

ב"ה
שנה כה
גליון ג (קמז)
שבת - אדר תש"ע

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. 057-7978992

E-mail: beisaron@zahav.net.il

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 ובתפוצות

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 "תפארת יוחנן" - ביתר עילית
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 ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - ירושלים
כולל אברכים "בית אהרן וישראל" - ירושלים
כולל אברכים "נזר ישראל" - ירושלים
כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים
כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - רמות, 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 - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת אהרן" - מודיעין עילית
כולל להוראה "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד חו"מ - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד ש"ס "אהל שלמה" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד קדשים "סטאלין קארלין" - גבעת זאב

© כל הזכויות שמורות

יו"ל בסיוע משרד המדע והתרבות - מנהל התרבות

התוכן

עמוד

גנוזות

ה רבי אברהם גרשון מקיטוב זצ"ל
גיסו של מרן הבעש"ט הק' זיע"א
(תנ"ו - תקכ"א)

חידושים על תנ"ך וסוגיות הש"ס

יד רבי זאב וואלף הלוי אולסקר זצ"ל
בעל "חידושי וכללות הרז"ה"
מחכמי הקלויז דברודי (ת"ס - תק"מ)

בדין סמיכה על הנס

שפתי ישנים

יז רבי נחום טאוב זצ"ל
שו"ב דק"ק טבריה ת"ו
מחסיד קארלין סטאלין (- תרצ"ט)

בענין שיעורי תורה ובהלכות ציצית ועוד

חידושי תורה

כג הרב אלימלך וינברג
ר"כ "שם משמעון" רמת גן

בענין עיירות המסופקות הולכין אחר
רוב העולם למקרא מגילה

ל הרב ידידיה גרוסברג
מח"ס "משכנות ידידיה" ירושת"ו

בענין נותן חטים לרחיים של מים בשבת

לב הרב בעריש הכהן גוטשטיין
קארלין סטאלין, ירושת"ו

בענין חייב אדם לקבל פני רבו ברגל (א)

מג כולל חו"מ קארלין סטאלין, מודיעין עילית

בענין כותל השותפין למעלה מארבע אמות

מט שלמה צבי ברנדוויין
ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו

ביסוד חיוב כותל משום היזק ראיה

נו חיים יוסף דוד וויינגרטן
ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו

בענין ארבע אמות שלפני הפתחים

בירורי הלכה

סא	הרה"צ רבי שלמה ליב רוקח שליט"א אדמו"ר מיערוסלב, רב הקריה החסידית ברכפלד	בענין הנותן מתנות לאביונים עבור בני ביתו אם צריך להקנותם להם
סח	הרב שריה דבליצקי בני ברק	חישוב זמני היום בעיר טבריה שחלקה בהר וחלקה בעמק
סט	הרב דוד פרץ רב דקהילות הספרדים, טבריה	בענין הנ"ל
עב	הרב ידידיה מנת מח"ס "זמני הלכה למעשה"	בענין הנ"ל
עג	הרב דוד יהודה בורשטיין מח"ס "זמנים כהלכתם"	בענין הנ"ל
עו	הרב אברהם יצחק פייגנבוים כולל חו"מ קארלין סטאלין, מודיעין עילית	בענין הנ"ל
פז	הרב איתמר יונגר עיה"ק ירושלים ת"ו	בענין קלף תפילין ומזוזות ס"ת ומגילה

לשון חכמים

צה	הרב יוחנן הכהן שבדרון ר"מ בישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו מח"ס "אסוקי שמעתא"	בענין קן התאריך
קכב	הרב חיים משה בנימין הכהן גוטשטיין כולל חו"מ קארלין סטאלין, מודיעין עילית	בירור בענין זמן סיום תענית (ב)

הערות

קלג

בענין עדות שבשטר וקבלת עדים שלא בפני בע"ד - הרב אליעזר יחיאל קונשטט, מראשי ישיבת קול תורה, ר"כ דעת משה / הערות שונות עה"ת - הרב יעקב אשר פלדמן, מח"ס מכת"ם למשה, ירושת"ו / הערות בדין הלוואת ככר בככר - הרב חנניה גבאי, ב"ב / בענין שיטת מרן השו"ע במנהגי ישראל - הרב יהודה אוחנה, ירושת"ו / רופא חולי עמו ישראל - הרב יואב רוזנטל, ירושת"ו / בענין המצבות בקבר שמואל הנביא ע"ה - הרב מ. שטיינברג, ירושת"ו / בענין מצא בגל או בכותל ישן - הרב מרדכי חיים, ירושת"ו / בענין חנוכיה מכסף או מגילה מהודרת מה יקדים - הרב משה פזאלו, עפולה / בענין הנ"ל - הרב רן יוסף חיים מסעוד אבוחצירא, מח"ס "מריח ניחוח", עפולה / בענין מנין השורות במגילת אסתר - הרב רפאל הכהן רפפורט / פרטי דינים בגדר רפואה שאינה ידועה - הרב יואל יחיאל מיכל פרנקל, בית שמש / בענין שיכור שהזיק בפורים - פינחס וגשל, גבעת זאב / בענין איני יודע אם פרעתין במקח - הרב עודד לויפר, מח"ס "משפטי הממון" / בענין קריאת עיתונים בשבת - הרב נתן פערלמאן, גבעת זאב.

גנוזות

רבי אברהם גרשון אשכנזי זצ"ל מקיטוב

ניסו של מרן הבעש"ט הק'

נולד בסביבות שנת תנ"ו לאביו הגאון רבי אפרים זצ"ל מרבני בראדי, היה מגדולי לומדי הקלוז' דבראדי יחד עם הגאונים רבי חיים סאנזער, הנודע ביהודה, המאיר נתיבים ועוד, זכר כולם לברכה, וכיהן כראב"ד באחד מארבעה בתי הדין שבבראדי, בתורת הנסתר היה מחבורת החסידים של הרה"ק רבי משה מקיטוב זצ"ל.

אחותו מרת לאה רחל נישאה למרן אור שבעת הימים רבינו ישראל בעל שם טוב זיע"א, ולאחר זמן נתקרב ונתקשר אל גיסו הבעש"ט ונעשה מתלמידיו הגדולים, בשנת תק"ב נסע לראשונה לארץ ישראל, ועפ"י פקודת גיסו הבעש"ט הק' נתקרב אל ה"אור החיים" הק' ולמד אצלו זמן מה, ואח"כ חזר לחו"ל לעירו בראדי, ובשנת תק"ז נסע בשנית לאר"י כשהתעכב תקופה בקושטנטינא, בתחילה התיישב בעיה"ק חברון ובשנת תקי"ג קבע מושבו בעיה"ק ירושלים ת"ו ולמד בשיבת המקובלים "בית אל" בנשיאותו של רבינו הרש"ש זלה"ה.

נלב"ע ביום כ"ה אדר הראשון שנת תקכ"א ומנו"כ בהר הזיתים בירושלים עיה"ק והשאיר אחריו עשרה בנים ובנות.

היה חביב ונערץ על כל גדולי דורו וגדולי הדורות הבאים, מרן הבעש"ט כותב אליו במכתבו שנדפס ע"י רבינו ה"תולדות יעקב יוסף" זיע"א בסוף ספרו "בן פורת יוסף": "אהובי גיסי חביבי וידידי כנפשי ולבבי ה"ה הרבני המופלא החסיד המפורסם בתורה וביראה". הגאון רבינו יהונתן אייבשיץ זצ"ל בספר "לוחות העדות" מתארו: "הרב החסיד המפורסם מופלג אלוקי". הגאון ה"נודע ביהודה" זצ"ל בספרו אבהע"ז מהדו"ק סי' ע"ג כותב: "מחמד עיני וחמדת לבי, בר פחתי ובריבי, חכים עדיף מנביא, ליש ולביא, ה"ה כבוד אהובי ידיד נפשי, אהוב למטה ונחמד למעלה, הרבני המופלא ומופלג בתורה וחסידות, לו עשר ידות, שושן סודות, החכם השלם והכולל, עמוד הימיני הפטיש החזק, מו"ה אברהם גרשון". ושם בסוף התשובה כתב להגאון חכם יצחק בכ"ר דוד זלה"ה: "אך דברי קדשו ותשובתו אשר ביד זה רעי ואהובי החכם השלם חסידא קדישא חכם אברהם גרשון אשר הגיעני וכו'".

הגאון רבי מאיר מקאסטאנטיין זצ"ל בנו של היעב"ץ בספרו שו"ת "מים חיים" סי' כ"ז כותב על מרן הבעש"ט יחד עם גיסו רבינו זצ"ל: "אלוף ביהודה וביראה: עושה חיל קטן וגדול שם הוא ממציא מזור ותרף לגבר אין איל, גדול הוא בששך ושם לו ברכת וגבר בכל, ה"ה הרב המופלג המפורסם בש"ט מו"ה ישראל נר"ו, ומן חברייה כולו רבנו, רחימי ה"ה המופלג מו"ה גרשון נר"ו".

ב"פרי מגדים" או"ח סי' תקס"א א"א סק"א, מביא משמו פירוש על הפיוט "בראותי כל עיר על תילה בנויה וכו'", וז"ל: "ושמעתי מאדוני אבי הרב ז"ל, שאמר כמדומה בשם החסיד רבי גרשון קוטבר ז"ל שבא לירושלים וראה בשלותה וכו'", ואכן בספרו של אביו של הפמ"ג "מאירת עינים" פרשת נח כתב בזה"ל: "כי ראיתי כתב מארץ הקדושה, מה שכתב החסיד מוה"ר גרשון נ"י לגיסו המפורסם בעל שם

טוב מוהר"ר ישראל נ"י, וז"ל, ואני בבואי לעיה"ק ירושלים וראיתי שמבונה וכו' ועיר אלוקים וכו'".



באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 803 נמצאים י"א דפים שפורקו מתוך חיבורו בכת"י של הגאון רבי יצחק זרחה אזולאי זלה"ה, אביו של הגר"ח א"א זלה"ה, הנקרא "זרע יצחק", שכולל בנוסף לחדושי עצמו הרבה חדושים ששמעם מחכמים אחרים.

בדפים אלו נמצאים שמונה מאמרים שכתבם בשם הגר"א גרשון זצ"ל, ואנו מדפיסים אותם להלן.

העדות על זהותו של הגר"א גרשון, שהוא הגאון רבינו אברהם גרשון אשכנזי מקיטוב זצ"ל גיסו של מרן הבעש"ט זיע"א, הוא מתוך כתיבת הגאון הרחיד"א זלה"ה, בספרו "שמחת הרגל" על מגילת רות, שבו מעתיק מתוך הכת"י שלפנינו, ומקדים לזה שבהיות שגם לו הוקשה קושיא זו "אמנם בחפשי בנימוקי עטרת ראשי אבא מארי זלה"ה ראיתי שעמד בלשון רש"י הלז, וכתב משם הרב החסיד כמהר"ר אברהם גרשון קוטבר זלה"ה במ"ש פ' הערל וכו'".

כנראה שהגר"א גרשון מקיטוב למד יחד עם הגרי"ז אזולאי זלה"ה באחת הישיבות שהיו אז בעיה"ק ירושת"ו, ולכן הכניס בכתביו גם מחידושי חיבורו.

על אחת מהקטעים מוסיף הגאון הרחיד"א זלה"ה בכתב ידו: "אמר הצעיר גם אנכי בעני דרכתי קרוב לזה ונדפס בשמחת הרגל ע"ש בס"ד". וחותם בחתימת ידו 'חיד"א ס"ט'.

כתב יד קדשו של רבינו זצ"ל

עובדה מעניינת רואים באחד מהקטעים דלהלן, שבאמצע הדברים מתחלף צורת הכתב מכתב ספרדי לכתב אשכנזי, ומתחיל לבאר את הקושיא מתחילתה ואת התירוץ, וכותב את התירוץ בלשון "ונ"ל", הדבר מוכיח כי רבינו בעצמו בראותו שחבירו לא ביאר את הדברים לפי דעתו די הצורך, לכן נטל את הקולמוס מידו באמצע המשפט, והמשיך באותה שורה בכת"י הק': "הקושיא היא... ונ"ל...".

חידושים על תנ"ך וסוגיות הש"ס

בענין בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה

הרב מהר"א גרשון. כמשנה ריש פ"ג דיבמות (כ) ארכעה אחין שנים מהם נשואים שתי אחיות וכו' בש"א יקיימו וכו' אומרים יוציאו, כתב הרב"ע [הרב עובדיה ברטנורא] ובה"א יוציאו בש"ס מפכינן לה בש"א יוציאו ובה"א יקיימו דבכל מקום ב"ש לחומרא וכו' לקולא וכו' עד והכי אמרי' בעלמא ב"ש במקום ב"ה אינה משנה וכו' יע"ש¹, כתב הרתי"ט [הרב תוי"ט] ומ"ש הרב והכי אמרינן בעלמא ר"ל כפ' כיצד מברכין דף ל"ו ע"ב.

ואמר מר שהק' לו שהרואה יראה לשם כפ' כ"מ והוא הפך דהא על ההיא דאמ"ר יהודה א"ר צלף של ערלה וכו' עד ולעביד מר כב"ש דמקילי מפי דתנן [צלף] בש"א כלאים בכרם ובה"א

1 הרע"ב מבאר דברי הגמ' ב"ש במקום ב"ה אינה משנה שאין הביאור דאין הלכה ככ"ש, אלא הביאור הוא דאם ב"ש עומדים במקומם של ב"ה דהיינו שב"ש מקילים וכו' מחמירים, אינה משנה, כלומר שמשבשתא היא וצריך להפכה.

אינו כלאים בכרם וכו' ומשני ר"ע במקום ר"א עבדינן כותיה וב"ש במקום ב"ה אינה משנה. נמצא שהוא הפך דברי התי"ט דהא כי עבדינן כב"ה הכא דב"ש במקום ב"ה אינה משנה אזלינן לחומרא דב"ה ס"ל דאינו כלאים בכרם וחייב משום ערלה וב"ש מקילי מפי דסברי דהוי כלאים ומין ירק כפי' רש"י. ומאי מייתי מהא דכ"מ.

וישב הוא כמהרא"ג דלק"מ דהא המקשן מאי מק' וליעביד מר כב"ש דמקילי מפי. וכי לא ידע דלעולם הלכתא כב"ה ומאי מק' דלעביד כב"ש אלא ודאי דס"ל להמקשה דצריך להפוך ס' ב"ש לס' ב"ה ובהכי שפיר מקשה ולעביד ר"ל כב"ה דמיקל. ותירץ לו התרצן ב"ש במקום ב"ה אינה משנה ר"ל במחלוקת עצמו אם הוא כלאים בכרם או אינו בפלוגתייהו דהתם ב"ש במקום ב"ה אינה משנה, אבל במה שאתה רוצה ללמוד לכאן² הקושיא היא דבשלמא א"א כפשומו ב"ש במקום ב"ה אינו משנה פירוש אין הלכה כמו ב"ש טוב דבערלה ב"ש מיקל וב"ה מחמיר, נמצא הלכה כב"ה דמחמיר גבי ערלה, אבל אי אמרינן כפירוש רבינו עובדי' דמהפכינן א"כ צריך להפך דב"ה מיקל גבי ערלה נמצא מאי משני הגמרא.

ונ"ל דה"פ דאדרבא מכאן מוכח הפירוש של ר"ע דהא יש קושיא על המקשן מאי מקשה ולעביד מר כב"ש דמקילי מפי וכי לא ידע דהלכה כב"ה אלא כך הקשה ולעביד מר כב"ש דמקילי מפי גבי ערלה וב"ה מחמירין נמצא צריכין אנחנו להפוך דברי ב"ש לב"ה דב"ש במקום ב"ה אינה משנה כפירוש הרבינו עובדיה נמצא ב"ה הם המקילין והלכה כמותם. ומשני לו התרצן ב"ש במקום ב"ה אינה משנה פירוש היכא אמרינן שצריך להפוך דווקא אם הוא במקום ב"ה פירוש באותו פלוגתא בעצמה אם היו ב"ש מקילין היינו מהפכינן אבל בכאן הפלוגתא בעצמה הוא בכלאים ושם ב"ש הוא לחומרא אלא שיוצא מזה קולא לגבי ערלה לזה אין מהפכינן וקל להבין.

בענין בת היתה לאברהם אבינו

מהרב מהר"א גרשון ה"י. בתרא דף קמ"א ע"א על מתני' האומר אם תלד אשתי נקבה ק"ק פריך הש"ס למימרא דבת עדיפא ליה מבן והא אמר ר' יוחנן וכו' עד ואב"א הא מני ר' יהודה היא הי ר"י אילימא ר"י דבכל דתניא וה' ברך את אברהם בכל רמ"א וכו', כתבו התוס' בד"ה בת היתה לו וכו' וא"ת ולמה לא השיאה ליצחק למ"ד וכו' יע"ש. ויש לו' דשמא קטנה היתה וכו'.

מלבד שקשה לתירוץ זה דרבקה ג"כ היתה קטנה דבאותו פרק נולדה דכתיב אחרי הדברים האלה הנה ילדה מלכה גם היא, הק' הוא דלמה המתינו התוס' להק' קושייא זו הכא דמייתי הק' ברייתא בדרך אנב ולא הק' קושייתם שם ובפ"א דף י"ו ע"ב דשם היא מקום הברייתא עצמה ופלוגתא דר"מ ור"י ואחרים.

ותירץ דהוכיחו התוס' להקשות דוקא כאן משום דפריך הכא הש"ס על מתני' דהאומר אם תלד אשתי זכר יטול מנה נקבה מאתים למימרא דבת עדיפא ליה וכו' עד ואב"א הא מני ר' יהודה היא הי ר"י אילימא ר"י דבכל דתניא וה' ברך את אברהם וכו' ור"י אומר שהייתה לו בת וכו' אימור דשמעת ליה לר"י ברתא נמי לא חסריה רחמנא לאברהם דעדיפא ליה מבן מי

2 מכאן מתחיל כתיבה אשכנזית, ומתחיל באמצע השורה ברצף אחד, ומתברר שהוא כת"י הקדושה של רבינו ר' אברהם גרשון מקיטוב זיע"א, וסדר הדברים הוא שהפסיק את דברי הכותב באמצע והתחיל לכתוב מחדש את קושיתו על התי"ט, ואת תירוצו ביתר ביאור כדלהלן (ראה מבוא).

