

הוצתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י היים תשס"ט

ב"ה
שנה יט
גליון א (קט)
תשרי - חשון תשס"ג

קובץ בית אהרן וישראל

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

כתובת המערכת:

רח' אבינועם ילין 11

ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טל. 02-5370106 פקס. 02-5382581

קובץ בית אהרן וישראל

המערכת והמו"ל:
מכון בית אהרן וישראל
שע"י מוסדות קארלין סטאלין
"בית אהרן וישראל"
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

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

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים

ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יארק

ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים

ישיבה קטנה "בית אשר" - רמות, ירושלים

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק

ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יארק

כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - רמות, ירושלים

כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יארק

כולל אברכים "בית אהרן וישראל" - ירושלים

כולל אברכים "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה

כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק

כולל אברכים ללימוד הוראה "משנת דוד" - ביתר עילית

כולל אברכים ללימוד או"ח "סטאלין קארלין" - ביתר עילית

כולל אברכים "תפארת אהרן וישראל" - ביתר עילית

כולל אברכים ללימוד יו"ד "אור ישראל" - ביתר עילית

כולל אברכים ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית

כולל אברכים "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית

כולל אברכים ללימוד חו"מ - מודיעין עילית

כולל אברכים ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - גבעת זאב

כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים



התוכן

עמוד		גנוזות
ה	רבי יוסף מטררני זלה"ה מההרי"ט (שכ"ט - שצ"ט)	בענין שטר ממרני לעכו"ם
ח	רבי זרחיה גוטה זלה"ה מגדולי תלמידי המהרי"ט (- ת"ח)	דרוש ליום הכיפורים
יג	רבי שלמה חכים זלה"ה מרבני אומיר (- תקצ"ח) בעמח"ס כסא שלמה - מלאכת שלמה	הערות על שו"ת הרי"ף

חידושי תורה

יז	הרב יעקב וואלפין ר"מ בשיבת קארלין סטאלין, ניו יארק	בענין אכילה וברכה בסוכה בשמיני עצרת והמסתעף בענין ברכת המצות על ספק
כג	הרב שמעון קמנצקי, ב"ב	בענין ריצוי ציץ ביום הכיפורים
כז	הרב פינחס הלוי סגל ר"כ עמלה של תורה, ירושת"ו	ביאור בגדר יאוש באבידה
לא	הרב ישראל דנדרוביץ מכון "דרכי שמחה", ערד	בענין השאת משואות ביו"ט של ראש השנה
לו	הרב ישראל זאב הלוי אייזין כולל ללימוד ש"ס קארלין סטאלין, מודיעין עילית	בענין חיוב שמחה ברגל
נ	הרב אברהם הירשמן, ירושת"ו	בענין מצוות צריכות כוונה
נז	הרב אברהם אלימלך בר"נ בריזל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	בגדי סילוק מנחלה העתידה לבא

בירורי הלכה

סג	הרב יחזקאל סלומון, ב"ב	בענין צליית כבד בחום התנוור כשאין אש בוערת תחתיו
סט	הרב שניאור זלמן דישון בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו ר"כ ללימוד ש"ס קארלין סטאלין, גבעת זאב מת"ס "זכרון צבי"	בענין סכך קבוע בסוכה
עג	הרב פינחס דיק בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	בענין אם יוצאין יד"ח ליל ראשון בסוכה במיני מזונות
עז	הרב שלמה זלמן שמעיה בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו מת"ס "עיונים בהלכה" "ברכת מועדיך"	שימוש במקרר ופולטה בשבת

עט	הרב יאיר חזן עיה"ק ירושלם תובכ"א	בענין חיוב מזונות ואם כופין לזון את אשתו
פה	הרב מאיר גלויברמן כולל יו"ד קארלין סטאלין, ירושת"ו	בענין האיסור למלאות פיו שחוק בעולם הזה (ב)
קי	משה בראנד ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו	בענין מי שנותנים לו לברך ברכה"מ ואינו מברך

לשון חכמים

קטו	הרב מרדכי יחזקאל גולדיש מח"ס "מערכת השבת", "ואלה שמו"ת"	זמן קריאת פרשת האזינו שמו"ת
קכ	הרב יעקב לויפער, ירושת"ו	בענין מבטא אות דל"ת רפה

הערות

קכג
בענין זימון ושבע ברכות ברמקול ובענין מילה ופדיין הבן אי הוי מצוה חיובית - הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג, ירושת"ו / בענין העוסק במצוה ומקיים המצוה שפטור אם מברך ועוד הערות שונות - הרה"ג ר' צבי יצחק אברומוביץ, רב הקריה החסידית חצור הגלילית / בענין שעבוד ערכות או קנין - הרה"ג ר' אליעזר יחיאל קונשט, ר"מ בישיבת קול תורה, ירושת"ו / הערות בעניני ארבעת המינים - הרב משה מנחם הכהן שפירא, מח"ס "סוכת שלום", ירושת"ו / בענין החזקת תורה - הרה"ג ר' יחיאל זילברברג, מח"ס "מנחת יחיד", ירושת"ו / בענין אכילת פסח שני על החמץ - הרב זאב פריינד, ר"מ בישיבת אבני נזר, ירושת"ו / בענין הזכרת ר"ה בברהמ"ז בסעודה שלישית ובענין נשים לבילי הסדר - הרב מנחם נחום בריזל, ירושת"ו / בענין ברכת הגפן בשינוי מקום בסעודת ליל שבת - הרב בן ציון קוק, ירושת"ו / בענין אם שותפות יששכר וזבולון מגרעת מחלק יששכר - הרב דוד פלק, מח"ס "בתורתו יהגה" רמות, ירושת"ו / בענין אכילת פירות שביעית אי הוי מצוה קיומית - הרב חיים רוטנברג, ירושת"ו / על צורת הפיוט וכל מאמינים - הרב אשר גרוסברג, ירושת"ו / בענין צורת אמירת הפיוטים "וכל מאמינים" "לא אל עורך דין" - הרב יעקב שטרנפלד - מעלה עמוס / ברכות המצוות במקום פטור דעוסק במצוה - הרב פינחס רוזנבוים, מח"ס "אסוקי שמענתא" ירושת"ו / השלמה למאמר בענין שמן המשתה - הרב יואב רוזנטל, ירושת"ו / הערות שונות - הרב לוי שיש, ירושת"ו / בענין ברכת שהחיינו בפדיין הבן - הרב משה מנחם וקס, בית שמש / בענין אשת איש שגנבה ממעבידה - הרב שלמה זלמן מרק, מח"ס "מתנה טובה" "מעשה אומן" ביתר / הערות שונות - הרב מנחם מנדל גייגר, אשדוד / בענין אם ישראל בקבלת התורה נחשבו כקטן שנולד - חיים עוזר רוזנטל, ירושת"ו.

תיקוני סופרים

קמד
בענין אכילת פסח שני על החמץ ובענין "יקום פורקן" ביחיד - הרב יהושע מונדישיין, ירושת"ו
על חשבון היחס בין קוטר לעיגול ובעינין הגהות תמ"ש - הרב יהודה לביא בן דוד, ירושת"ו

גנוזות

רבי יוסף ממראני זלה"ה

בעל שו"ת מהרי"ט

תשובה זאת עדיין לא ראתה אור הדפוס, ולקוחה מתוך ספר תשובותיו של הגאון רבי זרחיה גוטה זלה"ה בכת"י שהעתיק תשובת רבו זלה"ה בתוך קובץ תשובותיו, הנמצאת באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 577, על אף שבהעתק החתימה כתוב רק "יוסף בכמהדר"ר" בכל זאת ברור שזאת היא תשובת רבינו שהגר"ז גוטה תלמידו העתיקו בתוך ספר תשובותיו כמו שהעתיק עוד כמה תשובות ממנו.
כתבנו אודותיו שנה ב גליון ח.

בענין שטר ממרני לגוי

ילמדנו רבנו ועטרת ראשנו על ענין ראובן שחייב לגוי בשטר וכתוב כשטר שחייב לפרוע לכל מוציא ש"ח זה, ושמעון מוציא השטר מתחת ידו ותובע מראובן שיקיים את תנאו, וראובן טוען שלשון זה וכיוצא הם חיווקי סופר ומעולם לא התנה ע"ז... ועוד כי יש לו כתב יד חתום ורשום מהגוי איך נפרע ממנו והניח השטרות בידו משום דא"ל הגוי שבאותה שעה שנפרע ממנו לא היו עמו, ושניהם גם יחד נקרבו לפני הח' א' וקבלוהו עליהם שידון להם ד"ת, והריין כעת נוטה לכו לזכות לראובן אך לא [פסק בן] דהא כתב הרא"ש ז"ל בכלל ס"ח דשטר כזה תנאו קיים אם לא שיש מנהג בעיר שלא לגבות בלא הרשאה כמו שהיה בטוליטו/ אבל במקום שאין מנהג תנאו קיים וכן פי' דבריו בכ"י סי' ס"א, וא"כ אם נהגו בעיר הזאת כמנהג טוליטו/ טענתו טענה ואם לאו טענתו אולא לה, אבל מטעם אחר ראוי לזכותו והוא דכתב הרא"ש ז"ל בכלל הגו' כי תנאי זה אינו אלא במקום הרשאה או במקום כתיבה ומסירה כיון דידוע שעיקר הממון הוא של המלוה ולא עשה תנאי זה אלא שלא יצטרך להרשאה אם ירצה לעשות שליח לגבות החוב ואם ירצה למוכרו לאחר שלא יצטרך כתיבה ומסירה אלא שימסור השטר בידו ויגבה בו ע"כ, וא"כ כיון דקי"ל דאין שליחות לגוי ודאי דמ"ש בשטר כל מוציא שטר זה אינו אלא אם ירצה למוכרו אבל לשיהיה מורשה של גוי ודאי לא דלא נשתעבד מאחר דאין שליחות, עוד כתב הרא"ש ז"ל דאם המוציא השטר הוא גוי דבר פשוט הוא שאינו יכול לגבות וכו' שאין העדים יכולים לזכות לו דאין זכין לגוי וכיון דאין זכין לגוי אין העדים יכולים לזכות בשבילו שיוכל לגבות החוב ע"כ, וא"כ ודאי דכמו דהעדים אין יכולים לזכות בשבילו כן אינם מזכים לאחר שיגבה חובו כי ודאי עיקר ההרשאה היא הא שמזכה למורשה שכ"כ [שכן כותב] דון וכו' וכו' וכבר אמרנו דענין זה שמוציא שטר הוא ממעם הרשאה ושליחות ואין שליחות לגוי.

ועם היות דהיה יכול הב"ד לחלוק ממ"ש הטור בס' קב"ג בשם ר"ת ז"ל (בתוס' קרושין ג.) שהיה הגיל לשלוח הרשאה ביד גוי דמשמע דשייך הרשאה בגוי כבר פי' דבריו בסמ"ע והוא עצמו מוסר הסודר למקנה וקונה הוא עצמו בקנין חליפין וה"ה ודאי דאם היש[ראל] גותן לו את הסודר הנקנו לו הממלט' בחליפין וכן גר[א]ה [אה] ממה שהשיגו על ע"ש [עיר שושן] שפי' ע"א וכתב הוא ז"ל עליו דלא דק לא בענין ולא בלשון דודאי דכוונת מאמרו דלא דק בענין הוא כי ע"ש כתב דקונה הגוי ואינו מקנה וע"ז משיגו דלא דק בענין דלא יש הפרש ביניהם וכמו שהוא קונה כך הוא מקנה ולא בלשון רודאי לשון הטור מוכח כפי' סמ"ע דהמעם הוא דאין שליחות לגוי וא"כ כשהגוי בעצמו עושה הדבר קונה ומקנה אבל ע"י אחרים לא ממעם דאין שליחות לגוי, מעתה כנ"ד שהוא ע"י העדים כמו דאינו זוכה על ידם כך אינו מוכה, ועדיין נשאר מקום לחלוק ממ"ש הרש"ח ז"ל בס' י"ב וז"ל ועוד איכא מעמא אחרינא רבה שמועיל המכירה דכיון דכתוב בעיקר הכתיבה או אקו"ן קיפריו ינטאר איל אישק[רימון] שהוא בלשוננו לכל מוציא שטר זה אין ספק שנשתעבר ראובן לכל מוציא שטר זה וא"צ לזה מכירה, יר[אה] מסוף דבריו אלה דכיון דכתוב כל מוציא וכו' אפי' כי בעל השטר הוא גוי נשתעבר הלוה וא"צ לזה מכירה והוא ודאי ממה שכתבנו, אבל כנראה דהדבר מוכרח מצד עצמו דר"ל דא"צ לזה... המכירה דהיינו כתיבה ומסירה כמ"ש הרא"ש ז"ל דאלת"ה תקשי דידיה אדיריה דבתחלה כתב מעמא שמתעיל אף בלא מכירה אלא ודאי כדאמרן דה"ט משום מ... שלא יחשב שלוחו של גוי, וא"כ בג"ד דמוען ראובן שהוא מורשה של הגוי כנר[אה] שאין בדבריו ממש.

והמענה השנית שטוען ראובן שיש בידו כתב יד מהגוי וכו' גר[א]ה [אה] דג"ז אינה מענה חרא דיכול לר[מר] הגוי סמראי נינהו ורוב השטר הוא קיים ואף אם נאמר שמפ' בכתב שהוא מאותו חוב עכ"ז אינו כלום שהרי כתב הגוי ז"ל והביאו הב"י בס' ס"ו ז"ל גוי שמסר ש"ח ליש[ראל] וכו' כיון דבדיניהם כל זכותו מכר לו כדיניהם דיינינן ליה שאם חזר ומחלו אינו מחול וכל שנתן וכו' ולעיל מזה כתב דכל שיכול למחול יכול לעשותה שובר וכו' משמע מדבריו ודאי דכיון דהגוי אינו יכול למחול כך אינו יכול לעשות שובר שנפרע וכ"כ בהדיא הרש"ח ז"ל בס' י"ב נמצא דמענה זו דהגוי עשה שובר כנגד השטר אינה מענה אבל המענה הראשונה שכתבנו גר[א]ה [אה] מענתא מעלייתא בעיני הדיין אבל אין דעתו מכרעת זולת אם יעלה לרצון לפני אדונו וכאשר תגור אמרתו המהורה כן יקום ושכרו וכו'.

תשובה

יפה דן הדיין ויפה זיכה את ראובן ונפטר מתביעת שמעון כשתי מענותיו האחת שבלשון הזה שנוהג' לכתוב לכל מוציא אין בו כח להוציא כמו הרשאה, ולאו משום שאין ישראל יכול להיות מורשה של הגוי כמו שאין הגוי יכול להיות מורשה מישראל כמ"ש הרא"ש ז"ל, דטובא איכא בינייהו שהמורשה מכח זכיה הוא בא וכשהוא גוי אין אחרים זוכים לו אבל כשהמורשה ישראל שפיר זכו ליה אחרים מן הגוי מאי דאיהו מצוי למיזכי לנפשיה, ועוד דקנין זה מישראל לישראל הוא שזה הלשון מוכיח שנשתעבר החיוב מההיא שעתא למלוה ולכל מאן דאתי מחמתיה ואם זה הבא מכחו של גוי הוא ישראל שפיר מצו עדים לזכות בשבילו מיד הלוה לאותו שבא מכח המלוה, ועוד אפי' קנין אינו צריך דמההיא שעתא דלוה ממנו נשתעבר לו ולמוציא השטר הבא מכחו [דכ]ן היכי דערב בשעת מתן מעות לא בעי קנין כך מומחה' בשעת מתן מעות אפי' שלא כפניו לא בעי קנין שטר"ד כן יריב ליה שיתחייב לתתם לפ' בערו.

מיהו ה"ט דלא מהני לשון זה דכל מוציא וכו' למאן דלא הרשה או מכר דאם איתא ביטלת מנהג טולימו' שאין גובין בלא הרשאה אלא להכי נהגו לכתוב זה הלשון שאם עשאו שליח בעדים אע"ג דלא כתב ליה דון לנפשך וכו' וכן אם מכר את השטר ולא כתב ליה מועיל לשון זה כאילו כתב לו דון לנפשך וכל לשון שבהרשאה וכן אם מכר עולה לו לשון זה במקום כתיבה ובנ"ד שלא הרשה ולא מכר לא מהני ליה לשון זה כלל.

והמענה השנית שיש לו כתב יד הגוי שנתפרע ממנו אם זה הכתב הוא אחר זמן השטר שובר גמור הוא לשטר שבירו ולא אמרו דלא מהני שובר אלא לאחר שמכרו כי היכי דאם חור ומחלו אינו מחול.

ושלום יוסף בכמהר"ר

★ ★ ★

רבי זרחיה גומה זלה"ה

דרושים בעניני תשובה

(יבטא פו.) רמי ליה רב יוסף בר חבו לר' אבהו תנן עבירות שבין אדם לחברו אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חברו דכתיב (ויקרא מז ז) מכל חטאתיכם לפני יי' חטאתיכם והכתיב (שמואל א' ב כה) אם יחטא איש לאיש ופללו אלי"ם, מאן אלי"ם דיינא, א"ה אימא סיפא ואם ליי' יחטא איש וכו', אלא ה"ק אם יחטא איש לאיש ופללו אלי"ם ימחול לו ואם ליי' יחטא איש מי יתפלל לו אלא תשובה ומעשים טובים, פרש"י ופללו קס"ד שהוא לשון תפלה ופיוס שהקב"ה מפייסו ומכפר לו, א"ה דפללו לשון משפט אימא סיפא מי יתפלל לו מי ישפטנו בשביל המקום וכי אין שלוחים למקום [ליפרע] ממנו, ה"ק אה"נ דפלול לשון פיוס וה"ק אם יחטא איש לאיש ופללו לחברו וירצהו אלי"ם ימחול לו, ואם ליי' יחטא מי יתפלל בעדו אם אינו שב מעבירות שבדו כך היה מוכיח עלי לבניו שישובו מרעתם ע"כ.

ויל"ד הדיכי ס"ד מעיקרא במש"ה אח"כ מי יתפלל לו דאם פלול ותפלה ר"ל כפרה א"כ מי לא ידע דהב"ה מכפר אם ליי' יחטא, ועוד דלפי המסקנא מ"ש וירצהו מנ"ל שהיה מ"ש ופללו היינו שימחול לו הב"ה, וא"כ ישנו בכלל ופללו א"כ דבור אלי"ם לכד איך מורה ופללו, ועוד דכיון דאמ'ר] עכשיו נמי דפלול הוא פיוס וכפרה א"כ מ"ש עכשיו דמסיים ומפ'רש] סיפא דקרא מכל בראשונה ולא הול"ל עוד כ"א אלא מאי דמוסיף שירצהו לחברו, ועוד דמאי פסקא הכתוב דקאמ'ר] בהחלט מי יתפלל והוי דבר שאיפ'שר] בתשו'בה] והעיקר חסר מן הספר.

גם במה שפרש"י ז"ל יל"ד דאמ'ר] דכך היה מוכיח וכו' דהא ודאי דכן הוא ומקרא מלא דבר הכתוב.

ויל"ד דה"ה כס"ד דה"ק מה שהוא בין אדם לחברו הב"ה מפללו ומפייסו פיוס ומכפרו אינו ר"ל כפרה ממש דהא אינו מחשיב אותו לבלום מה שהוא בינו לחברו כמו מה שהוא לבין קונו ומ"ה אמ'ר] מי יתפלל לו בנקלה כ"כ כזו שהוא בינו לחברו.

ויל"ד דה"ק עלי לבניו לפי הס"ד חטאתכם אם היה בכין אדם לחברו ניתן למחילה ע"י אחרים דהיינו ע"י הב"ה אבל אם יחטא ליי' הוא דבר דלא איפ'שר] ולא ניתן למחילה ע"י אחרים כחטאת איש לאיש באופן דאתם על כרחכם צריכים אתם לשוב אל יי' ואל אלהינו כי ירבה לסלוח, ולפי המסקנא עלי היה מדבר עם בניו שישובו בחשו'בה] ומ"ט וכמו שפרש"י ז"ל באופן דהיה פיו המדבר אליהם שאינם שבים ואו'מר] להם דל"ד ב"ו להב"ה דבי"ו מוחל לו הב"ה אם ירצהו לחברו דהא ודאי דלא סגי בלאו הכי אם לא ירצהו וזה אצ"ל ומ"ה לא פירש דפשוט הוא בפ' החובל ואלי"ם ימחול ופללו היינו בכל תנאו דהעיקר הוא שירצה חברו ומש"ה ופללו היינו ומחול לו הב"ה אלא שבגמ' הוכירו כוונת הכתוב לכד, אבל לגבי הב"ה מי יתפלל לו לפי דרכם שאינם שבים בחשו'בה] ומ"ט דהא א"א בלאו הכי דלפי דרכם מי יתפלל אליהם, והוה שפרש"י ז"ל כך היה מוכיח לבניו כלו'מר] דע"י תוכחתו ידע'נן] דהוא מיירי במי שלא שב ואליי הוא מדבר וא"ש מ"ש בהחלט מי יתפלל משום דלא סגי בלאו הכי.



כתיב (ויחג 1) ויגע הרבר אל מלך גינוה ויקם ממכסאו וכו' ויל"ד שהרי מתחלה כתיב ויקראו צום מגדולם ועד קטנם ומסתמא המלך בכלל גדולם היה ושמו גדולם מאנשי גינוה ששמעו הוא דקאמר, עוד יש לדקדק במ"ש אח"כ שילבשו שקים האדם וכו' שהרי האדם כבר היה בכלל מה שקראו אנשי גינוה ולא היו צ"ל כ"א לשאר הדברים, עוד יל"ד במ"ש בנינוה מיותר, עוד במ"ש מטעם המלך דמ"ט אמ' [ר] מטעם הזכיר המלך וגדוליו, ואף כי יש לדרות דכך היה מנהגן מ"מ כל זה א"ש במ"ש חו"ל דמלך גינוה היה פרעה שניצול מים סוף ומכירו היה להב"ה לשעבר לו"א בפרטות ויגע הרבר אל המלך לו' [מר] שנגע אל לבו כיתוד לפי שהוא היה יודעו ומכירו וז"ש (שם 1) ויאמ' [ר] בנינוה כלו' [מר] בנינוה שכבר קראו צום חור הוא ואמ' [ר] מטעם המלך וגדוליו כלו' [מר] קריאה זו שקראתם צום לא תהיה מסתמא מהכל דהמלך יש לו טעם שפיר לקריאה זו לפי מה שידע חו"ש מטעם המלך לבר לו' [מר] דלמלך יש לו טעם מיוחד לירא מהשם משא"כ לגדוליו ולשאר העם.



פ"ק רתעניות (יא) אל אמונה ואין עול אל אמונה כשם שנפרעין מן הרשעים בעולם הבא אפי' על עבירה קלה שעושים כך נפרעין מן הצדיקים בעולם הזה על עבירה קלה שעושים, ואין עול כשם שמשלמים שכר לצדיקים בעולם הבא אפי' על מצוה קלה שעושים כך משלמים לרשעים שכר בעולם הזה אפי' על מצוה קלה שעושים, צדיק וישר הוא אמרו בשעת פטירתו של אדם לבית עולמו כל מעשיו נפרטין לפניו ואומרים לו כך וכך עשית ביום פלוני במקום פלוני והוא אומר הן ואומרים לו חתום וחותם שנא' (איוב 19) כיד כל אדם יחתום ולא עוד אלא שמצדיק עליו את הדין ואומר [להם] יפה דנתוני לקיים מה שנא' (תהלים 118) למען תצדק בדרכך, פירש"י ו"ל כשם וכו' כך [משלם] לרשעים בעוה"ז כדי למרדם מן העולם הבא כדכתיב (דברים 19) ומשלם לשנאיו אל פניו להאכידו, ואין עול אין עושים דבר בלא דין אמת וצדק, צדיק וישר מצדיק דין על הצדיקים לפרוע מהם ועושה טובה וישרות עם הרשעים לפרוע כל זכותם בעולם הזה כדי לטרוך, ויל"ד ראמאי פלגיניהו וליתניניהו כלהו במש"ה אל אמונה כשם וכו' כשם וכו' ומאי האי דקאמ' [ר] ולא עוד וכו' שהרי כבר הצדיק עליו את הדין כמה שחתם דהא וראי לא יחתום אדם שלוה ונאמר ולא עוד אלא שאו' [מר] ליתיה דהא ישנו בכלל חתימתו, ומה שפרש"י ז"ל הכא ענין המרדה מהעולם לכאורה יר' [אה] שהוא שפת יתר ללא הועיל דלמה לא אמ' [ר] דברים כפשוטן לו' [מר] שאין הב"ה מקפח שכר כל בריה אפי' לרשעים במצוה קלה, ומ"ש אח"כ ואין עול וכו' יר' [אה] שהוא דבר שא"צ ושפת יתר ממש, וכן מ"ש עוד צדיק וישר וכו' הוא חזור הדין כמה שאמור במש"ה אל אמונה וכו' והוא נמי לכאורה למה צורך ואין דברי הגמ' מוכיחים דאחו לו' [מר] כ"א מה שמצדיק עליו את הדין לו' [מר] יפה דנתוני וכו', כתיב (דניאל 13) וישקוד יי על הרעה ויביאה עלינו כי צדיק ה', ובפ' המגשר (ניצח פה) תמחו על זה ואמרו וכי משום מצדיק ה' וישקוד על הרעה וק"ל כי מה זו תמיה דהא ה"ג בן הוא המצדיק את הדין עליו וצל"ע, ונלע"ד דהבא י"ל כמעשה הצדיקים שלא לפרוע מהם כלל, והמהמיר מפי יאמר לפרוע מהם בעולם הבא והא לא מסתכ' [רא] דמעשה הרשעים י"ל שלא לפרועם המצות וע"ד דמדה טובה מרובה לפרועם בעוה"ב ומ"ה פירשו בנמ' דמש"ה אל אמונה נפרע מהצדיקים וכו' ומינא יש לדון דפרע לצדיקים את זה לעומת זה עשה הא' לים, וכ"ש הוא דמדה טובה מרובה ובודאי הקב"ה אינו מקפח שכרם הואיל ואינו מוותר לצדיקים, ובמש"ה עוד ואין עול מיותר דרשו נפרע לרשעים בעוה"ז וכו' ופרש"י ז"ל מ"ה רכל מה שבא ללמדנו הוא רלא תימא דהוא עול כמה דטרדן מהעוה"ב וזהו

שהוצרך רש"י ז"ל לפי[רש] ואין עול שאין עושים דבר בלא דין וכו' כלו[מר] מ"ה פירשתי כן ולא אמרתי מה שהוא לפי פשוטו לו[מר] שהב"ה פורע לצדיקים ואינו מקפח שכרו משום דאין זה במשמע ואין עול דעול משמע דהווי במעשה שעושה בתורת עול ולא במה דהא' דהיה בשב ואל תעשה לקפח שכרם, ועוד בא רש"י ז"ל ליישב מה שהקשינו במ"ש נגמ' ולא עוד וכו' ותירץ דה"ק דלא מיבעיא שחותמים ומודים על מעשיהם אלא שאו[מרים] יפה דנתוני דפירושו הוא על מה שעבר שהרי כשעת פמירתו הוא, ומדקדק רש"י ז"ל דמדקאמ[רי] יפה דנתוני בלשון עבר ש"מ דר"ל ולהורות ליי' כי טוב על מה שעשה עמהם בעוה"ז על הצדיקים שלא ויתר בהם ועל הרשעים שמרדן מהעולם, ובוה א"ש שהוא דבר יתור מהחתימה שחותם בידו, וה"ק קרא צדיק וישר הוא מפי הצדיקים והרשעים בעוה"ז כמה שעושה בעוה"ז כמה שפירשו רז"ל במש"ה אל אמונה ואין עול כאמור.

ובפ' הפרה בב"ק פ"ה (ג.) אמ"ר חגיגה כל האו[מר] הב"ה וותרן וותרן חיינו שנא[מר] (דברים לב ד) הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט, ויל"ד דהא למאי איצטריך דישנו בכלל מש"ה אל אמונה וכו' וכדררש"י[גן] לה הכא נגמ', ובפ"ק דע"ז (יה) אמר' [גן] הוא אמ' [ר] הצור תמים פעלו, אשתו אמרה אל אמונה ואין עול, כתו אמרה (ויפיה לב ט) גדול העצה ורב העלילה אשר עניך פקוחות על כל דרכי בני אדם, ואמ' [ר] ר' [בין] כמה גדולים צדיקים הללו שנודמנו להם ג' מקראות של צידוק הרין כשעת צידוק הדין.

וע"פ זה יתפרש מש"ה (תהלים א ג) והיה כעץ שתול וכו' כלו[מר] מעם הצדיקים שנפרעין שכן המצות לעולם הבא משום דרוב מעשיהם הם מצות ומ"ט [ומעשים טובים] ויש להם יסוד רכל הרוחות אינן מזויות אותו ולכן פרוי יתן בעתו לעולם הבא, ועלהו אפי' מצוה קלה לא יבול ונפרע גם הוא לעולם הבא, ובוה כל אשר יעשה יצליח דשכר מצוה מצוה, לא כן הרשעים אם יעשה מצוה דמה' נפרע בעולם הזה מפני שהם כמון אשר תדפנו רוח ולא יעמוד לעולם הבא כי המעט הוא, וז"ש ומפ' [רש] על כן לא יקומו רשעים במשפט כלו[מר] לא יהיה להם פתחון פה בדבר המשפט ועבירותיהם שנפרע להם לעולם הבא, אלא יאמרו יפה דנתנו וכו' הואיל ועשו עבירות כעץ שתול וכו', וכן אמ' [ר] וחמאים בעדת צדיקים לו[מר] דלא יהיה להם תקומ' [ה] לעמוד בעדת צדיקים ובגורלם ובחברתם להתפרע שכן מצוותם לעולם הבא, וה"ט משום דיודע יי' דרך צדיקים דלא ישובו לכסלה וזה הרכם בדרך קבע.



(ישעיה נח ג) למה צמנו ולא ראית ענינו נפשנו ולא תדע הן ביום צומכם תמצאו חפץ וכל עצביכם תגנושו, הן לריב ומצה תצומו ולהכות באגרוף רשע לא תצומו כיום להשמיע במרום קולכם, הכזה יהיה צום אבחרהו יום ענות אדם נפשו הלכוף כאגמון ראשו ושק ואפר יציע הלזה תקרא צום ויום רצון ליי', הלא זה צום אבחרהו פתח הרצונות רשע הטר אנודות מוטה ושלח רצוצים חפשים וכל מוטה נתתקן, הלא פרום לרעב לחמך וכו'. פ' אמ' [רו] צמנו וענינו מיותר, והכא אמ' [ר] ולא ראית והכא ולא תדע, ולא עוד אלא שאמרו בלשון עתיד ולא אמ' [ר] ולא ידעת, ולא ראי זה כראי זה, ה"ט משום דהם היו עושים כמעשה ניגוה לרעה שהיו מענים נפשות אכיוני[ם] כאשר נפרש כע"ה לו[מר] אם אתה מרחם עלינו גם אנו נרחם עליהם, וז"ש הן וכו' דאלת"ה קשיא דמה שייכות ליום ההוא לעבור על לאו דלא תגוש אלא ודאי כרכת' [בנא], ועו"א על הצום למה לא ראית שהוא דבר הנראה לעין, ועל הענויים

אמר ולא תדע אלא אדרבה אתה נפרע ממנו משום דהענין לפי הנראה הוא דבר תימה אלא שהם אומרים דכוונתם רצויה ואלי'ם לא חשבה למוכה, וז"ש הן ביום צומכם תמצאו הפצכם וכל עצביכם תנגשו במענה ותואנה לאמר שאין אתם עושים כ"א לענות נפש לוי' [מר] שאם אתה תרחם עלינו גם אנחנו נרחם, ובוה א"כ לריב ומצה תצומו ולהכות כאגרוף רשע הכל המרים יד לחברו נקרא רשע וז"ש רשע, וז"ש להכות ולא אמ' [ר] תכו כמ"ש תנגשו, לכן אמ' [ר] לא תצומו כיום להשמיע במרום קולכם כלוי' [מר] זאת אתם עושים להשמיע במרום קולכם, ואמ' כדכתי' [ב] לא תעשו כן ליי' הכזה צום אבחרהו יום ענות אדם נפשו הלכוף כאגמון ראשו ושק ואפר יציע כלוי' [מר] וכי אתם חושבים דשק ותענית גורם כרתנן הכא וכשלמא אם היה כן הייתם אתם עושים דוגמא בעניינים אלו, אבל אם בצום שבחרתי לא בחרתי בצום ושק ואפר ולכוף כאגמון ראשו וענות נפשו, לא כן דאדרבה מה שאבחר בו הוא פתח וכו' דהני כמעט הם דבר בהפכו מהמעשים הרעים שהיו עושים, וכן אמ' [ר] מיד על הצרקה ג"כ הלא פרום וכו'.



(תהלים קמ"ב) ואל תבא במשפט את עבדך כי לא יצדק לפניך כל חי, פי' ביאת האדם בעולם הוזה היה משום רמאן דאביל דלאו דיליה בהיל לאיסתכולי ביה ומ"ה בא בעולם הוזה ולוקה על מעשיו הרעים כדי שיוכה ויחיה לעולם הבא בזכות מעשיו הטובים באופן האי לאו מ"ה בדין היה שלא יבא לעולם הזה, וזש"ה דאינו בדין להלקותו ולבא עמו בדין וחשבון כיון דלא יצדק לפניו כל חי, כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, וכיון שכן למה זה בא לעולם ולוקה על מעשיו אלא אל תבא במשפט עמו.



שנית הרינה

או לאסרוזי איתון וכאשר קבלנו ערותו כשאסרו למהי איתון כך נקבל ערות כשאסרו לא
 ידענו, שהיא פסל * ומרה שתורה התלמיד שיפסל יהיה משום שהיה לו תחלה אינו כי דבר
 זה מוסר ליהודה כשרו ואילו היו שנים לו שהעידו וגם הפסל השני ולא ידעו שהוא פסל היה
 השמר שקיים כי אין מספריו את השמר מספק ולפי שאין שם אלא עד אחר ישבע כמות הוי'
 וכלבד שיכא החובע כשנתן בריא * ומי שהאפין הכידו כשטר הוא והכא מכחו דורשים נמי
 נאמנים כי דרם הבאים מכרו ומקבל שנתנה נמי כא מכחו אבל אילו אמר הוא וירשויו אולא היו
 נאמנים אלא יורשין בלבב אבל מקבל שנתנה לא :

קסת שאלה ראובן היה לו שפר חוב על שמעון והרשה לו להנעו ואמר מסנו שטר זה
 בין באנפס בין בפשיעה שיה לוי חייב לראובן זה :
 אם בפשיעה אכר שטר זה ושמעון לא קא מרה לראובן אית ליה נבי ההא
 מסוגא חזינא הוי אית לשמעון מסוגא הוי אית ליה לשטרא היה מפיך ליה ראובן
 היתיה השתא האי שפרא כתייה הוא דלא נבי ליה הוי לוי
 ליה מניה וכל כמה היתיה השתא האי שפרא כתייה הוא דלא נבי ליה הוי לוי
 ליה מניה וכל כמה הוי ליה לראובן דכך וכך הוי ליה בגויה הכי ודאי גירם לאכר מסון של ראובן מחייבין ליה
 ללוי לשלומי ההוא שפרא עד נמירא ווי לוי ללא מהיפין ליה דראובן דלא ידע בהאי שפרא הוי
 שפרא מעלוי אלא לאו כשתבע דלא ידע ופטר ווי שמעון ליה ליה נכסי כלל לא מחייבין
 ליה ללוי דהא לאו מחסא אכר השמר דאין והוי ליה שפרא נמי ללא נבסוגא מדי
 מאי דשקיל ואם באינס אכר כגון שכאו עליו ליסטים משתבע באונס
 אכר ופטר יצחק כ"א אלאם :

קסת שאלה ספר שרוא כתוב שסיות והציר בהם היש לו לרין כשטר ששמו חזום עליה
 אע"פ שלא קבלו אחו עלהין כעלי דינין הו לא ועוד שאינו ליה בקר ולא
 מוסחה היש לו לרין א לא :

תשובה .. ספר שהוא כזה אינו ראוי לרין ועל זה נאמר כי רבים הללים היללית תג ובמי
 שמעמירו נאמר כך המעמיר דיין שאינו הנוג כאילו מעמיר אשה ה' מוכח
 ואפילו חכם ומוסחה אינו ראוי לרין ממה שהיא עד וכן אמרו התקשר על הדבר לא דנו ולא
 מעידו ואמרינו נמי אין עד נעשה דיין כדאורייתא :

קע תשובה אם רצה שמעון למכור כלום כחוב שיצא עליו לראובן אין אשתו רשאה למנעו
 לפי שלא נתנה כחובה לכבוד מחייבים ויחכן שתמות היא קורם שימות הוא
 וגמצא שאין לרם כלום וכל שכן שאין לה בדבר הפטר שאם נהגרשה או נתארמלה ואין לה מטה
 שנתנה בחובתה יש לרם מן הרין לסיקף אותה שוידה ולפיכך אינו רשאה למנעו :

קעא שאלה ראובן מכר חצירו לעכ"ם כחוב שהיה לו עליו על מנת שאם לא יתן לו
 מסונו ולסן תהיה המכירה מוחלפת לעכ"ם ונשלם הזמן ולא נתן לו
 כלום והחוק העכו"ם בחצר והשכירה ואחר כך מכרה לשמעון והחוק בה שנים דרכה וכשחזרה
 המדינה לעכו"ם וברח הישמעל חבץ ראובן לשמעון ואמר אני לא מכרהו מעול חצר ו לישמעל
 לא חזר היה לו עלי וכבר פרעתיו ואמר לו שמעון אם בן הוא למה לא תתעת אחי כשישמעל
 מצוי בכאן ואמר לו ראובן יש לי עדים שפרעתיו בכמה שהיה לו אצלי לא שהם כמדינה אחרת
 והקרה הכי שטר כי הישמעל אלה נבה מסנו כל מה שהיה עליו ואלי העדים לא היו מצויין כשעת
 המכירה של חצו ולא ידעו עיקר ההלואה ולא סך הקסון אמר לו שמעון כי זה שפרעת לו
 פטריא ניירו ויש לישמעל שטר בשני עדים והער האחר קרוב כי ראובן מכר לו החצו על
 מנת שאם לא יפרע לו מסונו לזמן קצוב החליט לו החצר ולא פרע על כלום והחזיק בו האצו
 כחוק והשכיר אמה אחר כך מכרה לשמעון והשן מן הרין על שפען לחת בה שטר ממה שטר
 בה

צילום כתובת רבי שלמה חכים זלה"ה

רבי שלמה חכים זלה"ה

מרבני איזמיר

היה מגדולי רבני איזמיר במחצית השניה של המאה הששית, אולם לא עלה בידינו למצוא הרבה פרטים עליו, והמעט ממנו הוא כי היה דיין בהרכב בית הדין של האב"ד רבי רפאל אשכנזי זלה"ה מתשרי שנת תקע"ד כי בן מצאנוהו וראינוהו במזכרת הגטין בכתיבת יד הגאון רבי רפאל אשכנזי זלה"ה ממזכרת לב והלאה, הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 1, ונדפסו בקובצינו מגליון טז והלאה, וכן אח"כ במזכרת הגטין שבכתיבת יד הגאון רבי חיים משה הכהן זלה"ה מרבני איזמיר, הנמצא גם הוא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 33, עד לפטירתו י"ט סיון התקצ"ח.

ספריו שחיבר נדפסו לאחר פטירתו, ספר "מלאכת שלמה" על הרמב"ם (שאלוניקי תר"ג), וספר "כסא שלמה" דרושים (שאלוניקי תר"ז).

בנו הוא הגאון רבי שמואל חכים זלה"ה גם הוא מרבני איזמיר גלב"ע כ"א טבת תרי"ב.

מדפיסים אנו כעת ציוניו והערותיו על שו"ת הרי"ף (ליוורנו תקמ"א), הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 748.

ציונים והערות על שו"ת הרי"ף

סימן ד. נ"ב הלא היא כתובה לקמן בס' ז"ן.

סימן כב. תשובה זה שאמר המשנה וכו' נ"ב כ"ב דק"ן ע"ב.

סימן נז. נ"ב כבר היא כתובה לעיל בס' ד'.

סימן טג. נ"ב הביאה הר' בע' העיטו' ומביאה הר"ן בפ' הכותב יע"ש.

סימן עד. נ"ב הביאה בקיצור הרמב"ן בפ' הנשבעין דמ"ו מהג' והרימב"א שם.

סימן פא. תשובה וכו' וזהו שאמר רבי יוחנן וכו'. נ"ב בבא מציעא ד"ו.

סימן קב. הביאה הרב בעה"ת שער מ"ו ח"ד סי' כ"ו ומרן ב"י י"ד סי' קס"ו ומור"ם שם ועיין בס' ב"ד ח"ד סי' פ"ה.

סימן קיא. נ"ב וכ"כ בס' הע"ר ורע"ט.

שם. תשובה וכו' וכן אמר. נ"ב גיטין ד"ד.

סימן קיג. נ"ב הביאה הרא"ש ז"ל בפ"ק רב"ק ד"ט.

סימן קכג. נ"ב עיין משה"ק הרמב"ן בח"י לשבועות דל"ג מהגמ' ע"ז ובעה"ת ש"ן.

סימן קכט. נ"ב וכ"כ בס' רע"ה.

סימן קן. נ"ב הביאה הנהות כסנהדרין בר"פ ז"ב.

שם. וזהו שכתבו וכו' נ"ב בחגיגה דב"ד.

סימן קנז. תשובה* וכו'. נ"ב עיין בכנה"ג ח"ט סי' רל"ב הנהט"ו אות כ"א.

סימן קס. נ"ב רמזה הרב משה שמעון סי' רב"ו ס"ק קכ"ה? קנ"ה? ועי"ש.

סימן קסז. נ"ב הביאה הרא"ש בפ"ק דמכות וגם הטור בס' ל"ו.

שם. וכו' ומה שהורה התלמיד שיפסל יהודה משום שחתם לוי תחלה אינו כי דבר זה מוסף ליהודה כשרו' ואילו* היו שנים אלו שהעידו וגם הפסול השני ולא ידעו שהוא פסול היה השטר מקויים כי אין מפסידין את השטר מספק ולפי שאין שם אלא עד אחד ישבע שבועת הדיבת ובלכד שיבא התובע במענה כריא. נ"ב ובג"כ כפ' ז"ב ד' רע"ו ע"כ כתוב שם וז"ל ואם היו שני עדים עם הפסול ואמרו לא היינו יודעים שהוא פסול הרי השטר מקויים דמספיקא לא מבטלינ' לשטרא ומסברא דהיבא דליתנהו לסהדי תמן מכשירנן ליה ואמר' דילמא לא הוה ידע דהדר ביה ואפי' גודע ישבו שלשתן להעיד ע... יע"ש ועיין בש"ך סי' ל"ו ס"ק י"ט. סימן קע"ד. תשובה וכו'. נ"ב הביאה הרשב"א כח"ד סי' ו'.

סימן קעט. שאלת וכו' ופירש התוספתא כפועל בטל והסיקו התלמוד פירוש מאי כפועל בטל של אותה מלאכה דבטיל מיניה, ופירוש הדבר שרואין מלאכתו של חנוני שהיה עושה קודם לכן כאלו* היה תופר ונוטל פשוט וכו'. נ"ב ד"מ היה חייב והיה משתכר בכל יום וזו א' כשמוצא מה לתפור או נאמר לו כמה הוא פחות שבשעורים שהיית מתרצה לקחת אותו אם היית יושב ובטל ואם לא תמצא מה לעשות תשב בטל ולא תעשה שום דבר כמה שהיית מתרצה לנפשך כמו אות[ן] הסך ראוי לתת שכר בכל יום כל ימי העסק ואינו דבר שנוכל לתת גבול ידוע לפי שזה יתחלף כפי המלאכה ולפי המתעסק וכו' ע"ש בשימק"ו בד' ס"ח מהגמרא.

שם. וכו' הרי נחברר שאם לא נתן לו שכר מותר למחצה לשליש ולרביע וכן נמי פירש בתלמוד אמר רב מותר שלישי כשכרך מותר פלוני שאם נתן אדם מאה דינרין ליקח בהן פרקמטיא והתנה עמו שכל מה שירויח עד כדי ראש הממון נוטל אותו בשכרו, הרי מפורש בתלמוד שמותר ליטול זה שני שלישין וזה השליש ולא חילקו וכו'. נ"ב יקח בעל המעות כש שלישים והמתעסק שלישי ומה שיוסף ע"ו השיעור יקח אותו המתעסק[ן] כשכרו ה"ו מותר וע"ש בש"י להר"ב ז"ל.

שם. כראיתא ר' אלעזר מהנרנאי הוה ליה ההוא אריסא וכו'. נ"ב מציעא דס"ח ע"א.

סימן קפז. שאלה ועל מה שאמרת* הלוקח פשתן מחבירו ה"ו לא קנה עד שיטלמנו וכו' נ"ב כפ' הספינה דפ"ו ע"א.

שם. וכו' וכמדומה לנו שהטעה אתכם בדבר מה שראיתם בתלמוד* עשר גפנים טעונות מסרת לך והלה אומר אינן אלא חמשה ר"מ מחייב וכו'. נ"ב בשבועות ד' ג"ב.

סימן קצא. נ"ב הביאה מהר"ם אלשקר סי' ד'.

סימן קצג. נ"ב עי"ל סי' קצ"ה.

סימן קצח. נ"ב עי"ל סי' קצ"ג.

סימן רט. תשובה זה שמען שכל מה שיש בידו לאחר הוא ישבע* אותו אחר שהן שלו ונותנים אותו לו ואם היה במקום אחר מעכב הדבר עד שיבא ויתברר הדבר ואם היו עליו שמטות לעכו"ם מחובו* ומקח וממכר אין חוששין להם וכו'. נ"ב עיין בבעה"ת ש"ה ח"א סי' ד' שכת' שהסופרים שבשוחה ועיין בס' פ"ח ח"א סי' ס"ג שגדחק לישבה ועיין במש"ל פ"א מה' מלוח (ה"א) [ה"ד].

סימן רמב. שאלה אמר רב נחמן וכו'. נ"ב בפ"ב דבתו' [בות].

סימן רנח. תשובה וכו' ראינו מחלוקת אלו הגאונים וכך רעתנו נוטה כמו שהזכירה ההלכה* א' המקדיש ואחד המעריך את עצמו אין לו בכסות אשתו וכו'. נ"ב בפ' שום היתומים.

שם. ואחמר נמי האחיז* שחלקו מה שעליהן שמין מה שעל בניהם ועל בנותיהם אין שמין. נ"ב פ"ק דב"ק ד"א ע"ב.

שם. אלא שכירושלמי* אמרו בכגרים של חול אבל לא של רגל ושל שבת. נ"ב בפ"ק דקדושין ה"ד.

סימן רסה. נ"ב זכ"פ בס"י קכ"ט.

סימן הע"ר. אבל אם רצה להניח אלו המאה דינרים אצל שמעון ללוי כמה שיש לו אצלו ואח"כ רצה לחזור בו אין* שמעון רשאי להחזירם לו שכבר זכה בהן ללוי ואם החזירם לראובן וירד מנכסיו חייב שמעון לפרעם ללוי. נ"ב זכ"ב בס"י רע"ט.

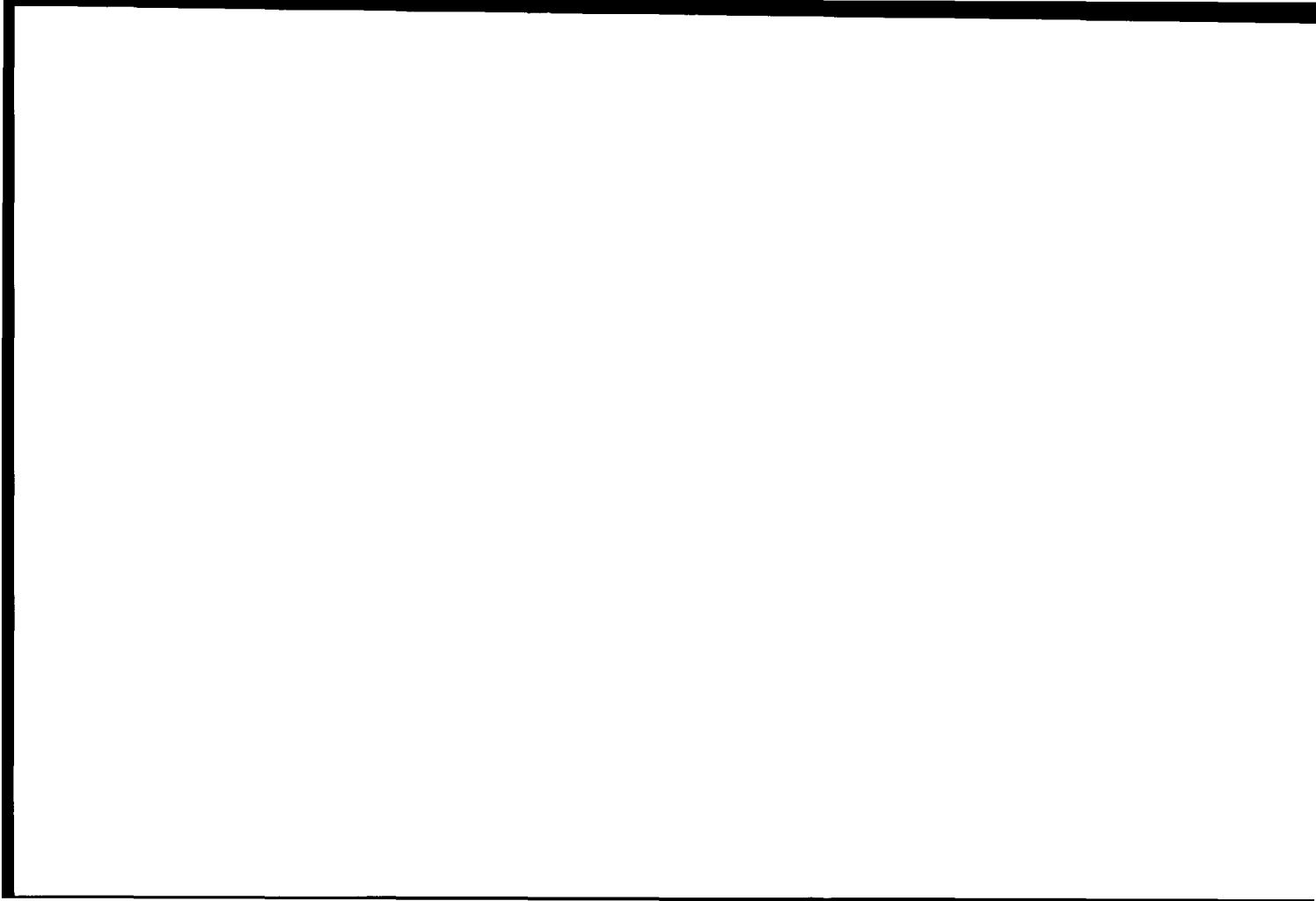
סימן רעט. תשובה עיינו בשאלה זו וראינו ששמעון זה חייב לראובן באותו ממון שכיון שהגיע לידו זכה בו לראובן וכיון שחזר והחזירו ללוי איהו דאפסיד אנפשיה וכו'. נ"ב לעיל ס' הר"ע. שם. על פי מה שאמרו* הילך מנה לפלוני שאני חייב לו אמר רב חייב באחריותו. נ"ב גימין ד"ד.

סימן עה. תשובה* וכו'. נ"ב הכיאה הרא"ש בפסקיו בפנ"ה והרשב"א בח"י שם.

סימן עח. שאלה וכו'. נ"ב תשו' ואת הובאה כס' נהרות דמשק בתשו' הגאונים ס' י"א.

סימן עיד. נ"ב כ"ב בתשו' הגאונים שבס' נהרו' דמשק ס' קב"ח אות באות.





חידושי תורה

הרב יעקב וואלפין

בענין אכילה וברכה בסוכה בשמיני עצרת והמסתפק בענין ברכת המצוות על ספק

עבדינן לחומרא יתבינן ולא מברכינן ונוהגין בו מנהג יו"ט שהוא יום שמע"צ ועבדינן לחומרא עכ"ל וכתב הר"ן וז"ל והלכתא מיתב יתבינן ברוכי לא מברכינן ופירש מיתב יתבינן אע"ג דידעינן בקביעא דירחא משום דשלחו מתם הוזהרו במנהג אבותיכם אבל ברוכי לא מברכינן כי היכי דלא לית לזלוזלי ביו"ט וכך פירש הרב אלפסי ז"ל ואע"ג דביום שני של פסח עבדינן יו"ט ועבדינן ספירת העומר ולא חיישינן לזלוזלי ביו"ט שאני התם דהיינו טעמא משום דספירת העומר וקדושה לאו כי הדרי קא אתי אלא כל חד וחד עבדינן באפי נפשיה אבל כאן ברכת לישב בסוכה היא בכוס אחד עם הקידוש ואם מברך לישב בסוכה בשמיני איכא למיחש לזלוזלי יו"ט, ולי א"צ לכך דספירת העומר א"א לרחותה משום זלוזל דכיון דידעינן בקביעא דירחא הרי חייב בספירת העומר מדאורייתא ואין ראוי שתעקור ברכתו אבל ישיבת סוכה בשביעי ספק שמיני מדרבנן בעלמא הוא עכ"ל.

הריטב"א הקשה לל"ב בגמרא שר' יוחנן סבר מיתב לא יתבינן וז"ל תמיהא מילתא לר' יוחנן היכי אפשר דלא יתבינן בסוכה בשמיני דכיון דספק שביעי הו"ל ספיקא דאורייתא לחומרא וי"ל דכי לא ידעי בקביעא דירחא אה"ג דלכו"ע מיתב יתבינן כי פליגי בזמן הה דידעינן בקביעא דירחא

איתא במסכת סוכה דף מו: אמר רב יהודא בריה דר' שמואל בר שילת משמיה דרב שמיני ספק שביעי שביעי לסוכה ושמיני לברכה ור' יוחנן אמר שמיני לזה ולזה מיתב כו"ע לא פליגי דיתבינן כי פליגי לברוכי למ"ד שביעי לסוכה ברוכי נמי מברכינן למ"ד שמיני לזה ולזה ברוכי לא מברכינן אמר ר' יוסף נקוט דר' יוחנן בידך דר' הונא בר ביזנא וכל גדולי הדור איקלעו בסוכה בשביעי ספק שמיני מיתב הוי יתבי ברוכי לא בריכי ודלמא סבירא להו כמ"ד כיון שבירך יו"ט ראשון שוב אינו מברך גמירי דמאפר אתו איכא דאמרי ברוכי כו"ע לא פליגי דלא מברכינן כי פליגי למיתב למ"ד שבעה לסוכה מיתב יתבינן ולמ"ד שמיני לזה ולזה מיתב נמי לא יתבינן אמר ר' יוסף נקוט דר' יוחנן בידך דמרא דשמעתתא מני ר' יהודא בריה דר' שמואל בר שילת ובשמיני ספק שביעי לבר מסוכה יתב והלכתא מיתב יתבינן ברוכי לא מברכינן ע"כ.

ופסק הר"ף ז"ל ולענין מיתב בסוכה בשמיני הלכתא מיתב יתבינן ברוכי לא מברכינן והיינו טעמא דלא מברכינן דכיון דיום שמיני עצרת הוא דלא אפשר לברוכי לישב בסוכה דסתרי אהרדי אי יום סוכה הוא לא שמיע"צ הוא ואי שמיע"צ הוא לאו יום סוכה הוא ומשום דמספקא לן בתרייהו

כשביעי שהוא חול עכ"ל מחמת הקושיא הזה מוכרח לומר שהרי"ף סבר הטעם של זלול ביו"ט.

הר"מ בהל' סוכה פ"ו הל' יג פסק בזמן הזה שאנו עושין שני ימים טובים יושבין בסוכה שמונה ימים וכו'. ואין מברכין לישב בסוכה והראב"ד חולק עליו וכתב דכל ספק בעי ברכה הלח"מ מפרש שם ז"ל ומה שאין אנו מברכין בה' הוא מפני שהן שני דברים הפכיים וכדברי הרב אלפסי בסוף פרק לולב וערבה דאמר אי יום סוכה לאו שמיני עצרת וכו'. עיי"ש ואם תשאל לדברי ר' אלפסי כיון שהוא טובר כדברי רבינו דכל ספק לא בעי ברכה כמ"ש ה"ה ואמר ודעת ההלכות פרק ר' אליעזר דמילה כך הוא וכן כתב הר"ן בפ' במה מדליקין על ההיא דמברכין על נר חנוכה למה ליה לומר טעמא דקשיין אהרדי תיפוק ליה דהוי ספק וכל ספק לא בעי ברכה וי"ל דמ"מ משום דלא זלולו ביו"ט היה לנו לברך כמו שתירצו בגמרא ביו"ט שני כי היכי דלא זלולו בה הי"נ היו מזוללים ולא היו יושבים בסוכה לכך הוצרך לומר טעמא דקשיין אהרדי עכ"ל מכאן מוכרח שהרי"ף אומר הטעם של זלול יו"ט ומשום זה מברכין ביו"ט שני וגם יש סברא לומר שסוכה בשמע"צ היה צריך לברך על הסוכה שלא זלול בסוכה אם לא משום הטעם של תרתי דסתרי וכאן רואים שכשיש סברא של זלול צריך לעשות ברכה ואינו עובר משום לא תשא.

עכשיו שיש לנו מקור שלהרי"ף יש הסברא של זלול יו"ט למה אמר הרי"ף הסברא של תרתי דסתרי ולא הסברא של זלול, ועוד צריך לומר על מה שכתב הר"ן שביום שני של פסח אין חוששין לזלול של ספירת העומר משום שאינו בבת אחת על זה כבר הקשה הרמ"ה מה לי בבת אחת מה לי זה אחר זה הא קא מזולל שהברכות סותרות ועוד צ"ל על תירוצו שני של הר"ן שספירת העומר זה דאורייתא ואינו נדחה משום זלול משא"כ ישיבת סוכה ספק שמיני זה מדרבנן והא רוב ראשונים חוץ מהרמב"ם כהל'

ולא עבדינן תרי יומא אלא משום מנהג אבותינו וסבר ר' יוחנן שאע"פ שאבותינו דלא ידעי בקביעא דירחי יתבי בסוכה בשמיני מספיקא אנו לא אוליגן במנהג דידהו בהא כי היכי דלא זלולו בשמיני שהוא יו"ט מן התורה לדון אותו כשביעי שהוא חול ויהיו מקילין בקדושתו, ורב סבר דכיון דבלא ברכה יתבינן בה הא מינכרא מילתא שאינה ז' ממש אלא ספק ולא יזלוו בקדושתו וזה סיוע לרבינו אלפסי ז"ל שכתב דטעמא דלא מברכין בשמיני בסוכה משום דאתי זלולו בשמיני עכ"ל.

וצ"ל מה המקור להר"ן והריטב"א ששניהם כתבו שהטעם שהרי"ף סבר שאין מברכין על סוכה בשמיני משום זלול יו"ט כשהרי"ף על הסוגיא כתב הטעם שאין מברכין בשמיני על הסוכה משום שזה תרתי דסתרי, ועוד אם יש איזה מקור למה באמת לא כתב הרי"ף הטעם של זלול יו"ט.

הריטב"א הקשה למה צריך הרי"ף לומר הטעם של זלול ביו"ט והא הרי"ף פסק במסכת שבת דף נד. בדפי הרי"ף גבי ערלה כבושה שזה ספק אם צריך מילה שהמצוה זה ספק דאורייתא והברכה זה ספק דרבנן ממילא חוזר ועושה המצוה שזה ספיקא דאורייתא ואינו חוזר ומברך שהברכה מדרבנן וספק דרבנן לקולא א"כ למה צריך הרי"ף לומר הטעם שאינו משום זלול ואינו אומר הטעם של ספק ברכה זה ספק דרבנן וספק דרבנן לקולא וא"צ לברך ומתירן הריטב"א ז"ל לאו מילתא היא שא"כ האיך אנו מברכין ומקדשין ביום שני שהוא ספק אלא שיש לך לומר שאין ספק זה כשאר ספיקות שחכמים אמרו לנו לעשות יום שני תקנו לנו שנברך בו כיום ראשון שאם לא נברך ונקדש בו יזלוו בקדושתו ולפיכך אמר הרי"ף דכיון שכל עיקר לא חייבנו חכמים לברך על ספק יום שני יותר משאר ספיקות אלא כדי שלא יזלוו בקדושתו כדאיחא בפרק במה מדליקין, לגבי ברכת סוכה מוקמינן לה אדיגא דשאר ספיקות שאין לברך בו כדי שלא יזלוו בקדושתו לדון

ק"ש דרבנן אלמא כל ספק דבריהם לא בעי מיהדר וברוכי אלא טעמא דרבא דכיון דתיקנו רבנן וגזרו על הדמאי כמצוה של דבריהם ממש הוי להו לתקוני בברכה אלא משום דרוב עמי הארץ מעשרין הן עבור רבנן היכרא דלא לימרו כדאורייתא דמו להו לרבנן, ומכאן למדו הגאונים ז"ל לספק מילה שאין מברכין עליה וזה כדעת הרמב"ן ז"ל אבל הר"א ז"ל סבור דרבא פליג אדראביי ולרבא כל ספק אפילו בדרבנן בעי ברכה וכן כתוב בהשגות וקבלת הגאונים תכריע עכ"ל.

הרמב"ם בהל' מילה פ' ג הל' ו פסק וכן אנדרוניגוס אין מברכין על מילתו מפני שהוא אינו זכר ודאי עכ"ל והראב"ד השיגו עליו כמו בהל' חנוכה שזה כעבוי ולא כרבא, הכס"מ מביא תשובת הרמב"ם לחכמי לונז"ל ע"ז וז"ל וחכמי לונז"ל הוקשה להם כן על דברי רבינו ושאלו ממנו ז"ל והשיב להם וז"ל וכן אנדרוניגוס אין מברכין על מילתו מפני שאינו ודאי יורנו מורנו והלא ספק תורה, ועל ספק דרבנן הוא דלא מברכין אבל על ספק דאורייתא מברכין חוץ מן הדמאי מפני שרוב עמי הארץ מעשרין הן כראמינן בפרק אלה בתה ברכה מדליקין, חשובה הדברים ידועים שכל ברכה שעל מצות דרבנן היא בין שתהיה המצוה מדבריהם בין שתהיה מן התורה וחכמים הם שתיקנו את הברכה והם שאמרו שכל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא ולפיכך כל דבר שנסתפק לנו אם עשיית דבר זה מצוה שנצטוונו או לא נצטוונו בין שהיה הצויה על אותה העשייה מדבריהם בין שהיה מן התורה עושין אותה בלא ברכה ומפני זה נפסקה הלכה שרוב עמי הארץ מעשרין הן כראמינן ספק שביעי הכין הלכתא מיתב יתבינן ברוכי לא מברכינן ומינה אתה למד כל המצות שיסתפק לך אם אתה מצווה או אין אתה מצווה עושין אותה בלא ברכה כמו שביארנו בסוף הלכות ברכות והוה העיקר שאנו סומכין עליו עכ"ל וממשיך לתרץ הסוגיא במסכת שבת שאין מחלוקת בין רבא לאביי ע"ש.

תמידין ומוספין טוברים שספירת העומר כוה"ז זה מדרבנן והר"ן כתב כן בפירוש בסוף מסכת פסחים וז"ל ורוב מפרשים מסכימים בספירת העומר עכשיו דליכא הבאה ולא קרבן אינה אלא מדרבנן בעלמא זכר למקדש כראמר אממר התם זכר למקדש בעלמא עכ"ל א"כ צ"ל מה התירוץ שספירת העומר דאורייתא והא רוב ראשונים אומרים שספירת העומר בזמן הזה מדרבנן.

איחא במסכת שבת דף כג. מאי מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר חנוכה והיכן ציונו רב אויב אמר מלא תסור רב נחמיה אמר שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך מתיב רב עמרם הדמאי מערבין ומשתתפין בו ומברכין עליו ומומנין עליו ומפרישין אותו ערום ובין השמשות ואי אמרת כל מדרבנן בעי ברכה הכא כי קאי ערום היכי מברך והא בעינן והיה מתניך קדוש וליכא אמר אביי ודאי דדבריהם בעי ברכה ספק דבריהם ובעי ברכה התם כי היכי שני דספק דדבריהם ובעי ברכה התם כי היכי דלא לזלוולי בה רבא אמר רוב עמי הארץ מעשרין הן ע"כ, בפשטות משמע שרבא אמר אפילו על ספק דבריהם בעי ברכה ואינה אומר הטעם של זלוול ביו"ט שני.

הרמב"ם פ' ג הל' ה' מהל' חנוכה פסק וז"ל שכל ודאי של דבריהם מברכין עליו אבל דבר שהוא מדבריהם ועיקר עשייתן לו מפני הספק כגון מעשר דמאי אין מברכין עליו ולמה מברכין על יו"ט שני והם לא תקנוהו אלא מפני הספק כדי שלא יזלוול בו עכ"ל והשיג הראב"ד עליו וז"ל א"א זה הטעם לאביי אבל רבא חלק עליו ואמר שאין הטעם לדמאי אלא שרוב עמי הארצין מעשרין הן אבל ספק אחר אפילו מדרבנן מברכין עכ"ל ולכאורה צ"ל שמשמעות הסוגיא משמע כהראב"ד ולא כהרמב"ם ע"ז כתב המ"מ וז"ל ודעת רבינו והגאונים ז"ל לפרש דרבא לא פליג אהא טעמא דאביי דהא בהדיא אמרינן בברכות ספק קרא ק"ש ספק לא קרא אינו חוזר וקורא ק"ש מ"ט

שבהלכות חנוכה זה מדבר נוגע לעשות ברכה ביו"ט שני שאם לא יעשה יהיה זלזול ביו"ט שני עצמו ושמה כתב הרמב"ם סברא של זלזול כמו הגמרא במסכת שבת משא"כ בתשובה הרמב"ם מדבר שמצות סוכה יהיה זלזול בשמע"צ וזה זלזול ממצוה אחת על חבירו ובאופן כזה לא סבר הרמב"ם שיש זלזול ממילא הטעם שאינו מברך משום שעל ספק אין מברכין ומינה אתה למד כל המצות שיסתפק שאינו מברך.

ולפ"ז אפשר להבין פשט בהרי"ף למה לא אמר הטעם של זלזול ואמר טעם דתתרי דסתרי שכשהלח"מ אמר שהרי"ף יש לו הסברא של זלזול שבלי סברת תתרי דסתרי היה סברא לברך על סוכה בשביעי ספק שמיני שאם לא מברך לישב בסוכה יש לו זלזול בסוכה וזה ג"כ זלזול כעצם מצוה שאינה עושה בשלמות א"כ אפשר לומר הסברא של זלזול אבל במסכת סוכה שם הזלזול בשמע"צ כשמברך על הסוכה וזה זלזול ממצוה אחת על השני אולי שמה אינו שיך הסברא של זלזול ממילא צריך הרי"ף לומר הטעם של תתרי דסתרי.

ועל מה שהקשה הר"ן שלמה בספירת העומר ביו"ט שני של פסח אין סברא של זלזול ביו"ט הר"ן הקשה זה לפי שלמד שאם אומרים בסברא של זלזול זה אפילו ממצוה אחת על חבירו שאם משום זלזול מברך ואין חוששין משום לא תשא א"כ כדי שלא לברך על הסוכה בשמע"צ בודאי יאמר הסברא של זלזול ובשביל זה תירץ שני תירוצים שהיה לנו הערות על זה אבל לפי מה שבארנו ברי"ף שאין זלזול רק באותו מצוה לא קשה מידי ספירת העומר ששמה הזלזול זה מספירת העומר ליו"ט שני של פסח וזה זלזול ממצוה אחת על חבירו וע"ז לא אמר הרי"ף הסברא של זלזול.

כתב הרמב"ם בהל' ק"ש פ' ב' הל' ג' וז"ל ספק קרא ק"ש ספק לא קרא חוור וקורא ומברך לפניו ולאחריה עכ"ל ומפרש הכס"מ וז"ל ומ"ש חוור וקורא ומברך לפניו

ולכאורה צ"ל שמתשובת הרמב"ם משמע שכל המקור שעל ספק אם אתה מצווה או לא שאינו מברך זה מגמרא בסוכה נוגע ישיבת סוכה בשמע"צ שהלכתא מיתב יתבינן וברוכי לא מברכינן ומינה אתה למד לכל המצות שיסתפק שאינו מברך עליו ובהל' חנוכה פסק שיו"ט שני מברכין משום דאל"כ יהיה זלזול ביו"ט משמע שיש להרמב"ם סברא של זלזול ביו"ט א"כ אין לומדים שעל ספק אין מברכין משיבת סוכה בשמע"צ משום שזה ספק אולי הטעם שאינו מברך זה משום זלזול לשמע"צ אם מברכין על הסוכה שאם רואים שזלזול מחייב ברכה ביו"ט שני ואין חוששין משום לא תשא כ"ש שמשום זלזול בשמע"צ לא יברך על הסוכה ואם יש טעם משום זלזול א"כ מה המקור לשיטת הרמב"ם שאינו מברך על הספק אם מצווה או לא מסוכה בשמיני עצרת משום ספק ברכה שמה אינו מברך משום זלזול.

אולי אפשר לומר שיש שני מיני זלזול, יש זלזול כשאינו עושה המצוה בשלמות כמו אם ביו"ט ראשון מברך וביו"ט שני אינו מברך או יושב בסוכה ואינו מברך שזה זלזול במצות סוכה מצד העצם מצוה שאינו עושה בשלמות כרגיל או זלזול זה אפילו אם עוסק במצוה אחר וזה מראה אי חשיבות או קצת סתירה למצוה ראשונה למשל ספירת העומר ביום שני של פסח ספירת העומר מראה שזה חול וזה סתירה לפסח שני או סוכה בשמע"צ שזה אינו מברך על הסוכה זה מראה זלזול שהיום שמיני עצרת ואינו הזלזול כאן שאינו עושה המצוה בשלמות אלא יש מצוה אחרת שגורם זלזול במצוה אחר.

המקור לסברת הזלזול ביו"ט זה מהגמרא שבבת ושם כתב הגמרא שצריך לברך על יו"ט שני משום זלזול יו"ט כאן הזלזול זה מעצם המצוה שאינו עושה בשלמות אם אין כאן ברכה אבל אם הזלזול בא ממצוה אחרת אין מקור שמשום זלזול כזה לא יברך או לא יעשה המצוה שזה לא חיסרון בעצם המצוה ולפ"ז אפשר להבין פשט בהרמב"ם

דברי תורתך בפינו ובפיפיות עמך בית ישראל ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כולנו יודעי שמך ברוך אתה ד' המלמד תורה לעמו ישראל ורב המנוגא אמר אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו ברוך אתה ד' נותן התורה אמר רב הממונא זו היא מעולה שבברכות הלך ליימרינהו לכולהו ע"כ, השאגת אריי כס' כה פסק שאם מסופק אם בירך ברכת התורה אינו מברך מספיקא אלא ברכה אחת וכיון דיוצא בהן ידי חובת ספק של תורה השאר אינו אלא מדרבנן ואינו מברך אותן. בשוג"ת ארץ צבי ס' יט הקשה עליו מאי שנא שהמג"א פסק שאם מסופק אם בירך ברהמ"ו חזור גם ברכת הטוב והמטיב אע"פ שברכה זה רק מדרבנן שלא יהיה זלזול לדרבנן, בברכת התורה ג"כ היה צריך לברך כל הברכות כשהוא מסופק דלא לזלזולי בדרבנן.

לפי מה שבארנו לעיל בשיטת הרי"ף והרמב"ם שהסברא של זלזול אומרים רק אם הזלזול זה מעצם המצוה שביו"ט אומרים ברכה וביו"ט שני לא יאמרו ברכה או יש סברא של זלזול משא"כ כשיושב בסוכה בשמע"צ שזה ממצות סוכה לשמע"צ או אין אומרים הסברא של זלזול, אולי בברכת הטוב והמטיב ג"כ אפשר לומר כן שרבנן תקנו לומר ברכת הטוב והמטיב על הרוגי ביתר ואין לזה שייכות לשאר הברכות של ברהמ"ו רק תקנו אחר אכילה בזמן שהוא שמח כמבואר באבודרהם ממילא אם תמיד אומר אחר אכילה ועכשיו אינו אומר זה זלזול בעצם ברכה משא"כ בברכת ק"ש שאין זה תקנה בפני עצמו רק שזה כמו ברכת המצוה על ק"ש כמבואר לרוב ראשונים א"כ הברכה אינו תקנה בפני עצמו רק זה כמו כל ברכת המצוה ובאופן זה שאין הזלזול בברכה שתקנו חכמים לברכה רק זה ברכה על מצוה אולי אין אומרים החיסרון של זלזול ובוזה אפשר לתרץ החכמת שלמה שיש חילוק בין הטוב והמטיב לברכת ק"ש ממילא צריך המג"א

ולאתריה כ"כ ה"ר יונה שם שכל ספק שהוא של תורה מברכין עליו והביא רא"י לדבר ובתשובות הרשב"א ס' ש"כ כתב שעדיין קשה על דברי רבינו שהוא ז"ל כתב מפורש שכל הברכות דרבנן וכל שנסתפק אם עשה מצוה אע"פ שעיקר עשיית המצוה דאורייתא או שהוא מסופק אם הוא חייב בה כמילת מי שנוגד מהול או בשמיני דסוכה שהוא ספק שביעי לא מברכין כלל וכן השיב לחכמי לונזיל ואני אומר באולי לדעת הרב שהוא סבר דמעיקרא כך היתה תקנה דכל שהוא חייב לקרות קורא לכתחילה עם ברכותיה עם כ"ל המחבר בשו"ע ס' סז פסק כהרמב"ם ספק קרא ק"ש חוזר וקורא עם ברכותיה והט"ו מביא הטעם של רבינו יונה שספק על מצוה דאורייתא מברכין והמג"א מביא הטעם של הרשב"א שכן היתה תקנה לכתחילה שצריך לקרות ק"ש עם ברכותיה.

המחבר פסק בס' קפד סע' ד וז"ל אכל ואינו יודע אם בירך ברכת המזון אם לאו צריך לברך מספק מפני שהוא מן התורה עכ"ל וכתב המג"א בסק"ו ה"ל צריך לברך מספק גם ברכה רביעית דלא לזלזולי בה עכ"ל והקשה החכמת שלמה עליו וז"ל ולכאורה קשה ממה דאיתא לעיל ס' סז בספק קרא ק"ש שחוזר וקורא ומברך ומפרש שם הט"ו הטעם מכח דעל ספק תורה נמי מברכין והמג"א כתב הטעם בשם הרשב"א והנ"מ מכח דהכי תקנו רבנן וכו' ע"ש ולמה לא נתן הטעם מכח דאתי לזלזולי בדרבנן עכ"ל וכיון דמסופק על שניהם אם יקרא ק"ש בלא הברכות אתי לזלזולי בדרבנן, ובאמת קושיא זו אפשר להקשות על כל ברכת המצוה שיש ספק אם קיים המצוה אם לאו שהדין שעושה מצוה ואינו מברך עליו למה אינו מברך משום דאתי לזלזולי בדרבנן כמו בברהמ"ז שמשום זלזול מברכין הטוב והמטיב.

איתא במסכת ברכות דף יא: מאי מברך א"ר יהודה אמר שמואל אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה ור' יוחנן מסיים בה הכי הערב נא ד' אלוקינו את

לומר שהטעם בספק בק"ש שחוזר וקורא ומברך משום כך תקנו ואין שייך הטעם של זלזול.

ובזה אפשר גם לתרץ הקושיא של שו"ת ארץ צבי מברכת התורה להטוב והמטיב שברכת התורה מן התורה זה רק ברכה אחת ויש שלש שיטות מה הברכה ותקנו רבנן

לימרינהו לכולהו אבל אין תקנה מיוחדת על השני ברכות בברכת התורה ממילא אין הזלזול על עצם תקנה רק משום שיש ספק אז אין שייך הסברא של זלזול משא"כ בהטוב והמטיב שזה תקנה על הברכה עצמה או שייך הסברא של זלזול ממילא כשיש ספק בבהמ"ז חוזר עליו.

★ ★ ★

הרב שמעון קמיניצקי

בענין ריצוי ציץ ביום הכפורים

המקור לדין זה דאין כה"ג נכנס ביוהכ"פ לפני ולפנים בבגדי זהב הוא מהא דאמרינן ברי"ה כו. "אין קטיגור נעשה סניגור" והלא הך סברא אינה אלא בתורת טעמא דקרא, ואמאי לא הביא רש"י דהמקור להאי דינא הוא מהך קרא הנ"ל בריש פרשת אחרי מות אשר מבואר שם להדיא דעבודת פנים ביוהכ"פ אין כה"ג משמש אלא בארבעה בגדים וצ"ע.

ג. וכבר מנו בה ליישב בזה עפ"י מש"כ בזה בספר מקדש דוד סימן ל"ו סעיף א' דהנה יש להקשות לכאורה דאמאי פשיטא להנהו תנאי הנ"ל דכה"ג ביוהכ"פ אינו נכנס לפני ולפנים כשהציץ על מצחו, והרי הציץ לאו בגד הוא וא"כ אין בזה משום ייתור בגדים אם ילבש הציץ על מצחו בנוסף לארבעת בגדי הלבן ותירץ במקדש דוד שם דאה"נ דאין בזה משום ייתור בגדים, אלא דמטעם "אין קטיגור נעשה סניגור" אין ליכנס כשהציץ על מצחו לפני ולפנים עכת"ד יעו"ש.

ומעתה הרי עפ"י שפיר יש ליישב קושיית הגרעק"א הנ"ל אמאי הוצרך רש"י בפסחים לפרש הטעם דאין הציץ על מצחו כשעה שנכנס לפני ולפנים הוא מטעם דאין קטיגור נעשה סניגור, שכן מטעם ייתור בגדים אין כאן דציץ לאו מין בגד הוא שהרי עשוי זהב כולו והוי כלי מתכת וכש"נ ומשו"ה לא הוי ייתור ותוספת בגד על ארבעת הבגדי לבן ומשו"ה הביא רש"י דהטעם הוא משום דאין קטיגור נעשה סניגור שרק משום הך טעמא אסור להכה"ג ליכנס לפני ולפנים ביוהכ"פ כשהציץ על מצחו.

ד. והנה יעוין בספר שמועת חיים יומא פרק א' סימן כ"ג שכתב ליישב קושיית הגרעק"א עפ"י דברי המקד"ד וכנ"ל, אלא שהעיר בזה דהדברים הנ"ל אתיין שפיר דוקא לפי דעת הבעל הטורים פרשת תצוה

א. גרסינן בסנהדרין יב: "תניא ציץ בין שישנו על מצחו ובין שאינו על מצחו מרצה דברי רבי שמעון (פרש"י) ציץ מרצה על טומאת זבחים לעלות לרצון, בין שישנו על מצח כהן גדול בשעת טומאה בין שאינו על מצחו מרצה" רבי יהודה אומר עורו על מצחו מרצה אין עורו על מצחו אינו מרצה, אמר לו רבי שמעון כהן גדול ביום הכפורים יוכיח שאינו על מצחו ומרצה, אמר לו רבי יהודה הנח לו ליום הכפורים שטומאה הותרה בציבור" ע"כ. ופרש"י וז"ל "כהן גדול ביום הכפורים יוכיח שאינו לובש בגדי זהב, ואם אירעה טומאה בקדשים מרצה הציץ" עכ"ל.

והנה מש"כ רש"י לענין כהן גדול ביום הכפורים "שאינו לובש בגדי זהב" זה מפורש להדיא בקרא בריש פרשת אחרי מות (ויקרא ט"ז ד') כתונת בד קודש ילבש ומכנסו בד יהיו על כשרו ובאכנט בד יחגור ובמצנפת בד יצנוף" ופרש"י וז"ל "כתונת בד וגו' מגיד שאינו משמש לפניו, בשמונה בגדים שהוא משמש בהם בחורן, שיש בהם זהב לפי שאין קטיגור נעשה סניגור (ראש השנה כו.) אלא בארבעה ככהן הדיוט וכולן של בוץ" עכ"ל.

ב. והנה הך ברייתא הובאה גם ביומא ז' ובפסחים עז יעו"ש, והנה בפסחים שם כתב בפרש"י שם וז"ל "כהן גדול ביום הכפורים יוכיח בשעת עבודת פנים שאינו על מצחו דהא אין נכנס שם בבגדי זהב כדאמרינן בראש השנה (דף כו.) דאין קטיגור נעשה סניגור" עכ"ל.

והקשה הגרעק"א בגליון הש"ס שם וז"ל "תמיה לי וכי צריך ראייה לזה הלא מפורש בכתוב דלפני ולפנים עובד רק בארבעה בגדים אלא דבראש השנה אמרינן טעמא לקרא" עכ"ל.

וכונת הגרעק"א להקשות בזה דאמאי הוצרך רש"י להביא ממרחק לחמו ולבאר

ו. ובספר דבר אברהם ח"ב סימן כ"ב כתב ליישב תמיהת הזכר יצחק הנ"ל באנפא אחרינא ותורף דבריו הוא דהנה כתב הרמב"ם בפ"ח מהלכות כלי המקדש הלכה י"א י"ב וז"ל "בגדי כהונה מותר ליהנות בהן, לפיכך לובש אותן ביום עבודתו אפילו שלא בשעת עבודה, חוץ מן האבנט מפני שהוא שעטנו אסור לכהן הדיוט ללובשו אלא בשעת עבודה" עכ"ל.

ובמהר"י קורקוס שם תמה וז"ל "למה כתב אסור לכהן הדיוט וכו' כי גם אבנט של כה"ג של כל ימות השנה היה כלאים כאשר נתבאר וכו' וא"כ למה כתב אסור לכהן הדיוט משמע דלכהן גדול שרי" עכ"ל וצ"ע.

ותירץ בדבר אברהם שם דלכה"ג שרי ללבוש שמונה הבגדים וז"ל "נראה דלפי מה שפסק הרמב"ם פ"ב מביאת מקדש ה"ח כרכי יהודה דאין הציץ מרצה אלא כשהוא על מצחו א"כ מחוייב הוא לשאת את הציץ תמיד וכו' וממילא צריך הוא להיות לבוש תמיד שמונת הבגדים בשביל הריצוי" וכו' ויעו"ש שהביא שכן כתב בספר שב הכהן דכרדי שהציץ ירצה בעינן שהכה"ג ילבש עמו גם כל שמונת הבגדים וא"כ משו"ה צריך ללבושם אף שלא בשעת עבודה בכדי שירצה הציץ.

ומעתה כתב לפ"ז בדבר אברהם שם דחיובא לשאת הציץ זה דוקא בכה"ג ולא במשוח מלחמה וכפי שהוכיח שם יעו"ש, וא"כ ממילא אין המשוח מלחמה יכול ללבוש שמונת הבגדים שלא בשעת עבודה, וממילא לא יוכל ללבושם ביוהכ"פ בשעה שנכנס הכה"ג לפני ולפנים, וא"כ שפיר מיושבת בזה קושית הזכר יצחק הנ"ל, עכת"ד יעו"ש, ומש"כ שם שצריך ללבוש השמונת הבגדים תמיד כ"ה בהדיא בספר המצוות להרמב"ם שלהי מ"ע ל"ג יעו"ש.

ג. ועוד כתב ליישב בספר ניצני ניסן עמ"ס יומא סימן א' (והובאו דבריו בהגהות אמרי מבשר על תוספות הרא"ש למסכת יומא אשר י"ל בשנת תר"ץ ומחברו היה רב בשיקגו ובספר שמועת חיים יעו"ש) ותורף

על הפסוק (שמות כ"ח ד') ואלה הבגדים אשר יעשו וגו' וז"ל "ואלה הבגדים, ולא הזכיר וכו' ציץ לפי שלא היה מין בגד" עכ"ל, וכ"כ באבן עזרא שם יעו"ש וא"כ את"ן שפיר דברי המקד"ד לפ"ז הציץ לא הוי ייתור בגדים.

אכן התוס' בניזר נד: בד"ה ת"ש כתבו וז"ל "ואומר ר"ת דתכשיטי כלי מתכות שפיר מיקרו בגדים כדכתיב בבגדי כהונה אלה הבגדים אשר יעשו וחשיב ציץ" עכ"ל, ולפ"ז א"כ הרי כלבשת הציץ בנוסף לארבעת בגדי הלבן דיוהכ"פ איכא לכאורה משום ייתור בגדים, וא"כ הרי הדרא לפ"ז קושיית הגרעק"א הנ"ל לדוכתא אמאי הוצרך רש"י בפסחים הנ"ל לבאר הטעם דאינו נכנס ביוהכ"פ לפניו כשהציץ על מצחו מטעם אין קטיגור נעשה סיגור ולא פירש מטעם דעבודתו בד' בגדים והציץ הוי ייתור בגדים וצ"ע.

