש את אשתו, שדעת רבינו יואל הובא במרדכי (גיטין פ"ז רמז תכ"א) והרא"ש (קידושין פ"ד סי' ט"ז) והר"ן (גיטין דף ע' ע"ב סד"ה ולענין), וכן נראה דעת המרדכי (שם), דגוסס אינו יכול לגרש דכמת הוא. ודעת התוס' (קידושין דף ע"א ע"ב ד"ה לא) ורשב"א (גיטין שם ד"ה ולענין) ועוד, דכחי הוא ויכול לגרש, ועיין שולחן ערוך (אבה"ע סי' קכ"א ס"ז) וברמ"א (שם). והפרי חדש האריך (שם ס"ק י"ז) לענין עשה שליח כשהוא בריא ונעשה גוסס וכתב, וזה היפך ממה שכתב הרא"ש (שם) דשניא ההוא דכל הגט שנתנו כשהוא בריא וכו', ולפענ"ד צריך עיון, דדברי הרא"ש שם הם דברי רבינו יואל.

והנה החכמת שלמה (אבה"ע שם ס"ז) יצא לחדש, דאפשר טעם הפוסקים דסבירא להו שגוסס דמי למת, לא מפני שהוא כבר מת, אלא שכיון דרוב גוססין למיתה יש לו כבר דין כאילו מת ואין לגרש מו כלל, ודומה להא דכל העומד לשרוף כשרוף דמי (מנחות דף ק"ב ע"ב), ע"ש. ולפענ"ד הגם כי דבר חידוש הוא, מ"מ הייתי יכול קצת לבאר דבריו לפי מה דנחלקו רש"י ותוס' בסירכת הריאה, דעת רש"י (חולין דף מ"ו ע"ב ד"ה ליתא להו) דלכן טריפה משום דאין סירכא בלא נקב, וממילא הוה ליה ניקב הריאה שהוא בכלל שמונה טריפות. אבל תוס' (שם ד"ה היינו דבימייהו) פירשו הטעם משום דסופו לינקב. ותמה הפרי תואר (סי' ל"ט סק"ו) כיון דאכתי לא ניקבה הריאה למה היא טריפה, עיי"ש באריכות. ותירץ בערוך השולחן (יו"ד סי' ל"ט סכ"ה) כיון דסופו לינקב, נמצא דבכבר נחלה כ"כ הריאה עד שסופו לינקב, א"כ מהשתא הוא כבר טריפה. א"כ יש לומר הוא הדין נמי בגוסס כיון דהוא גוסס ורוב גוססין למיתה, מהשתא אמרינן כיון שהתגברה עליו החולי עד לגסיסה, ממילא הוה ליה כבר דינו כמת מהשתא וכפי דעת החכמת שלמה, ויש לעיין.

על כל פנים נחלקו בזה אי גוסס יכול לגרש, א"כ לפי דבריו גם יותר משמונים יהיה בכלל ספק זה, וזה לא אמרה אדם מעולם. אבל על כל פנים פשוט דלאו לכל מידי דינו הכי אפילו לדעת המחנה חיים, וא"כ אין להביא מזה גם לענין יום כפור, כן נראה לפענ"ד.

ומחמת כי עדיין אני טרוד בטרדת החג וגם אני מתכונן אי"ה לצאת לארצינו הקדושה בעוד איזה ימים [אשר בעזה"י זכינו לחנך ביהמ"ד עבור הכולל שלנו בירושלים עיה"ק ברמות בקרית אונגוואר אשר בעזה"י יהיה הבית הראשון שנגמר], ולכן מוכרח אני לקצר והקוצרים אומרים יברכך ה'.

מנשה הקטן

סימן שמ

בשיעור הצירוף לשתיה ביום הכיפורים

מוצי"ט סוכות התשמ"ז בנ"י יצו"א

מע"כ ידי"ע וידי"נ מחותני אהובי הרהגה"צ מגדולי מרביצי תורה בדורינו מזה בן מזה פ"ה כקש"ת מוה"ר **פינחס מנחם אלטר** (שליט"א) [זצ"ל] ראש ישיבת שפת אמת, ירושלים עיה"ק תו"א

אחדשב"ג מחותני שליט"א, בידידות נאמנה ובאהבה רבה.

יקרת מכתבו היקר קבלתי בימים שאין הלבלר יוצא בקן קולמסו מחמת קדושת החג, וקראתי בו ושניתי ונהניתי הרבה. ומעניינא דיומא אשר שדר לן חורפא, בדברי הרמב"ם (שביתת עשור פ"ב ה"ד) אכל מעט וחזר ואכל, אם יש מתחילת אכילה ראשונה עד סוף אכילה

אחרונה כדי אכילת שלש ביצים הרי אלו מצטרפות לכשיעור וכו׳. שתה מעט וחזר ושתה, אם יש מתחילת שתייה ראשונה עד סוף שתייה אחרונה כדי שתיית רביעית מצטרפין לשיעור, ואם לאו אין מצטרפין, ע״כ. וכן כתב בהל׳ מאכלות אסורות (פי״ד ה״ט). ותמהו נושאי כליו (לחם משנה בשביתת עשור שם, רדב״ז במאכלות אסורות שם), דאם כן דשיעור צירוף בשתייה הוא עד רביעית ולא אכילת פרס, היאך משכחת להרמב״ם צירוף בכלל [אם לא שתה הכל בבת אחת], כי אם הפסיק משהו השותה וגומר אח״כ עד רביעית הרי הוא כבר יותר משיעור צירוף. וכתב הרדב״ז (שם) והלחם משנה (שם), דשיעור הזמן צירוף הוא באדם בינוני, והואיל ומלא לוגמיו הוא פחות מרביעית שפיר יכול להיות דבאותו מעט הפסיק, או דהכא איירי שדחק עצמו ושתה יותר מהר קצת.

ויפה כתב מעלת כבוד גאונו, דכל התירוצים דחוקים הם ואיכפל תנא לאשמעינן כל אלה. ומעלת כבוד גאונו הוסיף להקשות לפי סוגית הגמרא (יומא דף פ׳ ע״ב) דכי איתשל [שתיית מלא לוגמיו] לענין עוג מלך הבשן איתשל, ואז בית שמאי לחומרא [דאף ברביעית חייב]. וזהו ברור דשתיית מלא לוגמיו הוא לפי מלא לוגמיו של כל אחד ואחד, כמבואר שם בגמרא ובמשנה (כלים פי״ז משנה י״א), דכמלא לוגמיו ביום כפור כל אדם לפי מדתו. ואם כן אדם גדול כעוג בכלל לא יבא לידי שתיית איסור ביום הכפורים אפילו ישתה בבת אחת, כיון דמתחלת שתיה עד סוף שתייה יותר מרביעית שהוא כמלא לוגמיו שלו, והוא פלא. וגם איך יבא לידי יתודי דעתיה דעוג (עי׳ יומא שם), כיון דיותר משיעור רביעית ליכא יתודי דעתא, ובשיעור רביעית הוא פחות מכמלא לוגמיו, ואולי גם פחות מכשיעור לא יהא אסור אצלו כיון דלא חזי לאצטרופי (עי׳ יומא דף ע״ד ע״א).

חצי שיעור בדבר שלא ראוי לצירוף

והנה בהא קושיא בתרייתא אולי היה אפשר לחלק, דלא אמרו חצי שיעור מותר מן התורה בלא חזי לאיצטרופי, אלא דוקא כשאין עוד איסור בעולם, כמו חמץ במוצאי פסח או יין לנזיר ברגע אחרונה בסוף שלשים וכיוצא בו שנפסק האיסור. אבל בשיש יין ובמציאות יכול לשתותו בבת אחת על כל פנים בלי הפסק, כהאי גוונא ודאי חצי שיעור אסור מן התורה, שהרי בידו לשתות עוד חצי שיעור ולצרפו על כל פנים בבת אחת. [ועיין במשנה הלכות (חי״ז סי׳ קס״א) בשם לל״ח (פסחים מ״ד ע״א בתוד״ה לענין חמץ)]. ואולי כוונת מעלת כבוד תורתו מחותני שליט״א, דבעוג לעולם אפילו שותה בבת אחת נמי הוה ליה בכלל חצי שיעור, כיון דאינו שותהו בשיעור רביעית אלא ביותר מזה. [ואגב, עיין תוס׳ פסחים (דף ק״ז ע״א ד״ה אם) דמלא לוגמיו באמת הוי יותר מרביעית, רק כמלא לוגמיו הוי פחות, ע״ש ודו״ק].

שיעור צירוף בשתיה

והנראה לפענ״ד בסיעתא דשמיא, דהנה רבינו מנוח בהלכות שביתת עשור (שם) הוסיף להקשות, מגמרא מפורשת (כריתות דף י״ג ע״א) כל המשקין מצטרפין לפסול את הגויה ברביעית בכדי אכילת פרס, כילד שתה וחזר ושתה אם יש מתחלת שתיה ראשונה עד סוף שתיה האחרונה בכדי אכילת פרס מצטרפין, יתר מכן אין מצטרפין. משמע דאף לשתיה בעינן בכדי אכילת פרס. ולא די בזה, אלא דהרמב״ם (שאר אבות הטומאה פ״ח הי״א) פסק הא דכריתות דשיעור שתיה בכדי אכילת פרס, וגמלא דבריו סותרים. ותירץ רבינו מנוח, דיש לחלק בין שתיה דתלוי ביתודי דעתא ולא בעינן רביעית, כי הכא דביתודי דעת תליא מילתא ורובא דאינשי מייתבי דעתייהו בכמלא לוגמייהו, דאז אזלינן לצירוף לכדי שיעור שתיית רביעית. וכן נמי שותה משקין של תרומה דשיעורו בכזית (תוספתא דתרומות פ״ז ה״ג), דאמרינן התם כי היכי דאכילה בכזית כך שתיה בכזית, אזלינן לענין צירוף בכדי שתיית רביעית. אבל גבי שותה משקין טמאין דבעינן רביעית, דכשיעור אכילתו כך שיעור שתייתו, והאוכל אוכלין טמאין אינו מטמא אלא בחצי פרס שהוא כביצה ומחצה כדאמרינן בכריתות (שם), הכי נמי בשתייתו שהוא שיעור רביעית, אז שיעורו לענין צירוף כדי אכילת פרס, ע״ש. והרב המגיד (שביתת עשור שם) גם כן הרגיש בקושיא זו, ותירץ דבטומאת גויה החמירו. והלחם משנה (שם) דחה דברי הרב המגיד, דאדרבה טומאת גויה אינו אלא דרבנן, וכדאמרו בגמרא (יומא דף פ׳ ע״ב) הנח לטומאת גויה דלאו דאורייתא הוא. ובשלחן ערוך (או״ח סי׳ תריב ס״ב) כתב, שיעור כדי שתיית רביעית מצטרפין, וי״א ששיעור צירוף השתיות כדי אכילת פרס. וכתב בביאור הגר״א (שם אות ט׳), הוא מתניתין ערוכה בפרק ג׳ דכריתות (דף י״ב ע״ב), ודברי הרמב״ם שם (שביתת עשור שם) שגגה גדולה, ע״ש, ודו״ק. ובאמת כי לדברי רבינו מנוח אתי שפיר כאן. ומיהו קשה, דבפרק י״ד מהלכות מאכלות אסורות (ה״ט) כתב הרמב״ם, דבעינן שתיית רביעית בסתם יינם בכדי רביעית, וכן בפרק א׳ מהלכות ביאת המקדש (ה״א) גבי שתויי יין ששיעורו רביעית, כתב אם הפסיק מעט אינו מצטרף אפילו אין בו כדי אכילת פרס. עיין מרכבת המשנה (שביתת העשור שם).

שתיית יין בלגימות גדולות

ואשר נראה לפענ"ד לומר בזה דבר חדש בסיעתא דשמיא, ועל דרך שחידש לן רבינו מנוח, אלא בהסבר הדברים. והוא לפי מה שכתוב בגמרא (סוכה מ"ט ע"ב) אמר רבא צורבא מרבנן דלא נפישא ליה חמרא ליגמע גמועי, רבא אכסא דברכתא אגמע גמועי. ופירש רש"י (ד"ה לגמע וד"ה מגמע) בלגימות גסות דרך שביעה משוס חיבוב מצוה. ביאור הדברים, לפי מה שאמר ריש לקיש (שם), בזמן שמנסכין את היין על גבי מזבח פוקקין את השיתין, לקיים מה שנאמר (במדבר כח ז) בקודש הסך נסך שכר לה'. מאי משמע, אמר רב פפא שכר לשון שתיה לשון שביעה לשון שכרות. אמר רב פפא שמע מינה כי שבע איניש חמרא מגרוניה שבע. ופירש רש"י (ד"ה מגרוניה) על ידי ששותהו בלגימות גסות וגרון מלא הוא משביע, ולא על ידי שתיה מרובה שמכניס הרבה יין במעיו על ידי לגימות דקות, ואינן כאוכלין ששובע שלהם בא במילוי כרס, ע"כ.

שתיית משקים שלא בדרך שתיה

והנה מה שכתב הלחם משנה לתרץ דממהר לשתות, לכאורה תמוה הוא. שהרי ודאי גם בשתיה, יש שותה כדרך שתיה ויש שותה שלא כדרך שתיה, וכמו באכילה האוכל איסורין שלא כדרך אכילתן פטור (פסחים דף כ"ד ע"ב), הכי נמי השותה איסור שלא כדרך שתיה פטור. ועיין סוטה (דף י"ח ע"א) בעי רבא השקה בסיב מהו בשפופרת מהו, דרך שתיה בכך או אין דרך שתיה בכך. ועיין מגן אברהם (סי' ר"י סק"ט). ועיין תוס' (סוטה שם ד"ה בעי) מה שמחלקים בין כרכן בסיב וכו' לא יצא (פסחים קט"ו ע"ב), דהתם מפסיק הסיב בין המצה ובין בית הבליעה, אבל הכא דלא קא מפסיק קא מבעיא ליה. ומבואר שאם היה מפסיק הכי נמי דלא הוי דרך שתיה בכך. [ואגב, לפי זה לחולה שאין בו סכנה, אם כורך מאכל או משקה ובלען כך ביוס כפור, הוה ליה שלא כדרך אכילתן, וכל שכן למעדעסינען (תרופות) שבעצמם אינם ראוין לאכילה והם בקאפסול, והארכתי במקום אחר בזה בס"ד. ועיין שו"ת אבני חפץ (רישא, סי' ל"ו אות ב') ואגלי טל (מלאכת טוחן סי' ס"ב) וחלקת יעקב (ח"ג סי' ס"ח) ובמשנה הלכות (ח"ו סי' ל"ו)]. ובגמרא פסחים (דף מ"ד ע"א) סוף סוף אמאי פליגי רבנן אר' אליעזר בכותח הבבלי [מאחר דבכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא, והיתר מצטרף לאיסור], ומשני, אלא הכא לכותח הבבלי דלית ביה כזית בכדי אכילת פרס, אי בעיניה דקשריף ואכיל ליה [פי' שגומע ואוכל], בטלה דעתיה אגל כל אדם, ואי משטר קא שטר ואכיל, לית ביה כזית בכדי אכילת פרס. ופירש רש"י (ד"ה הכא, ד"ה בטלה וד"ה ואי), הכא לכותח הבבלי דלא אכיל כזית מן החמץ כשיעור שהיית אכילת פרס, דהא כותח אינו עשוי לאכול אלא לטבל. ואי מתרמי ואכיל ליה ממש, דהשתא איכא כזית ממהר להצטרף כשיעור אכילת פרס ממנו, בטלה דעתו ולאו אכילה היא לחיובי עלה. ואי משטר קא שטר מטבל בתוכו כדרכו, ליכא כזית מן החמץ בכדי שהיית אכילת פרס וכו'. ושכר המדי נמי אף על גב דשתי ליה בעיניה, מיהו אין לך שותה שנים ושלשה כוסות שלא יפסיק ושהה בינתיים, הלכך בכדי אכילת פרס לא שתי כזית מן החמץ לבד מן המים ושאר התערובת וכו', ע"ש. ולפי זה אפשר דהממהר בשתיה נמי, כל שאינו שותה כדרך שתיה אינו חייב, ותמה עצמך דאי נימא דשתה בחפזון, הא לא הוי כדרך ויש לפטרו.

דרך השתיה בשתיית רביעית

ברם אמרו בפסחים (דף פ"ו ע"ב), רב הונא בריה דרב נתן איקלע לבי רב נחמן בר יצחק, אמרו ליה מה שמך אמר רב הונא, אמרו ניתב מר אפוריא יתיב, יהבו ליה כסא קבליה בחד זימנא ושתייה בתרי זימני כו', אמרו ליה מאי טעמא כי יהבי לך כסא אשתיתיה בתרי זימני. אמר להו דתניא השותה כוסו בבת אחת הרי זה גרגרן שנים דרך ארץ שלשה מגסי הרוח. ועיין שלחן ערוך (או"ח סי' ק"ע ס"ח) וברמ"א (שם) ואחרונים (מג"א שם ס"ק י"ג בשם של"ה), דהאי כסא הוא שיעור רביעית. נמצא מבואר, דשיעור רביעית מדרך ארץ לשתותו בתרי זימני ולא בבת אחת. ואם כן המפסיק בשתית הכוס וחוזר ושותה מיד, הרי זה מצטרף לרביעית וחייב שזה דרך שתיה בכך, אבל המפסיק יותר מכדי רביעית אינו מצטרף. ושפיר מיושבת קושית האחרונים ז"ל (לח"מ והרדב"ז הנ"ל) על הרמב"ם ז"ל, דאם כן לעולם לא יתחייב אם יפסיק. ולפי הנ"ל זה אינו, כיון דבכל רביעית יין או משקין, זה דרך שתייתו להפסיק פעם אחת ולא לשתותו בבת אחת, נמצא שפיר מתחייב אפילו הפסיק, כל שלא הפסיק יותר משתיית רביעית שדרכו בכך, אבל אם הפסיק יותר לא מצטרף ופטור, כן נראה לפענ"ד.

ולפי מה שכתבתי אתי שפיר, דזה דוקא כששותה משקין לצמאון וכיוצא בו, דדרך שתייתו בכך. אבל לענין טומאה וכיוצא בו שתלוי בכדי אכילת פרס שאינו בדרך שתיה לצמאון ולרעבון נפשו, שיעורו בכדי אכילת פרס. ומה מתקו בזה דברי רש"י (פסחים מ"ד ע"א ד"ה ואי מישטר) וז"ל, ושכר המדי נמי אע"ג דשתי ליה בעיניה, מיהו אין לך שותה שנים ושלשה כוסות שלא יפסיק ושהה בינתיים,

הלכך בכדי שהיית אכילת פרס לא שתי כזית מן המצה לבד מן המים ושאר התערובת וכו'. ולכאורה משמע, אם יהיה מי שהוא שישתה שנים ושלשה כוסות ולא ישהה בינתיים, יהא פטור, דשתה שלא כדרך שתייתן כמו בכותח הנ"ל, ודו"ק כי זה לכאורה דבר חדש בס"ד.

ומיהו דא ודאי אמת הוא, דאדם כעוג מלך הבשן שבית הבליעה שלו גדולה משאר אדם, מחזקת יותר משקה משאר בני אדם. וכיון דשביעת האדם ממשקה אינו שבע על ידי שמכניס הרבה יין למעיו, אלא על ידי לגימות גסות וגרון מלא הוא משביע, מובן שפיר שיעור של מלא לוגמיו ביום כפור של כל אחד ואחד, כיון שמלא לוגמיו הוא שיעור שממלא הגרון ומשביע ולא השתיה המרובה, ולכן בעוג מלך הבשן נמי כמלא לוגמיו שלו הוא משביע ששותה בבת אחת. ולדקו בזה דברי מעלת כבוד גאונו מחותני שליט"א, דאדם הענקי בית הבליעה שלו גדול יותר, ויכול לבלוע הרבה בבת אחת ושתייתו יותר מהירה מכל אדם. ולפענ"ד לא צריך שישתה שתיה מהירה אלא הרי הוא כשתיית כל אדם, דכמלא לוגמיו הוא כדי לגמוע ולמלאות גרונו בכל אדם ובעוג מלך הבשן הוא לפי גדלו והקטן לפי קטנו, דהכל תלוי בתיתודי דעתא, וכמלא לוגמיו מיתיב דעת על ידי מילוי גרון וכנ"ל, כן נראה לפענ"ד.

סימן שמא

בענין הנוהגים לישב בסוכה בשמיני עצרת רק ביום ולא בלילה

עוד להנ"ל

במה שהביא במגן אברהם (או"ח סי' תרס"ח סק"ב) בשם הטור, שיש נוהגין לישב בסוכה ביום שמיני ואין יושבין בה בלילה, ואינו מנהג, ע"כ. ולכאורה טעמא בעי. והמגן אברהם כתב, ובמדינתינו יש קצת אנשים שנוהגין כך לפי שראו כך מאבותיהם, וכתב הרב בית יוסף (שם ד"ה ואוכלין) הטעם משום תרתי דסתרי. והמגן אברהם כתב הטעם משום 'בל תוסיף' (דברים ד ב), ולכך מפסיקין ליל אחד ואח"כ ליכא חששא, ומ"מ חלק עליהם. עיין שם דמשמע דאין חילוק בין יום ולילה.

שמחה בליל יום טוב אחרון

ולולא דמסתפינא היה נראה לפענ"ד שיטת הים שאין יושבין, דחששו יותר בלילה מביום. דהנה אמרו ז"ל (ר"ה דף ד' ע"ב) שמיני רגל בפני עצמו הוא. ומיהו בגמרא פסחים (דף ע"א ע"א) איתא, 'והיית אך שמח' (דברים טז טו), לרבות לילי יו"ט האחרון לשמחה, אתה אומר לילי יו"ט האחרון או אינו אלא לילי יו"ט הראשון, תלמוד לומר 'אך שמח' 'אך' חלק כו'. מרבה אני לילי יו"ט האחרון שיש שמחה לפניו, ומוציא אני לילי יו"ט הראשון שאין שמחה לפניו. ועיין שם ברש"י (ד"ה לרבות) ותוספות (ד"ה לילי), ובגמרא סוכה (דף מ"ח ע"א) וברש"י שם (ד"ה לרבות), ולריך עיון קצת.

שמחה בליל יום טוב ראשון

ועיין מגן אברהם (סי' תקמ"ו סק"ד) ושאגת אריה (סי' ס"ח) דליל יו"ט ראשון נמי חייב בשמחה. ועיין רשב"ם (פסחים דף ק"ח ע"ב ד"ה ידי יין). ועיין בספרי (ראה קמב), 'והיית אך שמח' לרבות ליל יו"ט ראשון. והגיה הגר"א, לרבות ליל יו"ט אחרון, ע"ש. [עיין עוד משנה הלכות ח"ג סימן ר"ט]

והנה להפוסקים דמרבה ליל יו"ט האחרון לשמחה ולא ליל יו"ט ראשון, א"כ מקרא ד'אך' ממעט משמחת יו"ט ראשון שהוא סוכות, ושדי השמחה של סוכות לליל יו"ט אחרון. א"כ השמחה של ליל יו"ט האחרון שהוא שמיני עצרת, הוא חלק משמחת סוכות שהוא מליל יו"ט ראשון, ושדוהו אליל ליו"ט אחרון, ולכן חששו שאם ישב בסוכה יעבור על 'בל תוסיף'. ובשלמא בבוקר שכבר הוא יו"ט בפני עצמו, ליכא למימר שכשיושב בסוכה עובר על בל תוסיף, שהרי רגל בפני עצמו הוא, ואינו סוכות אלא שמיני עצרת וליכא 'בל תוסיף'. אבל בליל יו"ט אחרון שהשמחה שלו שייך לסוכות, חששו שאם ישב בסוכה יעבור משום בל תוסיף, ולכן לא ישבו בליל יו"ט אחרון בסוכה משום 'בל תוסיף', דבשעת מצוה לא בעי כוונה (ראה ר"ה דף כ"ח ע"ב ובתוד"ה ומנא), אבל ביום כבר תלוי בכוונה. והוא לפענ"ד נכון לייסב, וא"כ יש לומר דהמגן אברהם לשיטתיה דסבירא ליה דגם בליל יו"ט ראשון ליכא שמחה, ולכן סבירא ליה דליכא חשש בל תוסיף, וק"ל.

אלו דברי ידיד נפשו הרוצה להשתעשע בדברי תורה עם מעלת כבוד גאון מחותני, האמנם אין הזמן גרמא יותר, והנני חוזר בתורה בתודה על מכתבו היקר ועל דברי תורה אשר מיניה ומיני בעזה"י יתקלם עילאה, דורש שלום כבוד גאון קדשו וכאש"ל, מחותנו קשור באהבתו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן שמב

במה שהחיה מותרת בנעילת הסנדל

פירוש האור שמח בתיבת 'חיה'

בדבר מה שציין מעלת כבוד גאונו בתשובתו אלי (ראה שו"ת דברי ישראל ח"ג סי' קט"ו), למה שכתב האור שמח על הרמב"ם (שביתת עשור פ"ג ה"ח) לפרש המשנה (יומא דף ע"ג ע"ב) דהחיה מותרת בנעילת הסנדל, דאליבא דהשאילתות (שאילתא קס"ח) קאי על המילדת ולא איולדת. הנה דבר זה באמת חדש הוא אצלי ותשואות חן חן לו. והנה אף שגאון עצום היה, מ"מ כל הפוסקים לא פירשו כדבריו, ולכן קשה מאד לחדש דבר מה שכל הפוסקים כולם ראשונים והאחרונים פירשו ההיפוך.

ביולדת תלוי לפי מצבה

ולולא דבריו הקדושים לפענ"ד אי אפשר לחדש כן. ומה שדייק שם ממה שלא אמרו בגמרא (שם דף ע"ח ע"ב) שלשים יום כמו שפירשו בכלה, אלא רק משום צנה. לדידי לאו דיוקא הוא, דאפשר הכי נמי דשלשים יום לאו דוקא ביולדת, דדוקא בכלה יש דין של שלשים יום אבל ביולדת הטעם שלא תצטנן, והכל תלוי ביולדת ולא בזמן, שיש שהצינה קשה לה יותר ויש שלא קשה לה כל כך, ותלוי הכל באומד הדעת וברופאים. ורבותינו הראשונים ז"ל שלמדו ונתנו שיעור שלשים יום [רמב"ם (שם), ריטב"א ורמב"ן (יומא שם), האגור (סי' תתקנ"ו), אהל מועד (שער ר"ה ויוה"כ דרך שלישי נתיב ו'), שבלי הלקט (סי' שי"ב), וראה שיירי כנה"ג (סי' תרי"ד ס"ג)], מפני שסמכו אגמרא אחרת (שבת דף קכ"ט ע"א) דמסתמא הוא שלשים יום, אבל באמת מדינא דגמרא הכל תלוי בגוף האשה איזה היא. ועיין ר"ן (יומא שם) ולענין חיה לא איתפרש בגמרא עד אימת מקרי חיה לנעילת הסנדל, ומסתבר דעד שלשים יום, לפי שכל הזמן הזה הצינה קשה לה, ע"ש.

אין חילוק בין מילדת לשאר עושי מצוה

איברא יש לתמוה, אי כדברי האור שמח דמשום צינה קאי אמילדת, א"כ מאי שנא משום צינה שכתבו דוקא, היה להם לומר שתנעול מפני סכנה. גם קשה שאם אנו מתירין לחיה היינו מילדת משום צינה לנעול, א"כ מאי שנא חיה משאר בני אדם שאין מתירין להם משום צינה. ואם תאמר דמשום דלמצוה אזלה מתירין לה, א"כ לכל דבר מצוה היה לן להתיר. והכי הוה ליה למימר, וההולך לדבר מצוה מתירין ליה משום צינה. ומאי שנא חיה משאר נשים ומשאר בני אדם בעולם, דמאחר דאין שום שינוי בגוף שלה מבגוף שאר בני אדם ושאר נשים, א"כ על כרחך ההיתר שלה משום מצוה שהיא אזלה בה, א"כ היה לו לומר דמתירין לה משום מצוה ולכל הולכי למצוה.

ובר מן דין יש לתמוה דהאיך סלקא דעתן לומר דבר כזה, שהרי פירש הגאון ז"ל וז"ל, ומשנתינו דהחיה מותרת לנעול הסנדל, הכוונה שהיא מותרת תמיד בנעילת הסנדל מפני צינה, שמא תצטרך לילך לאשה יולדת ולא תוכל לילך כי היולדת מצויה, ולכן פירשה הגמרא משום צינה וכו'. והוא פלא, דלדעתו החיה אפילו שאינה יודעת כלום שיש בשום מקום יולדת, כלומר אשה שראויה לילד, ורק מספק שמא תצטרך לילך לאשה יולדת מותרת תמיד בנעילת הסנדל, ולמה התירו לה בשאינה צריכה משום שמא תצטרך. והרי אפילו לענין חולה שיש בו סכנה, לא התירו לרופא לעבור על שום איסור אפילו דרבנן, שמא יצטרך לחלל שבת בשביל חולה שיש בו פקוח נפש.

ואף שהגאון ז"ל סכל את ידיו וכתב, כי היולדת מצויה. ורצונו בזה לישב קושייתינו דחולה שיש בו סכנה אינו מצוי, כמו שתירצו התוספות (פסחים דף מ"ו ע"ב ד"ה רבה) על קושייתם דנימא הואיל. אך לדידי פשוט דגם היולדת אינה מצויה וכמו חולה שיש בו סכנה, ואף אי נימא דמצוי הוא בעולם, אבל אינו מצוי להיות פה. וכמו כן כבר כתבתי בספרי (שו"ת משנה הלכות ח"ג סי' מ"ב) לענין חולה שיש בו סכנה, דאף דודאי חולה שיש בו סכנה מצוי הוא בכל העולם, מ"מ אינו מצוי באותו מקום ובאותו זמן דוקא, והבאתי סמוכין לזה מדברי רבן של ישראל מרן החתם סופר ז"ל (או"ח סי' ע"ט), ע"ש. וא"כ הכי נמי, אף דנימא דיולדת מצויה בכל העולם, אבל פשוט דאינו מצוי מקרי במקום זה דוקא.

ועוד דאי נימא דיולדת מקרי מצוי ושכיח, א"כ הדרא קושית התוספות, דא"כ בטלת כל מלאכת שבת, דיולדת נמי חולה שיש בה סכנה היא. וא"כ אמאי נתיר לחיה שהיא המילדת לנעול תמיד סנדל שמא תצטרך לילך לאשה. ואפילו מה שהתירו בספק נפשות ואמרו להקל בכל ספק שיסתפק, לא אמרו אלא בשיש נפש לפנינו ונסתפקנו בו אם יש בו פקוח נפש דוחה שבת, אבל כל שאין לפנינו מי שנסתפק בו לא אמרינן להקל בשום דבר, והאיך התירו פה לחיה לעולם לנעול סנדל משום שמא תצטרך. ולכן לפענ"ד דברי הגאון צריכים עיון גדול, ודברי רבותינו שרירין וקיימין ומימיהן אנו שותין. ודברי רבותינו הראשונים ז"ל צודקים, דדוקא לחיה שהיא יולדת התירו משום צינה, כיון דהיא חלושה בגופה חיישינן דילמא תצטנן.

סימן שמג

נתינת מאכל לקטנים ביום כיפור

ד׳ בשבת חיי שרה התשל״ד בנ״י יצו״א

מע״כ המופלא ומופלג מלא פלג וכו׳ הרה״ג כש״ת מוה״ר **לייב טרופר** הי״ו מחבר קונטרס ״בית יהודה״ ירושלים עיה״ק תו״א

אחדשב״ת. בדבר תמיהתו ששאל לכמה גדולי התורה ולא מצאו ישוב מספיק, למה לא כתב השולחן ערוך בהלכות יום הכיפורים, דאין מאכילין לקטן ביום כיפור משום דלא ספינן לקטן איסור בידים, כמו שפסק בהלכות שבת (או״ח סי׳ שמ״ג ס״ח). עד שמצא להגאון רבי שלמה קלוגר בחכמת שלמה (שם סי׳ תרי״ח ס״ח) שכתב, דבקטן ביום כיפור מהאי טעמא ליכא איסור, משום דביום כיפור ׳עינוי׳ כתיב (ויקרא טז לא) ובתוכי דעתא תליא מילתא, וקיימא לן (תו״מ סי׳ רס״ט ס״ג) דקטן אין לו דעת, ולא נחשב אכילתו יתובי דעתיה, ואין כאן מעשה איסור כלל. ואינו דומה לכל איסורים, דהמעשה הוי מעשה איסור רק שקטן פטור מן המצוות (חגיגה דף ג׳ ע״א), אבל ביום כיפור דבתוכי דעתא תליא מילתא אין כאן מעשה איסור כלל, עכ״ל בקיצור. אלא שכבוד מעלתו תמה אגרש״ק ז״ל מסוגיא דיבמות (דף קי״ג ע״ב), דרב יצחק בר ביסנא לגבי הוצאה בשבת, שדימה הש״ס (שם קי״ד ע״א) לקטן אוכל נבלות. ואמאי, הא בשבת מלאכת מחשבת כתיב (בילה דף י״ג ע״ב), וקטן הרי ליה מחשבה, ע״כ.

ולפענ״ד לאחר הסליחה מכבוד תורתו ומכבוד תורת הגדולים ששאל, איתמיטתיהו דברי השו״ע (או״ח סי׳ תרט״ז ס״ב) שכתב בדין הקטנים מתי יתחילו להתענות, שקטן בן תשע שנים שלימות ובן עשר שנים שלימות מחנכים אותו לשעות וכו׳. ובמגן אברהם (שם סק״ב), ומ״מ נראה לי דלא תתן להם לאכול דהוי כמאכילו נבילות בידים, ולא דמי לסוכה שרשאים ליתן לו לאכול חוץ לסוכה, דהתם באכילה אין איסור והיא נותנת לו, ומה לה אם יאכל בסוכה או חוץ לסוכה וכו׳, מה שאין כן כאן דאכילה בעצמה אסור והוי כנותנת לו נבילה, אלא כשאוכל אין צריך להפרישו, עיין סימן שמ״ג וכו׳. ועיין מחצית השקל (שם) בפירוש המגן אברהם, ועיין בטור ובית יוסף (ד״ה ומ״ש ומותר) שם. על כל פנים מבואר שכתבו בעלי שו״ע הא הלכתא דאין לספות להם איסור בידים. ומיהו לקטני קטנים שרי אפילו להאכילם בידים, וכמו שכתב הרמ״א (שם). ועיין רש״י יומא (דף ע״ח ע״ב ד״ה אינשי) ובביאור הגר״א (סי׳ תרט״ז ס״א).

נגיעה באוכלים ומשקים ביום הכיפורים

ועיין ברמ״א (שם סי׳ תרי״ב ס״י) דמותר ליגע ביום כיפורים באוכלין ובמשקים וליתן לקטנים ולא חיישינן שיאכל או ישתה אם יגע. ובמגן אברהם (שם סק״ו) בשם דרכי משה (שם אות ב׳) ותרומת הדשן (סי׳ קמ״ז) וב״ח (שם סי׳ תרי״א ס״ד), דלא דמי לחמץ בפסח (שם סי׳ תמ״ו ס״ג ומג״א שם סק״ה). ומשמע שם בב״ח דלהר״ן (שבת דף קי״ד ע״ב) ומגיד משנה (שביתת עשור פ״א ה״ג) דאסור ליגע באוכלין, כי אם כשצריך ליתן לתינוק שאינו יכול ליטול מעצמו, ע״ש. ובאמת כי בהא אי קטן שלא הגיע לחינוך אסור לספות לו איסור בידים איתא מחלוקת, ועיין מגן אברהם (סי׳ רס״ט סק״א) ובמחצית השקל (שם) בשם ב״ח (או״ח סי׳ שמ״ג ס״א), דקטן שלא הגיע לחינוך שרי להאכילו בידים. והמגן אברהם נראה דחולק, וכן משמע מדבריו (שם סק״ג) בדין סתם יינם ליתן לקטן. ועיין עוד מה שכתב המגן אברהם (סי׳ תרט״ז סק״א), שנראה דודאי כל דבר שהוא משום עינוי לא גזרו בקטן, ולכן מותר גדול לרחצן בצונן ולסוכן בידים, כדאיתא בגמרא (יומא דף ע״ח ע״ב) בהדיא, ע״ש.

הנה מבואר מכל הנ״ל, דמבואר ומבואר הא הלכתא דלא ספינן לקטן, משום דלא ספינן להו איסור בידים, אלא דמתרצים ומחלקים בין הגיע לחינוך ללא הגיע. וגם בהא דקטן שלא הגיע לחינוך מחלוקת, דאיכא למאן דאמר דג״כ אסור לספות לו. וכבר הראינו לדעת בעזה״י בכמה מקומות דאפילו לתינוק בן יומו אין לספות מאכלות אסורות (עיין שו״ת משנה הלכות ח״ט סי׳ קנ״ה, ח״י סי׳ נ״ו, חי״ז סי׳ קמ״ג). ומה שהתירו הוא משום סכנה, וכמו שאמרו חז״ל (שם) להדיא והביאם המגן אברהם (שם), דכל דבר שהוא משום עינוי לא גזרו בקטן.

נתינת מאכלות אסורות לקטן

וקצת אמרתי לפרש, דאפילו לפי מאי דקיימא לן (או״ח סי׳ שמ״ג ס״א ובמגן״א סק״ב) דאפילו קטן ביותר נמי לא ספינן ליה איסור, היינו דוקא מאכלות אסורות ממש שהם איסור חפצא, בזה אמרו דלא ספינן להו, משום דמטמטם הלב והמוח (יומא דף ל״ט ע״ב), ועושה נזק בעצם אף שאין עליו איסור. אבל ביום כיפור דליכא איסור על המאכל אלא איסור גברא (עי׳ תשו׳ קול אריי׳ סי׳ ע״ז), כהאי גוונא לכולא עלמא ספינן לקטן שלא הגיע לחינוך. וזה

שאמרו (מג"א סי' תרט"ז סס), שכל דבר שהוא משום עינוי לא גזרו בקטן כלל. על כל פנים הדברים מבוארים ומפורשים, ואין כאן מקום לתמיהתו, אם לא שיש לו איזה כוונה טמונה מה שלא מבואר במכתבו.

ציווי קטן לעשות מלאכה בשבת

ומזה שתמה אגרש"ק גראה לישב, דהרי בתורה כתיב (דברים ה יג) 'לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך וגו' למען ינוח' וגו', וגראה דמצות שביתת בנו הוא על אביו. אמנם כל זמן שעושה על דעת עצמו אין חיוב על אביו ולא על הקטן. ועיין רש"י (יבמות שם) וז"ל, בעושה על דעת אביו, שהתינוק לופה באביו ורואה שנוח לו בכך, ואביו עומד עליו, דהוה כאילו הוא מצוהו לעשות וכו'. והנה דייק רש"י הקדוש וכתב, כאילו הוא מצוהו לעשות, דהאיסור הוא משום ציווי האב, כיון דניחותיה דאב הוא. וכיון דלגבי אב הוה מלאכת מחשבת, דהקטן הרי ליה איסור כלל, שפיר אמרו דצריך להפרישו. אבל ביום כיפור האכילה אינה לצורך האב כלל אלא לצורך הקטן, וקטן ליה מחשבה כשהוא עושה לעצמו לפי דעת החכמת שלמה ז"ל, וא"כ על כל פנים אין קושיא מדרב יצחק בר ביסנא הנ"ל.

ומיהו מה דקשה לן בדברי הגרש"ק ז"ל, דבאמת הפוסקים נתנו טעם אחר למה לא היה קטן בכלל אוכל נבילות וכמו שהבאתי לעיל, ולא סבירא להו חילוק הנ"ל. ובר מן דין הלא כתבו התוספות (חולין י"ב ע"ב ד"ה ותיבעי) דהיכי דמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, קטן נמי אית ליה מחשבה. עיין שם ברש"י (ד"ה שיש), דקטן יש לו מעשה להוכיח על מחשבתו. וכל שכן היכי דעביד מעשה [וכ"ש יתובי דעת מעינוי שהוא ישוב דעת טבעי, שאפילו בבהמה כשהיא שבעה מרגשת בטבעה]. ופשוט דקטן נמי יש לו דעת אלא שדעתיה קלישא, ולכן בסתם אמרינן קטן ליה מחשבה, אבל היכא דחזינן דעביד מעשה אז מחשבתו ניכרת שזה דעתו, ועל דרך שאמרו סוף מעשה במחשבה תחילה.

קטנה שהשיאה אביה וזינתה

וכבר כתבתי במקום אחר (משנה הלכות על בה"ג הל' כתובות אות רע"ח, דף קמ"ז ע"א), לישב דברי הרמב"ם (פוטה פ"ב ה"ד) שכתב, קטנה שהשיאה אביה, אם זינתה ברצונה נאסרה על בעלה, לפיכך מקנין לה, לא להשקותה אלא לפוסלה מכתובתה וכו'. ובהשגות כתב הראב"ד ז"ל, והלא אמרו (יבמות דף ל"ג ע"ב) פיתוי קטנה אונס הוא, ועוד התראה לקטנה אינה התראה וכו', ולא מצאתי הפרש וכו' לענין פיתוי לומר קטנה בת מיאון אין לה רצון, ויתן את הנער כמו אנוסה, אלא כולן שוות להתפתות בקלות הדעת, עכ"ל. ועיין הרב המגיד מה שהאריך (איסורי ביאה פ"ג ה"ב), וכתב לבסוף מצא בירושלמי (פוטה פ"א ה"ב, פ"ב ה"א) קטנה שזינתה אין לה רצון להאסר על בעלה. וסיים, ומעתה אנו צריכים ראיה גמורה לדברי רבינו, עיין שם ובכסף משנה (פוטה שם).

דעת קלושה לקטן

מיהו כתבתי במקום אחר בס"ד (עיין שו"ת משנה הלכות ח"ב סי' מ"ו), דודאי קטן נמי אית ליה דעת אלא שדעתו קלושה ונוח להתפתות. וכל זמן שעושה על דעתו הרי זה מדעתו ממש, אלא שאם בא אחד ופיתה אותו ולא עשה מדעתו ממש אלא על ידי הפיתוי, כהאי גוונא אמרינן פיתוי קטנה אונס הוא. עיין בגמרא יבמות (שם). ובסנהדרין (דף נ"ה ע"ב) איתא, תא שמע בת ג' שנים ויום אחד וכו', והא הכא דקלון איכא תקלה ליכא וקתני מוותין על ידה, כיון דמזידה תקלה נמי איכא ורחמנא הוא דחס עלה, ע"ש. מבואר דכל שהיא מזידה, תקלה נמי איכא, והא פיתוי קטנה אונס הוא. ועל כרחך דכיון דהיא מדעתה ובמזיד עשתה איכא תקלה. ועיין בית מרדכי (אה"ע סי' כ' ס"א) ותתם סופר (אה"ע סי' קע"ב) ובספרי משנה הלכות (על בה"ג שם). [עיין עוד משנה הלכות ח"ח סי' ס"א, חי"ד סי' נ"ח, חי"ז סי' פ"ז]

פיתוי על דבר שקר

ועיין ט"ז (או"ח סי' קכ"ז סק"ד) שלא לומר מתפתה בתחנוניס, שפיתוי הוא על דבר שקר כמו שכתב הרמב"ן על הפסוק (שמות כב טו) 'וכי יפתה'. והחכמת שלמה (שם סי' קל"א ס"א) תמה עליו, שהרי כתוב (ירמיה כ ז) 'פתיתני ה' ואפת', וכן הסתה נמי על דבר שקר כמו שכתוב (דברים יג ז) 'כי יסיתך אחיך בן אמך', וכתוב באיוב (ב ג) 'ותסיתני בו לבלעו חנם'. שוב מצא בזוהר פרשת בא (מ"ב דף ל"ג ע"א) שדברי הט"ז נכונים, שכתב דאם הוי נאמר 'תסיתני בו' בלא וא"ו הוי משמע דלפי האמת הוי דרך הסתה, אבל כיון דכתיב 'ותסיתני בו' בוא"ו, הוי הכוונה דלפי דעתו דאיוב הוי דרך הסתה אבל באמת הכל בדינא. והביא שם דגם קרא ד'פתיתני ה'', הוא ג"כ לפי דעת האומר הוי כן, ולא לפי האמת, רק לפי דעתו הוי דרך פיתוי. הנה דפיתוי הוא בשקר, וזה שאיתא פיתוי קטנה, היינו על ידי שקרים, אונס הוא, וכנ"ל.

מבואר מיהו, דקטן נמי אית ליה דעת ורצון, אלא שהפיתוי גורם לעוות דעתו כיון שדעתו קלושה, ולכן מודן ג"כ היכא דמחשבתו ניכרת מתוך

מעשיו הוה מחשבה, דהרי רואינו בו שיש בו מחשבה כפי מעשיו. אבל א"כ פשוט דיש לו יתודי דעתא, ואדרבה כל שכן הוא מגדול שדעתו חזקה מתגבר על הרעבון, אבל קטן דעתו קלושה ועינוי קשה לו ומיד שהוא אוכל מיתבא דעתיה, ולריך עיון.

ואל תשיבנו מהא דאמרו (עירובין דף מ' ע"ב), ליתיביה לינוקא, לית הלכתא כרב אחא בר יעקב, דלמא אתי למיסרך. והכי קיימא לן (או"ח סי' תרכ"א ס"ג, ורמה ט"ז סק"א). כבר הקשו בזה (רשב"א עירובין שם), ותירלו (רשב"א שם וביבמות שם) שלא חששו לדלמא אתי למיסרך אלא בדבר שאנו עושין לגרכינו, אבל בדבר שאנו עושין לגרכו לא חיישינן. עיין ריטב"א (עירובין שם) בשם הר"י. וכן כתב המאירי (שם), והוסיף עוד שם, ואין טענה מכאן שלא להאכיל את התינוק ביום הכיפורים, וכן לא ממה שאמרו להזהיר גדולים על הקטנים כמו שאמרוה ביבמות (שם) בדקא ספו ליה בידים, שלא אמרוה אלא באסורין. והרי אמרו (יומא דף ע"ז ע"ב), מדיחה אשה ידה ונותנת פת לתינוק, וכן גזרו על שמאי להאכיל בשתי ידיו ואע"פ שאין שם סכנה (שם). ומה שאמרו (שם דף ע"ח ע"ב), רחילה וסיכה דרביתיהו הוא לא גזור, פירושו אע"פ שהיה ראוי לגזור בהם, שהרי אפשר לתינוק בלא הם, מה שאין כן באכילה ושתיה אע"פ שאין סכנה במניעתם, וכן אמרו בתוספתא (יומא פ"ד ה"ב) בהדיא, שביום הכיפורים תינוקות מותרים בכלם, וכן אמרו (שם) רבי עקיבא היה מבטל תלמוד תורה להאכיל לקטנים, עכ"ל.

אתי למסרך בנתינה לקטן

ידידו המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן שדמ

תענית על עבירה לתלמיד חכם שתורתו אומנותו

ז"ך לחדש הגאולה התשל"א בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי היקר יר"א המופלא וכו'

אחדשה"ט. קבלתי מכתבו השני בו מבדר החטא שחטא האי פלוני בו נדברנו, הנה בזוה"ק (ח"א דף ס"ב ע"א) החמיר מאד בזה עד שכמעט אין לו תרופה למכתו ח"ו. אמנם תרופתו שיתמיד בתורה (רמה ר"ה דף י"ח ע"א, ויק"ר כה א), ואין לך דבר העומד בפני התשובה (ירושלמי פאה פ"א ה"א) ולמוד יותר מלימודו. וכבר הבאתי משו"ת מהר"י ברונא (סי' קכ"ז בהגה"ה) בענין בחורים שקשה להם התענית, וכתב להרבות בלימוד יותר מלימודם ביום זה, והארכתי בזה במקום אחר (עיין שו"ת משנה הלכות ח"ה סי' ט"ו).

ומה שהתפלא שהעלמתי עין מדברי ביאור הלכה (סי' תקע"א ד"ה תלמידי חכמים), שהעתיק דברי השל"ה (יומא הל' תשובה אות מ"ח) בשם ספר חרדים (פ' ס"ה), וכבוד מעלתו ליין עליהם במכתבו. הנה בכיון העלמתי עין, דהם הביאו בשם האר"י בספר בית מידות, דכל מה שתמצא בסיגופין וכו', לא נזכרו אלא למי שאין עמלו בתורה, אבל מי שתורתו אומנתו ויודע דעת וירא"ת ה', לא יחלש ולא יתבטל מלימודו. אך יום אחד מן השבוע יתרחק מבני אדם, ויתבודד בינו לבין קונו, ויתקשר מחשבתו בו כאילו כבר עומד לפניו ביום הדין, וידבר לאל יתברך כאשר ידבר העבד אל רבו ובן אל אביו.

סיגופים ותענית למי שעמלו בתורה

ואני לא הבאתי דבריהם. חדא, דהרי מיכף התם הביא דברי החיי אדם (כלל קל"ב סעי' מ"ב) שכתב, דאם אפשר יתענה על כל פנים בכל שבוע יום אחד, או על כל פנים כל יום שני חמישי שני עד חצות. ובמשנה ברורה (שם סק"ד) כתב להוסיף, וכל זה בשאין לו עונות ידועים שלריך להתענות עליהם, אבל בים לו עונות ידועים שלריך להתענות עליהם, גם תלמיד חכם לריך להתענות אפילו היכי שקשה לו התענית, ומ"מ אין לריך לסגף עצמו כל כך בתענית וילמוד יותר ממה שהיה רגיל וכו'. הנה כתבו מפורש, דאינו פטור מתעניתים אפילו תלמיד חכם, כל שידוע לו עבירה שחייב עליה להתענות חס וחלילה. ועוד דהרי המגן אברהם (שם סק"א) ליין לדברי השל"ה בפרשת נשא (דרך חיים תוכחת מוסר), וכתב, ומיהו בהלכות יום כיפור (יומא שם) כתב, דתלמיד חכם שתורתו אומנתו א"ל לסגף עצמו כל כך על העונות וילמוד יותר ממה שהיה רגיל וכו'. מבואר דהיינו שאין לריך לכל הסיגופים, אבל אין זה פטור לגמרי מכל התעניתים. ועיין ב"ח (שם אות א') בשם בעל ראשית חכמה (שער התשובה פ"ד).

ועוד בו שליטיה, דבעדות האר"י הקדוש לכאורה מצינו דאמוראי ניהו אליבא דהאר"י. דהברכי יוסף (שם ס"א) כתב, דמדברי האר"י ז"ל (שער רוח הקודש דף ו' ע"ב) מוכח בהדיא, דאף שממעט הלימוד יתענה לתקן אותו פגם אשר פגם. וכך כתב חסד לאברהם (מעין ד' נהר מ"ה). ועיין בשו"ת זרע אמת (ח"א סי' פ"ט) מה שהשיג על השל"ה (שם, ותענית נר מצוה אות י"ח), הביאו בעקרי הד"ט (ח"א סי' כ"ט

אות ל"ה). וג"כ לא דיבר אלא לא להרבות בתעניתים, אבל פטור בלי כלום לא אמר. ועיין שבות יעקב (מ"ב סי' קי"א) ורא"שית חכמה (שם, שם פ"ג), ובמחבר כאן (או"ח סי' תקע"א ס"ב), ובמיס חיים על הרמב"ם (דעות פ"ג ה"א) לבעל הפרי חדש, ובשו"ת מהרי"ט (מ"ב או"ח סי' ח').

ועוד אומר, דאולי סיגוף החרדים הוא עוד יותר קשה מן התעניתים, להתבודד בכל שבוע יום אחד ולהיות כעומד לפניו ביום הדין כל היום בכל שבוע, מי יכול לשער בעצמו דברים כאלו כמובן.

אלא דבעיקר דברי השל"ה הקדוש ומה שציין מדבריו, הנה עיין בשל"ה (נשא שם) שהביא לשון הרקאנטי (פ' נשא) על הפסוק (במדבר ה ז) 'והתודו את חטאתם', כי צריך להתודות בפיו ממש. ועוד הביא לשון התוספות (תענית דף י"א ע"א), אמר שמואל כל היושב בתענית נקרא חוטא, וקשיא דאמרינן בפרק החובל (ב"ק דף ל' ע"ב) המובל בעצמו רשאי אבל אחרים שחבלו בו חייבין, ומפרש התם (דף ל"א ע"ב) הא דקאמר המובל בעצמו רשאי, אמר שמואל ביושב בתענית, אלמא משמע דשמואל קאמר דהיושב בתענית לא נקרא חוטא. וי"ל דודאי הוה חוטא וכו', אבל מ"מ המצוה שהוא עושה בתענית גדול יותר מן העבירה ממה שהוא מצער נפשו דמצוה לגדור, כדאמרינן (ברכות דף ס"ג ע"א) הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין. ומ"מ יש בו קצת חטא, מידי דהוה אמתענה תענית חלום בשבת דקורעין גזר דינו, ונפרעין ממנו תענית של שבת, ומאי תקנתיה ליתב תעניתא לתעניתיה (שם דף ל"א ע"ב), עכ"ל. וכך כתב בפרק החובל (ב"ק שם ד"ה אלא).

וידוי עבור תשובה

והשל"ה ז"ל (שם) כתב עליהם וז"ל, ואני אומר באימה ובירא'ה וברתת וזיע נגד כבוד התוספות (שם), כי דבריהם דמוק בענין הזה. אך נראה בעיני אף שמואל מודה מי שפגם באיזה עבירה קלה או חמורה בודאי צריך לסגף עצמו, ורשאי להחמיר ולהתענות עד שידע בבירור שאין בו סיג ורושם וכתם. הנה דוד המלך ע"ה אמר (תהילים קט כד) 'ברכי כשלו מצום'. רבי יהושע הושחרו שיניו מחמת הצומות על שאמר בושנו מדבריכם בית שמאי (חגיגה דף כ"ב ע"ב). רב הונא איתהפיך ליה רצועה ויתיב ארבעים יום בתענית (מו"ק דף כ"ה ע"א). ובירושלמי (שבת פ"ה ה"ד) אהא דאמרינן פרתו של רבי אלעזר בן עזריה היתה יוצאת ברצועה וכו', אמרו רז"ל אמר רבי חנינא, פעם אחת יצאת והושחרו שיניו מהצומות, וכן הרבה בתלמוד (רא"ה מזיר דף נ"ב ע"ב). ודברי שמואל לא נאמרו אלא במי שהוא חסיד טהור וקדוש ולא טעם טעם חטא, איש כזה לא יתענה, אבל מי שנפגם יתענה ויתענה. ועל זה מוקי שמואל המשנה שאדם רשאי לחבול בעצמו דהיינו בתענית, כי לא זו שמותר לו להתענות, אלא אף מצוה קא עביד לכבש הכתם. והא דאמר רשאי דמשמע פטור בעלמא, זה תני בשביל הסיפא, אבל אחרים שחבלו בו חייבים וכו', אבל מי שחטא יצטער ויצטער, כמונו היום בעונותינו הרבים דורות ההם המלאים חטא נעוריים וזקנים. ואף מי שלא חטא בחמורות, מ"מ הכל באבק לשון הרע (ב"ב דף קס"ה ע"א) ובשיחה בטילה, ובביטול תלמוד תורה (רא"ה ברכות דף ה' ע"א), והרבה שאדם דש בעקביו, אז אפילו לשמואל יתענה ויתענה, והלואי שיספיק לו כשיהיו כל ימיו תעניות, ע"ש.

אם המתענה נחשב כחובל בעצמו

ואני אסקופה הנדרסת לרבותינו בעלי התוספות, נראה ליישב דבריהם ז"ל דמיאנו בפירוש רבינו השל"ה דבפרק החובל אמרו (ב"ק דף ל' ע"ב), החובל בעצמו רשאי, אבל אחרים שחבלו בו חייבים. והבינו התוספות ז"ל דחובל בעצמו הוא דומיא דאחרים שחבלו בו, מה אחרים שחבלו בו הוא בלי סיבה וטעם של מצוה, הכי נמי חובל בעצמו היינו בלי טעם של תשובה ומצוה, אלא חובל בעצמא. והשנית, דתענית לתשובה לא נקרא חובל כלל, אלא הוה ליה מרפא וכרופא המרפאהו (רא"ה ישעיה ו י), דכולא עלמא מודו דשרי, ואדרבה מצוה איכא. וא"כ על כרחך כיון דסיפא דאחרים שחבלו בו מיירי חבלה בחנם בלי שום רפואה שעל זה חייב, הוה ליה רישא דומיא דסיפא, דהיינו בחובל בעצמו בלי סיבת תשובה שהוא רפואה לו. ולכך מיאנו רבותינו בעלי התוספות לפרש זה על בעלי תשובה, אבל בבעלי תשובה גם הם מודים דמותר ומצוה יש, וכל אשר לו יתן בעד נפשו (רא"ה איוב ב ד), ואין צריך ליתב תענית לתעניתו אפילו לשמואל. והגפקא מינה, דלדעת התוספות אפילו צדיק חסיד ועניו מותר לו להתענות, אלא שיש כאן קצת חטא על הצער, ובתענית תשובה מצוה להתענות ואין צריך שום תיקון לתעניתו. ולדעת השל"ה הקדוש, חסיד קדוש וטהור לא יתענה כלל לשמואל, אבל מי שפגם ודאי מצוה לו להתענות ולסגף עצמו, עד שידע בבירור שאין בו עוד סיג ורושם מן החטא. מבואר מיהו דלחטא לכולא עלמא צריך להתענות ולהתודות על חטאיו.

תיקון בלימוד גפ"ת ושו"ע

ומה שאלת במה שכתבתי דאמירת תהלים ולימוד משניות הוא תיקון גדול, ורוצה לדעת האם כוונתי גם ביכול ללמוד גפ"ת ושו"ע בזמן ההוא. הנה פשוט דהכוונה כן, וכל תלמיד חכם האומר תהלים או משניות

יכול ללמוד בזמן הזה גפ"ת. אבל דע לך אהובי ידידי, כי חולי הנפש הוא כחולי הגוף, וכמו שחולי הגוף בא מהשתנות על ידי שיוסיף או יגרע בשינוי כוחם, והתוספות הוא שירבה הדם בגוף ותעורר חלייס רעים, או שתרבה המרה השחורה על האדומה או להיפוך ותעורר חלייס רעים, גם כשישתנה אפילו לא יוסיף, כגון שישתנו הכדוריס בדם מלבן לנקות באודם או להיפוך, או שיגיע לו מכה בשריפת אש או ביגיעת הגוף יותר מדאי. וכשבא לרפאות הגוף, צריך לכל מיני רפואות, כל אחד לפי הצטרכותו לרפאותו. והגם שבעת הסכנה עושים זריקה לחולה שיתקייס ויעבור הסכנה, אבל לאחר שתעבור הסכנה, מטפלים בו ונותנים לו רפואות לכל אבר כפי הראוי לו לפי חכמי הרפואה, וכל שממהר להתרפאות עצמו קודם שיחלה יותר מועיל. כמו כן יש לנפש חיי רוחני והנוהג לפי דרכי הרפואה ודרך הטבע שלו יחיה ולא יחלה, ולזה נתנה תורה תרי"ג מצות נגד רמ"ח אבריס ושס"ה גידים שבאדם (זוה"ק מ"א דף ק"ע ע"ב). עיין חרדים (פ' ס"א) מה שהאריך בדבר. וכשישנה מן המנהג והטבע הראוי לה, או שיגרע מלעשות מצות ומעשים טובים, או שא"ו יעשה עבירות בפועל, הנה מיד יחלה הנשמה בגופו וישתנו פעולותיו הרוחניות הטבעיות.

אמירת תהילים ומשניות לרפואת הנפש

ובמו שבאדם, כל עוד היות פעולות הגוף הטבעיות הולכות לתומם, ונוהגות על מנהגם ולא תבטל מהם, לא יקרא האדם הזה חולה. הכי נמי בנשמה, כל עוד שפעולות הנפש פועלות לתומם בדרך הטוב והישר, וחפצו וחשקו על צד הטוב, וכשרואה מעשים רעים או שומע מהם ממאס בם בטבעו, ונפשו מתאוה אל המעשים הטובים ואל הטוב והחסד, ורודף אחר המצות וממאס העבירות, הוא הנפש הבריא. וכשיחלה א"ו ותתחיל נפשו להתאות תאות רעות, ויאמר לרע טוב ולטוב רע, בודאי שחלה נפשו מאד. וכמו שברפואי הגוף יש מין רפואה או זריקה כללית שמועיל בעת הסכנה, הכי נמי בנפש התורה היא הזריקה הכללית, אשר אמרו ז"ל (ירושלמי פאה פ"א ה"א) ותלמוד תורה כנגד כולם, כי הם חיינו ואורך ימינו (רמב"ם דברים ל כ). אמנם כמו ברפואת הגוף צריך כל מיני רפואות לכל אבר ואבר, הכי נמי בחולי הנפש יש להרבות בתורה ומצות ואמירת תהלים ומשנה וחסד וכיוצא בו עד שיתרפא הנפש מהחולי מכל וכל. אמנם כיון שכבר נחלה גופו פעם, וכתיב (יחזקאל יח ד) הנפש החוטאת היא תמות, וכמבואר בחז"ל (ירושלמי מכות פ"ב ה"ו) שאלו לחכמה נפש החוטאת במה ושאלו לנבואה ואמרו תמות, אלא שהתורה אמרה יביא קרבן ויתכפר, והקב"ה אמר יעשה תשובה ויתכפר. ולכן לאחר שחטא א"ו פעם, אי אפשר לו בלתי תורה כי הם חיינו ובה הוא מוחזק לחיים (רמב"ם משלי ג ח), אבל מ"מ צריך גם שאר רפואות שיתרפא. ולזה כמו שידוע וקבלתי מרבותי שהגאון מוהר"ש קלוגער היה מסייס בכל יום כל התהילים, אבל ודאי כי תלמוד תורה כנגד כולם, וא"ו לגרוע בלימוד התורה אלא להוסיף, הפך בה והפך בה דכולה בה (אבות פ"ה מכ"ב).

אלו דברי הברית ידידו דושה"ט, ויהי רצון שנזכה לשוב לה' באמת ובלב שלם, ויזכה ללמוד תורה לשמה מתוך נחת והרחבת הדעת המברכות בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן שמה

יעלה ויבא בברכת המזון לאוכל ביום כיפור

אור ליום ה' לסדר כן ירבה וכן יפרץ התש"מ בנ"י

שאול בשתים ועלתה לו, ה"ה מע"כ מחותני הרב הגאון הצדיק וו"ח נו"נ בנש"ק כש"ת מוה"ר **שאול אלטר** שליט"א ראש ישיבה בחיפה

אחר דרישת שלום כבוד תורתו בידידות נאמנה.

במה שהעיר בדברי רבינו חננאל על הגמרא (עירובין דף מ' ע"ב), תן חלק לשבעה וגם לשמונה וכו', רבי יהושע אומר, שבעה אלו שבעה ימי פסח, שמונה אלו שמונה ימי החג וכו' וראש השנה ויום הכיפורים, מאי לאו לזמן, לא לברכה. ופירש רבינו חננאל, לברכת המזון שמזכירין בה מעניינו של יום. ותמוה, הא ביום כיפור אין בו ברכת המזון, ויהיה מכאן ראיה להפוסקים דמי שאכל ביום כיפור ומברך ברכת המזון צריך להזכיר יעלה ויבא.

ברכה לנצרך לאכול ביום הכיפורים

יפה העיר בזה, עיין בשו"ע (או"ח סי' תרי"ח ס"י). ובמגן אברהם (סי' קפ"ח סק"ז) כתב, דאם שכח אין מחזירין אותו, משמע דצריך על כל פנים לכתחילה להזכיר. ומיהו עיין שיטה מקובצת (ברכות דף מ"ה ע"א ד"ה ומעשר), דמי שהוצרך לאכול ביום הכיפורים מחמת חולי, אע"פ שמותר לאכול, נראה ודאי דאין לו לברך כלל בין לפניו בין לאחריו, דלאו הנאה הוא לו אלא צערא. ואע"ג דלא איפשר דלא מיתהני, הוה ליה וכו' תחלתה באונס אע"פ שסופה ברצון תשבינן ליה אונס, ע"ש.

ועיין שו"ת הרשב"א (ח"א סי' תשל"ד) שאלה, חולה שצריך לאכול ביום הכפורים וכו', אחד מן האחרונים הכריע שאין מברך וכו' אע"ג דלא אפשר דלא מתהני על ידי אונס הוא כו'. תשובה, איני רואה כו', ע"ש. ועיין מגן אברהם (סי' ר"ד סק"כ) מה שהקשה על הרמ"א (שם ס"ח), ודברי השיטה מקובצת תמוהין. על כל פנים בשולחן ערוך מבואר, דמברך לפניו ואחריו. ועל כל פנים נראה דשיטת רבינו חננאל ג"כ לברך ולהזכיר, וכמו שכתב מעלת כבוד תורתו וזכה לו בראיה זו.

ברכת שהחיינו על הכוס לחולה ביום הכיפורים

ומה שהעיר דמאי פריך התם 'זמן' בעי כוס, הרי ביום הכיפורים ליכא כוס. אמאי לא מוקי לה בחולה כדמוקי לה רבינו חננאל הא דלברכה בחולה, שהרי על כרחך בבריא ליכא 'יעלה ויבא'. ומעלת כבוד תורתו מחלק, דלענין 'שהחיינו' לא תקנו רק עבור חולה, מה שאין כן ברכת המזון דין הוא. ימחול נא לעיין במאירי (עירובין שם) שכתב, וחולה מיהא מברכין על סמך שתייתו וכו' אלא שמתוך שאין חולה מצוי לשם לא הזכירה, ע"ש. ובספר תשב"ץ קטן (סי' תקס"ה) האריך בזה. ובחידושי האריכתי קצת.

סימן שמו

א. שיעור שתי סעודות במי שעושה עירוב בבשר
ב. בשיטת הרמב"ם שעובר לאו ירך אמו

עוד להנ"ל

א. בדבר הערתו עוד בגמרא עירובין (דף כ"ט ע"ב) לענין שיעור שתי סעודות לעירוב תחומין, בשר חי כדי לאכול הימנו. בשר צלי, רבה אמר כדי לאכול בו [ולפת בו את הפת, כדין לפתן], ורב יוסף אמר כדי לאכול הימנו [שיהיו כל שתי הסעודות ממנו]. אמר רב יוסף מנא אמינא לה, דהני פרסאי אכלי טבהקי [חתיכות] בלא נהמא. אמר ליה אביי, ופרסאי הוו רובא דעלמא [בתמיה]. ותמה ממאמר העולם דאין דרך ארץ לאכול בשר בלא לחם, והלא כאן מבואר דפרסאי עבדי הכי. ובברכות (דף ח' ע"ב) אמרי, דפרסאי נטעין באכילתן הן, וא"כ שפיר אורח ארעא הוא. וניחא ליה, דרב יוסף לשיטתיה (מגילה דף י"א ע"א) דפרסיים דומין לדוב, שאוכלין ושותין כדוב וכו'. וא"כ רב יוסף לשטתיה אתי שפיר. ודבר חכמה דיבר. ולפי זה יש לומר, דבאמת רב יוסף עלתה ליה בקשיא מאביי, ובאמת בשו"ע (או"ח סי' שפ"ו ס"ו) פסק דצלי הוי לפתן, ושיעורו כדי לגלפת בו שתי סעודות ולא כדי לאכול הימנו, ודלא כרב יוסף.

אכילת בשר בלי לחם למי שאין לו רוב בשר

איברא, דהגם דלענין תמיהתו יפה תירץ, אבל להלכה אכתי תקשה, למה אנן לא קיימא לן כפרסאי, כיון דלנוטעין באכילה הן כסתמא דגמרא הנ"ל. ומה שנראה לפענ"ד לפי מה שכתבו התוספות (עירובין דף כ"ח ע"א ד"ה ובבל), דהא דפריך ופרסאי הוי רובא דעלמא, ולא מייתי מהך ברייתא [דמייתי התם לגבי בבל] וכו'. משום דאין לי לבטלם, כיון דרוב בשר יש להם, ושאר העולם נמי אם הוי להם רוב בשר היו אוכלים בלא לחם, ע"ש. ולפי זה אתי שפיר, דודאי מי שיש לו רוב בשר אוכל בלא לחם, והפרסיים היה להם רוב בשר ושפיר אכלו בלא לחם, ולא פריך אלא אי פרסאי הוי רובא דעלמא ולא דליבטלו, ע"ש. ולפי זה אתי שפיר, דרוב העולם אין להם רוב בשר, ולכן האוכל בלא לחם אין דרך ארץ לאכול, כן כי דרך העולם לאכול עם לחם, וכמו שכתבו התוספות שם. אבל פרסאי שהיה להם רוב בשר, היו אוכלים בלא לחם ואצלם הוי דרך ארץ.

אכילת בשר חי

ובזה אתי שפיר נמי מהא דאמרו במנחות (דף נ"ט ע"ב), שעיר של יום הכפורים וכו', והבבליים אוכלין אותו כשהוא חי. דהתם כל העולם כולו נמי יש להם בשר חי, ואפילו הכי אין אוכלין אותו כשהוא חי, רק הבבלים הנהיגו עצמם לאכול בשר חי ואפילו בכל השנה, עיין תוספות שם (ד"ה שאוגאין). ושפיר הזכירו אותם לגנאי, דכהאי גוונא רעבתנותא הוא ואין לנהוג כן, אבל אכילת בשר בלא לחם למי שיש לו הרבה אין בזה משום רעבתנותא.

אלא דלפי זה אתי שפיר נמי הלכתן דקיימא לן דלא כפרסאי הנ"ל, כיון דרובא דעלמא לא אכלי בשר צלי בלי נהמא, א"כ אזלינן בתר רובא דעלמא. ועיין תורת חיים (עירובין הנ"ל ד"ה אמר ליה אביי), משמע דלאביי הוי שיעורא דבשר צלי כדי לאכול בו, משום דאזלינן בתר רובא דעלמא דבשר ליפתן הוא, ע"ש.

אלו דברי ידידו דושה"ט ושלום כת"ר באהבה נאמנה, והנני מקוה שבנתיים קבל הספרים ששלחנו למעלת כת"ר, והנני חוזר מעין הפתיחה כי שמחתי במכתבו היקר, והנני מקוה שאצלכם הכל בסדר יתן ה' שנוכל לבשר ולהתבשר אך טוב כל הימים, המברכו בברכת התורה ללומדיה בלב ונפש

מנשה הקטן

נטילת נשמה בעובר

ב. בשלהי המכתב רק הערה אחת מה שאמרתי בישיבה. בגמרא (שבת דף ק"ז ע"ב), הושיט ידו למעי בהמה ודלדל עובר שבמעיה חייב וכו', משום עוקר דבר מגידולו.

ומשמע מפירוש רש"י (ד"ה דלדל), דהטעם הוא משום זה לבד (ראה אגלי טל גזז סק"ז). אבל ברמב"ם (שבת פי"א ה"א) משמע דחייב משום נטילת נשמה. ובקרן אורה (שבת שם) כתב, וצריך להבין מאי נטילת נשמה שייך בעובר, לכאורה אפילו הרג עובר במעי בהמה אינו חייב משום נטילת נשמה, כי היכא דפטור אם הרג עובר אדם (סנהדרין דף נ"ז ע"ב ברש"י ד"ה אף). ויש לחלק, דלענין שבת שאני, דהעובר חשוב כגוף הבהמה דעובר ירך אמו (סנהדרין דף פ' ע"ב), והוי כמו חובל באבר אחד דחייב משום נטילת נשמה (שבת שם ע"א). אבל עדיין לא דמי, כיון דחיות העובר לא חשוב חיות כלל (ראה סנהדרין שם), א"כ לא שייך בו נמי נטילת נשמה, ע"כ.

ולאחר הסליחה, אשתמיטתיה דברי הרמב"ן בסוגיא שם שתירץ קושיא זו. שכתב שם, והכי קאמר, אע"ג דהאי עובר לית ליה בדידיה נשמה, כיון דגידולו תלוי בנשמת אמו, העוקרו משם חייב משום נוטל נשמתו ממנו וכו', דומיא דחובל שהוא משום נטילת נשמה מאבר אחד וכו', וכן נראה הפירוש הזה מדברי ה"ר משה הספרדי ז"ל בפרק אחד עשר מהלכותיו (שם). ומה שאמרו בירושלמי בפרק כלל גדול (שבת פ"ז ה"ב) וכו', וכל דבר שהוא מבדילו מחיותו חייב, לא אתיא כשיטתא דגמרא דילן, ע"ש. הנה דהרמב"ן ז"ל הרגיש בקושיתו, ובאר כל הצורך למה חייב משום נטילת נשמה. ועיין הרב המגיד שם שציין לדברי הרמב"ן, וכתב שכן עיקר. א"כ על כל פנים מובנים דברי הרמב"ם ז"ל.

האם עובר נחשב בגוף הבהמה

אלא דמה שכתב עוד הקרן אורה, דהעובר חשוב כגוף הבהמה דירך אמו הוא, משמע דסבירא ליה בהרמב"ם דפסק עובר ירך אמו הוא. אבל דא לכאורה צריך עיון רב, דבמקום אחר כתב הרמב"ם ז"ל (מעשה הקרבנות פט"ו ה"ח), היתה לו בהמה מעוברת ואמר אם תלד זכר הרי הוא עולה ואם היא נקבה זבחי שלמים, ילדה זכר יקרב עולה, ילדה נקבה תקרב זבחי שלמים כו', והמקדיש עובר במעי בעלת מום וכיוצא בה הרי זה קדוש. וכתב הכסף משנה, המקדיש עובר וכו', פלוגתא דאמוראי בסוף פרק קמא דתמורה (דף י' ע"א), ופסק כרבי יוחנן, ע"כ. והנה בגמרא (שם דף י"א ע"א) איתא, דרבי יוחנן סבירא ליה עובר לאו ירך אמו הוא. ועיין רש"י (שם דף י' ע"א ד"ה רבה) שכתב, והוא ליה כמפרים שתי חטאות לאחריות (שם דף כ"ה ע"א). וכתבו שם להדיא, דהמקדיש בהמה ועוברה לרבי יוחנן, הוה ליה כמקדיש שתי בהמות. וכן כתב ג"כ בהלכות פסולי המוקדשין (פ"ד ה"ו).

שחרור שפחה ללא ולדה

ובהלכות עבדים (פ"ז ה"ה) כתב, הכותב לשפחתו מעוברת הרי את בת חורין וולדך עבד, דבריו קיימין. הרי את שפחה וולדך בן חורין, לא אמר ולא כלום שזה כמי שמשחרר חציה. והראב"ד בהשגות הקשה ריש לסיפא, ופירש, דריש דבריו קיימין דעובר לאו ירך אמו הוא, וסיפא טעם אחר בדבר, ע"ש. והכסף משנה כתב, דדברי הראב"ד אינם השגה, אלא פירוש וטעם ושפתים ישק. מבואר דדעת הרמב"ם, דעובר לאו ירך אמו הוא. אמנם בהלכות נזקי ממון (פי"א הי"א) כתב, פרה מעוברת שהמיתה את האדם כו' היא ועוברה נגחה, היא ועוברה נרבעה, ע"ש. ומבואר דפסק דעובר ירך אמו הוא, נמצא דבריו סתרמי גינהו. ועיין לחס משנה מה שדחק עצמו לישב דברי הרמב"ם באופן אחר ודלא כהראב"ד.

עובר ירך אמו לענין הקדש

ולולא דמסתפינא היה נראה, דודאי הרמב"ם ז"ל סבירא ליה דעובר לאו ירך אמו הוא. והא דכתב בפרה מעוברת שהמיתה היא ועוברה נגחה, ופירשו בו משום דעובר ירך אמו הוא, צריך לומר דנפקא מינה לענין מה איירי. דלענין הקדש כיון דתלוי בקדושת הגוף, לזה אמרינן עובר לאו ירך אמו הוא, שהרי הוא גוף בפני עצמו, והמקדיש עובר קדוש לעצמו. אבל פרה שנגחה, אמרינן היא ועוברה נגחו. דכיון דהולד מקבל החיות מדידה, ולית לה חיות מדידיה, א"כ כיון דלענין נגיחה מת אי אפשר לו לנגוח, והגוף בלי החיות אין בידו לנגוח, א"כ עיקר הנגיחה בא מכח החיות של האם שחיותה היא דנגחה, ולזה אמרינן דירך אמו הוא, שחיותה הוא דגרמה הנגיחה. ולענין שבת נמי אמרינן עובר לאו ירך אמו, מ"מ לענין חיוב שבת חייב בעובר משום נטילת נשמה אף דלא הוי ירך אמו, כיון דמ"מ יש בו נשמה מן האם כמו באבר אחד, והבן כי קצרתי מאד. ובחידושי האריכתי קצת (עיין שו"ת משנה הלכות ח"ט סי' ש"ל).

בהמה מעוברת שהזיקה

שוב דקדקתי בלשון הרמב"ם (שם פ"ט ה"א) שכתב וז"ל, בהמה מעוברת שהזיקה גופה חצי נזק ממנה ומולדה מפני שהוא מגופה. ויש לעיין דשינה לשון הגמרא, דבגמרא (ב"ק דף מ"ז ע"א) אמר רבא פרה שהזיקה גופה מולדה, מאי טעמא גופה היא. ולמה שינה הרמב"ם לומר 'מגופה' במ' שימושית, והלא נפקא מינה גדולה בינייהו, דלישנא דרבא בגמרא 'גופה היא', היינו גופה ממש. וללשון הרמב"ם 'מגופה', הפירוש שבא מגופה אבל אינו גופה ממש. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר, דרבא לשיטתיה אזיל דסבירא ליה עובר ירך אמו הוא, כמו שכתבו

המוספות (שם ד"ה מאי טעמא גופה), ולכן שפיר סבירא ליה גופה הוא. אבל הרמב"ם, כיון שפסק עובר לאו ירך אמו הוא, לכן פירש מפני שהוא מגופה, והוה ליה בכלל חיוב וכמו שכתבתי.

בהמה מעוברת שהמיתה אדם

ומיושב בזה נמי לשונו הטהור (שם פי"א הי"א), פרה מעוברת שהמיתה את האדם וכן כל בהמה מעוברת שנעבדה בה עבירה הרי עובדה כמוה, היא ועובדה נגחה, הוא ועובדה נרבעה. ולשון 'עובדה כמוה', משמע שהעובר לאו ירך אמו הוא, אלא שהוא כמוה ויש לו דין כמו שהיא ועובדה נגחה, היא ועובדה נרבעה. ואי נימא דירך אמו הוא, למה ליה למימר עובדה כמוה היא ועובדה נגחה וכו', מי הוא זה עובדה, הלא ירך אמו היא, ואין כאן עובדה נגחה שהעובר נגחו. אבל לפי מה שכתבתי אתי שפיר, דבאמת עובר לאו ירך אמו הוא, ולכן קאמר היא ועובדה נגחה וכו'.

הנאת הולד מהנגיחה והרביעה

שוב העיר לי חתני אחיו היקר הרה"ג רבי יהודה אריה (שליט"א) [זצ"ל], דהתם סופר (סנהדרין שם) כתב זאת להדיא, דמהא דהיא וולדה נגחו והיא וולדה נרבעו, אין להוכיח דעובר ירך אמו הוא. דהתם היינו טעמא שהולד עצמו נהנה מהרביעה והיא וולדה נגחו ונרבעו, ע"ש. ויפה העיר. ולפי זה אתי שפיר שיטת הרמב"ם, דסבירא ליה עובר לאו ירך אמו הוא בכל מקום, אלא לדינא יש לו דינים חלוקים. ועיין אור שמח על הרמב"ם (שם פי"ד ה"ט) מה שכתב בהלחם משנה (עבדים שם), ולפענ"ד מה שנראה כתבתי.

ידידו מחותנו הנ"ל

סימן שמז

א. הזכרת מעין המאורע וקידוש לחולה ביום הכיפורים

ב. אמירת רצה בברכת המזון ביום כיפור שחל בשבת

ג. אכילה ביום כיפור לאחר שיצא מהסכנה

ד. כתיבה בחול המועד

ויגש תשכ"ג

א. במה שכתב (רמה דברי ישראל ח"ג סי' ק"ד) בקושיית הצמח צדק החדשות (או"ח סי' נ"ו) לענין אכילת כזית ביום כיפור שחל בשבת. וכבוד גאונו כל יקר ראתה עינו הבדולת. ובלוחות שניות (רמה דברי ישראל שם סי' ק"ה) הוסיף על הראשונות משו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' נ"ז), שכתב על מה שהביא המגן אברהם (סי' תרי"ח סק"י) מהשבלי לקט בסדר יום הכיפורים (סי' שי"ב) בשם הרב אביגדור כ"ץ זצ"ל, לומר יעלה ויבא בחולה שיש בו סכנה שאכל ביום כיפור, כיון דצריך הוא לאכול מחמת פקוח נפש הוה לדידיה כחול, ואפילו אם רצה אינו מזכיר וכן אין בו קידוש. וכתב המהרש"ג ז"ל, דמה שכתב המגן אברהם בשם מהר"א כ"ץ, דהוה כחול לדידיה ואין צריך קידוש, לפי הבנה פשוטה ח"ו לומר דהוי כחול, דא"כ יהא מותר לעשות מלאכה וכו', ע"כ. הנה ודאי דדברים אלו פשוטים הם ולא היה כדאי להגאון לכותבם, אלא שכנראה דהמהרש"ג ז"ל לא היה לפניו ספר שבלי הלקט, ואילו ראה הספר, היה מוציא הרבה מדבריו שם.

הזכרת היום בחולה האוכל ביום הכיפורים

וזה לשונו שם, שאלתי מלפני מורינו הרב רבי אביגדור כהן צדק זצ"ל, חולה שאכל ביום הכיפורים וכו'. והשיב לי בכתב גלילי ידיו, נראה דכיון דלאו מצוה כלל באכילה זו מחמת היום, כי אדרבה היום גורם לו איסור אכילה לו ולכל ישראל. אלא מפני שפקוח נפש עומד עליו ודוחה לו (יומא דף פ"ה ע"ב), אישתרי ליה ומשוי ליה כחול לגביה לענין אכילה, מסתבר דלא תקון ליה רבנן הזכרה. דלא דמי לראש חודש, דהתם אסור בתענית (תענית דף י"ז ע"ב), ויש באכילה דררא דמצוה וכו', אבל כאן שהאכילה אינה באה כלל מחמת היום, היכי תיקון אדעתין למימר דתקון לה רבנן הזכרה. הא לא עדיפא מתפלה, דרב הונא ורב יהודה אמרי תרווייהו, אין להזכיר של חנוכה במוסף, הואיל ואלמלי ראש חודש ושבת אין מוסף בחנוכה (שבת דף כ"ד ע"א). אלמא כיון שאותה תפלה אינה באה מחמת חנוכה, לא תקון לה רבנן הזכרה דחנוכה. הכי נמי אכילה זו, כיון שאינה באה מחמת יום הכיפורים, לא תקון לה רבנן הזכרה. דחולה זה שאכל לא יום הכיפורים גרם לו היתר אכילה זו, אלא פקוח נפשו גרם לו, כי יום הכפורים נאסר באכילה וכו'. אפילו לרב נחמן ורבי יוחנן דפליגי ואמרי מזכיר, וקיימא לן כוותייהו, שאני התם דיום הוא שנתחייב בד' תפלות, כמו תפלת נעילה ביום הכיפורים שצריך להזכיר בה של שבת (שם), והכא לא שייך האי טעמא וכו'. הלכך הסברא והדעת נותנת, כי לא תקנו חכמים לחולה ביום הכיפורים לא קידוש על הכוס ולא הזכרה בברכת המזון, והוא הדין בתשעה באב. ועוד נראה לעניים שאף אם רצה להזכיר אינו מזכיר, דכיון דלא אשכחן הזכרה אלא ביום שיש מצוה באכילתן, איכא למיחש דאתי לזלזולי ביה ביום הכיפורים וכו'.

העתקתי דבריו הקדושים, כי כנראה לא היו למראה עיני הגאון מהרש"ג ז"ל, ולכן העלה סברות אלו משכלו הזך והישר ורצה מזה להכריח דלא כהמולקים, אבל כנראה דהמולקים ראו דברי השבלי לקט וראו כל הטענות ומכל מקום לא חשו לה. ומה שכתב המהרש"ג ז"ל, דעל כרחך לא כיון הרב אביגדור כ"ץ, אלא לומר דביום כיפור לא לותה תורה לקדש לא על הכוס ולא על הפת כלל, דהתורה לא לותה כן אלא ביום טוב דהעונג של אכילה ושתיה בו מצוה (בילה דף ט"ו ע"ב), מה שאין כן ביום כיפור. ודאי כדבריו כן הוא, וכמו שכתב שם להדיא. גם מה שכתב דחול לאו דוקא, גם כן מפורש שם דרק לענין אכילה כחול שוינהו.

גם הט"ז (או"ח שם סק"י), שהאריך להקשות מגמרא שבת פרק במה מדליקין (שם) מתפילת נעילה וכו'. נראה ג"כ דלא היה לפניו ספר שבלי לקט רק מה שהביאוהו המפרשים, דאם לא כן היה לו להביא, דהני ראיות הם באמת הראיות שהביא רבינו אביגדור הנ"ל ועוד ראיות אחרות כנגדם. אבל המגן אברהם והפוסקים דעימיה (ראה שעה"ל שם ס"ק כ"ב), היה לפני מראה עיניהם דברי השבלי לקט, ואפילו הכי כנראה לא חשו ליה. לפי שיש לן גדולי הראשונים דלא סבירא להו כרבינו אביגדור, והם מהר"ם מרוטנבורג בתשובה (ח"ד ד"פ סי' ע"א) וז"ל, וחולה שיש בו סכנה ואוכל ביום הכיפורים אומר מעין המאורע בברכת המזון, ודבר פשוט הוא כיון דבהיתר קאכיל ואדרבה מצוה הוא עביד, הוי לדידיה יום הכיפורים כמו לדידן שאר ימים טובים. וכך כתב בתשב"ץ קטן (סי' תקס"ה) לתלמיד מהר"ם ז"ל, וכך כתב הטור (או"ח שם) בשם אביו הרא"ש ז"ל. ועיין בית יוסף שם (ד"ה חולה שאכל). גם הלבוש פסק (שם ס"י), וכן שאר כל האחרונים ז"ל.

תקלה וקלון בנאנס לעבור על מצוה

והא טעם חדש שהביא הגאון מהרש"ג ז"ל על פי הגמרא (סנהדרין דף נ"ה ע"ב), דאם עובר על מצות התורה אף אם הוה באונס, מ"מ תקלה וקלון הוה. וממילא מי שהוא חולה מסוכן וצריך לאכול משום פקוח נפש, נהי דאינו עושה איסור ואדרבה אסור להחמיר לעצמו, מ"מ תקלה וקלון הוה על שבא לידי כך. וכן מוכח מהא דגמרא יומא (דף פ"ב ע"ב) בהני תרי נשים מעוברות ולחשו להו באזניהם. וכבוד גאונו ציין לדברי מהרש"א (חידושי אגדות שם). גם אנכי בענייתי מצאתי ראיה גדולה לדברי הגאון בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תשל"ד) וז"ל, שאלת חולה שצריך לאכול ביום הכפורים אם מברך המוציא וברכת המזון אם לאו, ואמרת שראית אחד מן האחרונים שהכריע שאין מברך, וכתב דאע"ג דלא אפשר דלא מתהני, על ידי אונס הוא ואין מברכין וכו'. תשובה, איני רואה בדבר זה האחרון כלום ודבריה של תורה הם, ושלא אמרו באוכל טבל אלא שאין מזמנין עליו (ברכות דף מ"ה ע"א), כלומר שאינו ראוי להתחבר ולהצטרף, אבל הוא לעצמו מברך תחלה וסוף, דמי שאכל שום לא יאכל שום אחר וכו'. והנה מפורש דהרשב"א ז"ל מדמה אכילת חולה שיש בו סכנה ביום כיפור לאכילת איסורים, והוא כדברי הגאון ז"ל דעל כל פנים תקלה וקלון איכא. אמנם הרי סיים הרשב"א ז"ל, וכי מי שאכל שום יחזור ויאכל שום. והא טעמא יש לומר נמי הכא לענין הזכרת יעלה ויבא, דאף דהוה תקלה וקלון, מ"מ מאחר שכבר אכל חייב לברך, וכיון שחייב לברך חייב להזכיר של יו"ט, וכמו חולה שיש בו סכנה שאכל שאר איסורים לרפואתו ביו"ט, דכשמברך אומר יעלה ויבא. [עיין שו"ע או"ח (סי' קל"ו ס"ב וסי' ר"ד ס"ט) ובמשנ"ב (שם ס"ק מ"ו)].

אמירת רצה לחולה ביום הכיפורים שחל בשבת

ב. גם מה שיצא לחדש עוד, דמיהו אם חל בשבת יש לומר רצה, כיון דמצד שבת ליכא תקלה באכילה באותו יום. הן אמת, דגם הגאון רבי עקיבא איגר (או"ח סי' תריי"ח ד"ה שם סק"י) כתב לחלק כן בין חל בשבת לחל בחול, דכשחל בשבת הרי הוא מקדש ולא בחול. ובמקום אחר האריכתי בזה בס"ד, והאחרונים (ראה שעה"ל שם) כולם פה אחד דאין לקדש. אבל לדעת מהרש"ג דאזיל בשיטת רבינו אביגדור, נראה דאין חילוק בין חול לשבת למעיין שם. גם לפי הטעם שמביא השבלי לקט דלא ליתי למיסרך, ודאי דאין חילוק בין חל בשבת או חל בחול. אשר על כן נראה לפענ"ד דאין לזוז מפסק המגן אברהם והאחרונים בזה, דלכתחילה יש להזכיר יעלה ויבא ורצה. וקצת יש להעיר, לפי מה שכתבו המפרשים הטעם דלא תקנו שהחיינו על הכוס וליתנו לתינוק, משום דחיישינן דלמא אתי למסרך. משמע דאי לאו טעמא דלמסרך, הוה בעי כוס וכן גבי קידוש, א"כ באמת בחולה שאין לחוש מזכירין. ואף שהשבלי לקט כתב גם בהא טעמא דלמא אתי למסרך, צריך לומר דסבירא ליה להמגן אברהם כשאר פוסקים דחולה שיש בו סכנה לא שכיח (עיין תוס' ומהר"ם חלאוה פסחים דף מ"ו ע"ב ד"ה רבה), ולא חיישינן דלמא אתי למסרך.