שמעת ליה, אלא ר"י דתנייא מצוה לזון את הבנות וכו'. נמצא דהיום מאחר דהוכיחו בש"ס דר"י דבכל לא עדיפא ליה ברתא מבן הקשו קושייתם דאמאי לא השיאה ליצחק. אבל אי הוו מקשו קושייא זו התם בדף מ"ז יכול הדוחה לדחות מאי קושייא האי דלא השיאה ליצחק משום דעדיפא ליה ברתא מברא³ דהכי ס"ל לר"י דאמר בת היתה לו ובכל שמה ולא תפול קושייתם כלל כי הכא ודו"ק.

בענין מקום מעשה מרים

ותדבר מרים ואהרן (כמדבר יב א) [פירש"י] היא פתחה תחלה וכו' ומנין ידעה מרים שפי' משה מן האשה ר' נתן או' מרים היתה בצד צפורה בשעה שנאמר למשה אלדד ומידד מתנבאים וכו' כיון ששמעה צפורה אמרה אוי לנשותיהם של אלו אם הם נזקקין לנבואה שיהיו פורשין מנשותיהן כדרך שפי' בעלי.

והק' כמהרא"ג שהרואה יראה שענין ע' הזקנים ואלדד ומידד היה בקברות התאוה כשאמרו זכרנו את ההגה ומי יאכילנו בשר ואמר משה האנכי הריתי את העם הזה והשיבו האל ית' אספה לי וכו' ונתנבאו אלדד ומידד ואז אמרה צפורה דברים אלו, אחר זה נמשך הדבר בשלו שם בקברות התאוה חדש ימים דכתיב לא יום א' וכו' עד חדש ימים ומה שדברו מרים ואהרן היה בחצרות כדכתיב מקברות התאוה נסעו העם חצרות ותדבר מרים וכתיב ותסגר מרים והעם לא נסע וכו' ואחר נסעו העם מחצרות א"כ למה המתינו כל הזמן הזה עד שדברו ומה ראו שלא הגידה מרים לאהרן עד חצרות. ויש ליישב וקצר המצע.

בענין עמוני ולא עמונית

פן אשחית את נחלתי (רות ד י) פי' רש"י זרעי שנא' לא יבא עמוני ומואבי ומעה בעמוני ולא עמונית והקשה הרב מהר"א גרשון שרש"י היה צריך לו' ומעה במואבי ולא מואבית דעליה אנו דנים ואם כונתו לו' שתיהם יאמר בפי' שתיהם אלא ודאי שכונתו לו' שכל מענתו היה דוקא בעמוני ולא עמונית.

ופי' הוא ה"י בההיא דהערל (יבמות עו) עמון ומואב הם אסורים לעולם ונקבותיהם מותרות מיד ושקלו וטרו בנמ' עד דרכו של איש לקדם וכו' כל כבודה בת מלך וכו' והקשה דואג לאבנר א"כ מצרי ולא מצרית [וכו'] אשתיק וכו' עד כתנאי ר' יהודה ור"ש ר' יהודה אומר היה לו לומר עמון ומואב ואמר עמוני ומואבי להתיר את הנקבות ור"ש דריש מעמא דקרא ע"ד אשר לא קדמו דרכו של איש וכו', הקשו בתוס' דף ע"ז לר"י קשייא מצרי ולא מצרית ואו' ר"י דאיך היה לו לו' מצר אי אפשר יאמר מצרים מאריך בלישניה לכן הוכרח לו' מצרי אבל בעמון ומואב היה אי' [פשר] לו' עמון ומואב. והק' א"כ למה אמר לא תתעב אדומי יאמר אדום ותירצו משום דצריך לו' מצרי נקט גם כן אדומי אבל אה"נ דהוה אי' [פשר] לו' אדום אילו לא היה צריך לו' מצרי.

והק' הרב הנז' לפי דברת התוס' הנז' דבעמון ומואב ג"כ נימא הכי דלעולם עמון דוקא הוא דשרי אבל מואב אסור ומאי דנקיט מואבי הוא משום דצריך לומר עמוני.

3 נראה כוונתו עפ"י דברי התוס' שם ד"ה לדידי דבנתן עדיפי מפני שהיו חתניו גדולי הדור. וגם כאן אפשר שאברהם רצה שיהיה לו חתן גדול בנוסף לבנו יצחק.

הנה זהו כונת רש"י שכתב וטעה בעמוני ולא עמונית ר"ל שהגואל כך סברתו דלעולם ההיתר היה בעמון ומאי דנקט מואבי הוא דהוצרך לומר עמוני קודם. אבל לפי האמת היתר הנקבות הוא דהלכה כר"ש דדריש מעמא דקרא ע"ד אשר לא קדמו והיינו תרווייהו כס' [ברת] בועז. אבל הגואל סבר כר"י דהי"ל עמון ומואב וטעה בתי' התוס' ודר"ק.⁴

בענין שש השעורים שקיבלה רות מבועז

עיין בפ' חלק (סנהדרין צג.) דרש ר' תנחום משם בר קפרא (רות ג יז) ותאמר שש השעורים האלה נתן לי כי אמר אלי אל תבאי ריקם אל חמותך וכי דרכו של בועז לתת שש שעורים וא"ת שש סאין וכי דרכה של אשה לשאת ששה סאין אלא רמו רמו לה שעתיד לצאת ממנה ששה בנים שנתברכו בששה ברכות ואלו הם שלמה משיה חנניה מ"ו וכו'.

והק' הרב חידושי הלכות [מהרש"א] דלמה לא דרש בר קפרא הדרש הזה בפ' הקודם ויאמר לה הבי המטפחת וכו' וימד שש שעורים וישת עליה, ותירץ הוא ז"ל דהתם כתיב וימד ש"ש וישת עליה ואי איפשר שם לרמוז על שעתידין וכו' דכתיב וימד. אבל כאן דלא כתיב וימד. והיא אמרה שש השעורים האלה נתן לי דרש הרמו וכו'.

והקשה מהרא"ג הנז' כי עדיין אין תירוצו עולה יפה דהיינו הך ואינו ענין אחר השש שעורים דאמרה היא הם אותם דוימד ומאי רמו לה. ותירץ עם מ"ש ז"ל בפ' שלח לך בענין המרגלים על פ' וישאוהו במוט וכו' דאדם כשהוא לברו נושא שלישי ממה שמסייע לו חבירו ואם חבירו נותן עליו המשאוי נושא סאתים ואם חבירו נושא עמו נושא ג' סאין. והנה בפ' קודם לזה כתיב ותלקט בשדה עד הערב ותחבוט את אשר לקטה ויהי כאיפה שעורים. נמצא שכבר נשאה איפת שעורים והאיפה ג' סאין.

הנה זהו דרשת בר קפרא אם נאמר שש שעורים וכי דרכו של בועז לתת שש גרעינים אם נאמר שש סאין מהו זה שאמרה כי אמר אל תבואי ריקם אל חמותך נמצא שנתן לה דבר מועט ממלת ריקם נר' שנתן לה דבר מועט, אלא מוכרח הדבר דזה וזה היה נתן לה שש סאין דכתיב שש שעורים וישת עליה והיא לברו כבר נשאה כאיפה שעורים שהוא ג' סאין נמצא כאן בהבי המטפחת וימד ש"ש וישת עליה נשאה כפלים כהיא דאמרו במרגלים. ועוד נתן בידה שש שעורים ממש שהוא שש גרעינים לרמוז לה שיצאו ממנה ששה בנים שנתברכו בששה ברכות רוח ה' רוח חכמה וכו'. ובזה אין להק' [שות] מנ"ל לבר קפרא לדרוש ששה בנים בששה ברכות נימא דבן א' שנתברך בששה או ששה בנים כל א' בברכה א' מאלו. אלא מדנתן לה שש שש סאין ושש שעורים שם רמו לששה בנים שכל א' נתברך בששה ברכות ודוק.

הוספת הגרחיד"א זלה"ה בכתב ידו וחתומתו

אמר הצעיר גם אנכי בעני דרכתי קרוב לזה ונדפס בשמחת הרגל ע"ש בס"ד חיד"א ס"פ.

4 עיין בספר שמחת הרגל להגרחיד"א זלה"ה על מגילת רות, בפסוק זה שהביא את הקושיא הנזכרת כאן, וז"ל: אמנם בחפשי בנימוקי עטרת ראשי אבא מארי זלה"ה ראיתי שעמד בלשון רש"י הלז, וכתב משם הרב החסיד כמהר"ר אברהם גרשון קוטבר זלה"ה במ"ש פ' הערל וכו', והעתיק הגרחיד"א את הנכתב בכת"י הנדפס כאן, ואח"כ הוסיף נוסף על הדברים דהספק של הגואל היתה דלכן רק בעמוני בא למעט נקבות ולא במואבי, משום דבת לוט הבכירה העיזה פניה לקרוא לו בשם מואב דהיינו מאב, לכך נענשה דבמואב גם הנקבות אסורות, ומואבי דכתב הוא אגב עמוני, עיי"ש.

בפירוש הכתוב ויקרבו לפני משה ולפני אהרן

פ' בהעלותך (במדבר טו) בפ' ויקרבו לפני משה ולפני אהרן פי' רש"י ז"ל כששניהם יושבים בב"ה באו ושאלום ולא יתכן לו' זה אחר זה שאם משה לא היה יודע אהרן מנין לו.

מקשים העולם שבפ' פנחס על פ' ותעמודנה בנות צלפחד לפני משה ולפני אלעזר פי' רש"י לפני משה ואח"כ לפני אלעזר איפשר אם משה לא ידע אלעזר יודע. אלא סרס המקרא ודרשהו דברי ר' יאשיה אבא חנן או' בב"ה היו יושבים ועמדו לפני כולם וקשה דלמה נשמר רש"י ולא פי' כאן בפ' בהעלותך ע"פ לפני משה ולפני אהרן סרס המקרא ודרשהו כמו שפי' בפ' פנחס על פ' לפני משה ולפני אלעזר, גם אם נשיב דהקושיא נופלת על האמוראים ועליהם אנו דנים למה ר' יאשיה לא פי' בכאן סרס המקרא ואם גם בכאן ודאי דכן ס"ל לר' יאשיה רש"י למה לא הביאו.

ותירץ הרב מהרא"ג דרך פשוט במה שיש לדקדק כפי דברי ר' יאשיה שפי' סרס המקרא קשה דלמה סרס אם כך היה האמת שקודם עמידתם לפני משה עמדו לפני אלעזר א"כ לכתוב קרא מעשה שהיה ולמה סרס ותקן לכתוב לפני משה קודם. אלא ודאי צ"ל דכך היה המעשה ומפני כבודו של משה כותב התורה תקון הענין שלא לשים את אלעזר לפני משה כי אין לך גנאי גדול מזה שעמדו לפני אלעזר קודם ולכן כתב לפני משה ולפני אלעזר ואם יקשה בעיניך איפשר משה לא ידע התשובה היא סרס המקרא. אבל כאן שהיה אהרן אחיו גדול ממנו בשנים ונביא כמוהו וקודם נתנבא אהרן ממשה ובכל התורה כולה שוים הם כדכתיב הוא אהרן ומשה הוא משה ואהרן ללמדך ששניהם שוים ומכבדים זה את זה בדבור ובכל ענין אי אפשר לו' סרס המקרא דאם כך היה שעמדו לפני אהרן קודם פשיטא שהכתוב היה אומר כמעשה שהיה ואין זה גנאי למשה אם היה או' לפני אהרן ומשה, לכן ר' יאשיה פשיטא דכאן בפ' זה לא ס"ל סרס המקרא אלא אוזל ומודה לאבא חנן ששניהם היו יושבים בב"ה ודו"ק. עיין בנח"י שפי' כן, ועיין באש דת.

בענין הגורל של שבעים הזקנים

עיין סנהדרין דף י"ז ע"א רש"י בד"ה ושנים חלק לא נכתב עליהם זקן. מקשים העולם דלמה טרח משה לכתוב ע' פתקין זקן יכתוב שנים אינו חפץ כך ומי שיעלה בידו פתקא זו ילך לו. לזה צ"ל שמשה סידר הגורל מקודם בכל שבט ושבט מפני שבכל שבט ושבט יש עשרת אלפים זקנים ואיך בירר ששה מכל שבט ה"ז מטיל קנאה שכולם יאמרו אני אהיה מהששה, נמצא שמוכרח הדבר בעצמו שבכל שבט היה גורל ברבוא זקנים שהיה בו והיו כותבין על ששה פתקין זקן ועשרת אלפים חלקים נמצא שכל שבט ושבט הקריבו לפניו ששה זקנים ובידם פתק הכתוב עליו זקן, נמצא שכבר נכתבים ועומדים לכן בגורל השני שהוכרח לחסר מהם שנים הניח שני פתקין חלק.

ודקדק כמהרא"ג שעדיין הקושיא עומדת, דלמה הוצרך משה לכתוב ששה פתקין בכל שבט ושבט עד שהיו ע"ב דששה פתקין שהיה כתוב עליהם זקן היה די להטיל הגורל בכל י"ב השבטים ולמה טרח לכתוב ע"ב פתקין זקן, אלא ודאי מוכרחים אנו לומר ששני גורלות היו שם הראשון עשו השבטים ביניהם שלא בפני משה כל שבט באלף אלפי זקן שהיה בכל שבט ושבט שלא להטיל קנאה הטילו גורלם להם לברר לברר מהם הששה האי להודיה והאי

לחודיה, ואח"כ כל זקן שעלה בידו זקן בא בפתקא אשר בידו לפני משה עד שנאספו הע"ב זקנים, והגורל השני עשאו משה שחסר שני פתקין הכתובים זקן והניח בהם שנים כתוב עליהם חלק.

ומוכרח הדבר מדברי הש"ם כי כך היה שגורל הראשון הם המילוהו ר"ל כל שבט ושבט וגורל השני עשה משה, דאי לא תימא הכי אלא שגם גורל הראשון עשאו משה איך אומר בש"ס כל מי שעלה בידו זקן אמר לו כבר קדשך שמים זה אי איפשר שהרי אפי' שעלה בידו זקן אינו יכול לומר לו כבר קדשך שמים שהרי עדיין צריך לגורל השני להוציא השני חלקים. ואם הראשון עשה משה אפי' שיעלה בידו זקן עדיין איפשר שבגורל השני יצא חלק.

הנה זהו מה שפי' רש"י ושנים חלק לא נכתב עליהם זקן שרש"י הרגיש למה מרח משה לכתוב על ע"ב זקן. יעשה ע' חלק ושנים אין לו חפץ בכך ולזה השיב רש"י לא נכתב עליהם זקן באלו השנים שהשבעים כבר הביאום לפניו כתובים מוכנים מגורל הא' ומשה לא עשה כי אם חסר שנים כתובים והחליפם בשני חלקים ודוק.

בענין כלב בן יפונה

כתוב בילקוט פ' שלח (רמז תשמב) למטה יהודה כלב בן יפונה כתוב אחד או' כלב בן יפונה וכתוב אחד אומר עתניאל בן קנו אחי כלב אמאי קרי ליה בן יפונה אלא מלמד שפנה עצמו מעצת מרגלים.

ודקדק הרב מהרא"ג ה"י אמאי חזר המקשן להק' אמאי קרי ליה בן יפונה כי כבר הקשה כתוב א' או' וכתוב א' אומר דכונתו דבמקום א' נר' שהוא בן יפונה ובמקום אחר נר' שהוא בן קנו. ומה צורך לו' אמאי קרי ליה בן יפונה.

ואמר מר שהמקשן כבר ידע שמלת בן יפונה בא לדרשת שפנה עצמו, ומאי דקשייא ליה הוא אמאי קרי ליה לכלב ולא ליהושע שאף הוא פנה עצמו מעצת מרגלים, וכונתו אמאי קרי ליה דייקא דוקא לכלב. ויהי כמשיב שפנה עצמו ר"ל דוקא בכלב שייך לקרותו כך שהוא פנה עצמו אבל יהושע היה בתפלת משה שהתפלל עליו והיינו דאהנייא ליה שלא נלכד, אבל בכלב שהוא גרם לעצמו שפנה מעצת מרגלים לכך זכה להקרא בשם בן יפונה להודיעך שבחו שהוא השתדל לפנות עצמו ודוק.

★ ★ ★

רבי זאב וואלף הלוי אולסקר זצ"ל*

בעל חי' ובללות הרז"ה

מנאזני הקלויז דברודי גליציה

דין לסמוך על הנם

א. אסור לעמוד במקום סכנה ולסמוך על הנם אע"ג דנפיש זכותיה ואם עושין לו גם מנכין לו מזכותיו אמנם על זכות צדיק אחר מותר לסמוך ולעמוד במקום סכנה ולסמוך על הנם, והוא שזה הצדיק האחר אינו מרגיש שהוא מקום סכנה דאז אין מנכין לו מזכותיו כיון שהוא אנוס אבל אם הוא מרגיש מנכין לו. ב. ולצורך רבים שלא יגיע להם היוק מותר לסמוך על הנם ולעמדו במקום סכנה אם יודע בעצמו שהוא מלומד בנסים כגון ר"ח בן דוסא ונחום איש גם זו וחבריהן דזכות הרבים תלוי בו וזכות אבותם מסייעתן, וזה מקרי עומד בפרץ וכמו שמצינו במשה רבינו וכל הנביאים שמסרו נפשם על ישראל. ואעפ"י שהסכנה מוכנת וא"א להנצל בלא גם אפ"ה מותר בשביל רבים אם הוא מלומד בנסים, ואם אינו מלומד בנסים אסור בכח"ג, אבל אם אין הסכנה מוכנת אפי' אם אינו מלומד בנסים מותר בשביל רבים.

דף לג ע"א ת"ר מעשה במקום אחד שהיה ערוד והיה מויק הבריות באו והודיעו לר"ח בן דוסא א"ל הראו לי את חורו הראוהו את חורו נתן את עקבו עפ"י החור וכו'.