ה. והנה הקשה הגר"י מפוניבו' בספר זכר יצחק על דברי הברייתא הנ"ל "כהן גדול ביוה"פ יוכיח שאינו על מצחו ומרצה" ולכאורה צ"ב אמאי פשיטא ליה דבשעת עבודת יוהכ"פ הפנימית ליכא ציץ על מצח כהן גדול הרי אף משוח מלחמה רשאי ללבוש שמונת הבגדים של כה"ג וכמבואר ביומא יעו"ש וא"כ ילבשם המשוח מלחמה בשעה שכה"ג נכנס לפני ולפנים וע"י כן ירצה הציץ שעל מצח המשוח מלחמה על הקרבנות שמקריב הכה"ג לפני ולפנים וצ"ע.

ותירץ בוכר יצחק שם דמשוח מלחמה אינו מתמנה אלא ע"י משיחה בשמן המשחה, ולא ע"י ריבוי בגדים ודלא ככה"ג המתמנה גם בלא משיחה ע"י שלובש שמונה בגדים, וא"כ כיון דבזמן בית שני כבר לא היתה צלוחית שמן המשחה אשר נגזזה בימי אישיהו המלך וכדאייתא בהריות יב. יעו"ש, א"כ ממילא גם לא היה בזמן בית שני משוח מלחמה וא"כ עיקר הוכחתו של רבי שמעון היתה מעבודת יוהכ"פ בבית שני שאז לא היה הציץ על מצח כהן גדול, וכן לא היה משוח מלחמה שילבש הציץ על מצחו ואעפ"כ מרצה עכת"ד יעו"ש.

על מצחו מרצה, אבל כשאין עודהו על מצחו אין כח בהחפצא דציץ מצד עצמו לרצות, ולפ"ז י"ל לדעת ר"י הוקא לכה"ג גופיה ניתן הכח לרצות ע"י הציץ שבמצחו, ולא למשוח מלחמה, ומיושבת כזה קושיית הזכר יצחק מאי קא"ל ר"ש לר"י לכה"ג ביוהב"פ ויכיה שאין עודהו על מצחו ומרצה" הרי ר"י יכול ליישב כזה המשוח ילבש שמונת הבגדים וירצה ע"י הציץ שבמצחו אכן להנ"ל הרי י"ל דכיון דס"ל לרבי שמעון דהגברא הכה"ג הוא המרצה ע"י הציץ שבמצחו וכש"ג, א"כ י"ל דהוקא לכהן גדול גופיה ניתן כח הריצוי ע"י הציץ שבמצחו, וכדכתיב "ונשא אהרן את עוון הקדשים" והיינו הכהן הגדול גופיה מרצה ע"י הציץ שבמצחו וא"כ י"ל דהוקא לכה"ג מרצה ע"י הציץ, ואילו המשוח מלחמה אף אם ילבש שמונת הבגדים ויניח הציץ במצחו מ"מ אפשר דלו לא ניתן כח הריצוי אשר ניתן רק לכה"ג וכש"ג ומיושבת כזה שפיר תמיתה הזכר יצחק וכש"ג.

והנה ביזמא ח. פריך הש"ס לדעת ר"ש דסבר דאף אם אין הציץ על מצחו מרצה "אלא על מצחו ונשא מאי עביד ליה, אמר לך ראוי למצח מרצה שאינו ראוי למצח אינו מרצה לאפוקי נשבר הציץ ולא מרצה" ע"כ. והקשה הרש"ש שם ח"ל "וכהן גדול ביום הכפורים אע"ג דגם כן אינו ראוי למצח (וא"כ היאך קאמר ר"ש דביוהב"פ אע"ג דאין עודהו על מצחו מרצה) מכל מקום אין החסרון מצד הציץ (וא"כ חשיב ראוי למצח) וגם ראוי הוא לכהן הנשאל באורים ותומים (והיינו או כה"ג או משוח מלחמה) כדלקמן בסוף פרק בא לו" עכ"ל.

ולכאורה מוכח משינואי בתרא דהרש"ש דנקט דמשוח מלחמה נמי מהני לרצות על עבודה הנעשית לפני ולפנים, ומשו"ה אם ראוי למצחו מרצה, ולכאורה לפ"ז הרי הדרא תמיתה הזכר יצחק הנ"ל לדוכתא דאמאי לא נימא דביוהב"פ המשוח מלחמה ירצה ע"י הציץ שבמצחו על עבודת פנים וצ"ע, אמנם יש לדחות דלא כתב כן אנא

דבריו הוא דהא דאמרינן בהך ברייתא הנ"ל דבכה"ג ביוהב"פ לייבא ריצוי ציץ אין זה מפתא המציאות שאינו לובש הציץ באותה שעה אלא מכיון דהציץ אין בכוחו לרצות על עבודת פנים דאין קטיגור נעשה סניגור, והיינו דאע"ג דאינו נכנס לפני ולפנים עם הציץ, אעפ"כ הציץ אין בכוחו לרצות על עבודת פנים, ולפ"ז תיושב שפיר תמיתה הזכר יצחק הנ"ל שכן אף אם ילבש המשוח מלחמה את הציץ מבחוץ לא יועיל לרצות על עבודת פנים.

ולפ"ז כתב עוד שם ליישב קושיית הגרעק"א הנ"ל אמאי צריך רש"י בפסחים עז. לפרש דהטעם דאין ריצוי ציץ ביוהב"פ הוא משום דאין קטיגור נעשה סניגור, והרי מפורש בהדיא בקרא דאין הכה"ג לובש אלא ארבעה בגדים כשנכנס לפני ולפנים, אכן להנ"ל לק"מ שכן אכתי היה מקום לריצוי ציץ ע"י המשוח מלחמה שילבש הציץ מבחוץ ומשו"ה הוצרך רש"י להביא הטעם דאין קטיגור נעשה סניגור לאשמועינן דאף בכה"א גזנא לא יהני ריצוי ציץ, דכיון דאין קטיגור נעשה סניגור א"כ שוב אין להציץ כח ריצוי בעבודת פנים עכת"ד.

ח. ובעיקר קושיית הזכר יצחק הנ"ל נראה לומר עוד בזה, דהנה בעיקר פלוגתייהו דר"ש ור"י הנ"ל האם בכדי שהציץ ירצה בעיניו שיהיה על מצחו של הכה"ג או לא, יש לרזן כזה מהו שורש פלוגתייהו ונראה לומר וכן ביאר כזה הגר"מ שטיינברג שליט"א, דהנה יש לרזן מהו המכפר האם עצם החפצא דציץ הוא המכפר מצד עצמו, או דהגברא הכה"ג הוא המרצה ע"י הציץ שעל מצחו וכדמשמע לכאורה מפשטיה דקרא "ונשא אהרן את עוון הקדשים" אלא דהתנאי שהכה"ג ירצה הוא שיהא הציץ במצחו.

ולכאורה י"ל דזהו שורש פלוגתייהו דתנאי הנ"ל דרבי שמעון סבר דעצם החפצא דציץ מרצה וא"כ משו"ה סבר דאע"ג דאינו על מצח הכה"ג מרצה, אכן רבי יהודה סבר דהגברא הכה"ג הוא המרצה ע"י הציץ שבמצחו, ומשו"ה דוקא כשעודהו

יא. העולה איפוא דעל תמיהת הזכר יצחק הנ"ל דאף בשעת עבודת כה"ג הפנימית ביוהכ"פ משכח"ל ריצוי ציץ ע"י שילבש המשוח מלחמה את שמנות הבגדים ובכלל זה הציץ, אשכנא כזה חמשה שינויי א. תירוץ הזכר יצחק גופיה דבכית שני שלא היה שמן המשחה לא היה גם משוח מלחמה וכש"נ. ב. תירוץ הדבר אברהם דרק לכה"ג הותר ללבוש שמנות הבגדים שלא בשעת עבודה ולא למשוח מלחמה וכש"נ. ג. תירוץ הניצני ניסן דאף אם ילבש המשוח מלחמה על הציץ בחוץ מכל מקום אין כווחו לרצות על עבודת פנים מטעם דאין קטיגור נעשה סיגור וכש"נ. ג. עפ"י מש"כ הכלי חמדה בשם הגר"ו לענין משוח שעבר שאף אם ילבש שמנות הבגדים מ"מ כיון דעבודת פנים דוקא בבגדי לבן ולא בשמנות הבגדים אין הציץ מרצה, דכמו שהוא לבוש עכשיו אין ראוי לעבוד בפנים, וכש"נ, וא"כ י"ל נמי על זה הדרך גם גבי משוח מלחמה וכש"נ. ה. אם נבאר בדעת רבי יהודה דהגברא הכה"ג הוא המרצה ולא עצם החפצא דציץ, א"כ י"ל דדוקא לכה"ג ניתן כח הריצוי ע"י הציץ ולא למשוח מלחמה וכש"נ.

ואילו על קושיית הגרעק"א על דברי רש"י בפסחים עז: הנ"ל דלמה ליה לאתווי ראייה דאין כה"ג עובד לפני ולפנים בציץ מסבא דאין קטיגור נעשה סיגור שזהו רק טעמא דקרא וכמבואר בר"ה כו. ואמאי לא הביא דהדבר מבואר להדיא בקרא ר"פ אחרי מות וכש"נ, אשכנא כזה תרי שינויי א. עפ"י דברי המקדש דוד דהציץ אינו בגד ולא הוי ייתור בגדים וא"כ היה יכול ללבוש הציץ עם הבגדי לבן בפנים אי לאו סברת אין קטיגור נעשה סיגור וכש"נ, ב. תירוץ הניצני ניסן דאי לאו הך סברא דאין קטיגור נעשה סיגור סד"א דהמשוח מלחמה יוכל ללבוש שמנות הבגדים בחוץ ולרצות ע"י ציץ שבמצחו ומשור"ה הוצרך רש"י לאתווי סברא הנ"ל לאשמעינן דאין שייך ריצוי ציץ כלל בשנת עבודת כה"ג הפנימית ביום הכפורים.

אליבא דר"ש, ואילו אליבא דר"י בעינן מצח כה"ג בדוקא ויעו"ע במה"ץ חיות בסוגיין שכתב דמהא דמהני ראוי למצח מכאן מוכח דינא דר' זירא הנמצא דוכתי בהש"ס "כל הראוי לבילה בילה מעכבת בו, ושאינו ראוי לבילה אין בילה מעכבת בו" יעו"ש.

י. והנה בספר כלי חמדה עה"ת ר"פ במדבר בר"ה וזה כתב וז"ל - "וזה מקרוב העירני כבוד יד"ע המובהק מוהר"ז וועלוויל נ"י דומו"צ מקאליש בהא דאמר רבי שמעון בפשיטות כה"ג ביוהכ"פ יוכיח שאין עודנו על מצחו ומרצה, דנראה לכאורה דאין שום מציאות שיהא על מצחו והא משכח"ל לר"מ בכחן שעבר דעובד בשמונה בגדים ככה"ג, א"כ משכח"ל דיש כהן שעבר ג"כ ובשעה שמשמש הכה"ג לפני ולפנים הולך הכה"ג שעבר בשמונה בגדים והוי עורוהו על מצחו של כה"ג, ומרצה על טומאה שאירעה בפנים והוא הערה נכונה, והרב הנ"ל רצה להוכיח מזה דאם נימא דצריך עודנו על מצחו דוקא ובלא"ה אינו מרצה צריך שיהיה יכול לעבוד עבודה זו שמרצה עליה בהציץ אבל אם הוא עבודה דלפני ולפנים שאינה כשורה אלא בדי' בגדים אינו יכול הכה"ג לרצות כיון דכמות שהוא לבוש עתה א"א לעבוד עבודה זו ובעבודה זו לא משכח"ל שיהיה הציץ על מצחו אינו מרצה, וגם במחשבתי עלה הסברא הנ"ל" עכ"ל.

והנה לפ"ז הרי שפיר יש ליישב כמו"כ לתמיהת הזכר יצחק הנ"ל ממשוח מלחמה שכן אע"ג דלבוש שמונה בגדים עם הציץ מ"מ כיון דעם שמנות הבגדים אין יכול ליכנס ולעבוד בפנים, אינו מרצה על עבודת פנים.

איברא דיעו"ש בכלי חמדה שהקשה על סברא זו מפרה אדומה שאף כה"ג אינו עובד בה אלא בארבע בגדים ואעפ"כ מהני לה ריצוי ציץ, ש"מ דמרצה אף בעבודה שאינו יכול לעבוד בה כשהוא לבוש בשמונה בגדים, ובעיקר הקושיא ממשוח שעבר, יעו"ש בצל"ח שכתב ליישב דלעולם לא משכח"ל ב' כה"ג שיעשו עבודה בבת אחת עכת"ד יעו"ש.

ביאור בגדר יאוש באבירה

והקדש שוין וכ"כ שם התוס' להדיא, ואף על התוס' שם תמה בפנ"י דשם בסוגיא בר"ה כל שלקטו דנו אי יאוש הוי כהפקר או כמתנה, ולא פשטיא ליה מהאי סברא גופא. ועוד הקשו דהפקר בלב לא בריא דמהני עי' ש"ך רס"א סק"ג.

ולכאורה צ"ל דהא ליכא כלל הו"א דיהא יאוש מטעם הפקר דכאילו הפקיר להדיא החפץ ובכל יאוש איכא נמי מעשה הפקר שמפקיר לבבו לכל מי שירצה לזכות, דלכאורה אינו נכון כלל דהרי בזה שאומר וי לחסרון כ"ס מה"ת שמתכוון להפקירו דאם נשאל אותו שמתייאש האם רוצה הוא להפקירו וכל מי שירצה יזכה בממונו, אפשר שלא ירצה כלל שאחר יזכה בממונו אלא שהוא מתייאש וחושב שכבר לא יחזור אליו אך עדיין אינו רוצה שיוזכה אחר בזה, וכי מדינא דכופין עמ"ס הוא דמפקרינן ליה, ועי' שו"ת הב"ח קונטרס אחרון סי' ז', אלא נראה דזה ודאי דיאוש הא בעי קרא כנ"ל או משמלה או מוש"י, ואי הוה הפקר ממש אמאי בעינן קרא אלא הא דיאוש מהני חידשה רחמנא או בשמלה או בוש"י, והוא דין תורה שיהא יאוש מועיל באבירה שכל מי שירצה שיוכל לזכות וכן גזרה חכמתו, אלא דכשאנו באים לרדן מהו גדרו דיאוש וקודם שזכה בזה המוצא ברשות מי הוא בזה אפשר בבי' אופנים דאי יאוש מטעם הפקר כמו שביאר רש"י דהפקר הן כמי"ש במתני' ובגיטין לח. היינו דהגדר דיאוש מועיל דמיד שנתתיאשו הבעלים הוציאה התורה חפץ זה מרשות הבעלים וכל הקודם וזוכה כאילו זכה מן ההפקר, ואי יאוש לאו מטעם הפקר היינו דלא חרית התורה כ"כ ביאוש שתהא האבירה לגמרי שלא ברשותו וקודם שזכה בה המוצא עדיין היא ברשות בעלים דביאושו לא יצא החפץ מרשותו כהפקר אלא התורה נתנה היתר לכל מי שירצה

א. כ"מ כא ע"א במתני' אלו מציאיות שלו וכו', וברש"י ד"ה מצא פירות מפוזרין, נתייאשו הבעלים מהן כדאמר בגמ' והפקר הן עכ"ל, ובמתני' כו ע"א מה שמלה מיוחדת שיש בה סימנין ויש לה תובעין אף כל דבר שיש בו סימנין ויש לו תובעין חייב להכריז, וברש"י למעוטי מידי דידעינן ביה דמיאש ע"כ, ובתורה מה שמלה בסוה"ד ומיהו בירושלמי יליף מניין ליאוש מן התורה אמר רבי יוחנן אשר תאבד ממנו מי שאבודה ממנו ומצויה אצל כל אדם יצאה זו וכו' ע"כ, והיינו דהא בדף כב ע"ב גרסינן מנין לאבדיה ששטפה נהר שהיא מותרת דכתיב וכן תעשה וכו', יצאתה זו שאבודה ממנו ואינה מצויה אצל כל אדם, ומבואר מהירושלמי דהא דהותר וזוטו של ים הוא מדין יאוש, וכ"כ רש"י בב"ק סו ע"א בר"ה מוצא אבירה וכו' אם נתייאשו הבעלים וכו' קנה דתניא מנין לאבדיה ששטפה נהר, ובתורה מוצא אבירה אור"י דנפקא לן וכו' מה שמלה וכו', ומבואר דהך דינא דנתייאשו הבעלים הרי הן שלו, להתוס' ילפינן משמלה ולהירושלמי ורש"י ילפינן ממי מוש"י, ואפי' שמלה מבואר ברש"י מדין יאוש הוא וכבר הק' באחרונים לרש"י אמאי בעינן תרי קראי.

ובגדרא דיאוש כבר האריכו האחרונים דברש"י גיטין לח ע"א בר"ה בחזקה בא"ד כשהפקירו רבו כשנתתיאש הימנו ע"כ, ומבואר דיאוש מהני מדין הפקר ועי' בפנ"י שם שהק' לפי"ז דהא יאוש מבואר ברש"י רפ"ג דסוכה דלא מהני בקרקע, ורש"י לשי' דגדר דיאוש משום הפקר הוא אי"כ אמאי לא יועיל אף בקרקע דהא ודאי דהפקר מהני אף לקרקעות, ואדרבא עיקר הפקר ילפינן מונטשתה דכתיב גבי קרקע, ועוד הקשה הא הפקר ל"מ כשאינו ברשותו כמו שאינו יכול להקדיש כשאינו ברשותו, ומבואר שם בסוגיא בבי"ק סח דהפקר

קשיא ליה להתוס' דמשו"ה לא בעינן גט ואף דאינו מעשה הפקר מ"מ הא במציאות אינו ברשות בעלים ואין רשות רבו עליו, ועי' בחזו"א שנדחק ליישב דהו"א דבעינן מעשה הפקר מהבעלים עיי"ש,

ולפי הבנת האחרונים דלהתוס' יאוש אינו כהפקר הקשו האחרונים סוף סוף מאי נ"מ בגדרא דיאוש דכמו שאי היה כהפקר ואינו ברשות בעלים קשיא ליה להתוס' דאף באיסורא אתי לידיה יחייב כיון דאין האבירה ברשות בעלים לא איכפת לן הא דנתחייב בהשבה דמ"מ השתא הפקר הוא, ה"נ אף אי יאוש אינו מדין הפקר אלא התורה נתנה היתר לכל מאן דבעי לזכות א"כ אף שנתחייב בהשבה מ"מ הא התורה נתנה לו היתר לזכות וממילא יפטר מהשבה, ומה"ת זה שנתחייב בהשבה יצא מכלל היתר זה לזכות וכמו דס"ל להתוס' שלא יצא מכלל הפקר ה"נ לא יצא מכלל היתר לזכות, ועי' בקצוה"ח שס"א סק"א דבגול דאיסורא לי"מ משיכה וה"נ באבירה לדין דק"ל כר"י, וכבר נתקשו בדבריו דהא כיון דאיכא השתא היתר לזכות לאו גזל הוא וכמו הפקר יכול לזכות במשיכה ה"נ אי לאו משום הפקר הוא אלא היתר זכיה, ועוד דהא איכא עוד קנינים חצור ויד אמנם בקצוה"ח קצח סק"א ס"ל דאינו קונה לר"י עיי"ש, וע"ע בנתה"מ.

ג. והנה באמת יש לעיין בעיקר הך דינא דנתייאשו הבעלים הרי הן שלו, וכבר נתבאר דלכו"ע ילפינן לה מקראי או משמלה או מוש"י, מ"מ מה"ת דקרא אתי למימר דהוא שלו ויכול לזכות בו או מדין הפקר או מדין היתר זכיה נימא דקראי אתי רק לפוטרו מחיוב הכרזה והשבה דהא לכאורה עיקר פרשת השבת אבירה אתי לחייבו בהשבה דהא הא פשיטא דהוא של בעלים דמה"ת שיצא מרשותו, אלא אתי חיוב השבה לטפל ולטרוח בהכרזה עד שיישבו דלולא חיוב דהשבה הו"א אף דאינו שלו מ"מ ניחננו בכיתו או ישאירו ברה"ר ולא יטרח להשיבם ואתי קרא דחייב בהשבה, וא"כ כי איכא מיעוטי בהך חיובא דהשבה דרוקא

שיזכה והרי הוא שלו, אבל לא זכה בו כמו שזוכה בהפקר, ועי' בקצוה"ח שס"ב סק"א דאפי' לדעת רש"י לא הוה הפקר מדעת ולא הוה דעת אחרת מקנה אפי' להנ"י דבכל הפקר איכא ד"א מקנה, דיאוש הוה סילוק רשותו ונקנה כמו הפקר אבל אין בו משום הפקר מדעת עיי"ש, והיינו כנ"ל דאינו מעשה הפקר אלא מועיל מדין הפקר שהתורה הפקירה האבירה באופן שהבעלים נתייאשו ממנה, ואפ"ה א"ש מ"ש רש"י בגיטין לט ע"ב דבאומר נתייאשתי מפלוני עבדי הוה לשון הפקר, אף דהכי ודאי מעשה הפקר הוא דהא אינו אבירה כלל דאיירי בעבד שהוא תחי' ודאי לא שייכא ליאוש דאבירה, ובאבירת עבדים לא ברירא כלל דמהני יאוש כדאי רפ"ג דסוכה לגבי קרקעות יעו"ש בתוס', אלא מעשה הפקר הוא וכיון דלרש"י יאוש לעולם הוא מטעם הפקר שפיר הוה נתייאשתי לשון הפקר דיאוש שייכא להפקר, וכן מבואר מדברי המחנ"א ה' זכיה מהפקר סי' ז' יעו"ש, ועי' תוס' ב"ק סו ע"א ואכ"מ.

ב. ובתוס' בב"ק סו ע"א ברה"ה כיון דבאיסורא וכו' מכאן משמע שיאוש אינו כהפקר גמור דא"כ אפי' בתר דאתא לידיה באיסורא יוכל לקנות מן ההפקר וכו' ע"כ והיינו דהא ש"י התוס' בסוגיא בב"ק דדינא דבאיסורא אתי לידיה דהואיל ונתחייב בהשבה אינו יכול להפטר, ומ"מ אי יאוש מדין הפקר הא יכול לזכות מן ההפקר ובאחרונים יש שביארו דכונתם להקשות אי יאוש הוה מעשה הפקר שהבעלים הפקירם להיאוש א"כ ודאי יכול לזכות ומאי איכפת לן דנתחייב בהשבה, וע"כ דאינו מעשה הפקר ואפשר כנ"ל דמועיל מדין הפקר וכן מבואר במחנ"א ובחזו"א, אמנם בקצוה"ח ובנתה"מ ובתורה"כ הבינו בש"י התוס' דלא מהני כלל מדין יאוש והוא רק היתר שנתנה התורה לכל הרוצה לזכות וכ"ז שלא זכה הרי הוא ברשות בעלים, וכן משמע המשך דבריהם דקשיא להו מאז דלא בעינן גט ביאוש כמו בהפקר, ואי יאוש מועיל מדין הפקר מאי

אלא יכול לזכות בה, ועי' מחנ"א וה"נ צ"ע
דהא דממעטינן בגמ' ב"מ כז ע"א אבידה
פחות מש"פ, נימא דאתי למימר שאינו חייב
בהשבתה אבל מנלן דיכול לזכות בה, הן
אמת דמחנ"א גזילה ס"י א' מבואר דדינא
דאבידה פחות מש"פ הוא דאינו חייב
בהשבה אבל אינו יכול לזכות בה, אך
לשון הטור דהוא שלו וכ"ה סתימת
האחרונים דיכול לזכות בה, וכ"ה להריא
בשעה"מ ס"ו סק"א .

ובביאור הדברים יסוד לנו הרי"ם בשו"ת
ס"י טז יסוד גדול שהוא אבן פינה בגדרא
דהשבת אבידה, דכל מה שנתמעט מחיוב
מהשבת אבידה ממילא הוה שלו ולכן
אבידת עכו"ם ופחות מש"פ ואחר יאוש
אינו רק פטור מהשבה אלא ממילא יכול
לזכות והרי הוא שלו, ובביאור הדברים
אפשר דחיובא דהשבת אבידה אינו רק חיוב
טרתה והכרזה אלא אי לא חיובא דהשבה
היה יכול לזכות כל אבידה שמוצא כיון
שאינה ברשות הבעלים ואתי רחמנא וחיבו
בהשבה וזה מעכבו מלזכות, וא"כ כל
שפטרה תורה מהשבה כשהחסרון בגוף
האבידה כשאינה ש"פ או שהיא לאחר
יאוש בעלים כיון שאין כאן מעכבו לזכות
ממילא הוא זוכה, ואף דהוא חידוש ובעינא
למידע מנא ידיעינן ליה וצ"ל דמהא גופא
דמשמע מקראי דאינו רק חיוב הכרזה אלא
גם דמחמת חיובא דהשבה אינו יכול לעכבו
תחי", וא"כ ממילא למדנו דכל שאינו
בהשבה הרי הוא שלו,

ומצאנו כפי יסוד זה לגדולי האחרונים
עי' עויו"ט ס"י כט בהא דמבואר בב"ק
דשינוי קונה בגזילה דגדרו דמחמת קניני
הגזילה היה קונה את הגזילה לגמרי אלא
דחיובא דהשיב מעכבו מלקנות וכל שאינו
כעין שגול נתמעט מחיובא דהשיב ממילא
יכול לקנות, וה"נ נימא באבידה אלא
דבגזילה אינו אלא לגבי גוף הגזילה, אבל
חיוב דמים נשאר כמו שמבואר בכ"ד,
משא"כ לגבי אבידה הוא פוטרו אף מחיוב
דמים דלי"ש מחיוב של דמים כיון שלה עשה

דבר שיש בו סימן אבל דבר שאין בו סימן
נתמעט, לכאורה מסבא בעינן למימר שהוא
נתמעט מדין השבה דכיון דאין בו סימן
היאך יטרו ויכריזו אלא יכול להתעלם,
ומה"ת דאתי קרא למימר דאיכא יאוש ויכול
לזכות לעצמו, ובשלמא לשי" רש"י בב"ק
דילפינן ליאוש מוש"י אפ"ל דהא בוש"י
יודע מי הבעלים ועכ"ז א"צ השבה מסתבא
דהוא מפני שיצא כבר מרשות הבעלים, ועוד
אפשר לרש"י דאיכא תרי קראי נימא דחדא
אתי למימר שאינו חייב להכריז ומקרא
דאשר תאבד ילפינן דהיא שלו ומדוקק
לשון הברייחא מנין שהיא מותרת דהיינו
מנין שהיא שלו, אבל לשי" תוס' דילפינן
משמלה שפיר שייכא לומר כנ"ל דיב"ס
הטריחוהו להשיב ואב"ס לא הטריחוהו
להשיב ומנלן דהוא שלו, והגרע"א בדף כא
ע"ב העלה דבדבר שאב"ס אף כגונא דאינו
שלו מ"מ אינו חייב להכריז ועי' תוס' כה
ע"ב ובאחרונים ואכ"מ, ומ"מ נימא דכל
דינא דיאוש הוא רק שאינו חייב בהשבה.

ד. ומצאנו עוד דינים בהשבת אבידה
דאפשר להקשות הך קושיא, דבב"ק ק"ג ע"ב
שינוי אמר רב מנין לאבידת עכו"ם שהיא
מותרת שנאמר לכל אבידת אחיך, לאחיך
אתה מחזיר ואי אתה מחזיר לכנעני וכו'
ובפשוטו שהוא מותר לגמרי והרי הוא של
ישראל, ואף דבב"ח יור"ד קמו מבואר דאינו
של הישראלי, אמנם מהרא"ש ב"מ ס"י א'
מבואר להריא דמתני' דז"א כולה שלי
שקנאה בהגבהה איירי באבידת עכו"ם וכן
מוכח מהתוס' בב"מ כד ע"א בד"ה כי קאמר
ר"ש, וכתובות טו ע"ב, ועי' הגהות הגרש"א
יור"ד קמו ומחנ"א גזילה לא, וכן פשטות
הראשונים דאבידת עכו"ם הרי הוא של
המוצא, ולכאורה ה"נ אפשר להקשות הא
מנ"ל נימא דלאחיך ממעט שאינו חייב
לטרוח ולהשיב אבל שיוכל לקנות מה"ת.

וכן מצאנו להטור כס"י רס"ב כל אבידה
שאינה שוה פרוטה אינו חייב בה ולהלן הרי
הוא שלו, וכ"ה בשו"ע רס"ב, ומבואר דלא
רק דאינו חייב בהשבת אבידה שאינה ש"פ

היתר זכיה מ"מ מאי איכפת לן שנתחייב בהשבה מ"מ השתא אית ליה היתר זכיה, דכל שנתייאשו הבעלים שיכול לזכות הרי אינו היתר זכיה בכדי, אלא כיון שאין חיוב השבה ממילא יכול לזכות וכל שיש חיוב השבה אינו יכול לזכות, א"כ בעינן לעולם לדרון אי יש חיוב השבה או לאו וכיון דבהך מילתא כבר נתבאר דאולינן בחר שעת מציאה, א"כ כי אתי לידיה כשהיה חייב בהשבה תו לא פקע מיניה אפי' שאח"כ נתייאשו הבעלים, וכ"ז אי יאוש אינו בתורת הפקר היינו שלא הוציאה התורה האבידה מרשותו אלא אי ליכא חיוב השבה ממילא יכול לזכות ואי איכא חיוב השבה ממילא אינו יכול לזכות.

ובאבידה דאתי לידיה באיסורא ואח"כ הגיע ליד אחר עי' דברי משפט ר"ס סק"א, ומסתימת כל הפוסקים משמע דאינו יכול לזכות בה וכו"ה להדיא בחי' הריטב"א הנדמ"ח כא ע"ב בד"ה בדבר שיש, ויש לדרון אמאי דבשלמא לשי' הרמב"ן ודעימיה דבאיסורא היינו דיאוש ל"מ ביד שומר א"כ מה לי הוא מה לי אחר, אבל לדעת התוס' דמחמת שנתחייב בהשבה כנ"ל א"כ אמאי לא יוכל אחר לזכות בה הא הוא לא נתחייב בהשבה, ומ"ש מגזילה דלכו"ע יאוש ושינוי רשות מהני, וכמבואר בתוס' ובראשונים ככ"ד דכיון דאתי ליד אחר והוא לא נתחייב בהבה דבהיתרא אתי לידיה יכול לקנות, ואמאי לא נימא ה"נ באבידה, ואפשר לפי ה"ל דבאבידה אולינן בחר שעת המציאה וכיון דבשעת מציאת האבידה היה חייב בהשבה א"כ האי חובת השבה כמו שמעכבו מלזכות ה"נ מעכב לכ"א לזכות דהא איכא בהך אבידה חובת השבה ואכתי יש לדרון בזה.

מדי משא"כ בגזילה המעשה גזילה מחייבתו בדמים ופשוט.

ה. וכיון שלמדנו דעיקר דין יאוש באבידה אינו שהתורה הוציאה מרשותו והוא הפקר, אלא כיון דנתייאשו הבעלים פטרו התורה מחיוב השבה וממילא יכול לזכות כמו באבידת עכו"ם ופחות מש"פ, א"כ יש לדרון בכל הני בחר מאי אולינן אי בחר שעת האבידה או אפי' אח"כ והנ"מ היכי דבשעת האבידה היה ש"פ ואח"כ הוולה לפחות מש"פ אי כיון דבשעת המציאה נתחייב כבר בכל חיובי השבת אבידה תו לא איכפת לן מאי דהשתא הוה פחות מש"פ, או נימא כיון דהשתא אינו כבר ש"פ פקע חיוב השבה מיניה ולא אולינן בחר שעת האבידה, וזכינו לדרון דברמב"ם גזו"א יג' א' איתא להדיא אפי' היתה בשעת המציאה ש"פ והוולה חייב להכריז, ומקור דברי הרמב"ם כתב הגר"א בסי' רס"ב סק"א הוא מהגמ' ב"מ נה ע"א המוצא אבידה שוה פרוטה חייב להכריז ואע"ג דול, ומבואר להדיא דאולינן בחר שעת מציאה וכיון שהיה ש"פ אע"פ שאח"כ הוול לא פקע מיניה חיובא דהשבה, ואפשר דהסברא בזה שמידי שמוצא איכא עליה חיוב להשיב שלא יפקע מיניה חיוב השבה א"כ היכי יפקע חיובו הא כל חיובו להשיב מיד שלא יפקע,

וא"כ ה"נ לגבי דינא דיאוש בעינן למיזל בחר שעת מציאה ואי בשעה שמצאה לא נתייאשו הבעלים כבר נתחייב בהשבה ותו לא פקע מיניה אפי' שאח"כ נתייאשו דלעולם אולינן בחר שעת מציאה כמו בש"פ דמ"ש דתרוויהו הם דינים בחיוב השבה, וא"כ דברי התוס' מחזורים להפליא, דמאי הקשו האחורנים אפי' אי יאוש הוא רק

★ ★ ★

הרב ישראל דנדרוביץ

בענין השאת משואות ביו"ט של ראש השנה

שם ד"ה אלמא), ומכיון שכן הזמן היחיד שנתור להשיא הוא רק במוצאי ראש חודש, באור ליום ל"א.

ג) איברא, שהמעייך בירושלמי (ר"ה פ"ב ה"א, דף יא ב) ענינו תחזינה מישירם שהירושלמי כן נתן טעם וסיבה לכך שיש להשיא באור ליום ל"א דווקא ולא באור ליום ל', אלא שלמרבזה הפליאה הובא שם טעם שונה ולא את הטעם שהוכרנו.

ומכיון שכן בטרם נדון בטעמו של הירושלמי, עלינו לברר מה טעם מיאן בטעמא דידן שהוא פשוט ומחזור בסברא ובמציאות; וביותר יקשה, ששמע מרברי הירושלמי שאלולי טעמו אכן לא היינו משיאין באור ליום ל"א, ומכיון שנתבאר שהזמן היחיד שבו שייך להשיא הוא דווקא בזמן זה, א"כ צריך ביאור היכי משכחת לה ששיאיו בזמן אחר.

ד) ואכן הגאון האור שמח בספרו על הרמב"ם (פ"ב מהלכות קדוש החודש ה"ט) כבר נתקשה בזה, וכתב דכי חימא דאיירי כגון שנראה בעליל כליל שלושים, ומשיאין אע"ג דלא קדשו ב"ד את החודש כיון שברדאי יקדשוהו; דזה ליתא מכיון רמבאר בכבלי (כא ב) דבחדשים ניסן ותשרי אין השלוחין יוצאין עד שישמעו מפי ב"ד מקודש, וזה אע"פ שנראתה הלכנה בעליל כליל שלושים, מטעם דחיישינן דילמא מימלכי ב"ד ומעברי לה ויהיה קלוקל למועדות, והנה טעם הירושלמי שניבא להלן בארוכה הוא מפני יו"ט של ראש השנה, וא"כ בלאו הכי א"א להשיא כליל שלושים, דהרי בחודש תשרי חיישינן דילמא מימלכי ב"ד ומיעברי לה.

ודיחויי זה חזור ונראה, דאה"נ דעת הבבלי דאין השלוחין יוצאין עד ששמעו מפי ב"ד מקודש, אבל מאן יימר לך שאף

א) תנינן בפ"ב דראש השנה (כב ב): "בראשונה היו משיאין משואות, משקלקלו הכותים התקינו שיהו שלוחין יוצאין. כיצד היו משיאין משואות, מביאין כלונסאות של ארז ארוכין וקנים ועצי שמן ונעורת של פשתן, וכורך במשיחה, ועולה לראש ההר ומצית בהן את האור, ומוליך ומביא ומעלה ומוריד עד שהוא רואה את חבריו עושה בראש ההר השני, וכן בראש ההר השלישי".

ואיתא עלה בגמ': "ת"ר אין משיאין משואות אלא על החודש שנראה בומנו לקדשו. ואימתי משיאין, לאור עיבורו - פירוש: דין השאת המשואות היה רק כשקדשו ב"ד את החודש בומנו שוהו יום ל' ועשאוהו להחודש שעבר חסר, ואילו באם עברו את החודש שעבר ונקבע ראש החודש הבא ביום ל"א שוב לא השיאו; וכשהשיאו הרי שהזמן שבו השיאו את המשואות היה במוצאי ראש חודש שוהו אור ליום ל"א.

ב) אודות הסיבה שהשאת המשואות הייתה רק כשהחודש חסר ולא כשהוא מלא, האריכה הגמ' במשא ומתן נרחב, יעו"ש; אולם את הטעם מדוע ההשאה היתה דווקא במוצאי ראש חודש ולא בכל זמן אחר וכגון כליל ר"ח, רתמ הגמ' ולא פירשה.

לכאורה, ביאור הדבר הוא פשוט ביותר, עד כדי כך שלא הגמ' ולא רש"י טרחו לבארו; שכן אימתי נשיא את המשואות, הלא ההשאה היא רק לאחר שהגיעו עדים והעידו שנראה החודש בזמנו וב"ד קבלו את דבריהם וקדשו את החודש, ומכיון דקיי"ל דאין מקדשין את החודש כלילה, הרי שבאור ליום ל' בודאי ש"א"א להשיא את המשואות שכן לא יתכן שכבר התקדש החודש, ואילו ביום אין כל תועלת בהשאתן שכן שרגא טביהרא למאי מהניא ואין אור המשואות נראה למרחוק (השוה: פסחים ג ב וברש"י

משואות בליל ל', אילולי טעמא דהירושלמי שאין משיאין אלא בליל ל"א, (וראה בספר שערי תורת ארץ ישראל לרז"ו רבינובין, ירושלם ת"ש, על הירושלמי כאן שכתב מדיליה כחידוש האור"ש לפתוח מכאן מקור דברי הרמב"ם).

ומלבד שאין הכרח לחידוש האור"ש בדעת הרמב"ם מדברי הירושלמי, שכן איכא לאוקמי להירושלמי כדאמרין לעיל בגוונא דנראה בעליל בליל ל', דכשם שיוצאין שלוחין בחזקת שנתקדש כך גם היו יכולין להשיא משואות; אפשר לדחות ראיתו מהירושלמי בהיכי תמצי נוספת, דהנה בהגהות ר"א לנדא (ר"ה כא ב) כתב דמשכחת לה נראה בעליל ביום כ"ט, בגוונא שחודש העבר היה ע"פ המולד חסר וב"ד איימו על העדים לעברו, ונמצא שיום א' בחודש הוא יום ב' ע"פ המולד, ויום כ"ט בחודש הוא יום ל' ע"פ המולד, ומעתה יהי שראתה הלבנה בליל כ"ט והעידו עדים בב"ד ביום כ"ט וקדשו ב"ד את החודש בזמנו, דשפיר היו יכולים להשיא משואות בליל ל' אילולי טעמא דהירושלמי, ואין כל הכרח לדברי האור"ש שכתב דעל כרחנו צריכים אנו להגיע בביאור הירושלמי לגוונא דהרמב"ם.

(ו) אלא שעדיין לא ניחא לי בכל השלוש אופנים שהבאנו דמשכחת לה שיוכלו להשיא משואות בליל ל', לומר שמחמתם הוצרך הירושלמי להביא טעם מדוע אין משיאין בליל ל', שכן בלאו הכי הטעם פשוט לכאור, דאה"נ ישנם אופנים שהיו יכולים להשיא בליל ל', אבל ברור שישנם אופנים שקביעות החודש כחסר אינה ידועה בליל ל' והיא נקבעת רק ביום הל', וא"כ העדיפו חז"ל לקבוע זמן אחד שבו כבר ברור בודאי שהחודש חסר ושאו ישיאו, מאשר שלפעמים ישיאו בליל ל' ופעמים בליל ל"א, וא"כ לשם מה הוצרך הירושלמי להביא טעם אחר, וצ"ע.

ושוב מצאתי בספר מתא דירושלים (להגרמ"ל ליטש סגל רוונבוים, מהדור"ח

דעת הירושלמי כן; ובפרט דהא להדיא אמרין בירושלמי איפכא (שם): "רבי ביטל את המשואות ... והתיר שיהיו יוצאין עליו מבערב בחזקת שנתקדש", ומפורש יוצא דדעת הירושלמי אינו כהבבלי אלא ס"ל דשרי לצאת מבערב בחזקת שנתקדש.

ואיהו גופיה הרגיש בזה, וכתב דאפילו לרבי שהתיר לצאת מבערב בחזקת שנתקדש, ליכא לאוקמי להירושלמי דמשואות אליביה, דהא בחדא מחתא אמרין שהוא ביטל את המשואות, וא"כ ממ"נ הקושיה במקומה עומדת דלרבי דס"ל שאפשר לצאת מבערב בחזקת שנתקדש, הרי בטלו את המשואות; ולמאן דפליג וס"ל דהיו משיאין את המשואות הרי לדעתו אין השלוחין יוצאין עד שישמעו מפי ב"ד מקודש, ומעתה כמאן אזל הירושלמי דס"ל דאילולי טעמו היו יכולים להשיא בליל ל'.

ומסתפינא למימר דכפי הנראה אישתימטיה לפי שעה להגאון האור שמח הא דבהמשך הירושלמי אמרין התם להדיא שאע"פ שבטלו את המשואות לא נתבטלו הם לגמרי ועדיין היו משיאין אותם מטבריה, שכן התם לא הוה שכיחי כותים לקלקל, ומעתה איכא למימר דהירושלמי דס"ל דאי לא טעמא דידיה היו משיאין בליל ל', ולכאור' הא אין מקדשין את החודש בלילה, הוא משום דס"ל דהשלוחין יוצאין מבערב בחזקת שנתקדש, ואף היו יכולין להשיא את המשואות בחזקת שנתקדש.

(ה) ומכת הא דלא ניחא ליה להאור"ש בתירוץ הנוכח, כתב שמדברי הירושלמי נפתח לנו מקור ודברי הרמב"ם שכתב (בפ"ב מקדוה"ח ה"ט) דהיכא דראוהו ב"ד עצמן בסוף יום כ"ט ב"ד אומרים מקודש שכן עדיין יום הוא, "ויפלא בעיני כל מעיין מהיכן יצא לרבינו דבר נפלא כזה, ותה"ל מצאתי ראייה עצומה מירושלמי...", דעל כרחנו צריכים אנו לומר דהירושלמי ידן דס"ל דהיה שייך להשיא בליל ל' איירי בכה"ג דהרמב"ם, ומכיון דב"ד מקדשים החודש שפיר אמרין שהיו יכולים להשיא

שנסתפק אם איסור עימור הוא דווקא במין אחד או שהוא אפילו במקבץ מינים הרבה, והביא מאיגוד דלולב שאוגד ג' דברים שונים לולב הדס וערובה ואין בו משום עימור, ועל כרחך דאין בו משום עימור.

(והגם שהגר"י ענגיל לא פירש מבטן מי יצאו הדברים ומי הוא זה ואיזה הוא שנסתפק בזה והוכיח מאיגוד דלולב, אגלה סוד דכפי הנראה כוונתו לכ"ק האדרמו"ר האבני נזר מסוכאטשוב זצוק"ל בספרו אגלי טל (מלאכת מעמר אות ג) שכתב "ואם אסף איזה מינים חלוקים שצריך לקיבוצם וקבצם יחד אני מסופק אם נקרא מעמר או לא", וכתב בזה על אתר (באות ד): "ויש להביא הוכחה דשייך עימור במינים חלוקים היכי שצריך לצירופם, דהנה בענין אגד דלולב ולקחת האתרוג יש דברים מעורבבים, ובחידושי בארתי הדברים באר היטב בעזה"י, ויעו"ש שהרחיב בזה טובא ומה שצייץ לחידושי הלא הם כתובים על ספר שו"ת אבני"ר או"ח ח"ב סי' תצב).

והגר"י ענגיל כתב על זה הספק: "ויש להביא ראיה להיפוך מירושלמי ר"ה ליל זמנו אין משיאין מפני יו"ט, וקשה מה איסור היה בההשאה הא הבערה לצורך מצוה מותרת מטעם מתוך, ולא היה מלאכה בהשאה לכאור' רק הבערה, ע"ש בה"ב במשנה, ועל כרחך דכיון שהיה כורך במשיחה, ע"ש במשנה, היה זה מעמר ועימור אסור גם כיו"ט, ומבואר דגם במינים שונים: כלונסאות של ארז וקנים ועצי שמן וכו' שייך מעמר, וגם תשמע מינה דעימור הוי אפילו שלא במקום גידולו ואפילו שלא באוכלין".

(י) אלא דאיהו גופיה שדי בה נגא: "ואולם י"ל דכיון דבמקומות דלא ידעו, בלא"ה נהגו אותו היום קודש מספק, והשיאו המשואות רק שידעו שלמחר הוא חול ומתי יחול יוה"כ וסוכות, על כן הוה ליה עושה מלאכה שלא לצורך היום רק לצורך חול, דאפילו צורך יוה"כ וסוכות

ירושלים גענף תשלח. על הירושלמי כאן) שתמה על עיקר הירושלמי כגוף הקושיה דלעיל: "יש לעיין בלא"ה אין יכולין להשיא בלילי זמנו שמא לא יבואו עדים ויהיה מעובר, וצ"ע". ולאחר מכן הוא מוסיף וכותב כקושיתו: "ואין לומר עכ"פ היכא דבאו עדים, מ"מ אין מתקנין אלא בענין שוה, ורוב פעמים אין באים העדים רק ביום שלושים".



(ז) והנה טעם הירושלמי שאין משיאין המשואות בליל ל' אלא דווקא בליל ל"א הוא: "מפני יום טוב", ופירש הקה"ע דקאי על יו"ט של ראש השנה וגזרו בכל החדשים אטו חודש תשרי, שאם יהא בתשרי החודש חסר לא יוכלו להשיא המשואות בליל ל' שכן הוא ליל יו"ט ואסור להשיא בו משואות, ולכן תקנו ששיאו בליל ל"א שבו כבר מוצאי יו"ט.

ונלאו כל חכמי לב מלהבין ולהשכיל את ירושלמי אלו, שכן מה איסור יש להשיא משואות ביום טוב, דהא קי"ל (רמב"ם פ"א מה' יו"ט ה"ד) דמתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, וא"כ עדיין אטו יכולים לומר ששיאו במיד בליל ל' ואף כיו"ט של ר"ה לא יהא תמיד כל איסור.

(ח) ויש להעיר מדברי הטורי אבן (ר"ה דף כג א ד"ה ואע"ג) שכתב לגבי ענין אחר, דאין משואות דוחין יום טוב שכן הבערה שאינה לצורך אוכל נפש אסורה.

וראיתי להגאון מוהר"א טיקטין בספרו דבר בעתו (הנדפס בתוך אסי"ו לר"ה) שכתב דאין דברי הטו"א מוכרחים דהא איכא למימר מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, ולמעשה צדקו דברי הטו"א דהא כן איתא להדיא בירושלמי, אולם עדיין טעמא בעי.

(ט) ואשכחנא להגאון מוהר"י ענגיל בסוף ספר גליוני השי"ס (קונטרס הוצאת כללים) והערות מדברי הירושלמי, כ"ד אות קב) שיצא לדון בדבר החדש, והביא מספר אחד

י"ב) עוד מצאתי בספר תרועת מלך (ווסמנוביץ, מהדו"ח ירושלים תשל"ט. עמ"ס ר"ה ס"י נט אותיות ב-ג) שאף הוא ישב על מדוכה זו לבאר מה טעם יאסר להשיא משואות ביום טוב, הלא הבערה מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, וכאן הוא צורך יום טוב ממש להודיע לגולה שהיום הוא יו"ט.

וכתב בזה 'האמת הברור לענ"ד דלא קשה מידי בזה על הירושלמי' כיון שהשאת המשואות הוא צורך גבוה וקיי"ל (פסחים מח) דלגבי צורך גבוה לא אמרינן מתוך ואסור ביו"ט, והיינו טעמא דלא הותר הבערה ביו"ט לצורך המשואות. ויעו"ש שהרגיש מהא דאיתא (פסחים ה ב) דהותרה הבערה לצורך שריפת חמץ מדינא דמתוך, וביאר דשאני הכא דהמשואות המה רק מדרבנן כיון שלהודיע אפשר ע"י שלוחים, ואילו בחמץ החיוב דאורייתא הוא בשריפה והאיסור דבערה הוא רק מדרבנן, ועוד הרחיב בזה.

והגאון הגדול רבי חיים קנייבסקי שליט"א בספרו שקל הקודש (פ"ג מהל' קדוה"ח ה"ח, בבאור ההלכה ד"ה היו משיאין) הקשה עלה: "וצ"ע דע"י שלוחים א"א ביום א' של ר"ה להודיע לכל הגולה ואפילו לבני ארץ ישראל לא יכלו להודיע ... וגם בשאר החדשים המשואות הודיעו לכל הגולה כדתנן (ר"ה כב ב) והשלוחין לא הגיעו רק למקום שיש בו מהלך י' ימים ... וגם שם לא בכל המקומות הגיעו ... ופשיטא שהמשואות הוא מצוה דאורייתא להודיע לכל הגולה ולא גרע משריפת חמץ".

י"ג) ולכן העלה שם הגר"ח קביאור הדבר: "אבל נראה שהיה כאן עוד הרבה מלאכות חוץ מהבערה, שנסתמא הכלונסות של או והקנים ועצי שמן ועצרת של פשתן לא היו מכינים מקודם שהרי לא ידעו אם יצטרכו לעשות משואות אלא באותו לילה היו קוצצין ומביאין ויש כאן מלאכת קצירה, וכן מה דהיו קושרין במשוחה כדפירש"י, כאן מלאכת קשירה, ומלאכות אלו אין בהם

שבות וחוקה היא והווי כלצורך חול, וע"כ אסור, ובאתי רק להעיר".

ואי משום הא לא איריא, שכן לכאור' הוי השאת המשואות כן לצורך יו"ט, וראה בערוך לנר (ר"ה כג א) שכתב כן להדיא הן על דברי הטו"א והן על הירושלמי שכתבו דאסור להשיא משואות ביו"ט, ונתפלא עליהם דאמאי לא: "דהא בין לשיטת רש"י בין לשיטת התוס' בביצה (ר"ף יב) הותרה הבערה או הוצאה שלא לצורך אוכל נפש היכי שיהיה בהבערה או בהוצאה קצת צורך יו"ט, ולכן למה אסור להשיא משואות ביו"ט להודיע לגולה לעשות יו"ט, ודאי, וכי יש 'צורך קצת' גדול מזה להודיע לישראל שיחוגו יו"ט בודאי ולא בספק".

וכזה נסתלק הדיחוי על תירוצו של הגרי"ע ושפיר יכולים אנו לומר שהאיסור הוא משום מעמר, וצדקו דבריו במה דהוכיח מינה ככל האמור לעיל בדיני מעמר.

י"א) אלא שגוף דברי הגרי"ע פליאה דעת ממני ולא ירדתי בזה אפילו לתחילת דעתו, דמהיכי תיתי שיהיה האיסור משום מעמר, הלא שפיר יכולים להשיא המשואות בליל יו"ט, ואת המשואות יעמרו ויכינו מבערב יו"ט, שכן יכולים להכינם על הספק ואפי"אם בחודש זה לא ישתמשו בהם דדילמא יהיה החודש מלא, עדיין יכולים להניחם לתורשים הבאים שבודאי יהיה חודש אחד חסר.

וא"כ אין מהכא כל ראייה לא לענין עימור במינים שונים ולא לענין עימור שלא במקום גידולו ושלא באוכלין, וכמובן דלגידול דידן הדרה קושיה לרוכתא מה איסור יש בהשאת המשואות ביו"ט; עוד יצוין שאף אם נקבל את חידוש הגר"י ענגיל מ"מ רמיא עלן למיעד שדבריו יסודותם בהררי קודש בהשיטות הסוברים שדווקא בהבערה אמרינן להתיירא דמתוך ולא בשאר מלאכות, אולם להשיטות החולקים בזה (וראה להלן באות יג) עדיין הקושיה במקומה עומדת.

וכל, שכן היה להגמ' לומר מפני יו"ט שחל בשבת שהרי ביו"ט לחודיה עדיין אין בו טעם לאסור, ובפרט דבהמשך סוגית הירושלמי מבואר דהיכא דיו"ט של ר"ה חל בערב שבת, א"א להשיא בליל ל' מפני יו"ט ובליל ל"א מפני שבת, ומבואר כאן להדיא שיש איסור בנפרד להשיא ביו"ט.

והיה נראה לענ"ד להעיר בזה בדרך אפשר במילתא חדתא, בהקדם דברי המשנה ברורה בכיאר הלכה (סוסי תקיא) אודות עישון הסיגירות ביו"ט: "בציגאריין, רגילים בחול להסיר הנשרף באצבע באצבע או לדחפו בקיר, יש לזהר מזה ביו"ט דיש בו משום כיבוי", והנה סדר השאת המשואות כבר הבאנו בתחילת דברינו שאחרי שהיו מציתין את האור במשואות היה מוליך ומביא מעלה ומוריד עד שהוא רואה את חבירו שהוא עושה כן בראש ההר השני וכן בראש ההר השלישי, ולא היו זזים משם עד שהיו רואים את כל הגולה כמדורת האש.

ומסתברא שהפעולה של ההולכה והכאה העלאה והורדה, היה מוריד מהמשואות את הנשרף ויש לחוש בזה לכיבוי וכדברי הבה"ל, והרי"ז מלאכה האסורה ביו"ט, וגם בלא"ה יש לחשוש שעצם זה שעומדים בלילה בראשי ההרים יביא שהרוח תכבה את המשואות ויש בזה משום גרם כיבוי, ויתכן שזהו טעם האיסור.

מתוך ולא הותרו אלא לצורך אוכל נפש נמצא שאסור ביו"ט.

וגם להראשונים הסוברים דכל המלאכות אמרינן בהו מתוך שהותרה, מ"מ חזינן דכמה דברים שיש בהן טורח מרובה ואוושא מילתא אסרו ביו"ט, ואין לך טורח ואוושא מילתא טפי ממדורות אלו, ולא גרע מחוה"מ דאמרי' (מו"ק יב ב) דהיכא דבעי גברא יתירא ומדוכרי דנורא אסור דאוושא מילתא, וכ"ש כאן דאוושא מילתא טובא להבאת הכלונסות וכל הדברים האלו ולהעלותם על ההרים ולעשות מדורות גדולות דבודאי אסור ביו"ט.

והרוחק בתירוצו הראשון, מלבד שאינו עולה יפה להשיטות הסוברים דאף בשאר המלאכות אמרינן מתוך, הרי שכבר הערנו לעיל דמי מעכב בידם מבעוד יום לקצור הכלונסאות והקנים ולקשרם במשיחה ולהביאם ולהעלותם על ההרים, ואה"נ באם לא יהא החודש חסר יניחום לחודש אחר שבו יהיה החודש חסר, שכן כלונסאות וקנים וכו' אינם כלל דבר האבד ואין כל חסרון אם ישמרום לחודש אחר, ואין נראה שיש בכך מלעכב השאת המשואות בליל יו"ט.

י"ד) ומריש הוה אמינא דאולי האיסור הוא דחיישין שמא יחול יו"ט של ר"ה בשבת, שאז בודאי אסור להשיא משואות מפני השבת, אולם כמובן הא ליתא מכל

הרב ישראל זאב הלוי אייזון

בענין חיוב שמחה ברגל

הלולב הכתוב מדבר כו' יעו"ש, אלא שהקשה דאיך אפ"ל דילפינן תרוייהו מקרא דושמחתם, הא למ"ד דקרא מיירי בשלמים לא מיירי קרא בלולב, והיכא קאמרו התוס' דילפינן תרוייהו בין שלמי שמחה ובין לולב במקדש כל שבעה מקרא דושמחתם, ואנן קיי"ל כמ"ד דקרא איירי בלולב כדאיתא בסוכה מ"ג ע"א דלולב בגבולין רק יום א' לבר דחיא שבת [יעו"ש בסוכה מ"ג ע"ב ברש"י ד"ה לולב כו' יעו"ש] ולא נזכר כשום מקום בבבלי דבשלמי שמחה הכתוב מדבר, וא"כ איך סתרו רבותינו בעלי התוס' דעה זו מהא דבלולב נמי מיירי ומסיים עלה האדר"ת כזהב שבא וד' יאיר עיני להבינ דברים קדשם.

גם במנחת ברוך סי' פ' ד"ה והנה הקשה דלא מצינו כלל דנילף שלמי שמחה מהאי קרא דושמחתם דהאי קרא לא כתיב גבי שמחה דאכילה, אלא גבי לולב כתיב ואתי רק להא מילתא דלולב נישל במקדש כל ז' וכדתניא בת"כ פ' אמור וסוכה מ"ג ושבת קל"א: ושלמי שמחה ילפינן מקרא אחרינא.

והנה הרמב"ם סוף הלכות לולב פ"ח הי"ב כתב אע"פ שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, כהג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה שנאמר ושמחתם לפני ה' אלוקים שבעת ימים, ובהמשך דבריו מבאר כל סדר שמחת בית השואבה דאיתא בסוכה נ-נג ע"א יעו"ש, ותמוה טובא שהרי הפסוק דושמחתם דרשינן שנוטלים לולב במקדש כל שבעה ולא נדרש לשמחת בית השואבה שבכל שבעת ימי החג, וביותר שברמב"ם גופא בהלכות לולב פ"ז הי"ג כתב מצות לולב להנטל ביום הראשון של חג בלבד בכל מקום ובכל זמן ואפילו בשבת שנאמר ולקחתם לכם ביום הראשון, ובמקדש לברו נוטלין אותו בכל

תנן בסוכה מ"ח ע"א ההלל והשמחה שמונה, ואמרינן בגמ' מנה"מ דת"ר והיית אך שמח לרבות לילי יו"ט האחרון לשמחה, אתה אומר לילי יו"ט האחרון. או אינו אלא לילי יו"ט הראשון, תלמוד לומר אך, חלק כו' ומה דאית לרבות לילי יו"ט האחרון ולהוציא לילי יו"ט הראשון, מרבה אני לילי יו"ט האחרון שיש שמחה לפניו, ומוצא אני לילי יו"ט הראשון שאין שמחה לפניו, ובפסחים ע"א. ג"כ איתא להא וכתבו שם התו"ד לרבות לילי יו"ט האחרון, נראה לריב"א דהוא הדין לילות אחרות איצטרין לרבות, משום דהאי קרא דושמחתם לפני ה' שבעת ימים דרשינן מיניה שלמי שמחה דרשינן נמי מיניה בפרק לולב וערבה (סוכה מ"ג ע"א) במקדש לולב שבעת ימים, והתם ימים ולא לילות, אלא דא"כ תיקשה אמאי נקטינן בגמ' לרבות לילי יו"ט האחרון, ע"ז תרצו התוס' דלילי יו"ט האחרון איצטרין ריבוייא טפי, משום דשמיני רגל בפני עצמו הוא והוי אמינא דלא יהא מחוייב לזבוח שלמי שמחה ביום שביעי לצורך שמיני כמו שאינו מחוייב בערב יו"ט לצורך הלילה, עכ"ד.

ועיינן בהגהות וחידושים שם שהובא מהגאון ר' זאב וואלף מבאסקוויץ בעמ"ח סדר המשנה שכתב להקשות על מש"כ התוס' דרשינן לשלמי שמחה מושמחתם וז"ל דברים הללו תלמיהם לא ידעתי להם מקום בשום מקום וצ"ע עכ"ל, גם בזהב שב"א ע"ד התוס' הרשב"א הביא להקשות וז"ל ונפלאתי מאוד מאוד שלא זכיתי למצוא בשם מקום דרשה זו דושמחתם לפני ה' למצות שלמי שמחה וזולת בירושלמי סוכה רפ"ג [צ"ל סוכה פ"ג הלכה י"א] ור"ה בפ"ד ה"ג דאיתא שם כתיב ושמחתם לפני ה' אלוקים שבעת ימים, אית תנא תני בשמחת שלמים הכתוב מדבר, אית תנא תני בשמחת

הימים דבר תורה, ורכן יוחנן בן זכאי התקין על דבר תורה, כלומר כמו ביום הראשון לולב דבר תורה ככל מקום, כך בשאר כל הימים לולב דבר תורה במקדש דלפני ה' אלוקיכם כתיב, ושפיר הוא דריב"ז התקין על דברי תורה כדרך שהיה במקדש מן התורה כל ז' התקין הוא זכר למקדש גם במדינה, מ"ד בשמחת שלמים הכתוב מדבר, א"כ לולב ביום ראשון הוא מד"ת בכל מקום ושאר כל הימים מדבריהן הוא אף במקדש קשיא וריב"ז מתקין על דבריהן דהרי במקדש עצמו לא היה שאר כל הימים אלא מדבריהן והוא התקין אף במדינה זכר למקדש וכי יש תקנה אחר התקנה, דנעשה תקנה זכר לדבר שאינו אלא תקנה מדבריהן, אלא ודאי דהעיקר כהאי תנא דת"כ דבשמחת לולב הכתוב מדבר כדריש ולא בגבולין שבעת ימים וזה לא שייך אלא בלולב, דאלו בשלמים מי איתא בגבולין כלל עכ"ד, וברוך זה אויל הקרבן העדה.

אבל בשיירי קרבן כתב שיש לדחוק ולקיים הגירסא דאיתא בירושלמי והכי פירושא, בשלמא למ"ד בשמחת שלמים הכתוב מדבר ומפרש לקרא דושמחתם לפני ה' אלוקיכם אשלמים קאי, ושבעת ימים דסיפא קרא מצות לולב שבעה מן התורה, ואתו חכמים וגזרו שאין לולב דוחה שבת בגבולים, ותיקן ר' יוחנן בן זכאי על דבר תורה כמו שהיה מן התורה, שיהיה לולב ניטל במדינה כל שבעה אפילו בשבת דומיא דמקדש, אלא למ"ד בלולב הכתוב מדבר א"כ אין לולב ניטל במדינה מן התורה אלא יום ראשון בלבד, דהא כתיב לפני ד' אלוקיכם שבעת ימים ולא בגבולין והא דניטל במדינה שבעה מדרבנן ואיך תיקן ריב"ז שיהא ניטל במדינה אף בשבת זכר למקדש וכי יש תקנה אחר תקנה בתמיה.

אמנם עדיין לא אתי שפיר דעת התוס' והרמב"ם לפי דרכו, שהרי מבואר בתוס' וברמב"ם דאף למ"ד בטובה דס"ל דמקדש לולב כל שבעה ס"ל דילפינן מהאי קרא

יום ויום משבעת ימי החג שנאמר ושמחתם לפני ה' אלוקיכם שבעת ימים כו' יעו"ש, והאי קושיא צויין בספר המפתח [מהדרות פונקל] שכן הקשה במכתבי תורה [סי' קנ"ב] ובפני רי"פ לרס"ג [ח"ג מלואים ע' רל"ו ב' ג'] וכן מצאתי בוהב שבא שם בפסחים שג"כ הקשה כן על הרמב"ם, בתורה ואתה וכו' ושם בד"ה וחזות קשה ראיתי וכו' הקשה כן.

והוסיף להקשות דהיכא קאמר הרמב"ם שבמקדש היה בחג הסוכות שמחה יתירה שנאמר ושמחתם לפני ה' אלוקיכם, הרי שחידש לנו דבר שלא מצינו לו חבר דשמחה שבמשנה פ"ד דסוכה ובבלי ובירושלמי שם היא היא מצות עשה דושמחתם, ולדבריו היא ביום ובלילה וכמשי"כ שמתחילין לשמוח מאחר תמיד של בין הערבים ולשאר היום עם כל הלילה, והוא מותאם לדעת מ"ד שבשמחת שלמים הכתוב מדבר, שכן גם שמחת שלמים נוהג ביום ובלילה, אולם לפי הנ"ל דמוכח דדוקא לולב דמקדש לבד ז' ובגבולין יום ראשון, א"כ קרא רק בשמחת לולב מדבר וא"כ אין הלילה בכלל וכדדרשינן ימים ולא לילות יעו"ש.

ונראה ליישב שיטת התוס' והרמב"ם בהקדם ביאור דברי הירושלמי הנ"ל [פ"ג הי"א ור"ה פ"ד ה"ג] על הא דתנן דהתקין ריב"ז שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש, כתיב ושמחתם לפני ה' שבעת ימים אית תניי תני בשמחת לולב הכתוב מדבר, אית תניי תני בשמחת שלמים הכתוב מדבר, מאן דאמר בשמחת שלמים הכתוב מדבר ביום הראשון דבר תורה ושאר כל הימים דבר תורה, ורכן יוחנן בן זכאי מתקין על דבר תורה, מאן דאמר בשמחת לולב הכתוב מדבר ביום הראשון דבר תורה ושאר כל הימים מדבריהן, ור' יוחנן בן זכאי מתקין על דבריהן, ויש תקנה אחר התקנה עכ"ל הירושלמי, ובפני משה כתב הגירסא מהופכת ומסורסת וניכר טעות המעתיקים מתוכה וכצ"ל, מ"ד בשמחת לולב הכתוב מדבר ביום הראשון דבר תורה ושאר כל

ושמחתם, ע"כ דאתא לרבות שלמי שמחה לכל שבעה, ואתא ריב"ז ותיקן דאף במדינה יטלו לולב כל ז', אבל למ"ד דבשמחת לולב הכתוב מדבר ס"ל דביום הא' גרידא הוא דיש דין נטילה מדאורייתא, בין במקדש בין במדינה, אלא דבמקדש איכא דין שמחת לולב כל שבעה, וכדמפיק ליה קרא ושמחתם לפני ה' שבעת ימים, אבל נטילת לולב יש חיוב דוקא ביום הראשון כדכתיב ולקחתם לכם ביום הראשון אלא שמדבריהן תיקנו חכמים שיש דין נטילה במקדש כל שבעה וע"ז מקשה הירושלמי וריב"ז מתקן על דבריהן, הא כל מה שנטלו לולב במקדש כל ז' הוא רק מדרבנן. ואיך שייך שיתקן וכו' לתקנה דרבנן, וכי יש תקנה אחר תקנה.

ולפי"ז לא קאי הירושלמי למסקנא כמ"ד דקרא על שמחת לולב בלבד, אלא העיקר כמ"ד דקרא מיירי בין בשמחת שלמים ובין בנטילת לולב כל שבעה במקדש, וא"ש מש"כ התוס' דילפינן מקרא דושמחתם לפני ה' שלמי שמחה וגם ילפינן דלולב ניטל במקדש כל שבעה, ומשו"ה כתבו התוס' דילפינן מקרא דאך שמח לרבות לילי החג, דס"ד מדרוקשו בקרא דושמחתם שמחת שלמים ונטילת לולב כל ז', הו"א שכמו נטילת לולב ביום ולא בלילה, ה"נ דין שמחה ביום ולא בלילה, לכן איצטריך לרבות מאך שמח דין שמחה בלילות החג, וממילא אין לומר שלולב בין ביום ובין בלילה, דא"כ אך שמח למה לי, וכי"ל לרבות ליל אחרון גרידא, הא נמי לא איצטריך, דאי הוי ילפינן לולב ליום ולילה א"כ היה ניטל בליל שמיני ג"כ, ושבעת ימים היינו יום לילה, א"כ ה"ה שלמי שמחה יום ולילה ולא איצטריך אך שמח, אלא ודאי דגלי קרא ביתורא דאך שמח דאין להקיש לולב ליום ולילה מדין שלמים.

ואע"פ שכתבנו דלמ"ד דבשמחת לולב הכתוב מדבר אין חיוב נטילת לולב מדאורייתא כל שבעה, לא תיקשה מהא דאיתא בכל דוכתא דבמקדש נוהג מצות לולב כל שבעה, די"ל דהיינו מדרבנן אבל

דושמחתם על שמחה, ואילו לדברי השיירי קרבן מבוואר דלמ"ד דושמחתם קאי על שלמי שמחה ס"ל דה"ה דקאי אלולב דאף בגבולין ניטל כל שבעה, ועוד קשה דאי קרא קאי ג"כ על לולב איך שייך למימר דאף בגבולין ניטל כל שבעה, הא מפורש בכתוב לפני ה' אלוקיכם שבעת ימים, הרי שדוקא במקדש הוא דאמרינן כל שבעה, ועוד דמפורש בתוס' הרשב"א בסוגיין דס"ד מדרוקש שלמי שמחה ללולב דהא תרוייהו ילפינן מהאי קרא דושמחתם, הו"א דכמו בלולב דוקא ביום כמבוואר בסוכה מ"ג ע"א ה"ה שלמי שמחה דוקא ביום, קמ"ל קרא דאך שמח לרבות לילות לשמחה, והשתא איך שייך למימר דלולב אף בגבולין כל שבעה מדאורייתא, הא מדרוקש לולב לשלמי שמחה, א"כ כמו שלמי שמחה במקדש דוקא, ה"ה לולב במקדש דוקא, גם לשון הירושלמי דריב"ז מתקין על דבר תורה דוחק קצת וכמש"כ השיירי אהרן גופא יעו"ש, גם תיקשה היכן מצינו לפני תקנת ריב"ז שנטלו לולב כל ז' ומאי קאמר בירושלמי דמדבריהן ניטל כל ז'.

ונלענ"ד ביאור דברי הירושלמי להתוס' והרמב"ם שהתנא הסובר שהפסוק אשלמים קאי, ה"ה שאלולב ג"כ קאי, ושניהם במקדש כל שבעה ולא במדינה, אלא שביום ראשון הוא שיש חיוב במדינה בנטילת לולב כדכתיב ולקחתם לכם ביום הראשון, והיינו נמי דקאמר בירושלמי שלמ"ד בשמחת שלמים הכתוב מדבר ביום הראשון דבר תורה ושאר כל הימים דבר תורה, [הו"ה] הוי מצי למימר דלהאי מ"ד כל שבעה דבר תורה, ותו לא, אלא דכיון דלאידך מ"ד דקרא אלולב קאי איכא נפק"מ בין יום ראשון לשאר ימים, לכן קאמר דלהאי מ"ד ליכא נפק"מ בין יום ראשון לשאר ימים], והיינו דאע"פ דקרא דושמחתם קאי על שלמי שמחה, מ"מ הרי עיקר קרא בלולב כתיבא, אלא דס"ל להאי מ"ד דאי אלולב גרידא קאי הו"ל למכתב לפני ה' אלוקיכם ז' ימים, ותו לא, ומדכתיב

לא גלי רחמנא דין שמחת בשר שלמים שבעת ימים אלא בושמחתם שבעת ימים אלא דמ"מ ילפינן מקרא דהר עיבל דכתיב וזבחת שלמים ושמחת לפני ד' דכונת התורה בושמחתם לפני ד' דכתיב ביו"ט סוכות, היינו בבשר שלמים.

ויותר מזה מצאתי בשיטה על מועד קטן י"ד ע"ב מתלמיד הר"י מפרש [מבעלי התוס'] ד"ה שנאמר ושמחת בחגך אלמא עשה הוא דאורייתא שיש לו לאדם להיות שמח באותן הימים הנקראים חג, וחול המועד נמי איקרי חג כדכתיב חג שבעת ימים, וה"ה דהוי מצי תלמודא למינקט קרא דכתיב גבי סוכות ושמחתם לפני ה"א שבעת ימים, אלא דניחא ליה לאיתווי קרא דשייך נמי בפסח עכ"ל.

ולכאורה בדעת התוס' בסוגיין ליכא למימר דס"ל כמש"כ תלמיד הר"י מפרש שמושמחת בחגך ג"כ ילפינן שיש דין דאורייתא שיש חיוב שמחה כל ימי הפסח דא"כ לא איצטריך תו למילף מאך שמח שאר לילות דיו"ט, דלל מהכא דרשה דושמחתם דהוקש שמחה ללולב, ותילף מקרא דושמחת בחגך לדין שמחה כל הפסח, בין ביום בין בלילה, וע"כ תוס' ס"ל דאין למילף דין שלמי שמחה ביו"ט כל שבעה מקרא אחרינא, אלא מהפסוק דושמחתם וכדדייק דברי תוס' הרשב"א הנ"ל, והיינו טעמא דמאן לימא לן שיש דין שמחה בשלמים כל שבעת הימים, ואף דכל חולו של מועד מיקרי חג, מ"מ מי יימר שצריך כל ימי החג, נימא דסיג' כחודא אצט"ג, דהא לא כתיב ושמחת כל ימי חגיך,

אמנם תיקשה השתא אמאי באמת תלמודא דידן בפסחים ק"ט ע"א וחגיגה ח' ע"א ומועד קטן י"ד ע"ב הובא קרא דושמחת בחגך ולא נקט קרא דושמחתם, לכן נראה דאף לתוס' נקט תלמודא קרא דושמחת בחגך משום דבעי למינקט קרא דשייכא בפסח נמי, ואף דשם לא שמעינן רק חיוב שמחה פעם אחת, מ"מ מאחר דילפינן מושמחתם דכתיב בסוכות שיש חיוב שלמי

מדאורייתא ליכא חיוב אלא ביום ראשון בלבד, ונראה עוד ד"ל דמה דאיתא דמצות לולב נוהגת במקדש כל שבעה אין כונה לדין נטילת לולב דבעי כדרך גדילתו ושאר דיני נטילת לולב, דזה לא בעי אלא ביום הראשון בלבד, דכתיב ולקחתם שיש בו דין לקיחה, אבל שאר הימים אין דין לקיחה מדאורייתא אלא דין שמחה, דאפשר שס"ל להאי מ"ד כמאן דס"ל דמקיפין בלולב הוי משום שמחה, כמש"כ הלבוש והבי"ח בסי' תר"ס דמהאי טעמא כתב הכלבו דאלב אינו מקיף משום שאסור בשמחה, ונב אפטר דס"ל דאע"פ דאין דין נטילה, מ"מ דין נענוע איכא ומשום שמחה וכמבואר בפרדס הגדול לתלמידי רש"י סי' קפ"ט וז"ל ונענוע רבינו שלמה לאחר שהולין והביא שניהם והעלה והוריד, וטעמו משום שמחה רקרו כאילים היינו נענוע עכ"ל, וכ"כ במעשה הגאונים סי' נ"ב ובשבלי הלקט השלם סי' שס"ז וכ"כ המאירי בסוכה ל"ז ע"ב דהנענועים הם להתעוררות שמחה עי"ש.

ואע"פ שלקמן בפסחים ק"ט ע"א מבואר דדין שמחה ילפינן מקרא דושמחת בחגך [ינינוין במהרש"א שם] ובהמשך הסוגיא שם אמרינן תניא ריב"ב אומר בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא כבשר שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ד' אלוקיך ובתוד"ה וזבחת כתבו תימה דהאי קרא בהר עיבל כתיב ולא מייתי קרא דושמחת בחגך דררשינן מיניה בחגיגה ח' אמרו, ישראל יוצאין ירי חובותין בנדרים ונדרות, וי"ל משום דהכא בהדיא כתיב וזבחת שלמים ושמחת עכ"ל, ולפי"ז צ"ב ג"כ על תוס' גופא אמאי כתבו דילפינן לדין שלמי שמחה מקרא דושמחתם לפני ד'.

ונראה ע"פ דברי התוס' הרשב"א שם בפסחים ע"א שכתב דליכא קרא דילפינן מיניה דין שלמי שמחה שבעת ימים אלא מושמחתם לפני ד' אלוקיכם שבעת ימים יעו"ש, והיינו דאע"פ דיעקר דין שמחת המועדות ילפינן מקרא דושמחת בחגך, מ"מ

ומזה נתגלה דושמחת בחגך היינו ג"כ שלמי שמחה ומשו"ה ילפינן בחגיגה ח' ע"א מינה לענין נדרים ונדרות שמביא מהם לשלמי שמחה.

והנה ברעת הרמב"ם צ"ב אי מוקים ליה קרא דושמחתם כמ"ד דקאי בין על לולב ובין על שלמי שמחה, חדא שהרי מבואר בדבריו דקאי על שמחה שבמקדש דהיינו שמחת בית השואבה, וכמו שנתבאר לעיל, ועוד דיעוין בצל"ח פסחים ע"א ע"א ד"ה והנה כינוחי שכתב ליישב דעת הרמב"ם אמאי לא הזכיר כלל בהלכות חגיגה אי איכא חיוב שלמי שמחה בכל יום מימי החג או סגי בפעם אחת, וכתב ונלענ"ד שוראי חייב לאכול בשר הקרבן בכל יום שוראי עיקר השמחה הוא בבשר הקרבן וכו' ואעפ"כ נלענ"ד שחייבים עכ"פ פעם אחד להביא זבח שלמים משלהם לשלמי שמחה, אלא שיוצאים גם בנדרים ונדרות אשר להם ועכ"פ מחוייבים להביא פעם אחד שלמים לשם שמחה עכ"ד, ועפ"ד כתב בחגיגה ו' ע"ב שמה"ט א"ש הא דאיתא בתוספתא דחגיגה דאיכא תשלומין לשמחה כל שבעה וקשה הא כל יום איכא חיוב שמחה, אבל להנ"ל דעכ"פ איכא חיוב שמחה פעם אחת שיקריב שלמים לשם שלמי שמחה, וכיון שכן שפיר שייך לומר שיש לזה תשלומין כל ימי החג, אבל בשפת אמת יומא ג' בתוד"ה פז"ר כתב דמשמע מדברי הרמב"ם במצות עשה נ"ד דא"צ להביא שלמי שמחה אלא פעם אחת ושמחה דכל ימי החג בכסות נקיה ויין ישן, משמע דא"צ בשאר ימי החג לאכול בשר קרבנות, ועפ"ז ג"כ תירץ לתוספתא הנ"ל יעו"ש ובחסדי דוד על התוספתא חגיגה פ"א ה"ה כתב ברעת הרמב"ם דאיכא חיוב אכילת שלמים בכל יום אלא דמ"מ כהבאת קרבן סגי בפ"א, ובשלמא לדבריו אפ"ל דהרמב"ם ס"ל כמ"ד דושמחתם קאי ג"כ על שלמי שמחה, כיון שיש חיוב עכ"פ באכילת שלמי שמחה אבל להצל"ח והשפ"א דאין חיוב לאכול שלמי שמחה בכל יום תימא, ובשלמא להצל"ח אפ"ל

שמחה כל שבעת ימי החג, ה"ה בפסח יש דין שלמי שמחה כל ימי החג ואפשר דאחר דכתיב ושמחתם אמרינן דושמחת בחגך ג"כ קאי על כל ימי החג, ויעוין ביריאים סי' תכ"ז שילפינן פסח משאר מועדות לשמחה יעו"ש וגם בסי' רכ"ז יעו"ש, ולדברי תלמיד הר"י מפריש צ"ל דמאך שמח לא נתרבה אלא ליל אחרון של חג וכפשוטו הסוגיא, אבל שאר ימים ולילות החג נתרבה לשמחה מושמחת בחגך, וכן מבואר במאירי שם בפסחים דמכתוב חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים וכתוב בתריה ושמחת בחגך ילפינן דחייב בשלמי שמחה כל שבעה ולילות בכלל ימים הוי, יעו"ש.

ולפי דעת התוס' א"ש אמאי איצטריך ב' הפסוקים בין קרא דושמחת בחגך ובין קרא דושמחתם, ושמחתם איצטריך דאיכא חיוב שלמי שמחה כל שבעה, ושמחת בחגך איצטריך דאף בפסח איכא חיוב שמחה וליכא להקשות לכתוב ושמחת כל חגך ולא איצטריך ושמחתם, חדא דאיכא למ"ד בחגיגה ח' ע"ב דמבחגך ילפינן ולא באשתך, ועוד דע"כ איצטריך ושמחתם משום לולב, וגם אפשר דרוקא מושמחתם לפני ה' אלוכיכם הוא דילפינן היינו שלמי שמחה דומיא דהר עיבל דכתיב ביה ושמחת וגו' לפני ה' אלוךך. וזה גלי על ושמחת בחגך כנ"ל אמנם ברעת תלמיד הר"י מפריש נראה דלא ס"ל כן, דהא כתב בריש דבריו דמושמחת בחגך ילפינן שיש לו לאדם להיות דמה באותן הימים הנקראים חג, משמע דמהא גופא ילפינן לשמחת החג כל שבעה, וא"כ תיקשה ושמחת בחגך דקאי על כל המועדות אמאי איצטריך תו ושמחתם, ואפשר דקאי על לולב, או אפשר דהתם במו"ק לא מיירי דוקא לענין שמחת שלמים וכן קאמר התלמיד דר"י מפריש דאיכא למילף מושמחת בחגך גרידא חיוב שמחה דקאי אגברא, וכמדוייק בדבריו "שיש לו לאדם להיות שמח", אבל חיוב שלמי שמחה אפשר דאף הוא ס"ל שילפינן מושמחתם שיש חיוב כל שבעת ימים בשלמי שמחה,

החג, [ויעוויין בשהם וישפה ח"ב על הרמב"ם פ"א מחגיגה ה"ח שהקשה מסוגיין דפסחים על הרמב"ם אבל לפי המאירי דסוגיא דפסחים אינה להלכה א"ש דברי הרמב"ם].

ונראה שהרמב"ם סמך על סוגיא דפסחים ק"ט ע"א וחגיגה ח' ע"א וכן נראה מדבריו בספר המצות מ"ע נ"ד, שכתב שהיא שצונו לשמוח בדגלים והוא אמרו יתעלה ושמתח בחגך, והענין הראשון הרמזו אליו בציווי הזה הוא שיקריב קרבן שלמים על כל פנים, וכולל באומרו ושמתח בחגך מה שאמרו ג"כ שמח בכל מיני שמחה, [כונתו על כרייתא דאיתא בחגיגה ח' ע"א ת"ר ושמתח בחגך לרבות כל מיני שמחות לשמחה ורש"י פירש דאתא לרבות כל מיני שמחות של בשר אבל הרמב"ם מפרש] ומה לאכול בשר ביו"ט ולשתות יין וללבוש בגדים חדשים ולחלק פירות ומיני מתיקה לקטנים ולנשים, ולשחוק בכלי ניגון ולרקוד במקדש לבד והיא שמחת בית השואבה, זה כולו נכנס תחת אומרו ושמתח בחגך, ומה שיתחייב מהם יותר שתיית היין לבד כי הוא יותר מיוחד בשמחה, ולשון גמרא פסחים ק"ט ע"א חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו כרגל, כמה משמחם ביין, ושם אמרו תניא רבי יהודה בן בתירא אומר בזמן שביית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמתח, עכשיו אין שמחה אלא ביין, שנאמר ויין ישמח לבב אנוש וכו' יעו"ש, ולכאורה דבריו צ"ב דאם כונת הרמב"ם לומר רק ששתיית היין הוא יותר מיוחד בשמחה, א"כ למה לו להרמב"ם להביא המשך דברי הברייתא דמשמע שם שבזמן שביית המקדש קיים אינו אלא בבשר, ונראה דס"ל להרמב"ם דמדתנא רישא כמה משמחם ביין, משמע שתמיד יכול לשמחם ביין ואפילו בזמן שביית המקדש קיים, וא"כ אמאי קאמר בתר הכי הא דריב"ב דמשמע שבזמן שביית המקדש קיים אינו אלא בבשר, והול"ל תניא איך, ומדלא קאמר הכי משמע דלא פליגי, ומאי דקאמר אין שמחה אלא

דשלמי שמחה לאו דוקא אלא נקט חדא, וה"ה לשאר קרבנות שאפשר ע"י אכילתם לבא לידי שמחה, אבל לשפ"א דאין חיוב באכילת בשר קרבנות אלא בשלמי שמחה פ"א תיקשה, גם קושיא קמייאת עדיין במקומה עומדת, וכן הקשה הגאון ר' ירוחם פישל פערלא על הרס"ג הנ"ל, וכתב לתרץ דצ"ל דלמ"ד בשמחת שלמים הכתוב מדבר אין הכוונה לשלמים ממש, דהא שלמי שמחה נפקא מושמחת בחגך, וכן מבואר בתלמוד וברמב"ם הלי חגיגה והל' יו"ט ובספרי המצוות, ועוד דהוי הך קרא במקדש מיירי מדכתוב לפני ד' אלקיכם ואין מקום אכילת שלמים במקדש דוקא, אלא נאכלין בכל העיר, אלא ודאי ע"כ שמחה יתירה נוספת על מצות שלמי שמחה הוי שהיא שמחת הרגל במקדש.