אכילה לחולה ביום הכיפורים אחר שיצא מהסכנה

ג. ומה שהעיר כבוד גאונו על שו"ת בנין ציון (סי' ל"ד), שמסתפק שם בחולה שיש בו סכנה, אם מותר לאכול יותר לאחר שיצא מסכנה. הנה נעלמה מיניה דהגאון ז"ל דברי הרשב"א (קידושין דף כ"א ע"ב) שכתב וז"ל, ולא דמיא אלא למי שאחזו בולמוס שמאכילין אותו עד שיאירו עיניו (יומא דף פ"ג ע"א), ומשם ואילך באיסורא קאי, עכ"ל. ובשו"ת משנה הלכות (מ"ג סי' קע"ו) הבאתי עוד להקשות עליו. ועיין שו"ת שואל ומשיב (רביעאה מ"א סי' כ') ובשו"ת מהרש"ם (מ"ד סי' קמ"ה אות ג') ושו"ת יד סופר (סי' ז' אות ב'), ובחידושי (עמ"ס קידושין שם) האריכתי בס"ד. [עיין עוד משנה הלכות חי"ג סי' פ"ז]

כתיבה בחול המועד

ד. ומה שהעיר עוד (ראה דברי ישראל שם ד"ה בהזדמנות) בענין כתיבה בחול המועד בבקיאות נפלא מגדולי האחרונים זצ"ל, הנה בהא באמת קשה עתיקתא מחדתא, וקשה מאד לחזור עכשיו בנושא זה (ראה שו"ת משנה הלכות מ"ג סי' פ"ה). ורק ברצוני להדגיש, דכמה פעמים מצינו לרבותינו האחרונים ז"ל שהשתמשו בחיבת שאין הזמן גרמא בלשון מושאל, כלומר שאם היו טרודים וכדומה היו כותבים 'ואף שאין הזמן גרמא כעת לצאת בקן קולמוס', אבל אין זה מחייב שמכח הלכה אין הזמן גרמא. עכ"פ לפענ"ד אין בזה בינינו חילוקי דעות, ואשרי למי שמקדש עצמו במותר לו, והמקדש עצמו למטה מעט מקדשים אותו למעלה הרבה בקדושה ובטהרה (ראה יומא דף ל"ט ע"א).

ובזה הנני באהבת לב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חי"א סי' תל"ח]

סימן שמח

כוונה לצאת ידי חובת קידוש בתפילה בשחל יום כיפור בשבת

י"ב לחודש הרחמים התשל"ב בנ"י יצו"א

ישראל אשר בך אתפאר, ה"ה מע"כ ידיד עליון וידי"נ רב האי גאון וצדיק זקן יושב באהלה של תורה דמטמרין גלין ליה ע"ה הו"פ כגק"ת מוה"ר **ישראל וועלץ** שליט"א ראב"ד בודאפעסט ירושלים עיה"ק תו"א

אחדשב"ג בידידות נאמנה.

במה שכתב כבוד גאונו (ראה דברי ישראל מ"א סי' ע"מ) משו"ת זכרון יהודה (או"ח מהדו"ת סי' רכ"ג) בשם הגאון מורנו הרב אברהם שאג ז"ל, דכשחל יום כיפור בשבת צריך שיכוין בתפילת שמונה עשרה לקיים מצות 'זכור וגו' לקדשו' (שמות כ ז), שיוצאים בו ידי חובה דאורייתא במה שמזכירים בתפילה. ולמאן דאמר מצוות צריכות כוונה (ראה או"ח סי' ס' ס"ד), בפרט במידי דתליא באמירה (עי' רבינו יונה ברכות דף י"ב ע"א ד"ה אמנם), א"כ בשלמא בשבת אפילו לא כוון, יצא במה שמקדש אח"כ בסעודה. אבל ביום הכיפורים על כרחך צריך ליזהר לכוין בתפילה לצאת ידי חובת קידוש. ובאמת כי כבר ראיתי חידוש זה לאחד מרבותינו הצדיקים האחרונים אינני זוכר למי (ראה הג' חתם סופר סי' רע"א ד"ה מג"א סק"א), וכמדומה לי לגאון רבי עקיבא איגר ז"ל (ראה הגהותיו לסי' תרי"ח ד"ה שם סק"י).

קידוש לחולה האוכל ביום הכיפורים

ומיהו לולא דברי הגאונים ז"ל, נראה לפענ"ד לייסד מנהג העולם שאין מדקדקין בזה, ואפילו בין אנשי מעשה לא שמענו לדקדק בזה. ונראה לפענ"ד דדבר זה תלוי במחלוקת הפוסקים, במי שאוכל ביום כיפור מחמת פקוח נפש אי צריך לקדש ולומר יעלה ויבא בברכת המזון, עיין שבלי לקט בסדר יום הכיפורים (סי' שי"ב) בשם רבינו אביגדור כהן צדק, חולה שאכל ביום הכיפורים וכו' מסתבר דלא תקון ליה רבנן הזכרה וכו', דחולה זה שאכל לא יום הכיפורים גרם לו היתר אכילה זו, אלא פקוח נפשו גרם לו, כי יום הכפורים נאסר באכילה וכו'. ועין מגן אברהם (סי' תרי"ח סק"י) בשם מהר"א כ"ץ, ועיין בשו"ת מהרש"ג (מ"ב סי' נ"ז) וכנראה דלא ראה דברי השבלי לקט. ועיין שו"ת רשב"א (מ"א סי' תשל"ד). ובחידושי הגרע"א (שם) מחלק בין יום כיפור שחל בשבת ליום כיפור שחל בחול, ושאר אחרונים לא חילקו בזה (ראה שעה"ל סי' תרי"ח ס"ק כ"ב). וא"כ אי נימא דמבדך, א"כ כיון דהוא חיוב בקידוש ודאי צריך להזכיר. אבל אי נימא דיום הכיפורים בוטל כל עניני שבת, א"כ ליכא דין קידוש בכלל על הכוס, ולא נשאר אלא ענין של תפילה שתקנו ז"ל, וכל שעשה כתקנתם והתפלל יצא ידי חובתו ודי. ולפני כמה שנים דברנו מזה קצת במכתב אחד לכבוד גאונו שליט"א (עי' לעיל סי' שמ"ז) ובודאי זכור יזכרנו. ומיהו יש לחלק. ולפי מה שכתבתי לעיל גם זה אתי שפיר לכאורה.

המברך בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן שמט

בטעם שנשים פטורות מסוכה אף שהיו בגם ענני הכבוד

ז"ך לחודש הגאולה התשל"א בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי היקר חוב"ט צבי והמיד וכו' הב' המופלא **מאיר צבי גרינבוים** הי"ו

אחדשה"ט. מכתבו קבלתי בזמנו, ורשמתי לעצמי
ראשי פרקים להשיבו, אמנם לא היה
הזמן גרמא להשיבו מפני קדושת החג, ואח"כ התחלת
זמן הלימודים ואיתו הסליחה.

בדבר שאלתו, דכיון דנשים נמי ישבו בענני כבוד והיו
באותו הגם, לפי מה שכתבו הטור ושו"ע (או"ח
סי' תרכ"ה ס"א) דהלכה כרבי אליעזר ד'בסוכות הושבתי'
(ויקרא כג מג), ענני כבוד ממש היו (סוכה דף י"א ע"ב).
אם כן אמאי אינן חייבות בסוכה, כמו שחייבות בגר
חנוכה (שבת דף כ"ג ע"א) ובקריאת מגילה (מגילה דף
ד' ע"א) מהאי טעמא.

פטור נשים מ'כל האזרח בישראל'

הנה באמת כי נשים אימעטו מקרא מפורש ד'כל האזרח
בישראל' (ויקרא שם מב), להוציא את הנשים (סוכה דף
כ"ח ע"א). וא"כ אדרבה אי לאו קרא היו חייבות, דלכאורה
קרא למה לי הא הוה ליה מצות עשה שהזמן גרמא, ועל
כרחך משום דגם הן היו באותו גם. ועיין סוכה (שם), ותו
קרא למה לי וכו', הא סוכה הוה מצות עשה שהזמן
גרמא, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות וכו'.
ומשני אמר אביי, סלקא דעתך אמינא 'תשבו' (ויקרא שם)
כעין תדורו, מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו.
רבא אמר, איצטריך סלקא דעתך אמינא, יליף חמשה עשר
חמשה עשר מחג המצות, מה להלן נשים חייבות (פסחים
דף מ"ג ע"ב) אף כאן נשים חייבות, קא משמע לן, ע"ש.
על כל פנים אית לן קרא מפורש לפוטרן מסוכה, ובלאו
הכי היו חייבות.

אין דרך נשים לצאת לחוץ

ואי כוונתו להקשות למה באמת פטרן הכתוב, אין אנו
דורשין טעמא דקראי (עי' ב"מ דף קט"ו ע"א), ובפרט
למאן דאמר (סוכה שם) דהלכה למשה מסיני הוא דפטורין,
ולאי אין בידינו טעם לדבר. ומיהו כדי לשבר את האזן
היה אפשר לומר, דסוכה הוא דין לצאת מבית לחוץ,
דהיינו מדירת קבע לדירת ארעי (שם דף ב' ע"א). וכמו
שאומרים (סידור בית יעקב ארבעה מינים רחוב ג' לגיל א') ובזכות
לאתי מביתי החולה וכו'. וכיון דכל ישראל יוצאין בסוכה
אחת (סוכה דף כ"ז ע"ב), ובנשים ד'כל כבודה בת מלך
פנימה' כתיב (תהילים מה יד), אינו מדרך צניעות להן לצאת
ולדור בחוץ בדירת ארעי כזו מגולה מלמעלה אף שצילתה
מרובה מחמתה. ולא דמי למקרא מגילה והדלקת נר
חנוכה ואכילת מצה, דאף דהן היו באותו הגם, נתחייבו
בפרסום הנס שהוא פנימה. ואפילו להדליק בפתח בימו
מבחוץ (שבת דף כ"א ע"ב), אינו אלא להדליק, דהדלקה
עושה מצוה (שם דף כ"ג ע"א), ומיד היא חוזרת, אבל הכא
צריכה לצאת החוצה ו'דרכיה דרכי נועם' (משלי ג יז).

איברא, דמעיקר הדין גם מדין מצה היו פטורות מכח
מצות עשה שהזמן גרמא, כמבואר בגמרא
(פסחים שם), דסלקא דעתך אמינא דפטורות מצה ד'בל
תאכל חמץ' (דברים טז ג), והשתא דאיתרבו להו בבל תאכל
חמץ, איתרבו נמי לאכילת מצה. כרבי אליעזר, דאמר רבי
אליעזר נשים חייבות באכילת מצה דבר תורה, שנאמר (שם)
'לא תאכל עליו חמץ' וגו', כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו
באכילת מצה, והני נשי נמי הואיל וישנן בבל תאכל חמץ
ישנן בקום אכול מצה. הרי דאף דהיו בגם מצרים, אפילו
הכי היו פטורות מאכילת מצה מטעם מצות עשה שהזמן
גרמא, אי לאו משום דאיתרבאי. וא"כ מעיקרא ליכא
קושיא, דבהשקפה ראשונה היו פטורות מכל ואפילו היו
באותו גם.

חיוב נשים בגר חנוכה ומקרא מגילה

והא דחייבות בגר חנוכה ובמקרא מגילה אע"ג דהוי
מצות עשה שהזמן גרמא, אף דנתנו טעם משום
שגם הם היו באותו גם. יש לומר עוד, דחייבות כיון דהוי
מצות דרבנן, וסברא לן דבמצות עשה דרבנן נשים חייבות
אפילו הן זמן גרמא. עיין רש"י (ברכות דף כ' ע"ב ד"ה
ומייבין) ותוספות (שם ד"ה בתפלה) שחלקו בזה. ובספר
ארחות חיים (לויא, הל' שבת דין שלש סעודות ס"ב) כתב
בפשיטות מהאי טעמא, דנשים חייבות בשלש סעודות,
משום דהוה ליה מצות עשה שהזמן גרמא דרבנן, ונשים
ג"כ חייבות, ע"ש.

טעם שלא נצטוינו לעשות זכר למן ולבאר כמו לענני הכבוד

ומיושב נמי מה שהביא מהחיד"א (רא"ש דוד פ' אמור,
ורא"ה מדבר קדמות מע' ס' אות י"א) טעם על מה
שלוה השי"ת לעשות זכר לענני כבוד, בסוכה ולא עשו כן
במן ובאר. וכתב בשם הרב יהודא מאבילייו ז"ל, שענני
כבוד היו רק ישראל מיוחדים בטובה זו, כי הערב רב פלט
אותם הענן (זוה"ק ח"ב דף קל"א ע"ב), מה שאין כן מן ובאר
(רא"ה זוה"ק שם), הובאו דבריו בבני יששכר (מאמרי חודש תשרי

מאמר י׳ אות ט״ו). וכבודו הקשה, דסוף סוף גם לבני ישראל היה נס ארבעים שנה, ולמה לא עשו זכר, והניח בצריך עיון. והאמת דלא קשה, דלא עשו נס רק על מה שעשה הקב״ה רק בשביל ישראל, דבזה הראה חיבתם של ישראל ביחוד, אבל מה שעשה גם לאחרים עמהם אין זה נס מיוחד לישראל, ולא ניכר בזה אהבה מיוחדת לעם ישראל ואין צריך זכר, ופשוט.

דושה״ט בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חי״א סי׳ תקי״ד]

סימן שנ

בענין מצות עשיית סוכה

כ״ד למב״י תשל״ה

מע״כ ידידי הרה״ג כש״ת מו״ה **אליהו שלזינגר** שליט״א רב שכונת גילה ירושלים עיה״ק

מצוה בעשיית הסוכה

בענין מה שדחה דברינו (ראה שואלין ודורשין ח״א סי׳ י״ט) דלא דמי סוכה שחייב לעשותה, לשחיטה דליכא חיוב, רק אם שחט קיים מצוה, כדאיתא ברמב״ם (שחיטה פ״א ה״א). והסתייע מלשון רש״י (מכות דף ח׳ ע״א ד״ה השתא) דחטיבת עצים לסוכה אינה מצוה, ומשמע דהעשיה הוי מצוה. ובאמת לא היה צריך לדייק ממשמעות, שהרי כתב שם להדיא וז״ל, כי לא מצא חטובה אין החטיבה מצוה אלא עשיית הסוכה, ע״כ. הרי כתב מפורש דעשיית הסוכה מצוה. וכבוד תורתו הביא עוד מהעמק שאלה על השאילתות (שאילתא קס״ט אות א׳) דדייק מלשון השאילתות, דמחייבין דבית ישראל למעבד מטללתא ומיתב בה וכו׳. דמוכח דשני מצות יש, עשיה וישיבה. וכן מרמ״א (או״ח סי׳ תרכ״ד ס״ה), ועוד האריך קצת.

חיוב עשיית סוכה אם מצא סוכה עשוייה

ולפענ״ד אין בזה כדי דחייה, דבסוכה נמי אם מצא סוכה עשויה, ליכא עליו חיוב לעשות סוכה, ולא בעי סוכה לשמה. דתנן (סוכה דף ט׳ ע״א), סוכה ישנה, בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין, וקיימא לן (או״ח סי׳ תרל״ו ס״א) כבית הלל. ובירושלמי (סוכה פ״א ה״ב) הביאה הרא״ש (שם פ״א סי׳ י״ג) כתבו, דצריך לחדש בה דבר, וכמה חבריא אמרו טפח, רבי יוסי אומר כל שהוא וכו׳ על פני כולה. וכתב הר״ן (שם ד״ה איזו) דלא לעכב אמרו כן, אלא למצוה מן המובחר. והבית יוסף (שם ד״ה ומ״ש ובלבד) חלק עליו. אבל המגן אברהם (שם סק״א) כתב בפשיטות כהר״ן, וכך כתב רבינו ירוחם (נתיב ח׳ חלק א׳). וכן משמע בש״ס דילן (שם) ודלא כירושלמי. וגם ראיה מסוכת גנב״ך ורבק״ש (שם דף ח׳ ע״ב), דאין צריך לחדש בהם דבר, אף שלא נעשו לשם סוכה והחידוש לא הוי אלא למצוה. ועוד ראיה מסוכה שתחת הסוכה (שם דף ט׳ ע״ב), ודו״ק. וכך כתב הברכי יוסף (סי׳ תרל״ו אות א׳) בשם הרדב״ז (ח״ו סי׳ ב׳ אלפים נ״ז), והביאם הבכורי יעקב (שם סק״ג), ודלא כאליה רבה (שם ס״ב) שמצדד לפסול. וא״כ פשוט דסוכה נמי אילו מצאה עשויה או שעשה חבירו ליכא עליו חיוב לעשות סוכה, וא״כ הוה ליה כשוחט שאם מצאה שחוט אין צריך לשחוט, ואם לאו ורוצה לאכול הולך ושוחט. ועוד הרי בידו לצאת בדרך ופטור מן הסוכה (סוכה דף כ״ו ע״א).

ואף אם יתעקש המתעקש לחלק, דהכא על כל פנים איכא מצות סוכה לפנינו עכשיו כמות שהיא, אבל בשחיטה הרי ליכא מצוה. אמנם גם בהא אפשר, כגון שהוא ערב יו״ט שצריך בשר ליו״ט דאיכא מצוה לשחוט, או שחיטת קדשים וכיוצא בו, על כל פנים בשחיטה נמי אפשר שהשחיטה תהיה חיובית כסוכה. וממילא סוכה נמי, כיון דליכא חיוב לעשות סוכה אלא בדלית ליה, אבל אם יש לו כגון שעשה סוכה לצל וכיוצא פטור וילא, ממילא דמי הוא לשחיטה.

ראיה מדברי הגמרא

וקצת ראיה מגמרא מכות (שם ע״ב), רבי ישמעאל אומר מה חריש רשות אף קציר רשות, יצא קציר העומר שהוא מצוה. אמר ליה ההוא מרבנן לרבא, ממאי דחרישה דרשות דילמא חרישת עומר דמצוה וכו׳, הדר אמר רבא לאו מילתא היא דאמרי, קצירה דומיא דחרישה מה חרישה מצא חרוש אינו חורש, אף קצירה נמי מצא קצור אינו קוצר כו׳, מצוה לקצור ולהביא, ע״כ. ועיין רש״י שם (ד״ה מאי). נראה דחרישה כיון דאי מצא חרוש אינו חורש, רשות קרי לה, אף דאם לא מצא חרוש וחורש צריך לחרוש, מ״מ כיון דאי מצא חרוש אינו חורש רשות קרי לה, וא״כ הכי נמי בסוכה כיון דאילו מצאה עשויה פטור מלעשותה, א״כ לאו מצוה חיובית היא אלא העושה מקיים מצוה.

אלו דברי ידידו הטרוד והעמום בעבודת הקודש, המברכו שיזכה לקבל התורה מתוך הרחבת הדעת ויזכה ללמוד תורה לשמה כאות נפשו ונפשי, דושה״ט ושכ״ת בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ח״ח סי׳ רל״ז, ח״י סי׳ ע״ב, חי״א סי׳ תקט״ו, חט״ו סי׳ קפ״ו–קפ״ז]

סימן שנא

סיכוך הסוכה בקנים עגולים משופים

הרב יצחק גאלבערגער ר"מ בישיבת פאפא

בדבר אשר תמה אשר ראה בסוכת כ"ק אדמו"ר מרן מקלויזענבורג (שליט"א ה' ישלחהו רפואה שלימה) [זצוק"ל] שמניחין סכך מקנים עגולים משופים. ותמה ממה דמבואר בשו"ע (או"ח סי' תרכ"ט סי"ח) שכתב וז"ל, וכן אסרו לסכך בנסרים שרחבן ארבעה אפילו הפכן על ידן שאין בהם ארבעה, ואם אין ברחבן ארבעה כשרים, אפילו הם משופים שדומים לכלים, ונהגו שלא לסכך בהם כלל. מבואר דנהגו שלא לסכך במשופין.

סיכוך בנסר משופה

האמנם לאחר הסליחה מכת"ר, כנראה דשגגה הוא, דכנראה מעכ"ת סבירא ליה דמה שכתב המחבר ונהגו שלא לסכך בהם כלל, קאי אמשופים, ואם כן כל עץ שהוא משופה יהיה אסור לסכך בו. אבל האמת דאין שום פסול בנסרים שהם משופים, ומה שהעץ או הנסר משופה אינו מעלה ואינו מוריד, אלא המנהג הוא על נסרים שהם יותר משלשה ואין ברחבן ארבעה שפסק המחבר שהם כשרים לסכך, וכר' יהודה נגד ר' מאיר (סוכה דף י"ד ע"א), ועל זה מסיק המחבר דהמנהג שלא לסכך בהם כלל, אבל אין זה ענין למשופים. ומה שדייק מהמשנה ברורה (שם ס"ק מ"ט), אדרבה המעיין במשנה ברורה שהוסיף וזה לשונו, ויש מהראשונים שכתבו דכהיום מדינא אסור הואיל דבזמן הזה מסככין בתיהם 'בנסרים שאין בהם ארבעה טפחים' איכא גזירת תקרה. אבל אין זה ענין למשופים.

ומזה שהזכיר המחבר ואפילו הם משופים, אין כוונתו דמשופים עושים פסול, דאדרבא בגמרא (סוכה דף ט"ו ע"א) מוכח דאין משופין קובע הפסול. דמתחילה סלקא דעתיה דרבי יוחנן לתרץ קושית הש"ס, דפריך מאי קא משמע לן דר' מאיר אית ליה גזרת תקרה ור' יהודה לית ליה גזירת תקרה, והא אפליגו בה חדא זימנא, דתנן מסככין בנסרים וכו'. ומשני רבי יוחנן, רישא בנסרים משופים עסקינן ומשום גזירת כלים נגעו בה. ובתר הכי פריך, ולר' יהודה אמר רב דאמר סככה בחילין זכרים כשרה בנקבות פסולה, ולא גזר זכרים אטו נקבות, הכא נמי לא נגזר נסרים משופין אטו כלים, ומשני אלא על כרחך רישא פליגי בגזרת תקרה. ומדקאמר 'אלא' משמע דחזר בו מתירוץ של משופין ונדחה תירוץ זה, ואם כן אין נפקא מינה בין משופין או אין משופין. ועיין רבינו חננאל (שם) וזה לשונו, ואתינן לאוקימנא פלוגתייהו וכו' [בנסרים] משופין לשידות ולתיבות וכיולא בהן, ומשום גזרת כלים פליגי ונדחת אלא וכו'. הרי כתב מפורש דנדחת אוקימתא זו ואין נפקא מינה אם משופים או לא. ומה שכתב המחבר ואפילו הם משופים, רבותא קא משמע לן כלומר דאין נפקא מינה בין משופים לאינם משופים וכמו שנדחה בגמרא ע"ש, והבן כי זה לפענ"ד פשוט. ועיין אורחות חיים מלוגיל (הל' סוכה אות י"ד) בהא דסוכה, בחלים זכרים כשרה בנקבות פסולה וכו'.

ובזה הנני ידי"נ

מנשה הקטן

סימן שנב

בדין עשיית סוכה לצל, ובענין העושה סוכה לצל ולשם דבר אחר

י' מנחם אב התשכ"ו פה מאנטיסעללא נ"י יצו"א

כבוד ידי"נ היקר והנחמד אי"א נו"נ הרה"ג המפורסם וכו' כש"ת מוה"ר **שמואל טוירק** שליט"א רב בברונקס נ"י יצו"א

אחדשת"ר. יקרת מכתבו הגיעני ואני פה קרית חולות מאנטיסעללא, יצאתי קצת לפוש ואין לי כאן ספרים לעיין בדבריו היקרים ובמקורות הנאמנים, ואין אומן בלא כלים ואין לי פה רק גמרא עם פירוש רש"י ותוספות בלי מפרשים, ולכן אל יתפלא שלא אפלפל בדבריו הרבה, אמנם מחמת חביבות אכתוב קצת מתורה שבע"פ.

פסול סוכה למעלה מכ' אמה

וראשית הדברים, אודות קושית החכמת שלמה (או"ח סי' תרל"ג ס"א), שתמה אדברת המחבר שפסק (שם), בסוכה שהיא גבוה למעלה מעשרים אמה שהיא פסולה בין שהיא גדולה ובין שהיא קטנה. והוא כרבא (סוכה דף ב' ע"א), שנתן טעם לפסול למעלה מעשרים משום דדירת ארעי בעינן, ולא כרבי זירא שפירש הטעם מקרא ד'וסוכה תהי' לצל יומם' (ישעיה ד ו). משום דאמרו (שם ע"ב) כולהו כרבי זירא לא אמרי, ההוא ליומות המשיח הוא דכתיב. ופירש רש"י (ד"ה ליומות), אותם סוכות יהיו לצל לעונג ולמסתור, אבל סוכת מצוה אינה לצל, ע"כ. והקשה מסוכה (דף ח' ע"ב) בסוכת גנב"ך וסוכת רבק"ש, דתניא ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה. ומפרש ר' אסדא דהיינו שעשאה לצל סוכה, ופירש רש"י (ד"ה אמר), דאף

על גב דסוכה לשם חג לא בעינן, לשם סוכה בעינן ולגל הוא דמיקריא סוכה שסוככת מן החורב. מוכח מזה דבעינן סוכה לשם גל, והכי קיימא לן (סי׳ תרל״ה ס״א) והיינו כרבי זירא דסוכה בעי לגל, והרי אנן קיימא לן כרבא ולא כר׳ זירא. גם רבה ורבא האיך יפרשו הא דסוכת גנב״ך ורבק״ם ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה דהיינו לשם גל, ולדידהו לא בעי לשם גל, עכ״ל. וכת״ר יפה העיר דכבר הקשה כן הפני יהושע (דף ב׳ ע״ב ד״ה בפירש״י), וגם הא דדברי הפני יהושע דחוקים הם.

ומה שנראה לפענ״ד לולי דבריהם הקדושים דקושיא מעיקרא ליתא. דנראה דיש בסוכה שני עניינים, א. מה הוא סוכה האמורה בתורה, ב. מצות סוכה ותשמישה וכל המסתעף אל המצוה. והנה בענין הראשון מה הוא סוכה, כולי עלמא לא פליגי דסוכה האמורה בתורה צריכה להיות עשייתה לגל, וכל שלא נעשה לגל אין זה סוכה האמורה בתורה. דסוכה פירושה ומשמעותה שסוככת מן החורב, וכמו שכתב רש״י (דף א׳ ע״ב ד״ה אמר), דלגל הוא דמיקריא סוכה שסוככת מן החורב. כלומר דרש״י בא להסביר טעם דסוכה שאינה עשויה לגל פסולה, דאין זה מקרי סוכה דלשון סוכה הוא שסוכך מן הגל, וזה פשוט לכולי עלמא. ואין זה נוגע למצות סוכה, אלא שם סוכה בסוכות או בכל השנה אינו אלא העשוי לגל.

אמנם בדין השני היינו במצות סוכה ותשמישה ובטעמה, כבר נחלקו בו. דרבי זירא סבירא ליה דלכן נותה התורה סוכה משום גל ודרש לה מקרא, וסבירא ליה דהקרא בא לפרש טעם המצוה ׳וסוכה תהיה לגל יומס׳, וזה טעם וכוונת המצוה בשביל הגל, וממילא למעלה מעשרים אמה אין אדם יושב בגל סוכה אלא בגל דפנות ולכן פסולה. והוכרח לפי זה לאוקמי (שם ב׳ ע״ב) בסוכה בת ארבע על ארבע, דקיס להו לרבנן דבהאי שיעורא ליכא גל סך אלא גל של דפנות. ולכן לדידיה סוכה גדולה יותר מארבע על ארבע הכי נמי דכשרה אפילו גבוה מעשרים, דסוף סוף גל סוכה איכא שיושב בה ואנן אישיבה בגל קפדינן. אבל החולקין סבירא להו דאין זה טעם סוכה דידן, אלא לימות המשיח אותם סוכות דוקא יהיו לגל לעוגג ולמסתור, אבל סוכה דידן מצוה הוא כשאר מצוה ואינה לגל כלומר לתשמיש ולכוונה זו שישב בגלה, אלא מצוה הוא כשאר מצוות התורה דלאו ליהנות ניתנו אלא לעול ולמשא, והקרא דורשין לימות המשיח, ולכן סבירא להו טעמים אחרים למה למעלה מעשרים פסולה. ולפי טעם שלהם לעולם למעלה מעשרים פסולה.

אלא דזה רק לענין מצוות סוכה וקיומה, אבל לענין מהו סוכה אם לא עשאה לגל, לדידהו נמי פסולה דאין כאן סוכה כלל והתורה אמרה ׳בסוכות תשבו שבעת ימים׳ (ויקרא כג מב), וכל אהל שלא נעשה לגל לא מקרי סוכה. וזה מדויק בלשון הזהב של רש״י (דף ח׳ ע״ב ד״ה אמר) וזה לשונו, דאף על גב דסוכה לשם חג לא בעינן, לשם סוכה בעינן, ולגל הוא דמיקריא סוכה. וכולי עלמא מודי בזה כלומר דסוכה לא מקרי אלא לגל וכנ״ל, ושפיר מיושבת קושית החכמת שלמה והפני יהושע ז״ל.

עשיית סוכה לצל

ולפי מה שכתבתי מיושבת נמי קושית כ״ת, דאי לאו מיתורא דקרא ד׳וסוכה תהי׳ לגל יומס׳ מנלן שצריך סכך כל כך שתהיה צלתה מרובה מחמתה. דמה שאמר רב חסדא בגמרא (דף ח׳ ע״ב) והוא שעשאה לגל סוכה, יכול להיות אפילו בסכך שחמתה מרובה מצלתה, דאנן צריכין רק לידע שלא עשאה לשם צניעות או לשם אוצר. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר, דבלאו קרא נמי ידענין דסוכה לא מקרי רק מה שנעשה לגל, והנעשה לצניעות אין זה סוכה האמורה בתורה, ואולי יקרא אהל ארעי או אוצר אבל שם סוכה לא שייך רק מה שנעשה לגל. וממילא כל שחמתה מרובה מצלתה נמי אין זה בכלל סוכה, דהרי אין כאן שם סוכה הנעשה לגל כיון שחמתה מרובה ואינה סוככת מחורב, וזה פשוט.

סיכוך שצילתה מרובה מחמתה

ומה שכתב רש״י (דף ב׳ ע״א ד״ה ושחמתה) וזה לשונו, המועטן בטל ברוב והרי הוא כמי שאינו ועל שם הסכך קרויה סוכה, עכ״ל. נראה נמי הכוונה בזה, דכיון דסוכה מקרי על שם הסכך דזה הוא שם סוכה האמורה בתורה, אם כן אף דאיכא מיעוט גל, לא מקרי בשביל זה עדיין סוכה כיון דאינו מסכך, והאי מיעוט שמסכך, בטל ברוב חמה ואין כאן סוכה לגל. וזה שכתב רש״י, ועל שם הסכך קרויה סוכה, וכל שאינו מסוכך בצלתה מרובה לא מקרי סוכה אלא שם אחר. כלומר דהשם סוכה הוא על שם הסכך, וכיון דאינו עושה גל אין זה סוכה.

ומיהו נדקו בזה דברי כ״ת במה שכתב דלרב חסדא גל דוקא, אלא הוא הדין כשעשה למחסה מחמה וממטר כשר, וכמו שמבואר ברא״ש שם להדיא (פ״א סי׳ י״ב), וגם מלשון רש״י יש לדייק כן, וגם כי זיל בתר טעמא ופירושא סוכה מלשון סוכך.

סובה העשויה למחסה

ומה שכתב כת״ר דלשיטת רש״י לאו דוקא שנעשית לגל, אלא צריך גם שלא נעשית לשום דבר אחר, וסבירא ליה דאם עשה לגל ולצניעות אינה סוכה. ודייק מסוכת

היוצרים, דפירש רש"י (דף מ' ע"ב ד"ה פנימית) וזה לשונו, אם בא לישב בתוכה בחג לשם סוכה, ואף על גב דלא בעינן סוכה לשם חג וכו' הכא אינה סוכה, דלא מינכרא מילתא דלשם סוכה הוא דר בו, דהא כל ימות השנה דייר התם ורוב תשמישו וסעודתו ושינתו שם, עכ"ל. ומוכח דאף שנעשה לגל האדם, מכל מקום כיון דלא נעשית רק לגל, פסולה היא מן התורה. ולא כמו שפירש הב"ח (סי' תרל"ה ס"א ד"ה ומ"ש ובלבד) שהיא פסולה מדרבנן. לפענ"ד פשוט דגם לרש"י אם עשה לגל ולדבר אחר כשר, ואין זה ענין לדינו של הב"ח, אלא דגם דברי הב"ח נכונים בדינו ואפרש שיחתי.

סוכה העשויה לצניעות

דהנה יש לדייק בדברי רש"י (דף מ' ע"ב ד"ה אמר) שני דיוקים. וזה לשונו, דמוכחא מלתא שעשייתה הראשונה לגל היתה ולא לצניעות בעלמא וכו'. ולכאורה האי תיבת 'בעלמא' נראה כמיותרת, והוה ליה למימר שעשייתה לגל היתה ולא לצניעות, ובעלמא מיעוט הוא. ונראה דבא לדייק, דכיון דהיתה לגל גם כן ולא לצניעות בעלמא, אף דודאי יש כאן משום צניעות גם כן, מכל מקום סוכה היא.

ועוד יש לדייק ברש"י (שם ד"ה פנימית) שכתב, הכא אינה סוכה, דלא מינכרא מילתא דלשם סוכה הוא דר בו. ולכאורה טעם זה לגריעותא הוא, דהוה ליה למימר הכא אינה סוכה כיון שהוא דר בו כל השנה והוה דירה ולא סוכה, ולמה נתן טעם דלא מינכרא מילתא דלשם סוכה הוא דר בו. אמנם לפי שיטת הב"ח אתי שפיר, דודאי מדין תורה סוכה זו כשרה היא, שהרי נעשית לגל, ולכן לא כתב רש"י סתם והוה דירה ולא סוכה, אלא כתב הכא אינה סוכה דלא מינכרא מילתא דלשם סוכה הוא דר בו, אבל אי הוה לן היכר הכי נמי דמן התורה הוה סוכה.

גם מרש"י (שם ד"ה החילונה) מוכרח כמו שכתבתי. שכתב שם וזה לשונו, החילונה סוכה ויולא בה ידי חובתו וכו' ומשום היכירא דמלוה ליכא למיסר, דכיון דכולה שתא לאו הכא דייר והשתא דייר בה איכא היכירא, ע"כ. ומדכתב ליכא למיסר, מבואר דאנן הוא דאסרינן לה משום הכירא כדלעיל, ובחילונה ליכא למיסר מהאי טעמא דאיכא הכירא דלשם מצוה הוא. ועל כרחך אי אפשר לומר דפסול דאורייתא הוא, דהרי מפורש דרק משום דליכא הכירא דלשם סוכה הוא יושב, אבל אי הוה הכירא יולא בה, ועל כרחך דסוכה כשרה היא מדאורייתא, וזה ברור מאד. אלא דמכל מקום דין זה אינו אלא היכא דליכא הכירא, אבל סוכה שנעשה לגל ולשם דבר אחר אין זה ענין לדין זה, והכי נמי דכשר אפילו לרש"י. ולזה דייק תיבת בעלמא ולא לצניעות בעלמא, ודו"ק.

סוכה העשויה לצל ודבר אחר

ומזילא אתי שפיר נמי דהרמב"ם (סוכה פ"ה ה"ט) לא פליג ארש"י, דגם רש"י מודה דלגל ולדבר אחר כגון לצניעות וכדומה כשר. והדיוק של בעל לפנת פענח (על רמב"ם שם) על מה שכתב הרמב"ם, סוכה כשרה אף על פי שלא נעשית לשם מצוה, והוא שהיתה עשויה לגל כגון סוכת עכו"ם וסוכת בהמה וכל כיוצא בהן, אבל סוכה שנעשית מאליה פסולה שלא נעשית לגל. ודייק הלפנת פענח, דאין הפסול משום שנעשית שלא לשם גל, רק משום דבעי שיהא נעשית לגל, ע"ש. ותמה כ"ת דמאי נפקא מינה, הלא אם עשאוה לגל ולדבר אחר כשר להרמב"ם, ומזה יצא לדייק דכוונת הרמב"ם לשלול אם דר בו בכל השנה וכו'. ובאמת כי לא ידענא היכן מצא לדייק כן, ולפענ"ד דיוק הלפנת פענח פשוט הוא. והוא, דיש נפקא מינה לענין סוכה הנעשית מאליה, דאם בסוכה שנעשית שלא לשם גל היה הפסול משום דנעשית שלא לשם גל, אם כן סוכה הנעשית מאליה היתה כשרה, שהרי אין כאן עשיה שלא לשם גל, והרי לא נעשית כלל, ושלא לשם גל הוה אז כעין היפוך כוונת גל. אבל אי בעי שתעשה לשם גל אז סוכה שנעשית מאליה פסולה, שהרי חסר עצם העשיה לשם גל וכהאי גוונא לאו סוכה מקרי, ובאמת זהו הדין של תעשה ולא מן העשוי.

ותמוה לי מה שכתב כת"ר וז"ל, אליבא דרמב"ם אם היתה סכך על סוכה אין אנו צריכים הוכחה שעשאה לשם גל, דאפילו היו לו כוונות אחרות גם כן לצניעות או לאוצר אין זה פוסל הסוכה. אם כן מה שאמר והוא שתהיה עשויה לגל, בא למעט אם דר בה כל השנה כמו סוכה פנימית של יוצרים מפני שזה דירת קבע ונקרא בית, וכל שעשויה לגל הוא רק ארעי, ע"כ. ותימה הוא דמה בכך שהסוכה כשרה אם היה לו כוונה גם לצניעות או לדבר אחר, מכל מקום הרי הכשר הסוכה אינו אלא משום שעשאה לגל. ובפירוש התנה כן הרמב"ם וזה לשונו, והוא שתהיה עשויה לגל. ומה שכשרה גם אם היה לו כוונה אחרת אינו מוסיף בכשרות הסוכה וגם אינו גורע, שהכוונה האחרת כאילו לא היתה אבל ודאי בעי שידע שנעשה לשם גל. וזהו דיוקו של הלפנת פענח דבעי שיהא נעשית לגל ובעינן הוכחה לזה. ועל כל פנים רש"י ורמב"ם לא פליגי כשכיון גם לדבר אחר כל שכיון לגל וכנ"ל וכל מה שנאמר לרש"י נאמר להרמב"ם.

ומה שרצה לישב בזה תמיהת הפוסקים למה השמיט הרמב"ם דין דשני סוכות היוצרים זו לפנים מזו. כמדומה דבס' מרכבת המשנה האריך הרבה בזה ואין לי פה הספרים לעיין, אבל האחרונים האריכו הרבה בדבר. ולשיטת ר"ת היה לו על כל פנים לכתוב דהחיצונה כשרה.

החוטט בגדיש ועשה סוכה

עוד זאת אדרוש, מה שכתב כת"ר בדברי הרמב"ם (סוכה פ"ה ה"ט) וזה לשונו, וכן החוטט בגדיש ועשהו סוכה אינו סוכה, שהרי לא עימר גדיש זה לצל, עכ"ל. וכן פסק המחבר (סי' תרל"ה ס"א). וכתב כת"ר משמע מזה דאם כוונתו בעת עשיית הגדיש לחטוט אחר כך ושישאר הסכך שלמעלה לצל, גם כן הסוכה כשרה. וכן דעת בעל המאור בסוגיין (דף י"ב ע"א ד"ה הא) והמאירי (שם ד"ה למטה) ובעל המכתם (שם ד"ה ואם) ובעל ההשלמה (סוכה פ"א אות כ"ו), כולם סבירא להו דאם נעשה לשם צל אף על פי שהיתה לו כוונה אחרת, הסוכה כשרה. אבל רש"י סבירא ליה, דאפילו אם כוונתו בעת עשיית הגדיש לחטוט אחר כך גם כן פסולה, ולשיטתו אזיל כמו שכתב בדף י"א ע"א (ד"ה אכשורי), והיכי דמי תעשה וכו' ע"ש.

ולפענ"ד מדברי הרמב"ם מפורש היפוך, שהרי כתב הרמב"ם (שם), לפיכך אם עשה בתחלה חלל טפח במשך שבעה לשם סוכה וחטט בה אחר כך והשלימה לעשרה, כשרה שהרי נעשה סכך שלה לצל, עכ"ל. הרי מפורש כתב הרמב"ם ז"ל דאפילו כוונתו בתחלת עשיית הגדיש לחטוט אחר כך ושישאר הסכך למעלה, הסוכה פסולה אם לא כשעשה בתחלה חלל טפח במשך שבעה לשם סוכה דכהאי גוונא הוא דהוי סוכה. והאי אם עשה בתחלה, היינו בשעת עשיית הגדיש. וכן כתב שם להדיא בהגהות מיימוניות (אות ל'). ואם כן פלא על כת"ר שיצא לדייק מריש דברי הרמב"ם היפוך ממה שכתב הרמב"ם בעצמו בסוף דבריו. ולדעתי נראה פשוט, דכהאי גוונא אם עשה בתחלה חלל טפח במשך שבעה לשם סוכה, גם רש"י מודה דכהאי גוונא הוי סוכה כשרה, דכהאי גוונא לא הוי תעשה ולא מן העשוי. ואם כן בהאי דינא נמי ליכא פלוגתא בין רש"י להרמב"ם, דברישא גם הרמב"ם פוסל משום תעשה ולא מן העשוי וכמו שכתב רש"י, ובסיפא גם רש"י מודה דהוה בכלל תעשה וכשר.

ועל כרחך צריך לומר כן, דהרי היא גמרא מפורשת הביאה הרב המגיד שם וזה לשונו, אבל סוכה שנעשית וכו' וכן החוטט בגדיש לעשות לו סוכה אינה סוכה. ובגמרא (שם דף ט"ז ע"א), אמר רב הונא לא שנו אלא שאין שם חלל טפח במשך שבעה, אבל יש שם חלל טפח במשך שבעה הרי זה סוכה, ופירוש יש שם, שעשה שם מתחלה בשעת עשיית הגדיש חלל טפח לשם סוכה שהוא חשוב אהל במשך שבעה שהוא שיעור הכשר סוכה, עכ"ל. מבואר כמו שכתבתי, דדוקא אם עשה אהל טפח בתחלה, אז הסוכה כשרה. אבל אם עימר גדיש לכתחלה ולא עשה אהל טפח, אפילו נתכוין לשם סוכה, מכל מקום כיון דאין כאן אהל ואחר כך כשחוטט ועושה סוכה, הוה מן העשוי דפסול, דהרי עכשיו הוא עשיית הסוכה והסכך כבר עשוי מאליו. וזה שיטת רש"י ממש וזה ברור מאד.

שוב ראיתי שכ"ת בסוף דבריו הרגיש בסוף דברי הרמב"ם, ודחה לעצמו כלאחר יד, דמה שכתב הרמב"ם, אם עשה בתחלה חלל טפח וכו', הוא רק שבזה ניכר כי מחשבתו היתה לכתחלה לשם סוכה, ע"כ. וקשה האחרון מן הראשון, דדברים אלו אי אפשר להולמם, שהרי מפורש אמרו בגמרא (דף י"ב ע"א) דהוא משום תעשה ולא מן העשוי. וכן כתב הרב המגיד, דחלל טפח הוי שיעור הכשר סוכה, ובלאו הכי פסול הוא דאין כאן סוכה. וכן כתב הגהות מיימוניות (אות מ') בדברי הרמב"ם להדיא. ובר מן דין לשון הרמב"ם לא מתפרש כלל כפי מה שכתב כ"ת, דאי נימא הכי הוה ליה למימר, ואם עשה בתחלה לשם סוכה כשרה, והוא שיעשה היכר על ידי חלל טפח שתהא מחשבתו ניכרת. דכיון דהאי חלל טפח אינו פועל כלום בהכשר הסוכה, אלא לשם הכירא הוא, לא שייך לומר לפיכך אם עשה בתחלה חלל טפח כשרה, דזה מוכח בפירוש דעשיית החלל פועל בכשרות הסוכה, וזה פשוט.

סיבוך בחבילות שנעשו לצל וליבוש

ומה שכתב כת"ר, וכן נראה לי דאליבא דרמב"ם אם סוכך עם חבילות כדי לעשות צל וגם לייבשן הסוכה תהיה כשרה. וכן נראה מלשונו בהלכות סוכה (פ"ה ה"י) וזה לשונו, חבילי קש וחבילי עצים וכו' אין מסככין בהן גזירה שמא יעשה אותן חבילות על גגו כדי לייבשן וימלך וישב תחתיהן לשם סוכה, והוא מתחלה לא עשה סכך זה לצל ונמצא סוכה שנעשית מאליה, עכ"ל. וכת"ר כתב כאן כן לפי שיטתו, אבל לאחר הסליחה שגגה היא וחס ושלום לומר שהרמב"ם מתיר מה שמבואר במשנה לאיסורא, שהרי משנה מפורשת הוא (סוכה דף י"ב ע"א), חבילי קש וכו' אין מסככין בהן וכולן שהתירן כשרות. הרי מפורש דאפילו לכתחלה כשרוצה לסכך בהן אסור, ולא רק שהניחן לייבש ולסוכה, אלא אפילו רק לסוכה ולשם מצות סוכה הסוכה פסולה. והטעם מפורש בגמרא (שם), דגזרו חז"ל דפעמים אדם בא מן השדה בערב וחבילתו על כתיפו ומעלה ומניחה על סוכתו כדי ליבשה, ונמלך עליה לסיכוך

והתורה אמרה תעשה ולא מן העשוי. נמצא דהוא גזירת חז"ל ומשום גזירת אוכל נגעו בה. וכן כתב הרמב"ם מפורש, חבילי קש וכו' אין מסככין בהן גזרה שמא יעשה וכו'. ואין מסככין פירושו לעולם אין מסככין בהם מגזרה זו, וזה פשוט. וזהו דעת המחבר (סי' תרכ"ט סט"ו), ולא כמו שכתב כת"ר דהשו"ע והרמב"ם פליגי, אלא דברי השו"ע הם דברי הרמב"ם ז"ל.

מה שכתב בשיטת רבנו תם, והביא ראיה דרש"י חולק על רבנו תם, מרש"י (סוכה דף ח' ע"ב ד"ה פנימית). ראיה נאה הוא אף שמי שרוצה לפלפל יכול לפלפל, אבל הרוצה להודות על האמת יראה שלדקו דבריו בזה, וכן יש לדייק עוד מדברי רש"י שם (ד"ה סוכת גויס) וכן עוד שם (ד"ה בורגנין), **ולו"ק.**

אלו דברי ידידות אשר הספקתי לכתוב ולהשתעשע בדבריו היקרים, ואי"ה פעם אחרת אפלפל יותר, המברכו בברכת התורה דושל"ת בלו"נ,

מנשה הקטן

סימן שנג

בדין סוכת יוצרים

בין כסה לעשור התש"ם, ברוקלין נוא יארק יצו"א

שנת חיים וברכה, מאלקי המערכה, אל מע"כ ידידי היקר הרה"ג החסיד המפואר מורה ודאין ר' **אפרים קעניג** שליט"א, ירושלים ת"ו

אחדשה"ט בידידות.

מזלא טבא וגדיא יאה לרגל נישואי בתו תחי', והנני לברכו שיהיה למז"ט ובשעה טובה ומוצלחת.

סכך כשר בבית שגר בו כל השנה

ובדברי תורה מה שהעיר דברש"י (סוכה דף י"ד ע"א ד"ה ר' מאיר) משמע דביתו של כל השנה פסול מדאורייתא, אף שנעשה בסכך כשר. ולפי זה קשה מה שפירש לעיל גבי סוכת יוצרים (דף ח' ע"ב ד"ה פנימית), דלא מינכרא מילתא דלשם סוכה הר. ומשמע דפסולו רק מדרבנן, ולפי הנ"ל הוה ליה למימר דפסול מדאורייתא, כיון דדר בו כל השנה, כמו שכתב רש"י (שם), דסוכה אמר רחמנא ולא ביתו של כל ימות השנה.

ביתו לא נקרא סוכה

הנה לפוס ריהטא נראה לישב, דפסול ביתו הוא משום שלא נקרא סוכה אלא בית, ואף על פי שנעשה בהכשר סוכה, מכל מקום כיון דדר בו כל השנה שם בית עליו, וכיון ששם בית עליו פסול דסוכה אמר רחמנא. אבל סוכת יוצרים שם סוכה עליו ולא בית, ושמו 'סוכת' יוצרים מוכיח עליו, ועל כן אף על פי שהוא דר בו כל השנה, כשר כיון ששם סוכה עליו, ורק מדרבנן פסול כיון דלא מינכרא מילתא דלשם סוכה דר בו כמו שכתב רש"י, כנלענ"ד.

מנשה הקטן

סימן שנד

עשיית נוי סוכה מאיסורי הנאה

הנה בישבי מתבונן במש"כ בספרי משנה הלכות (חט"ז סי' קכ"ח) לדון בדברי הגאון הגדול הרב **יצחק יוסף** שליט"א בענין תליית נוי סוכה מדברים האסורים בהנאה כערלה וכדו', עלה בלבי להוסיף נופך מדילי להוכיח בעוד כמה הוכחות, דאין איסור בהנאת הסתכלות באיסור הנאה

הנאת הסתכלות בפירות ערלה

והנראה לענ"ד דהנה אי נימא דיש בזה איסור, ולכן יהא איסור לתלות נוי סוכה כזה, אם כן הכי נמי נימא כן בבעל הבית היורד לתוך שדהו בשלש שנים ראשונות, שיאסר להסתכל בפירותיו שלא ליהנות מהם. ואם תמצי לומר דאין הכי נמי דמן התורה ליכא איסור הסתכלות והנאה, אך רבנן גזרו שמא יבא לאכלן. אם כן אדרבא בבעל הבית יש לחוש טפי שמא יבא לאכלן, דהא נכנס כל יום לפרדסו ולכרמו לראות מעשה ידיו שנטע ההגליחו אם לא, ונהנה ומשבח להקב"ה על שנתן לו פירות יפות, ולא מצינו בשום מקום איסור לבעל פרדס וכרם לירד בתוך שדהו בשני ערלה. ולא עוד אלא שאמרו ז"ל (ביכורים פ"ג מ"ח), כילד מפרישין הבכורים, יורד אדם בתוך שדהו ורואה תאנה שבכרה אשכול שביכר רמון שביכר, קושרו בגמי ואומר הרי אלו בכורים. ואם כן הרי מדרך בעל הבית להסתכל בפירותיו אם נתבשלו או לא. אלא על כרחך דליכא איסור.

סוכה העשויה מאיסורי הנאה

ויש לומר עוד, דהנה איכא דסבירא ליה דסוכה של איסורי הנאה נמי כשרה, ויש פוסלין דסבירא להו דהנאת הגוף בהדי מצוה אסור, ואם כן אינו יוצא (עי' שו"ת עונג יו"ט או"ח סי' נ', ונוב"י תניינא או"ח סי' קל"ג). אלא דהתינא עצם הסוכה והסכך שסוף סוף הרי הוא נהנה והוה ליה במחלוקת שנויה, אבל נוי סוכה דאינו חלק מעצם הסוכה והיושב בסוכה אין גופו נהנה מהערלה, כהאי גוונא לכאורה כולי עלמא מודי דמותר. והוה ליה דומיא דבגד שעטנז, שכתב מהרי"ל ז"ל (מנהגים, הל' סוכות אות ו') שמותר לתלותו בסוכה אלא שיתלנו למעלה שלא

יוכלו להתחמם בו, והביאוהו האחרונים ז"ל. ובפרט לפי מה שבירתי בעזה"י (שו"ת משנה הלכות חט"ז סי' קכ"ח), דסוכה נאה וגוי סוכה הם שני דברים, נמצא דגוי סוכה לעצמו אין לו חלק עם הסוכה, ודו"ק.

מחיצות מעצי אשירה ועיר הנידחת

והנה לאחר כתבי זאת הביא לי ידיד נפשי הרה"ג מדיערים שליט"א ספר בית השואבה (מהגאון מהרי"ם אשכנזי זצ"ל), וראיתי שם בדינים השייכים לדפנות הסוכה (פ"א סי' ז' אות ה'-ו') שהביא דרבינו מנוח ז"ל (הל' סוכה סוף פ"א) כתב, דה"ר שמואל בר' שלמה כתב דסכך ודפנות שנעשו מעצי אשירה ועיר הנידחת, הסוכה כשרה. והוא [רבנו מנוח] ז"ל הקשה עליו דתינח מחיצות דאף על גב דאמרינן כתותי מיכתת שיעוריה, אפילו הכי כשרות דלא גרעי מעפר. אלא לסכך מאשרה ועיר הנדחת אמאי כשר, הא בעינן לגג הסוכה שיעור טפח לפחות, וכל דבר שיש לו שיעור אסור לעשותו מאשרה ועיר הנדחת דכתותי מיכתתי והוה ליה אויר פסול. ובספר יד אהרן (או"ח סי' תרכ"ט בהגהות הטור) תירץ קושית רבינו מנוח, דאפשר דרבינו שמואל מיירי באשירה של גוי דיש להם ביטול. וליין לדברי המאירי (סוכה דף י"ט ע"ב) והראב"ד, אי כיתותי מיכתת שיעוריה הוי כמי שאינו, עיין שם ודבריו דחוקים. [ובדרך אגב, הנה הראב"ד בהשגות על הרמב"ם (שבת פי"ז הי"ב), נראה דסבירא ליה דכתותי מכתת שיעוריה וכמי שאינו הוא. וכן פירשו המפרשים. אמנם בהשגות על בעל המאור (סוכה פ"ג דף ל"ד ע"ב ד"ה ושמעינן) כתב הראב"ד ז"ל פירוש אחר, ע"ש, ועיין ספרי משנה הלכות (ח"ב סי' נ"ט)]. והאריך שם עוד וליין לתשובת נודע ביהודה (תניינא סי' קל"ג) הנ"ל. ובאמת פלא על רבינו נודע ביהודה שלא הזכיר כלל מהשיטות הללו שכתבנו דסבירא להו שמותר לכתחילה.

והנה הבית השואבה סיים, דעל כל פנים ספיקא דאורייתא הוא אי קיימא לן כהפוסקים דכתותי מיכתת פירוש כמי שאינו, כהראב"ד ודעימיה, וכהר"ן (גיטין דף כ' ע"א ד"ה שלחו), דסבירא להו דכתותי מיכתת כאלו עומד לשרוף וכשרוף דמי. או כפירוש השני כהמאירי, דקיים הוא אך מפורר. ואם תמצי לומר דהעיקר דמפרשינן שהוא כמי שנפרך לעלין דקין, וכדעת ר' שמואל והמאירי, אכתי איכא ספק אי קיימא לן מצות לאו ליהנות ניתנו אפילו בים לו הנאת הגוף בהדי מצוה. והוא ספק ספיקא המתהפך לחומרא, וכל ספק ספיקא להחמיר הוא כרובא, וכמו שכתב הרשב"א ז"ל (שו"ת א"א סי' ת"א), וסיים לבולי עלמא הוה כודאי אסור מן התורה, ע"ש.

ולדידן מיהו נראה דהוה ספק ספיקא לקולא, ספק אי קיימא לן כתותי מיכתת כר' שמואל והמאירי ז"ל ולא כהראב"ד, והכל מותר. ואם תמצי לומר כהחולקין, מכל מקום הדפנות מותרות כרבינו מנוח, דסוף סוף הרי אית לן דופן של עפר גבוה ולא אמרינן כמי שאינו, ורק הסכך פסול. ואפילו אם תמצי לומר כהראב"ד דכמי שאינו דמי, היינו דוקא הדפנות או הסכך שהוא מעיקר המצוה, אבל הנאת ראיה וגוי סוכה שהגוי אינו מעצם הסוכה והסוכה כשרה ורק הגוי הוי מפרי ערלה, לכולי עלמא מותר. ועיין עוד בספרינו משנה הלכות (ח"ג סי' קנ"ט ק"ס, וקס"ו) אי ערלה הוה מן הנשרפים.

ישיבה בסוכה העשויה מדפנות של איסור

ועלה בדעתי לומר דממה נפשך מותר לישב בסוכה העשויה מדפנות איסור, דאי נימא דכתותי מכתת שיעוריה וכמאן דליתא דמי וכדעת הראב"ד, אם כן לא ליתסר ישיבה בסוכה כזו דהא כמאן דליתא דמי, וכיון דכמאן דליתא דמי למה יאסר לישב שם הא אין כאן איסור הנאה. ואם תמצי לומר דסוף סוף האיסור הנאה במקומה עומדת והנה מאיסורי הנאה, אם כן הכי נמי תאמר בכתותי מיכתת כמאן דליתא דמי וכדעת רבינו מנוח, דכיון דסוף סוף מוכרחים לומר דכמאן דליתא דמי לענין איסור, הכי נמי נימא דכדאיתא דמי גם לענין דפנות, ודו"ק.

[עיין עוד משנה הלכות חט"ן סי' קפ"ח וסי' קצ"א]

סימן שנה

נפסל אתרוגו ביו"ט אם מותר לצאת באתרוג מנוי סוכה

י"ג לחודש הרחמים התש"ל ברוקלין נ"י יצו"א

פתקא טבא, והיי אריכא, לכבוד ידידי היקר הו"ב ברקאי בנש"ק וכו' כש"ת הרה"ח מוה"ר **מאיר כ"ץ הכהן** שליט"א

אחדש"ת. מכתבתו הרצוף בד"ת קבלתי, בדבר השאלה במי שהיה לו אתרוג לגוי סוכה וביום ראשון נפסל אתרוג שלו, האם מותר לו ליקח האתרוג של גוי סוכה ולצאת בו ידי חובתו. והביא דברי החתם סופר (או"ח סי' קפ"ד), הובאו דבריו במשנה ברורה (סי' תרל"ח ס"ג ביה"ל ד"ה כל), דפסק בבהאי גוונא להתיר בחול המועד, ולאסור ביום טוב משום טלטול מוקצה. ובחול המועד מותר לצאת בו, אף דאסור בהנאה מכל מקום מצות לאו ליהנות ניתנו, ומשום ביזוי מצוה ליכא,

דמעיקרא הוי נוי מצוה והשתא גופא מצוה ומברכים עליו, עכ"ל. וכתב כבוד מעלתו דמלשון הביאור הלכה משמע, דדעת החתם סופר דביום טוב אינו נוטל אפילו אין לו אתרוג אחר. ותמה עליו דבגוף התשובה שכתב החתם סופר דקרוב לודאי שבחול המועד יתבטל, משמע דביום טוב כהאי גוונא היה מותר, כיון שצריך לקיים מצות עשה דאורייתא, אלא שכתב דמכל מקום ראיה מגמרא דאסור אפילו ביום טוב.

ולאחר הסליחה נדקו דברי הביאור הלכה בדברי החתם סופר, שהרי החתם סופר כתב מפורש וזה לשונו, ונהי דביום טוב אסור בטלטול משום מוקצה וכו'. הרי מבואר דאילו היה ביום טוב היה אסור לטלטלו משום מוקצה ולא היה יכול ליטלו, וכן כתבו כל האחרונים בזה. ופשוט דהוא מדין שהביא כ"ת ממשנה ראש השנה (פ"ד מ"ח), אין מעבירין עליו את התחום. ועיין תוספות (סוכה דף מ"ב ע"ב ד"ה טלטול), ודו"ק.

אלא דבעיקר דברי החתם סופר מה שכתב שם, ועוד דהא דאסור ליהנות הוא משום ביזוי מצוה, וכאן ליכא ביזוי דמעיקרא הוי רק נוי מצוה והשתא גופא מצוה ומברכים עליו, עכ"ל. לכאורה עלה במחשבתי דדא הוא מחלוקת הריב"ש ומהר"ם פדווא, הביאם הדרכי משה (יו"ד סי' ר"ל אות ח') ובדרמ"א (שם ס"ח), בספר תורה שבלה וצריך תיקון, ולא מצא מטליות לתקן כי אם לקצוץ גליוני הספר תורה עצמו לעשות מהם מטליתים ולגזוז המותר, וצריך לחתוך כל הגליון כדי להשוות כל הגליון בשוה. ודעת הריב"ש (שו"ת סי' נ"ב) שהמטליתים אינם נעשים כגוף הספר תורה על ידי הדבק ואינו עושה אותו כגוף אחד, מה שאין כן כשישאר מחובר בגליון הספר, ואסור לעולם. ודעת מהר"ם (שו"ת סי' פ"ד) דלכתחלה ודאי אין לעשות כן, אבל אם לא ימצא שום תיקון לספר תורה ונמצא הספר תורה עם הגליונות עומדים להגנז. נהי שהחלק שנגנז הורד מקדושתו, מכל מקום כיון שקדושתו מעיקרא לא היתה אלא משום תשמישי ספר תורה, ואין לך תשמיש גדול מזה שעל ידיו ישאר הספר תורה בקדושתו ולא יגנז, לכן טוב לו להגליון לעלות הספר תורה לקריאה בציבור. ועיין תשובות חתם סופר (יו"ד סי' רע"ט), דלקוץ מספר תורה זו ולתקן ספר תורה אחרת גם מהר"ם מפאדווא אוסר, דבהא ליכא למימר ניחא ליה לגליון להיות נגנז, ע"ש. ועיין בספרי משנה הלכות (ח"ב סי' ח"י).

תיקון ספרי תורה על ידי קציצת גליוני הספר תורה

ומעתה, לא מבעיא לדעת הריב"ש דלעולם לא ניחא ליה לגליון אפילו לתקן ספר תורה עצמו, אם כן הכי נמי אולי לא ניחא ליה להאתרוג לצאת מתשמישתו, כל זמן שהוא עומד ומשמש נוי סוכה שהוא מצוה. אלא אפילו לשיטת מהר"ם דהיכי דאי אפשר מותר, מכל מקום היה נראה לכאורה לומר סברא ולחלק, דבנוי מצוה הרי הוא משמש כל שבעת הימים ביום ובלילה הוא בכלל תשמיש מצוה, וכשיהיה אתרוג לא יברך עליו ויעשה בו מצוה אלא ביום, וגם רק בשעת נטילה ולא כל היום, אם כן הגם שיעלה במעלתו לענין מצוה מכל מקום יורד בזמן. ואולי יש לתלותו בדין דתדיר ומקודש (זבחים דף ל' ע"ב). וגם לענין הברכה, הרי גם על סוכה מברכין ליש בסוכה והנוי בכלל הברכה הוא. ואולי יש לדמותו לר' אלעזר בן עזריה דאמר (ברכות דף כ"ח ע"א), לישתמש אינש יומא חדא בכסא דמוקרא ולמחר ליתבר. ויש להאריך בזה ולא באתי רק לעורר כי אין הזמן גרמא כעת.

דין היתר אבילה באתרוג שהוקצה לנוי סוכה

עוד הקשה מעכ"ת על מה שכתב החתם סופר הנ"ל, דאין לומר דהאי אתרוג אין לו היתר אכילה, דמכל מקום הכא הוי פירי ומותר באכילה. והקשה עליו דלמה לי טעם זה, הא דוקא באיסור עולם אינו יוצא ולא כן באיסור התלוי בזמן. ושוב כתב דאולי זה הוא באמת כוונת החתם סופר ז"ל. הנה כוונת החתם סופר נראה דתרי מילי נינהו וטעמים תלוקים הם, ובכיוון כתב החתם סופר משום דהוה פירי, וגם הטעם דהכא אינו אלא איסור זמני. והוא משום דדא מחלוקת גדולה היא בין רבותינו האחרונים ז"ל, דעת שער המלך (לולב פ"ז ה"ב) ובכורי יעקב (תוספת ביכורים לסי' תרמ"ט ס"ק ט"ז), פשיטא להו לחלק בין איסור עולם לאיסור התלוי בזמן. ומיהו בשו"ת נחלת אבות להגאון שער משפט (או"ח סי' ג') כתב בפשיטות, דאינו יוצא בו משום דאסור באכילה, ולא מחלק בין תלוי בזמן או לא, וכל שכן להרמב"ם (לולב פ"ח ה"ט) דאסור מדאורייתא. והביא ראיה מהמודר הנאה מלולב דאין יוצאין בו (שו"ע או"ח סי' תרמ"ט ס"ב), ולא חילק הרמ"א בין הדיר לזמן או לא. ועיין תוספות (שבועות דף כ' ע"ב ד"ה דכי) דיום כיפור הוה כנבלה וטרפה לדידהו אף דהא הוה איסור התלוי בזמן. ועיין בספרי שו"ת משנה הלכות (ח"ג סי' קס"א) מה שכתבתי בדין איסור גברא ואיסור חפצא משו"ת קול אריה (יו"ד סי' ע"ז), וע"ע.

אבילת אתרוג שהוקצה למצוה

איברא דזה זמן רב שהקשתי להפוסקים דסבירא להו דלזמן נמי אסור, אם כן המקנה אתרוג למצוה נמי הא אסור לאכלו, ואם כן תו ליה היתר לאכילה כל שבעה כיון דהוקצה למצותו, ואיך יוצא בו. ואפילו אם יתנה רק ליום אחד ולא פירש מייניה כל בין השמשות,

אכתי אסור ליומי. אלא על כרחך דאיסור מוקצה אינו פוסלו מדין דלכם ומדין דמותר באכילה, והכי נמי בדידן כן הוא. שוב מצאתי שכבר קידמוני בראיה כעין זו הגר"ש הכהן בהגהותיו על שער המלך, והגאון מהרש"ס (או"ח סי' תרמ"ח).

כל זה היה נראה לפענ"ד בדברי החתם סופר ז"ל, ומיהו לענ"ד הדין עיין באחרונים שכבר דברו מזה, עיין עוד בספר כרם שלמה (הלס, סי' תרמ"ח ס"ק י"ד) ובשו"ת מחנה חיים (ח"ג סי' מ"ט) ושו"ת מהר"ש שיק (או"ח סי' שכ"ג) ובס' אמרי בינה (אויערבאך, הל' יו"ט סי' כ"ח אות ט"ז) ועוד אחרונים שדברו מזה, וכנראה דכולם הסכימו דלאחר המועד יכול ליטול אתרוג של נוי סוכה, והאוסרים הם כיחיד נגד רבים.

המברכו בברכת התורה ללומדיה
בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן שנו

מצות סוכה כל שבעה אם הוא מצוה חיובית או שלילית

אור ליום ג' לסדר כי ברוך הוא התשכ"ג ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד ידי"נ אהובי ברקאי חוב"ט ג"א שבחו מי ימלל אין גומרים עליו להלל ה"ה כש"ת הרה"ג וו"ח אי"א מו"ה **שמואל טוירק** שליט"א, רב דקינגסברידז' סענטער בראנקס נ"י, מלפנים נשיא איגוד הרבנים

מצוות סוכה כמצוות ציצית

אחדשת"ר. קבלתי מכתבו היקר בחקירתו בחידו"ת בחיוב מצות סוכה כל שבעה, אי הוה מצוה חיובית או רק מצוה שלילית. ולחלק יצא בין הרמב"ם והמנחת חינוך, דהמנחת חינוך כתב (מצוה שכ"ה סק"י) בפשיטות שמצות סוכה כל שבעה דומה ממש למצות ציצית, וכמו דמצות ציצית אין חיוב לחזור אחריה, אלא אי אית ליה טלית בת ארבע כנפות מחויב במצות ציצית, ואי לית ליה טלית בדרך כלל אין מחויב לחזור אחר טלית לקיים המצוה. הכי נמי בסוכה כל שבעה הוה מצוה שלילית, ואם אינו רוצה לאכול כל שבעה אינו מחויב לאכול כדי לקיים מצות סוכה, לבד מלילה ראשונה דהוה מצוה חיובית. אבל מהרמב"ם (סוכה פ"ו ה"ה) נראה, דמצות סוכה כל שבעה חיובית היא. שכתב שם וזה לשונו, כיצד הוא מצות הישיבה בסוכה, אוכל ושותה ודר בסוכה כל שבעת הימים בין ביום ובין בלילה כדרך שהוא דר בביתו בשאר ימות השנה, וכל שבעת הימים עושה אדם את ביתו ארעי ואת סוכתו קבע, שנאמר (ויקרא כ"ג מ"ב) בסכת תשבו שבעת ימים עכ"ל. משמע דאפילו בלא אכילה צריך לילך לסוכה, ורק אם עושה פעולה הפוטרו אז פטור הוא מלישב בסוכה. ואם כן להרמב"ם איכא חיוב לדור בסוכה כל שבעה. והאריך בזה לפי שיטתו בראשונים ובגמרא.

מצוות חובה ומצוות רשות

והיות שדברי כ"ת עלי אהובים, חפשתי דרכים להעמיד דבריו ולא עלתה בידי. דלפום ריהטא היה נראה קצת מדברי הרמב"ם (ברכות פי"א ה"ב) שכתב, יש מצות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה כגון תפילין וסוכה ולולב ושופר, ואלו הן הנקראין חובה לפי שאדם חייב על כל פנים לעשות. ויש מצוה שאינה חובה אלא דומין לרשות, כגון מזוזה מעקה, שאין אדם חייב לשכון בבית החייב מזוזה כדי שיעשה מזוזה, וכן אינו חייב לבנות בית כדי לעשות מעקה וכו'. הרי דכתב דמצות סוכה הוה מצוה שבחובה. אמנם לאמיתת הדברים לפענ"ד לא מצאתי מחלוקת בין המנחת חינוך והרמב"ם ז"ל, זאת אומרת שגם הרמב"ם ז"ל מודה דמצות סוכה הוה מצוה שלילית על לד שאינו מחויב לחזור אחר קיום מצוה זו וכהמנחת חינוך. שהרי כתב הרמב"ם (סוכה פ"ו ה"ז), אכילה בלילי יום טוב הראשון בסוכה חובה אפילו אכל כזית פת יצא ידי חובתו, מכאן ואילך רשות, רצה לאכול סעודה קועד בסוכה רצה אינו אוכל כל שבעה אלא פירות או קליות חוץ לסוכה אוכל כדין אכילת מצה בפסח, ע"כ. והנה כתב לן הרמב"ם מפורש דלאחר לילה ראשונה, רשות הוא רצה לאכול סעודה קועד בסוכה רצה אינו אוכל, דאין עליו עוד חיוב מצות עשה של סוכה, אלא אם רצה לאכול סעודה אז כבר הוא כמו שיש לו בגד בת ארבע כנפות שבעל כרחו מטיל עליו ציצית הכי נמי כן. אבל כל זמן שאינו רוצה לאכול, אין עליו חיוב מצות עשה לאכול דוקא כדי לקיים מצות סוכה באכילה. [ועיין הגמי"י (שם אות מ') דליפינן ט"ו ט"ו מחג המצות].

שינה בסוכה לאחר לילה הראשון

והנה פשוט נמי דלענין שינה לאחר לילה הראשונה [ולדעת פוסקים אפילו לילה ראשונה], אם אינו רוצה לישן, אין עליו שום חיוב סוכה שיתחייב לילך לישן בסוכה אפילו אינו רוצה כדי לקיים מצות סוכה. ואם מי שהוא רוצה להיות נעור כמה לילות בלימוד התורה ולא לישן, ודאי אינו מחויב לחייב עצמו בשינה כדי שישן בסוכה. אלא שלענין שינה אי אפשר להיות שלשה ימים בלא שינה, כדקיימא לן (יו"ד סי' רל"ו ס"ד), הנשבע שלא ישן שלשה ימים מלקין אותו וישן מיד. ואם כן כיון דעל

כרחו מוכרח לישן, ובשעה שהוא כבר מוכרח לישן, אז על כרחו צריך לישן בסוכה דאסור לישן חוץ לסוכה, והוה כבר כמי שיש לו טלית בת ארבע כנפות. נמצא דאכילה ושינה אחד הוא לענין חיוב סוכה, רוצה לומר דתרוייהו ליכא עלייהו חיוב להתחייב עצמו דוקא לישן ולאכול בכל יום, אלא אם כן רוצה לאכול או לישן אז אסור חוץ לסוכה. אלא דלדבר אחד יש חילוק בין אכילה, שמותר לאכול ארעי חוץ לסוכה, וממילא יכול לפטור עצמו בכל הסוכות שלא לאכול בסוכה כי אם בלילה ראשונה [ועיין ר"ן (סוכה דף כ"ז ע"א ד"ה מתני') דעל כל פנים צריך פת משוס יו"ט. ובמקום אחר (מ"ז סי' ע"מ) עמדתי על דברי הרע"ב שכתב אמשנה סוכה (פ"ב מ"ו), מליל ראשון ואילך אם רצה יתענה, ע"ש]. אבל בשינה אי אפשר כן, דאסור לישן ארעי חוץ לסוכה דאין ארעי לשינה.

חיוב סוכה לאחר לילה הראשון

והכי דייק לשון הרמב"ם ז"ל (סוכה שם ה"ו) וזה לשונו, אוכלין ושותין וישנים בסוכה כל שבעה בין ביום ובין בלילה וכו'. הרי שכלל אכילה ושתיה ושינה יחד, ולשיטת כ"ת יהיו דבריו סותרים מיניה וביה. דבהלכה ו' כתב, אוכלין ושותין וישנים בסוכה כל שבעה בין ביום ובין בלילה. ומשמע דחיובא הוא כן. ובהלכה ז' כתב, דמליל ראשון ואילך רשות ולא חובה. אבל האמת יורה דרכו דגם הרמב"ם מודה דהחיוב סוכה להתחייב עצמו ליכא אלא בלילה ראשונה, אבל מלילה ראשונה ואילך אין החיוב עליו לאכול ולישב בסוכה, אלא הוה דומיא דציצית, רצה לאכול או לישן וכיוצא בזה אז אסור חוץ לסוכה כשהוא אכילת קבע, ובשינה אפילו ארעי דליכא ארעי לשינה וכנ"ל. והא דכתב הרמב"ם ז"ל (שם ה"ה), כילד הוא מצות הישיבה בסוכה שיהיה אוכל ושותה ודר בסוכה כל שבעת הימים בין ביום ובין בלילה וכו'. אין כוונתו דמחויב לאכול שבעת ימים בסוכה, שהרי אינו סותר דבריו לקמן בסמוך שכתב דבשאר הימים הוה רשות. אלא כוונתו שאם רוצה לקיים המצוה כל שבעה, אחי הרמב"ם לפרש כילד מצותה וזהו סדר קיומה, אבל אין זה חיוב יותר מציצית בטלית. דכמו בטלית אם רוצה לצודשו, מוכרח להטיל עליו ציצית, הכי נמי כן הוא לענין סוכה.

או יאמר בדרך יותר פשוט, דכוונת הרמב"ם לומר דכל זמן שהוא בביתו ויש לו סוכה אזי כבר מחויב לקיים המצוה, דהוה כעין מי שיש לו טלית לענין דברים של דירה. והא דכתב המנחת חינוך דהוה כציצית דאינו מחויב, רוצה לומר שאם רוצה לילך למקום שהוא, אין צריך לעכב בשביל מצות סוכה שלא לילך, דאין זה מצוה חיובית אלא אם הוא בביתו ויש לו סוכה, מקיימה בישיבה ודירה וכל דבריו כעין תדורו, אבל אין זה חיוב, רק לילה ראשונה שמצוה לחזור אחר סוכה, ושאר כל הימים אינו מחויב, והבן.

ביאור מחלוקת הרמב"ם והמנחת חינוך

ומה שכתבת להסביר דמחלוקת הרמב"ם והמנחת חינוך, תלוי בפלוגתת ר' אליעזר וחכמים בגמרא סוכה (דף כ"ז ע"א), דרבי אליעזר אמר תשבו כעין תדורו מה דירה אחת ביום ואחת בלילה אף סוכה אחת ביום ואחת בלילה, וחכמים סוברים שזה רק שלילי שלא לאכול חוץ לסוכה. ואם כן המנחת חינוך כחכמים והרמב"ם כר' אליעזר. ותמה אני האיך לא הרגיש כת"ר בזה שהרמב"ם לא סבירא ליה כר' אליעזר, והלכה כחכמים נגד ר' אליעזר, וכל הפוסקים פסקו כחכמים. ואם כן אדרבה מדויל ידיו משתלש ליה, לפי שיטתו שתלה זה במחלוקת ר' אליעזר וחכמים כל שכן ראיה ברורה דדעת הרמב"ם דמצות סוכה לא הוה מצוה חיובית בשאר ימים במובן שיצטרך לחייב עצמו בשבעת הימים לקיים מצות עשה זו, אלא שאם ישב בסוכה ואכל וישן קיים מצות עשה כמצות ציצית.

אלא שמכל מקום בין להרמב"ם ובין להמנחת חינוך עיקר המצוה וקיומה, שהוא יושב ומטייל בה ועושה כל צרכו בסוכה כבביתו. שמאחר שהגיע זמן שמחתינו הוה כמי שיש לו טלית שמחויב בציצית לענין דברים שאי אפשר זולתם, אם לא במקום שאינו בתורת תשבו כעין תדורו, שאז אינו מחויב לחזר אחר סוכה ולישב בה כליל ראשון שצריך לחזור אחריה, אבל הכא כיון שהוא במקום שגם בדירתו לא היה יושב, בהאי גוונא פטור מן הסוכה, וכמו דקיימא לן (שו"ע סי' תר"מ ס"ק). דאפילו הולכי דרכים פטורין מן הסוכה כל שבעה דלא הוה בכלל תשבו כעין תדורו.

ברכה על ישיבה בסוכה

ומזילא אינו מובן החילוק שהביא לענין ברכה, דלהרמב"ם (סוכה פ"ו הי"ב) מברך על הישיבה, כיון דסבירא ליה דהחיוב לישב בסוכה כל שבעה. ולר"ת (הו"ד ברא"ש סוכה פ"ד סי' ג') מברך על האכילה, דסבירא ליה דהסוכה אינה חיובית בכל שבעה, ואם כן נכון לברך על האכילה ולפטור שאר דברים. אבל לפי מה שכתבנו לבד שעיקר החילוק אינו מכוון בדעת הפוסקים, אבל הלא בעיקר הדברים הדבר לא ניתן להאמר. דאי סבירא ליה לר"ת דכיון דאין המצוה חיובית בכל שבעה ולכן אינו מברך על הישיבה, אם כן לא יברך נמי על האכילה דמאי שנא אכילה מישיבה לענין ברכה תרוייהו דין אחד להם, ודאי לר"ת אין חיוב יותר לאכול בסוכה מלישב ולישן בסוכה כל שבעה, וזה ברור.

עוד רגע אדבר, דלכאורה היה אפשר לדייק מעיקר דין ברכה שמברכין על מצות סוכה בכל שבעה בכל פעם שיכנס בה למר ביטיבה ולמר באכילה, מכל מקום שפיר יש להוכיח דמצות סוכה אינה חיובית בכל שבעה חיוב אחד. דאי לא תימא הכי אלא החיוב אחד הוא, אם כן למה מברכין על סוכה בכל כניסה וכניסה, כיון שמצוה אחת הוא ליברך בליל ט״ו ליישב בסוכה, וליסגי לכל שבעה בברכה אחת כיון דחיוב המצוה בכל שבעה אחת היא וחיוב אחד עליו. וכמו בברכת התורה שמברך פעם אחת ביום ויוצא לכל היום כולו אפילו מפסיק בינתיים במלאכה וכיוצא בזה, מכל מקום נפטר בברכת התורה לכל היום כולו כיון שזמן חיובה בכל היום (עי׳ שו״ע סי׳ מ״ז ס״ג), ואם היה ער בלילה גם למחרתו לדעת הרבה פוסקים ראשונים אינו מברך והוה ספק ברכה כיון דמשך המצוה נמשכת בכל עת. אם כן הכי נמי בסוכה, אי נימא דחיוב סוכה כל שבעה חיוב ממש הוא, ליברך יום ראשון ושוב לא יברך.

ברכות התורה בכל יום

איברא דבברכת התורה גם כן אכתי צריך ביאור, אמאי יברך בכל יום, כיון דהמצוה היא ׳והגית בו יומם ולילה׳ (יהושע א ח) אם כן כיון שנתחייב בה לעולם לא נפסק החיוב. ועיין מגן אברהם (ריש סי׳ תל״ד) שכתב, דאם היה ניעור כל הלילה צריך לברך, דמתחילה לא היה דעתו לפטור רק ליום ולילה. ובשו״ת מהר״מ שי״ק (או״ח סי׳ א׳) כתב טעמא, דכיון דיש זמן בכל יום ליישן דכתיב (איוב ג יג) ׳ישנתי אז יניח לי׳. אם כן בזמן ההוא הוא פטור מתלמוד תורה, ולכן חייב בכל יום מחדש. ולולי דבריו הקדושים לא הבנתי דבריו, דודאי הפטור אינו על זמן השינה, ואדרבה כתבו המפרשים דגם השינה כיון שאי אפשר זולתה ללמוד הרי הוא חלק מהלימוד. ובפרט לפי דעת הפוסקים דסתרי תורה דוקא לומדים בשינתם, וכידוע ממרן הגר״א ז״ל דבתוך שינתו למד תורה. וגם ידוע שו״ת מן השמים מחד מהראשונים ז״ל שהיה תורה בא בחלום דוקא. וגם בשאר צדיקים וחכמים שלמדו תורה, ובדברי האר״י הקדוש מבואר בזה הגמרא (עירובין דף ס״ה ע״א) לא איברא ליליא אלא לגירסא ויש אומרים לא איברא סיהרא אלא לשינתא. וכתב דתרווייהו אמת אלא הא לגבלה והא לנסתר. ועל כל פנים לא מצאנו זמן שיהא האדם נפטר מתורה כל ימי חייו. ועיין מגן אברהם (סי׳ תרל״ט ס״ק י״ז) שתמה על הב״ח (סי׳ תרמ״ג בסופו) שסובר דכשחוזר ואוכל חוזר ומברך. דאטו מי שיש לו לילית ומכוין שלא יפטור אלא עד חצות וכי יחזור ויברך. ולכאורה נראין דבריו סותרין, דלענין ברכת התורה כתב המגן אברהם עצמו דמתחלה לא היה דעתו ליפטר. וכבר הקשה קושיא זו דו״ז בשו״ת בית שערים (או״ח סי׳ ל״ב) ומרן זקיני השיב לו ע״ש.

שני ענינים בברכות התורה

וראיתי למרן זקיני ז״ל שם שכתב ביאור חדש לענין ברכת התורה, והוא דבברכת התורה יש שני ענינים. האחד ברכת המצוה על מצות לימוד תורה, כמו ברכת כל המצות שמברכין לפניהם כתפילין ליליית ולולב וכו׳. שנית ברכת הודאה על שבחר בנו ה׳ ונתן לנו את תורתו, כמו ברכת שלא עשני עכו״ם ואשה וכו׳. וכמו שביאר כל זה בפני יהושע (ברכות דף י״א ע״ב ד״ה בגמרא). ומעתה מצד ברכת המצוה היה די לברך פעם אחת כל ימי חייו כשנעשה בר מצוה ולומד, שהרי לא יופסק עוד החיוב, אבל מצד ברכת הודאה צריך לברך בכל יום כמו כל ברכת השחר.

שני ענינים בלימוד התורה ׳והגית׳ ו׳ושננתם׳

עוד פירש, דבמצות לימוד התורה יש שני ענינים, מצות ׳והגית בו יומם ולילה׳ (שם), ומצות ׳ושננתם לבניך׳ (דברים ו ז) שיהיו דברי תורה מחודדים בפיך (קדושין דף ל׳ ע״א). והנה מצות והגית בו יומם ולילה יוצא אם קובע לעצמו זמנים לתלמוד תורה, ובדיעבד אפילו בקריאת שמע שחרית וערבית, עיין בשו״ע (יו״ד סי׳ רמ״ו ס״א) ובש״ך (סק״א) ובדרמב״ם (פ״ת פ״א ה״ח) וגמרא מנחות (דף נ״ט ע״ב). אבל ושננתם אינו יוצא בזה, אלא צריך להתעמק בתורה שהיא ארוכה מארך מדה וללמדה תמיד בלי הפסק כל ימי חייו בלי הפסק, ועיין בדרכי יוסף (יו״ד סי׳ רמ״ו ס״ק א׳) באריכות. ולפי זה במצות עשה דושננתם, היה די בברכה פעם אחת כל ימי חייו, אבל מצד והגית בו יומם ולילה מברך בכל יום, ע״ש. על כל פנים פשוט דמצוה שמשך מצותה אחת, אינו מברך אלא אחת ומוציא כל הזמן ואינו חוזר ומברך, אם כן הכי נמי בסוכה כן. אבל אי נימא דלאו מצוה חיובית היא, אתי שפיר לכאורה.

אלא דבאמת דבר זה מחלוקת בגמרא (סוכה דף מ״ה ע״ב), אמר רב יהודה אמר שמואל לולב שבעה וסוכה יום אחד, מאי טעמא, לולב דמפסקי לילות מימים כל יומא מצוה באפיה נפשיה הוא, סוכה דלא מפסקי לילות מימים, כולהו שבעה כחד יומא אריכא דמי. ורבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן סוכה שבעה ולולב יום אחד, מאי טעמא, סוכה דאורייתא שבעה, לולב דרבנן סגי ליה בחד יומא. כי אתא רבין אמר רבי יוחנן אחד זה ואחד זה שבעה, אמר רב יוסף נקוט דרבה בר בר חנה בידך דכולהו אמוראי קיימי כוותיה. ומחלקותם שם לענין ברכה, ע״ש. ושם (דף מ״ו ע״א) שקיל וטרי ומקיש סוכה לתפילין,

מה תפילין כל זמן שמניחן מברך עליהן אף סוכה כן, והכי קיימא לן (שו"ע או"ח סי' תרמ"ג ס"ג). ועיין בתוספות שם (דף מ"ה ע"ב ד"ה אחד זה), דאין סוכה ולולב שוין לברכה, דלולב אין עיקר מצותו אלא פעם אחת ביום, אבל סוכה אי מתרמי ליה סעודה לא יכול לאכלה חוץ לסוכה אף על פי שכבר אכל בו ביום בסוכה, והכי נמי תפילין כל היום מצותן שיהו מונחין בראשו ובזרועו. והנראה דבאמת אף דמשך מצות סוכה כל שבעה והיה סברא דלא לברך רק ביום ראשון בלבד, מכל מקום מברך בכל פעם שנכנס, ועל כרחך משום דאם אינו מקיים אינו עובר בשאר שבעת ימים, רואה לומר שלא אוכל סעודה, והוה כתפילין ולילית לענין כל היום וברכה, ודו"ק כי קצרתי בזה.

שיעור חיוב אכילת פת בליל סוכות

וראיתי עוד לכת"ר שהאריך לפרש בזה מחלוקת הרשב"א עם גדול אחד מחכמי צרפת (עי' ריטב"א סוכה דף כ"ז ע"א), אי ליל סוכות שיעור הפת בכזית או כביצה, וגם אי יש חיוב שינה באותו הלילה. ותלה אותו בלימוד הגזירה שוה אם באת להוסיף מצוה או ללמד אופן החיוב מצות סוכה. וכן הביא ספיקת המשנה ברורה (סי' תרל"ט ס"ק כ"ד) לפי שיטת הגר"א (מעשה רב הל' פסח אות קפ"ה) דיש מצוה לאכול מצה כל שבעה, אי יש מצוה באכילת פת גם כן כל שבעה בסוכות. ויש להאריך בזה הרבה, אלא שבעונ"ה אין הזמן מסכים, ולאו בעל מלאכה אחת אני ואסתגר כעת בזה. ידידו המברכו בברכת התורה ולומדיה, ויה"ר שיזכה ללמוד תורה לשמה מתוך נחת והרחבת הדעת עבגל"א.

המכבדו ומוקירו כערכו בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות ט"ו סי' קצ"ב]

סימן שנז

סוכה שנבנתה בשבת אם מותר לקיים בה מצות סוכה

כ"ד למטמנים התשל"ה בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי הרה"ג המפו' וו"ח נו"נ מוה"ר **אליהו שלזינגר** שליט"א רק שכונת גילה ומקור חיים ירושלים עיה"ק ת"ו

אחדשה"ט וש"ת בידידות.

מכתבו היקר עם קונטרס חידושי תורה קבלתי ונהנתי מהם שנאמרו ביושר ובדעת (ראה אלה הם מועדי מ"א סי' כ"ח), בענין סוכה שעשאוה בשבת הדפנות והסכך, אי שרי לשבת בה ולקיים מצות סוכה. וכבוד תורתו האריך בפנימים יקרים בדין מצוה הבאה בעבירה לענין סוכה גזולה (סוכה דף ט' ע"א) ובתוספות (ד"ה ההוא). ושם בתוספות (דף ל' ע"א ד"ה משום) כתבו, דאף על גב דקרא ד'והבאתם' (מלאכי א יג) כתיב גבי קרבן, הוא הדין בכל מצות דהוי דאורייתא. והקשו מלולב של אשירה ושל עיר הנדחת דפסלינן משום דכתותי מיכתת שעוריה (שם דף ל"א ע"ב), תיפוק ליה משום מצוה הבאה בעבירה. ותירצו דלא דמי לגזל דמחמת עבירה באה המצוה שיוצא בו, אבל הני אטו מחמת עבירה שנעשית בו מי נפיק ביה וכו'. והאריך הרבה ואין הזמן גרמא לפלפל בזה, כי הענין מסודר ויש בו כמה חילוקים וגם בעניי כבר כתבתי בכמה מקומות מזה.

אכילה מבשר שנשחט בשבת

אמנם נראה לפענ"ד, לפי מה דקיימא לן (חולין דף י"ד ע"א) השוחט בשבת אף על פי שחלל את השבת שחיטתו כשרה. והקשו המהרי"ט (ח"א סי' ס"ט) והמהרשד"ם (יו"ד סי' קט"ו) והאחרונים, אמאי לא נימא כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני (תמורה דף ד' ע"ב). ותירצו דלא אמרינן אי עביד לא מהני אלא היכי דאי נימא כן נתקן האיסור, אבל השוחט בשבת אפילו נימא דשחיטתו פסולה, מכל מקום לא נתקן האיסור שהרי שור שחוט לפניך, וגם תיקן להוציא מידי אבר מן החי, עיין פסחים (דף ע"ג ע"א), כהאי גוונא לא אמרינן אי עביד לא מהני. ועיין מה שכתבתי בזה במשנת העמרמי (בית שעריס יו"ד סוסי' קי"ג). ובמקום אחר הקשיתי (ח"ו סי' קכ"ח), לפי מה דסבירא ליה לרמב"ם (מלכים פ"ט ה"ב) מפרכסת אסורה לבני נח. ואי אמרת לאחר שחיטה אכתי אסורה לבני נח, ולא תיקן כלום משום אבר מן החי לבני נח, ומה שתמות אחר כך אין זה אלא גרמא. עיין תוספות (שבת דף ק"ו ע"א ד"ה חוץ) בשם ר"ת דבשחיטה מיד נעשה ההיתר של אבר מן החי בישראל, ואם כן בבן נח כיון דמיד לא הותרה, ואחר כך מתה מעצמה ואם כן ליכא תיקון, ואמאי לא נימא אי עביד לא מהני.