תמהני הא אמרינן בתענית דף כ' ע"ב א"ר ינאי לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה ויאמר עושין לי גם שמא אין עושין לו גם ואת"ל עושין לו גם מנכין לו מזכותיו א"ר חנן מאי קרא דכתיב (בראשית לב יא) קטונתי מכל החסדים ומכל האמת, והיאך סמך ר"ח בן דוסא על זכותו לעמוד במקום סכנה ולסמוך על הנם, ואי משום דשאני ר"ח ב"ד דנפיש זכותיה דמי לנו נפיש זכות מיעקב אבינו ואעפ"כ לא סמך עצמו על גם, ואם תרצה להשיב מהא דא' בתענית שם דף כ' (ע"ב) ההיא אשיתא רעועא דהוה בנהרדעא דלא הוה חליף רב ושמואל תחותה אע"ג דקיימא באתרא תליסר שנין יומא חד איקלע רב אדא בר אהבא להתם א"ל שמואל לרב ניתי מר ונקיף א"ל לא צריכנא האינדא דאיכא רב אדא ב"א בהדן דנפיש זכותיה ולא מסתפינא, רב הונא ה"ל חמרא בההוא ביתא רעיעא ובעי לפניי עיילוה לרב אדא ב"א להתם משכיה בשמעתא עד דפנייה בתר דנפק נפל ביתא ארגיש ר"א בר אהבה איקפד סבר לה כי הא דא"ר ינאי כו'. ויש לחשוב דרב ושמואל ורב הונא חולקים על ר' ינאי וס"ל שמותר לסמוך על גם, אל תחשוב כן חדא דהא ר' ינאי קרא קאמר, ועוד דהא רב ושמואל ורב הונא נמי נפיש זכותיהו טובא ואעפ"כ לא רצו לסמוך עצמן על גם ורב הונא שכבר ראה שעושין לו גם שכל אותן הימים שהיה היין בבית לא נפל הבית כדי שלא יפסיד היין ואעפ"כ לא רצה לסמוך על גם לעשות מעשה ולפנותו משם.

אבל האמת הוא כמו שאומר לך דרב ושמואל ורב הונא ס"ל ג"כ שאסור לסמוך על גם אע"ג דנפיש זכותיה אלא שהם סמכו על זכות אחר דנפיש זכותיה דכזה אין חשש, וגם אין מנכין לו מזכותיו של זה האחר כיון שהוא אינו מרגיש בנס ואינו מכוון לנס כלל למה ינכו לו מזכותיו על זה נאמר (תהלים קלו ד) לעושה נפלאות גדולות לבדו כל"ח כלומר שהקב"ה עושה גם לבדו כשאין בעל הנם מכוון לנס ומ"ה לאחר שהרגיש ר"א ב"א שסומכין על זכותו

* כתבנו אודותיו בגליון קיט. תודה להרב אהרן ויס שליט"א שהמציא לנו הכתיב.

לעשות להם גם איקפד כיון שהוא מרגיש בנם אפשר שינכו לו מזכיותיו. ומ"מ על ר"ח בן דוסא קשיא, היאך סמך על זכות עצמו להכניס עצמו לסכנה.

ונראה לענ"ד דבשביל רבים אם הוא מלומד בנסים רשאי להכניס עצמו לסכנה ולסמוך על הנס להציל את הרבים מן החיזוק שזכות אבותם מסייעתו ואין זה סומך על זכות עצמו כי אם על זכות אחרים שזכות הרבים תלוי בו. וכה"ג מצינו בנחום איש גם זו שהוליך עפר לבית המלך וסמך עצמו על הנס והיה ג"כ בשביל רבים ששלחו בידו דורון לקיסר וגם היה מלומד בנסים כדאי' בתענית דף כ"א ע"א ע"ש. וזה נקרא עומד בפרץ אבל בשביל עצמו וודאי איסור גמור הוא להכניס עצמו במקום סכנה ולסמוך על הנס אע"ג דנפיש זכותיה ומלומד בנסים מנכין לו מזכיותיו כמו ביעקב אבינו ע"ה כן נראה לענ"ד ברור ודו"ק.

★ ★ ★

ש פ ת י י ש נ י ם

הגה"ח רבי נחום מרדכי שו"ב מאוב ז"ל*

נולד ביום ט"ב תמוז תרל"ה לאביו הרה"ח רבי משה דוב זצ"ל. הסתופף בצל מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א והיה דבוק ומקושר אליו בעוז. ברשימותיו הוא מביא "דברי קודש אדמו"ר הק' זיע"ע שאמר לי בעת שגמרתי הקעסט שלי, ולא היה לי אז אפילו פרוטה אחת במה להתפרנס ואמר לי אדמו"ר הק' זיע"ע א מענטש אפילו א קליינער בר דעת צדיך לו לדעת שיש מנהיג ובורא וזן ומפרנס, איז דאך א נארישקייט טראכטיגן וואס מארגיגן וועט זיין..." , ומאריך בדבריו הק' אשר נסכו בו בטחון ואמונה.

לימים למד את מלאכת השחיטה בפניסק ובשנת תר"ס היה השו"ב הראשי בעיר לאהישיין הסמוכה. מרן הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד מציין במכתב קודש אודותיו "כי מלבד המעלות הפרטיות שלו, הוא הי' נמנה מן השו"בים הראשונים והמצויינים בין שו"בי כ"ק אבי מורי זצ"ל". גם הרב החסיד רבי ישראל בנימין גלייברמאן ז"ל כותב במכתב לרעהו הגה"ח רבי ישראל קאפלי'ס גאלדהאביר זצ"ל מטבריה: "ידידנו הנכבד הרה"ח המופ' בתו"י ש"ת מ' נחום מרדכי שו"ב דמחנם כעת, ומלפנים הי' שו"ב בעיר לאהישיין ובחו"ל כעשרים וחמשה שנים והוא היה מהשו"בים המצויינים גם בחיי חותני הרב המאה"ג מ' ר' יו"ט שמחה זיע"ע מלאהישיין והיה מחבבו מאוד עבור זאת שלא היה לו שום התערבות בשום דבר כ"א עסק בתורה ובמלאכת שמים באמונה כאשר אהבו רבותינו הק' ציס"ע זצ"ל...". (יצויין: בתולדותיו שבגל' קלב הובא כי רבי נחום שו"ב היה חתנו של הגה"ח רבי יום טוב שמחה זצ"ל אב"ל לאהישיין, זאת על פי המובא ב"ישע אהרן". אכן, מכותלי מכתבו של הרה"ח רי"ב גלייברמאן המצוטט כאן עולה כמעט בכירור כי לא היה ביניהם קשרי משפחה ולא היה חתנו של הגריט"ש, ואולי נישא לבן משפחתו).

לבד ממלאכת השחיטה עצמה בה התמחה ביותר, היה מרן אור ישראל זיע"א סומך עליו בכל עניני השחיטה ובכל שאלה שעלתה על הפרק בענינים אלו, וכפי שרבי ישראל בנימין מציין במכתבו: "ואנכי היודע ועד אשר כמעט בכל עיר שנתהווה איזה מחלוקת בין השו"בים שלח רבינו הק' זצ"ל את הנכבד ר' נחום מרדכי שו"ב הי"ו לשם על כמה חדשים ויותר עד שהצליח בידו לעשות שלום...". בהמשך הוא מוצא לנכון לציין כי "היה אהוב לכל, ומפורסם בחו"ל לאיש ישר ונדיב לב ומתרחק ממחלוקת ושקר... ורבינו הק' זצ"ל אהב אותו מאוד והיה אצלו מן השו"בים החשובים והמצויינים כאשר נודע מזה גם לכת"ר בהיותו בחצה"ק וגם בהיותו כמה שנים בלאהישיין בחיי חותני הרב ז"ל...".

בשנת עת"ר, בנר חמישי של חנוכה, שלחו החסידים וכלל תושבי קלעסאוו וסעחאוו מכתב למרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א בו הם מציינים כי היות

* ראה עוד אודותיו בגליון קלב.

כי "ידענו היטב כי חזקת השחיטה מפה קלעסאו ביחד עם סעחאו שייכה לחצה"ק מסטאלין מימים ימימה... אנו מסכימים על השו"ב אשר שלח לנו אדמו"ר הק' שליט"א מסטאלין את ה"ר נחום מרדכי ב"ר משה דוב..." ובנוסף הם מציינים כי "הננו מקבלים עלינו את ה"ר נחום מרדכי לרב ומו"צ ומחוייבים אנחנו לציית לו לכל דבר שבקדושה...". עובדה זו מוזכרת גם במכתבו של הרב החסיד רבי ישראל בנימין גלייברמאן ז"ל: "גם בימי המלחמה שנחרבו העיירות, והיה ה"ר נחום מרדכי שו"ב במקומו" אחרים לפי שעה לרב ולשו"ב, שבחו אותו מאוד לפני אשר לא נמצא כמוהו...". בנוסף להיותו שו"ב מומחה, רב ומורה צדק, היה גם משמש כמוהל והכניס ילדי ישראל בבריתו של אברהם אבינו ע"ה ולצד זה עסק בצרכי ציבור והיה ממקימי מקוה טהרה בלאהישיין.

בשנת תרע"ד איווה לעלות לארץ הקודש לחונן את עפרה בפקודת קדשו של מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א, אשר צווה עליו להכין עצמו לדרך. לרגלי מלחמת העולם הראשונה, מאורעותיה ומוראותיה, לא היה באפשרותו לקיים צו קדשו.

לאחר הסתלקות מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א ברה"ה תרפ"ב התקשר לבנו מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד המכנהו במכתבי קדשו "ידידי הנכבד והנאמן".

בתקופה זו כתבו אליו החסידים בעיה"ק טבריה כי רצון קדשו של מרן אור ישראל זיע"א היה שהוא ימלא את מקומו של הרה"ח רבי חיים שו"ב זצ"ל במלאכת השחיטה אשר היה בזה חזקת שליש לחסידי קארלין בטבריה, וכפי שכותב הרב החסיד רבי ישראל בנימין גלייברמן ז"ל במכתב לרבי נחום מרדכי שו"ב: "הזכות הזו שייך לקהל החסידים דקארלין לדורות עולם מרבותינו הק' זצ"ל ובהבדל בין חיים לחיים לאדמו"ר שליט"א...".

לאחר גיעות רבות וטרדת הדרך זכה לעלות לארץ הקודש, וירד מן הספינה בי"ט כסלו תרפ"ה. מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד כתב במכתב קודש לאנשי החסידים בירושלים ת"ו לקראת עלייתו של הר"נ לארץ הקודש "לקרבו בכל האפשרות", בהמשך אגרתו מציין: "וגם שימש זקני החסידים של כ"ק אבותינו הק' זי"ע".

גם מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד כתב עבורו מכתב תמיכה (יום ג' פ' תולדות תרפ"ה): "לאנשי הנכבדים והנעלים תושבי ודיירי ארצינו הקדושה תוב"א ד' עליהם יופיע. אחדשה"ט. אבקשכם בעד המוכ"ז המופלג בתו"י כש"ת מו"ה נחום טויב נ"י שו"ב, לקרבו בכל ההתקרבות ולהשתדל בעדו... כי הוא שו"ב מומחה ואומן גדול ויאכלו ענווים וישבעו משחיטתו...".

עם השתקפו בארה"ק היה רבי נחום שו"ב מחשובי העדה בעיה"ק טבריה ת"ו. מעניין להביא מה שכותב אליו מרן הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד במכתב קודש: "מאד הנני מחזיק לו טובות עבור שקבע בכל חודש לילך ולבקש רחמים עבורינו במקומות הק' כי דבר זה בודאי יפעול יותר מכל דבר".

במסמך מעניין מעידים עליו חשובי החסידים בארעא קדישא (הרה"צ רבי שמעון נתן נטע בידערמאן, הרב החסיד רבי ישראל בנימין גלייברמאן, הרב החסיד רבי יחיאל צבי מרגליות מקריניק, הרב החסיד רבי משה יוסף האלטאווסקי והרב החסיד רבי מרדכי (מאטיל) סופר): "...אנו באים בתור עדים כי הר"נ נר"ו היה נחשב תמיד אצל אדמו"ר קוה"ק זצ"ל מסטאלין לשו"ב היותר מצויין ונפלא בכל עניני פרטי השו"ב, וידוע לכל השגחתו החזקה ועינו הפקוחא שהיה לאדמו"ר זצ"ל על השובי"ם, ומימיו הלך הר"נ בשלום ובמישור והביא שלום בין איש לחבירו, וביתו היה תמיד פתוח לרוחה...".

בחודש אדר תרצ"א נפטרה נוות ביתו, זוגתו ע"ה אשר לא זכה להבנות ממנה. הרבנית הצוה"ח ברכה שיינדיל ע"ה שגרה לו מכתב תנחומין ב"יום ב' ערב פורים תרצ"א", בו היא כותבת "לכבוד ידידנו הנאמן הנכבד ר' נחום שו"ב נ"י. מאוד דאבה נפשי מהשמועה לא טובה מהאסון שקרה לכ' שנלקחה ממנו זוג' עה"ש השמימה... ויקבל בזה ברכת תנחומין שיתנחם במהרה בתוך כלל ישראל בנחמת ציון ובנין ירושלים בגאולה שלמה...". מיד לאחר פטירתה, בחודש ניסן תרצ"א, הצטרף לחברת המשניות לחסידי קארלין בעיה"ק ירושלים ת"ו ונתן כלי כסף לבית הכנסת (טופס חתימתו - בקובאו"י גלי' ג-ד עמ' צד).

נלב"ע כ"א מנחם אב תרצ"ט ומנו"כ בבית החיים העתיק בטבריה תובב"א.

שיעור כזית איך לשער במדה או במשקל

א. כלים פרק י"ז משנה ח'. זית שאמרו לא גדול ולא קטן אלא בינוני וזה אגורי. ובגמרא ברכות דף ל"ט ע"א. מה אגורי ששמנו אגור בתוכו. וכתב הרמב"ם ז"ל על משנה הנ"ל זית שאמרו... רוב השיעורים הן בכזית ולשון הש"ס (סוכה דף ו') ארץ שרוב שעוריה בכזית וכו'. עכ"ל.

ב. ברכות דף ל"א ע"ב ר' יוחנן אכל זית מלוח וברוך עלי' תחילה וסוף.

ג. שם דף ל"ט בראש ע"א מו סכרת כזית גדול בעיני כזית בינוני בעיני.

ד. עדיות פרק א' משנה ב' כתב הרמב"ם ז"ל וכבר בארנו בפרק שני ממסכתא חלה שיעור החלה נודע במדה ולא במשקל, לשנוי הדברים הנמדרים בכבודם וקלותם. אע"פ שהמדה אחת וכו'. ואני עשיתי מדה בתכלית מה שיכולתי מן הדקדוק. ומצאתי הרביעית הנזכרת בכל התורה תכיל מן היין קרוב ששה ועשרים כספים הנקראים דרהם בערבי. ומן המים קרוב לשבעה ועשרים דרהם. ומן החטה קרוב לאחד ועשרים דרהם. ומקמח החטה קרוב שמנה עשר דרהם וכו'. וכן כתב בהלכות חמץ ומצה פרק ה' סעיף י"ב שמשערין רק במדה ולא במשקל.

ה. תוספות עירובין דף ד' ע"א ד"ה גפן כתבו בשם התוספתא כיצד יעשה וכו'. והכל במדה.

ו. כלבו ה' חלה סי' פ"ט כתב בשם הראב"ד ז"ל. שיעור משקל לא נהגו לן דאיכא דקליל, וכו'.

ז. הרב המגיד ה' עירובין פרק א' סעיף י"ב בד"ה ליטרא כתב וז"ל דע ששעורי המשקין והאוכלין הנמדרים לא נתבאר משקלן בגמרא לפי שאין כל הדברים השוין בכמות שוין במשקל ואעפ"י שהן ממין אחד וכו'. עכ"ל.

ח. החק יעקב בה' פסח סי' תנ"ו ס"ק ב' כתב אשר הסכמת ראשונים ואחרונים שאין לשער ע"י משקל. וכן כתב הבאר היטב שם.

ט. בשלחן ערוך סי' תפ"ו כתב שיעור כזית יש אומרים דהוי כחצי ביצה. והמגן אברהם שם כתב כזית הוי פחות מעט מחצי ביצה. ודעת הרמב"ם ז"ל כזית הוי שליש ביצה. עיין שם במג"א ובביאור הגר"א ושאר אחרונים בזה.

מכל הנ"ל יצא כנוגה הצדק שאסור לשער כזית במשקל. רק דוקא במדה. ודעת כל האחרונים בשל תורה להחמיר לשער בחצי ביצה. ובדרבנן אפשר להקל כדעת הרמב"ם ז"ל שליש ביצה.

דין איך לתלות הציצית בהטלית

- א. ש"ע סימן י"א סעיף ט"ו. י"א שצריך לדקדק שיתלה הציציות לאורך הטלית דבעינן שתהא נוטפת על הקרן. ואם הי' ברחבו לא הי' נוטף שהרי כלפי קרקע הי' תלוי וכו'.
- ב. ובפירוש לשון השי"ע שכתב לאורך הטלית מחלוקת הט"ז והמג"א. הט"ז בס"ק י"ז מפרש מה שיוצא מהבגד לרוחבו והוא תלוי יהי' לאורך הטלית למטה בחודו של בגד. ולא כמו שטועים לתלות הציצית מן הנקב ולמטה ממש בבגד. המג"א בס"ק ט"ז מפרש אורך הבגד קרוי מה שמתעטף בו. ורוחבו היינו קומתו מראשו לרגליו.
- ג. עיין ביד אפרים ס"ק ט"ו. מה שכתב בפירוש אורך ורוחב הבגד להט"ז ומג"א. וכו'.
- וכתב לכאורה נראה שאף בציצית העליונים יעשה אותם באורך הטלית כי כשמגביה הציצית על גבי היד המנוטפים על הקרן. ומ"מ נראה כיון שמצות העטיפה הוא כנוף וכמבואר בסימן ח', וכשהוא עומד כך מעוטף בלא הגבהת היד אז אם יעשה לאורך הטלית אינו נוטף על הקרן. לכן מוטב שיעשה העליונים לרוחב הטלית. ואעפ"י שהתחתונים צריכים להיות לאורך אין קפידא בזה וכו' עכ"ל.
- ד. עיין בשע"ת ס"ק י"א בשם הברכ"י שכתב בשם זקינו הק' מהר"א אזולאי (בעהמ"ח חסד לאברהם) שהי' נוהג בכ' ציצית של אחרי' כסברת מהריק"ש שיהי' אורך הציצית נמשך על אורך הטלית. וכב' ציצית שלפני' כאנשי מעשה שיהי' ארכן נמשך לרוחב הטלית. עיין שם היטב.
- ה. עיין שם כביאור הלכה שלמעשה הסכימו האחרונים שיותר טוב שב' ציצית העליונים יעשו ברוחב הטלית ולא בארכו.