אלא שלדעת הרמב"ם צ"ב סוגיא דפסחים ע"א. רמזכ שם דבכל ימי החג יש חיוב של שלמי שמחה, דהא הקשו שם למ"ד דצריך זביחה בשעת שמחה, מהא דתנן ההלל והשמחה שמונה, ואי אמרת בעינן זביחה בשעת שמחה, הא זימנין סגיאין ולא משכחת לה אלא שבעה, כגון שחל יו"ט הראשון בשבת, ומשני רב הונא כרי' דר"י משמחו בשעירי הרגלים, ודחו דכיון דנאכל חי ליכא שמחה, ועוד דזה בכהנים, אבל ישראלים במאי שמחים, ומתוך ר"פ דמשמחו בכסות נקיה ויין ישן, ומשמע דלכתחילה בעינן לקיים שמחה בבשר שלמים, ודוקא אם אי אפשר יכול לקיים בכסות נקיה ויין ישן, ויעו"ש במאירי שהביא שיש אומרים דדוקא ביו"ט ראשון הוא שיש חובה להקריב שלמי שמחה, אבל שאר ימי החג אינו אלא רשות, וכתב שלפ"ד גמ' דידן דמשמע דבעי כל שבעה שלמי שמחה אין להלכה כן, וכ"ש שמיני עצמו שאי אפשר להביאו יעו"ש, וא"כ להרמב"ם לכאורה היה ג"כ מקום לומר שזוכר שאין הסוגיא דהתם להלכה, אלא שצריך תלמוד על איוה סוגיא סמך הרמב"ם לומר שא"צ לאכול שלמי שמחה כל ימי

ובמש"כ הרמב"ם "היתה" שם במקדש שמחה יתירה דייק בספר עמק ברכה בענין שמחת בית השואבה, דס"ל להרמב"ם דאין כזה חיוב דאורייתא, דהרי לא כתב שהיה חיוב לעשות שמחת בית השואבה, אלא דכן היה במקדש, אמנם ממש"כ הרמב"ם בספר המצות הנ"ל מבואר דהוי בכלל מצות עשה של ושמחת בחגך וגם ממש"כ בדבריו בהלכות סוכה שנאמר ושמחתם וכו' מוכח דהוי דאורייתא, ומש"כ היתה במקדש, נראה שכונתו שדוקא במקדש הוא שיש חיוב בשמחת בית השואבה ששם נתרבה לשמחה יתירה מרמזיב ושמחתם לפני ה' אלקיכם, וכמש"כ בספר המצות שזה החיוב במקדש דוקא, דאע"פ שכתב לעיל בהלכות יו"ט פ"ו הלכה י"ז שחייב אדם להיות שמח בימים טובים שזה חיוב על האדם בכל מקום, כתב שזו השמחה היתירה במקדש דוקא.

ואע"פ שמוקים הרמב"ם לקרא דושמחתם ומקרא דושמחת בחגך גם לשמחת בית השואבה דהוי דאורייתא אי"כ תיקשה לדחוי שבת ויו"ט, וכן הקשה גיסי הר"ר שלמה זלמן שמעיה שליט"א בקובץ באר"י גליון ק"ג, ובאמת יעויין במאירי פסחים ע"א שכתב, וז"ל ומי שסבור להעמידה [לקרא שכתוב ושמחת בחגך] לענין שמחת בית השואבה אינו אלא טועה, שהרי אותה שמחה לא היתה דוחה יו"ט ואינה מתחלת אלא ממוצאי יו"ט ראשון ונמשכת כל חול המועד בלבד וכו' יעו"ש, אולם יעויין בחידושי הגרי"ז על סוכה שכתב בדעת הרמב"ם דכיון דשמחת בית השואבה לא שייך לקרבן, לכן אינה דוחה שבת אף דהוי דאורייתא יעו"ש.

ומעתה מיושב דעת הרמב"ם דיליף מקרא דושמחתם שמחה יתירה, וגם דין נטילת לולב שהיתה במקדש כל שבעה, משום דס"ל כמ"ד דיליף מקרא דושמחתם בין דין נטילת לולב ובין דין שלמי שמחה שכולל כל מיני שמחה הראוי לעשות במקדש דהיינו גם שמחת בית השואבה, ואחרי שביארת בדברי הירושלמי אליבא דתוס' והרמב"ם

בבשר, היינו משום שבזמן שבת המקדש קיים עיקר השמחה בבשר, דהיינו כמש"כ בתחילת דבריו שהענין הראשון הוא להביא קרבן שלמים, אבל ודאי שאח"כ צריך לקיים מצות שמחה בין ג"כ שהוא מיוחד בשמחה, וא"כ ה"נ מאי דקאמר אח"כ שעששו שאין בית המקדש אין שמחה אלא ביין, אין הכונה ביין בלבד, אלא הכונה שזה יותר מיוחד, אבל אה"נ צריך לקיימו בשאר דברים המשמחים, גם יעויין בספר יראים לרבינו אליעזר ממיץ זצ"ל סי' תכ"ז שכתב סוגית הגמ' בפסחים הנ"ל וגם הא דאיתא שם ר' יהודה אומר אנשים בראוי להם, ונשים בראוי להם, אנשים בראוי להם ביין ונשים בראוי להם, תני, רב יוסף בבבלי בבבלי צבעונין, בארץ ישראל בבגדי פשתן המגוהצין וכו' וכתב שלמדנו מכאן שכל שמחה הראויה לאדם וכל דבר המשמחו חייב לעשות ברגל, וכל דבר שלבו מוצא שמחה וקורת רוח וכו' חייב לעשות וכו' יעו"ש ודבריו הובא ג"כ בשבלי הלקט הלכות ימים טובים סי' רס"ב יעו"ש.

ומעתה מובן יותר שיטת הרמב"ם דס"ל דמ"ד דמוקים לקרא ושמחתם לפני ה' אלקיכם גם לשמחת שלמים, אין הכונה דוקא לשלמים, אלא שיש לעשות כל שמחה הראויה לפני המקום, אלא שדבר הראשון הוא לזכות קרבן שלמים, אבל ודאי שאף שמחת בית השואבה ג"כ בכלל, ולכן כתיב ושמחתם לפני ה' אלקיכם, שדוקא במקדש הוא שיש חיוב לשמחת בית השואבה כמש"כ הרמב"ם בסוף הלכות לולב פ"ח ה"ב אע"פ שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה שנאמר ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים, יעו"ש, ולא קשה אמאי בספר המצות כתב שזה בכלל מאי דכתיב ושמחת בחגך, דמ"מ קאמר שבפסוק ושמחתם נתרבה עוד פרט וחלק ממצות ושמחת בחגך שכולל דין שמחה יתירה שבמקדש, יעויין בהגרי"פ פעולא על הרסי"ג ח"ג ע' רל"ז, וע"ע בתורה תמימה על פסוק ושמחתם.

להם ביין ונשים בראוי להם בכגרי צבעונים וההוא מילתא לא מיתוקמא אלא בזמן שאין בית המקדש קיים כדאמר התם דבזה"ו אין שמחה אלא ביין, אבל בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בכשר שנאמר וזכות שלמים ואכלת שם ושמחת וכו', ולכן מפרש ר"ת דאשה בעלה משמחה בשלמי שמחה שלו שהחובה מוטלת על בעלה, אבל היא גופא לא מיחייבא לאתויי שלמי שמחה, יעו"ש וכ"כ התוס' ב"ר"ה ו' ע"ב ד"ה אשה ובחגיגה ו' ע"א ד"ה דמחייבא יעו"ש, ובאמת שרש"י עצמו שם בחגיגה ד"ה מחייבא בשמחה כתב לעלות לרגל ולשמוח בחג עם בעלה דעל השמחה נצטוו נשים דכתיב ושמחת אתה וביתך.

והטעם שרש"י פירש דברי אביי דבעלה משמחה בכגרים, נראה דס"ל דמהגמ' ב"ר"ה ו' ע"ב מוכח כן, והוא מדבעיא התם ר' זירא אשה מה היא בכל תאחר, מי אמרינן הא לא מיחייבא בראיה, או דילמא הא איתא בשמחה, אלא אביי ותיפוק ליה דהא איתא בשמחה, ומקשינן ומי אמר אביי הכי, והאמר אביי אשה בעלה משמחה, ומשינינן לדבריו דר' זירא קאמר, עכ"ל הגמ', והשתא אי כונת אביי דבעלה משמחה בשלמי שמחה, א"כ הרי צריכה לעלות לאכול שלמי שמחה, וממאי דמקשה הגמ' דהאמר אביי אשה בעלה משמחה משמע שא"צ לעלות משום שלמי שמחה, אלא לר' זירא הוא דקאמר שצריכה לעלות משום שמחה, ואע"פ דאביי גופא קאמר בחגיגה ו' ע"א דמיחייבא בשמחה ופרש"י שעולה לרגל לשמוח בחג עם בעלה, נראה ע"פ מה שביאר הטורי אבן שם דהאיבעיא דר' זירא הוא דילמא ובאת שמה הכונה דוקא ראה בעורה ולא סגי בעליה לירושלים, או דילמא שסגי בעליה לירושלים, וס"ל לרש"י דדוקא באופן שחייבת לעלות משום שמחה הוא דקאמר אביי דתיפוק ליה דחייבת בשמחה, וא"כ הוי בכלל ובאת שמה, והבאתם שמה, ואפילו אם היא עצמה אינה חייבת אלא בעלה חייב לשמחה בשלמי שמחה, כיון

מצאתי בהגרי"פ פערלא על הר"ס ג בסופו במלואים ס"ו ה' שביאר דברי הירושלמי באופנים אחרים ודרכו דאף שלמ"ד שהפסוק ושמחתם קאי על שלמים ס"ל דקאי בין על לזלב ובין על שלמי שמחה וכוה מיישב דברי הרמב"ם על דרך שכתבנו ובעיקר דברי הירושלמי מבאר בדרך אחרת יעו"ש, ועפ"ז מיושב ג"כ מה שנתקשה שם בקובץ באו"י על הרמב"ם דלא מובא בכל הסוגיא דסוכה דשמחת בית השואבה נדרשת מפסוק, ואטו הרמב"ם מחדש דרשות שלא נזכרו בסוגיין כלל, אולם לפי המתבאר הרי דברי הרמב"ם קאי אליבא דירושלמי וכידוע דרכו שהולך בהרבה מקומות עם שיטת הירושלמי ובפרט היכא דפשטא דקרא משמע כן, לכן כהאי מ"ד דקרא דושמחתם קאי בין על שלמי שמחה וכל השמחה שהיתה במקדש ובין על שמחת לולב וכמשנ"ת.

דעת התוס' שבזמן שבית המקדש קיים אי אפשר לקיים דין שמחה ביין ואין כלל חיוב ביין. אלא בכשר שלמים דוקא, ולא פעם אחת אלא בכל יום שלמי החג חייב לאכול שלמים, וכ"כ בפסחים ק"ט ע"א בתוד"ה כמה משמחו ביין היינו בזה"ו, אבל בזמן בית המקדש אין שמחה אלא בכשר, וכונת התוס' בזה לאפוקי שיטת רש"י שפירש ב"ר"ה ו' ע"ב ד"ה בעלה משמחה בבבל בכגרי צבעונין, בא"י בבגדי פשתן המגוהצים, הכי איתא בקידושין ל"ד ע"ב עכ"ל, [ואין כונת רש"י דהאי נפקותא בין בבבל לא"י איתא בקידושין, שהרי זה תני רב יוסף בפסחים ק"ט ע"א, אלא כונת רש"י דהאי מילתא דאביי קאמר אביי בסוגיא דקידושין ל"ד ע"ב ושם הוא עיקר מקומו] וגם רש"י קידושין ל"ד ע"ב פירש שצריך לשמחה במאכל ובמשתה ובכגרי פשתן, יעו"ש, ויש להבין אמאי כאן הוסיף רש"י במאכל ובמשתה, ובר"ה לא פירש אלא שמחה בכגרים, והנה בתוס' בקידושין שם ד"ה אשה הקשה ר"ת על פרש"י דהאי שמחה היינו בזמן שאין בית המקדש קיים, כדמוכח בפסחים ק"ט. דקאמר אנשים בראוי

אבל אה"נ שחייבין ג"כ לשמח עצמן ביין
ובשאר דברים המשמחים, וס"ל לרש"י שבכל
שמונה חייב לאכול בשר שלמים.

ומ"מ שמעינן שדעת ר"ת ששמחה בזמן
שבית המקדש אינו אלא בכשר שלמים,
וכמש"כ בתוס' קידושין ור"ה ופסחים הנ"ל.
אלא שבטוים דברי התוס' בר"ה ו' ע"ב כתבו
אחרי שיטת ר"ת, ומיהו אשכחן בפסחים פ'
אלו דברים ע"א. אפילו בזמן שבית המקדש
קיים היכא דלא אפשר משמחה בכסות נקיה
ויין ישן כגון היכא דחל יו"ט ראשון של חג
להיות בשבת דבעינן זביחה בשעת שמחה,
עכ"ל, ויעויין בתוס' ר"ה דף ה' ע"א ד"ה
מה דהקשו דתיפוק ליה דאיכא חיוב לינה
משום שלמי שמחה, וכתבו לתרץ דמשכחת
לה דלא מייתי קרבן ביום שבא לירושלים
כגון ששלח שלמיו מאתמול דנאכלין לשני
ימים, ועוד בפ"ק דחגיגה ח. אמר ושמחת
לרבות כל מיני שמחות שלמחה, ואמרינן
בפרק אלו דברים אפילו בכסות נקיה ויין
ישן דבעינן אחר לא משכחת לה שמחה
שמונה כשחל יו"ט הראשון להיות בשבת
מאתר דבעינן זביחה בשעת שמחה, וכו'
יעו"ש ובפני יהושע כתב דאין דבריהם
מוכרחים בזה, דהא בפרק ערבי פסחים ק"ט
ע"א אמרינן להדיא דבזמן שבית המקדש
קיים אין שמחה אלא בכשר שלמים כמש"כ
התוס' לקמן ו' ע"ב בר"ה אשה בעלה
משמחה, ולפ"ז צ"ל דהא דאמרינן בפ' אלו
דברים משמחו בכסות נקיה אפילו בזמן
הבית, היינו דוקא היכא דלא אפשר בכשר
שלמים, אם לא שנפרש כאן ג"כ כוונת
התוס' בזה הדרך דאפילו למאן דבעי זביחה
בשעת שמחה נמי איצטרין קרא ללינה
[כוונתו לומר דתירוצן הראשון שכתבו התוס'
דמשכחת לה ששלח שלמיו מאתמול בעיו"ט
לא א"ש אלא אליבא דמ"ד דלא בעי זביחה
בשעת שמחה, וא"כ למ"ד דכן בעי זביחה
בשעת שמחה עדיין חיקשה אמאי איצטרין
קרא ללינה וכמש"כ הערוך לנר בסוכה מ"ז
ע"א בתור"ה לינה יעו"ש] והיינו היכא דחל
יו"ט הראשון של חג בשבת וככה"ג ודאי

שמטרת עלייתה לירושלים משום הקרבן
ודאי והוי בכלל ובאת שמה והבאתם שמה,
וא"כ שפיר קאמר אביי וחיפוק ליה דאיתא
בשמחה וא"כ מאי מקשה מהא דאמר אביי
דבעלה משמחה, לכן פרש"י דס"ל לאביי
דאינה חייבת כלל בשלמי שמחה אלא
משמחה כבגדי צבעונין וודאי שצריכה
לעלות לירושלים לשמח עם בעלה בחג,
במאכל ובמשתה ובבגדים, אבל כיון שאין
מטרת עלייתה משום קרבן לא קרינן בה
ובאת שמה והבאתם שמה, ואע"פ דהקשו
התוס' בקידושין מהברייתא דחגיגה ו' ע"ב
דמוכח דאיתא בשמחה, נראה דס"ל לרש"י
דאביי ס"ל כברייתא דפסחים ק"ט, דאמרינן
דחייב אדם לשמח בנוי ובני ביתו כרגל
שנאמר ושמחת בחגך כמה משמחם ביין רבי
יהודה אומר אנשים בראוי להם ונשים בראוי
להם וכו' תני רב יוסף בבבלי כבגדי צבעונין
ובא"י כבגדי פשתן מגוהצין, וס"ל לרש"י
דקאי גם אומן המקדש דאיכא גם חיוב ביין
לאנשים וחייב בגדים לנשים, ומאי דקאמר
ו' יהודה בין בתירא בזמן שבית המקדש
קיים אין שמחה אלא בכשר ועכשיו שאין
בית המקדש קיים אין שמחה אלא כיון,
דמשמע דברייתא דלעיל דקאמרינן דאנשים
בראוי להם ביין היינו בזמן שאין בית
המקדש קיים וכמו שפירשו התוס', מ"מ
נראה דרש"י ס"ל כדברי הרמב"ם בטה"מ
עשה נ"ד הנ"ל שכונת ריב"כ דבזמן המקדש
עיקר השמחה בכשר שלמים, אבל ודאי
שצריך גם שמחה ביין, ובוה"ז עיקרי
השמחה ביין וא"כ ברייתא דתני לעיל
מינה ג"כ קאי על זמן המקדש, וריב"כ
קאי על אנשים. ולפי"ז א"ש ג"כ מש"כ
רש"י בקידושין במאכל ובמשתה דאע"פ
דתני רב יוסף דמשמחם כבגדים, היינו שזה
הוא עיקר מה שראוי להם. וודאי שבכלל זה
כל דבר המשמחם, והי"מ מאכל ומשתה,
ולפי"ז צ"ל דאע"פ דרש"י בסוכה מ"ב ע"ב
פירש ששמחה היינו בשר שלמים וכן פירש
כפסחים ע"א ע"א וכן בכיצה י"ט ע"ב
יעו"ש היינו שזהו עיקר השמחה באנשים,

דעיקר חידוש הגמ' שם היא דהא דתנן שמחה שמונה אין הפי' מצות שלמי שמחה, אלא שמחה דכסות וכדומה, אבל מצות שלמי שמחה, אין צריך לקיים אלא פעם אחת ברגל, ובמצוה זו אינו יוצא אלא אם נזבחו בשעת שמחה למ"ד דס"ל הכי, ולפי"ז גם לכתחילה אם כבר הביא שלמי שמחה א"צ לאכול בשר שלמים כל ימי החג רק בשר ויין, וכן מבאר שם דעת הרמב"ם כנ"ל, וסיים שמדברי התוס' בסוכה מ"ב ע"ב מבואר דכל ימי החג חייב לאכול שלמים, עכ"ד, גם מש"כ שתיירוצו של ר"פ דהא דתנן השמחה שמונה היינו שמחה דכסות וכדומה ולא דוקא בשלמי שמחה, אינו כשיטת דבריהם בר"ה ו' ע"ב דס"ל דדוקא באופן שאי אפשר בשלמים הוא שיוצא בכסות נקיה ויין ישן.

ומ"מ שמעינן שלשיטת התוס' אף שמחה דכסות נקיה ויין ישן מדאורייתא, אמנם התוס' במו"ק י"ד ע"ב כתבו דדוקא שלמים דאורייתא, אבל שאר דברים חייב מדרבנן, ואפשר לומר דודאי אין כונת התוס' לומר כן להלכה למעשה, אלא כיון דר"ה בריה דר"י משני בפסחים דמשמחו בשעירי הרגלים, ע"כ דס"ל דשמחה דתנן היינו דוקא בשר שלמים, וא"כ י"ל שזהו כונת התוס' דכתבו דליכא למיפשט מהתם דעשה דאבילות הוי דאורייתא, דאע"פ דנקט דאתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד, לאו למימרא דאבילות ממש הוי עשה, אלא דכיון דאיכא דס"ל דבזמן הזה אין שמחה מדאורייתא, דהא ליכא שלמים, לכן נקט תלמודא דאתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד, דלמיפשט דהוי עשה דאבילות דאורייתא ליכא, דאפ"ל דבעי למימר למ"ד דגם שמחת החג בזה"ז הוי דרבנן, אפ"ה דחי עשה דרבים דרבנן עשה דיחיד דהוי דרבנן, אבל למסקנא בפסחים דמוכח דשמחת הרגל בזה"ז דאורייתא, ודאי דס"ל לתוס' דהוי דאורייתא ופשוט דאתי עשה דשמחה ודחי.

ובשיטת התוס' לענין שמחת בית השואבה הביאו בסוכה נ' ע"ב ד"ה חד

לא מייתי שלמים אלא משמחו בכסות נקיה, אלא והמשך לשון התוס' לא משמע כן עכ"ל, ובמנחת ברוך סי' ע"ז ד"ה וגם פירש דהא דמייתי התוס' הא דחגיגה ושמחת לרבות כל מיני שמחות לשמחה, אין כונתם להביא ראיה דיוצא בשמחה שלא בקרבנות, דבהדיא אמרינן שם מכאן אמרו חכמים יוצא אדם בנדרים ונדבות ובככור, אלא כונת התוס' דא"צ שיביא הוא בעצמו קרבנות, ויוצא בשלמים של אחרים, אלא דהקשה ג"כ דמאי מייתי מההיא דפסחים, הא שם בר"ה מיירי לענין טהור בירושלים וההיא דפסחים זה דוקא כשא"א אפשר יוצא בכסות נקיה ויין ישן, ולעג"ד גם פירושו יוצא דתניגה צ"ע דאם כונתם שיוצא בשלמים של אחרים, אמאי לא הזכירו זאת כלל, וכמש"כ התוס' בפסחים צ"ה ע"ב ד"ה טעון יעו"ש, גם יעו"ש שבקושית התוס' כתבו להקשות נקושת הפנ"י והמנ"ב דהא דפסחים מיירי דוקא כדלא אפשר.

ובערוך לנר בסוכה מ"ב ע"ב דדוקא אליבא דריב"ב דקאמר בפסחים ק"ט ע"א דילפינן לשמחה מהר עיבל הוא שצריך דוקא שלמים, אכן הברייתא דתניגה ח' ע"א דקאמר ושמחת לרבות כל מיני שמחות לשמחה. ואפילו בכסות נקיה ויין ישן, ע"כ לא ס"ל גז"ש דריב"ב דהא מכשיר מדאורייתא כל מיני שמחות כנראה מהתוס' וכו' יעו"ש ומבואר מדבריו דלשיטת התוס' א"צ אפילו שלמים של אחרים, אלא יוצא כשאר מיני שמחות, וא"כ קושיית הפנ"י והמנ"ב עדיין במקומה עומדת.

ובשפת אמת על דברי התוס' ביומא ג' ע"א ד"ה פז"ר שג"כ כתבו כדבריהם בר"ה, גם הקשה כנ"ל וכתב דדוחק לומר דכונתם דדוקא באופן שלא היה יכול לקיים בזבחים, דא"כ הו"ל לתרץ בקיצור דנפ"מ אם אין לו שלמים, וכתב לתרץ בהקדם מה שתמוה דברי הגמ' בפסחים דמשמחו בכסות נקיה ויין ישן, דאמאי אינו יוצא בזבחים שלא נשחטו בשעת שמחה, דהא עכ"פ לא גרעי מכסות נקיה ויין ישן, לכן נראה לפרש

לירושלמי בסוכה פ"ה ה"א, למה נקרא שמה בית השואבה שממש שואבים רוח הקודש [על שם ושאתם מים בששון ממעיני הישועה] עכ"ל הירושלמי, ובקובץ באו"י גליון ק"ג שם ע' מ"ג כתב שמדברי הירושלמי נראה שאין שום שייכות שמחת בית השואבה לניסוך המים, אולם בירושלמי גופא איתא שממש שואבים רוח הקודש על שם ושאתם מים בששון ממעיני הישועה, הרי שיש לזה שייכות לניסוך המים, וכמו שמבאר המהרש"א שם וז"ל ומייתי לה מקרא ושאתם מים, דבקרא נמי דניליף מיניה ניסוך המים בשמחה לא הו"ל למכתב ושאתם, אלא נסכו מים בששון, וגו' אלא מדכתיב ושאתם, על שם שאיבת רוח הקודש, וה"פ ושאתם רוח הקודש ע"י ניסוך המים שהיה בששון, דרוה"ק בא מתוך שמחה עכ"ל, וכונתו למה דאיתא בשבת ל' ע"ב דהשכינה שורה מתוך שמחה מדכתיב ותהי עליו יד ה' יעו"ש, ועיווין עוד בספר הקדוש לאדמה"ז הבית אהרן על פסת ד"ה מעשה ברא"א כו' וז"ל שויתי ד' לנגדי תמיד, שויתי הוא לשון השוואה, שצריך להשוות ולדמות עניני הרוחני בעניני הגשמי עד שיתקשרו זה בזה, וזה נקרא כוזה"ק עלמא דא ועלמא דאתא בשקולא חדא אחיין, ולכן מצינו בבותיננו ששמחו על שחפרו ומצאו באר מים חיים. והוא פלא, והענין הוא דע"י עובדין וקתא מתעורר לעילא עוד המקור ועי"ז הוי משקלים את עצמם מלמטה למעלה עד המקור שנקרא מקור מים חיים את ד'. וזהו ענין השמחה וכיוצא הרבה בענין זה וכמש"כ המקובלים וכו' יעו"ש, ואפשר שבוה האופן היה ג"כ בניסוך המים וזה הקשר בין שאיבת המים לשמחת בית השואבה שממש שואבין רוח הקודש.

מסתבר דאף לירושלמי השמחה משום שאיבת המים עכ"ל. והא ליתא כלל והדברים רחוקים מהפשט הם, אבל להנ"ל אין כונת המהרש"א לדברי הבבלי, אלא לבאר דברי הירושלמי, ואף מש"כ המהרש"א בתחילת דבריו דנראה דגם לפי הירושלמי מהא קרא דשאתם מים בששון ילפינן דבעינן שמחה בניסוך המים כדאמרינן בפרק לולב וערבה, וכו' יעו"ש, ג"כ לא קשה מידי, דאע"פ דרש"י פירש מנא הני מילי דתקועין ומריעין ותוקעין, ותירצו משום ושאתם מים בששון, ומבואר ברש"י מ"ח ע"א ד"ה תקעו והריעו משום שמחה, דכתיב ושאתם מים בששון עכ"ל, וכן כתב הריטב"א שתקעו להרבות בשמחה, וכ"כ בפסקי רי"ד, ואע"פ שרש"י בדף נ' ע"ב כתב שתקעו לסימן יעו"ש, מ"מ נקטו דוקא סימן זה להרבות בשמחה, וכמבואר במדבר י' וביום שמחתכם וגו' ותקעתם בחצרות וגו', וע"ז הקשו מנא ה"מ על מה סמכו להרבות כל"כ בשמחה לעשות דבר בלתי רגיל בשעת השאיבה שעושים תקיעות דומיא דיום שמחתכם, וע"ז תירצו משום ושאתם מים בששון, וכן פרש"י נ' ע"א ד"ה בית השואבה דכל שמחה זו אינה אלא בשביל ניסוך המים, כדמפרש ושאתם מים בששון עכ"ל הרי דילפינן שמחה מושאתם, גם יעוין בשטמ"ק בבב"ב דף ע"ט ע"א שהביאו לדברי רש"י בסוגיין וז"ל רש"י וז"ל פירש שם מה"מ דעושים שם "שמחה" בשעת שאיבה, דכתיב ושאתם וגו' עכ"ל וע"כ שפירשו לדברי רש"י כמו שנתבאר, ולפי"ז אין כלל קושיא על המהרש"א דלא מיירי שם על השמחה הגדולה המיוחדת שהיתה בשמחת בית השואבה, דאדרבה מיירי מעצם ריבוי השמחה כמשנ"ת.

ולפי"ז ג"כ ליתא למש"כ כביאור דברי המהרש"א דעיקר טעם השמחה משום ניסוך המים אף לירושלמי משום דאמרינן בש"ס דילן בדף מ"ח ע"ב מנא ה"מ ומתריצינן דכתיב ושאתם מים בששון דמפורש שהשמחה משום שאיבת המים, ולכן

גם מה שהקשה לפי דעת התוס' שפירשו מנא ה"מ קאי מני"ל דשואבים מים ממעיין דוקא וע"ז מתרץ דילפינן מדכתיב ממעיני הישועה, וא"כ לא מיירי כלל מענין שמחה, לענ"ד נראה דאין כונת התוס' לשלול פרש"י דהאי מני"ל קאי על תקיעות של שמחה, דהא

ממי שילוח הנובעין הן, ובר"ן ובתוס' הרא"ש הביאו שיש ראייה לפירושם מרתנן בפרק לולב וערבה היה ממלא מן השילוח ואמרינן בגמ' מנא הני מילי, אמר קרא ושאתם מים בששון ממעיני הישועה, ופירשו התוס' דה"ק מה"מ דמעין בעינן, ומשנינן מדכתיב ושאתם מים בששון ממעיני הישועה, אבל רש"י פירש מה"מ דעושים שם שמחה בשעת שאיבה, דכתיב ושאתם מים בששון, עכ"ל ולכאורה מוכח דרש"י תוס' פליגי ולדברי רש"י ליכא ראייה לפירושו של הרשב"ם, משא"כ לפירושם התוס' איכא ראייה לפירושו, אמנם נראה דאע"פ דרש"י פליג על פירוש התוס', מה"מ אפ"ל דהתוס' לא פליגי על פרש"י, אלא דס"ל דמנא ה"מ קאי בין על השמחה בשעת שאיבה ובין על השאיבה ממעין, וכמו שמוכח מדבריהם בסוכה.

ואגב כבר נבאר שאר דברים שהניח שם בחימה, בעוה"נ, מה שתמה על דברי המהרש"א בסוכה נ' ע"ב שגדלות שמחת בית השואבה שמי שלא ראה לא ראה שמחה מימיו, הוא משום שעיני מתברך השנה במים, ודייק מדבריו דאין השמחה על עצם המצוה דניסוך, אלא ע"ז שמעוררים זכות שתתברך השנה במים, והקשה שעדיין תמורה על המהרש"א מהא דאיתא בר"ה ט"ז ע"א דמפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח כו' כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות, ומפני מה אמרה תורה הביאו לפני שתי הלחם כבעצת מפני כו' כדי שיתברכו לכם פירות האילן וכו' וכן אמרו על ניסוך המים כדי שיתברכו לכם גשמי שנה, וא"כ למהרש"א אמאי לא עושים שום שמחה בהבאת העומר ושתי הלחם, וזה תימה רבה דעומר ושתי הלחם מן התורה ואילו ניסוך המים אינה אלא רק הלכה למשה מסיני.

ולענ"ד אי אפשר לומר ככונת המהרש"א שהשמחה להתעוררות זכות שתתברך השנה, דיעויין בגליון מהרש"א [להרה"ג ר' שלמה איגר ו"ל על הרי"ף ברכות ג ע"א] ד"ה להגן שאני, שכתב יראה שקורא לשם מצוה

כתבו כרישא דברי רש"י, וכתבו שעוד יש לפרש, הרי שלא דחו פירושו כלל, וכן ראיתי שהביא באוצר מפרשי התלמוד משם השושים לדוד והמנחת יהודה, יעו"ש, גם יעויין בדברי הריטב"א בסוכה שם שכתב וז"ל מה"מ אכולהו קאי, דאיכא ניסוך המים, ושיהא מן השילוח שהוא מעיין, ושיהא שם שמחה, ומהדרינן אכולהו מדכתיב ושאתם מים בששון ממעיני הישועה, וכולהו איתנהו בקרא, מים וששון ומעין, עכ"ל, גם יעויין בעליות רבינו יונה בב"ב ע"ט ע"א דהביא לפירוש התוס' והוסיף לומר ויליף נמי מינה דבעינן שמחה בשעת שאיבה עכ"ל.

גם יעויין שם ברבינו חננאל על דברי הגמ' מנא ה"מ שפי' המים שאתם שואבים "בשמחת החג" יהיו מן המעין, ויעויין בהגהת הח"ש על הר"ח שכתב שזהו כפירוש השני של התוס', הרי שזה קשור לשמחת החג, אמנם לפי דברינו לעיל שהתוס' לא פליגי על רש"י, ילי"ע, שהרי לפירוש רבינו חננאל מוכח דהשמחה בשאיבה קשור לעצם שמחת החג וכמו שנתבאר לעיל דעת הרמב"ם דזה ילפינן מושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים, וא"כ ע"כ שלפ"ר"ה לא ילפינן מקרא דושאתם לענין עצם השמחה, דעצם חיוב שמחת החג הוי דאורייתא, אלא דילפינן שבעינדא דשמחה שאבו מים מן המעין מדכתיב ושאתם מים בששון ממעיני הישועה אבל תוס' שלא פליגי על רש"י כנ"ל, אי"כ הוי עצם השמחה הוא דילפינן מהאי קרא, דהא רש"י אזיל לשיטתו דכל השמחה היה משום ניסוך דוקא, וכמש"כ לקמן נ' ע"א כנ"ל, ועכ"פ ודאי שענין השמחה הוא, וילפינן לה מושאתם מים בששון, וכדעת רש"י.

והנה בב"ב ע"ט ע"א איתא דהקדיש בוד מלאה מים אע"פ שבשעה שהקדיש לא הזכיר את המים אפ"ה מועלין בהן, ופירש רבינו גרשום ורשב"ם דמים ראויין לבדק הבית כדי לעשות חומר לתקון הבית ולא למזבח, ולא קא עבדינן ניסוך המים כי אם

והלשון שמחתנו משמע שהוא זמן לישראל דוקא, ולענ"ד י"ל עפ"ד החינוך במצוה שכ"ד שכתב מצות לולב עם ג' מיניו הוא לפי שימי החג הם ימי שמחה גדולה לישראל, כי הוא עת אסיפת התבואות ופירות האילן בבית, ואז שמחו בני אדם שמחה רבה כו' צוה האל לעמו לעשות לפניו חג באותו העת לזכותם להיות עיקר השמחה לשמו יתברך כו' יעו"ש, הרי שלכל העולם זה שמחתם עם עצמם, ולישראל זה שמחה לפניו יתברך בו וכדכתיב נגילה ושמחה בו, יתברך שמו.

עוד הביא שם מהלבוש עוד טעם דאומרים זמן שמחתנו משום דבסוכות כתיב ג"פ שמחה, והקשה דזה תמיה, דכיון דאין שום דין שמחה בסוכות יותר משאר המועדות יעו"ש, ולפי מה שנתאר לעיל בדברינו איכא בסוכות חיוב מיוחד של תוספת שמחה כדכתיב ושמחתם לפני ד' אלקיכם, וגם מתוך דברי הרב הכותב עצמו שהביא בהקשר אחר להמדרש שהובא בכ"י תרנ"א דאיתא שם דנתן הקב"ה מצוה זו לישראל שיהיו שמחים בלולביהם כאדם היוצא מלפני המלך וכא יעו"ש, א"ש דברי הלבוש דזמן שמחתנו בסוכות תואם טפי משאר יו"ט, ועוד נראה דכונת הלבוש על הא דאיתא בפסיקתא דרב כהנא נספחים אות ב' ושמחת בחגך, את מוצא שלש שמחות כתובין בחג, ואילו הן, ושמחת בחגך, והיית אך שמח, ושמחתם לפני ד' אלקיכם שבעת ימים, אבל בפסח אין את מוצא שכתוב בו אפילו שמחה אחת, ולמה אלא את מוצא שבפסח התבואה נירונית וכו' דבר אחר כו' בשביל שמתו המצרים כו' בעצרת שמחה אחת, כו' פירות האילן נירונית כו' אבל ביום לפי שנטלו הנפשות דימוס שלהם בינם הכיפורים כו' ועוד שהתבואה ופירות האילן בפנים [בבית] לפיכך כתיב שם שלש שמחות כו' יעו"ש הרי מבואר היטב אמאי דוקא בסוכות אומרים זמן שמחתנו.

עוד הביא לדברי המהרי"ל דכתב דבסוכות אומרים זמן שמחתנו משום

וחושב שבשכר מצוה יגן ה' עליו, וכמש"כ בת' גינת ורדים חלק שני בא"ח כלל ב' סי' כ"ח בענין מזוה שמיניה בטפח הסמוך לחוץ כדו' שתשמור כל הבית, דאם אינו עושה כי אם לכוונת שימור, סכנה היא לו, לא שמירה, עכ"ל, וא"כ ודאי שכונת המהרש"א שכתב ששמחו "במצוה זו" הכונה ששמחו בעצם עשיית המצוה וששו לעשות רצון קונם, אלא שג"כ שמחו שע"ז שעשו המצוה בשלימותה תתברך להם גשמי השנה.

גם מה שתמה על המהרש"א אמאי אין עושין שמחה בהבאת העומר ושתי הלחם, מתיישב בדיוק דברי המהרש"א שכתב דאי אפשר לעולם בלא מים וכל הבריות תלוין בברכת השנים שיהיו השנים כתיקונם עכ"ל הרי שבלא לחם עדיין אפשר בפירות וכדאיתא בבב"ס ע"ב, אבל בלא מים א"א, וכמו שחקו הפרושים לרי' היושע על מה שאמר להם מים לא נשתה שבטל ניסוך המים אחר החורבן, גם לא תיקשה דעומר ושתי הלחם היו דאורייתא משא"כ ניסוך המים הוי רק הלכה למשה מסיני, די"ל אדרבה היא הנותנת דדברי תורה אינם צריכין חיזוק, ובפרט לפי"ד הפסקי רי"ד שכתב שם וז"ל ומפרש בירושלמי הטעם מפני מה ממלאין מן השילוח ריב"ח אמר כדי לעשות פומבי לרב, פירוש מפני שאין הצדוקין מודין בניסוך המים היו עושין אותו בפרהסיא וממלאין מן השילוח שהוא חוץ לירושלים, ולא מתוך העזרה וכו' יעו"ש, וא"כ אפ"ל שלכן גם עשו שמחה גדולה להראות שמחתם בקבלתם ואמונתם בהלכה למשה מסיני, ויעויין עוד בע"ז ל"ה ע"א כי אתא רב דמי אמר, אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבש"ע עריבים עלי דברי דודך יותר מיינה של תורה יעו"ש.

עוד הביא שם הרב הכותב דברי הלבוש דאמרינן בתפילה זמן שמחתנו משום שהוא זמן האסיף, ולכן הוא זמן שמחה, והקשה דדבר זה דוחק שהרי זמן האסיף אינו דוקא לישראל, אלא דבר טבעי הוא לעולם כולו

שהיו מדליקין ד' מנורות שהיו מאירין בכל ירושלים עכ"ל, ומסתמא נמצא כן באיזהו מדרש כו' ומ"מ פשיטא שאין זה עיקר הטעם למיתלי העיקר בטפל, ואדרבה עיקר ריבוי האור מחמת גודל השמחה הוא וטעם גודל השמחה הוא כדפרישית כן הוא בסידור מהר"י עמדין עכ"ל, ועוד מצאתי בגליוני הש"ס להגאון ר' יוסף ענגיל ז"ל בסוכה נ"א א' שהביא לדברי המהרי"ל הנ"ל, וכתב ע"ז: ונראה דוודאי היה כוונת דבריו על דרך הסוד, דאם על דרך הפשט מדוע לא אמר דיש בו שמחה יתירה הלולב דעניינו שמחה כמבואר לעיל מ"ג א' דקרא דושמחתם לפני ד' וגו' היינו כלולב, ובמהרי"ל שם ריש הלכות סוכה מבואר דגם הסוכה הוא משום שמחה, ע"ש, וגם לשונו דדייק מספר ד' מנורות דייקא, ומה שהיה מאירין בכל ירושלים דייקא משמעו כן. דאין כונתו על דרך הפשט וכו' יעו"ש.

שהיה זמן שמחת בית השואבה יעו"ש, אולם יעויין במטה אפרים סי' תרכ"ה סעי' ס"ה שכתב שאעפ"י שכל שאר יו"ט מצוה לאכול ולשתות ולשמח, בחג הזה יש לו לשמוח ביותר, ולכן אומרים בתפילה וקידוש זמן שמחתנו כו' יעו"ש וביאר כאלף למטה דביו"ט סוכות מלבד שמחת יו"ט הנוהגת בשאר המועדות נתוסף בו שמחה שהוא גמר מחילת העונות שביהכ"פ, כדאייתא במדרש ולקחתם לכם כיום הראשון, ראשון לחשבון עונות כו' וגם יש בזה חג ניטון המים שבזמן המקדש הגדילו השמחה וקראוהו שמחת בית השואבה כדאייתא בסוכה וגם שמחת מצות לולב ומינים דכתיב ביה ושמחתם לפני ד' אלקיכם, וגם הוא חג האסיף שהיו מאספין בו התבואות והפירות מן השדה לבית והוא עת שמחה, ובליקוטי מהרי"ל איתא נשאל מהרי"ל מ"ש סוכות שאומר שמחתנו יותר משאר רגלים, ואמר שהיה בו שמחה יתירה

★ ★ ★

הרב אברהם הירשמן

בענין מצוות צריכות בונה

כוונה אלא דרבנן החמירו להצריך במצוות של תורה כוונה, אין לנו לומר דגם במצוה של דבריהם הצריכו כוונה כדי להם לעשות במצוה ידוהו כפי מה שהוא הדין מדאורייתא במצוה של תורה ולא להחמיר בשל דבריהם גם כמה שהחמירו הם במצוה של תורה. ע"כ, ומביא סברא זו ג"כ בשם הפרי חדש, אולם שם האריך להוכיח דרובם ככולם של הפוסקים ס"ל דצ"כ מדאורייתא וכמו"כ ס"ל לביאור הלכה וכדלהלן.

ובמ"כ סק"י כותב בשם החיי אדם כלל ס"ח דמה דמצרכינן ליה לחזור ולעשות המצוה היינו במקום שיש תלות שעשייה הראשונה לא היתה לשם מצוה כגון בתקיעה שהיתה להתלמד או בק"ש שהיתה דרך למודו וכדומה אבל אם קורא קר"ש כדרך שאנו קורין בסדר תפלה וכו' אע"פ שלא כיון לצאת יצא שהרי משום זה עושה כדי לצאת אע"פ שאינו מכיון עכ"ל וכו' וכ"ז לענין בדיעבד אבל לכתחילה ודאי צריך ליוהר לכיון קודם כל מצוה לצאת יד"ח המצוה וכו' עכ"ל המ"ב.

וז"ל ביאור הלכה ד"ה וי"א שצריכות כוונה פ"י מן התורה כ"כ הרשב"ם להדיא וכו' וכן משמע פשטיה דסוגיא בריה וכו' וכ"כ הלבוש ושאר אחרונים ולא כהפמ"ג שמסתפק בזה וכו' ולפ"ז אם קראוהו לתורה ולוקח טליתו או טלית הקהל לעלות לבימה שאז זמנו בהול ומסתמא אינו מכוון או בלבישתו לקיים המ"ע של ציצית ממילא עובר בזה על המ"ע, אם לא כשמכוון לשם מצוה ואז יוכל לברך ג"כ והעולם אינם נוהרין בזה ואולי שטעמם דכיון שאין רוצה ללבוש אז את הטלית ואינו לובשו אלא מפני כבוד התורה לשעה קלה אין זה לבישה המחייבתו בציצית דומיא דמי שלובש להראות לקונה מידתו שפטור אז מציצית וכו' עכ"ל הביאור הלכה.

שו"ע או"ח סימן ס' סעיף ד' וז"ל המתבר י"א שאין מצוות צריכות כוונה וי"א שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה וכן הלכה, ובמג"א סק"ג כתב בשם הרדב"ז וכן הלכה (דצ"כ) ודוקא במצוות דאורייתא אבל מצוות דרבנן אצ"כ עכ"ל.

וכתב ע"ז המ"ב סק"י וז"ל ולפ"ז כל הברכות שהם ג"כ דרבנן לבד מבהמ"ז אם לא כיון בהם לצאת יצא "בדיעבד" עכ"ל ומשמע דס"ל למ"ב דלכתחלה צ"כ אף במצוות דרבנן ורק בדיעבד יצא, וכמו שכתב בסק"ד דלמצוה מן המוכרח לכו"ע צ"כ וכן הוא בשו"ע הרב וז"ל וי"א שמצוות אצ"כ ואף המתנסק יצא בדיעבד עכ"ל.

ובביאור הלכה ד"ה וכן הלכה מביא דברי הפמ"ג לבאר מש"כ המג"א לחלק בין דאורייתא לרבנן דהא דפסק השו"ע וכן הלכה דצ"כ הוא מחמת ספק הלכתא כמאן ובדאורייתא ספיקא לחומרא ובדרבנן לקולא (והיינו דרך לשו"ע מספקא ליה הלכתא כמאן אולם למ"ד דס"ל דצ"כ היינו אף במצוות דרבנן ולמ"ד דאצ"כ היינו אף בדאורייתא) וכ"ה דעת העו"ש אולם הביאור הלכה עצמו פליג עלייהו וס"ל דלאו משום ספק הוא.

והנה לדבריו לכאורה צ"ב מ"ש דאורייתא לדרבנן דאי אמרינן דצריך כוונה ואם לא כיוון לא יצא יד"ח והיינו משום שאם לא כיון אין עשיית המצוה נחשבת כלל לעשייה מחמת העדר הכוונה א"כ הי"ג בדרבנן תתקנו תקנותיהם כעין דאורייתא צ"ל שלא יצא יד"ח.

ועיין בשדי חמד (חלק ד') מערכת מ' כלל ס"א דף קמ"ט) שכתב לבאר דאי סברינן דצ"כ מה"ת א"כ אף בדרבנן צ"כ דכל דתקון כעין דאורייתא תיקון אולם אי סברינן דבמצוות דאורייתא לא הצריכה תורה

ואתו כבגד של ג' כנפות שפטור מציצית, וכמו העושה מעקה לגגו דאף אם לא נתכוין לשם מצוה ואו ודאי שלא קיים המ"ע של ועשית מעקה אולם מ"מ כיון דבבית זה יש מעקה אזי לא שייך כבר לא תשים דמים בביתך אזי פשוט דאינו עובר עוד בעשה כיון דמהשתא לא רמיא עליה כלל שום חיוב לעשות מעקה והוי כמי שנעשתה המעקה מאליה דלא עבר אעשה, ע"כ.

והנראה לבאר בעו"ה דברי הביאור הלכה דמסיק שם בתחילת דבריו דצ"כ מה"ת אולם אינו מבאר היכן הוא מפורש בתורה דצריך כונה, וצריך לומר דזה הוא מצד הסברא.

דפשוט הוא דכשהתורה חייבה לקיים מצוות לא היה הכוונה בעשיה מעשית גרידא ללא שום מחשבה וכונה כלל אלא דוקא שיכוין לקיים במעשה זה ציווי ה' שציוונו לעשות מעשה זה או עכ"פ שיהא מוכח ממעשיו שכוונתו לשם מצוה, (ועיין בשדי חמד דמוכיח ממשמעות לשון הלבוש שכתב דצ"כ מה"ת כדילפינן מקרא, דהוא מה"ת ממש ולא אסמכתא בעלמא, אולם מלשון הרשב"ם שמביא בביאה"ל וכן מפשטיה דסוגיא דר"ה אין הכרח לומר דהוא מקרא מפורש), וא"כ דוהו מה"ת יוצא שכל מצוה ציוותה לנו בזה התורה ב' חלקים א' עצם מעשה המצוה ב' כונה עשייתה - שיכוין לעשותה לשם מצוה. ואשר ע"כ כשחסר חלק המחשבה והכוונה ממילא לא קיים בזה המ"ע שציוותנו התורה דחסר לו חלק הכונה שהוא בדיוק כמו חלק המעשה, וכמו שאם רק יכוין לעשות מצוה אולם לא יעשה את מעשה המצוה ודאי דלא יצא יד"ח וכמו"כ ביטל את המ"ע, וכגון שלבש בגד של ד' כנפות ללא ציצית אולם במחשבתו כיוון לקיים המ"ע הרי ביטל בזה המ"ע, כמו"כ הוא להיפך שאם עשה את מעשה המצוה ולבש בגד ד' כנפות עם ציצית ולא כיוון לצאת יד"ח המצוה הרי לא קיים המ"ע וממילא עבר בזה על המ"ע של ציצית, דכשהתורה אמרה לעשות ציצית על בגד ד' כנפות ציוותה בזה ב' ציווים א' מעשה ציצית

והנה הא דנקט הביאה"ל דוקא היכי דעולה לתורה ולא נקט באופן השגור שלובש טליתו בבוקר לתפילה שאם לא כיוון ביטל מ"ע היינו משום דלפי החיי אדם הנ"ל דהמ"ב פסק כוונתיה, פשטות כוונתו של האדם למצות ציצית, ולכן בלובש טליתו בבוקר אז אמרינן דמוכח ממעשיו שכוונתו למצות ציצית, ואפי' אם לא כיוון בפירוש יצא יד"ח אולם היכא שקראוהו לעלות לתורה ולובש ציצית שלא לשם מצוה ממילא עובר בזה על המ"ע.

בספר מנחת שלמה להגרש"ז אורבאך זצ"ל ח"א סימן א' כתב יש לחקור מי שאכל או ישן בסוכה ולא נתכוין כלל למצוה מי אמרינן הואיל ומצוות צ"כ ולא חשיב כעשה מצוה ממילא חשיב נמי כעבר על עשה וכמאן דאכל חוץ לסוכה דמי או אפשר דנהי דלא עשה מצוה אבל עבירה נמי לא הוי ולא חשיב כלל כאוכל חוץ לסוכה והך ספיקא איכא נמי לספוקי במי שלבש טלית מצויצת ולא נתכוין למצוה מי אמרינן דעבר אעשה דציצית או לא וכו' ומביא את דברי הביאור הלכה הנ"ל ומסיק דס"ל לביאה"ל דהוי כמי שלובש בגד של ד' כנפות בלא ציצית עיי"ש. וכמו"כ כתב בספרו הנ"ל (סימן צ"א אות ג') וז"ל יש לדון אם אונן מותר ללבוש בבוקר את הט"ק כיון שאם לא יתכוין למצוה יש לחוש למש"כ המ"ב בביאה"ל ס"ס דאם אינו מכוין למצוה הו"ל כעובר עבירה ודינו כלובש בגד של ד' כנפות בלא ציצית ומסיק דכיון שדרכו ללבוש הבגד תמיד אין בזה שום איסור דלית ביה כלל משום פגיעה בכבוד המת ע"כ.

ומסקנתו בסימן א' דלא כהביאור הלכה דכיון דהציצית והסוכה כשרים למצוה בלי שום פגם וחסרון ואם רק יתכוין למצוה יכול שפיר לקיים את העשה בכה"ג שפיר אמרינן דאע"ג שאם לבש ולא כיוון למצוה לא עשה מצוה מ"מ גם ביטול לעשה ליכא כיון שאינו מחויב כלל בעשיית ציצית בבגד שהציצית כבר תלווין בו כדן וכדת ודלא כהמשנ"ב הנ"ל שכתב דעובר בעשה דרואין

והנה מש"כ הביאה"ל וראי דאין כוונתו כפשיטות הח"א (בקיצור חרדים הנ"ל) דביטל מ"ע של ולעברו ב"ל דהא כתב דכיון דס"ל דצ"כ מה"ת ממילא ביטל מ"ע, ומשמע מדבריו דלמ"ד דס"ל דאצ"כ ודאי דלא ביטל מ"ע ולפי מש"כ הח"א הרי אף למ"ד דאצ"כ ביטל מ"ע דולעבדו בכל לבבכם, ולכן צ"ל דחויב הכוונה הוא מצד הסברא וכנ"ל, ומ"מ אף אם נאמר דאין כוונת הביאה"ל דצ"כ מצד הסברא אלא מה"ת ממש ועל אף שאין מפורש לנו איזה מ"ע הוא, אולם עכ"פ מלושנו שכתב שביטל מ"ע משמע דקאי שמבטל מ"ע דציצית ולא על המצוה המיוחדת של כונה ובהכרח דצ"ל דס"ל שהכוונה הוא חלק מחלקי המצוה ודו"ק.

ולפי המתבאר לעיל דהמחויב בכונה ואינו מכוי, אין נחשב לו כמי שלא קיים כלל את המצוה (אלא דביטל מ"ע מחמת העדר הכונה) א"כ באונן הלושב ציצית אי על אף שאינו מכוי לשם מצוה מ"מ אין נחשב לו זה כלובש בגד ללא ציצית דהא במציאות הוא לובש ציצית, ולא עוד אלא דאף אינו מבטל מ"ע כיון דאונן פטור מהמצוות וממילא אף פטור מן הכונה (דכ"ז) דאמרינן דמבטל מ"ע היינו דכיון שהוא מחויב במ"ע וחלק מחויב המ"ע הוא הכונה ולכן אם לא כיון ביטל המ"ע, אולם אם הוא פטור מהמ"ע פשיטא דפטור גם מהכונה, ולא ביטל מ"ע).

וכ"ז הוא אף אם נסביר דצריך כוונה מיוחדת למצוות ולא סגי במה דמוכח ממעשיו דכוונתו לשם מצוה (וכן משמע דס"ל להרה"ק הבני יששכר בהקדמה לספרו דרך פקודין דף ו' ע"ב עיי"ש) אולם פשיטת החיי אדם דסגי במה דמוכח לפי הענין שעשייתו הוא כרי לצאת ולא צריך שיכוין בפירוש (והמ"ב הביא דבריו להלכה וכן הביאור הלכה כתב דביטל מ"ע דוקא באופן שקראוהו לעלות לתורה והיינו משום שיטת הח"א וכש"כ לעיל) א"כ באונן שלובש ט"ק ודאי דלא נחשב כבגד של ר' כנפות ללא

דהיינו ללבוש בגד ר' כנפות רק אם יש בה ציצית, ב' המחשבה והכוונה וכנ"ל ודו"ק. ובוה מבואר דברי הביאה"ל דכיון דצ"כ מה"ת א"כ הוי הכוונה חלק ממעשה המצוה עצמה, ולכן אם קראוהו לעלות לתורה וכו' ומסתמא אינו מכוי ממילא עובר בזה על המ"ע, וע"ז מיישב דכיון שלובשו רק לשם כבוד אזי פטור הוא מציצית דהוי כמודד הטלית ולכן אצ"כ, אולם ודאי דבאופן זה לא אמרינן דחשבינן ליה כלובש בגד שאין בו ציצית כלל דהרי במציאות יש בו ציצית ורק חסר לו חלק הכוונה וכנ"ל וה"נ הוא במצות סוכה שעל אף שאינו מכוי לשם מצוה וביטל בזה מ"ע של סוכה מ"מ אין זה נחשב כאוכל חוץ לסוכה, אלא חסר לו חלק הכונה של מצות סוכה.

ואין לומר דכוונת התורה בחיוב הכוונה הוא רק שאם רוצה לצאת יד"ח המצוה צ"כ ואם לא יכוין אינו מקיים המ"ע אבל לא מבטל מ"ע, אלא ה"ו חלק מחלקי המצוה ואם אינו מכוי ה"ו מבטל מ"ע, וכש"כ החיי אדם בספרו קיצור החרדים "דאף למ"ד דאין צ"כ מודה דהכוונה היא מ"ע דכתבי ולעברו בכל לבבכם", וזה נאמר על כל המצוות, רק דאינו מבטל המצוה בביטול המ"ע הזאת הכללית, אבל מ"מ אם עשה בלא כוונה אף דקיים המצוה הפרטית מ"מ ביטל העשה הכללית דולעבדו בכל לבבכם ע"כ, ומבואר מדבריו וזהו סברת מחלוקתם דמאן דס"ל דצ"כ קסבר כוונת מצוה הכללית דולעבדו בכל לבבכם הוא שזה נהיה חלק מחלקי המצוה והוא חיוב בכל מצוה ומצוה בנפרד לכוינן ואם לא כיוון לא יצא יד"ח המצוה ולא די שביטל המ"ע הכללית אלא אף גם המצוה הפרטית שקיים עתה לא יצא יד"ח, ומאן דס"ל דאצ"כ קסבר דאין כוונת המ"ע הכללית שזה יהיה חלק מחלקי המצוה ולכן אם לא יכוין אזי על אף שיבטל המ"ע הכללית מ"מ לא ביטל המ"ע הפרטית.

ולפי דבריו יוצא דאנן דס"ל דצ"כ א"כ הוי חלק מחלקי המצוה ואם לא יכוין ביטל מ"ע.

שייחשב עשיית המצוה לשם עשייה ובקטן כיון דלאו בר דעת הוא לא חייבוהו בכונה, וכלפיו נחשב ברכתו ברכהמ"ז לשם עשיית מצוה, ולכן בעצם העשייה יכול להוציא את אביו, אולם זה ודאי דהאב יצטרך לכונן לשם מצוה, דכונה א"א להוציא אחד את השני, ואף בגרול - שמכוין כונת מעשה המצוה, ומוציא את חבירו יד"ת צריך היוצא לכונן לשם מצוה ודו"ק.

ואף אם נאמר דבגרול היוצא מחבירו אינו צריך נמי לכונן לשם מצוה אולם מ"מ בקטן המוציא את אביו ודאי דצריך האב לכונן לשם מצוה דהרי בזה לא הוציאו בנו הקטן ידי חובתו, ועכ"ז את מעשה המצוה יצא ע"י בנו הקטן וכנ"ל.

עוד כתב שם להקשות על הבאה"ל א' דאיתא במט"א לא לתקוע בשופר במקום מטונף שאסור בד"ת וכתב ע"ז המ"ב (סי' תקפ"ח ס"ב) ואפשר שהטעם הוא דכיון דקיי"ל דצריך כונה וכו' זה גופא ג"כ חשיב בד"ת ולא גרע מהרהור בד"ת, ונמצא דלפ"ז הלושב ציצית במרחץ במקום שאסור בד"ת נכון למנוע מכוונת מצוה, ולפי האמור נמצא שעובר בכל רגע אעשה דציצית. ב' וכמו"כ צ"ע לענין כלאים בציצית שאם לבשו בלא כונה דלפ"ז עובר על לאו של שעטנו כיון דבלא כונה ליכא עשה דדחי לית (ועיין תוס' חולין ק"י ע"ב). ג' וגם בזה"ז אם לן בטליתו בלילה דבטלה ממנו המצוה דלפ"ז מיד כשעלה השחר והגיע הזמן של ציצית אם לא נזכר לכונן או למצוה נמצא שהוא עובר בכל רגע על עשה דציצית, ע"כ.

אולם לפי הנ"ל דס"ל לביאור הלכה מש"כ בחיי אדם לק"מ דאם מוכח ממעשיו דכוונתו לשם מצוה ה"ז כונה ואין נחשב לו כביטול מ"ע, ולכן אה"נ דכוונת המצוה בפירוש נחשב כד"ת שאסור במרחץ אולם הוכחה לבישתו הט"ק דכוונתו לשם מצוה אין נחשב לד"ת.

ציצית כיון דמוכח ממעשיו שלובשו כדרך כל אדם לשם מצוה (ומ"מ מותר ללבשו ועל אף שמקיים בזה מ"ע משום דכן דרך ללבשו תמיד ולית ביה משום פגיעה בכבוד המת וכמסקנת הגרש"ז וצ"ל אולם מ"מ אף אם נפרש את דברי הביאה"ל כהגרש"ז דהוי כלובש בגד ללא ציצית, עכ"ז היכי דמוכח ממעשיו שכונתו לשם מצוה ודאי דנחשב לו כלובש ציצית).

והנה אף לולי שיטת החיי אדם הנ"ל, באונן הלושב ציצית אינו מבטל מ"ע, אף אם נפרש דברי הביאה"ל דכוונתו רזה נחשב ללושב בגד ללא ציצית, כיון דהוא פטור ממצות כונה (דהא פטור הוא ממצות ציצית) וכל מה דאמרינן דנחשב כמבטל מ"ע היינו רק כיון דהוא מחויב במצוה הרי הוא מחויב ג"כ בכונה ואם לא כיוון ביטל המ"ע, אולם הפטור מן הכונה ודאי דאין נחשב לו ביטול מצוה מחמת העדר הכונה, וראיה לדבר דהא מבואר דקטן אין בו דעת לכונן וא"כ כשהקטן לובש ט"ק ואינו מכונן הא הוי כלובש בגד של ד' כנפות ללא ציצית ובודאי שאביו צריך להפרישו מלבטל מ"ע, ובהכרח דצ"ל דאף אם אינו מכונן אינו נחשב כמבטל מ"ע כיון דהתורה לא חייבתו לכונן משום שאין בו דעת, ופשוט, וה"נ באונן שפטור מהמצוה אין נחשב לו כמבטל מ"ע.

ואף אם נאמר דמבטל מ"ע הא מבואר בשו"ע סימן ע"א מי שמת לו מת וכו' פטור מק"ש ומתפילה ושם בביאה"ל וז"ל וכן מכל המצוות ודוקא מ"ע אבל מצות ל"ת חייבין עיי"ש. ומבואר דפטור מכל המ"ע ואף כאן פטור מהטלת ציצית טליתו ולא איכפת לן אם אינו מכונן וצ"ע.

ועפ"י סברא הנ"ל נראה ליישב הא דיש מקשים דאיתא בגמ' (ברכות כ' ע"ב) בן מברך לאביו וכגון דאכל האב שיעורא דרבנן דאתי דרבנן ומפיק דרבנן, ומקשים דאי סברינן דמצוות צ"כ (אף דרבנן) א"כ הקטן לאו בר דעת הוא לכונן והאיך יכול להוציא את אביו שמחויב ג"כ בכוונה, אולם לפי הנ"ל מיושב דכל מה שצריך כונה הוא כרי

וכמו"כ יש ליישב הא דלן בטליתו בלילה
 דבטלה ממנו המצוה ואם לא יכוין מיד
 בבוקר לקיים מ"ע הרי ביטל מ"ע, והנה כיון
 הוא לדעת הרמב"ם דס"ל דלילה לאו זמן
 ציצית אולם לדעת הרא"ש דס"ל דכסות יום
 חייב אף בלילה בציצית א"כ בבוקר א"צ
 לכוין, כיון דאף בלילה היה חייב בציצית
 ומשעה שלבשו ועד עתה הוי לבישה אחת
 וודאי דלא ביטל מ"ע, ובשו"ע מובא ב' ה'י
 השיטות ולא נפסק להדיא כהרמב"ם א"כ
 אפשר דלכתחילה יש לכוין מיד בבוקר
 לקיים המ"ע לחוש נמי לכוין מיד הרמב"ם
 אולם להלכה א"א לומר ע"ז שביטל מ"ע.

ואפשר דאף לשיטת הרמב"ם א"צ לכוין
 מיד בבוקר, והיינו כיון דמאז שלבשו ועד
 עתה הוי לבישה אחת, וחיוב מצות ציצית
 הוא על כל לבישה ולבישה, וכמו"כ צריך
 כונה בלבישתו כדי שיחשב למעשה מצוה,
 ולכן באופן זה אף שעתה בבוקרו של יום יש
 לו חיוב חדש של ציצית אם הוא לובש בגד
 של ד' כנפות, אולם כיון שעתה הוא המשך
 הלבשה של אתמול וחדא לבישה הוא. ועל
 לבישה זו כבר היה לו כונה בתחילת
 הלבשה ועי"ז נחשב מעשה לבישת הט"ק
 עם הציצית למעשה מצוה, והכל על דעת
 ראשונה הוא ממשך לקיים המצוה בכונה,
 ולכן אף אם לא יכוין בפירוש בבוקר לשם
 מצוה אזי אף לדעת הרמב"ם (לולי דעת
 הח"א הנ"ל) אפשר דאינו מבטל מ"ע [ומהא
 דצריך לכוין שנית ברכת ציצית בבוקר אין
 מזה ראייה דלא הוי לבישה אחת משום
 דהברכה הוא על החיוב שנחתייב עתה
 במצות ציצית מאחר שבלילה היה פטור
 ממצות ציצית, וברכת המצוות מברכים על
 החיוב שיש לנו לקיים המצוה ולא על עצם
 מעשה המצוה גרידא, וכמבואר בבית יוסף
 סימן מ"ז שמבאר שם על הא דמותר לעשות
 הפסק בין ברכות התורה ללימוד וז"ל אבל
 ת"ת שחייב לעסוק בה תמיד כשמפסיק בין
 ברכה ללימוד לא הוי הפסק מאחר שבאותו
 זמן שהפסיק היה מחויב ללמוד עכ"ל.
 וחזוין שאף שאין לעשות הפסק בין הברכה

וכן הוא לענין כלאים דתדיר כשלושבו
 מקיים מ"ע ואתי עשה דציצית ודחי ל"ת
 דכלאים, וכן כשלו בטליתו בלילה אינו עובר
 בבוקר על המ"ע כיון דמוכה מלבישתו
 דכוונתו לשם ציצית.

ואף לולי שיטת החיי אדם אפשר ליישב
 כל הנ"ל דמבואר דסגי במה שמכוין
 בתחילת עשיית המצוה וא"צ לכוון כל זמן
 עשיית המצוה (ובאמת הוא דבר שא"א כלל
 לכוין בכל משך זמן המצוה וכגון במצות
 מזוזה וכדומה) ונראה דהסברה בזה הוא
 דכל הכונה צריכים כדי שעי"ז ייחשב
 עשייתו לעשיית מצוה ולא מעשה גרידא
 בעלמא ולכן כיון שהיה לו כוונה בשעת
 תחילת עשיית המצוה סגי בזה וכבר החשיב
 זה לעשיית מצוה והמשך העשיה הוא ע"ד
 הראשונה שכבר החשיב המעשה ודו"ק.

ואשר ע"כ שכוננס למרחץ א"צ לחשוב
 אז מכוונת המצוה, ומ"מ אינו נחשב למבטל
 מ"ע כיון שכבר כיוון מיד בלבישתו קודם
 שנכנס למרחץ, [ורק באופן שלא לבש ט"ק
 קודם שנכנס למרחץ ומלבישו עתה שם, אז
 לולי דברי הח"א אם אינו מכוין מבטל מ"ע].

וכן ל"ק מכלאים בציצית, דהא לכאורה
 אף אם לא נסבור כביאה"ל שמבטל מ"ע
 אבל מ"מ לא קיים מ"ע דציצית אם אינו
 מכוין, וא"כ ליכא נמי עשה דידחה ל"ת,
 אלא דמבואר בתוס' חולין ק"י ע"ב ד"ה
 טלית שאולה וז"ל אלא הא קמ"ל כל טלית
 דאישתרי בה כלאים דהיינו בתכלת מותר
 בכל הענינים בין להתעטף בין להציע תחתיו
 בין לו בין לחבירו בין לאשתו בין כיום בין
 בלילה דלגמרי של ביה כלאים עכ"ל והיינו
 כיון דהוא חפצא של מצוה (של מצות ציצית
 דהוא מ"ע) ה"ז רוחה ל"ת ואע"ג דעתה
 אינו מקיים המ"ע, ואשר ע"כ לפי המתבאר
 לעיל בדעת הבאה"ל מיושב נמי זה, כיון
 דהוי חפצא של מצוה דהא יש על הבגד
 ציצית ואם יכוין יקיים המ"ע כתיקונו ולכן
 אף אם לא כיוון אתי עשה דציצית ודחי ל"ת
 דכלאים, ומ"מ ביטל מ"ע כיון דחסר לו חלק
 מחלקי המצוה והיינו הכוונה וכנ"ל ודו"ק.

אולם עכ"ז לא תקנו שהכוונה יהיה חלק בלתי נפרד ושוה כמעשה המצוה עצמה ולכן במצוה דאורייתא אם לא כיוון לא יצא יד"ח המצוה, שהרי לא קיים המצוה בשלימות, ומשא"כ במצוה דרבנן קיים המצוה בשלימות כיון דהכוונה לא הוי חלק מחלקי המצוה ורק לתחילה צריך לכונן.

בהקדמה לספר דרך פקודיך (דף ה ע"ב) כתב וז"ל אבל בלבוש סימן ט' משמע דמקרא יליף הכוונה הגם שלא מבואר מקום המקרא וכו' ולדעתי יש כמה פסוקים בתורה מורים ע"ז בפ' תבא היום הזה ה"א מצוך וכו' ושמרת ועשית אותם בכל לבבך ובכל נפשך הנה לב ונפש היא כוונה המחשבה, וכן במלאכת המשכן ויעשו כ"י ככל אשר צוה ה' את משה כן עשו, הנה כן עשו מיותר, אך לדעתי עפ"י פשוטו דאילו היה אומר רק ויעשו וכו' ככל אשר וכו' היה משמע שמשיענו רק את אשר עשו כל הבנין והכלים בלי גירעון אבל כשחזר לומר כן עשו מורה לנו אשר ג"כ כן עשו בשעת עשייתם עשו בכוונה כאשר צוה ה' את משה היינו לצאת יד"ח המצוה לזה כווננו, ועוד לנו פסוקים רבים מורים ע"ז וכו' עכ"ל.

ולפי"ד דילפינן לה מקרא מצוה כללית של כונה בכל המצוות הנה אם קיים מצוה ללא כוונה אזי מלבד שלא קיים המצוה (כיון דצ"כ מה"ת) עור זאת שביטל המ"ע הנ"ל ושמרת ועשית בכל וכו' וכו' כן עשו וכו'. [ומבואר מדבריו דאי ילפינן לה למצות הכוונה מה"ת אזי בהעדר הכוונה מבטל מ"ע וכן מבואר מדברי הח"א בקיצור החרדים הנ"ל וכמו"כ ס"ל לביאור הלכה וכנ"ל - אולם אין משמע בביאה"ל דכוונתו על מצות ושמרת ועשית וכו' אלא כש"כ לעיל]. ועפ"י דמבואר נמי חילוק בין דאורייתא לדרבנן דבדאורייתא לא הלימוד המיוחד מהפסוק הנ"ל היה צריך להיות דכיון דקיים מעשה המצוה עצמה יצא יד"ח (ועל אף שמסתברא דלכתחילה ודאי צ"כ) ורק מחמת דכתיב בקרא באנפי נפשה ככל לבבך וכו' דילפינן מינה חיוב הכוונה

למצוה עכ"ז בת"ת אין נחשב להפסק כיון שבזמן ההפסק ג"כ מחזיר ללמוד וע"ז קאי הברכה, ומשא"כ במצוות אחרות וכגון מצות לולב שאף שזמנה כל היום מ"מ אין חיוב לנעוץ כל היום אלא במשך היום אם לוקח הלולב מקיים אז המצוה ולכן בזמן שלוקח הלולב לצאת בה יד"ח צריך לברך ודו"ק. ומשא"כ כונה אף שבליילה היה פטור מן המצוה אולם מ"מ הוי לבישה אחת ואת הלבישה הוה החשיב ככוונתו למצוה].

ומה שמקשה שם במנחת שלמה ממוזהו נמי ל"ק לדברי הח"י אדם, אולם לולי דברי הח"א אכן מבטל מ"ע לדעת הביאה"ל, והביאה"ל נקט אופן שאף לח"א מבטל מ"ע.

ומש"כ להשוות מצות מוזהו וציצית לדין מעקה יש לחלק דבמעקה עצם עשיית המעקה זהו המ"ע ולאחר שכבר עשה מעקה אין עליו כבר שום חיוב מצוה ואם לא כיוון בשעת עשיית המעשה אה"נ דביטל מ"ע מחמת העדר הכוונה אולם לא שייך לתקן דבר זה משום שעתה אין עליו כבר שום חיוב של ולא תשים דמים בביתך דהא יש לו כבר מעקה ומשא"כ במצות ציצית ומוזהו דעשיית הציצית וקביעת המוזהו הוא רק הכשר למצוה שמקיים בשעה שלובש הטלית עם הציצית או כשדר בבית שיש שם מוזהו, ולכן לא שייך לומר לאן כבמעקה דמכיון שיש מוזהו בפתחו וציצית בטליתו אינו מבטל מ"ע כיון דעתה בשעה שדר בבית שאז הוא זמן קיום המצוה או בשעה שלובש הטלית שאז הוא מקיים מצות ציצית וכיון דאינו מכיון לשם מצוה הרי הוא מבטל בכל רגע ורגע המ"ע ודו"ק.

המורם מכל הנ"ל דס"ל לביאה"ל דהכוונה בכל מצוה ומצוה הרי הוא חלק מחלקי כל מצוה ומצוה וכיון שביטל הכוונה ביטל המ"ע. ולפי"ז אפשר לאן החילוק בין דאורייתא לדרבנן, דמה"ת הכונה היא חלק מהמצוה אולם בדרבנן אף דכל דתקנו כעין דאורייתא תקנו ואשר ע"כ תקנו דצריך כוונה כיון שהיא שוה בחיובה כבדאורייתא

א' דעת הפמ"ג דהמחבר מספקא ליה הלכא כמאן ולכן במצוה דאורייתא הו"ל ספק דאורייתא ולחומרא ומשא"כ בדרבנן ספיקא לקולא.

ב' דעת הפר"ח ושדי חמד דבדאורייתא כיון דס"ל דצ"כ מדרבנן א"כ צ"כ רק במצוות דאורייתא אך לא תקנו כן בדרבנן.

ג' דעת הדרך פקודין והחיי אדם בקיצור חרדים דבדאורייתא יש ילפותא מיוחדת דצ"כ ומשא"כ בדרבנן לא תקנו תקנה מיוחדת וכללית שצ"כ.

ד' ולפי הח"א בקיצור חרדים אפ"ל הסבר נוסף דאף אם נאמר שרבנן עשו תקנה מיוחדת וכללית שצ"כ מ"מ לא תקנו כזה שיהא חלק מחלקי המצוה שאם לא קיימה לא יצא יד"ח (וכמו שמבואר לעיל בדעת הח"א בשיטת המ"ד דס"ל דצ"כ).

ה' דעת הביאור הלכה דבדאורייתא כיון דחייב הכוונה הוא ג"כ מה"ת א"כ הו"ל חלק בלתי נפרד מן המצוה ומשא"כ בדרבנן לא תקנו שהכוונה יהיה חלק בלתי נפרד ושוה כמעשה המצוה עצמה.

לכן אינו יוצא יד"ח המצוה לולי הכונה, אולם בדרבנן אזי על אף שתקנו לקיים תקנותיהם ומצוותיהם בכוונה וכעין דאורייתא שצ"כ, אולם עכ"ז לא עשו תקנה נפרדת וכללית על כל תקנותיהם שמחויבים לכיון, ואם לא כיון אין יוצא יד"ח (ומשא"כ במצוה שבדיבור גם בדרבנן אפשר דאינו יוצא יד"ח כיון דהדיבור לבד לא הוי מעשה החמירו בזה רבנן וכמבואר כ"ז בפוסקים).

[עוד כתב בדרך פקודין בהמשך דבריו דלפי"ז דילפינן לה מקרא, אזי אף במצות ל"ת אינו יוצא בולת הכונה, וכן במצוות שקיומם רק במחשבה כגון אנכי ה"א וכו' עיי"ש. וא"כ יוצא שאף במצוות שכליות כגון השבת אבידה או תשלום שכר שכיר בזמנו ודאי דצריך כוונה ואם לאו לא יצא יד"ח המצוה, ומשא"כ אם סוברים דחייב הכוונה הוא מצד הסברא אפשר דא"צ כוונה וכמו שמתפק בזה שם במנחת שלמה].

היוצא מהנ"ל ה' סברות לחלק בין דאורייתא לדרבנן



הרב אברהם אלימלך בר"נ בריוול

לעיינ זקני הגאון החסיד ר' שניאור זלמן בן ר' רפאל מאיר אליהו ז"ל.

בגדרי סילוק מנחלה העתידה לבא

לעולם, אלא הוא מדין אי אפשי בתקנת חכמים, והיינו דכל מקום שתיקנו חז"ל לטובתו, כגון בעל שע"י נישואין תקנו לו זכות פירות וירושה, אם מגלה דעתו מקודם, שאינו חפץ שיתקנו לו זכות זה, בכה"ג לא תקנו וממילא אין זוכה בזכויות אלו בשעת נישואין.

אמנם יש ראשונים שמוכרח מדבריהם שדין סילוק חל מדין "חושן משפט", דכמו ששייך מחילה על חוב באמירה, ה"נ שייך ע"י אמירה לסלק עצמו מזכות שיגיעו, [ולהלן יתבאר יותר].

ויש חילוקים בין הדרכים, הן בבאיור מהלך הגמ' [כמה שהביאו דברי רב כהנא ורבא], ויש גם כמה נפ"מ לדינא, כמו שיתבאר בס"ד.

ג. בתוס' (ד"ה כדרב כהנא) הקשו על ת"י הגמ' דבעודה ארוסה מועיל לשון דין ודברים כדרב כהנא, דהיאך מביאין מדרב כהנא שאז מועיל לשון גרוע שמא רב כהנא מיירי בלשון טוב, ותירצו (ת"י ראשון) דע"כ רב כהנא מיירי בלשון גרוע דבלשון טוב יכול לסלק גם כשיש לו א"כ למה נקט רב כהנא דוקא כשאין לו, אלא מוכח דרב כהנא בלשון גרוע מיירי, וזה מועיל רק באין לו עדיין, (ע"כ ת"י הא' בתוס').

ולכאור' קשה טובא על תירוצם, דאכתי מאי ראי' שמא רב כהנא איירי בלשון טוב, ומה שלא נקט כשיש לו כבר, שרצה לחדש שמועיל סילוק מנכסים אע"פ שאין לו עדיין והוי דבר שלא בא לעולם.

ומוכרח דהתוס' כאן סוכרים שדין סילוק מדבר שלא בא לעולם אינו שום חידוש, והוא פשוט מסברא, וע"כ דס"ל שהוא מדין "חושן משפט" כמו מחילה על חוב שהוא

א. ענין סילוק נזכר כמה פעמים בש"ס, ועיקרה בריש פ' הכותב (כתובות דף פג.) שם מבואר במשנה שהבעל יכול לסלק עצמו מנכסי אשתו ומפירותיה אם כתב לה דין ודברים אין לי כנכסייך ובפירותיהן. ולענין סילוק מירושתה אם תמות לת"ק יכול לסלק אם כתב לה בחיך ובמותך ולרשב"ג אינו יכול דס"ל ירושת בעל דאורייתא. ואין אדם מתנה ע"מ שכתוב בתורה, ע"כ תורף דברי המשנה.

ובגמ' הקשו על לשון "דין ודברים אין לי בנכסייך" האין מועיל והא תניא דאין אדם יכול לסלק משהו שלו בלשון זה, ותירצו דמתני' מיירי בכתב לה ועודה ארוסה כדרב כהנא דאמר רב כהנא נחלה הבאה לאדם ממקום אחר אדם מתנה עליה שלא יירשנה, וכדרבא דאמר רבא כל האומר אי אפשי בתקנת חכמים כגון זו שומעין לו, מאי כגון זו כדרב הונא אמר רב דאמר רב הונא אמר רב יכולה אשה שתאמר לבעלה איני ניוזנית ואיני עושה, ע"כ דברי הגמ'.

והנה בהור"א דגמ' שהקשו רק על לשון "דין ודברים" ומשמע דאלו לא היה חסרון מצד הלשון היה מועיל הסילוק. מוכן למה מועיל ד"ל דמיירי לאחז' נישואין ונתן לה במתנה זכותו שיש לו בפירותיה ובנכסיה, אך כשתירצו דמיירי בעודה ארוסה ולהכי מועיל הלשון "דין ודברים" עדדיין אין השדה כידו, ע"כ דאין הכי נמי מצד הלשון אין חסרון, מ"מ היאך שייך כלל סילוק מנכסים שאין לו עדיין והלא אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם.

ב. ונתבאר בזה מתוך דברי הראשונים ב' דרכים בגדר הדין, לדעת כמה ראשונים דין הסילוק אינו מדיני הקנאה כמו מחילה או מתנה, והיינו דלא שייך על דבר שלא בא

הכונה שרצה לוותר ע"ז בגילוי דעת שאינו חפץ בתקנת חכמים, ודוק].

ו. בגמ' הקשו אחרי דברי רבא "אי הכי אפי נשואה נמי, ותירצו נשואה ידו כידה", ולכאור' צ"ב מה הקושיא, שהרי עיקר תירוץ הגמ' דמועיל הלשון הוא משום דבארסה אין לו עדיין ובאין לו מועיל לשון גרוע. א"כ מאי שייך תו להקשות דגם בנשואה יועיל.

וגר' לפרש לפי דעת רש"י והר"י, שהואיל ונתבאר שהדין סילוק במתני' אינו חלות קנין או מחילה, רק גילוי דעת שאינו רוצה בתקנת חכמים, א"כ י"ל אף דכל מקום אין מועיל לשון דין ודברים היינו כשצריך קנין או מתנה או הפקר, אבל בגילוי דעת שאינו חפץ בתקנה למה לא יועיל לשון גרוע.

וע"ז תירצו דלאחר נישואין כבר חלה תקנה וזכה כבר בנכסים וצריך כבר מתנה א"כ צריך לשון טוב.

ולכאור' לזה נתכוין רש"י בד"ה אי הכי וז"ל: אי הכי דטעמא משום תקנתא דירידה הוא ויכול למחול עליה וכו' ודוק היטב.

ולפי תי' הא' בתוס', שדין סילוק הוא כמו הקנאה, אפש"ל בדרך זה, שבהו"א דגמ' לא ידעו כלל דנשואה ידו כידה וזכה כבר בנכסים, ומ"מ הקשו דלא יועיל לשון דין ודברים דהוי ס"ד דגם כשאין לו לא מועיל לשון גרוע.

ותירצו מדרב כהנא דמועיל לשון גרוע כשאין לו עדיין, ולהכי מועיל בעודה ארוסה, ולזה הקשו א"כ גם בנשואה אין לו עדיין ולמה אז לא יועיל לשון גרוע ומשני ידו כידה, ופשוט.

[אך עדיין ק' דלהלן יתבאר שדעת הר"ן כתי' הא' בתוס' דסילוק הוא חלות כמו מחילה, ומ"מ הר"ן לומד דלענין לשון גרוע פשוט דמועיל בארוסה הואיל ואין לו כמבוי ברש"י. ורב כהנא מביאין לבאר דין סילוק (וס"ל דאינו פשוט מסברא כדמוכח כתי' א' בתוס'), עכ"פ מוכח דס"ל דכבר ידעו בהו"א דנשואה מקרי יש לו דאל"כ לא שייך

מסברא, [דאלו היה מדין "אי אפשי" כדברי הר"י להלן בתוס' א"כ אין זה כ"כ פשוט דיכולים לומר אי אפשי וגם צריך לפרש זאת, ודוק].

ולפי דרך זה צ"ב למה הביאו דברי רבא של דין "אי אפשי בתקנת חכמים" ולכאור' לא צריך לזה שדין סילוק אינו מטעם אי אפשי, כבר כתב מהרש"א דלתי' זה צ"ל דמרבא מביאין להוכיח דלשון טוב מועיל גם ביש לו, וא"כ מוכח דרב כהנא מיידי בלשון גרוע.

ובאמת י"ל עוד דרבא מביאין רק לומר שלא יהא חסרון של מתנה על דברי חכמים כמו מתנה עמש"כ בתורה, דאלו היינו סבורין דאין אדם מתנה ע"ד חכמים, א"כ לא היה מועיל הסילוק. [ועיי' להלן בדברי הר"ן, ובמש"כ קצוה"ח ברעת' תוס'].]

ד. עוד תירצו בתוס' בשם הר"י, דבאמת על לשון דין ודברים א"צ ראייה שיועיל בעודה ארוסה, דמסברא מועיל לשון גרוע כשאין לו כמו לשון טוב ביש לו כבר, רק רב כהנא הביאו שלא תקשה היאך יכול לסלק באירוסין והא הוי דבר שלא בא לעולם, וזה מביאין מדרב כהנא שיכול לסלק, ודברי רבא בא ליתן טעם על רב כהנא למה מועיל באמת אף דהוי דלש"ל, משום דיכול לומר אי אפשי בתקנת חכמים, ע"כ דברי הר"י.

ומבואר דדעת הר"י בטעם דמועיל סילוק בדבר שלא בא לעולם הוא משום אי אפשי בתקנת חכמים.

ה. בדברי רש"י מבואר כמהלך הגמ' כדברי הר"י, שעל תי' הגמ' בעודה ארוסה כתב דהואיל ובאירוסין מיידי ועדיין אין לו מועיל לשון גרוע. וגר' מדבריו שזהו מסברא וא"צ ע"ז דברי רב כהנא.

ובדברי רב כהנא מבאר רש"י דיכול למחול הואיל ומשום תקנתיה דירידה תיקון רבנן כדבר הונא, ומשמע דמפרש טעם דרב כהנא שמועיל משום אי אפשי בתקנת חכמים, [ומש"כ והוא בא "למחול" אין הכונה מחילה ממש כמו מחילה על חוב, רק

ולכאור' י"ל עוד דהא גופא כונת רשב"ג דהואיל וירושה מן התורה אינו יכול לסלק משום דאין יכול לומר אי אפשרי ברין התורה. (ואפי' אם בכל מקום תנאו קיים, כאן לא מועיל), ונקט לשון מתנה עמש"כ בתורה משום דהלשון שגור, ודוק.

ולפי שיטה זו ע"כ צ"ל דת"ק דס"ל דמועיל לסלק גם מירושה, היינו משום דס"ל ירושת בעל דרבנן, ופשוט.