מצוה הבאה בעבירה בשחיטה בשבת

איברא דאכתי תקשה לכולי עלמא, אמאי לא נימא דהוה ליה מצוה הבא בעבירה, שעל ידי ששחט בשבת שהוא עבירה, באה לו המצוה שהוא השחיטה. ומיהו לפי מה שכתבתי דלא אמרינן מצוה הבאה בעבירה, אלא היכי דהעבירה גרמה המצוה, אבל היכי דהמצוה אינה תלוי בהעבירה, אלא שנזדמנה לו עבירה עם המצוה, כהאי גוונא לא אמרינן מצוה הבא בעבירה. ולכן שחיטה אינה קשורה עם העבירה שהוא חילול שבת, ופשוט דאם שוחט בחול השחיטה כשרה, ואותה שחיטה עצמה ואפילו בשבת לחולה שיש בו סכנה, מותר לשחוט, ואם כן

השחיטה אינה תלוי בחילול שבת. וממילא כהאי גוונא לא אמרינן מצוה הבאה בעבירה, דאין להמצוה שייכות עם העבירה אלא שבהזדמנות זו נעשית בשעת עבירה. וכהאי גוונא תירץ המרדכי (שבועות פ"ג סי' תשפ"ד) לענין קניינים, דהקונה בשבת לא הוי מצוה הבאה בעבירה, כמבואר כל זה בחושן משפט (סי' רל"ה סכ"ח) הביאו הש"ך (שם סי' ר"מ סק"ב עיי"ש). ואם כן פשוט דהכי נמי בסוכה, דאין מצות סוכה תלויה בעשייתה בשבת, אלא שנזדמנה לו עשייתה בשבת, כהאי גוונא לא אמרינן דאסור משום מצוה הבאה בעבירה, הגם שחילל את השבת בעשייתה.

תקיעת שופר למודר הנאה משופר

עוד יש לומר, לפי מה שכתב הרשב"א (יבמות דף ק"ג ע"ב), והרחיב הדברים בישועות יעקב (או"ח סי' תקפ"ו סק"ד), אקושית מוהר"מ בן חביב (יוסף תרועה דף כ"ח ע"א) על מה שכתב הכל בו (סי' ס"ד), המודר הנאה משופר אדם אחר תוקע לו, אבל הוא בעצמו לא משום דהרבה בני אדם נהנין מן הקול. אם כן בשופר של עולה ושלמים דקאמר הש"ס (ר"ה דף כ"ח ע"א) דיצא משום דמצות לאו ליהנות ניתנו, נימא דלא יצא משום הנאת הקול, ושם יהא אסור לכל העולם לתקוע. ותירץ הישועות יעקב, דהא דאמר הש"ס דלמאן דאמר מצות ליהנות ניתנו אם תקע לא יצא, הטעם משום דהוה מצוה הבאה בעבירה. אמנם אכתי קשה לרבא (עי' סוכה דף ל' ע"א) דלית ליה טעם דמצוה הבאה בעבירה. ותירץ דעד כאן לא סבירא ליה לרבא טעם מצוה הבאה בעבירה, רק בגזל וכדומה דעבירה כבר עבר ועל ידי שנאמר דלא יצא לא יתוקן העבירה, לכך אמרינן דיצא ידי מצוה. אבל אי נימא דעל ידי שלא יצא יתוקן העבירה, פשיטא דאמרינן דלא יצא כדי שיתוקן איסורו, וכיון דכל האיסור הוא כאן הנאת המצוה, לכך אמרינן דלא יצא, דאם לא יצא אין כאן הנאה ויתוקן האיסור. אבל לפי מה דמסיק דהנאת מצוה לא חשיבה הנאה, אם כן אין כאן עבירה מחמת זה דיוצא המצוה, דהנאה הבאה מחמת קול שופר שכתב הכל בו, זה לא יתוקן במה דנימא דלא יצא, לכך אמרינן דיצא אף דקעביד איסורא, דלמצוה הבאה בעבירה היכי שאינו מתקן העבירה על ידי ביטול המצוה לא חיישינן, עיין שם מה שהאריך. ולפי זה בדידן נמי פשוט דבכהאי גוונא לא חיישינן משום מצוה הבאה בעבירה. ועיין מרדכי (סוכה פ"ג סי' תשמ"ז) לגבי מי שהביאו לו ערבה בשבת שנתחבה בשבת, ודו"ק.

מגורים בבית שנבנה בשבת

אלא דמה שיש לעיין, דהנה במצות סוכה קיימא לן תשבו כעין תדורו, וכל שבעת ימים עושה ביתו עראי וסוכתו קבע, עיין או"ח (סי' תרל"ט) ומשנה (סוכה דף כ"ח ע"ב) וברמב"ם (סוכה פ"ו ה"ה) ורא"ש (שם פ"ב סי' י"ח). ובשו"ע (או"ח סי' שי"ח ס"א) כתב, המבשל בשבת או שעשה אחת משאר מלאכות, במזיד אסור לו לעולם, ולאחרים מותר למוצאי שבת מיד. ובסימן רמ"ד (ס"ג) כתב, אם בנו אינם יהודים לישראל בית בשבת באיסור, נכון להחמיר שלא יכנסו בו. וכתב המגן אברהם (ס"ק י"א) שלא יכנסו לעולם ואפילו אחרים. ומכל מקום מותר ליהנות ממנו ולמכרה לאינו יהודי, עיין אליה רבה (שם סק"ח) וחיי אדם (כלל ג' ס"ז) ומשנה ברורה (שם ס"ק כ"א). והלבוש (שם ס"ג) כתב, דאם בנה העכו"ם לישראל הבית באיסור, נכון להחמיר כדי שלא יהנה ממלאכת שבת, כיון דמלאכה גמורה הנעשית בשבת אסורה בהנאה מן התורה כמו שיתבאר בע"ה, [נכון] להחמיר גם בזו מדרבנן. ותמוה הוא דהא מבואר בגמרא (ב"ק דף ע"א ע"א) דמלאכת שבת מותרת בהנאה. גם בסי' שי"ח כתב הלבוש (ס"א), והוא הדין כל דבר משאר מלאכות הנעשה בשבת על ידי ישראל על ידי מלאכת איסור במזיד, אסור לו עולמית מן התורה, דכתיב גבי שבת 'קודש הוא לכם' (שמות לא יד) מה קודש אסור אף מעשה שבת אסור. ועיין אליה רבה (שם סק"ב) שכתב על הלבוש, טעמא דר' יוחנן הסנדלר הוא, אבל אין פסקינן כר' יהודה, נראה דאף במזיד אין בו איסור אלא מדרבנן, ע"ש.

הנאה מדבר היוצא מן המלאכה

ובספרי שו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' נ"ב) הבאתי דברי הלבוש, וכתבתי לחלק בין הנאה מעצם המלאכה ובין הנאה היוצא ממנה. דסבירא ליה להלבוש דממלאכה גופה אסור ליהנות לעולם מדאורייתא, ומה שאמרו בגמרא דמעשה שבת מותר בהנאה, היינו מדמיה, וכמו שהבאתי בסמוך בשם המגן אברהם לחלק בין עצם ההנאה ובין היוצא ממנה, ועיין משנה ברורה (שם, ובסי' שי"ח סק"ד) ושאר אחרונים בזה. ומעתה לא מבעיא לדעת הלבוש דסבירא ליה דמעצם המלאכה מדאורייתא היא אסורה לו עולמית, ואם כן הבונה בית במזיד בשבת אסור לו ליכנס בו עולמית, וכיון דבסוכה בעינן תשבו כעין תדורו, אם כן הרי בית זה אסור לדור בו ולא הוי תשבו כעין תדורו שהרי אסור ליכנס בו. אלא אפילו להפוסקים דסבירא להו דמעשה שבת לעולם רק קנסא הוא, מכל מקום מקנסא על כל פנים הרי אסור ליכנס בבית זה, וממילא חסר בו בתשבו כעין תדורו, שהרי אסור לדור בו כיון שעשאה במזיד בשבת. ואם כן אף לענין מצוה הבאה בעבירה ליכא, מכל מקום איכא משום דאסור ליכנס בבית שנבנה בשבת.

הנאה מהצל שנעשה בשבת

שוב ראיתי למעכ"ת באות ב' שעמד קצת בזה אי יש בזה משום נהנה ממעשה שבת, דהא הסכך עשוי לשם צל ואם כן נהנה מהצל שהוא מעשה שבת. והביא לעצמו מדברי הר"ן (נדרים ט"ז ע"ב ד"ה אלא) שהקשה, ואם תאמר ואפילו כי אמר ישיבת סוכה עלי למה אסור בישיבה של מצוה, והא כיון דמצות לאו ליהנות ניתנו, הרי אינו נהנה מן הסוכה כלל, עכ"ל. נראה שסובר דליכא שום הנאה מישיבת סוכה עצמה רק הנאת המצוה לבד. אולם בתוספות (ר"ה דף כ"ח ע"א ד"ה המודר) כתבו לחלק בין שופר לסוכה, דגבי סוכה בלאו מצוה יש הנאה בישיבה. ועיין בספר מחנה אפריים (הל' נדרים סי' כ"ה). ודחה לעצמו דהואיל ועיקר עשיית הסוכה הוא לשם מצות סוכה, לא חשיב כנהנה מגוף הסוכה, דכל עשייתה הוא לשם מצוה, וכן משמע מדברי הש"ך (סי' רל"ו ס"ק י"ד), עכ"ל.

והנה קושיא זו לכאורה גדולה היא ואי אפשר לדחותה בגילי דחיטתא, ועיין מחנה אפריים הנ"ל, ובשו"ת נודע ביהודה (תניינא או"ח סי' קל"ג) עמד בזה לחלק בין שופר לסוכה דבסוכה מלבד הנאת המצוה הרי איכא הנאת הצל. אמנם מצינו בגמרא (נדרים דף ט"ז ע"ב) דגם בסוכה אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו. וכתב והדבר יפלא באמת, דמאי שנא ממעין דאמר רבא גופיה (ר"ה דף כ"ח ע"א), הנודר הנאה מן המעיין טובל בו בימות הגשמים טבילה של מצוה אבל לא בימות החמה. הרי דאף בימות החמה נמי טבילה של מצוה הוא, מכל מקום מיחשב הנאה בהדי מצוה, והכי נמי בסוכה הרי יש לו הנאת צל. ותירץ הנודע ביהודה ז"ל, דבגמרא מיירי שפירש בהדיא שלא יהנה מסוכת מצוה, והוא דעת הלבוש (עטרת זהב סי' רל"ו ס"ה), ולדעת השו"ע (יו"ד סי' רל"ו ס"ה) סתם נמי כוונתו לסוכת מצוה דבנדרים הלך אחר לשון בני אדם, ואם כן אם באמת אוסר עצמו כל הסוכה עם הצל הכי נמי דכהאי גונא לא אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו ע"ש. והכריח שם סברתו מדברי התוספות (ר"ה כ"ח ע"א ד"ה המודר) והביא גם דברי הר"ן הנ"ל. ולפי זה בדידן נמי אין הכי נמי דהי' אסור ליהנות מהצל.

מודר הנאה שגופו נהנה בשעת עשיית המצוה

איברא דקושית הנודע ביהודה הנ"ל קושיא קדומה הוא, בס' מעשה רוקח הספרדי הביא בהקדמתו (חידושים על הרמב"ם מגאונים וקדמונים הל' שבת פי"ז) בשם המאירי (עירובין דף י"ד ע"ב ד"ה ובפרק, ר"ה דף כ"ח ע"א ד"ה המודר), דמה שאסרו הנאת הגוף בהדי מצוה, היינו היכא דנהנה אחר שנעשה המצוה, כגון בנודר מהמעיין דגם אחר הרחיצה איכא הנאה, אבל כל כמה דלא מיתהני רק בעשיית המצוה שרי, לכך מותר לסכך באיסורי הנאה. וכן כתב השער המלך (לולב פ"ח ה"א) ובאבני מילואים (סי' כ"ח סק"ס), ועיין בספרי משנה הלכות (ח"ה סי' קנ"ג). ולפי זה מיושבת נמי קושית הנודע ביהודה הנ"ל בנוד טעם, ומבואר נמי דלא כנודע ביהודה הנ"ל שאסר סוכה שסיככה באיסורי הנאה. וכבר ראיתי שהקשה כן בידות נדרים (יד שאול סי' רט"ו אות ב'), וכתב שהנודע ביהודה לא ראה דברי המעשה רוקח והמאירי הנ"ל. ולפענ"ד הגם שכמה פעמים הבאתי דברי השער המלך הנ"ל לחלק בין הנאת הגוף בשעת מצוה או לאחריו, מכל מקום עדיין הדבר צריך תלמוד לפעוט כמוני, שהרי באומר הנאת תשמישך עלי, כתב הר"ן נדרים (דף ט"ו ע"ב ד"ה באומר), דאף על גב דאמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו מכל מקום נאסרה עליו, כיון דאיכא הנאת הגוף בהדי מצוה, אף על גב דהתם לא נהנה לאחר המצוה, ועל כל פנים כתב הר"ן הואיל ומתהנה גופיה בהדי דמקיים המצוה. ועיין יבמות סוף דף ק"ג (ע"ב).

ודקדקתי לרבינו הנודע ביהודה (שם סי' קל"ד) מבנו הגאון מוהר"ש ז"ל, שהביא דברי השער המלך והמעשה רוקח בשם המאירי וכתב עליו וזה לשונו, ואני לא ידעתי טעם וסברא לזה, דגם בשעת עשיית המצוה אם יש לו הנאת הגוף מלבד הנאת המצוה, איך שייך ביה לומר מצות לאו ליהנות ניתנו, סוף סוף איכא הנאת הגוף מאיסורי הנאה מלבד הנאת המצוה, ואם כן איכא מצוה הבאה בעבירה. וכן מפורש בר"ן נדרים (שם) דמתרץ הא דאמר הנאת תשמישך מיתסר ולא אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו, הואיל ומתהני גופיה בהדי דקיים המצוה הנאה מקרי, עכ"ל. הרי מפורש בר"ן דאם בשעת המצוה איכא גם הנאת הגוף לא שייך ביה לומר מצות לאו ליהנות ניתנו, אם כן בסוכה גם כן בשעת קיום המצוה איכא הנאת הגוף מצל הסוכה. ועיין שם עוד מה שתמה על השער המלך אי מצוה הבאה בעבירה הוי דאורייתא או דרבנן. ועל כל פנים פלא על בעל שואל ומשיב בידות נדרים הנ"ל שלא הרגיש בדברי הגר"ש בנודע ביהודה הנ"ל, דמילף טעם לדברי מר אביו הגאון בעל נודע ביהודה מחילוק השער המלך והמעשה רוקח, ול"ע.

בניסה לסוכה שנעשתה בשבת בשאר ימי סוכות

והנה אפילו היכא דאמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו, לכתחילה לא עבדינן הכי, רק הנפקא מינה לענין דיעבד אי יצא בה, דלא גרע משופר של עבודת

כוכבים דלכתחילה לא יתקע בו אף שאינו של עבודה זרה של ישראל (עי' או"ח סי' תקפ"ו ס"ג) דעל כל פנים מאוס הוא להקב"ה. רק לענין דיעבד כגון שהוא בליל ט"ו ואין לו סוכה וחובה עליו לאכול בסוכה, יש לומר מצות לאו ליהנות ניתנו ואם קיים אין צריך לקיים עוד מחדש. ויש לומר דאף שעשה איסור בישיבתה שנהנה מן הצל מכל מקום הרי יצא ידי המצוה. ועיין עוד ביהודה הנ"ל מה שנסתפק בזה ואין כאן מקום להאריך. מכל מקום לפענ"ד לחדש עוד, דדוקא בליל הראשון שהחיוב עליו לאכול בסוכה כזית פת (עי' סי' תרל"ט ס"ג), אבל שאר הימים דליכא חיוב לישב בסוכה דוקא אלא בשלילות, שאם יושב צריך לישב בסוכה דדומיא דדירה בעי, אם כן בשאר הימים אפשר לכולי עלמא אין ליכנס בה. ועיין פרי מגדיים (תיבת גמא פרשת בחוקותי אות א') דיש לומר מצות לאו ליהנות ניתנו אמרינן רק במצות שחוב עליו לעשות והס גזירת המלך, מה שאין כן ציצית שאינה חובת גברא לא יצבוש ולא יברך, ועיין משנת העמרמי (או"ח סי' ח'). ולכן לפענ"ד אכתי צריך עיון בזה, ומכל מקום אין הזמן גרמא להאריך כעת רק רציתי להעיר לכבוד תורתו שרצונו זו היא כבודו. ובמה שכתבנו וגם מפרי מגדיים לעיל, יש לדחות נמי ראייתו מאבני נזר (או"ח סי' תע"ו), מגמרא (עירובין דף ע"א ע"ב), דהכא באמת נהנה מגוף החפץ. ומיהו מה שכתב לחלק בין סכך גזול, דהתם הפסול בגוף הסכך מה שאין כן כאן הסכך כשר רק שיש בו איסור אחר. בזה נדקו דבריו וכבר כתבתי לעיל כן, רק דמכל מקום נשאר כאן איסור שלא ליכנס בבית זה וכנ"ל.

אלו דברי ידידו דושה"ט וש"ת, ומהמת כי אני טרוד בשאר ענינים לא יכולתי להאריך בזה יותר, וה' שנותיו יאריך ויזכה ללמוד וללמד לשמור ולעשות. ידידו דושה"ט וש"ת בלב ונפש

מנשה הקטן

[בענין אי עביד וכו', עיין עוד משנה הלכות ח"ב סי' מ"א, ח"ד סי' ר"ט, ח"ה סי' רפ"ב.

בענין הנאת הגוף במצוה, עיין עוד משנה הלכות ח"ג סי' קנ"ג, ח"ד סי' רכ"ח, חט"ו סי' קצ"א.

בענין מצוה הבאה בעבירה, עיין עוד משנה הלכות ח"ה סי' רפ"ז, חט"ו סי' קצ"ב]

סימן שנה

אם צריך שהשולחן יהיה בתוך הסוכה בשעת שינה

ב' לחודש הרחמים התשמ"ה בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי היקר המופלא והמופלג כו' כמר **יצחק מיללער** הי"ו טאראנטא קאנ

אחדשה"ט בידידות.

מכתבו כרגע קבלתי, ורציתי על כל פנים ליגש דברי רבינו הגדול בעל משנה ברורה שאין כאן טעות בדבריו [ששמע שכן אמר חכם אחד שטעות סופר הוא במשנה ברורה].

דהנה המשנה ברורה (סי' תר"מ ס"ק כ"ז) על מה שכתב הרמ"א שם, דמי שלא יוכל לפשוט ידיו ורגליו בסוכה לא מקרי מצטער, וחייב ליטן שם אף על גב דצריך לכוף ידיו ורגליו, והוא מתרומת הדשן (סי' נ"ב). וכתב עליו המשנה ברורה שם וחייב ליטן שם, ואך שצריך ליזהר שיהא השלחן גם כן תוך הסוכה, דאי לאו הכי חייבינן שמא ימשך אחר שלחנו, וכדלעיל בסי' תרל"ד (ס"ד), ע"כ. וכתב עליו, ומשמע מדבריו שבשעת שינה גם כן יש ליזהר שיהא השולחן שם, וכבר ראה בספר שמעיד שכך נהג החפץ חיים זצ"ל (עי' מועדים וזמנים ח"א סי' פ"ז), ונפשו בשאלתו אם יש מקור או לד חומרא לזה.

הנחת השולחן בתוך הבית בשישן בסוכה

ולפענ"ד כוונת המשנה ברורה פשוט, דהכא מיירי בסוכה של שבעה על שבעה טפחים, והאדם הרוצה ליטן בסוכה כזו, אי אפשר רק לכוף עצמו וידיו ורגליו על השלחן שיש לו שם, שהרי סתם בן אדם ארכו שלש אמות שהם י"ח טפחים, כדאיתא פרק מי שהוציאוהו (עירובין דף מ"ח ע"א). והתוספות בפרק המצניע (שבת דף נ"ב ע"א ד"ה אשתכח) גבי המוציא משא, הוכיחו דשלש אמות לבד מראשו. ואם כן סוכה שבעה על שבעה, אפילו תחשוב באלכסון ליכא רק י"ט פחות חומש, ואי אפשר לפשוט אבריו ולהיות ראשו ורובו בסוכה כזו. ועל כרחך צריך לומר כיון שחז"ל אמרו (סוכה דף ג' ע"א וכפי' הרא"ש פ"א סי' א') סוכה של שבעה על שבעה כשרה, על כרחך דראויה לשינה נמי הוא. וכמו שכתב המרדכי (פ"ב סי' תש"מ) ובשו"ע (סי' תר"מ ס"ד ברמ"א), דסוכה שאינה ראויה לשינה, אפילו לאכילה אינה ראויה כלומר אינו יוצא בה, ואם כן על כרחך דסבירא להו דכהאי גוונא שכופף ידיו ורגליו ויטן על השלחן כדרך העולם לכוף ראשו על השלחן. ולפי זה אתי שפיר לשון המשנה ברורה, שיש ליזהר שיהא השלחן שם

תוך הסוכה, שאם יהיה השלחן חוץ לסוכה והוא יצא על השלחן כפוף, חייבין שמא ימשך אחר שלחנו.

שמא ימשך אחר השולחן בסוכה גדולה

ולכן ליין גם כן רבינו לעיין בסי׳ תרל״ד (ס״ד), דאפילו הוא סוכה גדולה, חייבין שמא ימשך אחר השולחן. והנה בסוכה גדולה ביאר שם המשנה ברורה בשער הציון (סק״ז), דהוא דוקא ביושב על פתח הסוכה מבפנים ולוקח מן המאכל שערוכים לפניו על השולחן מבחוץ, דאז גזרינן שמא ימשך אחר שולחנו, אבל כשיושב בסוכה ואוכל ואינו לוקח מן השולחן כלל, רק שנוהג כמו עני שפתו בידו ואוכל, לא גזרו חכמים שימשך, עיין שם. והגם שהקשה שם לעצמו מהרמב״ן במלחמות (דף ז׳ ע״ב ד״ה ומה שכתב), מכל מקום שפיר דחה, דהתם שאני שאינה ראויה לאכילה כדרכה, מה שאין כן היכא דיכול להעמיד שלחן אצל שמתעצל ואינו מעמיד ואוכל, לא חיישינן שמא ימשך אחר שלחנו ואוכל אפילו בלי שלחן, ע״כ. ואם כן פשוט דלזה היתה כונתו כאן שליין אלעיל, לומר דכמו דהתם חיישינן שימשך אחר השלחן, הכי נמי כן הוא. ולכן אם הוא יצא בסוכה קטנה, יראה שיהיה השלחן בסוכה אם יצא על השלחן, דאם לא כן חיישינן שמא ימשך. אבל אם הוא רוצה ליישב וליצא על הספסל ולכוף ידיו ורגליו בלי שלחן, אין לחוש כהאי גוונא כמו בסוכה גדולה, וכל שכן בסוכה גדולה כשהולך ליצא במטה לית מאן דפליג לחוש לשמא ימשך אחר שלחנו, וזה פירוש בכוונת המשנה ברורה ז״ל.

והיות כי אין הזמן גרמא הנני לברכו בברכת כוח״ט, ויה״ר שיזכה ללמוד תורה לשמה ויתן ה׳ שיעלה מעלה מעלה במעלות התורה והיראה כאות נפשו ונפש המעתיר בעדו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן שנט

ברכת לישב בסוכה בישיבה או בעמידה

עש״ק הגדול התשכ״ד ברוקלין נ״י ת״ו

את חג המצות יחוג בדיצות, וברכתא במוסיף תלתא לכבוד ידי״נ הרה״ג המפואר נו״נ וו״ח וכו׳ כש״ת מוה״ר **אפרים גרינבלאט** שליט״א

אחדש״ת. יקרת מכתבו בצירוף השאלות קבלתי בעתו. ועל דבר העטרת זקנים (או״ח סי׳ מ׳ ס״ח) הנדפס בגליון שו״ע וזה לשונו, ויברך מעומד וכל ברכת המצות צריך לברך מעומד חוץ מברכת הנהנין, ומשום הכי המנהג לעמוד כשמברך ליישב בסוכה וכו׳. וכתב כת״ר דלא ראה שיעמדו לאחר שיברכו המוציא ולברך ליישב בסוכה, אף שטענת העטרת זקנים חזקה היא, וגם במפרשי שו״ע הלכות סוכה לא מצא דין זה דיש לעמוד, ובקשני לברר המנהג.

הנה ימחול נא כת״ר לעיין בשו״ע (או״ח סי׳ תרמ״ג ס״ב) דדבר זה מפורש בשו״ע, והוא מחלוקת הרמב״ם והרא״ש. דלהרמב״ם (סוכה פ״ו הי״ב) מקדש מעומד ומברך ליישב בסוכה ויושב ואחר כך מברך זמן וכן פסק בשו״ע, ולהרא״ש (סוכה פ״ד סי׳ ג׳) הכל במיושב, וכתב הרמ״א דכן נוהגין כהרא״ש. ועיין ט״ז שם (סק״ב) מה שביאר מחלקותם, דלהרמב״ם התקנה היתה לברך על קביעות ישיבה בסוכה ולא על האכילה דוקא, ולהרא״ש קביעות הברכה היתה על הסעודה. וממילא כיון דאנו נוהגין כהרא״ש בענין קביעות הברכה, נראה דנוהגין כהרא״ש בזה ולא כרמב״ם, וכן כתב המגן אברהם (סק״א), דאין נוהגין כהרמב״ם לעמוד כיון דאין מברכין אלא על האכילה, ע״ש.

עמידה בקידוש

ומנהג אבותינו ורבותינו הקדושים כפי שקבלתי מהם, לקדש מעומד לעולם, וממילא מברכין ליישב גם כן מעומד. והטעם בזה נראה, כיון דלענין קידוש נוהגין כהרמב״ם בעמידה, ממילא באותו מעמד לא נשנה בליישב ולעשות כהרא״ש ולברך בישיבה. או מפני שבאמת גם הרא״ש ז״ל מודה דמותר לכתחלה לברך ברכת ליישב בעמידה, דלא נחלקו הראב״ד (השגות שם) והרא״ש על הרמב״ם ז״ל, אלא דגם לאחר שישב אכתי מקרי עובר לעשייתן ומברך לכתחלה כן, אבל ודאי מודים דבעמידה נמי הוה עובר לעשייתן אפילו קודם שישב והוא מסתבר. וכן ראיתי בשם ספר יפה ללב (ח״ב סי׳ תרמ״ג ס״א) שהביא בשם ספר שלחן גבוה (או״ח ח״ב סי׳ תרמ״ג סק״ב) דלמעשה לכתחלה יברך מעומד ליישב, מאחר דלא נחלקו הראב״ד והרא״ש דאין לעשות כהרמב״ם, וממילא אנן נהגינן בזה כרמב״ם או לכולי עלמא כשמקדשין מעומד.

ברכת לישב בסוכה ביום שאין בו קידוש

וכל זה ביום שיש בו קידוש, אבל בשאר ימים כיון דאנן קבלנו בזה להלכה כהרא״ש, ממילא מברכין מיושב, דעיקר תקנת הברכה היתה על הסעודה, וכיון דברכת הנהנין הם בישיבה דוקא, ממילא הכי נמי ברכת ליישב מברכין בישיבה, דודאי הכי היתה תקנת חז״ל על כל פנים כדעת הרא״ש ז״ל.

עמידה בברכות המצוות

ולענין טענת העטרת זקנים דברכת המצוה מעומד הוא. הנה מקור הדברים דברכת המצוה מעומד, הביא בעל העיטור (הל׳ לילית שער הג׳ החלק השני) וזה לשונו, וכתב ר׳ טוביה (פסיקתא זוטרתא פ׳ אמור) דלריך

לברך מעומד. ועיין פרי מגדים (סי׳ תל״ג משב״ז סק״ג) שהאריך בענין ברכת המצות מעומד. ובברכי יוסף (או״ח סי׳ מ׳ סק״ב) בשם ירחיס (סי׳ קי״ד), דלא ידע מקומה דברכת המצות מעומד. ועיין בספר האשכול (הל׳ ברכות הודאה סי׳ כ״ג) ובנחל אשכול (שם) ובטו״ז (יו״ד סי׳ מ׳ ס״ק י״ז) וכסף משנה (תרומות פ״ד ה״ט) בשם ר״י קורקוס ובהמקנה (קידושין פ״ג ד״ה שם בגמר׳ מצוה) ובשו״ת יד אליהו (סי׳ כ״ה) ובירושלמי (תרומות פ״ג ה״ב) ובתשובות מהרי״א (אסאל, יו״ד סי׳ רמ״א) ובתוס׳ יו״ט (אבות פ״ה מ״ה) ובבאר היטב (אבהע״ז סי׳ ס״ב סק״א), שצריך לעמוד בחופה. ע״ש בכל המקומות.

אבל מכל מקום לדידן צריך לומר פשוט, דכך היתה התקנה לברך על הסעודה, וכיון דבסעודה כל אחד מברך ברכת הפת במיושב, לא הטריחו חכמים לעמוד ולברך, אלא תקנוה כחלק מן הסעודה במיושב, ועל כל פנים לא הטריחו ז״ל לעמוד ולברך.

ישיבה בברכה על מצוה שנעשית במיושב

או יאמר, לפי מה שכתב החכמת שלמה (או״ח סי׳ ח׳ ס״א) לישב קושית המגן אברהם (שם סק״ב) על המחבר (שם) שהקשה מחלה, וכתב דחז״ל תקנו דבענין המצוה כן הברכה, שאם המצוה מיושב הברכה נמי מיושב, אבל אם המצוה מעומד הברכה נמי תהיה מעומד, עיין שם. ואם כן הכי נמי לפי שאנן קיימא לן כהרא״ש דהמצוה והתקנה היתה על האכילה, ממילא מברכין מיושב. ובאמת כי לפלא קצת ארגינו המגן אברהם ז״ל, דבהלכות סוכה (סי׳ תרמ״ג סק״א) בעצמו כתב כן דלכן מברכין מיושב, כיון דעיקר תקנה היתה על הסעודה. ואם כן למה הקשה כאן מחלה ולא הרגיש מסוכה הנ״ל, וגם הג״ר שלמה קלוגער לא הרגיש בזה. ולא קשה מקידוש, כיון דלפי מנהגינו מקדשין מעומד כהרמב״ם, ממילא מברכין מעומד דהוה המצוה בימים האלו מעומד, אבל בשאר ימים לא. וטעם זה נוטה קצת לטעם הראשון והכל עולה בקנה אחד.

או יאמר לפי דעת הרדב״ז ז״ל הביאו המגן אברהם (סי׳ קפ״ד סק״ז) והחכמת שלמה הנ״ל, דהיכא דהוה דאורייתא ודרבנן יחד, מחמרינן אף בדרבנן דלא ליתי לזלזולי בדרבנן. אם כן הכי נמי כיון דקידוש דאורייתא הוא ומעומד לפי מנהגינו, אם יברך מיושב ליישב אתי לזלזולי בברכות דרבנן, לכן אומרים מעומד, אבל בשאר ימים אומר מיושב וכנ״ל.

[עיין עוד משנה הלכות חי״ב סי׳ ש״מ]

סימן שס

האם צריך לברך ברכת התורה קודם נטילת לולב

ד׳ בשבת חיי שרה התשל״ד בנ״י יצו״א

מע״כ המופלא ומופלג מלא פלג וכו׳ הרה״ג כש״ת מוה״ר **ליב טרופר** הי״ו מחבר קונט׳ בית יהודי, ירושלים עיה״ק תו״א

אחדשב״ת. בדבר תמיהתו אבכורי יעקב (סי׳ תרמ״ד סק״א) שכתב, דמברך ברכת התורה קודם נטילת לולב, דמנא ליה הא. והביא מה שראה במכתבי תורה להגה״ק אדמו״ר מגור זי״ע (סי׳ כ״ו) שביאר דבריו על פי זוה״ק (פ׳ לו דף כ״ח ע״ב). וכבוד תורתו תירץ על פי דעת הגר״א (סי׳ מ״ז ס״ד), דעל הרהור נמי צריך לברך ברכת התורה, וכיון דעושה מצוה מהרהר בהמצוה, והוי כמהרהר בדברי תורה וצריך ברכה, עכ״ל.

ברכת התורה על הרהור במצוה

והנה ספר מכתבי תורה אין לי לעיין בתר טעמו. ומה שכתב כבוד תורתו משום הרהור בדברי תורה, לא נהירא לי, דאפילו לשיטת הגר״א מכל מקום מהרהר במצוה, לאו מהרהר בדברי תורה הוא.

ברכת התורה לאמירת יהי רצון

ומה שנראה לפענ״ד ליישב דברי הבכורי יעקב. ראשונה, לפי מה שנהגו העולם שאומרים קודם נטילת לולב יהי רצון הנדפס בסדורים או בשם יחוד. והנה מבואר בשו״ע (או״ח סי׳ מ״ו ס״ט) דלא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה אף על פי שהוא אומרם דרך תחנונים, ויש אומרים שאין לחוש. וכתב הרמ״א דהמנהג כסברא אחרונה, שהרי בימי הסליחות מתפללין הסליחות ואחר כך מברכין. אבל האחרונים כנראה הסכימו לדעת השו״ע, שהוא דעת הראב״ד (הו״ד באגור סי׳ א׳) ואורחות חיים (הו״ד בב״י סי׳ מ״ו ד״ה והוקשה) והטור (סי׳ מ״ו) ומהרי״ל (מנהגים, הל׳ תפילה אות ו׳) והרמב״ם (שו״ת פאר הדור סי׳ ק״ד), ועיין בברכי יוסף (סי׳ מ״ו ס״ק י״ד) ומטה אפרים (סי׳ תקפ״א אות י״ב) ובשו״ע הגרש״ז (סי׳ מ״ו ס״א). ובשו״ע הלכות ציצית כתבו האחרונים דקודם העטיפה נכון לומר ׳ברכי נפשי׳ עד ׳עוטה שמים כיריעה׳. וכתב החיד״א (עי׳ לפורן שמיר סי׳ ב׳ אות ו׳) דהנוהגין לומר כן, לא יאמרו קודם ברכת התורה. וכן כתוב עוד לענין אמירת ׳שאו ידיכם׳ וכו׳ קודם על נטילת ידים. וכן הנוהגין לומר ׳ואתחנן לי לעולם׳ ׳ואתחנן לי באמונה׳, הביאו השל״ה בעניני תפילין (קיצור של״ה מסכת חולין עניני תפילין), צריך לומר ברכת התורה קודם. ועיין כף החיים (סי׳ ד׳ אות ט״ז, וסי׳ מ׳ אות

ו׳, וסי׳ כ״ה אות ס״ח) ועיין בדרכי יוסף (סי׳ מ״ו ס״ק ט״ז) דהנוהגים לומר לפני כל מצוה ברכה ולימוד פסוק ׳ויהי נועם׳, יזהרו בל יאמרו קודם ברכת התורה. ולפי זה נראה פשוט דלכן כתב הבכורי יעקב שיאמר ברכת התורה תחלה, וכמו שהזהירו כל האחרונים הנ״ל ז״ל.

ברכת התורה קודם עשיית מצוה

שנית נראה, דבספר אורחות חיים (כהנא, סי׳ מ״ו אות א׳) הביא בשם יפה לבב (חלק א׳ סי׳ כ״ה אות יו״ד) שתמה, אמה שכתב הטור (סי׳ מ״ו) ואחר שהניח תפילין יסדר הברכות שתקנו על סדור העולם והנהגתו. דמשמע שבתחלה צריך להניח תפילין ואחר כך לסדר הברכות. ובעיניו יפלא, שצריך לברך ברכת התורה קודם עשיית המצות, עיין שם. והנה אין לי הספר יפה לבב לעיין בתר טעמו, אמנם כנראה דסבירא ליה בפשיטות דצריך לברך קודם עשיית המצות והוא כדעת הבכורי יעקב שהביא כ״ת.

ידידו המברכו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן שסא

הידור מצוה אם הוא דאורייתא או דרבנן

מוצש״ק פ׳ ויקהל התשל״ו בנ״י יצו״א

מעלת כבוד ידידי האי צורב עוסק בחוקי חורב נו״נ וכ׳ מוה״ר **אברהם יעקב נוסענצווייג** הי״ו בישיבה הגדולה צאנז יוניאן סיטי

אחדשה״ט בידידות,

הידור מצוה משום ׳ואנוהו׳

בדבר קושיתך בדברי רש״י בסוכה (דף כ״ט ע״ב), דסבירא ליה לולב הבא פסול משום הידור. ונראה דסבירא ליה הידור מצוה דאורייתא מקרא ד׳ואנוהו׳, והתוס׳ (ד״ה לולב) הקשו עליו מדאמרו רבנן (שם דף י״א ע״ב) מצוה לגדו דכתיב ואנוהו, לא גדו כשר. משמע דואנוהו לא הוי אלא דרבנן, והטעם דפסול משום דאיתקש לאתרוג דכתיב ביה הדר. וכבוד מעלתו קשר נימא בנימא מגמ׳ ערכין (דף י׳ ע״ב) דאמרו מלאכי השרת לפני הקב״ה, מפני מה אין ישראל אומרים שירה בראש השנה ויום הכיפורים, אמר להם אפשר מלך יושב על כסא הדין וכו׳ וישראל אומרים שירה. ומהרש״א (בחידושי אגדות שם) כתב דהיינו שירת הלל, אבל שירת היום אומרים בראש השנה ויום הכיפורים דאינו אלא סיפור דברים בעלמא. ובקידושין (דף ט״ו ע״א) דיליף עמך במאכל ועמך במשתה. כתבו התוס׳ (ד״ה כי טוב) דבספרי לא דרש מידי מכי טוב לו עמך (דברים ט״ו ט״ז), דאין זה כוי אלא סיפור דברים בעלמא. הרי דמסיפור דברים ליכא למילף חיוב, ואם כן האיך יליף רש״י מסיפור דברים דואנוהו דבשירה כתיב שהוא סיפור דברים לפי דעת המהרש״א. אלא דבבבא קמא (דף פ״ז ע״ב תוד״ה דכתיב) נחלקו הרב ר׳ אברהם בן הרב ר׳ יהודה, והר״י בגירסא דאפילו דאפילו גרסינן כי טוב לו עמך ניחא דשמע מינה שכך צריך לעשות. ואם כן גם מסיפור דברים ילפינן, מכל מקום תוס׳ לא סבירא ליה כן, עכ״ל בקיצור.

ולפענ״ד לא ידענא מאי קושיא אפילו לשיטתך, דאטו גברא אגברא קרמית, תוס׳ לא סבירא ליה לדרוש מסיפור, וכי זה קושיא ארש״י, אדרבה יש להביא ראיה לר״י דרש״י דרש נמי מסיפור דברים ולא להקשות עליו מדברי מהר״א בן הרב ר׳ יהודה.

אמנם לענ״ד הדבר ודאי דרשינן מואנוהו, עיין גיטין (דף כ׳ ע״א) לרבנן פסול אפילו בדיעבד מקרא דואנוהו, ובסמוך נאריך בזה קצת. ועיין ריטב״א (ר״ה ט״ז ע״א) דאסמכתא נמי לאו דרבנן הוא, אלא לא חייבה התורה לכתחלה. אבל אם ירא חז״ל טעם לתקן דבר כזה יש לו אסמכתא במקרא ועשה דאורייתא, שכל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק העיר הקב״ה שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים לקבעו חובה אם ירצו על פי הדבר אשר יגידו לך. ולפיכך בכל מקום החכמים נותנין ראיה או זכר או אסמכתא לדבריהם מן התורה, כלומר שאינם מחדשים דבר מלבם, וכל תורה שבעל פה רמוזה בתורה שבכתב שהיא תמימה, ע״ש. ואם כן לטעם זה אפילו בדבר שאינו כוי, אם ירא חז״ל ויתקנו יעשה דאורייתא. ועיין בספרי שו״ת משנה הלכות (ח״א במדור התשובות סי׳ י״ד וט״ז וי״ז) מה שהארכתי בדברים אלו

ולעצם דברי רש״י כבר הלכו בו נימושות ואין לנו לחדש בו דבר, ורק להעיר מכמה מקומות. הרי״ף (ברכות דף נ״א ע״א) כתב, אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן ראשונים שאלו שמאל מהו שתסייע לימין, אמר רב אשי השתא דראשונים לא איפשיטא להו אנן נעביד לחומרא. ובחידושי אנשי שם כתב, אף על פי דהני ספיקא דרבנן, מיהו להידור מצוה קאמר דעביד לחומרא. אי נמי, משום דעיקר הידור מצוה דאורייתא הוא, דכתיב זה קלי ואנוהו ודרשינן התנאה לפניו במצות, ממ״ר אב״ד. הנה נראה דסבירא ליה דהידור מצוה דאורייתא, ודעת תוס׳

(שם ד"ה אין לנו, ומנחות מ"ח ב' ד"ה אין פוטר) נראה דהוי דרבנן. וכן נראה דעת המרדכי (מנחות פ"ד סי' תתקמ"ח). ועיין מהרש"א (שבת ק"ד ב' תוס' ד"ה אר"מ). וכן כתב הבית יוסף (או"ח סי' תרנ"ו ד"ה וכמאי) בפשיטות דהידור מצוה לא הוה אלא דרבנן.

הידור מצוה בשחיטת חטאת בשבת

ולפום ריהטא הבאתי ראיה מגמרא (מנחות דף ס"ד ע"א), אמר רבה היו לפניו שתי חטאות אחת שמינה ואחת כחושה, שחט שמינה ואחר כך שחט כחושה [בשבת] חייב, כחושה ואחר כך שמינה פטור, ולא עוד אלא שאומרים לו לכתחלה הבא שמינה ושחוט. ופסקה הרמב"ם (שגגות פ"ב הט"ו). ולכאורה בשחט כחושה ויש לו שמינה, נראה דלא הוי אלא משום הידור, ונראה דמשום מצוה דהידור דוחין שבת אף על פי ששחט כבר את הכחושה, ואי לא הוה דאורייתא אמאי דוחין את השבת.

שוב ראיתי דבשאגת אריה (סי' נ') כבר קדמני בזה, וראיתי מציינים שגם בשו"ת חכם צבי (סי' מ"ה) הביא ראיה זו. איברא דשאני לעצמי היה נראה לדחות ראיה זו, לפי מה שכתבו (יומא דף מ"ו ע"ב) דהקרבת קרבן בשבת אינה דחויה אלא הותרה, כלומר דאישתריא שבת לגבי עבודה, ועיין סנהדרין (דף נ"א ע"א) סלקא דעתך אמינא איהו דאישתריא ליה שבת לגבי עבודה. ועיין יבמות (דף ל"ג ע"ב) זר ששימש בשבת במאי. ובשו"ת בית יצחק (או"ח סי' י"ב בסופו). ובשו"ת בית שעריס (יו"ד סי' ט') לפי דעת המקנה נשים אסורות לשחוט קרבן בשבת, ועיין משנת העמרמי (שם). ולפי זה כיון דלגבי קרבן שבת הותרה, אם כן פשוט דאפילו משום הידור דרבנן חוזר ושחט. ועיין יומא (דף ו' ע"ב) למאן דאמר טומאה הותרה בציבור, לא מהדרינן לאתויי טהורין מבית אב אחרינא. ואם כן הכי נמי לענין הידור, כיון דשבת אישתריא לגבי עבודה שפיר בשביל הידור אפילו דרבנן שחטינן אחרת, ודו"ק.

הידור מצוה במילה בשבת

ובזה מיושב נמי הא דצינן שאין מעכבין את המילה פסק הרמב"ם (מילה פ"ב ה"ו) דאינו חוזר עליהם וכן קיימא לן. ולכאורה כיון דהצינן הוי מטעם הידור, וכיון דבשחט כחושה צריך לשחוט שמינה משום הידור, אם כן הכי נמי בצינן שאין מעכבין דהכי נמי בכחוש נמי יצא. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר, דמילה דחויה היא כלומר שבת דחויה היא אצל מילה, ולכן שפיר אינו חוזר משום הידור, אבל קרבן הותרה וחוזר.

הידור מצוה בכתיבת השמות

והנה בגמרא (גיטין דף כ' ע"א) נחלקו רבי יהודה וחכמים בהיה צריך לכתוב שם וטעה וכתב יהודה, מעביר עליו בקולמוס דברי ר' יהודה, וחכמים אומרים אין השם מן המובחר. ואמר רב אחא בר יעקב, דילמא עד כאן לא קאמרי רבנן התם אלא דבעינא זה א-לי ואנוהו וליכא וכו', ע"ש. ועיין יש של שלמה (שם סי' כ"א). ואף על גב דס"ל דהוה ליה דחויה, מכל מקום לענין הלכה דאנוהו מודה דאסור אפילו דיעבד. וראיתי למרן החתם סופר ז"ל בחידושיו (סוכה דף כ"ט ע"ב) שכתב, דבאמת רש"י סבירא ליה כרבי אליעזר בן יעקב בגיטין הנ"ל, דאנוהו מעכב אפילו דיעבד לרבנן, ומחלק בין הידור דאגד ובין הידור במצוה עצמה כגון בארבעה מינים וכתיבת השם. תו כתב דוכי נעלם ממוס' ומכל הראשונים סוגיא דגיטין הנ"ל, ותירץ דיש לומר דסבירא ליה דדוקא בקדושת השם בעינן אנוהו, דכתיב בשם עצמו זה א-לי ואנוהו, וכן בד' מינים דמבואר בהו הדר בקרא, אבל במקום אחר לא. ועיין ילקוט הגרשוני (כללים אות ה', הידור מצוה).

הדר בארבע מינים בשאר ימי החג

ובענייתי כתבתי בישוב דברי רש"י, לפי מה שכתב הרא"ש (סוכה פ"ג סי' ג') דמאי שנא הדר שתקנו גם בשאר ימים, ומאי שנא דלכם לא בעינן רק ביום ראשון. ותירץ משום דיום ראשון דאורייתא בגבולין ושאר הימים דרבנן זכר למקדש, ובעיקר הלקיחה כגון ארבעה מינים בולב ולקיחה לכל אחד ואחד תיקנו גם בשאר ימים כעין דאורייתא, וכן בהדר משום הידור מצוה, אבל בחסר לא תקון, ולא בשאול, ע"ש באריכות. ולפי זה יש לומר דרש"י נמי כוונתו ליישב במתק לשונו קושית הרא"ש ז"ל, למה תקנו ביבש לפסול טפי מבשאר פסולים לפסול ביו"ט שני ובשאר ימים. ולכן פירש רש"י משום הידור מצוה דכתיב זה א-לי ואנוהו והפסול משום הידור, אבל אין זה ההידור של אתרוג, שהרי אתרוג עצמו אינו פסול רק ביום ראשון מן התורה. ואם כן ההידור שנאמרה באתרוג מן התורה אינו אלא ביום ראשון, אלא דבשאר ימים גזרו חז"ל לפסול משום הידור דזה א-לי ומדרבנן נמי. ועיין קרבן נתנאל שפירש כעין זה, ובספר יד דוד (סוכה שם).

אלו דברי ידידו דושה"ט המברכו בברכת צלח ורכב על דבר אמת, ונא לסלוח על האיחור כי באמת אין הזמן גרמא אפילו להלכה למעשה שיש לו דין קדימה וכל שכן לפלפל, ורק מחמת אהבה למר אביו מוה"ר א"י הי"ו ולכל המשפחה לקחתי לי איזה רגעים. ידידו דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

[בענין אם אסמכתא זה דרבנן או דאורייתא, עיין עוד משנה הלכות ח"א סי' י"ח, ח"ג סי' י', ח"ו סי' ר"פ–רפ"א, ח"י סי' רנ"ב]

סימן שסב

נמצא לאחר החג שהאתרוג פסול האם מחזיר הדמים והאם קיים המצוה

א׳ לסדר ושמתי פדת התשמ״ז, ברוקלין נוא יארק יצו״א
מע״כ כש״ת מוה״ר יהודה ארי׳ דינר הי״ו, בני ברק ת״ו

אחדשה״ט. בדבר שאלתכם בדין ודברים שבין מוכר אתרוגים, ללוקח שלקח אתרוג פרי עץ הדר בכל המעלות ושילם למוכר מאה וחמשים דולר וילא בו מצות ארבעה מינים במשך חג הסוכות, ולאחר החג נעשה האתרוג להוב [געל בלע״ז] במקום שהיה בו ירקות [גרין בלע״ז] ועל ידי זה נתגלו שלש נקודות שחורות הנראים לעיניים, וטוען הלוקח כיון שהאתרוג היה פסול בשעת סוכות יחזיר לו המוכר הכסף ששילם בעד האתרוג, והמוכר טוען שעל דעת ספק זה נכנס הלוקח ואינו רוצה להחזיר לו הכסף.

מקח טעות בבהמה שנמצאת טריפה

הנה בגמרא (חולין דף נ׳ ע״ב), ת״ר מחט שנמצאת בעובי בית הכוסות, מצד אחד כשרה, משני לדדין טריפה. נמצא עליה קורט דם בידוע שלפני שחיטה, לא נמצא עליה קורט דם בידוע שלאחר שחיטה. הגליד פי המכה בידוע ששלשה ימים קודם שחיטה, לא הגליד פי המכה המוציא מחבירו עליו הראיה, ע״כ. ופירש רש״י (ד״ה בידוע), בידוע שהוא שלשה ימים קודם שחיטה, ואם לקחה טבח זה בתוך שלשה ימים הוי מקח טעות וצריך המוכר להחזיר לו מעותיו, לא הוגלד פי המכה איכא לסיפוקי אי קודם מקח הוי אי לאחר מקח הוי ועל הטבח להביא ראיה, שהוא מוציא מידו וכו׳. ועיין תוס׳ (ד״ה המוציא). ועיין כתובות (דף ע״ו ע״ב) ובתוס׳ (שם) ובתוס׳ רי״ד באריכות, ובשו״ע (חו״מ סי׳ רכ״ד ס״ב, וסי׳ רל״ב סי״א), ועיין קצוה״ח (שם סי׳ רל״ב סק״א) מה שהביא בשם הריב״ש ז״ל, ואם כן בדידן נמי כיון דנתברר שהאתרוג פסול היה ביד המוכר אם כן הוה ליה מקח טעות ובטל.

תפילין שנמצאו פסולין

ועיין בכסף הקדשים (חו״מ סי׳ רל״ב סי״א) בתפילין שנבדקו ונמצא בהם פסול, והקונה מודע הסופר או מי שמכר לו. ופסק דכל שניכר שהפסול הוא מתחלת הכתיבה, פשיטא שצריך להחזיר לו המעות. אך פסול שאפשר שנעשה הטשטוש או המחק מחמת התייבשות, אז אפילו עדיין לא שילם לו הלוקח מכל מקום יכול הסופר להוציא המעות מן הלוקח, דאמרינן כאן נמצא וכאן היה, עיי״ש. אם כן בנדון דידן כיון דנתברר דהאתרוג פסול הוא, ועל כרחך הפסול היה כבר ביד המוכר, אם כן לכאורה נראה דהמעות חוזרין.

אתרוג ולולב שנמצאו רקובים

ובאמת לא צריכנא להביא ממרחק לחמי, אלא כן מבואר בבאר היטב (או״ח סי׳ תרנ״ו ס״ק ד׳) ובאליה רבה (שם) בשם שלטי גבורים, באחד שקנה אתרוג ולולב ונמצא נרקב, אם יש לתלות שהרקבים נעשו ביד המוכר הרי זה מקח טעות, ואם הדבר ספק, המוציא מחברו עליו הראיה. והובא בפרי מגדים (א״א שם סק״א) ובכורי יעקב (סק״ג). והכי נמי כיון דעל כרחך היה הפסול ביד המוכר חייב המוכר להחזיר לו המעות.

אמנם בשו״ע (חו״מ סי׳ רל״ב סי״ב) כתב וז״ל, טריפות דסירכא מבטל מקח, ויש חולקים דהואיל והוי דבר דשכיח הוי ליה לאתנויי. ואם כן הוא הדין הכא דנקודות שחורות בכלל, ובמקום ירקות בפרט הוא דבר המצוי מאוד, דהוה ליה לאתנויי. בר מן דין הרי המוכר הראה ללוקח את האתרוג ולא מצא בו מוס, והרי ראה גם הירקות שבו ואף על פי כן נתרצה לקנות האתרוג, אם כן מעיקרא נכנס אדעת ספק זה שאם ימצא בו פסול מזלא דידיה קא גריס ואבד מעותיו.

אתרוג שנראו בו מראות שחורות לאחר החג

איברא דלאחר העיון נראה לפענ״ד דלאו דבר פשוט הוא לחייב המוכר להחזיר המעות. ומתחילה נחקור דינא דהאי אתרוג, שכל ימי החג לא נראו עליו מראות שחורות אפילו אחר עיון היטב לא ללוקח ולא להמוכר, ורק אחר החג שנשתנה מראה האתרוג נראו המראות השחורות, אי נימא כיון דבשעת החג לא נראה עליו מראה פסול, הרי כשר היה בשעת המצוה, והגם שאחר כך יצאו כמה נקודות שחורות אשר על ידי זה נפסל השמא, מכל מקום כיון שלא נראו ביו״ט יצא בה ידי חובתו, או דנימא דאף ביו״ט שעדיין לא נראה המראה שחור נמי היה האתרוג פסול.

גדר מראה הנראה לעין

והנה ידוע דעת המבי״ט (ח״ג סי׳ מ״ט) בגדר מראה הנראה לעין, הובא במגן אברהם (סי׳ תרמ״ח ס״ק י״ח), דדין הדר תלוי לפי מה שהוא אדם ולפי מראה עיניו ישפוט, כי התורה אמרה פרי עץ הדר ואין אדם מחויב לשאול לחבירו אם זה הדר לחבירו, אלא כל שלמראה עיניו הדר הוא הרי זה הדר. ולפי זה בנדון דידן נמי, כל זמן שהאתרוג הדר מקיים בה המצוה לכתחילה, וכל זמן שלא נראו בו מראות שחורות כשר הוא

אפילו לכתחילה, ולא שייך לומר שעכשיו שנראו בו מראות שחורות הרי הוא פסול למפרע, שכל זמן שלא יצאו לאור אינו פסול כלל. והסברא נותנת כן דהא פסולו הוא משום הדר, וכל שיש לו מראה אתרוג הגס שיש תחתיו מראות שחורות, מכל מקום כיון שאינן פוגמים ההדר דמראהו באמת אינו פסול. ולא דמי לאתרוג שנצאו בו רקבון דאמרינן דכיון דהיה בשעת מכירה פסול הוא ומקח טעות הוא, דבאתרוג המורקב הנה האתרוג בעצם פסול, כר' יוחנן (סוכה דף ל"ו ע"א) דאמר ריאה שנשפכה כקיתון כשרה, ואמר רבא והוא דקיימא סימפונהא הא לא קיימי סמפונהא טריפה. ועיין בטור ושו"ע (סי' תרמ"ח ס"ד) דדוקא אי קליפתו חיצונה קיימת אבל בלאו הכי לכו"ע פסול. ועיין ט"ז (סק"ו) דשלשה מיני קליפות יש. ממילא בכהאי גוונא כיון שהיה הרקבון קודם המכירה הרי האתרוג כבר היה פסול ומכר לו אתרוג פסול. אבל בדידן הרי בשעת מכירה לא נראה בו כלל מראה פסול, ואם כן אז היה האתרוג הדר וכשר לכו"ע, ומה שלאחר יו"ט נראה בו מראה שחור אינו פוסל רק לשעתו ולא למפרע, וכיון דהפסול לא היה בשעת המכירה וגם בכל ימי החג, אם כן שינוי זה דלאחר החג אינו מעלה ואינו מוריד ויצא בה ידי חובתו דהא הוי הדר בשעתו.

שכר מצוה בנאנס ולא עשה מצוה

ומעתה לא מיבעיא לפי מה שהעליתי דכהאי גוונא האתרוג כשר, אם כן פשוט דאין לזוקק על המוכר ולא כלום. אלא אפילו נימא דכהאי גוונא פסול אז על כל פנים ספיקא הוי, יש לחקור אי נימא שאף על פי כן קיים המצוה, דהא קיימא לן (ברכות דף ו' ע"א) חישב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאלו עשאה. ואם כן על כל פנים יש לו שכר מצוה על ידי אתרוג זה שחשב לעשות מצוה, וגם אולי יש לו שכר מצוה של הידור גם כן, שהרי הוא שילם מעות הרבה עבור אתרוג מהודר, אם כן חישב זה לעשות מצוה בכל ההידורים ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה. והגם שנתברר שהאתרוג פסול, מיהו לגבי הפסול אנוס הוא ושפיר חייב לשלם לו, שעל כל פנים על ידי האתרוג שלו הוא קיים את המצוה מטעם אנוס.

וראיתי רבותינו האחרונים מתקשים בהא שמעתתא דחישב לעשות וכו' מהא דירושלמי (קידושין פ"ג ה"ב, גיטין פ"ז ה"ו) הביאה הב"ח (או"מ סי' כ"א ד"ה ואם הביא) דאונס רחמנא פטריה אמרינן, אבל אונס כמאן דעביד דמי לא אמרינן, והוא כר' יוחנן לגבי ריש לקיש, דריש לקיש סבירא ליה אונסא כמאן דעביד דמי, ויש דוחקים דאתיא אליבא דריש לקיש. ועיין חתם סופר (נדריים כ"ז ע"ב ד"ה ונראה קצת) וז"ל, ונראה לי דינו של הרמב"ם (סנהדרין פ"ז ה"י) שהנתבע היה חייב לישבע וליפטר ואמר לשכנגדו השבע וטול וקבע זמן כך וכך ולבסוף נאנס. יש כאן ג' סברות, לרב הונא דלא אמרינן רחמנא פטריה אבדו זכיותיו של זה וכו', ולרבא אונס רחמנא פטריה על כל פנים, אך אי נאמר עדיין ישבע זה ויטול זה תליא בפלוגתא דרבי יוחנן וריש לקיש, רבי יוחנן סבירא ליה וכו' וריש לקיש סבירא ליה כמאן דעביד וכו', וכדרך שאמרו חשב לעשות מצוה וכו', עכ"ל. חזינן דסבירא ליה דתליא הא בהא, וריש לקיש דסבירא ליה דכמאן דעביד דמי, סבירא ליה דחישב לעשות מצוה וכו' הוי כאילו עשאה. ועיין בבית שערים למרן זקני זי"ע (או"ח סי' ו') שיצא לחלק בין מה שאמרו חשב לעשות מצוה ונאנס שהוא אונס גמור, ובין מה שכתב הר"ן (פסחים דף ג' ע"א ד"ה ומשמע) דכל שבדק חמץ יצא ידי חובתו, ואפילו מוצא אחר כך חמץ אינו עובר למפרע. דהא דנאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב לא אמרו רק באונס גמור שלא היה יכול לעשותה בשום אופן, אבל בנידון הר"ן לאו אונס גמור הוא שהיה יכול לבטל החמץ, וכן בנילית יכול לברורי וכו', ע"ש.

תשלום עשרה זהובים בחוטף מצוה

איברא דמרן בבית שערים (או"ח סי' שנ"ה) האריך בדין חוטף מצוה, לחישב קושיית מרן החתם סופר אמאי צריך לשלם עשרה זהובים, הא קיימא לן חישב לעשות מצוה וכו', ובאיר שם בכמה אנפין. וגם אני בעניי האריכתי בזה בכמה מקומות (שו"ת משנה הלכות ח"ד סי' ע"ו, ח"ו סי' ש"ב, ח"י סי' מ'). ברם נראה לפענ"ד בס"ד כעת דבר חדש, דלא אמרינן חישב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, אלא כשנאנס בידי שמים ומן השמים עכבוהו מלקיימה. אבל אם חישב לעשות מצוה ובא אחד ובטל אותו מלקיימה או גזל ממנו המצוה וכיוצא בו לא אמרינן דמעלה עליו הכתוב כאלו עשאה. ונראה לתת טעם לזה, דהא אמרו ז"ל (סוכה נ"ב ע"ב) יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ואלמלא הקב"ה עוזרו לא היה יכול לו. נמצא דבכל מצוה יש כח היצר שמתגבר עליו ומונע אותו שלא לקיים המצוה, והוא מלאך אשר עומד נגדו, וכמאמר ר' עמרם חסידא (קדושין פ"א ע"א) ראה כי אתה אש ואני בשר. וכן שארי מניעות המתרגשות לבא למנוע את האדם מעשיית המצוה, אמנם הקב"ה ברוב

רחמיו עוזר את האדם ומסייעו לקיים המצוה, ואם חישב אדם לעשות מצוה ולא עשאה מחמת אונס היא"ר או שאר מניעה שלא ניתן לו מן השמים העזר, אם כן הרי האדם עשה כל מה שיש בידו לעשות ועשה כל מה שעושה בשאר המצוה אלא שהפעם חסר לו עזר הקב"ה, ולכן מחסדי השי"ת שמעלה עליו הכתוב כאלו עשאה, שהרי האונס הוא מצד הקב"ה שלא עזרו והוא עשה כל מה שבידו לעשות. אבל אם חישב לעשות מצוה ובא אחד ומנעו מלעשות, אז לא אמרינן מעלה עליו הכתוב, שהרי העיכוב לא היה מן השמים אלא מבשר ודם שהוא בעל בחירה ובידו לימנע מעשיית המצוה מפאת בחירתו אפילו היו עוזרים לו מן השמים, אם כן כהאי גוונא לא אמרינן מעלה עליו הכתוב, כיון שאין המניעה מן השמים רק מבעל בחירה והבן.

ביאור הפסוק 'ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו'

ובזה נראה לפרש מה דכתיב (תהלים ס"ב י"ג) ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו. והקשו המפרשים כיון דכמעשהו אם כן מגיע לו שכר פעולתו ומה חסד הוא זה. בשלמא אם היה משלם יותר ממעשהו זה חסד, אבל כמעשהו ליכא חסד. ולהנ"ל אתי שפיר, דבאמת לעולם המעשה הוא של הקב"ה שעוזרו ולא שלו, ושלא לקפח שכרו הקב"ה עושה עמו חסד שמשלם שכר על כל המצוה כאלו עשה כל המצוה, המחשבה והמעשה, הגם שאלמלא עוזרו לא היה יכול לו והוה ליה כל מצוה כעין שנים שעשאוהו כביכול. והוא על דרך שאמרו (ילקוט שמעוני נחמיה רמז תתרע"ח) וכרות עמו הברית, וכרות לו אין כתיב כאן אלא וכרות עמו הברית, מלמד שהיה הקב"ה אוחז ואברהם אותך, וק"ל. וזה החסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו בכ"ף הדמיון (עיין נדריס י' ע"ב בהיכל בירושלים וכו'), כלומר דלאו מעשהו ממש הוא אלא כמעשהו ואפילו הכי עושה חסד ומשלם כולו.

ובזה יש ליישב שיטת הירושלמי אונס רחמנא פטריה אמרינן, אבל כמאן דעביד דמי לא אמרינן. ולהנ"ל יש לומר דנפקא מינה בין אונס שאנסו חברו, דאז רחמנא פטריה דבאמת הוא אונס, אבל כמאן דעביד דמי לא אמרינן. אבל היכא דחישב ונאנס ומן השמים עכבוהו ולא עזרוהו, כהאי גוונא מעלה עליו הכתוב כאלו עשה.

גנב אתרוג מהודר מחבירו

ובזה יש לבאר פלוגתת מהר"ם מינ"ץ (שו"ת סי' קי"ג) ומשנה למלך (מעשה הקרבנות פט"ז ה"ז), באחד שגנב מחבירו אתרוג מהודר ששוה הרבה ורוצה להחזיר לו אתרוג שאינו מהודר, אי יוצא ידי השבת גזל. והוכיח מהר"ם ז"ל דיצא ידי חובתו, מהא דבעי רבא (ב"ק דף ע"א ע"ב) הרי עלי עולה והפריש שור ובא אחר וגנבו, מי פטר גנב נפשיה בכבש לרבנן ובעולת העוף לרבי אלעזר בן עזריה, או דלמא מאי אמר ליה אנא מצוה מן המובחר בעינא למיעבד, בתר דאיבעיא הדר פשטא גנב פטר עצמו בכבש לרבנן בעולת העוף לרבי אלעזר בן עזריה, ע"ש. והמשנה למלך דחה דבריו, דשאני התם דשור זה שהפרישו אין לו דמים לימכר דהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום, אבל הכא מאי אמר המוכר אני הייתי מוכר האתרוג בדמים יקרים, ולא מקרי תשלומין אלא באתרוג מהודר כעין שגזל. ועיין תשובות חכם צבי (סי' ק"כ) שגם כן השיג על המהר"ם, ועיין באר היטב (או"ח סי' תרנ"ו סק"ד) ובשערי תשובה (שם) ובפתחי תשובה (אבהע"ז סי' ל"א סק"א) מה שהאריכו בזה, ובשו"ת קרן לדוד (סי' ח') ביאר דעת המהר"ם מינץ דאיירי באתרוג שעומד לצאת בו ולא למוכרו, וכיון דנאנס ולא קיים מעלה עליו הכתוב כאילו קיים אם כן אין לו עליו דמים. ולפי מה שכתבתי יש ליישב דעת החולקים, דכשגנבו אדם לא מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, נמצא שחיסרו אתרוג שאינו של מצוה.

אמנם ראה מה שהאריך מרן החתם סופר ז"ל (או"מ סי' א') בדברי הירושלמי (גיטין פ"ז ה"ו) הנ"ל, במחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש אי אמרינן אונסא כמאן דעביד דמי או לא. וכתב היפוך ממה שכתב בחידושיו למסכת נדרים, שפירש דהא דחישב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה אליבא דכו"ע הוא, ולא תלוי במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בירושלמי הנ"ל, דבמצוות הוא מחסדי האל לעושי רצונו דאמרינן אונס כמאן דעביד דמי.

ומעתה בדידן כיון דהאי גברא נתן מעות ושלם כסף מלא לקנות לעצמו אתרוג מהודר בכל ההידורים, אם כן האי גברא ודאי חישב לעשות מצוה, ולא זאת אלא שטרח בגופו ובממונו לקיים המצוה ולקח הארבעה מינים ועשה נענועים, ואף שלאחר סוכות נתברר לו שהיה האתרוג פסול, מכל מקום כאן ודאי אמרינן שהוא בכלל חישב ויש לו מצוה כאילו עשאה. וגם יש לו לפענ"ד גם מצות הידור, כיון שנתן ממון הרבה בשביל ההידור, ולכן לענין קיום המצוה מסתבר שיצא ידי מצותו אפילו נתברר שהאתרוג היה פסול, ואונס כזה ודאי בידי שמים מקרי דהא לא נעשה הפסול על ידי המוכר רק מן השמים לא הראוהו את הפסול ונתנו לו לטעות דכשר הוא, ומעתה אי חוזר זה ומבקש הממון מן המוכר אפשר דכהאי גוונא אינו חייב להחזיר לו.

ולא דמי לתפילין שכתב הכסף הקדשים שמחזיר לו דמי תפילין, דהתם התפילין לקח לכל ימי חייו והרי התפילין עודנו בידו והם פסולים וצריך אותם למחר וליום אחר. הגם שעל העבר מעלה לו הכתוב כאילו עשאה מכל מקום אלהבא צריך תפילין כשרים, ולכן חייב להחזיר לו מעותיו. אבל האתרוג לא לקח רק לקיים המצוה, וכיון שהמצוה קיים שפיר אינו חייב להחזיר לו המעות, וגם לא דמי לאתרוג הנרקב כנ"ל, ודו"ק. ועיין מה שכתבתי בספרי שו"ת משנה הלכות (ח"ה סי' ח') בתפילין שנמצאו פסולים למפרע, אי שייך בזה ברך ה' חילו.

ולא האריכתי אלא לחידודא, אבל לקושטא דמילתא הדבר פשוט, דבאתרוג אפילו נימא דלאחר סוכות נפסל למפרע, וגם לא מהני מה שקיים המצוה מטעם חישב או כשאר פוסקים דכמאן דעביד דמי לא אמרינן, וסוגיא דברכות הנ"ל אתיא כריש לקיש או כמאן דאמר דעל כל פנים לענין ממונות לא מהני בכל אופן, מכל מקום הא באמת דגם מראה שחור בשלשה נקודות נאמר כו"ע סבירא להו דפסול ולדעת כמה פוסקים צריך להיות הרבה שחרות כמו שכתוב (עיין בסי' תרמ"ח ס"י), ויכול המוכר לומר קים לי כהני פוסקים. ובר מן דין נראה לפענ"ד דלא דמי הא למוס שבבהמה, דהתם המקח טעות שלא יוכל לומר אדעתא דהכי נכנסת שהרי אינו רואה אם הבהמה טריפה או לא, ופשוט דאם היה המוס במקום גלוי והמוכר היה אומר לו בקר לעצמך ולא ראה המוס שהוא לפניו, דכהאי גוונא לא היה יכול לומר טעיתי כיון דהמוס הוא גלוי. והכי נמי בנדון דידן כיון דבאמת נתן לו לבדוק את האתרוג והיה בידו לבדוק כל צרכו או לשאול למי שהוא באמת מומחה, אם לא שסמך עליו ואמר לו שהוא ערב לו, אבל מכל מקום לפענ"ד על כל פנים מידי ספק לא יצאנו והוה ליה על כל פנים המוציא מחברו עליו הראיה. ויותר נראה שיצא ידי חובתו וכמו שכתבתי, כיון דכל ימי החג היה האתרוג הדר וכנ"ל.

והנה כל זה כתבתי לפלפולא, אבל להלכה כיון דהוא ענין של ממונות שמוע בין אחיכם כתיב, ואין לסמוך על זה רק אחר שיתיעצו בדבר עם דייני ישראל וכאשר יאמרו כן יעשו. ידידכם המברך אתכם דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

[בענין אונס במאן דעביד, עיין עוד משנה הלכות חי"ז סי' קפ"ט]

סימן שסג

א. נטילת כמה אתרוגים לצאת מכל ספק, ב. קניית אתרוג החתום בקופסא

כ"א מרחשון תשס"ו לפ"ק

מעלת כבוד מוה"ר **אלטר אליהו מרמרשטיין** הי"ו מודיעין עילית

א. בדבר אשר שאל שיש הרבה אנשים ירא'ים ושלמים ומנענעים בכל אחד ואחד כדי לצאת מידי ספק, ושאלתו אם נכון לעשות כן או שהוא מין נערוועז [עצביים] וכל אחד לא יקח רק אתרוג אחד מה שמקובל שאינו מורכב וזה יצא ידי חובתו.

ספק באופן קיום המצוות במשך הדורות

אהובי ידידי דבר גדול שאלת, כי משך הזמן והגלות גרם לנו שכחה בקיום כמה מצוות ובאופן קיומם, ואין לנו לא נביא ולא חכם. עיין רמב"ם בהקדמה על הש"ס, שכל הספקות אשר נתהוו בישראל היו שואלים לנביאים ולחכמים עד יהושע תלמידו של משה רבינו. ויש כן בכמה מצוות, ובכמה מהם מצינו שתקנו להדר אחר כל ההידורים. ואתן לך דוגמא במה ששאלו (ר"ה ט"ז ע"א) למה תוקעין, ומשני למה תוקעין רחמנא אמר תקעו, אלא למה תוקעין ומריעין וכו', ע"ש. והנה בתורה כתיב לתקוע תשע תקיעות, ובאו החכמים והוסיפו תקיעות ותרועות עד מאה קולות, והעיקר מספיקא שהרי מן התורה רק תשע קולות ובאו אחרייהם והוסיפו והוסיפו, ועל כל אחד לקיים כל הספיקות לשמוע ותקנו בציבור לתקוע, ע"ש. הרי משוס ספק תקנו כמה תקיעות לקיים כל הספק. גם בענין תפילין שבמשך הדורות נסתפקו דרך הנחתן ועוד, ויש מן הגדולים שהניחו שימושא רבה תפילין, ורש"י ור"ת [ורבינו האי גאון כתב דתרוייהו מן התורה], ובשו"ע (או"ח סי' ל"ד ס"ג) כתב שמי שהוא מתנהג בחסידות יניח שתי תפילין.

פעולה שעל ידה יתוקנו כל הספיקות

וקצת היה נראה כשיטת הט"ז (יו"ד סי' פ"א סק"ד) שכתב על כל ספק אם על ידי פעולה זו יתקנו כל הספיקות ויתיישב הדבר על בוריו, אז יתקן הספקות נמי. אבל אם לאחר שיקיים הספיקות אכתי ישאר ספיקות, אז לא יבדוק כלל. והכא נמי אי בלקיחת כל האתרוגים אלו יוצא ידי כל הספיקות יקח, אבל אם אחרי כל אלו ישאר עוד בידו ספק אם כן אין צריך לעשות ספיקות כלל, ודו"ק.

קניית אתרוג סגור בקופסא

ב. ומה שנסתפק ליה עוד אי שפיר דמי לקנות אתרוג כשהוא בקופסא בלי בדיקה. אבותי כי בטחו בשם אלקי צורי גדלו והגליחו וגם עשו פרי, ודאי כי כן קבלנו לדקדק בקניית אתרוג ולדקדק בהידורה. וכן בכל האדבעה מינים, הלולב כמו כן משוב כמו האתרוג וכל האדבעה מינים צריכים הידור, ואם קונה אתרוג בקופסה נעולה ואינו רואה האתרוג מה הוא וסומך על המוכר ועל גורלו. [ומי שהוא אומר שאולי יש בזה משוס משחק בקוביא, ולא ידעתי מאי קאמר, וכי יש להלוקח איזה ספק עם לד שני ועושה משחק בקוביא]. אולם יש בזה זלזול במצוה, שלא איכפת ליה שיהיה לו מצוה נאה אלא כל שיהיה אתרוג כשר יקבלנו, ורק אם יהיה האתרוג פסול אז יחזירנו לו דמקח טעות הוא ויתן לו אתרוג אחר או יחזיר לו הכסף.

ומה שהביא בשם השדי חמד (ח"ד מע' אדבעה מינים סי' א' סק"י עמ' תשפ"ד) שמעולם לא קנה אתרוג סתום מן העין. וכבודו יצא לחלק דאפשר בזמנם שהמוכר עצמו לא ידע מה שמוכר, מה שאין כן שכעת יש לכל אחד כתב הכשר ומחיר קבוע וכו' אולי אין קפידא. ולפענ"ד דודאי הקנין קנין וכמו שכתבתי לעיל שרק חסר ליה ההידור והטרחא לברר אתרוג מהודר. וכבר ראיתי ושמעתי שהיו מקומות בתימן ועוד, שהמשמש בקודש בא ערב סוכות בבוקר והביא אדבע מינים והניחם על השלחן וכל אחד בא ולקח אתרוג מן הבא בידו והניח בקופסא שלו. ושמעתי בשם הגאון ר' מיכאל בער ווייסמאנדל זצ"ל שהיה כעין תקנה שהיו מיקרין השער על האתרוגים ולכן עשו תקנה שכל אחד יקח לעצמו אתרוגין מן הבא בידו, ובודאי שדרך תקנה שאני, וכן מצינו ברבן גמליאל ורבי עקיבא ורבי יהושע (עיין סוכה מ"א ע"ב).

ולעצם הדין כדת מה לעשות, דעתי העניה שלא לזז מתורת אבותינו, כי בעצם אין בידינו לברר מכל אתרוגים שבעולם, ולכן בא ונסמך על קבלת אבותינו. ומכל מקום מי שמרגיש שצריך להתחסד גם באתרוגים יעשה כמו שנראה לו.

דושה"ט בלו"נ

מנשה הקטן

סימן שסד

אתרוג של טבל

ח' מרחשוון התשכ"ט ברוקלין נ"י יצו"א

מע"כ ידיד נפשי הרב הגאון המפור' ג"ה ג"א נו"נ וו"ח בע"פ פ"ה וכו' כש"ת מוה"ר **חיים רוזען** שליט"א בעמח"ס היקרים

אחדשב"ג בידידות נאמנה.

איסור טבל באתרוג שנקטף למצוה

באור שמח (לולב פ"ח ה"ב) הביא תשובת מהרשד"ס (יו"ד סי' קל"ב) באתרוג שחתכו לשם מצוה ליכא משום טבל לדעת הרמב"ם (מעשר פ"ב ה"א), דמן התורה אינו חייב בתרומות ומעשרות אלא הגומר פירות לאכלן לעצמו. והאור שמח תמה עליו מירושלמי הביאה הרמב"ם (מעשר שני פ"י ה"ז) דהנוטע למצוה חייב בערלה. מבואר דהנוטע למצוה הוה לאכילה וממילא חייב בתרומה גם כן, עיין שם שסתר דברי מהרשד"ס. ולפענ"ד לאחר הסליחה מכבוד גאונו לא קרב זה אל זה, דבדין תרומה סבירא ליה להרמב"ם דאינו חייב עד שיגמור לאכלן דוקא 'לעצמו' ולא לאחרים, והגומר לאכול לאחרים אינו חייב מן התורה, ולכן שפיר החותך למצוה ואינו לאכילה לעצמו פטור ממש. אבל לענין ערלה העיקר שיהא נטיעה לאכילה, ואין נפקא מינה לעצמו או לאחרים, וודאי אתרוג צריך להיות ראוי לאכילה למי שהוא ולכן שפיר חייב בערלה, לא כן בתרומות ומעשרות, וזה לפענ"ד פשוט וברור ודברי האור שמח צע"ג.

ואמרתי לבאר דבר ביתר עוקף בביאור דברי מהרשד"ס. והנקודה בזה הוא, דדעת הרמב"ם ז"ל דאינו חייב בתרומה ומעשר מן התורה אלא הגומר פירותיו לאכלן לעצמו, אבל הגומר פירותיו להאכילן לאחרים אף דגמרן לאכילה, מכל מקום כיון דלאו לעצמו אינו חייב מן התורה. והוא הדין אם גמרן לעצמו, אבל לא לאכילה אלא לתשמיש אחר פטור מתרומות ומעשרות, כיון דלא גמרן לאכילה, אף שהם ראוים לאכילה לעצמו או לאחרים מכל מקום כיון דלא היתה כוונתו לאכילה פטורין הם מתרומות ומעשרות, והוא מגזרת הכתוב וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל. ולכן הלוקט אתרוג למצוה לעצמו וכל שכן לאחרים, הרי גמירתו היתה דוקא שלא לאכילה אלא למצוה ואינו רוצה לאכלו כיון דבעי ליה למצותו, נמצא דכוונתו בשעת גמירתו היפוך מאכילה, ואף דודאי ראוי הוא לאכלו ויכול לאכלו מכל מקום לא היתה כוונתו אלא למצוה, ולכן סבירא ליה להרשד"ס בצדק דפטור מתרומות ומעשרות.

איסור ערלה בנטיעה לשם מצוה

אבל הנוטע למצוה הדין נהפוך הוא, דהנקודה בכל נטיעה שיהא ראוי לאכילה וכל נטיעה שהיא ראויה לאכילה חייבת בערלה, ואין נפקא מינה אם הוא ראוי לאכילה לעצמו או לאחרים בכל אופן שהוא, לעולם חייב. אם כן כיון דאתרוג בעי להיות ראוי לאכילה על כל פנים, אבל לא בעי להיות ראוי לאכילה לעצמו דוקא, אלא ראוי לאכילה, וגם אין צריך שיאכלנו הוא או אחרים, אם כן אף שבשעת נטיעתו אינו מתכוין לאכול, מכל מקום כיון דבעי להיות ראוי לאכילה משמע הנטיעה לשם אכילה דעלמא, אף דהוא אינו רוצה לאכלו משום דבעי ליה לנאת בו מכל מקום ראוי לאכילה הוא ולכן שפיר חייב בערלה, וזה לפענ"ד ברור מאד בדברי מהרשד"ס, ודברי אור שמח צע"ג.

שוב ראיתי בכפות תמרים (סוכה דף ל"ד ע"ב) שהביא דברי מהרשד"ס הנ"ל, וגם כן הקשה עליו מהנוטע למצוה וכקושית האור שמח, ופלא שלא הרגיש גם כן שלדקו דברי מהרשד"ס דלא דמי הני אהדדי כמו שכתבנו לעיל בס"ד. גם בעיקר הפסק דין שדחה הכפת תמרים את דברי מהרשד"ס בשתי ידים, לפענ"ד לא זכיתי להבין דבריו הקדושים. ועיין שו"ת מנחה קטנה (סי' ט') ביאור שיטת הפוסקים בדין אתרוג של טבל ושל ערלה.

הדלקת נרות המנורה בשמן שריפה

ב. ובדבר תמיהתו באור שמח הנ"ל, שכתב בתוך דבריו בשמן שריפה פסול למנורה משום דאינו ממשקה ישראל. ותמה כ"ג למה לא כתב משום דעומד לשריפה וכתובי מיכתת שיעוריה. ויצא לחדש דאולי בדבר לח לא אמרינן כתובי מיכתת שיעוריה. הנה בדין דכתובי מיכתת שיעוריה בענייתינו האריכנו בזה בכמה מקומות, ומהם בספרי שו"ת משנה הלכות (מ"ג סי' קנ"ב, קנ"ט-ק"ס). ותמצית הדברים, הנה הרב המגיד (שבת פי"ז הי"ב) כתב דכתובי מיכתת שיעוריה לא אמרינן אלא בשיעור שיצטרך לרחבו שיעור, כקורה ושופר וכיוצא בהן. וכל מה שאין צריך לרחבו שיעור אלא לאכלו בלבד הרי הוא קיים כמו שהוא אפילו מיכתת, ולא אמרינן בזה כתובי מיכתת שיעוריה. וכן כתב הריטב"א (גיטין דף כ' ע"א), ועיין רשב"א (שבע שיטות להרשב"א סוכה דף ל"ה) ובחידושי הרי"ם (אה"ע סי' קכ"ד סק"ה) ותוס' (עירובין דף פ' ע"ב). ובחי' המאירי (עירובין דף פ' ע"ב) כתב, דעקרי הדברים בפסק הרמב"ם ז"ל דלחי של אשרה כשר וקורה של אשרה לא, והטעם שהכל תלוי בו הוא בפירוש כתובי מיכתת שיעוריה שהבין הראב"ד ז"ל ושאר המפרשים שיהיה כמו שאינו, אבל האמת שאינו כמו שהבין הראב"ד אלא שהוא כנפרך ולא דבר שלם. ואם כן בלחי דבעינן שיהיה תל עפר גבוהה מועיל, אבל קורה דבעינן שתהא חזקה לקבל אריח, אי משבת לו כנפרכת לא הוה חזקה, ע"ש. ועיין בספר עטרת חכמים (או"ח סי' ח') ובספר תורת גיטין (סי' קכ"ד סק"א), ודו"ק.

הדלקת נרות חנוכה בשמן של איסורי הנאה

מבואר דכתובי מיכתת שיעוריה לא אמרינן אלא היכי דבעי שיעור מסוים בשלמות מצדדיו וכיוצא בו, אבל היכי דלא בעי שלמות אלא הכמות, כהאי גוונא לא אמרינן כתובי מיכתת שיעוריה לא שנא בלח ולא שנא ביבש, דסוף סוף יש כאן שיעור כמות. ומהאי טעמא הקשיתי במקום אחר על הגאון הגדול בעל שער אפרים (שו"ת סי' ל"א) שכתב דאין מדליקין נר חנוכה עם שמן של איסורי הנאה משום דנר חנוכה בעי שיעור, ואסורי הנאה כתובי מיכתת שיעוריה. ודבריו תמוהים בזה, ובחידושי האריכתי גם בזה בס"ד.

אתרוג של אשירה

ג. ומה שהקשה במה שכתב האור שמח עוד שם, ושל אשרה פסול או משום מיכתת שיעוריה או משום דמצוות ליהנות ניתנו ולכן חשוב כלקטו לעניים. ותמה למה נקט מפני שמצוות ליהנות ניתנו, הא קיימא לן לאו ליהנות ניתנו, ע"כ. לפענ"ד יש לומר דנקט משום שאר ימים דאתרוג דהוה דרבנן, והרי סבירא ליה לבעל המאור (ר"ה דף כ"ח ע"א) ודעימיה דבמצוות דרבנן אמרינן מצות ליהנות ניתנו, אם כן בשאר ימים דליהנות ניתנו פסול מטעם זה. והנה הרמב"ם (לולב פ"ח ה"ב) כתב אתרוג של ערלה ושל תרומה טמאה ושל טבל פסול. ובהלכה ט' כתב, והפסלות שהוא משום עבודה זרה או מפני שאומו אתרוג אסור באכילה, בין ביו"ט ראשון ובין בשאר הימים פסול, עכ"ל. מבואר דסבירא ליה דאתרוג של אשרה פסול גם בשאר ימים, ושפיר יש לומר דנקט ליהנות ניתנו משום שאר ימים שהוא דרבנן. ועיין תוס' (סוכה דף ל"ה ע"א ד"ה לפי) ובשער המלך (לולב פ"ח ה"ב) מה שכתב ראיתי למהר"ם בן חביב.

אתרוג השותפים בשל טבל

ד. ומה שתמה עוד במה שכתב באור שמח (לולב פ"ח ה"ט), דטעם פסול טבל הוא משום דאית ליה לכהן חלק בו והוה כאתרוג השותפין, וזה דוקא ביום ראשון הא ביום שני כשר אתרוג השאול. ואף אם הוא טבל טמא, הא בידו להפרישם ממנו עליו דהוי אתרוג חסר וכשר בשאר הימים. ותמה כבוד תורתו אמאי לא פסל אתרוג של טבל משום דאינו ראוי לאכילה, ועל כרחך משום דיכול להפרישם מקרי ראוי לאכילה, ומעתה במקום שאי אפשר להפרישם כגון שהאתרוג אין לו אלא כשיעור ואם יטול ממנו יחסר שיעורו אז יהיה פסול מטעם שאינו ראוי לאכילה, עכ"ל.

גדר איסור טבל

למודעי אני בא, הנה בחידושי סוגיות (סוכה דף ל"ה) המרכתי בזה בס"ד לבאר דין טבל מה איסורו, והבאתי בזה מחלוקת רש"י ותוס' (יבמות דף פ"ו ע"א) דעת רש"י (ד"ה מה תרומה) דאיסור טבל אינו איסור מגד עצמו אלא משום דפתיך ביה תרומה. והקשו עליו התוס' (ד"ה מה תרומה), דאם כן כהן יהא מותר באכילת טבל כיון דתרומה מותרת להם, ועל כרחך סבירא ליה דטבל איסור בפני עצמו הוא. נראה לבאורה דעת התוס' דטבל הוה איסור חפצא, ודעת רש"י משום דפתיך ביה תרומה. ומיהו התוס' בקידושין (דף ל"א ע"א ד"ה והוא הדין) ובתוס' (סוכה דף ל"ה ע"א ד"ה אתיא) ובפסחים (ל"א ע"א ד"ה אתיא) נראה לבאורה דסבירא ליה נמי דאיסור טבל הוא משום דפתיך ביה תרומה, שהרי כתבו בכל אלו המקומות איסורו דטבל משום שותפות של כהן בו, וכדעת רש"י. ואי נימא דטבל איסור בפני עצמו הוא, אם כן מאי נפקא מינה אי יש בו שותפות כהן, הא כבר נפסל משום דאינו ראוי לאכילה מגד עצמו. ועיין מאירי (יבמות דף פ"ו ע"א) ור"ן (נדרים דף פ"ד ע"ב) ורש"י ותוס' (גיטין דף ב' ע"ב) נאמן לענין ניקור וטבל, ודו"ק. ועיין מסכת פסחים (דף מ"א ע"א) מה טבל מיוחד שאיסור גופו גרם לו אף כל שאיסור גופו גרם לו, יצא מוקצה שאין איסור גופו גרם לו אלא איסור דבר אחר גורם לו. משמע לבאורה דטבל הוי איסור גופו ודלא כרש"י ועיין בסמוך.

אתרוג של טבל לכהן

ולפירוש התוס' סוכה, דפסול טבל הוא משום שותפות כהן, אם כן באתרוג של טבל של כהן דהתרומה שמפרישים הוא לעצמו, כהאי גוונא לבאורה יודו הר"ן והתוס' דיוצא בו דמקרי לכם. ועיין ר"ן (סוכה דף ל"ד ע"ב) שהביא בשם הרמב"ן (השגות על הראב"ד ד"ה אבל אני) דאתרוג של טבל כשר, משום דבידו להפרישם, והר"ן חולק. ולפי זה צריך לומר דדוקא באתרוג של ישראל חולק אבל באתרוג של כהן לא, דהרי הר"ן כתב גם כן הטעם של שותפות כהן כמו תוס'. אלא דבמקום אחר כתבתי דהר"ן חולק על התוס' גם כן וסבירא ליה דטבל הוה איסור חפצא, וכן משמע בסוף דבריו בסוכה (שם), ויותר מבואר כן בדבריו בנדרים (פ"ד ע"ב ד"ה קסבר) שכתב שם דאיסור תרומה מטיל איסור על כל הכרי ונעשה הכל איסור, ע"ש. ואם כן לשיטתיה אזיל גם כאן. מכל מקום לדעת התוס' יש לומר דיוצא באתרוג של טבל, וכן ראיתי שכתב להדיא בשער המלך (לולב פ"ח ה"ב) בשם מוהר"ם בן חביב, באתרוג של טבל שהוא של כהן, ע"ש.

והנה המהר"ם בן חביב כתב דנפקא מינה בין טעם של ממון לטעם שאינו ראוי לאכילה, לענין אתרוג של טבל של כהן, דלטעם דאין לו דין ממון אם כן יהיה טבל של כהן מותר לגאת בו, אבל לטעם שאינו ראוי לאכילה אינו יוצא בו ידי חובתו כיון דאסור באכילה. והוא באמת קושית כבוד תורתו. אבל השער המלך כתב עליו דלא קשה מידי, שהרי לדעת התוס' קיימינן, ולדעתם על כרחך דסבירא להו דטבל מקרי יש בו היתר אכילה כיון דאי בעי מפרישם ליה, ע"ש.

איברא דגם בכפת תמרים בסוכה הנ"ל (ד"ה של דמאי) ראיתי שכבר הקשה כנ"ל, דאחר שהביא מחלוקת הרמב"ן והר"ן, תמה דהאיך כתב הרמב"ן דאתרוג של טבל כשר לעולם, היה לו לומר דהיכי דליכא אלא אתרוג אחד אינו יוצא בו. ותו הקשה, דמשמע דאין פקפוק באתרוג של טבל אלא משום דיש לו חלק לכהן, והלא אסור באכילה, וכיון דלית ביה היתר אכילה לא קיימין ביה לכם. ותירץ דיש לומר דסבירא ליה דמגו דיכול לקרות שם ולהפרישם תרומה לומר דקובע התרומה בראשו של אתרוג, אינו מעכב דיפרישם בפועל. כעין הא דאמרו בית הלל (סוכה פ"ג מ"ה) דיוצאים באתרוג של דמאי מגו דאי בעי מפקיר נכסיו באופן דמגד איסור אכילה שפיר מקרי לכם, ע"ש מה שפלפל בזה.

קריאת שם תרומה והיא נשארת בתוך האתרוג

מבואר מדברי הכפת תמרים דסבירא ליה דמכח מגו אפשר שיקרא שם לתרומה ותשאר בגו האתרוג, ואם כן לא יהיה אתרוג חסר וגם יהיה ראוי לאכילה וכשר לגאת בו, ולא צריך לתירוץ האור שמח דהוי אתרוג חסר. ולהאור שמח דהוי חסר, על כרחך בשאר ימים מיירי ובשאר ימים ליכא שיעורא. וממילא מיושבת קושית כבוד גאונו ממה נפשך, אי ביום ראשון מיירי, לאור שמח באמת אינו כשר, ולכפת תמרים אינו חסר. ואי ביום שני לאור שמח כשר דלא בעינן שיעור, ולכפת תמרים כל שכן דכשר.