בענין איסור גילוי הראש

- א. לשון הטור סי' צ"א ויכסה ראשו וכתב הרמב"ם ז"ל לא יעמוד בתפלה בראשו מגולה וכתב ע"ז הב"י ז"ל ומה שכתב רבינו ויכסה ראשו כתב הכלבו בס' י"א בשם הר"ם שאנו אסור לילך בגילוי הראש כי מה שאמרו בפ' כל כתבי (קנוי:) תיתי לי דלא סגינא ד"א בגילוי הראש ר"ל שזו מדת חסידות וכו' ורבינו ירוחם ז"ל בסוף נתיב ט"ז כתב שאסור לברך בגילוי הראש ובמס' סופרים פי"ד כתוב פוחח הנראים כרעיו או בגדיו פרומים או מי שראשו מגולה פורס את שמעו. וי"א בכרעיו ובגדיו פרומים פורך אבל לא בראשו מגולה ואינו רשאי להוציא הזכרת השם מפיו ע"כ נראה שהוא מחלוקת אם מותר לברך בגילוי הראש או אם אסור וכיון דרבינו ירוחם פסק כמ"ד אסור הכי נקטינן עכ"ל הב"י ז"ל.
- ב. זה לשון רש"ל ז"ל בתשו' סי' ע"ב בסוף התשובה בפ"ק דקידושין אמר ריב"ל אסור להלוך ד' אמות בקומה זקופה שנאמר מלא כל הארץ כבודו. רב הונא ברי' דרב יהושע לא מסגי ד' אמות בגילוי הראש אמר שכינה למעלה מראש, משמע דוקא בקומה זקופה הוא אסור אבל בגילוי הראש אין בו איסור אלא שרב הונא החמיר על עצמו מכה מידת חסידות.
- ועכשיו הוא להיפך בקומה זקופה אינם נוהרים ואדרבה הגאים והעשירים הולכים נטווי גרון ובקומה זקופה. ובגילוי הראש נוהרים לא מחמת חסידות אלא סוברים דת יהודית הוא וכו'. וכן מסתבר שמדת חסידות הוא בהזכרת השם שלא יהא בגילוי הראש כמו ההולך ד'.

אמות באויר השמים. וכן מצאת כתוב בשם הר"מ שכל זה מידת חסידות וכו'. וכן הטור לא כתב ויכסה ראשו אלא גבי תפילה ולא גבי ק"ש. ומה אעשה שהם נהגו בו איסור ואינו רשאי להקל בפניהן. ושמעתי על חכם אחד כשהו' לומד הו' לומד בגילוי הראש ואמר שכבר עליו המשא. ומ"מ נראה בעיני אף שאין איסור בדבר ואף לא מידת חסידות כשאינו מזכיר השם מ"מ לת"ח יש לו להזהר וכו'. ועכשיו אני מגלה את קלון האשכנזים. בודאי מי ששותה יין נסך במלון של גוים ואוכל דגים מבושלים בכלים שלהם וכו' אין חוששים עליו ואין בודקין אחריו ונוהגים בו כבוד אם הוא עשיר ותקיף. ומי שהוא אוכל ושותה בהכשר רק שהו' בגילוי הראש הו' תופסין אותו כאלו יצא מן הכלל. ע"כ החכם עיניו בראשו וכו'. עכ"ל רש"ל ז"ל. כל הנז"ל כתבתי רק לרווחא דמילתא ולא להלכה: והלכה יבואר לקמן.

א. ש"ע סי' צ"א סעיף ג' יש אומרים שאסור להוציא הזכרה מפיו בראש מגולה ויש אומרים שיש למחות שלא ליכנס בב"ה בגילוי הראש וכתב ע"ז המג"א בס"ק ג'. ומה שכתב בס"ב' שלא ילך ד"א בגילוי הראש היינו מדת חסידות (כ"י רבינו ירוחם ז"ל).

ב. ש"ע שם סעיף ד' כובעים הקלועים מקש חשיבא כיסוי. אבל הנחת יד על הראש לא חשיבא כיסוי ואם אחר מניח ידו על ראשו של זה משמע דחשיבא כיסוי ע"כ.

ג. ורש"ל בתשו' סי' ע"ב כתב אם רוחץ באמבטי, ורוצה לשתות או בלילה שאין לו כובע בראשו די במה שמכסה ראשו בידו ויברך עכ"ל. והט"ז בס"ח' ס"ק ג' חולק עליו וכתב שלא יועיל כיסוי היד לענין שיצא דבר קדושה מפיו.

ד. הבה"ט והמשנה ברורה כתבו להלכה בשם הב"ח ז"ל יותר טוב לנהוג כמו שהעולם נוהגים שממשיך הבית יד של הבגד על היד ומכסה בו ראשו דאז הוי שפיר כיסוי לכו"ע. וכן דעת כל האחרונים להלכה ולמעשה.

כתבתי כל הנז"ל להוציא מדעת מי שתפס אותי במה ששחמתי עופות בלא כובע רק ביארמילקע גדולה אחר שכבר ברכתי על שחיטת עופות הראשונים בכובע ואח"כ כשנתיגעתי מן החום ומן הזיעה הביאו לפני עוד כפרות לשחוט ושחמתי רק ביארמילקע והלשין עלי כזה לפני רבים. ע"כ יתבונן המעיין באמת אם יש בזה איסור או אפילו מידת חסידות. ובפרט ששמעתי מהר"ר יו"ט שמחה ז"ל שאדמו"ר הזקן זי"ע ועל כל ישראל בירך ברכת אשר יצר תמיד ביארמילקע וכן ראיתי משוחטים זקנים יר"ש באמת וחסידים אנשי מעשה ששחטו עופות ביארמילקע.



חידושי תורה

הרב אלימלך וינברג

בגדרי קבוע ובדין בעיירות המסופקות הולכין אחר רוב העולם למקרא מגילה

ויש לתמוה לפי"ז עמש"כ הרמב"ם ז"ל, בהלכות אבות הטומאות, (פרק י"ח הלכה ב'): תשעה צפרדעים ושרץ אחד ביניהן ברשות היחיד ונגע באחד מהן ואינו יודע אי זה ספיקו טמא, ט' שרצים וצפרדע ביניהן ברשות הרבים ונגע באחד מהן ספיקו טהור, זה הכלל כל ספק ברשות הרבים טהור עד שיאמר נטמאתי בודאי, וכל ספק ברה"י טמא עד שיאמר ודאי שלא נטמאתי, עכ"ל, והנה הני הלכתא, דספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טמא, וברשות היחיד ספיקו טהור, כבר כ' רבינו בפרקים שלפני זה, ובהאי פרק גופא - בהלכה א', דכל ספיקות וספק ספיקות שאתה יכול לרבות, ברשות הרבים ספיקו טהור, וברשות היחיד ספיקו טמא, וא"כ מפורש הדבר, דהאי "זה הכלל" דכ' רבינו כאן בהלכה ב', לבאר למה טמא בנגע באחד מט' שרצים וצפרדע אחד, תוספת חידוש יש בזה בהלכה של "ספיקו טהור", שלא רק שמספק שקול הוא טהור, אלא אינו טמא, "עד שיאמר נטמאתי בודאי", שכדי לטמאות בעינן "דין ודאי", ודין הלך אחר הרוב, אינו דין ודאי, ולכן אפילו נגע בא' מט' שרצים וצפרדע אחד, עדיין ספיקו טהור, ותימה, שהדברים הללו הם נגד סוגיית הגמ' מפורשת בהדיא, שהדין שטהור ברה"ר בנגע בא' מט' שרצים

במסכת כתובות דף ט"ו, א, גופא, א"ר זירא: כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, בין לקולא בין לחומרא. מנא ליה לר' זירא הא? אילימא מתשע חנויות, כולן מוכרות בשר שחוטה ואחת בשר נבלה, ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח - ספיקו אסור, ובנמצא - הלך אחר הרוב, התם לחומרא! אלא מתשעה צפרדעים ושרץ אחד ביניהם, ונגע באחד מהן ואינו יודע באיזה מהן נגע - ספיקו טמא, התם נמי לחומרא! אלא מתשעה שרצים וצפרדע אחד ביניהם, ונגע באחד מהן ואינו יודע באיזה מהן נגע, ברה"י - ספיקו טמא, ברשות הרבים - ספיקו טהור. ומדאורייתא מנא לן? אמר קרא: וארב לו וקם עליו, עד שיתכוין לו. ורבנן? אמרי דבי ר' ינאי: פרט לזורק אבן לגו. היכי דמי? אילימא דאיכא תשעה כנענים ואחד ישראל ביניהם, ותיפוק ליה דרובא כנענים נינהו! אי נמי פלגא ופלגא, ספק נפשות להקל! לא צריכא, דאיכא תשעה ישראלים וכנעני אחד ביניהם, דהוה ליה כנעני קבוע, וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, עכ"ד הגמ'.

ומבואר בדברי הגמ', דהנוגע באחד מבין ט' שרצים וצפרדע אחד, טהרתו ברשות הרבים הוא, משום ההלכה ש"כל קבוע כמחצה על מחצה דמי", ואי לאו דין קבוע, הוה אזלינן ביה בתר רובא.

וצפרדע אחד, היינו משום דאין הולכים כלל אחר הרוב בזה, משום דין קבוע.

חומה מימות יהושע בן נון היא אי לא, עכ"ד הגמ'.

ויותר תימה, שברמב"ם עצמו, שם בפרק י"ז הלכה ו', כ' רבינו ז"ל: עיר שיש בה נבילות ושחוטות, בשר הנמצא בה הולכים אחר הרוב, וכן אם היה הנמצא בה ספק שרץ ספק צפרדע הולכין אחר הרוב שיש באותה העיר באותו הזמן, זה הכלל בנמצא הלך אחר הרוב. עכ"ל, והרי מפורש בהדיא בדברי רבינו ז"ל, דבנמצא אזלינן בתר רובא, ובפשטות כוונתו בין ברשות היחיד ובין ברשות הרבים, ולפי"ז בע"כ הא דבנגע בא' מט' שרצים וצפרדע אחד, דלא אזלינן בתר רובא, היינו מכוח דין קבוע - וכדברי הגמ' המפורשים כן, ותימה לפי"ז, מה הוצרך רבינו ז"ל להוסיף טעם לזו ההלכה, דברשות הרבים ספיקו טהור, "עד שיאמר נטמאתי בודאי", שהמשמעות הפשוטה בזה, שרצה רבינו ז"ל להשמיענו, למה לא אזלינן בתר רובא, לפי שבעינן דין ודאי.

וכ' שם הר"ן ז"ל: ולענין עיירות המסופקות אם הן מוקפות חומה מימות יהושע בן נון או לא, הורו הגאונים ז"ל, שהולכין בהם אחר רוב עיירות שרובם אינן מוקפות חומה מימות יהושע, וקורין בהן בי"ד, וכו', ודאמרינן בגמ', אטבריא והוצל שהיו קורין בהן בארבעה עשר ובחמשה עשר, במידת חסידות היו נוהגין כן, עכ"ל.

ותמהו האחרונים על דברי הר"ן ז"ל, דאזלינן אחר "רוב העולם", להכריע את חיוב קריאת המגילה שהוא בי"ד, איך אזלינן בתר רובא בכהא"ג, והא קיי"ל: "כל קבוע כמחצה על מחצה דמי", ובנידון הזה הרי הוא קבוע גמור, שהרוב והמיעוט - העיירות, קבועין המה, והנידון המסופק - היינו העיירה המוקפת, קבועה היא, וגם אי נחשיב לנידון המסופק, את האדם שמספקא לן אימת צריך הוא לקרוא המגילה, הרי אף הוא קבוע הוא בכיתו. ועיין בשער המלך בהלכות מגילה שעמד בזה.

ונראה בעזהשי"ת לבאר דברי הרמב"ם ז"ל, בהקדם הדין של עיירות המוקפות לענין קריאת המגילה, דהנה במגילה דף ה: אי' בגמ': גופא, חזקיה קרי בטבריא בארביסר ובחמיסר, מספקא ליה אי מוקפת חומה מימות יהושע בן נון היא אי לא. ומי מספקא ליה מילתא דטבריא? והכתיב: וערי מבצר הצדים צר וחמת רת וכנרת, וקיימא לן רת זו טבריא! - היינו טעמא דמספקא ליה: משום דחד גיסא שורא דימא הות. אי הכי אמאי מספקא ליה? ודאי לאו חומה היא! דתניא אשר לו חמה - ולא שור איגר, סביב פרט לטבריא שימה חומתה. - לענין בתי ערי חומה לא מספקא ליה, כי קא מספקא ליה - לענין מקרא מגילה: מאי פרוזים ומאי מוקפין דכתיבי גבי מקרא מגילה, משום דהני מיגלו והני לא מיגלו, והא נמי מיגליא, או דלמא: משום דהני מיגנו והני לא מיגנו, והא נמי מיגניא. משום הכי מספקא ליה. רב אסי קרי מגילה בהוצל בארביסר ובחמיסר, מספקא ליה אי מוקפת

ובהגהות ומפרשים שעל השער המלך, הובא בשם ה"ברוך טעם", שתי' על קו' זו, דהכא לא שייך דין קבוע כל עיקר, דדין קבוע הוא רק בגוונא שהספק על הדבר המסופק לן, תלוי בהרוב והמיעוט, שהנידון המסופק לנו, האם הדבר עליו אנו דנים, הוא חלק מקבוצת הרוב, או חלק מקבוצת המיעוט, שע"ז נאמרה ההלכה, ש: "כל קבוע כמחצה על מחצה דמי", וליכא למיזל ביה בתר רובא, אבל בגוונא שאין הספק על הדבר המסופק שייך כלל להרוב או המיעוט, שהעיירות המסופקות ספיקן הוא מחמת עצמן - כגון בטבריא שמספק"ל אי ימה חומתה, וכגון בהוצל שמספ"ל מחמת שנחלו בקבלה על זה המקום, בכהא"ג שאין המסופק חלק מהרוב או המיעוט, אזלינן בתר רובא אעפ"י שהוא קבוע, אלו דבריו - בהרחבת ביאור הדברים.

מהקריאה, ולמה מהני זו ההכרעה של "רוב העולם", לענין חיובא, היינו להכריע בתורת ודאי שזמן הקריאה של העיירות הללו הוא בי"ד, שמחמת זו ההכרעה מברכינן בי"ד, ולא מהני זו ההכרעה לענין פטורא, לפטור את העיירות הללו מקריאת ט"ו.

ונראה לומר בזה בעזהשי"ת, דהנה כבר ביארנו בעזהשי"ת במק"א, בדברי הגמ' הנ"ל בכתובות, דקבעי הגמ' מתחילה לומר, שדין "כל קבוע כמחצה על מחצה דמי", לא נאמר אלא לחומרא, ומנא לן שאף לקולא אמרינן כן, עד דמשכח הגמ' מקור שאף לולא אמרינן דין קבוע, ובתר כן יליף לה מקרא ד"וארב לו וקם עליו", ותימה הדבר, שאי בהוה אמינא ידע הגמ' שיש מקור לדין קבוע בתורה, איזו סברא יש לחלק בדבר בין לחומרא ובין לקולא, היכן מצאנו דיני התורה שנאמרו רק לחומרא, ואי סבר הגמ' בהוה אמינא שאין כלל גמור לדין קבוע, א"כ מהיכי תיתי שלחומרא יהיה דין קבוע.

וביארנו בזה בעזהשי"ת, שבכל רוב ומיעוט שהם קבוע, יש לדון על האיסור, שאינו סתם ספק איסור, אלא הרי הוא ספק איסור של "איקבע איסורא", שהרי זהו מהות עניינו של "קבוע", היינו שהמיעוט הוא קבוע בתוך הרוב, כלשונו הגמ' בעיקר מקור הילפותא לדין קבוע, ד"הוה ליה כנעני קבוע ביניהם", וספק איסור של איקבע איסורא, אינו רק דין שעלינו להחמיר מספק, כדי שלא להכשל בספק איסור, אלא דינו של זה הספק הוא שהוא אסור בודאי, שאפילו לפי הצד שהתיר הוא הדבר, הדבר הוא באיסורו כל שהוא מסופק עדיין.

והדבר מתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל, שבספק של "איקבע איסורא", הספק אסור כודאי, ואף להצד שהתיר הוא, דינו כודאי איסור, דהנה יעויין ברמב"ם הלכות אבות הטומאות - פרק י"ט מהלכות אבות הטומאות הלכה א', כ' וז"ל: שני שבילין, אחד טמא ואחד טהור, הלך באחד מהן, ועשה טהרות, ובא חבירו והלך בשני ועשה

ולכאורה הדברים תמוהים ביותר, דאי נאמרה הלכה, שאפשר למיזל בתר רובא, אף ללא לשייך את הדבר המסופק לקבוצת הרוב או לקבוצת המיעוט, אלא לומר ולהכריע, שהדבר המסופק הוא "כמו הרוב", אעפ"י שאינו כלל חלק ממנו, ובזה דין הרוב אין החסרון של קבוע, א"כ אמאי לא שייך אף ברוב דעלמא לדון דין רוב כזה, וממילא לא יהיה בזה הריעותא דקבוע, ודוגמא: בי' חנויות שט' מנייהו כשרות, ולקח מחד מנייהו ואינו יודע מאיזה מהן לקח, שאמרינן בזה לדין קבוע, וק', שאמנם אם נרצה לדון דין רוב על החנות, ולומר שהיא חלק מהרוב, לא שייך לומר כן, כיון שהחנות הינה קבועה, אבל למה לא שייך לדון דין רוב כמו בעיירות המסופקות הנ"ל, שנכריע שהחנות הזו שלפנינו, היא "כמו הרוב, שאעפ"י שמחמת קביעותה אא"פ לשייכה ולומר שהיא "חלק מהרוב", אבל למה לא נימא, שאעפ"י שהיא נידון לעצמה, מעמדה הוא "כמו הרוב", כמו בעיירות המסופקות הנ"ל.