ח. אמנם זה ברור דכל זה לדעת ר"י טעם סילוק מדין אי אפשרי, אך אם נאמר שדין סילוק הוא כמו מחילה שיכול לסלק באמירה מוכוח העתיד להגיעו, א"כ לכאור' אף ברין תורה יכול לסלק (לולא אם נאמר דהמתנה עמש"כ בתורה תנאו בטל אז אינו מועיל כמו דתנאי הוא דין חו"מ ומ"מ אין מועיל¹).

ולפי"ז י"ל דת"ק גם ס"ל דירושת בעל דאורייתא אלא דס"ל מתנה עמש"כ בתורה תנאו קיים, וצ"כ א"כ למה אין מועיל סילוק בירושת אביו (דבר כהנא אומר דיכול לסלק רק מנחלה שבאה ממקום אחר).

וצ"ל כמב' בר"ן דנחלת אביו הואיל וכבר ראוי ליורשו עכשיו אם ימות ה"ז כאחר נישואין ורק באירוסין שאינו ראוי עדיין לירש יכול לסלק.

ועיי' ח"י רעק"א שמדייק ממש"כ רש"י דהואיל ומשום תקנתא יודיה תקון "רבנן" שמשמע מדבריו שרק דרבנן מועיל סילוק ובסוגיא דלהלן מב' דאם תנאו קיים מועיל גם בדאורייתא.

ובאמת זהו קושית תוס' בגיטין הנ"ל וכבר תי' שם מה שתירצו. וקצת פלא על הרעק"א שאין מזכיר דברי תוס' שם.

ט. כ' הרמ"א בהגהת שו"ע חו"מ סי' ר"ט סעיף ח'. ואע"ג שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם מ"מ יכול להתנות וכו' וכן יכול לסלק עצמו וכחו מדבר שלא בא לעולם

להקשות דהרי באין לו ידעו מסברא דמועיל לשון גרוע וא"כ מאי שייך תו להקשות דיועיל גם בנשואה, וכרש"י אי אפשר לומר דהרי ס"ל שאינו מטעם אי אפשרי, ודוק, ויש ליישב.

ז. התוס' בגיטין דף עז. כתבו ביאור הסוגיא כדעת ר"י בחוסי. וסיימו בסוף דבריהם דרבא בא לומר הטעם דמועיל סילוק, ולא דמי לנחלת אביו שאין יכול לסלק ממנה שהיא מן התורה, משא"כ זכות הבעל הוי מדרבנן ויכול לומר אי אפשרי בתקנת חכמים, ע"כ.

והיינו דהואיל וכל דין סילוק הוא שיכול לומר שאינו חפץ בתקנת חכמים ואז לא תקנו לו, א"כ כדבר מן התורה אינו שייך סילוק שלא אמרה תורה שאם הזוכה לא ירצה לזכות לא יזכה, ולא שייך לומר אין רצוני במה שתקנה התורה לטובתי.

והק' התוס' שם ע"ז דבסוגיין (דף פד:) ר"ל בדבריו רב שאמר הלכה כרשב"ג ולא מטעמיה, דס"ל דבדאורייתא היה מועיל סילוק אם תנאו קיים, ותי' או דסוגיות חלוקות (והיינו דסוגיא דלהלן ס"ל דמועיל סילוק בדאורייתא) ועוד דלמסקנא לא קאי הכי (פי' דאין ה"נ בהו"א היה אפשר להקשות דל"ש לומר כן בדעת רב דהא לא שייך כלל סילוק בדאורייתא, אלא שלא הק' כן דהא נפרך ממקום אחר).

ועיי' מל"מ (פכ"ג מאישות ה"א - הובא להלן) בשם מהרא"ח שמגוף המשנה מוכח דמועיל סילוק כדבר מן התורה, דרשב"ג אומר דאין מסלק מירושה משום דמתנה עמש"כ בתורה תנאו בטל, ומשמע דאלו היה תנאו קיים היה מועיל.

והמל"מ מיישב דאפשר דרשב"ג ר"ל שאפי' בתנאי ג"כ לא יוכל להתנות בירושה דתנאו בטל, וכ"ש סילוק דלא שייך כלל כדבר מן התורה.

1 כמשו"כ הקצה"ח שהובא להלן.

י. ובמל"מ (פכ"ג הל' אישות ה"א - הוזכר למע') מביא בשם מהראנ"ח שמתפק בדעת תוס' אם מועיל סילוק בדבר מן התורה, או לא, וכ' דאם סו' דאין מועיל א"כ פליגי עם המרדכי שהרי שם הקרקעות משועבדים לה מן התורה, או שמא גם התוס' מודים דמועיל גם בדבר מן התורה ומה שאמרו דהטעם דרב כהנא משום אי אפשר בתקנת חכמים הוא לאו דוקא דה"ה כל דבר שהוא לטובתו יכול לסלק ממנה, (וכדמוכח מדברי רשב"ג במתני' כנו' למע').

אמנם מכריע כצד הא' דכנות תוס' דוקא בתקנת חכמים ולפי"ז פליגי תוס' עם הדין שכ' המרדכי, ובאמת דכן מפו' בתוס' בגיטין כנ"ל. וקצת פלא שמהראנ"ח לא מזכירו.

יא. ובקצוה"ח (ע"ד רמ"א הנ"ל - בס"ק י"א) הביא דברי מהראנ"ח, וכתב ע"ז דאין מוכרח מתוס' דחולקין על המרדכי, דהא דמשתעבד נכסים שקונה אחר נישואין אינו אלא תקנת חכמים, ומן התורה אין יכול לשעבדן דהוי דבשלב"ל כמב' ברשב"ם ובג"י בפ' מי שמת (ב"ב קנ"ז). ע"כ.

ולכאור' אף שהתוס' יודו דמועיל סילוק משעבוד דאקני. משום דהוי מדרבנן, מ"מ נר' דיש להוכיח דלהמרדכי מועיל סילוק גם בדבר מה"ת, שהרי מלשונו משמע שדין סילוק אינו מטעם אי אפשר רק דין ממוני שחל כמו הקנאה, וכך משמע לשון רמ"א וכמוש"כ למע', וא"כ למה לא יועיל גם בדבר מן התורה.

והקצות רק דוחה דברי מהראנ"ח שכ' דהתוס' לא ס"ל דין שכ' המרדכי דהוי מה"ת וע"ז כ' דלכאור' יודו הואיל והשעבוד הוא מדרבנן א"כ גם בזה שייך לומר אי אפשר. ודוק.

אך במהראנ"ח משמע שכל הוכחתו במרדכי דסילוק יועיל בדבר מן התורה הוא משום שהשעבוד מן התורה, ומשמע דלולא זאת אפשר דהמרדכי מודה לתוס' דהוי מדין אי אפשר, ודוק. ויש ליישב.

הואיל ועדיין לא זכה בו, (מרדכי ר"פ הכותב) עכ"ל רמ"א.

ומקור דבריו מהמרדכי (סי' רי"ב - הובא בהג"א) בשם מהר"מ וז"ל: וששאלת ראובן חפץ לקנות בית ודואג פן יצטרך למוכרו ותעכב אשתו עליו [פ"י שישתעבד הבית לכתובתה כמו כל נכסים שקונה אחר נישואין. ולא ירצו לקנותו שאם ימות תגבה אשתו הבית מהלקוחות] היוכל להתנות עם אשתו בשעת קניה שע"מ כן אקנה הבית שבכל עת שאני צריך למוכרו שלא תוכל לעכבו ע"י, והיא מקבלת עליה ונכתב בשטר. התוכל לחזור ולעכב כיון דבשעת התנאי הו"ל דבר שלב"ל שעדיין לא לקחו, נראה לי דלא מצי לאהדורי דנהי דאין אדם מקנה דבר שלב"ל מסתלק אדם בטוב מדבר שלב"ל כדתנן בפ' הכותב וכפ' חזקה ב' נחלה הבאה לאדם ממקום אחר אדם מתנה עליה שלא יירשנה, וכדתנן הכותב לאשתו דין ודברים וכו' ואוקימנא בעודה ארוסה בין לנכסים שכבר באו לעולם ובין לפירות דאכתיל לאתו. עכ"ל. (במה שסיים "בין לנכסים שכבר באו ובין לפירות שלא באו" ומשמע דראייתו שמועיל סילוק מדשב"ל הוא מפירות, עע"ג א' דמעצם הנכסים שיכול לסלק ג"כ מוכח דאף שכבר באו הרי עדיין לא זכה בהם בשעת אירוסין וא"כ גם זה הוי רשב"ל, ב' ואם למד דמקרי דבר שכבר בא א"כ מאי ראי' מפירות הא בעל לא ש"ל זכות בגוף השדה והוי קנין פירות א"כ גם הפירות הוי דבר שבא כבר. ואולי לשיטתו דלעיל משמע שפירות הוי חוב אשה לבעלה ולא קנין פירות, עיי' בית שמואל אה"ע סי' צ"ב ס"ק ד' וס"ק י', ואכמ"ל בזה).

ולכאור' נר' מדברי המרדכי שלמד בגדר סילוק שהוא מועיל מדין חו"מ ולכן אפשר לסלק משעבוד קרקע קודם שיקנה, וכן נר' לשון רמ"א דאף שאין מועיל קנין בדשב"ל מועיל סילוק, ומשמע שהוא דין ממוני שחל כמו קנין ולא משום דין אי אפשר בתקנת חכמים.

הרי סילוק מטעם אי אפשר, א"כ לפי"ז אין באמירה שום חלות של קנין שעל ידה מפסיד הנכסים, אלא שהוא גילוי דעת שאינו חפץ שיתקנו לו חכמים הזכויות כשעת נישואין. וכיון שנשאר בגילוי דעת זה עד שעת נישואין ונשאת לו ברעת זה, א"כ לא חלו התקנות כשעת נישואין.

וא"כ לכאורה יכול לחזור קודם נישואין דאף שגילה דעתו שאינו חפץ בתקנה"ח אין זה אלא דיבור, ויכול לחזור ולומר שכן חפץ ואו הרי נשאת על דעת שכן יזכה, וזהו כונת תוס' רי"ד.

וא"ש דהתוס' רי"ד לשיטתו שכ' במפורש להלן דטעם סילוק מדין אי אפשר וכדאורייתא לא מועיל, וכמב' בר"י בתוס', וכמו"כ מהרי"ט דגם כתב שיכול לחזור ג"כ לשיטתו דס"ל דלא מועיל סילוק בדאורייתא כמובא שם בדבריו ע"ש, אך לדעת הר"ן דסילוק הוא חלות שנעשה באמירה שמשתלק מזכויות העתידין לבא לו, א"כ לכאו' לא יכול לחזור אף קודם נישואין דכבר שילק עצמו. וא"כ א"ש מה שהוכיח הקצוה"ח מדברי הר"ן דאין יכול לחזור, דהר"ן לשיטתו, וגם הקצוה"ח עצמו לשיטתו דס"ל דמועיל סילוק אף בדאורייתא כמושג"ת א"כ דין הוא שלא יוכל לחזור.

(ואף שבנתיה"מ דחה הראיות שהביא הקצוה"ח מדברי הר"ן, אמנם לדינא משמע מהר"ן דא"י לחזור כמושג"ת, ועיי' בשט"מ כ"כ מט: שהביא דברי ר"י מיגש שאין יכול לחזור אחר שנסתלק, וצ"ל דס"ל ג"כ כדעת הר"ן¹).

טו. באבני נזר (חו"מ סי' כז) כתב להוכיח מדברי התוס' דאפשר לחזור אחר סילוק, שהתוס' מקשים (אחר דברי הר"ן) דמאי צריך לדברי רב כהנא שיכול להסתלק תיפו"ל דיועיל משום תנאי.

ולכאו' אם בסילוק תו לא יוכל לחזור א"כ מאי קושיא, הרי כתנאי אינו יכול לעשות באמצע אירוסין רק בשעת נישואין

יב. והקצוה"ח עצמו ר"ל שבאמת התוס' מורים דמועיל סילוק בדבר מן התורה (ודלא כהכרעת מהראנ"ח) ומש"כ דרבא הוא טעם לדרב כהנא ומשום אי אפשר היינו דבדרבנן יכול להתנות משא"כ בדאורייתא תנאו בטל, וזהו כונתם בגיטין שכ' דבנחלת אבותיו לא מועיל משום דתנאו בטל, ומש"כ שם דסוגיות חלוקת היינו אם תנאו בטל או תנאו קיים, ע"ש באורן.

ודבריו צע"ג, אי דבלשון תוס' מוכח דהטעם דלא הוי דבר שלא בא לעולם הוא משום אי אפשר ולפי דבריו ע"כ צ"ל דסילוק מועיל גם בלא דין דאי אפשר - ואי אפשר צריך רק כדי שלא יהא חסרון של תנאו בטל.

גם דברי התוס' בגיטין לא משמע דהסוגיות חלוקת בדין תנאו קיים ותנאו בטל אלא פליגי בדין סילוק. ודוק היטב בדבריהם, [ועיי' בנתיבות ובקוב"ש שהק' דמהתוס' בהמשך דבריהם משמע דאף אם תנאו קיים לא מועיל סילוק].

[ודבריו היו תואמין מאד בחי' הראשון של תוס'. ודוק היטב].

יג. כי תוס' רי"ד בסוגיין, וז"ל: ואי קשיא וכי מאחר דבדיבור בעלמא מסתלק למיהדר ביה, הא אוקימנא לה לקמן בעודה ארוסה וכיון שמתחילה התנה עמה ואח"כ נשאת לו, ע"ד כן נשאת לו שלא יזכה בנכסים הלכך בדיבור בעלמא סגי לן שע"ד אותו הדיבור נשאת לו שלא יזכה בנכסים, עכ"ל.

ומב' בדבריו דלאחר נישואין אין יכול לחזור מסילוק דבשעת נישואין לא זכה בנכסים, ומשמע מזה דקודם נישואין יכול לחזור ועיי' קצוה"ח (שם סק"ב) שכ"כ בשם מהרי"ט דיכול לחזור מסילוק קודם אירוסין דדיבור בעלמא דיבור.

אך הקצוה"ח עצמו חולק ע"ד מהרי"ט ומוכיח מדברי הר"ן מכמה מקומות שאין מועיל חזרה מסילוק ואפי' קודם נישואין, ע"ש בארוכה.

יד. ולכאו' נראה שדבר זה תלוי בגדר הדין דסילוק, דלדעת הר"י בתוס', ורש"י,

תנאי שהאירוסין לא יחייבו חוב זה ודוק) ויכול לסלק עצמו מזכות זה שיש לו כבר עכשיו אף שהנכסים אינן בידו עדיין.

יז. אמנם לפי"ז צ"ל דלדעת רש"י והר"י והתוס' רי"ד שהסילוק הוא רק גילוי דעת, ואין חל באמירה כלום, ויכול ג"כ לחזור, א"כ לכאור' אין נפ"מ בין קודם אירוסין לאחר אירוסין, שאדם יכול לגלות דעתו מעכשיו על איזה זמן שיהיה שאינו חפץ בתקנה פלונית, ואם לא חזר בו מועיל.

ובאמת דהמהרי"ט הנ"ל רוצה לדקדק מהמרדכי שהובא לעיל באורך, וחולק על הר"ן וס"ל דיכול לחזור קודם אירוסין. ולשיטת מהרי"ט עצמו א"ש דהרי ס"ל כהר"י דלא מועיל בדאורייתא.

(אך בדעת המרדכי צ"ב דלכאור' ס"ל דמועיל מה"ת, אמנם י"ל דחולק על הר"ן וס"ל דשייך חלות סילוק קודם אירוסין, ודוק, והקצוה"ח דוחה ראיית מהרי"ט מהרדכי, אבל עכ"פ לשיטת מהרי"ט הוא מוכח לכאור' כמושנ"ת).

ואם כנים הדברים יש להוכיח שדעת רמ"א הוא שמועיל סילוק בדאורייתא [וכמשמעות לשונו בסי' ר"ט כשמביא דברי המרדכי] שהרמ"א מביא דברי הר"ן שאין מועיל סילוק קודם אירוסין באבה"ע סי' צ"ב, ודוק.

א"כ עד אז יכול לחזור, ורב כהנא מחדש דיכול לסלק בעודה ארוסה שלא יוכל לחזור, אלא ע"כ דס"ל לתו' דגם בסילוק יכול לחזור ולכן הק' דתיפור"ל מדין תנאי, (ועז"ש שהאר"ך).

ולמשנ"ת א"ש דהתוס' לשיטתם כדעת הר"ן דהוא גילוי דעת מדין אי אפשר ויכול לחזור כמוש"כ מהרי"ט וכדאיתא בתורי"ד. וא"ש מ"ט לא הזכירו שאר ראשונים קושית התוס' מתנאי, דס"ל דהוי מדין חלות וא"י לחזור וא"כ ליתא כלל לקושיא.

טז. כתב הר"ן בסוגיין הא דמועיל סילוק בעודה ארוסה, הוא דוקא בארוסה ששייך בה קצת, אבל קודם לכן כיון שאין לו שייכות בנכסים כלל סלוקי לאו כלום הוא, ע"כ.

וטעם דבריו יש לבאר בפשיטות למש"כ דלדעת הר"ן הסילוק הוא חלות שע"י אמירה מפסיד הזכות העתיד להגיע, א"כ אם אין לו עכשיו כלום היאך שייך לסלק ממה שאין לו כלל, אבל בארוסה הרי יש לו כבר זכות עכשיו. והזכות הוא שע"י נישואין יזכה בנכסים והוא כבר מתחיל משעת אירוסין (כמו שמבארים ע"מ דאמרי' המקדש את האשה ע"מ שאין לך עלי שאר כסות ועונה, וצ"ב שהרי זה מתחייב בשעת נישואין ומה שייך להתנות ע"ז בשעת קידושין. וצ"ל דהקידושין כבר מחייבין אותו שבשואין יצטרך לזונה, ולכן מועיל



בירורי הלכה

הרב יחזקאל סלומון

בענין צליית כבד בחום התנור כשאין אש בוערת תחתיו

כבוד המערכת הנכבדה לקובץ התורני המפואר בית אהרן וישראל.

ראיתי בגליון ניסן תשס"ג מכתבו של הגה"ח רבי שמואל צבי וינר זצ"ל אלי בגדון צליית כבדים כשאין מקור האש סמוך לכבדים ודעתו חולקת על דעתי בעני"ז, ולמען לא ישארו הדברים בלא תגובה הנני להציג בירור הדברים מבחינה הלכתית אשר נראה לענ"ד וכמובן שאני דן בקרקע לפני גדולים ואשמח לקבל הערות ותגובות.

כעת ששימשתי כרב משחטה וממונה על הכשרות ברבנות מגדל העמק נשאלתי ע"י ידידי הרה"ג ר"א אלכו שליט"א ראב"ד גבעת שמואל (ע"י ב"ב) בענין מפעל ליצוא כבדי אור שהתקינו שם מתקן לצליית כבד באופן שגופי החימום החשמליים נמצאים בחדר סמוך והאור החם מוזרם ע"י מאווררים לחדר בו שרויים הכבדים ע"ג רשתות וע"י האויר החם והלוהט הוא ניצלה לאיטו במשך שעה. סיבת התוכנית הזו כדי שלא ישרף הכבד ויהיה ראוי ליצוא.

למעלה מותר לצלות כבד ע"ג כשר והנה האש בוער למטה ורוחק מהכבד הרבה ועוד שהכשר מפסיק בין האש לכבד ואפ"ה אמרינן שהאויר החם היוצא מנקודת הגחלים עולה למעלה והוא מייבש וצולה הכשר וגם הכבד שמרוחק מהאש ולא נתנו חז"ל שיעור לגדול התנור והמרחק מנקודת האש, ומ"מ שיעור המרחק תלוי בתוצאה שהוא צולה ומייבש הדם שבכבד היטב, כי לא נתנו שיעור זמן כי אם שיעור התוצאה שהיא צלייתו היינו שיתייבשו פניו, ואם יניחו כ"כ ברוחק שלא יתייבש ודאי אי"ז צלייה כלל ולא יניחנו שם בכדי. ומיהו אם יתמשך זמן צלייתו חצי שעה או שעה ויותר לית לן בה ולא שמענו מעולם מי שאומר שכיון שאינו נצלה במהרה או שרוחק טפי מהאש אי"ז גדר צלייה.

הצולה ע"ג חרסו של תנור

הנהגה שדנו האחרונים בזה אם מותר לצלות בתנור גרוף וקטום עיקר החשש בזה

הנה דנתי בזה בזמנו (תשמ"ו) וחיותי דעתי שאף לדעות שהביא הדרוכ"ת והפח"ש סי' ע"ג שאין לצלות בתנור גרוף וקטום מ"מ הכא עדיפא שהרי גופי החימום קיימים ומזרימים ומחדשים את החום תדיר משא"כ בגרוף וקטום הוי רק תולדות האור כמה שהאויר בתנור מתחמם מהכתלים שאוצרים בקרבם חום ומ"מ כיון שאין גחלת או גוף חימום בתנור הרי שחומו עתיד לפחות והוא מצטמק והולך משא"כ כשיש גופי חימום פעילים ומשאבות המזרימות אויר חם באופן קבוע (הן אמת יש לעיין בזה מצד שעלול לקרות הפסקת חשמל ואו אין די בחום להפליט ואולי די בו כדי להבליע ועוד גדון בזה להלן) זאת ועוד דמהיכי תיתי שיקרא תנור זה גרוף וקטום מאחר שמקום הגחלת של ברזל (גוף חימום חשמלי) פתוח לאויר התנור ומה איכפת לי אם אינו במרכז התנור רק בצדו וכדומה שהרי הובא להלכה דבתנורים שבזמן התלמוד שהיה פיהם

הוא מטעם שהניחו הכבד ע"ג טבלה של מתכת (יעויין חקרי לב יר"ד סי' ל"ו) או ע"ג חרסית התנור ובוה שפיר יש לעיין בוה מצד הדם שמתאסף בתחתית הכבד שהרי עד כאן לא הקילו בוה אלא כשהאש בוערת תחתיו אז י"ל דהדם נשרף אף שאין לו לאן לטפטף. אמנם בגרוף וקטום אין כח בחום עצמו לשרוף ריבוי דם שהוא בגומא כשאין לדם לאן לטפטף, אמנם בנרדן דידן שיש רשת והדם מטפטף ואינו מתאסף הרבה במקום אחד ודאי אמרינן שיש כח בחום זה אף אם נדונו כגרוף וקטום לשרוף הטפטוף היוצא מהכבד וקמא קמא נשרף והחום מושך הדם ומציאו מהכבד.

מיישב סתירת השוא"מ

ובשו"ת שואל ומשיב תנינא ח"א סי' ע"ה דמעשים בכל יום שמניחים כבדים בתנור גרוף וקטום דגם זה מוציא דם ואין סברא לחלק ולומר דחום זה אינו מוציא דם וגם לא נמצא בפוסקים שיצטרך לצלות ע"ג גחלים דווקא.

וכי' הרכ"ת דבשוא"מ מהדרוא ה' ח"א סי' ס"ו נראה דחזר בו מהוראה זו וכי' דאם צלה כבד חרסית התנור ולא היה מקום לדם לזבו הוי טריפה וכתבשלב בדמו וכמ"ש בצ"ח ירש פ' כיצד צולין ובחור"ד.

ומ"מ נראה דלא הדר בו במילי לומר דברים שאמרת במהדורא תנינא ח"א סי' ע"ה טעות היא בידי וכדי דלא לשוי לגדול זה הדרנא, וטועה, יש ליישב בפשטות דבח"א דיבר באופן שחרסית התנור היא בשיפוע ויש מקום לדם לזוב או שצולוהו ע"ג כלי מנוקב ואילו במהדורה ה' הנ"ל מייירי שיש גומא תחת הכבד שם מתאסף הדם ובהא מורה לצ"ח ולחור"ד שאם אין גוף הגחלת כנגדו (ואפשר אפי' ביש גחלת כנגדו בכה"ג לא מהני) אינו מועיל אמנם כודאי שאם שמו ע"ג רשת שמועיל לכוי"ע ובסי' יד יהודה סי' ע"ו פירוש הארוך ס"ק י"א ופי' הקצר ס"ק ר"ו העלה להתיר בצולה ע"ג חרסית התנור דא"צ אש ממש דגם תולדות האש סני, ובתשו' הר הכרמל סי' י"ד נמי העלה כן דאף ברחוק מאד מהאש מהני צלייה דהאש שואבו ומייבשו.

ובדרכי תשובה סי' ע"ג ס"ק ג' הביא בזה דעות המקילים והסוברים דבגרוף וקטום הוי צלייה מעליא וכס"ל בשו"ת דבר משה להגר"מ אמריליו ח"ג סי' ג' וכנה"ג בהגהותיו על הבי" סי' ע"ג אות כ"ה אמנם בדבריו בשו"ת שלו (בעי חיי חור"ד סי' קי"ז) צועק מרה על אותן המקילין לצלות בתנור גרוף וקטום כשאין גחלת והק' בדרכ"ת שהרי הוא סותר עצמו מיניה וביה, וכאמת המעיין בדבריו בשו"ת בעי חיי יראה שקרא תגר על הצולין בלא רשת שאין הדם יכול לטפטף וסברתו דבכה"ג צריך שיהיה גחלת לאש כנגד ריבוי הדם אבל באופן שיש לו לאן לטפטף לית לן בה. דדי בחום דגרוף וקטום להוציא הדם מהכבד, ובשו"ת ציץ אליעזר חלק י"א סי' נ"ג הראה שדרכי הגאון בעל כהנ"ג כבי' מקומות הנ"ל זהים שהתחיל בחשש וסיים בהכרעה לקולא אף במונח על חרסית התנור. וכ"ש בנר"ד.

ובנימוקי הגר"ב סי' ס"ז כ' לאסור באם מניח הכבד על חרסית התנור ומשמע מדבריו שאם צולה ברשת שפיר דמי ואפילו לכתחילה. וכן משמע בחור"ד ביאורים סי' ע"ו וחידושים ס"ק י"ז דדוקא בכלי מנוקב מפני אם צולוהו בכירה שלא ע"ג גחלים ואם צולוהו על גבי גחלים שפיר דמי ומוזה מדרו האחרונים מדבריו

השנות הגרש"צ וינר וצ"ל

ובהיותי בזה שלחתי עיקרי הדברים לכמה מוציאים לקבל חוות דעתם ובתוך כך שלחתי גם לגרש"צ וינר וצ"ל מוצ"צ חסידי קולין בירושלים ורב משחטת ענף ירושלים ומראשוני רבני המשחטות בארה"ק. ומה שהשיב לי בזה בקצירת האומר חלוק על דרך ההיתר שנקטתי (והיא לו נדפסה לזכרו, שנלב"ע בשנה זו תנצב"ה ונדפסו הדברים בגליון קובץ בית אהרן וישראל ניסן תשס"ג) ואציג כאן עיקרי דבריו ומה שיש לי להעיר על דבריו ולהרחיב היריעה עוד בענייניו.

ה"ל: ... מה שרצית לדמות זה לתנור גרוף וקטום שהאחרונים דנו בזה וכבודו רוצה לומר דאף המחמירין בתנור גרוף אפשר יקלו כנר"ד מחמת שבתנור זה החום מוסיף לחדוד והולך ומתחמם. הנה אפשר לומר לאידך גיסא כי בתנור גרוף החום תמיד בפנים (ור"ל מחמת הכתלים) והוא חום טבעי כידוע שהתנור מחזיק חומו אפי' כמה ימים מה שאין כן בתנור הנדון שכל החום בא לו מבחוץ ע"י איזה צינור (תעלת אורוד) ואין לו שום חום עצמי מעצמות התנור ומי יימר שתנור זה יש בו כח לפלוט הדם מהכבד.

דומה לזה מה שמצינו באחרונים שדנים אם להגעיל כלים בתוך דוד קיטור שמכניסים לתוכו דרך צינור מים חמים שמעלים רתיחה יותר מכדי בישול ואפ"ה יש הרבה מחמירין שלא להגעיל בתוכו מחמת שאין לו דפנות המחממות מפני שאינו עומד אצל האש. (עיי' מעדני שמואל הלכות פסח סי' קט"ז ס"ק ל"ט אות ב') וה"ה כאן שכל החימום בא לו רק מחמת איזה חום שצ"ע אם לרדנו כאש או כתולדת האש וא"כ צ"ע לשער כוחו וטבעו. עתכ"ד.

מה שיש לי להשיב

על השנות הגרש"צ וינר

ומה שיש לי להשיב ע"ז הוא, כי במקום שיש מקור חום גדול (שנמדד

ומה שהביא ראייה מהגעלה על קיטור שיש שפקקו בדבר מחמת שאין אש בוערת תחת הכלי הדבר ברור שיש חילוק בדבר כי שם אנו באים להגעיל עצם הכלי ולזה צריך להיות האש תחת הכלי ואפשר יש חולשה כחום הכלי מחמת שהחום בא ע"י הקיטור הפועל במים והמים פועלים על הכלי לחממו והוי בזה השתלשלות הכוחות ותולדה של תולדת האש משא"כ כנר"ד שפועל האויר החם על אויר התנור ואין שום השתנות ומחיצה בין האש לכבד והיא כח האש ממש ואוירו הוא כחיציו של אש וכיון שאין כאן מטרה להרתיח כותלי התנור כודאי אין נ"מ אם ראו הכתלים הללו גופה של להבה או פניה של גחלת.

שקן'ם ברברי הצל"ח
ריש פ' כיצד צולין

והנה נחזי אנן ברברי הצל"ח ריש פ' כיצד צולין שהוא עמוד הימיני ופטיש החזק עליו נשענו המחמירים לאסור צלייה בתנור גרוף וקטום ונחקרו ונחפש בדבריו אם יש שם משמעות שגם בהניחו ע"ג כלי מנוקב נאסר.

שכ' הצל"ח בנשאל ע"ז הרבה פעמים שמניחים הכבד בתנור גרוף וקטום ע"ג חרסית התנור ודן בזה מצד מה שמניח הכבד ע"ג גחלים אף שתומם קטן וחילק דמ"מ יש בהם כח האש האצור בתוכם ועי"ז יתגברו על הלחות ועל הדם הכנוס אבל מניח על חרסו של תנור כיון דאין גוף האש בתנור וגם הדם כנוס שם ואין לו להיכן לזוב חיישינן שמא אינו יכול להפליט הדם, שוב כתב דיוצא לו קולא אם תלאו באויר תנור גרוף וקטום שפיר מיקרי צלייה וכה"ג דצלי פסח שצלאו באסכלה דאי לאו דגלי קרא דבעינן צלי אש הוי שפיר נחשב לצלי אש וא"כ לגבי צליית כבד דאין גילוי מקרא דבעינן אש דוקא שפיר מותר לצלותו באויר תנור גרוף. הדר כתב: ואמרתיו אולי גם זה אין ראייה להתיר (היינו בכבד ע"ג כלי מנוקב או בתלאו) דצליית הפסח מיירי באופן שכבר נמלח (ולוזה לא חשו לזה מצד איסור דם אלא מצד גזיה"כ של "צלי אש" שנצלה מחמת דבר אחר) וכמ"ש תוס' דמהני מליחה קודם הצלייה. והנה הנוב"י עצמו פקפק על דברי התוס' וכ' שלולי דבריהם היה אוסר מליחה קודם צלייה דמלוח כרותח וכמו דאמרין דאם בישלו בחמי טבריה נחשב כצלי שלא מחמת אש ה"ג י"ל גבי מליחה. ומ"מ י"ל דאף לשי' התוס' דמותר למלוח מ"מ כיון דק"ל דלצלי לא בעינן מליחה הדעת נותנת שלא יטרחו בזה למלוח ועכ"פ אף דשמעינן מתוס' דרשות הוא ואין בו איסור מ"מ חובה ומצוה ודאי אין כאן וא"כ כשדנים בגמ' על צלייה בתנור גרוף וקטום נאמרו הדברים אפי' בלא נמלח וא"כ חזינן דלא חששו

לאיסור דם בכה"ג כיון דלגבי צלייה החומו שבאויר התנור מועיל להפליט ולייבש הדם וא"כ הדרינן למ"ש הנוב"י בראשית דבריו דיש ראייה מהגמ' דמיקרי צלייה.

והנה השוא"מ שגם הוא נסמך על דברי הצל"ח נראה נמי שלדינא מסיק מדבריו דבאם נמלח ע"ג רשת ודבר שיע וחלק אין כאן בית מיחוש, שבמהדורא תנינא ח"א סי' ע"ה הביא בפשטות מדברי הצל"ח דבגרוף וקטום איסורו משום דצלאו ע"ג חרסית התנור ואין לדם מקום לזוב ועוד שאין שם אש לשרוף (ומשמע דביש שם אש אפילו ע"ג חרסית לית לן בה דהאש שואב) ומעשים בכל יום שצולין כבדים בגרוף וקטום, ובמהדורא חמישית ח"א סי' ס"ה חזר ודן בדב' הצל"ח דמה שתוכך לאסור היינו במונח ע"ג חרסית וגומא תחתיה והוי כזה כנמלח בכלי שאינו מנוקב שאו אין לדם מקום לזוב ואפשר נמי שבולע מהדם הנפלט ומ"מ משמע מדבריו דביש לו מקום לזוב שפיר אמרינן דמה שמפליט מתייבש ואינו חוזר ונבלע.

וכן משמע בשו"ת אהל משה (מזריטש) סי' כ"ח דמהצל"ח משמע להתיר צלייה בגרוף וקטום כשתלוי באויר ויש לדם היכן לצאת וכן משמע בשו"ת הר הכרמל סי' י"ב. ובשו"ת לב איכרא לר"א הענקין וא"כ חזינן דאין מי שמסתפק בדב' הצל"ח בדבר זה לומר שמסתפק היכא שיש לדם מקום לזוב. דנאמר שאין כח לחום התנור להוציא דם ולא מיקרי צלייה בגרוף וקטום. דכל נדונו שם הוא באופן שצולה ע"ג חרסית התנור ואין לדם מקום לזוב.

ברברי החקרי לב סי' ל"ו

אמנם מצאתי סכרא למימר הכא למ"ש בחקרי לב יו"ד סי' ל"ו שהסביר דב' הכנה"ג בהג' ב"י דמפסחים ע"ה משמע דאי לאו דאמרה תורה צלי אש ב' פעמים הוה אמינא שגם בגרוף וקטום הוי שפיר צלי אש. (ושם פרש"י דחום התנור תולדה דאש הוא ואם תתכו בגד ישרף ונעשה פסח).

ואפשר לא מיקרי צלייה. ולפי ניתנו הדברים לשיעורין (ובגדון ירדן נבדקו הדברים שחום אויר התנור שורף נייר או בד דק ובאופן זה שפיר מיקרי צלייה. דחוינן שנשרף) ומ"מ יש לעיין אם צריך הנייר להשרף מיד או דגם אם נשרף במהלך זמן רב כגון שעה או יותר ג"כ נקרא חום הראוי לצלייה והנה בשו"ת ציץ אליעזר ח"א סי' נ"ג דן במתקן חשמלי לצליית ככרים שהחום מלמעלה והככרים מלמטה ע"ג רשת והעלה נמי דאף אם ידונוהו כגרוף וקטום מ"מ כיון דאינו מונח על חרסית התנור ויש להם מקום לזוב לא פקפק אדם מימיו לומר דאי"ז גדר צלייה. ומה שפקפקו שמה החום אינו מספיק להפליט ולשרוף הדם הביא לזה מכמה פוסקים שצידדו לצלות הככר בחום נמוך ובזמן הרבה (לאט) ולא בחום חזק וזמן מועט, כי באופן זה נשרף מלמעלה ועדיין הוא מלא דם בפנים. ואילו בחום מועט הוא נצלה ומתייבש היטב מבפנים ומבחוץ והביא לזה ר' הגאון בעל המנחת יצחק (ח"ה סי' י"ז) דעדיף לצלות לאט ועל להב קטן וכן העלה הגאון הרב הענקין בספרו לב איברא דשיעור זמן הצלייה היא כשעה וחצי צלייתו יהיה בערך חצי שעה אמנם הדבר תלוי גם בעובי החתיכה דאם יהיה כבד של בהמה והיא עבה מאד לא סגי ליה בזמן מועט הראוי לכבד של עוף.

משך זמן הצלייה

ובאמת מצינו בפוסקים שנתנו שיעור זמן לצלות הכבד וכן הביא בס' ברית מלח דף ט"ו ע"ב דכל צורכו שיעורו כשעה. וחצי צלייתו הוא לערך חצי שעה. וכן משמע בשפ"ד ע"ו סו"ס י"ד שהוכיח כן מהת"ח ובאמת ששיעור זה הוא רק למטה ולא למעלה. כי צריך לשהות זמן זה לכל הפחות כדי שיוציא דם היטב ובפחות מזה חיישינן שעדיין לא הגיע לשיעור צלייתו אבל אין רצונם לאמר שאם הניחם כנגד האש הקטנה שיעור יותר משעה ולא נצלה עדיין לא עלתה לו צלייה דחום זה שאינו צולה במשך

והנה זה דייקא ללישנא בתרא דלא ילפינן מפסח אבל ללישנא קמא דגלי רחמנא בפסח דצלי אש דוקא ומינה ילפינן לכל התורה כולה. א"כ אף בצליית בשר וכבד להוציאו מידי דמו בעינן צלי אש בדוקא. ובפוסקים אין הכרע אי ס"ל כלישנא קמא או לישנא בתרא והוי ספק איסור. אמנם בספר דבר משה ח"ג סי' ג' (למהר"ם אמריליו) כ' על זה דאף ללישנא קמא דייקא היכא דכתיב אש בקרא אמרינן דבעי אש ולא תולדות האש וכה"ג דערלה דאם אפה פת בשריפת קליפי ערלה אמרינן דשבח עצים בפת אבל אם גרף וקטם או אפילו באפה הפת ע"ג גחלים לא נאסר אבל לגבי צלי בעלמא להוציאו מידי דמו לא מצינו דבעי אש ממש ואף ללישנא קמא אפשר לצלות בחום התנור הגרוף.

ואף שהגאון בעל החק"ל דחה סברתו זו מ"מ אחז בשיטתו ולאו מטעמו וגם הגאון בעל החקרי לב הביא ראיות מכריעות לזה שהרי צליית ככרים ע"ג גחלים הוא מעיקר הדין ומשמע בגמ' דגחלים חומן פחות מחום הכבשן בגרוף וקטום (ומאי דאמרינן דבערלה מותר לאפות בתנור גרוף וקטום לאו משום שחמו פחות ולא מיקרי צלייה אלא שדין מיוחד הוא בערלה דבעינן אבוקה כנגדו ובלא"ה אמרינן זה וזה גורם או דלא מיקרי כלל הנהא מערלה היכא שאין גוף האיסור לפנינו).

וראיה לזה מפסחים כ"ו תנור שהסיקוהו בקליפי ערלה וברש"י שם ד"ה "בשלה" דחום דגרופה וקטומה עדיף מחום דגחלים וכן משמע מסוגיית הגמ' פסחים ע"ה ע"א וא"כ אם אנו צולים ע"ג גחלים כ"ש שמותר לצלות בחום תנור דגרופה וקטומה. וכ"ש בנד"ד שיש מקור חום המייבש ושוורף דודאי מיקרי צלייה בכה"ג.

בשיעור חזוק החום

ומ"מ נראה דיש לנו גדר מוגדר באיזה חום מדובר, שאם יניח קיסס או נייר בחלל התנור הגרוף ישרף כמ"ש רש"י בסוגיין (פסחים ע"ה) ובחום שהוא פחות מזה

ויש חשש שלא יגיע החום בשוה ולא יהיה כח בחום הפליט מהשפוד (רשת) ול"א כבולעו כך פולטו והדר יבלע הכבד מהשפוד ויאסר ולכן מסיק שראוי לצלות הכבדים בתנור שתומו רב ומתפשט בשוה אמנם העולם נהגו רוב התר ובמנח"י שם כ' להמליץ על מנהג העולם ע"פ מ"ש הט"ז ע"ו ס"ק ט' שאין העולם נוהר מלהסיר השפוד מעל האש קודם גמר צלייתו ולא חששו שיבלע השפוד כשיחקר ולא יהיה בו כח לפלוט דממ"נ כאשר הוא חם הוא מפליט וכשהוא מתקרר גם אינו כולע.

ולזה שפיר לא חיישנן שיבלע ובס' אורח מישר על הדי"מ אות ג' כ' להשיג על הט"ז דלגבי השפוד חיישנן שיבלע ומצריך לביזן קל לשפוד שיעבירוהו באש בלא בשר ואח"כ אפשר לחזור ולהשתמש בו אבל לגבי הבשר הצלי עצמו אמרינן שפיר דכל זמן שפולט אינו כולע וכיון שיש בו ריבוי נוזלים אינו כולע אף כשהבלו חם מעט ובפ"מ ס' ק"ה מ"ז אות ט"ז כ' דאם כולע השפוד בחום מועט הוי הבלוע כחוש ואינו יוצא בלא רוטב ולזה לא חיישנן שיבלע הבשר ממנו וממ"נ אם חם הוא אוי פולט ואם קר הוא כחוש.

ובדרכ"ת ע"ו ס"ק כ"ג הביא מספר ראש פנה (באבן פנה ופנת יקרת אות ל"ו) שנסתפק אם לא נצלה כשיעור צלייתו ונתקרה אם יועיל לחזור ולגמור הצלייה דשמא פירש הדם ממקום למקום ומתחיתה לחתיתה ושבו לא יצא בצלייה שנית וכ' דאם באנו לחוש לזה אין לנו להתיר צלי כל עיקר שהרי תדיר הוא מונח ע"ג האש באופן שחלקו ננגד האש וחלקו רחוק מהאש ומזויזים אותו ממקום למקום שיצלה יפה בכל המקומות והביא דב' הט"ז הנ"ל להתיר בזה דממ"נ אם חם הוא פולט ואם לא שולט בו האש אינו מכליע. ולכל הנ"ל נראה דלא חששו לזה שלא שלטה האש בשוה דגם אם לא הגיע לשיעור צלייתו מועיל מה שיחדשו הצלייה אח"כ.

שעה אינו מפליט ומייבש. דזה לא מצינו בשום מקום סברא זו. ואפילו לענין השיעור למטה שנקבו בזמן שעה ג"ז אינו מוכן ואינו מוסכם שהרי הדבר תלוי בעובי החתיכה וכמות הכבדים הנצלים על האש וכן ברוחב הלהבה וכמות החלים וכו'. ומסיק הדרכ"ת בזה, דכיון דהרבר מסור לנשים ואין יודעים לשער מהו חצי צלייתו א"כ נקבע השיעור כמ"ש הט"ז שיתייבשו פניו (והנ"ל שגם שיעור זה אינו מספיק למ"ש המנח"י ח"ה ס' י"ז דיש שממהרין לייבש פניו ובפנים הוא נשאר מלא דם ואף שהרבה פוסקים מקילין לאכלו כך מ"מ לגבי בישול יש בזה סרך איסור וע"כ המליץ שם לצלות הכבד ע"ג אש קטנה ובאופן איטי מאשר למהר הצלייה ובאש גדולה) ועכ"פ לא נתנו הדבר לשער בזמן אלא נותנים לו כל צורכו. ופעמים שהוא פחות מחצי שעה ופעמים שיכול להצלות יותר משעה. והעיקר שיהיה יבש בפנים ובחוץ מבלי דם.

בכחשות שיש באש קטנה ובחפסקת חשמל

והנה בנד"ד שהאור החום מייבש היטב הכבד ומוציא דמו משך שעה יוצא הכבד צלוי מבפנים ומבחוץ באופן מושלם. אמנם יש לעיין מה יהיה באופן שתהיה איזה תקלה או הפסקת חשמל שאז (בתקלה) מקררים הכל כדי שיוכלו לתקן או בהפסקת חשמל שמתקרה מעצמו אם נאמר שיהיה או מצב של חום מופחת שאינו יכול להפליט ומ"מ יוכל להכביע דם הנפלט מכבד אחד למשנהו דבענין לא מועיל לכאור מה שיחדשו החום והצלייה לאחר זמן, כן יש לחשוש שהרשת (שפוד) שבלעה דם תפלוט אותו לתוך הכבדים ולא יהיה בכח החום המופחת לשרוף ולייבש הדם הזה.

ובאמת דנו בכעין זה באחרונים בס' מועדים וזמנים ח"ג רל"ו (הביאו המנח"י ח"ה ס' י"ז) שהעיר שם דאין לצלות הרבה כבדים יחד על להבת הגז שהלהבה קטנה

הרב שניאור זלמן דישון

בענין סכך קבוע בסוכה

סוכה עראי וא"כ הוה ליה קבע ע"כ. ומבואר בתוס' דאה"נ כלפי דפנות אי ראויה לדירת עראי סגי אבל בסכך צריך להיות עראי ממש.

א. בעצם קושיית התוס' שהקשו דאי יכול לעשות סכך קבע לא הוה סימן קללה תמה הפנ"י דכיון דלמעשה אינו מחויב לעשות קבע ורוב סוכות הוה עראי הוה סימן קללה ונשאר בצ"ע ומצאתי בתשו' מהר"ח או"ז סי' קצד סכרא זו וז"ל ולא הבנתי דלקמן דף כה: א"ר אבא בר זכרא חתן ושושבינין וכל בני החופה פטורין מן הסוכה ופריך ולעבד חופה בסוכה אמר רבא גזירה משום צער חתן דסוכה אינה מרווחת דחתן בעי מקום מרווח לכנוס כל בני החופה ועתה כמו שהקשה ר"ת לענין גשמים יעשה סוכה שמצלת מן הגשמים אם היא כשורה וקשה גם כאן יעשה סוכה מרווחת כחדר שעושה בו חופה וכי' אלא התורה לא חייבה לעשות סוכה כמין בית להציל מן הגשמים ומן החמה ולרוחב כל בני החופה ושיהא החולה נוח לישן כמו בבית שהרי מגרנך ומיקבך כתיב דהיינו פסולת גורן ויקב ובאלו אי"א להציל מן הגשמים הרי שהתורה התיירה לעשות סוכה שלא תציל מן הגשמים ולא נראה לחכמים דווקא פסולת גורן ויקב שהרי דרשו להכשיר סכך בכל דבר שגדולו מן הארץ ומעתה גם אין לדרוש דווקא שלא תציל מן הגשמים ע"כ. וכן כתב בשו"ת חסד לאברהם תנינא או"ח סי' עא.

ובסכרת התוס' י"ל דאה"נ דאינו מחויב לעשות סכך שיציל מן הגשמים אבל כיון דיכול כבר אינו סימן קללה וכן כתוב בערוך לנו וע"ש מה שדן בסכרת הפנ"י. ועי' עוד בשפ"א שדן דאולי למ"ד דכשר סוכת קבע חייב לעשות קבע ועי' לשון מלחמות (הובא בפנ"י דף 1:).

(ב) ובתירוץ יש לעי' דבתוס' משמע דזה שפסלוהו קבע אינו עושה פסול של בית רק

מבואר בגמ' סוכה דף ב. דנחלקו ר"י ורבנן אי סוכה למעלה מכ' כשר או פסול ומבואר בגמ' כמה סברות בביאור המחלוקת ורבא אמר מהכא בסוכת תשבו שבעת ימים אמרה תורה כל שבעת ימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי עד עשרים אמה עושה אדם דירת עראי למעלה מעשרים אמה אין אדם עושה דירת עראי אלא קבע א"ל אביי אלא מעתה העושה מחיצות של כרזל וסיכך על גבן הכי נמי דלא הוה סוכה א"ל הכי קאמינא לך עד כ' אמה דאדם עושה דירתו דירת עראי כי עביד ליה דירת קבע נמי נפיק למעלה מכ' אמה דאדם עושה דירתו דירת קבע כי עביד ליה דירת עראי נמי לא נפיק ע"כ לשון הגמ' וכתבו התוס' דאע"ג דיש לפרש קרא בדירה שאינה ראויה אלא לשבעה למעוטי קבע משמע ליה קרא דאתא לשעוריה לאורווי לך מידת גובהה כלומר בסוכה שאפשר לעשות עראי ועי' בריטב"א שביאר יותר סברת רבא.

והקשו התוס' וא"ת דכיון דלא חיישינן לעשותה אלא שתהא ראויה לעשותה עראי אע"פ שעושה אותה קבע א"כ אמאי אמר גשמים סימן קללה בתג והלא יכול לקבוע הנסרים במסמרים שלא ירדו הגשמים בסוכה ואפילו את"ל דאסור משום גזירת תקרה כי היכא דאמר לקמן בפירקין כפלוגתא דר"מ ור"י במסככין בנסרין דאי מכשרת להו אתא למימר מה לי לסכך בזה מה לי לישב תחת תקרת ביתו וביתו ודאי פסול מדאורייתא דסוכה אמר רחמנא ולא ביתו של כל השנה מ"מ כיון דלא אסר אלא מדרבנן לא שייכא למימר לגשמים סימן קללה וי"ל דנהי דלא חיישינן בדפנות אי עביד להו קבע מ"מ בסככה שעיקר הסוכה על שם הסכך לא מיתכשרה עד דעביד לה עראי ומה"ט נמי ניהא לרב זירא דדריש מוכתיב וסוכה תהיה לצל הא כתיב נמי מזרם וממטר ונבעי נמי שלא ירדו גשמים לתוכה אלא משום דבעינן

ורן הגמ' בשלמא ב"ה טעמייהו משום תעשה ולא מן העשוי אי מפקפק עביד ליה מעשה. משמע בהיה תקרה של בית כל חסרון הוא תעשה ולא מן העשוי שאינו עשוי לצל אלא לשם בית ואין חסרון של קביעות דאולי דיבר בשם לבית בלי מסמרים אך בהרא"ש מבואר להדיא שדיבר עם מסמרים וע' מנחה חדשה שם וע' ער' מה שדן במחצית השקל ס' תרכו ס"ק ו' שה דמשמע דאפילו בכסמרים אי עשה לכתחילה לשם צל הוה כשר, ומצאתי בפמ"ג ס' תרכו ס"ק א' בא"א וז"ל והנה בית משמע דאינו פסול רק משום תעשה ולא מן העשוי, ולולא זה היה כשר ואין חסרון של קביעות וע' לשון הרישב"א דף יד.

ולכאורה המקור של פסול בית מבואר בגמ' דף ח: בהא דהביא הגמ' סוכת היוצרים הפנימית אינה סוכה וחייבת במזווה וע' רש"י פנימית אינה סוכה אם בא לישב בתוכה בחג לשם סוכה אע"ג דלא בעינן שם 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. ומבואר מדברי רש"י שבעצם מצד עצם סוכה היתה צריכה להיות כשר רק משום דמשתמש ביה כל השנה לכל צרכיו לא מינכר שישבתו הוא משום סוכה ופסול, ואע"ג דלשון רש"י הוא אינה סוכה הבינו הפוסקים דהפסול אינו אלא מורכבן. אך ע' ר"ן (וכן הוא במאירי) כתב שדיבר שעשה לשם דירה ולא לשם צל ובודאי לפי זה פסול מן התורה, אך לכאורה בעצם דיסוד שבסוכה צריך לעשות לשם צל מבואר ג"כ ברש"י כדיתבאר.

מבואר שם בגמ' סוכת גנב"ך כשר ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה מאי כהלכתה אמר רב חסדא והוא שעשאה לצל סוכה וכתב רש"י שמסוככת יפה דמוכחא מילתא שעשייתה ראשונה לצל היתה ולא לצניעות בעלמא דאע"ג דסוכה לשם חג לא בעינן לשם סוכה בעינן ולצל הוא דמקי סוכה סוכה שסוככת מן החורב ע"כ, הרי דסוכה צריך

הוא פסול של דירת קבע ולא עראי, ובזה יש לדון אי זה דווקא לרבנן דבעי דירת עראי אבל לרב יהודה אה"נ יכול להשים סכך קבוע ג"כ או דכלפי הסכך כו"ע ס"ל דצריך להיות עראי דא"כ אינו סכך ובאמת יש לע' דהנה רב זירא הביא הפסוק של וסוכה תהיה לצל יומם שצריך להיות לצל סוכה ושם מבואר בסוף מזרם וממטר וכתב תוס' דע"כ לענין סוכה אינו הולך סוף הפסוק אך עכ"פ מבואר דשייך לשון צל סוכה אפילו בסכך המציל מגשם ורק בסוכה פסול דבעינן עראי וע' בתוס' דף ו: בשם הירושלמי וע' במראה פנים בירושלמי שם.

וראתי בפמ"ג ס' תרכו ס"ק ב' על הא דהביא המג"א דברי התוס' וז"ל וכולהו י"ל דהכיין הלכתא ותליא בפלוגתא לר"י סוכה קבע בעינן היינו סכך נמי ולרבנן עראי סכך בעינן הרי דדברי התוס' דפוסל סכך קבע הוא רק לרבנן ולא לר"י, אך ע' בשפ"א ועמק שאלה דרנו (ולא הביאו הפמ"ג) דאולי בסכך כו"ע מודו דצריך עראי כדמשמע בתענית דלכו"ע הוה סימן קללה וע' במנחה חדשה שם שהביא הפמ"ג וחולק עליו בזה. וע' באור גדול ס' נה ס"ק י' וע' שו"ת סת"ם מזווה ס' א'.

ולכאורה נראה להביא ראייה לדברי הפמ"ג מגמ' דף יא דדן אי ישן תחת המטה גבוה י' דלרבנן אינו יוצא מצות סוכה דהוה כישן תחת המטה אבל לר"י יוצא דלא אחי אוהל עראי ומבטל אוהל קבע, הרי להדיא דקרי לר"י סוכה אוהל קבע הרי דחילק גם על הסכך ולא רק על הדפנות.

ג. וכ"כ יש לע' מהו הפסול של ביתו ולכאורה הפסול שהגג הוא קבוע אך בלשון החוס' משמע דיש פסול חדש של ביתו של כל השנה ולא של כל השנה וכן הוא לשון רש"י דף יד.

וכ"כ יש לדון דמבואר במשנה דף טו. תקרה שאין לה מעויבה רב יהודה אומר ב"ש אומרים מפקפק ונוטל אחת מבינתים וב"ה אומרים מפקפק או נוטל אחת מבינתים

שאינ הגשמים יכולים לירד לתוכה אי פסול או לא ועי' ערוך לנר דף ב. וכן הוא בב"ח סי' תרל"ה שזוהו התוס' דף ב. שאי סיכך עד שאינ הגשמים יכול לירד הוי קבוע וכתב והוי כבית ופסול ורש"י חולק על תוס' ובענין קושיית התוס' כתב ע"ד הפנ"י דאה"נ יכול לסכך הרבה עד שאינ הגשמים יורד אבל כיון דאינו מחויב הוי סימן קללה וכ"כ הבאנו דברי המהר"ח אר"ז שחולק על ר"ת ולענין קושייתו תירץ כהפנ"י, אך מדרבנן י"ל דהוה פסול גם לרש"י כדמשמע בקושיית התוס' דלכל הפחות פסול מדרבנן.

אך ע' הגהות מיימוני ומהר"ח אר"ז שם שהביאו שגיסו של ר"ת סיכך הסכך וקבע אותם ג"כ במסמרים הוי להכשיר אפילו מדרבנן ע"ש בערוך לנר והקשה עליו ר"ת והא אין גשמים יכול לירד בתוכה אך במהר"ח אר"ז אחר שחולק על ר"ת דאין פסול אי אין יכול לירד בתוכה גשמים הביא מה שעשה גיסו של ר"ת וחולק דאה"נ כשר מה"ת אבל יש בזה גזירת תקרה אך זה שייך רק במסמרים אבל בסיכך הרבה כשר אפילו מדרבנן.

וכדברי הערוך לנר שזוהו ג"כ כוונת התוס' דף ב. כתב הסמ"ק הובא בב"י סי' תרכ"ט סעיף יח וז"ל אך מ"מ צריך לעשות הסכך בענין עראי שיוכלו הגשמים לרדת בסוכה כדמפרש בתוס' בפ"ק (בפשטות זהו גירס' הנכונה ע"ש בהגהות) וע"כ נהגו העולם לסכך בערבה או בגמי או בכיוצא בהן ולא בנסרים כלל אפילו פחותים מארבע דליכא משום גזירת תקרה משום דילמא אתי למטעי לסכך בקביעות שלא ירדו שם גשמים. הרי הדבר מפורש שיסוד התוס' בנוי על ירידת הגשמים. וכן כתב במהר"ם ומצאתי מפורש בתוס' ר' פרץ שכתב שיהא עראי עד שיכול לירד בתוכו גשמים ע"ש.

מבואר במשנה דף יא החוטט בגדיש פסול משום תעשה ולא מן העשוי הא לאו הכי כשר והקשה הט"ז סי' תרל"ה ס"ק ב' והא לר"ת בלאו הכי פסול דבגדיש אין הגשם יורד ותירץ שכל דברי ר"ת שפסול הוא רק מדרבנן משום

להיות לשם צל ולא לצניעות ואי מוכח דעשוי לצל כשר (ויש לע' אי הוא יורע שעשאה לצל ואינו מוכח אי כשר ע' בסוכת היוצרים).

וכתב הב"ח בס' תרל"ה דמשמע מרש"י דאי מוכחא דלצל עשוי כשר וקשה דאה"נ שסככה יפה אולי עשוי לכית באופן זה וכתב הב"ח לחדש שלרש"י כל שסכך יפה דנראה כסוכה כשר אפילו סככה לשם בית וכל הפסול בית הוא רק בנסכים דאין זה שם סוכה בעצם משא"כ כאן שסיכך בסכך אך הר"ן חולק שאי כיון לדירה פסול מה"ת אך המג"א חולק (ע"ש פמ"ג) שבודאי גם רש"י מודה דאי עשוי לדירה פסול רק סוכת היוצרים סוכר רש"י דעושין לצל, אך עכ"פ מבואר דיסוד פסול של בית הוא דאינו עשוי לצל רק לכל תשמיש וסוכה הוא לצל, ועכשיו שחושב לצל יש חסרון מהלך חדש ולא מן העשוי, וע' מרומי שדה מהלך חדש כדברי רש"י והר"ן וע' בי"ח סי' תרל"ה והובא בפמ"ג דבעשוי לשם דירה הוה כל הסכך פסול ולא מהני חידש כ"ש ע"ש.

החסרון על סכך קבוע

וכוזה יש לרון כמה שכתב תוס' שסכך קבוע פסול יש לע' מהו חסרונו אי הוה חסרון חדש של קבוע ולא עראי או דהוה כבית (אף דלא משמע כן בתוס') וגם יש לע' מה עושה אותו קבוע אי עצם מסמרים עושה אותה קבוע אפילו יורד לתוכה גשם או העיקר תלוי בירידת גשם או שניהם וגם יש לע' אי הראשונים חולקים ע"ז ומכשירין לכל הפחות מה"ת או גם מדרבנן.

א. הבאנו לעיל דברי הגמ' אמר רב חסדא והוא שעשאה לצל סוכה וכתב המרדכי פרש"י שצילתה מרובה מחמתה שמשוככת יפה דמוכחא מילתא שעשאה לצל ולא לצניעותא ובדבר שכשר לסכך בה מתוך פרש"י משמע שמגינה מן הגשמים כשרה ור"ת פירש שעשה לצל ולא מעובה להגן מפני הגשמים שני פסולה שאם היתה כשרה כשמגינה מן הגשמים לא הוה גשמים סימן קללה הרי דיש מחלוקת חדשה אי סכך עד

וראיתי בתשו' האלף לך שלמה או"ח סי' סו באחד שהקשה לו על מה דמשמע במג"א ובי"י (אולי כוונתו בס' תרכו שהבאנו) דסבך כשר עם מסמרים והקשה עליהם מהתוס' דף ב. וכתב דאה"נ משמע מהבי"ח בתוס' דסגי בזה אי אין יורד גשמים לפסול אבל בתוס' י"ל דצריך שניהם בין משום מסמרים וכן דאין יורד גשמים אבל אי יש מסמרים ויורד גשמים או שאין יורד גשמים אבל אין מסמרים כשר.

כתב המחצית השקל סי' תרמ"מ ס"ק ט' (והובא בביכורי יעקב סי' תרכ"ו ס"ק יב) לולא מסתפינא הייתי אומר דבר חדש דאע"ג שכתב המג"א בס' תרכ"ו בשם האגודה בשם התוס' שלא יכסה הנסרים במסמרים משום דסבך צריך להיות עראי אך ע' הגהות מיימונית שהביא שגיסו של ר"ת כיסה עם מסמרים וגם ר"ת לא פסלה משום מסמרים רק משום דאין גשמים יורד לתורה ולכמה דעות זה כשר ולפי זה כשגשמים יורדים לתוכה ומשימים שלאק מ"מ עדיף טפי לישן בסוכה ולכמה דעות יוצא אפילו יש סבך קבוע ואין הגשמים יורדים לתוכה אך לא יברך. וע' מנחת פתים מה שדן בדבריו וע' בתוס' ביכורים מה שהוסיף על דבריו, ועד"ו מצאתי בתשו' ברכת יוסף (לנדא) או"ח סי' כד שדן בסבך שעשו במסמרים ומדייק מהגמ' דף טו. בתקרה דלולא החסרון של תולמ"ה היה כשר אף שקבעו במסמרים והביא לדברי המג"א סי' תרכו ס"ק ו' ודן דיש אופנים דלא שיין תקרה ובסוף כתב כ"ו להליץ בעד העולם המקילין בזה אבל לכתחילה בודאי ראוי להחמיר שיהא סבך כשר בלי מסמרים כמבואר במג"א בשם האגודה והגם שבהגהות מיימוני הביא שגיסו של ר"ת הקיל בזה וכן סובר ר"ת אך מי יקל נגד האגודה ותוס' ע"ש.

ובסוף נשאר שאי קבעו עם מסמרים אפילו יורד גשמים יש פוסלין מה"ת ויש שפוסלין מדרבנן ויש מכשירין לכתחילה.

אחרי הדברים הראו לי בקנה בושם ח"ב סי' כו שהאריך בכל זה.

הוה דומיא דבית אבל בגדיש דאינו דומה לבית לא גזור ואינו פסול רק משום תעשה וכו' וע' ערוך לגר דף ח: בדבריו אך הקשו (ע' פמ"ג וישועת יעקב שם וכן בערוך לגר) שהרי בתוס' דף ב מבואר שפסול מה"ת הרי דכולם הבינו דיסוד בתוס' הוא דאין הגשם יורדים לתוכה וזה סברת ר"ת ורש"י חולק ע"ש וע' עוד במאמר מרדכי שם.

(ובעצם שיעור דאינו יורד לתוכה כתב הביכורי יעקב סי' תרלא ס"ק ד' היינו שאינו יורד לעולם וע"ש כמנחה חדשה אי בכל אופן חולק רש"י על ר"ת או לא).

אך ע' מג"א סי' תרכו ס"ק ב' שהביא לדברי האגודה ריש סוכה בשם התוס' שלא יכסה בנסרים קבועים במסמרים אפילו בפחות מר' מפני שהם דירת קבע, הרי כאן הביא התוס' בסגנון אחר בלי השאלה אי יורד לתוכה גשמים או לא רק כיון דקבע במסמרים הוה קבוע וכן ע"כ הבין הט"ז בתוס' שדווקא במסמרים פסול מן התורה משא"כ דברי ר"ת בסבך עבה הוה רק מדרבנן.

וע' ביכורי יעקב שם ס"ק ד' שכתב שדברי המג"א אינו על מקומו רק מקומו על המג"א סי' תרכו ס"ק ו' שהביא תשו' הרשב"א ח"א סי' ריב סוכה העשויה בנסרים שאין רחבים ד' והם תקועים במסמרות ומשולבים כשליבת הסולם ואין ביניהם ג' טפחים ומכסין אותו בסבך כשר אם פסול מחמת המסמרים כי חכם א' אסר והשיב דאולי אסר דכיון דנסרים תקועים במסמרות נעשו כולם כנסר אחד רחב ויש בוה גזירת תקרה ויש שחלקו עליו והנח להו על מה שנהגו (וע' בסוף המג"א לפי ביאור המחצית השקל דאי תקע אותם לשם סוכה כשר וע' מנחה חדשה שם אות) הרי דהרשב"א נסתפק אי פסול במסמרים מדרבנן או כשר לגמרי וע"ז הביא האגודה שפסול מה"ת משום דהוה כקבע, אך עכ"פ אינו תלוי בירידת הגשמים אלא בקבוע, וליישב י"ל דאולי תלוי בשניהם אי אין יורד גשמים פוסל או קבוע פוסל.

הרב פינחס דייק

בענין אם יוצאין יד"ח לילה ראשונה בסוכה במיני מזונות

כהאי דינא ונשאר בצ"ע וספיקא דאורייתא היא עייש"ד.

אמנם דעת החיד"א מבואר להדיא בספרו בשו"ת יוסף אומץ (סי' מ"ח) דהיכא דקובע על פהב"כ ודאי יוצא יד"ח פת בלילה הראשונה עיי"ש שהאר"ך לבאר אם יוצא יד"ח בכזית פהב"כ והביא מש"כ האוה"ח הק' בספרו ראשון לציון לבאר הסוגיא דברכות דף לח. בעי אב"י מרב יוסף כובא דארעא (עיסה שנאפת בקרקע, כן פי' הרמב"ם ורש"י פי' באופן אחר) מאי מברכין עליה א"ל וכו' בורא מיני מזונות, מר זוטרא קבע סעודתיה עליה ובירך עליה המוציא ושלש ברכות אמר מר בר רב אשי ואדם יוצא יד"ח בפסח מאי טעמא לחם עוני קרינן ביה עכ"ל הגמרא, ומבואר דיוצא יד"ח כזית מצה בליל ראשון דפסח גם בפת שמברכין עליה בורא מיני מזונות וקשה מהסוגיא דלעיל דף לו: דא"ר יוסף האי תביצא דלית ביה פירורין כזית בתחילה מברך במ"מ וכו' ופריך עליה אב"י מהא דתניא במנחות ואם מצה הוא אדם יוצא בו ירי חובתו בפסח וז"ל רש"י ומדקאמר יוצא בו יד"ח בפסח משום אכילת מצה, דמצות עשה היא דכתיב בערב תאכלו מצות והתם לחם בעינן דכתיב ביה לחם עוני אלמא לחם הוא ומברך המוציא עכ"ל, הרי מבואר דבעינן דוקא לחם דמברך ע"ז המוציא, ותיריך ע"ז בראשון לציון וז"ל דשאני כזית מצה בליל פסח דחשיב והו"ל כקבע דמברך המוציא ודרכן של ישראל לקבוע אכזית מצה דאחשבה להו קרא ושפיר פריך אב"י מדקאמר יד"ח בפסח אלמא דמברך המוציא ולרב יוסף אפילו אכל טובא אין מברך אלא במ"מ, ומהכא משמע לי דיוצא בכזית מצה עשויה ביסקוויזס שהוא אחד מפירושי פהב"כ ומברך המוציא הגם דלא בעי להמיכל אלא כזית זו של מצה דמצותה קובעת לה סעודה עכ"ל.

עובדא הוה בליל יו"ט שני של חג הסוכות בבחורים שהגיעו מחו"ל לשהות בחג בארץ הקודש ולא היה מוכן בשבילים סעודת יו"ט וקדשו על היין ואכלו מיני מזונות ונשאלה בבי מדרשא אי שפיר עבדי דהרי אכילת כזית פת בליל יו"ט ראשון (ושני לבני חו"ל) חובה ואסור לאכול לפני האכילה דמצוה כזי שיהא האכילה לתיאבון דומיא דמצה (וכמבואר בשו"ע סי' תרל"ט סעיף ג' ברמ"א ונו"כ) וכן הדין בליל יו"ט שני (וכמבואר בסימן תע"א) אמנם הרי אפשר שיכולים לצאת יד"ח פת בסוכה במה שאוכלים מיני מזונות שהוא פת הבא בכיסנין, ובעושהי"ת נבאר דין זה.

בשו"ע (סי' תרל"ט סעיף ג') אכילה בסוכה בליל יו"ט ראשון חובה אפילו אכל כזית פת יצא ידי חובתו, ובשע"ת הביא מש"כ החיד"א במחזיק ברכה דבעינן פת גמור ואינו יוצא בפת כיסנין, וכתב ע"ז השע"ת וז"ל ולכאורה היה אפ"ל כיון רכזית אכילת ארעי ואפ"ה חיוב לילה הראשונה משוי לי קבע, וא"כ ה"ה לענין פת כיסנין דמהני ביה קביעות לענין ברכה וה"ה לילה ראשונה משוי ליה קבע ואפשר לומר דדוקא לענין פת גמור אלא דבציר ליה שיעורא שאין בו כביצה מהני חיוב לילה הראשונה למישרי ליה קבע משא"כ היכא כשהגריעות מצד הלחם שאינו אכילת פת אפילו כביצה ויותר ממילא דלא מהני חיוב סוכה בלילה ראשונה למשוי קבע ללחם זה שאין דרך לאכול לחם כזה לקבע, ומ"מ היכא שבאמת קבע על לחם זה דבכה"ג מהני לברכה אף לפי המח"ב נראה דבכה"ג שפיר יצא י"ח לילה הראשונה ג"כ וצ"ע בזה עכ"ל וע' מ"ב שהביא דבריו וכתב דאינו יוצא בפת כיסנין אלא בענין לחם גמור, ומסתימת הדברים משמע דנקט לחומרם גם בכה"ג שקובע ע"ז דעכ"פ גם השע"ת לא ביריא

דפסח, אמנם סוכרים דאין החיוב משוי ליה קבע לברך ע"ז המוציא בכזית, אלא מברך ע"ז בומ"מ ואעפ"כ שפיר יוצא יד"ת, וכמבואר מפשטות הסוגיא בכובא דארעא דברכתו בומ"מ ויוצא יד"ת כפסח, וכמבואר כדברי השועה"ר (בקו"א סק"ד) רע"א, אבן העזר, מגן גיבורים ופרי מגדים, וכ"כ בשו"ת זרע אמת סי' כ"ח עיי"ש שכולהו מיישבים כזה קושיית המ"א בדעת הרמב"ם, (ועיי"ש בזרע אמת שכתב כן להלכה דיוצא כזה גם חובת סעודת שבת, אמנם השועה"ר נקט דלסעודות שבת בעינן לחם גמור משום עונג, ולכן כפהב"כ יוצא רק כשאוכל כשיעור קביעות סעודה, וידוע מש"כ בשועה"ר סי' קס"ח סעיף י' בהגה מאחזי ששמע ממנו בסוף ימיו שחזר בו ולא הצריך לאכול כשיעור ק"ס מפת הבא בכיסנין לצאת ידי סעודת שבת).

והביאור בדעת כל הני פוסקים כזה הוא דמה"ת פהב"כ לחם הוא לכל מילי, ולכן חייב בחלה, וכשקובע סעודתו ע"ז ושבע חייב לברך שלש ברכות מה"ת (וברכה אחת למ"ד במה"ת שגי בברכה אחת), והא דאינו מברך המוציא וברהמ"ז בכזית הוא כמש"כ הב"י (בסימן קס"ח) דלא תקנו חז"ל לברך המוציא וג' ברכות בכזית לחם אלא בלחם שדרך בנ"א לקבוע ע"ז ולא כפהב"כ שהדרך לאכול ארעי, וכיון שמה"ת לחם הוא לכל דבר שפיר יוצא בה יד"ת כפסח בכזית אף דמברך ע"ז בומ"מ ועל המחיה. (ונראה דמהאי טעמא לא קשה מה דאמרין בגמרא דלחם עוני קרינן ביה, ומשמע דזהו עיקר החידוש (וכמש"כ ביוסף אומק), דזה שיוצא בכזית כפסח אינו חידוש דהרי מה"ת לחם הוא לכל דבר ורק לענין ברכה בכזית שהוא מדרבנן מצינו חילוק בין פהב"כ ללחם גמור), ובדעת המחזיק ברכה צ"ל דס"ל דגם מה"ת פהב"כ לא חשיב לחם שאין הדרך לשבוע ע"ז, ורק כשקובע ומשביע מזה חשוב כמו לחם גמור (ועדיין צ"ע מ"ש מחיוב חלה דחשוב לחם מה"ת לענין זה, מלענין חיוב מצה דאינו חשוב לחם מה"ת).

וכתב ע"ז החיד"א דלדבריו ה"ה בחג הסוכות אם אכל כזית פהב"כ מברך המוציא וברהמ"ז ויוצא יד"ת דחיוב אכילת כזית בסוכה מג"ש ט"ו ט"ו (סוכה כד). משוי ליה קבע, והוא ז"ל חולק ע"ז ומוקי הא דאמר מר בר רב אשי דיוצא יד"ת כפסח היינו כשקובע ע"ז (ואוכל כשיעור קביעות סעודה) וכמו וזוטא דבכה"ג לחם גמור הוא ומברכים ע"ז המוציא וברהמ"ז אבל בשאכל כזית אינו מברך אלא במ"מ ואינו יוצא יד"ת כפסח, ומדייק כן ממה דאמרו בגמרא מאי טעמא לחם עוני קרינן ביה, ומשמע דלא אתא לאשמעינן אלא שהוא לחם עוני ואם איתא דיוצא גם בכזית טפי הו"ל לאשמעינן חידוש זה ועיי"ש בהעלה דלכן גם בסוכות אינו יוצא יד"ת לילה ראשונה בכזית פת הבא בכיסנין עכת"ד בשו"ת יוסף אומק, הרי מבואר דהיא שקבע על פת כיסנין גם המחזיק ברכה יודה שיוצא יד"ת וכמו שנוטה השע"ת לומר כדעתו, ולפי הראשון לציון יוצאין גם בכזית דהחיוב משוי ליה קבע והיינו כמו סכרת השע"ת עצמו, ומבואר ג"כ דחובת פת בליל א' דפסח וליל א' דסוכות שוים לענין זה.

והנה מש"כ בספר ראשון לציון דיוצא בכזית פהב"כ ומשום דהחיוב משוי ליה קבע, כ"כ גם במנחת חינוך (מצוה י') והביא הראיה הנ"ל מהסוגיא דברכות דף לח. ומיישב כזה מה שהקשה המג"א (סי' קס"ח סקט"ז) לדעת הרמב"ם (פ"ג מהל' ברכות הל"ט) דפהב"כ הוא לחם שנילושה במי פירות והרי דעת הרמב"ם (פ"ו מחומ"מ הל"ה) דיוצא יד"ת כפסח כמצה שלשה במי פירות (חוץ מהנילוש ביין שמן דבש או חלב דבכה"ג הוי מצה עשירה) וכמצה בעינן לחם, ולפי הנ"ל מיושב דהיא שקובע ע"ז לחם הוא ובליל פסח החיוב משוי ליה קבע, ומברך ע"ז המוציא וכ"כ בדגמ"ר הו"ד בגליון השו"ע שם (כת"י דפוס מכון ירושלים).

וכן הוא דעת הרבה פוסקים שם בסימן קס"ח דיוצא בכזית פהב"כ בליל ראשון

הספרדים מברכים עליהם בכל השנה מזונות והיינו מפני שבפסח הוא לחם עוני עכ"ל והנה אף דמצי הסברא לכאורה היה אפשר לחלק בין טרוקנין לפהב"כ, מ"מ הרי הדברים צ"ע מכל הפוסקים דמבואר דדין טרוקנין ופהב"כ שוים וכנ"ל, ואולי ברעת המג"א אפ"ל כן, ובזה יהא שפיר מה דס"ל דפהב"כ אינו יוצא בכזית אף דבטרוקנין יוצא, (ורהיטת הדברים שם קשה להבין דבטור"ד משמע דיוצא בפסח גם בפהב"כ שהרי כתב דהטעם שיוצא במצה שהוא פהב"כ לפי הספרדים הוא משום דהוי לחם עוני, וא"כ צ"ע דסו"ס הרי מוכח דלחם הוא וא"כ מאיזה טעם לא יוצא בזה גם בסוכות דילפינן מיניה).

ולסיכום נמצא דלדעת השועה"ר, רע"א, אבן העזר, מגן גיבורים, וזרע אמת אפשר לצאת יד"ח כזית פת בליל ראשון דסוכות בכזית פהב"כ ומברך ע"ז בומ"מ ועל-המחיה [וכן הוא לדעת הפמ"ג היכא שאינו מעורב בה שמן וסוכר וכדו', דהרי ידוע משי"כ הפמ"ג (א"ס סקט"ו) דאינו יוצא יד"ח בליל א' דסוכות כ"א בפת שאינו עשירה דומיא דמצה דאינו יוצא במצה עשירה, והדברים מחודשים (וצ"ע דא"כ ליכעי גם מצה) ועכ"פ אין המנהג העולם כן אלא כסתימת שאר הפוסקים דלא כ"כ, וס"ל דלא ילפינן מג"ש רק לענין החיוב לאכול כזית דגן ולא שיהא דומיא למצה לגמרי]. וכן לפי דעת הראשון לציון, דגמ"ר ומנ"ח יוצאין בכזית פהב"כ אלא דס"ל דבכה"ג מברך המוציא וברהמ"ז וכנ"ל, ולדעת המחזיק ברכה אינו יוצא בפהב"כ כ"א כשקובע ע"ז וכן הוא לכאורה דעת המ"א, וכן כתב במ"ב דכלילה ראשון של סוכות אינו יוצא בפהב"כ ובעינין לחם גמור.

והנה בנ"ד הרי אף דלכתחילה לא היה ראוי לעשות כן ולאכול פהב"כ קודם שאכלו כזית לחם גמור (לחשוש לדעת המג"א, מח"ב ומ"ב) מ"מ היכא שעשו כן או בשעה"ד כודאי יש לסמוך על כל הני פוסקים דלעיל דס"ל דיוצא יד"ח בכזית

והנה בשו"ע סי' קס"ח סט"ו פסק דעל כובא דארעא (טרוקנין) מברך בומ"מ ועל המחיה, וכן בסי' תס"א סעיף ב' פסק דיוצא ידי חובתו במצה שנאפה בקרקע (והוא כובא דארעא וכמבואר בב"י סי' קס"ח ועי"ש במ"ב) ומסתימת הדברים (וכן מסתימת הרמב"ם בזה פ"ו הל"ו) משמע דיוצא בכזית כמו שאר מצה וכן מבואר במ"ב (סק"ט) עייש"ד, וא"כ צ"ע מה שסתם המ"ב בסימן תרל"ט כדעת המחזיק ברכה דטובר דאינו יוצא בפהב"כ רק כשקובע ע"ז, (וכן צ"ע סתימת הדברים דמשמע דנקט לחומרא גם כשקובע ע"ז ובכה"ג כו"ע מודים דיוצא בזה) והרי לפי מה שנתבאר מכל הפוסקים הרי דין כובא דארעא ופהב"כ תלויים זב"ו.

וכן צ"ע ברעת המג"א (קס"ח סט"ו) דמקשותיו על הרמב"ם משמע דס"ל דפהב"כ לא חשוב כלתם גמור ואינו יוצא בכזית, והרי בשו"ע (וכן ברמב"ם) מבואר דיוצא בכזית ככובא דארעא. ובביאור מרדכי למהר"מ בנעט על מסכת ברכות (פרק שישי אות ל') כתב דמשמע קצת דדעת המג"א דגם בטרוקנין אינו יוצא יד"ח כ"א כשאוכל שיעור קביעות סעודה ועי"ש דלפי"ז קושיית המג"א הוא מסתימת הרמב"ם שכתב שיוצא יד"ח במצה שנילוש במי פירות ומשמע בכזית כשאר מצה, והרי פהב"כ הוא ואינו יוצא כ"א בקביעות סעודה עייש"ד, וצ"ע דהרי גם בטרוקנין משמע מסתימת הרמב"ם דיוצא בכזית וכנ"ל, וא"כ היאן אפ"ל דדעת המג"א דבטרוקנין אינו יוצא כ"א בשיעור ק"ס, ועי' מקראי קודש סוכות ח"א סי' ל"א שהביא דברי הרמ"ב ולכאורה הדברים צ"ע.

ובספר שמירת שבת כהלכתה (ח"ב פרק נ"ד) העיר כסתירה הנ"ל בדעת המ"ב (עיי"ש הערה קל"א) וכתב וז"ל ושמעתי בשם הגרשו"א דכיסנין הוא סוג אחר של לחם משא"כ טרוקנין שהוא ממש כמו לחם אלא שאין גיליין לקבוע ע"ז סעודה, אבל בפסח הר"ז דומה לכל המצות אשר אחינו

פהב"כ (ובנ"ד דמסתמא אכלו פהב"כ רק כדי לצאת ידי קידוש במקום סעודה יל"ע אם יצאו ידי"ח בזה דהרי מצות צריכות כונה, ואף דהיכא שיש הנאת גרונו אין הכונה מעכבת כמ"ש בשו"ע סי' תע"ה ס"ד לענין מצה, הרי בעינן שידע שזה פת שחייב באכילתה וכמבואר שם, עוד יל"ע אם הכונה מעכבת בליל יו"ט שני שהוא רק מדרבנן,

ועיי' מש"כ הט"ו סימן תרנ"ב סק"ג דדינו כיו"ט ראשון ובמ"ב שם, ובמ"ב בסימן ס' סק"י דגם במצוה דרבנן יש פוסקים דהכונה מעכבת), ועיי' מש"כ המ"ב (סימן תרכ"ה סק"א) בשם האחרונים דלכתחלה צריך שיכוין בישיבתה שצונו הקב"ה לישב בסוכה זכר ליציאת מצרים וזכר לענני הכבוד שהקיפן אז להגן עלינו.

★ ★ ★

הרב שלמה זלמן שמעיה

שימוש במקרר ופלטת בשבת

בשימוש במקרר בשבת, מחמת הסברה הנ"ל כיון דלא נעשה מלאכה בגוף המאכל רק נשתמר שלא יתקלקל, והביא ראייה לנידו"ו, דהנה לגבי מים לנטילת ידים קיי"ל דאם נעשה בהם מלאכה פסולים [ואף מלאכה שאינו ניכר במים, כגון שמדדו ע"י המים] יעויין בסי' קנ"ה, ומ"מ קיי"ל דאם היה לו דג, והכניסו במים כדי שלא ימות, אין זה חשוב שנעשה מלאכה במים, כיון שהמים לא עשו בדגים מלאכה, רק שע"י המים לא נתקלקלו הדגים ולא מתו, דבר זה לא נחשב למלאכה (אף שלפום ריהטא זה נראה יותר מלאכה, משאר שימוש כל דהו) חזינן מכאן דמה שעושה כדי שלא יתקלקל הדבר לא נחשב מלאכה, מעתה אף בנידו"ד מה שלא נתקלקלו התבשילים בהיותם במקרר זה לא נחשב מלאכה.

ואין זה דומה למה שס"ל להמ"א דאם הוטמנו התבשילים בדבר המוסיף הבל אסור, אף כשנשארו בחמימותם הראשונה, דשאני ענין חמימות תבשילים, כיון שהוא צריך ונהנה מהחמימות שדבר וחמימות התבשילים באו על ידי ההטמנה בדבר המוסיף הבל, דאף שהתבשילים בחמימותם הראשונה, היינו משום שהחמימות שהיה בתבשיל כבר פג ונצטנן, ומתחממים ע"י ההטמנה הזו שהיא מוסיפה הבל, ולכן ס"ל להמג"א דאסור, משא"כ בשמירת דבר במקרר, שאין המקרר מוסיף על שבח התבשיל, ורק שע"י עצם הקור לא מתקלקל התבשיל, וזה שמירה גרידא שאין זה חשוב הנאה.

ולכן בנידו"ו לגבי אלה הנמנעים מליהנות מחשמל המשווק בישראל, אף שיש מקום להקל בשימוש עם המקרר, אבל לגבי פלטה שמחממת המיעורת לשמירת חום, יש יותר מקום להחמיר בזה, כי הפלטה מוסיפה חום, והחום שיש בתבשיל בשבת

בשונ"ת הר צבי סי' קפ"א דין דאף אלו המחמירים שלא להשתמש בחשמל המשווק בארץ ישראל כיון שנעשה ע"י ישראל תוך כדי חילול שבת ויש בזה איסור מעשה שבת [כמבואר ריש סי' שיח] ומ"מ העלה דלגבי להשתמש במקרר יש צד להקל בזה, ומכבר הסברה בזה, דלגבי מקרר לא נעשה איסור בעצם המאכל אלא רק גרם שלא יתקלקל וזה לא נחשב שנהנה מאיסור שבת.

והנה הוסיף להביא שם ראייה ליטור זה, מהא דמבואר בסי' ונ"ז סעיף א' דאם עבר והטמין בדבר המוסיף הבל מבעוד יום, נקטינן שהתבשיל אסור באכילה, אולם דין זה רק כדבר שנחתמם ע"י ההטמנה או שמצטמק ויפה לו, אבל אם ע"י הטמנה לא נתחמם יותר אלא רק עמד בחמימותו הראשונה מותר לאכול תבשיל זה, דלא חשוב בזה הנאה הנ"מ מה שנגרם ע"י המקרר שעמד התבשיל בעינו ולא נתקלקל אינו חשוב הנאה, יעושי"ד.