ולפי מה שכתבתי אפשר לישב נמי סתירת דברי התוס' שהבאתי לעיל, דיש לומר דודאי סבירא ליה להתוס' דטבל איסור בפני עצמו, וכמו שכתבו ביבמות. אלא מה שכתבו באתרוג דאין האיסור אלא משום תרומה שבו, כוונתם שאם קראו שם לתרומה ונשאר בגו האתרוג והאי גוונא, כבר נתקן הטבל שבו ואין האיסור אלא משום תרומה שבו, ודו"ק.

אלא דמה שלא זכיתי להבין, מה דפשיטא להו להאחרונים אשר מימיהם אנו שותים השער המלך והמהר"ם חביב ובכפת תמרים דבאתרוג טבל של כהן כשר לכו"ע, וכמו שכתבתי לעיל דליכא שותפין. שהרי התוס' כתבו להדיא דהא דאין יכול לנתת באתרוג של טבל דהוי כמו אתרוג דשותפין שיש לכהן וללוי חלק בו, ומעתה אפילו של כהן אכתי של שותפין הוא מצד חלקו של לוי שיש בו, ול"ע.

ובחידושי אמרתי עוד נפקא מינה אפילו בטבל של ישראל, ומשכחת לה לפי מה דקיימא לן (גיטין דף ל' ע"א) המלוה מעות את הכהן ואת הלוי ואת העני להיות מפרישים עליהן מחלקן, מפרישים עליהן בחזקת שהן קיימין, ופוסק עמהם כשער הזול, ואין בו משוס רבית ואין שביעית משמטתו. ופריך ואף על גב דלא אתי לידיה, אמר רב במכירי כהונה, ושמואל אמר במזכה להם על ידי אחר, וכן הלכה, עיין שם וברמב"ם (מעשר פ"ז ה"ה). ולפי זה ישראל שיש לו מכירי כהונה, ולוה או שהלוה מעות להן להיות מפרישים עליהם, אם כן טבל דיליה ליתא ביה שותפות דכהן ולוי בהדיה, דהרי הם חייבין לו ומפרישים עליהן לעצמו, ממילא יוצא בו ידי חובתו לכו"ע אי נימא דהפסול משוס שותפות, אבל אי נימא דפסול דטבל הוא משוס דהוה איסור חפצא אינו יוצא בו כלל.

וראיתי במחנה אפרים (הל' זכיה מהפקר סי' ד' ד"ה וראיתי לו) שהקשה להרשב"א (שו"ת ח"א סי' תשמ"ז) שכתב על מי שאסר נכסיו על עצמו, או לולבו, דאינו יוצא בו ביום ראשון ואף על גב דאי בעי מתשיל, וראיה מתרומה טמאה דאינו יוצא בו, ואף על גב דאי בעי מיתשל עליה, עכ"ל. וכתב עליו המחנה אפרים דאינו מכיר ראייתו, דתרומה טמאה שאני, דאי מיתשל עליה הוי טבל וקיימא לן דאינו יוצא בטבל דאינו ראוי לאכילה לשוס אדם. אבל הכא דראוי לאחרים, אף על גב דלדידיה לא חזי, אמרינן כדאמרינן בדמאי הואיל ואי בעי מפקיר לנכסיה, והוא הדין בזה שאסר נכסיו עליה דמשיב כמו הפקר, עכ"ל.

ואני אומר לאחר הסליחה מכבודו הרס העלמת עין איכא הכא, ולמה העלים עינו משיטת הרמב"ן ז"ל ודעימיה דיוצא באתרוג של טבל. וגם דעת התוס' והר"ן לפוס ריהטא כנראה אינו משוס דטבל אינו ראוי לאכילה, אלא הטעם משוס דהוה אתרוג של שותפים. ואם כן ודאי הרשב"א פריך שפיר מתרומה טמאה, וראייתו נכונה ונכוחה דאינו יוצא בה אף על גב דראוי לאתשולי, דשאני טבל מתרומה טמאה. והחילוק בין טבל לתרומה צריך לומר, דטבל בידו הוא להפרישם ולכן אמרינן שפיר דמקרי ראוי, אבל תרומה טמאה דבעי חכם וכן נדר בעי חכם להתירו הוה כתלוי בדעת אחרים דלא אמרינן הואיל. ועוד יש לאלו' מילין בס"ד, אלא דלפי זה עלתה דגם דעת הרשב"א דיוצא אדם באתרוג של טבל וכדעת הרמב"ן רבו ז"ל, ודו"ק.

עירוב לנזיר בין ולישראל בתרומה

ואי קשיא הא קשיא, דהרשב"א בעבודת הקודש (בית נתיבות, דיני עירובין סי' ט"ו אות ק"ב) כתב מערבין לנזיר בין לפי שהוא ראוי למי שאינו נזיר, ולישראל בתרומה לפי שראוי לכהן, וכל שאין ראוי לזה וראוי לזה מערבין בו כדרך שמערבין לגדול ביום כיפור לפי שראוי לקטנים. במה דברים אמורים במה שאין איסורו לכל מחמת עצמו, אבל דבר שאסור לכל הגדולים מצד עצמו אין מערבין, לפיכך אין מערבין בטבל אפילו בטבל טבול מדבריהם, ואף על פי שאפשר שהוא מותר לקטנים, ואין מערבין במעשר ראשון שנטלן מן הכרי ולא נטלו ממנו תרומת מעשר וכו', מערבין בדמאי מפני שראוי לעניים וגם לעשיר שעירב בו ראוי אם הפקיר נכסיו וכו'. ומבואר מדברי הרשב"א דסבירא ליה דטבל איסור מחמת עצמו הוא ולא דמי לדמאי, ואין אומרין בו הואיל לענין עירוב משוס דבעינן מידי דחזי לאכילה, וטבל שאינו ראוי לשום אדם אינו מועיל בזה הואיל. ונמצא דבריו סותרים מתשובה הנ"ל, ונמצא מכאן ראיה ברורה לדברי המחנה אפרים הנ"ל. ועיין שער המלך (לולב פ"ח הנ"ל) ומה שכתב בשם כרם שלמה (סי' ג' דף כ"ה), ול"ע.

חילוק בין דין אתרוג לעירוב

ולולי דמסתפינא היה נראה לפענ"ד לחדש דבר, דלא דמי אתרוג לעירוב. והיסוד לזה, דבשלמא עירוב דעיקר הנחת עירוב הוא לקנות שביתה לאכול סעודתו באותו מקום, ובמה שמניח שם פתו בזה קונה שביתתו, שפיר בעינן דיהיה ראוי לאכול על כל פנים למי שהוא, דאם אינו ראוי לאכילה אפילו לקטנים אם כן בטלה ממנו תורת סעודה, ואי אפשר לומר דשם ביתו ושם סעודתו שהרי פת זה אינו ראוי לאכילה כמו שהוא לשוס אדם. אבל באתרוג דהעיקר למצותו הוא בא ולא לאכילה, אלא דבעינן שיקיים מצוות ממשקה ישראל בדבר שיהא מותר באכילה, כהאי גוונא אמרינן הואיל ובידו להפרישם כבר נקרא ממשקה ישראל דהרי בידו הוא להפרישם, ואתי שפיר דברי הרשב"א שלא יהיו סותרין זה את זה.

וראיה לדברינו ממה שכתב הרשב"א (עבודת הקודש שם בסמוך סי' ט"ז ס"ק קי"ז) וז"ל, ואין העירוב קונה בסוף היום ערב שבת אלא תחילת השבת הוא שקונה, אבל צריך שתהא הסעודה שמערב בה ראויה לאכילה מבעוד יום. ולפיכך לגין טבולי יום שמלאוהו מחבית של מעשר טבל, ואמר הרי זו תרומת מעשר משתחשך דבריו קיימין, ואם אמר עירבו לי בה לא אמר כלום, שאף על פי שעשאו תרומת מעשר משעה שחשכה, ומשחשכה הוא שעת קניית העירוב וכבר יצא מכלל טבל, אפילו כן אין עירובו עירוב, לפי שלא היה ראוי לאכילה ולשתייה מבעוד יום שעדיין טבל הוא וצריך שתהא סעודה הראויה מבעוד יום, ע"כ ע"ש. הנה מבואר דלענין עירוב בעינן דוקא סעודה ראויה מבעוד יום ושתהא ראוי לאכילה ממש קודם קניית העירוב, ולכן טבל שאינו ראוי לאכילה אלא מטעם הואיל, כל שכן דלא מהני לעירוב. אבל באתרוג דבעינן רק שתהא ממשקה ישראל וראוי לאכילה, שפיר מהני ביה הואיל דלקרי ראוי לאכילה ויוצא ידי חובתו באתרוג כזה.

וקצת נראה עוד להביא ראיה ממה שהביא הרשב"א שם, והוא גמ' מפורשת (עירובין דף ל"ו ע"א) שאם היו לפניו שתי ככרות אחת טמאה ואחת טהורה, ואינו יודע איזה טמאה ואיזו טהורה, והניח שתיהן במקום שרצה לקנות שם שביתה ואמר הריני מערב בטהורה, לא קנה לו עירוב שהרי אין כאן סעודה הראויה, וכן הדין לשתי ככרות אחת אסורה ואחת מותרת, ע"ש. ואלו לגבי אתרוג כהאי גוונא שנתערבו אתרוג הכשר עם אתרוג הפסול, ואינו יודע איזו הכשר ואיזו הפסול ולקח שניהם בידו על מנת לצאת באיזה מהם שהוא כשר, כתבו האחרונים דיצא בו, עיין שו"ת הרי בשמים (מהדו"ק סי' י"ז) דפשיטא ליה דיצא, וכן כתב בספר בית השואבה (פ' חמישי סי' ב' אות מ"ו) דקמי שמיא גליא איזה ראוי לאכילה, ועיין שדי חמד (מע' ד' מינים סי' א' אות ה') ע"ש.

איברא דמכאן אינו ראיה ואדרבה יש לומר ראיה להיפוך, שהרי דעת קהלת יעקב (ח"א תוספות דרבנן, מע' סמך סי' רל"ג) דלא יצא, ופשוט ליה מש"ס (פסחים פ"ח ע"ב) שכח מה אמר לו רבו דלא מהני. ובשו"ת זית רענן הסכים גם כן שאינו יוצא ודבריו הם בחלק ב' (סי' י"ז), גם בבכורי יעקב (סי' תרמ"ט ס"ק מ"א) כתב דלא יצא, ובעקרי הד"ט (או"ח סי' ל"ג אות ט') דחה ראיות מהר"י אלגזי, ומכל מקום הסכים דלא יצא מכח גמרא עירובין הנ"ל דשתי ככרות. ולפי מה שכתבתי אין ראיה דלא דמי הני אהדדי, ולדעת העקרי הד"ט יהיה ראיה מדברי הרשב"א בעבודת הקודש לשיטתו, ומיהו אם כן יהיו דברי הרשב"א סותרים ולכן נראה כמו שחלקנו, ודו"ק.

נטילת אתרוג של טבל

ומעתה לגידון שאילתן דשאילנא מקמיה דכ"ג בענין אתרוג של טבל, נראה דהדבר תלוי בפלוגתא דרבוותא. ולכתחלה ודאי דאין ליטול אתרוג של טבל עד שלא הפרישו, אבל בדיעבד שאין לו אתרוג אחר, לפענ"ד יכול ליטלו ולצאת בו דכדאי הם הרמב"ן והרשב"א לסמוך עליהם בשעת הדחק, ומכל מקום לא יברך עליו. ובאתרוג שלקטו לשם מצוה או באתרוג של ישראל אפילו טבל ובמכירי כהונה וכנ"ל, אפשר דגם יברך עליו. ואף דהרמב"ם כתב סתם אתרוג של טבל פסול, יש לומר דכוונתו שלקטו לאכילה ונתחייב במעשר מדאורייתא, אבל לקטו למצוה מודה הרמב"ם להרשד"ם ז"ל דלא יחלוק על עצמו דכתב דאינו חייב מן התורה אם לא לקטו לאכילה, ושפיר יכול גם לברך, כן נראה לפענ"ד.

שוב העיר ה' עיני ומצאתי שו"ת הרשב"א (ח"ד סי' ר"ב) שהשיב עוד בשאלה זו שנשאל בח"א (סי' תשמ"ז), ודברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, וז"ל, הא דכתב מר באוסר נכסיו או לולבו שהדבר קרוב לומר שיוצא אף ביום ראשון, משום דאי בעי ומיתשיל עליה. אין הדברים נראין כן בעיני, דאם כן אף באתרוג של תרומה שנטמא ביד ישראל יוצא בו משום דאי בעי ומיתשיל עליה ויש בו היתר אכילה ויש בו דין ממון וכו'. ואל תשיבני דמאי לבית הלל דמכשירין וכו', מכל אלו נראה לי דלא אמרינן בכל אלו בכי הא הואיל ובעי ומיתשיל ממוניה הוא, אי נמי הואיל ובעי ומיתשיל חזי ליה. דבתר השתא אזלינן ליה, וכיון דהשתא מיהת לית בה דין ממון לא קרינן ביה לכם. ומיהו יש לומר דאין ראיה מכל אלו, משום דאי נמי מיתשיל עליה הוה ליה טבל ואין מטלטלין אותו בשבת, וכן אין יוצאין באתרוג של טבל דהא לית ביה השתא איסור [ל"ל היתר] אכילה. ותדע לך שאפילו בשל דמאי אין יוצאין אלא לבית הלל, משום דאי בעי מפקיר להו לנכסי והוי עני וחזי ליה השתא, וכדסבירא להו דמאכילין את העניים דמאי אבל טבל ודאי אין יוצא. והילכך כיון דאי מיתשיל עליה הוה ליה טבל, לית ביה הואיל. ואי אמרת הואיל ואי בעי מיתשיל עליה ומפריש עליה ממקום אחר וחזי ליה, לא היא דהא אין מגביהין תרומות ומעשרות ביו"ט, והאריך שם ולבסוף נראה דבאמת אינו מועיל טעם דהואיל למעיין שם.

ומבואר דסבירא ליה לרשב"א דאינו יוצא באתרוג של טבל, אלא דמבואר נמי דלא כמחנה אפרים הנ"ל שסבירא ליה דמודר הנאה דמי לדמאי, והרי הרשב"א דאה זה בעצמו דשאני דמאי דבודאי מעושר הוא ואפילו כספק דדבריהם לא הוה דרוב עמי הארץ מעשרין הן. ועל כל פנים הרשב"א לשיטתו אתי, וה' יעיר עיני בתורתו הקדושה.

גדר איסור נזיר

וראיתי למרן בבית שעריס (או"ח סי' קי"ב) שיצא לדון בדבר חדש, לשיטת מהרי"ט (ח"א סי' נ"ד) דאיסורי נזיר אינו לא איסור גברא ולא איסור חפצא, אלא איסור תורה הוא דרמא רחמנא על הנזיר כמו שאסרה תורה כמה איסורין על הכהן. ובאבני מילואים (תשובות סי' ט"ו) כתב, דמכל מקום אם הנזיר עובר על איסורים אלו לוקה גם משום בל יחל, דכיון שהתורה אסרה איסורים אלו על נזיר והוא קיבל על עצמו להיות נזיר, אם כן כשעובר מיחל דיבורו שאמר שיהיה נזיר, ע"ש. ולפי זה יצא מרן לחדש, דהוא הדין אם מפרש תרומה או אומר הרי זה הקדש, הרי בכלל דבריו שלא יאכלנה, ואם אכלה עובר גם כן על בל יחל מלבד מה שעובר על האיסור שאסרתו תורה. והוסיף עוד שגם אם מבטל תרומה או הקדש עובר אבל יחל נמי, שהרי הוא נדר שיהיה זה תרומה או הקדש, וכשמבטלה מפקיע ממנה שם הקדש ותרומה ומיחל דיבורו, ע"ש דבריו כי נעמו. האמנם לשיטת רש"י הנ"ל, דבאמת הפרשת תרומה אינו לעשותו לתרומה, שגם איסור טבל משום תרומה היא ואינו אלא להפרישם השיריים מן התרומה. אם כן בתרומה ליכא בל יחל כלל, שאינו עושה בפיו נדר על התרומה, ודיבורו לא הוי אלא הפרשת החולין מן התרומה המעורב בו, וליכא בל יחל כהאי גוונא. אך לשיטת התוס' דעושה תרומה אלא שאינו לאסור אלא להתיר התרומה לכהנים והחולין לישראל, אם כן שפיר אתי דחייב משום בל יחל, וק"ל.

ובזה הנני ידידו הנאמן דושב"ג בכל עת בלב ונפש בכבוד והוקרה רבה כראוי לגדולי התורה ולומדיה

מנשה הקטן

[אם טבל נחשב איסור חפצא או גברא, עיין עוד משנה הלכות ח"ה סי פ"ד וסי' ר"ה]

[אם טבל איסור בפני עצמו או מעורב, עיין עוד משנה הלכות ח"ה סי' ר"ה, חט"ז סי' י"ב וסי' ק"ט, חי"ז סי' ר"ז]

[אם אומרים בדרבנן מצוות לאו ליהנות ניתנו, עיין עוד משנה הלכות ח"ה סי' ר"ד, ח"ו סי' קי"ח]

סימן ששה

גזל אתרוג והחזירו אחר סוכות כמה צריך לשלם

בדר"ח אלול התשכ"ח ברוקלין נ"י יצו"א

בחדש הרחמים יתן ה' חן וחסד ורחמים אל כבוד ידידי חו"ב האי צורב עוסק בחוקי חורב כש"ת הרב **זאב וואלף גליק** שליט"א

אחדשה"ט. בדבר שאלתו במי שגזל אתרוג קודם החג ואחר סוכות החזירו לו, אם יכול לומר לו הרי שלך לפניך כמו במי שגזל חמץ ועבר עליו הפסח, כיון שאין ההיזק ניכר, או דילמא הכא היזק ניכר מקרי.

הנה דין זה וספק זה לאו חדש הוא וכבר הלכו בו נימושות. ראשונה יצא בזה להסתפק הפרי מגדים (או"ח סי' תרנ"ו משב"ז סק"א) והביא בערך עיון, ומלאו אחריו בשו"ת בית שמואל אחרון (מ"ב שבספר, סי' ה') והאריך בזה ופסק דחייב לשלם היזק שלם, והסכים עמו שם אחיו הגאון ר' צבי הירש ז"ל, ובס' בכורי יעקב (או"ח סי' תרנ"ו סק"ג) הביא גם כן חקירת הפרי מגדים הנ"ל, ובספר עקרי הד"ט (או"ח סי' ל"ג אות ל"א). ובשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ג ח"ג סי' ל"ג) כתב, דלא דמי אתרוג לחמץ, דחמץ השיווי הוא בעצם החפץ, מה שאין כן באתרוג השיווי הוא בזמן כיון שהוא סוכות, ואם כן אין השיווי בהחפץ וכיון שעבר הזמן חייב לשלם לו ההיזק. וכבר זכיתי בעצמי תהלה לקל לכוין לסברת הגאון ז"ל. ועיין פתחי תשובה (חו"מ סי' שס"ג סק"א) שהאריך בזה ודחה פשיטות הפוסקים דחייב לשלם, ולא מבעיא לשיטת הרמ"א (שם ס"א) דפסק בכסף שנפסל אפילו מכל מלכות שבעולם, ע"ש.

שני חיובים באתרוג, חיוב הפרי וחיוב המצוה

איברא דלפענ"ד היה נראה לכאורה לומר דבר חדש, לפי מה שכתבנו לעיל דהגונב אתרוג יש בו תרי חיובי, שיווי הפרי שהוא עצם החפץ, וחיוב שיווי האתרוג שתלוי בזמן, ואומר אני דחיוב שיווי הפרי הוא חיוב כסף של הפרי עצמה, אבל חיוב שיווי האתרוג הוא חיוב מצוה ולא חיוב הזמן דהזמן אינו גורם יקרות בפרי זה או זילות אלא המצוה היא הגורמת. ולמשל לגבי עכו"ם או לגבי אשה או למי שאינו מחויב באתרוג פרי זה לא שוה אלא לאכילה, ולא דמי לפירות שהזמן גורם יקרות או זילות בהם בעצם הפרי לכל העולם, אבל הכא היוקר באתרוג זה שגורם הזמן אינו גורם אלא למי שהוא בר חיוב ובר מצוה וצריך לאתרוג. ומעתה אומר אני דחיוב

הכספי מלד הפרי פשוט דכיון דהחזירו לאחר יו"ט הרי אומר לו הרי שלך לפניך ולא הזיקו כלום, ומעתה לא נשאר עליו אלא חיוב של ביטול מצוה שעל ידי שגזל האתרוגממנו ביטל מצוה. ואפילו אם קנה אתרוג אחר וקיים המצוה באחר, מכל מקום הוא גזל ממנו הכסף שנתן עבור מצוה מה שחייבה תורה לקנות מצוה. הכלל דכאן ההיזק שגזל ממנו אינו האתרוג אלא ההיזק שנתן עבור מצוה, ועל זה אי אפשר לומר הרי שלך לפניך.

גביית שכר מצוה וברכה בזמן הזה

והנה בשו"ע (או"מ סי' שפ"ג) והטור (יו"ד סי' כ"ח) כתבו, דשכר מצוה ושכר ברכה אין גובין בזמן הזה, אבל אם תפס לא מפקינן מיניה. ואם כן הכא נמי אולי היה הדין כן דאינו חייב לשלם ואי תפס לא מפקינן מיניה. אלא דגם בזה יש להסתפק לענין כמה יכול לחטוף, שהרי לענין החוטף מצוה קיימא לן דעשרה זהובים נותן לו על כל ברכה וברכה, ועיין בתוס' (ב"ק ל"א ע"ב, חולין פ"ז ע"א) שהקשו דהוה ליה חמישים זהובים בברכת המזון דהא איכא ברכת בורא פרי הגפן שלאחר ברכת המזון. והש"ך (או"מ סי' שפ"ג) כתב בשם המיישרים (דיני מזיקין נתיב ל"א סוף ח"ד) דברכת בורא פרי הגפן אינו מן המנין, כי הוא ברכת הנהנין, ועל כל פנים אכל ברכת המצוה חייב ליתן לו עשרה, ואם כן אינו יכול לתפוס אלא עשרה זהובים. ואף שביטלו מאתרוג כל שבעה, מכל מקום הרי הש"ך שם בשם ים של שלמה (פרק האומל סי' ס') כתב, דהא דחייב עשרה זהובים אינו אלא במצוה דאורייתא ולא במצוה דרבנן. ואם כן בשאר ימים דליכא אלא דרבנן פטור, רק איום ראשון אי תפס לא מפקינן.

אלא דגם בזה אכתי יש להקשות אמאי ישלם עשרה זהובים הא קיימא לן חשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאלו עשאה (קידושין מ' ע"א), ואם כן הרי הכא קיים המצוה והאי דחטף האתרוג לא מידי חסריה. וכבר הקשה כן החתם סופר ז"ל (ב"ק דף ל"א ע"ב), ועיין שבות יעקב (ח"ב סי' י'). גם הקצות החושן (סי' שפ"ב סק"א) תמה איך של שלמה דהרי כל הברכות חוץ מברכת המזון וברכת התורה לקצת פוסקים לא הוי אלא דרבנן, ואמאי משלם בשביל בורא פרי הגפן.

סוד תשלום עשרה זהובים בחוטף מצוה

וראיתי למרן כבוד קדושת זקני בשו"ת בית שערים (או"ח סי' שנ"ה) שהביא דברי החתם סופר והקצות החושן הנ"ל, וכתב לפי מה שכתב בית של שלמה (חולין פ"ו סי' י"ג) דסוד עשרה זהובים על דרך כוונת אלף עולות שהעלה שלמה, ע"ש. ושו"ת חות יאיר (סי' מ' השגה י') כתב דיש לפרש עשרה זהובים עשרה דינרי כסף, ודינר כסף עם הכרע כ"ה איסר, ובאיסר שמנה פרוטות, ואלף עולות עולות חמשה זהובים כסף, ואמרינן (שבת דף ל' ע"א, מכות דף י' ע"א) כי טוב יום בחצריך מאלף טוב לי יום שאתה יושב ועוסק בתורה מאלף עולות שעתיד שלמה בנך להקריב. אם כן גדולה מצוה יותר מאלף עולות, וכיון דאפיקתיה מאלף אוקמיה אאלפיים שהם עשרה דינרי כסף לפי חשבון הנ"ל, ע"ש דברים נפלאים. וכתב שם, הטעם דקנסינן כן מבואר בשיטה מקובצת (ב"ק ל"א ע"ב) כדי שיהיו המצות חביבות על בעליהם, ע"ש. ולפי זה לא קשה קושית החתם סופר, דצריך לשלם עשרה זהובים להראות שיהיו המצות חביבות על בעליהם, ע"ש. ולפי זה דוקא במצות דאורייתא דקיימא לן מצות לאו ליהנות ניתנו צריך לתקן שיהיו המצות חביבות על בעליהן, אבל במצות דרבנן דכתב בעל המאור דליהנות ניתנו, לא צריך קנס משום חביבות על בעליהן. ומיושבת גם קושית הקצות החושן, דנהי דחיוב ברכה הוא רק מדרבנן, מכל מקום אם מברך מקיים מצוה דאורייתא ושפיר שייך דיה שיהיו המצות חביבות, ע"ש כי קצרתי בזה.

ולולי דמסתפינא היה נראה דקושיא חדא מתורצת בחברתה. דלכאורה תקשה קושית החתם סופר אמאי צריך לשלם קנס, הא כיון דנאנס ולא עשה מעלה עליו הכתוב כאלו עשאה. אלא דתינח אעיקר קיום המצוה דמחויב בה מדאורייתא, כהאי גוונא אמרינן מעלה עליו הכתוב, אבל הרי אכתי חיסר הברכה, דמה שמעלה עליו הכתוב כאלו עשאה היינו כאלו עשאה מדאורייתא בלי ברכה, אבל אלו היה עשאה בעצמה היה מברך גם כן, ואם כן אכתי חיסר הברכה ולכן צריך לשלם עשרה זהובים בשביל הברכה ולא בשביל המצוה. וכי תימא אדרבנן לא משלמין קנס והברכה דרבנן וכקצות החושן, אבל אם כן אין כאן תשלומין כלל, דלעולם הברכות דרבנן ואמצוה עצמה ליכא תשלומין כהחתם סופר. ועל כרחך צריך לומר דכיון דהברכה על מצוה דאורייתא, שפיר מקרי מצוה דאורייתא וחייב בתשלומין, והבן.

חוטף מצוה שנקנתה בכסף מלא

ואבתי פש לן לעיין, דיש לומר דהא דאמרו ז"ל (ב"ק ל"א ע"ב, וחולין פ"ז ע"א) דהחוטף מצוה מחבירו משלם עשרה זהובים, זה אינו אלא קנס במקום שלא שלם חבירו עבור המצוה. אבל היכי דחבירו קנה מצותו בכסף מלא וחטף ממנו חבירו מצוה זו, אמאי לא חייב חבירו לשלם לו כסף מלא כפי מה ששלם זה עבור מצוה, וזה צריך לשלם לו לבד הקנס השייך בכל מצוה, כי כאן הזיק לו כסף ידוע.

ובאמת כי גם דע לאו מילתא דפשיטא היא ובאנו בזה למחלוקת הראשונים ז"ל, דכתב מהר"ם מינץ (סי' קי"ג) דמי שגזל אתרוג מחבירו שקנהו בדמים יקרים מפני תשיבותו, ורוצה להחזיר לו אתרוג אחר פחות משויו אבל הוא כשר לברך עליו, דאין צריך לשלם לו כפי שויו, כי אם דמי אתרוג כשר. והמשנה למלך (לולב פ"ח ה"א, מעשה הקרבנות פט"ז ה"ז) מספקא ליה בזה. והחכם צבי (סי' ק"כ) כתב בפשיטות דצריך לשלם לו כפי שהוא שוה, וכן הסכים בשבות יעקב (סי' כ"ט) ובשו"ת בית שמואל אחרון (סי' ה') הנ"ל. ועיין שדי חמד (מע' ד' מיינס סי' ג' אות כ"ה) דעת בעל אדמת קדש ושו"ת יריעות האהל (סי' ל') כמהר"ם מינץ, והבית השואבה (פרק שני סי' ב' אות כ"ד) כחכם צבי, ע"ש ובאחרונים. ואם כן הוה ליה ספיקא דדינא בזה. ולפי זה איכא למימר גם בדידן, כיון שהגזל שילם כסף עבור אתרוג זה, אם כן על כל פנים יתחייב להחזיר לו כפי שעולה אתרוג כשר שגזל ממנו.

ויש לדחות דהתם מיירי דהגזלן מביאו לו קודם שעבר החג, והשני אכתי צריך לו לאתרוג לברך עליו. אבל אנן איירינן שהביאו לאחר החג שכבר אינו יכול לברך עליו, אם כן כהאי גוונא מה יועיל באתרוג אחר, גם כי באמת האי אתרוג הוא האתרוג הראשון אלא שכעת אין לו בו צורך ואין בו שוויות.

הריגת שור העומד למיתה

איברא דנראה לומר, דבשו"ע (חו"מ סי' שפ"ב) כתב וז"ל, שור שהיה עומד להריגה מפני שהוא מזיק את הבריות וכו', חייב לשלם לבעלים כמו שיראו הדיינים, שהרי הפקיעם מלעשות מצוה. והש"ך (שם סק"א) הקשה סתירת הטור והרא"ש, שכתב גבי כיסוי והוא הדין בכל מצות עשה שהוא עליו לעשות וקדם אחר ועשאה ומנע זה לעשות חייב ליתן לזה עשרה זהובים, ואם כן אמאי כתב כאן כפי מה שיראו הדיינים הלא גם זה מצות עשה הוא, ע"ש.

אמנם הסמ"ע (שם סק"א) כתב, דראיית עיני הדיינים בזה הוא איש המדקדק בקיום שאר מצות, אזי יקנסו המבטל ממנו הרבה, ולפי מיעוטו בדקדוק מצות, ימעט הקנס מהמבטל, גם ישערו בטירחת קיום המצוה לפעמים מונע אדם עצמו מכח טירחה וכו', ע"ש. ולפי זה נראה לחדש, דבמצוה שאינו עולה ממון אלא צריך לקיימה בגופו והלך זה וחטפה, כהאי גוונא התשלומין לכל אחד עשרה זהובים. אבל במצוה שעולה ממון וכל אחד משלם לפי תביבותו במצוה, כהאי גוונא שפיר תלוי בראיית עיני הדיין וכנ"ל כמה שהפסיד. ומיושבת בזה סתירת הש"ך שהביא, ועיין חכמת שלמה שם בחו"מ על הגליון שתירץ קצת באופן זה, ע"ש.

ואי נימא דהנדק במה שכתבנו, נראה דהחוטף אתרוג ששלם עבורו כסף הרבה, הרי רואים הדיינים תביבותו במצוה וצריך לשלם עבור כל המצוה. ולא דמי לספיקת המשנה למלך ומהר"ם מינץ והחכם צבי ומחלקותם, דהתם על כל פנים אכתי יכול לקיים המצוה עם אתרוג זה, אבל הכא הרי בטלו מכל וכל וחייב לשלם לו כפי מה שהוציא עליו. אלא דמכל מקום גם לזה שייך דין דאין דנין בזמן הזה ואם תפס לא מפקינן מיניה, כן נראה לפענ"ד.

תפיסת בעל האתרוג מן הגזלן

על כל פנים נראה לפענ"ד דאינו חייב לשלם מדינא דהזיקא, ואין בית דין יכולין להוציא ממנו ממון שנתן עבור המצוה, מכל מקום אי תפס בעל האתרוג מן הגזלן כפי שוויו לא מפקינן מיניה וכנ"ל. וכל שכן כי גם לפי דעת הפוסקים האחרים גם כן על כל פנים ספיקא דדינא הוא, וכמו שכתבתי לעיל בסמוך, ודו"ק בכל זה. והיות כי אני טרוד כעת בפתיחת הזמן החדש בישיבתינו וגם כי אין זה נוגע להלכה למעשה לא האריכתי בזה יותר, ואולי כשאפנה אשנה עוד פרק זה.

שוב מצאתי למרן בשו"ת בית שעריס (או"ח סי' ש"נ) ראיה לדבריו, שהביא תשובת חכם צבי (סי' ק"כ) וכתב מרן וז"ל, ולפענ"ד נראה דאפילו לדעת החכם צבי דשווי האתרוג אינו אלא כמו ששוה לאכילה עובר לסוחר אפילו לנכרי, אבל מה ששוה הרבה למצוה זה לא מקרי גופו ממון דמצוות לאו ליהנות ניתנו. ועיין בהגהות משנה למלך (אישות פ"ה ה"א) ותשובת אבני מלואים (סי' כ"א), אלמא דשווי למצוה אינו ממון, אף שנותנים בעבורו ממון, מכל מקום אינו גופו ממון אלא גורם והמזיקו חייב לשלם משום דיני דגרמי כמו בשורף שטר חוב בשו"ע (סי' שפ"ו ס"ב), ולפי זה לפי מה שהעלה הש"ך (שם סק"א) דדיני דגרמי רק מדרבנן, אם כן מן התורה אינו חייב לשלם לו בעד האתרוג אפילו ליתיה בעיניה רק כמו ששוה לאכילה, ע"ש. ודידן עדיף דהרי החזיר לו האתרוג.

ידידו דושה"ט המברכו בברכת כתיבה וחתימה טובה בספרן של צדיקים המצפה לישועת ה' כהרף עין בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן שסו

ברכה על הלולב באמצע הלל ואחר הנענועים

כ"ח לחדש הרחמים התשמ"ה בנ"י יצו"א

מע"כ ידי"נ הרה"ג וו"ח נו"נ ירא"מ ברקאי כו' כש"ת מוה"ר **שלום** בן פיגא **שפירא** מנהל רוחני ומשגיח דישיבת טעלז וויקליף אהי'

אחדשב"ת בידידות נאמנה.

יקרת מכתבו מיום שלישי דחול המועד סוכות קבלתי ומחמת קדושת החג לא השבתי בלתי היום. ובדבר אשר הורה בקדושה בבחור אחד שבירך על ההלל ונזכר שעדיין לא בירך על האתרבעה מינים, ורמז לו שיברך בין הפרקים ונתן לו האתרוג שלו כדי שיוכל לנענע בתוך ההלל, ושוב הראו לו במשנה ברורה בשם החיי אדם (סי' תרמ"ד סק"ז) שאם הביאו לו לולב באמצע ההלל מותר לו לפסוק בין הפרקים ולברך, ואין לפקפק בזה. אלא ששוב הביא מה שמצא בספרינו שו"ת משנה הלכות (ח"ה סי' ע"ט) במי שאמר הלל עם הלולב ועשה הנענועים קודם שבירך על האתרוג, אי יכול לברך עוד על הלולב, והבאתי שם תשובת מרן כבוד קדושת זקני הבית שערים (או"ח סי' שנ"א) בעם הארץ שעשה כן ולאחר ההלל רצה לומר היהי רצון ולברך, וכתב דאין צריך לברך שוב. ובאשל אברהם להגה"ק מבוטשאטש (מהדו"ת סי' תרנ"א ס"ה), במי שקודם שבירך על הלולב אמר הלל ועשה הנענועים, אם היה דעתו להדיא לברך אחר כך, יש בכלל כוונה זו שאינו יוצא ידי חובתו עד אז, ויכול לברך אחר כך ואין קפידא במה שעשה הנענועים. ומעלת כבוד תורתו תמה על האשל אברהם, דהרי מצות נענועים רק תוספת על מצות נטילה ולא שייך לכוין לקיים מצות נענועים בלי מצות נטילה, ואם כן הרוצה לקיים מצות נענועים יש בזה גם כוונה לקיים מצות נטילה. ואם מכוון להדיא שלא לקיים מצות נטילה, אם כן גם מצות נענועים אינו מקיים דאין נענועים בלי גוף מצות נטילה, והנענועים הם שירי מצוה למצות נטילה, ולכן תמה על הגאון באשל אברהם שכתב בפשיטות להיפוך.

שירי מצוה בנענועי הלולב

ולכאורה יפה הקשה, ובגמרא (סוכה דף ל"ז ע"ב) אמרו להדיא על נענועים של לולב ושל שתי הלחם ושני כבשי עצרת, אמר רבי יוסי בר אבין ואיתימא רבי יוסי בר זבילא, זאת אומרת שירי מצוה מעכבין את הפורענות, שהרי תנופה שירי מצוה היא ועוצרת רוחות וטללים רעים, ואמר רבא וכן בלולב. וכיון דלא הוי רק שירי מצוה אי אפשר לקיים השירים קודם המצוה. ומיהו רש"י (שם דף ל"ח ע"א ד"ה שירי מצוה) פירש שירי מצוה, מצוה שהיא שירים שאינה עיקר לעכב כפרה אף על פי כן חשובה היא לעכב את הפורענות, ע"כ. וכתב עוד שם (ד"ה שהרי תנופה שירי מצוה היא), ואינה מעכבת, כדתניא בתורת כהנים ומייתינן לה בגמרא דיומא (דף ה' ע"א) לתנופה לכפר (ויקרא יד כא) וכי תנופה מכפרת, והלא אין כפרה אלא בדם, אלא שאם עשאה לתנופה שירי מצוה, ששיירה ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו לא עשה מן המובחר. וכפר, כלומר אף על פי כן אין צריך להביא קרבן אחר. ושם (ד"ה וכן לולב) כתב, מוליך ומביא מעלה ומוריד, ע"כ.

נראה ביאור הדברים, דתנופה הוה ליה מצוה בפני עצמה וכן נענועים. ומה שקורא לה שירי, כלומר שאם שיירה ולא עשאה נמי קיים המצוה. והנה בתנופה דקרבן התנופה היתה קודם קיום המצוה, הכבשים הניף חיים ואחר כך הקריבן, ומצות נענועים נמי לכאורה הוא מצוה בפני עצמה ותקנוה חז"ל מדרבנן כדי לעצור רוחות רעות. ועיין תוס' (סוכה דף ל"ז ע"ב ד"ה בהודו) שנסתפקו בשעת נטילה אי צריך לנענועים כלל, דבשעת ברכה לא מצינו אם חייב לנענע כלל. על כל פנים הנענועים שבתוך ההלל הם מצוה בפני עצמה ולא שייך לנטילה. [ולדעתי אפשר דמצות נענועים אפשר לקיים אפילו בלולב שאינו שלו אפילו ביום ראשון, כי אפשר דלא תקנו במצות נענועים דבעי נמי לכם, ול"ע]. ויש לומר דסבירא ליה להגאון מבוטשאטש ז"ל, דכיון דהנענועים הם מצות ותקון חז"ל, יכול לכוין לקיים מצות תקון חז"ל קודם עיקר המצוה, ואחר כך יכוין לקיים מצות נטילה שהוא עיקר המצוה, והם אינם מעכבין זה את זה.

וקצת דומה לזה אפשר בתקיעת שופר דנחלקו הפוסקים (עיין בטור ובלבוש סי' תקפ"ה ס"ג) אי התקיעות דמיושב יוצא בהם ידי חובתו ודמעומד הוה לעדבב השטן, או דמיושב הוה ליה לעדבב השטן ובמעומד הוא יוצא ידי חובתו מן התורה, עיין שם דלכאורה אם מכוין להיפוך נמי יצא ידי שניהם, ודו"ק ויש לחלק. על

כל פנים לדידן נראה דזה הוא דעת האשל אברהם הנ"ל, דכיון שמכוין רק לצאת הנענועים ולא המצוה של נטילה, שפיר יכול אחר כך לברך על מצות נטילה. אלא דלכתחילה צריך לברך ולקיים מצות התורה תחילה שהיא הנטילה ואחר כך הנענועים, אבל באופן שעומד באמצע ההלל ועיקר הנענועים נתקנו בהלל, סבירא ליה דמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה ואף שהיא דרבנן ואחר כך יקיים הנטילה מדאורייתא, וההקדש אינו מעכב בזה, וצ"ע.

ברכה על הלולב לאחר ההלל

איברא דיש לומר לפי זה דסבירא ליה לחלוק על החיי אדם גם כן ושלא יברך בין הפרקים, והטעם כיון דיכול לברך לאחר ההלל באופן שיכוין שלא לצאת, אם כן אמאי יברך באמצע ההלל בין הפרקים שהוא רק דיעבד, ולכתחלה אסור להפסיק בדבר שאינו הכרח.

נענועין בלולב שאול ביו"ט ראשון

איברא דאני מסופק במי שבא לביהמ"ד ומתפללין בו ביו"ט ראשון, והוא לא הביא אתרוג שלו מביתו ועדיין לא בירך עליו או אפילו בירך עליו, אי יכול ליקח אתרוג שאול ולעשות נענועים ביום ראשון בלולב שאינו שלו. ועיין בשו"ת שאגת אריה (ישנות סי' ק"מ) דמי שבירך על אתרוג שלו בסוכה, שוב אסור להוציאו לרשות הרבים לביהמ"ד בשביל הנענועים. ועל כרחך שהנענועים הם מצוה בפני עצמו, ואם כן אפשר דלזה לא תקנו כלל שצריך לכס, ולעצור הרוחות רעות אפשר אפילו באתרוג שאינו שלו. ואין הזמן גרמא כעת להאריך בדבר ולברר יותר, ומן הסברא לכאורה נראה דלא בעי לכס, ודו"ק.

[אם מותר להוציא הלולב לרה"ר עבור הנענועים בלבד, עיין עוד משנה הלכות ח"ג סי' פ"ד, ח"ו סי' קט"ז]

סימן שסז

הקנאת האתרוג לקטן ביו"ט ראשון

עוד להנ"ל

הקנאת אתרוג לקטן ביום טוב שני

על דברת מה שכתוב בסי' תרנ"ח (ס"ו), לא יקננו ביום ראשון לקטן קודם שילא בו וכו'. ובמשנה ברורה (ס"ק כ"ג) בשם הפרי מגדים (סק"ח) דאפילו ביו"ט שני בזמן הזה. ואם כן יש בעיא מה לעשות לקטן. והמציא מעלת כבודו עצה שיקנה לו על תנאי כזה, שאם היום הוא יו"ט ומחר חול הרי מקנה לו את הלולב, ואם היום חול ומחר יו"ט איננו מקנה לו את הלולב, ולמחר ביו"ט שני יכול האב לצאת שהרי על נד השני דהוא לא הקנה את הלולב להקטן. והתלמידים הקשו לו, דכיון דאנן בקיאינן בקביעא דירחא ואם כן ראשון ודאי קודש ואפילו הכי החמירו אם כן לא מהני התנאי.

הנה כעין סברא זו חידש כבר בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ו בכתב יד סי' י"ח), הובא בדרכי חיים ושלום (סי' תשע"ז) וז"ל, מי שרוצה ליתן ביו"ט ראשון את האתרוג לקטן לברך עליו, גם אם קודם יברכו עליו הגדולים אכתי יש לחוש ליו"ט שני שהוא ספק יו"ט ראשון, דאנו חוששין לחומרות יו"ט ראשון (עיין פמ"ג א"א תרנ"ח סק"ח). על כן יכוין בעת שנותן הלולב לקטן בדרך תנאי, אם מחר יו"ט יהיה לקטן בתורת שאלה, ואז יוצא שפיר הגדול ביום שני כיון דאתמול לא נתנו לו רק בתורת שאלה. ואם היום יו"ט, אז נתנו להקטן בתורת מתנה כדי שיהא החינוך מועיל ביותר, ומחר הוא חול המועד ומותר ליקח לולב בתורת שאלה, ע"ש. ואם כן מצאתי לו רב שפסק כותיה.

ומיהו לאחר הדקדוק, כבר מילתא אמורה למעלת כבוד תורתו, דלפענ"ד לא ידעתי מאי הרויח בזה. הרי אם כן הקטן אסור לברך עליו, שהרי האתרוג הוא ספק שאול אצלו ועל ספק שאול אסור לברך, ואם כן לא הועיל כלום בתקנתו. גם כי לפענ"ד יש לעיין במתנה כזו שתחול בדבר שאי אפשר לברר אי הוה מתנה בכלל, ויש להאריך בזה בהל' מתנה.

הקנאה לקטן בשתופס הלולב עימו

ולכן לפענ"ד היותר נכון לעשות כמבואר בשו"ע (סי' תרנ"ח ס"ו) דאם תופס עם התינוק כיון שלא יצא מידו שפיר דמי, ע"כ. וכן ראיתי אצל אאמו"ר ז"ל. אז שנימא דקטן יוצא בשאול גם כן, ומה שאמרו בגמרא לא ליקני איניש כו', פירושו שעצה טובה קמ"ל שאם רוצה להקנותו לו לא יקנה לו, דאם יקנה לו ויתננו במתנה לא יהיה לו במה לברך. [שוב ראיתי בחכמת שלמה להגאון רבי שלמה קלוגר שפירש כן, ע"ש]. אבל לענין קטן יוצא כדעת השו"ע ודו"ק.

והיות כי אין הזמן גרמא ובפרט בתחילת הזמן שאני מושאל להתלמידים וגם נשארתי בע"ח גדול, מוכרח אני לקצר והקוצרים אומרים יברכך, ידידו דושב"ת בכל עת המצפה לישועת ה' כהרף עין בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן שסח

אם קטן יכול להקנות לולבו לקטן אחר לצאת בו

א' בשלח התשמ"ז בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי הב' **משה מענדל** הי"ו **איזראעלאו** בישיבת חי' הרי"ם ת"א

אחדשה"ט. קבלתי מכתבך, והגם כי אני מוטרד מאד, מ"מ לא רציתי שלא להשיב לך כלל מחמת אהבתך, והנני מקוה שהכל בסדר אצלך, ויה"ר שתזכה ללמוד תורה לשמה ולבנות בית נאמן בקרוב לכבוד ולתפארת כאחד החשובים כאות נפשך, וכעתירת וברכת ידידך דושה"ט כל הימים.

הקנאת קטן האתרוג לקטן אחר

ובדבר שאלתו בהא דקיימא לן (סוכה מ"ו ע"ב, וכשו"ע או"ח סי' תרנ"ח ס"ו) דלא יתנו לולב ביום ראשון לקטן קודם שילא בו, מפני שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה, ונמצא שאם החזירו אינו מוחזר. ושאל בן חכם מה יעשה קטן שהקנו לו אתרוג ויש עוד קטן, אי יכול ליתן לו לצאת בו, דדוקא לגדול אי אפשר, שאינו חוזר ומקנה, אבל לקטן אחר שפיר דמי, או דגם לקטן אחר אינו יכול ליתן.

ולפענ"ד נראה דלקטן אחר יכול ליתן, דאם לא כן אכתי אפילו לאחר שבירך האב אם יתנו לבנו הקטן ויש הרבה בנים, מה יעשה עם האחרים, והוא חייב בחינוך כל הבנים. ומעולם לא ראינו שיקפידו בזה ולא יתנו לבנים אחרים, אבל בהא הקפידו שלא ליתן לקטן קודם שיברך, ואפילו לאשה כמה הקפידו שלא תברך קודם שיברך הבעל, ובכהאי גוונא ודאי ראינו ראיה שנהוג עלמא ליתן לכל הקטנים לצאת ידי מצותן.

ויש לחלק דדוקא לענין קניים לגדול, שצריך דעת קונה ודעת מקנה אין לו לקטן, ולכן אם מחזיר לגדול יש לו דעת לקנות על ידי דעת אחרת, אבל אין לו דעת להקנות, אבל מקטן לקטן שפיר כל מה שיש בידו נותן לחבירו. ועיין בבא מציעא (דף מ' ע"א) המגביה מציאה, דמחלק בין פקח וחרש לשני חרשין, ועיין תוס' (שם ד"ה ומאי מגו). והגם דהתם נראה דדוקא התם חכמים תקנו, מכל מקום דמיון חלוק יש דהגם דפקח וחרש לא מהני, מכל מקום שני חרשין מהני. ועל כל פנים כיון שיש דעות דמהני גם כהאי גוונא, או מטעם דלחינוך סגי בשאלה, כמו שכתב במרדכי (סוכה פ"ג רמז תשנ"ט) בשם רא"ן, וכן כתב אור זרוע (ח"ב הל' סוכה סי' שי"ח) בשם רא"ן (סוף מסכת סוכה דף קפ"א ע"ב), ועיין בדרכי יוסף (סי' תרנ"ח סק"ו), ודלא כפרי מגדים (סי' תרנ"ח א"א סק"ח), ועיין גם משנה ברורה (שם ס"ק כ"ח) ויש דעות דקטן גם יכול להקנות, הכי נמי מהני להקנות לקטן אחר.

וגם מה שאמרתי דדוקא לגדול אינו מקנה אבל לקטן אחר תרוייהו כהדדי נינהו, במקום אחר (שו"ת משנה הלכות ח"ז סי' רס"ח) כתבתי עוד, דקטן נמי אם הניח חפצו וזרקו מותר לאחר ללקחו, אלא דקנת קשה מגמרא בבא מציעא (דף כ"ב ע"ב), בנכסי דיתמי אי ידעינן דנכסי דיתמי נינהו הכי נמי דאסור לאכול, ע"ש. על כל פנים לדידן לפענ"ד יכולין לצאת.

והנה הארכתי קצת כדי לשמח אותך בדברי תורה, כי ידעתי שדברי ערבים לך, ידידך דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן שסט

קנה אתרוג ושילם אחר החג

א' יתרו התשל"ג בנ"י יצו"א

מע"כ הב' החי' ירו"ש צ"מ וכו' כמר **בנימין אייזנער** הי"ו בן לידידי הרבני מוה"ר שמואל הי"ו

אחדשה"ט. במה ששאל במי שקנה אתרוג ולא פרע תיכף ומיד, רק קבע לו המכר ושניהם שכחו מן התשלום, ולאחר זמן שלח לו הלוקח דמי הפרעון ולא הוגד לו ממי הוא, אי קיים המצוה ואי קיים מצות פריעת חוב אף שלא הגיד להמוכר ולא ידע ממי קבל. ובאמת עירב בזה ג' שאלות. א, אי קיים המצוה באתרוג שלא פרע עדיין אלא לקח בהקפה. ב, אי הפורע חובו צריך להודיע לבעלים.

והנה בקונה אתרוג ולא פרע עד לאחר החג, בספר מחנה אפרים (הל' קנין משיכה סי' ב') קרא תגר מה שנהגו האידנא שקונים אתרוג והדמים פורעים לאחר החג, דכל כמה שלא נתן הדמים לא קנאו אלא מדרבנן, ואנן בעינן שיהא לכם מדאורייתא. והובא בדרכי יוסף (סי' תרנ"ח סק"ד) ושערי תשובה (שם סק"ה) ובכורי יעקב (סק"ה).

קנין דרבנן אם מועיל לדאורייתא

ושיטת רש"י (ב"מ נ"ו ע"ב ד"ה נמעלו) נראה דסבירא ליה דקנין דרבנן מועיל לדאורייתא, ועיין בשו"ע חו"מ (סי' קנ"ח ס"א) ובערוך השולחן (שם ס"ז),

ועיין קצות החושן (סק"א) ונתיבות (שם ביאורים סק"ב). ובאמת כי ברש"י (ב"מ דף מ"ח ע"א ד"ה קאי באבל) כתב מפורש דמעות קונות מדאורייתא. ואפשר דלכו"ע מעות קונות מדאורייתא, והא דתקנו חז"ל שיכול לחזור, משום שלא יאמרו נשרפו חטיך בעליה כל שלא משך, ולא תקנו משיכה אלא לומר דכל זמן שלא משך יכולין לחזור בהם ומטעם הפקר ב"ד או מטעמים אחרים. וכנראה דהוא לכאורה מחלוקת בעל המאור והרי"ף (ב"מ דף מ"ח ע"ב), עיין משנה הלכות (ח"ה סי' רמ"א) במחלוקת בעל המאור ומלחמות (שם), ודו"ק. ובעיקרי הד"ט (או"ח סי' ל"ג אות ל"א) כתב דהפקיעו חכמים כח הקונה והכל תלוי במשיכה, ואם משך הקונה אף שלא נתן דמים יצא ידי חובתו.

עוד עלה במחשבתי, לפי מה שכתב הרא"ש בתשובה (כלל ל"ה סי' א'), דיכולין הב"ד להתנות לעשות תקנה שכל קדושין לא יהו חלין אלא על פי דעת אב ואם וכיוצא בו, וכהאי גוונא חלה התקנה מטעם הפקר ב"ד הפקר, וכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש. ועיין ט"ז (אה"ע סי' כ"ח ס"ק מ"א) בענין קנין ארבע אמות שהמקדש בו לא הוי אלא קדושי דרבנן. אבל אי נימא דמכח הפקר ב"ד נגעו בה, אם כן כל שמשך אף שלא נתן מעות הפקירו ב"ד ממונו לאחר, והוה ליה שלו לאחר משיכה אף שלא נתן דמים. ואפילו לפי המחלוקת אי יש כח ביד ב"ד להפקיר ולא להקנות או יש בידם גם להקנות, והדברים כתובים בספר מלחמות ה' בין הקצות החושן (סי' רל"ה סק"ג) והנתיבות (שם ביאורים ס"ק י"ג), מכל מקום בדידן כל שמשך מועיל לכו"ע הפקר ב"ד, דהתם נמי אם הפקירו ב"ד ומשך בו לכו"ע זכה בו ואם כן הכי נמי כן ופשוט, ודו"ק כי קצרתי בזה.

איברא דהריטב"א (סוכה כ"ט ע"ב ד"ה לולב) כתב דלולב הגזול לא פסול אלא כשנטלו עד שלא קנאו, כגון שלא היה אלא יאוש שאינו קונה. אבל כל שקנאו לגופו קודם נטילת מצוה ביאוש ושינוי רשות או שינוי מעשה וכיוצא בו שאינו חייב אלא דמיו, הרי הוא כשר לכתחלה, דאי משום לכם הרי הוא שלו, ואף על פי שלא פרע דמיו הרי זה כלוקח ולא פרע דמים שהדבר הנקנה הוא שלו לגמרי לכל דבר, ואין הדמים עליו אלא חוב וכן הדין בזה, ע"כ. הנה מבואר כתב דהלוקח חפץ במשיכה אף שלא נתן דמים עדיין, החפץ שלו הוא ומקרי לכם, וזה דלא כמחנה אפרים. וגדולה מזו קשה, דהמחנה אפרים ז"ל שם הביא דברי הריטב"א בחידושיו לפ' הזהב (ב"מ דף מ"ז ע"ב) דמשיכה אינה קונה אלא מדרבנן, והרי דהכא בחידושיו לסוכה כתב להיפוך, ואם כן דברי הריטב"א ז"ל סתראי נינהו. ואולי יש לחלק בין משך והכניסו לרשותו, דאז לא נשאר רק חוב וכמו שכתב, וכן שינוי רשות או שינוי מעשה וכיוצא בו דאז הוי לכם לכו"ע, אבל במשיכה לחודא אכתי לא הוי קנין אלא מדרבנן. ועיין חיים וברכה (אות רפ"ז), ושו"ת שואל ומשיב (מהד"ד ח"ג סי' כ"ט).

גזל אתרוג ובירך עליו ואח"כ פייס הנגזל בדמים

וגדולה מזו נחלקו האחרונים ז"ל באחד שגזל אתרוג ונטלו ביו"ט ובירך עליו, וביום ראשון דחול המועד הרהר בתשובה והלך לפייס הנגזל בדמים ומחל לו הדמים והאתרוג. וכתב המשאת משה (ח"א סי' ד') כיון דמחל לו הרי קנאו למפרע ויצא ידי חובתו למפרע, והובא בעקרי הד"ט (או"ח סי' ל"ג אות י"ז). והשדי חמד (סי' ג' ס"ק י"ד) הביא דהקרבן אליצור (דף קכ"ט א"ד) חלק עליו. ועיין ברכי יוסף (או"ח סי' תרנ"ח בשיורי ברכה אות א'), ובארחות חיים (ספינקא, סי' תרנ"ח בהגהת מהרש"ס ברעזאן). מיהו לדידן דעת רוב הפוסקים דכל שמשך והביאו לביתו דמים הוא דחייב לו ושפיר מקרי לכם ויצא ידי חובתו.

ידידו דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

[אם קנין דרבנן מועיל לדאורייתא, עיין עוד משנה הלכות ח"ז סי' רע"ב, חי"ב סי' שכ"ג]

[גזל אתרוג ואחר יו"ט פייסו אם יוצא בדיעבד, עיין עוד משנה הלכות ח"ח סי' רמ"א, חי"א סי' תקנ"ח]

סימן שע

העובר את קו התאריך בחול המועד פסח איזה קרבנות מזכיר

עש"ק לסדר ויאמן העם התשנ"א בנ"י יצו"א

מע"כ אברך כמשנתו כו' כש"ת **מ. שוחט** שליט"א בישיבת לייקוואד נ. דז.

אחדשכ"ת. יסלח לי כי לא ידעתיו לתוארו, ויקבל הכבוד כראוי לו. ובדבר שאלתו בראובן שבא בחול המועד מיאפאן לארה"ב, והיות שלפי הקו התאריך, באמצע הדרך נשתנה לו מספר הימים, וכשהגיע

לאר"ב היה אותו היום שיצא משם, כילד יעשה בתפלת מוסף באמירת הקרבן. ויין לרב אחד שפטרו מתפלת מוסף של יום זה שהגיע לגמרי, משום שכבר התפלל באותו יום כשהיה ביאפאן לפי חשבונם, ומעלת כבודו האריך והביא ראיה לפסק זה מגמרא (סוכה דף נ"ה ע"א) ואנן דאית לן תרי יומי היכי עבדינן, אביי אמר שני ידחה רבא אמר שביעי ידחה, תניא כותיה דרבא אם חל שבת להיות באחד מהן ימוטו ידחה וכו'. ומינה מפלפל דאם אמר וילא כבר בקרבן שוב אין לומר אותו מוסף בחג הזה.

קריאת התורה בחול המועד

ולפענ"ד לא הבינותי ראיתו, דהרי בגמ' מסיק שם, אתקין אמימר בנהרדעא דמדלגי דלוגי. פירש רש"י (ד"ה אתקין), ונמצאו כולן עומדין אומרין ביום של חול המועד וביום השני וביום השלישי ספק שני ספק שלישי, ולמחר אומרים ביום השלישי וביום הרביעי, ובשלישי דחול המועד ביום הרביעי וביום החמישי וכו'. והיינו מדלגי דלוגי, שאומרים היום מה שאמרו אתמול וכו'. וכי היכי דאתקין אמימר לענין תפלה עבדינן נמי לענין קורא התורה, שהרביעי הקורא שהוא מוסף בחולו של מועד יותר משאר ימים ומיכר שהוא בא לכבוד היום הוא קורא את ספיקי היום וכו', ומכל מקום כך היו נוהגין רבותי וכו', ע"ש. ועיין תוס' (ד"ה אתקין) דלפי זה ישתנה הסדר בהושענא רבה והביאו גם מחנוכה, ודו"ק. ועיין שו"ע (או"ח סי' תרס"ג ס"א). ואם כן אדמייתי שם מדתניא כותיה דרבא שאין ההלכה כן, למה לא מייתי מדאתקין אמימר שהלכה כותיה והכי קיימא לן.

קריאה לפי מנהג המקום

ומבואר מיהו דבכל יום של חול המועד אנחנו אומרים ספיקא דיומא, מפני שאנן מספקים באותו מקום, והגם דאנן בקיאינן בקביעא דירחא, מכל מקום נשאר הספק מכח מנהג דשלחו מתם הזהרו ביו"ט שני של גליות דמנהג אבותיכם בידכם. וכיון שעושין כן בכל יום לפי מנהג המקום, אם זה בא מיאפאן וכאן קורין כמו שקורין למה לא יתפלל ויקרא כמנהג המקום. ובשלמא בזמן הבית שהיו אומרים משום ספיקא דיומא, כיון שכבר אמר שוב אין לו לומר כיון שהוא יודע הבירור ורק מספיקא אמרו בחו"ל, אבל בזמן הזה שכל האמירה הוא משום מנהג המקום ולא מכח גברא, אם כן אזלינן בתר המקום כיון שנגרר אחר המקום.

ועל כל פנים אפילו לשיטת אותו הרב הרי יכול לומר, או שיאמר רק קרבן אחד מה שודאי לו, או שיאמר על מנהג המקום. ובאמת כי טענתו לא רק על תפלת מוספין אלא כמה מצות אחרות שמצותן בכל יום, וכבר כתבנו באריכות לענין ספירת העומר כילד יספור, דזה ודאי קשה דהתם ליכא שום טעם לספור פעמים ומספיקא, והארכתי בזה בס"ד (שו"ת משנה הלכות ח"י סי' קכ"א). והרי כן הוא גם לענין מי שבא מארץ ישראל ואין דעתו לחזור, שמיד שבא לשוב נתחייב במנהג חו"ל, והרי אפילו שכבר עשה אותו יום וחובו בארץ ישראל לפי הקביעות, מכל מקום חוזר כאן כפי מנהג המקום לדעת רוב הפוסקים. וגם שאלתו נוגעת לענין ר"ח, שבא משם שכבר הוא יום שני, וכאן הוא ר"ח ומתפלל שנית של ר"ח. וכבר נשאלתי גם לענין יום כיפור, שאחד יצא במוצאי יום כיפור מהאנג קאנק עם דזשעט [מטוס מהיר] ובא לאר"ב באמצע יום הכיפורים, ויש להאריך באלו עניינים אלא שאין הזמן גרמא, וכמדומה לי שהאריך קצת באלו עניינים בשו"ת בצל החכמה (ח"א סי' ל"א, וסי' ע"ה, ח"ד סי' פ"ג, ח"ה סי' נ"ו-נ"ט, ק"ב-ק"ג, קכ"א, קכ"ג)

תפילת מוסף שלא הזכיר כלל הקרבנות

גם כי בעיקר הפסק אני מתפלא קצת על אותו פסק, דאם היה חש לו רק משום הקרבן שלא יאמר כהוגן, הרי בידו שלא לומר כלל הקרבן, דבדיעבד יצא ידי תפלתו. ועיין שואל ומשיב (מהד"ד ח"ב סי' ק"מ) במי שהתפלל מוסף וטעה והזכיר קרבנות של יום אחר, דצריך לחזור ולהתפלל אף דבלא הזכיר כלל יצא. ועיין בשו"ע (סי' תקל"א ס"ד) בפסוקי מלכיות אם לא התחיל רק אמר ובתורתך כתוב לאמר יצא. ועיין שו"ע (או"ח סי' תרס"א) ובאחרונים מה דינו אם טעה ואמר יו"ט סוכות במקום שמיני עצרת. ועיין דעת תורה (סי' תרס"ג ס"א) בטעה בחול המועד סוכות ואמר והקרבתם כמו שאומרים בחול המועד פסח ולא אמר הקרבנות, ודו"ק. ואם כוונתו על תפלת מוספין שאין מביאין נדבה וכבר התפלל היום תפלת מוספין, גם כן לפענ"ד פשוט כיון דבכל יום מימי היו"ט וחול המועד או ר"ח תקנו תפלת מוספין, והוא נמי בחול המועד, הרי אצלו הוא יום, ואותו יום אכתי לא התפלל מוספין, דאצלו נמי יום אחר הוא מאתמול ויום הוא דנתחייב במוספין, וכיון דאין בידו לעשותו חול אלא חול המועד על כן באותו יום עדיין לא התפלל מוספין, ודו"ק.

דושכ"ת בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן שעא

טעה והזכיר חג הסוכות בקידוש ליל שמיני עצרת

ליל שישי לסדר היום ברכה התשכ"ד ברוקלין נ"י יצו"א.

כבוד ידיד"נ הרה"ג נו"נ וו"ח אי"א כש"ת מוה"ר **אפרים גרינבלאט** שליט"א

אחדש"ת. בדבר מה שנסתפק במי שטעה בקידוש דשמיני עצרת ואמר חג הסוכות הזה, אי צריך לחזור ולקדש או לא, היות שאמר מקדש ישראל והזמנים, גם כי יצא ידי קידוש בתפלה והקידוש בבית היא רק להוציא בניו וביתו, ואם כן לא יצטרך לחזור ולקדש, ובהזכרת התפלה יש הזכרת יציאת מצרים לא כבליל שבת, ויין לעיין במנהת חינוך (מצוה ל"ח).

קידוש על היין בליל שבת

וראשונה עלי להביא גרגיר אחד מה שאמרתי זה כבר על המנהת חינוך הנ"ל שציין עליו כבוד תורתו, דהמנהת חינוך (שם) תמה על כל האחרונים, ובראשם המגן אברהם (סי' רע"ח סק"ח) והדגול מרבבה (שם סק"ב) ושאר אחרונים, שכתבו דקידוש ליל שבת על היין לא הוי אלא דרבנן דמדאורייתא כבר יצא בתפלה. ותמה המנהת חינוך מפסחים (דף קי"ז ע"ב) אמר רב אחא בר יעקב וצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, כתיב הכא (דברים טו ג) 'למען תזכור את יום צאתך' וגו', וכתיב התם (שמות כ ח) 'זכור את יום', וכיון דגזירה שוה הוא אם כן ודאי אם לא הזכיר לא יצא. וכיון דבשמיני עצרת דליל שבת אין מזכירין יציאת מצרים אם כן לא יצא ידי קידוש דאורייתא בשמיני עצרת, והניח מכח זה כל האחרונים בצריך עיון גדול, וכתב ומקום הניחו לי מן השמים מה שלא הרגישו בו כל האחרונים.

הבדלה בתפילה ועל הכוס

ואני אומר כבודו במקומו מונח אבל בכאן לא דק, ואם ושלום שנעלמה מינייהו דמאורי אור אשר מימיהם אנו שותים גמרא מפורשת, אלא אדרבה נעלמה מיניה דהמנהת חינוך גמרא מפורשת. וזו לורתה בגמרא (ברכות דף ל"ג ע"א), המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס, ותני רב אחא אריכא קמיה דרב חיננא המבדיל בתפלה משובח יותר ממי שיבדיל על הכוס, ואם הבדיל בזו ובזו יוחו לו ברכות על ראשו. ופריך הא גופא קשיא, אמרת המבדיל בתפלה משובח יותר ממי שיבדיל על הכוס אלמא תפילה לחודה סגי, והדר תני הבדיל בזו ובזו יוחו לו ברכות על ראשו, וכיון דנפיק ליה בחדא איפטר והויא ברכה שאינה צריכה ועובר על 'לא תשא' (שמות כ ז), ומשני ואם הבדיל בזו ולא הבדיל בזו יוחו לו ברכות על ראשו. ואמר ליה רב הונא לרבא הלכתא מאי, פירש רש"י (ד"ה הלכתא), המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על כוס או לא, אמר ליה כי קידוש, מה קידוש אף על גב דמקדש בגלותא מקדש אכסא, אף הבדלה נמי אף על גב דמבדיל בגלותא מבדיל אכסא, ע"כ.

יציאת ידי חובה בקידוש בתפילה

מבואר דגמרא מפורשת הוא דיוצא ידי קידוש בתפילה מדאורייתא על כל פנים, מדאמר רבא לרב הונא דצריך להבדיל בתפלה ועל הכוס כי קידוש, מה קידוש אף על גב דמקדש בגלותא מקדש אכסא. הרי מפורש ראיה ברורה דבקידוש יצא בגלותא וקידוש מקרי, ואדרבה מייתי מינה ראיה להבדלה ותרוייהו כי הדדי מינהו. וזה מפורש כהמגן אברהם והדגול מרבבה ושאר רבותינו הגדיקים האחרונים ז"ל, ואם כן מוכרח דהמתפלל ליל שבת יצא ידי קידוש דאורייתא בתפילתו, ודברי המנהת חינוך צריכים עיון גדול. ועיין מאירי (ברכות שם ד"ה אגשי) מבדיל בתפלה על דרך שמקדשין בשבת בתפלה ובכוס.

וקושית המנהת חינוך מגמרא פסחים (שם), דאמר רב אחא בר יעקב דדרש ליה מגזרה שוה. צריך לתרץ בתרי אנפי, או יאמר דכיון דחזינן דרבא פליג עלה על כרחך דלא קיימא לן כותיה דרב אחא בר יעקב, שהרי גמרא מפורשת להיפוך על כל פנים. וצריך לומר דלא היה להו גזרה שוה זו בקבלה, וכיון דגזרה שוה אין אדם רן מעצמו אלא אם כן קבלה מרבו וקיימא לן סכוס גזרה שוה שקבלו אבותינו על ידי משה מסיני, והיה קיים להו שזה יותר מהסכוס ולכן לא קבלוהו. או דרב אחא בר יעקב רק דרך אסמכתא דרשה כן, אבל מדאורייתא יוצא אפילו לרב אחא בר יעקב. או יאמר לפי מה שכתבו קצת רבותינו אחרוני הגדיקים, דיצא ביציאת מצרים של תפלת ערבית בקריאת שמע שמזכיר יציאת מצרים, עיין מנחת פתים (או"ח סי' רע"ח מג"א סק"ח) שתירץ כן. יהיה אין שיהיה על כל פנים גמרא מפורשת דיצא ידי קידוש בתפילה. [ולא נעלמה מיני מה שכתב אחד מהמפרשים, דבזמן הגמרא הזכירו יציאת מצרים בתפילה, אבל אין כדאי בשביל זה לדחות דברי רבותינו גדיקים האחרונים ז"ל דהרי פשטות הפוסקים לא משמע הכי לא בראשונים ולא באחרונים, וזה פשוט מאד].

הזכרת החתימה כתיקונה

ומעתה לגידון דידן עיין שלחן ערוך (או"ח סי' תרס"ח ס"ק). ובספר ברכי יוסף (או"ח סי' תפ"ז) האריך הרבה לחלוק אספר בית יהודה להר"י עייאש (או"ח סי' ד') שכתב, דכיון שהזכיר בשעת החתימה כתיקונה יצא אפילו הזכיר של סוכות בשמיני עצרת באמצע. והברכי יוסף כתב דהוראה זו כולה מוקשה, וכל שהזכיר סוכות בשמיני עצרת טעות הוא וחוזר, דלא יצא כלל בתפלה כזו. אמנם האחרונים כגראה החליטו דאינו צריך לחזור, ועל כל פנים ספיקא דדינא הוא, עיין שערי תשובה ומשנה ברורה (סי' תרס"ח סק"ב), ועל כל פנים ספיקא הוא וספק ברכות להקל. ויפה העיר בזה מר אביו [רבי אברהם ברוך] שליט"א מחיי אדם (כלל כ"ח סי' ט"ו). אף שיש לפלפל קצת למאן דאמר דקידוש יום טוב נמי דאורייתא אם כן הוי ספיקא דאורייתא, אבל מכל מקום הרי יצא בתפילה מדאורייתא, ואם כן לכולי עלמא לא הוי אלא דרבנן. ולכן נראה דאין צריך לחזור ולקדש, ואם יש לו מי שלא קידש עדיין ויכול לשמוע ממנו מה טוב לצאת ידי שיטת הברכי יוסף, אבל היכא דאי אפשר נראה דאין לחזור ולקדש. אמנם ודאי שאם נזכר קודם שסיים הברכה צריך לחזור ולומר ביום שמיני עצרת וכו' כמובן.

ובזה הנני נותן החותמת, ויהי רצון שנזכה לכוין האמת, ולהגות בדת האמת, עד דאתי דאריך ודן במהרה דידן, ידידו דוש"ת מכבדו ומוקירו כערכו בברכת כתיבה וחתימה טובה בלב ונפש

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חי"א סי' תקב"ה]

סימן שעב

בישוב קושית הבית יוסף למה קבעו שמונה ימים לנס חנוכה

מע"כ ידי"נ הרהגה"צ זקן יושב בישיבה, בעל תריסין, עימוד של בשמים, המפענח נעלמים וכו' כש"ת מוה"ר **ישראל וועלץ** (שליט"א) [זצ"ל] ראב"ד בודאפעסט ירושלים עיה"ק ת"ו

חלוקת השמן לשמונה לילות

אחדשב"ג וכו'. ומעניגא דיומא נראה כעת מה שאמרתי בס"ד האי שתא לייסד קושית הבית יוסף (או"ח סי' תר"ע) ושאר ראשונים, דליל ראשון דחנוכה לא היה נס ולמה קבעו שמונה ימים. ותירץ הבית יוסף שחלקו השמן לשמונה לילות. אולם תירוץ זה קשה להלמו. חדא, דהרי לפי זה חסרו עיקר המצוה ובטלו אפילו בלילה ראשונה שלא נתנו שמן כשיעור להדליק. וכבר ראיתי במאירי (בית הבחירה שבת דף כ"א ע"ב) שהביא תירוץ זה בשם יש אומרים, וכתב דאין נראה לו תירוץ זה דלפי זה היו סומכין על הנס בלילה ראשונה. והאחרונים ז"ל הקשו עוד דאלי שיעור במצוה אינו כלום, ואפילו אי אמרת דיש כאן מקצת מצוה, מכל מקום לא קיים המצוה כתיקונה ולכתחילה אין לעשות כן.

הפך נשאר מלא לאחר שנתנו את השמן במנורה

עוד תירץ הבית יוסף, שלאחר שנתנו השמן בנרות המנורה כשיעור נשאר הפך מלא כבתחילה והיה גם אף בליל הראשון. ולתירוץ זה קשה קושית המנחת כהן (ר"י כ"ץ מנחות ס"ט ע"ב) בהא דבעי ר' זירא חיטין שירדו בעבים מהו, למאי אי למנחות אמאי לא אלא לשתי הלחם. ופירשו התוספות (ד"ה חיטין), שירדו בעבים על ידי נס. והקשה המנחת כהן, דאם כן מאי קאמר ר' זירא אי למנחות אמאי לא, הא אמרינן בתענית (כ"ד ע"א רש"י ד"ה אלא) דאסור ליהנות ממעשה ניסים, אם כן אמאי כשרים למנחות. והכא נמי יש לומר לענין גם חנוכה אין ליהנות משמן שבא על ידי נס לכאורה.

שיעור עובי הפתילות

ולהבין דברי חכמים וחידושם אמרתי אשית בהם, דלכאורה צריך ביאור מה שכתבו דלא היה בו להדליק אלא יום אחד, או לפי גירסת השאילתות אפילו יום אחד, הלא הכל תלוי בפתילות לפי גדלן וקטנן, ואם לא היה להם שמן הרבה היו יכולים לעשות פתילות דקות ויאריך זמן הדלקה כידוע, והנס למה.

וראיתי להרא"ש (שמות כז כא) שהביא אדברי חז"ל שהביא רש"י (שם), דשיערו חכמים מדתה [של מנורה] שתהא דולקת מערב ועד בקר אלי לוג לגילי טבת האורכים והיינו אלי לוג לכל נר ונר, וכתב ואף על פי שאין שיעור אלא לפי הפתילות, שאם היו עבות לא יספיק אפילו לוג ואם היו דקות יספיק אפילו אלי אלי, יש לומר שהיו לנרות בית קבול לפתילות שאי אפשר שיהיה עובי הפתילות אלא לפי שיעור ההוא, ועל פי השיעור ההוא שיערו חכמים אלי לוג. אבל בנרות חנוכה שאין שם גבול לפתילות, לא נתנו שיעור בשמן כמו במנורה אלא בזמן בלבד משתקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, ע"כ. ולפי זה יש לומר בדידן נמי, דלפי עובי הפתילות שהיה להם שיעור, לא היה בו להדליק אפילו יום אחד או יום אחד בלבד.

ברם לקושטא דמילתא זה אינו ודברי הרא"ש תמוהים הרבה. שהרי מפורש בירושלמי (שקלים פ"ה ה"ו) דבן בבי היה ממונה על הפתילות, ופירש הפני משה (שם) ששיערו חכמים אלי לוג לגילי טבת האורכים מערב עד

בקר, ואם כן לגילי תמוז הקנרים היה דולק יותר, והיה הוא ממונה לעשות הפתילות לפי ערך זמן הדלקה, כלומר בקיץ עשה פתילות עבות ואחר כך בכל יום ויום היה מתקן הפתילה בכוון שידליק מערב עד בקר לפי ערך הזמן, והיה זה חכמה נפלאה לדייק בדיוק גמור בזה, ובקיץ היה מעבה הפתילות ובחורף היה מדקן. על כל פנים מפורש, שלא היה שיעור לעובי הפתילות אלא משתנה מלילה לגילה עבות או דקות לפי הצורך. אם כן הכא נמי היה יכול לעשות כן, ודברי הרא"ש לריכים עיון גדול. וחכם אחד העירני מתנא דבי אליהו (תנד"א רבה פ"ט) שכתב בדבורה אשת לפידות, שבעלה נקרא לפידות על שם שעשה פתילות עבות למנורה שיאירו טוב. והא יש לדחות קצת, דאז עשו מקום הנרות גם כן עביס קצת, אבל הכא הרי כולם נשתנו בכל יום. אולם יש לומר לפי מה שכתב בגור אריה (ויקרא כד ג) דשיעור הפתילות שיהיו יפיס אינם מאיריס יותר מדאי ולא להיפך, ופתילה כזו היתה דולקת לוג שמן מערב עד בקר, ע"ש, והכא נמי כן.

ברם לפענ"ד לומר דבר חדש בס"ד, בהקדם מה שתמהתי מעודי להבין טעם הדבר, לפי מה דקיימא לן דהדלקה עושה מצוה וכמו דמברכין להדליק, וגם קיימא לן כבתה אין זקוק לה, אם כן אמאי כשאין נותן בה כשיעור שידליק חצי שעה לא יצא. ובגמרא (שבת כ"א ע"ב) נמי אמרו, אי נמי לשיעורה. וכיון דעיקר המצוה הוא ההדלקה למה לן שיעורא, ועל כל פנים לא היה ליה להיות אלא כשיורי מצוה ולא לעכב.

ונראה לומר דהנס חנוכה היתה בהדלקה, ר"ל שאחר שמלאו המנורה מן הפך שמצאו והדליקו המנורה נעשה בו נס שהמנורה דלקה כל הלילה ולא נחסר כלום מן השמן, והיינו שעלה השלהבת והיה אור דולק מן הפתילות ולא נחסר מן השמן. ולא כמו שפירשו המפרשים שהשמן דלק אלא שאחר כך נעשה נס ויתוסף שמן אחר מן השמיס, אלא שהנס היתה שלא נחסר מן השמן הראשון הטבעי שמצאו בפך, ואם כן נעשה עיקר הנס בהדלקה.

הדלקה מהשמן עצמו שמונה ימים

ויש לדייק בזה לשון הגמרא (שם), נעשה 'בו' נס והדליקו ממנו שמונה ימים. כלומר דהנס נעשה בו בשמן עצמו והדליקו מאותו שמן עצמו כל שמונה ימים, ולא שבא שמן אחר ניסי. והרוצה לדחוק יכול לומר כן בכוונת התירוץ השלישי של הבית יוסף, אבל האמת דלפוס ריהטא אין זה כוונתו, אלא שבבוקר נעשה נס ונתמלא המנורה בשמן ניסי, כנראה למעיין שם. וכאן נראה לי לחדש שמעולם לא נשרף השמן הראשון הטבעי.

ולפי זה אתי שפיר דהדלקה עושה מצוה, דהרי עיקר הנס היתה ההדלקה שדלק כל הלילה ולא נחסר מן השמן, ולכן העיקר לנו דהדלקה עושה מצוה. וזה אתי שפיר נמי הא דכבתה אין זקוק לה, דכיון שכבר הדליקה קיים המצוה של הדלקה, והראה בזה הנס שדלק השיעור. וזה מיושב נמי דעל כל פנים צריך שיעור, דכן היתה שם הנס, דאף שהדליק כל הלילה לא נחסר השמן והיה שם השיעור כל הלילה, והכי נמי מצוה שיהיה שיעור לזכר הנס. ואם כן כל השאלה דיניס הם להראות הנס שכך היתה בימי חשמונאים דהדליקו והיה בו השיעור.

הנאה ממעשה ניסים

ובזה מתורץ נמי מה שהקשיתי לעיל על תירוץ הבית יוסף, שאין ליהנות ממעשה ניסים. דלפי דברינו באמת לא היה השמן מן השמיס ולא שמן ניסי כלל, אלא היה השמן הטבעי שלא נשרף כל השמנה ימיס, והיה הכהן חוזר ומדליקו בכל הלילה ודלק עד הבקר ונשאר ליום אחר עד שמונה ימיס.

טעם שצריך שיעור לשמן

ובעיקר הטעם למה צריך שיעור שמן, אמרתי עוד לפי מה שכתב כ"ק זקיני בשו"ת בית שעריס (או"ח סי' שס"ב) דבנר חנוכה איכא תרי חיובים, חיוב גופו להדליק נר חנוכה, וחיוב ביתו משום פרסומי ניסא. ועיין מגן אברהם (סי' תרע"ו סק"ב). והנה חיוב גופו הוא אפילו כשהוא במדבר. ויש לומר דלמאן דאמר הדלקה עושה מצוה, העיקר הוא חיוב גופו, וחיוב ביתו הוא רק שיורי מצוה ולכן כבתה אין זקוק לה, אבל למאן דאמר הנחה עושה מצוה, העיקר הוא חיוב ביתו ופרסומי ניסא ולכן יש לומר כבתה זקוק לה, ע"ש. ולדידן יש לומר אף דהדלקה עושה מצוה וכבתה אין זקוק לה וקיים חלק המצוה שבגופו, אבל מכל מקום צריך להיות שמן בנר כדי שידליק שיעור בשביל שיורי המצוה עבור ביתו.

שיעור במדליק נר חנוכה במדבר

אלא שלפי זה היה עולה דהיכא דמדליק במדבר ולא בעי משום פרסומי, הכא נמי דסגי בהדלקה עצמה בלי שיעור, וזה לכאורה פלא. שוב נתישבתי דאין זה פלא, ויש לן רבוותא לסמוך עליהו, לפי מה שכתב הב"ח בשם הסמ"ג (עשה דרבנן ה'), דלדידן שאנו מדליקין בפנים אין צריך לדקדק לתת שמן בנר כדי שידליק שיעור

כדי שתכלה רגלי תרמודאי. ועיין שלטי גיבורים שבת הנ"ל (שם אות ג'). ואם כן שפיר יש לומר דהכא נמי מי שהוא במדבר גם כן אינו צריך השיעור, ויש לעיין.

נס מציאת הפך שמן

ועיין מאירי (שם), דלילה ראשונה היה הנס שמצאו הפך וזה בעצמו הוא נס. אבל הרי"ף (שם) כתב, הלכך מברכינן כל יומא ויומא מתמניא יומי דחנוכה, הואיל ובכל יום ויום היה הנס מתחדש באותו פך של שמן, וזה נראה כפירש השני של הבית יוסף ז"ל.

והנני מסיים מעין הפתיחה ונתת ליראיך נס להתנוסס, ויהי רצון שנזכה לראות את אהרן הכהן עם החשמונאים הכהנים מדליק המנורה בביאת משיח צדקינו במהרה בימינו ובבנין ביהמ"ק בב"א. ידיד נפשו החותם באהבת אמת, בכתב וחותמת, בלב ונפש חרוצה ונרשמת

מנשה הקטן

[עיין עוד משנה הלכות חי"ז סי' רי"ז אות ג']

סימן שעג

בענין ברכה על מעשה ניסים שנעשו לאבותינו

קבלתי מידושי תורה כוכבי אור מתלמידי ישיבת חכמי לובלין הי"ד ושם (ח"ב סי' ח') הביאו בשם הבחור יוסף שאלל הי"ד שהביא שלש קושיות בענין שמן דנס חנוכה.

הנאה ממעשה ניסים

קושיא א. קושיית הגר"ש קלוגער בספר החיים (סי' תר"ע), שהקשה להבית יוסף דחלקו השמן לשמונה חלקים וכל לילה נתוסף שמן אחר שנדלק על ידי נס, האיך היה שמן זה כשר למנורה שהיה שמן ניסי, ולהמבואר בתענית (כ"ד ע"ב) דאסור ליהנות ממעשה נסים, לא הוה ממשקה ישראל. ומה שתירץ הט"ז שם (סי' תר"ע סק"א), דהתם נשאר בכל יום קצת ולא היה נס גמור אלא נתוסף ברכה, לא נראה כן מלשון בית יוסף. וכבר הקשה בשפת אמת ליקוטים (חנוכה ד"ה הב"י) על הט"ז שכתב דהיה בגדר ברכה, והרי ברכה לא הוי נס, ע"ש. ולפענ"ד נראה תיובתא מבסמוך (שבת כ"ג ע"א), דפריך מאי מברך, יוס ראשון מברך שלשה מכאן ואילך שתים, ופריך מאי ממעט זמן ונמעט ניסא, ומשני ניסא בכל יומא איתא. ועיין רש"י (שם ד"ה כל). על כל פנים אנן מברכין אניסא שעשה נסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה.

זכות הציבור בשמן שמצאו

קושיא ב. בכלי חמדה (פ' ויצא אות ד' ד"ה ועתה) הקשה, הרי השמן של מנורה צריך להיות משל צבור מתרומת הלשכה, כדי שיהא לכל ישראל חלק בו, וכיון ששמן הניתוסף בא על ידי נס לא היה של ישראל רק של גבוה, והיאך ובמה יצאו. ואין לומר דחצר של הקדש זכה בו לכלל ישראל, דעיין רשב"ם (ב"ב דף ע"ט ע"א ד"ה הכי קאמר) דאין דין חצר להקדש, ואפילו להרמב"ן (שם ד"ה דהא) דיש דין חצר, מיהו דוקא שלא יכול אחר לזכות בו אבל אין יכולין לקנות על ידה. גם כי כיון שנאסר מדין מעשה נסים, הוה ליה בכלל איסורי הנאה דלא מקרי שלהם, ודו"ק.

שמן זית דוקא להדלקת המנורה

קושיא ג. מה שמקשים בשם האבני נזר ז"ל דבעינן למנורה רק שמן זית דוקא, ואם כן שמן ניסי אף שנראה כשמן זית וגם עושה פעולת שמן זית, מכל מקום ההעדר אינו עושה שמן זית, ע"ש.

ברכה על מעשה נס

והנה לענין סוכה כתוב בפסוק 'בסוכות תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסוכות' וגו' (ויקרא כג מב), ובירושלמי (ברכות פ"ט ה"ג) הבונה סוכה מברך לעשות סוכה, ובש"ס בבלי (סוכה מ"ו ע"א) דאין מברכין אלא סומכין על הקידוש בערב. ולכאורה כיון דקיימא לן ד'בסוכות הושבתי' (שם מג) היינו ענני כבוד, ובשלחן ערוך (או"ח סי' תרכ"ה) פסקו הב"ח (ד"ה בסוכת) ומגן אברהם (סק"א), שכשיושב בסוכה יכוון על ענני כבוד, וענניס הוא מעשה נסים, האיך מברכין על מצות סוכה, ובפרט ביומא מצריס במדבר הא אין מברכין על מעשה נסים.

ואשר נראה לי בסיעתא דשמיא לחדש, דהא דאמרו אין מברכין על מעשה נס, היינו רק אם אני הולך לקיים מצוה בדבר שאינו מטבע העולם אלא גולד על ידי נס, וכהאי גוונא ודאי אמרינן דאין מברכין, ולמשל אם ירד כבש מן השמים על ידי נס, ואנן רוצין להקריבה, וכעין הא דסנהדרין (דף נ"ט ע"ב) שנפלו חתיכות בשר מן השמים וכו', ואמרו ליה מן השמים יורד רק דבר טהור. וכן בחטים שירדו מן השמים בגמרא מנחות (דף ס"ט ע"ב), ואנן צריכין למנחות חטים שגדלו בארץ, ואפילו ירד להם מן ותשבו על המן ונעשה חטים, לפי הביאורים דכל טעם שרצו טעמו בו, מכל מקום אין זה חטים שהתורה אמרה. ולכן למאן דאמר שהקריבו מנחות וכיוצא (שם מ"ה ע"ב), לקחו מהתגרים שבשוק, או שהיה להם מה שהוציאו ממצריס, ולכן לא היו יכולין להקריב מחטים שבאו מן השמים או כבשים או כיוצא בו. אבל אם נעשה לאבותינו בזמן מן הזמנים וכגון סוכות שנעשו לאבותינו ביציאת מצריס, ועכשיו אנן מודים על הנס שעשה הקב"ה לאבותינו וסכך אותם בענני כבוד, ודאי שפיר מברכין,

שהרי היה אז גם שנעשה לאבותינו ועל זה אנו מברכין, ואין זה בכלל שאין מברכין על הנס, וזה לפענ"ד בס"ד ברור מאוד.

ומעתה מה מיושב קושית האבני נזר, דהרי בעינן למנורה רק שמן זית דוקא והכא שניתוסף השמן מן השמים על ידי נס אף דהוי שמן ודלק מכל מקום חסר משמן זית. והנראה לפענ"ד דלא קשה, לפי מה שכתבתי כבר במעין, שמטהר בכל שהוא, ומכל מקום אינו יכול לטבול במעין, כי צריך לטבול באربעים סאה שכל גופו עולה בו. והארכתי במקום אחר (עיין משנה הלכות ח"ב סי' ד'), שעושה עוגה של אربעים סאה ומוסיף מים שאובין על המעין, וכיון דמים לא בלא הן ונתערבו מי מעין עם השאובין, שפיר טובל במעין של כל שהוא, והמים שהוסיף לא מזיקין אלא מוסיפין על המעין וטובל טבילה כשרה. והארכתי בזה הרבה, ושוב הראו לי בשם הגר"מ מבריסק כעין זה. ולפי זה אומר אני לענין הדלקת המנורה, דהגם דבעינן שמן זית דוקא למאור, מכל מקום כיון שהיה לו מעט שמן זית כבר מברך עליו, שהרי יש לו שמן זית. ומה שנעשה גם ודלק כל הלילה אין זה חסרון בהדלקה, שהרי הדליק וברך על שמן זית שמצוה מהתורה, וכיון שהדליק כדין והמשיך ודלק כשיעור, אין כאן שום איסור שמן גם.

ובאמת כי כבר הבאתי, כי אדרבה מצינו בגמרא (תענית ח' ע"ב) הנכנס למוד את גרנו יאמר, יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו וכו' שתשלח ברכה במעשה ידינו, התחיל למוד אומר, ברוך המכניס ברכה בכרי הזה, מדד ואחר כך בירך הרי זה תפלת שוא. והרי אם כן בכל מדידה של מצוה לתרומות ומעשרות וכיוצא בו מתפללים שיכנס ברכה, והרי מה שנתרבה על ידי ברכה הוא גם כן כנס, ומכל מקום מצוה להתפלל. וגדולה מזו אמרו (פסחים נ' ע"ב) דמי שמשכיר עצמו בערב שבת או בערב יום טוב אינו רואה סימן ברכה באותו ממון, משמע שזה דבר טוב שנכנס ברכה, וכעין הא דאמרו (רש"י ויקרא כו ה) אוכל קמעה ומתברך במעיו, ודו"ק בכל אלו המקומות.