ונקדים בזה לבאר בעזהשי"ת דברי הרמב"ם ז"ל, לענין עיירות המסופקות, דהנה ברמב"ם הלכות מגילה וחנוכה פרק א הלכה יא עיר שהיא ספק ואין ידוע אם היתה מוקפת חומה בימות יהושע בן נון או אחר כן הוקפה קוראין בשני הימים שהן ארבעה עשר וחמשה עשר ובליליהם, ומברכינן על קריאתה בארבעה עשר בלבד הואיל והוא זמן קריאתה לרוב העולם. עכ"ל, הנה פשוטן של דברי הרמב"ם ז"ל משמע, דהקריאה בין בי"ד בין בט"ו, היא קריאה מספק מעיר הדין - דלא כדברי הר"ן הנ"ל שהקריאה בט"ו אינה אלא ממידת חסידות - וק' לפי"ז, מש"כ הרמב"ם ז"ל בתחילת דבריו, דאת הברכה על קריאת המגילה, מברכינן בי"ד, לפי שהוא "זמן קריאתה לרוב העולם", וק', דאי אזלינן בתר רובא להכריע את הדבר, שזמן הקריאה הוא בי"ד, ולכן הברכה היא בי"ד, א"כ אמאי לא מהני זו ההכרעה לפטור לגמרי את יום ט"ו

חתיכות אחת של חלב אחת של שומן, אמר קרא: ונשא עווננו, המתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר, עאכו"כ, על דבר זה ידו כל הדוויים, עכ"ד הגמ', ועיי"ש בתוס', שהתנא קמא סבר, שיש חיוב אשם תלוי אף בספק של חתיכה אחת, ואיסי בן יהודה סבר, שרק באחת משתי חתיכות חייב אשם תלוי.

ועכ"פ מפורש בהדיא בדברי שני התנאים, שהאופן הזה של ספק שיש עליו חיוב אשם תלוי, נחשב הוא ל"בשר חזיר", ועיי"ש בשיטמ"ק בשם הרא"ש שכ', שכוונת הגמ' להאי דינא דספק איסור, שזה נחשב הוא "בשר חזיר", והרי מפורש בהדיא, שספק איסור שחייבין עליו אשם תלוי, "בשר חזיר" הוא, והיינו שהדבר הזה אסור הוא על שני צדדי הספק.

ולפי"ז יש לבאר היטב בעזהשי"ת, הא דמבואר בגמ', דהיה לגמ' הוה אמינא, שנדון דין קבוע לחומרא גרידא, שבאמת לפי הוה אמינא הזו, אין כלל מקור בתורה לדין קבוע, ורק שמסברא אמרינן לה, שכיון ש"איקבע איסורא", והמיעוט קבוע בתוך התערובות, ודינה של תערובות הזו, שכל זמן שהיא בספק, הרי זה נחשב "ודאי איסור" - על שני צדדי הספק וכנ"ל, ממילא לא שייך בזה תחילת ההכרעה למיזל בתר רובא, שדין התורה למיזל בתר רובא, הוא רק כשהדבר מסופק ללא דין הנהגה אחר, אבל בספק של איקבע איסורא, שדינו של זה הספק להחמיר, ואסור הוא על שני צדדיו, לא נאמר כלל ההכרעה של רוב, שאף אחרי ההכרעה של רוב, עדיין ישאר הדבר במצב מסופק, וכמש"כ בשיטמ"ק ב"מ דף ו: בשם תוס' הרא"ש, שלא מהני רוב להכריע ספק של מעשר בהמה, משום דעשירי ודאי אמר רחמנא, ולא עשירי ספק, ואף אחרי הכרעת התורה של רוב, עדיין הדבר בתורת ספק, והכ"נ לא מהני רוב להכריע הספק של איקבע איסורא, שכיון שכך הוא דינו של איקבע איסורא, שכ"ז שהוא בספק יש עליו הכרעה ודאית של איסור, ממילא אף הכרעת

טהרות, אם באו ונשאלו זה אחר זה, מורין לכל אחד ואחד שהוא טהור, באו שניהם כאחד, או שבא האחד ושאל עליו ועל חבירו, ואמר: שנים היינו, ושתי טהרות עשינו, הרי שתיים טמאים, וטהרות שעשו נשרפות, עכ"ל הרמב"ם ז"ל.

ודברי רבינו הרמב"ם ז"ל, תמוהים ביותר לכאור', דהנה דעת התוס' בפסחים דף י' דהא דבאו שניהם לישראל בבת אחת שניהם טמאים ואין מעמידים אותם אחזקתן, אינו אלא מדרבנן, והנה בזה מפורש בהדיא בדברי הרמב"ם שהוא מן התורה, ועוד אפשר להבין הדברים, דכיון דבאו לישראל בבת אחת, הדין הוא על שניהם ביחד, וממילא אין הלכה להעמיד על החזקה בתרתי דסתרי, אבל איך הבין הדבר שכ' הרמב"ם: הרי שתיים טמאים, וטהרות שעשו נשרפות, איך נשרוף תרומה על ספק, והדברים פלאי פלאים לכאור'. ואשר מוכרח ומבואר בהדיא בדברי הרמב"ם ז"ל, שספק של "איקבע איסורא", הספק אוסרו כודאי, וממילא סובר רבינו ז"ל, שכיון שבאו לישראל בבת אחת, ויש בין השנים אחד טמא ואחד טהור, ושניהם קמן, הרי זה ספק שאיקבע איסורו, וממילא הספק הזה אסור כודאי, ואפילו לענין החומרא הגדולה הזו של שריפת טהרות, מהני האי דינא של ספק כודאי, לשרוף התרומה, והדברים אמנם מחודשים מאוד, אבל מפורשים ומבוארים בהדיא.

ובאמת שהדברים מפורשים בהדיא כברייתא בניזיר דף כ"ג, א - הובא בפירש"י על התורה בפסוקים דידן: תנו רבנן וכו', כיוצא בדבר אתה אומר: ולא ידע ואשם ונשא עווננו, ומה מי שנתכוין לעלות בידו בשר טלה, ועלה בידו בשר חזיר, כגון ספק של שומן, ספק של חלב, אמר קרא: ונשא עווננו, מי שנתכוין לעלות בשר חזיר, ועלה בידו בשר חזיר, על אחת כמה וכמה, איסי בן יהודה אומר: ולא ידע ואשם ונשא עווננו, ומה מי שנתכוין לאכול בשר טלה, ועלה בידו בשר חזיר, כגון שתי

הספק - כ"ז שהדבר בספק עומד, וממילא לא מהני בזה רוב, שאפי' אחר פסק הרוב עודנו הדבר בספק עומד, ולפי"ז הרי מיושב היטיב הא דלא אזלינן בתר דין רוב בחנויות, לומר שהחנות הקבועה המסופקת היא "כמו הרוב", שדין רוב לא מהני להכריע בספק של חנויות, שכיון שהוא ספק של איקבע איסורא, לא מהני ביה דין רוב.

ונקדים עוד בזה בעזהשי"ת, דברי התוס' בסנהדרין דף ג: (ד"ה דיני ממונות לא כ"ש), שכ' וז"ל: תימה דבריש המוכר פירות (ב"ב דף צב:) קאמר שמואל דאין הולכים בממון אחר הרוב ואמאי לא גילף בק"ו מדיני נפשות כדאמר הכא ואין לומר דדיני נפשות גופייהו לא אזלינן בתר רובא ברובא דליתיה קמן אלא ברובא דאיתיה קמן דהא בריש פרק סורר ומורה (לקמן דף סט.) משמע דבכל דוכתא אזלינן בתר רובא בדיני נפשות כגון רוב נשים לט' ילדן ורובא דאינשי דטעו בעיבורא דירחא וצ"ל דרובא לרדיא זבני לא חשיב כי הנך רובא הלכך לא סמכינן אהך רובא בדיני ממונות, עכ"ל, ויש לבאר דבריהם, מה גרוע הך רובא דאינשי לרדיא זבנן, יותר משאר רובות שציינו התוס', שלא אזלינן בתריה בדיני ממונות.

ומצאנו ביאורם של דברים, בתוס' הרשב"א משאנץ פ"ב דכתובות שביאר בזה, דכיון דהאי גברא דאתי קמן, הוא גברא דזבין להכא ולהכא, לכן הרוב הוא גרוע בזה, ונראה בעזהשי"ת ביאורם של דברים, שבגברא דזבין להכא ולהכא, לא שייך כלל לומר, שהאדם המסופק שאנו דנים עליו, הוא "חלק מהרוב", או חלק מהמיעוט", שהאדם המסופק הוא נידון לעצמו, שהרי איהו זבין להכא ולהכא, ואין דין רוב בזה אלא בתורת דמיון בעלמא, לומר שעלינו לדון את הדבר הנידון שהוא "כמו הרוב", והאי דין רוב הוא רוב גרוע, שאינו מועיל בממונות ובנפשות - אעפ"י שבשאר איסורי תורה מהני האי רובא.

ובזה נבין בעזהשי"ת, בעיקר הילפותא שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, בזורק

רוב לא תשנה זה הפסק, שעדיין אף אחרי הכרעת רוב, עדיין ספק הוא נחשב, וספיקו אסור כודאי, וממילא אף ללא גזה"כ של קבוע, בכל הנוגע לחומרא, לא שייך למיזל בתר רובא, לפי שהספק שהוא ספק של איקבע איסורא, גורם על כל התערובות פסק ודאי של לחומרא, ורק לקולא הוא דבעינן גזה"כ של קבוע, לומר שבקבוע לא אזלינן בתר רובא כלל.

ולאור האמור, נראה לבאר בעזהשי"ת, דברי הברוך טעם הנ"ל, שבספק כזה שהנידון הוא נידון לעצמו, ואינו שייך כלל להרוב והמיעוט, וכל הכרעת הרוב בזה אינה אלא לומר, שהדבר "כמו הרוב", ולא "כמו המיעוט", בהאי דין רוב לא שייך כלל דין קבוע, ורק ברוב ומיעוט כזה, שהנידון בהו הוא "חלק מהרוב", או חלק מהמיעוט" כמו ב' חנויות וט' מנייהו כשרות וא' טריפה, ולקח מחד מנייהו, שהחנות המסופקת הנידון עליה אם היא חלק מהרוב או חלק מהמיעוט, בהא נאמר ההלכה, שבנידון קבוע אא"פ לשייכו לרוב או למיעוט, והק' בזה, דעכ"פ אמאי לא נימא בכה"ג לאידך דין רוב, שאעפ"י שהקביעות מונעת לומר שהדבר אינו "חלק מהרוב", אבל למה לא נימא שאעפ"י שהדבר הוא נידון לעצמו, אבל נימא שדינו של הדבר "כמו הרוב", וכמו שאמרינן להאי דין רוב גבי עיירות המסופקות, ושאין הקביעות מבטלת האי רובא.

ולמבואר, הדברים מאירים בעזהשי"ת, שאמנם לגבי גזה"כ של קבוע, בהא צדקו דברי הברוך טעם, שלא נאמר זאת רק לגבי ההכרעה לומר שהדבר הוא "חלק מהרוב", אבל אי באנו לדון על הדבר כנידון לעצמו, והרוב והמיעוט לא יהיו אלא בתורת דמיון בעלמא, מהני האי רוב אף בקבוע, אבל בספק של חנויות, שהמיעוט קבוע בתוך הרוב, והוא ספק של "איקבע איסורא", הרי יש סברא נוספת למה לא ניזיל לקולא בתר רובא, שהמצב של "איקבע איסורא", גורם הוא פסק ודאי של "לחומרא", על שני צדדי

ולהמבואר בעזהשי"ת יתפרש כוונתו ז"ל, שודאי רוב מעליא, היינו כשנוכל לומר שהדבר הוא "חלק מהרוב", יהי אף בספק טומאה ברה"ר לטמא, שכמו שמהני האי רובא בממונות ובנפשות, מהני אף בספק טומאה ברה"ר, ולכן בחתיכה הנמצאת, ואין ידוע אם היא שרץ או צפרדע, שיש כאן כוח של הכרעה לומר שהמסופק הזה הוא "חלק מהרוב", היינו דין רוב מעליא, מהני האי הכרעה אף ברוב שרצים לטמא ברה"ר, אבל בנגע בא"ו באיזה מהן נגע, הרי דין רוב מעליא לא שייך בזה כלל, שהרי הוא קבוע, והיינו דברי הגמ' שלא אזלינן בזה בתר רובא מחמת דין קבוע, אלא שהרמב"ם ז"ל עדיין הוק' לו, שאעפ"י שלא שייך לשייך את הדבר הנידון כ"חלק מהרוב", והוא לעולם נידון לעצמו מחמת קביעותו, אבל למה לא נימא לדין רוב השני, שהדבר המסופק הזה הוא "כמו הרוב", והלכותיו כהלכות הרוב, אעפ"י שהוא נידון לעצמו, כבעיירות המסופקות כנ"ל, וע"ז הרי הקביעות אינה מגרעת כלום, וע"ז כ' הרמב"ם ז"ל, שזה הכלל בספק טומאה ברה"ר שהוא טהור, "עד שיאמר נטמאתי בודאי", היינו, שהכרעה של רוב גרוע לא מהני ברשות הרבים.

וזאת תורת העולה מהמבואר בעזהשי"ת, שכל דין קבוע מגזה"כ, אהני רק לבטל פסק הרוב, להכריע שהדבר הוא "חלק מהרוב", אבל עדיין לעולם צריך טעם נוסף להכריע למה לא נימא שדינו של הדבר "כמו הרוב", שבדין רוב הזה הקביעות אינה מגרעת כלום, ואהא ישנם סברות חלוקות בג' ענינים, שגבי ט' חנויות ל"ש ההכרעה לומר שדין הדבר "כמו הרוב", שכיון שהדבר נוגע לחומרא, יש בזה ענין של פסק: "אי קבע איסורא", המבטל כוח הכרעת הרוב לקולא, וגבי זרק אבן לתוך חבורת ט' כנענים וישראל אחד, מה שמונע הפסק לומר שדין הדבר "כמו הרוב", היינו שכיון שהאי רוב רוב גרוע הוא לא מהני הוא בדיני נפשות, וכנ"ל, וגבי ט' שרצים וצפרדע אחד ברה"ר, ונגע בחד

אבן לגו חבורת בנ"א של תשעה ישראלים וכנעני אחד, שלא אזלינן בתר רובא מחמת דין קבוע, וק', דהניחא אי נבוא לדין רוב דעלמא, לשייך את הדבר הנידון שהוא "חלק מהרוב", אהא מהני דין קבוע לבטל האי דין רוב, אבל למה לא יהני דין רוב השני, כמו בעיירות המסופקות הנ"ל, שנכריע שדינו של הדבר הוא "כמו הרוב", שאעפ"י שאאפ"ל שהוא חלק מהרוב כשהוא קבוע, למה לא נימא שהוא "כמו הרוב", שהאי רוב הרי מהני אף בקבוע, ולמבואר מאירים הדברים בעזהשי"ת, שהאי הכרעת דין רוב, לומר שדינו של הדבר "כמו הרוב", לא מהני כלל בדיני נפשות, וכנ"ל, בדברי התוס' סנהדרין ותוס' שאנן, ורק שאי לאו גזה"כ של קבוע, הרי היה אפשר לידון דין רוב אחר, שהדבר הנידון הוא "חלק מהרוב", שזה כבר רוב מעליא, ומהני האי רובא אף בנפשות, ואהא מהני הגזה"כ של קבוע לבטל דין רוב הזה, ואם נבוא לדין דין רוב אחר, לומר שדינו של הדבר המסופק "כמו הרוב", שזה מהני אף בקבוע - כמו בעיירות המסופקות כנ"ל, האי רובא לא מהני כלל בנפשות, ומיושב היטיב בעזהשי"ת ויתעלה.

ומעתה יאירו בעזהשי"ת דברי הרמב"ם ז"ל, שהוצרך לומר בספק של ט' שרצים וצפרדע אחד, שהא שמטהרינן ברה"ר, היינו משום שברה"ר ספיקו טהור, "עד שיאמר נטמאתי בודאי", ולמה לא אמר פשוט, שמתעם קבוע לא אזלינן בתר רובא, ומבואר בעזהשי"ת מאירים הדברים, שאמנם דין קבוע אהני שלא נאמר לדין הרוב הזה, להכריע שהמסופק הינו "חלק מהרוב", שזהו עיקר גזה"כ דקבוע, אבל למה לא נימא לאידך דין רוב, שאעפ"י שלא שייך לשייך את המסופק לקבוצת הרוב, אבל שייך לדין עליו בתור נידון לעצמו, ולומר עליו שדינו "כמו הרוב", כמו בעיירות המסופקות כנ"ל, ואהא לא מהני דין קבוע, וכלפי זה כ' רבינו ז"ל, שבספק טומאה ברשות הרבים אא"פ לטמא, "עד שיאמר נטמאתי בודאי",

דספק של ספיקא דדינא הוא ספק עצום יותר משאר ספיקות, אפי' יותר מספק של תרי ותרי, ולכן כיון שספיקן של טבריא והוצל איקבע חיובא דידהו, ממילא לא שייך להכריע בדין רוב, לפטור את אחד הימים, ולכן צריך לקרוא המגילה בשני הימים מעיקר הדין, ורק לגבי הנידון אי חייב לברך בי"ד, אהא מהני הכרעת הרוב, שבזה הרי אדרבה הרוב מכריע לחיובא, שיש חיוב ברכה בי"ד, והא שאיקבע פטורא אינו מפריע לפסוק דין רוב לחיוב, שרק איקבע איסורא וחיובא הוא שמונע פסק רוב לקולא, כיון שדינו של ספק כזה של איקבע איסורא שעלינו להחמיר בו כודאי, ולכן בכל הנוגע להכרעת רוב ל"פטור", היינו לפטור העיירות הללו מקריאת ט"ו, אהא מהני שפיר מה שאיקבע חיובא שלא לפסוק דין פטור, וממילא בחיובן עומדים אף בט"ו מספיקא, אבל בכל הנוגע לענין חיובא, אהא מהני הכרעת הרוב, להכריע החיוב של יום הי"ד שחיובו בתורת ודאי, וממילא חייב לברך בו, וא"ש היטיב דברי הרמב"ם ז"ל.