אולם באמת לכאורה אי מהתם ליכא ראייה דבאמת מבואר שם ברעק"א בשו"ע על מגן אברהם ס"ק ר'. דאם הטמין בשבת בדבר המוסיף הבל, אסור ליהנות מהתבשיל, אף באופן שע"י ההטמנה לא נתחמם יותר רק נשאר על חמימותו הראשונה, וכתב הרעק"א דצ"ע בזה, ומשמע דאינו חולק בדינא על חידוש זה, וכן בשער הציון העתיק לשון הרעק"א יעו"ש, מעתה לפ"ד הרעק"א אם מכניס אוכלים למקרר, הרי המקרר הוא בגדר מוסיף הבל, כיון שהוא מוסיף קור [ואיננו רק שומר את הקיים מקודם] ורמי למוסיף הבל, ובוה דעת המ"א דאם הכניס לתוכו בשבת, אסור אף כשעומד עדיין במקומו.

אולם שמעתי מהג"ר שמואל צבי וינר ז"ל שאמר דאף שהוא מקפיד שלא ליהנות מחשמל בשבת. מ"מ הוא היה נוהג להקל

פיגועים וחבלות ושווד רח"ל וכן ישנם חולים ותינוקות וזקנים בבתי וכו', ולכן אף שיש לכל בית חולים תאורה ע"י גנרטור פרטי, ואינם צריכים לתאורה של חברת חשמל, אבל צדיין צריכים חשמל לרחובות, ולבתיים שיש שם חולים וזקנים וכדומה וכיון שעושים מלאכה לצורך הנ"ל ממילא מותר ליהנות ממנה אף לשאר צרכים, וכמה דיו נשפך על כך, ועוד צד היתר, דעובדי חשמל נחשבים לשוגגים, כי לדעתם אין איסור בה, ואומרים מותר, כי לדעתם אינו חמור כ"כ העושה מלאכה בשבת לצורך גדול] ואם כן הרי גם תיקון החשמל כשבת, כשהיה הפסקת חשמל, נחשב תיקון זה, כצורך פיקו"נ, וכמו דס"ל שמוותר ליהנות כל שבת מהחשמל, ה"נ מותר כשהיה הפסקת חשמל ותיקון, הרכל שבת מחקנים קלקולים ומווסתים החשמל, ואין הבדל אם הקלקול הוא באיזור זה, או בתחנה עצמה.

אלא שאמנם יש מקום לדרון על רבריהם שדנו להקל בהנאת שימוש ממקרר כיון שהוא רק לשמור על התבשיל, דאין זה חשוב הנאה דאף דעצם הסברא נכוחה אבל מה שהוכיחו יסוד זה מהא דמותר ליהנות מתבשיל שנתחמם מאיסור, ומהא דהצלת דג ממות לא חשובים הנאה, אין הנידון דומה לראיה, דלכאורה בכל דבר יש לדרון מה ההנאה של חפץ זה ולכן תבשיל או דג כיון שעיקרו לאכילה, הרי כששומר אותו, השמירה לא חשוב הנאה, ולא נחשב שנהנה ממנה, אולם לגבי "מקרר" כיון שעיקר הפקידו ויעודו לשמור המאכלים, לכן כשמשתמש במקרר לשמור תבשילים נחשב שנהנה מהמקרר, אף שזהו רק לשמור, כיון שלכן נוצר, וכשהוא משתמש במקרר לעיקר יעודו נחשב שנהנה מהמקרר, ולכן אף אי נימא דמותר לאכול תבשילים שנשמרו ע"י איסור, אבל השמוש בהמקרר [להכניס בו אוכלים בשבת] יהיה איסור, כיון שהמקרר מופעל ע"י איסור, וזהו ההנאה בו לשמור בו.

הוא ע"י הפלטה ובכגון זה הרי דעת המ"א שאם הטמין בשבת באיסור בדבר המוסיף הבל, אסור להשתמש בו, וה"נ תבשיל זה מתחמם באיסור ע"י ישראל המבעיר בשבת ומוסיף חום בתבשיל זה לדעת המ"א אסור, וכן נהג הג"ר רש"צ וינר, דאף שהקיל לגבי שימוש במקרר, אולם לא השתמש בפלטה, אלא בלהבה של גז, משום שהחמיר שלא ליהנות מחשמל, ולגבי הנאת אורה, היה מסתמך דכיון שמדליקים נרות שבת, ותאורת החשמל הוה הוספה בעלמא, שפיר מותר ליהנות מכך, וכן כתב בספר מאורות נתן, פרק ג'.

והנה נידרו"ו נוגע גם כשהיה הפסקת חשמל, ותוקן באמצע שבת בחילול שבת רח"ל, שיש לדרון אם מותר לאכול התבשיל שהוחם ע"י פלטה ע"י מעשה שבת, שתיקנו החשמל בשבת, ובזה י"ל דאף התבשיל שהיה על פלטה מותר, דכיון דבוה הנידון רק לגבי בריעבד, שהרי אין לו עתה ברירה אחת אחרי שכבר נתחמם התבשיל ע"י תיקון החשמל, בזה י"ל דאף לגבי שמירת חום יש להקל. דבאמת אף שדעת המ"א להחמיר באופן שהטמין באיסור בשבת בדבר המוסיף הבל, אבל הגרעק"א כתב עליו דרבריו צ"ע והעתיקו המשנ"ב בשער הציון, וכן סתם להחמיר בשו"ת הר צבי סי' קפ"א וכן ריהטא רכל הפוסקים שלא חילקו בין מוסיף הבל או לא, ולכן לגבי בריעבד ודאי מותר.

ועוד יש לדרון בנידו"ו הדיה הפסקת חשמל ונתקן בשבת ע"י ישראל, אם מותר לאכול התבשיל שנתחמם בפלטה אשר מחובר לחשמל זה, דהנה מי שמקיל להשתמש בחשמל המשווק בישראל דאף דלכאורה הוא אסור משום מעשה בשבת שהרי רח"ל מחללים שבת כדי לשווק את החשמל, אלא שסומכים דהעבודה הנעשית בחברת חשמל נחשבות כצורך פיקוח נפש [ועיקר הסברא במונינו כי אם לא יסופקו אור ברחובות ובסמטאות יתרבו מקרי

הרב יאיר חזן

בענין חיוב מוזנות ואם בופין לזון את אשתו

שאלה: אברך הלומד בכלל ואין במלגה שמקבל כדי לפרנס את אשתו וילדיו, האם מחוייב להשכיר עצמו כפועל כדי לכלכל את ביתו.

תשובה:

חיוב המוזנות בעני

א. אחד מהעשרה דברים שמתחייב כשנושא אשה הוא מוזנות ולדעת הרמב"ם (פ"ב מהל' אישות) הוא מן התורה וכתרניא בכתובות (מו): "שארה" אלו מוזנות. והמ"מ ס"ל דהעיקר כר"א בן יעקב דס"ל דמוזנות לא הוי מדאורייתא. וכן משמע מדאמרינן התם תקנו מוזנות תחת מעשה ידיה.

ובשיעור המוזנות שצריך לתת לאשתו הוא כפי מה שהוא אוכל ואם משפחה ובית אביה נוהגים בגדולות יותר ממה שנוהג הבעל, או צריך לתת לה כדרך שנוהגים בבית אביה כדאמרינן (כתובות סא.) עולה עמו ואינה יורדת עמו, וכן פסק מרן בשו"ע (סימן ע"ט א'). אלא דקשה דבסעי' ג' כתב, וכמה מוזנות פוסקים לאשה לחם שתי סעודות בכל יום וכו' בד"א בעני שבישראל אבל אם היה עשיר, הכל לפי עושרו. ומקור הדין ממתני' דהמשרה אשתו ע"י שלישי (כתובות סד:) ואמאי לא חילק דרוקא אם בני משפחה רגילין בכך, אבל אם רגילין ליותר, חייב ליתן לה לפי מה שרגילין. והב"ש כתב בס"ק ב', דבסעי' א' איירי ביש לו, או מחלקים בין אם בני משפחה רגילין בכך או רגילין ליותר, אבל כאן דאיירי בעני אין מחלקין בכך. וצ"ל דמחלה על זכותה לתבוע מוזנות כבני משפחה כיון שנשאת לעני ויודעת שאין לו, אבל ההפלאה בק"א (סעיף ה') כתב דדברי הב"ש אינם מובנים דע"כ לא איירי בעני גמור דאז בלחם סגי מדאין כופין אותו להוציא כדכתב הב"ש סי' ז' אלא איירי בעני שיש לו לתת כדי שיעורא דמתני' ולכן אע"פ שהוא מצמצם

לעצמו צריך לתת כפי הך שיעורא וא"כ פשיטא דאם רגילין בבית אביה ליותר מזה דצריך לתת לה כפי כבודה וכ"כ הב"י על דברי הטור שכתב "אבל בעשירים הכל לפי כבודם" דשינה מלשון המשנה דתנן אבל במכובד הכל לפי כבודו, לומר שאע"פ שהוא אינו עשיר ולא מכובד, אם בני משפחה רגילין במוזנות מרווחים יותר, חייב ליתן לה דעולה עמו ואינה יורדת עת"ד, נמצא דאיכא פלוגתא בין הב"ש להפלאה אם עני שנושא אשה שנוהגים בבית אביה ליותר משיעורא דמתני' אם צריך לקמץ מעיסתו כדי לתת לה לפי כבודה וכן למ"ד שצריך להשכיר עצמו כפועל למוזנות אשתו (יבואר אי"ה לקמן) אם הכא צריך להשכיר עצמו כפועל, דלב"ש אינו חייב ולהפלאה חייב כדי לזונה לפי כבודה וכן משמע מהח"מ (סימן ע' ס"ק י"ב) דכתב בזה"ל: דחייב להשכיר עצמו כפועל, נראה דמאחר דמספר כתובה נלמד שכתב ואנא אפלח ואקיר, א"כ אף שיש לו ליתן לה מוזנות בצמצום חייב להשכיר עצמו ליתן לה מוזנות לפי כבודה דהא כתב אנא אפלח ואקיר עכ"ל. משמע דאיירי בעני שיש לו לתת כפי שיעורא דמתני' דמחוייב להשכיר עצמו לתת לה לפי כבודה.

האם באוכלת עמו ממה שאוכל מחלה

על מוזנות שמגיע לה לפי כבודה

ב. בפרק המדיר תנן (כתובות ע.) המדיר את אשתו מליהנות לו עד ל' יעמיד פרנס וכו' ואמרינן בגמ' כיון דמשעובר לה היכי מצי מדיר לה. ולמסקנא אוקימנא למתני' דאמר לה צאי מעשה ידך במוזנותיך ומעשה ידיה מספיק לדברים גדולים ואינו מספיק לדברים קטנים ובבית אביה היתה

אביה, ולכן פירשו דמיירי באופן שלא היה חייב לה מצד הדין דברים קטנים כיון שבני משפחתה לא היו רגילין בהן, אבל אה"ג גם אם בני משפחתה היו רגילין בהם אלא שגלגלה עמו ומחלה יכולה לחזור ולתבוע מכאן ולהבא, דכל יום הוא חייב בפני עצמו, וכן משמע בכ"ש (סימן ע' ס"ק א') דגם לתירוץ זה לא הוא מחילה עיי"ש.

האם צריך להשכיר עצמו למוזנות אשתו

ג. מתינ' (כתובות סג.) וכן המורד על אשתו מוסיפין על כתובתה וכו' ואמרינן בגמ' בשלמא למ"ד מתשמיש לחיי, אלא למ"ד ממלאכה מי משועבד לה, אין, באומר איני זן ואיני מפרנס, וכתבו התוס' (ד"ה באומר איני זן) וז"ל: מכאן מוכיח רבינו אליהו שחייב אדם להשכיר עצמו ללמד חינוקות או לעשות מלאכה אחרת כדי לזון את אשתו דאם לא כן, מה ענין זה אצל מורד ממלאכה ומיהו בקונטרס פירש משום דזן ומפרנס הוא כנגד מלאכה של אשה, ועוד הביא ראיה מדכתבינן בכתובה ואנא אפלח וכו' ומיהו גם זה יש לדחות כמו שמפרש ר"ת דאפלח היינו עבודת קרקע, פירוש אחרוש ואנכש ואעדור את השדה ואביא מוזנות לבית, אבל להשכיר עצמו אינו חייב. עכ"ל.

והריטב"א כתב בזה"ל: ומ"ש בספר כתובה ואנא אפלח, נראה לי שאין כותבין כן אלא משום חלתה שהוא חייב לזונה במוזנות ורפואה כדתנן לקתה חייב לרפואתה, א"נ שופרא דשטרא ולישנא מעליא שיטרח לעבדה ולכבדה במוזנותיה ופרנסתה בכל כוחו. עכ"ל. ומשמע מכאן דאין מחויב לעבוד.

וכתב הרא"ש (שו"ת כלל ע"ח סימן ב') דגבי בע"ח אין כופין אותו שיעשה מלאכה שלא אמרה תורה אלא והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבטו ואפי' שליח בי"ד מנתח נתוחי אין, משכוני לא, כל שכן שלא ישלחו בי"ד בגופו לכופו להשתעבד

רגילה לדברים קטנים, וגלגלה עמו דברים קטנים ועכשיו שהדיר אותה מקפדת ורוצה לתבוע דברים קטנים ולכן צריך להעמיד לה פרנס, וכתבו התוס' (ד"ה והאינא דאדרתן) בתירוץא בתרא דמיירי שאין בני משפחתה העשירים כמו בעלה רגילין בכך אלא אביה, הלכך יש לה לגלגל עמו וכשאניה עמו יש לה להנהיג כמו שהיתה רגילה בבית אביה, ודייק מדבריהם האב"מ (סימן ע' סעיף א') דאם כל בני משפחתה רגילין בדברים קטנים והיא בגלגלה אתו ואוכלת עמו אינה יכולה לחזור בה ולומר מתחילה נגלילנא בהדן והשתא אני רוצה כדני דאיני יורדת, כיון שכבר מחלה תו ליחא בחזרה עיי"ש, ונראה שדייק האב"מ זאת מדהוצרכו התוס' להעמיד את הגמ' באופן שבני משפחתה אינם רגילין בדברים קטנים דאז אינו מחויב כשאוכלת עמו בדברים אלו, ולמה לא העמידו את הגמ' באופן שגם בני משפחתה רגילין בדברים קטנים אלא ודאי אם גם בני משפחתה רגילין בדברים קטנים וגלגלה עמו, אז מחלה ואינה יכולה לחזור בה ולתבוע דברים קטנים, אבל מהשטמ"ק משמע דאפי' אוכלת עמו דברים גדולים, ובני משפחתה רגילין בדברים קטנים, יכולה לחזור בה ולתבוע דברים קטנים כבני משפחתה, כיון שלא מחלה בפירוש, מדלא חילק בשטמ"ק הך חילוק של התוס' דמיירי דוקא באופן שבני משפחתה אינם רגילין בדברים קטנים ואביה רגיל בהן.

ולדידי צ"ע על חידושו של האב"מ רמגליה לחדש ברעת התוס' דאינה יכולה לחזור בה ולתבוע מכאן ולהבא דברים קטנים, דלעולם אימא לך דאם גלגלה עמו מחלה על מוזנות שהיו עד עכשיו מדלא תבעה אותם. אבל מוזנות שמכאן ולהבא ולא יכלה לתובעם לא מחלה ומה שהעמידו התוס' את הסוגיא באופן שבני משפחתה אינם רגילים בדברים קטנים ואז לא מחלה כיון שלא חייב בדברים קטנים כשאכלה עמו, היינו כדי להסביר איך הגדר חל מעיקרא, הרי משועבד לתת לה מוזנות בבית

ולפרוע חובו וכ"כ רבינו חם כתשו' כי היכי דדרשינן (קידושין יח.) בגנתו ולא בזממו ולא בכפלו, ה"ו דרשינן ולא בפרעון חובו ולא בזמנות אשתו, והמשכיר עצמו נקרא מכירה כראמרין (ב"מ נו:) שכירות דיומא כממכר דמיא, ועבד הנמכר לשש קרייה רחמנא שכיר. וכתב עוד הרא"ש דאפשר דרבינו אליהו מורה בשאר חוב שאין מחייבים אותו להשתעבד ולפרוע, אלא דוקא במוזנות אשתו דמספר כתובה נלמד דכתיב ביה ואנא אפלח וכי' עת"ד.

אבל שיטת מהר"ם שהובא בהגמ"ד דב"מ (סימן תנ"ט) דפועל לא מיקרי עבד דכתב וז"ל: כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים, תימה א"כ כשם שאסור לימכר בעבד עברי כך יהא אסור להשכיר עצמו דקרי הכא פועל עבד וי"ל דפועל לא מיקרי עבד אלא שכיר והא דילפינן ליה מעבד היינו לענין קולא. ק"ו כיון דמקילין גבי עבד דגופו קנוי גבי פועל לא כ"ש, והיינו מדכתיב כי משנה שכר שכיר עבדך דהיינו שש כדכתיב בישעיה שלש שנים כימי שכיר, א"כ עבד עברי ו' שנים היינו משנה שכיר ונ"ל דמהאי טעמא יש להזהר למלמד או לסופר או שאר מלאכות מלהשכיר עצמו בבית בעה"ב להיות בקבע עמו ולהיות סמוך על שולחנו בלי הפסק יותר מג' שנים, דכל טפי מג' שנים נפקא ליה מתורת שכיר, ועבד גמור לא הוי לכל הלכותיו מ"מ כיון דנפקא ליה מתורת שכיר קא עבר על כי לי בני ישראל עבדים. עכ"ל. וא"כ כיון דפועל לא מיקרי עבד אלא דמקילין גביה לחזור בחצי היום שלא לכופו לעשות מלאכה, נראה דמחוייב הוא להשכיר עצמו לפרוע חובו, כיון שמחוייב לפרוע חובו אלא שאין ב"ד כופין אותו לכך, דכיון דאקילו גביה שיחזור בחצי היום, כ"ש ולא כפינן ליה מתחילה לעשות מלאכה עבור חובו ועפ"י ביאר השער משפט (סימן צ"ז ס"ק ג) טעמו של רבינו אליהו שפסק שחייב אדם להשכיר עצמו ליתן מוזנות אשתו, אבל מ"מ גם הוא מודה שאין כופין אותו לעשות מלאכה

ואיכא למידק לפ"ד הרא"ש דרבינו אליהו אפשר דמורה בשאר בע"ח שאין כופין אותו להשכיר עצמו ומטעמא דכתב לעיל דנמכר בגנתו ולא בפרעון חובו, א"כ מאי מהני מה שכתב בספר כתובה "ואנא אפלח", והוי כמתנה על מה שכתוב בתורה דמדאורייתא איכא איסור להשכיר עצמו לפרעון חובו.

ובשו"ת שואל ומשיב (מהדורא תנינא ח"ד סימן נ"ד) כתב דטעמא דרבינו אליהו דאצ"ג דבשאר חוב אינו יכול לכפותו לעשות מלאכה משום דלי בני ישראל עבדים, אבל כבעל לגבי אשתו דשניהם משועבדים זה לזה, הוא לפרנסה והיא מחוייבת לעשות מלאכתו, הו"ל כשני שותפין, דכיון דמשעבדי זה לזה לא חשיב עבד ואינם יכולים לחזור בהם כמבואר בחו"מ סימן קע"ו (סע' טו) ולפי"ז מיושבת קושינתו דאם שכירות חשיבא כמכר ואמרין דדוקא נמכר בגנתו ולא בדבר אחר מאי מהני מה שכותב בכתובה אנא אפלח לשיטת רבינו אליהו, דכיון דהבעל והאשה חשיבי כשני שותפין והוא משועבד לפרנסה, לא חשיב כעבד, דאינו יכול לחזור בו ומחוייב להשכיר עצמו ליתן מוזנות אשתו.

ומ"מ הראיה שהביא השואל ומשיב משותפין יש ליהנות בהתם אינם יכולים לחזור בהם וליטול את הממון שהשתתפו בו, אבל לחזור מעבודת גופם יכולים לחזור.

שהוא עבד ה', לבין חיוב מזונות דמשועבד לתת ממונו לכך ולא את גופו, ומ"מ גם לר"ת חיוב מזונות שונה משאר חיוב דבע"ח, דמודה ר"ת דמחוייב לעבוד בנכסיו למזונות אשתו דכך פירש מ"ש בכתובה "אפלח" אע"פ שבשאר בע"ח אינו מחוייב לעבוד בנכסיו כדי לפרועו חובו, וטעמא דמילתא דשעבוד דאישות שאני.

וכתב החזו"א (אבהע"ז סימן ק"ח ס"ק י') דאף לדעת ר"ת שאינו חייב להשכיר עצמו מדין חיוב גמור, מ"מ הוא חוטא לנפשו ולאשתו וכבר הוכיח שלמה ע"ה את העצל בספר משלי ומשתדלין עמו לפתוחו להשתכר ואולי אם מוצאין חכמים צורך לכופו בשוטים, הרשות בידם ולא משום חוב אשתו אלא כאב המכה את בנו והרכ את תלמידו וכן הוא במרדכי פ' אע"פ דרשות לקונטו לפנים משורת הדין וכל זה במתפרנס מן הצדקה או ביום שהוא מתענה, אבל אם הרויח מעט לעצמו צריך למיכל בהדה כמ"ש הרמ"ה, עכ"ל.

ובאוצר הפוסקים (סימן ל' ס"ק י"ח אות י"א) כתב בשם שו"ת הגם שאול דהקשה דלשיטת ר"ת דפירש "אנא אפלח" דהיינו עבודת קרקע בנכסיו, זה יצדק לבעלי נכסים שקיבלו עליהם בכתובה "אפלח" שיעבדו בנכסיהם. אבל ברוב העם שפעולתם רק עשיית מלאכת אחרים ואין להם שום עסק במלאכת עצמם, מה תהא עליהם פירוש "אפלח", הרי מעולם לא עלה על דעתם שיהיה להם נכסים ויעבדו בהם כי היא מילתא דלא שכיחא, ולכן כתב דלר"ת חייב לעשות כל מה שדרכו לעשות אף שכר חודשי או יומי, דאל"כ העם ישתנו ממלאכתם כשיהיה להם חיוב מזונות וכן פסקו בפר"ד כרך י' עמ' 166. דכן מוריין דברי ר"ת שמפרש שחייב לעשות מלאכה הרגילה בה בביתו וע"כ אם היה רגיל להיות פועל, יש לחייבו להשכיר עצמו. עכת"ד.

ולפי מה שפירש הריטב"א דלעיל דאפלח שופרא דשטרא הוא אין ראייה מספר כתובה למי שרגיל להיות פועל שיש לחייבו להשכיר

והחזו"א (ב"ק סימן כ"ג ס"ק כ"ח) ביאר כשיטת רבינו אליהו דהא דמחוייב להשכיר עצמו בשביל מזונות אשתו הוא משום דשעבוד אישות אפשר דישנו גם בגופו כמו עונתה וה"נ דחייב בשארה וכסותה, ור"ל דאינו חיוב ממוני גרידא אלא חיוב הגוף הוא, דחייבה התורה אע"פ שמשעבד בכך להשכיר עצמו.

ובשו"ת והשיב משה (סימן ט"ו) כתב דעת מרן השו"ע משמע דפסק כרבינו אליהו מדהביא בשו"ע (סימן ע' סעי' ג) דעת הרמב"ם דהיא נוטה לדעת רבינו אליהו שהרי כתב דאם אינו יכול ליתן לה אפי' לחם דכופין אותו להוציא משמע דאם יכול ליתן לה לחם ע"י שירויח ממלאכה אין כופין אותו להוציא אלא לעבוד ולזון, ואע"פ שאין זה מוכרח דאפשר לומר דכוונתו דאם אין בידו ליתן לה לחם מממון שיש לו דכופין אותו להוציא אבל אם יש לו ממון כדי ליתן לה לחם אין כופין אותו להוציא ולא מיירי לענין מלאכה, מ"מ הרמ"א הביא דעת רבינו אליהו בשם י"א ולא הביא דעת ר"ת ונקטינן דכל היכא דמביא הרמ"א דעה והשו"ע לא פליג עליה הכי קימ"ל.

אבל הגר"א (שם ס"ק ט) כתב על דברי הרמ"א דדעת רוב הפוסקים כר"ת.

לשיטת ר"ת האם מחוייב להשתדל במזונות אשתו ומה הדין בזה"

ד. לשיטת ר"ת דאינו חייב להשכיר עצמו למזונות אשתו מ"ש מהא דתנן (פסחים ט:); ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין ואפילו מן התמחוי ופי' רשב"ם דאם לא נתנו לו גבאי צדקה ימכרו את מלבושו או ילוה או ישכיר את עצמו בשביל יין לארבע כוסות וכן נפסק בשו"ע (או"ח סימן תע"ב סעי' י"ג) וה"נ כיון שמחוייב לזון את אשתו ולהרכה מן הראשונים הוי מדאורייתא ישכיר את עצמו בשביל כך אם אין לו, ויש לחלק בין חיוב מצוות דאם משכיר עצמו לכך אינו עובר משום איסור עבדי הם ולא עבדים לעבדים דאדרכה מראה בזה

(סימן ע' ס"ק א') וכן כתבו בפד"ר כרך ג' עמ' 171, דע"י התחייבות האם לפרנס את ילדיה לא פקע חיוב של האב כלפי ילדיו ואם אין לאם אמצעים לעמוד בהתחייבותה האב עומד בחיובו וגובין ממנו ע"ש.

ומ"מ כתב התוס' יו"ט (כתובות פ"ד מ"ו) דאינו חייב להשכיר עצמו כפועל לפרנסת בניו אפילו לסברת רבינו אליהו דרוקא באשה חייב משום דמספר כתובה נלמד מ"אנא אפלו וכו'" עכת"ד וצ"ע לדעת הר"ן (כתובות כח: ד"ה גמ') דמוזנות הבנים מדין מוזנות האשה נענו בה א"כ בכלל חיוב "אנא אפלו" איכא חיוב בניו ויצטרך להשכיר עצמו כפועל גם למוזנות בניו לדעת רבינו אליהו. וצריך לומר דכיון דהרא"ש והריב"ש שהובאו בב"י סימן ע"א משמע דס"ל דמוזנות הבנים אינה מדין מוזנות האשה וכן פסק בשו"ע (שם סעי' ד') דהבא על הפנויה וילדה ממנו, חייב לזון את הולד, א"כ ה"ה לקולא דמה שמתחייב בכתובה ו"אנא אפלו" קאי רק על האשה ולא לגבי מוזנות בניו והתוס' יו"ט אויל בשיטה זאת.

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סמן ק"ג) כתב עפ"י העור מקודש (סימן ע') דמחוייב לחזר על הפתחים עבור מוזנות אשתו משום הלאו ד"שארה כסותה ועונתה לא יגרע" דמחוייב לתת כל הון ביתו כשביל לא לעבור על לא תעשה כמבואר בשו"ע (או"ח סימן תרנ"ו) וכשאינו יכול לפרנס עצמו ע"י מלאכה פשיטא דגם מחוייב לתת ע"י שיקבל מהבריות ע"ש. וכיון דמחוייב לחזר על הפתחים משום מוזנות אשתו מחוייב גם עבור מוזנות בניו דהן נגזרים אחריה לכו"ע, גם לתולקים על הר"ן כיון שאי אפשר לה שלא תזון אותה ורק פליגי להורמא באינו חייב במוזנות אמם. ע"ש. וצ"ע לפי דבריו האם יתחייב מדין מוזנות אמם להשכיר עצמו גם למוזנות בניו, כיון שמחוייב לחזר על הפתחים עבורם ה"ה שמחוייב להשכיר עצמו לפי רבינו אליהו גם למוזנות בניו ודלא כהתוס' יו"ט וצ"ע.

עצמו, דאינו אלא לשופרא דשטרא. וגם לפי ר"ת אפשר לומר דרוקא בביתו מחוייב לעבוד, אבל חוץ לביתו אינו מחוייב לעבוד אף מי שרגיל בכך, וצ"ל דבזמנינו שרוב האנשים רגילים להיות שכירים חוץ לביתם, מה שכותבים בכתובה ואנא אפלו כוונתם לא לעבודת קרקע בביתם אלא לעבודת שכירות.

"אנא אפלו" באברך בולל

ה. ועתה נדון בבחורי ישיבות שמתכוננים לאחר החתונה ללמוד בכולל מה כוונתם כמה שכותבים בכתובה, "אנא אפלו" האם ר"ל שיטרוח להביא את המלגה החודשית בכולל או ר"ל שכאשר יחסר מפתים ישכירו עצמם להיות מלמד וכדומה. או אפי" ישכירו עצמם לכל מלאכה לדעת רבינו אליהו.

ונראה דלר"ת כיון שלפני הנישואין לא היה רגיל בשום מלאכה אלא בלימוד התורה אינו מחוייב להשכיר עצמו לשום מלאכה, ובדעת רבינו אליהו נראה דכיון שבררך כלל בחזר ישיבה לאחר נישואין לומד בכולל כמה שנים לאחר החתונה הוי כאומדנא דמוכח וכמו שהתנו שלא יצטרך לטרוח במלאכה להביא טרף לביתו אלא רק להביא את המלגה שנהוג לקבל בכולל והאשה תעסוק כפי יכולתה במלאכה הנהוגה אצל הנשים אבל אם לאחר כמה שנים שלומד כשאין ביד האשה אפשרות לעסוק במלאכה או שאין הקומץ משביע את הארי כיון שהמשפחה גדלה יעשה שאלת רב כיצד צריך לטרוח להביא טרף לביתו.

ומ"מ אם מתנה עם אשתו לפני הנישואין שכל ימיו יעסוק בתורה ואשתו תביא טרף לביתם. לכו"ע אינו מחוייב להשכיר עצמו לשום מלאכה, דקימ"ל בסיומן ל"ח (סעי' ה) דאם התנה שלא יהא לה מוזנות דתנאו קיים וכ"ש דאם התנה שלא יטרוח להביא את המזונות, אלא שכל זה מהני לגבי מוזנות האשה אבל לגבי מוזנות הילדים כתב בעין יצחק (סימן י"ז אות ט') דמאי מהני מחילתה דאיך תוכל לפוטרו מחיוב שאינו שלה אלא חיוב שלו בפני עצמו כמו שכתב הב"ש

מסקנא דמילתא

א. אשה שנישאת לעני איכא פלוגתא בין הב"ש להפלאה אם צריך לתת לה כנהוג בבית אביה או שמחלה על זכותה וצריך לתת לה רק כפי מה שיש לו ובלבד שלא יפחת משיעורא דמתני' דהיינו מזון שתי סעודות.

ב. אם היתה אוכלת עמו לפי מה שהיה נהוג בבית אביה ואח"כ התחילה לאכול רק לפי מה שיש לו, לדעת האב"מ ויתרה על זכותה לתבוע לפי מה שנהוג בבית אביה.

ג. אם צריך לכפותו להשכיר עצמו למזונות אשתו איכא פלוגתא בין רבינו אליהו לר"ת ומ"מ גם לדעת ר"ת משדלין אותו להשכיר עצמו.

ד. אברך כולל שהתנה שלא יטרח בחיוב המזונות והאשה תטרח בכך או דאיכא אומדנא דמוכח שכך דעתם של הבעל והאשה לפני החתונה אינו צריך להשכיר עצמו למזונות אשתו, אבל לא נפקע בכך חיובו כלפי בניו.

ומ"מ צריך ללמוד במקום שיוכל לקבל את המלגה החודשית כנהוג בכוללים.

וכשאין באפשרות האשה לעבוד במלאכה כנהוג אצל הנשים או שאינה מספיקה לכלכלת ביתה, יעשה שאלת רב עד כמה צריך לטרוח בהבאת מזונות לאשתו ולבני ביתו.



הרב מאיר גלויברמן

בענין האיסור למלאות פיו שחוק בעולם הזה

תקציר הפרקים הקודמים

גרסינן בברכות לא. אר"י משום רשב"י אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז שנאמר אז ימלא שחוק פינו ולשונינו רינה אימתי בזמן שיאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה אמרו עליו על ר"ל שמימיו לא מילא פיו שחוק בעוה"ז מכי שמעה מר"י רביה עכ"ל.

והנה יל"ע בהא מימרא בכמה דברים: א', מהי סיבת האיסור למלא שחוק פיו אי משום חורבן הבית והיינו לשם אבילות, אי משום גדר וסייג לעבירה והיינו משום איסור השחוק מצד עצמו, ב', עפ"י הנ"ל יש לרזן מאימתי נאסר השחוק, דאי משום החורבן הרי בזמן הבית היו מותרין בשחוק, ואי מצד עצמו הוא הרי היה אסור מעולם, וכן יש לרזן לפ"ז מה יהיה הדין לעתיד לבוא. ג' מהו גדר האיסור וחומרותו לפי משנת"ב בפוסקים, ד'. אם איסור השחוק בעוה"ז כולל גם איסור שמחה או דחלוק שחוק משמחה, ה' אם איסור השחוק והשמחה הוא ג"כ כשל מצוה או כשל מצוה שרי.

ובתחילת דברי אקדים בעוה"ז קיצור דברים שנבארו ונתלקטו כבר בחלקים הקודמים (גליון צ') והם א' טעם האיסור: ב', סיבת האיסור, ואלו הן, א' טעם האיסור: כתב הרמב"ן בספר תורת האדם סוף שער אבילות ישנה על הא דאמרינן (ברכות לא) אמר ר' יוחנן משום רשב"י אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז כלומר בזמן גלות, ע"כ וחזוין מכך דס"ל בסיבת האיסור דהיינו משום חורבן הבית ולשם אבילות נקבע, אבל ברבינו יונה ועל מסכת ברכות שם כתב לחלוק ע"ז וס"ל שאינו תלוי בחורבן אלא אפי' בזמן ביהמ"ק אמר שאסור למלאות שחוק פיו בעוה"ז בשום ענין שהשמחה

מרגילה את האדם שישכח המצות רק בזמן שיאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה נשמח כדי לגלות נפלאותיו וגבורותיו. ומצאנו דעת הטור וכמו שביארו הב"י דס"ל כהרמב"ן שהוא משום אבילות חורבן הבית, ודיוקו לכאורה הוא ממה ששינה הטור לשון הגמ' דכתיב בעוה"ז וכתב בזמא"ז (וכן מדויק מהט"ז שנביא להלן בעוה"ז), וברעת בעל האשכול (הוצאת אוייערבאך הל' תפלה עמ' 6) חזוין דס"ל כדברי הרמב"ן שהוא משום חורבן הבית, ובשיטמ"ק כתב על האי מימרא דאין הטעם משום חורבן הבית אלא משום שלא יתגבר יצרו עליו מתוך השחוק אבל לימות המשיח דליכא יצר הרע ליכא למיחש, והיינו כדברי רבינו יונה, ובספר חסידים השני (לרבינו משה ב"ר יעקב כהן בן אחותו של הרא"ש עמו' ט') הובא טעם איסור השחוק משום אבילות החורבן, ודעת השאלות כתב הנצי"ב בהעמק שאלה (סי' קנ"ה אות ה') כהרמב"ן דהאיסור הוא בזמן חורבן עד שוב ה' שיבת ציון, ומאריכות דבריו משמע דעת הרי"ף כר"י. והנה לכאורה בלשון יש לרזן ולהעיר בין לפי הרמב"ן בין לשיטת ר"י דאי לרעת הרמב"ן וסייעתו אמאי לא אמרו בגמ' מים שחור ביהמ"ק אסור כו' ולא אמרו אלא אסור לאדם למלאות פיו שחוק בעוה"ז וכמו שהקשו תר"י עצמם על הרמב"ן, אמנם אף לרעת תר"י צ"ע דאי טעם האיסור הוא משום הרגילות לדבר עבירה מ"ש לעתיד לבוא דיהיו מותרים בשחוק, כדכתיב אז ימלא כו' אכן תר"י עצמם ביארו לשיטתם האי קושיא שכתבו בזה"ל, ומאי דאמרינן אימתי ימלא שחוק פינו בזמן שיאמרו בגוים כו' לא מפני המקדש לבד אומר אלא ה"ק אימתי תהיה השמחה ומותרת בזמן שיעשה עמנו ניסים וישיענו ואז באותו הזמן נשמח כדי לגלות נפלאותיו וגבורותיו ויאמרו

בשחוק שהרי אף לר"י או ימלא שחוק פינו משו"ה כללו המחבר בהלכות אלו, ובלבוש החור (סי' תק"ס ס"ק ד'), וכן המהר"ל (נצח ישראל פרק כ"ג ד"ה ועוד אמר שם), כתבו בטעם האיסור דלאו משום אבלות על החורבן הוא אלא מצד עצמו, ויעויין כאשל אברהם (מכושטאטש סי' תק"ס ס"ק י"ב) שהביא ב' הדיעות ע"ש, וכן בסידור היעב"ץ כתב (בדיני ת"ב חלוץ ו' סעיף ט"ו) דהאיסור אפי' לדבר מצוה משום ב' הטעמים א', לפי ששחוק וקלות ראש מרגילין את האדם לערוה, והב' משום חורבן הבית, אבל בשערי תשובה סוף סימן תרצ"ז כתב בתוך דבריו בזה"ל, והמפרשים ז"ל פירשו לשחוק אמרתי מהולל ר"ל שיהיה באיזה ענין שיהיה השחוק הוא הוללות ע"כ, ועיי"ש עוד, הרי לנו מזה דהאיסור לאו משום חורבן הבית ולא מצד עצמו אלא דשחוק הוא הוללות וסכלות ואסור ולא כהג"ל, ובפירושו עיין יעקב (הנמצא בספר עין יעקב) מובא טעם איסור השחוק משום חורבן הבית וכדברי הרמב"ן, ובערוך השולחן סי' תק"ס מתבאר הטעם משום דמרגילין כו' וכהר"י, והנה אף בתורת הקבלה מצינו דברים בזה בכ"מ בזה"ק (ח"ג מה: ח"ג רס"ו, ח"א קי"ח, ח"ג קי"ח) דמיום שחורבן בית המקדש, ובזמן שישראל בגלות אסור לו לאדם לשמוח ולהראות שמחה בעצמו רק בזמן שירושלים בשמחתה כבי"א בקרוב ממש:

ב - זמן האיסור

זמן האיסור למלאות פיו שחוק לכאורה הוא תלוי במחלוקת אשלי ררבי שהבאנו לעיל חלק א' דלדעת הרמב"ן וסייעתו הרי התחיל האיסור מעת החורבן וימשך עד שיבנה במהרה בימינו, ולדעת ר"י וסייעתו איסורו איסור עולם שהרי טעמו משום גדר לדבר עבירה וימשך עד שעה שיעשה ה' עמנו ניסים וישיענו כלשון רבינו יונה אמנם גדרים נוספים וכונ"כ הארות והערות יש בזה באחרונים.

בגוים הגדיל ה' כו' עכ"ל, ואף בשיטמ"ק דאזיל בשיטת תר"י דייק לכתוב, אבל לימות המשיח דליכא יצר הרע ליכא למיחש, וברעת הרמב"ן תירץ הנצי"ב בהעמק שאלה הנ"ל, בזה"ל, מה שהקשו תר"י ע"ז הפירוש לימא משחרב ביהמ"ק י"ל משום דלא תלי דווקא בחורבן ביהמ"ק אלא אפי' עוד היה ביהמ"ק קיים רק שאנו היינו מטורפים בגלות. ע"כ. והנה לפי תירוץ זה נמצא חידוש גדול דהאבילות והאיסור על השחוק מחמת אבלות אינו מחורבן הבית והלאה אלא אף לפני החורבן משנטרפו ישראל בגלות והוא משום צער על גלות ישראל, וכאמת כן הוא הלשון ברמב"ן שכתב על הא דאסור למלאות פיו שחוק בעוה"ז ופירש בזמן גלות וכ"ה בלשון הבי"י שהבאנו לעיל, אמנם עדיין יש מקום להעיר מלשונות שאר הראשונים שכתבו על האיסור שהוא מחמת החורבן כגון בעל האשכול שכתב ויש לנו לדאוג על חורבן ביהמ"ק ודו"ק בזה.

והנה בשו"ע סי' תק"ס סעיף ה' פסק בזה"ל אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז, ע"כ. ובאר הט"ז בס"ק ז' דהיינו כהרבינו יונה, וכתב עלה לחלק בין שמחה שאינה של מצוה דודאי אסור אפי' שלא בזמן הגלות למלא פיו שחוק, לשמחה של מצוה שהיה היתר בזמן שביהמ"ק קיים, ובזמן הגלות ערבה כל שמחה ואפי' בשמחה של מצוה כגון כחתונה או פורים מ"מ לא ימלא פיו שחוק, אמנם במג"א ס"ק י"ב כתב על דברי המחבר אסור לאדם כו' כי שחוק וקלות ראש מרגילין לערוה, עכ"ל. הרי לך דלחט"ז הא דאסורים אנו היום בשחוק ושמחה הוא כדעת ר"י והא דאסורים אנו היום בשחוק אף כשהוא בשמחה של מצוה הוא מטעם אבלות על החורבן ולהמג"א אין איסור אלא מטעם גדר לדבר עבירה וכר"י אכן לדבריו צ"ע מה שהעמידו המחבר בהלכות ודברים האסורים מחמת החורבן, ואולי י"ל בזה דס"ל להמג"א דמכין דבאמת שכיבנה ביהמ"ק היו מותרים

ראשון ג', בזמן בית שני ד', לאחר חורבן בית שני, ה' לעתיד לבוא.

א' - מעת בריאת העולם עד חורבן בית ראשון. לשיטת הרמב"ן בטעם האיסור דהוי משום אכילת על החורבן א"כ ודאי עד החורבן היה מותר, וכן הוא דעת הראשונים והאחרונים העומדים בשיטתו אלא דלפי דברי הנצי"ב שכתב דמשהיו ישראל מטורפים בגלות כבר נאסר אף שעדיין היה ביהמ"ק קיים, נמצא שהתחיל האיסור קצת לפני החורבן, ולדעת רבינו יונה שהאיסור הוא משום שהשחוק מרגיל את האדם שישכח המצות א"כ היה אסור מעולם וכן הוא דעת הר"ף לפי מה שהוכיח הנצי"ב ודעת כל המפרשים דעימיה, אלא שדלעת הט"ז רק שמחה סתם היה אסור מעולם, אבל שמחה של מצוה נאסרה רק מחורבן הבית ואילך.

ב' - לאחר חורבן בית ראשון. לשיטת רבינו יונה ודעימיה הרי בודאי אסור לאחר החורבן, לשיטת הרמב"ן ודעימיה התחיל אז האיסור, ולדעת הט"ז, התחיל אז האיסור על שמחה של מצוה.

ג' - בזמן בית שני, לשיטת רבינו יונה ודעימיה הרי אף בבית שני אסור כמו שהיה אסור בבית ראשון, לשיטת הרמב"ן וסיעתו יש לרדן בזה שהרי האיסור היה מחמת אכילת על החורבן וא"כ השתא שנבנה כבר הבית לכאורה שוב הותרו בשחוק וכן מוכח מלשון הפרישה, אמנם מהמהרש"א והר"ף שתירצו דאף בבית שני נשאר האיסור שעדיין היינו משועבדים תחת עמים שונים, לא הותר אלא בזמן שיאמרו הגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה.

ד' - לאחר חורבן בית שני. לאחר חורבן בית שני ובעוה"ר גם בזמנינו ודאי אסור לכו"ע אלא שנחלקו בטעם הדבר וכולעיל, אמנם דיוק מחורש כתב הנצי"ב דבוה נמצא הרמב"ן מחמיר יותר מרבינו יונה דלהרמב"ן בזה"ז אסור אפי' שמחה ששמחים בישועת ה'.

המהרש"א בגמ' שם הקשה אמאי הביאה הגמ' האי קרא דאז ימלא שחוק פינו להוכיח דאסור בשחוק בומה"ז ורק לעתיד לבוא יאה מותר הו"ל להביא קרא דבשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים או ימלא שחוק פינו וגו', ותירץ דבשוב ה' קאי על בנין בית שני, ועדיין לא היתה גאולה שלימה כמבואר שם ולא ימלא שחוק פינו אלא בגאולה העתידה שאז יאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה, ע"ש: ובפירוש הר"ף שבעין יעקב הקשה ג"כ כדברי המהרש"א ותירץ עם דברי הזוה"ק פרשת אחרי מות דבמילי דעלמא אסור למלאות פיו שחוק אבל בדברי תורה עבדו את ה' בשמחה כתיב וכפי זה י"ל דמרישא הוי משמע אפי' בד"ת אסור בעוה"ז אבל מסיפא דקרא דכתיב אז ימלא שחוק פינו בזמן שיאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עמנו משמע כיון דאיכא קידוש השם יש למלאות שחוק, ותירץ עוד וכתב דהוא הנכון שכתוב זה של בשוב ה' את שיבת ציון מדבר בבית ראשון, וכפי זה הותר בבית שני למלאות שחוק פינו, ור"י משום רשב"י סבר דבעוה"ז אסור למלאות פיו שחוק ואפי' בבנין שני לפי שהיו משועבדים תחת עמים שונים ולא הותר למלאות שחוק אלא כשיאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה, שהוא לעוה"ב, ובחידושי הגר"א על הגמ' שם כתב אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז דאף בזמן שימלא אסור רק לעתיד לבוא שיאמרו בגוים הגדיל ה' וגו' ויקנאו לישראל מחמת רוב גדולתן וזה לא ה' אף בזמן הבית, וחזוין מכל דבריהם אלו שחילקו בין בנין בית ראשון ובנין בית שני שהיה לאחר שכבר גלו וכבר נגזר השחוק, ומהשתא יש לנו לדון עפ"מ שנחבאר בטעם סיבת האיסור מאימתי נאסר ועד מתי ומה הם זמני האיסור המדויקים, ונבארם בזה ע"פ חילוק השנים לה' זמנים מעת בריאת העולם ועד אחרית ימים א', מעת בריאת העולם עד חורבן בית ראשון, ב' לאחר חורבן בית

תחבולות הללו עסק ר"י להביא ר"ז לידי שחוק, נ"ב ע"י ברכות (ל' ע"א) ר' ירמיהו הו"י יתיב קמיה דר"ז והו"י קא ברח טובא א"ל ככל עצב יהיה מותר ע"ש, והיינו דר"י היה מתעסק להביא את ר' זירא לידי שחוק, ור"ז היה עצב בכל עת ואולי כל השאלות הזרות אשר נמצא בתלמוד מן ר' ירמיהו. עד שפ"א הוציאו מבית המדרש (כ"ב כד ע"ב) כל אלו השאלות הזרות היו לשמח את ר' זירא או שאר החכמים שהיו עצבים, ומה שמסכים רש"י כאן דאסור למלאות פיו שחוק ור"ז מתמיר ע"ע פ"א אינו מובן כיון דאסור מן הדין אינו נופל לשון חומרא: עכ"ל.

והנראה לבאר בסברת ר' ירמיהו בהא דהיה מתעסק לשמח את ר' זירא ושאר החכמים כהא דאיתא בסדר תעניות אלו (תענית כב.) דר' ברוקא חזואה הו"י שכיח בשוקא דבי לפט הוה אליהו גביה א"ל איכא כהאי שוקא בר עלמא דאתי, כו' א"ל הנך בני עלמא דאתי נינהו אול לגבייהו אמר להו מאי עובדייכו אמרו ליה אינשי ברחמי אנן מברחינן עציבי אי נמי כי חוינן ביה תרי דאית להו תיגרא בהדייהו טרחינן ועבדינן להו שלמא ופירש"י בדוחי, שמחים ומשמחים בני אדם, טרחינן, במילי דבריחותא ביניהו: ע"כ. הרי הדמשמח אנשים הו"י מבני עלמא דאתי. ולכאורה יקשה עליהם הא דלא חשו לסברת ר' זירא אלא צריך לומר דחיליקו בין גיחוך [והיינו חיוך] לשחוק, כהא דכתבו התוס' בהנהב (בבא מציעא נ"ט ע"ב) על הא דאמרין בגמ' אשכחיה רבי נתן לאלהיו וא"ל מאי עבד קוב"ה כההיא שעתא א"ל קא חיוך ואמר נצחוני בני נצחוני בני. וזה לשון התוס' ד"ה קחייך: והא דאמר בריש ע"ז (ג:) מיום שחרב ביהמ"ק אין שחוק לפני הקב"ה היינו קבוע, והכא מילתא דבריחותא בעלמא הוא דאמר עכ"ל. ונימצינו למדים מרבירי התוס' בהגידורו איסור השחוק דהו"י שחוק קבוע וזה אסור וחיוך הו"י מילתא דבריחותא בעלמא והוא מותר, וא"כ הא דר"י נמי י"ל דהו"י כמילתא דבריחותא,

ה' לעתיד לבוא. הגה לימות המשיח כשיבנה ביהמ"ק לכאורה לפי שיטת הרמב"ן וכן הראשונים והאחרונים העומדים בשיטתו תו ליכא סיבה לאיסור, אבל לשיטת רבינו יונה נחלקו בזה האחרונים, דלדעת הפרישה (סי' תק"ס) רק כדי לפרסם הנס הותר בשחוק ולאחמ"כ יחזור הדבר לאיסורו, ולעוה"ב אין צריך קרא ופשיטא דמותר ומשום דאז לא ישלוט בנו היצר כלל, ולדברי הלבוש המובא בפרישה שם, בעוה"ז לעולם אסור ואף שלא בזמן גלות, ומדברי הגר"א וכן משמע מדברי המהרש"א וכן ברי"ף שבעין יעקב, דמעט שיעשה הקב"ה ניסים ויאמרו הגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה כבר יותר איסור השחוק ודלא כהפרישה.

ובעוהש"י אתחיל כעת בהמשכת חלקים הבאים והם ג' - גדר האיסור וחומרותו, ד- איסור השחוק חלוק משמחה, ה- הדין בשמחה של מצוה:

חלק ג

ועתה אתחיל לבאר בעוהש"י חלק ג' מהו גדר האיסור לפי מה שמצינו בגמ' ופוסקים גבי האי מימרא, ולכאורה הוא מחלוקת אמוראים, דאמרין בגמ' נדה (דף כ"ג ע"א) אמר רב אחא בר יעקב עד כאן הביאו ר' ירמיהו לר' זירא לידי גיחוך ולא גחין. ופירש"י ד"ה לידי גיחוך: שחוק, בכל תחבולות הללו עסק ר' ירמיהו להביא ר' זירא לידי שחוק ולא שחך דאסור לאדם שימלא פיו שחוק ור"ז מחמיר טפי, עכ"ל. וחיון מהכא דתלה רש"י מחלוקת ר' ירמיהו ור"ז בהאי איסור דאסור לאדם שימלא שחוק פיו, דהיינו דר"ז דמחמיר טפי הרי אסור אפי' שלא במלוי פיו, ולר"י גיחוך שרי ולכאורה היינו שחוק מועט שלא במלוי פיו דאי לא חימא הכי אמאי עסק ר"י בכל התחבולות להביא לידי גיחוך, ומה שהחמיר ר' זירא יותר כזה כתב החת"ס דמשום גדר עורה נגע ביה.

והנה בחידושי המהר"ן חיות (נדה כג.) כתב על דברי רש"י אלו, וז"ל, שחוק, בכל

מנייה דאיסורו קיל טפי כיון דאין מלקין ולא מנדין: ובדבריו צ"ל דחילק בין מצוה מדברי סופרים, לתקנת חכמים שגדרו שלא יבוא להכשל בו באיסור דאורייתא ולכן אין מנדין והוי לאו קיל אמנם קשה להסוכרים (בחלק א') באיסור השחוק דמרגילין לעבירה דנמצא דיכולין להכשל בו באיסור. ואע"פ כן הוי לאו קיל ברם להסוכרים הוי ממידת חסידות ולא מתקנת חכמים לא יוקשה כלל:

והנה השד"ח חלק א' מערכת האלף עמ' 86 א' כלל שכ"ו כתב וז"ל אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה מבואר בדברי מרן בבדי"ה ליו"ד סי' זקן דהוא איסור קיל ואין מלקין ואין מנדין אלא קוראין אותו עובר על תקנת חכמים ועיין למרן חיד"א ביעיר אוון מער' האלף אות קי"ז ובשו"ב שם אות ט"ז דרובא דעלמא לא זהירי וכי' ועיין בטוסי" תק"ס ובברכ"י שם וביפה ללב שם אות ח' כ' בשם עמודי שמים ח"ב דף ע"ה ע"ב דאפי' לדבר מצוה אסור אכן בוהר פר' אחרי ד' נ"ו ע"א אסור לבין למיחדי יתיר בעלמא דין במילי דעלמא אבל במילי דאורייתא ובפקודי דאורייתא בעי למיחדי הוי דברבר מצוה שרי עכ"ד ועם כ' לע"ד אין מזה"ק סתירה להעמ"ש דשחוק לחוד ושמחה לחוד מ"מ לפי מה שכתב דאיסור קיל הוא מסתיין לאסור לדבר הרשות הבו דלא לוסף עליה גם לדבר מצוה, עכ"ל: ונימצינו למדים מדבריו לחלק בין שחוק לשמחה דשחוק מסתיין לאסור לדבר הרשות ושמחה במילי דאורייתא ובפקודי דאורייתא בעי למיחדי [נדאיתא בווה"ק] ושרי גמי השחוק. ולפע"ד נראה לומר בסברת ר' זירא רס"ל דגיתוח היינו שחוק וכמו שפירש רש"י שם ד"ה לידי גיתוח. ור"ז החמיר ע"ע במילתא דבדיחותא משום גדר וקדושה דלא ליתי לידי שחוק. ור' ירמיה ס"ל דגיתוח היינו שמחה ולכן במילי דאורייתא ובפקודי דאורייתא לא החמיר כלל, וכנ"ל:

ובפתיחת עיני בדברי הראשונים והאחרונים מצאתי כמו כן בערוך לנר (גדה

ונמצינו באים למחלוקת אמוראים בגדר האי איסור וחומרתו, דר' זירא הגדיר לאסור אף במילי דבדיחותא [ודלא כהא דרבה (שבת ל:): דמקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא ובדחי רבנן] דחייש אף בזה וכמו שביארנו דמשום גדר עווה נגע ביה שלא יבוא לידי שחוק, ברם ר' ירמיה לא חש לאסור הגיתוח משום איסור השחוק.

ושוב מצאתי בריטב"א (גדה כ"ג ע"א) שהביא את דברי רש"י דאסור לאדם למלות פיו שחוק ופירש דמילתא דבדיחותא אינו מעיקר הדין דהא רגילי בה רבנן, ור"י לא היה מחזר להביאו לידי איסור שחוק אלא חומרא וקדושה שהיה נוהג ר"ז בעצמו שלא יבוא לידי שחוק, ע"כ. ולפי זה יתורץ קושית המהר"ן חיות על רש"י דאינו נופל לשון חומרא בדבר האסור, די"ל דמילתא דבדיחותא אינו מעיקר הדין, והא דר"י מיירי במילתא דבדיחותא.

והנה בספר האשכול עמו' 22 הלכות תפלה כתב וז"ל, וכתב הגאון ז"ל ואיסורי דאמרי רבנן דלאו דאורייתא כגון אסור לאדם למלא שחוק פיו בעולם הזה ואסור לשמש מטתו בשנת רעבון ואסור לישון יותר משינת הסוס ביום וכיוצא בהן אין עליהם לא מלקות ולא נדוי אלא קוראין אותו עובר על תקנת חכמים: עכ"ל, והוא כמו שביארנו אליבא דר' ירמיה דשלא במילוי פיו מותר ומילוי פיו הוי איסור קיל ובכרי לשמח אחרים דהוא מבני עלמא דאתי לא החמיר ר' ירמיה. ומ"מ החמיר ר"ז על עצמו משום קדושה שהיה נוהג בו; כנ"ל, וכן איתא בארעא דרבנן אות א' ע"ז, וז"ל, איסור של דבריהם כתב מרן בס' ברוך הבית ליי"ד סי' קנ"ז ז"ל. איסורין דרבנן כגון אסור למלות שחוק פיו, ולשמש מיטתו בשני רעבון, ולישון ביום יותר משינת הסוס וכיוצא בהן אין עליו מלקות ולא נדוי אלא קוראין אותו עובר על תקנת חכמים, עכ"ל. ומה שמנדין על דברי חכמים היינו מה שגוזרים כדי שלא יבוא להכשל באיסור דאורייתא או מצוה מד"ס, עכ"ל: והוא כנ"ל ומ"מ אפשר לדייק

היה בדתן בטבעו כמו בר קפרא ולפי טבעו מנהגו היה קשה עליו חסידות זו ובכל זאת היה נוהר בה עכ"ל. הנך רואה דאף דפשיטא ליה למר דאין זה אלא מידת חסידות קא קשיא ליה מאי ריבותיה, ואין הכא אין מזה הוכחה דעיקר דבר זה משנת חסידים הוא וממילא איפרכו שאר דברי תלמידי הי"ו כמוכן, עכ"ל: הרי לנו מזה דמילוי פיו הוי רק מדרת חסידות, ובוה יוכן בפשיטות סברת ר"י, וכ"ש במילי דאורייתא ובפקודי דאורייתא, ואף נמי דזוכים בוה לעלא דאתי, לא היה בו שום מקום להחמיר, ובטעמיה דר"י נראה לומר כמו שכתבנו לעיל דס"ל דגחון היינו שחוק ולזה הגדיר עצמו אף כאן, וכנ"ל.

ואף דאמרינן אליבא דר' זירא דורא שמחה של מצוה מותר, וכן כתיב (תהלים יט.) פקודי ה' ישרים משמחי לב, וכן כתיב (שם ק.) עברו את ה' בשמחה וגו' לא יוקשה כלל על הא דהחמיר אף במילי דאורייתא, דאנן ידעינן דשמחה בלב איקרי. ברם שמחה חיצונית דהיינו גחון הגדיר עצמו כנ"ל אף במילי דבדיחותא, ור"י לא החמיר כלל במילי דאורייתא, והתיר שלא במילוי פיו, ומילוי פיו הוי מדרת חסידות:

והא דכתב דהוי מדרת חסידות איתא כן נמי בבית האוצר מערכת א-ס כלל קפ"ט עמ' 236 (להרה"ג יוסף ענגיל) אסור אי שייך ל' אסור ודבר שאינו אלא מדרת חסידות וכו' ע"ש, וכתוך דבריו כתב כוה"ל וכוה נלע"ד ג"כ ראה מברכות (דף ל"א ע"א) אמר ר"י משום רשב"י אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז כו' אמרו עליו על ר"ל שמימיו לא מילא שחוק פיו מכי שמעה מר' יוחנן רביה, וע"כ דהאי אסור היינו רק מידת חסידות דאם הוא איסור ממש מאי ריבותיה דר"ל שלא עשה איסור ע' כוה בחולין (דף ל"ז ע"ב) עכ"ל: הרי דס"ל בגדר האיסור דהוי רק מידת חסידות:

אמנם בברכי יוסף אר"ח סי' תק"ס ס"ק ז' כתב, וז"ל דין ה', אסור לאדם שימלא פיו שחוק וכו' איסור זה וכיצא לישון ביום

כג.) ברש"י ד"ה לידי גיחון, וז"ל: דאסור לאדם שימלא פיו: א"ל אי"כ למה רצה ר' ירמיה להביאו לידי שחוק י"ל ע"פ מה שכתוב בוורה הביאו גם הרי"ף בע"י ברכות פ' ה' דשחוק לדברי תורה שוי מרדכיב עברו את ה' בשמחה וזהו שכתב רש"י ור"י מחמיר טפי פ"י שלא רצה לשחוק ג"כ על דברי תורה ולזה לא חש ר"י ורצה להביאו לידי שחוק: עכ"ל: אמנם לא חילק בין שחוק לשמחה ומיירי בפשיטות דשחוק לדברי תורה שרי ובוה החמיר ר"י [מגיניה שמעינן א', דלא חלוק שחוק משמחה. ב'. דשחוק לדבר מצוה מותר. ואין כאן מקומן:].

ובשד"ח ח"א פאת השדה כלל קנ"ה כתב, אמר הקטן תלמידי רפאל לאבאק הי"ו בן ר' משה ליב כתב מרן יצ"ו בשד"ח אות שכ"ו דמה שאמרו אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה וכו'. הוא מידת חסידות ולא מדינא, וכו', ע"ש שהביא ראה לדבריו, וכתוך דבריו כתב כוה"ל מזה ראה למה שכתב רבינו שליט"א בספרו הקדוש שד"ח בקונטרס כללי הפוסקים סי' ט"ז אות י"ב שבכמה מקומות מצינו בש"ס אסור ואינו אלא מידת חסידות בעלמא ואתא שפיר מה שהביא מרן שליט"א בספרו הנורא במערכה זו אות שכ"ו מדברי מרן חיד"א ביעיר ארון שרובא דעלמא לא זהירי וכו' נוכל לומר מפני שאינו אלא מידת חסידות ולא מדינא וכ"ש שמותר לשחוק לדבר מצוה כמו שכתב בוורה הקדוש שהביא רבינו שיחיה בנדפס (אמר המחבר מה שדקדק תלמידי הי"ו מאי ריבותיה דלא מילא שחוק מכי שמעיה וכו' אינו מתישב במה שנאמר שאינו אלא מידת חסידות משום דגברא רבה כותיה הדר הוא לכל חסידיו לשמור ולעשות אף מילי דחסידותא. וכן ראיתי בספר יקר בן יהוידע להרה"ג ריש גלותא דבבל יצ"ו (שהשגתיו בבואי פה עיהק"ו חברון תוב"כ) שכתב וז"ל אמרו על ר"ל שמימיו וכו' קשה ודא כל מילי דחסידותא דשמע מר' יוחנן היה מקיים ומאי קמ"ל עלה, ונראה כי ר"ל

דאפשר שהוא לאו מדברי קבלה דאסמכוהו אקרא, והנה לכאורה יש מקום לשאול לשאול כמה ואיתא שם בגמ' דברכות אמרו עליו על ר"ל שלא מילא שחוק פיו מכי שמעה מר' יוחנן רביה, והנה אם דינא קאמר ר' יוחנן מאי ריבותיה דריש לקיש, ונראה בזה דהנה השחוק לאדם הוא לפעמים בהכרח כשוראה דבר המרחיב הלב יבוא לשחוק בהכרח רק האדם המרגיל את עצמו מנעוריו שלא יבוא לשחוק שוב לא יתרחב לבו כל כך לבוא לידי שחוק אפי' אם יראה גמלא רקרא בקבא, והנה הא דאמר ר' יוחנן אסור לאדם למלא שחוק פיו ודאי הכונה כשעושה כן ברצון אבל אם נודמן לו הענין בהכרח אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו רק בודאי מחויב האדם להרגיל את עצמו שישוב לו לטבע שלא יבוא לידי שחוק אפי' בהכרח, והנה ר"ל קודם ששמעה מר' יוחנן לא ידע מהאיסור ואם כן לא הרגיל את עצמו עד היום, וסיפר ריבותיה דריש לקיש שכל כך היה עליו מורא שמים שמעת ששמע האיסור מר' יוחנן לא מילא שחוק פיו אפי' בהכרח שלא הכיחיתו הטבע כי הטבע בטלה אצלו לגודל מורא שמים, עכ"ל: והנה מדבריו הוא דהאי שחוק הוא איסור חמור ואפשר דפסל לעדות ואפשר נמי דהווי לאו מדברי קבלה וצריך להרגיל בטבע האדם שלא יבוא לידי שחוק, ונראה לע"ד דאף דאמרינן בהא דריש לקיש דלא מילא פיו שחוק מכי שמעה מר' יוחנן רביה, לא יוקשה כלל על ר' ירמיה כיון דס"ל דמילי דאורייתא לא נכלל כלל באיסור השחוק, אדרבה עבדו את ה' בשמחה כתיב, ור"ז הרגיל עצמו מנעוריו שלא יתרחב לבו כל כך ולפיכך היה צריך ר"ל לעסוק בכל תחבולות הללו, ומה שכתב רש"י ברי"ז שהיה מחמיר היינו דאף שאין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו כשנודמן להם בהכרח, מ"מ החמיר עליו מטעמים הנ"ל:

ובספר חרדים פרק ל"ח אות כ' כתב וז"ל, אסור לאדם שימלא שחוק פיו עד שיבנה בית המקדש (ברכות לא). שנאמר או ימלא

ולשמש בשני רעבון אין עליו מלקות ולא נדוי אלא קוראין אותו עובר על חקנת חכמים, תשובת הגאונים הביאה רבינו ירוחם נתיב י"ו ח"ג ומרן בבדק הבית י"ד סי' קנ"ז, ועיין בריח שדה בשו"ת סי' י"ב: עכ"ל; ומדבריו נראה דאף דהווי לאו קיל, הוי חמור יותר ממדת חסידות והממלא פיו שחוק נקרא עובר על תקנת חכמים:

ונימצינו באין במחלוקת האחרונים בגדר האיסור אי הוי ממדת חסידות וכדעת השד"ח (שם) והבית האוצר או דהוי מדינא וכהברכי יוסף (שם), ומ"מ לא אוקימנא האי פלוגתא בסברת ר"ז ור"ז, דאף דנאמר בסברת ר"ז דהוי ממדת חסידות, אפשר לומר דאע"פ כן הגדיר עצמו בזה וכנ"ל. ור' ירמיה נמי אף דהוי מדינא. מ"מ במילי דאורייתא ובפקודי דאורייתא מותר (וכ"ש במידי דוכי לעלמא דאתי):

וכן כתב הכף החיים אות מ"א אור"ח סי' תק"ס כהברכי יוסף וז"ל, אסור לאדם שימלא וכו' איסור זה וכיוצא לישון ביום ולשמש בשני רעבון אין עליו מלקות ולא נדוי אלא קוראין אותו עובר על תקנת חכמים, תשובת הגאונים הביא ר"ז נתיב ט"ז ח"ג ומרן בבדק הבית יו"ד סי' זק"ן ברכ"י אות ז' ועיין לעיל סי' ר"מ סעיף י"א וי"ב ובסעיף רל"א וסי' ד סעיף ט"ז ובדברינו לשם בס"ד, עכ"ל: ובפשיטות הוא דהווי האי איסור מדינא.

וכן הוא בדעת תורה אורח חיים סי' תק"ס ס"ק ה' וז"ל, אסור לאדם שימלא פיו שחוק בעולם הזה, עי' בדה"ב שבכ"י יו"ד סוסי' קנ"ז וכן הוא באשכול הלכות ק"ש ותפילה סי' י"ב בשם גאון שאין בזה מלקות ולא נדוי אלא קוראין אותו עובר על דעת חכמים, עכ"ל, וכנ"ל:

ועיין בספר עבד מלך על תהלים קכ"ו וז"ל: כתב בספר דרך פקודך אסור לאדם שימלא פיו שחוק בעולם הזה וכל מקום שאמרו אסור העובר לדבריהם עברין נקרא ואפשר שהוא פסול לעדות מדבריהם ובפרט

והנה בשונה הלכות סיי תק"ס ס"ק י"ב (להרה"ג ר' חיים קנייבסקי שליט"א) כתב להחמיר מטעמא אחרינא, וז"ל אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז ואפי' בשמחה של מצוה כגון חתונה ופורים שהשמחה יתירה משכח המצות (ס"ה וסק"כ) וכל תענוג שיש בו שמחה אסור חכמים (ס"ק) עכ"ל: הרי לנו בזה דס"ל בחומרת האיסור דהשמחה יתירה משכח המצות, וחמור כל כך דאפי' בשמחה של מצוה אסור, ואף דס"ל כהסוכרים בחומרת האיסור דהוי מטעם חומר השחוק מ"מ החמיר יותר לאסור אף בשמחה של מצוה שהשמחה יתירה משכח המצות:

ועיין בשערים מצוינים בהלכה על סדר קיצור שולחן ערוך ס"י כ"ט סק"ו שכתב בזה"ל, לא יהא אדם בעל שחוק ומתהלות ולא עצב ואונן אלא שמח כך אמרו ז"ל שחוק וקלות ראש מרגילין את האדם לערוה, ע"ש עור ובפירוש שם (שערים מצוינים בהלכה) כתב וז"ל, שחוק וקלות ראש איתא בגמ' (ברכות לא.) אסור לאדם למלאות שחוק פיו, ונראה דדוקא למלא שחוק פיו אסור, אבל לערוה שחוק קל על שפתיו ר' איסור, ועי' בגמ' (נדרים כג.) עד כאן הביא ר' ירמיה לר' זירא לידי גיחוך ולא גחך, ופירש"י דר' זירא היה מחמיר טפי דאפי' שחוק גרידא בלא מילוי פה נמי לא שחק ומשמע דר' ירמיה לא היה מקפיד על שחוק קל, ובגמ' (נדרים נ:) איתא דרבי היה מקפיד שלא ישחוק כלום ובגמ' (סנהדרין צ"ג:) איתא דחנניא מישאל ועזריה היו אונסין עצמן מן השחוק בשעה שהיו לפני אונסין ומשמע דשלא בפניו היו שחוקין ועי' במשנה (דמאי פ"ב מ"ג) הרוצה להיות חבר לא יהא פרוץ בשחוק, ומשמע דדוקא פרוץ דהיינו למלא שחוק פיו, אבל במשנה (אבות פ"ג מ"יו) איתא סתם שחוק וקלות ראש מרגילין את האדם לערוה, ואפשר לפרש דשניהם יחד מרגילין לערוה ולא שחוק גרידא דהיינו שחוק קל: עכ"ל: ובהדיא כתב בחומר השחוק דהוי מטעם

שחוק פינו, הא עתה לא, ולא הבא מכלל עשה עשה, עכ"ל: והוא דכולל האיסור בעשה ולע"ד נראה לומר דמשום האי טעמא כתב העבר למלך בשם דרך פקודך דאפשר שהוא פסול לעדות מדבריהם:

ובחומר האיסור מצינו בפירוש עיון יעקב (הנמצא בעין יעקב) על מס' ברכות ל"א. וז"ל אסור לאדם שימלא שחוק פיו, אע"ג דמותר לשמוח עצמו בשמחה של מצוה מ"מ גילו ברעדה ואסור להיות בשמחה שלימה עד לעתיד שיהיה גאולה שלימה או ימלא שחוק פינו בשמחה שלימה, ולעולם ילמד אדם מרעת קונו כדאיתא פ"ק דע"ז דף ג' ע"ב, מיום שחרכ ביהמ"ק אין שחוק לפני הקב"ה, עכ"ל: והוא דחומר הוא לאו משום השחוק עצמו דגורם לקלות ראש או כדאיתא בחלק א' מהר"י דמשכח המצות, אלא משום חומרת הדבר שאירע לנו ולאבותינו, ואין לנו אלא ללמוד מדעת קונינו להחמיר במילוי פיו שחוק משום חורבן הבית, כדאיתא בע"ז (ג:) מיום שחרכ בית המקדש אין שחוק לפני הקב"ה.

אבל בערוך השולחן או"ח ס"י תק"ס סעיף ח' כתב בזה"ל, אסור לאדם שימלא פיו שחוק בעוה"ז כי שחוק וקלות ראש מרגילין לערוה. וזהו אפי' בזמן בית המקדש אסור וזהו כשעוסק בהשחוק זמן מרובה עם אחרים אבל שחוק בעלמא לית לן בה, עכ"ל: ובדבריו חזינן בהדיא דס"ל דחומרת האיסור הוא בהשחוק עצמו, ולא מטעם דמוטל עלינו להחמיר משום חורבן הבית אלא דהשחוק בעצמו חומר דמרגילין לערוה, ולכן ס"ל דשחוק בעלמא לית לן בה:

ונמצינו באים במחלוקת האחרונים בחומרת האיסור אי הוי מצד חומרת השחוק גופיה דהשחוק גרידא חמור ואסור, או דמוטל עלינו להחמיר משום דבר אחר, ואי לאו האי טעמיה היה מותר, ולכן איסורו אינו חמור כל כך:

ע"כ כמת מלב נשכחנו, מדור לדור נוסף יגון על יגונינו ומכאובינו, וכל אוהב אמת יודה לדברינו, וכאשר יוכיח הנסיון ביחוד ביום ט"ב המר מי ומי המתאבל ונאנח על חורבן הבית ושמות ארצינו כראוי ממעמקי הלב כמה דמעות נשפכות על זאת ואצ"ל בשאר ימי השנה אין זוכר ואין פוקד ואין דובר דבר ממנה אפי' במחשבה לא בא זכרונה כאילו מקרה הוא היה לנו, וכו': ולמדים אנו מדבריו דס"ל באיסור השחוק דהוי משום ב' טעמים א, השחוק דמרגילין כו', ב' משום אבילות על החורבן. והנראה לע"ד בהם דכתב דהוי משום חורבן בית קדשנו ותפארתנו דדי לנו בזה להחמיר על עצמנו ולאסור השחוק, ולהתאבל על חורבן בית קדשנו. אמנם החמיר יותר מהנ"ל, דאף במקום שהתירו להאי טעמיה דהיינו משום אבילות על החורבן, כגון בשמחת מצוה, או בסעודת פורים, וכדומה, ס"ל נמי לאסור מטעמיה דמרגילין לערוה: ואף דבשחוק גרידא היה לנו להחמיר דמרגיל לערוה, מ"מ לדעת המקילים בזה ככמה אופנים, ס"ל לאסור מטעם חורבן הבית.

חלק ד

וכביאורינו אמשיך עתה לכאר בעזרתו ית"ש מה שהובאו בספרים הקדושים אי חלוק שחוק משמחה בדין (ההמסתעף)

ואתחיל במנהיגנו על דרך התורה, והוא רבינו משה בן מיימון אשר כתב בספרו [מדע] הלכות דעות פ"ב ה"ז בזה"ל, לא יהא אדם בעל שחוק ומהתלות ולא עצב ואונן אלא שמח כך אמרו חכמים שחוק וקלות ראש מרגילין את האדם לערוה וציוו שלא יהא אדם פרוץ בשחוק ולא עצב ומתאבל אלא מקבל את כל אדם בסבר פנים יפות וכן לא יהיה בעל נפש רחבה נכהל להון ולא עצב ובטל ממלאכה אלא בעל עין טובה ממעט בעסק ועוסק בתורה. ואותו המעט שהוא חלקו ישמח בו, ע"כ: ופירושו הוא, לא יהא אדם בעל שחוק, היינו (אף) שלא במילוי פה אלא שמח כך אמרו חכמים

דמרגילין לערוה והוי חומר בהשחוק עצמו, ולא כהאי דס"ל דהוי מטעמיה אחרנא ואינו חלוי בהשחוק כלל, רק החמירו על עצמם ע"י השחוק, אמנם הקיל יותר מהנ"ל, והתיר לעבור שחוק קל על שפתיו, וס"ל בהא דאמרו שחוק וקלות ראש מרגילין את האדם לערוה היינו בשחוק וקלות ראש דווקא משא"כ בשחוק גרידא דהיינו שחוק קל לא החמירו מהאי טעמיה:

והיוצא לנו מזה בחומר האיסור אליבא טעמיה דהוי חומר בהשחוק גופיה. לחלקו לכמה סוגי החומרות כפי המבואר לעיל: א', הא דאמרו לאסור, היינו שחוק וקלות ראש יחד משא"כ בשחוק גרידא דמותו וכן נמי לעבור שחוק קל על שפתיו, וכן דעת השערים מצוינים: ב', כיון דהשחוק גופיה גרמא הוא ומרגיל לערוה לכן החמירו אפי' בשחוק גרידא ואסור במילוי פיו: וכשיטת הערוך השולחן: ג', כיון דהשחוק מביא עד כדי לשכוח המצות אסור אף בשמחה של מצוה, וכרעת השו"ג הלכות:

ועיין בסידור היעב"ץ דיני ת"ב חלק ו' [שער שלכת שער דלקת] עיי"ש שהאריך בחומרת האיסורים שנאסרו מחמת חורבן הבית ובסוף דבריו כתב בזה"ל [סעיף ט"ו-ט"ז] אסור למלא פיו שחוק בעולם הזה אפי' לדבר מצוה (ואצ"ל בסעודת פורים מתוך מאכל ומשתה) משום ב' טעמים א, לפי ששחוק וקלות ראש מרגילין את האדם לערוה, והב', משום חורבן בית קדשינו ותפארתינו: (ט"ז) וכאן מקום שראוי להרחיב בו הדיבור אלמלא לא היה אלא ענין זה בירדינו שאין מתאבלין על ירושלים כראוי די להאריך גלותינו, והיא בעיני הסביבה היותר גלויה עצומה וחזקה לכל השמורות והמפולגות הגדולות הנוראות המבהילות הרעיונים אשר מצאנו בגלות בכל מקומות פזורינו על צווארינו נרדפנו, לא הונח לנו להרגיע בגוים עם שפלותינו עניינו ומרווינו לפי שיצא האבל הלו מלבינו, כהיותינו שוקטים בארץ לא לנו, שכחנו את ירושלים ולא עלתה על לבבינו

הכי, הרי כבר אסרם ז"ל באמרם שחוק וקלות ראש כו', אלא מיירי שלא במילוי פיו ובכל זאת השווה השחוק והשמחה לאסור הריבוי, ולעיל (הל' דעות פ"ב ה"ז) כתב לאסור השחוק בכל ענין ולהתיר השמחה בכל וכל, וצ"ע.

והנה הריטב"א כתב (ברכות לא.) וז"ל, לא סבר לה מר בכל עצב יהיה מותר כלומר בכל דבר העצב יהיה מותר מן השמחה ואינו אומר שיהיה עצב שהעצבון תולי הגוף הוא וכשאדם חולה אינו יכול לעבוד הבורא ית' כראוי אלא לומר שלא יהיה שמח ולא עצב אלא על קו האמצעי, עכ"ל. ומבואר דאף דאיכא שחוק המותר והיינו שלא במילוי פיו מ"מ לא כלל השחוק באחד מן הדרכים אשר מהם יבחר קו האמצעי וימצא דהיינו השמחה וכרעת הרמב"ם, אלא דכלל השחוק והשמחה כאחד מן הדרכים והקו האמצעי הוה בין השמחה לעצבות, ובחדיא מבואר בדבריו ולא חילק בין שחוק לשמחה. ונמצא דינא דהשמחה לאסור כדיני השחוק.

ואפשר לדייק בדברי הגמ' נדרים דף נ: יומא דמחיין ביה רבי אתיא פורענותא לעלמא א"ל לבר קפרא אל תבדיחן ויהבינא לך ארבעין גריו חיטי וכו', ופירש המהרש"א וז"ל, יומא דמחיין ביה רבי אתיא פורענותא לעלמא, דרבי בעל יסורין הוה וכל שני יסורי דרבי לא איצטריך אלמא למיטרא כדאמר בפרק הפועלים. ובר קפרא ודאי דהוה ידע זה אלא ההוא סבר ע"י שישמחו יזכה לעולם הבא כדארמינן בתענית פ"ג (כב.) הנן בני עלמא דאתי ניהו דאינשי בדיתיה הוה, עכ"ל. והשתא דאתי נימא דשחוק ושמחה דין אחד להם לכאורה הוי סתירת הסוגיות מהגמ' נדרים דביקש בר קפרא שישמח רבי, לגמ' דידן דאסור לשחוק, אלא ע"כ דהא דאסור היינו דווקא שחוק אבל שמחה מותר [וחלוק שחוק משמחה]. ומשו"ה ביקש בר קפרא לשמח את רבי, אמנם דבר זה צ"ע רב דהיכי בשביל שרצה בר קפרא לזכות לעולם הבא, יביא

שחוק וקלות ראש מרגילין כו' ולכן ציוו שלא יהא אדם פרוץ בשחוק, היינו במילוי פיו אלא מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות, ע"כ. וכדרכו בהלכות דעות להעמיד האדם בדרך הממוצע, הרי העמיד ג' דרכים אשר ממנה ישכיל האדם לבחור דרך הממוצע לילך בה, ואלו הן, א', שחוק. והוא שלא במילוי פיו וכ"ש במילוי פיו דהיינו פרוץ בשחוק: ב', שמח, באותו המעט שהוא חלקו ישמח בו: ג', עצב, ואונן, ומתאבל, ומהם בחר הדרך אשר ילכו בה. וציונו לשמח באותו המעט שהוא חלקנו ואסור לנו השחוק והעצבות, ומדבריו אנו למדים לחלק בין שחוק לשמחה עד בכדי דלהוי דברים הפכים זה לאסור וזה להתיר:

ובפירוש כתבו בהלכות יו"ט פ"ו ה"כ בזה"ל, כשאדם אוכל ושותה כרגל לא ימשוך ביין ובשחוק וקלות ראש ויאמר שכל מי שיוסיף בזה ירבה במצות שמחה שהשכרות והשחוק הרבה וקלות ראש אינה שמחה אלא הוללות וסכלות, ולא נצטוונו על ההוללות וסכלות אלא על השמחה שיש בה עבודת יוצר הכל שנאמר תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב (מרוכ כל) הא למדת שהעבודה בשמחה, ואי אפשר לעבוד את השם לא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שכרות, עכ"ל: הרי דהבדיל השחוק מהשמחה לאסור השחוק ולהתיר השמחה:

אמנם המעיין בפירושו על המשניות ברכות פ"ט מ"ה ישכיל לסתור דבריו מהא דכתב בתוך דבריו (בד"ה כשם שהוא מברך על הטובה) בזה"ל: וכמו כן אסור ע"ה להרבות בשמחה ובשחוק אבל תהיה השמחה במעשים עליונים ר"ל לעשות הצדק ולדרוף אותו, ע"כ. והיינו דהשווה השמחה והשחוק לכוללן יחד במה שהיה מותר ואסור להרבות בו, ובהדיא אמר לעיל לאסור השחוק בכל ענין וכאמרם ז"ל שחוק וקלות ראש מרגילין וכו'. ובע"כ אתא אומר דכאן מיירי שלא במילוי פיו דאי לא תימא

משום כך פורענות לכל העולם, דאע"פ שהשמחה מותרת ואינה בכלל השחוק האסור עכ"פ מביא פורענות לעולם בכך והנהגתו צריכה עיון, והנראה בזה בתוספת לדברי המהרש"א דאכן בר קפרא היה יודע שע"י שיחייך רבי יבוא פורענות לעולם ומשו"ה לא רצה אלא לשמחו ותו לא [וצ"ל דבזה לבר לא יזיק] ועי"ז יזכה לעולם הבא אמנם רבי לא הסכים לו כי סבר שאף השמחה המותרת לכל אדם לו היא אסורה. או דביקש ממנו רבי לא תברחון משום חשש שמא יבוא עי"ז לידי גיחוך ותבוא פורענות לעולם ח"ו.

ולפ"ז אפשר לומר במעשה דר' ירמיה ור' זירא (גדה כג.) דר' ירמיה ס"ל דגיחוך הוי בכלל שמחה ולכן מותר דחלוק שחוק משמחה, ומשו"ה לא רצה בר קפרא אלא לשמחו שמחה המותרת לו, ור"ז מספקא ליה אי חלוק שחוק משמחה, ולכך החמיר. והיא סברת רבי דלא רצה אף גיחוך: והאי דלא מחלקין בין שחוק לשמחה נראה דחשו לחומרת ר"ז.

ובסברת ר' ירמיה נראה דלמד זאת מהגמ' דברכות ט: א"ל רבי אלעא לעולא כי עיילת להתם שאיל בשלמא דרב ברונא אחי כמעמד כל החבורה דאדם גדול הוא ושמח במצות זימנא חדא סמך גאולה לתפלה ולא פסיק חוכא מפומיה כולא יומא, ע"כ, הרי דבהא דלא פסיק חוכא כולא יומא נקרא שמח במצות ולא הוה כעוסק בהשחוק.