ברם מה שנראה לפענ"ד פשוט וברור, דמה שאנו מברכין כהיום אינו על הנס שמקיימין עכשיו המצוה, דבאמת כהיום מדליקין בשמן טבעי ואין כאן נס, וכן על הסוכה אין מברכין על סוכה של נס, שהרי סוכה צריכה דפנות ובלי סכך ודפנות אין הסוכה כשירה, אלא שאנו מברכין אשר קדשנו במצותיו וציוונו, ושעשה נסים בימים ההם ובזמן הזה גם בזמן הזה, וכן על כל הנסים אין מברכין על שהיום נעשה הנס אלא על העבר, וזה לפענ"ד פשוט מאד.

שמן של מנורה משל ציבור

ובקושית הכלי חמדה, שהרי השמן של מנורה צריך להיות משל ציבור שיהיה לכל ישראל חלק בו, וכיון שאותו שמן הניתוסף על ידי נס היה הפקר ולא היה שמן של ציבור, האיך יצאו בזה ידי הדלקת המנורה. ולא זכיתי להבין הדברים בכלל, דאדרבה קיימא לן בדבית דין יכולין להפקיר, ולא זאת אלא גם להקנות לאחרים, עיין גיטין (דף ל"ו ע"ב) ובמסכת שקלים (פ"א ה"ב), והארכתי בזה במקום אחר (עיין שו"ת משנה הלכות ח"ו סי' ל"ט), ולדעת בית שמאי דסבירא להו יש שביתת כלים בשבת (שבת י"ח ע"ב) כתב הרשב"א (שם), דמה שאנו מבשלין מערב שבת לשבת ומטמינים הוא מטעם הפקר בית דין. ואם כן הוא הדין בשמן ניסי שהוא הפקר, פשוט דבידם להפקיר ולהקנות לציבור ויהיה השמן שלהם, והוה ליה שמן של כל ישראל.

עוד נראה לפענ"ד לחדש דלא אמרו אין חצר להקדש ולא קנה חצר הקדש, היינו דוקא חצר של הקדש, אבל אם נעשה גם בכלי שרת של בית המקדש, וכל שכן במנורה שנעשה גם ונתמלאו הנרות שמן, כהאי גונא לכולי עלמא קנה ההקדש ונעשה השמן שמן הקדש של כל ישראל, ומותר להדליק בו.

סימן שעד

בענין הנאה מנר חנוכה

כ"ד כסליו תשמ"ד

בימי הנסים יעשה לנו נסים כמו שעשה לאבותינו לגאלינו גאולת עולם לעד עולם, ובתוכם מע"כ ידידי הרה"ג וו"ח כש"ת מוה"ר **שלום שפירא** שליט"א משגיח רוחני בישיבה הקדושה טעלז אהייא

מה שיש לדקדק במגן אברהם (או"ח סי' תרע"ב סק"א) שהביא ממסכת סופרים (פ"כ ה"ב) וז"ל, מצות הדלקתו משתשקע החמה, ואם הדליקו ביום אין נאותין ממנו ואין מברכין עליו, שכך אמרו (ברכות נ"א ע"ב) אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו, עכ"ל. וקשה לי, דהא קיימא לן לגבי נרות חנוכה דאסור להשתמש לאורן, ואם כן האיך אמר הטעם דאין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו, הא אסור.

הנאת הנר עצמו

ואמרתי בס"ד לישב, דהא דאמרו אסור להשתמש בהם, היינו תשמיש, אבל שיאותו לאורו אין זה הנאת תשמיש אלא הנאת הנר עצמו. ואם כן ביום

דשרגא בטיהרא מאי אהניא, אם כן ליכא הנאת נר, כלומר ליכא הנאת אור ולא השתמשות, אבל בלילה אפילו כשאינו נהנה מהנר לתשמיש מכל מקום הנאת הנר איכא. והנה במולאי שבת נמי לא בעינן ליהנות ולהשתמש בנר הבדלה כדי לברך, אלא שיאותו לאורו. ולכן אמרו לראות בצפרניים ולא אמרו לבדוק אם יש עליהם צואה או לא, אלא שיאותו לאורו. והשתא אתי שפיר לשון המסכת סופרים, ואם הדליקו ביום אין נאותין ממנו, כלומר שביום ליכא הנאת אור, וזה לשון נאותין ואין מברכין עליו, אבל בלילה דנאותין לאורו מדליקין ומברכין, ואהא איתי שפיר מנר הבדלה, ודו"ק בזה.

מנשה הקטן

סימן שעה

בענין שמן טמא לנר חנוכה ובגדר כתותי מיכתת שיעוריה

ב"ה ליל ששי לסדר וארא התשכ"ז ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד ידידי היקר הב' הח' תמים במעלות בנש"ק חוב"ט כמר **זלמן שמואל שטיין** הי"ו. תלמיד בישיבה הקדושה טעלז

שיעור לנר חנוכה

אחדשה"ט. בדבר הערתו שכתבתי דשמן של חנוכה צריך שיעור, ושמן טמא עומד לישרף, ותמה על זה דהא לא בעינן אלא שיעור שידליק מערב עד בקר, ובזה אין נפקא מינה לענין כתותי מיכתת שיעוריה. והביא שגם בשער אפריים (סי' ל"ח) כתב, דאין מדליקין נר חנוכה עם שמן של איסורי הנאה, משום דנר חנוכה בעי שיעור ואיסורי הנאה כתותי מיכתת שיעוריה, ורצה להביא ראיה לדברי, ולבסוף דחה דגם דבריו תמוהין, כיון דהכא אין השיעור אלא בהדלקה, וסוף סוף יהיה דולק כשיעור. [עיין עוד משנה הלכות ח"ה סי' ח']

בתותי מכתת שיעוריה

יפה העיר לפי שיטתו, וגדולה מזה היה ליה לתמוה, דבספרי משנה הלכות (ח"ג סי' קנ"ט-ק"ס) האריכתי בעצמי, והעליתי בשם הרב המגיד (מגיד משנה שבת פי"ז הי"ב) וכמה פוסקים, דלא שייך לומר כתותי מיכתת שיעורי אלא בדבר שצריך לרחקיו שיעור, דהיינו שיש נקודות וקוים ושטחים וכל זה לקוח בדמיון, ואין מציאות בפועל לנקודה אלא בקו, והקו לא ימצא אלא בשטח, והשטח לא ימצא אלא בגוף, והגוף הוא שיש לו שלשה רחקים שהם ששה לדדים (לשון הרב המגיד שם), ועל אלו וכיוצא בהן צריך שיעור, ואמרינן כתותי מיכתת שיעוריה. אבל מה שאין צריך לרחקיו שיעור לא אמרינן ביה כתותי מיכתת שיעוריה. עיין בספר תורת גיטין (סי' קכ"ד ס"א ביאורים). גם מה שתמה בדברי שער אפריים, האריכתי בזה במקום אחר (שו"ת משנה הלכות ח"ח סי' רכ"ט) להקשות עליו בתשובה לחכם אחד.

כל העומד להישרף בשרוף דמי

ומיהו מה שנוגע לדידן, כנראה דלא עיין ולא דקדק בדברי. דאני לא הקשתי מטעם כתותי מיכתת שיעוריה, אלא מטעם כל העומד לישרף כשרוף דמי, והני תרי מילי נינהו ודינים מחולקים, עיין מנחות (ק"ב ע"ב) דסבירא ליה לרבי שמעון, כל העומד לישרף כשרוף דמי. וברש"י (מנחות ק"ב ע"א ד"ה מעילה) פסק דקיימא לן כרבי שמעון. ועיין ר"ן (גיטין דף י' ע"א) הכותב גט בדבר שצריך ביעור מן העולם ועומד לשרוף, הגט בטל. ובשלחן ערוך (אה"ע סי' קכ"ד ס"א) כתבו על איסורי הנאה כשר, וכתב ברמ"א מיהו בדבר שצריך ביעור מן העולם וצריך שרפה, הגט בטל. והחלקת מחוקק (סק"א) ובית שמואל (סק"ב) דחקו לישבו אליבא דרבי שמעון. מיהו הגר"א שם (סק"ב) תמה, דלרבי שמעון דסבירא ליה כשרוף דמי הוי כמאן דליתנהו בעולם ממש, ואין זה בכלל כתותי מיכתת שיעוריה, היינו שיש כאן הפסד אלא שהוא מכותת לענין שיעורין שצריכין שלמות, אבל העומד לישרף פירושו כמאן דליתנהו בעולם כלל, ע"ש. על כל פנים פשוט דדין דכתותי מיכתת ועומד לישרף תרי מילי נינהו, וכבר ראיתי לכמה אחרונים שטעו בזה [וקצת צריך עיון בתוספות סוטה (כ"ה ע"ב ד"ה לאו) לענין כלאי הכרם], ולזה היתה כוונתי כשהקשתי דשמן טמא עומד לישרף הוא.

והנה ציינתי במכתבי דהאבני נזר לפי שיטת רש"י אמר לחידושו, ורש"י לשיטתו דסבירא ליה במנחות דקיימא לן כרבי שמעון דכל העומד לישרף כשרוף דמי, ואם כן ליה שיעורא כשהשמן טמא משום דעומד לישרוף וכמאן דליתיה בעולם דמי. וציינתי עוד במכתבי הנ"ל לעיין בשער המלך (גירושין פ"ד ה"ב) שהקשה מגמרא פסחים (דף י"ד ע"א) דשורפין תרומה טמאה עם הטהורה, והא כל דבר העומד לשרפה כתותי מכתת שיעוריה. ותמהתי עליו בספרי שו"ת משנה הלכות (ח"ג סי' קנ"ב), עיין שם, שחילקתי בין עומד לישרף לכתותי מכתת. וגם הבאתי שם דברי שער אפריים שרמז עליו כבוד מעלתו כעת. וגם תמהתי שם על מהר"ם מינץ (סי' ה'). על כל פנים תמיהתי במקומה עומדת, משום דעומד לישרף כשרוף דמי, ובפרט לרש"י לשיטתו אי אפשר לפרש כמו

שכתב הגאון ז"ל, ובפירוש כתבתי במכתבי לכבוד תורתו (מפ' ויקהל) משום דעומד לישרף, אלא דכבודו נתערבה לו דין דעומד לישרף בדין דכתותי מכתת שיעוריה, ובאמת הני תרי מילי גינהו ופשוט.

שמן טמא להדלקת נרות המנורה

ועל החדשות אני בא, דנראה לפענ"ד לחדש דבשמן למנורה אפילו למאן דאמר כתותי מכתת שיעורי, אפילו הכי כל שהשמן טמא פסול משום שיעור אף דילך זמן הצריך. והסברא לזה, דהנה בשמן של חנוכה מצינו דין מחודש דקיימא לן כבתה אין זקוק לה ואסור להשתמש לאורה, ואפילו הכי צריך שיעור, וכמו שכתוב בגמרא אי נמי לשיעוריה (שבת כ"א ע"ב), ועיין שלחן ערוך (או"ח סי' תרע"ג ס"ב, סי' תרע"ה ס"ב). נראה מזה דין מחודש, דהשיעור שצריך להיות שמן על זמן הדלקה, והדלקה בעצמה, תרי מילי גינהו. דאף דאם כבתה אין זקוק לה, אם כן היה לן לומר דאין צריך שמן כשיעור, מכל מקום בעי שיעור אף דקיימא לן הדלקה עושה מצוה, וכל שהדליקה ודלקה המנורה רגע כמימרא וכבתה כבר קיים המצוה, ואם כן השיעור הוא דין מחודש, ואם לא הטיל בה כשיעור לא יצא ידי חובתו להני שיטות. ולפי זה נראה דהשיעור כאן צריך להיות בשעת הדלקה דוקא. ואם כן יש לומר בשמן טמא, דכהאי גונא הוה ליה דין דכתותי מכתת, הרי חסר כאן השיעור, ובכהאי גוונא לכולי עלמא פסול מדין חסר שיעור שמן, ול"ע. ובמה שכתבתי היה מקום קצת ליישב שיטת שער אפריים שרמז עליו במכתבו וגם שאר אחרונים רצו לומר כשער אפריים, ואכתי ל"ע בזה.

ידידו דושה"ט בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן שעו

בענין הנס של חנוכה ובדברי הבית יוסף בזה

ב"ה, י"א שבט תשס"ו, ברוקלין נוא יארק יצו"א

מע"כ מהו' כש"ת בנש"ק מוה"ר **מיכאל אריה ראנד** שליט"א, בעמה"ם חשובים

אחדשב"ת בידידות.

הפקר בשמן של נס חנוכה

קבלתי מכתבו היקר המלא וגדוש בתורה, ונהניתי מהערותיו החשובות על דבריו בספר ימי שמונה על הלכות חנוכה. ובאמת היה מן הראוי לפלפל בדבריו היקרים כי כל הערה והערה חשובה אצלי מאד, אמנם יאמין לי שאין בכחי להשיב על הכל. ולכן אכתוב כעת רק מה שליין בסוף מכתבו לקושית מרן הגה"ק בעל דברי חיים מצאנז (מועדים, מאמרי חנוכה ד"ה אמרינן בגמרא), לחד תירוצא של הבית יוסף (או"ח סי' עת"ר) דבבוקר מצאו שנשארו הנרות מלאים בשמן. והקשה לפי מה דמבואר בגמרא (ב"ק דף קט"ז ע"א) דדבר העומד להתבער ולהתכלות הוי הפקר, אם כן כיון שנתנוהו במנורה לדלוק והוא עשוי להתבער, הגם שנעשה בו נס ונשאר שמן, מכל מקום על פי דין השמן הוי הפקר. ולפי שיטת הרמב"ן (ב"ב ע"ט ע"א) דחצר הקדש זוכה להקדש, אם כן היאך היו יכולין להדליק המנורה, הרי השמן למנורה צריך להיות משל ליבור דוקא, כמבואר ביומא (דף ג' ע"ב) 'ויקחו אליך' (שמות כז כ) משלהם, אבל בדבר הקדש אין הליבור יוצאים בו, ואם כן האיך הדליקו בשמן שנשאר על ידי נס הלא שמן זה הנשאר לא היה משל ליבור.

הדלקת נרות המנורה בשהיו נשארים דלוקים

ולפענ"ד נראה ליישב לפי מה שכתב במדרש תנחומא (תצוה ג) דאיתא שם, אמר רבי חנינא סגן הכהנים אני הייתי משמש בבית המקדש, ומעשה נסים היה במנורה משהיו מדליקין אותה מראש השנה לא היתה מתכבה עד שנה אחרת. ופעם אחת לא עשו הזיתים שמן התחילו הכהנים לבכות, ואמר רבי חנינא סגן הכהנים, אני הייתי בבית המקדש ומצאתי מנורה דלוקה יותר ממה שהיתה דלוקה כל ימות השנה, ראה מעשה נסים, לכך נאמר (שם) 'כתית למאור' ולא למנחות, ע"כ. וכן מצינו (יומא ל"ט ע"א) ארבעים שנה שהיה שמעון הצדיק משמש בכהונה גדולה, לא היה המנורה נכבית כלל. וכבר ראיתי במקראי קודש (חנוכה סי' ז') שהקשה הגאון מוהר"ר הלוי סאלאוויציק זצ"ל את כ"ק האדמו"ר הרא"מ מגור [בעל האמרי אמת] זצ"ל על המדרש הנ"ל, הלא מצוה להטיב ולהדליק את הנרות בכל יום, והאיך הדליקו את המנורה הלא היתה דולקת ועומדת. ובאמת קשה כן גם משמעון הצדיק הנ"ל. ותירץ לו האדמו"ר מגור זצ"ל על פי דברי הגמרא (בילה כ"ב ע"א), דנותן שמן חייב משום מבעיר, ואם כן היה יכולים להוסיף טיפה אחת בכל לילה לקיים מצות הדלקה. [ועיין בספרי ימי שמונה (סי' ס"ה) ובסוף הספר בדברי אגדה (אות מ' ואות י"ט)].

ולפי זה יש לומר שבכ"ה בכסליו נתנו השמן במנורה בחשבם שהשמן לא יתבער, אלא ימשיך לדלוק עד שיעשו שמן טהור אחר, וסמכו על קדושת המדליק

מתמיהו כהן גדול שהוא כשמעון הצדיק ולא יכבה השמן. וממילא השמן לא נעשה הפקר, ששמן זה אינו עשוי להתבער, שהרי לא נתנו במנורה על מנת לכלות, וסמכו על הנס דבמקדש הוה שכיחי נסים כיולא בו כנ"ל, וכן הוה שהשמן דלק שמונה ימים, ואם כן שפיר לא נעשה הפקר. וכדי לקיים מצות ההדלקה בכל יום הוסיפו טיפה. ועיין ספר מקראי קודש הנ"ל, ועיין רא"ש (שבת פ"ב סי' ז').

סימן שעז

המדליק נר חנוכה בפנים והוציאה לחוץ

ליל שישי לסדר ויחי התשל"ח בנ"י

מע"כ ידידי ורב חביבי הרה"ג וכו' כש"ת מוה"ר **אפרים גרינבלאט** שליט"א ממעמפיס טענסי, בעמ"ח שו"ת רבבות אפרים

אחדשב"ת בידידות.

הדלקה בפנים והנחה בחוץ בשעת הסכנה

ובדבר מה שתמה לפי מה דקיימא לן (שו"ע או"ח סי' תרע"ה ס"א) הדלקה עושה מצוה, ואמרו בגמרא (שבת כ"ג ע"ב) ורמב"ם (חנוכה פ"ד ה"ט), [וכן הוא בשו"ע סי' תרע"ה ס"א ועיין בנושאי כלים שם], דאם הדליק מבפנים והוציא והניחה לחוץ לא עשה ולא כלום, משום דהדלקה במקומה בעינן. ולכאורה כיון דבשעת הסכנה קיימא לן מניחו על שלחנו ודיו, אם כן גם על שלחנו איכא מצוה, ואם כן אף דלא קיים המצוה כהלכתו על פתח ביתו, מכל מקום על כל פנים קיים מצות נר חנוכה, ואמאי אמרו לא עשה ולא כלום, עכ"ל.

ולפענ"ד דבגמרא (שם), תא שמע דאמר רבא הדליקה בפנים והוציאה לא עשה ולא כלום, אי אמרת בשלמא הדלקה עושה מצוה הדלקה במקומה בעינן משום הכי לא עשה כלום, אלא אי אמרת הנחה עושה מצוה אמאי לא עשה ולא כלום, ופריך התם נמי הרואה אומר לנרכו הוא דאדלקה. נראה דלמאן דאמר הדלקה עושה מצוה, לא עשה ולא כלום כיון דלא הדליק במקומה, ולמאן דאמר הנחה עושה מצוה תירץ דהרואה אומר לנרכו הדליק. ועיין טור (סי' תרע"ה) שהרגיש שני הטעמים, [וכן בשלחן ערוך אף שפוסק הדלקה עושה מצוה, מביא טעמא דהרואה אומר, ועיין בט"ז (שם סק"ב)], ועיין ב"ח (שם) מה שהאריך לבאר השיטות. ומיהו עיין מאירי (שבת שם) שכתב, דאפילו למאן דאמר הדלקה עושה מצוה, יש לומר טעם הפסול שהרואה אומר לנרכו הדליק, וז"ל, וכן אם הדליקה לפנים והוציאה בחוץ, ואף באלו אתה רשאי לנרף טעם אחר בפיסולו שהרואה אומר לנרכו הדליק, עכ"ל. ולפי זה אתי שפיר דברי רבינו הטור מקושית הב"ח.

הדלקה בפנים בזמן שהמצוה להדליק בחוץ

ולדידן מיהו נראה דכיון דגר חנוכה הוא משום פרסומי ניסא, ובזמן שמצותה להדלקי בפתח ביתו מבחוץ אם כן פרסומי ניסא הוא דוקא באופן זה ולא בביתו. ולכן אם הדליק מבפנים והוציאו מבחוץ לא עשה ולא כלום, כיון דאז המצוה להדליקו מבחוץ וליכא מצוה מבפנים, וזה מטעם דהדלקה במקומה בעינן ומקומה הוא בחוץ ולא בפנים, וכל שכן דאיכא טעם דהרואה אומר לנרכו הדליק, והלכה דמניחו על שלחנו הוא רק בשעת הסכנה ואז שם הוא מקומו. וכעין ראיה לדבר ממה שכתבו התוספות (שם כ"א ע"ב ד"ה דאי) שלדידן אין צריך לדקדק בזמן שנתנו חז"ל שיעור, שלא נתנוהו אלא להם שהיו מדליקין מבחוץ ולאחר זמן הזה אין עוברין ושבין, אבל אנו שמדליקין בבית ואין הכירא אלא לבני הבית אין להקפיד על הזמן. עיין טור (סי' תרע"ב) ושלחן ערוך (שם ס"ב). הרי דלדידהו לאחר הזמן לא יצא כלל, ולדידן כיון דמדליקין בפנים יוצא בזה, והכא נמי כן הוא בזה, ודו"ק.

ומחמת כי אני טרוד למאד, לכן קצרתי במקום שהיה ראוי להאריך, והקוצרים אומרים יברכך, ויהי רצון שיזכה ללמוד תורה לשמה וללמדה, ידידו דושה"ט ושכ"ת החפץ בגדולתו בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן שעח

במנהג אנשי ירושלים להדליק על פתח הבית מבחוץ

ב"ה עש"ק לסדר הקבצו ברוקלין נ"י יצו"א התשכ"ב

כבוד ידידי ורב חביבי אי"א משכיל לאיתן פ"ה וכו' בנש"ק הרה"ג נו"נ וו"ח כש"ת מוה"ר **יהושע אלבום** שליט"א

אחדשת"ה. יקרת מכתבו הגיעני בעתו, בדבר אשר שאל במנהג ירושלים מקדמת דנא להדליק נר חנוכה על פתח ביתו מבחוץ או בחלירו, כתקנת חז"ל דמצוה להדליקו על פתח ביתו מבחוץ (שבת כ"א ע"ב). ומחמת חשש שלא יכבה הרוח את הנרות מניחים את המנורה בעששית זכוכית סגור, ויש לו דלת קטן ובשעת

ההדלקה פותחין הדלת ומדליקין וסוגרים מיד, כל זה מנהג עיה"ק ירושלים מקדמת דנא. וחדשים מקרוב באו לפקפק בזה, וטענתם כי אנן קיימא לן הדלקה עושה מצוה (שו"ע או"ח סי' תרע"ה ס"א), וכיון שבשעת ההדלקה הדלת הקטן פתוח, ואם ישאר כך זמן מה יכבו הנרות מרוח מצויה, ממילא לא קיימו המצוה בהדלקה. ולכן נוהגים להדליק כשהדלת סגור בזמן ההדלקה ומדליקין על ידי נקב קטן מלמטה ומדליקין הנרות דרך אותו הנקב מלמטה, ועל העושים כפי המנהג הישן אומרים שלא קיימו המצוה.

ובפתיחת מכתבי, אמת אגיד כי קשה מאד ליכנס בחור קטן ובפירצה דחוקה ולקיים מצות הדלקה ולכבות אש המחלוקה, ולמה לי להכניס ראשי חוץ לגבולי ולפתוח פתח ולסתום החור, אמנם מאחר שבא לידי ותורה היא אעלה על הכתב מה שעלה ברעיוני והבוחר יבחר ככסף הנבחר, ואם לא כשם שקבלתי שכר על הדרישה כך אקבל וכו'.

ישוב המנהג הישן

ואומר אני שהחולקים על מנהג הקדמונים הפריזו על המדה לומר שכהאי גוונא אין יוצאים בהדלקה כזו, והלא מנהג זה הנהיגו מאות בשנים מגאוני קדמאי וגם הדליקו במנורות, ומאן ספון ומאן חשוב לחלוק עליהם היכי שעשו מעשה, ואפילו אי היה להם ראיות גדולות לשיטתם, ודאי הקדמונים ראו גם כן אותם הראיות, וכל שכן בדבר שהוא מצוה ברבנן שאין לפקפק בזה ומצוה לכתחלה להדליק כפי המנהג הישן וכמו שאבאר בס"ד.

הדלקת נר חנוכה בפני הרוח

הנה השלטי גבורים (שבת כ"א ע"ב אות ג') הביא לשון ריא"ז (חנוכה אות ג') וז"ל, ואף על פי שאם כבתה אין זקוק לה, צריך לתת בנר חנוכה שמן כשיעור שתהא דולקת עד כדי מצותה. ומוסיף, ונראה בעיני שאם הדליקה בפני הרוח וכבתה, צריך עוד לחזור ולהדליקה במקום שאין הרוח, שהרי הואיל ואינה יכולה לעמוד בפני הרוח הרי הוא כמו שלא נתן בה שמן כשיעור, ע"כ. והביאוהו הב"ח (או"ח סי' תרע"ב), והט"ז (סי' תרע"ג סק"י) ומגן אברהם (שם ס"ק י"ב), ושאר הפוסקים.

ולפום ריהטא צריך להבין הטעם שכתב דלכך צריך לחזור ולהדליק, שהרי הוא כמו שלא נתן בה שמן כשיעור. שהוא טעם לדבר ולא פסול בהדלקה עצמה, לימא בפשיטות כיון שהעמידה ברוח שאינה יכולה לעמוד ממילא ההדלקה לאו הדלקה הוא. ומזה נראה דדעת הריא"ז ז"ל, דודאי בעיקר הדלקה ליכא כאן שום חסרון, והאיך נכתיב המצוות שהרי היתה הדלקה, ולכן רק כשכבתה לא יצא ידי חובה למפרע אבל אי לא כבתה יצא ידי חובה הואיל והיתה כאן הדלקה, וכל שכן הכא שסגר הדלת מיד ולא היה לו שהות להכבות דיצא ידי חובה.

איברא דהפרי חדש (סי' תרע"ג ס"ג) כתב וז"ל, כתב ב"ח בשם הגהות חדשות לרי"ף, דאם הדליקה בפני הרוח וכבתה צריך עוד לחזור ולהדליקה במקום שאין הרוח מצוי שם, שהרי הואיל ואינה יכולה לעמוד בפני הרוח הוה ליה כמי שלא נתן בה שמן כשיעור. ודבר ברור הוא דההיא הדלקה הוי כמאן דליתא וצריך לחזור ולברך וכדלקמן (סי' תרע"ה ס"ג), ודלא כספר כנסת הגדולה בסימן תרע"ג. ובסימן תר"פ (סק"א) כתב עוד וז"ל, בשביל הרוח שלא יכבה הנרות וכו', ואף בחול צריך ליזהר דהא דכבתה אין זקוק לה דוקא בדיעבד, וכבר כתבתי לעיל בסימן תרע"ב שאם הדליקה במקום שאינה יכולה לעמוד בפני הרוח, דאינו כלום וצריך לכבותה ולחזור ולהדליקה בברכה, ע"כ.

ולבאורה נראה מדבריו ז"ל, דהוא מפרש באמת דאיכא חסרון בעיקר הדלקה ואין ההדלקה כלום, מדאמר דצריך לכבותה ולחזור ולהדליקה ולברך, משמע דמעשה הראשון היה כלא היה. וגם מדכתב להדיא דההיא הדלקה כמאן דליתיא דמי, משמע מלשונו דאיכא חסרון בעיקר ההדלקה. גם מדנתן טעם לדבר דדמי ליה לנחסר שיעור השמן, דבסימן תרע"ה (ס"ב) בהדליק וחסר השמן כתב המחבר, יש מי שאומר שכיון שלא נתן שמן בשעת הדלקה כשיעור לא יצא ידי חובתו. ותמה שם הפרי חדש על המחבר, למה כתב שם בשם יש מי שאומר, שכיון שכן כתבו הרא"ש (שבת פ"ב סי' ז') והטור ואין חולק בזה, ע"ש. ולזה סיים הפרי חדש דצריך לכבותה ולחזור ולהדליקה בברכה. ומדבריו לכאורה היה קצת ראיה להחולקים על מנהג ירושלים, אבל האחרונים ז"ל חלקו בהא אפרי חדש, ועיין ט"ז (סי' תרע"ג סק"י) ופרי מגדים (משב"ז שם וסי' תרע"ה משב"ז ס"ק ג'). גם בחמד משה (או"ח סי' תרע"ג סק"ט) ובמשנה ברורה (שם ס"ק כ"ה) פסקו בפשיטות דלא כוותיה. ובסמוך עוד אביא אי"ה ראיות ברורות לדיננו.

ועתה נחזי אנן, הנה מלשון הריא"ז שכתב דאם הדליקה בפני הרוח וכבתה, צריך עוד לחזור ולהדליקה במקום שאין הרוח. נראה לכאורה דבאותו מקום שהדליק עכשיו אינו יוצא אפילו חוזר והדליקה, וצריך מקום אחר.

אבל המגן אברהם (ס"ק י"ב שם) כתב וז"ל, ואם העמידה במקום הרוח וכבתה זקוק לה, דהוה כאילו לא נתן בה שמן כשיעור. והלשון זקוק לה משמע דחוזר ומדליקה באותו מקום וכמו שפירשו בכל דין דזקוק לה, וצריך עיון קצת שלא פירש לן דאי אפשר להדליקה באותו מקום. והיה אפשר לומר דכוונתו דאם באמת יעמוד שם כל הזמן וכל זמן שיכבה הרוח יחזור וידליק עד שידלוק כשיעור הכי נמי דיצא בה, וצ"ע.

אמנם מלשון הריא"ז מפורש דלא כפרי חדש, שהרי כתב דוקא אם הדליקה בפני הרוח וכבתה אז זקוק לה, אבל לא כבתה אפילו הדליקה בפני הרוח הרי לא כבתה והוה ההדלקה הדלקה מעליא. אולם נראה דגם הפרי חדש מודה היכי דבאמת דלקה אחר כך כשיעור יהיה מאיזה אופן שיהיה, דיצא ידי חובתו מאחר דראינו שלא כבתה הרוח. ואם כן לענין הלכה לא יהיה מחלוקת בין הפרי חדש והריא"ז, דכולהו מודי דהיכי דכבתה ממש מחמת הרוח צריך להדליקו במקום אחר, והיכי דלא כבתה אפילו העמידה במקום הרוח, כיון שדלקה כשיעור סוף סוף הרי ראינו שלא כבתה. אלא שהריא"ז כתב, ונראה בעיני שאם הדליקה בפני הרוח וכבתה. דהכי מסתבר שאם הדליקה חשב שהרוח לא יכבנו והמתין לראות, וכיון שכבהו הרוח הוברר הדבר למפרע דאינה יכולה לעמוד בפני הרוח וצריך לחזור ולהדליק. והפרי חדש מיירי במקום דפשיטא ליה שאינה יכולה לעמוד בפני הרוח, וממילא בודאי לא ידלוק חצי שעה, ולכן צריך לכבות ולחזור מיד ולהדליקה דממילא לא יעמוד.

ומדויק בזה הלשון של ריא"ז והפרי חדש, שהריא"ז כתב, שהרי הואיל ואינה יכולה לעמוד בפני הרוח וכו'. ולשון שהרי הוא טעם, ורצה לומר שהוא חשב שתעמוד בפני הרוח, אלא שכיון שלא היתה יכולה לעמוד וכבתה צריך לחזור ולהדליק. אבל הפרי חדש כתב אם הדליקה במקום שאינה יכולה לעמוד בפני וכו', משמע דפשיטא ליה שאינה יכולה לעמוד, ולכן כתב דצריך לכבותה ולחזור ולהדליקה. ואם כן נמצא דברי הפרי חדש והריא"ז מכוונים להלכה, והאחרונים שחלקו עליו לא נחלקו אלא לענין ברכה, וק"ל.

והעולה לן לדידן, דהיכי דדלקה המנורה כשיעור יהיה באיזה אופן שהוא, הדלקה חשובה הוא ויוצא בה לדברי הכל, וכמו שכתב הריא"ז ז"ל מפורש שאם הדליקה בפני הרוח וכבתה, אבל כל זמן שלא כבתה הדלקה הוא ויצא ידי חובתו, וזה ברור בסיעתא דשמיא. מלבד שנראה בדידן דאינו ברור שיכבה מאותו רוח, דכיון שיש לה שלש דפנות ורק מצד הרביעי שהאדם עומד משם ומדליק הוא פתוח, אינו ברור שיכבה בכהאי גונא ברוח מצויה, ועל כל פנים עינינו רואות שהדליק ולא כיבהו הרוח, והוברר הדבר שלא היה עומד מתחלה לכיבוי גם כן. גם יש לומר להמתעקש, שהרי בשעת הדלקה עומד המדליק מצד הפתח ולא יכול הרוח לשלוט שם, ואלו היה עומד שם כל הזמן בטח לא היה כבה ממילא הודלק בכשרות, ואחר כך כשהסתלק משם הרי סגר הדלת במקומו שלא יכנס שם הרוח. על כל פנים ודאי אינו ברי בשעת הדלקה שיכבהו הרוח, וכיון שדלקה כשיעור אחר כך הוברר הדבר דמתחלה לא היה עומד לכיבוי וכשר לכולי עלמא, וזה ברור לכל מבין דת ודין. וקצת יש לעיין בחידושי הר"ן (סנהדרין דף ע"ז ע"ב ד"ה זרק צרור) במחלוקת רבינו דוד והר"ן ז"ל, דרבינו דוד סבירא ליה דרוח מצויה הוא בטבע והוי כוחו, והר"ן חולק, ע"ש. ועיין עוד ביד רמה (שם ד"ה ואמר רבה), וי"ל.

עיקר תקנת הדלקת נר חנוכה בפתח ביתו

והנה עיקר תקנת חז"ל שתקנו להדליקו על פתח ביתו מבחוץ, תקנו כן בלא עששית לגמרי, ובודאי לא תקנו לנו חז"ל ליכנס בפירצה דחוקה ולהדליק מנורה אלא כדרך העולם ודרכיה דרכי נועם. וכבר ראיתי בשאילת יעב"ץ (ח"א סי' קמ"ט) שכתב דראוי לתקן פנס של זכוכית שנהגו בירושלים, וז"ל, ולזאת תמהתי מנעורי שהרי בימי חכמי התלמוד היו מניחין אותו על פתח החצר מבחוץ כמצותו והרי הוא מגולה לאויר השמים במקום שהרוח שולט ואי אפשר שידלוק כשיעור מצותו אם לא בדרך אפשרי רחוק, והאיך יצאו בזה אם לא שהעמידו שומר רוח, לא יגרע מצדיק עינו להשגיח עליו אם יכבה לחזור ולהדליקו, וגם כן קשה מאד על כל אדם וכו', ע"ש.

הדליק נרות בפחות משיעור ומשלים השיעור אחר ההדלקה

ובדרך פלפול קצת היה נראה לפרש, לפי מה שכתב בשו"ת בן יהודה (סי' קכ"ט) אתירוץ הבית יוסף על קושיתו דביום ראשון איזה נס היה, ותירץ דחלקו השמן לשמונה ימים (או"ח סי' תר"ע). ותמהו עליו המפרשים, מדברי הרמב"ם (תמידין פ"ג הי"א) שכתב תן לו כמדתו שיהא דולק מערב עד בוקר, ואם כן בטל כל המצוה. והעלה שם דדבר זה אי צריך לתת מיד כל השיעור או יכול ליתן מעט מעט, תלוי במחלוקת במנחות (דף פ"ט ע"א), איכא דאמרי מלמעלה למטה שיעורו ואיכא דאמרי ממטה למעלה שיעורו, ולמאן דאמר דמלמטה למעלה שיעורו לא צריך לתת מיד כמדתה.

ולפי זה אי נימא בדידן נמי דאפשר ליתן בו השמן מעט מעט לא היה קשה כלום, שהרי הריא"ז כתב הטעם דהוי כמו שחסר שיעור השמן, וכיון שיכול להוסיף מעט מעט לא איכפת שחסר השתא בשיעורו, וכיון שסוגר הדלת נחשב כמוסיף מעט מעט. אבל דברים אלו טעות הם, שהרי מפורש כתב בשלחן ערוך (סי' תרע"ה ס"ב) בהדליק וחסר השמן לא יצא ידי חובתו, והבאתי לעיל דבריהם. אף שהתוספות (שבת כ"א ע"ב ד"ה דאי) והסמ"ג (עשה דרבנן ה' ד"ה הלכה היא) וגם הרא"ש (שם פ"ב סי' ג') לאידך תירוצא בגמרא (שבת שם) סבירא להו דהשיעור לא מעכב, דבגמרא איכא שני תירוצים והתירוץ השני הוא אי נמי לשיעורי, עיין שם, וגם בפירוש לשיעורי איכא שני פירושים, מכל מקום להילכתא לא נקטינן כוותיהו ואם כן ליתא לתירוצא הנ"ל. אמנם לא בעינא לכל זה, דהכא כולי עלמא מודי דיצא ומותר לעשות כן לכתחלה, וכנ"ל.

איברא במה שתמה הפרי חדש הבאתיו לעיל, למה כתב בשם יש מי שאומר שהרי ליכא מאן דפליג. לא ידעתי מאי קשיא ליה, הא איכא ואיכא דעת התוספות והסמ"ג דיצא ידי חובתו, ועל כן כתבו המחבר בשם יש מי שאומר, ודאי איכא ואיכא.

וברגע נפל מילתא בליבאי לחקור, במי שהדליק את המנורה בפתילה עבה שלא היה בו כשיעור להדליק חצי שעה, ובשעה שדלקה חלק את הפתילה לשנים ונעשית דקה ודלקה חצי שעה, אי יצא בה ידי חובתו. אי נימא בתר הדלקה אזלינן ואז הרי לא היה כשיעור, או דילמא כיון שלמעשה הרי דלקה חצי שעה קיים המצוה אף שבשעת הדלקה לפי מה שהיה לא היתה ראויה להדליק חצי שעה. גם אי יש נפקא מינה היכא שהיה בדעתו בשעת הדלקה לחלק הפתילה, ואם תמצא לומר כהאי גונא יצא, היכא דלא היה בדעתו לחלק ואחר כך עלתה במחשבתו אי יצא.

עוד יש לחקור בנר עמוק שהיה בו שמן להדליק כשיעור אלא שהפתילה היתה קצרה ולא הגיעה רק כדי להדליק חצי שיעור, ושפך מים בנר וצף השמן למעלה עד שהגיע לפתילה ודלק כשיעור, אי כהאי גונא יצא. והספק אי נימא דבתר הדלקה אזלינן ואז לא היתה יכולה להדליק כשיעור, או דילמא כיון דהשמן היה שם ולא היה חסרון בשמן וגם לא הרבו שמן אחר אלא שעשו פעולה אחרת במים שצפו השמן כהאי גונא יצא. ואם תמצא לומר כשהיה בדעתו לעשות כן יצא, אם לא היה בדעתו לעשות כן מהו.

גם צריך עיון היכא דלא היה בו להדליק כשיעור בטבעו והניחו איזה מין סם שעל ידי זה אין השמן ממהר לישרף ודלק כשיעור מהו. וכן להיפוך היה בו שמן כשיעור בשעת הדלקה והניח בו מין סם שדלק במהרה.

תפשוט מיהו חדא, לדעת הבית יוסף דחלקו השמן לשמונה חלקים ולא היה בו כשיעור ודלק כל הלילה בנס, יצא בו. וצריך עיון בכל אלו כי אין הפנאי מסכים ולא עיינתי באלו רק כפי מה שעלה ברעיוני בדרך העברה בעלמא מעביר ראשון ראשון, ותן לחכם וכו'.

בברכת התורה ולומדיה בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן שעט

א. מי שיש לו שלשה נרות ביום שני דחנוכה שחל בשבת

ב. תירוץ על קושית הבית יוסף

א' להדלקה התשד"מ בנ"י יצו"א

מע"כ ידי"נ הרה"ג וו"ח נו"נ ברקאי חוב"ט כש"ת מוה"ר **גבריאל ציננער** שליט"א, דומ"ץ דק"ק אונגווארר ומנהל דישיבת בית שערים

אחדשב"ת בידידות נאמנה.

א. יקרת מכתבו קבלתי, בדבר שאלתו במי שיש לו רק שלשה נרות וחל יום שני דחנוכה בשבת כילד יעשה. דהפרי מגדים (סי' תרע"ח א"א סק"א) כתב, שידליק שתי נרות לחנוכה ואחת לשבת. והטעם דהידור של חנוכה מבואר בגמרא (שבת כ"א ע"ב), ושתי נרות לשבת אינו אלא בכל בו (הל' שבת סי' ג'א), הובא בטור (סי' רס"ג) ושלחן ערוך (שם ס"א) שנכון לעשות כן. אם כן כיון דלא מבואר בגמרא ולא לאו, נכון הוא לעשות המבואר קודם. ומיהו בשו"ת בית שעריס (או"ח סי' שס"ה) דן בדברי הפרי מגדים, וכתב דנר שבת קודם משום שלום בית, וגם זה שמתוסף אור יש בו משום שלום בית. וכתב מעלת כבוד תורתו שבזמנינו שממילא מדליקין נר עלעקטרי [מנורת חשמל] לשבת ואם כן ממילא יש אור, מצות מהדרין בזמן הזה עדיף מנר חנוכה.

ולפענ"ד לאחר העיון לבבי לא כן ידמה ודברי מרן לודקים גם בזמנינו. וראשונה נראה, דמה שרצה לחלק דבזמן הזה כיון שממילא מדליקין אור עלקטרי לשבת אם כן מהדרין דנר חנוכה עדיף, הנה כי כן אפילו בעצם נרות שבת ולא רק בתוספת אורה היה

לנו לומר ולהקדים מהדרין, כלומר אפילו אם חל ליל שלישי דחנוכה ויש לו שלש נרות נמי ידליק כולם לחנוכה, כיון דהטעם דמי שאין בידו להשיג לקנות נר חנוכה ונר שבת, נר שבת קודם מפני שלום בית (ועיין סי׳ רס״ג ס״ג), אם כן היכא דיש לו נר עלקטרי ויש לו כבר אור משום שלום בית, ידליק הכל לנר חנוכה. ואפשר דאין הכי נמי היכא דאין לו לקנות נרות לשבת ולחנוכה ויש לו נר עלקטרי שדולק לשבת אם כן נר חנוכה קודם, וצ״ע.

פרסומי ניסא עדיף מתדיר

איברא דבשלחן ערוך (שם) כתב עוד, ואם יש לו לשל שבת ואין לו לנר חנוכה וליין לקידוש היום, יקנה נר חנוכה משום פרסומי ניסא. ולכאורה אמאי לא יקנה לקידוש היום שהוא תדיר, ותדיר ואינו תדיר תדיר קודם (ברכות נ״א ע״ב). וצריך לומר דפרסומי ניסא עדיף מתדיר. ואף בנרות שבת נמי רואים האי סברא דפרסומי ניסא עדיף מתדיר, מדהיה צריך לטעם חדש דמשום שלום בית קודם לנר חנוכה, ולמה לא אמר משום דנר שבת תדיר מנר חנוכה ותדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, ועל כרחך דפרסומי ניסא עדיף מתדיר אך שלום בית עדיף מפרסומי ניסא. [ועיין חדושי אמרי ברוך להגאון בעל ברוך טעם על השו״ע שם]. ומעתה אית לן לפנינו שלום בית תדיר ופרסומי ניסא שכל אחד יש בו מעלה לדין קדימה.

גדר ההידור בהדלקת נר חנוכה

ויש לחקור בדין הידור במצות חנוכה מהו, ולכאורה יש במצוה זו כמה מיני הידור ולא דמי אהדדי. דהנה מצות הידור שמקיים בליל שני על ידי שמוסיף נר, אי אפשר לקיים מצוה זו בליל ראשון, שהרי בליל ראשון אינו מדליק אלא נר אחד בין שהוא מן המהדרין או לא, אם כן נראה דמצות הידור של מהדרין מן המהדרין אינה מצוה בגוף המצוה אלא הוא מצות הידור מחוץ למצוה, והוא מצוה בפני עצמה הנקראת מצות הידור למהדרין מן המהדרין. ובליל ראשון גם כן יש הידור, היינו דמצוה מן המובחר להדליק בשמן זית (רמ״א סי׳ תרע״ג ס״א), ואם אין שמן זית מצותו בשאר שמנים שאורם זך ונקי, ואם אין שמן כלל מצותו בנרות של שעוה (כמבואר ברמ״א שם), והידור זה הוא בגוף המצוה. וגם מסתבר דהנר היינו מנורה יהיה הדור, ולכן בנר של חרס לא ידליק לכתחילה, ואם הדליק בליל שני יקח חדש, עיין שלחן ערוך (סי׳ תרע״ג ס״ג). ומצות המהדרין שמדליקין נר לכל אחד ואחד, הוא גם כן הידור בגברא ולא בנר, ועיין רש״י (שבת שם ד״ה והמהדרין). ועיין מגן אברהם (סי׳ תרע״ד סק״ג), שכתב שאין מצוה בנרות אחרות, דהא לאחר שדלקו כשיעור הזה מותר להשתמש בהן, ואין שייך הידור מצוה אלא בשעת מצוה, ואין ראיה מנרות חנוכה של בית הכנסת, דהתם איכא מצוה להדליק נרות בכל יום, ע״כ לשון דרכי משה (אות א׳ ד״ה דלריך). וכתב המגן אברהם ונראה לי דודאי בנר של שמן אין הידור מצוה בין רב למעט, אבל בנרות שעוה כשהם ארוכים הם נאים יותר כמו בנרות יום הכפורים ולולב ואתרוג וכיוצא בו, וכמדומה לי שכן כתוב בכל בו (שם), עכ״ל.

חינוך להידור מצוה

ועיין משנה הלכות (ח״ז סי׳ פ״ה) מה שכתבתי ליישב בזה דברי המגן אברהם (או״ח סי׳ תרע״ז סק״ח) דאין דין חינוך אקטן, ובמחצית השקל (שם) ופרי מגדים (משב״ז סי׳ תרע״א סק״א) פירשו דבמהדרין לא שייך חינוך, ובשלחן ערוך (סי׳ תרע״ז ס״ב) מבואר דקטן נמי צריך להדליק. וכתבתי לחלק דתרי מיני הידור הם, והידור שהוא חלק מן המצוה ובתוך המצוה לא שייך בקטן, דרק עיקר המצוה חייב לחנכו, אבל הידור שהיא מצוה בפני עצמה גם קטן חייב בה, דהרי העיקר צריך לחנכו שיהדר ויקיים מצות, והידור זה שיהדר אחר מצוה נאה כגון בגוף המצוה לא שייך לחנכו, אבל הידור שידליק שהוא מצוה בפני עצמו שייך גם על קטן. וזה כתבתי ליישב קושית הגרי״ז הלוי בחידושיו (בית הלוי חנוכה ד״ה בגמרא חד אמר) שביאר דברי הרמב״ם, ויצא לחלק בין מהדרין מן המהדרין, ע״ש. ועיין ספר אבי עזרי לידי״נ הגר״א שך (שליט״א) [זצ״ל] (הלכות חנוכה בסופו), מה שתמה על תשובת בית הלוי (שם), ומה שהקשתי עליו בספרי הנ״ל (סי׳ פ״ד), ודו״ק.

ומעתה נראה לפענ״ד לחדש, דמה שאמרו נר חנוכה ונר של שבת קודם, ואם יש לו לשל שבת ואין לו לנר חנוכה וליין וכו׳, יקנה לנר חנוכה משום פרסומי ניסא. היינו לנר אחד, שדין פרסומי ניסא קודם לתדיר ודוחה דין דתדיר. שהרי קידוש היום תדיר הוא לגבי נר חנוכה ואפילו הכי דוחה אותו נר חנוכה, לא מיבעיא למאן דאמר דקידוש היום דרבנן דנר חנוכה דוחה אותו, אלא אפילו לדעת התוספות (סוכה דף נ״ח ע״א ד״ה מאי קושיא) דקידוש היום דאורייתא נמי דוחה אותו נר חנוכה. ועיין משנת חכמים (הל׳ יסודי התורה סי׳ ג׳ יבין שמועה סק״ד) דאפילו תדיר מדברי סופרים דוחה שאינו תדיר דאורייתא, ע״ש. ועיין נודע ביהודה (קמא או״ח סי׳ מ״א) דרק בשניהם שוין דוחה אבל דרבנן לא דחי דאורייתא, ע״ש. ובגל״ח ריש פרק אלו דברים (ברכות דף נ״א ע״ב). ופרי מגדים (או״ח סי׳ תרפ״א סק״א וסי׳ תפ״ט א״א ס״ק ט״ו). אלא דמכל מקום פרסומי ניסא עדיף ודוחה התדיר של

קידוש היום. אמנם נראה דאינו דומה אלא עיקר המצוה שהוא הנר הראשון, אבל ההידור של אוסופי נרות בכל יום זה כבר מצוה בגברא, שמהדר אחר המצות להוסיף בכל יום גר להיות מהדר או מהדר מן המהדר, לזה כבר הדריינן לכללא דתדיר קודם, וכיון דההידור הזה הוא מצוה בפני עצמו, שהרי ביום הראשון שמדליק רק גר אחד ליכא להידור זה, ואם כן הידור זה הינו מגוף מצות הדלקת גר חנוכה שתקנו לפרסומי ניסא, כהאי גונא ודאי הדריינן לכללא דתדיר קודם ושפיר מדליק של שבת להוסיף אור.

תוספת אורה בנרות שבת

ולפי זה אתי שפיר נמי דלא דאי הידור זה התדיר של נרות שבת לענין להוסיף, דבשבת איכא תוספת אור שהוא בגוף המצוה שצריך לאור גדול. והוא על פי מה שכתב המחבר (שו"ע סי' רס"ג ס"ח), דאם כמה בעלי בתים אוכלים במקום אחד כולם מברכין וכתב במגן אברהם (שם ס"ק ט"ו) דכל מה דמיתוסף אורה יש בה שלום בית יותר להנאת אורה בכל זויות. ועיין שו"ת מהרי"ל (סי' נ"ג), ואם כן נדקו דברי רבינו הזקן בבית שעריס (שם) וכנ"ל.

ולבן נראה לפענ"ד לדינא הכי, כל שאין לו נר שבת ולא נר חנוכה, נר שבת עדיף כדאיתא בשלחן ערוך. ואם יש לו אור לשבת אפילו של חשמל, נראה דנר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא. דהגם שאין לו נר שבת עכשיו ונר שבת צריך להדליק לשם שבת, עיין רמ"א (סימן רס"ג ס"ד) שאם היה הנר דולק מבעוד יום גדול צריך לכבותה ויחזור וידליקנה לצורך שבת, מבואר אף דלא שייך משום שלום בית, מכל מקום איכא מצוה שידליק לשם שבת כיון שתקנו חז"ל הדלקת נר שבת המצוה הוא לכבות ולחזור ולהדליק. מכל מקום כיון דקיימא לן פירסומי ניסא עדיף נגד תדיר, ממילא אם יש לו אור משום שלום בית בכל אופן שהוא, אם כן לגבי מצוה דהדלקה נראה דמצות פרסומי ניסא עדיף ומדליק של חנוכה. ומיהו כל זה לעיקר המצוה, אבל אם יש לו יותר מנר אחד אז נר שבת קדים להדלקה, משום תדיר ותוספת אור, ואז קודם אפילו להידור של חנוכה, דהתדיר של תוספת אור של שבת חשיב יותר מהמהדרין של חנוכה, כן נראה לפענ"ד. שוב ראיתי באורחות חיים (ספינקא, סי' תרע"ח אות א') שהביא מספר דברי לבי (שם דף ק"כ) כדכתבתי.

תירוץ על קושיית הבית יוסף

ב. ודע דכרגע נפל מילתא בליבאי לפי מה שפירש רש"י, על מה דאיתא בגמרא (שבת דף כ"ג ע"א) נס כל יומי איתא. ופירש רש"י (ד"ה כל) שהרי כל שמנה הדליקו מן הפך אבל זמן משהגיענו להתחלת זמן הגיענו. וצריך עיון מה שפירש רש"י כל שמנה הדליקו מן הפך, היה לו לומר שכל שמנה הדליקו מן השמן או בכל שמנה נעשה נס בשמן. ונראה דרש"י דייק לפרש שכל שמנה הדליקו מן הפך, שהנס נעשה בפך כל שמנה, אם כן נראה שהיה נס אחד שנמשך כל שמנה בפך הזה, וכעין הנס שנעשה בגליצע. והוא כעין תירוץ שתירץ הט"ז (סי' תר"ע סק"א) על קושית הבית יוסף, ודו"ק.

ובזה הנני ידי"נ דושה"ט ושכ"ת, המצפה לישועת ה' כהרף עין, ומי שעשה נסים לאבותינו בימים ההם יעשה לנו גם בזמן הזה, המכבדו ומוקירו כערכו הרם בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן שפ

א. האם קטן יכול להוציא גדול בספירת העומר

ב. האם מותר לכהנים בזמן הזה להיטמאות

אור ליום ב' לס' ויודע ה' את אשר לו התשכ"ח ברוקלין נ"י יצו"א

כבוד ידידי היקר מופלא ומופלג מלא פלג אלקי אברהם בעזרו וכו' כש"ת הרב **אברהם יעקב אליעזר ווערצבערגער** הי"ו

אחדשה"ט בידידות.

מכתבו קבלתי, והגם שכמעט נדרתי בעדי שלא להשיב בענין אחד שתי פעמים כי אין הזמן מסכים לזה, מכל מקום מחמת שראיתי איזה דברים שצריכים להעיר עליהם אמרתי להשיב על כל פנים בקיצור נמרץ.

א. בדבר שאלתו האם קטן יכול להוציא גדול בספירה.

וכתב לדון בדברי רבינו טוביה מווינא שבמרדכי (מגילה פ"ב רמז תשל"ח), דסומא מוציא את בניו ידי חובת קידוש אף דהוי דרבנן ולא אמרינן דהוי תרי דרבנן.

קריאת המגילה ע"י קטן להוציא גדול

ובעיקר קושיתו כנראה דלא עיין במקור הדברים, עיין תוספות (מגילה דף י"ט ע"ב ד"ה ורבי יהודה) שהקשו, דכיון דקריאת מגילה דרבנן למה אין קטן מוציא את הגדול לרבנן דתרוייהו מחייבו מדרבנן. ותירצו דקטן הוי תרי דרבנן ולא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן. והקשו שם התוספות מהא דרב ששת ורב יוסף אמרי אגדתא בלילי פסחים ומוציאין האחרים והוו תרי דרבנן, דהא סומא פטור מלומר הגדה ומפקי האחרים, ותירצו

דסומא עדיף מקטן, ע"ש. ואם כן לא קשה מידי מה שהקשה מרדינו טודיה במרדכי, דסומא עדיף מקטן.

קריאת קטן להוציא גדול שכבר יצא ידי חובתו

ועיין טורי אבן (מגילה שם ד"ה ולי נראה) שפירש דהא דקטן אינו מוציא את הגדול היינו בשכבר יצא ידי חובתו, אבל דבגדול קיימא לן אף על פי שיצא מוציא בכל מצות, והיינו משום דישראל ערבים זה לזה, אבל בקטן כיון דאינו בכלל ערבות לא שייך הכי. ולפי זה נמי מיושבת חקירת האחרונים. אבל כנראה דהאחרונים חקרו חקירתם אליבא דהתוספות ולא הסכימו להטורי אבן ולכן הקשו כנ"ל, ואתי שפיר הכל והבן.

ומזה שהעיר עוד אחידושי, דאי נימא דלאחר בר מצוה אינו סופר אלא מתורת חיובא דקטן, אם כן אינו יכול להוציא אחרים אפילו לאחר לאחר בר מצוה באותו שנה, יפה העיר בזה ואפשר הכי נמי כן הוא, וגם אני הרגשתי בזה בעת כתבי, ולכן שכלתי את ידי וכתבתי שתקנו בתור חיוב או מצוה דרבנן, וכוונתי היתה להערה הנ"ל דכהאי גונא אפשר דאינו מוציא אחרים וכמו שהעיר כבוד תורתו.

הוצאת חד דרבנן על ידי תרי דרבנן

איברא דכעת נראה דלכולי עלמא מוציא אחרים, אפילו נימא דהחיוב עליו אינו אלא מטעם חינוך. והטעם דהא דאמרינן דבקטן הוי תרי דרבנן, הוא חדא משום דגברא לאו בר חיובא הוי מדרבנן, והשנית דהמצוה שהיא מטעם חינוך הוי מדרבנן ואם כן הוי תרי דרבנן. אבל לאחר שנעשה י"ג הוי גברא בר חיובא ככל אנשים, אלא שהחיוב אצלו דרבנן וזה הוי גם בכולי עלמא רק דרבנן, אלא דלכולי עלמא החיוב דרבנן מתקנתא דרבנן ולגביו הוי דרבנן מכח חינוך, נמצא דבתרווייהו לא הוי אלא חד דרבנן. אם כן פשוט דכהאי גונא מוציא אחרים, דאתי גברא בר חיובא דרבנן ומוציא גברא בר חיובא דרבנן אחר, והתם לא הוי תרי דרבנן, וזה ברור בס"ד.

חיוב ברכת התורה בקטן

ומזה שכתב עוד במה שחידשתי בברכת התורה אפילו לקטן שהוא דאורייתא לקנת פוסקים, ולזה תמה דקרא דהחיוב 'ושננתם לבניך' (דברים ו ז) קאי על האב ולא על הקטן. תמהני על כבוד מעלתו דלא חש לקמחיה, שהרי כבר הבאתי במכתבי הקודם מחלוקת הראשונים אי מצות חינוך הוא חיוב על האב או על הקטן, ואי נימא דהמצוה על הבן, אם כן גם לימוד התורה החיוב לבן מדאורייתא, וכל דתיקון רבנן בחינוך כעין דאורייתא תיקון. ואם כן אי נימא דהמצוה הוא על הבן כיון דהכא התורה צותה לאב לחנכו מקודם שנעשה בר מצוה, אם כן איכא בבן מצוה דאורייתא בלימוד התורה, וזה פשוט.

חיוב קטן בלימוד התורה

אמנם היות כי אין בית המדרש בלא חידוש, אחזק עוד סברתי זה דקטן מחויב בלימוד תורה דאורייתא. דראיתי למרן רשכבה"ג בבית שעריס (או"ח סי' ל"א) שיצא לחדש דבר חדש, דאף דקיימא לן קטן פטור מכל המצות, מכל מקום בשבע מצות דבני נח קטן חייב. והטעם מאחר דקיימא לן דבן נח חייב על אבר מן החי ובשר מן החי בכל שהוא, משום דלא נתנו שיעורים לבן נח כמו שכתב הרמב"ם (מלכים פ"ט ה"י), ובתשובת הרא"ש (כלל ט"ז סי' א') כתב דבן י"ג שנה ויום אחד לגדלות הוא מהלכה למשה מסיני. אם כן במצות בני נח אפילו קטן בן נח חייב בהם, דלא נאמרו שיעורין לבני נח. ובשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' קפ"ד) כתב, דהא דכתב הרמב"ם (שם פ"י ה"ב) דאין עושין חרש שוטה וקטן בני נח, היינו קטן שאינו בר דעת, אבל כל שהגיע לדעת אפילו קטן עושין אותו אפילו לא הגיע לסימני גדלות ושערות. ועיין בספר בית יעקב להגאון מליסא בסוגיא דפתח פתוח (כתובות ט' ע"א). ולפי זה לפי מה דאמרו בגמרא (סנהדרין נ"ט ע"א, וחולין ל"ג ע"א) מי איכא מידי דלישראל שרי ולנכרי אסור. ועיין פלתי (סי' ס"ב סק"ג). אם כן אי נימא דישראל קטן פטור משבע מצות ובני נח חייב אם כן איכא שבע מצות דישראל קטן שרי ונכרי קטן אסור, ועל כרחך דהא דפטרה תורה קטן מכל המצות היינו משאר מצות התורה, אבל מצות שבני נח מחויב בהם קטן נמי חייב בהם.

חיוב קטן בשבע מצוות בני נח

והנה בחידושי משנת העמרמי (בית שעריס שם) תמהתי בזה, אמנם שוב מצאתי בספר נחל יצחק להרי"א מקאוונא (הל' הדיינים סי' ז') ובספר דברי חיים להג' ר' יצחק אייזק אויערבאך זצ"ל (או"מ הל' נזקי ממון סי' י"א), שכתבו גם כן דבשבע מצות בני נח קטן מצווה, וכן ראיתי עוד לאיזה אחרונים ז"ל. ולפי זה כיון דקטן מצווה בשבע מצות בני נח, אם כן פשוט דמחויב ללמוד כל הדינים של בני מצות, ואם כן פשוט דמחויב בלימוד תורה אפילו בקטנותו על כל פנים בשבע מצות הללו. והנה כבר כתב הבית יוסף (או"ח סי' מ"ז וכתב עוד האגור) דנשים מברכות ברכת התורה כיון דמחויבות ללמוד תורה והלכות מצות דידהו דמחייבו בהן, ואם כן הכא נמי בקטן צריך לברך על חלק התורה

שהוא מחויב בה, [וממילא אין שום שאלה אם יצטרך לברך שנית כשנעשה בן י"ג וכנ"ל], וק"ל.

ובזה הנני ידידו דושה"ט המברכו בברכת התורה ללומדיה, צלח ורכב על דבר אמת באמת ומי שחותמו אמת ישלח לנו גואל צדק האמת המצפה לישועת ה' בלב ונפש

מנשה הקטן

טהרת כהנים בזמן הזה

ב. שלא להוליא הנייר חלק ארשום כאן מה שכתבתי בתשובה אחת השבוע לישיבת טעלז, תמיה אדברי מרן הג"ר עקיבא איגר בשו"ת (תניינא סי' י"ח), שכתב להחזיק בשיטת המשנה למלך (אבל פ"ג ה"א), דדעת הראב"ד דבזמן הזה מותר לכהנים לטמאות לכתחלה, ופלא דלא הרגיש השר עת כתבו מדברי הראב"ד בתמיס דעיס (סי' רל"ו) בסופו, שכתב להדיא דאסור לכהנים לטמאות בזמן הזה לאורייתא. והביאו החתם סופר גם כן (יו"ד סי' של"ח ד"ה ומש"כ רמעכ"ת). ועיין דגול מרבבה (יו"ד סי' שע"ב ד"ה אמר יחזקאל), ולע"ג.

סימן שפא

בדין קורא את המגילה על פה לא יצא

תשד"מ

בשו"ע (או"ח סי' תר"ל ס"ז) הקורא את המגילה על פה לא יצא. והקשו האחרונים (פרי חדש בליקוטים, ברכי יוסף סק"ז) דהא כבר כתבו בסעיף ג', והמגן אברהם (סק"ח) תירץ, דאפשר דבא לומר דאפילו השומע ממנו לא יצא. וכבר תמהו עליו דכיון דלא יצא הקורא ממילא לא יצא השומע ג"כ, ועוד הא ג"כ כתב המחבר שם (ס"ט), שנמצא זה קורא על פה, וכיון שלא יצא הקורא ידי חובתו, לא יצא השומע ממנו. ועיין פרי מגדים (א"א ס"ק ח') מש"כ לבאר דברי המגן אברהם. ועיין בערוך השולחן (סי"א) מש"כ ליישב דברי המחבר. ובמאמר מרדכי (סק"ד) כתב, דבאמת הוא מן ההלכות הכפולות שכתבן המחבר פעמיים, ע"ש.

גדר חובת קריאת המגילה

ולפענ"ד נראה בדיוק לשון המחבר, דבסעיף ג' כתב צריך לקרותה כולה ומתוך הכתב, ואם קראה על פה לא יצא וכו'. ובסעיף ז' כתב, הקורא את המגילה על פה לא יצא ידי חובתו. והנה הוסיף שתי תיבות, ידי חובתו, מה שלא כתב לעיל רק כתב סתם לא יצא, והוספה זו למה. ונראה דבכיון דייק רבינו המחבר להוסיף התיבות ידי חובתו. דהנה הטורי אבן (מגילה י"ז ע"א) הקשה, אהא דבמשנה שם כתבו הקורא למפרע לא יצא, קראה על פה קראה תרגום וכו'. ותמה הטורי אבן, למה לא כייל התנא לקראה על פה עם הקורא למפרע בחדא בבא, ותירץ עיי"ש. ותו הקשה לפי טעמו, למה כייל התנא לקראה על פה עם קראה תרגום ובכל לשון בחדא בבא. ותירץ, דלאפוקי ממאן דאמר בפ"ק (ז' ע"א), דאסתר לא נאמרה ברוח הקודש אלא לקרות, אבל לכתוב לא, ולאותו מאן דאמר הא דקראה על פה לא יצא, אינו אלא מדרבנן בעלמא כמו שכתבו התוס' (שם ד"ה נאמרה), ונפקא מינה שאם אין בידו מגילה מחויב לקרותה בעל פה, כדי לצאת עכ"פ ידי חובת קריאה של דברי קבלה, קמ"ל דלא יצא, דאפילו אין בידו מגילה א"צ לקרותה על פה, ע"ש. [ועיין עוד בזה בשו"ת משנ"ה ח"ד סי' נ"ב].

ולפ"ז י"ל דהמחבר נמי, בסעיף ג' כתב דקראה על פה לא יצא ידי קריאת המגילה. ובס"ז קמ"ל, דאם קראה על פה, הגם די"ל דיצא עכ"פ ידי חובתו קריאה של דברי קבלה, מ"מ לא יצא ידי חובתו, כלומר ידי חובת המצוה, דחובת המצוה כולה הוא בקריאה מתוך הכתב, ולכן הוסיף ידי חובתו, דקצת ענין אפשר דקיים, רק ידי חובתו לא יצא.

אם נר חנוכה וקריאת המגילה נכללים בתרי"ג מצוות

שנית יש להוסיף בדרך זה, לפי מה שכתב מרן כ"ק חו"ז בבית שעריס (או"ח סי' שנ"ט), לפמ"ש רבינו הגדול הבה"ג (סדר מנין המצות), דנר חנוכה וקריאת המגילה בכלל תרי"ג מצות. ובאור הרמב"ן ז"ל (בהשגותיו לספר המצות שורש א' ד"ה והפליאה) שגוף המצוה של קריאת המגילה מן התורה, ורק נוסח המגילה הוא מדרבנן. וכתב מרן, דבמגילה יש שתי מצות, הראשון הוא מה"ת במקום הלל, כדאמרינן במגילה (י"ד ע"א) קרייתא זו הלילא, ובזה יוצא גם אם קראה על פה, וגם היה יוצא אם היה קורא את ההלל כמ"ש המאירי (שם). והשני הוא מצות עשה דרבנן, קריאת מגילה דוקא, ואם קראה ע"פ לא יצא, כדאמרינן (שם י"ז ע"א) כיון דתקנו חכמים מצות קריאת מגילה משום פירסומי ניסא, ממילא יוצא בזה גם חובת מצות הלל דאורייתא, כיון דמה"ת יוצא בכל נוסח, רק במקום אחר שתיקנו חכמים נוסח ההלל שאני, אבל כאן לא תקנו נוסח ההלל, כיון שעכ"פ צריך לקרות המגילה קריאתה זו הלילא, ע"ש.

ולפי זה אתי שפיר דבסעיף ג' כתב המחבר דהקורא את המגילה ע"פ לא יצא. ובסעיף ז' הוסיף שגם דלא יצא ידי חובתו, כלומר, הגם שיצא מדין קריאת ההלל, מ"מ לא יצא ידי חובתו שהוא חובת קריאת המגילה ופרסומי ניסא, ודו"ק. ובזה אתי שפיר נמי מה שכתב

בסעיף ט׳, וכיון שלא יצא הקורא ידי חובתו לא יצא השומע. דמאי קא משמע לן, פשיטא. ולהג״ל אתי שפיר, כיון דעכ״פ יצא ההלל, הוה אמינא דהשומע נמי יצא, קמ״ל דלא יצא כלל.

קריאת המגילה בעל פה בשאין לו כלל מגילה

ועד השלישית אני בא, לפי מה שכתב הרא״ש (פ״ב דמגילה סי׳ א׳) קראה על פה לא יצא. וכתב הקרבן נתנאל (אות א׳) היינו כולה וכו׳, והפרי חדש (סי׳ תרל״א) הביא בשם ספר הזכרונות חק תוכות פסול, והקשה עליו, דהא לא גרע מקרא על פה איזה תיבות, עיין שם, ואיתמיטתיה מה שכתבו התוס׳ (דף ט׳ ע״א ד״ה בשלמא) בשם רש״י, דגרע טפי כשכתבו שלא כהוגן מאילו לא נכתב כלל, עכ״ל ע״ש. ולפ״ז י״ל, דבסעיף ג׳ איירי המחבר בדאית ליה מגילה כתובה לפניו, וי״ל דדוקא בזה אם קראה על פה לא יצא, דגרע ממי שאין לו מגילה כלל דהו״ל אנוס. ולכן הוסיף בסעיף ז׳, הקורא את המגילה על פה לא יצא ידי חובתו, היינו אפילו כשאין לו מגילה כלל, ודו״ק.

סימן שפב

אשה שאירע ליל טבילתה במוצאי פורים אם יכולה לאכול בשר ביום, וגדרי חיוב סעודת פורים

ב׳ לסדר זכור את אשר עשה לך עמלק בנ״י התשמ״ו יצו״א מחיי חיים, יכתב ויחתם לחיים, טובים בכפליים, את מע״כ רב האי גאון וצדיק, פ״מ ג״א אין גומרין עליו את ההלל כו׳, כג״ת מוה״ר **חיים ישעיה קעניג** שליט״א גאב״ד ור״מ דק״ק יאקא בנ״י

אחדשב״ג מע״כ ידי״נ בידידות נאמנה.

בבואי הביתה מארצינו הקדושה מצאתי את שאהבה נפשי, מכתב פתוחי חותם מעלת כבוד גאונו, בהא שמעתתא בו נדברנו זה כמה שנים, באשה שהגיע ליל טבילתה ביום הפורים אי מותרת לאכול בשר, וכבר נדפסו דברי בספרינו הלל (שו״ת משנה הלכות ח״ז סי׳ נ״ו). ומעלת כבוד גאונו ברוחב בינתו לא הניח דבר קטן אשר לא ראתה עינו, בפלפולא חריפתא, אשרי הדור שלו ככה. האמנם מעלת כבוד גאונו ידי״נ יודע, כי זה דרכי לאדם מועט כמוני שלא לפלפל בדבר אחד, ואין רצוני ח״ו להטות דעת אחרים לדעתינו, וכ״ש גברא רבא כוותיה, וגם מטעמים אחרים, ולכן לא אפלפל בעיקר הלכתא, ועל דברינו הראשונים אנו סומכין.

ברם, ראה ראינו בדבריו היקרים, שנתקשה מנין לנו לדחות מצוה מדברי קבלה שהוא כד״ת מפני מנהג יפה, כלומר אכילת בשר בפורים שהוא מצוה מדברי קבלה, דכתיב (אסתר ט יז) ועשה אותו יום משתה ושמחה, ואין שמחה אלא בבשר ויין (פסחים ק״ט ע״א), מפני מנהג יפה המבואר בשו״ע (יו״ד סי׳ קנ״ח סכ״ד) דיש נוהגות שלא לאכול בשר. ומעכ״ג משך בחכמה, ע״פ מש״כ בס׳ משך חכמה (בחידושים על המגילה), לפרש הירושלמי (מגילה פ״א ה״ד) דאין עושין סעודת פורים בפורים שחל בשבת עד יום ראשון כמבואר (או״ח סי׳ תרפ״ח ס״ו), והקשה בר״ן (דף ה׳ ע״א ד״ה מתני׳) דלא יעבור כתיב. ותירץ במשך חכמה, כי אצל העמים מונים הלילה אחר היום, ואע״כ אז היה הנס ביום ובלילה אחריו, ולכן שלחה אסתר לקיים ימי הפורים האלה בזמניהם, ולכן אמרו בירושלמי דסעודת פורים שחל בשבת מאחרין בליל ט״ז, שהמנוחה היה בו אז ולא שייך ולא יעבור עכ״ל. ומעכ״ג תלה תניא בדתניא, ובנה יסוד מזה להעושים הסעודה בפורים סמוך לחשיכה, ונמשך רוב הסעודה לליל ט״ו, אשר קורא הרמ״א תגר עלה בסי׳ תרל״ה (ס״ב) וז״ל, דלא כמו שנוהגין להתחיל הסעודה סמוך לערב ועיקר הסעודה הוא ליל ט״ו, עכ״ל. ובאמר כונתו, דהרמ״א נמי מודה ומסכים שיש לעשות ולימשך בסעודה לליל ט״ו, אלא שעיקר הסעודה יתחיל בי״ד ולא לעשות י״ד לטפל. ומ״כ באשה שהגיע ליל טבילתה, אכתי יכולה לעשות הסעודה בליל ט״ו אחר הטבילה, ולא דמי לשבת ויו״ט דלאחר יו״ט ליכא שום חיוב.

והאי תנא, איידי דחביבים עלי דבריו אפתח בהם ראשונה, במאי דמעכ״ג בנה יסוד על דברי המשך חכמה והרמ״א ז״ל, לפענ״ד יש לחלק בתרתי. חדא, דבאמת בשו״ע מבואר, דבפורים חייב במשתה ושמחה בב׳ ימים י״ד וט״ו, כמבואר ברמ״א (סי׳ תרל״ה ס״ב) בשם מנהגים, א״כ מה שתאכל האשה סעודה בליל ט״ו, תהיה אכילה של מצוה של ליל ט״ו, אבל של י״ד אכתי יחסר לה, ופשוט לכו״ע, דאם לא אכל סעודת פורים בי״ד חסר המצוה, הגם שיאכל סעודה בליל ט״ו.

שנית, דבעיקר היסוד של המשך חכמה, אני הקטן בינתי עליו דיוק בסברתו, דמהאי טעמא אין עושין סעודת פורים עד למחר ומאחרין ולא מקדימין, משום דבזמניהם כתיב, ואצלם הלילה הולך אחר היום. ודברים מופרכין הם מהירושלמי (הנ״ל) הובא בטוש״ע (או״ח סי׳ תי״ט) ובבית יוסף (ד״ה ומצוה) וב״ח (ס״א)

דחיית מצוה מדברי קבלה בשביל מנהג

ומג"א (סי' תי"ט סק"א), באלו אמרו מקדימין ואת מאחרין, קריאת מגילה ותרומה ושקלים, אבל סעודת ר"ח וסעודת פורים מאחרין ואת מקדימין. וכתב הבית יוסף, ומדקתני סעודת ר"ח בהדי סעודת פורים משמע מצוה הוא, ועיין ב"ח (שם). והנה מבואר מירושלמי מקור מוצא דין איחור של סעודת פורים, דהוא דינא חדא עם סעודת ר"ח שמאחרין ואת מקדימין, ומה יענה המשך חכמה בסעודת ר"ח למה מאחרין אותה, והרי התם ליכא טעמא דבזמניהם והולכין אחר העכו"ם, אבל ח"ו שיתקנו לנו סעודה לילך אחר חקותיהם, וזה פשוט מאד, ודברי המשך חכמה בכאן לפענ"ד צע"ג.

סעודת פורים ביום

גם בעיקר החידוש, לפענ"ד מה שאמרו בירושלמי סעודת פורים מאחרין, אין הכוונה לאכול בלילה, אלא ביום ראשון ביום, וכמו בט"ו אין המצוה בלילה אלא ביום, הכי נמי תשלומין דלמחר היינו ביום. ולשון הפוסקים, שאם חל בשבת מאחרין לעשות הסעודה באחד בשבת, עיין ב"ח הנ"ל. מיהו עיין מג"א (סי' תי"ט סק"א), שאם חל ר"ח בשבת, נ"ל שיש למשוך הסעודה שלישית עד הלילה ואז יוצא ידי חובת ראש חודש, ע"ש וצ"ע. עכ"פ לפי מה שכתבנו אין שום ראיה להמשך חכמה, וכיון דנפל היסוד א"כ נפל הבנין, ואין לחלק בשביל כך בין שבת ויו"ט לסעודת פורים.

ריבוי סעודה בפורים

ומעתה נחזור לדידן, בקושיא קשה כברזל שהקשה אדם קשה כברזל, במה כח ב"ד יפה לדחות מצוה מדברי קבלה בשביל מנהג יפה, דאכילת בשר בפורים הוא מדברי קבלה כעין ד"ת. ולפענ"ד נראה, חדא לפי מה שכתב התשב"ץ (ח"ג סי' רח"ל), דעיקר תקנה דסעודת פורים אינה אלא שלא להתענות, ורבוי סעודה מדרבנן בלחוד הוא, עכ"ל. והרוקח (סי' רל"ז) כתב וז"ל, ירושלמי סעודת ר"ח וסעודת פורים מאחרין ואת מקדימין וכו', אמר רבא מיחייב איניש לאיבסומי בפוריא עד דלא ידע בו' פירוש ירבה במשתה היין, וחייב לאכול ביום סעודת פורים וכו', ימי משתה כתיב מלמד שאסור בתענית, ושמחה מלמד שאסור בהספד וכו', עכ"ל. ובדרכי משה (או"ח סי' תרל"ו סק"ה) כתב, ואומר כי לא שייך עירוב שמחה בשמחה בפורים, דהא לגבי רגלים אמרינן טעמא בגמרא (מו"ק ח' ע"ב) ושמחת בחגך ולא באשתך, ובפורים לא כתיב רק משתה ושמחה ובכל מאי דמשמח ליה סגי ליה וכו', ותו דאמרינן תני רב יוסף ימי משתה שאסור בתענית שמחה שאסור בהספד וכו', עכ"ל ע"ש. ועיין ט"ז (סי' תרל"ג סק"ב), דחיוב סעודה בו ביום מקיים באכילת בוקר ולא בעי בשר, וכ"כ בא"ר (סי' תרל"ה אות ז'), והוסיף שם הא"ר דאף פת ליכא חיוב לאכול בפורים ע"ש. ובחי' בספרי משנה הלכות (ח"ז סי' ל"ג) האריכתי קצת.

בשר למשתה ושמחה

ומבואר מיהו, דמשתה ושמחה אינו מחייב בשר, אלא אדרבה כל שסועד ואינו מתענה יוצא בזה, ושמחה דרשינן דאסור בהספד, והכי קיי"ל. ורבוי הסעודה הוא רק מדרבנן וגם בזה לא כתבו בשר, ואתי שפיר.

ואגב, עיין בדרכי משה הנ"ל, שמחלק בין שבת לשמחה אחרת בפורים וז"ל, ואין להקשות מהא דכתבתי לעיל (סי' תרפ"ה) בשם הירושלמי, דאסור לעשות סעודת פורים בשבת, דשאני התם דאין עשיית סעודה בשבת תלויה בב"ד, ולא מקיים מה שכתוב לעשות ימי משתה, כמו שנתבאר לעיל סי' תרפ"ח, אבל בכה"ג, שהכל בא ע"י שמחה שעושין מעצמן, ולא מיחייב כבר, אין למחות ביד המקילין כו', ע"ש. הנה כתב מפורש, דהסעודה ושמחה שעושין בפורים, שונה משמחת וסעודת שבת, שהתם יש חיוב והכא ליכא חיוב, וממילא אתי שפיר נמי, שיש מנהג לאכול ביו"ט, שג"כ יש חיוב שמחה לאכול, וחילק בין פורים לשבת ויו"ט, וזה לפענ"ד נכון בס"ד. ועיין שו"ת חתם סופר (או"ח סי' קל"ו).

קריאת המגילה בנישואין בפורים

איברא דלכאורה היה אפשר לומר דדא הוא מחלוקת הפוסקים, דהגהות מימוני הביא שאם ארעו נישואין בפורים יקראו עשרה בבית החתן והכלה או יקראו לבדם, והדרכי משה הנ"ל הביא בזה מחלוקת, דעת הכל בו (סוף הל' פורים) ושו"ת מהר"י מברונא (סי' קכ"א ד"ה ול"ע) ומהר"י וויל, שאוסרין לעשות נשואין בפורים משום דאין מערבין שמחה בשמחה, ודעת הגהות מימוני והרשב"א (ח"ג סי' רע"ו) ועוד דשרי, ע"ש. א"כ י"ל, דמאן דס"ל דאסור לעשות נשואין משום אין מערבין, א"כ איכא שמחה וחיוב בשר כמו ביו"ט. ומאן דאמר דמותר לעשות, משום דליכא חיוב שמחה בסעודה ע"י בשר. וא"כ י"ל, דהרמב"ם נמי שכתב (מגילה פ"ב הט"ו), דחיוב סעודה בבשר דוקא, ס"ל דאסור לעשות חופה בפורים. ומיהו אינו מוכרח, די"ל דהרמב"ם נמי רק לתוספת שמחה קאמר לה, וכמ"ש בשם התשב"ץ, והאריכתי בזה בספרי הנ"ל ע"ש.

האמנם מה שנראה לפענ"ד לחדש, דמעכ"ג יפה הקשה, כיון דנשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס, וכן בשבת ויו"ט נשים חייבות

בשמחה ובעלה משמחה, מאי שנא הכא שאינה בשמחה. הנה באמת כי דבר זה לא מעלמי חידשתי, אלא הבאתי דבר זה בשם מרן כ"ק זקני בשו"ת בית שערים (או"ח סי' ס"פ), ומזקניס אתבונן, ע"ש מה שחידש.

אבילת סעודת פורים בבוקר

האמנם מה שנראה לפענ"ד בס"ד דבר חדש בזה, דהנה התרומת הדשן (סי' ק"י) הובא ברמ"א (סי' תרל"ה ס"א) כתב, דיש לאכול הסעודה בבוקר ולא בין הערבים, וכ"כ השל"ה הקדוש (פרק גר מצוה אות ט'). והטעם, דסעודת פורים נתקנה נגד הסעודה שעשתה אסתר להמן ואחשורוש, וכן היתה הסעודה במשתה היין ושאל אחשורוש מה בקשתך, ולכן חייב לבשומי דוגמא דסעודה זו, והארכתי בזה במקום אחר (משנ"ה ח"ז סי' נ"ב) ועיין תרומת הדשן (שם) ובשל"ה מס' מגילה (שם) כתב וז"ל, דהא סעודה זו נגד סעודת אסתר שעשתה אל המלך, ע"כ ירא שמים ישמח בשמחה של מצוה ויתחיל סעודתו במחרת בזמן הסעודה וכו', עכ"ל ע"ש. והנה אסתר שעשתה הסעודה לאחשורוש והמן, לא אכלה עמהם ולא שתתה מהיין, שהרי לא נתגעלה במאכליהם ולא שתתה מיינם, אלא אכלה מיני זרעונין, וכמבואר בגמ' (מגילה י"ג ע"א), ועיין רמ"א (סי' תרל"ה ס"ב) דאוכלין מיני זרעונין. ולפ"ז אתי שפיר מאד שנשים אינם חייבות בסעודה זו, שהרי אסתר לא אכלה מסעודה זו ג"כ, רק ותלבש אסתר מלכות בגדי לבעונים, ולכן נשים משמחן בבגדי לבעונים ולא באכילת בשר כלל. ומלינו חילוק בין נשים ואנשים בפורים, שהרי גם לענין קריאה ס"ל להבה"ג דהחיוב עליהם השמיעה ולא הקריאה, א"כ אפשר הכי נמי לענין הסעודה, שעיקר השמחה בהו ע"י בגדי לבעונים וכיולא בזה ולא בשר ויין, שהרי יין ממילא אין שותין וחייב איניש לבשומי ולא הנשים, א"כ ה"ה לענין בשר, כך נראה לפענ"ד.

ומחמת כי אין הזמן גרמא להאריך, ורק רציתי להשתעשע בדבריו היקרים, ולענין הלכה לא אכפול, כי אין זה דרכי וכמו שכתבנו, והנני בזה ידי"נ, דושכ"ג בידידות ובלב ונפש, המברכו בברכת כוח"ט בספרן של צדיקים גמורים לאלתר לחיים טובים, לו ולכל הנלוים אליו, החותם בלב ונפש

מנשה הקטן

עוד להנ"ל

אחדשב"ג בידידות נאמנה.

אבילת סעודת פורים בליל מוצאי פורים

היות כי ידוע, שאין דרכי להשיב בדבר אחד פעמיים מפני טעמים כמוסים אצלי, ולכן בעצם הדין לא אשיב, מ"מ לא אוכל לעבור מלהעיר בדבר חדש שנתחדש במכתבו היקר, בענין בו נדברנו במכתבי הנעיר. במש"כ המשך חכמה (הנ"ל) לענין סעודת פורים בליל ב', כלומר מוצאי פורים, משום זמנו של זה לא כזמנו של זה. ומעכ"ג עכשיו הביא מש"כ בשו"ע (סי' תרפ"ח ס"ו) דט"ו שחל להיות בשבת אין עושין הסעודה עד יום אחד בשבת. ובט"ז שם (סק"ח) ליין למקורו מירושלמי. והר"ן במגילה (ה' ע"א) הביא הירושלמי, ותמה בשם מקשים, שהרי היאך יאכלו המוקפים סעודת פורים לאחר ט"ו, והא כתיב ולא יעבור. ומכח קושיא זו תירצו הר"ן והמאירי, דולא יעבור לא קאי רק על קריאת המגילה ולא על הסעודה, והריטב"א ז"ל כתב (ה' ע"א ד"ה באלו אמרו), דמה שאמרו דהאוכל סעודת פורים בלילה לא יצא, היינו בלילה ראשונה, אבל בליל של מוצאי פורים מולא יעבור נפקא. וכתב מע"כ, דחידושו של האור שמח קאי על הריטב"א ז"ל, דאי ולא יעבור קאי גם על הסעודה, תיקשי ירושלמי הנ"ל שסעודת פורים עושין ביום ראשון, ולזה חידש האור שמח ז"ל, דולא יעבור ליכא רק ביום, אבל בלילה שלאחר ט"ו אכתי ליכא לא יעבור, משום שבשעה שתקנו שמחת פורים, תקנו בימים שנחו בהם היהודים, וגזירת המן היתה ביום ולילה של אחריו, ע"כ לא שייך בלילה איסור דלא יעבור, ואין זה ענין לסעודת ר"ח.

קריאת המגילה בליל ט"ז אדר

ולפענ"ד, אי נימא דדא הוא כוונת המשך חכמה, הלילו מן הדוב ופגע באר"י. דא"כ שכן היה עיקר התקנה, יוכל לנאת גם עם קריאת המגילה בלילה שלאחר ט"ו, כלומר בליל ט"ז, ולא יעבור על ולא יעבור, ודבר זה לא שמענו מעולם. ובר מן דין הוא דבר תמוה, דא"כ היה לו לכתחילה נמי לקרוא המגילה ביום, ואח"כ בלילה של אחריו, הן בי"ד והן בט"ו [ולא בלילה שקודם], כי כך דרשו ז"ל הקרא דבזמניהם, ויהיה עיקר מצות קריאת המגילה לכו"ע בי"ד ביום ובליל ט"ו, ולהמוקפים חומה ביום ט"ו ובלילה שאחריו.

גם בעיקר דברי המשך חכמה, הנה בגמרא מגילה (ב' ע"א) מגילה נקראת בי"א מנלן, אמר רב שמן בר אבא א"ר יוחנן אמר קרא לקיים עליהם את ימי הפורים האלה בזמניהם, זמנים הרבה תקנו להם כו'. אימא זמנים טובא, זמניהם דומיא דזמנם מה זמנם תרי אף זמניהם תרי. והאי תנא לא ס"ל כימים אשר נחו בהם כלל, אלא ר' שמואל בר נחמני אמר אמר קרא כימים אשר נחו בהם היהודים ימים כימים, אבל ר' יוחנן ס"ל, זמניהם היינו י"ד וט"ו והוא כדידן. ועכ"פ דשני ימים אחרים דמרבינן מזמניהם, הוא כזמנים לכל דבר, וי"א וי"ב עכ"פ לפענ"ד פשוט, דזמניהם דרשינן בגמרא, אבל

לא לומר מ"ו על זמניס של גויס ושנחו היהודיס בזמניהס וממילא אתי שפיר הכל.

ידידו הנ"ל.

[עיין עוד משנה הלכות ח"ז סי' צ"ב–צ"ג וסי' צ"ו, ח"ח סי' רל"ד]

סימן שפג

השולח מנות בפורים והגיע לידי המקבל אחר פורים אי יצא ידי משלוח מנות

עש"ק י"ט לחדש הרחמים שמרבים בשמחה התשמ"ז בנ"י יצו"א

מע"כ ידי"נ הגאון המפו', בנש"ק זרע ברך אשרי לו ככה כו' וכו', כג"ת מוה"ר **יצחק אייזיק אייכענשטיין** (שליט"א) [זצ"ל], אב"ד ור"מ קיוויאשט פארעסט הילם

אחדשב"ג בידידות נאמנה.

מכתבו היקר בדברי תורה קבלתי ונהניתי הרבה, ומה שמע, שלחתי משלוח מנות אך עדיין לא קבלו, הרי כבר יצא מרשותי ועומד להגיע לעת מצוה.

מתנות לאביונים שבאו לאחר פורים

וברגע נראה, דבמתנות לאביונים אם לא הגיע לידו בפורים, ודאי לא יצא, ומיהו במשלוח מנות יש לומר לפי מה שכתב הרמ"א (סי' תרצ"ה ס"ד), ואם שולח מנות לרעהו, והוא אינו רוצה לקבלו או מוחל לו יצא, והגם דהפרי חדש (ד"ה ואם שולח) תמה עליו, ועיין בדרכי יוסף (סי' תרצ"ה ס"ה) מה שתמה דהא הוא עצמו (הפרי חדש) פסק לגבי מתנות כהונה (יו"ד סי' ס"א ס"ק מ"ג) שאם הכהן מחל לו המתנות יצא. וכתב הדרכי יוסף לחלק, דהכא המצוה כדי שיהא לכל אחד די מחסורו וסיפוקו לאכול ולקיים הסעודה, וכמו שכתב התרומת הדשן (סי' קי"א), ולהכי לא יצא, אבל בכהן המוחל, התם מצוה ליתן לכהן, ומתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, הכי נמי אם מחל, ע"ש. אלא לפי זה, אפשר דהכי נמי במי שיש לו די והותר לסעודה ומוחל, מהני לכו"ע, דמאי שנא ממתנות כהונה, וזיל בתר טעמא. ולפ"ז אפילו עדיין לא קבל, אם יש לו לסעודה ויודע ששלחו, יצא בזה השולח.

טעם משלוח מנות

עוד נראה, דבמשלוח מנות יש שני טעמים, אחד כדי שיהיה לו וכדעת התרומת הדשן, והשנית משום רעות. והנה מטעם רעות ודאי יצא כששלח, שהרי כבר יודע ששלח לו והוא אוהבו. ואף שאינו יודע מה שלח ואם הוא יהיה מרוצה, מ"מ על מתנות ומנות אין שואלין, וכל שהוא שוה פרוטה הרי זה כבר מתנה, ורעות יש גם במה שזכרו. ועיין במנות הלוי (בהקדמה) דיולא גם בדברי תורה שכתב לשם משלוח מנות. ולדעת המנות הלוי, לכאורה יולא גם במיני בגדים או כיולא בו שיש בו רעות וחיבה. ועיין תרומת הדשן שם. ובשו"ת בית שעריס למרן כ"ק זקני (או"ח סי' ש"פ), שמחלק, דלישנא דמנות משמע דוקא מיני אוכל ומשקה, ומחלק בין בזמן הבית ובין בזמן הזה, ע"פ הגמרא בפסחים (ק"ט ע"א) אנשים בראוי להס ביין, ונשים בראוי להס בבגל בבגדי לבעונים ובארץ ישראל בבגדי פשתן.