והר"ן הנ"ל שכ', שביום ט"ו אין החיוב אלא לרווחא דמילתא, לפי שהולכין אחר רוב העולם, איהו ז"ל יסבור, שהספק של טבריא והוצל, אינו ספק של איקבע איסורא, אלא כשאר ספיקות דמהני בהו שפיר דין רוב, בין לקולא בין לחומרא, ואעפ"י שהוא קבוע, כיון שאנן באים רק להכריע דין הדבר שהוא "כמו הרוב", אין הקביעות מגרעת בזה, כדברי הברוך טעם הנ"ל, וא"ש בעזהשי"ת ויתעלה.

מנייהו, מה של"מ הכרעה לומר שהדבר הוא "כמו הרוב", היינו מהאי טעמא גופא, שכיון שרוב זה רוב גרוע הוא, כמו שלא מהני הכרעה הזו בממון ונפשות, לא מהני בספק טומאה ברה"ר, והיינו מש"כ הרמב"ם ז"ל הנ"ל, שספיקו טהור, "עד שיאמר נטמאתי בודאי", וא"ש בעזהשי"ת.

ומעתה נבוא בעזהשי"ת לביאור שיטת הרמב"ם ז"ל בדין עיירות המסופקות, שסובר רבינו ז"ל, שיש חיוב קריאה בתורת ודאי בי"ד, ולכן מברכינן אז, ולאידך, אף בט"ו עדיין חייב מספק, ולכאור' הוא תרתי דסתרי, ולמבואר מיושב היטיב בעזהשי"ת, דנימא שלשי' הרמב"ם ז"ל, הספק הזה של עיירות המסופקות - טבריא והוצל, חשיב הוא ספק של "איקבע איסורא", וכמבואר בדברי הרמב"ם ז"ל בהלכות שגגות - פרק ח' מהלכות שגגות הלכה ג', שספק של עדים הסותרים זה לזה, הרי הוא ספק של "איקבע איסורא", וחיובים עליו אשם תלוי, וממילא ספיקא דהוצל שהוא סתירת עדים בקבלה על המקום אי מוקף חומה מימות יהושע בן נון, הרי זה ספק של איקבע חיובא, וכן ספיקא של טבריא, כיון שהוא ספיקא דדינא, דינו של זה הספק כאיקבע איסורא, (וק"ו הדבר, שאי ספק של עדים הסותרים זל"ז הרי איקבע איסורא לפי שי' רבינו ז"ל, כש"כ שספיקא דדינא הוי איקבע איסורא לשיטתו, עיי' תוס' ב"ב דף ל"ב: שכ' בדעת רשב"ם ז"ל, שבספיקא דתרי ותרי מוקמינן ארעא אחזקת מר"ק, וספיקא דדינא לא מוקמינן, והרי



בענין נותן חיטים לרחיים של מים בשבת

דלא הוי אלא גרמא בעלמא בהכי חייבה תורה כיון דמלאכה זו עיקר עשייתה ע"י רוח" עכ"ל, הרי דפירש הרא"ש דדוקא בזורה חייב בגרמא כיון דמלאכה זו עיקר עשייתה ע"י רוח, משא"כ בטחינה דאין עיקר עשייתה ע"י רחיים של מים דאפשר לטחון ביד וכך היה מלאכתה במשכן ע"י יד, ולכן סובר המג"א דטוחן ברחיים של מים ליכא חיוב חטאת

ומה שהוכיח עוד האבן עוזר שם לחיובא מהא דפסק הרמב"ם פ"י משבת הלכה כ"ב דאם הבהיל האדם את הצבי ועמד בפניו עד שהגיעו הכלב ותפסו הכלב הרי זה תולדת הצד וחייב, וכתב האבן עוזר דהיינו טעמא שהאדם חייב אע"פ שלא הוא צודוהו אלא הכלב מ"מ חייב האדם דמלאכת מחשבת אסרה התורה וזה ראייה דלטחון חיטים ברחיים של מים בשבת אף שהמים טוחנין אעפ"כ אסור ליתן חיטים לתוך הרחיים מן התורה דמלאכת מחשבת אסרה תורה יעויין בחי' חת"ס לשבת י"ח וכן בחי' לשו"ע סי' רנ"ב שיפה דחה ראייה זו דכיון שהצבי רץ מפני הכלב שרודפו, האדם העומד לפניו וגדר דרכו הוא הצד בידיים, כצבי בבית ואדם יושב על הפתח דחייב משום צד עכ"ל ואין זה דומה לרחיים של מים שאין זה בידיים.

ומה שכתב שם סי' רנ"ב בהגהת המג"א להקשות מסי' שט"ז דהפורש מצודה ובשעת פרישתו נכנס חיה לתוכה חייב(עיי"ש במג"א אות ט') הרי לנו דאע"ג דלא קעביד בידיים חייב. עיין בקרבן נתנאל פ"ק דשבת ובספרו נתיב חייב בשו"ע שם סי' רנ"ב שכתב דאין זה דומה דגבי מצודה כיון דבשעת פרישתו נכנס הוי כאילו צד אותו בידיים.

וכתב עוד שם בקרבן נתנאל ובנתיב חיים לדחות עוד מה שרצה שם בהגהת המג"א

כתב מג"א סימן רנ"ב סעיף ה' אות כ' וז"ל אפי' נותן הישראל להרחיים בשבת ליכא חיוב חטאת עד שיטחון ברחיים של יד וכ"מ בתוס' דף י"ח ד"ה ולימא מר כו' עיי"ש

ובספר אבן העוזר סי' שכ"ח חלק על המג"א ודחה ראייתו מתוס' דף י"ח, והביא ראיות לחייב חטאת בטוחן ברחיים של מים. והסכימו עם האבן העוזר עוד אחרונים הא"ר והדגול מרבבה והחמד משה, וכן פסק להלכה כהאחרונים הנ"ל המשנה ברורה בביאור הלכה שם סימן רנ"ב בד"ה להשמעת קול, וכן אסיק להלכה בספר ערוך השולחן סי' רנ"ב סעיף ט' כהאחרונים הנ"ל דחייב חטאת בנותן חיטים לרחיים של מים בשבת.

והנה מה שדחו האחרונים הנ"ל את ראיית המג"א מתוס' שבת י"ח, יעויין בספר מור וקציעה ובספר תוספת שבת מה שביארו בכוונת המג"א, וכן יעויין בחי' חת"ס לשבת י"ח ובחי' לשו"ע שם סימן רנ"ב מה שביארו בכוונת המג"א, ויעויין בשפת אמת לשבת י"ח בד"ה בגמ' ת"ר פותקין וכו' שביאר היטב את כוונת המג"א בראייתו מתוס' י"ח, וכיון שכן ממילא קמה וגם ניצבה ראיית המג"א מן התוס' שברחיים של מים אין חיוב דאורייתא

ומה שהוכיח באבן העוזר שם לחיובא בטוחן ברחיים של מים מהא דזורה ורוח מסייעתו משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה כדאיתא ב"ק ס', וא"כ הוא הדין בטוחן ברחיים של מים חייב דנתקיימה מחשבתו.

הנה יעויין שם ברא"ש ב"ק ס' שכתב וז"ל מידי דהוה אזורה ורוח סייעתו דחשבינן ליה כאילו עשה המלאכה לבדו, דהתם מלאכת מחשבת אסרה תורה אע"פ

זה, דלא דמי דאע"פ שהמלאכה נעשית מיד, מ"מ יש כאן סיוע מכוח אחר דהרחיים הם הטוחנים, ובמשכן היתה הטחינה בידיו ממש בלא סיוע כוח אחר, ולכן קסבר המג"א שאינו חייב דאינו דומיא דמשכן, ואעפ"י דדרך טחינה בכך מ"מ במשכן לא היה כן ובספר אגלי טל במלאכת "טוחן" הקשה על הנתיב חיים שביאר בכונת המג"א שחלוק אפיה מטחינה דאפיה הכי הוה במשכן משא"כ טחינה שבמשכן הוה רק בידיים ולכן ברחיים של מים פטור, והקשה באגלי טל מהגמ' שבת ע"ג: אמר רב פפא האי מאן דשדא פיסא לדקלא חייב שתיים אחת משום תולש ואחת משום מפרק רב אשי אמר אין דרך תלישה בכך ואין דרך פריקה בכך, ומשמע דאם היה דרך תלישה בכך היה חייב, אע"פ שתלש רק ע"י כוחו ובמשכן היה ע"י גופו ומ"מ כיון שכוחו כגופו חייב א"כ ה"ה בטחינה ברחיים של מים לחייב אע"פ שלא היה כן במשכן.

ונראה לחלק כי שם התלישה נעשה ע"י כוחו גרידא בלי שום סיוע כח אחר, וכיון שכחו כגופו הו"ל כמו ידיו ממש, והפיסא שתלש בה נחשבת לידו אריכתא, ולכן חייב דנחשב שפיר דהוה כוותיה במשכן דהוה בידיו, וגם זה כידיו ממש, משא"כ ברחיים של מים שיש בזה סיוע כח אחר דהרחיים הם הטוחנים, ואין זה דומיא דמשכן דהוה בידיו ממש ולכן קסבר המג"א שאינו חייב חטאת בטוחן ברחיים של מים. ומבוארים ומיושבים היטב דברי רבינו המג"א ז"ל ממה שהקשו עליו אחרונים ז"ל, ובספר קרבן נתנאל פ"ק דשבת פסק כהמג"א, והחת"ס בחידושיו לשבת י"ח, הוכיח להדיא כהמג"א מירושלמי פ"ק דשבת הלכה ה' עיי"ש בחת"ס.

סי' רנ"ב להוכיח לחיוב מהדביק פת בתנור שחייב אעפ"י שעצם האפיה היא לא בידיים אלא ממילא א"כ ה"ה בטחינה ברחיים של מים יהא חייב אע"פ שנטחן ממילא ולא ביד, וכתב הקרבן נתנאל דלא קשה ואין זה דומה לאפיה, דאפיה הכי הוה במשכן שנתבשלו הסממין ממילא ע"י האש אבל טחינה מה שהיה אב מלאכה אצל משכן לא היה בידיים א"כ מנ"ל לחייבינהו חטאת ברחיים של מים כיון דאתיא ממילא.

ובאמת שסברא זו של הקרבן נתנאל לחלק בין אפיה דחייב אעפ"י שנגמר מאליו, משום דהכי הוה במשכן, לבין טחינה שבמשכן הוה ביד ולכן בנגמר מאליו פטור, מוכרחת היא בדעת רש"י בדף ע"ד: בד"ה תנור חייב שמונה, שכתב וז"ל אבל גבי חבית ליכא משום מכה בפטיש דמאליה נגמרה בתנור, הרי לנו דדעת רש"י דמכה בפטיש ליכא בנגמר מאליו, וצ"ע דמ"ש מאפיה שנגמר מאליו וחייב, ועמד בזה במנ"ח במוסך השבת במלאכת "אופה", וכתב לחלק דבאפיה הכי הוה במשכן משא"כ מכה בפטיש במשכן הוה מיד ולא ממילא עיי"ש א"כ הוא הדין יש לחלק בין אפיה לטחינה, דטחינה במשכן הוה ביד ולא נגמר מאליו.

ועיינן בספר אמרי בינה דיני שבת סי' כ"ז דהוכיח כהמג"א דבעינן שיתעבד מלאכה בידים והנגמר מאליו ע"י סיבתו אין תורת מלאכה עליו, מרש"י הנ"ל הסובר דבנגמר מאליו אין חיוב מכה בפטיש.

ובספר חזו"א ב"ק סימן י"ד הסכים להאחרונים שחייב חטאת בטוחן ברחיים של מים וז"ל מיהו בנותן חיטים לרחיים שהמלאכה נעשה מיד נראין דברי אחרונים ז"ל דיש כאן חיוב דאוריתא כיון דדרך טחינה בכך עכ"ל ואינו מוכרח לחייב משום

הרב בעריש הכהן גומשטיין

בענין חייב אדם להקביל פני רבו ברגל (א)

**בענין הקושיא מנין לקח ר"י
דיש חיוב ברגל**

המהרש"א בסוכה מבאר דסבר ר"י דלא גרע רגל מר"ח וכי היכי דכתוב דיש חיוב בחודש ה"ה שיש חיוב ברגל.

הריטב"א בר"ה מבאר דסובר ר"י דיו"ט כלול בכלל שבת.

בפנ"י בר"ה מבואר דר"י סובר דמסברא היינו חייבים לקבל פני רבינו בכל שעה אלא שא"א משום ביטול מלאכה כדילפינן מאפס כי לא יהא כך אביון דאבידתו ואבידת רבו אבידתו קודמת (ב"מ) לכן ביו"ט דאין טענה זו של ביטול מלאכה לכן מצד הסברא יש חיוב ברגל לקבל פני רבו.

הטורי אבן בר"ה שם סובר מכח קושיא זו [ועוד מחמת קושיא ב' דשבק ר"י שבת וחודש] דר"י למד דשבת וחודש דהווכר בקרא פירושו יו"ט ור"ה, היינו שבת פירושו יו"ט כמו דדרשינן במנחות סה דהא דכתיב ממחרת השבת גבי ספירה דפירושו ממחרת יו"ט, דאי שבת ממש קאמר קרא אמאי אקדים קרא לחודש קודם שבת הא שבת יותר תדיר מביחדש אבל אם שבת הוא יו"ט ניחא ומיהו משמע ליה לר"י דהאי חדש לאו חודש ממש [מדלא אמר דחייב בחודש] אלא פירושו יו"ט של ר"ה דמיקרי חדש כדכתיב תקעו בחדש שופר ודרשינן ליה [בר"ה דף ח.] על ר"ה ואע"ג דיו"ט תדיר יותר מר"ה והו"ל לאקדומיה שבת [דפירושו יו"ט] לר"ה [דפירושו ר"ה] ועוד למה לי חדש כלל הא ר"ה נמי בכלל יו"ט דקרא י"ל מהאי טעמא אקדמי ליה לחודש דאי אקדמי לשבת דהוי ר"ה נמי בכלל שבת הא תו לא צריך לומר חודש דהא כבר נכלל בכלל שבת דקרא אבל השתא דאקדמי לחדש ה"ק לא חדש היום יו"ט של ר"ה דאיקרי חודש ולא שבת שהוא שאר רגלים ואי לא הוי כתיב

איתא בגמ' סוכה דף כז: ת"ר מעשה בר' אלעאי שהלך להקביל פני ר' אליעזר רבו בלוד ברגל אמר לו [ר"א לר' אלעאי] אלעאי אינך משובתי הרגל שהיה ר' אליעזר אומר משבח אני את העצלנין שאין יוצאין מבתיהן ברגל דכתיב ושמחת אתה וביתך איני והאמר ר' יצחק מנין שחייב אדם להקביל פני רבו ברגל שנאמר מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת מכלל דבחדש ושבת מיחייב איניש לאקבולי אפי רביה, לא קשיא הא דאזיל ואתי ביומיה הא דאזיל ולא אתי ביומיה.

ואיתא בגמ' ר"ה דף טז: ואמר ר"י חייב אדם להקביל פני רבו ברגל שנאמר מדוע את הולכת אליו היום לא חודש ולא שבת מכלל דבחדש ושבת איבעי לה למיזל, הנה יש ליעין בסוגיא זו כמה נקודות.

א. מנין לקח ר"י דינו דיש חיוב ברגל הא בפסוק לא מוזכר רק חודש ושבת.

ב. למה לא הזכיר ר"י דחייבים גם בחדש ושבת והזכיר רק רגל.

ג. מה טעם המצוה דלקבל פני רבו.

ד. האם הוי מה"ת או מדרבנן.

ה. למה הרמב"ם כשהזכיר דברי ר"י כתב רק רגל הא מהלימוד למדים דחייבים גם בשבת וחודש.

ו. למה הרמב"ם סתם דבריו ולא חילק דהחיוב רק היכי דאזיל ואתי ביומיה כדאיתא בגמ' סוכה דלעיל.

ז. למה לא הוזכר בטור ושו"ע דברי ר"י דחייבים לקבל פני רבו ברגל.

ח. אם בעינן דווקא רבו שלימדו תורה או ה"ה באיש אלקים ואיש קדוש.

ט. מה הדין בנשים בדין זה.

י. האם יש מצוה או חיוב לקבל פני רבו בכל יום.

ועוד י"ל דנקט רגל משום אידך דר"י [בר"ה שם] דאמר חייב אדם לטהר עצמו ברגל דזה דוקא בג' רגלים ולא ר"ה ויוה"כ דלית ביה חובת הרגל [ולפ"ז יש חיוב גם ביוה"כ].

סיכום דברי הטורי אבן

ר"י נקט רגל דלמד דבאמת אין חיוב בשבת ור"ח רק ביו"ט ור"ה ולפ"י תירוצ' א' זה דוקא ג' רגלים ור"ה אבל לא יוה"כ² ולפ"י תירוצ' ב' יש חיוב גם ביוה"כ³.

בספר חנוכת התורה (בליקוטים על מאמרי חז"ל) תירץ עפ"י מה דאיתא בגמרא דאשה אסורה לילך לבי רב שמא יתנו בה התלמידים עיניהם ויבואו לידי הרהור רק ביומא דמפגרי רבנן [היינו דיש להם שמחה] שאז אין התלמידים בבית רבם אז מותרת לילך לבי רב והשתא י"ל שזה פירוש הכתוב מדוע את הולכת אליו היום

אלא שבת לחוד הו"א שבת דקרא הוא שבת ממש לכן פרט לחדש בפ"ע לגלויי אשבת דלאו שבת ממש הוא אלא יו"ט⁴.