ובבסיקת ר' זירא ולהסוכרים דלא חלוק שחוק משמחה ודיניהם שוין לאיסור ולהיתר, אפשר להקשות דלכאורה יוסתר דברי הגמ' דאסור לאדם למלאות שחוק פיו להא דלא פסיק חוכא מפיו כולא יומא דהיינו מלא שמחה יותר משמחה סתמית, ובפירוש המהר"ל בספרו דרך החיים פ"ו עמוד רח"צ (הכ"ד) במיעוט שחוק כתב בסוף דבריו וז"ל, ואין השחוק דומה לשמחה שעיקר השמחה בלב בלבד אבל השחוק אינו בלב בלבד רק אף במעשה, עכ"ל: והרי חוכא דהוי אף במעשה ולא פסק

ב. בדברי הריטב"א שלא יהיה שמח ולא עצב אלא על קו האמצעי. הרי איכא שחוק המותר והוא שלא במילוי פיו וממילא ימצא שמח קו האמצעי וכדעת הרמב"ם. ג. ואין לומר בדברי הריטב"א שלא יהיה שמח ולא עצב דכוונתו לשחוק דא"כ לא הו"ל למיכתב שלא יהיה שמח ולא עצב דמשמע שמחה ממש [והיינו שמחה הקרובה לעצבות והוא שמחה ממש על שחוק] ותו היכי שייכי לומר לשון מושאל כשאומרים לו לאדם על איזה דרך יהלך. ד. לפי האמור בדעת הריטב"א דמיירי בשמחה ממש לא נתיישבה קושייתנו מסוגיא דרב ברוקא (תענית כב.) דחזינן דרק ע"י שמחה זכו מה שזכו. ה. הרי בדברי המהר"ל דשחוק הוי אף במעשה. והאי דגרסינן בברכות (ט:): דלא פסיק חוכא מפומיה כולא יומא, לכאורה הוי שחוק ממש, ולפ"ז יוקשה סוגית הגמ' דאסור לאדם שימלא פיו שחוק. ו. בשערי

פלוג בין שחוק לשמחה ולדבר מצוה שרי, וההיא מימרא דרשב"י מיירי במילי דעלמא. וכן מתבאר בדברי הזכרון שלם בברכות ל"א, וז"ל, אסור לו לאדם שימלא שחוק בפיו בעולם הזה וכו' כתוב ע"ז בספר נעים זמירות ישראל (חלק ח' עמוד רכ"ט) בשם הספר צדקת הצדיק יובא בהמשך הדברים, דמילוי הפה נקרא כשאין לו שום כונה אחרת ומשוקע

בוה כענין מה שנאמר ימלא פי תהילתך ולמדו מזה רז"ל (ברכות נא.) לענין ברכה כשיש בפיו דבר מאכל, ע"כ וע"ש גם בחלק ו' עמוד ת"נ: עכ"ל, ובוה יובן בפשיטות סתירת הסוגיות דהא דאסרו השחוק היינו רק למלאות פיו, ושלא במילוי פיו לא אסרו וכיון דמילוי הפה נקרא כשאין לו שום כונה אחרת ומשוקע בוה לכן היכי דסמך גאולה לתפלה דדבר מצוה הוא ולא היה לו ח"ו כונה אחרת והיינו שלא לשם מצוה. ולכן היה מותר לו אף מילוי הפה וסברת המחלקים בין שחוק לשמחה מובן מאליו לתרץ מדברי הוה"ק דבמילי דאורייתא ובפקודי דאורייתא בעי למיחדי. אמנם לא נתברר עדיין תשובה בדעת הריטב"א, וצ"ע.

ומפורש הוא בדברי המהר"ל דרך החיים פרק ששי עמוד רח"צ (הכ"ד) במיעוט שחוק בסוף דבריו לחלק בין שחוק לשמחה. וז"ל, ואין השחוק דומה לשמחה שעיקר השמחה בלב בלבד אבל השחוק אינו בלב בלבד רק אף במעשה, עכ"ל.

וכן הוא בהדיא בשד"ח ח"א מערכת האלף עמוד 86 א' כלל שכ"ו, דכתב בסוף דבריו בזה"ל, ועם כי לענין אין מוזה"ק סתירה להעמ"ש דשחוק לחוד ושמחה לחוד, מ"מ לפי מה שכתב דאיסור קיל הוא מסתיין לאסור לדבר הרשות הבו דלא לוסף עלה גם לדבר מצוה, עכ"ל וכדברינו.

אמנם הטור או"ח סוף סי' תקס"ג כתב ואסור לאדם שימלא שחוק פיו בזמן הזה שנאמר או ימלא שחוק פינו ופירש שם הפרישה באריכות את דברי הר"ר יונה שאפי

תשובה סי' תרצ"ז (הובא לקמן) כתב בתוך דבריו בזה"ל, לפי שאין השחוק וקלות ראש שמחה אלא הוללות וסכלות כו' ואח"כ כתב בשם המפרשים דשחוק באיזה ענין שיהיה הוא הוללות, ע"כ. ולפי"ז מצאנו בהשחוק והשמחה דהו שני דברים הפכיים, שחוק אסור בכל ענין ושמחה מותר, ולפי"ז היכי שייכי לומר שחוק שהוא אסור בלשון מושאל על שמחה שמותר, וכן שמחה שהוא מותר על לשון השחוק שהוא אסור.

ולע"ד מצאתי לתרץ בענין אחר מהא דכתב השד"ח מערכת האלף עמ' 86 אות שכ"ו, וז"ל. אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז מבואר בדברי מרן בבד"ה ליו"ד סי' זק"ן דהוא איסור קיל ואין מלקין ואין מגדין אלא קוראין אותו עובר על תקנת חכמים ועיין למרן חיד"א ביעיר אוזן מערכת האלף אות קי"ז ובשוב שם אות ט"ז דרובא דעלמא לא זהירו וכו' ועיין בסוסי" תק"ס ובכ"י שם וביפה ללב שם אות ח' כתב בשם עמודי שמים ח"ב דף ע"ה ע"ב דאפי' לדבר מצוה אסור, אכן בוזהר פר' אחרי ד' נ"ו ע"א אסור לב"ע למיחדי יתיר בעלמא דין במילי דעלמא אבל במילי דאורייתא ובפקודי דאורייתא בעי למיחדי הרי דדבר מצוה שרי עכ"ד ועם כי לענין אין מוזה"ק סתירה להעמ"ש דשחוק לחוד ושמחה לחוד, מ"מ לפי מה שכתב דאיסור קיל הוא מסתיין לאסור לדבר הרשות הבו דלא לוסף עלה גם לדבר מצוה. עכ"ל. ומדבריו אנו למדים. א. החלוק שחוק משמחה. ב. דברי הוזהר דבמילי דאורייתא ובפקודי דאורייתא בעי למיחדי. והוסף דמסתיין לאסור לדבר הרשות כו', והנה למאן דסברי דלא חלוק שחוק משמחה הרי מפורש בדברי הוזה"ק דבמילי דאורייתא ובפקודי דאורייתא מותר מאי דאסור במילי דעלמא, והיינו השמחה והשחוק במילוי פיו, ולכן לא פסיק חוכא מפורמה כולי יומא היכי דסמך גאולה לתפלה: ונראה נכון והבן. ומדברינו עתה ניתוסף לחדש למאן דלא

נראה לומר דקאי אשחוק ומפרש השמחה והיינו דלא חלוק שחוק משמחה, אמנם במכתבו כתב בזה"ל, שמחה של מצוה מותר ורק למלאות פיו שחוק אסור. עכ"ל, והכי נפרש בדבריו דאסור למלאות פיו שחוק אפי' בשמחה של מצוה ולא לומר דלא חלוק שחוק משמחה. וכפירוש הט"ו.

ובספר צדקת הצדיק (לרבינו צדוק הכהן מלובלין) [ר"ס] כתב: שני מיני שחוק הם האחד ששחוק מאיזה בריה כענין שחוק לרעהו ואיזה וזהו ליצנות, וצד ההיתר שבו ליצנותא דע"ז. [וזה נזכר במס' מגילה כה: והיתר הליצנות מע"ז, כי זה ענין יום הפורים שהוא תיקון השחוק דאדר שלכן מנהג ישראל לעשות בו מיני שחוק וליצנות מהמן, שהיה הוא לשחוק תחת שחוק הכסיל שהיה לו לפי שעה מישראל], ולא דווקא ע"ז כי כל השס"ה לא תעשה הם ענפים מלא יהיה לך, וכל מיני רע נקרא ע"ז ואמרו (קידושין פא.) ר' מאיר מתלווצץ בעוברי עבירה וכו'... ומ"מ הקב"ה אמרו בריש ע"ז (ג:) דעל בריות אינו מצחק אלא אותו היום והיינו כמו שאמרו במגילה (י:) דאמר מעשה ירי טובעים ביס וכו', והוא אינו שש אבל אחרים משיש כי מצידו קילוסו עולה מן הרשעים, מאחר שהם ג"כ בריותיו, שהרי בוראן ומקיימן בכל יום, והתלווצות שייך רק מדבר הנבדל ממנו והוא מאוס בו ואצל השם יתברך לא שייך זה כי אם מאוס בו לא היה לו שום קיום כלל רק באותו היום, דאו באמת יבוער הרע מן העולם ויטלק הקב"ה חיותו מהם באמת והם לא ירגישו בזה ויהגו ריק וגו' (תהלים ב, א.) דבר בטל וריק שיחשבו כמו בעוה"ז שיש להם קיום, ובאמת הוא זמן כליון קיומם לגמרי, ואין הקב"ה רוצה בהם עוד ומאוס בהם אז יהיה השחוק לפניו על בריותיו, אבל בעוה"ז אצלו יתברך השחוק עם בריותיו, עם לוינת ע"ש,¹ ויש מין השחוק דשחוק שהוא הוללות

בזמן בית המקדש קיים ואפילו לימות המשיח אסור להיות בשמחה רק כשיעשה לנו הבורא ניסים ונפלאות או מותר לשמוח משום פירסומי ניסא לעיני העמים אבל כשכבר יתפרסם הנס אז יהיה אסור להיות בשמחה משום שהשמחה גורמת שישכח המצות, וכל זה בעולם הזה אבל לעולם הבא שלא ישלוט בנו יצר הרע אז יהיה מותר השמחה על כל פנים, ועיין שם באריכות: ומדקאי האיסור שחוק ומפרש מתי תהיה השמחה מותרת איכא למשמע מיניה דלא חילק בין שחוק לשמחה, וכמו כן משמע נמי הכי בפירוש עיין יעקב הנמצא בספר עין יעקב.

אמנם מדברי הט"ו לא נתבאר כן דכתב בס' תק"ס ס"ק ז' וז"ל, שחוק בעוה"ז כן כתב בשם רבינו יונה רמשמע גם שלא בזמן הגלות דלא כנוסח הטור שכתב בגלות הזה, ונלע"ד שיש חילוק בזה ולענין שמחה שאינו של מצוה ודאי אסור אפי' שלא בזמן הגלות למלא פיו שחוק אבל בשמחה של מצוה היה היתר בזמן שבהמ"ק קיים כגון שמחת בית השואבה ושמחת דוד שהיה מכרכר בכל עוז, ובזמן הגלות ערבה כל שמחה ואפי' בשמחה של מצוה כגון בחתונה או פורים מ"מ לא ימלא פיו שחוק כן נראה לע"ד נכון. עכ"ל. ומדהביא דין איסור השחוק לאסור בזמה"ז אף בשמחה של מצוה הרי דחילק בין שחוק לשמחה. וראוי לציין בדבריו חילוק הוא על דברי הוה"ק שהתיר בשמחה של מצוה, ולפ"ז יעלה קושיותינו מחדש בסתירת הסוגיות, וכנ"ל, וצ"ע טפי.

ובשונה הלכות ס"י תק"ס ס"ק י"ב (להרה"ג שי"ח בהגרי"י קנייבסקי שליט"א) כתב וז"ל, אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז ואפי' בשמחה של מצוה כגון חתונה ופורים שהשמחה יתירה משכח המצות (ס"ה וסק"ב) וכל תענוג שיש בו שמחה אסרו חכמים (סק"י) עכ"ל: ומדבריו

1 ע"ז ג' ע"ב: א"ר יצחק אין לו להקב"ה שחוק אלא אותו היום בלבד (לעתיד לבוא כאשר הגויים יבואו להלחם על ה' ומשיחו ויאמרו נתקח את מוסרותינו וגו' וה' יענישם) איני והא אמר רב יהודה אמר רבי...

שמחה מדומית דחלוק שחוק משמחה, ומ"מ השחוק נחלק לאיסור ולהיתר במקום השייך לו, [וראו לציון המבואר בדבריו לכלל המילתא דבריחוחא בכלל השחוק מהא דכתבו בצד ההיתר שבו, ולפי זה יאסר שלא במקום מצוה] והנראה בעיני מאלו הדברים לומר בצד ההיתר שבו לצורך מצוה וכבוד שמים, דשחוק, כל שהוא לשם מצוה וכבוד שמים מותר ויכול להרחיב בהשחוק באין יכול למצוא לנפשו שמחה אמיתית: ובאם כנים אנו דברינו צ"ע בהאי מימרא דאסור לאדם למלאות פיו שחוק בעוה"ז, רמשע אף לדבר מצוה. ותו אף לדברי תר"י שהתירו לעתיד לבוא משום פירסומי ניסא לא התירו כל אימת שהוא לצורך מצוה אלא אך ורק לצורך פירסום הנס ותו לא וצ"ע: והנה מצאנו דעת הערוך השולחן אור"ח סי' תק"ס סעיף ח' באופני היתר השחוק, וז"ל, אסור לאדם שימלא פיו שחוק בעוה"ז כי שחוק וקלות ראש מרגילין לערוה וזהו אפי' בזמן בית המקדש אסור וזהו כשעוסק בהשחוק זמן מרובה עם אחרים אבל שחוק בעלמא לית לן בה. עכ"ל: ולסיכום דברינו מבואר לחלק בין שחוק לשמחה ואף דאיכא שחוק המותר לא דמי לשמחה רמותה בכל האופנים.

וחינן כך נמי בספר עבד המלך על תהלים, קכ"ו, וז"ל, כתב בספר דרך פקודך אסור לאדם שימלא פיו שחוק בעוה"ז וכל מקום שאמרו אסור העובר לדבריהם עברין נקרא ואפשר שהוא פסול לעדות מדבריהם, ובפרט דאפשר שהוא לאו מדברי קבלה דאסמכוהו אקרא, והנה לכאורה יש מקום לשואל לשאול במה דאיכא שם בגמ' דברכות אמרו עליו על ריש לקיש שלא מילא שחוק פיו מכי שמעה מר' יוחנן רביה והנה אם דינא קאמר ר' יוחנן מאי ריביתא

מעשה נערות, כענין יקומו נא הנערים וישחקו לפניו (שמאל ב,ב, י"ד). וצד ההיתר שבו לצורך מצוה וכבוד שמים וכעין (שבת ל:) מילתא דבריחוחא וברחי רבנן קודם הלימוד. שעי"ז מתרחב הלב כאשר הגוף בעצבות וצריך ג"כ לישב באימתא בשמעתא, ואין יכול למצוא בלבו שמחה אמיתית יוכל להרחיב בשחוק שהוא שמחה מדומית לפניו גם שאינו באמת בלב מ"מ מועיל כלפי הגוף שכולו דמיון כדרך שכתב במהרי"ל כהאי גוונא על ר"ת שהיה משים לפניו תל דינרי זהב בעת לימודו סוגיא עמוקה להרחבת הדעת, וכו'... ואמרו ז"ל (ברכות לא.) אסור לאדם שימלא פיו שחוק בעוה"ז כו', פירוש מילוי הפה כשאין לו שום כונה אחרת ומשוקע בזה, כענין ימלא פיו תהלתך שלמדו רז"ל (שם נא.) לענין ברכה כשיש בפיו דבר מאכל והיינו שיש איוה דבר החוצץ מהנאה גופנית, וכן בשחוק בהתפשטות, הגם דיננו על בריותיו וליצנות גמור כל שאינו באיוה כונה למצוה והרחבת לב דברי תורה רק כשחוק והוללות בעלמא אסור בעוה"ז שיש שליטת היצר הרע, והוא דרגא לשחוק השני ליצנות וקלות ראש ופריקת עול ח"ו, כי עי"ז מתפנה לבו לבטלה ח"ו, רק אז ימלא שחוק פינו וגו', כי אז לא יהיה בטלה כלל, ע"כ, והנה כתב באריכות לחלק השחוק לשני מינים ובכל חד צד האיסור וההיתר שלו. הא' שחוק האסור והוא הליצנות, ומיהו ליצנותא דע"ז מותר, והב', שחוק שהוא מעשה נערות. וצד ההיתר שבו לצורך מצוה וכבוד שמים, ובתוך דבריו כתב בזה"ל, ואין יכול למצוא בלבו שמחה אמיתית יכול להרחיב בהשחוק שהוא שמחה מדומית לפניו הגם שאינו באמת בלב מ"מ מועיל כלפי הגוף שכולו דמיון, ע"כ, והרי בהא שכתב בהשחוק דהוה

רביעית (שלוש השעות הרביעות) יושב (הקב"ה) ומשחק עם ליתן. שנאמר ליתן זה יצרת לשחק בו, אמר רב נחמן בר יצחק: עם בריותיו מצחק ועל בריותיו אינו מצחק אלא אותו היום בלבד. א"ל רב אחא לרב נחמן בר יצחק: מיום שחרב בית המקדש אין שחוק להקב"ה... וברביעית מאי קעביד (מה עושה)? יושב ומלמד תינוקות של בית רבנן תורה... ומעיקרא (לפני התורכן) מאן הוה מיגמר להו (מי למדן)? איבעית אימא מטטרון ואיבעית אימא הא והא קעביד (זה וזה עושה):

כעת לשמח החתן והכלה, כי שמחה אחרת ליכא בגלות ואסורה לכל אדם, ולכאורה היינו מה שאמר בתחילה ואסור לאדם למלא שחוק פיו והנראה מדבריו דלא חילק בין שחוק לשמחה.

ובמגורת המאור חלק ב' נר ב' כלל ח' כתב בזה"ל, אע"פ שאמרו ז"ל שאדם מזהר שלא ימלא שחוק פיו למען אבילות חורבן בית המקדש מצינו שחכמים הראשונים כשהיו מסתכלים בכירור נחמת ירושלים היו שמחים ושוחקים:

ועי"ש עוד שמביא שני מעשיות שהלך רבי עקיבא עם חבריו בדרך והם ככו והוא שחק, ע"כ, ומדבריו שכתב שהיו שמחים ושוחקים משמע שהעמיד שמחה ושחוק לשני דברים:

ועיין בשערי תשובה סי' תרצ"ז סוף ס"ק ב' שכתב בזה"ל, מבואר לעיל סי' תקכ"ט אדם אוכל ושותה ושמח ברגל ולא ימשוך בבשר ויין ובשחוק וקלות ראש לפי שאין השחוק וקלות ראש שמחה אלא הוללות וסכלות ואלא נצטוינו על הוללות וסכלות אלא על שמחה שיש בה עבודת היוצר, עכ"ל, והוא לשון רבינו הרמב"ם ז"ל, והמפרשים ז"ל פירשו לשחוק אמרתי מהולל ר"ל שיהיה באיזה ענין שיהיה השחוק הוא הוללות עבט"ו לעיל אך לשמחה מה זו עושה ר"ל שלענין שמחה אין להחליט שאינה יפה שבאמת יש שמחה של מצוה ולכן יש ליתן לב לדעת מה זו עושה ר"ל מה טיבה אם הוא שמחה של מצוה או לא אך הואיל ואפשר כי מתוך אכילה ושתיה והוללות יתמשך לשחוק וקלות ראש לכן יקה תבלין לבשם השמחה בר"ת וחדות השם יהיה מעוזו וייתב לבו בר"ת וז"ש וטוב לב משתה תמיד: עכ"ל, ובהדיא כתב לחלק השחוק והשמחה, ותו מבואר בדבריו דשחוק באיזה ענין שיהיה הוא הוללות ואסור. והיינו נמי שלא במילוי פיו ולזה צריך ביאור מימרת ר' יוחנן משום רשב"י אסור לאדם למלאות פיו שחוק

דריש לקיש, ונראה בזה דהנה השחוק לאדם הוא לפעמים בהכרח כשרואה דבר המרחיב הלב יבוא לשחוק בהכרח רק האדם המרגיל את עצמו מנעוריו שלא יבוא לשחוק שוב לא יתרחב לבבו כל כך לבוא לידי שחוק אפי' אם יראה גמלא רקדא בקבא. והנה הא דאמר ר' יוחנן אסור לאדם למלא שחוק פיו ודאי הכונה כשעושה כן ברצון אבל אם נודמן לו הענין בהכרח אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו, רק בודאי מחויב האדם להרגיל את עצמו שישוב לו לטבע שלא יבוא לידי שחוק אפי' בהכרח והנה ריש לקיש קודם ששמעה מר' יוחנן רביה לא ידע מהאיסור וא"כ לא הרגיל את עצמו עד היום וסיפר ריבואת דריש לקיש שכל כך היה עליו מורא שמים שמעת ששמע מהאיסור מר' יוחנן לא מילא שחוק פיו אפי' בהכרח שלא הכריחתי הטבע כי הטבע בטלה אצלו לגורל מורא שמים, עכ"ל: והיינו נמי דבאופן הכרחי מותר אפי' מילוי פיו שחוק רק שלא יעשה זאת ברצון, דאין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו, והיינו בהשחוק דלא יענש באופן הכרחי משא"כ בהשמחה דמחויב בה לעולם.

ועיין במהרש"א כתובות ח' ע"א שכתב בד"ה, ברכת שמח תשמח רעים כו' נתיסדה על שמחת החתונה שעושין עתה בגלות שאין שמחה לפני המקום ואסור לכל אדם למלא שחוק פיו וגם בשמחת חתן וכלה אמר והשבתי וגו' מחוצות ירושלים קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה וגו' שהם ארבע קולות אעפ"כ אנו מבקשים ממנו יתעלה ב"ה שבשביל שמחת החתן והכלה ישמח את רעים האהובים שהם השושבינים שישמחו החתן והכלה כמו שמחת יצירך שהיית שושבינו כדאמרין ויביאה אל האדם שקלעה וקסטה והביאה אליו ומלמד שנעשה הקב"ה שושבין לאדם וסיים בא"י משמח חתן וכלה כי שמחה אחרת ליכא בגלות ואסורה לכל אדם, ע"כ. ופירשו הוא דכיון דאין שמחה לפניו יתברך בגלות הוה ואסור לאדם למלא שחוק פיו בעוה"ז מ"מ מבקשים אנו מאיתו יתברך שיתן השמחה

שמחה ואפי' בשמחה של מצוה כגון בחתונה או פורים מ"מ לא ימלא פיו שחוק, כנלע"ד נכון, עכ"ל, ומדהביא דין איסור השחוק לאסרו בזממ"ז אף בשמחה של מצוה, הרי דחילוק בין שחוק לשמחה, וראוי לציין בדבריו חלוקה הוא על דברי הוזה"ק שהתיר בשמחה של מצוה, ולפי"ז יעלה קושייתנו מחדש בסתירת הסוגיות וצ"ע, כנ"ל.

ועיין בסידור ר' יעקב עמדין והגר"א על מסכת אבות פרק ו' אחד ממ"ח דברים שהתורה נקנית בהן, שמחה, ובלחם שמים שם פירש באות ח' בזה"ל, בשמחה לפי שאין השכינה שורה מתוך מצות אלא מתוך שמחה כמ"ש פקודי ה' ישרים משמחי לב, אבל שמחה של הכלי עולם מפסדת את הלימוד, עליה נאמר ולשמחה מה זו עושה אם לא מידי דבריהותא מקמי דפתח בשמעתא כרי להרויח ללב ולהכיניו אל הלימוד שיבין דברים עמוקים ועל"ס י"ח כס"ד, עכ"ל:

ובאות י"ח פירש, במיעוט שחוק, כו' מילי דבריהותא כנ"ל, וצריך שתדע כי מילי דבריהותא שאמרו רז"ל אינן דברי חשק ותיפלות ח"ו אלא דברי חכמים וחידותם שגראים לכאורה כדברי הבאי וגומא, כגון ילדה אשה במצרים ששים ריבוא בכרס אחד או שנפלה ביצת בר יוכני וטבעה ששים כרכים כו' וכענין אגדות דרבב"ח וזולתן שמביאין את השומעין לידי שחוק, בהשקפה ראשונה על פשטי המילות הערומות והם דברים נפלאים עומדים ברומו של עולם (עריים פנחס ריו"א) ויש בהם חכמה עמוקה וכן אחת מוצא בדנין והלכות ששואלים לפעמים דברים זרים במציאות כענין שאמרו ע"כ הביאו ר"א לר"ז לידי גיתוך כו' (גדה דכ"ג). ובפרק המקשה (ר"ע) הדביק שני רחמים וכיוצא הרכה בתלמוד להגדיל תורה וע"י המצאות החירות והתרתם ישמח התלמיד וילמד שכלו להבין דברים עמוקים להעמיק בתלמודו ואשכחן בפירקי דחסדי דהוה מדבחי לאינשי עציבי ואמר אליהו

בעוה"ו וכו', דמאי רבותא אתא לאשמעין, הרי אף שלא במלוי פיו אסור, וצ"ע.

וכן הוא במהר"ל נצח ישראל פרק כ"ג ד"ה ועור אמר כו' לחלק בין שחוק שהוא בפועל דהיינו שמוציא השמחה בפועל וזה אסור כיון דאין העולם ראוי לזה עד שיהיה השלימות הגמור, לשמחה שזו בלב ומותר וכתוב נתת שמחה בלבי (תהלים ד').

והנה בעינן יעקב על מס' ברכות (הנמצא בעין יעקב) ל"א ע"א כתב וז"ל, אסור לאדם שימלא שחוק פיו אע"ג דמותר לשמח עצמו בשמחה של מצוה מ"מ גילו ברעדה ואסור להיות בשמחה שלימה עד לעתיד שיהיה גאולה שלימה או ימלא שחוק פינו בשמחה שלימה ולעולם ילמד אדם מדעת קונו כדאייתא פ"ק דע"ז דף ג' ע"ב מיום שחרב ביהמ"ק אין שחוק לפני הקב"ה, עכ"ל: ובדבריו הוזה"ק השחוק והשמחה שלימה לאסרם מהא דאמרו ז"ל, אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז עד לעתיד: והוא ולא פלוג בין שחוק, לשמחה:

וכן משמע מהעץ יוסף (ברכות לא.) שכתב בטעם איסור השחוק משום שהשמחה מרגילה לשכוח המצות ומתבאר הבנתו דהיינו שמחה היינו שחוק, וכן הובא דבריו אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז ואפי' בזמן שבית המקדש קיים משום שהשמחה מרגילה לשכוח המצות. רק כשיעשה עמנו ניסים ויושענו נשמח כרי לגלות נפלאותיו ושמחה כזו שהיא שמחת הבורא היא מצוה גדולה משום פירסומא ניסא, ע"כ, ע"ש.

ומדברי הט"ו לא משמע כן דכתב בסימן תק"ס ס"ק ז' וז"ל, שחוק בעוה"ז כן כתב בשם רבינו יונה דמשמע גם שלא בזמן הגלות ולא כנוסח הטור שכתב בגלות הוזה, ונלע"ד שיש חילוק בזה דלענין שמחה שאינה של מצוה ודאי אסור אפי' שלא בזמן הגלות למלא פיו שחוק, אבל בשמחה של מצוה היה היתר בזמן שבהמ"ק קיים כגון שמחת בית השואבה ושמחת דוד שהיה מכרכר בכל עזו ובזמן הגלות ערבה כל

וזהיר שלמה ואמר אל תתהדר לפני מלך. וכל המשפיל עצמו ומיקל גופו במקומות אלו הוא הגדול המכובד העובד מאהבה, וכן דוד מלך ישראל אמר ונקלותי עוד מזאת והייתי שפל בעיני. ואין הגדולה והכבוד אלא לשמות לפני ה' שנאמר והמלך דוד מפוז ומכרכר לפני ה': עכ"ל.

ופירשו המגיד משנה שם וז"ל: השמחה שישמח אדם בעשיית וכו' דברי רבינו מבוארים בכמה מקומות בתלמוד. ובכמה מדליקים (ל): אמרו ושבחתי אני את השמחה זו שמחה של מצוה ועיקר הדבר הוא שאין ראוי לו לאדם לעשות המצוה מצד שהן חובה עליו והוא מוכרח ואנוס בעשייתן אלא חייב לעשותן והוא שמח בעשייתן. ויעשה הטוב מצד שהוא טוב ויבחר באמת מצד שהוא אמת ויקל בעיניו טרחן ויבין כי לכך נוצר לשמש את קונו וכשעושה מה שנברא בשבילו ישמח ויגיל לפי ששמחת שאר דברים תלויה בדברים בטלים שאינן קיימים אבל השמחה בעשיית המצוה ובלמידת התורה והחכמה היא השמחה האמיתית והזהר שלמה בדרכי מוסר שיבט שמחת החכמה ואמר בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני (משלי כ"ג): עכ"ל.

ובדברים אלו מצאנו גודל שמחה של מצוה. ולא מצאנו כתוב באלו הדברים שום גדר בזה. ואדרבה כתב הרמב"ם וכל המונע עצמו משמחה זו ראוי ליפרע שנאמר תחת אשר לא עבדת וגו' ע"כ, והשמחה בעשיית המצוה היא שמחה אמיתית ולכאורה לא אמרו שום גדר וסייג בגודל שמחה של מצוה. ומשמעות הדברים ישכיל המעיין להבין להתיר השחוק. כל שהיא בכלל שמחה של מצוה, ועיין סוף חלק זה מה שכתבנו דכן משמע דעת הרמב"ם להתיר השחוק בשמחה של מצוה.

אמנם מדברי השאילתות מדייק הנציב בהעמק שאלה (קנ"ח אות ה') וז"ל, אבל דעת רבינו וסייעתו לא מיירי בשחוק של הוללות אלא אפי' שמחה של ישועה

עלייהו בני עלמא דאתי גינהו, ובס"ה דוד המע"ה ברחנא דמלכא, עכ"ל, ואיכא למשמע מיניה דחלוק שחוק משמחה בהא דס"ל לומר מילתא דבדיחותא כענין ר"י ור"ז (נדה כג). דרצה להביאו לידי גיחוך ופירש שם רש"י גיחוך, שחוק. (ע"כ) וע"י המילתא דבדיחותא [גיחוך] והוא השחוק ישמח התלמיד וילמד שכלו להבין, והיינו דע"י השחוק ישמח, וכן כתב בהדיא בתחילת דבריו באות י"ח בפירוש השחוק, היינו מילי דבדיחותא, ולדבריו איסור השחוק הוי בכל מילי דעלמא וה"ה השמחה.

והנה בספר חסידים שני עמוד ט' להרה"ג ר' משה בן ר' יעקב כהן בן אחותו של הרא"ש וז"ל, השמר בכל מאמצי כח שלא תמלא פיך שחוק בעולם הזה שלא כעתו כי אם בחנוכה ובפורים תשמח לשם שמים, ולעולם גיל ברצוה ותזכור ירושלים בראש שמחתך אבל כל השנה לא תשמח כי דיו לעבד להיות כרכו כי אפי' הקב"ה לא נמצא שחוק לפני מעת החורבן כדאיתא פ"ק דע"ז וזכור מעשה דרבי ירמיה ור' זירא בפרק המפלת, ולך תקוה ותוחלת, עכ"ל, והרי דאסר השמחה כל השנה כי דיו לעבד להיות כרכו שאין שחוק לפניו ית"ש מעת החורבן, [והיינו דאין לעבד לשמוח כשאין שחוק לרבו והיינו ה]:

חלק ה

והנה אכוא על ביאור חלק ה' בעזהש"י, למאן דמחלקי בין שחוק לשמחה אי אסרו נמי למלא פיו שחוק בשמחה של מצוה משום איסור השחוק או לא. ולהאי דלא מחלקי מה דינם לדבר מצוה.

כתב הרמב"ם בהלכות לולב פרק ח' הט"ו. וז"ל השמחה שישמח האדם בעשיית המצוה ובאהבת האל שצוה בהן עבודה גדולה היא וכל המונע עצמו משמחה זו ראוי ליפרע ממנו שנאמר תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב וכל המגיס דעתו וחולק כבוד לעצמו ומתכבד בעיניו במקומות אלו חוטא ושוטה, ועל זה

והנה הובא כאן דעת הבאה"ט, והרב היעב"ץ, דאסרו אף בשמחה של מצוה ודעת הוזהר הקדוש לאסור במילי דעלמא. ובשמחה של מצוה בעי למיחדרי. ומבואר בספר אזהרת הקודש דאף דאין איסור יהא אדם זהיר שלא לשמוח עצמו בעוה"ז ופירשו היפה ללב דהיינו לדבר הרשות שאינו דבר תורה ומצוה. ונראה דכן ס"ל להיפה ללב.

וכן כתב בח"ג אור"ח סי' תק"ס ס"ק ז' וז"ל, ס"ה, אסור לאדם שימלא פיו שחוק וכו', פ"י שלא ירבה בשחוק ואיתא בתנא דבי"א סא"ר פ"ג כל המרבה בשחוק וכו' מביא חרון אף לעולם והפירות מתמעטין וכו' ע"ש ומ"ש בח"ב אור"ח דמ"ח ע"ב בשם הט"ז והע"ש כן נמי מדברי הסה"ח סי' קל"ז ומיהו כתב שם בסה"ח דלא יכעוס הרב על העושים המצות ברוב שחוק, וכמ"ש ביוסף לחק יוה"ש מס' פנחס ע"ב ומדברי קדוש המרח"ו זלה"ה בשערי קדושה ח"ב ש"ד שהובא ביוסף לחק יוה"ש תצוה ומהר"א שהביא מאב"י וכן ר"ב משום דסמך גאולה לתפילה לא פסק חוכא מפומיה כל ההוא יומא משמע דבדבר מצוה שרי וכאשר ביארת"י הקודש מלשון הזוה"ק סי' אחרי כע"ב, ומ"ש הרב ברכי יוסף אר"ז איסור זה וכיוצא לישון ביום ולשמש בשני רעבון אין עליו מלקות ולא נדוי אלא קוראין אותו עובר על תקנת חכמים תשו' הגאונים וכו' כתב איהו שם בחי"ד סימן קנ"ז אות י"ז הטעם הוא דרובא דעלמא לא זהירי בהו ונראה בעיניהם כי הם חומרות יע"ש ואינו כ"כ טעם מספיק דהרי איכא דברים דרובא דעלמא לא זהירי בהו מטעם הנזכר ומנדין עליהון כגון שתיות טיטון בט"ב וכיוצא, עכ"ל.

ובפירושו עיין יעקב הנמצא בספר עין יעקב כתב וז"ל, אסור לאדם שימלא שחוק פיו, אע"ג דמותר לשמוח עצמו בשמחה של מצוה מ"מ גילו ברעדה ואסור להיות בשמחה שלימה עד לעתיד שיהיה גאולה שלימה אז ימלא שחוק פינו בשמחה שלימה

ששמחין בישועתו ית' מ"מ אסור למלאות פיו שחוק בזמן חורבן עד שוב ה' את שיבת ציון עכ"ל.

הרי דאף בשמחה של מצוה אסור למלאות פיו שחוק, ובדבריו נומר בהאי קרא דתחת אשר לא עבדת וגו' דקאי על שמחה סתם ומ"מ בזמן הבית היה מותר אף השחוק במילי פיו. וכן יותר בשוב ה' את שיבת ציון כבי"א.

וכן משמע מדברי הט"ז סוס"י תק"ס שכתב שלא לדבר מצוה כ"ש שאסור למלאות פיו שחוק אבל בזמן שבת המקדש היה קיים התירו כשמחה של מצוה, ע"כ.

ויעיין ביפה ללב ח"ב אור"ח סי' תק"ס ס"ק ח' וז"ל. אסור לאדם שימלא פיו שחוק וכו', עבאה"ט ס"ק ט"ז וכ"כ הרב יעב"ץ בסידורו עמודי שמים ח"ב דע"ה ע"כ אסור לאדם למלאות פיו שחוק בעוה"ז אפי' לדבר מצוה ואצ"ל כסעודת פורים מתוך מאכל ומשתה משום ב' טעמים. אחד לפי ששחוק וקלות ראש מרגילין את האדם לערוה. והב' משום חורבן בית קדשינו ותפארתינו ויע"ש מה שהאר"ך להוכיח ע"ז. ועיין לתנא דידן הרב צפחית בדבש סי' מ' דצ"ז ע"ד וכמ"ש אני עני בחי' לברכות לדל"א ע"א יע"ש"ב אכן בוזהר פר' אחרי דג"ו ע"א איתא וז"ל ר' יצחק פתח עבדו את ה' ברעדה וגילו ברעדה וכתוב עבדו את ה' בשמחה כאו לפניו כרננה הני קראי קשייא אהרדי אלא הכי תנאה עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה דאסור ליה לב"ג למחדי יתיר בעלמא דין האי במילי דעלמא אבל במילי דאורייתא ובפקודי דאורייתא בעי למחדי יע"ש הרי דבדבר מצוה שרי ובכ"מ מ"ש מות' שבת מוסר בפ"ק דג"א ע"א בשם כעל ספר אזהרת הקודש ז"ל יהא אדם זהיר שלא לשמוח עצמו בעוה"ז והעיקר חיבוט הקבר שא[בא] על זה ויע"ש כ[ויע"ש"ב] היינו אם הוא שמחת מריעות ודבר הרשות שאינו דבר תורה ומצוה עכ"ל.

ופסיק חוכא מפומיה כו' דהיינו שחוק מועט ולא במילוי פיו.

ובאות מ' כתב אסור לאדם שימלא פיו שחוק וכו' איתא בתנא דבי"א סא"ר פי"ג כל המרבה בשחוק וכו' מביא חרון אף לעולם והפירות מתמעטין וכו' יעו"ש ועיין בשבט מוסר פי"ך דנ"א ע"א שכתב בשם בע"ס אוהרת הקודש יהא אדם זהיר שלא לשמוח עצמו בעוה"ז והעיקר חיבוט הקבר בא על זה יעו"ש"ב והיינו אם אינו לדבר מצוה כמ"ש באות הקודם. ע"כ.

והכי פירושו דעל שלא לדבר מצוה כתב אוהרת הקודש דיהא אדם זהיר שלא לשמוח עצמו בעוה"ז. ולדבר מצוה מותר השחוק שלא במילוי פיו כמ"ש באות הקודם בהא דלא פסיק חוכא מפומיה כוליה יומא דהיינו שלא במילוי פיו. ע"כ. ולכאורה צ"ע דבריו א', דשלא במילוי פה לא אסור ר"י משום רשב"י כדגרסין בגמ' אסור לאדם שימלא פיו שחוק בעוה"ז כו' ושלא במילוי פה לא היה שום איסור ולא אסור ר"י משום רשב"י. וא"כ מה שייך לחלק בשלא במילוי פה בין דבר מצוה לשאינו דבר מצוה. ותו דכשאסור המילוי פה משום חורבן הבית משמע דשלא במילוי פה מותר דאל"ה היה לו לאסור השחוק שלא במילוי פה ומינה נלמדו רכ"ש במילוי פה, ב. מה שהביא דברי הט"ז דבזמן הגלות ערבה כל שמחה ואפי' בשמחה של מצוה, הרי לא סבירא ליה כוונתה. וצ"ע.

ובפירושו הרי"ף שבעין יעקב (ברכות לא.) כתב בזה"ל, אסור לאדם שימלא שחוק פיו וכו' וקשה להבין מ"ש אימתי בזמן שיאמרו בגוים הגדיל ה' דהא משתמע מוישא דקרא בשוכ ה' את שיבת ציון אז ימלא שחוק, ונראה עם מה שאמרו בספר הזוהר בפרשת אחרי מות דבמילי דעלמא אסור למלאות פיו שחוק אבל בדי"ת עבדו את ה' בשמחה כתיב, וכפי זה י"ל דמרישא הוה משמע אפי' בדי"ת אסור בעוה"ז אבל מסיפא דקרא דכתיב אז ימלא שחוק פינז בזמן שיאמרו הגדיל ה' לעשות עמנו דמשמע דכיון דאיכא קידוש ה' יש

ולעולם ילמד אדם מדעת קונו כדאיתא בפ"ק דע"ז ד"ג ע"ב מיום שחרב ביהמ"ק אין שחוק לפני הקב"ה. עכ"ל.

ובפשטות הרברים נראה דבריו לאסור השחוק בשמחה של מצוה. וכן כתב החיי אדם. כלל קלו ס"ק ה'. אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז ואפי' בשמחה של מצוה כגון בתחונה ופורים (ט"ז). עכ"ל.

ועיין בכף החיים (סי' תק"ס ס"ק ל"ט) סעיף ה'. אסור לאדם שימלא פיו שחוק וכו' שנאמר אז ימלא שחוק פינז, טור, וה"ר יונה פירש דשלא בזה"ז נמי קאמר שהשמחה יתירה מרגילין את האדם לשכוח המצוה, כ"י, וכתב הט"ז סק"ז שיש חילוק בזה דלענין שמחה שאינה של מצוה ודאי אסור אפי' שלא בזמן הגלות למלאות פיו שחוק אבל בשמחה של מצוה היה היתר בזמן שביהמ"ק היה קיים כגון שמחת בית השואבה ושמחת דוד שהיה מכרכר בכל עזו ובזמן הגלות ערבה כל שמחה ואפי' בשמחה של מצוה כגון בתחונה או פורים מ"מ לא ימלא פיו שחוק, עכ"ל, וכ"כ הרב הפרישה או' ה' מש"ז או' ז' וכ"כ הרב היעב"ץ בסידורו עמודי שמים ח"ב דע"ה ע"ב וע"ש מה שהאר"ך להוכיח ע"ז יעו"ש ומה שכתב במס' ברכות דף ט' ע"ב זימנא חדא סמך גאולה לתפילה ולא פסיק חוכא מפומיה כוליה יומא היינו שחוק מעט אבל לא מילא פיו, וכן מ"ש בגמ' דף ל' ע"ב חזיא דהוה קא בוח טובא א"ל אנא תפילין קמנחא דמשמע דהיה שמח הרבה בעשיית המצוה, וכן איתא בזה"ר פר' אחרי דף נ"ו ע"א דבמילי דאורייתא ופקודי דאורייתא בעי למיחדי יעו"ש היינו שמחה בלב כדכתיב פקודי ה' ישרים משמחי לב, עכ"ל.

ולכאורה נראה דס"ל כהט"ז דאף הוה היתר בשמחה של מצוה בזמן המקדש מ"מ לא ימלא פיו שחוק בזה"ז וכן פירש בדברי הזוה"ק דמייירי בשמחה ולא שחוק כהא דכתיב פקודי ה' ישרים משמחי לב, וכן הביא מפרשים דברי הגמ' (ברכות ט"ז) דלא

בשמחה של מצוה כגון בחתונה או כפורים מ"מ לא ימלא שחוק פיו כנלע"ד נכון עכ"ל. הט"ז, ונראה דה"ט דרבי (נדרים נ:): שהיה מתירא שישחוק לפי שרבי היה בזמן הגלות אחר החורבן וכפרש"י ג"כ בפ"ק דחולין דף וי"ו ע"ב ד"ה את בית שאן ע"ש, ואיתא בגמ' סוף מכות ר' גמליאל ור' אלעזר בן עזריה ור' יהושע מהלכין בדרך ושמעו קול המולה והתחילו הם בוכים ור' עקיבא מצחק וכו' א"ל לכך אני מצחק אם לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על אחת כמה וכמה וא"כ לר' עקיבא מותר לשחוק מטעם זה דאם לרשעים כך לעושי רצונו על אחת כמה וכמה. א"כ זה היה פילפולו של ר' ובר קפרא דר' לא אומניה לבר קפרא כדי שלא ישחוק בזמן הגלות א"ל בר קפרא אם לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על אחת כמה וכמה כסברה ר"ע א"כ מותר לשחוק עכ"פ בשמחה של מצוה. ולשחוק אמרתי מהולל על כן אומניה, ודוק ותמצא נכון ואמת נ"ל הק' יעקב: עכ"ל.

וחזינן דס"ל נמי דבשמחה של מצוה מותר למלא פיו שחוק, והוסיף טעם לדרב מהא דר' עקיבא אם לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על אחת כמה וכמה ומשמע נמי דרבי הורה לזה ומשום הכי אומניה, ומ"מ צ"ע דהרי טעמו של רבי דלא אומניה לבר קפרא משום יומא דמחייך ביה רבי ולא פורענותא לעלמא, כדאיתא התם ולא משום איסור השחוק וא"כ מה שיין ביה טעמא אם לעוברי רצונו כך כו', הרי אף השחוק המותר לכל אדם לרבי אסור משום יומא דמחייך ביה רבי וכו', וצ"ע.

ועיין נמי בשד"ח חלק א' מערכת האל"ף עמ' 86 א כלל שכ"ו שכתב וז"ל, אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז מכבוד מדברי מרן בבד"ה ליו"ד סי' זק"ן דהוא איסור קיל ואין מלקין ואין מגדין אלא קוראין אותו עובר על תקנת חכמים, ועיין למרן חיד"א כיצור און מערכת האל"ף אות קי"ז ובשו"ב שם אות ט"ז דרובא דעלמא לא זהירי וכו' ועיין בסוסי' תק"ס ובברכ"י

למלאות שחוק, ומיניה אנו למדים לעוסקים בתורה שמקדשים שם השם בתלמוד תורתם שיש למלאות פיהם שחוק, וכו' ע"ש עוד.

ובהדיא נראה דבריו לפרש דברי הוזה"ק וכן ס"ל דבשמחה של מצוה מותר למלא פיו שחוק, והוסיף דבריו דלא לו העוסקים בתורה יש להם למלאות פיהם שחוק.

ומן האמור נמצינו באים במחלוקת אשלי רבבי אי הותר השחוק במצוה של מצוה וכדעת הרמב"ם וסייעתו או דהאיסור הוה בכל ענין, וכל חד לשיטתו יפרש דברי הוזה"ק לבאר כוננו כדבריו ואלו הן. בדעת היפה ללב מצאנו דביאר דין האיסור למלא פיו שחוק, וע"ז הביא דברי הוזה"ק דבמלי דאורייתא ובפקודי דאורייתא בעי למיחד, ובהדיא כתבו כן הר"ף שבעין יעקב (ברכות לא). דמותר השחוק בדבר מצוה, והוסיף לדייק דלהעוסקים בתורה יש להם למלאות פיהם שחוק כצירוף דברי הוזה"ק דבמלי דאורייתא ובפקודי דאורייתא "בעי" למיחד, אמנם לא כן פירשו הכף החיים (אר"ח סי' תק"ס ס"ק ל"ט) דמה שכתב דבמלי דאורייתא ובפקודי דאורייתא בעי למיחדו היינו שמחה בלב כהא דכתיב פקודי ה' ישרים משמחי לב, וכן פירש בדברי הגמ' (ברכות ט:): דלא פסיק חוכא מפומיה דהיינו שחוק מועט, ומילוי פה ס"ל דאסור אף בשמחה של מצוה, ובדעת השד"ח הובא לקמן, אפשר לומר דס"ל בדברי הוזה"ק דלא מיירי בשחוק רק בשמחה, ומ"מ ס"ל דבשמחה של מצוה מותר למלא פיו שחוק.

ועיין שו"ת שבות יעקב שאלה קפ"ב באמצע דברי תשובתו שכתב בזה"ל, לכן נ"ל להבין דברי חכמים וחידיהם ועלהו לא יכול דאיתא בא"ח סי' תק"ס אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז וכתב שם הט"ז בס"ק ז' דבנוסח הטור כתב בגלות הזה ונלע"ד שיש חילוק בזה דלענין שמחה שאינו של מצוה ודאי אסור אפי' שלא בזמן הגלות למלא פיו שחוק אבל בשמחה של מצוה היתה היתר בזמן שביהמ"ק קיים וכולו ובזמן הגלות ערבה כל שמחה אפי'

חסידות בעלמא אם כן מאי ריבוחיה כיון דאסור הוא מדינא אלא על כרחין שאינו אלא מידת חסידות, וזוהו ראייה למה שכתב רבינו שליט"א בספרו הקדוש שדי חמד בקונטרס כללי הפוסקים סי' ט"ז אות י"ב שכמה מקומות מצינו בשי"ס אסור ואינו אלא מידת חסידות בעלמא ואתי שפיר מה שהביא מרן שליט"א בספרו הנורא מערכה זו אות שכ"ו מדברי מרן חיד"א ביעיר און שרובא דעלמא לא זיהירי וכו' נוכל לומר מפני שאינו אלא מידת חסידות בעלמא ולא מדינא וכ"ש שיותר לשחוק לדבר מצוה כמו שכתוב בזה"ק שהביא רבינו שיחיה בנדפס, ע"כ וע"ש עוד.

ובדבריו כתב כהמתירים שחוק לדבר מצוה, וגם סמך זאת מדברי הוזה"ק, והנה צ"ע דברי מרן בכד"ה סי' זק"ן דאיסור קיל הוא ואין מלקין וכו' אלא נקרא עובר על תקנת חכמים, ע"כ. דאי הוה איסור קיל מאי תקנת חכמים איכא הלא הוה רק ממידת חסידות, וגם יוקשה דעת האוסרים דלכאורה לדבריהם האיסור הוא מדינא. הרי הוכח מדברי הגמ' דהוי רק מידת חסידות, ועיין המשך דברי הפאת השדה שם מה שהפריך דברי תלמידו. ע"ש. (ואף דהפריך ראייתו מ"מ ס"ל דהוי מידת חסידות).

ובשונה הלכות סי' תק"ס ס"ק י"ב (להרה"ג שי"ח שליט"א בהגרי"י קנייבסקי) כתב וז"ל, אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז ואפי' בשמחה של מצוה כגון חתונה ופורים שהשמחה יתירה משכה המצות (ס"ה וסק"כ) וכל תענוג שיש בו שמחה אסור חכמים (סק"י).

והוא כדברי האוסרים השחוק אפי' בשמחה של מצוה, וצ"ע קושייתנו דמשמע דאיסורו הוי מדינא, ועיין במגורת המאור נר ב' פרק ב' כלל ח' חלק ב' שכתב בזה"ל, אע"פ שאמר ז"ל שאדם מוזהר שלא ימלא שחוק פיו למען אבילות חורבן בית המקדש מצינו שתחכים הראשונים כשהיו מסתכלים בבירור נחמת ירושלים היו שמחים ושוחקים, וע"ש עוד שהביא שני מעשיות

שם וביפה ללב שם אות ח' כתב בשם עמודי שמים ח"ב דף ע"ה ע"ב דאפי' לדבר מצוה אסור אכן בוזהר פרי אחרי דף נ"ו ע"א אסור לב"ג למיחדי יתיר בעלמא דין במילי דעלמא אבל במילי דאורייתא ובפקודי דאורייתא בעי למיחדי הרי בדבר מצוה שרי עכ"ד ועם כי לענין אין מוזה"ק סתירה להעמ"ש דשחוק לחוד ושמחה לחוד מ"מ לפי מה שכתב דאיסור קיל הוא מסתיין לאסור לדבר הרשות הבו דלא לוסיף עלה גם לדבר מצוה, עכ"ל.

והובא בדבריו דעת העמד"ש לאסור השחוק בשמחה של מצוה, ודעת הוזה"ק דבמילי דאורייתא ובפקודי דאורייתא בעי למיחדי, ומשום סתירת הסוגיות היה ס"ל לחלק בין שחוק לשמחה דשחוק לחוד ושמחה לחוד, ויהיה הדין לאסור שחוק לדבר מצוה ומשו"ה כתב דלפי מה שכתב דאיסור קיל הוא מסתיין לאסור לדבר הרשות, ומ"מ לא תוסיף לאסור גם לדבר מצוה, ומבואר דבריו לדבר מצוה ישתרי. ומיניה נמי נלמוד דס"ל בדברי הוזה"ק דלא מיירי בשחוק רק בשמחה ומ"מ ס"ל לדבר מצוה לא אסור למלא פיו שחוק. (וכמו שכתבתי לעיל).

ובשר"ח חלק א' מערכת האל"ף כתב הפאת השדה כלל קנ"ה. וזה מקצת לשונו אסור לאדם שימלא פיו שחוק בעוה"ז כתבתי בנדפס אות שכ"ו לענין אם מותר לדבר מצוה וכתבתי לחלק בין מילוי פה שחוק לשמחה בלבד, ועתה ראיתי מה שהאריך הרב צפיתית בדבש סי' מ' ואי"ה אנוסף ידי שנית בקונטרס שד"ח במערכת השי"ן ורשמתי שם איזה ספרים המדברים בזה אמר הקטן תלמידי רפאל לאבאק הי"ו כן ר' משה ליב כתב מרן יצ"ו בשדי חמד אות שכ"ו דמה שאמרו אסור לאדם שימלא פיו שחוק בעוה"ז וכו' הוא מידת חסידות ולא מדינא ונראה שיש ראייה ברורה לזה ממה שאמרו בגמ' אמרו על ר"ל שמימי לא מילא שחוק פיו בעוה"ז מכי שמעה מר"י רביה, ע"כ ואם נאמר שאסור מדינא ולא

ואתעציבו אפשר לומר דכיון דהוה הרבה ביחד אסור אפי' באינו רגיל ואפי' בשמחה של מצוה, וכמו שכתב בערוך השולחן סי' תק"ס סעי' ח' וז"ל, אסור לאדם שימלא פיו שחוק בעוה"ז כי שחוק וקלות ראש מרגילין לערוה וזהו אפי' בזמן ביהמ"ק אסור וזהו כשעוסק עם השחוק זמן מרובה עם אחרים אבל שחוק בעלמא לית לן בה, עכ"ל.

ואפשר נמי לעיין בענין השחוק בבירור נחמת ירושלים לפי דבריו, אי משום בירור נחמת ירושלים התייר השחוק, או כשהיו מסתכלים בבירור נחמת ירושלים ממילא שחוק דהיינו שגרם להם השמחה בלבם ועי"ז התחיל השחוק מעצמו ולא שהצריכו להביא עצמם לשחוק, ומשום קושייתו אפשר לומר דעי' בירור נחמת ירושלים נגרם שמחה בלבם והתחיל השחוק מעצמו ולא עי' גורם חיצינו, והיינו הכרח השחוק ואין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו כמו שכתב עבד למלך לו תהלים קכ"ו בזה"ל אבל אם נודמן לו הענין בהכרח אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו, ע"כ. [ועיין אריכות דבריו שהובא בחלק ד'] ונמצא לפי זה דאיסור השחוק הוי נמי בשמחה של מצוה, משא"כ אם נאמר כתיורן הא' ימצא השחוק היתר בשמחה של מצוה.

ובחידושי הלכות ואגדות מהרש"א כתובות דף ח' ע"א כתב בד"ה בברכת שמח תשמח רעים וכו' נתיסדה על שמחת החתונה שעושין עתה בגלות שאין שמחה לפני המקום ואסור לכל אדם למלא שחוק פיו וגם בשמחת חתן וכלה אמר והשבתי וגו' מחוצות ירושלים קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה וגו' שהם ארבעה קולות אעפ"כ אנו מבקשים ממנו יתעלה ב"ה שבשכיל שמחת החתן והכלה ישמח את רעים האהובים שהם השושבינים שישמחו החתן והכלה כמו ששמחת יצירך שהיית שושבינו וקדארנין ויביאה אל האדם שקלעה וקטטה והביאה אליו ומלמד שנעשה הקב"ה שושבין לאדם וסוים בא"י שמח חתן וכלה כי שמחה אחרת ליכא

בר"ע וחביריו שהלכו בדרך והם ככו והוא שחק. ונתן טעם לסיבת שוחקו דעי' זה ראה נחמת ירושלים, ואמרו לו עקיבא נחמתנו. [ובודאי הוי כאן מילוי פיו דאל"כ מאי ראיתו ששחקן אף שהוזהרו, הרי האזהרה היה שלא למלאות פיו מה שלא היה כאן אלא ע"כ מיירי במילוי פיו].

ובפשטות הדברים נלמוד דבשמחת ה' וכגון בבירור נחמת ירושלים לא הוהירו חז"ל שלא ימלא שחוק פיו, ולכאורה היינו נמי בשמחה כל שהיא לשם מצוה דבזה נמי לא הוהירו חז"ל שלא ימלא פיו שחוק.

אמנם בתחילת כלל שמיני חלק א' פרק א' כתב וז"ל, הרגיל בשחוק הוא מקוצר דעת ומקלות ראש והוא מביא להרגל ליצנות והרגל עבירה כמו ששינו במסכת אבות פרק שלישי (משנה י"ב) רבי עקיבא אומר שחוק וקלות ראש מרגילין לערוה, וזה אמרו אפי' במקום המוכן לשחוק כמו החופות וימי השמחה כדגרסינן במסכת ברכות פרק אין עומדין (ל"ב) מר בריה דרבינא עבד ליה הילולא לבריה, חזינהו לרבנן דהוי קא בדחי טובא, אייתי כסא דמן יקר תוורתא תבר קמיהו ואיתעציבו, אמרי ליה רבנן לרב הממונא זוטא בהילולא דמר בריה דרבינא לישרי לן מר פתח ואמר: זוי לן דמיתנן זוי לן דמיתנן. אמרו ליה ואנן מה נימא בתוך אמר לה: אי תורה ואי מצות דבטלי מינן, איכא דאמרי הכי קאמר להו: הי תורה והי מצות דמגנו עלן. ע"כ.

הרי דאסרו ז"ל לשחוק אפי' בשמחה של מצוה, וקשיא אהדדי, דלעיל מצינו שחכמים הראשונים כשהיו מסתכלים בבירור נחמת ירושלים היו שמחים ושוחקים, וכאן איתא דאפי' לדבר מצוה אסרו השחוק, וצ"ע.

והנראה לעניות דעתי לחלק בין רגיל לשאינו רגיל דברגיל אפי' בשמחה של מצוה יהא אסור כמו שכתב דהרגיל בשחוק מביא להרגל ליצנות אבל בשאינו רגיל לא הוהירו חז"ל בשמחת של מצוה, וכן היה בר"ע וחביריו, ומאי דתבר קמיהו בהילולא דכריה

אמר ולענין התורה צריך למעט השחוק לגמרי ובלאו הכי לא קשה דאפי' אי הוא איסור גמור מ"מ אשמועינן שאם מרבה שחוק אינו זוכה לתורה וטעמא כי השחוק שהוא מופלג הוא היפך המחשבה שהוא השכל לכך השחוק מבטל השכל, ודבר זה תוכל להבין כי השחוק מתחדש מן התול והליצנות בלבד ואין ספק כי התול הוא היפך השכל כי הליצנות הוא דבר שאין לו ממש רק התול, והשכל מה שראוי לפי האמת ולפיכך השחוק הוא מבטל השכל, ואין השחוק דומה לשמחה שעיקר השמחה בלב בלבד והשחוק אינו בלב בלבד רק אף במעשה, עכ"ל.

ודבריו כתב לאסור השחוק במילוי פה. ולכאורה הוא נמי אפי' בדבר מצוה. ומ"מ מיעוט השחוק המותר, בדברי תורה ימעט אף בזאת, ודלא כר"ף הובא בעין יעקב דהעוסקים בתורה יש להם למלאות פיהם שחוק, ונראין סברת הר"ף בהא דאמרו במיעוט השחוק. דהיינו בשעת הלימוד, כי הא דרבה (שבת ל:) מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבריוותא וברדיו רבנן לטון יתבי באימתא ופתח בשמעתא, אבל קודם הלימוד יש להם למלאות פיהם שחוק, ואיכא למידק מדברי הגמ' לסוף יתבי כו' משמע דאחרי ככלות הכל. יתבי באימתא, ולא נתנו שיעור בהשחוק קודם הלימוד.

והנה השערי תשובה סוף סי' תרצ"ז האריך שם לענין ד"ת ובתוך דבריו כתב בזה"ל, ויותר יש לזוז עצמו בדברי תורה במקום שיש שם איזה שמחה אף אם היא שמחה של מצוה ועיין בסוף סוכה בענין שמחת בית השואבה. וכן מבואר לעיל סי' תקכ"ט אדם אוכל ושותה ושמח ברגל ולא ימשוך בכשר ויין ובשחוק וקלות ראש לפי שאין השחוק וקלות ראש שמחה אלא הוללות וסכלות ולא נצטוינו על הוללות וסכלות אלא על שמחה שיש בה עבודת היוצר, עכ"ל, והוא לשון רבינו הרמב"ם ז"ל והמפרשים ז"ל פירשו לשחוק אמרתי מהולל ר"ל שיהיה באיזה ענין שיהיה השחוק הוא

בגלות ואסורה לכל אדם, ע"כ. ודבריו אנו נלמדו כרעת השונה הלכות דאפי' בשמחה של מצוה כגון חתונה אסור לאדם למלא שחוק פיו.

והנה צ"ע מדברי המהרש"א ע"ז דף ג' ע"ב על הא דאמרינן בגמ' אמר רב נחמן בר יצחק עם בריותיו משחק ועל בריותיו אינו משחק אלא אותו היום בלבד א"ל רב אחא לרב נחמן בר יצחק מיום שחרב ביהמ"ק אין שחוק לפני הקב"ה, וכתב המהרש"א ז"ל יושב ומשחק עליהם וכו' אף שאין ישיבה למעלה קאמר הקב"ה יושב לשבר את האוזן אבל פעולות השחוק כבולה שמעתין לא קאמר שחוק אלא משחק לשלול גשמות פעולות השחוק המגונה מאתו יתברך שהוא משחק אחרים דהיינו ישראל עליהם, וק"ל, וכן דקדק לומר אין שחוק לפני הקב"ה דלפניו אין שחוק.

ולע"ד צריך עיון במה שכתב בכתובות דעתה בגלות אין שמחה לפני המקום ב"ה וע"כ אנו מבקשים מאתו יתברך שישמח השושבינים שישמחו החתן והכלה. ומטעם דאין שמחה לפניו ית' אסרו השמחה לפנינו, ובפ"ק דע"ז (דף ג:) כתב דהקב"ה בזה"ו משחק אחרים, ובאם כן הרי איכא שחוק לפנינו במה דמשחק בנו אף דאין שמחה לפניו ית"ש, וכן כתב הצדקת הצדיק (לרבינו צדוק הכהן מלולבין) [רס] דהוא אינו שש אבל אחרים משיש, ועיין אריכות דבריו שהבאנו בחלק ד', וצ"ע דבריו דהרי ממקום אחר נראין דבריו לתרץ ראיתו וימצא השחוק היתר בשמחה של מצוה היפוך ממה שכתב במקום אחר.

ובמהר"ל דרך החיים פרק ו' עמוד רח"צ בבירור מ"ח דברים שהתורה נקנית בו ז"ל הכ"ד. במיעוט שחוק, ויש לשאול הלא אסור למלאות פיו בעוה"ו כראיתא בפרק אין עומדים (ברכות ל"א ע"א) אמר ר"י משום רשב"י אסור למלאות שחוק פיו בעוה"ו שנאמר אז ימלא שחוק פיננו, ואין זה קושיה דהא דווקא למלאות שחוק פיו קאמר שהוא שחוק יותר מדאי אבל שחוק בעלמא לא

ומן האמור נמצא דעת רבינו הרמב"ם להתיר השחוק שלא בשחוק הרבה, ודעת השערי תשובה והמפרשים ז"ל. לאסור השחוק בכל ענין שאין השחוק וקלות ראש שמחה, ומדברי השערי תשובה משמע דס"ל דשחוק בכל ענין שהוא, הוא הוללות וסכלות (מדהשוה דבריו להרמב"ם שכתב דהוי הוללות וסכלות). ומיניה גילמוד בדעה זו דאפי' בשחוק מועט נמי אסור. דס"ל דבכל ענין שהוא הוה הוללות וסכלות, וא"כ צ"ע בהאי מימרא דאמר ר"י משום רשב"י אסור לאדם שימלא שחוק פיו כו', הרי אפי' במועט נמי אסור וכן מהא דאמרין (אבות פ"ו ו') באחד ממ"ח דברים שהתורה נקנית בהם, במיעוט שחוק, ועוד תקשה מהגמ' הנדרים (ג): דלא אומניה רבי לבר קפרא, ופירש רש"י לפי שהיה בדחן ומתיירא שמה יעשה שום דבר שישחוק (ואמרין יומא דמחייך ביה רבי כו'), וכן מהא דאמרין בגמ' נדה (כג). אמר רב אחא בר יעקב עד כאן הביאו ר' ירמיה לר' זירא לידי גיתוך ולא גחין ופירש"י לידי גיתוך, שחוק, בכל תחבולות הללו עסק רבי ירמיה להביא ר' זירא לידי שחוק ולא שחק דאסור לאדם שימלא פיו שחוק. ור' זירא מחמיר טפי דהאיך אפשר לומר דעסקו בה וגם רצו להביא אחרים לידי דברים האסורים, וצ"ע.

אבל היעב"ץ בסידורו [דיני ת"ב חלון ו' סעיף ט"ו] כתב וז"ל, אסור לאדם למלא פיו שחוק בעולם הזה אפי' לדבר מצוה (ואצ"ל בסעודת פורים מתוך מאכל ומשתה) משום ב' טעמים, א', לפי ששחוק וקלות ראש מרגילין את האדם לערוה, והב' משום חורבן בית קדשינו ותפארתינו, עכ"ל.

ונמצינו למידים א'. דאיסור השחוק לאו משום דהוי הוללות, וא"כ במיעוט השחוק מותר (ואין כאן מקומו) ב', דאף דמיעוט שחוק מותר מ"מ מילוי פיו אסור משום ב' טעמים והיכא דליכא הטעמים הנ"ל יאה מותר, ודבריו כדעת האוסרים מילוי פיו שחוק בומן הזה אפי' לדבר מצוה.

הוללות עכט"ו לעיל אך לשמחה מה זו עושה ר"ל שלענין שמחה אין להחליט שאינה יפה שבאמת יש שמחה של מצוה ולכן יש ליתן לב לדעת מה זו עושה. ר"ל מה טיבה אם הוא שמחה של מצוה או לא אך הואיל ואפשר כי מתוך אכילה ושחיה והוללות יתמשך לשחוק וקלות ראש לכן יקח תבלין לבסם השמחה בדברי תורה וחדות ה' היא מעוזו וייתב לבו בדברי תורה וז"ש וטוב לב משתה תמיד, ע"כ.

ועיין ברמב"ם הלכות יו"ט פ"ו ה"כ וז"ל, כשאדם אוכל ושוחה ושמח ברגל לא ימשוך ביין ובשחוק וקלות ראש ויאמר שכל מי שיוסף בה ירבה במצות שמחה, שהשכרות והשחוק הרבה וקלות הראש אינה שמחה אלא הוללות וסכלות ולא נצטינו על ההוללות והסכלות אלא על השמחה שיש בה עבורת יוצר הכל שנאמר תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב (מרוב כל) הא למדת שהעבודה בשמחה ואי אפשר לעבוד את ה' לא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שכרות, עכ"ל.

ולכאורה דבריהם שוין לאסור השחוק בכל ענין דאין השחוק וקלות ראש שמחה, אמנם דברי הרמב"ם מבוארים לחלק בין שחוק הרבה לסתם שחוק מה שלא חילקן השערי תשובה. שכתב בזה"ל שהשכרות והשחוק הרבה וקלות ראש אינה שמחה, כו'. ולכאורה שחוק שאינה הרבה והיינו מילוי פיו שחוק מותר דלא נכלל בגדר שחוק הרבה (דמילוי פיו שחוק, וריבוי שחוק שני דברים הוו) ומיניה נשמע דאיכא אופנים המתירים במילוי פיו שחוק, ואלו הן בשמחה של מצוה. וצ"ע דברי השערי תשובה שכתב וז"ל רבינו הרמב"ם ז"ל, והחסי מננה מלה אחת שהיא עיקר יסוד דברינו, והשווה דבריו להמפרשים ז"ל, שפירשו לשחוק אמרתי מהולל, ר"ל שיהיה באיזה ענין שיהיה השחוק הוא הוללות דהאיך העמיד דברי הרמב"ם בדעה זו כשאפשר למשמע מיניה היפוך דבריהם, וצ"ע.

נקט חנוכה ופורים דאו הוי שמחה של מצוה וה"ה כל שאר שמחה של מצוה.

ולסיכום דברינו רבו המתירים מילוי פה שחוק בשמחה של מצוה, אמנם הדין שונה בזממ"ז לדעת כמה מהפוסקים ואלו הן העמק שאלה על השאילתות, והט"ז סוס"י תק"ס וטעמם משום חורבן בית מקדשינו, וכשיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו דליכא אז האי טעמא יותר השחוק, ברם לדעת הבאה"ט, והר"י, והפרישה, ומהר"ל (דרך החיים פ"ו עמוד רח"צ) והשונה הלכות ס"י תק"ס ושערי תשובה והמפרשים סוס"י תרצ"ז דטעמם משום דשחוק וקלות ראש מרגילין לערוה או משום דמשכח המצות, או משום דהשחוק הוא הוללות, והיינו דהאיסור הוי בהשחוק גופא, אסור אפי' בזמן המקדש, וכן פירש הפרישה דעת הר"י דאסור אפי' בזמן הבית אם לא בכדי לפרסם הגס, וכתבו כן בהדיא החפץ ה' בפרק אין עומדים דף לא.

וכתב הספר חסידים השני להרה"ג ר' משה ב"ר יעקב כהן בן אחותו של הרא"ש, עמוד ט' וז"ל, השמר בכל מאמצי כח שלא תמלא פיך שחוק בעוה"ז שלא בעתו כי בחנוכה ופורים תשמח לשם שמים, ולעולם גיל ברעדה ותזכור ירושלים בראש שמחתך, אבל כל השנה לא תשמח כי דיו לעבד להיות כרבו כי אפי' הקב"ה לא נמצא שחוק לפניו מעת החורבן כדאיתא פ"ק דע"ז, וזכור מעשה דרבי ירמיה ור' זירא בפרק המפלת ולך תקוה ותוחלת, עכ"ל.

ופירושו כך הוא. השמר בכל מאמצי כח שלא תמלא פיך שחוק בעוה"ז שלא בעתו, ובחנוכה ופורים דהוי בעתו תשמח לשם שמים והיינו דמותר למלא פיו שחוק, ולעולם גיל ברעדה ותזכור ירושלים כר', וצ"ע, אי חנוכה ופורים דווקא נקט אבל בשאר שמחה של מצוה של כל ימות השנה צריך נמי להזהר שלא למלאות פיו שחוק, או

★ ★ ★

משה בראנד

בענין מי שנותנין לו לברך ברכהמ"ז ואינו מברך

משמע דהגמ' יליף מהא דכתיב ואברכה מברכיך, ורו"ק בלשוננו, ג) דאם הדין הוא דחייב מיתה, א"כ מה שייך בזה לשון קיצור ימים ושנים, אטו כל היכא דחייב מיתה כותבת הגמ' דמקצרין לו ימיו ושנותיו, וגם דמשמעות הדברים לשני קצוות הם נפרדים, דחייב מיתה משמעו מיד, ואילו קיצור ימים ושנים משמעו לאחר זמן, אלא שמקצרין לו כמה מימיו ושנותיו עלי אדמות.

והואיל ומצוה ליישב דברי חכמים, עלה בדעתי ליישבו ע"פ מה שמצאתי במפרשי התורה שדרשו בדרך דרש, בשואלם, מדוע אצל ברכה נאמר קודם ואברכה ואח"כ מברכיך, ואילו אצל קללה נאמר להיפך קודם מקללך ואח"כ אאור, אלא משום שקי"ל שמחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, ולהיפך מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה, ולפיכך המברכים יתברכו עוד לפני שיגיע לכלל מעשה, רק בשביל המחשבה, ואילו המקללים יתקללו רק לאחר מעשה ולא בעד המחשבה בלבד, ועתה יתבאר על נכון אמאי נקטה הגמ' לישנא דקיצור ימים ושנים ולא חייב מיתה, דכשבעה"ב נותן לאורה לברך ומסרב, אינו מהוה סירובו רק כמחשבה בעלמא, דהא לא מוכרח שלא יברך, דאפשר שלכסוף יסכים לברך, רק אחרי ברכהמ"ז או מהוה סירובו כמעשה, ולכך לא שייך לומר חייב מיתה דהיינו מיד, דהא מיד בסירובו לא הוה רק מחשבה בעלמא, ועל המחשבה לבדה אינו נענש, כ"ז כתבתי בענ"ד, ברם, מה שהקשיתי לעיל אכתי במקומו עומד, ופי' דחוק.

עוד תי' נאה מצאתי על קושיית ר' יהודה הכהן טנוגי' בספר רבקהמ"ז (פ' לך) מיישב שיטת רש"י דבאמת הילפותא היא מרישא דקרא, דכתיב ואברכה מברכיך, וה"ט דהמברך ברכת המזון מברך לבעה"ב,

בברכות נה ע"א אמר רב יהודה שלושה מקצרין להם ימיו ושנותיו, מי שנותנין לו ס"ת לקרות ואינו קורא, כוס של ברכה לברך ואינו מברך, דכתיב ואברכה מברכיך, ופי' רש"י דהמברך ברכהמ"ז מברך לבעה"ב, ע"כ.

"טעמא דמילתא"

א. והנה בהא דהביאה הגמ' האי קרא, מצינו באחרונים שתמהו בזה מאור, איך מוזכר או מרומז בפסוק זה שמקצרין לו ימיו ושנותיו, אה"ג דמוכר דמי שמברכו מתברך, אבל להיפך לא מצינו כלל וכלל, ואף שנאמר דמכלל הן אתה שומע לאו, אך מנליה לרב יהודה דהעונש היה קיצור ימים ושנים, ובעיני מצאתי את דברי מוהר"ר יהודה הכהן טנוגי' (הובא בקובץ בית אהרן וישראל, ק"ב) אשר האריך מעניתו וזכר ומצא שורשי הדברים, דבאמת הילפותא אינה כלל מרישא דקרא, אלא מסוף הפסוק דכתיב "ואברכה מברכיך ומקללך אאור" והאורח דאינו רוצה לברך את בעה"ב מזולל בו, וזולול היינו לשון קללה כדמצינו במשנה תורה (כא, כב) דכתיב דקרא "כי קללת אלוקים תלוי" ופירש"י דהיינו ולזולו של מלך, ועוד הביא שם ראי' ממלכים דכתיב כי קלנני קללה נמרצת, דהיינו ג"כ לשון זלזול, הרי לנו דקללה וזולול חד לישנא הוא, ועל הא קאי קרא ומקללך אאור, ואאור היינו אאור, וקי"ל ב"ש"ס דכל אאור בנידודי הוא והמנודה חייב מיתה, והשתא מבואר היטב מהיכן לקחה הגמ' דמקצרין לו ימיו ושנותיו, עכ"ד.

ובהאי טעמא דחיקא לן כמה תמיהות ברבא, א) וכי היכן מצינו שהגמ' יליף מקרא, ומביאה רק וישא דקרא, היכן שהלימוד הוא בעיקרו ורק מסיפא דקרא, והלא עיקר חסר מן הספר, ב) דמדברי רש"י

וא"כ הרי הוא אכורי בשמים, שאוכל משלו ואינו רוצה לברכו, וא"כ ע"כ מוכח שחפץ הוא בקלתו של בעה"ב, ולכן נכנס בגדר "ומקללך אאור", דאף שאינו מקללו בפועל, מ"מ כיון דניחא ליה ורוצה הוא בקלתו הרי הוא בגדר זה, ובלבוש ג"כ העלה מצורתו על אותה קושיא וכתוכו גם תי' נפלא, דא"כ למה לי הפסוק דואברכה מברכיך, הא אפשר ללמוד מהא דכתיב "ומקללך אאור" ומדה טובה מרובה, אלא ע"כ דקרא להכי הוא דאתא, עיי"ש עוד מה שכתב בזה, ובס' מקור חיים כתב עוד וז"ל ונ"ל דג"כ מה שמונע מלוקחו ה"ל להיפך ממש עכ"ל, ולא ירדתי לעומק דבריו, ע"כ כתבתי לפרושי ולשקול בטעמא דמילתא, ועיין במשנה ברורה משכ"ב.

האם הדברים אמורים דוקא באורח

ב. במג"א (סי' רב) וכן דייקי רוב האחרונים הדברים נאמרו דוקא באורח, או כשיטת הילקוט יהודה דמברך לבעה"ב, והשתא דאינו מברכו מונע ממנו ברכת אריכות ימים, משא"כ באחד מבני הבית או מי שאינו אוכל על שולחן בעה"ב דברכתו לא חלה כלל על בעה"ב, או כשיטת ר' יהודה הבהן שמזולז בו, משא"כ באחד מבני הבית שבוה שאינו מברכו לא מיקרי זולזל כלל וכו', אך, הנצרך עיון הוא שיטת הנוירות שמשון דאינו תולה טעם הדבר כלל בבעה"ב א"כ לפי פשטות יוצא דלטעמי ה"ה באחד מבני הבית או מי שאינו אוכל על שולחנו, בפמ"ג (כאן) הוסיף דאף שאין חיוב דוקא על אורח, מ"מ מצוה לחזר אחר כוס של ברכה, וכן נקטו חבלי האחרונים הדברים אמורים אך ורק באורח, ברם, בתורת שלמה (פרשת לך) הסיק באפשר שה"ה לאו באורח, אלא אף דשאר אנשים הדברים אמורים, והוה כמו שנותנין לו ס"ת לקרות ואינו קורא דככה"ג נמי אמרי' בגמ' דמקצירין לו ימיו ושנותיו, וטעם הדבר משום דאינו רוצה להוסיף ברכה לה, הי"נ בזה שמסרב לברך, מראה שאינו רוצה

והמברך מתברך, ואין ברכה בלי חיים, וכיון שמונע עצמו מלברך הרי מונע עצמו מברכת אריכות ימים, ובדרך אגב, מביא שם מקור ואסמכתא בנוסף על הלימוד מ"את" לרבות בעה"ב, דילפינן מיניה דמצוה לברך לבעה"ב, מביא שם עוד רמז בפרשה לכך, מדכתיב כיצחק שאמר לעשו הבא לי מטעמים, בעבור שתברכך נפשי (בראשית כז), ופי' קילורין לעיניים, ובוזה"ק נמי רמזיו דא מילתא, וז"ל מאן דמברך ברכת מזונא, איהו נטיל ברכאן בקדמיתא מכולהו, ואתברך בכלל מזונא, "ועל דא אית ליה ארכא דחייך", עכ"ל, ובאבן יקרה בפי' על שו"ע הוזהר פי' עפ"י סוד טעמא דמילתא כי הכוס שהיא המלכות היא ארץ החיים למעלה בבניה, היא מתברכת מאריכות החיים מעלמא אריא, דהיינו שעי"ו נמשך אריכות ימים על המברך בכרכהמ"ז על הכוס שהיא בחינת המלכות, והמ"י, אמנם, פי' של הילקוט יהודה נמי לא מחזורתא, דהא א"כ טפויי מילתא, דהא גם אינו מכבד את אביו ואת אמו מקצר ימיו ושנותיו ע"י שמונע עצמו מברכת אריכות ימים, ואמאי לא כתבה הגמ', ואפשר שמה שכתוב בתורה לא כתב, רק דברים דרמזיו ומוסמכים ויל"ע.

עוד צדה עיני בילקוט מפרשים בשם נוירות שמשון, שהי' דמסיפא דקרא קא יליף דכתיב בהו ונברכו כך כל משפחות האדמה, ואיחא בגמ' דאפי' ספירות שבים מתברכות כשביל ישראל, ואי"כ השתא דאינו רוצה לברך, נכנס בגדר מי שנונה ואינו רוצה לברך שנקרא גולן, ועל גולן אמר הכתוב "וקבעתי את קובעיהם נפש" ולהכי מקצירין ימיו ושנותיו, אך, השתא ג"כ לא מחזורא כדהקשיתי לעיל על דברי ר' יהודה הבהן, וגם דהא אפי' אם אינו מברך אכתי יוצא י"ח מהמברך, וא"כ לאו גולן הוא, ודבריו אינם מתיישבים על הדעת.

בתורה תמימה בפי' על הכתוב ואברכה מברכיך, חזיתי ג"כ שכתב ליישב הקושיא הנ"ל, דצ"ל דהא דאינו רוצה לברך לבעה"ב, משום שאינו אוהב לבעה"ב,

לומר דרשאי ליתן לו לברך, ואם לא יברכו מקצרינן לו ימיו ושנותיו, אלא דר"ל דרשאי ליתן לו לברך, ואע"פ שברכתו לא תחול על בעה"ב, דהא לאו שמיא אורח, (ולכאורה הא ג"כ פשיטא שיכול להפסיד ברכתו).

אך, בעיוני, מצאתי במחצית השקל שתמה על דברי המג"א שפי' שכוונת הרמ"א לומר דרשאי לוותר על ברכתו, וע"ז קשה דהא בכה"ג אינו מותר דהא גם הם צריכים לברך לבעה"ב, משמע מזה שאזיל בשיטת המור וקציעה שאף האורח המשלם על דמי מזונותיו שמיא אורח ורמיא עלוי לברוכי לבעה"ב, ע"כ דין אורח המשלם על דמי האכסני', ובני בית כבר הזכרתי לעיל דבין הנשואים ובין שאינם נשואים מיקרי אורחים, וחייבים לברך את בעה"ב וכן כתב המג"א, וכן באליה רבה (סי' ר"ב, סעק"א) וכן פסק בכף החיים, והיכא דהוא רק בעל המקום לא בעל הסעודה, עיין בשער הציון (סי' קסז ס"ק סא) מבואר דמי שאינו בעל הסעודה, אף שהסעודה בבית, אין האורחים חייבים לברכו, וכן מבואר מפוסקים, ופשוט, ועוד יותר מצינו בדברי שו"ע הרב שאף כשהסעודה של בעה"ב והבעה"ב אינו מיסב מהם, אינם צריכים לברכו, וכן ראיתי בלקוטי מהרי"ח בשם האליה רבה שזה הדין הוה דוקא כשאוכל מלחמו.

שליחות ומחילה לחבירו

ד. באשל אברהם דן בסוגיא זו כארוכה ומקיפו ברחבו, וז"ל נראה לי שזה לא שייך (דהיינו עונש קיצור ימים ושנים) כי אם כשאינו נותנו לאחר לברך בשליחותו, משא"כ כשנותנו בשליחות לחבירו הרי זה כאילו קיבל הוא הכוס כיון דקי"ל (חור"מ סי' קפב סעיף א) דשלוחו כותיה, והגם שמצוה בו יותר מבשלוחו, מ"מ הרי די בזה בעשי' כל דהו, כההיא דמר מלח שיבוטא (קידושין מא. שבת קיט.) הגם שלא היה בזה חלק כל דהו מהסעודה, דלא סגי בלא פת ולא סגי ג"כ בלי התיקונים להשיבוטא כל המצטרך

להוסיף ברכה לה', ולהכי קיצור ימים ושנים במסרב לברך הוה ג"כ באנשים דעלמא, ודווקא קצת מה שאמר שאינו רוצה להוסיף ברכה לה', דהא פשיטא דיוצא מהמברך, ואולי כוונתו על ברכת בפה"ג שמברך על הכוס, ואפשר דלכך דייק בגמ' דוקא מי שנותן לו "כוס" לברך, ויש לעיין, ואגב אוסיף בה מילתא דמה שכתבתי דבני בית לאו כאורחים ימחשבא אינו נכון, וכך מצאתי במג"א דבני בית נמי דינם כאורחים.

אורח המשלם דמי אכסניה, בני בית המסובים על שולחן אביהם, בעל המקום ולא בעל הסעודה

ג. באורח המשלם דמי אכסניה מצאנו מגילה ארוכה בס' מור וקציעה שדן בזה אם שמיא אורח או לאו, במעיקרא הביא את דברי המג"א, מ"ש על דברי הרמ"א שכתב שהבעה"ב יכול ליתן לברך למי שירצה, ומקשה המג"א וז"ל קשה דממה נפשך, אם נותן לברך לאחד מבני ביתו פשיטא דגם הם אורחין לענין זה שמברכין לבעה"ב, ונראה לי דאחד סמוך על שולחנו ומשלם לו דמי מזונו, ואותו א"צ לברך לבעה"ב ורשאי ליתן לו לברך, והקשה ע"ז המור וקציעה דמאן יימר דאורח בדמי מזונותיו לאו שמיא אורח, וכי אמרו דאורח האוכל בחנם דוקא הוא יברך לבעה"ב וכו', וגם האושפיזא הטובה בעד דמים ראוי היא לברכה, ופוק חזי מאי עמא דבר, הרי לנו ססוגי' זו שנויה במחלוקת היא, ולדברי המג"א א"צ לברך, ולפי דברי המור וקציעה אף משלם לו דמי מזונו חייב לברכו, וכן צ"ל לס' דברי הנזירות שמשון הנ"ל דאינו תולה טעם הדבר בברכת בעה"ב צ"ל דלטעמי' ג"כ צריך לברך, אבל לפי התורה תמימה דתי' דניחא ליה בקללתו כיון שאכזרי בשתים שאוכל משלו ואינו רוצה לברכו, אבל כאן דאינו אוכל משלו, אפשר הדברים ישתנו, ואפשר דמה שכתב ואכזרי בשתים לאו דוקא וצ"ע, ומה שכתב המג"א דאורח המשלם דמי מזונו רשאי ליתן לו לברך, אין כוונתו

כל שהיא, אבל בשיש לו סיבה לכך לא, וכן פירשו הראשונים.