זביית השליח עבור המקבל

ואשר נראה לפענ"ד לחדש דבר, לפי מה שאמרו חז"ל דזכין לאדם שלא בפניו, ובגמ' גיטין (י"א ע"ב), האומר תן גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי, אם רצה בשניהס יחזור דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים, בגיטי נשים אבל לא בשחרורי עבדים, לפי שזכין לאדם שלא בפניו ואין חבין אלא בפניו. ופירש רש"י (ד"ה שזכין) וזכה בהן השליח לגרכו. ועיין ר"ן (על הרי"ף גיטין ד' ע"ב ד"ה ואם תאמר) שביאר יותר, דכל שמקבל דבר לחבירו וזכות הוא לחבירו, נעשה השליח שליחו של המקבל וזכה לו, והאריכו בזה. ועיין בשו"ע חו"מ (סי' רמ"ג ס"א). ומעתה נראה לחדש, דהשולח משלוח מנות לחבירו ע"י גדול ובר דעת, כיון דזכות הוא לו, א"כ מיד כשקבלו כבר יצא המשלח, שהרי ברגע שקבלו, כבר קנאו השליח להמשלח והרי הוא שלו. ועיין חידושי הרשב"א (קידושין כ"ג ע"א), דבמתנה דליתא בה לד חובה משום ושונא מתנות יחיה (משלי טו כז), יש לנדד דאפילו המקבל אומר איני רוצה בזה, זכה לו המקבל. ובמשלוח מנות ליכא חובה, דכל שתיקנו חז"ל למצוה ליכא למימר חובה, דלא תיקנו חז"ל דבר שא"ו מקצר ימיס, אלא פשוט דכל שתיקנו לשלוח מנות, ליכא משום שונא מתנות יחיה. ואולי כיון דיש כאן משום איש לרעהו, וחבירו חייב להחזיר לו, א"כ הוה ליה לכו"ע כמכר וכשובינות, דאין בו משום שונא מתנות, שהרי כמו שנותן לו הוא חייב ליתן ולהחזיר לו, עיין במס' ב"ב (קמ"ד ע"ב במשנה) וברמב"ם (זכיה ומתנה פ"ז ה"ב) ובטוש"ע (אה"ע סי' ס' ס"א).

אם אבד המשלוח מנות או נגנב

ולפי זה נראה לפשוט ספיקת הדרכי יוסף (סי' תרצ"ה אות ו'), אי יוצא במשלוח מנות כשאבד או נגנב, או חייב לשלוח מנות אחרות. ולפי זה, היכא דהיה השליח בר דעת וזכה לו, א"כ לכאורה כבר נאבד של המקבל,

שהרי כבר זכה לו השליח, ולא גרע ממה שלאחר שבא לביתו נאבד או הפקירו דודאי שלו נאבד, וכ״ע ואין הזמן גרמא להאריך כעת יותר.

[עיין עוד משנה הלכות ח״ד סי׳ צ׳, חי״א סי׳ תקנ״ב]

סימן שפד

בדברי אסתר ואלו לעבדים ולשפחות נמכרנו וכו׳ האיך פתחה פה לשטן

עוד להנ״ל

בד״ת אשר שלח לן מר, מה שאמרה אסתר (אסתר ז ד) ואלו לעבדים ולשפחות נמכרנו החרשתי, איך פתחה פה לשטן שכלל ישראל יהיו נמכרים ח״ו לעבדים ושפחות. אמנם יובן עפ״י המבואר שנהנו מסעודתו של אותו רשע כמבואר בגמרא (מגילה י״ב ע״א), ובקרא (דברים כח סח) נאמר העונש, והתמכרתם שם לאיביך לעבדים ולשפחות ואין קונה, והוא על איסור יין נסך. ולזה אמרה ואלו לעבדים ולשפחות נמכרנו, אבל מיתה ליכא וזה אין הצר שוה. יפה כיון, והערה נאה היא ראוי לו ולמי שאמרה. ויש להוסיף לפי דרכו בקודש, כי אין הצר שוה, דאלו היו נמכרים לעבדים ולשפחות החרשתי כי על זה כתיב ואין קונה, כי אין הצר שוה וממילא לא היו נמכרים, אבל להרוג זה לא אחריש, כי זה שלא ע״פ התורה.

ויש להוסיף עוד, דהסבירה לו אסתר, דודאי המן הוא עמלק והוא הוא הממונה מן השמים לייסר את ישראל כשהם ח״ו עוברים על התורה, כמבואר זה בספרים, ולכן מלחמה לה׳ בעמלק מדור דור (שמות יז טז), ואין הכסא שלם עד ביאת המשיח (מדרש תהלים צז א), ונשגב ה׳ לבדו ביום ההוא (ישעיה ב יא), ועד התם יש סטרא דהמן ר״ל. אמנם כל זה מה שנוגע עונש ע״פ התורה, אבל יותר ממה שכתוב, על זה כבר אין להחריש, ולכן אמרה אלו לעבדים ולשפחות נמכרנו החרשתי, כי זה מלאכתו של המן, אבל להרוג זה כבר אינו מרצון הבורא, ולכן איככה אוכל וראיתי.

חיוב כליה משום ההנאה מסעודת אחשוורוש

אלא דלכאורה יש לעיין מגמ׳ מגילה (י״ב ע״א), שאלו תלמידיו את רשב״י, מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה, אמר להם אמרו אתם, אמרו לו מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע, אמר להם א״כ שבשושן יהרגו שבכל העולם כולו אל יהרגו, אמרו לו אמור אתה, אמר להם מפני שהשתחוו לצלם, אמרו לו וכי משוא פנים יש בדבר, אמר להם הם לא עשו אלא לפנים אף הקב״ה לא עשה עמהם אלא לפנים, ע״ש. ומשמע לכאורה, דאילו משום שנהנו מסעודתו של אותו רשע, שפיר נתחייבו ח״ו כליה, אלא שדחה אותן דא״כ שבשושן יהרגו, ולמה לא אמר בסתם על הנאת סעודה ליכא חיוב מיתה, וכמו שתמה מעכת״ר. ומבואר מיהו, דהסכים עמהם דבשביל סעודה היה להם חיוב מיתה, וכ״ע, שהרי צדקו דברי מעכת״ר דעל איסור נבילה ליכא חיוב מיתה.

השתחויה לע״ז משום שתיית היין

ופעם אמרתי קצת לישב, דבמגילה כתיב (א ח) והשתיה כדת אין אונס, ולכאורה למה. אלא נראה דעל האכילה היה אונס רק השתיה כדת אין אונס, א״כ י״ל, דבאמת על האכילה אנוסים היו ואונס רחמנא פטריה (נדרים כ״ז ע״א), אבל השתיה כדת אין אונס, וישתו יין נסיכם (דברים לב לח) שהוא יין לעבודה זרה, ולזה אין אונס, ובשיטים כתיב שע״י היין השתחוו לעבודה זרה שלהם, שהוציאו בנות מואב מחיקם, ואמרו השתחוה לזה. עיין רש״י (במדבר כה ב) וז״ל, וישתחוו לאלהיהן, כשתקף יצרו עליו ואומר לה השמעי לי, והיא מוציאה לו דמות פעור מחיקה ואומרת לו השתחוה לזה, עכ״ל. ועיין סנהדרין (ק״ו ע״א) דמבואר שבא להם ע״י שתיית יין ועיין בתרגום יונתן בן עוזיאל (במדבר שם). וא״כ י״ל, דבאמת רשב״י ותלמידיו, שניהם ידעו דשני עבירות היה להם, אלא דהתלמידים נסתפקו מה היה העיקר שעליו נתחייבו. ואמרו הם על שנהנו מסעודתו, שעי״ז שתו מיין נסיכם, וזה גרם להם להשתחוות לע״ז כמו בשיטים. ורשב״י השיב להם, דא״כ שבשושן יהרגו ועל כרחך היה על שהשתחוו. ועיין מהרש״א (ד״ה מפני שהשתחוו) מה שביאר את דברי רש״י דהיינו בנבוכדנצר.

עונשו של מומר להבעיס

ומה שנראה לפענ״ד, לפי מה שפירש רש״י (גיטין מ״ז ע״א), אההוא גברא דאתא לקמיה דרבי אמי, דזבין נפשיה ללודאי ורצה שיפרקנו, ורצה לפדותו משום קטלא ולא הניחוהו רבנן, דאמרו ליה ישראל מומר הוא, דחזו ליה דקאכיל נבילות וטריפות להכעיס, דשביק התירא ואכיל איסורא, ואמר ליה, זיל לא שבקי לי דאפרקינך. ופירש רש״י (ד״ה אימא לתיאבון הוא דקאכיל), ולא הוי מין אלא מומר, ובמינים הוא דאמרינן מורידין אבל לא מעלין, אבל מומר אמרינן התם סמי מכאן מומר, עכ״ל ע״ש.

ובמקום אחר (מגיד משנה עה"ת פר' ראה) ביארתי דברי רש"י, דכל האוכל נבילות וטריפות דשביק התירא ואכיל איסורא [דאינו לתיאבון אלא להכעיס], הו"ל מין ונתחייב מיתה מדין מורידין ולא מעלין. ולפי זה בסעודת אחשורוש שלא היה לתיאבון, שהרי היה להם מה לאכול, והלכו ונהנו מסעודתו של אותו רשע, הו"ל שביק התירא ואכיל איסורא, ונתחייבו מיתה מדין מין ח"ו. ואתי שפיר מה שאמרו, שנתחייבו שונאי ישראל שבאותו הדור כליה, מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע, והו"ל שביק התירא ואכיל איסורא. ואמר להו רשב"י, א"כ שבשושן יהרוגו, ולא בכל העולם שלא שבקו התירא ואכלו איסורא, ואמר להם בשביל שהשתחוו לצלם, וכיון שלא עשו אלא לפנים עשה עמהם לפנים.

וקצת יש להעיר עוד אהני תלמידים, שאמר להם בשביל שהשתחוו לצלם, ואמרו א"כ וכי משוא פנים יש בדבר. ולשאלו איזהו לנפשייהו, כיון שנתחייבו בשביל שנהנו, וכי משוא פנים יש בדבר, וכי תימא שעשו תשובה, א"כ גם בזה עשו תשובה. וי"ל דבשלמא בשאר עבירות מהני תשובה, אבל בעבודה זרה, כל הפורש מן המינות מת, א"כ וכי משוא פנים יש בדבר, ואמר הם לא עשו אלא לפנים, וק"ל.

מרדכי הצדיק לא חילק בין מדרגות היהודים

ולסיים בדבר טוב, כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשורוש דורש טוב לעמו ודובר שלום לכל זרעו (אסתר י ג), ומה קמ"ל דמשנה למלך אחשורוש הוה. אלא שהמן הרשע היה מקודם המשנה למלך, ורצה להרוג ולאבד את כל היהודים ביום אחד, ולא חילק בין צדיקים לרשעים, אלא גזר על כל עם מרדכי מי שבשם ישראל יכונה. א"כ כשבאה ההצלה, זה לעומת זה מרדכי דובר שלום לכל זרעו, וזה כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשורוש, א"כ הוא במקום אותו הרשע המן, ולכן דובר שלום לכל זרעו, ומרובה מדה טובה ממדת פורעניות, אם הם יהודים להשמדה הם יהודים גם לטובה. ופירשו הימנו מקצת סנהדרין, שלא היה ניחא להו מה שמקרב את כולם, אבל האמת היה שכולם אז חזרו בתשובה לאחר הקירוב שהראה להם מרדכי וקבלו התורה. ויה"ר שנזכה לתשובה שלמה, ולגלותי ידה ממנו נדח, עדי יבא יון ולו יקהת עמים.

דושכת"ר בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן שפה

בקיום מצות משלוח מנות ע"י פירות שביעית

מע"כ ידידי חוב"ט בנש"ק וכו' כש"ת מוה"ר **יצחק מיללער** הי"ו טאראנטא אנט

אחדשה"ט וסכ"ת. בדבר שאלתו, אי מותר לשלוח מנות מפירות שביעית, ואי יצא ידי חובתו אם שלחן בדיעבד, כיון דלאכלה ולא לסחורה כתיב בהו (ע"ז ס"ב ע"א).

ולפענ"ד, פשוט דמותר לשלוח אפילו לכתחילה ויוצא ידי חובתו, ואפרש שיחתי. דבגמ' (סוכה דף נ"ט ע"א) תנן, הלוקח לולב מחבירו בשביעית, נותן לו אתרוג במתנה לפי שאין רשאי ללוקחו בשביעית. ובגמ' לא רצה ליתן לו במתנה מהו, אמר רב הונא מבליע ליה דמי אתרוג בלולב. ואיתיב ליה בהדיא, לפי שאין מוסרין דמי פירות שביעית לעם הארץ, ועיין רש"י (ד"ה אין מוסרין) דהתורה אמרה לאכלה ולא לסחורה וכו' ולא שיעשה בהם סחורתו להגיע לאחר שביעית וכו', עכ"ל. ובתוס' שם (ד"ה ואיתיב) וכו' מאי טעמא אין רשאי ללוקחו, דאי משום דאסור לעשות סחורה בפירות שביעית לא תשיב סחורה אלא כהאי דמס' שביעית (פ"ז מ"ג) אבל הוא לוקח ובנו מוכר על ידו לקח לעצמו והותיר מותר למכור וכו', עכ"ל ע"ש. ועיין תוס' בע"ז (ס"ב ע"א, ד"ה נמצא זה), היינו לקנות הרבה ביחד להוליך ממקום הזול למקום היוקר, וכמו שהיו עושין אוספי שביעית שפסולין לעדות בפ' זה בורר (סנהדרין כ"ו ע"א) מטעם סחורה. וכן פורע חובו מפירות שביעית, שזה משתכר בפירות שביעית ולאו לאכלה קרינא ביה. אבל אם הוא לוקח למכור על יד לקנות בו דבר אכילה, אין דבר זו סחורה וכו'. ואע"פ שאמרנו שאסור לפרוע חובו מפירות שביעית, משום דלאו לאכלה הוא, מ"מ לקדש אשה מותר אע"ג דלאו לאכלה הוא, כדאמרינן פ' האיש מקדש (קידושין נ' ע"ב), מעשה באחד שקידש חמש נשים בכלכלה של שביעית, ואמרו חכמים אין האחיות מקודשות הא אחרות מקודשות, עכ"ל ע"ש. ובגמ' קידושין שם (נ"ב ע"א) פירש רש"י (בד"ה המקדש בפירות שביעית מקודשת), ולא אמרינן לאו ממונו הוא לקדש בו את האשה, כיון דלא בא אלא מטעם זכיה, כיון דזכה בו ממונו הוא לכל דבר. אי נמי יש לפרש, דאע"ג דאסור לקנות בהם חפץ, כדכתיב לאכלה ולא לסחורה, הני מילי לכתחילה אבל בדיעבד המקח קיים, והכי נמי האשה מקודשת בדיעבד, ע"ש.

נתינת פירות שביעית בדרך מתנה

ומעתה, לא מיבעיא לתירוץ דמקדש אשה אפילו לכתחילה, דכה"ג לא מקרי לסמורה, א"כ כ"ש נותן במשלוח מנות דממונו הוא. אלא אפילו להתירוץ דלקדש אשה רק בדיעבד מקודשת והמקח קייס, מ"מ הני מילי דוקא לענין מקח וממכר, אבל ליתן מתנה, לכו"ע מותר לכתחילה, וליכא בזה איסור משום סוחרי פירות שביעית. ורחיה גמורה מאתרוג, דאמרו ז"ל (סוכה דף ל"ט ע"א), הלוקח לולב מחבירו נותן לו אתרוג במתנה, ומותר לכתחילה. והנה באתרוג בעי שיהיה 'לכס' לגאת בו (שו"ע סי' תרנ"ח ס"ג), והנותן לחבירו צריך להקנות לו בקנין גמור, ומ"מ כיון דדרך מתנה הוא מותר, והכי נמי במשלוח מנות, כיון דמתנה הוא דנותן לו, מותר לכתחילה, ופשוט.

בעה"ח עש"ק י"ב אדר תשמ"ז

מנשה הקטן

סימן שפו

השולח מנות פחות משוה פרוטה אך אצל המקבל הוא שוה פרוטה

עש"ק תצוה י"ב אדר תשמ"ז

בדבר החקירה, בשולח מנות ולהשולח אינו שוה פרוטה והמקבל שוה אצלו פרוטה, אי יצא המשלח ידי חובתו. וקצת יש לתלותו במחלוקת המחנה חיים ומהר"ם שי"ק (שו"ת מהר"ם שיק, או"ח סי' שמ"א), בשולח איסורי הנאה לחולה שיש בו סכנה, שהוא יכול ליהנות ממנו והשולח לא שלח לו כלום.

כהן שקיבל עליו בתורת חמש סלעים

איברא, דיש להסתפק גם באופן אחר, לפי מה שכתב הריטב"א (קידושין מ' ע"א), אהא דאמרו בגמ', לעולם דלא שוי חמש סלעים וכגון דקיבל עליה כהן, כי הא דרב כהנא כו', אמר רב אשי לא אמרן אלא רב כהנא דגברא רבא הוא ומיבעיא ליה סודרא אבל לכו"ע דלא שוי לא, ואע"ג דקבל עליה לאו כל כמיניה. וכתב הריטב"א ז"ל וז"ל, שמעינן מהכא שהמוכר חפץ לחבירו בשיתא ובשוק לא שוי אלא חמשה, אי להאי לוקח שוי שיתא אין בו משום אונאה, דבתר דידיה אזלינן, כי היכי דאשדינן ליה הכא דשוי חמש סלעים. מיהו דוקא בדשוא לזבוני שיתא כי אורחיה, אבל אי לדידיה לא שוא אלא מפני שהוא דחוק בדבר, הא ודאי קנילה ממון הדחק לא שמה קנילה, ואפילו נתן לו הדמים חוזר וגובה אותם ממנו, עכ"ל. ובקצות החושן (סי' רכ"ז סק"א) הקשה עליו, מהא דקיי"ל דאפילו במרגליות ושאר דברים שאדם רוצה לזווגן, יש לו אונאה, ומשמע דאפילו הלוקח גופיה צריך לו. וגם מה שכתב קנילה ממון הדחק, דאפילו נתן לו דמים חוזר, קשה מטול דינר והעבירני, דאם כבר נתן אין מוציאין מידו, והוא בשו"ע (חו"מ סי' רס"ד ס"ח), עכ"ל ע"ש.

הונאה בלוקח מבעל הבית

האמנם כבר כתבתי בס"ד, דדברי הריטב"א לכאורה מבוארים גם בגמ' (ב"מ נ"א ע"א), ההוא גברא דהוה ליה כיפי לזבוני, וקאמר התם רב חסדא דהלוקח מבעל הבית אין לו עליו אונאה. ופירש רש"י (ד"ה מבעה"ב), תכשיטין וכלי תשמיש שלו מביבין עליו ואינו מוכרן אלא ביוקר, עכ"ל. והגם שפירש דהו"ל כאומר יודע אני שיש בו אונאה, אמנם מבואר, דבעה"ב מאני תשמישי יקירי עליה, והארכתי בזה במקום אחר. ועיין נתיבות המשפט (סי' רס"ד ביאורים ס"ק ח'). והחילוק בין רוצה לזווגן שיש לו אונאה ובין הא דרב כהנא פשוט. דהא דרב כהנא מיירי, ששוה עליו החפץ כל זמן וכל שעה כמו שהוא חמשה, הגם שלכו"ע אינו שוה רק ארבעה, לדידיה שוי ליה יותר בכל עת. אבל במרגליות לזווגן, אינו שוה לו בכל עת יותר, וגם כעת אינו שוה לו יותר, אלא מחמת דחקו הוא, שרוצה לזווגן, ואם היה מוצא במקום אחר לזווג בארבעה לא היה נותן אפילו עכשיו חמשה, ולכן שפיר אית ליה אונאה. אבל הא דרב כהנא דשוי ליה חמשה, הוא בכל שעה, הגם שיודע שחפץ זה נמכר בארבעה בחוץ ובחנויות, לדידיה שוה חמשה, ואינו הולך לקנות בחנות, שפיר מקרי לדידיה שוה.

ולפ"ז, במשלוח מנות נמי יש להסתפק, בחפץ שאינו שוה פרוטה להנותן ולהמקבל שוה פרוטה, מה דינו אי יצא ידי חובתו, שהרי המקבל נהנה בשוה פרוטה, ודו"ק.

סימן שפז

משלוח מנות למי שאינו מברך על המאכל

מוצש"ק לסדר וארא אל האבות התש"נ בנ"י יצו"א

מע"כ ידי"נ, הרב הגאון וו"ח ברקאי מזכה את הרבים, כש"ת מוה"ר הרב **אפרים גרינבלאט** שליט"א, בעמה"ס שו"ת רבבות אפרים ה"ח רב במעמפיס טע.

אחדשב"ת בידידות נאמנה.

בדבר שאלתו, שבמקומו מחלקים משלוח מנות להרבה משפחות, ויש גם ביניהם גם כאלו שאינו מברכים על המשלוח מנות וגם אוכלים בגילוי ראש, אם מותר

לחלק לכולם, ואם לאו יצא בקול קורא שזה אסור, ולא יעבור משום לפני עיור.

דקדוק במעות פורים

ונלפענ"ד דיפה עושים ואין בזה איסור, דקיי"ל (ב"מ ע"א ע"ב, ושו"ע או"ח סי' תרל"ד ס"ג) אין מדקדקין במעות פוריס, אלא כל מי שפושט יד ליטול נותניס לו. ומיהו לענה טובה, אולי היה כדאי להמחלקים לאותם שבעוה"ר אינם יודעים לברך, שיכניסו שם מכתב קצר לבקש מהמקבלים לברך על המאכלות ברכה ראשונה ואחרונה, ולכתוב להם איזה ברכה מברכיס, ואולי יהיה זה לתועלת לכמה מהם שיברכו על המאכל, כך נראה לפענ"ד.

אלו דברי ידידו הטרוד, המצפה לישועת ה' כהרף עין, דושכ"ת המברכו בברכת אריכות ימים ושנים דשנים ורעננים, עדי יבא ינון ולו יקהת עמים, המעתיר בעדו לטובה כל הימים בלב ונפש

מנשה הקטן

סימן שפח

בחיוב לבסומי בפוריא

ח' אדר ב' התשמ"ו בנ"י יצו"א

מע"כ ידידי ורב חביבי, הגאון הגדול מעוז ומגדל, ישראל אשר בך אתפאר, כג"ת מוה"ר **ישראל יעקב פישר** (שליט"א) [זצ"ל], רב דזכרון משה, וחבר בד"צ דעדה החרדית בעיה"ק ירושלים תובב"א

אחדב"ג. קבלתי מכתבו היקר לפני איזה שבועות, ומחמת איזה סיבה נאבד ממני ולא מצאתיו, והלילה מצא אותו בני היקר ונתנו לי, והנני ממהר להשיב מפני הכבוד, ואבקש סליחת כ"ג על האיחור.

והנני ראשונה לברך אב ובנו שבאו לקדש את הלבנה בברכת מז"ט מז"ט, ויה"ר שיהיה בשעה טובה ומוצלחת ולרוב נחת נחת דקדושה, והנני משתתף בשמחתכם בקירוב לב ובמתנה מועטת לדורון דרשה, והגם כי אין המתנה גדולה כפי כבוד המשפחה החשובה, ומ"מ הוא בא בנדבת לב ובאהבה וידידות.

והנני בתודה על ברכתו ברכת לדיק מעכ"ג, שיתן ה' ואזכה עוד רבות בשנים להגדיל תורה ולהאדירה, והמברך יתברך מאת השם המבורך, ויתקיים בנו ואברכה מברכך, עדי יבוא ינון ולו יקהת עמים, כמיס ליס מכסיס.

דושכ"ג בידידות ובאהבה בלב ונפש

מנשה הקטן

בעובדא דקם רבה ושחטיה לרב זירא

וכדי שלא להוציא הנייר חלק אכתוב למעכת"ה מענינא דיומא דחייב אינש לבסומי בפוריא (מגילה ז' ע"ב), וכתבו הבעל המאור והר"ן (שם) בשם רבינו אפריים, דמהאי עובדא דקם רבה ושחטיה לרב זירא, אידחי לה מימרא דרבה ולא שפיר דמי למיעבד הכי, ובטוש"ע (סי' תרל"ה ס"א) הביאו, ועיין ב"ח (ס"ב). ולפוס ריהטא לא הבינותי, דלכאורה כיון דלשנה אחרת אמר ליה רבה לרב זירא, ניתי מר ונעביד סעודת פוריס בהדי הדדי, וא"ל לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא, משמע דלא אידחי מהילכתא, ולכן מיאן לסעוד עמו כי חש שיעשה לו כדאשתקד, ואי נימא דמהאי מעשה אידחי לה הא מימרא, א"כ הוה ליה לסעוד עמו.

איברא, דהא גופא שאמר לו לאו בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא, הוא דבר תמוה. דהכי נמי לאו בכל שעתא ושעתא אדם שוחט חבירו אפילו שיכור, ולא ראינו זה באמת אפילו בסתם שכורים ברחוב שישחטו זה את זה, והוא דבר זר מאד, וא"כ בשביל זה שקרה דבר זר כזה, ודאי לא יבטלו תקנת ומנות חז"ל, שתקנו מטעם גדול של משתה של אחשורוש, עיין באליה רבה (סי' תרל"ה סק"א). ומלשון לא בכל שעתא, משמע דהיה נראה לו דרוצה לשחטיה שנית לכאורה, וצ"ע.

הריגת זרע עמלק בזמן הזה

ולולי דמסתפינא, היה נראה לענ"ד לפי מה שכתבו הפוסקים (חיונך מצוה תר"ג), דבזמן הזה נמי המונא אחד מזרע עמלק חייב להורגו אם יש בידו, ואין מורא מלכות עליו. א"כ בפורים, השותה ומשתכר ולא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, וחושב שזה המן באמת שהוא מזרע עמלק, חייב להורגו. ורבה ברוב קדושתו כשנשתכר, נייר בעצמו שזה ממש המן מזרע עמלק ומצוה להורגו, ולכן קם רבה ושחטיה לרב זירא, למחר בעי רחמי ואחייה, וא"כ לשיטתיה יעשה כן גם לשנה אחרת, ולכן אמר לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא.

המתקת מה שהיה בימי אחשוורוש

או יאמר, דמה שתקנו לשתות, הוא נגד מה ששתו בסעודת אחשורוש וזה לעומת זה, עיין בא"ר (הנ"ל) ועוד, וכמו בפסח דחייב לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצריס, ואוכלין מרור לזכר וימררו, מצה לזכר כי לא הספיק בצקם, ופסח לזכר אשר פסח, וכל הסדר הוא לזכר השעבוד והנס, הכי נמי עושין דוגמת המעשה לזכר הנס שנעשה לאבותינו שם. וידוע המעשה מנפוליון, שהציל אותו איש אחד כשברח משונאיו, ושאלו האיך היה מרגיש בשעה שהצילו, ובכעסו אמר לעשות לו תליה ר"ל ולתלותו עליו, ולא הועילו כל הבקשות והבכיות, וברגע האחרון,

כשכבר היה החבל סביב צוארו אמר להורידו, ואמר לו שכך היה מרגיש בשעה שהלילו, וזה אי אפשר לאמרו רק להרגיש במליאות כמוהו. ולכן כאן ג"כ, שרצה המן להרוג ולאבד עושין זכר, אבל א"א להרגיש השמחה של איבוד השונאים ממש כמו שהרגישו אבותינו אז, ולכן קם רבה ושחטיה שיהא ממש, ורצה לעשות כן בכל שנה, וע"ז אמר לא בכל שעתא אתרחיש ניסא, ואידחי מהלכה, אבל לבסומי לא איבטל וימי הפורים לא יבטלו.

ידי"נ דושכ"ג בלב ונפש

מנשה הקטן

סעודה לבבוד תלמידי חכמים

בשלהי המכתב, היות כי נתעכב המכתב ולא נשלח מיד, חשבתי עוד להוסיף איזה נקודות, במה שהקשיתי אשיטת הראשונים ז"ל (בעל המאור והר"ן מגילה דף ז' ע"ב) בשם רבינו אפרים, כי אדרבה מאותה מעשה של רב זירא משמע לכאורה להיפוך, דאי נימא מאותה מעשה ואילך נפסקה ההלכה שאין צריך לבסומי, א"כ למה סירב רב זירא לשנה אחרת לסעוד עם רבה. שוב נזכרתי דכבר הקשה כן הפרי חדש (סי' תרצ"ה סק"ב). ובשו"ת מרן החתם סופר ז"ל (או"ח סי' קצ"ו) כתב ליישב ע"פ דעת ירושלמי, דפורים שחל להיות בשבת עושין סעודה בראשון, דלא ניכר בשבת שהוא לסעודת פורים. ובחולין (קי"א ע"א) מי עדיפת לן מינה, משמע דסעודה לכבוד ת"ח דומה לסעודת שבת, והכי נמי לא ניכר שהוא לכבוד פורים, א"כ האיך סעדו רבה ורבי זירא יחד, הא אינו ניכר שהוא סעודת פורים אלא סעודת ת"ח, ותירץ דלא ס"ל כירושלמי, ע"ש.

ולולא דמסתפינא היה נראה לפענ"ד לומר, דמה שאמרו בחולין מי עדיפת לן מינה, היינו דלכאורה אפילו כי הדדי נינהו, אכתי כיון דחייב לעשות סעודה לכבוד ת"ח, א"כ בשבת נמי היאך יסעוד אצלו, הא חסר ליה סעודת ת"ח, דלא ניכר דעשה סעודה לכבוד ת"ח. וא"ת דהאי סעודה נחשבת לסעודת ת"ח, א"כ חסר ליה סעודת שבת שחייב בה, והרי אין כאן היכר עכ"פ לאחד מהם. וצ"ל, דכיון שהיום שבת וחייב בסעודת שבת, אפילו ת"ח קועד אצלו, מ"מ לא נפקא לה מסעודת שבת ואין צריך לעשות סעודה לת"ח בפני עצמו. וזהו שאמר מנא ידעת, כלומר שרבה בר רב הונא שאל לרבה בר רב נחמן, מי הוה ידעיתו דאתינא, שתקנתם סעודה בשבילי סעודת ת"ח, ואמרו ליה שאין זה סעודת ת"ח אלא סעודת שבת, דמי עדיפת לן מינה, כלומר שב"ק עדיף והסעודה על שם שבת נקראה, הגם שאתה ת"ח וחייבים לכבדך בסעודה לכבודך, מ"מ זה דוקא בחול, אבל בשבת שיש כאן חיוב סעודה בשביל שבת, וא"א לעשות שתי סעודות, הרי סעודת שבת קודמת לסעודת ת"ח, וזה הכוונה מי עדיפת לן מינה, וכיון דלא עדיפת לן מינה עשינו סעודת שבת. וא"כ בפורים נמי, כשבא ת"ח בגבולו וחייב לעשות סעודת פורים וסעודת ת"ח, אמרינן דסעודה שהוא חיובא דיומא עדיף מסעודת ת"ח, וא"כ לא בעי הכירא בשביל סעודת ת"ח, ושפיר היו סועדים רב זירא ורבה יחד בפורים.

חילוק בין סעודת שבת לסעודת תלמידי חכמים

והנה מרן החת"ס ז"ל (שם) כתב, דעכ"פ יש חילוק בשתיה בין סעודת שבת לסעודת ת"ח, וכתב דש"ס דילן פליג על ש"ס ירושלמי, ולכן באמת ס"ל כש"ס דילן. ובאמת לע"ק, שהרי לענין פורים המשולש כתבו האחרונים דסועדים ביום ראשון, ועיין בשו"ע סי' תרפ"ח (ס"ו) במחבר, ובמג"א (סק"י) דחולק ארלב"ח שכתב לעשות הסעודה בשבת, מטעם שאין בנו כח לחלוק על הירושלמי, ועיין עוד במג"א (סי' תי"ט סק"א) וז"ל, כתב הרי"ף והרא"ש בשם הירושלמי, שאם חל ר"ח בשבת יש לעשות סעודת ר"ח באחד בשבת, דבשבת אין ניכר שעושה משום ר"ח, עכ"ל. וקצ"ע דאי נימא דלכן פסקו הרי"ף והרא"ש בפורים דחייב לבסומי, משום דלא ס"ל כירושלמי, א"כ גם בסעודת ר"ח לא היה להם לפסוק כירושלמי, ודו"ק.

יין שבתוך הסעודה אינו משכר

עוד יש לעיין קצת, דהא קיי"ל יין שבתוך הסעודה אינו משכר (ירושלמי פסחים פ"י ה"ו), ועיין בפסחים (קי"ז ע"ב תוס' ד"ה רביעי). וכיון דיין שבתוך הסעודה אינו משכר, א"כ לעולם היין אינו היכר לסעודה, וממילא צ"ל דעיקר השתיה להשתכר הוא לאחר הסעודה ולא בתוך הסעודה. וזה אתי שפיר נמי מה שלא אפשר לעשות סעודה בפורים שחל להיות בשבת, ואי משום היכר, הרי בסעודת שבת ליכא שתיה וכאן איכא שתיה, ויש היכר עכ"פ למ"ד דלא נתבטל החיוב לבסומי. אמנם לפי מה שכתבתי אתי שפיר, דשתיה הוא לאחר הסעודה ואין זה מדין היכר לסעודה, וצ"ע.

סעודת פורים בשבת

ובדרך פשוט פירשנו, דהא דאין היכר, הוא כיון דבשבת יש חיוב סעודה בשביל שבת, א"כ העושה סעודת פורים בשבת, אפילו מכוין לשם סעודת פורים מ"מ לא ניכר שזה הסעודה בשביל סעודת פורים, כיון דיש חיוב סעודה בשביל שבת. ואולי הוא קצת כעין דאין עושין מצות חבילות חבילות, עיין במס' פסחים (ק"ב ע"ב) אין אומרים שתי קדושות על כוס אחד, מאי טעמא, אמר רב נחמן בר יצחק לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות, והוא גופא נמי בסעודת ר"ח, וצ"ע.

ומצאתי לכ"ק זקיני רבינו בעל בית שעריס (או"ח סי' שע"ב) שכתב שם ג"כ, דהא בהא תליא, דמאן דאית ליה דרשא דחייב לבסומי ליה הא דירושלמי, ובזה מיישב פסק השו"ע מקושית הרלב"ח (עיין מג"א או"ח סי' תרפ"ח סק"י, ובסי' תרל"ו ס"ק י"ח), וליין גם לדברי החת"ס הנ"ל. ולפמ"ש כאן דשתיה וסעודה תרי מילי נינהו, לכאורה י"ע אחילוק הנ"ל ומה שישבו בזה, ומחמת חוסר הזמן לא יכולתי לעבור בכור הבוחן וגא לעיין בזה.

ידידו הנ"ל

[עיין עוד משנה הלכות ח"ג סי' ל"א, ח"ח סי' פ"ג, חי"א סי' תקנ"ה–תקנ"ו]

סימן שפט

עשיית נישואין בפורים וקריאת מגילה בבית החתן והכלה

עוד להנ"ל

ועל דבר תמיהתו על תשובת מהר"י ברונא, שכתב (סי' קכ"א) בשם הגהות מיימוני, שאם אירע נישואין בפורים יקראו המגילה בבית החתן וכלה, וכתב עליו מהר"י ברונא, ותמיה לי איך אירע נישואין בפורים, [ורואה בדרכי משה (סוף סי' תרל"ו) בדברי מהר"י ברונא ולא עושין נישואין בפורים ע"ש]. ועוד כתב (סוף סי' ל"ג) וז"ל, לכן נראה לי, היכא דאירע יום החופה בי"ד דאדר הראשון, וכ"ש בחנוכה ופורים ור"ח, שיעשו החופה בשחרית ולא יאכל עד אחר חופתו, עכ"ל. הרי שבעצמו כתב אם אירע נישואין בפורים, ול"ע. וליין לדברי שיירי כנה"ג (סי' תרל"ו אות ז') שהביא דברי מהר"י ברונא (בסי' קכ"א), ע"ש.

ולפענ"ד לאחר העיון לא מצאתי כאן סתירה, אחר שנדייק בלשונו שכתב (סי' ל"ג) וז"ל, לכן נ"ל היכא דאירע יום החופה וכו', הנה כתב מפורש היכא דאירע. ויש במשמע, דודאי לכתחילה לא היו עושין נישואין בפורים או בשאר זמנים שאשב, רק היכא דאירע חופה באלו הזמנים, אז יש לדעת בדבר התענית של החתן איך ינהוג, ואמר שכיון שכבר אירע כן, יעשו החופה בשחרית. אבל בסי' קכ"א שהביא מהגהות מיימוניות שאם אירע נישואין בפורים וכו', הבין בדבריו שהתיר לכתחילה לעשות נישואין בפורים, הגם שגם הוא כתב הלשון ואם אירע, מ"מ שפיר יתכן לפרש, שעושין לכתחילה נישואין בפורים, ואם אירע כך אז יקראו המגילה בבית החתן וכלה, וע"כ תמה עליו איך עושין נישואין בפורים. אמנם גם בזה לא חלק מהר"י ברונא על עצם הדין, שגם הוא מודה שבדיעבד אם אירע נישואין בפורים כנ"ל שיקראו המגילה בבית החתן, אלא תמה האיך התיר לעשות לכתחילה נישואין בפורים.

תענית חתן בשאירע נשואין בפורים

ובגוף הדבר, שכתב מהר"י ברונא היכא דאירע נישואין בפורים, ול"ב איך אירע נישואין בפורים אחרי שאין עושין בו נישואין. וי"ל דלאו כו"ע דינא גמירי, ואיירי במי שלא ידע שאין לעשות נישואין בפורים. גם אפשר דאיירי במי שטעה בקביעות יום הפורים אימת יחול. גם אפשר לפי מש"כ הרמ"א ז"ל בתשובה (סי' קכ"ה) שפעם בער"ש היו מתווכחין, ולא יכלו הגדיים להשוות בענין הגדוניא, ועד שהתפשרו כבר נטו צללי ערב וקידש היום, ועכ"ז סידר קידושין, שבלאו הכי היה חשש שהשידוך יתבטל, ע"ש מה שהאריך. ועכ"פ אפשר בפורים שיארע נמי כזה.

טעה בקביעות ים הפורים

עוד רגע אדבר במ"ש הגהות מימוני, אם אירע נישואין בפורים, יקראו המגילה שם בבית החתן והכלה. והמקור הוא בספר הרוקח בהל' פורים (סי' ר"מ) שכתב וז"ל, ואם אירע נישואין בפורים יקראו בבית החתן והכלה שם בעשרה או יקרא לבדו, כך ראיתי, עכ"ל. ומע"כ האריך קצת, איזה איסור יש לחתן לילך לבית הכנסת, דלא מצינו דחתן אסור ללכת לבית הכנסת לקריאת התורה.

קריאת המגילה בבית החתן והכלה

ונראה לפענ"ד, לפי מה שאיתא בגמ' סוכה (כ"ה ע"ב) אמר רבי אבא בר זבדא אמר רב, חתן והשושבינין וכל בני החופה פטורין מן הסוכה כל שבעה, מאי טעמא משום דבעו למיחדי. ופריך וליכלו בסוכה וליחדו בסוכה, ומשני אין שמחה אלא בחופה. ופריך וליכלו בסוכה וליחדו בחופה, ומשני אין שמחה אלא במקום סעודה. ופריך וליעבדו חופה בסוכה, אביי אמר משום ייחוד, ורבא אמר משום צער חתן וכו'. ועיי"ש בתוס' (ד"ה אין שמחה אלא בחופה) דמקום עיקר ישיבת חתן וכלה קרי ליה חופה, ע"ש. ועיין שו"ע אהע"ז (סי' ס"ב ס"י). ומכאן יש למצוא מקור למה שאין החתן יוצא מחופתו וממקום עיקר ישיבתו עם הכלה, דכל שיוצא הוא מחסר מן השמחה ומפסיד הברכות, ועל כן אינו יוצא אפילו לבית הכנסת. ואם חל בפורים קורין בעשרה בבית החתן וכלה, או אפילו ביחידות כשאין לו עשרה, אבל אינו יוצא ממקומו, וק"ל.

יציאת חתן מחופתו

ובזה הנני מבקש סליחתו על שלא השבתיו על שאר ההערות, ידי"נ החותם בברכות מטל השמים ומשמני הארץ, עדי יבא ינון בב"א, בלב ונפש

מנשה הקטן

מפתח ערכים

א

אבות
איך שמרו התורה קמט

אבלות
בתוך שלושים נא
גילוח הראש לב
על אב נא
על אם נא
על אח נא
קדימה לשליח ציבור נא
קדיש, על אח בחיי האב נא
קטן והגדיל, חיובו שכ

אבני המזבח
קדושתן קיד

אברם
כתיבתו באנגלית קכ
כתיבתו בעברית קכ
קריאה לאברהם בשם זה קכ

אגדה
לימוד ממנה קעו

אגוזים
איסור ערלה בקליפתם קכז
ברכה על קליפתם קכז
פיצוחם בשבת רכה

אדם
איש ולא אישה קכא
ישראל ולא עכו"ם קכא
על שם שנברא מן האדמה קכא

אהל
ראה: שבת – עשיית אהל

אוכל מתוך פסולת
ברירתו, ראה: שבת – בורר

אוכל נפש
ראה: מלאכות ביו"ט

אומרים לאדם חטא
בי"ד אומרים לו נא
במילי דרבנן נא
במצוה דרבים נא
בשעת המצוה נא
כדי שיזכה חברך נא, נב
כדי שתזכה אתה נא

אונס
בקיום מצוות ו

אונס רחמנא פטריה
ענינו נב

אור
סדר בריאתו קמב
שהדליקו ישראל בשבת,
קריאה לאורו כשאפשר לקרוא
לאור היום קפד

אור הנר
אם חשיב כיום כ
שעל ידו מכיר בני אדם כ

איזהו מקומן
ראה: תפילה – איזהו מקומן

אילנות
נטיעתם בחצר ביהכנ"ס קט

אין רואה סימן ברכה
אי הוה איסור רח

איסור
איסור חל על איסור רפ
ביטולו לכתחילה דש
סקילה כג
שבות כג

איסור דרבנן
איסור גברא או חפצא שט

איסור הנאה

איסור חל על איסור
בבן נח רצד

איסורי הנאה
דין חילופיהן רסט
הנאה מהם ע"י ראיה שנד
השתמשות בהם לדפנות הסוכה שנד
השתמשות בהם לנוי סוכה שנד
סיכוך בהם שנד
'כתותי מיכתת', כמי שאינו או שנמצא בלי שיעור שנד
לחי וקורה מהם שסד

אכילה דרך שפופרת המושחלת למעים
ביום כפור קלג
ברכה עליה קלג
להשקאת סוטה קלג

אכילה כשלא דרך הנאה
אכל חצי זית מצה והקיאו וחזר ואכלו קלג
בקיום מצוה קלג
טעם שמרור בליל פסח נחשב כדרך אכילה קלג

אל תיטוש
גדרו לח, רצו

אמירה לעכו"ם
ראה: שבת – אמירה לעכו"ם

אמן
דברי הזוהר על זה צ
פירוש אמן צ
חיוב ענייתו
אופן החיוב צ
אופן שראוי צ
אחר ברכה לבעה"ב צ
אחר ברכת התורה צ
אחר ברכת עצמו בשביל חינוך קלו
אחר ברכת תפילין ש"ר צ
אחר המתפלל בחזקה קז
אחר עושה שלום צ
אמירת בשכמל"ו צ
במצוה שיש בה עשיה צ
גדול יותר מהמברך צ
כשיוצא יד"ח צ
מדין כל ישראל ערבים צ
מקור החיוב צ
נחשב חלק מהברכה צ
על ברכה דאורייתא צ
על ברכה דרבנן צ
על ברכות השחר ט
על ברכת נשים במ"ע שהז"ג צ
על ברכת תפילין של ראש צ
על הזכרת השם צ
על הרחמן בברהמ"ז צ
על תפילה ושבח צ

אננס
ברכה עליו בסלט פירות כב

אסמכתא מפסוק
דאורייתא או דרבנן שסא

אסרו חג
תענית בו שיד
תענית כשנדר שיד
תענית לתעניתא שיד

אפרסק
גרעיניו
איסור ערלה בו קכז
ברכה עליו קכז

ארבעה מינים
ראה: סוכות – ארבעה מינים

ארון ספרים
שינוי יעודו קטו

אש
הדלקתה מאש אחרת ביו"ט שא

אשה
ראה: נשים

אשו משום חיציו
הבערה בידו רכג
הדלקת נרות שבת רכג

אשם
אשם נזיר ב
אשם מצורע ב

אשפה
הוצאתה לרחוב בע"ש כשיש פועלים יהודים קנג

אשת לפידות
ענינה שנב

אתרוג
אסרו על עצמו אם יכול לצאת בו שסד
ברכת שהחיינו באכילתו קלח
גזל יקר ורוצה להחזיר זול שסה

גזלו והחזירו אחרי סוכות, תשלומין שסה
גזלו ואחר יו"ט פייס בעליו שסט
הקנאתו ביו"ט ראשון לקטן ע"י תנאי שסז
הרכבה בו, ראה: הרכבה
חיוב האב לקנותו לקטן יט
חיתוכו כב
טעם איסור טבל בו שסד
להקנותו ביו"ט ראשון רלט
לקחת כמה כדי לצאת מכל ספק שסג
לקנותו בקופסא שסד
נראו בו נקודות אחר החג
אם חייב המוכר שסב
אם יצא ביו"ט שסב
שאול טז
שילם אחרי יו"ט שסט
של אשירה בשאר ימים שסד
של טבל לישראל שסד
של טבל לכהן שסד

ב

בגד
ברירתו בשבת
ראה: שבת – בורר, שבת – בגדים
בגד חדש
ברכת שהחיינו בלבישתו קלט
בגדי כהונה
חיובם בלילה
להקטרת אימורין יג
לעבודות שכשר בלילה יג
שינה בהם יג
בדיקת חמץ
ראה:פסח – בדיקת חמץ
בהמה
אכילת בשרה ביו"ט שב
השכרתה לגוי קנ
מכירתה לגוי, ראה: מכירה
בהמה מעוברת
שהזיקה שמו
שהמיתה שמו
שנגחה שמו
שנעבדה בה עבירה שמו
בוסר
איסור ערלה בו קכז
ברכה עליו קכז
בושה
כלפי השכינה ג
נשתבחו בה ישראל ג
בטחון בה'
מניעת חילול שבת בגינו רלד
ביטוח חיים
אם זה חסרון בבטחון קיט
ביטול תשב"ר מתורה
ביום טוב רצב
בל"ג בעומר והטעם לזה רצב
לבנין ביהמ"ק רצב
בימה
מנהג הספרדים בזה עד
עמידת השליח ציבור עליו בתפילה עד
בין המצרים
שמיעת ניגונים שיז
בין השמשות
קידוש בשעה זו קעב
ביצה
אם נחשבת אוכל או משקה רכז
ברירתה מהדג רכז
הפרדת החלמון מהחלבון בביצה חיה רכז
בביצה מבושלת רכז
טרפם זה בזה רכז
בית הכנסת
הדלקת נר תמיד קי
מנהג הספרדים שאין מכניסים כסאות בו עג
נטיעת אילנות בחצרו קט
קדושתו, ראה: קדושת ביהכנ"ס
רקיקה בו עו
תשמישו עג
בית הכסא
אמירת 'רחום' בו שיט
דינו בזמנינו לענין נט"י ורו"ר קמז
שמיעת דברי תורה בו סא
בית המדרש
בנייתו בניסן רס
זמן בנייתו שי
לתורה עב
תפילה בו סז
בית המקדש
ביטול תשב"ר לבניינו רצב
בניינו ע"י אדם או אש מן השמים רסא
השראת השכינה בו כ
לילה כיום בו כ
מקום דשכיחי ניסים שנו
המנורה
גודל הפתילות שעב
מצוות הדלקתה בכל יום שנו
ענינה כ
שיעור השמן לילי טבת שעב
שמן המנורה צריך להיות משל ציבור שנג
שמן זית ולא שמן ניסי שנג
בכור
ראה: פסח – תענית בכורים
בכיה
דינה בשבת קמח
במציאת הזיווג קעט
בל יחל
בהפריש תרומה ובטלה שסד
בל יראה
ראה: פסח – בל יראה
בל תוסיף
בכפילת תיבות נד
ענינו כ
בלוק קרח [אייזקאסטן]
שימוש במימיו בשבת קכב
בליעה
אכילת דבר רותח שמבליע בעלי חיים רנז
אם בולעים ופולטים איסור רנז
האיסור הופך לחלק מהם רנז
דבר שיש בו חיות, האם בולע רנז
חומר השינים תותבות, אם בולע רנז
סכין השחיטה
בליעתו מאבר מן החי רנז
בליעתו מדם רנז
עוף שנפל לחמאה רותחת
לגבי אבר מן החי רנז
לגבי בשר וחלב רנז
לגבי מכירה לגוי רנז
שינים טבעיים, אם בולעים רנז
שן, החילוק בין טבעי לשאינו טבעי רנז
במה
ענינה לו
בן חו"ל ביו"ט שני בא"י
לצאת מבן א"י
בברכת הגפן רצז
ביום שבת רצז
בליל שבת רצז
בקידוש כשחל בשבת רצז
בן נח
האבות איך שמרו התורה קמט
ביאור על אברהם אבינו והאבות רצד
ראה: גוי
בן פקועה
אכילתו בלי שחיטה רנז
אם יש בו בליעה שלא כחי רנז
אם מקבל טומאה רנז
בעי
ביאור לשונה קעט
בעילה
ביו"ט רצה
בעל חי
לא תחסום כג
בעל מום
להקדישו שמו
בעל שם טוב
דרכו בקירוב בני ישראל לו
בעל תוקע
תשלום עבור תקיעתו בראש השנה רח

בצק חי
ברכתו קכט
כשמזיק לבריאות קכט
בקבוקי קרטון
אם דינם כחותלות רמה
פתיחתם בשבת רמה
בקיעת עצים
ע"י שינוי, ראה: מלאכות ביו"ט
בקעת
כבויה ביו"ט שלא תתעשן הקדרה רצה
בר מצוה
ברכת התורה באותו לילה מח
הגדיל ביום א', ות"ב חל בשבת, לצום שכ
חיובו על סעודה שהתחיל קודם צאה"כ רצ
טס למקום שעדיין לא הגיע התאריך רצ
סעודה בתשעה באב נדחה שכ
קטן שנתגדל בימי הספירה חיובו שפ
ברוך הוא וברוך שמו
אם נחשב הפסק פט
כשיוצאים מהש"ץ פט
בריאת העולם
סדר בריאת האור קמב
ברית מילה
אם נחשב כזמן גרמא כב
אמירת שהחיינו בו קלז
בלילה לאור הנר כ
בעלי הברית, יו"ט שלהם צה
בעלי הברית, ככהנים צה
ברכת להכניסו, הטעם שהאב מברכה רנג
הטפת דם ברית כא
חל בתשעה באב שכ
כקטורת צה
כקרבן צה
שליח המוהל מברך ב
בעל ברית
בעל ברית בתשעה באב שכ
בצום גדליה נדחה שכ
בתשעה באב נדחה שכ
ברכה
כזית בכדי אכילת פרס, לברכה אחרונה קכח
חזרה בברכה
בהיסח הדעת בתפילין כט
בירך בשעת חיובו במצוה מדרבנן ונתחייב מדאורייתא מח
בתפילין
כשחלצן כט
כשממשמשן כט
בנשמטו ממקומן כט
החולץ טלית לביה"כ כד
החולץ תפילין לביה"כ כד
טלית שנפלה
בשעת התפילה כט
שלא בשעת התפלה כט
ברכה אחרונה
כששתה
משקה חם קלד
רביעית בהפסקות קלד
תה וקפה קר קלד
ברכה בטעות
תיקון בתוך כדי דיבור קלב
ברכה לבטלה
אמירת בריך רחמנא מריה דהאי פיתא, כשיש ספק קלג
בברכת המפיל כשלא נרדם קמה
ברכה לבטלה כב, שיט
לומר בשכמל"ו אחריה קו
ברכות
אמירת 'בריך רחמנא' כשיש ספק ברכה שיט
ברכה שאינה צריכה שנא
ברכת ההודאה שנו
ברכת המזון פב
ברכת המצוות שנו
ברכת התורה פב
דעת בברכה כד
לברך ברכה שיש עליה חולקים שיט
מטבע ברכות, ושינוי בה פב, פז
ספק ברכות להקל שנא
על מצוה קודם זמן חיובה כב
על מצוה שיש עליה חולקים שיט
עמידה וישיבה בהם שנט
ברכה על מיני מאכלים
בוסר קכז
גרעיני אפרסקים קכז
גרעיני תפוחים קכז
דג מלוח [הערינג], כשאכלו לרפואה קכח
דייסא קכח
חביץ קדרה קכח
חמין [טשולנט], עם שעורים קכח
כרישים קכח
מאכלים שאינם בריאים לגוף קכח
עדשים קכח
עוגת גבינה קכח
פולין קכח
פירות גינוסר קכח
פערפיל, עם באנדלעך [שעועית] קכח
פת ומליח קכח
קלייריטש, מאכל מקמח מים וחלב קכח
קליפות אגוזים קכז
קליפות תפוזים
ברכה עליהם קכז
דרך אכילתן קכז
כשמרוקחין בדבש קכז
קליפי אגוזים והגרעינים קכז
קליפי רימונים והנץ קכז
שקדים מתוקים קכז
שקדים שעושים לחולה, שמעורב בהם קמח קכח
עיקר וטפל
בפת ומליח קכח
דין עיקר וטפל במשקין ואוכלין קכח
האוכל את הטפל קודם לעיקר קכח
בירך על יין בורא פרי העץ לענין להוציא בזה שאר משקין קכח
הנותן טעם בעיקר קכח
כשחביב יותר מהעיקר קכח
קדימה בברכות
בפרי חדש קלה
בפרי שבעת המינים ופרי חדש קלה
תבשיל
המעורב בחמשת מיני דגן קכח
קמח, אם בא לדבק או ליתן טעם קכח
קמח המעורב במאכל שיעורו לענין חיוב ברכה קכח
ברכות השחר
אמירתם בקול ט
להוציא חבירו ט
עניית אמן עליהם ט
ראה: תפילה – ברכות השחר
ברכת החמה
אם מברכים קמא
ביום המעונן קמא
טעמה קמב
לברך שהחיינו קמב
מתי מברכים קמא
נוסח הברכה קמא
שם המצוה קמא
ברכת המוציא
חולה ביו"כ חיובו בה שמז
ברכת המזון
דרבנן או דאורייתא קכג
הזכרת מעין המאורע בהם קל
החוטפה מחברו, לשלם לו קז
השבע בפחות מכזית קכה
חולה ביו"כ חיובו בה שמז
חיוב אשה בה רנז
כשעדיין צמא קכג
נוסחתה, דרבנן סט
ענינה נז, פב
נוסחתה
הוספת 'הרחמן' שבדורות האחרונים קכו
ברכת האורח
אשה וקטן בברכה זו קכו

הרחמן על בעל הבית קכו
טעם לנוהגים שלא לברכו קכו
כשאין בעל הבית יושב בסעדה קכו
להוסיף בברכה קכו
סמך מן התורה לברכה זו קכו

ברכת המפיל
אחר חצות קמה
בזמנים מיוחדים קמה
ברכה אחת לכל היום לא
ברכה לבטלה כשלא נרדם קמה
בשבת קמה
בשם ומלכות קמה
הישן ביום לא
לברכה קמה
להפסיק בדיבור קמה

ברכת הנהנין
אכל ערב הבר מצוה ונשאר שבע בלילה, חיובו בברכת המזון קלג
אמירת בריך רחמנא מריה דהאי פיתא, כשיש ספק קלג
בלי הנאת גרונו קלג
הנאת מעיים קכד
הפסק בין ברכה לאכילה לא
כשחוזר ופולט קכד
נזכר ששכח לברך באמצע אכילה קלג
כשכבר לאחר אכילה קלג
ספק ברכות להקל, פירושו קלג
על דבר מאוס שאינו ראוי לאכילה קכד
על טעימה קכד
על סלט פירות כב
על שיירי מזון שבין השניים לאחר ברכת המזון קכד

ברכת התורה
אין לה זמן יג
אמירת פסוקים ותחנונים לפניה שס
ארבעה מינים, נטילתם לפניה שס
בכל בוקר יג, שנו
בכל עת שיושב ללמוד יג
בליל שבועות יג
בלילה שנעשה בר מצוה מח
בקריאה, למי נתקנה קג
בשחרית, הפסק לאחריהם קג
הפסק בה יג
כוונתו לפטור עד זמן ידוע יג
כשדעתו לפטור יג
כשישן בינתים יג
מעת לעת יג
מצוה בדיבור יג
ענינה פב
עשיית מצוה לפניה שס

ברכת יוצר אור
אמירת פיוטים בה נו

ברכת לישב בסוכה
הפסק בה יג

ברכת מזונות
קביעות סעודה לחיוב המוציא וברהמ"ז קצז

ברכת מעין שבע
אומר עם הש"צ פח
בבתי כנסיות בשדה פח
במקום אתה קדשת פח
יחיד השומעה פח
כריעה בה פח
כתר עליון פח
לצאת בה יד"ח ערבית פח
מגן אבות פח
מפני המזיקין פח
נצח הוד יסוד מלכות פח

ברכת מעין שלש
בחול המועד קל
בחנוכה קל, קלא
בפורים קל
בראש חדש קל, קלא
דאורייתא או דרבנן קכג
הפסוק שממנו למדים ברכה זו קכג
כשעדיין צמא קכג
להזכיר בו
יום טוב קלא
יום טוב, אופן הזכרתו קלא
פורים קלא
שבת קלא
על פירות שבעת המינים קכג

ברכת שהחיינו
אכילת אתרוג קלח
אכילת אתרוג שנטלוהו לארבעה מינים קלח
בביעור חמץ רסג
בברית קלז
בברכת החמה קמב
בגד חדש כל זמן שעוד לא פשטו קלט
בחנוכה קמב
ביום הולדת קמב
בלידת בת קלז
בנטילת ד' מינים פסולים שנוטלים בלי ברכה קלח
טעם שאינה בנטילת לולב קלח
ביו"ט שני קלח
על נעלים וכדומה שצריך להרוג בהמה לשם כך רסג
על ראיית בנו שלא ראהו בתקופת לידתו קלז
פירות שחשש נשמרו משנים קודמות קלח
פרי שלא אכל זמן מרובה קלה
קדימת ברכת העץ קלה
שמע שספרו נתקבל בעולם התורה קלט

ברכת שחיטה
הפסק בה יא

ברכת תפילין ש"ר
אמירת בשכמל"ו אחריה צ
אמירתה בלחש צ
עניית אמן עליה צ

בשכמל"ו
אחר ברכת תפילין ש"ר צ
אמירתו אחר ברכה לבטלה קו
אמירתו אחר ברכת הלל קו

בשמים
ליתנם על בגד ביו"ט שא

בשר בהמה
אכילתו ביו"ט שב

בשר שמן
חיוב אכילתו בשבת קמח

בתולה
בכיסוי הראש לב
בעילתה ביו"ט שג

ג

גביעי לבן
הפרדתם בשבת ריח

גוי – גוים
אין להם דין אדם קכא
אם מוסיף מצוות רצד
אם מחדש מועד רצד
בגזל רצד
בדין איסור חל על איסור רצד
בכל מצוות התורה בקום ועשה רצד
כדי לקבל שכר רצד
בלימוד תורה רצד
במצות 'וחי בהם' קצא
במצות קידוש ה' קצא
בנערה המאורסה רצד
בפחות מכשיעור רצד
בקדשים קלים רצד
בקרבן פסח רצד
בשביתה בימות החול רצד
בשבע מצוות שלו רצד
בשמירת יום טוב רצד
בשמירת שבת כשמתבטל סתם רצד
כשקובע למנוחה רצד
גוי ששבת קמט
חיובם בלימוד מצוותיהם מז
כבהמות קכא
ככלום קכא
כשמפקיע שערים לד
להשכיר להם
בהמה קנ
חנות קנ
מרחץ קנ
מרחץ עם דירה קנ
פונדק קנ
שדה קנ
מכירה לו לד
מכירת בהמה לו לענין שבת ובכורה קצא
מצוותם בלימוד תורה מז
מתי נהרג רצד
נטילת ידים על ידם קכא
קבלת צדקותיו רצד
קבלת קרבנותיו רצד

קניה ממנו לד
רוצה לעשות מצוה קמט
שכרם על לימוד תורה מז
גזילה
ביאוש טז
ברכת חלה עליה טז
בשינוי החוזר לברייתו טז
בשינוי רשות טז
טלית גזולה טז
שינוי השם ע"י המצוה טז
שינוי מעשה טז
גזירה שמא יעבירנו ד"א ברה"ר
ביאור וטעם הגזירה שלב
מילה, הטעם שלא גזרו בה שלב
שיטת הרמב"ם בזה שלב
גזל
בן נח בה רצד
גזרה שוה
אין אדם דן לעצמו שנא
קבלה ממשה מסיני שנא
גט
בפני נכתב נז
בעל כורחה ערה
טעם דאין צריך עיבוד לשמה רפד
כתיבתו על דבר שצריך ביעור מן העולם שנה
ששלחו ע"י שליח, לחזור בו שפג
תלה בזמן ביאתו קצו
גילוח הראש
באבל לב
במקום תפילין לב
בנזיר לב
מנהג ישראל בזה לב
עמיתך במצוות לד
גילוי / כיסוי / עיטוף הראש
איסורו ה
באנשים ה
באקראי ה
בבית ה
בבתולות ה
בחוץ ה
במבוי מעורב ה
בנשואות ה
בקטנים ה
בתלמידי חכמים ה
חומרתו ה
חוקות הגוים ה
תוספת כיסוי ה
גמילות חסדים
מידה שנשתבחו בה ישראל ג
גפן
הרכבתו במין אחר קנח
ענבים
בלי החרצנים קנח
שורק קנח
צימוקים אם נחשבים לענבים קנח
גר שהתגייר
טבילה במקוה סג
גריסים
שקרשו וחזרו ונימוחו, לענין טומאה קכב
גרם הדלקה
איסורו בשבת קפו
גרם כיבוי
דינו ביום טוב דש
גרמא
בבישול בב"ח רלט
בלא תעשה, אם עוברים בזה סו
במלאכת זורה רלט
במלאכת כיבוי רלט, רמ
במלאכת שבת רלט
ד
ד' מגילות
ענינם נז
דבק
בתפילין לז
דבר שבקדושה נז
צריך ציבור נט
דברי תורה
השמעתם ברדיו סא
שמיעתם בביהכ"ס סא
דברים שבכתב
אמירת ויכולו קנד
לאמרם בעל פה קנד
להוציא אחרים קנד
מתוך הכתב קנד
עת לעשות לה' קנד
דבר השגור בפי הכל
נשיאת כפים קנד
פרשת התמיד קנד
שגור בפי השומע והמשמיע קנד
דברים שבלב לח
דג
ברירת הביצה ממנו בשבת רכז
דוד המלך
לימודו
במחשבה רצג
בשעת אכילתו רצג
מת בעצרת שחל בשבת
התענה בו וההיתר לזה רצג
שעת פטירתו רצג
דין
אי אפשר לעולם בלי דין כג
אם אדם עושה לעצמו ער
עריכתו בלילה קמו
דלדול עובר ממעי בהמה
הרג עובר שמו
חובל באבר אחד שמו
נטילת נשמה שמו
עוקר דבר מגידולו שמו
דמעות ובכי
כוחם
לתפילה קנט
לתשובה קנט
שערי דמעות קנט
ה
הבדלה
ראה: שבת – הבדלה
הבדלה מוציו"ט
ראה: יו"ט – הבדלה
הבטה
ראה: הסתכלות
הביננו
ראה: ברכת הביננו
הבערה ביום טוב
ראה: יום טוב
הגדה
ראה: פסח – הגדה
הגומל
אמירתו כשמבריא קמ
הדלקת נרות
ראה: שבת – הדלקת נרות
הודאה לה'
כשמבריא
ברכת הגומל קמ
סעודה קמ
כשמלאו שבעים שנה קמ
כשנולד בן קמ
סעודה כשמלאו שבעים שנה קמ
הונאה
מתי אסורה שפו
הזכרת נשמות
כיסוי הספר תורה אז קיח
החוטף מצוה מחברו
בברכת המזון קז
במילה קז
בקריה"ת קז
הטמנה
במאכל עטוף בנייר כסף ע"ג הבלעך קנט
הידור מצוה
דאורייתא או דרבנן שסא
היושב בתענית
נקרא חוטא שדמ
נקרא קדוש שדמ
הכנסת אורחים
חשיבותה נא
הכשרת כלים
ראה: פסח הכשרת כלים
הלואה
מכירת שטרות ערה
שיעבוד לוה למלוה ערה
הלכה וקבלה
כשיש סתירה ביניהם לו

הלכה למשה מסיני
ברצועות תפילין לז
הלל
אמירתו בכל יום רפג
בחנוכה, גדר חיובו רנז
ביו"ט, נסתפק אם אמר רנז
ביום טוב, גדר חיובו רנז
בליל הסדר, גדר חיובו רנז
בראש חודש, גדר חיובו רנז
חיובו, הגדר רנז
חיובו, לנשים רנז
טעם אמירתו בשעת אפיית המצות רפג
הנאה
ממעשה גוי
אם יכול הגוי המשכיר לתקן הבית לישראל
השוכר בשבת קנא
שפך הגוי מים לקדרה שלא ישרף החמין קנז
ממעשה ניסים שנג
ממעשה שבת
נסיעה במוצש"ק באוטובוס שהופעל בשבת רטו
של ישראל שנז
של מזמר רטו
הנהגה
בדבר היתר חיובה משום נדר שיח
הנחת תפילין
ראה: תפילין
הספד ותענית
איסורם בשמונת ימי החג קפג
הסתה
ביאור לשונה שמג
הסתכלות
בכהנים קמג
בנשיא קמג
בפני אדם בדברו עמו ג
בפני רבו, והסוד בזה ג, פג
בפני רשע ג
בקשת קמג
הבטה רבה ג
למטה לארץ ג
על הציצית
בקידוש לבנה כ
גדר 'וראיתם אותו' כ
ראיה אצל אחרים כ
הפטרה
קריאתה בערבי הד' פרשיות קפז
הפסק
באמירת בשכמל"ו כז
בברוך הוא וברוך שמו פט
בברכה על תפילין ש"ר כז
בברכות הנהנין לא
בברכת המפיל קמה
בברכת הפירות יא
בברכת התורה יג
בברכת לישב בסוכה יג
בברכת ציצית – הישן בטליתו יג
בברכת שחיטה יא
בברכת תפילין – כשלובשן ומסירן יג
בהידוק תפילין כז
בתקיעת שופר כז
הפסק שנתקן מספק כז
הפקר
בדבר העומד להתכלות שנו
הפקר חמץ
ראה: פסח – הפקר חמץ
הצלת נפשות
הצלת עצמו ממיתה ומכניס עצמו בספק מיתה שיב
חיוב הצלת עובר רב
חיוב להציל חבירו בממונו בפניו שיב
כשלא בפניו שיב
מאבד עצמו לדעת כשספק שיתעללו בו שיב
מציל עצמו בממון חבירו חיוב תשלום שיב
כשחבירו מתנגד שיב
הקבלת פני השכינה
הכנסת אורחים חשובה כמותה נא
הקבלת פני רבו
לעבור במים עבור זה
ביום כפור רכח
בשבת רכח
הקטרת אימרים
בבגדי כהונה יג
הר הבית
רקיקה בהר הבית בזה"ז נו
הרהור
בעסקיו, בשבת קמח
הרכבה
באתרוג קנח
באתרוג יער קנח
בגפן
להוציא פירות קנח
להוציא פרי פירות קנח
בשאר נטיעות קנח
בשני מינים דומים קנח
פרי מן היער קנח
פרי מן השוק קנח

ו

וו תליה
הדבקתו לקיר בשבת רכ
וידוי
טעם החיוב לאמרו אחר פיוט חבירו שלח
ויכולו
אמירתו מעומד כ
הסתכלות בנרות כשאומרו קנד
'וכסא דוד'
בדיעבד אם דילגה פז
דילג 'עבדך' פז
דילגה פעם אחת פז
דילוגו, חומר האיסור פז
משיח בן יוסף, נרמז כאן פז
ולד
מתי נחשב חי רלח

ז

זבוב
ברירתו מהכוס, ראה: בורר
זה קלי ואנוהו
בתפילין לז
זוחלין
במקוה סד
בשפיכה סד
בתשעה קבין סד
הטעם שפסולין סד
זורה
גרמא בו רלט
זיווגים
ענינם קעט
זימון
באוכל טבל שמז
למפרע נז
נשים בו רנז
צירוף לו
האוכל דבר איסור קכה
האוכל חצי שיעור איסור קכה
פחות מכזית ירק קכה
זמן
כולו המשך אחד קמב
זמן קידוש
בין השמשות קעב
גדר שבת קובעת לקידוש קעב
לקטן בר חינוך קעב
מבעוד יום קעב
משתחשך קעב

ח

חבורה
ביו"ט רצה
חבלה
באחרים שמד
בעצמו שמד
חדש
כשישראל באו לארץ רפ
חודש ניסן
בית המקדש עתיד להיבנות בו רסא
טעם שאין אומרים תחנון בו רסא
חוטי ציצית שאולים
בדעתו להחזירם טז
בטלית שאולה טז
בטלית שלו טז

ברכה עליהם טז
כששאלם שלא לשם ציצית טז
לצאת בהם טז
נחשב כהלואה טז
חוטף מצוה מחבירו
אם משלם גם על הברכה שסה
במצוה דרבנן שסה
כמה משלם שסה
שלם עליה ובא חבירו וחטפה
ממנו שסה
חול המועד
ראה: תגלחת לקטן
כביסה
כביסה אסורה, צירופה לכביסה
מותרת שיג
כתיבה
פרסום מודעה בעיתון שיודפס
בחוה"מ שיג
מלאכות בשביל אחר המועד
איסור מלאכה מדאורייתא או
מדרבנן שיא
אם נחשב מכוין מלאכתו
במועד שיא
ביאור 'מכוין מלאכתו במועד'
שיא
הנאה ממנה שיא
חוה"מ כיו"ט שיא
מכוין מלאכתו במועד, קנס
לבנו שיא
מערים לעשות הרבה כדי
שישאר שיא
עשאה בשביל אחר המועד שיא
עשאה לצורך המועד ונותר שיא
חולה
אכילה קודם תקיעות דמיושב
או לאחריהן שכט
חולה ביום כפור
אכילה אחר שיצא מהסכנה שמז
אכילת כזית כשחל בשבת שמז
אתי לזלזולי שמז
אתי למיסרך שמז
ברוצה להחמיר שמז
ברכת המוציא שמז
ברכת המזון שמז, שמח
דמיון לשאר איסורים שמז
חיובו בברכה
אחרי האכילה שמה
לפני האכילה שמה
יעלה ויבא שמה, שמח
יעלה ויבא בברכת המזון
שמה, שמז
כשחל בשבת שמח
נחשב כחול שמז
עד שיאורו עיניו שמז
פקוח נפש שמז
קידוש
בתפילה שמח
כשחל בשבת שמז
על הכוס שמז
על הפת שמז
רצה כשחל בשבת שמז
שהחיינו על סמך שתייתו שמה
שייך בו קלון שמז
שכח אין מחזירין אותו שמה
חולה מסוכן לא מצוי
באותו זמן שמב
באותו מקום שמב
בכל העולם שמב
חולה שיש בו סכנה
ספירת העומר בברכה רצ
ראה: שבת – חולה שב"ס
חומץ
ברכתו קכט
חופה
עריכתה בחצר ביהכנ"ס קט
תענית באותו יום, ראה:
תענית
חוקות הגוים
בגילוי הראש ה
במלבושים אדומים ה
בשעת השמד ה
לפי הדור ה
לפי המדינה ה
שחץ וגאוה ה
חושך
נקרא לילה כ
חזן
תשלום על שבת רח
תשלום על ימים הנוראים רח
חזרה ע"ג האש
אם כבתה מאיליה קנח
דעתו להחזיר, אם צריך כוונה
חיובית קנח
שפיכת מים חמים מהמיחם
לתוך קדירת החמין קנו
חזרת הש"ץ
ענינה נז
פיוטים, אמירתם בה נו
חטאת
באה להכשיר ב
באה לכפר ב
ביאתה במזיד א
ביאתה נדבה א
הקרבתה ב
חטאת חלב א, ב
חטאת יולדת ב
חטאת מצורע ב
חטאת נזיר ב
ידיעה בתחילה א
מרצה ב
עולה קודמת לה באמירה א, ב
קדימתה לעולה בהקרבה ב
קדימתה לעולה בהקרבתה א
קריאתה ב
חי
נושא את עצמו רכא
חיה
נעילת הסנדל ביום כפור שמב
עד שלושים יום שמב
פירושה שמב
קשה לה הצינה שמב
תלוי בגוף האשה שמב
חיוב דרבנן
לפטור דאורייתא קנא
חייב מדרבנן
להוציא חייב מדאורייתא קנא
חילול שבת
בספק בן ז' או ח' רלז
חינוך
בתלמוד תורה, חיובו מח
הידור מצוה לקטן שכ
חיובו מח
חיובו על האב או על הקטן רצ
חינוך קטן דרבנן, המצוה על
האב או הבן שכ
לימוד תורה לקטן, חיובו מח
מאיזה גיל רמז
על מי החיוב רמז
תשלומי מצוה לקטן שכ
חכמים
כוחם לעקור דבר מן התורה פד
חלב
שקרש וחזר ונימוח, לענין
טומאה קכב
חלבון
הפרדתו מהחלמון בשבת רכז
חלון ראוה
ראה: שבת – חנות
חליצת מנעלים
ביבם ד
ביד ימין ד
בערב יו"כ ד
לנשיאת כפים ד
קדימת השמאל ד
חלמון
הפרדתו מהחלבון בשבת רכז
חמאה
נפל לתוכו עוף, ראה: בליעה
חמץ
אכילתו בשבת קמח
חמר מדינה
בלי שם ומלכות קנז
במוצאי פסח קנז
במקום שאין יין מצוי קנז
גדרו קנו
הגדרתו
בניו יורק קנז
בצרפת קנז
חלב קנז
להבדלה קנז
לקידוש
ביום שבת קנז
בליל שבת קנז
מי פירות קנז
מי תפוחים ותפוזים קנז
שבעה משקין קנז

שכר תמרים קעז
תה מתוק קעז
חנוכה
אמירת הלל בו רנז
אמירת שהחיינו בו קמב
ביאור בסדר הברכות קמב
הזכרתו בברכת מעין ג' קלא
נס פך השמן שנב
חל בשבת
קדימת נרות חנוכה לשבת שנט
נר חנוכה
איסור השתמשות לאורם שנד
אם הדלקה או הנחה עושה מצוה שנב
אם הדלקה עושה מצווה שנז
בזמנינו שמדליקין בפנים שנב
ברכה עליהם שנד
בשמן טמא שנה
בשמן של איסורי הנאה שסד
הדליק וחסר שמן, דינו שנח
הדליקה בפנים והוציאה לחוץ שנז
הדלקה עושה מצוה שמט
הדלקתה בעששית בחוץ שנח
הידור בנרות ארוכים שנט
הידור בתוספת שמן שנט
הנחתו בשמאל כ
זמן הדלקתה שנז
חיוב ביתו בפרסומי ניסא שנב
חיוב גופו בהדלקה שנב
חיוב הדלקתו במדבר שנב
כבתה אין זקוק לה שנב
כבתה אין זקוק לה שנה
כבתה אין זקוק לה, בהעמידה במקום הרוח שנח
מהדרין שנט
מזוזה מימין כ
פרסומי ניסא שמט
פתח ביתו מבחוץ שמט
שיעור השמן בזמנינו שמדליקין בפנים שנב
בזמנינו שמדליקין בבית שנז
כדי שתכלה רגלי דתרמודאי שנב
קושיית הבית יוסף
יישוב הקושיה שנב, שנו
קושיות על תירוצי הב"י שנב
חנות
השכרתה לגוי קנ
חצות
ברכת המפיל אחריו קמה
חצי שיעור
איסורו דאורייתא או דרבנן קכה
באיסור דרבנן, ביחס לחצי שיעור דאורייתא קכה
בחמץ פסח, בצאת החג קכה
ביום כיפור, בצאת היום קכה
בנזיר, חצי שיעור יין בסוף יום השלושים קכה
חציצה
בדברים החוצצים בין המתפלל לקיר נג
חצר ביהכנ"ס
אילנות, נטיעתם בה קט
חופה, עריכתה בה קט
קדושתה קט
חרישה
חרישת מצוה שנ
חרם
חרם דרבינו גרשום ערה
חרקים
הריגתם כהריגת גמל רצה
חש"ו
במצות פו"ר כד
פטורים מן המצוות כד
חשמל
שימוש בו כשיש פועלים יהודים קנג
חתן
יציאתו ממקום דירתו שפט
תחנון, אמירתו כשיצא קודם צד

ט

ט' הימים
ראה: תשעת הימים
טבילה במקוה
בגר שנתגייר סג
ביום טוב שי
בין שחרית למוסף סג
בכל בוקר סב
בכל יום סג
בלילה קודם השינה סב
במי גשמים קכב
במים שאובים שהגלידו קכב
בערב יו"כ סב
בערב יום טוב שי
חיוב למי שנוהג בה שיח
טבילת עזרא בזמן הזה שיח
טעמה קי
כמה פעמים ביום סב
לטהרה לתפילה סב
סופר סת"ם שיח
קודם התקיעות סג
זוחלין בידי אדם, דינם סה
טבילה, אי בעי כוונה סה
טבילת עזרא, חשיבותה סו
מים שאובים, מתי פוסלין סה
תשעה קבין אופן שפיכתן סה
כח גברא, אי בעינן סו
כח גברא, הטעם דבעינן סה
במקלחת סה, סו
מי תיקנם סו
ראה: שבת – מקוה
טבילת ידים
באמצע התפילה ח
בג' מימות מחולפים ח
לנקיות ח
לרוח רעה ח
רק האצבעות ח
טבל
איסור גברא או חפצא שסד
באתרוג שחתכו למצוה שסד
זימון על האוכלו שמז
טעם איסורו שסד
טחינת רגבים רכו
טלטול
ראה: שבת – טלטול
טלית
ברכה כשנפלה בשעת התפלה כט
שלא בשעת התפלה כט
הורידה לביה"כ, ברכה כד
לבישתה בליל שבת כ
פשטה הסיח דעתו י, לא
כשלובש טלית אחרת לא
ע"מ ללבשה מיד לא
שינה מקומו י
פשיטתה בימים נוראים י
בשעת תפילה י
דעתו ללבשה י
שיעור הפסק י
קדימתה לתפילין כשאינם בכיסם כו
כשהם בכיסם כו
שנפלה, ראה: חזרה בברכה
של הפקר טז
טעות בברכה
ראה: ברכה בטעות
טעמא דקרא
אם דורשים שמט
טריפה
עשיית תפילין מעורה מ
טרמוסטט
מזגן, פתיחת דלת הגורמת להפעלתו רכד
מקוה, כניסה אליו רכד
מקרר, פתיחתו רכד

י

יום הולדת
שהחיינו, לברך בו קמב
יום המעונן
ברכת החמה בו קמא
יום טוב
אפיית קמח נכרי בשביל ישראל ש
אש, הדלקתה מאש שא
בגד, ליתן עליו בשמים שא
ביטל תשב"ר בו רצב

יום כפור – ימים הנוראים

בשר בהמה, אכילתו שב
בתולה, בעילתה שג
גז, לכבות האש ע"י חימום מים שיגלשו דש
גרם כיבוי, אם מותר דש
דבר השוה לכל נפש שג
הבערה,
לצורך זיעה שג
לצורך רחיצה שג
הזכרתו בברכת מעין ג' קלא
הלל, אמירתו בו רנז
זיעה במרחץ שב
טבילה בערבו בזמן הזה שי
טבילה ברגל עצמו שי
טלטול, לצורך מצוה שב
כשחציה של ישראל ש
לטמא עצמו ברגל שי
מוגמר, טעם איסורו שג
מים, חימומם לרחיצת כל גופו שג
מלאכה, הגדרתה שא
מצות עונג בו שמז
מקח וממכר, גדר איסורו דש
מקטרת, טלטולה על ידי מי שאינו מעשן שב
מת, מי מתעסק בו שז
מתוך שהותרה בדבר שאינו צורך היום שג
מתי אומרים רצה
נגיעה בנבילה שי
סולם, טלטולו לכסות את הסכך שה
של בית שה
של עליה שה
של שובך שה
סיגריה אם היא צורך הגוף שג
להדליקה מנר ע"י קיסם שא
עישונה שב, שג
עונה, קיומה שי
שחיטת בהמת עכו"ם ש
שמירתו ע"י בן נח רצד

בישול ואפיה
ממלאה תנור בפת, אמירה מפורשת שהוא ליו"ט שני שיא

הבדלה
שכח להבדיל במוצאי יו"ט קצו

הנאה ממלאכת איסור
אם חמיר כשבת או יותר שיא
מלאכת עכו"ם לישראל, טעם איסורו שיא
נעשה ביו"ט באיסור שיא
נעשה ביו"ט באיסור ליו"ט שני שיא
נעשתה בהערמה ביו"ט לצורך מחר שיא

יום טוב שני של גלויות בארץ ישראל
בעיר שהיה לה יישוב בזמן הבית רחצ
בעיר שהיתה תמיד ביישוב רחצ
בחוץ לארץ
בישוב חדש רחצ
בשאר ארצות רחצ
מואב רחצ
מצרים רחצ
עמון רחצ
במקום שלא הגיעו השלוחים רחצ
בן חו"ל ברכב של בן א"י רצט
בן חו"ל הנמצא בא"י בקידוש כשחל בשבת רצז
בצנעה רחצ
יותר משנה רחצ
כשדעתו לחזור רחצ
בני חו"ל שעלו לא"י ודעתם לשוב לאחר החג רסד
בסוריא
אשקלון רחצ
דמשק רחצ
צור רחצ
בעיר שאין לה מנהג רחצ
בעיר שנתחדשה במדבר רחצ
בערים שהיו בשעת הראיה בכיבוש שני
אושא רחצ
טבריה רחצ
יבנה רחצ
לוד רחצ
נוב רחצ
שפרעם רחצ
כשבקיאים בקביעא דירחא רחצ
לבני ארץ ישראל רסד
מנהג אבות רחצ
מנהג רוב העולם רחצ
תענית לתעניתא בו שיד

יקנה"ז – ביו"ט שחל במוצ"ש
אמירת בין קודש לקודש ביום חול קצו
חיוב הבדלה קצו
טעם נוסח ההבדלה קצו
קידוש והבדלה על כוס אחד ביו"ט בבוקר קצו
שכח להבדיל קצו

קידוש
כשחל במוצ"ש – ראה יקנה"ז

תפילת יום טוב
טעות באמצע והחתימה כראוי סב, שנא

יום כפור
אכילה דרך שפופרת המושחלת למעים קלג
אמירת פיוטים בו נו
בקשת צרכים בו קפח
הוצאת נעל שעם בו עו
הזכרת יום הדין במי שברך קפח
זמן להתחנגן על נפשו קפח
זקן בן שמונים, חיובו בתענית שלט
חיוב וידוי אחר פיוס חברו שלח
טעם שאין עושים שני ימים יו"ט בחו"ל שלט
יומי דרחמי קפח
לבישת הטלית מבעוד יום כ
מסוכן, לאכול גם לאחר שעברה הסכנה שלה
נתינת אוכל לבהמה בו רצג
סיכה כשתיה רעז
עבירות שבין אדם לחבירו שלז
שני ימים, לנהוג במנהג המקום בזה רצו
שתיה, שיעור צירוף לחיוב, ביאור שיטת הרמב"ם בזה שמ
תפילה זכה שאומר חבירו, לסמוך עליה במקום פיוס שלז

כפרות
תרנגול למעוברת שלו

ערב יו"כ
אכילה בו חולה שלא צם ביו"כ דינו בזה שלה
חיוב נשים בזה שלה
טעם המצוה שלה
טעם שאין מברכין על אכילה זו שלה
שיטת הרמב"ם בזה שלד
טבילה במקוה בו סב

יין
שתייתו ע"י מינקת שב

יין מגולה לקידוש
טעם הפסול הקריבהו נא לפחתך קנה
רמז ליין המשומר קנה
כשטעמו נמר קנה
כשעומד בבקבוק קנה
כשעומד בכוס, בהיסח הדעת קנה
כשריחו נמר קנה
שיעורו, כמה שמקפידים השרים קנה

יין שריחו רע
לקידוש קנה

יין שרף
אם הוא דולק קנו
אם נחשב מין שמן קנו
אם נקרא חמר מדינה קנו
קידוש עליו ביום קנו
שיעורו לברכה אחרונה קנו

ימות המשיח
הבדל בינם לעוה"ז שי

ימים הנוראים
תשלום לבעל תוקע בראש השנה רח
תשלום לחזן בהם רח

יעלה ויבא
אמירתו לחולה ביו"כ שמז
יציאת מצרים
דם פסח ודם מילה כ
הזכרתו
בקידוש שנא
בקריאת שמע שנא
בתפילת ליל יום טוב שנא
בתפילת ליל שבת שנא
לילה כיום בו כ
יצר הרע
ביותר בדבר חיוב א
יקנה"ז
ראה: יו"ט יקנה"ז
יראת שמים
קלות ראש עה
תפלה על ירא"ש פ
ישוב ארץ ישראל
בישיבה בלבד שכד
בעולה ע"מ לחזור שכד
ברכישת אחוזה שכד
דינו רחצ

כ

כבוד הבריות
באיסור דרבנן קב
דוחה ל"ת שבתורה קב
כבוד התורה קב
כביסה בחוה"מ
ראה: חול המועד
כדור
ניפוחו בשבת רמב
כהן
המסרב לקבל מתנות כהונה שפג
כהן גדול
עבודתו בבגדי זהב רנט
כהנים
בזמנינו, ליטמאות לכתחילה שפ
הכאתן צב
הסתכלות עליהם בשעת נשיאת כפים קמג
השתמשות בהם צב
כהן עבד עברי צב
כהן עם הארץ, עליה לתורה צב
כיבודן צב
כופין על המצוות
בלאווין רמא
בשבת רמא
מצד ערבות או עונש רמא
כזית פת
חיוב אכילתו לחולה ביו"כ רפא, שמז
כיבוד אב ואם
טעם שנשואה פטורה קלז
כיבוד אב ואם נא
כיבוד אח גדול
דינו נא
כיבוד תלמיד חכם
דרשת 'אתין' שבתורה קכו
כיבוי
גרמא בו רלט, דש
כיבוס
בנוצה של עיזים רכח
בעור רכח
בשערות רכח
בשק רכח
מתי שרייתו זהו כיבוסו רכח
שרייה במים רכח
כינויי שם שמים
ראה: שם שמים
כיסוי הדם
המצוה על השוחט קז
כיסוי הראש
אימתא דשמיא ו
באשה ו
בבית ו
בזמן הזה ו
בחוץ ו
בכיפה [קאפיל] עה
בנשואים ו
בפנויים ו
בקטנים ו
ברכת עוטר ישראל ו
בשעת תפילה ו
חומרתו ו
חוקות הגוים ו
חזקת כשרות ו
יוהרא ו
כיסוי שני כשמברך עה
לאמירת דבר שבקדושה ו
להזכרת שם ה'
בכף היד עה
בשרוול עה
לחסידים ות"ח ו
מידת חסידות ו
מקצת הראש ו
עזות ו
עטיפת טלית ו
פחות מד"א ו
פריסת סודר ו
קומה זקופה ו
תוספת כיסוי ו
כלים
ברירתם בשבת, ראה: בורר
כלי שיר בשבת
ראה: שבת – כלי שיר
כניסה למים
להקר רכח
לטבילת חיוב רכח
לשמור פירותיו רכח
עם מלבושיו רכח
ביום הכיפורים רכח
בשבת רכח
להקביל פני רבו רכח
כנפי הציצית
העשויים מעור יד
כשהכנף מרבע את הבגד יד
כשהכנף מחזק יד
מין כנף יד
על הכנף יד
כסא – סטנדר
בענין חציצה בתפילת שמו"ע עג
מנהג הספרדים בכסאות
ביהכ"נ עג
כסות לילה
בציצית כא, כב
כשלבשה קודם היום כב
נמלך ויחדה ליום כב
כפילת דברים
אמן אמן נד, נה
אמן ואמן נד
בברכות נד
'ביה' אנא רחיץ נה
בקריאת שמע נד
בשהחיינו נד
בתפילה נד
דין הכופל
בהושענא רבא נה
ביום הכיפורים נה
ביחיד נה
בכל הפרשה נה
במילתא מילתא נד, נה
במקום שנהגו נד, נה
בפסוקא פסוקא נד, נה
בציבור נה
בשלש תיבות נה
כדי לבסם קולם נד
כשאין פירוש לכפילות נד
כשכוונתו לשם שמים נה
כשלא כיון נד
לתוספת כוונה נד
מגונה נד, נה
משתקין אותו נד, נה
ה' אלוקיכם אמת נה
ה' הוא האלקים נה
ה' ימלוך לעולם ועד נה
טעמים לאיסור
בל תוסיף נד
דובר שקרים נד
הקריבהו לפחתך נד
הפסק נד
נראה כזמר נד
נראה כמתלוצץ נד
נראה כשתי רשיות נד
מודים מודים נד, נה
'צור' משלו נה
רבונו של עולם נה
שמע שמע נד, נה
תיבות בהלל נה
כר ישיבה
ניפוחו בשבת רמב
כריעה
באבות פח

בברוך פח
בברכת מעין שבע פח
בהודאה פח
במודים דרבנן פח
זקיפה בשם פח
תחילה וסוף, פירושם פח

כרמלית
גדרה רנא
ראה: שבת – כרמלית

כרת
מיתה בידי שמים עדיפה ממנו קמ

כת המתחדשים
מלחמה בהם נו

כתב ישן
בתפילין לז

כתב שאינו ניכר
לעשותו ניכר רמד

כתותי מיכתת שיעוריה
בדבר שצריך כמות ולא שיעור שסד

כתיבה בחוה"מ
ראה: חוה"מ

כתיבת ס"ת
ראה: ס"ת

ל

לא תחסום
ענינו כג

לא תתגודדו
באותו מנין לו
בנוסח התפילה לו
בתפילין בחוה"מ לו
מחלוקת עבור זה לו

ל"ג בעומר
ביטול תשב"ר בו רצב
יירייה בקשת בו, טעמים לזה רצב
עשיית יו"ט בו רצב

לועג לרש
באנוס כד
בחרש שוטה וקטן כד
במת כד
בנשים כד

לח
התערבותו בלח שעג

לחזור ולברך
בטלית אחרת יא
בכמה בגדים יא
במונחים לפניו יא
הפסק מקוה יא
טלית בביהכ"נ יא
כשדעתו בבוקר יא
כשדעתו בפירוש יא
כשהפסיק בינתיים יא
כשהתנה מתחילה יא
כשנשאר עליו ט"ק יא
כשפושטו יא
לבשם בבת אחת יא