וממשיך הטורי אבן וא"ת דלפי דבריו חדש דקרא היינו ר"ה א"כ ר"ה הוא בכלל הא דאמר ר"י חייב אדם להקביל פני רבו ברגל והא ר"ה לא מיקרי רגל כדאמרינן בסוף פ"ג דעירובין דף מ' עיי"ש י"ל הא דקאמר רגל היינו ג' רגלים ור"ה משתמע ממילא דהא חדש כתיב בקרא ואפי' אם תאמר דחודש פירושו כפשוטו דהיינו ר"ח כלול בזה ר"ה דהוא בר"ח אלא ר"י היה משמע ליה דפירושו ר"ה (כדלעיל) לכן קאמר רק ברגל ולא בחודש והא דלא קאמר ר"י במועד דכלול בזה ר"ה כדאמרינן בר"ה דף ב' עיי"ש אלא דא"כ היה יו"כ נמי בכלל מועד כדמבואר שם בדף ב' והו"א דחייב נמי ביוה"כ מש"ה נקט רגל, ור"ה ממילא משמע

א דבריו צ"ע דהא התחיל לומר דמנין דשבת היינו יו"ט דאל"כ הו"ל לאקדומי שבת לחדש ששבת יותר תדיר מר"ח ואח"כ אמר דחדש היינו ר"ה א"כ שבת יותר תדיר מר"ה א"כ הדרא קושיא לדוכתיה דהו"ל לאקדומיה שבת דפי' יו"ט דזה יותר תדיר מחודש דפירושו ר"ה והוא עצמו הזכיר קושיא זו ומה שתיירץ דאקדים לחדש דאל"כ לא היה צריך לכתוב חודש שזה ר"ה שזה כבר כלול בכלל שבת דהיינו יו"ט הא אין הוכחה כלל דשבת הוא יו"ט אם היה כתוב בתחילה שבת כדלעיל ואין ר"ה כלול בכלל שבת ונראה דצריך לומר דחוד ממה שהתחיל לומר דהראיה דשבת הוא יו"ט מהא דאקדים קרא לחודש כמו דהקשינו וזה מה שכתב ומיהו משמע ליה לר"י דחוד ממה שהתחיל לומר אלא צ"ל דר"י סובר דע"כ חודש אינו כפשוטו דלא מסתבר שיהא בחודש יותר חיוב מר"ה לכן פירש דחודש היינו ר"ה ולכן כיון דחודש היינו ר"ה דיש חיוב בר"ה ע"כ דשבת ג"כ פירושו יו"ט דלא מסתבר דגרע שאר הרגלים מר"ה לכן פירש דשבת היינו יו"ט [וצריך לומר דלענין שבת היינו יכולים לומר דעדיף מיו"ט אבל אינו וודאי עדיף לכן אם היה כתוב רק שבת היינו אומרים דפירושו שבת ממש ולא יו"ט ואין חיוב ברגלים ור"ה אבל עכשיו דע"כ דחודש היינו ר"ה כדלעיל וא"כ מסתבר דה"ה דיש חיוב בשאר רגלים דלא גרועו מר"ה וע"כ הפירוש דשבת כמו ממחרת השבת דנאמר כלפי ספירה ושבת ממש לא הוזכר בקרא ובאמת יו"ט ור"ה עדיפי משבת ואין חיוב בשבת וזה מה שסיים ואי לא הוי כתיב אלא שבת לחוד וכו'].

והא דאקדים חודש דהיינו ר"ה לשבת דהיינו יו"ט הא יו"ט יותר תדיר מר"ה ע"ז כתב דאם היה כתוב שבת קודם והיינו מפרשים דשבת היינו יו"ט וחודש היינו ר"ה היה קשה למה כתב ר"ה בפ"ע הא זה כלול בכלל יו"ט ומחמת קושיא זו היינו אומרים דע"כ שבת הוא שבת. ממש וא"כ מה"ט נאמר דחדש ג"כ פירושו כפשוטו דהיינו ר"ח ולא ר"ה דא"כ קשה מ"ש שאר יו"ט מר"ה דלא כתיבי לכן נקט קודם חודש דהיינו ר"ה כדלעיל ואח"כ הוסיף ואמר שבת דהיינו יו"ט וזו ואצ"ל זו והבן.

ב עיין בכתבי הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ זיע"א דמביא דאמר הרה"ק רבי אשר הצעיר מסטאלין זי"ע דער טאטע [הבית אהרן מקארלין זי"ע] האט געזאגט ר"ה מוז מען זיין ביי א רבי'ן יום כיפור אפילו איינער אליין אין וואלד.

ועיין בספרן של צדיקים מערכה רבי אשר מסטאלין אות י' דאמר הרה"ק רבי אשר מסטאלין זי"ע שבר"ה צריכים להיות אצל צדיק וביום הקדוש [יוה"כ פ] אפי' יחידי בעיר.

ג עיין בפנים יפות פרשת ראה שכותב דהענין דלקבל פני רבו זה דוקא ביוה"כ ור"ה [עיי"ש בד"ה ולא יראה את פני ה' ריקם] ומפרש דזה הפי' מכלל דבחדש ושבת צריך למיזל דחדש היינו ר"ה כדכתיב תקעו בחדש שופר ושבת היינו יוה"כ דכתיב מערב עד ערב תשבתו שבתכם [צ"ע דהא ר"י אומר דיש חיוב בכל רגל].

הא אשה אסורה לילך לבי רב כנזכר לעיל והא לא חודש ושבת היום א"כ מצויים התלמידים בבית רבם ומדייק הגמ' מכלל דבחדש ושבת איבעי לה למיזל דהיה קשה להגמ' למה לא אמר לה לא חדש ולא שבת ולא רגל היום הא רגל הוא ג"כ יום דמפגרי בה רבנן ע"כ ש"מ דחייב אדם לקבל פני רבו ברגל ומשור"ה אסורה לילך לבי רב ברגל דמצויים התלמידים אצל רבם וזה דמסיים הגמ' מכלל דבחדש ושבת איבעי לה למיזל רצה לומר רק בחדש ושבת היתה מותרת לילך אבל בשאר ימות השנה ואפי' ברגל אסורה לילך אצל הרב ע"כ ש"מ דחייב אדם להקביל פני רבו ברגל¹, נמצא דסובר דיש חיוב רק ברגל אבל בחדש ושבת לא היה מנהג ללכת לרב והראיה מהא דהלכה בחדש ושבת כלדעיל.

הרה"ק ר' פנחס מקאריץ זיע"א (אמרי פנחס ליקוטי ש"ס ומדרשים אות נד) מפרש דהמקור לר"י הוא דאיתא בגמ' (קידושין) לא יעמוד אדם מפני רבו אלא ב' פעמים ביום שלא יהיה כבוד רבו מרובה מכבוד השכינה אבל בענין זה דהקבלת פני רבו מצינו דחייבים בחדש ושבת משא"כ כלפי שכינה² וממילא ברגל דחייבים לקבל פני שכינה כ"ש דפני רבו חייבים להקביל³ נמצא לפי דבריו דיש חיוב בין בשבת בין בחדש ובין ברגל ור"י למד דחייבים ברגל בק"ו מחדש ושבת.

היערות דבש (ח"א דרוש י"ב) מסביר לפי הירושלמי דקבלת פני חכם הוא כאילו מקבל פני שכינה⁴ לכן בזמן הבית לא היה חיוב לקבל פני רבו ברגל כי היו מקבלים פני שכינה בעלותם לראות פני ה' אבל חודש

ושבת דאינם עולים לביהמ"ק וכבר נודע מ"ש במדרש (ילקוט שמעוני ח"ב רמז תק"ג) על הפסוק והיה מידי חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו וכו' דבאמת מן הדין היו ישראל צריכים לעלות לרגל כל חודש ושבת רק חס הקב"ה עליהם להקל מאתם לעלות לרגל בכל חודש ושבת וא"כ לעומת זה עכ"פ יש לקבל פני ת"ח שהוא כעין קבלת פני שכינה (כדלעיל) ואין בו טורח הדרך, לכן בשונמית שהיתה בזמן הבית לא הזכיר הכתוב מועד וחג כי אם חדש ושבת דשם הוי לה למיזל ממידת חסידות, ולכך ר"י דאיירי בזה"ז אמר דחייב אדם להקביל פני רבו ברגל, כי ברגל חייב מהתורה לעלות לראות פני ה' בעזרה א"כ עכשיו בזה"ז שאין ביהמ"ק החיוב ברגל לקבל תמורתו פני ת"ח, ולכך לא הזכיר חדש ושבת כי זה אינו מן החיוב דלא נזכר בתורה ואינו רק מדת חסידות הואיל ויהיה לעתיד לבוא אבל חיוב ליכא רק ברגל בזה"ז בעו"ה וא"ש ודו"ק כי הם דברים ברורים ואמיתיים.

וכעין זה מפרש הבני יששכר (במאמרי ר"ח מאמר ב' אות ז') דהנה החיוב לקבלת פני שכינה הוא דייקא במועדי ה' והטעם הוא להיות שביום המתקדש מתגלה אור חדש מקדושת היום וכל האורות הם ברבו יתירה והנה כשבאים ישראל ברגל להתראות פני האדון ה' ניתוסף עליהם ג"כ אור חדש מהאור חדש הניתוסף בשכינת עוזינו והנה לפי"ז גם בחדש ושבת דמתגלה אור חדש באורות העליונים היה מהראוי דבכל חדש ושבת יתראו ישראל אל פני האדון ה' אך להיות שבזמן הזה הוא דבר שא"א כל זמן שהגוף הוא עדיין בשריי וחומריי איך יהא

ד צ"ע דתי' זה שייך רק לפי הלשון בגמ' ר"ה דשם הלשון מכלל דבחדש ושבת איבעי לה למיזל היינו מדבר על הנשים [ובאמת הוא מדבר על הגמ' בר"ה] אבל לפי הלשון בגמ' סוכה קשה דשם אומרת הגמ' מכלל דבחדש ושבת מיחייב איניש למיזל אלמא דמדברת הגמ' על כל האנשים דחייבים בחדש ושבת ולפי דבריו אין ללכת בחדש ושבת.

ה צ"ע באמת למה כאן לא אמרינן דלא יהא כבוד רבו עדיף מכבוד המקום.

ו עיין לקמן בקושיא ה' בדברי הנודע ביהודה.

ז עיין בספר נסיעה לצדיק פרק חובת קבלת פני רבו שמביא בשם מאמר מרדכי דכתיב שלש פעמים בשנה יראה כו' את פני האדון ה' ואמרו בזה"ק ח"ב דף לח. מאן פני האדון ה' דא רשב"י וכן הוא בכל דור ודור.

שם דאחר כמה זמנים הראו לו שבדוגמא לדבריו כתב הרב הגדול בספר יערות דבש והנאני) וממשיך דמצא וראה בזוה"ק פרשת ואתחנן (דף סה:): דכתוב שם תנינן דחיוב עליה דבר נש לקבלא אנפי שכינתא בכל ריש ירחי ושבתתי ומאן איהו רביה וכו' [משמע שזה חיוב] הרי לך כמו שכתבתי ומעתה תבין דלעת"ל שגם הגוף הבשרי יהיה ספריי והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע אז האנשים ירוצו ולא ייגעו ולכן ולא ייעפו כמלאכי רוח משרתי אש ולא יהא טירחא מילתא לקבל פני השכינה ממש בביהמ"ק בכל חדש ושבת לכן כתיב והיה מידי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו וכו' (ישעיה סו. כג) נמצא לפי דברי היערות דבש והבני יששכר בזמן ביהמ"ק היה קיים לא היה חיוב לקבל פני רבו ברגל [עיין בבני יששכר שכן היה צורך קצת אפי' בזמן ביהמ"ק קיים לקבל פני רבו (ונראה דהטעם הוא כדי ללמוד ממנו תורה או מעשים טובים וכו')] רק בחודש ושבת היו הולכים לקבל פני הרב וביערות דבש איתא שזה היה רק ממידת חסידות כיון שבמציאות לא הוזכר ענין זה (בהדיא) בתורה ובבני יששכר משמע שזה חיוב כדמביא מהזוה"ק, ובזה"ז יש חיוב לקבל פני הרב ברגל ולגבי חודש ושבת תלוי במחלוקת של היערות דבש והבני יששכר כדלעיל¹ ולעת"ל לא יהיו מקבלין פני הרב אפי' בחודש ושבת דיהו כבר מקבלין פני השכינה בביהמ"ק בכל חודש ושבת [ולפי דברי הבני יששכר דאף בזמן שביהמ"ק היה קיים היה ענין ללכת גם לקבל פני הרב אולי ה"ה לעת"ל].

הרי"ף על העין יעקב מבאר דהלימוד דר"י הוא דהא רואים דבימות החול לא היתה יכולה לקבל פני הרב כיון שהיא תחת בעלה² ורק בחדש ושבת יכולה מצד דרך

באפשרי שיבואו כל ישראל מכל א"י³ בכל שבת ור"ח לביהמ"ק [היינו משום שזה טורח מרובה כדמבואר לקמן בסוף דבריו דלעתיד לבוא יהא קל לבוא לביהמ"ק] ע"כ לא הטריח עליהם הש"י רק במועדים אבל כיון שזה רק סיבה שמצד הטבע א"א להתראות לפני האדון ה' בביהמ"ק עכ"ז כל מה דאפשר למעבד עבדינן והוא דמבואר בזוה"ק דצדיקיא אנפוי דשכינתא אינון (עיין בזוה"ק כי תשא דף קסג: באריכות) א"כ עכ"פ כל מה דאפשר למעבד ביום קדוש לקבל פני שכינה עבדינן היינו לקבל פני רבו בשבתות וחדשים דאנפוי דשכינתא אינון ומיתוסף לנפשות הארה מקבלת פני שכינה בדוגמא ובדומה כעין עליית רגלים להתראות פני האדון ה' בביהמ"ק [היינו דלבוא לצדיקים אין בזה טורח כמו לעלות לרגל לביהמ"ק, דהם קרובים יותר] והנה זה היה בזמן שביהמ"ק היה קיים והיו מקבלים פני השכינה ברגלים בביהמ"ק ולא היו צריכים כ"כ לקבל פני רבו ברגל משא"כ בזה"ז כשאין ביהמ"ק צריכים אנו לקבל פני הרב גם ברגלים כיון שא"א לקבל פני השכינה ממש בביהמ"ק עכ"פ כל מה דאפשר למעבד עבדינן דהיינו לקבל פני הרב הצדיק, דצדיקים הם אנפוי דשכינתא א"כ לפי"ז דייק ר"י שפיר דחייב אדם [בזה"ז] לקבל פני רבו ברגל ודייק לה מדכתיב בשונמית שהיתה בזמן שביהמ"ק היה קיים מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת מכלל דבחדש ושבת איבעי לה למיזל כיון שא"א ללכת בכל שבת וחדש לביהמ"ק (כלדעיל) עכ"פ מיבעיא לה לקבל פני הרב ממילא שמעינן דבזה"ז מחוייבים להקביל פני הרב (ג"כ) ברגל כיון שא"א להקביל פני השכינה ממש בביהמ"ק (וכותב

ח צ"ע מה הענין של אנשי א"י.

ט עיין בספר נסיעה לצדיק שמביא בשם ספר מכתב אליהו שמביא שראה בבית אהרן [לא מצינו מקומו] בשם הרה"ק ר' אשר מטסאלין זיע"א דבזמן שביהמ"ק היה קיים היה חיוב לעלות לביהמ"ק ועכשיו בעוה"ר שאין ביהמ"ק החיוב לילך לרב.

י צ"ע דלגבי אנשים דאין טענה זו יהא החיוב גם בימות החול וכ"ש בחדש ושבת ועיין בדברי השואל ומשיב דלקמן.

דאסורה במלאכה ויכולה לילך לרב בלא בעלה ואין הטענה דהוי מצוה שהזמן גרמא [עיין לקמן גבי השאלה אם נשים חייבות בדין זה].

עיין לקמן בענין השאלה אם יש חיוב בכל יום בביאור המחצית השקל בדברי המ"א.

סיכום התירוצים

א. המהרש"א מבאר דלמד ר"י דיש חיוב ברגל מסברא והנה הסברא בדבר מצינו בזה ג' סברות (1) הפנ"י מבאר דסבר ר"י דבאמת מצד הסברא היו צריכים לקבל פני הרב בכל שעה רק יש טענה דביטול מלאכה לכן כל היכי דאין ביטול מלאכה יש חיוב לקבל פני הרב וזה שייך גם ברגל [והטעם דלא הוזכר בכתוב רגל עיין בקושיא ב' (2) ברי"ף על הע"י מבואר וכן מבואר לקמן במחצית השקל דהסברא הוא דרגל הוי מזמן לזמן (3) בנודע ביהודה מבואר דרואים דבכל יום קדוש יש ענין ללכת לרב כדי לקבל השפע המושפע עליו].

ב. הריטב"א מבאר דר"י לומד דיו"ט כלול בשבת.

ג. הטורי אבן מתרץ דר"י למד דשבת וחדש פירושו חדש ר"ה ושבת רגל [ועיין בפנים אם רגל פירושו דוקא ג' רגלים או גם יוה"כ].

ד. הרה"ק רבי פנחס מקאריץ זיע"א מתרץ דלמדו בק"ו מחדש ושבת דאיתא בגמ' בקידושין (דף לג) דלא יעמוד אדם מפני רבו רק בשחרית ומעריב כדי שלא יהא כבוד רבו מרובה מכבוד שמים וכאן רואים דכבוד רבו מרובה דמחויב לקבל פניו בכל חודש ושבת משא"כ לגבי עליה לרגל דאינו בר"ח ושבת א"כ רגל דיש חיוב לעלות לרגל כביהמ"ק ודאי דיש חיוב גם לקבל פני רבו ברגל.

ה. היערות דבש והבני יששכר מתרצים דשם בשונמית איירי בזמן המקדש ולכן לא

ארץ לקבל פני הרב [צ"ב בדבריו] למדים אנו דברגל דהוי מזמן לזמן יש חיוב לקבל פני רבו וסברא זו דאתא מזמן לזמן מוזכר ג"כ במחצית השקל בסימן ש"א.