ועתה באנו לענין מחילה, עיין בספר ארחות חיים, וז"ל ועין בספר כרם שלמה, בעובדא שהיה מיסב על סעודת סיום דחבורה ש"ס בקהילתו, ואחר שמזוגו כוס יין לברכהמ"ז, ואמר בעה"ב אשר נעשה שם הסעודה בכיתו לזקן אחד שהוא יברך ברכהמ"ז, והיה שם אחד מבני החבורה שהיה אבל חוך י"ב חודש, והפציר בהזקן הנ"ל שימחול לו שהוא יברך מאחר שנהגו שהאבלים מהדרין אחר ברכת הזימון והעלה דמותו למחול, יעו"ש.

בשאינו מברך על הכוס במנ"א

ה. כתב דזה הדין הוה דוקא כשמברכין על הכוס, דאז

החייב על האורח לברך לבעה"ב, והקשה ע"ז בשער הציון (סקט"ו) איני יודע מנין לו למג"א שבלא כוס כשמברכין אין החייב לברך לבעה"ב, ואולי, דהמג"א דייק מלשון הגמ' דקאמר מי שנותנין לו כוס, אמנם, בספרי האחרונים מצאתי כתוב, דהא דאמר המג"א דוקא כשמברכין על הכוס, אין כוונתו לאפוקי דהיכא שמברכין ברכהמ"ז בלי כוס, לא רמיא עלי' לברוכי לבעל הבית, אלא דדייק דדוקא כשמברכים על כוס ברכהמ"ז, לאפוקי כוס בברית מילה או שאר מקומות שמברכין על הכוס, (אור החמה, אמרי אמת), ברם, לפי דברי התורת שלמה שבי"טעם הדבר משום שאינו רוצה להוסיף ברכה לה', איני יודע אם הדברים ישתנו בכוס ברית מילה וכדו', וכן לפי דברי הוהר שתלה טעמו של דבר בכוס שהיא בחינת מלכות, יתכן דה"ה בכוס של ברית מילה, ויש לעיין בזה.

הנהוג בזמנינו

ו. כתב המשנה ברורה דזה הוא רק בזמן שהיו נוהגים שאחר מברך לבעה"ב, אבל בזמנינו שכולם כאחד מברכים לבעה"ב, מעתה יכול לדחות את בעה"ב, מאחר

להכשירו לאכילה, אלא וודאי דדי בעשי' כל דהוא בעצמו וגמר העשי' ע"י שליח, וכן הוא בזה שגם בימי חז"ל שרק המזמן היה כל ברכהמ"ז נשמע מפיו וזולתו שתקו, עכ"ז הרי גם הרהור דכבוד דמי בזה לכולי עלמא, ושומע מתכוון ממשמע, מתכוון כעונה ממש הוא וודאי לכולי עלמא [כוונתו לומר דכיון דיוצא ברכהמ"ז נחשב כמו שעושה חלק המעשה על ידו ממש] וכ"ש בזמן הזה שכל אחד ואחד אומר ברכת המזון לעצמו, פשיטא דשייך בזה שלוחיה כוותיה כמה שמכבד עם הכוס לחבירו לברך אחר שנותן לו הכוס, ומכ"ש במדיניותנו שנוסח הברכה לבעה"ב שוה, בין אם האורח הוא מזמן, או הבעה"ב מזמן, ואין ניתן שוב מגרעת אפי' תיבה אחת לגבי הברכה לבעה"ב ע"י מה שהאורח אינו מברך על הכוס, וכדי להנצל ממכשול דזולתו בצד מה, הרי כוונתו בנותנו כוס לברך לשום אדם, רק על דרך השאלה ולא בדרך החלט, וכשנותן אח"כ לו הרי זה כאילו לא נתתי לו הכוס מעיקרא, ויש עפי"ז תיקון טוב שע"ז מסתלק כל חשש בזה, כי לפי כוונת הלב הן הדברים, ואני מתנה מפורש שכשלא יקבלנו, הרי לא נתתי לו מעיקרא, רק ע"מ שיושיטה לו לידו בעשר אצבעות שבוה יש כוונה בסודות, וכ"ה נכון, ומי שיש בו מדת חסידות מלשנות יין או כשיש בהכוס שכר חדש והוא נוהר במדת חסידות לפעמי"ם בזה, נראה שאין עליו קפידא בזה, כיון שאין כוונתו להראות על עצמו ח"ו שאינו חפץ בברכה, וגיכר שכוונתו לאפרושי מחשש איסור במדת חסידות, וכמו שנותנים לברך למי שאינו יכול לברך שאין עליו קפידא בזה לכו"ע, כ"ש בזה ומדת חסידות קובע לו ברכה, (וג"ל דלפי הילקוט יהודה דס"ל דלא הוה בתורת קפידא, רק שבמציאות מפסיד ברכת אריכות ימים לכאורה ה"ה בזה נאמר הסעיף בשו"ע, דמה לי משום מה אינו יכול לברך, והדברים פשוטים), וכן איתא במאירי דבמה דברים אמורים רק כשמניעתו נובעת מגאווה

לברך נוטל רשות ואמר בלשון אשכנז "רבותי מיר וועלין בענטשין", ששמעתי מרדקאים מגמגמים בזה הלשון דאינו שייך כלפי מעלה, ונעל"ד דקאי על בעל הבית, דאף שעיקר ברכת המזון מתוקן ליתן שבח והודאה לה' יתברך ולזה נמי דדקן שלא לומר בברכת הזימון "נברך על המזון שאכלנו משלו" כדי שלא יובן דרוצה לומר לברך הבעל הבית וכמו שכתבתי לעיל (סי' קצב), מ"מ שאני הכא קודם התחלת ברכת המזון שבעל בית נותן כוס לברכה, וכבר אמרו אורח מברך כדי שיברך לבעה"ב, וראי' גדולה מזו הוא מה שפי' רש"י כאן על מי שנותנין לו לברך ואינו מברך דנפיק ליה מדכתיב ואברכה מברכך, שמע מינה דעיקר שם ברכה קאי אברכת בעה"ב, משום הכי נמי נתפשט המנהג לומר לשון ששייך אבשר ורם, כיון דהברכה קאי אבעה"ב עכ"ל.

שלכוס עצמו אין שום יתרון, והא דנקט בגמ' כוס לאו דוקא, וכן הובא בשער הציון, ובאלי" רבה פקפק בזה ג"כ, ובאשל אברהם בוטשאטש שפשיטא בזה דהא כ"א ממילא מברך לבעה"ב, וכן בדעת תורה לרבינו המהרש"ם, אך, מ"מ דוקא כשיש לו סיבה לסירובו, אבל בזמן שאין לו סיבה לסירובו לא יסרב, ובלא סיבה אין לסרב, דגם ברכת הזימון בכלל ברכה דקי"ל דממהרין ליתן שכל תחילה למברך כמבואר במשנ"ב (סקט"ז) וחושבני, שטעמו של אי סירוב לברכת הזימון היינו ג"כ משום הכוס כמבואר לעיל בזה, וכן כתב בהדיא בשו"ע שמצוה לחזר אחר כוס של ברכה.

ומענין לענין באותו ענין, אסיים בפרפת נאה מה שמצאתי בפרישה (סי' רב סק"ז) וז"ל ומכאן היה נלע"ד ליישב המנהג מה שאומר המברך להמסובין כשירצה להתחיל



לשון חכמים

מרדכי יחזקאל גולדיש

לע"נ א"מ מרת רחל בת הרב חיים משה ראובן הכ"מ, נלכ"ע כ' אב תשס"ג

זמן קריאת פרשת האזינו שמו"ת

איתא בברכות (ח). לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום. ובהמשך הגמ' שם, רב ביבי בר אביי סבר לאשלומינהו לפרשייתא דכולא שתא במעלי יומא דכפורי וכי, סבר לאקדומינהו, אמר ליה ההוא סבא תנינא ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר כדאמר להו ר' יהושע בן לוי לבניה אשלימו פרשיותיכו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום. ומבואר להשלמת הפרשיות שמו"ת הוא דוקא עם הציבור, שלא יקדים ולא יאחר לקרוא הפרשיות כולן בתחילת השנה או בסוף השנה, וכן לא יקדים לקרוא בשבת זו פרשה של שבת שניה, ולא יאחר פרשת שבת זו לשבת שאחריה, אלא כל פרשה ופרשה שבת בשבתו. והסיק האו"ז (ק"ש סי' יב) דמשמע לכל הפירושים (לפירוש רש"י וגם לפירוש הר"ח בסוגיא), שאינו יוצא ידי חובתו אלא כל פרשתא בשבוע.

ויש לרדן א"כ בכגון שנה זו כשחל ר"ה בשבת ונרחית קריאת פרשת השבוע פרשת האזינו מחמת קריאת יו"ט, ממתו יכול לקרוא הפרשה שמו"ת. האם יכול לקרוא כבר מיום ראשון שאחר פרשת נצבים וילך, נמצא משך הזמן לקריאה זו שבועיים ימים, או שמא זמן קריאתה רק אחר שבת ר"ה, והשבוע שקודם לה אינו זמן להשלמת הפרשה והווי בכלל לא יקדים, ואינו חשיב משלים עם הציבור.

בתוס' שם (ח: ד"ה ישלים) הביאו בשם המדרש (בב"י הובא בשם המכילתא פרשת בא ולפנינו ליתא) שצויה רבינו הקדוש לבניו בשעה שנפטר לבית עולמו ג' דברים ביראת שמים וג' בדרך ארץ. וביראת שמים צויה שלא יאכלו לחם בשבת עד שיגמרו כל הפרשה. ודייקו התוס' דמשמע דקודם אכילה צריך להשלים הפרשה, ומיהו אם השלימה אחר אכילה שפיר דמי, מ"מ מצוה מן המובחר קודם אכילה. והנה יש להבין פירוש דברי התוס', דמהו שכתבו דמשמע שיש להשלים קודם אכילה מדוע כתבו דזה רק משמעות דברי רבי, דהרי הן הן דבריו דיש להשלים קודם אכילה ומה מקום מצאו לפרשם באופן אחר שכתבו שדברים אלו רק נשמעים מתוך דבריו. עוד יש להבין דאמנם כתבו תוס' דזהו רק מצוה מן המובחר וכמו שפסק המ"ב (רפ"ה סק"ד) דבמקום שיש אורחים התאבים לאכול או שמחמת הקריאה יתעכב מלאכול עד אחר חצות יש לו להקדים הסעודה לקריאה, מ"מ הרי דוהי צוואת רבי לבניו שהדריכם ביראת שמים, ואמנם אזהרה זו שייכת לכל אדם וכמו שכתב האו"ז שם שחשש רבי שמא מתוך ריבוי אכילה ישתמטו ולא יקראו כלל, מ"מ אין ללמוד מכאן לחייב לכל כלל ישראל לקרוא שמו"ת קודם אכילת שבת שחרית.

הבית יוסף (ד"ה מצוה מן המובחר) דייק מדברי התוס' דצוואת רבי היתה שלא יאחרו מלקרות הפרשה עד אחר אכילה בשבת, אבל אם הקדימו וקראו קודם השבת אף זה בכלל

מצוה מן המובחר וכן נראה לו מדברי הרמב"ם. אבל הוסיף מדברי ההגהות שם נראה קצת דדוקא בשבת קודם אכילה הוא דהוי מצוה מן המובחר ולא קודם לכן. ובררכי משה במקום ציין לדברי האו"ז (שבת ס"י מב) שנהגו להשלימה קודם כניסה לבית הכנסת שבת שחרית. ומבואר שם באו"ז וכיון דיש לו להשלימה קודם אכילה מחמת הא דרבי, הרי שצריך לקרוא קודם ביהכ"נ. וכנראה שנסמך האו"ז על דבריו בהמשך שצריכים להתפלל בשבת ויו"ט שיצאו בשעה חמישית מביהכ"נ ויתחילו לאכול בשעה חמישית מפני שאסור להתענות עד שש שעות בשבת. וע"כ כתב להקדים הקריאה לביהכ"נ כדי שיספיק לקרוא קודם אכילה.

עוד מצינו בדברי האו"ז (ק"ש ס"י יב) דמלמדי תינוקות את הפרשה אינם חייבים לאגמורי בשבת הואיל דפרשי' כל השבוע קרי השלמה עם הציבור והרי השלימה כבר עכ"ל. ומבואר מדבריו דעיקר חובת השלמת הפרשה הוא בשבת, ומלמדי תינוקות שאלמדו הפרשה משך השבוע כיון דזמן זה נחשב שפיר השלמה עם הציבור אינם חייבים להשלים שוב בשבת. בהגהות מיי"י (או"ש) הביא לדברי האו"ז בזה הלשון ולפיכך כתב הריא"ז שמלמדי תינוקות וכיוצא בהן אין צריכים לחזור ולקרוא בשבת שהרי השלימו בשעה הראויה להשלמה, וזמן השלמה קודם אכילה כדאייתא במדרש וכו'. ומבואר דמה שהשלימו הפרשה משך ימי השבוע חשיב כמשלים "בזמן הראוי להשלמה" אבל "זמן ההשלמה" הוא בשבת עצמו קודם אכילה (וע"ע בראב"ה ברכות ס"י כב). ונראה דזהו שדייק הב"י מדברי ההגהות שמצוה מן המובחר להשלים דוקא בשבת עצמה.

וחזינו מדברי ההגהות שאין פירוש הביטוי "זמן ההשלמה" הזמן שיש לגמור ולסיים הפרשה, אלא זמן זה הוא הזמן שיש ללמוד הפרשה, ולשון השלמה נגזר מלשון הגמ' של ישלים פרשיותיו עם הציבור. ולפי"ז יש להסביר את דברי תוס' ר"י החסיד (וכן יש הגורסים בלשון התוס', וכן הוא בסמ"ג עשין יט) וזמן ההשלמה כתוב במדרש שרבי צוה וכו', דאין כוונת התוס' לתחום את זמן קריאת הפרשה, רבריש דבריהם חדשו שמתר להתחיל הקריאה כיום ראשון ובסוף דבריהם נתנו גבול עד סעודת שבת שחרית, אלא דאחר שחידשו התוס' שכל השבוע נקרא עם הציבור כתבו שזמן ההשלמה, היינו זמן החיוב להשלים עם הציבור, הוא שבת שחרית. וכן מוכח מדברי המרדכי בהלכות קטנות (תקסח) דאחר שהביא בשם ר"י שלאחר השבת אינו יכול להשלים מפרשה קודמת ומאותו הטעם יכול להתחיל מיום א' הפרשה שתבוא, הוסיף, ומיהו עיקר המצוה לחזור קודם אכילה בשבת דהוה ליה משלושה דברים שצוה רבי לבניו (והובא גם בב"ה שם ועיין בא"ר ובביה"ל ד"ה יכול).

ולפי"ז שפיר מתבארים דברי התוס' דידן. דאין כוונת התוס' לחייב אותנו לנהוג כצואת רבי לבניו, אלא כוונתם להסתייע מדברי רבי שעיקר זמן המצוה הוא בשבת שחרית דעל זמן זה נסבו דבריו, והוי כאילו אמר רבי לבניו השלימו פרשיותיכם בזמן החיוב, והוא שבת שחרית, ואל תאכלו קודם שתקיימו מצותכם, וזמן החיוב הוא שהוציאו רק ממשעות דבריו (ויתכן דדיוקו של הבי"י לעיל היינו אי לא גרסינן וזמן ההשלמה, וצ"ע).

וכמו שהביא הד"מ המנהג מדברי האו"ז כ"ה המנהג בהרבה ספרי גאונים וראשונים (ספר העתים (עמ' רנג) במנהגי (שבת ס"י ל) כמנהג צרפת ופרובנציה וכן הוא ברשב"ץ (ח), ברוקח (ס"י נג) שבה"ל (ס"י עה) כל בו (ס"י לו) ארחות חיים (קריאת שמות) ועוד). ובסדר רב עמרם (עמ' כח) ובפרסד הגדול (ס"י צט) ובעתים (שם ובצ"מ רנה) מובא שהיו הציבור יושבים כולם יחד ומסדרין הפרשה שבת שחרית. וכן מבוארת דעת התרוה"ד (לקט יושר עמ' נד) לעולם ישלים פ"י הסדרא באותו שבוע באיזה שעה שירצה, אבל מסתם סמוך לשבת או בשבת גופיה קודם אכילה עדיף טפי. וכב"י עצמו מסיק דראה המדקדקים מתחילין לקרותה בערב שבת וגומרים אותה בשבת. (אמנם עיין במ"ב (סק"ח) שכתב בשם המטה יהודה

ובדעת הגר"א דגם קריאה מיום א' הוי ככלל מצוה מן המובחר, מ"מ נראה דגם הם יודו שעיקר זמן חיובו הוא בשבת גופיה, רק לדעתם כיון דכל השבוע חשיב שפיר עם הציבור חשיב אף מצוה מן המובחר. ובזכור לדוד (עמ' שמה) ובאורחות רבינו (ח"א או' צט) הביאו שהחזו"א היה קורא שמות מיום ראשון וקרא כל יום פרשה פתוחה או סתומה, והיה משאיר פרשה אחת כדי לקרוא בשבת אחר התפילה קודם הסעודה, ואמר טעמו שבוה מתקיים טפי ענינו של המשלים פרישתי "עם הציבור" דיקא. ומקורו מדברי הב"ח עיין בזכור לדוד בהערה.

עוד יש להסביר בזה הא דפסקו האחרונים (יו"ד סי' ת) שהאבל האסור בד"ת כל שבעה, מותר לחזור בשבת שמות ולא בשאר ימות השבוע. ונתנו טעם לזה שכיון שזמנו ומחובת היום הוא הוי כקורא את שמע, ואינו דומה לשונה בתורה. ומבואר כדברינו דיום השבת הוא הזמן דמחויב בהשלמה, ובשאר ימי השבוע חשיב משלים עם הציבור.

בריש דבריהם חידשו התוס' שכל השבוע נקרא השלמה עם הציבור, מכיון דמתחילין לקרוא הפרשה במנחה בשבת. ונחלקו הראשונים עם ההיתר לקרוא הוא משבת במנחה, כן הוא דעת הריקנטי (סי' לד) וכן פסק המ"ב (סק"ז), ולדעת הרבינו פרץ (בהגהותיו לתשב"ץ קפד) ועוד, הותר רק מיום ראשון ואילך (עיין במערכת השבת פ"ה הע' 4 שהארכנו בזה). והסביר הרבינו פרץ דדוקא מיום ראשון ואילך אבל בשבת במנחה אף לאחר שקראו הפרשה משבת הבאה לא יצא כיון שבאותו היום קראו הפרשה שעברה, עכ"ל. ולכאורה דבריו צ"ב, דמה ענין מה שקראו בשחרית לזמן המנחה, דהרי הטעם שיכול כבר להשלים הוא מכיון דכבר התחילו הציבור במנחה פרשה אחרת וא"כ לכאורה מוזן זה יכול להשלים שמות של הפרשה שתבוא, וזמן הפרשה הקודמת עד קריאה זו ומכאן ואילך מתחיל זמן הפרשה הבאה.

והנה כתבו התוס' בריש דבריהם דלענין להשלים עם הציבור יכול כל השבוע אע"ג דלענין גיטין לא נקרא קמי שבת אלא מרביעי ואילך. וכוונתם לגמ' בפסחים (קו). דאם אמר הרי זה גיטין ע"מ שתתני לי מאתים זוז אחר השבת - היינו עד יום רביעי, ובאמר עד קודם השבת - היינו מרביעי עד השבת. ולמדו מכאן לענין הבדלה שיכול להבדיל עד רביעי בשבת. ומבוארת דעת התוס' דלולא הסברא של קריאה במנחה בשבת הרי שיכל להשלים כבר מיום ד', דימים אלו נקראים ימים שלפני השבת (וכן הוא דעת המהר"ם לענין סוף זמן הקריאה, דאם לא חזר הפרשה בשבת עצמה יכול לקרוא עד יום ד' בשבת ואינו קרוי עבר זמנו, עיין תשב"ץ שם, פסקים ומנהגים כהנא סי' רמח). נמצא א"כ דעל אף שזמן חיוב הקריאה בשבת עצמה יכול הוא להשלים גם בימים השייכים לשבת, קרי הימים דקמי שבת, ואינו דומה בזה לחיובים אחרים של שבת כגון קידוש וכדו' שאין שייך לקיימם שלא ביום השבת, ואפי' לא בימים השייכים לשבת. ולפי"ז יש להסביר דגם אחר שחידשו התוס' שיכול לקרוא כל השבוע גם זה רק מחמת שהימים נגדרים ונמשכים ליום השבת. והיינו דאין קריאת הפרשה במנחה גורמת שזמנו מתחיל זמן ההשלמה של הפרשה שתבוא, אלא דמחמת הקריאה במנחה נגדרים כל ימי השבוע ליום השבת, דלענין להשלים עם הציבור אפשר לראות את כל ימי השבוע שייכים לשבת ולא רק מיום ד', ודו"ק.

ולפי"ז מוסברים דברי הר"פ בטוב טעם, דעל אף שהסיבה שיכולים להשלים הוא מחמת הקריאה במנחה, מ"מ לענין יום השבת עצמו אין לראותה כנספחת ונגררת ליום השבת שתבוא, דרק ימות השבוע של השבת שתבוא נגדרים אחריה, אבל השבת גופא שייכת היא לפרשה אחרת, היינו הפרשה שקראו שחרית, והיא גרר אחריה ימות השבוע שקדמו לה ואינה שייכת לשבת שתבוא. ומובן גם הביטוי השגור בפי כל "פרשת השבוע" שפרשה זו שייכת לכל ימות השבוע וכדברי הרמב"ם (פי"ג מתפילה הכ"ה) שחייב לקרות כל שבוע

ושבוע סדר של אותה פרשה שמו"ת. וכ"ה בריא"ז (ברכות פ"א סעי' יט) כל פרשה ופרשה קורא בשבת שלה קודם קריאת הציבור, ונראה בעיני שאף אם קורא הפרשה בתוך ימי השבוע שלה הוא זה כמשלים עם הציבור.

העולה א"כ, דכיון דנקטינן דאין קריאת הפרשה עצמה הגורמת את ההיתר להשלים הפרשה מהמנחה, אלא דקבעה דכל ימות השבוע של הפרשה שתבוא נסמכים אליה, הרי שדין זה שייך רק החל מיום ראשון לפני שיקראו את אותה הפרשה, שהם ימי השבוע שלה. ובנדון דיו"ט יכול להשלים פרשת האזינו רק אחר ר"ה בימי השבוע שלפני קריאת הפרשה, ולא מיום ראשון שלפניו אחר שבת פרשת נצו"י.

אח"כ הראוני שכן פסק בספר מעורר ישנים (או"ק) כשקורין פרשה א' בב' או בג' שבועות, כגון בפסח ובסוכות ובר"ה ויוה"כ ושבועות כשחלין בשבת, יש להשלים הפרשה שמו"ת בהשבוע שיקראו הסדר בשבת שאחריו, דזה הוא עם הציבור עכ"ל, ולא פירש טעם הלכה זו, ולפי דברינו דבריו מוטעמים ומבוארים בטוטר"ד. וכ"פ הגר"מ בראנדסארפער שליט"א בקנה כושם מטעם אחר (ח"א סי' טו), וכן שמעתי בשם הגר"ש אלישיב שליט"א.

עוד יש להעיר דלפי הסבר זה מתעוררת הבעיה רק כאשר קריאת הפרשה נדחית מחמת קריאת היו"ט, אבל בחל היו"ט באחד מימי השבוע שפיר יכול להשלים מיום א' שלפניו.

ובדברינו יש לפרש דברי הכל בו (סי' כ) והארחות חיים (קריאת ס"ת או"נח) שכתבו דנהגו להסדיר וזאת הברכה כ"א בביתו בליל יו"ט שמו"ת. והיינו דהסדרא של וזאת הברכה היא הפרשה היחידה הנקראת ביו"ט ולא בשבת, ומכיון דלא מצינו שיו"ט יכול למשוך ולגרור ימים שלפניו דזה מסגולת היום השביעי כלפי ששת הימים שלפניו, וע"כ כתבו להשלים פרשה זו רק בליל שמח"ת או בהו"ר (לנוהגים עפ"י האר"י) ואינו משלים מיום א' ואילך.

ולענין פרשת בראשית יש שפקפקו אם הקריאה שקוראים בשמח"ת לחתן בראשית נחשבת שהתחילו הציבור לקרוא פרשה זו, שהרי אינה מסדר הקרואים ומתחילין ספר בראשית רק כרי שלא יהא קטרוג עומדים על הפרק, וממילא כתבו דיש מקום לחכות להשלים הפרשה רק אחר שקראו בתורה ביום ב' או ה'. אמנם לדברינו אינו צריך, דהימים נמשכים ונגררים אחר השבת ולא הקריאה בפועל היא שמתרת ומחשיבה את הזמן לזמן הראוי להשלמה.

העולה לדינא :

א. עיקר זמן החיוב לסדר כל פרשה ופרשה שמו"ת הוא ביום השבת. לא יקדים ולא יאחר לקרוא הפרשיות כולן בתחילת השנה או בסוף השנה, וכן לא יקדים לקרוא בשבת זו פרשה של שבת שניה, ולא יאחר פרשת שבת זו לשבת שאחריה, אלא כל פרשה ופרשה שבת בשבתו.

ב. אם קורא הפרשה בתוך ימי השבוע שלה מיום ראשון שלפניו ואילך, הרי זה כמשלים עם הציבור, כיון דכבר התחילו לקרוא הפרשה בתורה בשבת במנחה. ולדעת המ"ב יכול להשלים אף ממנחה בשבת ואילך, ולא דוקא מיום ראשון. מיהו מצוה מן המובחר להשלים הפרשה בשבת, וכן נהגו בימי הגאונים והראשונים להשכים שבת שחרית ולקרות סדר פרשת היום קודם שהלכו לבית הכנסת. וי"א דאם קורא מתחילת השבוע ג"כ הוא מן המובחר וכן נהג הגר"א לקרות כל יום אחר התפילה קצת מהסדרה שמו"ת ולסיים בע"ש. (דעת חכמי האמת כדמוכח מספרי המקובלים דמצוה מן המובחר לקרוא שמו"ת בע"ש. ועיין בשו"ת

מהר"ם ב"ב כת"י סיני תתקכב פסקים ומנהגים כהנא רמז, ובכ"י ד"ה מצוה מש"כ מנהג המדקדקים).

ג. אם חל יו"ט ביום שבת קודש (כגון ר"ה כשתא דידן) שקריאת הפרשה נדחית מפאת הקריאה של היו"ט, אינו יכול להשלים הפרשה מיום א' שלפניו אע"פ שכבר קראו הפרשה במנחה בשבת, וזמן ההשלמה רק מיום א' שאחר היו"ט. אמנם אם חל היו"ט באחד מימי השבוע שאין קריאת הסדרה נדחית מיום השבת, שפיר יכול לקרות מתחילת אותו השבוע. ד. כתבו הפוסקים שבלייל שמחת תורה יקרא פרשת וזאת הברכה שמו"ת שעתה הוא זמנה (עי' מ"ב תרפט סק"ג), ונראה דאינו יכול לקרות מיום א' שלפניו. ודעת האר"י לקרוא ביום הושענה רבה (ועי' במ"ב דפה סקי"ח ובמערכת השבת פ"ה סעי' ו), ומסתבר דיכול להתחיל פרשת בראשית למחרת שמח"ת.

★ ★ ★

הרב יעקב לויפר

בענין מבטא אות דל"ת רפה

איתא בחז"ל שהקורא קריאת שמע ומאריך באחד מאיכין לו ימיו ושנותיו. והארכה זו היא באות דל"ת בעיקר. כדאיתא בברכות (דף י"ג:) ונפסק בשו"ע הלכות קריאת שמע (סי' ס"א סעיף ו' ועי"ש במשנ"ב ס"ק י"ח) והנה ידוע שכפי מבטאנו היום אי אפשר להאריך בדל"ת של אחד. וכבר רנו בענין זה בספרי האחרונים, ויש שפירשו שמאריך באחד הוא בכונה ולא באמירה מחמת שאי אפשר להאריך באמירה.

ובספר הנקרא "אם למקרא" (מאת ר' ניסן שרונ'י) הובא מאמרו של ר' יצחק רצאבי הנקרא "למען יאריכון ימין" ובו האריך להוכיח שיש לכך הסבר פשוט. האות דל"ת היא אחת מששת האותיות הכפולות בג"ד כפ"ת שיש להם שתי צורות היגוי, דגוש ורפה. ההבדל בין הדגוש והרפה באותיות בכ"פ ידוע לכל העדות. ואצל האשכנזים יש הבדל אף באות תי"ו שהיא נשמעת כ-סמ"ך בצורתה הרפ"ה. אך המבטא הרפ"ה של גימ"ל ודל"ת נשתכח מרוב עדות ישראל, והיו אף סידורים שהודפסו בלא דגש בגימל ודלת כלל.

אך התימנים שהמסורת נשתמרה אצלם היטב מבדילים בין דל"ת רפה ודגושה. והדל"ת הרפה שלהם היא כמו TH באנגלית (כמו למשל במילה MATHER מאור) וזה נשמע קרוב מאד לזיין שלנו. ולפי זה פשוט מאד איך אפשר להאריך בדל"ת, שכן במבטאה הרפה (שאיננו עיצור גמור כמו הדגוש) אפשר להאריך כמה שרוצים כמו שאפשר להאריך בוי"ן. וכמאמר שם האריך מאד להוכיח בענין זה. והראה שהאחרונים שנתקשו איך להאריך בדל"ת הם מבני אשכנז. ואילו בני בבל (שגם הם מבטאים דלית רפה כני"ל) לא נבוכו בזה כלל.

והנה דבר זה שהדל"ת הרפויה נשמעת דומה לזיין הוא פשוט וא"צ לפנים. נביא רק שתי דוגמאות: א. בישעיה (ל"ד ט"ו) כתוב "שמה שכנו קאת וקפוז" ועיין ברש"י וברד"ק שם שכתבו דהיינו קיפור. (אך עיין בראב"ע שם) והיינו מאותו טעם. כי הדל"ת של קיפור היא רפה ונשמעת כזיין. ואותיות דומות מתחלפות לפי דעת הרבה ראשונים. ב. ידוע שהרבה מילים שיש בהם ז' הם מתחלפות בארמית לדל"ת. כמו זהב-דהב, זכר-דכר, מזבח-מרבחא, חזא-חריא, חזר-הדר ועוד רבים. והוא מאותה סיבה, שכן הדל"ת הרפויה והזיין דומות מאד.

ואגב בזה יש ליישב לשון תמוה במדרש תנחומא בפרשת ותצא דינה בת לאה (וישלח ה) וזה לשונו: שהרי דינה בת יעקב בשביל שהיתה רגילה פדרנית גרמה תקלה לעצמה. והלשון פדרנית אין לו מובן. ובענף יוסף פירש: כמו יצאנית. ואכן ברור שזו כונת המדרש. אך המלה פדרנית שתומה, ולהנ"ל הוא מבואר היטב. דלשון המדרש הוא כמו פזרנית והוא לשון הגמרא בב"ק (ס.) תנו רבנן רעב בעיר פור רגליך כלומר צא מביתך. אלא שהמדרש כתב תיבה זו על דרך הארמית בדל"ת רפה, ועל כן - פדרנית במקום פזרנית.

כמו כן יש להעיר שלדין שאיננו מבטאים דל"ת רפה יש בעיה במילים כמו ואבדתם ועבדתם ולמדתם שנמצאות בקריאת שמע. השו"א שתחת הדלתי"ן במילים אלו הוא נח שכן התי"ן שבאה אחרי דגושה, וזה לא יתכן בשו"א נע אך מי שמבטא דל"ת זו דגושה איננו מסוגל לבטא ובשו"א נח והוא חייב להניע הדל"ת או לחלוק את התיבה לשני תיבות ולימד תם, דבר שהוא טעות יותר גדולה. מילים כגון אלו, שכיחות מאד בתורה, ותוכיח על

כך פרשת והיה אם שמוע שנמצאות בה שלש מילים כאלו. ותמיה לי מדוע לא נסתייע ר' יצחק ראצאבי הנ"ל מכאן.

אך כאשר לצורה זו בה מבטאים התימנים את הדל"ת הרפה יש לכאורה לעורר ספק. דהנה ההבדל בין הזי"ן לדל"ת הרפויה דק מאד ואוון אשכנזית תתקשה בכלל להבחין בו. וזה לשון המאמר הנ"ל "ואופן קריאת הדלת הרפויה אצל התימנים מבואר במחברת התינאן וזה לשונו: מוצאה ע"י ראש הלשון כשנלחצת בקלות בין השיניים העליונות והתחתונות."

ואילו הזי"ן מבוטאת ע"י נגיעת הלשון בשיניים אך בלי להוציא אותה מבין השיניים והיא נשארת בפנים, וכנ"ל ההבדל בין סמ"ך ותי"ו רפה. את הסמ"ך מבטאים כמו זי"ן אך בלי השמעת הזמזום, ואת התי"ו מבטאים כמו דל"ת רפה. וכנ"ל בלי השמעת קול. ולכן אצל האשכנזים השתמש מבטאה ואין אנו מבדילים בין תי"ו רפה לסמ"ך. ומעניין לציין שר' יעקב עמדין מעיר על זה, כלומר שאף לו היה ידוע שיש הבדל בין תי"ו רפה לסמ"ך, ואנשי דורו כבר התקשו להבדיל ביניהן.

והנה ידוע שהאותיות מתחלקות לחמישה מוצאות. אהח"ע מהגרון, גיכ"ק מהחין, רטלנ"ת מהלשון, וסר"ץ מהשיניים¹, כומ"פ מהשפתיים, והנה לפי התימנים יוצא שהרל"ת הרגושה היא מאותיות הלשון, והרלת הרפויה מוצאה מהשיניים בצורה בולטת אף יותר מהזי"ן. ואם אמנם אותיות הלשון והשיניים קרובות מאד זו לזו, אבל מדוע הדל"ת הרפה היא אחותה של הרגושה ולא של הזי"ן שיותר קרובה אליה במוצא.

זאת ועוד. כשור"ע שם (סעיף ז') כתב: ודגיש בדל"ת שלא תהא כרי"ש. והוא מדברי הטור שם בשם הירושלמי. שלא ישמע כאומר אחר ונמצא מחרף. [וכבר כתב במאמר הנ"ל דאין הכוונה לבטא דל"ת דגושה אלא לבטא הדל"ת הפרה היטב שלא תשמע כרי"ש] כמובן שאין כלל הכוונה לרי"ש הנשמעת היום כפי האשכנזים וגם חלק מהספרדים. שהיא איננה רי"ש כלל אלא גימל רפה. רק לרי"ש המזורה אירופאית שנקראת גם רי"ש מתלגלת שמוצאה מהלשון. ואכן רי"ש היא מאותיות השיניים כמו שהובא לעיל. ומובא כן כבר בספר יצירה. וריש זו יכולה לדברי הטור להתחלף בדל"ת.

והנה לפי מבטא התימנים אין שום אפשרות שרי"ש תתחלף בדל"ת. כי רי"ש היא מהלשון בתוך חלל הפה ואיננה נוגעת בשיניים כלל². ואילו הדל"ת הרפה מוצאה ע"י הלשון הנלחצת בין השיניים ואין היא יכולה להפוך בשם אופן לרי"ש. והראיה שהרי הזי"ן שהיא עוד פחות "שינית" ממנה איננה מתחלפת כרי"ש בשום מקום. ועיין שם במאמר שהביא מספר לחם הביכורים בשם ספר חקרי לב שהיה מעשה במקומו באדם שהיה קורא דל"ת רפויה כרי"ש. וכן בספר חסידים (סימן י"ח): יש מגמגמין בלשון וקורין לחי"ת ה"א ולשי"ן סמ"ך ולקו"ף טי"ת³ ולרי"ש דל"ת. עכ"ל. וכאמור לפי התימנים זה נראה בלתי אפשרי. ואכן במאמר הנ"ל מביא מהחיד"א בשם מהר"ד קורדינאלי שנתקשה בזה.

ומחמת כל זה יש מקום להסתפק ולומר שהדל"ת הרפה אמנם נשמעת כזי"ן וכזה אין שום פקפוק. אך אין מוצאה מהשיניים כמו ה-TH האנגלית. אלא מאותו מקום שיוצאת הרל"ת הרגושה, והענין הוא כן, כשאנו מבטאים דל"ת רגושה אנו לוחצים את גב הלשון אל

1 כלומר מקצה הלשון הנוגע בשיניים.

2 והיא נקראת מאותיות השיניים כי מבטאה הוא ע"י נשיפת אוויר דרך השיניים. וזהו כל ההבדל בינה לבין הלמ"ד. ואכן היא מתחלפת אהה בלשון חז"ל וכארמית. כמו שרשרת-ששלשל. ועיין רמב"ן משפטים (כ"ב ס"ו) שהביא עוד דוגמאות.

3 מצוי אצל ילדים קטנים.

תקרת הפה וחוסמים לגמרי את האויר מלצאת. וזוהי אגב הסיבה שאי אפשר להאריך בדלת דגושה. כי מוצא האויר נסתם לגמרי ואין אפשרות להמשיך ולהוציא קול. וכנ"ל בכל ששת הדגושות בגי' כפ"ת. מבטאן הדגוש מתבטא בכך שהן עוצרות את האויר לגמרי. מה שלא קיים בשאר האותיות.

אך אפשר להצמיד לתקרת הפה רק את חוד הלשון ולא את כל רוחבה. ואז נשמעת הברה דומה מאד לזי"ן אך עמומה יותר. וכיוון שאין זה עיצור גמור אפשר לנשוף אויר ולכן אפשר להאריך כזה. [ואין כוונתי לאות המכונה זי"ן כמו ז'ורנאל. שהיא צירוף של יו"ד ושי"ן והיא כמו גימל במילה גירפה אלא שהיא חלשה יותר].

ובזה הרווחנו את כל הקישויות. ראשית. הדגש והרפה מוצאם מאותו מקום, כבשאר אותיות בגי' כפ"ת ואין לזה שיתוף של השיניים כלל. וגם אפשרי שאות זו תתחלף ברי"ש שכן מוצאה הוא מאותו מקום שהרי"ש יוצאת ממנו.

והנה כמובן שאין בספרות אלו לערער את מסורת התימנים שהיא מוחזקת כמוסמכת מאד, אך למי שאינו בן העדה התימנים או הבבלית ואין לו מסורת זו מאבותיו יתכן שאם ינהג כן יצא שכרו בהפסדו. כי אם אכן כנים הדברים נמצא שאות זו איננה דל"ת רפה אלא לכל היותר זי"ן. וכמובן שהאומר אחז במקום אחד לא יצא כלל. אך האומר אחד בדל"ת דגושה ודאי יצא כי אין כאן שינוי משמעות. וכנ"ל לגבי שם ארנות שהוא ג"כ בדל"ת רפה.

וכלפי מה הדברים אמורים. שכן בעל המאמר הנ"ל מסכם שמצוה לשמוע וללמוד את מבטאה האמיתי מפי התימנים והבבלים. אך להאמור יש להסתפק בזה.

ולמי שאיננו בן העדות הנ"ל אין המסורת התימנית הוכחה שכן יש להם עוד דברים שנראים קשים מאד. כגון הגימל הדגושה שלהם שהם מבטאים גימל. (כמו גירפה) ודבר זה קשה מאד להולמו מכמה וכמה סיבות. ומסתבר יותר שהגימל הדגושה היא אכן כפי שמבטאים אותה כל העדות⁴. וכיון שכן אף הקו"ף שלהם אינה נכונה, כי הקו"ף שלהם היא גימל דגושה שלנו.

וכמו כן הסגול התימני שהוא כמו פתח. הוא דבר שקשה מאד להולמו כי לפי זה אין שום הבדל בין פתח לסגול ולשם מה הוצרכו שתי תנועות.

ועוד זאת, שידוע שאותיות הגרון משנות בהרבה מקומות את הניקוד של המילה. ועפ"י רוב הניקוד משתנה לפתח. ולדוגמא, יש קבוצה גדולה של מילים שנקראת בפי המדקדקים הראשונים "משקל ששת הנקודות" שכן המילה מנוקדת בשני סגולים. כמו ילד רגל כסף, והנה אם באות ח' או ע' בסוף המילה הניקוד משתנה והופך לסגול ופתח, כמו פתח ירח מלח. ולפי התימנים שהסגול והפתח שוים לשם מה נשתנה הניקוד? ויש עוד ראיות לזה ואכמ"ל.



הערות

בענין זימון ושבע ברכות ברמקול ובענין מילה ופדיון הבן אי הוה מצוה חיובית

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל שליט"א

הנני להודות על קבלת הקובץ ק"ו ותשואות חן לפר"מ על זה שהבאתם קובץ מלא מזן אל זן דברי תורה וחידושים. והנני להעיר כמה הערות.

א. בענין זימון ושבע ברכות ברמקול העלה הרב אהרן גודמן שליט"א כמי שעמד רחוק וכמה אנשים ברכו ברכה ואילו היה רק אחד מברך לא היה קולו נשמע במקום שעומד השומע ועל ידי שהרבה אנשים ברכו ברכות באותו זמן שמע קולם שפשיטא ליה שיצא השומע.

ולענין נראה שאם כל המברכים היו ראוים להוציא כגון שכולם בני חיובא יצא, אבל אם היה אחד מהמברכים בר חיובא והשאר אינם בני חיובא לא יצא, שהרי זה בכלל כשיש שני גומרים וכל גורם יכול וזה יכול וזה יכול בזה יוצא, אבל אם כל אחד אינו יכול להשמיע רק ע"י שנים ביחד שמעו קולם, אינו נגדר כזה וזה גורם, והדבר מפורש בש"ך יור"ד סימן פ"ו סק"ו שהמעמיד גבינה בעור קיבת נבלה הגבינה אסורה, אבל אם העמיד בעור קיבת נבלה ובעור קיבת כשרה אם כל אחד לא היה יכול להעמיד ורק בשנים יחד העמידו זה נחשב זה וזה גורם ומותר, אבל אם כל אחד היה יכול להעמיד הגבינה גם הכשר וגם הפסול אסור, וכן מצינו חילוק כזה בחידושי רע"א על גליון חו"מ סימן כ"ט בשנים שהויקו אם כל אחד יכול לבד ואחד מהם מויקו פטור כגון פיקח ושוטה שדחפו לאחד והויקו הפקח חייב כל הנזק אבל אם כל אחד לבד לא יכול אין הפיקח חייב רק חצי נזק.

ובענינו בשנים שבירכו ושמע אחד מהם נראה שאם יכול היה לשמוע כל אחד יצא אבל אם לא היה יכול לשמוע אלא על ידי שנים נראה שלפי מה שכתב הש"ך ביור"ד סימן ב' סק"ו בישראל וגוי אוהזין בסכין ושוחטין שדעת המהרש"ל שהשחיטה כשרה, אבל אם שחטו שני ישראלים ואחד שוחט לשם ע"ז שחטטן פסול, וטעם הרב שכל שיש שנים ואחד גורם פסול פסול אבל כשיש שנים ואחד גורם כשרות והשני אינו גורם לא כשר ולא פסול בזה כשר ע"כ, ונראה שמדובר שכל אחד יכול.

אכן כל זה בשנים, אבל בשנים שברכו ואחד שאינו מחויב (דהיינו הרמקול) יכולים לשמוע קולו והשני שיכול להוציא אינו יכול לבד להשמיע נראה פשוט שלא יוצאים שהרי קיימל"ן אחד יכול ואחד אינו יכול האיני יכול אינו אלא מסייע שאין בו ממש, ואם כן איך יוצא, כן נראה לענין נכון, אכן לגבי הוצאה בשבת שם הדין בזה יכול וזה יכול שניהם פטורים וזה אינו יכול וזה אינו יכול חייבין, אף שלכאורה הסברה הפוכה שאני שבת שחלוי בדרך המלאכה וכמש"כ רש"י בשבת ואין כאן המקום להאריך בזה.

ב. מה שכתב הרב קוק שליט"א שהרשב"א בתשובה סובר שמצוה שיש על אב למול בנו ולפדותו אינו מצוה חיובית אלא שאם מל ופדה קיים מצוה.

ולענין לא זה כוונת הרשב"א והרב בעצמו כתב שהדבר פלא והמעייין ברשב"א בתשובה ח"ב סימן שכ"א יראה כך שפשוט שאם שגולד לו בן כופין את האב למולו ולפדותו ויורדין לנכסין של אב וגובין חמש סלעים וכל זה כשעדיין קטן אבל אם הבן הגדיל יש כאן מצוה על שניהם על האב ועל הבן וכל מי שיקדים ויפדה וכה אבל אם האב אינו רוצה ולבן יש נכסים כופין לבן ולא לאב שאין חיוב על האב אלא

אלא למצוה היינו כשהבן בעצמו יכול לפדות עצמו אין יותר חוב על האב שהרי ניתן לכופו הבן ומ"מ אם פדה האב קיים המצוה זהו דינו של הרשב"א.

והנה בשאר מצוות שיש ושנים יכולים לקיימו יש לעיין אם ב"ד יכול לכופו למי שרוצים ואין אחד יכול לומר אני לא חייב שהרי יש אחר שחייב או לא כופין והנה לגבי שבועת העדות מבואר בגמ' במשכיל שני כיתי עדים וכפרו כת ראשונה פטורה וכת שניה חייבת וטעם הדבר שבזמן שכפרו הראשונים עדיין יכול לגבות על ידי כת השניה והנה בהשבת אבידה אם עבר אחד והתעלם מאבידה נראה מסבא שאם עבר שני והחזיר לא עבר הראשון שהרי הוחזרה האבידה והרי המצוה על הגברא שיחזיר אבידות אלא מצוה בחפצו שתוחזר האבידה והרי הוחזרה אבל אם עברו כמה אנשים ולא החזירו מסבא נראה שכל אחד עבר בלאו ולא תוכל להתעלם ולא רק האחרון. וצריך סבא לחלק בין השבת אבידה לשבועת עדות וצריך טעם למה כשיש לבן אפשרות לפדות עצמו אין מחייבין את האב ואפשר שזה מסבא שזה שחייבה תורה לאב היינו שחייבה לאב לקיים את מצות הבן ולכן כל שיש לבן כופין הבן אבל בקיום המצוה כתב הרשב"א ומסתברא שהאב קודם וצריך לחלק שלגבי קיום מצוה האב קודם ולגבי חיוב הבן קודם.

ועיין בספר ברכת שמואל קידושין סימן יח ושם הביא מהריב"ש סימן קל"א שהאב נפטר מפדיון בנו לאחר שהגדיל הבן ולא הזכיר את הרשב"א וצריך עיון.

ולמן נחמיה גולדברג

בענין העוסק במצוה ומקיים המצוה שפטור אם מברך ועוד הערות שונות

לכבוד מערכת "קובץ בית אהרן וישראל", שלום רב.

קבלתי הקובץ הנכבד, קובץ ק"ז, וראיתי שם במדור הערות דברי הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א שדן כמה שכתב המשנ"ב בסי' תע"ח בשעה"צ ס"ק ל"ט להסתפק אם העוסק במצוה הפטור מן המצוה קיים המצוה שפטור ממנה (כגון שומר אבידה שאכל מצה) אם יוכל אז לברך ברכת אכילת מצה אקב"ו וכו' יזון שהוא אז אינו מצווה על זה, והרב הנ"ל העיר דהא לשיטת ר"ת אשה מברכת על מצוה עשה שהזמן גרמא אע"פ שאינה מצווה ועושה ומאי שנא העוסק במצוה, והאריך קצת בזה וסוף דבר שהניח בקושיא דברי המשנ"ב שלא הזכיר שר"ת ניתן לברך והספק אינו אלא להחולקים על ר"ת.

הנה כבר הקשיתי כן בספר טעם הצניע עמ"ס ברכות ח"א סי' ט' סק"ד, ושם כתבתי דספק המשנ"ב תמוה טובא דהא כל בני יוצאים ביב"א וכו' פסק הרמ"א בסי' י"ז דנשים מברכות על מצ"ע שהזמ"ג ואיך יגרע העוסק במצוה אחרת מנשים, והבאתי שם בששו"ת מהר"ח או"ז סי' קפ"ג כתב דהעוסק במצוה דפטור ממצוה אחרת יכול לברך עלי' דומיא שכתב ר"ת דנשים מברכות על מצ"ע שהזמ"ג, ויותר מזה כתב במאירי עירובין צ"ו ע"א דאילו למאן דס"ל דנשים אין מברכות על מצ"ע שהזמ"ג מכל מקום העוסק במצוה אחרת יכול לברך כיון דהוא שייך במצוה זו יעו"ש, וא"כ נפשט ספיקו של המשנ"ב הן לדברי ר"ת והן להחולקים, ומיהו בעיקר דמיון עוסק במצוה לנשים כתבתי שם דיתכן דיש לחלק על פי לדברי הספר טעמי המצוות מהרב האר"י ז"ל בפר' בראשית כד"ה ועתה נבאר, דמה דנשים פטורות ממצ"ע שהזמ"ג הוא משום דבעשות הזכר את המצוה אין מהצורך שגם הנשים תעשה לבדנה כי כבר נכללת עמו בעת שעושה אותה המצוה יעו"ש (וראיתי בספרים כי טעם זה יתכן גם כפנו"י כי הכוונה שהאשה נכללת בזכר שהוא בן זוגה בעצם), וא"כ יתכן דיותר יש לנשים לומר וצונו מאשר העוסק במצוה דפטור השתא מהמצוה האחרת.

עוד כותב שם הרד"י גולדברג שליט"א שהעונג יו"ט בסי' מ"א הביא ראי' שהעוסק במצוה ועשה מצוה אחרת קיים מצוה מהגמרא ובתחים י"ט ע"א שכתב שהניח תפילין אף שפטור שעוסק בעבודה מכל מקום נחשב כמצוה ואינו חוצץ, והטעם שהוא בר חיובא אלא שהמצוה הקודמת צריך לעשותה אבל גם מצוה השני' חייב בה, עכ"ד.

אכן כבר כתבתי במקו"א לדחות ראי' זו, דבגמ' שם אמרינן גבי כהונה תפילין מהו שיחוצו מצוה דגופי' חייץ או לא חייץ איגלגל מילתא ומטא לקמי' רר"א ואמר תלמוד ערוך בדינו תפילין חוצצות,

מיתכי כהנים בעבודתם ולוים בדוכנם וישראל במעמדן פטורין מן התפילה ומן התפילין מאי לאו אמ הניחן אינן חוצצות וכו', הרי דאף שפטורים מן התפילין מטעם עוסק במצוה פטור מן המצוה כמו שפירש רש"י ז"ל שם אפ"ה אם הניחן בעי למימר דאינן חוצצות משום דמצוה דגופי' לא חיין, ומה מוכיח העונג דייט דאף שהי' פטור מלעשות המצוה אפ"ה אם עשה מקיי' עשה מצוה, אבל לפענ"ד בקל נוכל לפרש דהא דקאמר מאי לאו אם הניחן אינן חוצצות היינו אם הניחן קודם שנכנס לעסוק בעבודה דאז לא הי' פטור מצד העוסק במצוה (דאף דהפטור דהכרייתא הוא שלא להניחן בשעה שכבר עוסק בעבודה, מכל מקום הדקדוק שאנו מדקדקין מאי לאו אם הניחן אינן חוצצות קאי אם הניחן קודם שנכנס להתעסק בעבודה), ושפיר אמרינן בזה דאינן חוצצות משום דמצוה דגופי' לא חיין שהרי הוא מקיים השתא מצות תפילין ואינו נפטר ממנה משום עוסק במצות העבודה, דכשם שאין מצות התפילין שעליו פוטרת אותו מלעסוק בעבודה כמו שכתבו תוס' בב"מ כ"ט ע"א דאדם שיש לו תפילין בראשו הכי יפטר מכל המצוות יעו"ש (וזה הוא לכולי עלמא, דגם לשיטת הר"ן דהעוסק במצוה פטור ממצוה אחרת אפילו אם יכול לקיימה בהדי המצוה הראשונה, היינו דווקא היכא דצריך לטרוח קצת אבל כשאינו טרוח כלל שפיר חייב במצוה האחרת כמו שפסק הרמ"א באור"ח סי' ל"ח ס"ח, יעו"ש ובמשניב שם), כמו כן אין העיסוק במצות העבודה מפקיע המצוה דתפילין המונחין עליו כיון שאין מצות התפילין טעונה עיסוק כלל, ובהו הוא דבעי למימר דתפילין אינן חוצצות משום דמצוה דגופי' לא חיין, אבל אם כבר עוסק בעבודה ומניח התפילין בשעת פטורו אכתי יתכן לומר דלא חשיב מצוה כלל כיון דהעוסק במצוה פטור מן המצוה.

גם ראיתי במאמרו של הרב שלמה אלברט שמביא קושיית הגאון האדר"ת ז"ל בהא דאמרינן בראש השנה דף ז' ע"ב דכי קא חשיב (התנא דמתניתין דריש ר"ה) מידי דחייל מאורתא מידי דלא חייל מאורתא לא קא חשיב, והרי בדף ח' ע"א מוקי מתניתין דאחד בתשרי ר"ה לדין והא אין הרין מתחיל מאורתא (והיינו משום דאין בי"ד של מעלה נבטנין לדין אלא א"כ קדשו בי"ד שלמטה את החודש), ומביא עוד שגם הרב ר"ה הכהן מוילנא כותב דהדין דר"ה מתחיל ביום מטעם דאין בי"ד של מעלה וכו' ומציין הריש הקה"ל לדבריו בספר ס' שלמה סי' ל"ט, ועל זה כותב הרב אלברט של מצא זאת שם.

הנה דברי הבנין בספר הם בהוספות סי' י"ח והבאתי דבריו בספרי טעם הצבי הנ"ל סי' ס"א (והבאתי שכ"כ גמי בשו"ת אגרות משה או"ח סי' ק"ע), אבל כתבתי שם דאינו כן כי הגמרא לא קאמרה דאין דין דר"ה כלילה (ורגתי שם מההיא דריש ע"ז שהזכירו האחרונים) רק קאמרה דאין בי"ד של מעלה וכו', ובאמת משכחת לה שהבי"ד של מטה יקדשו החודש קודם הלילה והוא על פי מה שכתב הרמב"ם כ"פ"ב מהלכות קדוש החודש ה"ט דאם ראו בי"ד את הלבנה בסוף יום כ"ט יכולין הם לקדש את החודש יעו"ש, והכוונה שהם מקדשין את יום ה' ובאופן זה הוא הו"ה מיד באורתא ויתכן שיהי' הדין כלילה, והארכתי בזה יעו"ש.

ועתה יתכן לומר עוד דמשכח"ל דין דר"ה מאורתא כשאלול מעובר, כי הנה הקרבן העדה בירושלמי ר"ה פ"ב ה"ה כתב דכשבי"ד של מעלה רואין שאין בי"ד שלמטה מקדשין אותו הם מקדשין את יום ל"א מיד בתחילת הלילה, והרשב"ש בחידושי ר"ה לרף כ"ד ע"א הביאו וכתב עליו דלא דק הוא אין מקדשין את החודש כלילה והביא לשון התוס' בסנהדרין י' ע"ב ד"ה שכבר ווי"ל דכיים שלשים ממתנינם כ"ד של מעלה וכו' אבל יום שלשים אחרת וכו' מקדשין אותו בשמים מן השחר והא דאמר בירושלמי כו' יש ליישבו כו' דהכי פירש בשעה שב"ד שלמעלה רואין שאין מקדשין אותו מלמטה ביום ל' מקדשין אותו הן מן הבוקר ביום ל"א עכ"ל (וכן באבני נזר או"ח סי' ש"י כתב על דבר הקה"ע דליתא). ומיהו כתבתי בספרי טעם הצבי עה"ת בפרשת בא דלא ראה הרשב"ש שדברי הקה"ע לקוחים מהסמ"ג כעשה מ"ו שזה לשונו, גרסינן במסכת ר"ה אמר שמואל הלכה כראב"צ דאמר שאם נראה שלא בזמנו פירוש כליל ל"א אין מקדשין אותו שכבר קידשוהו שמים, פירש רבינו יצחק אין צריכין לקדשו ביום ל"א שכבר קדשוהו שמים מתחילת הלילה וכן מוכיח בירושלמי שאומר שם שבי"ד של מעלה רואין שאין מקדשין אותו מטה הם עומדין ומקדשין אותו עכ"ל, הרי להדיא כהקה"ע (ובספר אוצר הפוסקים על שו"ע אבה"ע סי' ד' סקנ"ג דנו דבריו התוס' דסנהדרין הנ"ל (להוציא מדבריהם נפ"מ רבתי לדינא) וגם הם לא ידעו מדברי הסמ"ג), ולדברי הסמ"ג כשאלול מעובר משכח"ל שיהי' הדין דר"ה מיד באורתא שהרי הבי"ד שלמעלה מקדש את החודש מתחילת הלילה.

עוד מביא הרב הנ"ל מדברי הראב"ע שיש חילוק בין מלך למושל דמלך הוא ברוצן העם ומושל הוא שמושל עליהם בכה, ומביא שהר"ב עפשטיין (בעל תורה תמימה) העיר מהא דכתבי ביחזקאל קה"י כ' חי

אני גוי' אם לא ביד חזקה ובורע נטוי' ובחמה שפוכה אמלך עליכם, וכותב שבספר אמרי אמת פרשת וארא מביא דברי הרמב"ם בהלכות גירושין שלכן מועיל כפי' בישראל מפני שהנפש רוצה לצייט לבית דין רק שהיצר הרע מסתיר וכשמסירין המונעים ואפילו בעל כרחו מתגלה הרצון, ומוסיף באמרי אמת "והיינו דכתיב אם לא ביד חזקה וגוי' אמלך עליכם (כו)', ביד חזקה וגוי' אמלך עליכם הוא כענין כפה עליהם הר כנגייתו וזה מועיל רק אצל "ישראל", וכותב הרב הג"ל שכבהקלע לשוננו בא האמרי אמת לתרץ הקושיא הגני' איך שלן אמלך כשהוא בכפי', ודלדברי הרמב"ם אע"פ שפי' כי בפנימיות ש' הרצון, ומן הענין להוסיף כי בספר אגרא דפרקא אות קי"ג כותב בשם סידור הרב בעל התניא החילוק הגני' בין לשון מלוכה ללשון ממשלה וממשיך וכותב "ולפי"ו מ"ש הכתוב חי אני וגוי' כי אם ביד חזקה ובחמה שפוכה אמלך עליכם יקשה הלא מלוכה הוא ברצון, צריך לומר שבישר לנו שעי"י היד החזקה והחמה שפוכה יאיר עלינו אור השכל ונקבל מלכותו ית' ברצון כן נבי' כי זאת היא התענוג האמיתי הנצחית". והנני בברכה שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה.

צבי יצחק אברמוביץ

רב הקרי' החסידית חצור הגלילית

בענין שעבוד ערבות או קנין

בגיטין דף ל"ז. תנן התם שביעית משמט כשטר ושלא כשטר רב ושמואל שלא בשטר שלא באחריות ורבי יוחנן ור"ל שלא בשטר מלוה ע"פ אבל שטר שיש בו אחריות נכסים אינו משמט. לכאורה צ"ב לדעת רב ושמואל מדוע שלא באחריות נקרא שלא בשטר ובפשטות בשטר הכונה מלוה ע"פ ונראה בהקדם דברי התוס' ד"ה שטר שאלימ טפי כשמפורש השעבוד ושלא מרן הגר"מ (שליט"א) [צ"ל] ע"פ חקירת הרי"ט אלגזי בבכורות מ"ח. אם שעבוד הוא גדר של ערבות או שהוי גדר של קנין וסוברים התוס' שכשמפורש בשטר והוי גדר של קנין ולכן שביעית לא משמט שהוי כמו שמשכן שנתמעט מהפסוק ולא של אחיך בידך ולפי זה נראה לבאר מדוע שלא באחריות לא נקרא שטר וע' ב"מ י"ג: שרבי מאיר אומר ששטר שאין בו אחריות לא גובה לא ממשועבדים ולא מכני שרל וביאר הרמב"ן ששטר בלי אחריות הוא מפי כתבם וביאור דבריו י"ל דהנה ידוע שיעת הרמב"ם חולק השטרות הוא רק מדרבנן ורק שטר קנין הוא מהתורה. ולפי זה אם נאמר ששעבוד גדר של קנין יוצא ששטר שיש בו אחריות הוא שטר קנין ושטר בלי אחריות הוא שטר ראייה בלבד ולכן לא נקרא שטר. (ואף שהרמב"ן בספר המצוות חולק על הרמב"ם וסובר שיש גם שטר ראייה מהתורה צ"ל שלכן רבנן חולקים שם על רבי מאיר וסתם משנה רבי מאיר שעכ"פ מדרבנן הוא שטר גם לרמב"ם). ויש להעיר שאפילו אם שעבודא לאו דאורייתא יש שיטות שמיניה דידי לכ"ע שעבודא דאורייתא (ע' קצות ס' ל"ט) ושבו כל שטר ראייה אפילו שאין בו אחריות שיהיה שטר קנין וצ"ל שמיניה דידיה הוא רק גדר של ערבות ע' בבב"ב קנ"ז שהסתפקו אם דאקני משתעבד והביאו ראייה ממיניה דידיה ודחו שמיניה דידיה ודאי משתעבד וביאר הרשב"ם שהספק אם שעבוד הוא כמו קנין שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם וביאור הספק שתלוי אם שעבוד גדר של ערבות או גדר של קנין שאם גדר של ערבות אז משתעבד גם דבר שלא בא לעולם ועל זה דחו שמיניה דידיה ודאי רק גדר של ערבות ולכן משתעבד, ועדיין צ"ב שלדעת רב ושמואל שביעית משמט בשטר שיש בו אחריות אף שבארנו שהוי גדר של קנין ודוקא לדעת ר"י ור"ל ששלא בשטר הכונה מלוה ע"פ מכ"מ הם סוברים ששטר שיש בו אחריות שביעית לא משמט. ולכאורה הוא דבר והפוכו ונראה שאילו שלדעת רב ושמואל שטר שיש בו אחריות הוא שטר קנין מכ"מ לא גרע ממשכנתא באתרא ומסלקי שביעית משמט כיון שיכול כל רגע להפקיע את הקנין ע"י שישלם מה שאין קר כרב ושמואל סוברים מצד אחד שאין חלוק בין שטר שיש בו אחריות ולשטר שאין בו אחריות כלומר שהוי רק גדר של ערבות מכ"מ שביעית לא משמט מדין כל העומד לגבות כגבוי דמי וכמו שכ' להלן הא מני ב"ש ששטר העומד לגבות כגבוי דמי וכן כ' ברש"י ד"ה אינו משמט וצ"ל שאף לדעת ב"ה הוא קצת כגבוי וכמו שכ' התוס' בסוטה. ובהו יש לבאר את הדיון אם מחילה צריכה קנין וכ' הטור בס' י"ב שמחילה בשטר דכ"ע צריך קנין ולדברינו הביאור שאם שעבוד גדר של קנין צריך הקנאה חזרה ואם גדר של ערבות א"צ קנין ולכן מחילה על חוב בשטר דכ"ע גדר של קנין.

א. עיין אורים תומים סימן מ"ט סעיף קטן י"ט כג"ל ששעבוד הוא גדר של ערבות רק למאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא. אבל למאן דאמר שעבודא דאורייתא הוא גדר של קנין וכן מבואר בתוס' בבא

בתרא סימן קכ"ה שמאן דאמר שעבודא דאורייתא הרי הוא מוחזק לגבי כבוד ומאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא הוי גדר של ראוי, והביאור כנ"ל שהוי גדר של קנין. ולכן נחשב למוחזק שנלמד מקנין משכון. ועיין עוד בנצי"ב ס"ב שמאן דאמר שעבודא דאורייתא מלוה קונה וההסבר שהוי גדר של קנין כתב המהרי"ט אלגוי שמאן דאמר שעבודא דאורייתא נלמד מבעל חוב קונה משכון ולכן גם מטלטלין משועבדין ורק למאן דאמר לאו דאורייתא אין אדם סומך דעתו על מטלטלין עיין בשו"ת מהר"ש מוהליבר חושן משפט סימן ד' שהוכיח מהרמב"ם שפוסק שעבודא דאורייתא ומטלטלין לא משתעבדי. ועיין עוד ש"ך סימן ל"ט סעיף מ"ט שהקשה מדוע כותבים שטר ללווה אף שאין מלוה עמו יכול לחזור בו וכותבים שטר למוכר אף שאין לוקח עמו אין יכול לחזור בו כתבו התומים והנתיבות ששעבוד לא גדר של קנין ואלה הסוכרים שבהלואה אינו יכול לחזור בו הוי גדר של קנין. ועיין עוד ש"ך סימן קט"ו סעיף קטן כ"ו שהקשה על הרמב"ן שסובר שלמאן דאמר אינה זווי לא יכול לסלק זוזא מאן דאמר דאית זוזא ללוקח לא יכול לסלק בזוזא הוי גדר של אפותיקי יכול לאמר ארעאי אשבח והקשה הש"ך דעל כל פנים רק שעבוד ויש לאמר ששעבוד למאן דאמר זה בגדר קנין ולמאן דאמר שיכול לסלק בזוזא אינו גדר של קנין. ועיין עוד בשלחן ערוך סימן ל"ט סעיף י"ג שאם פירש לו השעבוד הוי כשטר הקנאה והקשה הש"ך מהו הסכור ולפי הנ"ל כיון שמפרש את השעבוד כשטר הוי גדר של קנין וכמו שכת' בתוספות גיטין ל"ז ד"ה שטר שאלים טפי כשמפורש השעבוד בשטר. ועיין עוד ש"ך סימן מ"ח סעיף קטן ב' לענין שטר שנמחל שעבודו ששטר שבטל מקצתו בטל כולו לכן גם לא גובה מבני חורין. ולפי הנ"ל רק ממשועבדים הוי גדר של קנין, אולם אם גובה בני חורין הוי גדר של ערבות וכנ"ל בשני סוגי קנינים לא שייך בטל קצתו בטל כולו וכמו שכתב התוספות ר"ד על הירושלמי ריש מסכת גיטין. והש"ך לשיטתו בכל הנ"ל ששעבוד אינו גדר של קנין.

ב. בענין דבר שלא בא לעולם אם חסרון בגמירת דעת או בהקנאה עיין עוד בספר משפט שלום סימן רי"ב שחסרון בסמיכות דעת. ושו"ת תשב"ץ סימן י"ז שחסרון בקנין. ושו"ת שואל ומשיב חלק ד' סימן צ"ז חן איך הדין אם המוכר או הלוקח לא ידעו שהוא דבר שלא בא לעולם ואם חסרון בקנין ודאי לא מועיל ואם חסרון בסמיכות דעת יש לדרן שבשעתו גמר בדעתו ותלוי אם מחילה בטעות הוי מחילה. ועיין עוד בספר עיני ישראל בבא בתרא קנ"ז שלפי רבנן לא מועיל רק בתרתי לריעותא שלא עומד לבוא ולא בא לעולם. ושעבוד שמועיל יותר עולה בדרגה אחת וכן לפי ר' מאיר עולה בדרגה שלא צריך עבידא דאתי.

עיין עוד נתיבות סימן ס"ו סעיף קטן ס"ג עיין עוד בראב"ד שאפותיקי שבילא דאורייתא וזהו הביאור ברמב"ן שמאן דאמר שלא מצי לסלק בזוי הוי כאפותיקי ותמה הש"ך סי' קטו ס"ק ב' כ"ו שהרי לא עשה אפותיקי. לפי הנ"ל כוונתו שאפותיקי בגדר הוי של קנין ולכן לא יכול לסלק בזוי עיין עוד בגדולי תרומה סימן מ"ג שכל מחלוקת אביי ורבא אם מכאן ולהבא הוא גובה ולמפרע רק אם לא הגיע זמן הפרעון שאם הגיע זמן הפרעון הוי גדר של קניין עיין עוד בבא בתרא קנ"ט בתוס' שאם שעבוד דאורייתא אינאקא משתעבד זה לא מתאים להנ"ל וצ"ל שאם שעבוד דאורייתא כל רגע שעבוד מחדש ולכן דאינאקא משתעבד ואם שעבוד על הוי דאורייתא רק מעשה ההלואה משעבד נ"מ קטן שלוהה האם חייב לשלם לכשהגדיל ונחלקו בזה הרא"ש והרמ"א כתובות פרק י"ג.

אליעזר יחיאל קונשטמט

ר"מ בישיבת קול תורה

ירושלים

הערות בעניני ארבעת המינים

א. לולב

ציני הר הברזל ולולב הקניז

[סוכה כט:] ציני הר הברזל כשרות, ועי' מס' ב"ב דף סט: הוצין וציצין. והערוך גריס "וצינין" ובנ"א בגמ' "וציני". ופי' רשב"ם גם הם מיני דקלים כדתנן "ציני הר הברזל" כשרים. ויש פורשים שאין אלו טוענין פירות.

והנה בגמ' מנחות [כ"ו:] ד' מינים שבלולב שנים מהם עושין פירות, ושנים אין עושין פירות.

והק' בס' "צפנת פענח" [פ"ו מלולב] הא מבואר בירושלמי דעינבי ההדס חייבים כמעשר הרי דגס הדס עושה פייר, ומכות זה הכריח שכונת הגמ' שבאתרוג ולולב הפירות מעכבין להכשר דבעינן כפות "תמרים" מש"א כ בהדס.

והנה בס' "אגרות משה" פסל לולב הקנרי כיון שאינו מוציא פירות הראוים לאכילה, וצ"ב א"כ מ"ט ציני הר הברזל שאינם טוענים פירות כשרין.

ונראה שהדקלים עצמם הנוטעין בהר הברזל ראויים לעשות פירות אם יהיו נטועים במק"א, אלא מחמת שגדלים "בהר הברזל", אינם גושיץ פירות.

ועי' רש"י פ' כי תבא ארצכם כבדול "שאינה נותנת פירות". וכך אע"פ שאמרו בגמ' שזהו "גיאי בן הינום" המפורסם, לא נקט אלא הר הברזל.

ג. הדס

הדס גבוה מהערבה

הנה כתב הדרישה ס' תרנ"א א' בשם מהר"י בדרשותיו ויקשור ההדס גבוה יותר מערבה ויש לו טעם "בספרי קבלה", ע"כ וכ"כ השל"ה והובא שם ברמ"א וע"ע שם בלבוש. ובהגהג"א שם כתב דהדס דומה לעינים וערבה לשפתים כמש"כ במדרש והיינו שהעינים גבוהים מן השפתים. עי"ש.

ומצאתי בס"ד מקור מן הגמ' לב: אמר רבי יוחנן שדרו של לולב צריך שיצא מן "ההדס" טפח. ע"כ. וצ"ב הא הדס וערבה שוין ואמאי אמר יוצא טפח מן "ההדס" טפח ש"מ דההדס גבוה מן הערבה. וכמש"כ הר"ן דאף אם ההדסים והערבות גבוהים מג"ט בעי לולב להיות טפח ע"ג.

והראוני בס' "נפש חיה" ס' תרנ"א להגר"ר מרגליות וצ"ל שכבר קדמו בזה.

ג. ערבה

ערבה במקדש. בזקיפה או בהיקף

[סוכה לד.] אבא שאול אומר ערכי שתיים. אחת לולב ואחת למקדש, ורבנן למקדש מנא להו? "הלכתא גמירי לה".

ופרש"י אבא שאול אומר ערבי דאמר קרא לא להכשיר של בעל בא. אלא ללמדך שצריך ב' מצות של ערבה אחת לאגדה בלולב, ואחת למקדש להקיף את המזבח. עכ"ל.

וכתב בספר "כפות תמרים": משמע מפשט דבריו דהיו מקיפין "בערבה סביב למזבח" ובפרק לולב וערבה [מ"ג ע"ב] אפליגו אמוראי אם ההיקפה היה בערבה או בלולב והרמב"ם פסק כמ"ד בלולב גם הר"ן הביא בתשובה דההיקף היה בלולב לא בערבה ואיך א"כ כתב רש"י להקיף המזבח. עי"ש.

ונראה דהנה לרבנן דפליג האבא שאול איכא הללמ"ס לערבה ואינו כלול כלל במצות ד' מינים. והוא הלל"מ בפני עצמה. אולם לאבא שאול דלא ס"ל להלל"מ אלא יליף מקרא דערבי נחל הכלול יחד עם ערבות דלולב בחד תיבה. בזה ודאי י"ל דלכו"ע לאבא שאול ערבות במקדש בהקפה. כמו שהערבות שבולב הם בהקפה בחד תיבה כתיבי תרויהו.

אולם הלן דפסקינן ערבה במקדש הלל"מ והוא דין בפ"ע מהקפת לולב בזה פסק רש"י דאין מקיפין בערבה.

ד. אתרוג

חזוית

[סוכה לד:] עלתה חזוית על רובו פסול

וכתב תוס' כט: [ד"ה נפרצין] דחזוית פוסלת אף ביו"ט שני משום "הדר", ומיהו בירושלמי משמע קצת דמשום חזוית לא מיפסל אלא ביו"ט ראשון, וכו', וע"כ "הדר הוא ולא מיפסל אלא משום דחשיב "כחסר", ולא מסתברא כלל. עכ"ל.

הנהגה רש"י לקמן פירש "חזויות": "כמין אבעבועות דקות". ועי' רש"י מס' בכורות מ"א. "חזויות" "שחין" וכו'. והובא בראש ובר"ן. וכתב הרא"ש [ט"ו] פרש"י כמו אבעבועות, והוא שיש בהם ממשות שמקומו ניכר במשמוש שהוא גבוה משאר האתרוג. עכ"ל.

והנהגה בס' שמות ט"ו "שחין אבעבועות" ופרש"י: שחין פורח אבעבועות שעל ידו צומחים בועות, ואכ"ע כתב: מגזירת התעב אש [ישעיהו ס"ד] ופרש"י שם כשתתן גחלת או מתכת במים יעלו אבעבועות, עכ"ל.

נמצא לפי"ז שבין הקליפה החיצונה של הבועה לבין בשר האתרוג. "ליכא בשר אתרוג". וא"כ אתרוג זה "חסר הוא" ועי' פמ"ג סו"ס תרמ"ח "בקצת דיני אתרוג" שכתב: חזויות וכו' ואפשר אף "שיהיה ממראה אתרוג". עכ"ל. וכן הביא הבי"ש שם בשם "תרומת הדשן" וכן הנוסח ברדב"ן [ח"ד ס' ק"א] "דחזויות איכא ממראה האתרוג". עכ"ל. [ויש מתקנים "אינה" במקום איכא].

עכ"פ מיושב שפיר דברי הירושלמי דחזויות פסולה משום "חסר" גרידא וביום השני כשירה.

אולם הראב"ד [ה' לולב אות ל"ב] כתב ז"ל: כי החזויות אינה ממראה האתרוג. עכ"ל. וראה רא"ש בס"י י"ז: אלא כשהוא משתנה למראות אחרות "כמו חזויות", וא"כ שפיר השיג התוס' וכן הרא"ש דחזויות פסולה משום הדר.

משה מנחם הכהן שפירא

מח"ס "סוכת שלום"

בענין החזקת תורה

כבוד עורכי הקובץ החשוב בית אהרן וישראל הי"ו, החיים השלום!

בגליון אב-אלול ראיתי את מאמרו המאלף של הרה"ג ר' דוד פלק, שנכתב בטוב טו"ד בענין החזקת התורה.

וירושה לי להוסיף עוד על דבריו, מהנכתב בס' חסידים בס' תקפ"ה וז"ל, אבידת רבו קודמת לאבידת אביו, זהו כשאין אביו משכיר לבנו רב, אבל כשאביו משכיר לבנו רב והרב לא היה מלמדו בחינם, אז אבידת אביו קודמת, ואם הרב לא היה רוצה ללמד אלא בשכירות ויהודי או יהודית נותנים השכירות ללמדו, אז אבידת בעל הנותן קודם עכ"ל.

ואף שהרמ"א ביו"ד ס"י רמ"ב טעיף ל"ד הביא דבריו רק על אביו (כמו שהעיר החיד"א בפ"י על הס"ח עיי"ש) אולם הש"ך שם בס"ק ס"ו הביא את דברי הס"ח גם על אחרים הנותנים שכירות הרב המלמד עיי"ש, וכן הביאו הש"ך בחו"מ ס"י רס"ד ס"ק א' עיי"ש.

הרי שהמחזיק את הרב המלמד שבלעדו לא היה מלמד, קודם מהמלמד להשבת אבידתו.

בברכת התורה

י. זילברברג

ירושלים

תשובה להערה בענין אכילת פסח שני על החמץ

בקובץ בית אהרן וישראל סיון-תמוז (תשס"ג) הביא הרב מאיר סנדר שיחי" את דברי מו"ר הגרא"מ שך זצוק"ל שמש"כ רש"י בפר' בהעלותך פסח שני אין איסור חמץ אלא עמו באכילתו, אין הכוונה כפי שפירש המנחת חינוך שעמו באכילתו יש אכן איסור, אלא הכוונה שאין כלל איסור חמץ בפסח שני, רק (אלא) מותר שיהיה החמץ עמו באכילתו.

ותמה הרב הנ"ל ע"ז מרש"י במס' סוכה מז: שכתב: "פסח שני אינו אסור בחמץ אלא שטעון מצה למצוה ואוכל חמץ מיד". ומכלל דבריו יוצא מפורש שאף שאין איסור חמץ בפסח שני מכל מקום אינו נאכל עמו, אלא רק לאחר אכילת הפסח, כהכנת המנחת חינוך. עכ"ד.

נראה פשוט שאין, כאן שום סתירה ושני נושאים הם. דברי האבי עזרי איירי בכך שאין שום איסור שיהיה החמץ ושיאכל החמץ בפסח שני, ושיפיר יכול החמץ להיות בביתו עמו באכילתו. ואילו רש"י בסוכה מבאר שזורת קיום מצות "על מצות ומרורים יאכלוהו" פיירושה שיש לאכול את הפסח עם מצה לבד, ולא עם חמץ, כי רק בכך נחשב שאוכל את הפסח "על מצות", דאילו אוכל פסח ומצה וחמץ יחריו במה יחשב שאוכל בפסח "על מצות" ולכן כ' רש"י "שטעון מצה למצוה ואוכל חמץ מיד".

ואב פריינד
ירושלים

בענין הזכרת ר"ח בברמה"ו במעודה שלישיית ובענין נשים בליל הסדר

א. בגליון ק"ז העיר הכותב להנהיגים כשחל ר"ח במוצאי ש"ק שלא לאכול פת אחר השקיעה כדי להזכיר רק של שבת ולא יעלה זיבא, ולא יהיה כתרתי דסתרי, וכותב ע"ז דלכאור' אם משכו ידיהם לגמרי מהפת, א"כ מה שיאכלו חוץ מפת מהשקיעה ואילך יצטרכו לברך דבריהם ראשונה ואחרונה, אלא א"כ יאכלו קצת פת פחות מכדי אכילת פרס, דאז לא הוי כמשכו ידיהם מפת, ע"כ דבריו.

אך נראה דלפי"ז י"ל דאסור לגמרי לאכול [אפי' עם ברכה] אם משך ידיו מהפת, דהרי אם נקרא גמר סעודתו בזה, א"כ כבר מחויב בהבדלה, דכל פעם שאוכלים אחר השקיעה הוא דבאמצע הסעודה הוי באמצע שבת, אבל אם נקרא גמר סעדה לענין ברכה, א"כ לכאור' ה"ה לענין הבדלה, ודוק.

ב. ולענין מה שהעיר על דברי שכתבתי בגי' ק"ג ש"י"ל שנשים הואיל וכל חיובן בסעודת ליל פסח הוא משום מצות מצה ולא משום סעודת יו"ט ממילא אין ההזכרה מעכבת בהן.

והעירוני מדברי התוס' בסוכה דף כז [ד"ה דאי] דלשיטתם רק בליל פסח וסוכות שיש חיוב מצה או כזית בסוכה מגז"ש אז מעכבת ההזכרה ולא בכל יו"ט, ומפורש לדבריהם דחיוב מצה אף שאינו משום סעודת יו"ט מעכבת הזכרה, דהרי משום הסעודת יו"ט אדרבא אין ההזכרה מעכבת, א"כ ה"ה לדידן אף דנקטינן כהרא"ש דגם בכל יו"ט מעכבת ההזכרה משום סעודת יו"ט, מ"מ נשים בליל הסדר אף דפטורות מסעודת יו"ט תעכב ההזכרה משום חיוב מצה, וזהו הוכחת רעק"א.

אמנם עדיין י"ל דאינו מוכח, דאף דהתוס' ס"ל דחיוב מצה מעכב ההזכרה, אין הכי נמי לדבריהם וודאי שחיוב פת אף שבא מצד מצוה ולא משום סעודת יו"ט מעכבת ההזכרה.

אך להרא"ש דס"ל דבכל יו"ט מעכב ההזכרה משום סעודת יו"ט, אינו מוכרח לומר דס"ל כסברת תוס' דגם כשיש חיוב אכילה משום מצות מצה שתעכב ההזכרה, ואף שאין לנו הכרח מ"מ אין גם הכרח דס"ל כהתוס', ואם יש סברא לומר דמשום חיוב מצה אין מעכב [וכמו בפסח שני דלא תקנו הזכרה] א"כ אולי נשים שחיובן משום מצה אין הזכרה מעכבת, וא"כ דברי רעק"א אינם מוכרחים מדברי התוס'. ודוק.

מנחם נחום ברזיל
ירושלים ת"ו

בענין ברכת הגפן בשנינו מקום במעודה ליל שבת

לכבוד עורכי הקובץ "בית אהרן וישראל"

אודות הגדון ברין המבואר בשו"ע אור"ח קע"ד ס"ד "יין של קידוש פוטר יין שבתוך המזון". ובקשתם לשאול במקמיה דמרן הגרי"ש אלישבע שליט"א בדבר המצוי אצלכם: שמקדשין בבית ותיכף עושים סעודה במקום הקידוש, ואין שותים יין בתוך הסעודה כלל. ואח"כ - בתוך הסעודה - משנה מקומו שהולך לשלחן רבו [טי"ש]. ושותה שם יין. האם צריך לברך עליו שם בפה"ג. ודלמא כיון ששינה מקומו עוד קודם ששתה היין בתוך המזון, לא נפטר בברכת היין שלפני המזון.

ואמנם כששותה יין גם בתוך הסעודה פשוט דא"צ לחזור לברך כששינה מקומו. כמבואר בתוס' פסחים ק"א ע"ב ד"ה אלא "אם הלך באמצע סעודה למקום אחר, וכולו לשותת יין או מים בלא ברכה. דכיון שהוא בתוך הסעודה לקבוע קמא דהר". והו"ד במג"א קע"ח ס"ק ו' ובהב"ל שם ד"ה ואכל.

וכל הנרון כשלא שחה יין בתוך משך הסעודה בביתו, עד ששינה מקומו למקום אחר.

[ב] עוד הוספת לשאל גם היכא שאינו שותה קודם הסעודה אלא מעט יין, פחות מרביעית, כגון ששומע קידוש מאחר, וטועם מעט מהיין של קידוש. ושוב לא שחה יין במשך הסעודה בביתו, ואח"כ בתוך הסעודה שינה מקומו. וכנ"ל. האם צריך לחזור ולברך.

שאלתי זאת מקמי דמרון שליט"א והשיב שא"צ לחזור ולברך בפה"ג. ואע"פ ששינה מקומו. והואיל וחשבי' להיין שלפני המזון כחלק מהסעודה א"כ זהו ככל הדברים שבתוך הסעודה שאין עליהם שינוי מקום כמבואר בתוס' פסחים הנ"ל. [ב] וגם אין הבדל בין שחה רביעית או פחות מרביעית, וכנ"ל, כיון דחשבינן ליה כחלק מהסעודה. עכ"ד. [א"ה: ואל תשיבני ממש"כ הפמ"ג שם סי' קע"ד משצ"ו ס"ק ד' כדן היין שקודם המזון וזמיהו רוקא כששותה במקום אחר. אבל שינוי מקום צריך לברך תוך המזון. ע"י ברכות מ"ג ע"א תד"ה בא. עכ"ל. דהתם היינו כששינה מקומו עוד קודם שהתחיל הסעודה דבכה"ג הו"ל שינוי מקום, דכיון שסועד במקום אחר לא הו"ל היין כחלק מהסעודה. משא"כ כשהתחיל כבר הסעודה במקום ששחה היין (שלפני המזון), הרי שהיין הוא כחלק מהסעודה. ולקבעא קמא הדר, ואין כאן שינוי מקום. ופשוט]

ועתה כיון שכתב שיש כזה מבוכה גדולה שיש שנכשלים כזה בברכה לבטלה, שאלתי זאת שוב מקמי דמר"ש. וחזר ואמר שאין לברך על היין אצל שלחן רבו וכנ"ל.

בברכת כהנים

בן ציון הכהן קוק

בענין אם שותפות יששכר וזבולון מגרעת מחלק יששכר

לכבוד הרבנים הגאונים עורכי מערכת הקובץ הנפלא בית אהרן וישראל, שלומכון יסגא לעד.