לחי וקורה
לחי עקום כצורת למד רנ
על ידי איסור הנאה שסד

לידה
הקדמת זמנה בשבת רלג

לידת בן
הודאה לה' על זה קמ

לידת בת
אמירת שהחיינו על זה קלז

ליל שבת
אמירת ויכולו מעומד כ
הדלקת נרות כ
לבישת טלית כ
ערבית מבעוד יום כ
קידוש מבעוד יום כ
תוספת שבת כ

לילה
בריאתו לשינה יג
דבר ה' אל משה כ
דבר ה' לשאר הנביאים כ
דיני ממונות לאור הנר
אם התחילו כ
בכל עת כ
בתחילת הלילה כ
לגמור כ
להתחיל כ
להתעטף בציצית, מותר או
פטור כ
מילה כ
נבואה בו קמו
סעודת פורים כ
עריכת דין בו קמו
ציצית בו כא
קבלת עדות כ
ראיית נגעים כ

לילה כיום יאיר
בבית המקדש כ
בליל יציאת מצרים כ
במשכן כ

לימוד
ממה שקודם מתן תורה קכ

לימוד תורה
ראה: תורה – מצות לימוד תורה

לכם
מצה ופירות של שביעית האם נחשב לשלכם רפו

לפני עור
באיסור דרבנן
כשמאכילו בידים סא
כשמניח לפניו סא
באיסור דרבנן קנה, שיז
בהושטת כוס יין לנזיר סא
בהלוואת ממון בלי עדים קנה
בהשכרת מרחץ קנה
בהשמעת ד"ת ברדיו סא
בנתינת מעות לעכו"ם סא
בספק ספיקא קנה
כשאין הגברא לפנינו קנה
כשאין ידוע אם יעבור סא
כשהאיסור עדיין אינו במציאות קנה
כשיכול למחות בשני כדי להציל אחרים מאיסור שיז
כדי להצילו מאיסור שיז
כשיכול לעבור לבד קנה
כשלנותן אין איסור קנה
כשמבקש להביא האיסור קנה
כשמוכר לאוכל ללא נט"י קנה
כשעדיין אינו זמן האיסור קנה

לשמה
אם צריך אמירה או סגי במחשבה רפד
אפיית מצות האם סתמא לשמה רפד
במזוזה לט
במליחה לט
בנתינה במים לט
בנתינה בסיד לט
בספר תורה לט
בציצית לט
ברצועות לט
בתפילין לט
גט, טעם דאין צריך עיבוד לשמה רפד
זמן אמירתו רפד
לומר לשם קדושת וכו' לט
תיקון בספר תורה שנפסל האם סתמא לשמה רפד

מ

מאכלות אסורות
אוכל האסור לזמן אם נחשב כיש לו היתר אכילה שנה
אכילת בהמה שאכלה איסור רעז
שנתפטמה מאיסור רעז
בשר עוף בחלב מותר בהנאה רעז
סבון העשוי מאיסור חלב רעז
סיכה בחלב חזיר רעז
עוף שנפל לחמאה רותחת
לגבי אבר מן החי רעז
לגבי בשר וחלב רעז
לגבי למכור לגוי רעז

מברשת שניים
שימוש בה בשבת ללא משחה רל

מגילה
ראה: פורים – מגילה

מדבר
חיוב הדלקת נר חנוכה בו שעב

מד–חום
מדחום אלקטרוני קסח
שימוש בו ביום טוב קסח
שימוש בו בשבת קסח
אם נכתב עליו רמד

אם נצבע רמד
מדידה
ראה: שבת
מדרגות נעות
עליה בהם בשבת ריב
מוגמר
עשייתו ביו"ט שג
מוזיקה
להירדם על ידה שכא
מומר
הנאה ממעשה שבת שלו רטו
מורידין ולא מעלין שפד
מוצאי שבת
אמירת הביננו בו קלא
מוצאי שבת שחל ביום טוב
ראה: שבת – הבדלה מוצ"ש שחל ביו"ט
מוקצה
ראה: שבת – מוקצה
מורא
בפני השכינה ג
מורידין ולא מעלין
במומר שפד
במין שפד
מותר בפיך
בשופר ובשאר מצוות קיז
מזגן
המופעל ע"י טרמוסטט, פתיחת דלת הגורמת להפעלתו בשבת רכד
מזוזה
אופן קביעתה קמו
בבית שכור בחו"ל ל' יום ראשונים כא
חיובה בפונדק קמו
כתיבתה כב
קביעתה קודם זמנה כב
תעשה ולא מן העשוי בה כב
מזונות
ראה: ברכת מזונות
מזיד
הבאת חטאת עליו א
מזיק
שלא השלים ההיזק, חיובו רמ
מחאה
באחר שאולי לא ישמע כדי להציל אחרים מאיסור שיז
כדי להציל עצמו מאיסור שיז
כדי להצילו מאיסור שיז
בנהג המשמיע רדיו עם שירים אסורים שיז
עם שירים בבין המצרים שיז
מחיצה
אדם, שהוא מחיצה בסוכה, לאכול רנד
בסוכה, מבני אדם רנד
ברשות הרבים מבני אדם רנד
מבני אדם, מי מעמידם רנד
מטריה
ראה: שבת – מטריה
מי חטאת
קידושם, ע"י ישראל ולא ע"י עכו"ם קכא
מילה
ראה: ברית מילה
מין
מורידין ולא מעלין שפד
מינקת
לשתות יין שב
מאכליה שב
מיתה
בידי שמים עדיפה מכרת קמ
בן חמשים ושנים קמ
בן שבעים קמ
בן ששים קמ
מכה בפטיש
בדבר שבו נשלם הפעולה ריג
בניפוח כדור רמב
בניפוח כלי זכוכית רמב
ניפוח כרית ישיבה רמב
מכירה
מכירת בהמה לנכרי לענין שבת ובכורה קצא
מכירת חמץ
ראה: פסח – מכירת חמץ
מכשירי אוכל נפש
ראה: מלאכות ביו"ט
מכתב
שליחתו בער"ש כשיש יהודים בבי דואר קנה
כשיש שם בי דואר קנה
כשרוב העובדים יהודים קנה
מלאכה
ראה: שבת – מלאכה
מלאכה בערב שבת
ראה: שבת – מלאכה ערב שבת
מלאכות ביום טוב
אוכל נפש וגדרו רצה
בעילה רצה
בקיעת עצים ע"י שינוי לבישול רצה
לחימום רצה
גדר הנאת הגוף רצה
חרק,הריגתו כהריגת גמל רצה
חבורה רצה
כיבוי בקעת שלא יתעשן הקדרה רצה
מכשירי אוכל נפש שא"א לעשותן מערב יו"ט רצה
שאפשר לעשותן מערב יו"ט רצה
מתי אומרים 'מתוך שהותרה' רצה
פרעושים הוצאתם במטאטא כלאחר יד רצה
המזיקים רצה
המפריעים רצה
הריגתם רצה
זילוף מים עליהם רצה
שחיטה רצה
מלאכת מחשבת
בשבת שמג
מלאכת עכו"ם
ראה: שבת – מלאכת עכו"ם
מלבושים אדומים
לבישתם ה
מלך
אשה, ברכה עליה קמג
בביאת משיח קמג
הבדל בינו לנשיא קמג
עכו"ם, בזמן הזה קמג
ממזר
אם חי קנח
אם מוליד קנח
ידוע קנח
לא ידוע קנח
לאחר עשרה דורות קנח
קיום בו פריה ורביה קנח
מן ובאר
ענינם שמט
מנהג
חידושו בדורינו עד
מנהג אביו
אחר מיתת האב רצו
'אל תטוש' וגדרו רצו
ביו"ט שני של גליות רחצ
בפרישות האב רצו
חיוב הבן בזה רצו
להישאל על זה רצו
לפרוש בים קודם השבת רצו
לשנות בזה רצו
נדר האב רצו
ע"י התרת חכם רצו
תענית בה"ב רצו
תענית וצדקה ביום שארע לו נס רצו
מנהג המקום
אחר ל' יום רצו
באין דעתו לחזור רצו

באיסור כרת רצו
בדעתו לחזור רצו
בתוך ל' יום רצו
שבא משם רצו
שהלך משם רצו
שינוי ממנו רצו
שני ימים יו"כ רצו
מנהג ישראל
בכיסוי הראש לב
מנהג רבו
בקיטל בראש השנה רצו
כשגר במקום רבו רצו
כשגר בעיר אחרת רצו
מנחות
חיטים שירדו בעבים שנב
מנין
ראה: תפילה – תפילה בציבור
מסורת וקבלה
חשיבותם יותר מסברות קפז
מסייע לעוברי עברה
שלא בשעת עבירה קנה
מעוברת
לחלל שבת עליה רלח
מעונות קיץ
מקוה, לעשות שם סו
מעין
בתוספת מים שאובין, טבילה בו שנג
מעלית שבת
שימוש בה ריב
מעשר שני
סך כשותה, במעשר שני רעז
קניית בגדים מכסף מעשר שני רעז
קניית שמן לסוך מכסף מעשר שני רעז
מפרכסת
בבהמת ישראל ש
בבהמת עכו"ם ש
מצה
ראה: פסח – מצה
מצוה
אונס מלקיימה ו
בטעה בהלכה ל
בטעה בשימת לב
על ידי עצמו ל
על ידי אחרים ל
ביטול מצוות עשה רסד
בל תגרע נג
בן נח הרוצה לקיימה קמט
ברכה עליה כשיש חולקים שיט
גוף ונשמה בחיוב המצוות כד
דרבנן להוציא דאורייתא פב
הכנתה כב
הפקעת עצמו מהחיוב שכו
זריזין מקדימין למצוות כו
הרגיל לעשותה ואינו עושה קז
חצי מצוה נג
חצי שיעור אינו כלום שנב
חשבון תרי"ג נג
לכתחילה, גדרו קסט
מכניס עצמו למצב פטור מב
מן המובחר, גדרו קסט
מצוה דרבים נב
מצוה הבאה בעבירה, גדרה עב, שנז
מצות לאו ליהנות ניתנו כשיש הנאת הגוף רפו, שנז
נכשל כשעשה מצוה ל
עשייתה קודם ברכת התורה שס
קיומה כב
שיורי מצווה שנב
אינו מחוייב ועושה לעשותה בשלימות סו
טרחה במצות
טירחא דאדם גדול נב
טרחה דרבים לצורך יחיד נב
מצוה בו יותר מבשלוחו
מתי אומרים זאת שז
מצוה דרבנן
לומר בה לאדם חטא כדי שיזכה חברך נא
מצוה שלמה
כשמל ולא פרע רכג
שחט קרבן ולא זרק רכג
מצוות לאו ליהנות ניתנו
במצוות דרבנן שסד
מצות לא תעשה
בגרמא, אם עוברים רלט
מצות עשה שהזמן גרמא
אינה מצווה ועושה צ
מצות עשה שהזמן גרמא כד
נשים בברכה עליה צ
נשים בקיומה צ
ספירת העומר האם נחשבת כך רפט
עניית אמן אחר ברכתן צ
מצות תלמוד תורה
ראה: תורה – מצות תלמוד תורה
מקוה
ראה: טבילה במקוה
מקח וממכר
גדר איסור ביו"ט דש
הונאה, מתי יש שפו
ראה: שבת – מקח וממכר
מקטרת
טילטולה ביו"ט למי שלא מעשן שב
מקרר
המופעל ע"י טרמוסטט פתיחתו בשבת רכד
מרור
ראה: פסח – מרור
מרחץ
השכרתו לגוי קנ
משכן
לילה כיום בו כ
משקה חם
ברכה אחרונה אחר שתייתו קלד
משקין
של איסור, שיעור צירוף בהם שמ
שנתגלו, לחשוש בהם בזמן הזה קמז
משקפיים
יציאה עמם בשבת לשמש כשמשחירות רמד
מת
ביו"ט, מי מתעסק בו שו
מתוך שהותרה
מתי אומרים זאת רצה

נ

נבואה
בלילה קמו
נבילה
עשיית תפילין מעורה מ
נגיעה
בראש, טומאה בזה עה
נגעים
ראה: ראיית נגעים
נדבה
אם שייך בחטאת א
נדר
בסייג לאיסור, התרתו רצו
הנהגה בדבר היתר, חיובה שיח
של האב, התרתו ע"י חכם רצו
נהג
מחאה בו
משמיע שירים אסורים שיז
משמיע שירים בבין המצרים שיז
נוי בשיעור גדול
באתרוג יח
בלולב יח
בנר יום הכפורים יח
בנרות שעוה של חנוכה יח
נוסחאות
אשכנז פג
בעל התניא פג
האר"י פג
הכולל פג
ספרד האמיתי פג
ספרד שלנו פג
נזיקין
המנפץ פשתן וכדו', להרחיקו רמ
נזיר
בגילוח הראש לב
בהנחת תפילין לב
גילוח אי הוי מצוה לב
נזיר עולם לב
סתם נזירות לב

שערו בטל אליו לענין תפילין לב

נטילת ידים
אחר נגיעה בשערו ח
אחר שינה ח
ביהכ"ס בזמנינו דינו לענין זה קמז
במי גשמים קכב
במים
הזבים מבלוק קרח קכב
שעשו בהם מלאכה קכב
שצינן בהם היין קכב
ששרו בם הירקות קכב
במים דוקא ז
בסירוגין ח
בסעודה ז
ו' שפיכות ח
יורד מן הדוכן ז
כח גברא ח, קכא, רכד
כח גברא, הטעם דבעינן סה
כח כוחו רכד
כל דבר שמנקה ח
כלי ח
לאחר הנחת תפילין ח
לחליצת מנעלים ז
לחפיפת הראש ז
לנגיעה במקום זיעה ז
לנגיעה בנעלים ז
לנגיעה ברגליו ז
לנועל מנעלים ז
לנקיות ח
לסעודה ח
לעסוק בתורה ח
לרוח רעה ח
לתפילה ז
מים כשרים ח
מים שנעבד בהם ח
מים שנפסלו ח
משום נקיות ז
משום רוח רעה ז
נקיון בעפר ז
סתם מנעלים ז
עד הפרק ז, ח
עד פרקי האצבעות ח
על ידי
חרש קכא
נידה קכא
עכו"ם קכא
קטן קכא
שוטה קכא

נטיעת אילנות
בחצר ביהכנ"ס קט
בעזרה קט

ניגונים
שמיעתם בבין המצרים שיז

'ניחא ליה לאינש'
בטלית, חיוב לקפלה יז
במקום הפסד
בשעת קיום המצוה יז
לאחר קיום המצוה יז
בספרים יז
לגבי שכר בדיקת חמץ יז
לענין מזוזה יז
מדעתו יז
שלא מדעתו יז

נייר
קריעתו בשבת רמג

נייר אלומיניום
קריעתו בשבת רמג

ניסן
בנין בית מדרש בו רס

נישואין
עריכתם בשבת קפג

נישוק
ביד שנגעה במצוה לה
במזוזה לה
במצה לה
במרור לה
בסוכה לה
בספר תורה לה
בציצית לה
בתפילין לה
חינוך התינוקות לכך לה
משום חיבוב מצוה לה

נס – ניסים
אין סומכין עליו שנו
איסור הנאה מהם שנב, שנג
חיטים שירדו בעבים שנב
נס חנוכה שנב
שנעשו לאבותינו, ברכה
עליהם שנג
תפילות לניסים שנג

נסיעה
כשנהג משמיע בדרך
שירים אסורים שיז
שירים בבין המצרים שיז

נסיעה בשבת
ע"י גוי רצט

נעילה
הזכרת שבת בו שמז

נעילת הסנדל
בהולך לדבר מצוה שמב
ביו"כ, שיעורו שכח
ביולדת שמב
במילדת שמב
יולדת ביו"כ בה שמב

נעל שעם
הוצאתו בשבת עו
הוצאתו ביו"כ עו

נעליים
חליצתם, ראה: חליצת מנעלים

נפילת אפים
ראה תפילה – תחנון

נר בית הכנסת
הדלקתו משמן האסור באכילה קיז

נר הבדלה
ראה: שבת – נר הבדלה

נר חלב
הדלקת סיגריה ממנו בשביל
מי שמקפיד שב

נר חנוכה
ראה: חנוכה – נר חנוכה

נר תמיד
הדלקת נר חול ממנו קי
הדלקתו בביהכנ"ס קי
זכר למקדש קי
לברך על הדלקתו קי
שיהיה משמן קי

נרות המנורה
ראה: בית המקדש – מנורה

נרות יו"ט
בחשמל קסח

נרות מצוה
השימוש בהם קטז

נרות שבת
ראה: שבת – נרות שבת

נשיא
הסתכלות בו קמג

נשיאת כפים
אמירת פסוקיו בע"פ קעד
בשליח ציבור פד
ג' עשין פד
הסתכלות על הכהנים קמג
חיובה
בפועלים פד
מהתורה פד
כשקוראים לו פד

נשים
אכילתן קודם הבדלה שיט
ביום הכיפורים רחצ
בכיסוי הראש לב
בלבישת שעטנז רחצ
במצות עשה שהזמן גרמא כד, שמט
במצות עשה דרבנן שמט
במקרא מגילה שמט
בנר חנוכה שמט
בציצית רחצ
ברכות שפטורות אי יכולות
לקבל על עצמן שיט
ברכת התורה מז
בשלש סעודות בשבת שמט
בתוספת יו"כ רחצ
גרמו פגם הלבנה רנט
דעת בעל עליה כד
הבדלה כשאינן צמות בת"ב
שחל במוצ"ש שיט
הבדלה כשאינן צמות בת"ב
שחל במוצ"ש ולא הבדילו
במעריב במוצ"ש שיט
חיובן
באיסור חמץ רחצ, שמט
באכילת מצה רחצ, שמט
בברכת המזון רנז
בהדלקת נר שבת רנט
בהלל רנז

בזימון רנז
במצוות שהיו באותו הנס שמט
בקידוש לבנה רנט
בקידוש והבדלה שיט
בתוספת שבת קסד
טעם הדלקת נרות שבת על ידן קסד
'כל שישנו' רחצ
להוציא חברתה בקידוש והבדלה שיט
לועג לרש בהן כד
לימוד וידיעת מצוותיהן מז
לתקוע בשופר סח
מצוותן בלימוד תורה מז
מצות שפטורות אי יכולות לקבל על עצמן שיט
ראיית מחולותיהן נח
ראיית תנועותיהן נח
ראש חודש יו"ט שלהם, הטעם רנט
שכרן על לימוד תורה מז
שמיעת כלי זמר מהן נח
אשה כשרה קנח
שמיעת שירתן נח

ס

סנדל
נעילתו ביו"כ, ראה: יום כיפור נט

סבון
העשוי מאיסור חלב רנז

סוכה
אכילת פת וישיבה בסוכה בערב סוכות רפח
אתרוג של נוי סוכה נטילתו לארבעת המינים שנה
ברכה על בנייתו שנג
ברכת לישב בסוכה
בעמידה או בישיבה שנט
זמן חיובה שנו
על השינה קמה
גזולה, טעם פסלותה שנז
דירת ארעי שמט
העושה גדיש על דעת לחטוט ולהשאיר סכך לצל סוכה שנב
השתמשות באיסורי הנאה
לדפנות הסוכה שנד
לנויה שנד
חיוב שינה בליל יו"ט ראשון שנו
ישיבתה שנ
כוונה בישיבתו שנג
'לכם' בה קפב
לסכך באיסורי הנאה שנד
מחיצותיה מבני אדם, לאכול שם רנד
סוכה ישנה
טפח על פני כולה שנ
לחדש בה דבר שנ
סוכת גנב"ך שנ
סוכת היוצרים פסולה מדאורייתא או מדרבנן שנג
סוכת רקב"ש שנ
סיכוכה בקנים עגולים משופים שנא
צילתה מרובה מחמתה שמט
צניעות שמט
שינה בה, אם צריך להשאיר שולחן שנז, שנח
שיעור הפת בליל יו"ט ראשון שנו
שנבנתה בשבת, קיום המצוה בה שנז
תשבו כעין תדורו שמט
סוכה בזמן גשמים
אם היא פסולה טז
לאכול בה טז
קיום מצוה טז
סוכה בשמיני
ביום ולא בלילה שמא
בל תוסיף שמא
רגל בפני עצמו שמא
תלוי בכוונה שמא
תרתי דסתרי שמא
עשיית סוכה
בנייתה ע"י ת"ח כב
ברכת 'לעשות סוכה' כב
ברכת שהחיינו כב
דומיא דחטיבת עצים שנ
כשמצאה עשויה שנ
לתקנה מיד אחרי יו"כ כב
סוכה תחת סוכה שנ
עשאה חבירו שנ
עשאה לצל שנ, שנב
עשיה וישיבה שנ
עשייתה לצל ולדבר אחר שנב
שבת, דחייתה לה ולמכשיריה כב
תעשה ולא מן העשוי כב
סוכות
נישואין, עריכתם בו שפט
ארבעה מינים
אתרוג של נוי סוכה, נטילתו שנה
הדס שעלו בו ענבים לח
טעם שאין מברכין שהחיינו
ביו"ט שני קלח
נטילתם קודם ברכת התורה שס
שהחיינו על פסול שנוטלים בלא ברכה קלח
לולב
אם קטן יכול להקנות לקטן שסח
חיוב האב בקנייתו לקטן יט
לברך עליו באמצע הלל שסו
לולב שאול, קטן לצאת בו יט
'לכם' בו קפב
נענועים
הוצאת הלולב לרה"ר
עבור זה שסו
לברך אחר שניענע שסו
מצוה בפנ"ע או שיירי מצוה שסו
עשייתן באתרוג שאינו שלו שסו
סוטה
השקאתה דרך שפופרת מושחלת למעים קלג
סומא
עדיף מקטן שפ
סופר סת"ם
טבילתו במקוה שיח
טבילה בט' הימים שיח
סחיטה בשיער
בתוך המקוה רכח
דין כיבוס בהם רכח
מחוץ למים רכח
רחיצת כל גופו רכח
סיגריה
הדלקתה ביו"ט שא
טעמה, נפסד בהדלקה מנר שא
כיבויה אחרי העישון שב
לפני עור, במסייע לעשן עישונה שב
בחול שב
ביו"ט שב
לגזור איסור שב
להתחיל שב
למי שרגיל בזה שב
לנשים שב
מועיל להירגע שב
מועיל לנקיות שב
מזיק לגוף שב
על ידי צדיקים שב
סידורים
ברדיטשוב פג
דעת קדושים פג
חמדת ישראל פג
מהר"ם פאפרש פג
קול יעקב פג
רבי אשר פג
רבי שבתי פג
סיום מסכת
סעודה
אבל, דינו בה שטז
בערב פסח לבכורים שטז
בתשעת הימים שטז
משתתפים בה, דינם שטז
סעודה בסיום ספר שסיימו בחבורה שטז
ענינה בט' הימים שטז
שיור הסיום לשעת הכושר לסעודה שטז
שמחה עם המסיים שטז
סיכה כשתיה
בחלב חזיר רנז
ביום כפור רנז
במעשר שני רנז

סכין שחיטה
בליעה בו, ראה: בליעה
סכנה
לחשוש למה שחוששין הבריות רב
ספקה חמורה מספק איסור רב
סעודה
סח באמצע, לחזור ולברך קב
סעודת נשואין קמד
סעודת ר"ח קמד
סעודת ר"ח
להתחיל מבעוד יום ולהמשיך לילה קמד
להתפלל מנחה קודם קמד
ספירת העומר
האם הוי מצות עשה שהזמן גרמא רפט
קטן להוציא בגדול בו שפ
קטן שנתגדל בימי הספירה חיובו שפ
ראה: תגלחת לקטן
ספק נפשות
דינו שמב
ספר תורה
במנהג להוציא שני ס"ת ביחד קיח
דין הגליונות קיד
הוצאת שני ס"ת כשאין מי שיחזיק בינתיים קיח
הוצאתו
לבית אחר צח
לחדר אחר צח
הנחתו כשמוציאים שני ס"ת קיח
הנחתו על הבימה בשעת דרשת הרב קיח
הפקרתו בחינם רח
לקצוץ מהגליונות כדי לתקן הספר קיד
מכירתו
כדי לקנות חדש רח
כדי שיהיה לו מה לאכול רח
של יחיד רח
של רבים רח
מצוות כתיבתו לכל אחד רח
נתינתו במתנה רח
עמידה, אם הניחוהו עומד קיח
עמידה, כשזוקפין אותו על הדוכן קיח
קריאת 'שנים מקרא' בו צח
שמירתו בבית צח
תיקון בו כשנפסל האם סתמא לשמה רפד
ראה: פסול בספר תורה
דיני כתיבתו
טבילה לסופר בט' הימים שיח
טבילה לסופר סת"ם שיח
כתיבת השמות בסופו עם י' צדיקים שטבלו שיח
כתיבת השמות הק' בסוף כתיבתו שיח
תחילת כתיבתו עם י' אנשים שיח
ספרי קודש
ראה: קדושת ספרי קודש

ע

עבד עברי
כהן עבד עברי צב
עבד – עבדים
ענינו שמו
שיחרורם עב
עבודות שכשרים בלילה
בבגדי כהונה יג
עבירה לשמה
ענינה נא
עבר זמנה בטלה
במזוזה כו
במילה כו
בציצית כו
בתפילין כו
עגלה ערופה
מאיפה מודדים רלז
עדות
הזמתה כשאין דרישה וחקירה קח
קבלתה בלילה לאור הנר כ
עובר
חיוב הצלתו רב
עובר ירך אמו
דלדול עובר בשבת שמו
ההלכה בזה שלו
כח וחיות האם שמו
מקדיש עובר שמו
משחרר שפחה וולדך שמו
עולה
דורון ב
הקרבתה ב
קריאתה ב
עולת ראיה
דין קטן בו יט
עומר
מצות קצירתו שנ
עונג שבת
חיובו קמח
חמין, אכילתם קמח
לאכול בשר שמן קמח
לבכות קמח
להפליג בספינה קודם שבת קמח
להרהר בעסקיו קמח
למה לא מוזכר בשו"ע קמח
שיעור החיוב קמח
עונה
קיומה ביו"ט שי
עוף
בשרו בחלב מותר בהנאה רעז
שנפל לחמאה רותחת לגבי אבר מן החי רעז
לגבי בשר וחלב רעז
לגבי למכור לגוי רעז
עור
בהמה טהורה, לתפילין מ
בהמה טמאה, לתפילין מ
טריפה, לתפילין מ
כיבוס בו רכח
נבלה, לתפילין מ
שחוטה, לתפילין מ
שחוטה בברכה שנאכלה, לתפילין מ
עזרת ישראל
דינה כרה"ר או כרה"י קיג
כניסת נשים לשם קיג
עזרת נשים
אם קדושתה כביהכ"נ קיב
עטיפת ישמעלים
לגבי אבלות יב
עטרה לטלית
בטלית שמוכח שהיא למצוה טו
דמיון לקרשי המשכן טו
החשיבות בזה טו
יש האוסרים וטעמם טו
יש המתירים וטעמם טו
מנהג הגדולים בזה טו
של כסף טו
עיטוף
ראה: ציצית – עיטוף בציצית
עינים
זקיפתם ג
כהיית עינים ג
עינים רמות ג
ראה עוד: הסתכלות – הבטה
עיר הנדחת
כשיש בה מזוזה רפ
עירוב
ביום טוב רצז
צורת הפתח חוטי טלגרף, צירופם רנא
עמודים של מעלית, צירופם רנא
עקומה רנא
צורתה רנא
רחבה מי' טפחים רנא
שבתוך המבוי רנא
שעשאה בבנין רנא
שעשאה בקרן זוית רנא
שעשאה מן הצד רנא
קורה
טעמה רנא
לחברה במסמרים רנא
עירובי חצרות
אביי ורבה, למה לא נתנו הפת רנג
אביי ורבה, תולדות חייהם רנג

הברכה, מתי מברך רנג
העירוב
אם צריך דוקא מאכל רנב
מאכלים שאין מערבין
בהם רנב
מדוע תיקנוהו במאכל רנב
הקנין, בדיבור או בזכיה רנג
לזכות
אם צריך דוקא ע"י אחר
רנג
למי שרגיל להשתתף רנג

עירובי תחומין
העירוב, בפת או ברגל רנב
מזון שתי סעודות שמו
שיעור בשר צלי שמו

עירוב תבשילין
דעת, מניח ומי שהניחו לו שז
הכנת צרכי שבת ויו"ט יחד שח
הנחתו, הטעם שז, שח
זכין לאדם שלא בפניו שז
זמן הנחתו שח
כזית למאה שז
מזכה לחבירו, מה מזכה שז
מי שלא הניח
דין קמחו שט
תקנתו שט
שמו, הטעם שח

עיתון
פרסום מודעה בו כשיודפס
בחוה"מ שיג

עכו"ם
ראה: גוי
ראה: שבת – אמירה לעכו"ם

עליה לתורה
ראה: קריאת התורה

עמי הארצות
שלא לרחקם לו

ענבים
ראה: גפן

עננו
אמירתו בתענית, אם אכל שכג

ענני הכבוד
עניינם שמט

עצלות
בכיסוי הראש ו

ערב רב
עניינם שמט

ערלה
באילן שנוטעו לשם מצוה שסד
בגרעיני אפרסקים קכז
בגרעיני תפוחים קכז
בקליפי אגוזים והגרעינים קכז
בקליפי רימונים והנץ קכז
בשקדים מתוקים קכז

עשה דוחה לא תעשה
בלאו ד'לא יהיה קדש' רפ
במצוות דרבנן קיג
בעיר הנדחת שיש מזוזה רפ
בציצית בכלאים בלי תכלת רפ
כשמקיים רק חלק מהעשה רפ
עשה דוחה לא תעשה רפ

עשיית אהל
ראה: שבת – עשיית אהל

עשי"ת
אמר 'כתבנו' במקום חתמנו או
להיפוך שכז

פ

פדיון הבן
בצום גדליה שכ
בתשעה באב נדחה שכ
אבי הבן שכ
הכהן שכ
פחות משו"פ ולכהן שווה שפו

פונדק
השכרתו לגוי קנ
חיובו במזוזה קמו

פועל
יד פועל כיד בעל הבית ערה

פורים
אשה שחל ל"ט במוצאי פורים,
לאכול בשר שפב
בשר, מצות אכילתו מדברי
קבלה שפב
הזכרתו בברכת מעין ג' קלא
פיוט בברכת 'את צמח' פז

המן
הוא עמלק שפד
מכירת בנ"י לעבדים ושפחות,
הטעם שפד
רצה להרוג כולם שפד

מגילה
במנין תרי"ג מצוות שפא
במקום הלל שפא
כתבה בחק תוכות שפא
לקרותה בע"פ כשאין לו
מגילה שפא
לקרותה מתוך הכתב שפא
נוסחתה מדרבנן שפא
קראה בעל פה שפא
קריאתה לפרסומי ניסא שפא

משלוח מנות
אבד או נגנב שפג
איסורי הנאה לחושיב"ס שפו
בבגדים שפג
במיני מאכל שפג
בפירות שביעית שפה
חובה להחזיר שפג
חשש ל'שונא מתנות' שפג
טעמו שפג
למי שלא יברך שפז
פחות משו"פ ולמקבל שוה שפו
שחברו מסרב לקבלם שפג

משתה
החובה שפב

מתנות לאביונים
יציאתו יד"ח כשלא הגיע לעני
שפג

נישואין
היכן קריאת המגילה שפב, שפט
עריכתם שפב, שפט

נשים
חיובם באכילת בשר שפב
חיובם בקריאת המגילה שפב
שמחתם בבגדים שפב

סעודת אחשורוש
התנהגות שם שפד

סעודת פורים
זמנה שפב
ענינה שפב
עריכתה בלילה לאור הנר כ

עמלק
הכרתת זרעו בזה"ז שפח

פורים המשולש
מתי עושים הסעודה שפב, שפח

פת בו
אכילתו שפב

שכרות בו
אם יש חובה שפח

שמחה בו
בבשר ויין שפב
במה שפב
החובה שפב
שמחת פורים, עירובה בשמחה
אחרת שפב

שתיית יין בו
הטעם שפח
זמנה שפח

תלמיד חכם
לעשות סעודה לכבודו שפח

תענית והספד בו
איסורם שפב

פטורים מהמצוות
אשה במ"ע שהזמן גרמא כד
חש"ו כד
מת כד

פיוטים
אמירתם
אחר חזרת הש"ץ נו
באבות ובגבורות נו
באמצע התפילה נו
בבית הכנסת חדש נו
בברכת יוצר נו
בחזרת הש"ץ נו
בר"ה ויו"כ נו
בשלש רגלים נו
כשלא מבין פירוש
המילות נו
של ר"א בן ערך נו
של ר"א הקליר נו
של ר"נ בן הקנה נו
של רבי עקיבא נו

פיקוח נפש
בחולה ביו"כ שמז
בחולה בתשעה באב שמז
דינו עב
ראה: שבת – פיקוח נפש

פיתוי
ביאור לשונה שמג
פלסטר
שימוש בו בשבת
הורדת הנייר הדבוק בו רמו
פתיחת כיסויו החיצוני רמו
פנים חדשות
לענין טומאה לז
פסול בספר תורה
תיקונו בלי לומר 'לשם קדושת' לח
תיקונו סתם כשמעשיו מוכיחים לח
פסח
אכילת בהמה שאכלה חמץ רעז
דגים ששמו להם בחיותם חמץ בפה, אכילתם רעז
זה וזה גורם בחמץ רעז
טעם שאסרה תורה חמץ מחצות רעז
לבעל המאור שמתיר אכילה אחר חצות, רק לביעור רעז
אפיקומן
שכח לאוכלו בהסיבה רפז
בדיקת חמץ
בטעם נוסח על ביאור רסב
דין ברכת שליח הבודק חמץ רסב
היוצא מביתו ל' יום קודם פסח במנהג הנחת י' פתיתים רסז
החמץ שמצא מה יעשה בהם רסז
ערכה לבדיקת חמץ רסז
בדיקת חמץ קודם נסיעה
נוסע לחו"ל בחצי שנה שלפני פסח
כשדעתו לחזור באמצע הפסח רעג
כשדעתו לחזור הרבה קודם הפסח רעג
כשדעתו לחזור קודם הפסח רעג
כשמסופק אם יחזור קודם הפסח רעג
ביטול חמץ
הגדרתו רסו
ביעור חמץ
ברכת שהחינו עליו רסג
בל יראה
בור חיטים שאולי יש למטה מבוקעות ערד
ביטול חמץ בלב ערה
חברה בע"מ, איסור חמץ ערה
חיובו אף בשב ואל תעשה רסה
חמץ שנפלה עליו מפולת ערד
חמצו במקום שכבר פסח והוא במקום שעוד מותר רעג
הגדה
שכח לאומרה בליל הסדר קצו
הכשרת כלים
כלי חרס
הכשרתו בכבשן רעו
הכשרתו בתנור שיש בו נקוי עצמי רעו
תנור חרס
הכשרתו בהסקתו רעו
הסיבה
שכח באפיקומן רפז
חליפי חמץ
הטעם שמותרים רסט
חמץ
איסור הנאה בו רסו
בעלות בו רסו
דינו לענין חייב באחריותו קפב
הפקרתו על מנת לזכות בו אחר פסח ערד
חמץ ידוע, הפקרתו רסד
חמץ שאינו ידוע, חיוב בדיקתו רסה
כשנתערב במצה לענין איסורו רעח
שריפתו בפסח טו
חנות
שבת ע"פ, מכירת חמץ עד כניסת השבת רעג
ליל הסדר
אמירת הלל בו רנז
מכירת חמץ
גוי שלא יודע לקרוא עברית רעב
החזרת הכסף על מכירת חמץ שאינה מכירה ערה
היה רגיל למכור דרך בית דין מסוים ושנה אחת שכח למכור רעב
השכרת כלים לעכו"ם רעא
להיות ערב קבלן לישראל על העכו"ם שקנה את החמץ רעא
מוכר חמץ בחנות בפסח ערה
מוכר חמצו בע"ש והחמץ נמצא בארץ רחוקה ששם כבר שבת רעג
מכירה בע"ש שיחול הקנין בשבת רעג
מכירה ע"י בי"ד ער
מכירה ע"י רב ער
מכירת הבהמות לגוים
שיאכילום חמץ ערה
מכירת העסק לגוי שיפעילו בפסח ערה
מכירת חמץ ערה
מכירת חמץ בערמה ערה
מנהג הרב לומר לגוי בשעת המכירה רעב
מנהג בית אבא ער
מסירת מפתח לגוי ערה
מצוותה דאורייתא או דרבנן ערד
נוסח השטר ער
נוסח שטר המכירה רסח
נוסח שטר ערב קבלן בשטר רעא
קריאת הכתובות לגוי בשעת המכירה רעב
רוצה בקיומו של חמץ רעא
שטר כללי, מעלות וחסרונות בו ער
שכח הרב לכתוב את הכתובת של המוכר רעב
שכח הרב לכתוב שם של אחד המוכרים רעב
שליח, עשייתו באמירה רעב
מצה
אכילת מצות חמץ מר"ח ניסן רפה
אכילתה בער"פ, זמן וטעם איסורו רפח
אכילתה, שוטה שנתרפא כד
אכל חצי זית והקיאו וחזר ואכלו קלג
אפייתה, האם סתמא לשמה רפד
דיניה בזה"ז רפ
דיניה כשאוכלים עם הפסח רפ
דיניה שאוכלים לבד רפ
הטעם שנקרא לחם עוני רנז
חמץ שנתערב במצה לענין קיום המצוה בו רעח
מצה שרויה
הנחת מצה במקרר רפב
הנחת קמח במקרר רפב
מצות אכילתה, מהותה רעח
קיום מצותה
באכילת חצי זית רעח
כשמעורב בה אורז רוב מהכזית רעט
כשמעורב בה אורז שמשלימה לכזית רעט
מצות אכילתה, מהותה רעט
קיום מצותה כשמעורב בה אורז שמשלימה לכזית רעח
של שביעית האם נחשב לשלכם רפו
של שביעית האם נחשב לשלכם רפו
מרור
טעם שנחשב כדרך אכילה קלג
של טבל, אכילתו נט
ערב פסח
סיום מסכת, שיורו לערב פסח שטז
שחל בשבת
אמירת הלל בו רפג
אפיית מצות בער"ש רפג
קבלן בניה
רוב פועליו גויים ומכניסים חמץ לרשותו בחיוב בדיקת חמץ רסח
שבת ערב פסח
בעלי חנויות למכר חמץ, מכירה עד כניסת השבת רעג

זמן מכירת החמץ
בדיעבד רעג
לכתחילה רעג
מוכר חמצו בע"ש, והחמץ
בארץ רחוקה שכבר שבת רעג
מכירת חמץ בע"ש שיחול
הקנין בשבת רעג
שיניים
טעם היתרם רעז
שתלים רעז
תותבות רעז
תענית בכורים
שיור סיום מסכת לעשות
סעודה שטז
פקק הברגה
פתיחתו בשבת ריט
פרה אדומה
היסח הדעת לח
לשמה לח
מילוי מים לח
ענינה לו
פרי חדש
קדימתו בברכות קלה
ראה: ברכת שהחיינו
פריה ורביה
בחש"ו כד
בממזר קנח
פריסת שמע
ביאור לשון פריסה נז
פרסיים
צנועים באכילתן שמו
פרעושים
ראה: מלאכות ביו"ט
פרשה
ראה: קריאת התורה
פרשת התמיד
אמירתה בע"פ רעד
פת הבאה בכיסנין
ברכתו, כשקובע עליו קנז
לחם משנה עליו
כשדעתו לאכלו קנז
כשדעתו לצרפו קנז
קידוש עליו קנז

צ

צאת הכוכבים
זמנה קמד
צבא
אונס ו
הוצאת ציצית ו
כיסוי הראש ו
להירשם לשם ו
פעולות רעות ו
שמירת שבת ו
צדיק
הרהור אחר מעשיו קמד
כח תפילתו קמד
להחמיר בפניו קמד
צדקה
נתינת ממונו לאחר מותו קיט
קבלתה מעכו"ם רצד
צובע
ראה: שבת – צובע
צוואת ר"י החסיד
בשומר מצוה ס
כשיש שינוי ס
מקוה בתוך ביתו ס
מרחץ בתוך ביתו ס
צום גדליה
ראה: תענית ציבור
צורת הפתח
אם דין עירובין כמזוזה רנ
אם נעשית מאיליה רנ
שעשאה על המים רמט
ציבור
גזרה שא"א לעמוד בה שב
צימוקים
ראה: גפן
ציץ
על מה מטהר שי
ציצית
בבגד בן שלש כנפות כא
בבגד הפקר כא
בטלית שאולה כא
בכסות המיוחדת ללילה כא, כב
בכסות לילה כ
בל תוסיף
בחמש ציציות כג
בלבישתה לילה כג
ברכה עליה בלילה כג
ברכתה
בטלית גדול יא
בטלית קטן יא
כוונה על ט"ק יא
'להתעטף' יא
'על מצות' יא
על עשיית ציצית כב
פעם אחת ביום יא
זמנה כא
חיוב האב בקנייתו לקטן יט
חיובה כא
טלית גדול כג
טלית קטן כג
כיבוסו
ע"י נכרי כז
עם בגדים צואים כז
כלאים בה כג
כשיש בה כלאים ובלי תכלת
רפ
לבישתה נג
לבישתן בלילה
לאור הנר כג
מעורר דינים כג
להסיר טלית
בשקיעת החמה כג
לתפילת ערבית כג
לקשרה כל יום
לשם מלבוש יא
לשם מצוה יא
מצוה במעשה יג
פטור האדם יג
פטור הבגד יג
קשירתם בלילה כא
קשירתן על הבגדים בדורות
הראשונים כג
שאולה קפב
שינה בה כג
תכלת ולבן
רומזים על דין ורחמים כג
תעשה ולא מן העשוי יג
בשבת
בדיקתם לח
הפרדתם לח
ציציות ארוכים
הידור בכך יח
הסרת ציציות אחרים לשם כך
יח
מנהג האר"י בזה יח
ניכרים יותר יח
ציציות שאולים
דין קטן בהם יט
עיטוף בציצית
בלילה לאור הנר כ
ברכתה
בטלית גדול יב
בטלית קטן יב
טעם לנוסח הברכה יב
להתלבש בציצית יב
להתעטף בציצית יב
ללבוש ציצית יב
משמעות 'על' יב
על מצות ציצית יב
גדר עיטוף יב
חיוב דוקא להתעטף יב
כסות יב
כעטיפת ישמעלים יב
לבושים הפתוחים יב
מלבוש רק למצוה יב
עטיפת ראשו יב
פעמים בגילוי הראש יב
שיעורה
טלית קטן שלנו יב
כל דהו בגד יב
כשמכסה גופו לפניו
ולאחריו יב
קטן שהגיע לחינוך יב
שיתעטף ראשו ורובו של
קטן יב
צניעות
ענין בושה מהקב"ה ג
צפרנים
אם זזו ממקומם קס
גזיזתם בידים ורגלים ביום
אחד קס
הזיקן אחרי שכבר הונחו וזזו
רא, רב
היזקן בזמן הזה רב

הקוברם, באיזה עומק קס
התכוין להזיזם קס
זריקתם לכיור קס
נטילתם במקצץ רב
עומק קבורתן רא
שורפן צדיק, הטעם קס

ק

קבורת מת
חלקי המצוה רא
קביעות סעודה
באכילת מזונות קצז
קבלה והלכה
כשיש סתירה ביניהם לו
קבלת התורה
נעשו בני חורין רנט
קדושה
במותר שמז
קדושת ביהכ"נ
אם חמורה מהר הבית קיא
דאורייתא או דרבנן קיא
קדושת ספרי קודש
כשנעשו בדפוס קיא
כשנעשו בדפוס גויים קיא
קדימה
פירושה נא
קדימה בברכות
ראה: ברכות – קדימה
קדיש
אחר איזהו מקומן נב
אחר אמירת תהילים נב
אחר קריאת התורה נב
מתי צריך המנין נב
אחר הלימוד
מי אומרו נב
מנהג החתם סופר בזה נב
קדשים
שחיטתם כשמצא שחוט שנ
קדשים קלים
בן נח בו רצד
קו התאריך
עברו בחוהמ"ס, לגבי קרבנות
במוסף שנ
קורח
מחלוקתו על משה, הטעם רנט
קורע
בדבר קשה רמג
בנייר רמג
בנייר אלומיניום קמג
בפלסטיק דק רמג
קטורת
חשיבות מילה כמותה צה
קטיגור נעשה סניגור
באותו חפץ עצמו רנט
בדבר שגורם למצוה רנט
קטן
אוכל נבילות שמג
אין לו דעת שמג
אם מוציא אחר רצ
אתי למיסרך שמג
באיסור גברא שמג
באיסור חפצא, מטמטם המח
והלב שמג
באכילת איסור שמג
בהוצאה בשבת שמג
בחיוב ז' מצוות בני נח שפ
בלולב שאול יט
במקום סכנה שמג
בעולת ראיה יט
בציציות שאולים יט
דבר שבעינוי שמג
דעתו קלושה שמג
הגיע לעונת הפעוטות יט
היודע להתעטף יט
הידור מצוה בו שכ
הקנאתו לקטן אחר שסח
זמנו לקידוש קעב
חיוב אביו ליקח לו
אתרוג יט
לולב יט
ציצית יט
תפילין יט
חיובו בציצית יט
חיוב שביתתו על האב שמג
חיובו בלימוד תורה מח
חיובו במצוות מח
חינוכו, ראה: חינוך
יתובי דעתא שמג
כשאינו יכול ליטול מעצמו שמג
כשהאב עושה לצרכו שמג
כשמעשיו מוכיחים שמג
כשעושה לצורך הקטן שמג
להאכילו בידים ביום כיפור שמג
להאכילו חוץ לסוכה שמג
לתת לו לולבו יט
מצותיו מדרבנן מוטלות עליו
או על אביו שכ
סומא עדיף ממנו שפ
עושה לעצמו שמג
על דעת אביו שמג
על דעת עצמו שמג
פטור מהמצוות שמג
קונה ואינו מקנה יט
קטן ביותר שמג
ר"ע ביטל ת"ת ביו"כ
להאכילם שמג
רחיצה וסיכה ביו"כ שמג
שהגיע לחינוך שמג
תענית, מתי מתחיל שמג
תשלומי מצוה בו שכ
קטן הרולך לישון
הבדלה מבעוד יום קעב
קידוש מבעוד יום קעב
קידוש למחרת ביום קעב
קטן הצריך לאמו
הטעם שפטור מסוכה רמח
קטן שהגדיל
באמצע שבת, לגבי קידוש
קנא
בימי הספירה קנא, רצ
בין פסח ראשון לשני, לגבי
קרבן פסח קנא, רצ
דאורייתא או דרבנן קנא
תורת תשלומין בו קנא, קעב
קטנה שהשיאה אביה
אין רצונה להיאסר שמג
התראה לה שמג
מומתין על ידה שמג
מקנין לה
להשקותה שמג
לפוסלה מכתובתה שמג
נוחה להתפתות שמג
פיתויה, אונס שמג
קלון ותקלה בה שמג
קלות הדעת בה שמג
רחמנא חס עלה שמג
קידוש
בזמן תוספת שבת רחצ
בליל יום טוב, דאורייתא או
דרבנן שנא
בליל שמיני עצרת שנא
במקום סעודה קנז
בתפילה פב
חולה ביו"כ, חיובו בו שיז
חיובו בתפילה או על הכוס
שנא
טעות בקידוש שנא
מבעוד יום כ
נוסחתו פב
על הכוס פב
על הכוס, דאורייתא או דרבנן
בליל יום טוב שנא
בליל שבת שנא
על הפת קנז
על חמר מדינה, ראה: חמר
מדינה
על מים קנז
על פת הבאה בכסנין קנז
ראה עוד: שבת – קידוש
ביום
בכלי קטן קנו
כשהיין מצוי ביוקר קנו
כשיין מצוי לרוב קנו
מלא לוגמיו קנו
מנהג הצדיקים בזה
אבד"ק קאמינקא קנו
הרה"ק מזידטשוב קנו
הרה"ק מלובלין קנו
הרה"ק מצאנז קנו
הרה"ק מקוצק קנו
הרה"ק מרופשיץ קנו
הרה"ק משינווא קנו
על השכר קנו
על חמר מדינה קנו
על יי"ש קנו
על שאר משקין קנו
ענינו רצז

שיעורו קעו
קידוש ביו"ט
ראה: יו"ט – קידוש
קידוש במקום סעודה
באורח קפ
בבעל הבית קפ
ביין קפ
במזונות קפ
בפסח קפ
בפת הבאה בכיסנין קפ
בשר ולחם קפ
כזית קמח קפ
שני כוסות של יין קפ
קידוש החודש
בית דין שראו, ביום כ"ט רנו
בית דין שראו, בליל ל' רנו
חודש אלול, עיבורו רנח
יחיד מומחה, הטעם שפסול רנה
יחיד, אם נאמן להעיד רנה
עיברוהו, ביום שלושים ובאו
עדים רנח
קידושו, למפרע רנח
קידושו, ע"י שלשה רנה
קרובים, אם יכולים להעיד רנה
ראוהו בי"ד
בלילה רנח
ואמרו מקודש רנח
ולא קדשוהו, לקדשו
למחר ללא עדים רנח
שקר, אם חוששים רנח
קידוש לבנה
בשמחה רנט
הסתכלות על הציצית כ
חיובה, לנשים רנט
מעשה באחד שניצל על ידה
רנט
סגולה שלא ימות רנט
קידושי אשה
בחיטי קרדנייתא פב
בחמץ בשעה חמישית פב
בפסולי עדות פב
הברכה, מתי מברך רנג
קיטל
לבישתו בראש השנה רצו
קמח חיטה
ברכתו קכט
קמח שעורים
ברכתו קכט
קשה לקוקיאני [תולעים
שבמעיים] קכט
קנים
ברירתם בשבת, ראה: בורר
קנין
הקנו לו ולא ניחא ליה ערה
לעשותו בע"ש שיחול בשבת
רלט, רנג
עשה קנין ולא ניחא ליה ערה
קונה דרך שליח המוכר ואינו
יודע כתובת המוכר רעב
קנין ד' אמות
דינו פב
קנין מדרבנן
אם מועיל לדאורייתא שסט
קנינים בשבת
כשקונה מע"ש ע"מ שיחול
בשבת קנב
קפה קר
ברכה אחר שתייתו קלד
קרבן פסח
אכילתו קנא
בי"ד שחל להיות בשבת רכג
בן נח בו רצד
בני חבורה קנא
חיוב קטן בו קנא
מינוי קטן בו קנא
שחיטתו קנא
קרבנות
אשם מצורע ב
אשם נזיר ב
חטאת ראה: חטאת
חשיבות מילה כמותו צה
כפרת קרבן א
קבלתם מעכו"ם רצד
שעיר של יה"כ שמו
קריאת התורה
אנשים שלא שמעו, לקרות
בשבילם קז
אקדמות, אמירתו קודם קריאת
התורה קיח
בחור, הטעם שעולה בלי טלית
קה
בימה, אם נחשבת רשות בפני
עצמה קיח
בפ' חוקת, אם נמצא בחו"ל
ושם פרשת קרח שכו
דרשה אחר הכנסת ס"ת קיח
דרשה קודם תפילת י"ח קיח
האוחז בס"ת ערום, פירושו קה
החוטף קריאה מחברו, לשלם
קז, קח
הטעם שאחד קורא לכולם קז
המצוה קריאה או שמיעה
קז, קח
העולה יקרא עם הקורא בלחש
קז
הראה וקרא ממקום אחר קד
הראה מקום אחר
לקרוא שם למנוע ברכה
לבטלה קד
לקרוא שם שלא ימהרו
לצאת קד
הראו לעולה בפרשה קודמת קא
התקנה שכולם יברכו קג
חובת היחיד או הציבור שכו
חיסר תיבה או פסוק
בימות החול קא
בשבת שחרית קא
טלית לעולה
לברך עליה קה
להתעטף בה קה
טלית, לכל הכיבודים קה
טלית, עיטופו על הראש משום
כבוד השכינה קה
להוסיף על הקריאה הראשונה
קפה
לנשק הס"ת בטלית קודם
הקריאה קד
לקרוא בראש מגולה קה
לקרוא בקול רם קז
מי שאינו יודע לקרות, להיות
בעל קורא קז
סח באמצע, לחזור ולברך קג
ספר פסול ואין אחר
להוציא לכתחילה קו
להמשיך הקריאה קו
פ' שלח לציבור שקראו
בהעלותך בחו"ל, ועלו לא"י
ושם פ' קרח שכו
קטן, להיות בעל קורא קז
קרא חצי סדרה קג
קרא שני פסוקים
לברך שנית קב
לחזור ולקרות קב
קריאה בפסוקים שקראו כבר
קפה
שכח לברך ברכה אחרונה קג
שכח לברך ברכה אחרונה
ונזכר לאחר קדיש קג
שתיקה, אם היא הפסק קב
קדיש אחריה, מי אומרה נב
ביום חול
הוספות צט
חזרה על פסוקים צט
מקום ההפסקות, מקורו צט
קרא ללוי עד שני, היכן יקרא
לישראל צט
עליה לתורה
לכהן, שלא בראשון ק
פרשה
מקום ההפסקות ב'האזינו',
מקורו צט
קריאת שמע
דילוג פסוקי דזמרה לקריאתה
עם ברכותיה בזמנה נ
כפילת תיבות בה נד
מצוה אחת נג
סימן שהגיע בוקר לקריאתה מז
קריאתה עם ברכותיה בזמנה
עדיף מתפילה בציבור נ
שחרית וערבית נג
של שחרית, זמנה כ
שתי מצוות נג
קרקפתא
ראה: תפילין
קשר
לענין כלאים טז
לענין שבת טז
ע"מ להתיר טז
ע"מ להתקיים טז

עד שבעה ימים טז
של ציצית טז
של קיימא טז
קשת
הסתכלות בה קמג
ר
ראיית בנו
אמירת שהחיינו קלז
ראיית נגעים
ביום המעונן כ
בראש אצבע כ
בלילה לאור הנר כ
ראש השנה
אמירת פיוטים בו נו
בעל תוקע, ראה: בעל תוקע
בקשת צרכיו בו קפח
לבישת קיטל בו רצו
עיקר זמן זה להתחנן על נפשו קפח
קידוש, חיוב בו לפני
התקיעות שבט
שחל בשבת, תקיעה בו שלא
לצורך של
תענית בו שלג
ראש חודש
אמירת הלל בו רנז
בשבת, להמשיך ס"ג לילה שפב
הזכרתו בברכת מעין ג' קלא
סעודתו, זמנה שפב
תענית בו שמז
תענית לתעניתא בו שיד
ראש ממשלה
ברכה עליו קמג
רב
הסתכלות בפניו ג
רבי אליעזר הקליר
אמירת פיוטיו נו
רביעית בכדי אכילת פרס
הצטרפות כשהפסיק, ולא שהה מתחילה לסוף יותר משיעור קלד
תינוק שיונק מאמו טמאה קלד
רדיו
השמעת דברי תורה בו סא
נהג המשמיע בדרך שיז
רדיית הפת
טעם איסורו בשבת ויו"ט של
רודף אחר חייבי לאוין
אם מותר להורגו רלה
רוח רעה
ביהכ"ס בזמנינו דינו לענין זה קמז
היזק זריקת צפרנים בזה"ז רב
המוזכרות בגמרא, היזקן בזה"ז רב
טבילת האצבעות, אם מספיקה להעבירה ח
רוחניות
התעלות בלא קושי צה
רוטב
שקרש וחזר ונימוח לענין טומאה קכב
רחום
אמירתו בבית הכסא שיט
רחיצה – טבילה
בחמין ס
בכל יום ס
במקוה ס
במרחץ ס
בערב שבת ס
בצונן ס
בת פרעה ס
גזירה על מרחצאות ס
גמילות חסד ס
חייבי טבילה ס
חמי טבריה ס
לשם גירות ס
מעבודה זרה ס
מעוונות ס
מפני הטבילה ס
פניו ידיו ורגליו ס
צלם אלוקים ס
רחמים
מידה שנשתבחו בה ישראל ג
ריבוי בשיעורין
כשהריבוי איסור שיג
כשחתיכה יותר גדולה שיג
כשמרבה בחתיכות שיג
רימונים
קליפתם
איסור ערלה בהם קכז
ברכה עליהם קכז
רעבתנות
באכילת בשר בלי לחם שמו
רפואה
למי שנתאמצו מעיו קכח
ראה: שבת – רפואה
רפואה סגולית
הגדרת רפואה שיש בה משום
דרכי האמורי רז
לחישה לרפואה רז
רפואה, מצוה רז
רפואות סגוליות רז
רקיקה
בבית הכנסת עו
בהר הבית בזה"ז עו
רשות הרבים
ראה: שבת – רשות הרבים
רשע – רשעים
אין בידינו להענישם פא
איסור הסתכלות בפניהם ג
איסור לקלל מין פא
הגדרתם
אחר העביד יהודים בשבת פא
אחר שמר על ר' מאיר פא
אפיקורסים פא
בור וע"ה פא
בריוני פא
חטאים זה שוגג פא
מין שמסית ומדיח פא
מינים פא
מקיימי קוצים בכרם פא
משומד ויחוד להשיבו בתשובה פא
עובר על מצוה דרבנן פא
על עבירה אחת פא
צדוקים פא
רשע לעצמו שאינו מזיק פא
רשעים פא
חיוב לקללם פא
להדריכם בתשובה פא
לסבול צערם פא
מורידין ולא מעלין בזמן הזה פא
מי שנענש חבירו על ידו פא
פסוקים עליהם
'ובאו האובדים' פא
'ובערת הרע מקרבך' פא
'ויך את המצרי' וגו' פא
'ורחמיו על כל מעשיו' פא
'ושם רשעים ירקב' פא
'ידינו לא שפכה' פא
'יתמו חטאים' פא
'כי הנה אויבך יאבדו' פא
'להשמדם עדי עד' פא
'פודה ה' נפש עבדיו' פא
'רני עקרה' פא
רחמים עליהם
המתין לתשובת ירבעם פא
לשלם שכרם בעוה"ז פא
מפני צדיקים היוצאים מהם פא
ע"י תרח בא אברהם פא
עד גלגול שלישי פא
עשרה דורות פא
שמא יעשו תשובה פא
תפילה עליהם ונוסחתה
'ארורים כל הרשעים' פא
'ארורים כל עובדי אלילים' פא
ברכת הצדוקים ורוה"ק לתקנה פא
'וכל עושי רשעה' פא
'ולאפיקורסין אל תהי תקוה' פא
ולמלשינים ב–ו' החיבור פא
חשיבות שמואל הקטן פא
נוסח 'ולמלשינים' פא
שיאבדו פא
שיחזרו בתשובה פא
שתחתור חתירה וכו' פא

תקנת ר"ג ובית דינו פא
תפילת צדיקים עליהם
אברהם על אנשי סדום פא
כוונת אברהם ב'אולי'
ו'אמצא' פא
משה אחר חטא העגל פא
נח על אנשי דורו פא

ש

שב ואל תעשה
לעבור בו עב

שבועה
בית כנסת בבית הנשבע עב
התרתה קכה
לאכול חצי שיעור איסור קכה
לבטל מצווה עשה קכה
לעבור על איסור דרבנן קכה
לעבור על איסור מדאורייתא קכה
לעבור עליה לצורך מצוה דרבנן עב
שב ואל תעשה קכה
שבועת ביטוי קכה

שבועות
ברכת התורה כשהיה ער בלילה יג

שבות
הגדרתו ביחס לאיסור דרבנן של

שביעית
אתרוג, קנייתו שפה
השכרת כלים לעבודת קרקע קנה
לולב, קנייתו שפה
מסירת פירות לעם הארץ קנה
מצה ופירות שלה האם נחשב לשלכם רפו
פירות שביעית
סחורה בהם שפה
קידוש אשה בהם שפה

שבע מצוות
בן נח בהם רצד

שבעה משקין
קידוש בהם קנז

שבעת המינים
קדימתם בברכות קלה
ברכה אחרונה במקומו קפא

שבת
איסור גומא, עומקה רא
איסור מלאכה שאין צריכה לגופה רא
ברכת המפיל בה קמה
גוי ששבת, באיזה אופן שובת קז
גוי, לצוות לו לעשות מלאכה שט
הוצאת נעל שעם עו
הזכרתה בברכת מעין ג' קלא
היתר מכירה קנ
הנאה ממעשה שבת שנז
הפלגה שלשה ימים מקודם רסד
חילולה להצלת ולד רלח
חנות ע"ש ישראל והעכו"ם מפעילה קנ
טלית שאחז בה האור רלט, רמ
מלאכה בפקוח נפש, הגדרתה שא
מלאכת מחשבת
ביאורה רלו
גדרה רמ
מצוה מחשיבה את המלאכה לגבי חיוב רא
נזכר שצפרנים בכיסו רב
נר, להניח כלי תחתיו רלט
נתכוון לאיסור ועלה בידו גם היתר רלו
נתכוון לאיסור ועלה בידו גם היתר במזיד רלו
סעודה, החיוב שפח
עונג שבת קפג
פקוח נפש, הבדיקה באדם שנפל עליו גל רלז
קביעתה למעשר קעב
קבלת שבת
בפלג המנחה עא
בקיעת החמה עא
רשות הרבים, טלטול ע"י מחיצה מבני אדם רנד
שכר בזכות שמירת השבת רט
שליחות שט
שמירת שבת קפג
שמירתו ע"י בן נח רצד
תיקון מנא לח

אגוזים
פיצוחם רכה

אמירה לעכו"ם
האיסור שבעשיית מלאכת ישראל קצא
כשלא אמר לו רצט
כשעביד אדעתא דנפשיה רצט
לומר ביום חול לקנות או למכור, ויום השוק בשבת רט
נסיעה בשבת ברכב המונהג ע"י נכרי רצט
'שמא ירבה' גדרו רצט

בגדים
הוצאתם ממייבש כביסה רה
טלטולם כשהיו רטובים בבין השמשות רה
כיבוס בהם רל
נטילתם ממכבש של כובסים רה
סחיטה בהם רל
שטיחתן לייבוש קצט

בונה
בנין לשעה רכ
הדבקת וו בקיר רכ

בורר – ברירה
אגוזים, פתיחתם רכה
אוכל מתוך פסולת רכה
בבגדים רכו
דומיא דמלאכת המשכן רכו
כשדעתו ללבשו עכשיו רכו
כשהדרך להחזיר למקום רכו
כשנוגע לעונג שבת רכו
בבני אדם רכו
בדבר בלול דוקא רכו
בדברים שאינם מעורבים רכו
בכלים רכו
במאכל רכו
בעפר עם אבנים רכו
בקנים רכו
בשעת אכילה רכה
זבוב מתוך כוס אם נחשב למוקצה רכה
כשאי אפשר לשפוך לקחתו בכף עם מעט מהמשקה רכה
לשפכו מהכוס יחד עם משקה רכה
כשלוקח מזה ומזה רכה
לאכול מיד רכה
פסולת מתוך אוכל רכה
קולא משום עונג שבת רכה
תירס, ברירתו מהשערות רכה

בסים
בכלי שמלאכתו לאיסור ריז

ברז שמימיו באים מבריכה שמתמלאת אוטומטי
השתמשות בו רכד
טעמים להיתר
דבר שאין מתכוין רכד
כח כוחו רכד
מלאכה שאינה צריכה לגופה רכד
ספק רכד
פסיק רישא דלא ניחא ליה רכד
שנים שעשאוה רכד

הבדלה
אונן במוצ"ש האם מבדיל למחרת קצו
אכילה קודם, לאשה שיט
אמירת ג' לשונות בו קפט
אשה וקטן מי מבדיל למי קצג
אשה להוציא חברתה שיט
אשה שמבדילה, לשתות היין קצג
בחמר מדינה קנז
בירך על פרי ולפני שאכל נזכר שלא הבדיל קצה
בתפילה פב
בתפילה, על הכוס קצ, שנא
בתשעה באב שחל במוצ"ש, ראה: תשעה באב
הבדלה באיחור, מטעם תשלומין או חיוב קצו
התחיל באכילת פירות ומזונות, להמשיך משתחשך קצז
חיובה לנשים שיט

חמר מדינה ולא שתיית מדינה קצ
טעם שאשה לא שותה מהיין קצג
למי שאין לו כוס קצ
מצותה בתפילה קצג
מצותה על הכוס קצג
על חלב קצ
על חמר מדינה קצ
על מי סודה קצ
על מים קצ
על תה קצ
עשיית מלאכה לפני התפילה קצג
שאחרים ישתו את היין קצג
שינוי בנוסחת הצינזורא קפט
שכח במוצ"ש קצג, קצו
שכח במוצאי יו"ט קצו
שכח ברכת מאורי האש קצו
שלא להוסיף על שבע לשונות קפט
הבדלה מוצ"ש שחל ביו"ט
אמירת בין קודש לקודש ביום חול קצו
חיוב הבדלה קצו
טעם נוסח ההבדלה קצו
קידוש והבדלה על כוס אחד
ביו"ט בבוקר קצו
שכח להבדיל קצו
הבערה
מקלקל בה רכג
הדלקת נרות
עשיית מלאכה לאנשים אחר הזמן קסג
השכרת מקום ביריד הפועל בשבת
גוי יאמר שמחר יפתח רט
גוי ישמור על המקום רט
הורדת השלט של החנות רט
כתיבת שלט שסגור בשבת רט
חולה שיש בו סכנה
חלול שבת עליו
ע"י רופא שומ"צ רלב
ע"י שאינו שומ"צ רלב
מליחת הבשר ששוחט עבורו שיג
חנות
חלון ראוה בשבת רט
טלטול
בריצה בכרמלית רא
חומרתה במוקצה מבכרמלית רא
מטריה לצורך גופו ומקומו רד
נזכר שצפרנים בכיסו רא
נזכר שצפרנים בכיסו רב
כלי שיר
איסורן בזמנינו קצט
כרמלית
טלטול צפרניו לביתו כדי שלא יזיקו רב
טלטול צפרנים לביתו רא
נזכר שצפרנים בכיסו רא
ריצה כשמטלטל רא
כתיבה
נתכוין לכתוב שמעון וכתב שם רג
מדידה
של מצוה רז
מוצאי שבת
הביננו קלא
מוקצה
בנייר אלומיניום רמג
בשר חי, טלטולו ריא
דבר שבבין השמשות לא נגמר מלאכתו רה
יחוד במוקצה
אם יש בזה חשש תיקון מנא רי
בכלים שנשברו בשבת רי
לפני שנעשה מוקצה רי
כלי שמל"א, טלטול תינוק המחזיקו רטז
קליפת אגוז, טלטולה רי
מטריה
טלטולה לצורך גופו ומקומו רד
שימוש בה רד
דין אהל בה רכא
מלאכה
מלאכה מערב שבת שתגמר בשבת רעג
קנין בער"ש על דבר שבמקום שכבר שבת רעג
גרמא בה רלט
מלאכה בערב שבת
אנשים אחר זמן הדלקת נרות קסג
מלאכת עכו"ם
אפיה שלהם קצא
ברכת מאורי האש על נרם קצא
צידה שלהם קצא
מקוה
הוחמה בשבת ע"י שעון שבת רלא
מופעלת ע"י טרמוסטט רכד
תשלום על טבילה בה רז
מקח וממכר
חילוק בין קנין למלאכה
מער"ש שנגמרת בשבת רעג
קנין בער"ש על דבר שבמקום שכבר שבת רעג
קנין בערב שבת שיחול בשבת רעג
נר
קריאה לאורו קפד
נר הבדלה
אם נחשב נר מצוה קטז
הודלק בשבת
לחולה קצא
ע"י גוי קצא
ע"י גוי לגוי חולה קצא
הודלק ע"י גוי
בערב שבת קצא
חילוק מצידה ואפיה
שמברכין במוצ"ש קצא
טעם שאין מברכין קצא
נעשה לאורו מלאכה בשבת
ע"י גוי קצא
ראיית הצפרנים בו קצא, שנד
נרות שבת
אם נחשבים נרות מצוה ברכה עליהם קטז
כשאח"כ מדליק נרות בבית הכנסת קסז
שכחה לברך בשעת ההדלקה קסז
הדלקתן
בחשמל קסח
בחשמל ביו"ט ב' של גלויות ע"י נכרי קסח
החיוב שידלק בבית ולא ההדלקה קסד
חיובו בזמנינו שיש חשמל שנט
כשדלקו מיום חול קסד
כשהאשה אינה בבית ונמצאים הבעל והבת קסו
לפני פלג המנחה קסד
ע"י נכרי, ברכה עליהן קסד
שיעור משך זמן הדלקתן קסב
שלא במקום אכילה קסה
שליחת הבעל להדליקם והאשה תברך קסד
שמן זית מצוה מן המובחר קסט
שתי נרות מנהג שנט
טעם הדלקתם
אף שיש חשמל קסה
משום שלום ביתו שנט
על ידי האשה קסד
סעודה שלישית
קיומה בלימוד תורה רצג
סעודת שבת
אכילת פת בה קפא
דין 'לכם' בו
אורח בו קפב
בקנין הגבהה קפב
שאילה בו קפב
שאילת כלים בו קפב
עשיית אהל
אהל ארעי
ביום טוב רכא
במטריה רכא
בשבת רכא
להוסיף רכא
לכתחילה רכא
ארובה רכא
בגד על פי החבית רכא
בדופן סוכה רכא
בדפנות
ברביעית רכא
בשלישית רכא

שבת ערב פסח – שדה

כשמכשיר הסוכה רכא
בכיפי דארבא רכב
במיטה מסורגת רכב
במלאכת המשכן רכא
בנין ע"ג כלים רכא
בנין קבוע רכא
בסוכה מפני הגשמים
כשהכיסוי מחובר לסוכה
רכב
כשהכיסוי ע"ג הסכך רכב
גגון לעגלה רכא
החזרת קדירה על הכירה רכא
העושה גבינה רכא
חלון מן הצד רכא
יריעות האהל רכא
כיסוי כלי רכא
כשיש ריוח טפח רכב
כשיש ריוח שלשה טפחים רכב
כשצריך לאויר שתחתיו רכב
למטה, פירושו מחיצה מן הצד
רכא
למעלה, פירושו גג רכא
מחיצה קבועה רכא
מטרת האהל
להגן מפני החמה רכא
להגן מפני הצינה רכא
להכשר סוכה רכא
לעשות צרכיו רכא
לצל רכא
לשם צניעות רכא
לשמש מטתו, אם נחשב
להכשיר רכא
שלא יכבו הנרות רכא
משום מראית עין רכא
נפל הדופן רכא
פקק החלון, פירושו רכא
פריסת מחצלת לצל רכב
תוספת אהל ארעי רכב
תנאים באהל
מחובר ולא מיטלטל רכא
מחיצות מגיעות לארץ רכא
קבוע ולא לשעה רכא
פיקוח נפש, לחלל שבת
בצפרנים שבזה"ז הזיקן ספק
ספקא רב
ע"י רופא שאינו שומ"צ רלב
ע"י רופא שומ"צ רלב
על סכנת עובר רב, רלג
צובע
בית הכסא שבמיכל ההדחה
סבון צובע רו
צביעה באוכלין רו
צביעה במים לא לשתיה רו
צידה
צבי לז
קודם צאת השבת
ברכה על הנר קנב
הבדלה, קטן ההולך לישן קנב
עשיית מלאכה קנב
תפילת מעריב קנב
קידוש
אחרים ישתו את היין קצג
אשה להוציא חברתה שיט
בבין השמשות קנב
במקום סעודה בבוקר, במה
קצז
במקום סעודה, במה קצז
חיובו לנשים שיט
עמידה בו שנט
שכח לקדש בליל שבת קצו
קידוש במקום סעודה
בבית הכנסת קפא
במיני דגן קפא
בפת או גם ביין קפא
דוקא בליל שבת ולא ביום קפא
רפואה
בדבר שאין בו משום שחיקת
סמנים רז
כשאינה לא אכילה ולא שתיה רז
לחש לעין הרע רז
לחש לרפואה רז
למדוד חגורה לסגולה רז
מדידה לסגולה רז
סגולה כשאין בה רפואה רז
רחיצת פנים ממים סגוליים רז
רפואה סגולית רז, רצג
רשות הרבים
הוציא מאכל וחישב לאכילה
ונמלך לזריעה רג
העביר ד"א והניח במקום שלא
חשב בתחילה רג
טלטול משקפים בנרתיק מכסף
קצח
יציאה בלבוש נוסף
להביא לחבירו ר
להגן מגשמים ר
להגן מטינוף או גשמים ר
מוציא חצי גרוגרת לזריעה
ונמלך לאכילה רג
משקפים, הליכה בהם קצח
נתכוין להוציא מרה"י להניח
במקום מסוים וטעה רג
נתכוין לזרוק
ב' אמות וזרק ד' רג
ב' אמות ונמצא ד' רג
ח' אמות וזרק ד' רג
לצד זה וזרק לצד אחר רג
תכשיטים, הליכה בהם קצח
שכר שבת ויו"ט
'אין רואה סימן ברכה' אי הוה
איסור רח
השכרת חדר רח
השכרת חדר לשבת ולמוצ"ש
רח
לבעל תוקע בראש השנה רח
לחזן רח
לחזן בימים הנוראים רח
על טבילה בשבת בבוקר רח
'שנים מקרא'
בד' פרשיות וימים טובים קפז
בספר תורה צח
שנים שעשו
באחד מדליק ואחד מבשל רכג
בבישול, אחד הבעיר ואחד
צלה רכג
בבית המקדש
הבערת אש רכג
הנחת איברים ע"ג המזבח
רכג
בהבערה רכג
במלאכה דרבנן רכג
במלאכה שאינה מחשבת רכג
במלאכה שדרכה לעשותה
ביחיד רכג
במלאכות נפרדות
אפיה ולישה רכג
קצירה וטחינה רכג
בנשיאת תינוק במקום שאין
עירוב רכג
בקולמוס אחד רכג
בשליח לדבר עבירה רכג
דוקא במלאכה חשובה רכג
כשהשני זירז הבישול רכג
כשזה יכול וזה יכול רכג
כשיכול אחד לעשותה רכג
לענין מילה
אחד מל ואחד פרע רכג
בשני מוהלים רכג
לענין רעפים
אחד הביא את האש ואחד
את העצים רכג
באו בבת אחת רכג
שנים בהבאה אחת רכג
שני כוחות באדם אחד רכג
תוספת שבת
דאורייתא או דרבנן קנא
הדלקת נרות לפני פלג המנחה
קסד
זכירה
ביציאתו קנא
בכניסתו קנא
חיוב אשה קסד
חיוב אשה כשבעלה הקדים
קסד
חיוב מדאורייתא קסד
חיוב מטעם נדר קסד
יחיד נגרר אחר רבים קסד
קידוש ביום שבת קנא
קידוש בערב שבת קנא
תפילות שבת
טעם השינוי
באמירת וינוחו בו
בתפילות קנ
בתפילה בין הלילה לבוקר
קנ
ערבית של שבת נא
תרופות
לקיחתן קצט
שבת ערב פסח
ראה: פסח – שבת ערב פסח
שדה
השכרתו לגוי קנ

שהחיינו
ראה: ברכת שהחיינו
שהייה
ע"י כיסוי פח [בלעך] בלבד קנט
שופר
אשה, לתקוע סח
עשייתו כב
של פרה, לתקוע בו רנט
תקיעתו, ראה: תקיעת שופר
שותף גוי
אם רוצה לעבוד לבד בשבת
וליטול יותר בשכרו קנד
שחוטי חוץ
דינם צב
שחיטה
אחרים עומדים עליו
בחרש כד
בעכו"ם כד
בקוף כד
בקטן כד
בשוטה כד
ביום טוב רצה
ברכתה מ
בשבת, היתר הבשר שנז
הרגו איספקליטור מ
ורחמיו על כל מעשיו מ
חשיבותה על נבלה מ
כח גברא קכא
מתיר באכילה מ
נחשב מצוה מ
נעשית ע"י זה חלק מחלקי
האדם מ
ע"י עכו"ם קכא
ע"י קוף קכא
צער בעלי חיים מ
רצון הבהמה בכך מ
שטיבל
של חסידים נא
שטן
מקומות שמקטרג קמו
שינה
בבגדי כהונה יג
ביום, ברכת המפיל לא
ע"י מוזיקה שכא
יחידי
בבית קמו
בבית מואר קמו
בחדר קמו
ביום קמו
שינוי ממטבע הברכה
בחתימה פג
בנוסח פג
כמנהג המקום פג
כרצון אביו פג
מוסיף בתיבות פג
שיניים
ניקויים במברשת ללא משחה
בשבת רל
שיניים תותבות
בליעה בהם רנז
שיעור חוטי ציצית
י"ב גודלין והטעם יח
מדאורייתא יח
מדרבנן יח
שיעור לולב
ג' טפחים יח
למטה יח
למעלה יח
שירה
במציאת הזיווג קנט
שיתופי מבואות, עירובין
בטירחא דאדם גדול עב
שכח לברך
ראה: ברכות הנהנין
שכינה
בושה כלפיה ג
שכירות קניא
לאיסורי שבת קנא
להונאה קנא
שכר שבת
בהשכרת בהמה וכלים לגוי קנב
בהשכרת מכס לגוי קנב
ראה: שבת – שכר שבת
שליח ציבור
מקום עמידתו עד
ענינו כג
שליחות
בגט, לחזור בו שפג
בדבר שהשליח חייב בעצמו
קסד
בשבת שט
לדבר עבירה שט
שלושים יום בכלה שמב
שליח לשני דברים, היתר
ועבירה ערה
שליחות לדבר עבירה ערה
שליחות במצוה
בגירושין רצד
בכיסוי הדם רצד
במילה רצד
בקידושין רצד
בקרבן פסח רצד
בתרומה רצד
שלש רגלים
אמירת פיוטים בהם נו
שם לגר
בגט פו
בכתובה פו
בן אברהם פו
בן שרה פו
בתפילה פו
יכול לשנות פו
שם 'רחום'
אמירתו בבית הכסא שיט
אמירתו לבטלה שיט
מחיקתו שיט
שם שמים
אמירת 'רחום' בבית הכסא שיט
אמירת רחום לבטלה שיט
מחיקת שם רחום שיט
'רחמנא' אי הוה לבטלה שיט
שם בלשון עכו"ם לבטלה שיט
שמונה עשרה
מספר הברכות בו פז
שמחה
ברגלים קפג
בשבת קפג
עירוב שמחה בשמחה רצא
שמחה ועונג חיובים שונים קפג
שמחת יום טוב
ליל יו"ט אחרון שמא
ליל יו"ט ראשון שמא
שמיני עצרת
הזכרת יציאת מצרים בתפילה
שנא
טעות בקידוש שנא
טעות בתפילה שנא
שמירת הגוף
דברים המזיקים שב
שמירת הגוף והנפש
לעוה"ז ולעוה"ב מב
שמן
ישראל נמשלו אליו קנו
שמן זית
ברכתו קכט
שמן טמא
הדלקת נר חנוכה בו שנה
שמן שריפה
טעם פסולו למנורה שסד
שנים מקרא
ראה: שבת – שנים מקרא
שנים שעשו
ראה: שבת – שנים שעשו
שעון שבת
ביטול גרם הבערה קפו
ביטול גרמא
בטרם נעשה האיסור קפו
בלי לעבור על איסור אחר
קפו
שערות
כיבוסם בשבת רכח, רל
שעת השמד
גילוי הראש ה
שק
כיבוסו בשבת רכח
שקדים מתוקים
איסור ערלה בהם קכז
ברכה עליהם קכז
שקית חלב
פתיחתה בשבת ריט
שתי דפנות וצורת הפתח
לגבי סוכה רצז
לגבי שבת רצז

ת

תגלחת לקטן
בגיל חינוך רצא
בחול המועד
כשנולד ברגל רצא
כשנולד קודם הרגל רצא
להשהות לו רצא
בימי הספירה רצא
בל"ג בעומר, ולהשהות לו רצא
חשוב כברית מילה רצא
לאחר הג' שנה רצא
לימוד א' ב' באותו יום רצא
ע"י עכו"ם רצא
על קבר הרשב"י רצא
ריבוי בשמחה באותו יום רצא
רמז לשנה ג' רצא

תדיר ומקודש
בחטאת ועולה כו
בטלית ותפילין כו

תה קר
ברכה אחרונה אחר שתייתו קלד

תוך כדי דיבור
תיקון טעות בברכה בו קלב

תוספת שבת
ראה: שבת – תוספת שבת

תורה
ביטול תורה עב
מצות ושננתם וכו' שנו
מצות לימוד תורה
איזה לימוד מט
בחלום יג
ביום ובלילה יג
בלימוד תורה קפג
במחשבה יג
במקום שליבו חפץ פג
בן נח בה רצד
בריאת הלילה לגירסא יג
דרבים, להפסיק לתפילה
בציבור סז
והגית שנו
ושננתם שנו
זמן הפטור ממנה יג
חיובה לקטן מח
חיובו לא משום עונג קמח
יגיעת התורה יג
ידיעת התורה יג
כשלא מבין מט
לפני התפילה מט
מגינה ומצילה רצג
נגלה יג
נסתר יג
עניינה מז
קיום על ידה סעודה ג' רצג

נשים
אופן הלימוד להן מז
ברכת התורה מז
חיובן בידיעת מצותיהן מז
קיבול שכר על לימודן מז
עכו"ם
חיובם בידיעת שבעה מצוות מז
קיבול שכר על לימודם מז
תורתו אומנתו
ביטול תשב"ר ממנו, ראה: ביטול

תחנון
אמירתו
בחודש ניסן רס
בחודש תשרי רס
בשבוע שחל בו חנוכה רס
כשיש חתן צד
כשרוב החודש בקדושה רס

תירס
ברירתו מהשערות רכה

תלמוד תורה
ראה: תורה – מצות לימוד תורה

תלמיד ורב
הקשר ביניהם פג

תלמידי חכמים
בעיטוף סודר ה, ו
צריך שיהיה לו אחד משמונה וכו', הטעם כג

תנאים, תפילתם
רבי אלעזר בן ערך נו
רבי נחוניה בן הקנה נו
רבי עקיבא נו

תענית
באסרו חג שיד
באסרו חג כשנדר שיד
ביארצייט רצג
ביום החופה
הטעם שכה
לשליח המקדש שכה
ביום טוב רפא, רצג
במקום פיקוח נפש רצג
בעצרת רצג
בראש השנה שלג
בראש חודש שמז
בשבת רפא, רצג
טעימה בו קכד
טעימה בו כשחוזר ופולט קכד

תענית אסתר
חל בשבת, דינו שכ
מוקדם, סעודת ברית בו שכ

תענית בה"ב
לנהוג מנהג אביו בזה רצו

תענית בכורים
ראה: פסח – תענית בכורים

תענית ו' חוקת
לבן א"י שנמצא בחו"ל ושם פ' קרח שכו

תענית חלום
דינה רצג, שדמ

תענית לתעניתו
באסרו חג שיד
ביו"ט שני שיד
בראש חודש שיד

תענית ציבור
חל בשבת, דינו שכ
ליל תענית
אכילה בו שטו
חתונה בו שטו
ריקודים ומחולות בו שטו
מוהל בו שכ
נעילת הסנדל בו שטו
סיכה בו שטו
סנדק בו שכ
רחיצה בו שטו
תשה"מ בו שטו
נדרחה
מדין תשלומין או עיקר החיוב שכ

צום גדליה
ברית מילה בו כשנדחה שכ
חל בשבת, דינו שכ
נדחה, בעל ברית בו שכ
פדיון הבן בו שכ

תענית שעות
אם צריכה קבלה, ומתי שכב

תעשה ולא מן העשוי
ענינו טז

תפוחים
גרעיניהם
איסור ערלה בהם קכז
ברכה עליהם קכז

תפילה
איחור זמנה קמד
אמירת פיוטים בה רצט
אמירת תהילים פב
אע"פ שיצא מוציא צ
אצל רבו פג
בבית המדרש סז
בדמעות קעט
בזמנה ביחידות ע
בזמנה ביחידות ויתבטל המנין ע
בחוקותיהם לא תלכו עז
בכל לשון עט, פג
בלבוש שק
כששרוי בצער עו
על ליבו עו
על מתניו עו
מעל או מתחת לבגד עו
במקום סכנה פב
במקום קרבנות פב
במקום שלבו חפץ פג
בנוסח רבו פג
בקשת צרכים פב
בראש השנה, ביחידות ע
ברכו אחר התפילה צז
ג' פעמים ביום פב
דאורייתא או דרבנן סח, סט, פב
דרך תחנונים פג
הבינו במוצ"ש קלא
הטעם שתיקנוה קמד
המתפלל בחזקה, לענות אחריו אמן קז

העושה אותה קבע פג
העיקר הכוונה פג
הפיכת הפנים לצדדים,
באמירת וקרא זה אל זה
צא
בקדושה צא
חידוש בה פג
חיוב להתפלל על ישראל צ
חיוב לומר הרחמן צ
טלית או בגד משק עו
יחף
בט' באב ויו"כ עו
כשדרך לפני מלכים עז
כשמנהג המקום עו
כשמקפיד להתפלל יחף עו
כבד את ה' מגרונך נד
כיסוי הראש ו
כפי כוחו פג
כשיש לו כעס פג
כשמחשבתו טרודה פג
לב נשבר פב
לבו למעלה ו
לבישת כובע עז
להרבות בשבחים נה
לוואי שיתפלל כל היום נד
לימוד לפני התפילה מט
לשנות נוסחאות נו, פג
מוסף בכל לשון עט
מנחה כג
מנחה, זמנה ע
מנחה של חול עא
נוסחתה, מהתורה או מדרבנן
פב
נקראת עבודה פב
נשים, חיובן בה פב
ספק אם התפלל סח
עיניו למטה ו
עמידה במקום גבוה עד
ערבית כג
ערבית רשות ו
עשית צרכיו קודם התפילה כד
פטור מתפלה כשעוסק בהחזרה
בתשובה עח
פטור מתפלה כשעוסק בצרכי
צבור עח
קדושה של מנחה עא
קריאת התורה בב' וה', תקנתה
צג
רחמי היא פג
רחמנא ליבא בעי פג
שבחים פב
תפילה בהפחה נט
תפילה על יראי"ש פ
תפילה, מצוה מדרבנן עב
תפילת ערבית חובה נז
תפילת צדיק קמד
תפלות שבת בכל לשון עט
תפלת נדבה נז, עט
במוסף עט
בשבת עט
תשלומין עט
לתפלת מוסף עט
לתפלת שבת עט
איזהו מקומן
אמירתה בהבנה מט
טעם אמירתה מט
בלי תפילין
מפסיד זמן תפילה מג
מפסיד מנין מג
ברכות השחר
ברכת הנותן לשכוי בינה מו
ברכת את צמח דוד
כלולה עם ברכת 'ולירושלים'
פז
פיוט עליה בפורים פז
ברכת הביננו
אמירתו במוצ"ש קלא
כנגד מי רגלים
אי הוי דאורייתא נט
אם יש ריח נט
במטפיחים בארץ נט
בסריס נט
הכרעה בזה נט
המחובר לקאטעטער נט
כנגד הטפטוף נט
כנגד העמוד נט
כשזה דרך השתנתו נט
עצות לזה נט
לעבור לפני המתפלל
כשהולך לעשות מצוה קיג
כשעובר סתם קיג
מנין
ראה: תפילה בציבור
מקום התפילה
בית הכנסת עב
על חולה
בעל תשובה פה
יתום פה
כשאין ידוע שמו פה
כשכך קוראים לו פה
קריאת שמע
ראה: קריאת שמע
שמונה עשרה
המתפלל בעל פה עג
כוונה בתפילה עג
כסא, לחציצה בתפילה עג
להתפלל נגד הקיר עג
סגירת העיניים עג
סטנדר, לחציצה בתפילה עג
תחנון
אמירתו כשהחתן יצא קודם צט
כשיש חתן צד
קריאת התורה, כשאין זמן
לשניהם צג
רשות צג
תפילה בציבור
איסור לצאת באמצע נא
בבית הכנסת נא, עב
ביטול תורה עב
ברוב עם הדרת מלך עב
בתפילת נדבה נז
דילוג פסוקי דזמרה לכך נ
שבח המתפלל בציבור עב
הקב"ה כועס כשאין עשרה נא
הקב"ה שואל במי שלא בא נא
השראת השכינה נא
התפללו ביחיד ואח"כ נתקבצו
נז
ועוזבי ה' יכלו נא
חיוב להשלים מנין נא
חיובו עב
יצאו מקצתן נא
יציאה לצורך נא
כל דבר שבקדושה נא
כשיודעים שיצאו באמצע נא
לברכו נז
לברכת המזון נז
לברכת יוצר נז
להצטרף–להשלים עא
להשתדל בכל כוחו עב
לחזרת הש"ץ נז
לפניו עד ד' מילין, לאחריו
מיל עב
לפסוקי דזמרה נז
לקדושת יוצר נז
לקדיש וקדושה נז
לקריאת התורה נז
לשחרר עבד לשם כך עב
סטנדר, אם חוצץ בתפילה
עב, עג
עשרה בבית עב
קדימת השכינה נא
קריאת שמע וברכותיה בזמנה
עדיפה נ
שבח המתפלל בציבור עא
שלא לילך מהעיר שמתפללין
בעשרה קודם התפילה עב
תפילת חוטאים נשמעת
בציבור עב
תקנת חז"ל בזה נז
חיובה כשתש כוחו עב
תפילות
לניסים שעג
תפילת מנחה
אחר צאת הכוכבים קמד
סעודה גדולה סמוך לה קמד
תחנון בו
לאבי הבן צה
למוהל צה
לסנדק צה
תפילה זכה
לסמוך על אמירתה ע"י חברו
במקום לפייסו שלז
תפילה עם תפילין
ראה: תפילין – תפילה עם
תפילין
תפילות שבת
ראה: שבת – תפילות שבת
תפילין
אופנים דרך מינות כח
אי כריכות מעכבים לד
אי לילה זמן תפילין לא