בקובץ אב אלול תשס"ג גליון ק"ח עמוד פ' כתבתי דמפשטות מדברי רבותינו ז"ל הדעת נוטה דשותפות יששכר וזבולון אינה מגרעת מחלקו של יששכר, וכן הורה למעשה מרן הגרא"מ שך זצוק"ל מכתבים ומאמרים (חלק שלישי עמוד ע"ה) וז"ל בדבר השאלה אם נכון לעשות שותפות כמו יששכר וזבולון עם נדיב אחד שרוצה לעשות איתו כזה, עיין בספר אבן האזל לדודי הגאון ר' איסר זלמן מלצר זצוק"ל בהקדמה לח"ג הלכות מכירה שהוא עשה כן עם נדיב אחד, ומביא מה שכתב הגר"ח מואלוויץ שמוחר, ואדרבה אם אינו רוצה כזה אין זו מדה טובה עיין שם, ועל כן יעשה זאת בלי שום חשש ופקפק, ויגיד לאשחו בשמי שאין לה לחשוש ובוראי יגרום זה לימוד במנוחה, ובכלל לא שייך דברים אלו שתמעט שכרו בעולם הבא עבור זה כי שכר הלומד תורה הוא נצחי בלי גבול ויגדיל תורה ויאדיר עכ"ל, וכן כתב שם בעמוד ע"ו, הנה כבר נהגו גדולים וגאונים כזה לעשות כמו יששכר וזבולון עם אנשים נדיבים שהיכולת בידם להתחזק למי שתורתו אומנותו, ונותנים לו כדי פרנסתו שיהא יוכל ללמוד בלי דאגת הפרנסה, ותכנסו גם היה רודי הגאון מרן רבי איסר זלמן מלצר זצוק"ל וכו', ואין ספק שלא יחסר להלומד כלום רק יתוסף שכר המחזיק אותו, ועיין בספר שמירת הלשון וכו', שכתב שאפילו אם המחזיק הוא ע"ה ולא יודע ללמוד, לעתיד לבא יודע גם הוא את התורה וכו', וכדאי הוא החפץ חיים לסמוך עליו עכ"ל.

אמנם שוב ראיתי בכמה ספרים דסבירא להו על פי הזהר הק' דודאי מגרע גרע חלקו של יששכר, ואין לעשות כן לכתחילה אלא למי שבלאו הכי יתבטל מלימודו, דאז לא יהיה ביור לא תורה ולא שכרה, דכן איתא בזהר הק' (לך לך פ"ח ע"ב), ר' אבא כד אתא מהתם הוה מכריז, מאן בעי עותרא (עשירות), ומאן בעי אורכא דחיי בעלמא דאתי, יתי וישתדל באורייתא וכו', רווק חד הוה בשיבכוותיה, יומא חד אתא לגביה אמר ליה רבי בעינא למלעי באורייתא כדי שיהיה לי עותרא וכו', אמר ליה תיב כרי תיב ואנא יהיבנא לך עותרא, אדהכי אתא גברא חד ומאנא דפו בידיה, אפקיה ונפל נהורא בביתא, אמר ליה ר' בעינא למזכי באורייתא ואנא לא וכינא, ובעינא מאן דישתדל באורייתא בניני דהא אית לי עותרא סגי דקא שבך לי אבא וכו', ובעינא למזכי באורייתא, ואנא יהיבנא עותרא. אמר ליה להתוא רווק תשתדל באורייתא ודא יהיבי לך עותרא, יהיב ליה ההוא כסא דפו, קרא עליה ר' אבא (איוב כ"ה י"ז), לא יערכנו זהב וזוכית ותמורתה כלי פז, יתיב ולעא באורייתא וההוא בי"ה היה יהיב ליה עותרא, ליומנא עאל חמנדו דאורייתא במעו וכו', והוה בכי, אשכחיה רביה דהוה בכי, אמר לה על מה קא בכית, אל יומנא מנחנא חיי

דעלמא דאתי בגין האי, לא בעינא אלא למזכי לגבאי וכו' (פי' וכי אניח חיי העוה"ב בשביל ו', אתי רוצה ללמוד בשביל אחר אלא לזכות בעצמי ולא לחלוק זכותי עם אחר, פי' מתוך מרשש), וא לייה לההוא גברא, א"ל טול עותורך והב ליה ליתמיא ולמסכני, ואנא יהיבנא לך חולק יתיר באורייתא בכל מה דאנן לעאן, (פי' קח העושר ותן אותו ליתומים ולעניים ובזכות זה אני אתן לך חלק גדול יותר בתורה בכל מה שאנו לומדים, כי כל אחד ממנו יתן לך חלק קטן ונמצא שחך הרבה מאד, שם), אהדר ליה ר' יוסי ההוא כסא דפו וכו', והיינו ר' יוסי בן פוי, וזכה לכמה באורייתא הוא ובנוי, דלית לך אגרי טוב בעלמא כמאן דלעי באורייתא ומקיימה עכ"ל.

ומכאן זה כתב בספר פלא יועץ (ערך חזוק), וז"ל הנה התלמיד חכם שיש לו אפילו מועט משלו ראוי לו להיות מצטמק ויפה לו ולא יתרצה ליטול פרס ולמכור חלק מתורתו כי כל החפצים לא ישוו בה, ועיין בוהר הק' (לך לך פ"ח ע"ב), בעובדא דר' יוסי בן פוי שהחזיר הפז לעשירי, באמרו כי דברי תורה נחמדים מזהב ומפז עיין שם, וכודאי שאם יגרע החצי מחלקו לעולם הבא וינתן לעשירי נמצא שהתלמיד חכם עושה חליפין רעים, כי יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה (אבות ד' י"ז), ואם נאמר שאין נגרע דומה למדליק נר מנר, הדבר קשה שאם כן יהיה שוה הלומד תורה מתוך הדחק ללומד מתוך הרוחה והלב מהסס וכו', באופן שלפי הנראה אם ימצא התלמיד חכם מי שירצה ליתן לו בתורת דורון ובתורת צדקה הרי זה יטול, אמנם על מנת לחלק חלק כחלק כיששכר וחבולון, או על מנת שימכור לו רובי תורתו, לא יאבה ולא יקבל, שהוא כנותן זהב ומרגליות על עופרת ועפרות עכ"ל.

וכן כתב בשו"ת חבלים בניעמים (ח"ג חו"מ סימן צ"ט), על פי הזהר הנ"ל, וז"ל ומכל מקום לא יתהלל המתהלל מי שנותן חלק תורתו לחבירו ואין זה מן המובחר, כי ר' יוסי התחרט אחר כך על זה וחזר בו, וגם ר' אבא קרא עליו מקרא לא יערכנה זהב וזכוכית ותמורתה כלי פז, וכן כתב במגלת ספר להרב יעב"ץ דף י"ב, כי קצין אחד ר' הירץ מהנובר הציע לפני אבא החכם צבי שילמוד בשבילו שעה אחת בכל יום והוא יתן לו בעד זה רכוש גדול, אך החכם צבי הוציאור ריקם מלפניו בפחי נפש ולא שמע לו עכ"ל.

ושוב ראיתי שגם בשו"ת שרגא המאיר (ח"ב סימן ע"ג), הביא הזהר הנ"ל וכתב על זה, משמע מדברי הזהר שאדם יוכל לקנות חלק באורייתא קודם שילמוד חבירו, אבל להתלמיד חכם יותר טוב שילמוד בעצמו בלי תשלום ושותפות עם חבירו אם אפשר לו, וכן מצאתי בחדושי אגדות של מהר"ל מפרגא שפירש דברי הש"ס מסכת סוטה הנ"ל (דף כ"א ע"א), מה ששבנא אמר תא נעורב ונפולו וכו', והלל לא רצה שיהיה אחר גורם לתורתו עכ"ל המהר"ל זצ"ל, והרי שיותר טוב שילמוד בלי גורם מאחרים לתורתו, ולכן בזה"ש הנ"ל נתן ר' יוסי בתורה הוא כסא דפו וכו', ואולי לפי דברי הזהר הנ"ל יצאה בת קול (סוטה שם) אם יתן אש את כל הון ביתו וגרי, היינו שיותר טוב ללמוד מתוך עוני כיון שלמד גם עד תהה מתוך עוני, וכמו שפירש רש"י שלמד מתוך עוני, דכיון שהוא יכול ללמוד מתוך עוני בלי לקבל מאחרים אינו כדאי שאחרים יגרמו לתורתו עכ"ל.

ומלבד זה העיד בנו של החפץ חיים על אביו (שיחות החפץ חיים סימן ז' דף ל"ט), וז"ל וזכרתי פעם בברכתי בברכת המזון כשהגיע בברכת רחם וכו', ואל תצריכנו ליד ימני בשם ודם שלא נבוש ולא נכלם בעולם ועד, נאנח, ובגמרנו לברך שאלתי על מה נתאנחת כל כך, ענה לי אנתנו אומרים שלא נבוש ולא נכלם לעולם ועד, ולכאורה אינו מובן מהו לעולם ועד, האם האדם חיי לעולם, אבל הכוונה היא כמו שאנחנו רואים לפעמים שאחד מאנשי העולם מחזיק תלמיד חכם ומהנהגו בכל יכלתו בחושבו כי אם אין לו פנאי לעסוק בתורה ומצוות יהיה לי חלק בזכויותיו של הלומד ההוא, ולאחר מאה שנה כשואתו אדם יתן דין וחשבון על מעשיו וישאלו אותו למה לא עסקת בתורה, ישיב כי פלוני התלמיד חכם למד גם בעדי, והענקתי לו מנכסי תלמי, ואמנם כל זה אם הלומד למד לשמה שלא להתגאות ולא לקנטר, אבל אם ישפשוש בתורתו של הלומד ויפסלו את הסחורה שלו ויחזרו למחזיק ויירדו לו שמה שסמך של הלומד היה משענת הקנה הרצון, הרי הוא יוציא ללומד את עיניו, ויאמר למה רימיתני, אני בעצמי לא עסקתי בתורה כאשר סמכתי עליך, וכמה בושה וחריפה יגיע ללומד ההוא, ולפיכך אנתנו מבקשים ואל תצריכנו ליד ימני מתנת בשר ודם וכו', שלא נבוש ולא נכלם לעולם ועד, כלומר בחיים הנצחיים מהמחזיקים אותי עכ"ל.

ומלבד חסרון הלשמה, כן צריך לחשוש היששכר גם מצד גול זמן, וכמו שכתב בספר חכמה ומוסר לרבי אברהם ענתבי זצ"ל, דרך החיים, (הובא בספר בטח בה' עמוד רמ"ה עיין שם), וז"ל בל לרמוז באמרו טוב לחסות בה' מבטוח בנידיכים שהוא יועץ על התלמיד חכם שרואה עצמו שדחיקא לה שעמא,

ועל ידי זה הולך ומשתתף עם איוה עשיר כמו יששכר וזבולון, שמכניס עצמו בספק גול, שהחלמיד חכם הזה דינו כדין שכיר שעה שחייב בגניבה ואבדה של זמן דשמה יתרושל איוה יום ויהיה בטל מדברי תורה, ויששכר וזבולון שאני, שוראי היו עושים הדבר על תקונו ומי הוא בדור הזה שיוכל לעשות כמותם עכ"ל.

ולדבריהם כל שיוכל ללמוד מתוך הדחק היה ראוי לו שלא לעשות הסכם זה, אלא אם כן כורח הפרנסה יבטלנו מתורתו שכאמור לא יהיה בידו לא תורה ולא שכרה, רבזה פשוט דראוי להשתתף עם זבולון אחיו ולהמשיך בלימודו, וכמו שכתב שם בפלא יועץ אם אמנם אינו מוצא להתפרנס באופן אחר ואם אין קמח אין תורה וסופה בטלה וגוררת עוון (אבות ג' י"ז), ראוי לו לקבל, לא כלבד כשנותן חצי חלקו לעולם הבא, אלא אפילו אם יצטרך ליתן כל חלקו, אמור יאמר העבד הנאמן אהבתי את אדוני, ויפה לי שעה אחת של תורה ומעשים טובים בעולם הזה כישוב, כדי שאוכל לעבוד עבורה שלמה כדת מה לעשות מכל חיי העולם הבא, ומה חשוב בעיני כל העולם הבא נגד כל דהוא שאוכל לעשות יותר נחת רוח ליוצרי עכ"ל, וכן כתב בשו"ת שרגא המאיר הג"ל, וז"ל אבל בודאי אם אי אפשר ללמוד בלי גרם מחכירו בודאי מותר לקבל מאחרים כדי שילמוד, דאם לא כן היה תורה בטל, וע"כ שפיר לקח רבי אבא מתחלה מהאי גברא הכלי פז ונתן לר"י והיה להאי גברא חלק בתורתו של ר' יוסי.

בהוקרה על מפעלכם הרם,

ובברכת כתיבה ותחימה טובה

דוד פֿלק

בענין אכילת פירות שביעית אי הוי מצוה קיומית

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל, השלום והברכה.

במענה למכתבו של הגה"ג ר"צ גולדברג שליט"א בגליון ק"ו בענין מצות אכילת פירות שביעית אם זהו מצוה קיומית.

א. הראיה מקניבא דירקא הוא מדברי הירושלמי פ"ו ה"ב (וואי"ו ט"ס) וז"ל והוא קניבא דירקא מסקא לה לעילא והיא יבשה גן גרמא, ע"כ, ומוכח מכאן שאין חיוב לאכול פירות שביעית ואף מותר לגרום שלא יהא ראוי לאכילה וכמו שהוכיח מכאן המהר"ט בתשו" פ"ג וכו"כ בחזו"א סייד סק"י, וחזו" דא"ח לאכול ואי"כ ע"כ להרמב"ן דהמצוה לאכול הוא מצוה קיומית.

ב. מש"כ שם דכוונת הרמב"ן דהוא איסור סחורה דהוה לאו הבא מכלל עשה, כ"כ החזו"א סכ"א סקי"ג ופליג אמגילת אסתר.

ג. משה"ק אמאי מתבטל אכילה ע"י שמכרו (וכה"ק בחזו"א שם) לכאורה הביאור בזה עפי"ד הרמב"ן בע"ז דף ט"ב דאיירי דהדבר הנתפס מחמתו א"ר לאכילה ומבטל ממנו דין אכילה בדבר הקדוש בקדו"ש, יעו"ש.

בברכה

חיים רוטנברג

ירושלים ת"ו

על צורת הפיוט וכל מאמינים

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, השלום והברכה.

בגליון תשרי חשון תשס"ג (קג), עמ' קנה, עורר ר' משה פ' את השאלה האם חל שיבוש בפיוט וכל מאמינים כך שיש להפוך את הסדר בכל משפט, ולדוגמא במקום "הבותן ובודק גנוי נסתרות, וכל מאמינים שהוא בוחן כליות", צריך להיות בסדר הפוך: "וכל מאמינים שהוא בוחן כליות, הבותן ובודק גנוי נסתרות", וכן: "הגואל ממות ופודה משחת, וכל מאמינים שהוא גואל חזק", וכך הלאה.

ואולם, בפיוט וכל מאמינים, שהוא פיוט קדום, מפיטי יניי, לא חל כל שיבוש בהדפסה אלא רק בדרך שבה אנו אומרים אותו. לכל שורה בפיוט שני חלקים. החלק הראשון הוא שבח של הקב"ה והחלק השני ואמר שהכל מאמינים שכן הוא. לכן מתחיל החלק השני של כל שורה במלים "וכל מאמינים שהוא" וכו',

שפירושו: והכל מאמינים שהוא וכו'. לפיכך יש להבין את השורה שלעיל כך: "הקב"ה] הבוחן ובודק גנוי נסתרות, ו[ה]כל מאמינים שהוא בוחן כליות". כך יש להבין גם את שאר השורות, ולפיכך ביאורה של השורה שאחריה הוא: "הקב"ה] הגואל ממות ופודה משחת, ו[ה]כל מאמינים שהוא גואל חזק", וביאורה של השורה האחרונה בפיוט: "הקב"ה] התם ומתמם עם תמימים, ו[ה]כל מאמינים שהוא תמים פעלו". השיבוש אפוא הוא לא שיבוש המדפיסים אלא שיבוש החזנים שמחברים סיפא של שורה עם הרישא של השורה שאחריה ואומרים: וכל מאמינים שהוא בוחן כליות הגואל ממות ופודה משחת וכו', ובאמת באמירה זו אין קשר בין תחילתו של כל משפט לסופו. (תודתי לר' יוסף יהלום על הסבריו).

אשר גרוסברג

ירושלים

בענין צורת אמירת הפיוטים "וכל מאמינים" "לא-ל עורך דין"

לכבוד מערכת הקובץ הנכבד בית אהרן וישראל, אחדשה"ט.

בגליון תשרי תשס"ג (עמ' קנ"ו) העיר הרב משה פ. שליט"א שהפיוט "וכל מאמינים" נאמר כיום הפוך, וצ"ל וכל מאמינים שהוא בוחן כליות - הבוחן ובודק גנוי נסתרות, שזה מאותו ענין, ולא "הגואל ממות" ששייך להמשך "וכל מאמינים שהוא גואל חזק".

ולפי זה היה חסר לו הסיפא של הבית הראשון וכל מאמינים שהוא א-ל אמונה.

והאמת והצדק עם הכותב הנכבד, אלא שאמירת הפיוט היתה באופן דלהלן: חזן אמר: הבוחן ובודק וקהל אמרו: וכל מאמינים שהוא בוחן כליות. וה"ה לבגי החרוז הראשון, חזן אמר: האוחז ביד מדת משפט וקהל אמרו: וכל מאמינים שהוא א-ל אמונה. ואע"פ שלא נזכר ברישא מלת אמונה אבל הוא אותו ענין ע"פ הפסוק: "הצור תמים פעלו כי כל דבריו משפט, א-ל אמונה ואין עול".

מה שקרה בתהליך הדורות שהקהל רצו גם לומר את החרוז של החזן, כפי שבהלל הקהל אומרים גם יאמר נא ויאמרו נא לפני החזן. ואז יצא שהחזן אמר האוחז ביד וקהל אמרו וכל מאמינים שהוא א-ל אמונה וגם הבוחן ובודק. וכיון שכך גם החזן חזר אחריהם ואמר את החרוז שלהם עם החרוז שלו. וזה מה שיצא היום שאחרי שהקהל אומרים וכל מאמינים והבוחן ובודק, חזר החזן לומר וכל מאמינים והבוחן ובודק וכן הלאה.

ואז יצא החרוז האחרון נפסד שאין ל"וכל מאמינים שהוא תמים פעלו" המשך. בשעה שבאמת הוא הסיפא של "התם ומתמם עם תמימים".

אותו דבר קרה גם לבגי הפיוט לא-ל עורך דין, שגם מחברים שני קטעים: לבוחן לבכות עם לגולה עמוקות וכן הלאה, למרות ששם אין כל כך הברל, כי גולה עמוקות מתאים גם להיות יחד עם בוחן לבכות וגם עם דובר מישרים.

רק מה שיוצא לפי הצורה שאנו אומרים היום, שאת החרוז הראשון "לא-ל עורך דין" אומר רק החזן ולא כמו שאר החרוזים שאומרים גם חזן וגם קהל. ואילו בסיפא מצרפים שלשה חרוזים ביחד: לרחם עמו, לשומר אוהביו, לתומך תמימיו. ואילו בצורה המקורית החזן אמר כל חרוזי "דין" והקהל כל חרוזי "ביום דין".

אני מצרף פה צילומים ממחזור עתיק משנת תקע"ז בחדש שופר שנדפס באופנבך, שמראים איך היתה אמירת הפיוטים הנ"ל. ומה שייך לחזן ומה לקהל.

מאידך מאחר וכבר נהגו בכל בתי הכנסת לומר כך. כבר נכתבו הסברים למצוא קשר בין שני חלקי החרוזים שלא שייכים זה לזה. עיין למשל בטעמי המנהגים עמ' שכ"ב אות תשכ"ח בהערות קונטרס אחרון (למטה) הביא מסה"ק שפתי צדיקים פי' לקשר בין "וכל מאמינים שהוא היה הוה ויהיה" להמשך "הודאי שמו כן תהלתו" (שבעצם שייך ל"וכל מאמינים שהוא ואין בלתי") וכן מספה"ק עומד התנופה פי' לקשר בין "וכל מאמינים שהוא טוב לכול" להמשך "היודע יצר כל יצורים" (שבעצם שייך ל"וכל מאמינים שהוא יוצרם בכטן").

זכורני שראיתי באחד מהספה"פ י" על כל הפיוט, לקשר את כל החרוזים "לוכל מאמינים" שלפניהם, כפי שאומרים היום ברוב בתי הכנסת, אע"פ שעל דרך הפשט החרוזים שייכים כאמור "לוכל מאמינים" שלאחריהם.

למעשה, אע"פ שברוב המנגינות יכול הש"ץ להסתדר גם אם יאמרו את הפיוט בצורה המקורית, מ"מ צריכים: א. לשאול את הרב מרא דאתרא באותו בית כנסת אם לעשות כן. אף שבוה מחזור עטרה ליושנה, מ"מ הנוטל עצה מן הזקנים אינו נכשל. ב. שיריע לאנשים על כך לפני התפילה, או ילמד לחלק מהם ביחוד אלול שקולם חזק (או למקלה אם יש שם) את הצורה החדשה, כדי שלא יהיה בלבול לקהל בשעת התפילה. כמ"ש הרמ"א בסיומן תרי"ט סעיף א' בשם מהר"ל: ואל ישנה אדם מנהג העיר אפילו בנגונים או בפיוטים שאומרים שם. וביאר במגן אברהם שמכלבל דעת הקהל.

ואסיים בברכת כתיבה וחתימה טובה

ושהקב"ה יקבל ברחמים וברצון כל תפילתינו

יעקב שפרנפלד

מעלה עמוס

ברכות המצות במקום פטור דעוסק במצוה

א. בגלגולות באו"י ק"ה וק"ו דנו הגאונים הרב אפרים גרינבלט והרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א כביאור ספיקות של השעה"צ סי' תע"ה ברין עוסק במצוה דפטור מן המצוה כגון שומר אבידה דאכל מצה, דנהי ידיד"ח מ"מ מספק"ל אם יכול לברך ברכת אשר קדשנו במצותיו וצונו, כיון דאינו מצווה אז עליו, וכ' הגר"א גרינבלט שליט"א דדבר זה תלוי בפלוגתת הפוסקים ביו"ד סי' שמ"א אם עוסק במצוה הוא בעצם בר חיובא רק התורה פטרו משום דאנוס הוא מחמת קיום המצוה דעסוק בה וכשיטת הט"ז שם, ומה"ט ס"ל הט"ז דהעוסק במצוה בזמן חפלה חייב בתשלומים, ולא דמי לאונן שאינו חייב בתשלומים דאינו בר חיובא כלל אבל הדו"פ והגקודת הכסף ס"ל דגם עוסק במצוה אינו חייב כלל וא"צ תשלומים.

ולענ"ד צ"ע לפרש כן ספיקו של השעה"צ שהרי בס"צ צ"ג כ' המג"א דא"צ תשלומים כלל וכשיטת הדו"פ ונקודת הכסף וכ"פ המ"ב שם עי"ש בשעה"צ ודלא כהט"ז ביו"ד וכה"ב בסי' ק"ח בט"ז כשיטתו ביו"ד ומצין שם המ"ב לדרבוו בסיומן צ"ג, ומפורש דס"ל כהדו"פ ועי"ש בפמ"ג דכ"ה דעת רזה"פ, א"כ אי אפשר לומר דבסי' תע"ה מספק"ל בזה. עוד צ"ע דע"כ צריכים לחלק בין הנידונים, שהרי המ"ב סי' ע ס"ק ח' כ' בשם הפמ"ג דהעוסק במצוה שקיים מצוה שניה יד"ח השניה, וכ"כ השעה"צ הנ"ל ומוכח דבעצם בר חיובא הוא וא"צ לקיים המצוה שנית אחר עיסוקו במצוה הראשונה דכבר יד"ח המוטלת עליו, וא"כ איך פסק כדעת הפוסקים דא"צ תשלומים כיון דאינו חייב כלל דע"כ צ"ל דאינו בר חיובא וכן צ"ע בשיטת הפמ"ג דבסימן צ"ג וסי' ק"ח הביא פלוגתת הדו"פ וט"ז וכ' דצ"ע, ואעפ"כ בפתיחה כוללת ח"ב ס"ק כ"ט ובסי' ע"א מ"ז סק"ה דהעוסק במצוה יכול להוציא אפילו אחרים יד"ח במצוה השניה, ואם יד"ח ויכול אפילו להוציא אחרים יד"ח ע"כ בר חיובא הוא.

וע"כ צ"ל דג' דינים יש א' כשאין הגברא בר חיובא כלל כשוטה וקטן דאין עשייתם נחשב למצוה כלל וצריך לחזור ולעשותו כשיוצאים מן הפטור, ב' מי שבעצם חייב רק אנוס מלקיים מצותו ולכן צריך תשלומים לתפלתו, ויש גדר שלישי שהגברא הוא בכלל הפרשה ובר חיובא הוא רק שהתורה פטרו מלקיים מצותו מחמת עיסוקו של מצוה ולכן א"צ תשלומים מ"מ אם רוצה לקיים מצותו יש על מצותו שם המצוה חיובת כיון דהוא בעצם בכלל הפרשה א"כ חזר וניעור ה"צ"ע בספק ביאור השעה"צ דמ"ט אינו יכול לברך ג"כ ברכת המצות.

ב. עוד כ' הגר"א גרינבלט שליט"א דספיקו של השעה"צ תלוי בשני התירוצים בריטב"א סוכה כה. שהק"ל קרא דבשבתך בביתך לפטור דעוסק במצוה, סברא זו דמאי חזית מצוה שניה ממצוה הראשונה, ותיריך דכיון דעוסק במצוה הראשונה הוה המצוה השניה רשות כלפי מצוה הראשונה היא חיובת, עוד תירץ דקמ"ל אפילו אם מצוה השניה עוברת א"צ להניח מצוה הראשונה ע"כ, וכ' דנמצא לפי תירוץ הראשון אסור להניח מצוה הראשונה ולכן א"א לברך אקב"ו משא"כ לתירוץ השני. ויש להוסיף דגם האו"ז סוכה סי' רצ"ט הק' קושיית הריטב"א ותיריך דקמ"ל דפטור גם באופן שאפשר לקיים

שניהם וכו' בר"ן סוכה שם, וגם לפי"ד אין שום הוכחה ריש איסור בעשיית מצוה השנייה, ואדרכה בר"ן שם משמע דהתורה פטור שלא להטריחו כיון דהוא עטוק במצוה. ונראה דבזה תלוי גם פלוגתתם שם אם פטור דעוסק במצוה הוא גם באופן שאפשר לקיים שניהם דהריטב"א ס"ל דככה"ג לא פטור רחמנא והאוי"ו והר"ן חולקים ולכא' תלוי בהנ"ל דלפי הריטב"א דהחידוש הוא ריש איסור לעווב מצוה ראשונה אי"כ באופן שאפשר לקיים שניהם חייב, משא"כ להאוי"ו והר"ן דהפטור הוא מחמת טוהה ומצוה מה לי אפשר לקיים שניהם ומה לי א"א לקיים שניהם. מיהו לדינא י"ל דמודו האוי"ו והר"ן דאסור לעווב מצוה הראשונה לעשות ולקיים קי"ל דאין מעבירין על המצות וכ' תוס' יומא סג. דאיסור דאורייתא הוא, ע"י ח"א כלל ס"ו והיינו אפילו באופן שלא התחיל בעשיית מצוה הראשונה אלא להניחה לעשות מצוה שניה, ק"ו כשהוא באמצע עשיית מצוה הראשונה, וכזה יל"פ גם שיטת הרמב"ם דברפ"ב דאבות משמע דטעם דעוסק במצוה פטור מן המצוה הוא כסכרת אין מעבירין על המצות וכדרייק בשו"ת להורות נתן ח"ת סי' ל"ב, ובפ"ד דהל' ק"ש משמע דסיבת הפטור הוא משום דלבו טרוד במצוה שעוסק בה ואינה פנויה למצוה השנייה. והיינו משום דהרמב"ם ס"ל דגם באפשר לקיים שניהם פטור כמיש הנו"כ בפ"ו דסוכה, ובכה"ג פטור דלבו טרוד, אבל לעווב מצוה הראשונה לגמרי איסור הוא משום שאין מעבירין על המצות, והשחא דאתנין להכי י"ל דלכו"ע לעווב מצוה הראשונה כדי לעשות מצוה השנייה איסורא הוא, ותו אין מקום לתלות בזה ב' צדדי ספיקו של השעה"צ, וגם לפי"ד דתלוי בפלוג' ב' תירוצי הריטב"א ונאמר דיש צד לומר דאין כאן איסור [וגם משום איסור אין מעבירין על המצות אין כאן וכגון שהמצוה השנייה היא מצוה עוברת ע"י ח"א שם כן מיירי קרא דבשבתך בביתך במצות א"ס מ"מ כריה פסק הרמב"א סי' ל"ח כשיטת האוי"ו והר"ן דעוסק במצוה פטור גם באפשר לקיים שניהם ולפי"ד ע"כ דהוה חידוש דקרא דפטור דעוסק במצוה וכנ"ל ותו לא אייתר לן קרא דעוסק במצוה אסור במצוה שניה.

ג. גם מ"ש הגר"ז גולדברג שליט"א דספיקו דהמ"ב תלוי בפלוגתת ר"ת והראשונים אם נשים מברכות על מ"ע שזמן גרמא דהיינו אם אינו מצוה ועושה יכול לברך על מצוה, וצ"ע דהלא מפורש ב"מ"א סי' י"ז דקי"ל כר"ת דנשים מברכות וא"כ ק"ו בגר"ד דגברא בר חיובא הוא ויצא ידי חובת חיוב המוטל עליו ומוציא גם אחרים ידי"ח וכנ"ל.

ובשו"ת להורות נתן ח"ת סי' ל"ב כ' דספיקו של השעה"צ הוא רק באופן שאפשר לקיים שניהם דקי"ל דג"כ פטור וכנ"ל, ובכה"ג מספק"ל השעה"צ כיון דעדיין עטוק הוא במצוה הראשונה פטור הוא ממצוה שניה גם אם אין אסור רק כיון דפטור הוא לא שייך לומר אקב"ו, משא"כ כשהפסיק מלעסוק בהראשונה ועוסק רק בהשניה נהי דלאו שפיר עבד לפי הריטב"א [וא לכו"ע משום דאין מעבירין על המצות וכנ"ל] מ"מ עכשיו כבר הוה בר חיובא במצוה השנייה דכבר לא מוטל עליו פטור דעוסק במצוה ובכה"ג דוא"י שברך. [ומצינו כעין זה בשו"ת כ"ס סי' צ"ט לגבי עצם ידי"ח המצוה דס"ל דיצא רק באופן שהפסיק מלקיים [השניה] ויש להביא סמוכים לדבריו מ"ש המאירי עירובין דף צו ד"ה כבר ידעת דס"ל דעוסק במצוה שקיים מצוה השנייה דמברך אקב"ו לפי ר"ת דנשים מברכות על מ"ע שהו"מ"ג, וע"כ המאירי מיירי באופן שא"י אפשר לקיים שניהם וכשיטתו בברכות י"א וסוכה שם דרק בכה"ג ס"ל דיש פטור דעוסק במצוה, וע"כ כרי לקיים מצוה שניה צריך להפסיק ממצוה הראשונה, וס"ל דמברך כה"ג.

מיהו אכתי צ"ע דגם כשעוסק בשניהם גם יחד נהי דפטור הוא ממצוה השנייה מ"מ מ"ט א"י לברך לפי דעת ר"ת, וכן כ' להדיא בשו"ת מהר"ח או"ז סי' קפ"ג דס"ל כשיטת אביו האוי"ו דגם באפשר לקיים שניהם פטור הוא מדין עוסק במצוה וכ' דמ"מ יכול לצאת ידי"ח המצוה וגם להוציא אחרים ידי"ח ולברך ברכת אקב"ו וכדון הנשים לדעת ר"ת.

ואולי י"ל בביאור ספיקו של השעה"צ דאפילו אם נאמר דאין איסור לעוסק במצוה לקיים מצוה שניה בין באופן שמקיים שניהם, ובין באופן שהפסיק מלקיים מצוה ראשונה, מ"מ אינו דומה לנשים כמי"ע שהו"מ"ג דנהי דהתורה לא חייבתן מ"מ הן בגדר דאין מצוות ועושות דיש מ"ד בש"ס דמקבלי שר טפי מהמצווה ועושה וכמ"ש הר"ן בפ"ד דר"ה בגדר דינו דר"ת, וע"כ הנשים מקיימות בזה מצות ורצון ה', משא"כ העוסק במצוה מה דפטור רחמנא ממצוה השנייה הוא מפני שהקב"ה רוצה שיעסוק עכשיו במצוה הראשונה, כלשון הרמב"ם בפ"ד דהל' ק"ש, שאין דעתו פנויה לשאר המצות והיינו משום דרצון הש"ת הוא שנעשה המצוות בכל לבבנו ונפשנו וכ"כ בקובץ הערות סי' מ"ח אות י"א, וע"י ג"כ דברי חמודות ברכות פ"ב אות ג"ח דהוא כולל אותן הנאמר עליהן הפטור מהדבר ועושהו נקרא הייטב, וע"י ג"כ פמ"ג סי' קצ"א מ"ז סק"א דהעוסק במצוה אין נכון לעסוק באחרת [וע"י כעין זה בבית האוצר ח"א כלל פ"ד

דאין נכון לעשות המצוה השניה דמשפילה ממצוה חיובית למצות רשות] ולכן י"ל דלא יברך אקב"ו על מצוה כזו שאין רצון השי"ת בעשייתו הגם דיי"ח.

ולהלכה למעשה צ"ע אחר דהמהר"ח או"ז ס"ל דמברך על השניה הגם שלא עזב מצוה הראשונה והמאירי כ' דיכול לברך גם בזה הראשונה האם נקטינן כספיקת המ"ב שלא לברך וכן פסק בסמ"ת ת"מ כמי שיש לו ספק פטור דעוסק במצוה לענין ישיבת סוכה, דישב בסוכה ולא יברך. וכ' בשע"צ דכן ס"ל דהר"ח ועוד אחרונים וצ"ע.

ביקרא דאורייתא

פינתם רוזנבוים

עיה"ק ירושלים תוכב"א

השלמה למאמר בענין שמן המשחה

בקובץ באורי' האחרון (גל' קח עמ' לט) הבאתי מדרש שמואל (פר' כג אות ז) ש"רוד ע"י שנמשח בשמן המשחה כתיב בו שכיבה" (ולא מיתה, יעו' במלכים א' יא-כא). ולכאוי' יש לעיין בזה דהרי גם אהרן נמשח בשמן המשחה, ומצאנו שנאמרה בו מיתה (עי' במדבר כ- כח ועוד פסוקים), ובמה שונה מדוד שלא נאמרה בו מיתה מחמת שמן המשחה?

ונ"ל ע"פ משי"כ שם (סוף אות ה עמ' לה-לו) דשונה המשיחה דמלך ממיחה וכה"ג, ובהכ"ג המשיחה פועלת קדושה רק בו ולא בזרוע (ומזעיל לו בחייו, ולכשיקום לתחייה"מ), משא"כ במלך היא פועלת שררות לו וגם לבניו, וממילא מכיון שבנו ממשך אחריו, נחשב מצד זה לגבוי שהוא לא מת כלל (דהיינו מצד השפעת פעולת שמן המשחה שניתן בו וממשיכה לפעול אותה משיחה בפועל גם אחר מותו).

וזהו ענין הא דאמרו בב"ב (קטו). שרוד שהשאיר אחריו "בן כמותו" לא נאמרה בו מיתה, וכעין הא דאיתא בתענית (ה): שיעקב לא מת, דמה זרעו כתיים אף הוא כתיים. ודו"ק.

בכבוד רב

יואב רוזנבל

הערות שונות

כבוד מערכת בית אהרן וישראל, שלום רב.

א. בקובץ סיון תמוז העיר הר' מאיר סנדר הי"ו לגבי יקום פורקן שנשתבש בטעות בסידורים שכתבו שם, שיחיד בביתו לא יאמר יקום פורקן השני, דהא המ"ב בסמ"ת קטו כתב שאין לומר שום יקום פורקן ע"כ, ורציתי להעיר שבסידור הגר"ז איתא בפירוש שביחיד אין לומר יקום פורקן השני וכן איתא בלקוטי מהרי"ח בשם הקיצור שלי"ה.

ב. וכן משי"כ להעיר על העישון סיגוריות כיו"ט דהוא ספק דאורייתא ממש, יש להעיר דאין זה כ"כ ברור דהוא דאורייתא עיין בשע"צ סימן תק"י ס"ק ר' ובה"ל ד"ה מתוך, לגבי הוצאה שלא לצורך כלל, דיש מחלוקת אם אסור מן התורה או מדרבנן, וה"ה לגבי הבערה מאש אחר, וכיבוי אפילו בשבת יש פוסקים דהוא אסור רק מדרבנן.

ג. ומה שהעיר הר' יהודה ליב שטן הי"ו שמצוה לפרסם בר"ח שחל במוצ"ש שאינו רוצה לאכול פת אחר השקיעה שצריך לברך ברכה ראשונה ואחרונה על המאכלים שאוכל אח"כ בלא פת.

הנה ראיתי תשובה מהרה"ג ר' יחזקאל ראטה שליט"א אב"ד קארלסבורג יצ"ו שכתב בדין סילוק שולחן בע"פ שחל בשבת דאחרי סוף זמן אכילת חמץ כשאוכל עדיין שאר המאכלים אין צריך לברך ע"ז אע"פ שכבר א"א לו לאכול פת, דהדין של סילוק שולחן לחייב ברכה מיירי שאכל לשבעו, וברצון נפשו מסלק עצמו מאכילת פת, משא"כ כשעדיין לא אכל לשובע נפשו וכל הדברים שממשך לאכול הן עדיין מעיקר הסעודה שלו, ורק כיון שיש לו איתה אונס אינו אוכל פת והנ"ל כמו שנשכר השולחן שהזכירו לקחתו וא"א לאכול שם עוד פת דזה לא נקרא סילוק דכולנו מעדיין דאם לא היה האונס היה רוצה

להמשיך לאכול פת עכת"ד, ואולי ה"ה כאן י"ל דזה נקרא עדיין אמצע הסעודה ורק יש לו אונס שאינו רוצה לאכול פת כדי שלא יכנס לשאלות, ויש לדרך בזה דאולי אינו דומה לשם ובפרט שיש פוסקים שסוברים דגם בע"פ שחל בשבת צריך לברך על המאכלים.

ביקרא דאורייתא
לוי שיש

בענין ברכת שהחיינו בפדיון הבן

לכבוד הקובץ תורני החשוב "קובץ בית אהרן וישראל" מדור הערות.

כתב הרה"צ יהודה לייב שטרן מקריית ספר [חודש סיון תשס"ג] בענין שהחיינו בפדיון הבן והביא מן הרש"י והנצי"ב דשניהם צריכים לברך ולא דנו אלא מי מוציא את מי, וצ"ע סתימת השו"ע והפוסקים בזה שלא הביאו דהכחן צריך לכוין לצאת י"ח, ואפילו נימא דאי"ז חיוב [דמצינו פעמים שהחיינו שאינו חיוב כגון אקרא חרתא] מ"מ הוה להו לכתוב שראוי שיכוין לצאת. ועו"ק דהרי בכל מתנות כהונה אין הכהן מברך ומאי שנא הכא דמברך.

ומצאתי בספר חידושים וביאורים סוף פסחים, ומשמע שם דמפרש דהיה ידוע להם עפ"י המנהג דרק אחד מברך ונסתפקו מי הוא המברך, ומה שבכל מתנות כהונה אינו מברך תירץ שם דבכל תרומות ומעשרות עיקר המצוה היא ההפרשה ונעשית ע"י בעלים בלבד ואח"כ כבר הוה ממון השבט ונמצא דאין הכהן שותף בעשיית המצוה כלל, משא"כ בפדה"ב דבעינן דעת הכהן.

והנה י"ל דכל שאר מצוות שאין נעשים אלא ע"י שניים כגון בקידושין אם היו מברכים שהחיינו דלכאורה גטי במה שאחד מהם מברך, וא"כ נסתפקו הכא מי מהם יברך, כ"כ בחידושים וביאורים שם, וכתב עוד שכן נמצא אח"כ בתשובת הרשב"א סימן של"ח.

ולפי"ז יתכן דאין מוציאין זא"ז כלל וכסתימת השו"ע והפוסקים ואי"ז חשוב שלכל אחד יש סיבה נפרדת אלא אף הכהן אינו מברך משום ההנאה אלא משום המצוה שהוא שותף בה אלא דדנו בגמרא דאולי יש עדיפות שהוא יברך והואיל ויש לו נחת רוח ושמתה טפי משום קבלת הממון [ולפי"ז אי"ז הנאה גשמית] וכן משמע שם בחידושים וביאורים כנ"ל דהגידון רק משום המצוה ומשום שותפות שניהם כנ"ל וגם משמע שם דלא ס"ל דצריך להוציא זא"ז, והשתא ניתא סתימת השו"ע ופוסקים הנ"ל.

משה מנחם וקם

בית שמש

בענין אשת איש שגנבה ממעבדה

ראיתי בגליון האחרון (אב אלול תשס"ג) מש"כ הרה"ג רבי גימפל ליפשיץ שליט"א בנידון אשה שהיתה פקידה ועשתה חשבונות טלפון בסכום גדול במקום עבודתה או גנבה חפצים ממעבדה, ומעבדה הוריד משכרה את חשבונות הטלפון או הגניבות שעשתה והבעל טוען שמעשה ידיה לבעלה וא"א לנכות החשבונות מהשכירות של האשה והאשה אינה חייבת לשלם כמבואר בב"ק דף פ"ז וכן יש להסתפק אם האשה קיבלה המשכורת ממעבדה אי יכולה לשלם למעבדה או צריכה ליתן הכסף לבעלה.

ובזה האריך הרה"ג הכותב דתלוי בבי' שאלות, הא' אם הדין של מעשה ידיה לבעלה הוא שהבעל זוכה ישר בהכסף, או שקודם זוכה האשה והבעל זוכה ממנה, והבי' אם בעבודות חוץ שהאשה עובדת כגון פקידה או מורה ג"כ אמרינן מעשה ידיה לבעלה.

והעלה לדניא, דלגבי הנידון הא' אם הכסף עובר דרך האשה, הרי יש להוכיח בראיות דאין לאשה שום בעלות על הכסף וממילא אין המעביד יכול לעכבם, אבל לגבי הנידון הבי', דהיינו בעבודות חוץ אם שיך לבעלה מסיק דמספק יכול המעביד לומר קים לי כהסוברים דשייך לאשה, ויכול לקזז את הגניבה משכרה, עכת"ד.

אולם, יסוד שאלה זו מבואר בתשובת הרשב"א סי' תתקמ"ח [והובא בסמ"ע חו"מ סי' תכ"ד סק"כ] דאף אם נאמר שחיוב המעביד הוא כלפי האשה והבעל זוכה ממנה, מ"מ אינו יכול המעביד לגבות את

מה שגנבה האשה ממשכורתה, משום דאף אילו היה הכסף של האשה לחלוטין, מ"מ הרי כל נכסי אשה הידועים לבעל נעשים כנכסי מלוג שהגוף לאשה והפירות לבעל, וממילא א"א לגבות את חיובי האשה מכספים אלו.

ועיניו"ש ברשב"א שרן באיש ואשה [שיש לה בעל] שחבלו זה בזה, ורן הרשב"א אם אפשר לקזז מהחיוב שנחייב האיש להאשה מן החוב שהאשה חייבת לו, ורן הרשב"א שיש שני חלקים בחיוב האיש שחבל את האשה, דחלק אחד שייך לבעל, וחלק השני להאשה עצמה, ורן הרשב"א לגבי החלק ששייך לאשה אם אפשר לקזז חלק זה מהחוב שהאשה חייבת לבעל, וע"ז כ' הרשב"א דלכא' וה"ל כנכסי מלוג, והפירות לבעל, וממילא א"א לגבות מזה החוב שחייבת, ומ"מ מסיק הרשב"א דהו"ל כנכסים שאין ידועים לבעל דלא נעשה כנכסי מלוג, והו"ל כמי שכבר חפס מקודם שנעשה נכסי מלוג, עכת"ד רשב"א.

ומבואר להדיא ברשב"א דאם היו ידועים לבעל הו"ל נכסי מלוג וא"א לקזז מזה את החוב שהיא חייבת, והיינו, דהחוב שחייבים לה נעשה נכסי מלוג, וה"נ בנידונינו, כל שהמעביד חייב לה הו"ל כנכסי מלוג, היינו, דעצם החוב חשיב כנכסי מלוג, וא"א לקזז מזה החוב שהיא חייבת.

אולם, בנידונינו לענין עבודות חוץ היה מקום קצת לרזן דלא חשיב כנכסי מלוג, דהנה, בבית שמואל אבהע"ז סי' פ' סק"ב כתב דאף להסוברים דהעדפה שע"י הרחק שייך לאשה ולא לבעל, מ"מ הו"ל כנכסי מלוג, והבעל אוכל הפירות, והבית מאיר סי' פ' ס"א פקפק בזה וס"ל דיא"ר דשיין לגמרי לאשה ולא נעשה כנכסי מלוג כלל, אן, בחזו"א אהע"ז סי' ע' סק"ז כ' להכריע כהבית שמואל דהו"ל כנכסי מלוג.

ומעתה, היה מקום קצת לומר שיוכל המעביד לטעון קים לי דהו"ל העדפה שע"י הרחק, וקים לי דשייך לאשה, וקים לי דהעדפה שע"י הרחק לא נעשה נכסי מלוג וכמו שכ' הבית מאיר, ולפי"ז היה מקום לומר שיוכל המעביד לנכות משכרה.

אולם, למעשה צע"ג לומר כן, דהרי גם עצם הדבר שיכולים לומר קים לי שעבודת חוץ היא כהעדפה שע"י הרחק צע"ג, דהרי במנחת שלמה ח"ג סי' ק"ג [שהביא הרה"ג הכותב] כתב וז"ל: "מ"מ משכורת חודשית שהאשה מרווחת אין זה חשיב כהעדפה שע"י הרחק ועכ"פ אם האשה לא עמדה על כך ומסרה הכל לבעל פשוט הדבר דשייך לבעל" עכ"ל, ומשמע דמצדד יותר דלא חשיב העדפה שע"י הרחק, [ומ"מ אפשר דלא בריא ליה לגמרי כדכתב הרה"ג הכותב], וכן פסק בספר עטרת שלמה ח"א סי' מ"ה להגאון רבי שלמה קרלין ז"ל דמשכורת חודשית לא חשיב כהעדפה ע"י הרחק, וכן דעת הפתחי חשן איתות פרק י' אות ט' וז"ל: "ומ"מ אם יצאה והרויחה ה"ז בכלל מעשה יריה, ודוחק לומר רכיזן שאינה חייבת בכך כל מה שמרויחה הוי בכלל העדפה אא"כ עבדה שעות נוספות ואולי כמלאכה קשה שהיא מתאמצת יותר מסתם נשים יש מקום לומר שלדעת רב האי וכו"ו עכ"ל.

ומבואר דעכ"פ נטיית גדולי זמנינו הוא דעבודות חוץ שהרבה נשים רגילת בכך בזמנינו בקביעות לא חשיב ע"י הרחק, ואין סתירה לזה ממש"כ הבית מאיר ריש סי' פ' [המובא במנחת פתים] דאלמנה שהשביחה קרקע על יתומים חשיב להראב"ד והטור כהעדפה ע"י הרחק, עיי"ש, ויש לחלק כזה, דהרי הכל תלוי במציאות לפי הזמן ולפי דרך העולם.

ומעתה, אף אם נסכים לדברי הרה"ג הכותב שאין הדבר ברור ואכתי יכול המעביד לומר קים לי דחשיב העדפה שע"י הרחק, וקים לי כהסוברים דהעדפה שע"י הרחק הוה לאשה, מ"מ עדיין תלוי במחלוקת הב"ש והב"מ אם העדפה שע"י הרחק הו"ל נכסי מלוג, ויצטרך המעביד לטעון קים לי בשלש מחלוקות, והיינו, א' דחשיב העדפה ע"י הרחק, ב' שהעדפה ע"י הרחק הוה לאשה, ג' שהעדפה ע"י הרחק לא הוה נכסי מלוג, ומכיון שבכל שלש מחלוקות אלו, סוברים רוב מנין ובנין דהוה לבעל ולא לאשה, דכפי האמור, הרי במחלוקת הא' אי חשיב עבודות חוץ כהעדפה ע"י הרחק מצדדים אחרוני זמנינו דבפשוטות לא חשיב ע"י הרחק, ובמחלוקת הב' אי העדפה ע"י הרחק הוה לאשה שכ' הב"ח וב"ש וח"מ דהמנהג שאין מוציאין מהאשה כ' החזו"א אהע"ז סי' ע' סק"ה וז"ל: "ומ"מ נראה שאין לזוז מפסק הר"ע אחרי שדעת רה"ג הר"ף והרמב"ם דהלכה כחכמים וזה גם דעת רשב"א הובא בר"ן וכו"ו וזה דעת הר"ע בשטמ"ק, וזה דעת המ"מ וכו' והוי ליה ר"ח ז"ל יחידאי" עכ"ל חזו"א, והרי שרוב מנין ובנין פסקו דהוה של בעל, אלא שזמנה שאין מוציאין לדעת הב"ח וח"מ ובי"ש, ובמחלוקת הג' אי חשיב נכסי מלוג, הרי דעת הב"ש דהוה נכסי מלוג, והב"מ כ' דהו"ל ספיא, והחזו"א ס"ל דהעיקר כהב"ש, ונמצא דרוב הפוסקים סוברים דהוה נכסי מלוג.

ומעתה, צע"ג אם אפשר לומר קים לי דהוה של האשה בשלש מחלוקות, אשר בכל אחד מהם סוכרים רוב מנין ובנין דהוה לה של בעל, דאף אם נאמר שבכל מחלוקת אחד יכולים לומר קים לי, אבל בהצטרף כולם יחד הרוק לטעון קים לי בזה, דיעוין במוהרי"ט ח"ב חו"מ סי' נ"ב כותב בזה"ל: "ויש מגדולי הדור שכתבו, והנה על פיהם מיד המחוקק ואעפ"י שאני איני משוער בעצם מטעם ס"ט מ"מ מודה אני דמצטרפי בעלי הסברות לעשות היחידים מיעוטא דמיעוטא" עכ"ל מוהרי"ט, והובא כנה"ג חו"מ סי' כ"ה הגהות ב"י סקע"ט.

ולפי"ז יש סברא גדולה דאף בני"ד שרובא דרובא מהסברות נוטה שהכסף שייך לבעל, והסברא דשייך לאשה הוה מיעוטא דמיעוטא, אין המעביד יכול לקזז מהשכר שחייב לבעלה מכח טענת קי"ל החסוכרים דשייך לאשה לגמרי.

אולם, בנידונינו באופן היתה פקידה ועשתה חשבונות טלפון בסכום גדול במקום עבודתה, כזה יש סברא גדולה שיוכל לקזז ממשכורתה, משום די"ל דהו"ל כתנאי בעצם מלאכתה, שאין מתחייבים לשלם לה אא"כ תשמור על הדברים שנמסר לה לעשות המלאכה, וכאם לא תשמור אין הבעה"ב מתחייב לשלם לה כלל.

וסברא כעין זה מצאנו בנתיבות סי' ש"ט סק"ו, דיעווי"ש שדן באופן שמסר לו בעה"ב כלי לעשות מלאכה ונשבר הכלי, וכתב הנתיבות בזה"ל: "נראה דהאומנין חייבים לישבע ששמרו כמו שוכרים בשמירת בקעה עכ"פ ולא פשעו נגד שמירת הר, דמבואר הוא שהפועל צריך לישבע לטול שכרו, דנגד תשלומי שכר, הבעה"ב הוה כאינו יודע אם נתחייבתי עכ"ל הנתיבות, ומבואר דלענין שמירת הכלי שנמסר להאומן לעשות בו מלאכה הו"ל כתנאי בעצם השכר, שאם לא ישמור עליו אין הבעה"ב מתחייב בשכרו, וה"נ מכיון שהטלפון נמסר לה לעשות מלאכה, הו"ל כתנאי שאם לא תשמור עליו, לא יהא מחוייב לשלם לה על מלאכתה, ויל"ע בזה.

אבל בגניבת חפצים אחרים או בדבר שאין קשור למלאכתה לכאורה א"א לקזז ממשכורתה.

שלמה זלמן מרק

הערות שונות

לכבוד מערכת קובץ הנודע בתהילה "בית אהרן וישראל". רצו"ב כמה תשובות שנתעוררתי להשיב על כמה תמיהות שהעליתי בקובצים הקודמים, וכמה הערות ותמיהות נוספות בענינים שונים בש"ס.

בענין עליה לרגל ופרה"ב

בקר' בגליון ק"ד דנתי במח' המובא בקידושין כ"ט ע"ב עליה לרגל ופירין הבן מה קודם ובסבתהם הקשיתי מה צריך לסברא של מצוה עוברת תיפ"ל דעליה לרגל הוה תדיר כלפי פדה"ב ועיי"ש ההוכחה לזה ואכ"מ, ונראה להציע שאפשר ליישב בהקדם דהנה ידוע קו' האחרונים בגמ' שם דמשמע לכאור' שמייירי כשיש לו רק ה' פדעים איך יתחייב להוציא ע"ז כל ממונו הרי תיקנו באושא שאסור לכובו יותר מחומשה למצוה, והנה על פיה"ס משום שיוצא חוב ממונו ויש כאן שפכוד לכחן בכה"ג לא נאמרה התקנה אולם על מצות עליה לרגל שהוא בין אדם למקום קשה כנ"ל, והנה בכמה אחרונים - הכלי חמדה פר' ויצא ובמנחת אשר בפרשה הנ"ל מביאו בשם החזו"א תירצו בסברא נפלאה דכל טעם התקנה הוא כדי שלא יעני, א"כ באופן שאם לא יתן הממון לעליה לרגל יצטרך לתת אותו למצות פדה"ב שהוא חוב ממונו, ובמילא לא ישאר אצלו, ובכה"ג אין בזה התקנה של חומש אף במצוה של בין אדם למקום ובה נחלקו מה ערין, עתה"ד האחרונים הנ"ל וחשבתו שפיי"ז אפ"ל הקו' הנ"ל דהרי בלי מצות הפדיון ודאי לא היה שייך אצלו מצות העליה לרגל וכנ"ל, נמצא שהפה"ב גורם לעליה לרגל שתבוא אף במצב זה א"כ הוא כעין מה שמצינו ב"ש וכו"ה בברכות ג"א ע"ב וסברת כ"ה שהיין גורם לקדושה שתיאמר וטעם הב' הוא משום תדיר ומשמע דטעם כזה שקול לב"ה כטעם של תדיר ואפשר שקצת משמע מהשקו"ט שהוא שקול יותר ולכן נגד זה אינו מועיל סיבת התדיר להקדים את העליה לרגל, ולכן דוקא צריך בכה"ג לטעמא דמצוה עוברת ודו"ק.

בענין מיתת בע"ד השבת ע"י עכו"ם

בקר' בגליון ק"ד דנתי בגמ' סנהדרין ויבמות שמבואר שם כל השקו"ט למה אין הבי"ד יכולין להמית בשבת והקשיתי שלכאור' למה א"א להמיתו ע"י שיאמרו לגוי והעשה של ובערת ידחה לאיסור אמירה

לעכ"ם, ועיי"ש מה שהארכתי בזה ונראה לתרץ דהעצה הנ"ל אינו עצה טובה דהרי מסתברא שבימי החול אסור לעשות כן דיש בזה חסרון של ביוזן והשפלה למחויב מיתה כשהוא נהרג ע"י גוי וגדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה, ואל תשיבנו שאפשר שבארס כזה ליכא החיוב של כבוד הבריות ואף מותר להענישו באופן של ביוזן, אא"ל כן דכבר שנינו בסנהדרין ג' ד' מח' תנאים כשסוקלים את האשה אם סוקלים כשהיא לבושה או לא ונחלקין בזה מה עדיף מניעת צער או מניעת ביוזן, ולמידין זאת מ"ראהבת לרעך כמוך" ברור לו מיתה יפה עיי"ש. א"כ מבואר להדיא שלכו"ע יש למנוע אצלו ביוזן אלא שבמקום צער יש מאן דס"ל שמניעת צער עדיף, והנה בעיני זה מצאתי במג"א סי' ר"א לענין קבורה ע"י עכ"ם שמביא בשם הרמב"ן שהוא נגאי גדול ומסתברא שכ"ש המתה ע"י עכ"ם א"כ לפי"ז י"ל דאפשר שרבו אחי"ז מצאתי בשם תשובות הרשב"א ח"א סי' שני"ז, דלא ס"ל כנ"ל, דהנה בשו"ת הרשב"א פוסק להדיא שאפשר לקיים המצוה של הבערת בת כהן ע"י שהגוי יכניס לה הפתילה של אבר ע"פ הבי"ד, ועיי"ש מה שמתרין בזה, ומחד גיסא שמחתי שזכיתי לכוון לסברתו בקי' הנ"ל דהרי העליתי שם מסברא שאע"ג שאין שליחות לנכרי הבי"ד יקימו המצוה גם ע"י הגוי שעושהו בהשתדלות הבי"ד ועיי"ש בספרת הדבר, ובי"ה מצאתי שהרשב"א ס"ל כן להלכה, אלא שצי"פ הרשב"א הנ"ל משמע דלא ס"ל לסברא הנ"ל של מניעת ביוזן, ויש לעיין באמת בטעם הדבר דלא ס"ל כנ"ל, עכ"פ לפי הרשב"א הדרא הקי' הנ"ל לרוכתיה, וצ"ע.

שוב התבוננתי שאפ"ל דאם אפשר להמיתו ע"י הבי"ד למחר מיקרי אפשר לקיים שניהם וע"כ לא דמי איסור אמירה לעכ"ם וזה לכא"ו תליא אם באפשר לדחותה למחר מיקרי אפשר לקיים שניהם והנה ידוע מ"ש הראשונים בשבת ק"ל בענין מילה שלא בזמנה, שכדי לזרז המצוה מיקרי א"ל לקיים שניהם ובהו מת' שם קי' התוס' ועיי"ש במהרש"א שגם התוס' יורה ליסוד זה ויש שני התוס' בימות ורש"י והתוס' ישנים בשבת כ"ד דס"ל דבכה"ג מיקרי "אפשר לקיים שניהם ומסתברא שאף לשי' הסוברים דס"ל ש"כדי לזרז המצוה" אינו מוריד את סברת ה"אפשר לקיים שניהם" הוא רק במצוה שעיקרו העשייה, אבל במצוה שעיקרו התוצאה של "ובערת" שיש ענין שתתקיים התוצאה כמה שיותר מהר לכ"ע לא מיקרי "אפשר לקיים שניהם" וא"כ הדקל"ל וצ"ע.

בענין איסור השבת אבידה לגוי

בקי' בגליון ק"ד הבאתי מה שביארו הראשונים רש"י והר"ם בטעם האיסור להשיב אבידה לגוי והקשיתי דלכא"ו תיפ"ל משום איסור לא תחנם דהרי כשאין חיוב השבה הוי כהפקר ונהיה של המוצא וכשנתנו לגוי הוי כנתון מתנה לגוי דבר השייך לו ע"כ הקי', ונראה שמש"כ אינו פשוט כי"כ דהנה ראתי כשעורי רבי שמואל ב"מ סי' כ"ד שמביא דעת הב"ח ביו"ד סי' קמ"ז דדינא דאבידת עכ"ם מותרת המובא בפ' א"מ, הוא רק שאין לו איסור גזל אבל אינו שלו קודם יאוש העכ"ם עיי"ש. אפ"ל שהראשונים ס"ל כהב"ח ולכן ס"ל דל"ש בזה ה"לא תחנם" באופן שהגוי עוד לא התייאש, דהרי נותן לו דבר השייך לו, אבל עיי"ש שהשערי יושע מקשה על הב"ח מכמה ראשונים, אולם יש לעיין דאפ"ל דאף דבבר שהוא שול אכל אינו ברשותו ואתה מיישר מלאכה לו אותו כתינוס יש בזה איסור, ויש לעיין. ואפ"ל בעוד אופן הקי' הנ"ל על מה שראיתי בספר הנ"ל בסי' מ"ו שהביא מהשערי יושע והבית הלוי דחידוש התורה שנעשה מיד הפקר אבל הגרש"י מחדש שהוא רק היתר זכיה וקודם ההגבהה אינו הפקר ות"י ירדתי הרב אליהו שמילוביץ מאשורו דעפי"ז אפ"ל דהראשונים הנ"ל רצו להרחיב דאף באופן שלכתחילה הגביהו ע"מ להחזירו לגוי ואז לא זכה מעולם ונשאר כל הזמן של הגוי דבכה"ג לא תחנם ליכא משום שיהא אסור להחזירו ודוק.

תמיהה בענין חצי שיעור בגזילה

כידוע הדין המבואר בר"מ וכחינוך שאף א"צ להחזיר גזילה כפחות משו"פ, אבל איסור תורה יש בזה, וביארו המפרשים שהוא כחצי שיעור שאסור מה"ת, ויש לעיין בזה דהנה טעם האיסור בזה הוא משום דחיי איצטרופי כמבואר בסוף יומא, וידוע חקירת האחרונים בגדרו אם הוא סיבה או סימן - והנה בקי' בגליון ק"ו הבאתם שיעור נפלא בזה מהגר"ח ברי"ם זצ"ל - ואחר הנפק"מ בזה הוא חידוש הגזילה כפסחים מ"ד ע"א ונשנו דבריו גם בנו"ב מהדו"ת או"ח סי' נ"ג וראו בשו"ת הגר"ק א"א קמא סו"ס קנ"ד מש"כ בזה - שדן במי שאוכל ח"ש בשביעי של פסח סמוך לשקיעה"ח באופן שאין לו שהות לגמור כפסח שיעור שלם האם חייב ומסיק שאינו חייב אולם בשני הרי"ם הוכיח דס"ל שחייב ובהו תי' קי' הלח"מ על הר"מ ה"ל חו"מ פ"א ה"ז שכתב שאסור ח"ש בחמץ כפסח דנלמד מקרא דלא יאכל וקשה הרי

כל ח"ש אסור ולמה צריך פסוק מיוחד בחמץ וחי' הצל"ח שהר"מ רוצה ללמוד מהפסוק דאף באופן שאוכל בסוף הפסח כשאין לו שהות לגמור שייעור שלם חייב, דמדינא חד"ש היה פטור, וראיתי בקו' גליון ק"ו שהבאתם מהגה"צ רבי חיים ברים וצ"ל שתלה זאת בחקירה הנ"ל דאם הוא סימן היה חייב אף בכה"צ והצל"ח ס"ל בדעת הר"מ שהוא סיבה ולכן באופן הנ"ל דליכא הסיבה ס"ל דהיה מותר בלי הפסוק הנ"ל עיי"ש, וא"כ לפי הר"מ הנ"ל קשה על מה אסור גזילה של פחות משו"פ משום חצי שייעור הלוא הוא כחמץ בסוף הפסח, שלולי הפסוק היה מותר להר"מ - לפי הצל"ח בשיטתו - דהרי הסברא שא"צ להחזיר הגזילה בפחות משו"פ הוא משום שאינו ממון ומחולין ע"ז, נמצא שכשגזול החצי פרוטה השני הרי כבר נמחל לו על החצי הראשון והרי של גזולן א"כ בכה"ג החצי הראשון לא יוכל להצטרף יותר לשייעור שלם של פרוטה והרי הר"מ לשי' בהל' חו"מ לפי הצל"ח הנ"ל הו"ל לפסוק שמותר מה"ת חצי שייעור שהוא פחות מפרוטה מגזילה וצ"ע, ושור"ר שבקהילות יעקב בסוף ספרו על סנהדרין חוקק כגזל פחות משו"פ שמוחלין ע"ז כנ"ל יש בזה מחילה גמורה והקנאה לשני או רק היתר השתמשות מה"ת אבל לעולם היו של הנגזל, ועיי"ש בארוכה מש"כ בזה, ואולי אפ"ל הקו' הנ"ל לפי הצד הב' של הקה"י, ויש לעיין, והנה ידידי הרב הגאון רבי צבי רוזנטל שליט"א ר"מ כיישנות פנים מאירות כ"ב ומח"ס השפאת צבי תירץ לי ע"ז, דאפ"ל דבאופן שגזול עוד חצי פרוטה או חזר הנגזל מהמחילה הראשונה והיו כמחילה בטעות או מצטרפים ב' החצאים עכתי"ד ודפח"ח, ולדעתו יש לדון בזה טובא דא"כ יצא חידוש גדול שאם גזל ממנו אח"כ עוד חצי פרוטה יתחייב להשיב לראשון כל הפרוטה, ובאמת כבר חקר ברין זה בפנ"י הו"ד בקה"י הנ"ל וצ"ע.

בחיוב האדם לטהר עצמו ברגל

בר"ה ט"ז א"ר יצחק חייב אדם לטהר ברגל שניא' ובנבלתם אל תגעו ובמפרשים פ"י הכוונה שחייב ליהטור עוד קודם הרגל מכל הטומאות כדי שיהא טהור ברגל, ובפשטות משמע שהחיוב להיות טהור ככל ימי הרגל, וקשה לי עפ"י על המובא במ"י בפסחים פ"י מחצה טהורים ומחצה טמאים א"ר מטמאין אחד מהן בשרץ וכו' ויטמאנו במת נמצא אתה מדרחה מחגיגתו השתא נמי מדחהו אתה מפסחו אפשר דעביד כשני במת נמי אפשר דעביד כשש"כ עולא כולתו תשלומין דראשון דחזי כראשון חזי ככולתו וכו' ע"כ הגמ' שם, ולכא"ו לפי הנ"ל כ"ש שיהא אסור לטמאות עצמו קודם הרגל באופן שיהא אף בחלק מהרגל וא"כ צ"ב מהו קו' הגמ' שיטמא במת בער"פ ואף בתי' הגמ' צ"ב תיפר"ל משום שצריך להיות טהור כל ימי הרגל, והנה יש לעיין האם החיוב הנ"ל הוא חיוב עצמו משום כבוד הרגל דאז ודאי מסתברא שהוא שייך בכל הרגל ולפי"ז קשה כנ"ל, אבל ראיתי שהר"מ בהל' טומאת אוכלין מבורר שהסיבה הוא "כדי ליכנס למקדש ולאכול קדשים" והיה מקום לתרוץ שבכה"ג שיוכל להקריב הקרבנות ולאכול הקדשים במשך הרגל יוצא החיוב ולכן הבין הגמ' שרק משום שאתה מדרבן מקרבן לגמרי ולא יוכל לאכול מאותו הקדשים במשך הרגל לכן א"א לטמאותו בער"פ, אולם לכא"ו ק"ק בדפשטות משמע שצריך להיות כמצב שיוכל להקריב ולאכול כל הקדשים השייכים ברגל, וכן הבין גם בטו"א על הגמ' בר"ה שבכל ימי הרגל צריך להיות טהור כדי שיוכל להקריב ולאכול גם השלמי שמחה מיום הראשון עיי"ש וצ"ע. אולם ביותר יוקשה ע"פ מה שהטורי' אבן שם הוכיח מרש"י ביבמות דס"ל דהחיוב הנ"ל הוא משום כבוד הרגל, ממה שכתבו שם דאף בנשים - שלי"ש בהם הטעם של הר"מ דאינן מחוייבות לאכול הקרבנות - אסור להם לטמאות ברגל, א"כ קשה על הגמ' בפסחים הנ"ל וכנ"ל. וצ"ע.

ואסיים בברכת הצלחה בפעולותיכם להגדיל תורה ולהאדירה.

מנחם מנדל נייגר

אשדוד

בענין אם ישראל בקבלת התורה נחשבו כקמץ שנולד

כבוד חו"ר מכון בית אהרן וישראל הע"י.

כא לידי הקובץ הנכבד מחודש סיון-תמוז תשס"ג וכו' ד"ת חשובים כדרככם בקודש זה כמה שנים, יהא ה' בעזרכם.

דבר מה שהעיר הר"ט שלוינגר עמש"כ הגר"א נבנצאל [בחבורת מחודש כסלו-טבת תשס"ג] דל"א הא דגו שנתגייר כקטן שנולד דמי אלא כשעוב עמו ומולדתו והולך להסתפח על בית יעקב ואולם

כשע"י קיבלו את התורה אינו מיקרי כעזבו משפחתו ולא פגמו בזה יחוסם, והק' הרב הג"ל מד' המשך חכמה בפרשת ואחזקן עה"פ שובו לכם לאהליכם דכ' להשיב על קושיית החתם סופר, רהמקור להך מימרא דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי הוא מהקרא הנו' דכיון דפשוטו היה ליוצאי מצרים נשים מאותן שאין בני נח מזהרין עליהן ועמרום יוכיח שנשא דודתו, ואעפ"כ אמרה תורה שובו לכם לאהליכם ואין אהלו אלא אשתו, ע"כ דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, עכ"ד המש"ח, ומכאן הק' דקחזי' מהא דשפיר נחשבים לקטן שנולד.

ובעניותיו אומר דכבר בפירושו הרא"ש וכ"א בדעת זקנים מבעלי התוס' בפר' בעלותך [במדבר י"א כ"ו] מוכח כנגד ד' המשך חכמה, וייטב אם נאמר דכל זה אכליל במאי דכ' החתם סופר בחידושו לעז"ז, כי נתקשה כל ימיו מהיכן הוציאו רז"ל הא דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ואדרבא נבאר בזה כס' הגרא"נ, דהנה כתבו הראשונים הג"ל, וז"ל, "אלרד ומידד אחי משה היו, אלא כשניתנה תורה ונאסרו על העריות פירשו כולם, שנאמר וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו ודרשינן על עסקי משפחות, וגם עמרם אבי משה פירש מיוכבר דודתו שהיתה אשתו ונשא אשה אחרת והוליד ממנה אלרד ומידד, ומצאתי שהובאו קונדריסין אל רב עמרם גאון הגולה מר' הלל שהיה מארץ ישראל, אני הלל ראיתי קברי אלרד ומידד אחי והמוכח דלא אמרי' בעניניהם האי דינא דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ואפשר דהביאור בזה כהסברא הג"ל דל"ש בהו קטן שנולד דמי דהלא לא עזבו משפחתם, וכנ"ל.

ובעוסקינו בדברי הרא"ש ובעלי התוס' הנו' יש לדון בזה ממקור"א, דהנה לדבריהם הרי דאלרד ומידד היו אחי משה ואהרן מן האב ונולדו הם רק לאחר מתן תורה, ואשר עפ"ז ימצא דכשנתנבאו במחנה היו בגדר יניק וחכים דהרי לא היה זה זמן הרבה אחר מ"ת וכמבואר שם בפסוקים.

ויק' מהמבואר בגמ' בקידושן דל"ב ע"ב בסוגיא דמפני שיבה תקום, דילפי' לת"ק מקרא דאספה לי שבעים איש מזקני ישראל דאין זקן אלא חכם, ופליג אר"י דס' אין זקן אלא מי שקנה חכמה, ובהמשך הגמ' איתא דנחלקו לשיטתם אי יניק וחכים גמי במשמע, דת"ק ס' דיניק וחכים לא, ור' יוסי סבר דאפי' יניק וחכים, ופירש"י שם דה"ק ת"ק אין זקן אלא זקן שהוא חכם שנאמר אספה לי שבעים איש מזקני ישראל וגו' והתם זקנים וחכמים היו וכו' יעו"ש.

וק' טובא דהלא אלרד ומידד היו לתו מ"ד בהסוגיא בסנהדרין דיו"ז ע"א מהשבעים זקנים [יעויין בזה באור החיים במדבר י"א כ"ו] ואדרבא עדיפי מינייהו דנבואתם לא פסקה כשאר הזקנים כדאיתא שם, וא"כ יק' דמוכרח מהא לשי' הראשונים הג"ל דאפי' יניק וחכים גמי קחשיבי זקנים וכאמור דהלא הם נולדו זמן מה לאחר מת"ת, ויק' טובא מהגמ' בקידושין דמוכח משי' ת"ק להדיא לא כן, וצ"ע.

חיים עוזר רוזנמל

ישיבת מיר

נוה-יעקב ירושלים

תיקוני סופרים

אכילת פסח שני על החמץ ובענין 'יקום פורקן' ביחיד

א. בגל' קז (עמ' קנב) הביא הכותב את האמור בס' אבי עזרי בדברי רש"י "ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו", והקשה עליו (יעו"ש).

וראה בדברי הר"ר שמואל אשכנזי שליט"א הנדפסים בקובץ 'המעין', ניסן תשנ"ב (עמ' 47-49), שכבר קדמו לאבי עזרי בס' אמכוהא דספרי על ספרי זוטא ח"א (עמ' 254). ועוד האריך שם בהצעת הקושיות על דבריהם.

ב. עוד נראה לכותב שם, שהאמור בסידורים שהיחיד אינו אומר את ה"יקום פורקן" השני, שיבוש הוא ומצוה לתקנו, שהרי לדברי המשנ"ב (סי' קא אות יט) גם את ה"יקום פורקן" הראשון אין לומר, מפני שהיחיד אינו יכול לשאול צרכיו בלשון ארמי.

אבל אין בדידנו לשבש סידורים רק בגלל שדבריהם אינם עולים בקנה אחד עם דברי המשנ"ב, ובפרט סידורים שנערכו ע"י גדולי הפוסקים כסידורו של בעל ה'תניא' ושו"ע אדמו"ר, שבו נאמר (קודם 'יקום פורקן' השני): יחיד המתפלל אינו צריך לומר יקום פורקן זה ולא מי שבירך [בסידורי חבר' המאוחרים נשתנה הלשון], ונכתב שם: יחיד המתפלל אינו אומר יקום פורקן זה ולא מי שבירך.

מפורש יוצא מדברי אדמו"ר שמיירי ב'יקום פורקן' השני דוקא, וגם זה אינו בשלילה מוחלטת.

והרואה בדברי המשנ"ב יראה שהם אמורים רק לשיטת הי"ש אומרים' האחרונה בשו"ע שם, אבל לשיטה המובאת שם לפני כן שתפילה הקבועה לציבור נאמרת בכל לשון (ורק שאילת צרכיו של היחיד נאמרת בל"ה"ק בלבד), א"כ יכול היחיד לומר גם את ה'יקום פורקן' הראשון שנוסחו נקבע לציבור.

עוד נראה לענ"ד, שאפילו לדעת הי"א שאין ליחיד לשאול צרכיו בלשון ארמי (ובלשון אדמו"ר בשו"ע שם, שאין ליחיד להתפלל בלשון ארמי), היינו דוקא בדברים הנאמרים אל הקב"ה בלשון נוכח, בבקשה ישירה ממנו ובתפילה אליו, שאזי יש למלאכי השרת עסק בדבורים אלו ולפיכך אין לאומרים בלשון ארמי.

אבל בתפילה שאינה ישירה, כגון "מי שבירך... הוא יברך" או "יקום פורקן מן שמיא" - אזי גם אם הדברים נאמרים בארמית לית לן בהו.

ובחילוק זה יובן לא רק מדוע יכול היחיד וצריך לומר את ה"יקום פורקן" הראשון, אלא גם מדוע היחיד מברך בלשון ארמי "ברוך כו' מאריה דהאי פיתא" (או"ח סי' קסז ס"ט), או "ברוך כו' דיהבך לן" (שם סי' ריט ס"ד, ובמשנ"ב אות יד, דגם ללא עשרה).

יהושע מונדשיין

ירושלים עיה"ק

על חשבון היחס בין קוטר לעיגול ובענין הנהגות תמ"ש

לכבוד מערכת הקובץ התורני החשוב בית אהרן וישראל שע"י מוסדות קרלין-סטולין ירושלים, שלום וברכה.

ברגשי גיל ושמחה מתקבלות בבית מררשנו תמידין כסדרן זה חמש שנים קובצכם המיוחד 'בית אהרן וישראל' לשם שמים להפצת התורה. ה' ירחיב ויפיץ מעינותיכם חוצה להגריל תורה ולהאדירה ובכל אשר תפנו תשכילו ותצליחו.

ובהזדמנותיה דייכו הריני לצרף כמה הערות על הקובץ האחרון (קז, סיון-תמוז תשס"ג).

א. עמ' תתיג. על חשבון היחס בין קוטר לעיגול.

מש"כ הרה"כ נר"ו דכתיב "קוה" (חול"ם על הוא"ו). - אינו מדויק, כיון שאין ניקוד על הוא"ו, ואם היו כתיב ולא קרי, אין לנקד את הוא"ו. ובעיקר החידוש בשם הגר"א. - גם אנכי הקטן שמעתי כן, ולא מצאתי המקור. וכתיבתי כן בחוברת יוסף דעת (עמ"ס עירובין יד ע"א), וכתב אלי בחזרה הגר"מ מאזו שליט"א (הנאמ"ן ס"ט) בזה"ל: מצינו קרי 'קו' וכתביב 'קוה' עוד פעמיים בתנ"ך [ירמיה לא, לח. וזכריה א, טז] שאינם קשורים לקו העיגול כלל, וא"כ נפל פיתא בבירא. ולפי פשוטו נראה ששרש המילה קוה (מנחי ל"ה) בפלס קנה, והעד "את תקות חוט השני הזה" (יהושע ב, יח). אלא שנתכווצה ונתקצרה המילה בדיבור ונעשה קו, וברבים קוים (בדגש מן הכפולים קוה). וכיו"ב שרש חיה ושרש חיי (מן הכפולים) ואכמ"ל. עכ"ד הנאמ"ן ס"ט. אמנם לענ"ד עדיין הרמזו בעינו, דע"כ כן כוון הקרי וכתביב לצורך רמז זה, שהרי בלמעלה מעשרים מקומות בתנ"ך נכתב 'קו' ולא 'קוה'. ובשני המקומות הנוספים הנ"ל י"ל דגם שם יש רמזים ואינו סותר לכאן. ורו"ק.

ב. עמ' תתמד. על הגהות תמ"ש ברש"י ב"ב. דברי הרה"כ נר"ו תמוהים בכמה גווני. ואלו הערותי בקצרה.

א. מש"כ הרה"כ נר"ו בשם הגהות מהיעב"ץ שהוא תוס' משאנן, ושלפ"ז צ"ל שמש"כ תו' מ"ו שמ' זהו טעות של המדפיס. - לא נמצא דבר זה בהגהות הריעב"ץ כלל, אדרבה ע"ש הריעב"ץ דכתב להריא דהוא מהרשב"ם, וזהו הפירוש לדפו"י (וכ"ה לפנינו) שכתבו תו' מו' שמ'. אך הדפוסים האחרים שכתבו תמו' ש"מ, צריכים תיקון לתמ"ש. עכ"ד הריעב"ץ. וכנראה כוונתו משום דתמו' צ"ל בר"ל: תמ"ו. וגם כך אינו ברור כ"כ (דש"מ נראה כמו שמע מינה וכדו'), לכן העדיף לגרוס תמ"ש כדלעיל. אך גם אפשר לגרוס: תו' מו' שמ'. וכן מתבאר בדקדוקי סופרים (שם אות מ), ע"ש.

ב. בסברא ג"כ נראה דהן הוספות של הרשב"ם, דהרי הרשב"ם פירש המסכת מלהלן דכ"ט ע"א, ויתכן שהגיה פרש"י שלפנ"כ, כדמצינו כאן ארבע הגהות זו ליד זו, ועוד הגהות בסמוך, ע"י הערה הבאה.

ג. פלא שלא ציין הרה"כ נר"ו ג"כ להגהות החותמות בתיבת תוס' דאיתא ברש"י ארבע פעמים להלן בדף ו' ע"א-ע"ב, וההגה"ה דלעיל ד ע"א ברש"י, ומתוך סמיכותן לכאן נראה בעליל דהן מאותו מוסף, אף דלא חתם שם תמ"ש או תו' מו' שמ'. (אמנם ע"י להלן דף קיט סע"ב דאיתא ג"כ מעין זה, ושם הלא כולו פירושו של הרשב"ם! וצ"ע).

ד. למה לא ציין הרה"כ נר"ו היכן הם היכמה פעמים? שמצינו חו"ר ורוע שמכנה את רש"י בשם רבינו שלמה. אמנם מצאתי דוגמא אחת בס"ד (שם ס"י יא). אך ברוב ככל הפעמים כותב 'פרש"י'. לכן למרות הלאה אפשר לומר דכאן היה ר"ש ופתחו לרבינו שלמה במקום רבינו שמואל.

ה. מה שהביא הרה"כ נר"ו שרש"י מזכיר פי' ר"ח ביומא כט ע"ב - אדרבה מדלא מצא בכל רש"י בש"ס אלא החם, והתם גופא הוה הגהה בתוך רש"י, מי אמר שזו ההגה מרש"י (ומה שציין לשיטת הקדמונים, אינו מצוי אתי אך כפי שאני מביין מהציטוט רק מוכיח שזה ר"ח הידוע אך אינו מוכיח שההגה עצמה היא מרש"י) אך ע"י בדקדוקי סופרים (יומא שם ס"ג ש) דכתב להדיא והגהה זו אינה מרש"י, אלא מרבינו תם, ושכן מופיעה בספר הישר לר"ת דס"ב ע"א (לפנינו בספר הישר לר"ת חלק החידושים ס"י שתעב), ושם כתוב את כל לשון ההגהה הנ"ל 'ולי נראה... תיבה בתיבה, ומוכח דאינו מרש"י אלא מר"ה.

ו. מה שהוכיח הרה"ח נר"ו מלשון המאירי זאע"פ שבקצת פירושיהם נמצא דברים חציים אמורים לשיטה אחת וחציים לשיטה אחרת, דכנראה כוונתו לדברי ההגהה הנ"ל שברש"י, ולפ"ז המאירי הבין דרש"י עצמו כתב ההגהה, ושכן העיר מהדיר המאירי שם. - יש לדהות דלשון המאירי בקצת פירושיהם נמצאו דברים... כוונתו אכן להגהה, כי ראה אותה בתוך רש"י כשם שראה אותה האור זרוע, אך אינו מזהיר ודסבר דרש"י כתבה. ורו"ק. וגם מההדיר לא כתב ברעת המאירי דרש"י כתבה, אלא כתב בזה"ל: אולי נתכוין רבינו לדברי ההגהה שברש"י וכו'. עכ"ל.

הכו"ח בברכה ובהוקרה

יהודה לביא בן-דוד

בית המדרש בכורי יוסף

שע"י ביהכ"נ שארית יוסף

תגובת הכותב

מה שכתבתי שבהגהות מהיעב"ץ כתב שהוא תוס' משאנץ והעיר שביעב"ץ לא כתב כן, ואדרבא כתב איפכא שזה להרשב"ם, הן אמת שבמהדורות הרגילות כתוב ביעב"ץ כדבריו, אבל אני העתקתי מש"ס מהדו' וגשל מהגהות וחיידושים ושם הובא מהיעב"ץ שהוא תוס' משאנץ ובשער ההגהות וחיידושים כתבו המדפיסים "פנים חדשות באו לכאן להגהות היעב"ץ הנדפסים בזה ע"פ הגהה והשוואה לעצם כ"ק בשולי גליון הש"ס שלמד בו, ומספרו בכ"ק קולן של סופרים, וכו' ונתלכנו היטב גם ההגהות שנדפסו עד כה" ומה שכתב שמסברא נראה שזה להרשב"ם ממה שישנם הגהות נוספות מתוס', וכן מה שהרשב"ם פי' המשך המסכת, אמת שהסברא נוטה יותר שהרשב"ם כתבם, אבל מ"מ בראשונים מוכח שרש"י כתבם ולמה לנו לנטות מדברי הראשונים וכפי שהוכחנו שם בהרחבה מאור זרוע ורכינו יונה, ומש"כ שהאוי"ז מכנה לרש"י רבינו שלמה הנני לציין כמה פעמים שמכנהו רבינו שלמה, בבא קמא סי' ד', ושם סי' ד', סי' יא, טו, יט, כה, קל, ועוד, ומה שהעיר בענין ההגה כיומא כט: שאינו לרש"י אלא לר"ת, יש לציין שבמסורת הש"ס שם כתב שזה מרש"י ישן ועפ"י זה כתבתי שזה מרש"י, ויפה העיר שאינו לרש"י (אלא שיש לציין שבסידור רש"י בסי' רע"ח וסי' רפ"ח הביא מפ"י רבינו חננאל, ויש לברר מי כתב שם קטע זה אם רש"י או תלמידיו) אבל עכ"פ אינו סותר מה שכתבתי שרש"י כתב ההגהות.

דוד בריוול

גבעת-זאב