אי צריך לכסות תפילין של יד לג
אין מעבירין על המצוות בהם כו
ד' הבתים צריכים להיות פרודים לז
הוספת דיו על כתב ישן לז
הכשר תפילין לז
השחרת הרצועות משני עבריהם לח
התגין, למצוה או לעיכובא מא
חליצתן בערב שבת כג
חציצה במקום הקשירה לד
חציצה במקום רצועות לד
יפוים לז
כיסויין בשרוולים צרים לג
כמה כריכות לד
כשאנוס מלהניחה כח
כתיבת פרשיותיהן כא
כתיבתם בלילה כב
לשוח בעודם עליו לא
מוסיף חיזוק לז
מותר בפיך מ
מישמוש בהם לה
מצות תפילין לקטן מד
מצותם כל היום לא
מקודש קודם כו
נזיר סתם בתפילין לב
נזיר עולם בתפילין לב
נישוק היד שנגעה בהם לה
נישוקם לה
נמצאו פסולים אחרי שנים, עונשן על מי ל
אחרי שנים, שכרן ל
אם חייב המוכר שסב
עניני מצותן כח
עשיית הרצועות לשמה לט
עשייתן לשמה לט
קלף מנבילה עדיף מטריפה קמ
קלף משחוטה עדיף מנבילה קמ
קציצת השערות במקום הנחתם לב
קשירתם כל יום מחדש כא
רבינו תם, בעי קדושה יתירה סו
רצועה של יד, אורכה לד
שכח לומר 'לשם קדושת תפילין' קודם השחרת הרצועות לח
של אשכנזים לספרדים ולהיפך מא
של יד כתב בית יוסף ושל ראש האר"י מא
תדיר קודם בהן כו
תפורות בפשתן, דינם ל
תש"י קודם לש"ר כו
ברכת תפילין
אי מברך כל זמן שמניחם לא
בחולץ תפילין לביה"כ כד
בשכמל"ו בתפילין של ראש כז
היסח הדעת בהן לא
הפסק הלילה לא
הפסק ע"י תפילה לא
כשהזיזם ממקומם בשוגג לא
כשהחזיקן בידו כח
כשחלצם כט
כשחלצם במזיד לא
כשחלצם ליכנס לבית הכסא לא
כשחלצם ע"מ ללבשם מיד לא
כשנשמטו ממקומן בשעת התפלה כט
שלא בשעת התפלה כט
כשעשה צרכיו בינתיים לא
לבטלה, בהן כז
לחזור ולברך, ראה: ברכה – חזרה
לתפילין דר"ת לא
נוסח הברכה יב
על של יד כח
על של ראש כח
דיבוק התיתורא בדבק
אחר התפירה לז
כשבלא זה יפרד לז
קודם התפירה לז
הנחתן
אחר שקיעת חמה כג
בשבת כג
הסרת השרוול בתפילה לצורך הנחתם לג
ליוצא לדרך קודם עלות השחר כב
מאריכה ימים מב
על גבי גבס לד
הנחתן בחוה"מ
אי איכא בזה לא תתגודדו לו
בביהכנ"ס מכמה נוסחאות לו
לבחורים לו
מי יעבור לפני התיבה לו
כתיבתם
ע"ג עור בהמה טמאה מ
ע"ג עור נבלה וטרפה מ
ע"ג עור שחוטה מ
ע"ג עור שחוטה בברכה ואכלו בשרה מ
עיבוד העורות
בעכו"ם לט
ברצועות לט
בתפילין לט
כשעיבד שוב לשמה לט
מליחתם שלא לשמה לט
מתי נחשב תחילת העיבוד לט
נתינתם בסיד לט
סדר העיבוד לט
שלא לשמה לט
שרייתם במים לט
פושעי ישראל 'בגופן'
טעם 'בגופן' מב
לא שומר בעת אכילתו שגופו יהיה אח"כ נקי להנחתן מב
מתי נחשב כך מב
רש"י ור"ת
הוחלף השל ראש מה
הוחלפו הפרשיות מה
קדושתן מה
שינוי בכתב
מבית יוסף להאר"י מא
שאינו מובא בגמרא מא
שבין מדינות מא
תפילה עם תפילין
בלי תפילין ומפסיד זמן תפילה מג
בלי תפילין ומפסיד מנין מג
לחזור ולהתפלל בתפילין התפלל בלעדיהן מג
שכח יעלה ויבא בשחרית
ראש חודש מג
שייכותן ביחד מג
תפילין בתפילת מנחה מג
תפירה
בבתי התפילין לז
תקיעת שופר
אשה בה סח
ברכה אחת על כל הסדרים לא
בשתי שופרות יחד שלא
ג' סדרים לא
המצוה לשמוע ולא לתקוע קז
המקור בתורה לא
התקיעות מספק לא
ט' תקיעות בט' שעות לא
טבילה במקוה קודם שיח
טעם איסורו בשבת ויו"ט של
לסלק התוקע מחזקתו קז
שיחה בשעת התקיעות לצורך התפילה לא
תוקע תרר"ת לא
תרומה
חיובה מדאורייתא פב
תרופות בשבת
ראה: שבת – תרופות
תרנגול
זמן קריאתו מו
למעוברת בכפרות שלו
תשב"ר
ביטולם מתורה, ראה: ביטול
תשה"מ
לאחר עשיית צרכיו בבית הכסא קמז
תשובה
אין דבר העומד בפניה שדמ
גדולים שהתענו
דוד המלך שדמ
רב הונא שדמ
רבי חנינא שדמ
רבי יהושע שדמ
דרכי התשובה
בדמעות קעט
וידוי בפה שדמ
ידבר לפניו ית' כעבד שדמ
יקשר מחשבתו בה' שדמ
יתבודד בינו לקונו שדמ

תשלום בחטיפת מצוה – תשעת הימים

יתרחק מבני אדם שדמ
להרבות בחסד שדמ
ע"י אמירת תהילים שדמ
ע"י לימוד משניות שדמ
ע"י סיגופים שדמ
ע"י ריבוי בתורה שדמ
שלא ישאר סיג ופגם שדמ
ע"י תענית
ביש לו עוונות ידועים
שדמ
יום אחד בשבוע שדמ
כשממעט מהלימוד שדמ
כשקשה לו התענית שדמ
לבחורים שדמ
למי שתורתו אומנתו שדמ
לתלמידי חכמים שדמ
שני חמישי ושני שדמ
על אבק לשה"ר שדמ
על ביטול תורה שדמ
על שיחה בטילה שדמ
תפלה לחזרה בתשובה פ

תשלום בחטיפת מצוה

בברית מילה רצד
מהאב רצד
מהמוהל רצד
בברכת המזון רצד
באורח רצד
בגדול רצד
ביבום רצד
בכוס של ברכה, כששילם על
זה רצד
בכיסוי הדם רצד
בקריאת התורה רצד
חיוב האב במילת בנו, הגדר
בזה רצד
כשחטף מהשליח רצד
כשחטף ממי שכבדוהו רצד
עשרה זהובים רצד

תשלומין לקידוש

ביום קנג
בלילה קנג
כשאכל ביום קנג
לסעוד עוד הפעם קנג

תשמיש דתשמיש קדושה

שינויו לחולין קטו

תשמישי מצוה

שימוש בהם אחר מצוותן קיד

תשמישי קדושה

הגדרתם קיד
מפה לעמוד הש"ץ ממפת
הבימה שבלתה קיד
שימוש בהם לקדושה קלה
כשא"א להשתמש לקדושה
חמורה קיד

תשעה באב

בעל ברית בו שכ
ברית מילה בו שכ
חל בשבת שכ
פיקוח נפש בו שמז

חל במוצאי שבת

הבדלה בו שיט
הבדלה בו, כשלא הבדילו
במעריב במוצ"ש שיט
הבדלה לנשים
שאינן צמות שיט
שאינן צמות ולא הבדילו
בתפילה שיט
לימוד התורה בשבת זו קפג
סכנת אסכרה באכילה קודם
הבדלה בו שיט
עשיית מלאכה בו קודם
הבדלה שיט
שמיעת הבדלה במוצ"ש
מאחרים שאינם צמים שיט

חל בשבת

דינו שכ
קטן שהגדיל ביום ראשון אם
מתענה שכ
נדחה
אבי הבן והכהן של פדיון הבן
בו שכ
בעל ברית בו שכ
הגדיל ביום א', לצום בו שכ
סעודת בר מצוה בו שכ

תשעת הימים

טבילה לסופר שיח
ענין סעודת סיום מסכת שטז
שיור סיום מסכת כדי לעשות
סעודת מצוה שטז

מפתח לפי סדר הש"ס

ברכות

ב. תוד"ה מברך לא
ג. גמרא מו
תוד"ה ועונין עט
ד: גמרא קצד
ה. גמרא שדמ
ה: גמרא עג, צד
רש"י ד"ה סמוך מט
תוד"ה אלא אימא מט
ו. גמרא נא, נו, קכא, שסב
רש"י ד"ה קדמה נו
ו: גמרא נא
ז. גמרא ג, פא, קיג
תוד"ה ההוא פא
ז: גמרא עב
ח. גמרא נו, נז, עב
ח: גמרא קיד, שמו
ט. גמרא רנז
י. גמרא עג, פ, פא
יא: תוד"ה שכבר יג, לא
יב. גמרא פח
רש"י ד"ה כשהוא פח
יב. גמרא פז, קלב
תוד"ה לא קלב
יב: גמרא צ, שלח
יג. גמרא קכ
יג: גמרא סז
יד. גמרא קכד, קצד
יד: גמרא כ
טו. גמרא ח, סב
רש"י ד"ה דכתיב סב
טז. גמרא פד
יז. גמרא פ
יז: גמרא קצד
יט: גמרא קב, שט, שי
תוד"ה ולאחותו שי
כ. גמרא מד
רש"י ד"ה בתליסר מד
רש"י ד"ה קטנים רמח
רש"י ד"ה שב פד
כ: גמרא פב, רחצ
רש"י ד"ה וחייבין שמט
תוד"ה בתפלה שמט
כא. גמרא י, נד, סח, עט, פג
תוד"ה ורבי יוחנן עט
כב. גמרא ס, סב, סו
כב: גמרא סד
תוד"ה דנפל סד
כד. גמרא רנז, שיז
כד: גמרא עו
כה. גמרא נט
רש"י ד"ה אבל עו
כו. גמרא עט, קצו
תוד"ה איבעיא עט
כו: גמרא עט, פב, קמד
רש"י ד"ה כנגד פב
תוד"ה איבעיא להו קמד
כז. גמרא עט, צד
כז: גמרא ו
כח. גמרא רי, שנה
כח: גמרא פא, פב, פג, פז, קמ, קמד
כט. גמרא קמ
ל. גמרא קיג
לא. גמרא פג
לא: גמרא שדמ
לב. גמרא פ, פא
לב: גמרא קעט
לג. גמרא קצ, קצד, שנא
לג: גמרא נד, נה, פ, פב
לד. גמרא פז
רש"י ד"ה תחלה פז
תוד"ה אמר נה
לד: גמרא קמד, רנט
רש"י ד"ה כעבד קמד
רש"י ד"ה כשר קמד
לה. גמרא קלג, רצה
לו. גמרא קכט
לו: גמרא קכז, קכח, ריא
מ. גמרא לא, קלב
רש"י ד"ה פתח קלב
מ: גמרא
יב, סט, פב, פג, קכח, קלג, שיט
מא. גמרא קכח
מד. גמרא קכג, קכח
תוד"ה על העץ קלא
מה. גמרא צ, רנז, שמז
מה: גמרא נז, קלו
מו. גמרא צ, קז, קכו, רצד
מז. גמרא רצד
רש"י ד"ה עד צ
מז: גמרא נא, נא, עב, צד, קכח
מח. רש"י ד"ה עד רצ
תוד"ה עד מח, קנא
מח: גמרא ע
מט: גמרא רפא
נ: גמרא קלג
נא. גמרא קלג, שסא
תוד"ה אין לנו שסא
נא: גמרא קצא, קצב, שנד, שנט
נב: גמרא קצא
רש"י ד"ה משום קצא, קצב
נג. גמרא קצא, קצב
רש"י ד"ה גזירה קצא
תוד"ה גזירה קצא
נג: גמרא צ
נד. גמרא קמ
נד: גמרא קמ
נו. גמרא רנג
רש"י ד"ה עיף רנג
נט. גמרא קמא, רנט
נט: גמרא קלו, קמא
רש"י ד"ה אימת קמא
ס. גמרא קמ
ס: גמרא קמה
סב: גמרא עו
סג. גמרא שדמ

שבת

ב: תוד"ה פשט שא
ג. רש"י ד"ה בשוגג של
ג: גמרא של
תוד"ה התירו של
ד. גמרא נא, עב, קפו, רג
ה. גמרא רכג
ה: גמרא קלד, רג, שלב
ו. גמרא רא
ז. תוד"ה ואם רנ
י. גמרא שלה
תוד"ה רמי עו
יא. גמרא סח, רצג
תוד"ה שמא שלב
יא: גמרא קלג, קסג, קצח
תוד"ה ואם יצא קצח
תוד"ה אמר אביי קסג
יב. גמרא רצה
תוד"ה אפילו רכו
יז: גמרא רנג
יח: גמרא שנג
יט. גמרא קנה
כא. גמרא קיד
כא: גמרא
שמט, שעב, שעג, שעה, שעח, שעט
רש"י ד"ה והמהדרין שעט
תוד"ה דאי שעז, שעח
כב. גמרא יח
כב: גמרא כ, קי, קיד, שעז

כג. גמרא קמב, קסט, שמט, שנג, שנט
רש"י ד"ה כל שנט
רש"י ד"ה מאי ממעט קמב
כג: גמרא צה, קסב, קסה
רש"י ד"ה שלום ביתו קסח
רש"י ד"ה הדלקת קסב
רש"י ד"ה נפק צה
כד. גמרא קל, קלא, שמז
תוד"ה מזכיר בהודאה קלא
תוד"ה בבונה ירושלים קלא
כד: גמרא פח, רכג
רש"י ד"ה משום פח
תוד"ה לפי קיז
כה. גמרא קיז, רלב
כה: גמרא כ, ס
רש"י ד"ה הדלקת קסה
רש"י ד"ה חובה קסה, קסח
תוד"ה הדלקת קסח
כח: גמרא לח
כט. תוד"ה אכלן רי
כט: תוד"ה גזירה קצט
ל. גמרא רצג, שסה
ל: גמרא פג
לא. גמרא רט
לב. גמרא קמ, רצג
לג: גמרא רצב
לה: גמרא קסג, קצד
לו: תוד"ה ובית הלל רכב
לח: גמרא קנח
לט. גמרא רא
תוד"ה מפני רא
לט: רש"י ד"ה בכלי רלא
תוד"ה וב"ה מתירין שג
מ. גמרא קיג
מג: תוד"ה טבל ריז
תוד"ה ופורסין רכב
מד. תוד"ה ואין רכ
מז. תוד"ה הנח ריז
מז: גמרא רמ
רש"י ד"ה חייב רלט, רמה
תוד"ה מפני שמקרב רלט, רמ
מח. גמרא רמב, רמה
תוד"ה דזיתים קנח
מט: גמרא קנט
נ: גמרא סא, סב, רא
רש"י ד"ה משום סב
נא. תוד"ה כסהו קנח
נג: רש"י ד"ה גזירה רה
נד: גמרא רלב
נה. גמרא רמא
נח. גמרא לג
ס: גמרא רצו
סב. גמרא לא, קצח, ריא
סד: גמרא שה
סה. גמרא שה
סז. גמרא רז
ע. גמרא רכג
עב: גמרא רג
תוד"ה נתכוין רג
עג. גמרא רכג
רש"י ד"ה כולן רכג
עג: גמרא רא
עד. רש"י ד"ה ואי רמה
תוד"ה היו רכו
עד: גמרא רמג
רש"י ד"ה חייב ריג
תוד"ה חביתא רמב, רמה
עה. גמרא קס, רו
תוד"ה שכן רכא
עה: גמרא לט, ריג, רמב, שיג
עט: גמרא לט
פו. גמרא רעז
פז. גמרא פא
צא. גמרא רג
רש"י ד"ה אלא רג
תוד"ה מתקיף רג
צב. גמרא קצח
תוד"ה אישתכח שנח
צב: גמרא רכג, רכד
רש"י ד"ה ר' יהודה רג
צג: גמרא קנג, רא
רש"י ד"ה ור"ש פוטר שג
צד. גמרא רא
תוד"ה את רא
תוד"ה רבי קנג
תוד"ה שהחי רכא
צה. גמרא קצט, רא, רכא
רש"י ד"ה זילחא קצט
צו: גמרא רג, שלב
צז. גמרא רנא
רש"י ד"ה לפי רנא
צז: גמרא רג
רש"י ד"ה ולאו רג
רש"י ד"ה ה"ג רג
קא. גמרא רנא
תוד"ה הני רנא
קב. גמרא קצח
רש"י ד"ה אלא רג
קב: גמרא קצד, רג
תוד"ה מכה ריג
תוד"ה האי רכא, רמה
קג. תוד"ה לא רכד
קה: גמרא נו, רא
קו. גמרא קצד
רש"י ד"ה עד קצד
תוד"ה חוץ שנז
קו: גמרא לז
תוד"ה למה לז
קז. גמרא שמו
קז: גמרא שמו
רש"י ד"ה דלדל שמו
קח. גמרא מ, קיז, קמ
תוד"ה איזה קיז
קיא. גמרא רכח
תוד"ה האי רכח
קיב: גמרא לז
קיג: גמרא רכח
קיד: גמרא של
קטז. גמרא קיד
קיז: גמרא ריז, רמה, של
תוד"ה דשקיל רמה
תוד"ה שהיא של
קיח: גמרא ה, סה, רפג, רצו
קיט. גמרא רט
קיט: גמרא עד, רצב
קכ. גמרא רמ
קכ: גמרא קפו, רו, רלט, רמ
קכא. גמרא רמו
רש"י ד"ה על דעת רמו
תוד"ה שמע מינה רמו
קכג: גמרא של
קכה: גמרא רכא
רש"י ד"ה שאין רכא
תוד"ה הכל רכא
קכו. תוד"ה והמונח רכ
קכח. גמרא ריא
קכח: גמרא קכח
רש"י ד"ה אין רל
קכט. גמרא רלד, שמב
קלא. תוד"ה ושוין כו, קסז
קלא: גמרא טז, כב
תוד"ה הואיל טז
קלג. גמרא רכג, רלב
קלג: גמרא לז, רכג, שיג
קלה: גמרא רלח
קלז: גמרא רכג
קלח. רש"י ד"ה אבל רכב
קלט: גמרא רכא, רכז
רש"י ד"ה מת שו
קמ. רש"י ד"ה לפי רכז
קמא. גמרא רכט
רש"י ד"ה ושל כובסין רה
קמא: גמרא קס
קמב: גמרא רכח
קמג: גמרא רכז
קמד: גמרא ריא
קמו. גמרא ריח, ריט, רמה
רש"י ד"ה ובלבד ריט
תוד"ה מתיר רמה
קמח: גמרא רנג
קמט: גמרא פא

קנ. גמרא קפט, קצא, רט
קנ: גמרא קצד, שט
רש"י ד"ה המבדיל קצד
קנא: גמרא קמו
רש"י ד"ה קרקע קצט
קנג. גמרא סב, קמ, רלב
קנג: גמרא רא, רצג
תוד"ה בו ביום שלב
קנו: גמרא ו

עירובין

ד. גמרא רצד
ו. גמרא רמט
רש"י ד"ה ודעתו ערה
תוד"ה דפיתחא רמט
יא: גמרא רנ
יב. גמרא רמט
יג: גמרא ל, פג, קמ
יד. גמרא רנ, רנא
יח: גמרא קיט
כא: גמרא נא, קיג
כב. גמרא רמט
תוד"ה הקשו רמט
כג. גמרא רמט
כג: תוד"ה ישנים רמט
כד. גמרא לז, רמט
כד: תוד"ה ליעביד רמט
כז. תוד"ה מאן רנב
כח: תוד"ה קור רנב
תוד"ה ובבל שמו
כט: גמרא שמו
ל. גמרא רכז
לה. גמרא רמה
תוד"ה סכינא רמה
לו. גמרא שסד
לח. גמרא רנב
לט: גמרא רחצ
תוד"ה אי שיא
מ: גמרא קלט, שמג, שמה
רש"י ד"ה ליתביה קצג
מא. גמרא צה, שכ
רש"י ד"ה מבני צה
תוד"ה מבני צה, שכ
מד. גמרא רכא
תוד"ה פקק רכא
מז: גמרא פג
מח. גמרא שנח
נב. גמרא רנב
סב. גמרא רצד
סד. גמרא מג
סה. גמרא יג, כ, מב, פג, שנו
סח. גמרא רנג
רש"י ד"ה אקני להו רנג
רש"י ד"ה מר רנג
סח: גמרא נב
עא. גמרא רנג
עז: גמרא שה
עח: גמרא רסו, שנז
פ: תוד"ה אבל שסד
פב. גמרא רמז
פו: גמרא רכא
צד. גמרא רכא
צו. גמרא לא
תוד"ה דילמא צ
צו: גמרא סח
צז: רש"י ד"ה משום של
קב. גמרא רכב

פסחים

ב. גמרא שלג
ג. גמרא רצד
ג: גמרא קז
ד: גמרא יז, רנז
ה. גמרא רחצ
תוד"ה לא רצה
ו. גמרא רסז,רעג
רש"י ד"ה דעתו רעג
תוד"ה יחד רנא
ו: גמרא רסו, רעג
ז. גמרא יב, פב
יא. גמרא שה
יא: גמרא רעג
יב: גמרא רנז
יד. גמרא שנה
יט: גמרא קיג
כא. גמרא רסד
כב: גמרא סא, קצא, רסט
תוד"ה ואבר רנא
כד: גמרא קלג, ריא
כה: גמרא רלא, שיז
כז: גמרא רסז
כח. גמרא ערב
כח: גמרא רסו
כט. גמרא קפב
ל. גמרא רנו
תוד"ה התורה רנו
ל: גמרא רנו
לא. גמרא קס
לא: גמרא רסח
לג: גמרא קכב
לה. גמרא רפ
לה: גמרא רסו, רפ
לו. רש"י ד"ה שעונין עליו רנז
לח. גמרא טז
תוד"ה אתיא שסד
לח: רש"י ד"ה ושמרתם רפד
מ. גמרא רפה
רש"י ד"ה בציקות רפה
רש"י ד"ה שיאכל רפה
מא. גמרא ריא
מא: תוד"ה אם כן ריא
מב. גמרא קא
רש"י ד"ה שלנו קמא
מג: גמרא רחצ, שמט
תוד"ה סלקא רחצ
מד. גמרא קלד, ריא
רש"י ד"ה ואי מישטר קלד
מד: גמרא ריא
מו. גמרא נב
מו: תוד"ה רבה שמב, שמז
מח. גמרא שסד
מט: גמרא רמא
נ. תוד"ה מקום צה
נ: גמרא מט, פ, רח, רצו, שנג
נא. גמרא ה, רצו
תוד"ה רבה רצו
נב. גמרא רחצ
נג: תוד"ה אין רצה
נט: גמרא רכג, רפד
סו. גמרא נה, קפז, רכג, רפג
סח: גמרא קפג, רצא, רצג
סט. גמרא נז
עא. גמרא שמא
רש"י ד"ה לרבות שמא
תוד"ה לילי שמא
עג. גמרא שנז
פג: גמרא רכג
פז: גמרא קמד
פח. גמרא קנא, שסד
צד. גמרא קמד
צה. גמרא רפ
צט: תוד"ה לא יאכל רפה
קא. גמרא קנז
קב. רשב"ם ד"ה להודיעך קלג
קב: גמרא קצו, שפח
תוד"ה ונימרינהו קצו
קד. גמרא קפט, קצו
תוד"ה בעי קצו
קה. גמרא שיט
קו. גמרא פב, קנא
קז. גמרא קנז
קח. גמרא רפא
קט. גמרא שפב, שפג
קיג: גמרא רסד
קיז: גמרא קכט, שנא
תוד"ה רביעי שפח
קיט. גמרא נה

קיט: גמרא רפז
רשב"ם ד"ה איו מפטירין רפז
קכ. גמרא רפ

ראש השנה

ד: גמרא שמא
ו: גמרא רנז
יא. גמרא קמא
יד: גמרא קלח
תוד"ה ולשביעית קלח
טז. גמרא קפח, שסג
טז: גמרא קכא, שי
תוד"ה ותוקעין נד
יז. גמרא מב
תוד"ה קרקפתא מב
יח. גמרא רנג, רחצ
תוד"ה רבה רנג
יח: גמרא שטו
יט: תוד"ה מימות שיד
כ. גמרא רנח
רש"י ד"ה מאיימין רנח
כב. גמרא רנה
כד: גמרא קי
כה: גמרא כ, רנג, רנו
תוד"ה עד דאיכא רנג
כו. גמרא רנט, שלא
כו: גמרא שלא
כז. גמרא קז, שלא
כז: גמרא שלא
תוד"ה אם שלא
כח. גמרא כד, רפו, של, שנז
רש"י ד"ה לא רצד
תוד"ה המודר שנז
כח: גמרא נד, שמא
תוד"ה ומנא שמא
כט. גמרא עד, פב, קז
רש"י ד"ה אף צ
כט: גמרא שלב
תוד"ה רדיית של
ל. גמרא רסא
לב: גמרא שכט
רש"י ד"ה בשעת ע
לג. גמרא של
תוד"ה הא צ
לג: גמרא לא, נז
לד. גמרא כז, לא, נז, סח
לה. גמרא סח

יומא

ג: גמרא שנה
ה. גמרא שסו
ו: גמרא שסא
ז: רש"י ד"ה הא אינו שי
יב: גמרא קיד
יח. גמרא רנג
כו. גמרא צה
ל. גמרא סג
לד: גמרא רלא
לה: גמרא קיט
לו: גמרא פא
לז. גמרא צ
לח: גמרא לד
לט. גמרא שמז, שנו
לט: גמרא שמג
מו. גמרא רכג
מו: גמרא שסא
נג. גמרא נא
ע. גמרא צח, קד, קיג
עב. גמרא רמג
עג: גמרא רפא, שמב
עו: גמרא רנז
רש"י ד"ה דומיא דשמן רנז
עז: גמרא רכח, שמג
עח: גמרא שמב, שמג
רש"י ד"ה אינשי שמג
פא. רש"י ד"ה שכוסס ריא
פא: גמרא רחצ, שלד, שלה
רש"י ד"ה כל האוכל שלה
פב. רש"י ד"ה עוברה רלג, רלח
פב: גמרא שמז
פג. גמרא רלב, רלד, שמז
פד: תוד"ה אלא רב
פה. גמרא רלז
פה: גמרא קצא, רב, שמז
פו. גמרא שלח
פו: גמרא רנט, שלח
פז. גמרא שלז

סוכה

ב. גמרא רכב, שמט, שנב
רש"י ד"ה ושחמתה שנב
ב: גמרא שנב
רש"י ד"ה לימות שנב
ג. גמרא שנח
ד. גמרא רסו
ד: תוד"ה פחות רנ
ה. רש"י ד"ה תכשיט ר
ז. גמרא רצז
ז: גמרא רנ
רש"י ד"ה או שסמכה רנ
ח: גמרא שנ, שנב
רש"י ד"ה אמר שנב
רש"י ד"ה פנימית שנב, שנג
רש"י ד"ה החיצונה שנב
רש"י ד"ה סוכת גוים שנב
רש"י ד"ה בורגנין שנב
ט. גמרא שנ
תוד"ה ההוא שנז
ט: גמרא שנ
יא. רש"י ד"ה אכשורי שנב
יא: גמרא טז, כא, שמט, שסא
יב. גמרא שנב
יד. גמרא שנא
רש"י ד"ה ר' מאיר שנג
טו. גמרא שנא
טז. גמרא שנב
יט: גמרא רנ
כה: גמרא שפט
כו. גמרא שנ
כז. גמרא שנר
כז: גמרא קפב, שמט
כח. גמרא ו, ל, קפז, רמח
כח: גמרא מח, רמז, שמט, שנז
כט: גמרא יח
רש"י ד"ה יבש שסא
ל. תוד"ה משום שנז
לא: גמרא שנז
לג. גמרא קלח
לג: גמרא לח
רש"י ד"ה לא צריכא לח
תוד"ה מודה לח
לד: גמרא יח
לה. גמרא קלח
תוד"ה אתיא שסד
תוד"ה לפי שסד
לו. גמרא שסב
לו: גמרא יח
רש"י ד"ה אין יח
תוד"ה בשבת רא
לז: גמרא שסו
תוד"ה הודו שסו
לח. גמרא נה, רנז, רחצ
תוד"ה באמת רנז
תוד"ה מאי פב, שנט
לט. גמרא רפו, שפה
רש"י ד"ה אין מוסרין קנה, שפה
תוד"ה עובר קלג
תוד"ה וליתיב רפו, שפה
תוד"ה שאין רפו
מא. גמרא שי
רש"י ד"ה לא צריכא שי
תוד"ה אי נמי שי
מא: גמרא שלב, שסג
מב. גמרא רמז, רצא, שלב
רש"י ד"ה חייב מד
מב: גמרא קנב, קנא, קפב, רלט, שלב
רש"י ד"ה ללמוד שלב
תוד"ה טלטול שלב, שנה
מג. גמרא שלב
רש"י ד"ה ויעבירנו שלב
תוד"ה ויעבירנו שלב

	תוד"ה אינהו	שלב
מה.	גמרא	שיד
	רש"י ד"ה איסור	שיד
מה:	גמרא	קמב, שנו
	תוד"ה אחד זה	לא, שנו
מו.	גמרא	כא, כה, כט, לא, שנו, שעג
	רש"י ד"ה דמשמשי	כט
	תוד"ה דכל	כט
מו:	גמרא	שסח
מח.	גמרא	שמא
	רש"י ד"ה לרבות	שמא
נא.	גמרא	קיד
	תוד"ה מבלאי	קיד
נב:	גמרא	שסב
נה.	גמרא	שנ

ביצה

ב.	גמרא	רי
ב:	גמרא	שיא
ג.	גמרא	רכז
ד:	גמרא	רחצ, שלט
	רש"י ד"ה לא אמרן	שו
ו.	גמרא	שלט
ו:	גמרא	רחצ
ח.	תוד"ה בעפר	רא
ט.	גמרא	שה
ט:	תוד"ה מאי	שה
טו:	גמרא	שמז
יא:	רש"י ד"ה מהו דתימא	רז
	רש"י ד"ה בבת	שיג
יב.	גמרא	רצה, שב, שיג
יב:	גמרא	רצה, רצט
	רש"י ד"ה הבערה	שב
יג:	גמרא	לט, רלו, שמג
	רש"י ד"ה אלא מאי	רמ
יד.	גמרא	רצה
טו:	גמרא	קסח, רכז, רצג, שז, שח, שט
	רש"י ד"ה כדי שיאמרו	שח
טז:	גמרא	שז
יז.	גמרא	שט
	רש"י ד"ה וקמחו נאסר	שט
	תוד"ה אי אמרת	שט
יז:	גמרא	שיא
יח.	גמרא	רמט
כ.	גמרא	ש
כא:	תוד"ה לא יחם	שג
כב.	גמרא	רצה, שעו
	תוד"ה והמסתפק	דש
כב:	גמרא	שג
כד:	גמרא	שיא
	רש"י ד"ה ולערב	שיא
	תוד"ה ולערב	שיא
כח:	גמרא	רצה
ל.	גמרא	רחצ
	תוד"ה תנן	קצט
לא.	גמרא	רצה
לא:	גמרא	רמה
לג:	גמרא	ריט
	רש"י ד"ה והתנן	ריט
לד.	גמרא	ריג, רכג, רכד
לו:	גמרא	קצט, רצה, של
לז.	גמרא	שט
לח:	גמרא	קכח

תענית

ב.	גמרא	סט, פב
ה.	גמרא	רצג
ח:	גמרא	שעג
י:	גמרא	שלג
יא.	תוד"ה אמר	שדמ
יב.	גמרא	שכא
יג.	גמרא	ס, רלא
טז.	גמרא	עו
יז.	גמרא	קיג
יז:	גמרא	שמז
כג:	גמרא	פ, פא
	רש"י ד"ה בריוני	פ, פא
כד.	רש"י ד"ה אלא	שעב
כד:	גמרא	שעג
כה.	גמרא	קסב, קעו
כח:	גמרא	רפג
	רש"י ד"ה זאת אומרת	רנז
כט.	גמרא	שכ

מגילה

ב.	גמרא	שפב
ד.	גמרא	שמט
ד:	גמרא	שלב
ה.	גמרא	נז
	רש"י ד"ה אבל	שכ
	רש"י ד"ה ורב אשי	נז
ה:	גמרא	שכ
	תוד"ה ובקש	שכ
ו:	תוד"ה מסתבר	כו
ז.	גמרא	שפא
ז:	גמרא	שפח
ט.	תוד"ה בשלמא	שפא
יא.	גמרא	שמו
יב.	גמרא	שפד
יג.	גמרא	שפב
יג:	גמרא	עז, רעז
יד.	גמרא	רצד, שפא
טו.	גמרא	רפא
	רש"י ד"ה יו"ט	רפא
יז.	גמרא	שפא
יז:	גמרא	פז
יט:	גמרא	רמו
	תוד"ה ורבי יהודה	שפ
כ.	גמרא	כ
כא:	גמרא	קא, קג, שכו
כב:	גמרא	צג
	רש"י ד"ה ראשי חדשים	רנט
כג.	גמרא	קד
	רש"י ד"ה מאחרין	קד
כג:	גמרא	נז
כד:	גמרא	כח
כו:	גמרא	כו, קיח
כז.	גמרא	רח
כח.	גמרא	ג, צב
כח:	גמרא	מט
לב.	גמרא	קה
לא.	רש"י ד"ה ה"ג	רחצ

מועד קטן

ח.	גמרא	כ
ח:	גמרא	רסא, רצא, שפב
ט.	גמרא	שטז
	רש"י ד"ה אי	שטז
	תוד"ה איבעי	שטז
יא:	גמרא	שיא
	רש"י ד"ה אלא	שיא
יב:	גמרא	שיא
	רש"י ד"ה ואם	שיא
יח.	גמרא	קט, קסא, רא, רב
	רש"י ד"ה כיון	רב
	תוד"ה שקלינהו	רב
כ.	תוד"ה מה	קכ
כב:	גמרא	לב
כד.	גמרא	יב
כה.	גמרא	שדמ
כח.	גמרא	קמ, רנג
	תוד"ה ומיתה	קמ

חגיגה

ב.	רש"י ד"ה איזהו	יט, רמו
	תוד"ה איזהו	יט, שכ
ג.	גמרא	שמג
ד.	גמרא	קצב
ט.	גמרא	שכ
י.	גמרא	רצו
י:	רש"י ד"ה מלאכת	רמ
	תוד"ה מלאכת	רמ
יג.	תוד"ה ורגלי	נו
יח.	גמרא	קל
טו.	גמרא	פא
טז.	גמרא	קמג
כב.	גמרא	לו
	תוד"ה כמאן	לו

כב:	גמרא	שדמ
כז.	גמרא	מב

יבמות

ד.	גמרא	רפ
י.	גמרא	רצד
	רש"י ד"ה האי	רצד
יג:	גמרא	לו, קסד
יד.	גמרא	ל
כד.	גמרא	רצד
כט:	רש"י ד"ה ולא מיטמאת	שי
לג:	גמרא	שמג, שסא
לו.	גמרא	רמ
לט.	גמרא	רצד
מג:	גמרא	רצא
מו:	גמרא	סג
מ.	תוד"ה רצה	קלג
מז.	תוד"ה קשים	קיג
מט.	גמרא	רלה
סא:	גמרא	רלה
סב.	גמרא	קכא
סג:	גמרא	ס
סד:	גמרא	קיט
עא:	גמרא	רכג
עח.	גמרא	שלו
עח:	גמרא	קנח
עט.	גמרא	ג
פו.	רש"י ד"ה מה תרומה	שסד
	תוד"ה מה תרומה	שסד
פח:	גמרא	צב
פט:	גמרא	פב
צ:	גמרא	פב, של
	תוד"ה כולהו	יב
קב.	גמרא	קמד
קג:	גמרא	שנז
קד:	גמרא	קא, קז
קה:	גמרא	ו
קו.	רש"י ד"ה על מנת	רצד
קיג.	גמרא	רלב
קיג:	גמרא	שמג
קיד.	גמרא	שמג
	רש"י ד"ה בעושה	שמג
	רש"י ד"ה והא"ר יוחנן	רמו
קיט.	גמרא	רפ
קכב:	גמרא	ו

כתובות

ו.	תוד"ה האי	רכד
ז.	גמרא	רצה, שג
ט.	גמרא	שפ
לא.	גמרא	קנג
נ.	גמרא	קיט
נב:	גמרא	קיט
נג.	גמרא	קיט
נד.	גמרא	קיט
נז:	גמרא	קכ
ס:	גמרא	שב
סה:	גמרא	רמח, שב
סז:	גמרא	קיט
עד.	גמרא	רצד
עו:	גמרא	שסב
עז:	גמרא	רצב
עט.	גמרא	נט
פה:	תוד"ה המוכר	ערה
פו.	גמרא	רמא
צו:	גמרא	קיט
צז.	גמרא	קיט
צז:	גמרא	קיט
קג:	גמרא	קמ
קו.	גמרא	קמד
	רש"י ד"ה עשה	קמד
	רש"י ד"ה הוו פיישי	רנג
קי.	גמרא	קנ

נדרים

י.	גמרא	שסב
טו.	גמרא	רצו
טו:	ר"ן ד"ה באומר	שנז
טז:	גמרא	שנז
כז.	גמרא	שפד
ל.	גמרא	ו
ל:	גמרא	ה
	ר"ן ד"ה מדלא	ה
	ר"ן ד"ה ובמפרש	ה
לה:	גמרא	שלו
לו.	גמרא	קנא
מ:	גמרא	קמא
מא.	גמרא	מד
מח.	גמרא	ערה
	רש"י ד"ה ויהא	ערה
נה:	גמרא	ר
סב.	גמרא	קנה
פד:	ר"ן ד"ה קסבר	שסד

נזיר

ד:	גמרא	לב
ה.	גמרא	לב
ז.	גמרא	קמב
ח:	גמרא	לב
כג.	גמרא	קלג
כג:	גמרא	נא
נב:	גמרא	שדמ
סב.	גמרא	רצד

סוטה

ב.	גמרא	קלז
ג:	גמרא	קיג
ה.	גמרא	כג
ח.	גמרא	קיג
יב:	גמרא	ס
יד.	גמרא	פ, פא, רסד
יז.	גמרא	רסט
יח.	גמרא	קלג
כ.	גמרא	מז
כא.	גמרא	רצג
כה:	תוד"ה לאו	שעה
כח:	גמרא	רצ
לב.	תוד"ה קרית	עט, פג
לג.	גמרא	פג
מ.	גמרא	פח
	תוד"ה על	פח
מא:	גמרא	צב
	תוד"ה מצוה	צב
מב:	גמרא	קיג
מה:	גמרא	רלז
מו:	גמרא	פא
מח.	גמרא	נח, שכא
מח:	גמרא	פא

גיטין

ב:	רש"י ד"ה נאמן	שסד
	תוד"ה עד – הא'	ערב
	תוד"ה נאמן	שסד
ה.	גמרא	נז
ז.	תוד"ה זמרא	שכא
ח:	גמרא	שכד
	רש"י ד"ה משום	שכד
יא:	גמרא	שפג
	תוד"ה שזכין	שפג
יד.	גמרא	ערה
יט:	גמרא	רמד
כ.	גמרא	שסא
כח.	גמרא	שלט
	רש"י ד"ה איפליג	שלט
ל.	גמרא	רנג, שסד
לו:	גמרא	שנג
לח:	גמרא	נא, נב
מא.	תוד"ה לישא	רפ
מה:	גמרא	מד
	תוד"ה עיבוד	רפד
מז.	רש"י ד"ה אימא	רמא
מז:	רש"י ד"ה אימא לתיאבון	שפד
נ.	גמרא	קכ
נג:	גמרא	קצא, שיא
	רש"י ד"ה מונין	קצא
נה.	תוד"ה מאי טעמא	טז

נו.	גמרא	יב
נט.	גמרא	רצד
נט:	גמרא	צב
סא.	רש"י ד"ה לא תבור	קנה
סא:	תוד"ה משאלת	קנה
סח.	גמרא	ס
ע.	גמרא	קמז

קידושין

ב:	גמרא	קלז
ה:	גמרא	שיב
טו.	גמרא	שסא
כא:	גמרא	צב
	רש"י ד"ה ויעשה	צב
כח:	גמרא	צה
כט.	גמרא	רצד
	תוד"ה אותו	רצד
כט:	גמרא	ו, מז, קה
	רש"י ד"ה דלא	ה
ל.	גמרא	ו, מט, סב, שנו
	רש"י ד"ה דשדי	ה
	תוד"ה לא צריכא	מט
ל:	גמרא	קלז
	גמרא	רפט
לא.	גמרא	ו
לא:	תוד"ה גדול	א
לב.	גמרא	קנה
לג.	גמרא	קמ
	רש"י ד"ה תורה	רנג
לג:	גמרא	רפט
לד.	גמרא	רלב, רנט
לד:	תוד"ה נשים	רפט
לח.	גמרא	רפ
	תוד"ה אקרוב	רפ, רפא
	תוד"ה והוא הדין	שסד
מ.	גמרא	שסה
מ:	גמרא	צו
מא.	גמרא	קסו, רצד
מא:	גמרא	רפג, רצד
מג.	גמרא	רכא
מט:	גמרא	צה, שלז
נ.	גמרא	לח
נא.	גמרא	שפה
נב.	גמרא	שפה
	רש"י ד"ה המקדש	שפה
נב:	רש"י ד"ה וכי אשה	קיג
	רש"י ד"ה המקדש	רפו
	תוד"ה וכי אשה	קיג
	תוד"ה המקדש	רפו
נה:	גמרא	נא
נט.	גמרא	פא
נט:	גמרא	ערה
עא.	גמרא	ערב
עח:	תוד"ה לא	שלט
פא.	גמרא	שסב

בבא קמא

ג:	רש"י ד"ה בועה	קעט
יז.	גמרא	ריג
כ:	גמרא	קלג
כו:	גמרא	רג
	רש"י ד"ה מלאכת מחשבת	רמ
כח:	גמרא	ו
ל.	גמרא	קס, קסא, רא
	תוד"ה שלא	קס
מה.	תוד"ה מכור	רסט
מז.	גמרא	שלו, שמו
	תוד"ה מאי טעמא גופה	שלו, שמו
ס.	גמרא	רלט, רמ
ס:	גמרא	קפו, שיב
	רש"י ד"ה דליכא	שיב
סט.	גמרא	קנה
עא.	גמרא	רכג, שנז
עו.	תוד"ה שחיטה	רנז
עו:	תוד"ה בשוחט	רנז
עח:	גמרא	שסב
עט.	גמרא	קנב
עט:	גמרא	שב, שטו
פ:	גמרא	שכד
	תוד"ה אומר	שכד
פא:	גמרא	קמד
	רש"י ד"ה מפסע ואזיל	קמד
	רש"י ד"ה גדולתו	קמד
	רש"י ד"ה בגיזרא דפרזלא	קמד
פב.	גמרא	צג, שיח
פב:	גמרא	רנו
פז:	תוד"ה דכתיב	שסא
צ:	גמרא	שדמ
צא:	גמרא	קז, שדמ, שסה
	תוד"ה אלא	שדמ
	תוד"ה וחייבו	רצד, שסה
צד.	גמרא	טז
צו.	גמרא	ערה
צח:	גמרא	שלו
צט:	גמרא	קנב
קטז.	גמרא	שנו

בבא מציעא

ה:	גמרא	קנה
ח.	גמרא	שסח
י.	גמרא	פב, ערה
י:	גמרא	ערה
	תוד"ה דאמר	ערה
כב:	גמרא	שסח
כט:	גמרא	יז, צג
ל.	גמרא	רמא
לו:	גמרא	מב
מב.	גמרא	מב, שכד
מח.	רש"י ד"ה קאי באבל	שסט
נא.	גמרא	שפו
	רש"י ד"ה מבעה"ב	שפו
נח.	גמרא	רח
נט.	גמרא	קעט
סו:	גמרא	ערה
סז:	גמרא	קנא
עא:	גמרא	קסד, קסח
עד.	גמרא	רחצ
עח:	גמרא	שפז
פו.	גמרא	רנג
צד.	גמרא	ערה
צו:	רש"י ד"ה נמעלו	שסט
קיד:	רש"י ד"ה בארבעה	עט

בבא בתרא

י:	גמרא	רצד
יד:	גמרא	קיד
טו.	תוד"ה שמונה	קז
טז:	גמרא	קלז
כ.	גמרא	מ
כו.	גמרא	רמ
מג.	גמרא	שכו
עג.	רש"י ד"ה ביציאתא	רנא
עט.	רשב"ם ד"ה הכי קאמר	שנג
צב:	גמרא	רנא
צו:	גמרא	קכח
צז:	גמרא	קנה
צח:	גמרא	קנ
קח:	תוד"ה משמתינן ליה	לד
קיד.	תוד"ה אבל	כ
קנו:	גמרא	פא
קנט.	גמרא	רנה
קסה.	גמרא	שדמ
קעד.	גמרא	ערה

סנהדרין

ב:	תוד"ה ליבעיא	רמא
ז.	גמרא	רט, שב
	תוד"ה אלא	רט
יא:	גמרא	רפט
יז:	גמרא	רצו
כ:	גמרא	רסא
כא:	גמרא	רח
לד:	גמרא	כ, סה
לט.	גמרא	נא
מב:	גמרא	רנט
מג:	גמרא	פב

מו: גמרא רא
נא. גמרא שסא
נב: גמרא עז
נה: גמרא שמג, שמז
נז: גמרא שמו
רש"י ד"ה אף שמו
נח: גמרא קז, קכ, קמט, קצא, רצד
רש"י ד"ה נכרי רצד
נט. גמרא מז, שפ
תוד"ה ליכא רב, רצד
סב: גמרא רמ
סח. גמרא כג
עא. גמרא רפ
עב. גמרא רלה
עג. גמרא רלה, שיב
רש"י ד"ה ויצילה שיב
תוד"ה מהו שיב
עג: גמרא רלה
עד: תוד"ה בן קצא
עה. תוד"ה ואם קצא
עז: גמרא רמ
פ: תוד"ה עובר שלו
פג. גמרא רפ
פג: גמרא עז
פד: גמרא רלב
צב. גמרא קיט
צז: גמרא פ
צח: גמרא רנג
ק: גמרא קלז
רש"י ד"ה לא יישן קלז
קא. גמרא נד, רז
קב. גמרא פא
קה: גמרא פא
קו. גמרא שפד

מכות

ח. גמרא רכד
רש"י ד"ה השתא שנ
ח: גמרא שנ
רש"י ד"ה מאי שנ
ט: גמרא מז
י. גמרא שסה
כא: גמרא קט

שבועות

י. גמרא קל
טו: גמרא שי
כ: תוד"ה דכי
כב: גמרא קכח
ל. גמרא לד
לה. גמרא שיט
לה: גמרא נא
רש"י ד"ה במי שיט

לט. גמרא צ

עבודה זרה

ד: גמרא עג, פא
תוד"ה שמע פא
ו. רש"י ד"ה מנין קנה
ו: גמרא סא, שב
תוד"ה שלא קנג
יא. גמרא עז
רש"י ד"ה עיקור מ
טו. גמרא קצא
רש"י ד"ה כיון קצא
רש"י ד"ה אימור קנה
תוד"ה מי דמי קנה
תוד"ה והשתא קנא
יז. גמרא צה
יט. גמרא מט, פג
כ. תוד"ה ורבי מאיר לד
כא: גמרא קנ
רש"י ד"ה אבל שדהו קנ
כב. גמרא קנה
תוד"ה תיפוק שיז
כו: גמרא פא
כז . תוד"ה וכי רפד
ל. גמרא קעה
לט: רש"י ד"ה אין לוקחין שיז
נב: גמרא קיד
נד. גמרא עב
נה: תוד"ה אבל קנה
סב. גמרא רעא
תוד"ה נמצא זה שפה
סב: תוד"ה ולקברינהו ר
סג: גמרא רנג
סה. גמרא רעא
סה: גמרא רעא
סו: תוד"ה ישראל רעא
עג. גמרא קכח

הוריות

י. גמרא רנג
רש"י ד"ה נתן רנג
יב: גמרא כו

זבחים

ב: גמרא מט
תוד"ה הא רפד
ז: תוד"ה ריצה ב
ט. גמרא ב
יא. גמרא רנ
יז: גמרא צב
כד. גמרא עז
מו: גמרא פב, רפד
נט. גמרא רנ

סד. רש"י ד"ה שק רכח
פט. גמרא כו
תוד"ה אשם ב
צ. גמרא ב, כו
צ: גמרא כו, שנה
צג: גמרא רל
צד. גמרא רכט, רל
צד: גמרא רכח, רל
צו. גמרא רעו
קב. גמרא צב

מנחות

כ: תוד"ה נפסל ח
לב. גמרא קיד
לב: גמרא קמו
רש"י ד"ה סכנה קמו
לג: גמרא רנא
תוד"ה הא קיח
לה: גמרא לד
תוד"ה משעת כא
לו: גמרא כג, כו
לז: גמרא לג
לח. גמרא רפ
לח: גמרא יח
רש"י ד"ה כל יח
מ: גמרא יד
תוד"ה משום כו
מא. גמרא רסד שכו
מא: גמרא יח, כב
תוד"ה אין פוטר שסא
מב: גמרא רפד
תוד"ה כתנאי רפד
מג. גמרא כג, רחצ
מג: גמרא כ, כא, כו
רש"י ד"ה ורקיע כ
מד. גמרא מב, קפב
מד: רש"י ד"ה ה' עליכם מב
מה: גמרא שנג
נא. תוד"ה אפי רפג
נו: תוד"ה ומעשה שבת רלט
סד. גמרא רלו, שסא
סט: גמרא שנג
ע. גמרא רכז
רש"י ד"ה מבפנים רכז
תוד"ה ביצי רכז
עה: גמרא קלח
רש"י ד"ה היה עומד קלח
פט. גמרא שנח
צה: גמרא רפג
צט: גמרא יג, קלג, קלד, ריא, שמו, שנו
ק. גמרא קלד, ריא
תוד"ה ששונאין קלג, קלד
קב. רש"י ד"ה מעילה שנה

קב: גמרא שלט
קי. גמרא ג, מט, עט

חולין

ז: גמרא פ
ח: גמרא רעז
רש"י ד"ה דהיתירא רעז
רש"י ד"ה משום רעז
ט: גמרא רב
יב: רש"י ד"ה שיש שמג
תוד"ה ותיבעי שמג
יד. גמרא שנז
טו: גמרא ריא
יח: גמרא רצו
ל. תוד"ה והתנן רעז
לג. גמרא ש
לו: תוד"ה עצים רכז
מד: גמרא נט
מו: רש"י ד"ה לית שלט
תוד"ה היינו שלט
מח: גמרא נט
נ: גמרא שסב
נא. תוד"ה המוציא שסב
נו. גמרא נט
נו: גמרא נט
עה: רש"י ד"ה הפריס רעז
פד. תוד"ה בעינן רעז
פד: תוד"ה תקיעת של
פז. גמרא קז, רצד, שסה
רש"י ד"ה ארבעים קז
תוד"ה וחייבו שכו
תוד"ה או ארבעים שסה
פז: תוד"ה וחייבו קז, קח
צג: גמרא רצו
תוד"ה הני רצו
קב: גמרא ריא
קג: גמרא קלג, רעז
קד. גמרא רעז
קד: גמרא רעז
קה. גמרא רצו
קו. רש"י ד"ה האכילו ה
קז. גמרא ח
קי: גמרא רמא
רש"י ד"ה כפתוהו רמא
קיד: תוד"ה עד לד
קכב: גמרא עב
קלב: גמרא קלג
רש"י ד"ה במצות רמא
קלד: רש"י ד"ה ואיבע"א רנג
קלו. גמרא קפב
קלז: גמרא פב
קמא. תוד"ה לא צריכא רלב

בכורות

ב. רש"י ד"ה מייתי קצא
תוד"ה מייתי קצא
יא. גמרא שז
תוד"ה הפודה שז
כא: תוד"ה התם קנה
לג: גמרא צב
מה. גמרא ערה
מט. גמרא יב

ערכין

ב. גמרא יב
תוד"ה אביו יט
ב: רש"י ד"ה שהגיע לחינוך רמו
תוד"ה שהגיע רמו
ג: גמרא רחצ
ו. גמרא רצד
ו: גמרא רצד
ז. גמרא רלג, רלח
י: גמרא שסא
טז. גמרא ג
טז: גמרא רמא
כג: גמרא מה

תמורה

ד: גמרא שנז
י. גמרא שמו
רש"י ד"ה רצה שמו
יא. גמרא שמו
יב: גמרא סד
יד. גמרא עט
כה. גמרא שמו
לד. רש"י ד"ה כל הנשרפין קס

כריתות

טו: גמרא רכט, רל
רש"י ד"ה הסוחט רכט, רל
תוד"ה המוחק רכט, רל
כ. גמרא רכג
כ: תוד"ה סבירא רכד

מעילה

י"ד. גמרא קיא

נדה

יג. גמרא קמ
יז. גמרא קס, רב
רש"י ד"ה חסיד קס, רא
תוד"ה שורפן קס
כד. רש"י ד"ה שימי ג
ל: גמרא מז
לב: גמרא רעז
מד. תוד"ה איהו רב, רלג, שלו
מד: תוד"ה איהו מיית רלח
מו: רש"י ד"ה איסורא שכ
מט: גמרא רנה
סג. גמרא רעז
עג. תוד"ה הלכות מט

מפתח לפי סדר השו"ע

אורח חיים

סימן א	א	שו"ע	צו
	ה	מג"א ח	ב
	ז	מג"א יא	א
סימן ב	ה	מ"ב ח	ד
	ו	שו"ע	ו
		מג"א ו	ה
סימן ד	א	שו"ע	ח
		מ"ב ו	ח
	ב	שו"ע	ח
	ו	שו"ע	ח
	ז	שו"ע ורמ"א	ח
	יב	שו"ע	ח
	יח	שו"ע	ז, ח, קמז
		ט"ז ח	ח
		מ"ב לט	ז
		מ"ב מא	ז
סימן ו	ד	שו"ע	ט
		מ"ב יג	ט
סימן ח	א	שו"ע	שנט
		מג"א ב	שנט
	ב	ט"ז ג	ה, ו
		מג"א ג	קה
	ג	מג"א ו	טו
		מג"א ח	טו
	ו	רמ"א	יב
	י	ט"ז ז	יא
		מ"ב כד	יא
	יב	שו"ע	יא
		ט"ז י	יא
		מג"א טז	יא, כה
		מ"ב ל	יא
	יד	שו"ע	יא
		מג"א יט	יא
	טו	שו"ע	כט
		מ"ב לט	כט
	טז	שו"ע	כב
		ט"ז טז	יג
סימן י	ה	שו"ע	כא
סימן יא	ד	שו"ע	יח
		מג"א ו	יח
	ו	מג"א י	טז
	ז	שו"ע	טז
		מג"א יא	טז
		מ"ב לד	טז
סימן יב	ג	מ"ב יג	קמט
סימן יג	ג	רמ"א	טז
סימן יד	ג	שו"ע	קפב
	ד	רמ"א	יז
סימן טו	א	שו"ע	יח
		ט"ז ב	יח
		מ"ב ג	יח
סימן יח	א	שו"ע	כא
		רמ"א	כ
סימן יט	א	שו"ע	טו
	ב	מג"א ב	טו
סימן כא	ג	רמ"א	כז
סימן כג	א	שו"ע	כד
סימן כד	ד	שו"ע	לה
סימן כה	א	שו"ע	כו
		ט"ז א	כו
		מג"א א	כו
		מ"ב ד	כו
		ביה"ל שלא	כו
	ב	שו"ע	כו
	ה	שו"ע	צ
		רמ"א	כז, כח, צ, קו
		מ"ב כא	כז
	ו	שו"ע	כו
	ז	ט"ז ו	כח
	ט	שו"ע	כח
	יב	שו"ע	כה, כט, לא
		מג"א כא	כט
		מג"א כב	כה
		מ"ב מד	כט
סימן כז	ד	שו"ע	לד
		מ"ב טז	לד
	ה	שו"ע	לד
סימן כח	א	שו"ע	לה
	ג	שו"ע	לה
סימן ל	ג	שו"ע	כב
סימן לא	א	מג"א א	כג
סימן לב	ב	שו"ע	לו
	ה	שו"ע	רפד
		מ"ב כד	רפד
	ט	שו"ע	לט
	יג	מ"ב לב	לט
	לה	שו"ע	לז
		מ"ב קעב	לז
	מז	שו"ע	לז
	נא	ביה"ל יתפור	לז
סימן לג	ג	שו"ע	לט
	ד	שו"ע	שסג
סימן לו	א	שו"ע	מא
סימן לז	א	שו"ע	מב
	ג	שו"ע	מד
סימן לח	ה	שו"ע	כב
		רמ"א	קיח
סימן מב	ג	שו"ע	מה
סימן מו	ט	שו"ע	שס
סימן מז	א	מ"ב א	מח
	ט	שו"ע	קג
	י	שו"ע	יג
	יא	שו"ע	לא
	יג	מג"א יג	מו
סימן נ	א	מג"א ב	מט
סימן נב	א	שו"ע	נ
		מ"ב ו	נ
סימן נג	ה	מג"א ח	שכט
	יט	מג"א כב	נא
	כב	שו"ע	קז
סימן נה	ב	שו"ע	נא
	ג	ט"ז ג	נב, נז
		מג"א ג	נז
	ו	שו"ע	נא
סימן ס	ד	שו"ע	שמח
		ביה"ל ויש	קמט
סימן סו	ב	שו"ע	מג
		מג"א ד	מג
	ח	מג"א יב	מג
		שעה"צ סד	קצד
סימן סח	א	שו"ע ורמ"א	נו
סימן סט	א	מג"א ד	נב, נז
סימן ע	ד	שו"ע	עח
סימן עד	ו	שו"ע	עו
סימן פט	ד	שו"ע	שכט
	ו	שו"ע	מט, סז
		מ"ב לב	סז
סימן צ	ט	שו"ע	נא, עב, קיג
		מג"א יז	עב
	י	שו"ע	ע
	יג	שו"ע	עו
	יח	שו"ע	סז
	כא	שו"ע	עג
		ט"ז ה	עג
		מג"א לו	עג
סימן צא	ג	שו"ע	עה
		מג"א ג	ה
	ד	מג"א ד	עה
	ה	שו"ע	עו
		מ"ב יב	עז
סימן צב	ז	מג"א ה	ז
סימן צג	ד	שו"ע	עח
		שעה"צ ט	עח
סימן צט	ג	מ"ב יז	מג
סימן קא	א	שו"ע	נד, קיג
		רמ"א	נד
סימן קב	ד	ביה"ל אסור	קיג
סימן קד	ה	שו"ע	נד
סימן קו	ב	שו"ע	רפט
		מג"א ב	פב
	ג	שו"ע	סז
		מג"א ה	סז
סימן קז	א	מג"א ג	נד
סימן קח	א	מג"א ב	מג
	ז	שו"ע	קמד
	יב	שו"ע	קלא, שכז
סימן קי	א	שו"ע	קלא
		מג"א ו	קלא
סימן קיג	ט	שו"ע	פב
סימן קכד	ג	שו"ע	נז
	ד	שו"ע	נז
	ו	שו"ע	צ
	יב	מ"ב מז	צ
סימן קכז	ב	ט"ז ד	שמג

אורח חיים

סימן קכח	ב	שו"ע	פד
	כ	שו"ע	פד
	יז	רמ"א	ז
		מ"ב סב	ז
	מה	שו"ע	צב
		ט"ז לט	צב
		מג"א עה	צב
סימן קכט	א	שו"ע	מג
סימן קל**א**	א	שו"ע	צו
	ד	שו"ע	צד
		ט"ז י	צד, צו
		מג"א יא	צה
		מג"א יב	צו
		מ"ב כ	צו
		מ"ב כה	צה
		מ"ב כו	צד
		שעה"צ טו	צו
סימן קלג	א	שו"ע	צז
		מ"ב ב	צז
סימן קלה		מג"א הקדמה	צג
	ב	שו"ע	שכו
		שעה"צ ה	שכו
	ג	ט"ז ג	צב
	ד	שו"ע	צב
	י	שו"ע	ק
		מג"א טז	ק
	יד	שו"ע	צח
		מ"ב מח	צח
סימן קלז	ד	שו"ע	קא, קב
		ט"ז ד	קב
		מג"א ח	קא, קב
		מ"ב יג	קב
	ה	שו"ע	קא
סימן קלט	ד	שו"ע	קג
סימן קמ	ב	שו"ע ב	קג
		ט"ז ג	קג
	ג	שו"ע	קד, שכו
סימן קמב	ב	שו"ע	פט
		מ"ב ח	פט
סימן קמג	ד	רמ"א	קו
		ט"ז ב	קו
		מג"א ח	קו
		מ"ב כט	קו
סימן קמז	ח	מג"א יא	קיח
סימן קנ**א**	ה	שו"ע	קיב
	ז	שו"ע	ענו
סימן קנג	ב	רמ"א	קפג
	ה	ט"ז ב	קפג
סימן קנד	א	מג"א א	קט
	ג	מ"ב י	קיח
	ו	מג"א יב	קיד
	ח	ט"ז ז	קיד
	יב	שו"ע	קיז
		מג"א יט	קיז
סימן קנו	א	מג"א ב	קכ
סימן קנט	א	שו"ע	ח
	ז	שו"ע	ח, רכד
	ח	שו"ע	ח
	יא	שו"ע	קכא
		מג"א כב	קכא
סימן קס	ב	מג"א ב	קכב
	יא	שו"ע	ח
סימן קסב	ח	רמ"א	עה
סימן קסו	א	שו"ע ורמ"א	י
	יד	מ"ב לח	י
סימן קסז	ח	שו"ע	קלג
		מג"א כא	קלג
סימן קסח	ו	שו"ע	
		קכג, קנז, קצז	
	ז	ט"ז ז	קנז
סימן קסט	ב	מג"א ו	סא, קנה
סימן קע	ח	שו"ע	שמ
		מג"א יג	שמ
סימן קעד	ב	שו"ע	קכח
סימן קעח	ה	רמ"א	קפא
סימן קפג	יב	שו"ע	רפט
סימן קפד	ד	מג"א ז	שנט
סימן קפח	ז	מג"א ט	קפא
סימן קפט	א	מג"א א	צ
סימן קצ**א**	ג	ט"ז א	רפט
סימן קצב		מג"א הקדמה	קז
סימן קצו	א	שו"ע	קכה
	ד	שו"ע	קכה
סימן קצז	ד	רמ"א	קכג
סימן ר**א**	א	שו"ע	קכו
	ד	שו"ע	צב
סימן רב	ד	שו"ע	קכט
	ו	מג"א יז	קכז
סימן רד	א	ט"ז ד	קכז
	ב	שו"ע	קכט
		מ"ב	כד
	יא	ט"ז טו	קכז
	יב	שו"ע	קכח
		מג"א כה	קכח
סימן רו	ג	שו"ע	קלב
	ה	שו"ע	יא
סימן רח	ב	שו"ע	קכח
	ג	ט"ז ד	קכח
	ד	שו"ע	קכט
	ז	שו"ע	קכח
	ט	שו"ע	קכח
		מג"א טו	קכח
	יב	שו"ע	קלא
		מג"א יח	קלא
	יד	מג"א כב	קכח
	טז	שו"ע	קכח
	יז	מג"א כה	קפא
סימן רי	א	ט"ז א	קנו
		מג"א א	קלג
		מ"ב א	קלד
	ב	שו"ע	קכד
		מג"א ט	קלג
סימן ריא	א	שו"ע	קלה
		שעה"צ ה	קלה
סימן ריב	א	רמ"א	קכח
		ט"ז ב	קכח
		מג"א ב	קכח
		מג"א ג	קכח
סימן רטו	ב	מג"א ג	צ
		מ"ב ט	צ
	ד	שו"ע	קכח
סימן רכג	א	רמ"א	קלז
		מ"ב ב	קלז
	ו	רמ"א	רסג
		מג"א יא	רסג
סימן רכה	א	שו"ע	קלז
	ב	שו"ע	קלז
		מג"א ד	שכ
		מ"ב ה	קלז
		שעה"צ ה	קלז
	ג	שו"ע	קלה, קלח
	ו	שו"ע	קלה
		מ"ב טז	קלח
		שעה"צ יט	קלח
סימן רכז	ג	מג"א ב	קמז
סימן רכט	ב	שו"ע	קמא
סימן רלב	ב	רמ"א	קמד
		מג"א טז	קמד
סימן רלג	א	רמ"א	ע, קמד
		מג"א ז	ע
		מ"ב יד	ע
סימן רלד	א	מג"א א	נב, נז
סימן רלח	ד	שו"ע	קכה
סימן רלט	א	מג"א ז	קמו
	ו	שו"ע	קכה
סימן רמ	א	שו"ע	קסב, רכא
	ו	שו"ע	קיח
	יא	רמ"א	רכא
	טו	מג"א כט	קמז
		מ"ב נד	קמז
סימן רמב	א	שו"ע	קמח
		ט"ז א	קמח
סימן רמד	א	שו"ע	קנא
		מג"א ח	
		קי, קנג, רלא	
	ג	שו"ע	שנז
		מג"א יא	שנז
		מ"ב כא	שנז
	ו	מג"א יח	קנב
סימן רמה	א	שו"ע	קנד
	ג	שו"ע	קנד
	ה	שו"ע	קנב
	ו	שו"ע	קנב
סימן רמו	א	מג"א ג	רח
	ב	שו"ע	קנג
סימן רמז	א	שו"ע	קנה
		מג"א ב	קנא
סימן רמח	ב	שו"ע	קמח
	ד	שו"ע	שכד
		מג"א טו	שכד
סימן רנ**א**	א	שו"ע	קסג
סימן רנב	ב	שו"ע	קצא
		מג"א ח	רלט
		מג"א ט	קנא
	ו	מג"א טו	רלט
	ז	מג"א כו	רא
סימן רנג	ב	שו"ע	רכא
		רמ"א	קנח
		מג"א כג	קנח
		מ"ב נו	קנח
	ג	רמ"א	קנח

משנה מפתח לפי סדר השו"ע

אורח חיים

	ד	שו"ע	קנו
		מג"א לב	קנו
		מ"ב פד	קנו
סימן רנז	ב	מ"ב יד	קנט
		ביה"ל אבל	קנט
	ד	שו"ע	קנח
		מג"א יב	קנח
	ח	שו"ע	קנט
		רמ"א	קמח
		שעה"צ מג	קנט
סימן רנט	ז	רמ"א	רמה
סימן רס		מג"א הקדמה	קס
	א	מ"ב ו	רב
סימן רסא	א	שו"ע	ס, קסד
	ב	שו"ע	קסד
סימן רסג	א	שו"ע	שנט
	ב	שו"ע	
		קמח, קסב, קסד	
	ג	שו"ע	
		קסד, קסו, שנט	
		מג"א ו	קסו
		מג"א ז	רנט
		מ"ב יא	קסו
	ד	שו"ע	קסד
		רמ"א	שנט
	ה	מג"א יא	
		קסד, קסז, קסח	
		מ"ב כא	קסח
	ו	מג"א יג	קסה
	ח	שו"ע	קסה, שנט
		מג"א טו	
		קסה, שנט	
	ט	שו"ע	קסה
		מג"א יז	קסה
	י	שו"ע	
		קסב, קסג, קנ	
		רמ"א	קסד
		מג"א כא	קסה
	יב	שו"ע	קסד
		מג"א כד	קסד
	יז	ט"ז ג	קסד
סימן רסה	ד	מג"א ח	רכג
סימן רסו	יא	שו"ע	רא, רג
סימן רסז	א	מג"א א	קנא
	ב	שו"ע	כ, קנב
		מג"א א	כ
סימן רסח	ג	מג"א ג	קנ
	ד	שו"ע	נא
	יג	שו"ע	פח
סימן רעא	א	מג"א א	פב, שנא
	ה	רמ"א	קצה
		מג"א יב	קצה
	ז	שו"ע	קנג
		ט"ז י	קנג
		מג"א יט	קנג
		מ"ב לז	קנג
	ח	שו"ע	
		קנב, קנג, קצו	
		מ"ב לח	קנג
	יג	שו"ע	קנו
סימן ערב	א	שו"ע	קנה
		מג"א א	קנה
		מ"ב ג	קנה
		שעה"צ ד	קנה
	ג	מ"ב ט	קנז
	ט	שו"ע	קנז
		רמ"א	קצג
		ט"ז ו	קנו
		מג"א ו	קנו, קנז
		מג"א ט	קצג
	י	ט"ז ז	קנו
סימן רעג	ג	שו"ע	קנז
	ד	שו"ע	קצג
	ה	שו"ע	קפ, קצז
		מג"א יא	
		קפ, קפא, קצז	
		מ"ב כו	קפ
סימן רעו	ד	שו"ע	קפד
סימן רעז	ג	מג"א ה	ריז
סימן רעט	ג	מג"א ח	ריז
סימן רפב	ב	רמ"א	צט, קפה
	ז	שו"ע	קא
		מ"ב לה	קא
סימן רפד		מג"א הקדמה	
		קטו	
	ה	ט"ז סק"ב	קטו
סימן רפה	ד	שו"ע	שכו
	ז	שו"ע	קפז
		מג"א י	קפז
סימן רפח	א	שו"ע	שלה
	ב	שו"ע	קמח
	ד	שו"ע	שלה
סימן רצג	ג	שו"ע	קעב
סימן רצד	א	שו"ע	קלא
		מג"א א	קפח
	ב	שו"ע	רצא
	ג	שו"ע	רצא
סימן רצו	א	שו"ע	קנז, קצ
		רמ"א	קנז
	ה	רמ"א	צ
		מג"א יא	צ
סימן רצז	ה	ט"ז ח	קצג
סימן רחצ	ה	שו"ע	קצא, קצב
		מג"א ו	קצב
		מג"א ז	
		קצא, קצב	
		מ"ב יז	קצב
		שעה"צ טו	קצב
סימן רצט	א	שו"ע	קנז, קצז
		מ"ב ב	קצה
	ו	שו"ע	קצד, קצו
		מג"א ח	קצג
		מג"א ט	קצו
	י	שו"ע	קצד
		ט"ז ט	קצד
		מג"א יד	שיט
		מג"א יז	קצד
סימן שא	יא	רמ"א	קצח
		מ"ב מד	קצח
		מ"ב מז	קצח
		מג"א טו	קצח
	יד	שו"ע	ר
	מה	שו"ע	קצט, שה
	מו	שו"ע	רכח
סימן שב	ד	שו"ע	רה
		מג"א ז	רה
	ט	שו"ע	רכח
		ביה"ל אסור	
		רכט, רל	
סימן שג	ט	ט"ז ז	קצח
		מג"א ז	קצח
סימן שו	א	שו"ע	רט
		מג"א א	רט
	ד	מג"א ז	רח
	ה	שו"ע	רח
	ו	מג"א טו	קנב
	ז	שו"ע	רז
		מ"ב לו	רז
	ח	שו"ע	קמח
	יא	שו"ע	שכד
סימן שז	א	שו"ע	רט
	ג	מג"א ג	רט
	ד	ט"ז ג	קנא
	ט	מג"א יג	רט
	טז	מג"א כד	ריז
	כ	ט"ז יד	רט
סימן שח	טז	שו"ע	רד
		מ"ב סג	רה
		מ"ב סט	רד
	יט	שו"ע	שה
		מג"א לח	שה
	כב	שו"ע	רי
		מג"א מג, מד	רי
		מ"ב צז	רי
	כג	ט"ז יז	רי
	לא	שו"ע	קלג
		מג"א נו	
		קלג, ריא	
סימן שט	א	שו"ע	קטז
סימן שי	ה	שו"ע	ריז
		מג"א ח	ריז
סימן שיג	א	מג"א א	רכב
	ט	שו"ע	רכ
		מג"א טז	רכ
סימן שיד	א	שו"ע	רכא, רמה
		מ"ב ו	ריט
		מ"ב ז	ריט
	ו	מ"ב כה	
		ריח, רמה	
	ז	מג"א י	ריח
	ח	שו"ע	רמה
		מג"א יג	רמה
	ט	מג"א יד	רמה
	י	שו"ע	רמה
סימן שטו	א	שו"ע	רכא
	ב	שו"ע	רכב
	ג	מג"א ז	רכב
		משנ"ב יז	רכא
		משנ"ב כ	רכב
	יג	ט"ז יא	רכא
		מג"א כא	רכא
סימן שטז	ט	שו"ע	רצה
		מג"א יט	רצה

הלכות

מפתח לפי סדר השו"ע

אורח חיים

משנה			
	י	שו"ע	רצה
סימן שיז	א	שו"ע	טז
		ט"ז א	טז
	ג	שו"ע	רמג
		רמ"א	רמה
	ו	שו"ע	טז
	ז	שו"ע	טז
סימן שיח	א	שו"ע	
		קפד, שיא, שנז	
		מ"ב ד	שנז
	ט	מג"א כח	רעז
	יב	מג"א לו	רי
	טו	רמ"א	קנו
סימן שיט	א	שו"ע	רכה
	ג	שו"ע	רכה
		משנ"ב טו	רכו
	יד	מג"א טו	רכה
	טו	שו"ע	רכז
		ט"ז יב	רכו, רכז
	טז	ט"ז יג	רכה
	יז	מג"א יח	רכ
סימן שכ	יח	שו"ע	רכד
	יט	שו"ע	רו
		מ"ב נו	רו
סימן שכב	ד	שו"ע	רי
	ה	ביה"ל אחד	
		רמג	
סימן שכג	ז	שו"ע	רלא
סימן שכו	א	מ"ב ז	רלא
	ז	שו"ע	רכט
		ט"ז ב	רכט
	ח	שו"ע	רלא
		מג"א ח	רלא
		מ"ב כד	רלא
		ביה"ל אדם	
		רלא	
	ט	שו"ע	רל
		מ"ב כה	רל
סימן שכח	א	שו"ע	קצט
	ב	שו"ע	קצא, קצב
	יב	שו"ע	רלב
		ט"ז ה	רלב
	יז	שו"ע	רלד
	כב	שו"ע	רז
	כג	שו"ע	רז
	מא	שו"ע	רז
		ט"ז כז	רז
		מג"א מה	רז
	מד	שו"ע	רז
סימן שלד	כב	שו"ע	קפו
		רמ"א	קפו, רלט
	כד	שו"ע	
		רלט, רמ, דש	
סימן שלו	ח	שו"ע	ריח
		ט"ז ח	ריח
סימן שלח	ב	שו"ע	קצט
		מג"א ה	קצט
סימן שלט	ג	שו"ע	קצט
סימן שמ	א	ביה"ל וחייב	רמו
	ד	שו"ע	רמד
	ח	שו"ע	רמא
	יג	שו"ע	רי, ריח
		מ"ב מא	רמג
		ביה"ל אין	
		ריח, רמג, רמה	
		ביה"ל הנייר	
		רמה	
	יד	שו"ע	רמה
		מג"א יח	
		רמה, רמו	
		ביה"ל הרי	
		רכ, רמג	
סימן שמג	א	שו"ע	שלו, שמג
		ט"ז ב	שלו
		מג"א א	
		רמח, שמג	
סימן שמז	א	מג"א ד	קנג
סימן שנח	ב	ביה"ל ואם	רנ
	ט	ביה"ל אם	רמט
	י	מ"ב פה	רמט
	יא	שו"ע	רמט
		מג"א טו	רמט
סימן שסא	ב	מג"א ד	רמח
סימן שסב	ה	שו"ע ה	רנד
	ו	שו"ע	רנד
	ז	שו"ע	רנד
		מ"ב מג	רנד
	יא	מג"א יח	רנ
סימן שסג	ה	מג"א ד	רצז
	יד	שו"ע	רנא
		מ"ב מט	רנא
	טו	מ"ב נד	רנא
	כ	שו"ע	רנא
		מ"ב סו	רנא
	כט	מג"א לא	רמט
סימן שסו	א	שו"ע	רנב
	ב	שו"ע	רנב
		ביה"ל אבל	רנב
	ג	שו"ע	רנב
		ט"ז ב	רנג
	יג	שו"ע	רנג
	יד	מג"א כ	רנג
	טו	מ"ב פא	רנג
		מ"ב פב	רנג
סימן שפו	ו	שו"ע	שמו
	ז	שו"ע	רכז
סימן שצה	א	שו"ע	רנג
סימן תט	ז	שו"ע	רנב
סימן תטז	ב	שו"ע	רצז
סימן תיט	א	מג"א א	
		שפב, שפח	
סימן תכג	א	מג"א א	צט
סימן תכו		מג"א הקדמה	
		רנט	
	א	רמ"א	כ
סימן תכט	ב	שו"ע	רס
		רמ"א	שיד
		מג"א ג	רס
		מג"א ו	שיד
		מג"א ח	שיד
סימן תלב	א	שו"ע	רסב
		ט"ז א	רסב

הלכות

תרנג

		ט"ז ב	מח
	ב	מג"א ו	רסב
סימן תלג	ח	שו"ע	קס
סימן תלד	ב	רמ"א	רסז
		מג"א ה	רסה
סימן תלו	א	שו"ע	רסז, רעג
		ט"ז ב	רסז
		ט"ז ג	רעג
		מג"א א	רסז
		מג"א ג	רעג
סימן תלז	ג	שו"ע	יז
		מג"א ו	יז
סימן תמד	א	מג"א ב	רצג
	ב	שו"ע	רעג
סימן תמה	ב	מג"א ה	רעז
	ג	רמ"א ג	רסז
סימן תמו	א	שו"ע	טו
	ג	שו"ע	שמג
		מג"א ה	שמג
סימן תמח	ג	שו"ע	ער
		ט"ז ד	ערה
		מג"א ד	ערה
		מ"ב יב	ערב
סימן תמט	א	שו"ע	רסח
		ט"ז א	רסח
		מג"א ב	רסח
סימן תנ	ה	מג"א ו	רעא
	ז	שו"ע	רעא
		מג"א יא	רעא
		מג"א יב	קנב
סימן תנא	א	שו"ע	רער
		ט"ז ב	רער
		מג"א ד	רער
סימן תנג	ב	שו"ע	רעח
סימן תנח	א	שו"ע	רפג
סימן תס	א	ביה"ל אין	רפד
		ביה"ל וקטן	רפד
סימן תסח	ג	מג"א ד	רצו
סימן תעא	ב	מג"א ה	קעז
סימן תעב	ז	שו"ע	רפז
		מ"ב כב	רפז
סימן תעג	א	שו"ע	קצו
		מג"א ב	קצו
		מ"ב ד	קצו
		מ"ב ה	קצו
סימן תעה	ב	מג"א י	נט, קלג
	ה	שו"ע	כד
סימן תעז	א	שו"ע	רפז
		מ"ב א	רפז
		מ"ב ד	רפז
		שעה"צ ד	רפז
	ב	שו"ע	רפז
סימן תעח	א	שו"ע	רפה
סימן תפז	ד	שו"ע	לא
סימן תצב	א	מג"א ב	שיד
סימן תצג	ב	רמ"א	רצב
סימן תצד		מג"א הקדמה	
		יג, שנו	
	א	ט"ז א	קיח
	ג	שו"ע	שיד
		מג"א ג	שיד

משנה מפתח לפי סדר השו"ע

אורח חיים

סימן תצה	א	שו"ע	רצה
	ד	שו"ע	רי
סימן תצו	ג	מג"א ד	רצח
סימן תקא	ב	ט"ז ב	רצה
סימן תקג	א	שו"ע	שיא
		מג"א ב	שיא
		מג"א ג	שיא
	ב	שו"ע	שיא
סימן תקט	א	שו"ע	רצה
		ט"ז א	רצה
סימן תקי	ב	ט"ז ג	רכה
סימן תקיא	ד	מג"א יא	שא
סימן תקיד	א	ט"ז א	רצה
		ט"ז ב	רכא
		מג"א ד	שב
	ג	רמ"א	דש
	כה	שעה"צ לא	דש
סימן תקטו	א	שו"ע	שיא
		ט"ז א	שיא
		ט"ז ב	שיא
		מג"א ג	שיא
		מג"א ד	שיא
סימן תקיח	א	שו"ע	רצז
	ד	שו"ע	שה
		ט"ז ד	שה
		מ"ב כח	שה
		שעה"צ מא	שה
	כח	שעה"צ מא	שה
סימן תקיט	ב	מג"א ד	רמה
סימן תקכז	ט	שו"ע	שז
	כ		
		רמ"א	קצג
סימן תקכט	א	שו"ע	קד
		מג"א ז	קד
סימן תקלא	ו	שו"ע	רצא
		מג"א ח, ט	רצא
		משנ"ב טו	רצא
סימן תקלג	א	שו"ע	שיא
		מג"א ב	שיא
סימן תקלח	ו	שו"ע	שיא
		מג"א ב	שיא
סימן תקמו	ג	מג"א ד	שמא
סימן תקמט	א	ט"ז א	שכ
סימן תקנ	ב	שו"ע	שטו
		מג"א ג	שטו
סימן תקנא	ב	מג"א י	שיז
	י	רמ"א	קצג
סימן תקנד	א	מ"ב ב	מט
	ד	שו"ע	מט
סימן תקנט	ט	שו"ע	שכ
		מג"א יא	שכ
סימן תקס	ג	שו"ע	שכא
		ט"ז ה	נד
סימן תקסה	ג	ט"ז ג	שכג
		מג"א ד	שכג
		מ"ב י	שכג
סימן תקסח	א	מג"א א	שכד
		מ"ב ג	שכג
סימן תקעא	א	מג"א א	שמד
	ב	משנ"ב ד	שמד
		ביה"ל ת"ח	שמד

סימן תקפ	ג	מג"א ט	שכו
סימן תקפא	א	שו"ע	קז
		ט"ז ב	קה
סימן תקפב	ט	שו"ע	קיג
		מג"א ח	קיג
סימן תקפד	א	מג"א א	רפג
סימן תקפה	ה	שו"ע	רח
		ט"ז ז	רח
סימן תקפו	א	שו"ע	קסט
		רמ"א	קיז
		מג"א ג	קיז
		ט"ז א	קסט
	ג	שו"ע	שנז
	ה	שו"ע	קח
	כ	שו"ע	שלא
		מ"ב פא	שלא
סימן תקפח	ג	שו"ע	שלא
	ד	שו"ע	רצז
סימן תקפט	א	שו"ע	רצז
סימן תקצ	ז	שו"ע	לא
סימן תקצב	ג	ט"ז ב	לא
סימן תקצו	א	ט"ז א	של
סימן תקצז	א	ט"ז א	שלג
	ג	מג"א ג	שלג
סימן תרד	א	שו"ע	שלה
		מג"א א	שלה
סימן תרה	א	שו"ע	שלו
		מג"א ב	שלו
סימן תרו	ד	מג"א ו	סב
סימן תרז	ד	מ"ב יג	שלח
סימן תרח	ב	שו"ע	שיז
סימן תריב	י	שו"ע	שמ
		רמ"א	שמג
		מג"א ו	שמג
סימן תריג	ג	מ"ב ז	ז
סימן תריד	א	שו"ע	רנז
סימן תרטז	ב	שו"ע	שמג
		מג"א א	שמג
		מג"א ב	שמג
סימן תריח	א	שו"ע	שלט
	ז	מג"א ז	שמה
	ח	רמ"א	שמה
		מג"א כ	שמה
	י	שו"ע	שמה, שמז
		ט"ז י	שמז
		מג"א י	שמז, שמח
		שעה"צ כב	שמז, שמח
סימן תרכא	ג	שו"ע	שמג
	ד	ט"ז ג	שמג
סימן תרכד	ה	רמ"א	שנ
סימן תרכה	א	שו"ע	כב, שמט, שנג
		רמ"א	כב
		מג"א א	שנג
סימן תרכט	טו	שו"ע	שנב
	יח	שו"ע	שנא
		מ"ב מט	שנא
סימן תרל	יא	שו"ע	רנד
	יב	שו"ע	רנד

סימן תרלא	ה	שו"ע	רנ
	י	שו"ע	רנ
סימן תרלג	א	שו"ע	שנב
סימן תרלד	ד	שו"ע	שנח
		שעה"צ ז	שנח
סימן תרלו	א	שו"ע	שנ
		מג"א א	שנ
סימן תרלה	א	שו"ע	שנב
סימן תרלז	ב	שו"ע	קפב
סימן תרלח	ב	ביה"ל כל	שנה
סימן תרלט	ג	שו"ע	שנז
		מ"ב כד	שנו
	ה	רמ"א	טז
	ו	רמ"א	טז
	ח	מג"א יז	יג, שנו
סימן תרמ	ד	שו"ע	שנח
		מ"ב כז	שנח
	ח	שו"ע	שנו
סימן תרמג	ב	שו"ע	שנט
		ט"ז ב	שנט
		מג"א א	שנט
	ג	שו"ע	שנו
סימן תרמו	ב	שו"ע	ריח
סימן תרמח	ג	ט"ז ו	שסב
	ד	שו"ע	שסב
	י	שו"ע	שסב
	יב	מג"א יח	שסב
סימן תרמט	ב	שו"ע	שנה
	ה	מג"א כ	רסו
סימן תרנא	ה	שו"ע	קלג
סימן תרנח	ג	שו"ע	שפה
	ו	שו"ע	שסז, שסח
		מ"ב כג	שסז
		מ"ב כח	שסח
סימן תרסג	א	שו"ע	שנ
סימן תרסח	א	שו"ע	שנ, שנא
		מג"א ב	שמא
		מ"ב ב	שנא
סימן תרע	א	ט"ז א	שנג, שנט
סימן תרעב	א	מג"א א	שנד
	ב	שו"ע	שנז
		מג"א ג	שנט
	ג	מג"א ג	יח
סימן תרעג	א	רמ"א	שנט
	ב	שו"ע	שנה
		ט"ז י	שנח
		מג"א יב	שנח
	ג	שו"ע	שנט
סימן תרעה	א	שו"ע	שנז, שנח
		ט"ז ב	שנז
	ב	שו"ע	שנה, שנח
סימן תרעו	ג	מג"א ב	שנב
סימן תרעז	ב	שו"ע	שנט
		מג"א ח	שנט
סימן תרעט	א	רמ"א	כב
		שעה"צ ב	קסז
סימן תרפא	ב	ט"ז א	כו
סימן תרפב	א	מ"ב ב	קלא
סימן תרפו	ב	שו"ע	שכ
סימן תרפז	ב	מג"א ג	נז

הלכות

סימן תרפה	ו	שו"ע	שפב, שפח
		ט"ז ח	שפב
		מג"א י	שפח
סימן תרצ	ג	שו"ע	שפא
	ז	שו"ע	שפא
		מג"א ח	שפא
	ט	שו"ע	שפא
	טז	שו"ע	פא
סימן תרצג	ב	ט"ז ב	שפב
סימן תרצד	ג	שו"ע	שפז
סימן תרצה	א	רמ"א	שפב
	ב	רמ"א	שפב
	ד	רמ"א	שפג
סימן תרצו	ד	מג"א יח	שפח

יורה דעה

סימן א	ז	ט"ז יז	שנט
סימן יג	ב	שו"ע	רעז
סימן יט	ז	שו"ע	יא
סימן כז	א	ט"ז ב	ש
סימן כח	ב	שו"ע	רסג
סימן ס	א	שו"ע	רעז
סימן פא	ב	ט"ז ד	שסג
סימן פז	ג	שו"ע	רעז
סימן צד	א	ט"ז א	רעז
סימן קד	ב	ט"ז ד	קיז
סימן קטז	א	שו"ע	קמז
סימן קיז	א	ט"ז ד	רעז
		ש"ך ח	מ
סימן קכ	טו	ט"ז יז	קסד
סימן קלג	ד	שו"ע	רעא
	ה	שו"ע	רעא
	ו	שו"ע	רעא
		ט"ז ט	רעא
סימן קמב	ד	ש"ך י	רעז
סימן קעה	א	רמ"א	ה
		ט"ז א	ה
סימן קעט	ח	ש"ך יא	שיט
סימן קצח	כד	שו"ע	שפב
סימן רא	ג	שו"ע	רכח
	י	ש"ך ל	סה
	טו	ש"ך מו	רכח
	לא	שו"ע	קכב
סימן ריד	א	שו"ע	שיח
סימן רכח	כא	רמ"א	עב
סימן רלו	ד	שו"ע	שנו
	ה	שו"ע	שנז
סימן רלח	ד	שו"ע	קכה
סימן רמ	יג	שו"ע	פג
		ט"ז טו	פג
		ש"ך טו	פג
	כה	שו"ע	פג
סימן רמב	כב	שו"ע	קמד
		ש"ך מא	קמד
סימן רמה	ח	שו"ע	רצא
		ט"ז ג	רצא
סימן רמו	א	שו"ע	שנו
		ש"ך א	שנו
	ג	מג"א ח	קנא
	ד	שו"ע	מט
	ו	שו"ע	מז
	כו	רמ"א	שטז
		ש"ך כז	שטז
סימן רמט	א	רמ"א	קיט
סימן רנז	ה	ש"ך יג	רנג
	ח	רמ"א	קמח
סימן רסד	א	רמ"א	רצד
סימן רסו	יד	רמ"א	רכג
סימן רסז	ב	מג"א א	שפ
	עט	שו"ע	עב
סימן רעא	א	שו"ע	לט, רפד
		ט"ז ג	רפד
סימן רעד	א	שו"ע	רפד
סימן רפב	א	שו"ע	צח
סימן רפז	ב	שו"ע	רנ
		ט"ז ג	רנ
סימן רצ	א	שו"ע	שנה
סימן רצא	ב	שו"ע	יז
סימן רצד	ג	שו"ע	קכז
סימן שמא	ב	שו"ע	קצד
		ש"ך יב	קצד
סימן שעו	ד	רמ"א	נא
סימן שפט	א	שו"ע	מט
סימן שצו	ג	שו"ע	רצא
		ש"ך ג	שכ
		ט"ז ב	
		קצד, קצו, שכ	

אבן העזר

סימן א	ה	שו"ע	רפ
	ו	שו"ע	רלב
סימן כח	כא	ט"ז מא	שסט
סימן לח	ה	שו"ע	ערה
סימן סא	א	שו"ע	שכה
		ב"ש ו	שכה
סימן עה	א	שו"ע	קנ
סימן צג	ג	שו"ע	קיט
סימן קיט	ו	רמ"א	ערה
סימן קכא	ז	שו"ע	שלט
סימן קכד	א	שו"ע	שעה
סימן קמא	סח	שו"ע	שלט

חושן משפט

סימן ה	ב	שו"ע	כ
		סמ"ע ז	כ, כג, קמו
		ש"ך ד	כ, קמו
סימן ז	ט	שו"ע	רנה
סימן לז	יט	שו"ע	שכו
סימן קז	א	שו"ע	רמא
		סמ"ע א	רמא
		ש"ך א	רמא
סימן קיד	ג	שו"ע	ערה
סימן קצח	א	שו"ע	שסט
סימן רח	א	ש"ך ב	שנז
סימן רכד	ב	שו"ע	שסב
סימן רלב	יא	שו"ע	שסב
	יב	שו"ע	שסב
סימן רלה	כח	שו"ע	שנז
סימן רמג	א	שו"ע	שפג
סימן רמח	יא	סמ"ע לט	רח
		סמ"ע מ	רח
סימן רס	ד	שו"ע	קנא
סימן רסד	ח	שו"ע	שפו
סימן רסח	ג	שו"ע	רסח
סימן רפב	א	שו"ע	קיט
סימן רצא	ו	שו"ע	מא
סימן שיג	ג	ש"ך א	קנא
סימן שסג	א	שו"ע	שסה
סימן שפב	א	שו"ע	שסה
		סמ"ע א	שסה
		ש"ך א	שסה
		ש"ך ד	
		קז, קח, קסד, רצד	