העיון יעקב מביא דהרד"ק והאברבנאל היה להם גירסא אחרת בגמ' דאמר ר"י חייב אדם להקביל פני רבו בשבת וברגל ולפי"ז אתי שפיר הראיה דר"י דכמו שאמר בעלה של שונמית לשונמית לא חדש ושבת היום ור"ח לנשים במקום רגלים כמבואר בפסיקתא הובא בטור או"ח סימן ת"כ"א א"כ האנשים דאין להם היר"ט דר"ח חייבים הם ברגלים שזה כמו ר"ח לגבי נשים [וזה כמו שיטת הפנ"י] [ושבת פשוט דהוזכר בקרא] ועיי"ש שמסיים דלגבי שבת זה רק מצוה מן המבואר ועכ"פ מחויב לקבלו בכל רגל [וצ"ע מנין לקח חילוק זה].

העץ יוסף מבאר דר"י למד דשבת דקרא פירושו יו"ט כדדרשינן ממחרת השבת דכתיב לגבי ספירה (מנחות סו.) דאי פירושו שבת ממש אמאי אקדים קרא לחודש קודם שבת הא שבת תדיר יותר וחלק זה הוא כשיטת הטורי אבן דלעיל אלא לגבי הפי' דחודש לומד כפשוטו דהיינו ר"ח [ועיין לקמן בקושיא ב'].

בנודע ביהודה או"ח סימן צ"ד מתרץ דר"י למד מהאי קרא דמדוע את הולכת וכו' דבשבת וחדש שיש בו תוספת קדושה יש מקום לקבל פני רבו שגם על הרב ניתוסף אז שפע להשפיע על תלמידו וה"ה ברגלים ומזה למד ר"י דיש חיוב ברגל [וזה כתי' המרש"א ועוד].

עיין בשואל ומשיב מהדורא תליתא סימן תס"ד דמבאר דרגל לא הוצרך להכתב בקרא דשונמית כיון דבלא"ה הגברים צריכים לעלות לרגל לרבם א"כ פשוט דגם הנשים הולכים עם בעליהם רק בשבת וחדש דאין חיוב על אנשים לכן הוצרך לומר דאעפ"כ אין הטענה דאשה משבועדת לבעלה כיון

יא נראה שזה טעות וצ"ל בסימן תי"ז.

הרב אלמא מהא דלא הוזכר רגל ע"כ דחייב אדם להקביל פני רבו ברגל ולכן אסור לנשים ללכת לרב גם ברגל כיון שהתלמידים מצויים אצל רבם.

יא. עיין לקמן בדברי המחצית השקל בביאור דברי המ"א.

בענין קושיא ב'

למה לא הזכיר ר"י גם חרש ושבת

הפנ"י בר"ה מתרץ דבאמת מצד הסברא היינו צריכים לקבל פני הרב בכל שעה רק התירו מהטעם דביטול מלאכה [מבואר היטב לעיל בקושיא א'] לכן בר"ח אין חיוב רק לנשים דלהם אסור לעשות מלאכה בר"ח כדמבואר בטור או"ח סימן תי"ז לכן אין אצלם הטעם דביטול מלאכה משא"כ אנשים דיש אצלם הטעם דביטול מלאכה לכן אין להם חיוב לקבל פני הרב בר"ח ולכן הזכיר ר"י רק ברגל [דבאמת לנשים אין חיוב רק לאשה כשונמית כדלקמן בענין החיוב דנשים] והערל"ג בר"ה מקשה על תירוצו שזה תירוץ רק על ר"ח אבל מה יענה למה לא הזכיר ר"י שבת דבזה לכו"ע אסור לעשות מלאכה ואין הטעם להתיר משום ביטול מלאכה וצ"ע.

הריטב"א בסוכה ובר"ה מתרץ דנקט ר"י רגל דתלוי לפי קירובו של אדם לרבו דאם רבו בתוך התחום חייב לקבלו בכל חודש ושבת וע"ז מדבר הפסוק דמדוע את הולכת אליו וכו' אבל כשרבו חוץ לתחום אין חיוב לקבלו בחדש ושבת אבל ברגל יש חיוב אפי' חוץ לתחום ולכן נקט ר"י רגל דבזה החיוב אפי' חוץ לתחום ושכיח בה פשיעוּתא טפי אבל זה דוקא כשיכול לחזור בו ביום כדי לשמח את אשתו כדמוזכר בגמ', וזה הולך על חוה"מ דביו"ט א"א לילך אצל הרב רק כשהוא בתוך התחום דאסור לצאת חוץ לתחום וא"כ פשוט שהוא יכול לחזור בו ביום.

וכן פירש הר"ח בר"ה בהדיא וגרס כן בגמ' עיי"ש.

היה חיוב ברגל כיון דכבר הלכו לביהמ"ק [ועיין בבני יששכר שאף בזמן ביהמ"ק היה ענין לקבל פני הרב ברגל] והראיה מחודש ושבת דכן הלכו אצל הרב [עיין בפנים] משא"כ בזה"ז דאין עולים לרגל לביהמ"ק ולעת"ל יחזור הדין כמו בזמן המקדש [עיין בבני יששכר דמביא זוה"ק דיש חיוב בחודש ושבת לקבל פני הרב].

ו. הרי"ף על הע"י מתרץ דכמו דשונמית הלכה אצל אלישע בחדש ושבת אף דהיא משבועדת תחת בעלה [ואינו חיוב] למדים מזה דברגל דהוי מזמן לזמן יש חיוב בדבר [עיין לעיל במהרש"א].

ז. העיון יעקב מביא גירסת הרד"ק והאברבנאל דגרסו בגמ' אמר ר"י חייב אדם להקביל פני רבו ברגל ושבת ולמד דר"ח זה דוקא לנשים דאסורות במלאכה בר"ח ולאנשים רגלים במקום ר"ח דנשים ולכן לא הזכיר ר"י רק רגל ולא חודש ושבת דהזכיר פשוט דמוזכר בקרא [ומסיים דבשבת זה רק מצוה מן המבוחר וברגל זה חיוב וצ"ע בדבריו].

ח. העץ יוסף מביא דר"י למד דשבת דקרא פירושו רגל [ור"ח לא הזכיר שזה רק לנשים דאסורות במלאכה בר"ח עיין בקושיא ב'].

ט. השואל ומשיב מתרץ דר"י למד דרגל לא הוצרך להכתב דרק חרש ושבת הוצרך להכתב דכאן איירי לגבי נשים ולכן ברגל דיש חיוב כבר על בעליהם ללכת לרב פשוט דהולכים גם הנשים והחי' דקרא הוא דמותרות ללכת גם בחדש ושבת אף דבעליהם אינם הולכים לרב דאין הטעם דהם משבועדות לבעליהם.

י. החנוכה התורה מתרץ דהפסוק כאן איירי לגבי נשים וע"ז אמר לה [לשונמית] בעלה מדוע את הולכת אליו וכו' היינו דנשים אסור להם ללכת לרב כיון שמצויים שם התלמידים ושמא יבואו לידי הרהור והיום לא חודש ושבת דרק בחדש ושבת מותר להם ללכת לרב דאין התלמידים אצל

נמצא לפי"ז דשיטת הריטב"א והר"ח דברגל חייבים אפי' מחוץ לתחום רק דצריך לחזור בו ביום לביתו וזה שייך רק בחוה"מ ובחודש ושבת אין חייבים רק כשרבו בתוך התחום [וצ"ע בלשון הערל"נ דמשמע מדבריו דאין ללכת לרב בחדש ושבת כשהוא חוץ לתחום].

שיטת רש"י. הערל"נ שם כותב שכ"ז רק לשיטת הריטב"א אבל רש"י חולק ע"ז דמדברי רש"י בסוגיא (בסוכה) מוכח דמצות קבלת פני רבו ברגל הוא דוקא ביו"ט ולא בחוה"מ ולכן פירש בד"ה הא שיכול לשוב לביתו, דהיינו שהוא בתוך התחום²³ וא"כ לכאורה הקושיא במקומה עומדת למה נקט ר"י רגל דוקא היינו דלפי רש"י אין ברגל יותר חיוב מחדש ושבת שברגל ג"כ אין החיוב רק כשהוא בתוך התחום²⁴ אבל י"ל

והמקור לחילוק זה מבאר הערל"נ בסוכה דף כז: דדייק כן מדאמרה (שונמית) ארוצה עד איש האלקים ואשובה (מלכים ב. ד. כב.). דלכאורה ואשובה מיותר הוא דמ"ש אם היא תחזור או לא תחזור אלא ע"כ דהכי קאמרה לבעלה למה אתה שואל אותי הלא רגילים אנחנו לילך אל איש האלקים ולשוב מיד וע"ז אמר לה בעלה הא לא חדש ולא שבת היום משמע דאין חיוב בחדש ושבת אלא כשיכול לשוב²⁵ אבל ברגל דקבלת פני רבו הוא כקבלת פני שכינה סברא היא שיהיה כמו עלייה לרגל בירושלים דצריך לילך אפי' מחוץ לתחום אבל עכ"פ צריך לשוב לביתו ביומו דאל"כ ביטל מצות שמחת אשתו וזה לא משכח רק בחוה"מ דיוכל לחזור בו ביום אפי' בחוץ לתחום (עיין ברמב"ם הלכות יו"ט פ"ו הי"ז דדין שמחת אשתו כל ז')

יב צ"ב מה הטעם בזה דבעינן לשוב מיד דמשמע מהערל"נ דזה דווקא כשיכול לשוב מיד מדקאמר "אלא" כשיכול לשוב ובריטב"א אין הוכחה כלל לזה רק דא"צ לקבל פני הרב כשהוא חוץ לתחום ואולי סברת הריטב"א כהבני יששכר דבאמת יש סברא שיהא עלייה לרגל גם בר"ח ושבת משום שיש בה הארות גדולות רק מפני הטורח לא הטריח הש"י על ישראל להקביל פני האדון ה' בביהמ"ק מ"מ כל מה דאפשר למעבד עבדינן ולכן צריכים לילך להקביל פני הרב בר"ח ושבת לפי שאין טורח ללכת אצלם אבל זה דווקא כשהוא בתוך התחום דאין טורח בזה לכן יש חיוב בדבר אבל כשהוא חוץ לתחום דיש טורח בדבר אין חיוב לקבל פני הרב בכל חודש ושבת אבל מותר ואולי מקיים אפי' מצוה בזה משא"כ ברגל חייבים אפי' כשהרב חוץ לתחום כמו שהיה בזמן שביהמ"ק היה קיים שהיו צריכים לבוא אפי' מחוץ לתחום להקביל פני האדון ה' בביהמ"ק [וזה מה שממשיך הערל"נ לומר].

יג צ"ב לפי דבריו באמת מה הטעם דהחיוב רק ביו"ט הא הטעם דקבלת פני רבו הוא דהוי כמו קבלת פני שכינה ברגל וא"כ יש לו תשלומין כל ז' ועיין בריטב"א מהדורת הרב קוק דמביא דהרי"ף על העין יעקב מקשה על שיטת הריטב"א דהא לפי המסקנא דמוקי הא דר"י דאזיל ואתי ביומיה דהיינו בתוך התחום לפי שחוץ לתחום א"א לצאת ולבוא "ביום הרגל" וכיון שבתוך התחום איירי אמאי נקט ר"י דחייב ברגל דהא בחודש ושבת נמי חייב בתוך התחום ותי' שם (המהדיר על הריטב"א) דהריטב"א סובר דשמחת אשתו גם בחוה"מ והמסקנא דבעינן דאזיל ואתי ביומיה שייך גם בחוה"מ ודברי ר"י איירי בחוה"מ דיש חיוב אפי' מחוץ לתחום נמצא דהרי"ף על העין יעקב למד דאין חיוב דשמחת אשתו רק ביו"ט ולכן הוכיח דר"י איירי רק ביו"ט ולפי"ז י"ל שזה גם שיטת רש"י ולכן הוכיח רש"י דאיירי ברגל עצמו ולכן כתב ברגל דאיירי ביו"ט ראשון אבל אח"כ ראיתי שהערל"נ בעצמו בדברי רש"י ברגל ביו"ט ראשון כתב דהא דכתב רש"י ביו"ט ראשון הא גם בחוה"מ יש חיוב אלא כיון דאמרה הגמ' דאיירי בדאזיל ואתי ביומיה ע"כ דאיירי ביו"ט ראשון דבחוה"מ יכול לשוב לביתו ביומו א"כ לפי"ז י"ל דלכן נקט רש"י דאיירי בתוך התחום דהגמ' כאן ע"כ איירי ביו"ט כדלעיל א"כ אין הוכחה דרש"י חולק על שיטת הריטב"א [וזה סתירה בהערל"נ עצמו והבן] וכן לפי"ז יש לבאר דזה היה קושיית הרי"ף על הריטב"א דע"כ איירי הגמ' ברגל דבחוה"מ יכול לשוב ביומיה ולא משום דאין שמחת אשתו בחוה"מ אבל ברי"ף משמע דהולך על דברי ר"י עצמו וצ"ע. אח"כ ראיתי שבספר שלמי שמחה מקשה הקושיא דתשלומין על הערל"נ דמצות ראייה יש לו תשלומין כל ז' ומוכיח כן מהגמ' בדף י: דלא מוזכר שם שבתא דרגלא ולכן לא הזכיר רש"י לשמוע דהרשה אלמא דהוי חוה"מ ואפי' כתב רש"י דהלכו לקבל פני רבם. ורש"י כאן צ"ל דבא רק להביא ציור דשייך ביו"ט. יד צ"ע דהא רש"י כותב שם או ע"י עירוב נמצא דביו"ט שייך חיוב אפי' חוץ לתחום ע"י עירוב משא"כ בחודש ושבת.

בנודע ביהודה באו"ח סימן צ"ד מתרץ דא"א להטיל חוב רק על רגל מטעם דאיתא בקידושין דף לג. דאין תלמיד רשאי לעמוד לרבו רק בשחרית וערבית מטעם שלא יהא כבוד רבו מרובה מכבוד שמים [עיינן בענין הקושיא מדוע לא נזכר הלכה זו בשו"ע בדברי הנו"ב שם באריכות] ולכן כיון שעולים לרגל רק ביו"ט לכן לא הטיל ר"י חיוב רק על רגל וזה היפך מדברי היערות דבש והבני יששכר דכתבו דאדרבה דהיכי דעולים לרגל בביהמ"ק אין חיוב והחיוב רק בזה"ז דאין עולים לרגל [ולענין הטענה דלא יהא כבוד רבו מרובה מכבוד שמים צ"ל דבזה"ז כיון שא"א לקבל פני השכינה אין הטענה דלא יהא כבוד רבו מרובה ועיין לקמן בדברי הנו"ב] ועיין לעיל בענין קושיא א' בדברי הרה"ק רבי פנחס מקאריץ זיע"א.

סיכום התירוצים

א. הפנ"י מתרץ דלא נקט ר"י חדש ושבת דאין באמת חיוב בחודש ושבת מטעם ביטול מלאכה והא דהוזכר בקרא חודש זה רק לנשים דאסורות במלאכה בר"ח [וצ"ע משבת (ערל"ג)].

ב. הריטב"א מתרץ דנקט ר"י קצה האחרון היינו רגל שבזה החיוב לבוא אצל הרב גם מחוץ לתחום ושכיח בזה פשיעותא טפי והר"ח בר"ה גרס כן בהדיא בגמ' שם.

ג. הערל"ג בסוכה מתרץ [לשיטת רש"י] דמן הראוי היינו צריכים להקביל פניו גם בחודש ושבת רק מפני הטורח לא עדיף כבוד רבו מכבוד המקום ולכן אין חיוב רק ברגל וכן מבואר בנודע ביהודה [ושונמית החמירה על עצמה].

ד. הטורי אבן מתרץ דבאמת אין חיוב בחדש ושבת דפירוש שבת וחדש הוא רגל ור"ה עיין לעיל בקושיא א'.

ה. החנוכת התורה מתרץ דהא דכתיב חדש ושבת זה רק לנשים דבזמן זה מותרות ללכת אצל הרב דאין התלמידים אצל רבם עיין לעיל בקושיא א'.

עפ"י מה דאמרינן בגמרא (עיין פסקתא רבתי פרשה א' סי' ב') דראויים היו ישראל לעלות לרגל בכל שבת וחדש אבל לא רצה הקב"ה להטריח עליהם אבל לעת"ל כתיב מי אלה כעב תעופינה (ישעיה ס') דבאמת כתיב קרא והיה מידי חדש בחדשו וגומר, וא"כ קבלת פני רבו שהוא דומיא דקבלת פני שכינה ג"כ היה ראוי להקביל פניו בכל חדש ושבת רק מפני הטורח לא עדיף כבודו מכבוד המקום שלא צריך רק ברגל אכן השונמית שהיתה צדקת אפשר שהחמירה לקבל אלישע הנביא בכל חדש ושבת ובעלה שידע זה אמר הא אפי' שבת וחדש אין היום [וא"ת הא לא עדיף כבוד הרב מכבוד המקום עיין לקמן בדברי הנודע ביהודה] ומינה שמעינן עכ"פ דקבלת פני רבו מצוה היא כמו ראית פנים בעזרה ולכן נקט ר"י ברגל דוקא כמו שהיה בביהמ"ק, נמצא דרש"י סובר דאין חיוב רק ברגל [והיינו דוקא יו"ט ולא חוה"מ] ובשבת וחדש אין חיוב.

הטורי אבן בר"ה מתרץ דבאמת אין חיוב בשבת וחדש עיין לעיל בקושיא א' וכן תירץ החנוכת התורה רק מצד אחר עיין לעיל.

היערות דבש מתרץ דלכך לא הזכיר חדש ושבת כיון שזה אינו מן החיוב כיון דלא נזכר בתורה ואינו רק מדת חסידות כיון שיהיה לעתיד לבוא [עיין לעיל באריכות].

העיון יעקב מביא דלפי גירסת הרד"ק והאברבנאל מתורץ דבאמת ר"י קאמר דחייבים גם בשבת רק דלא הזכיר ר"ח כיון שזה חיוב רק לנשים דאיתא בשו"ע דר"ח להם במקום רגלים [וכותב דאולי גם נוסחא שלנו ג"כ הכי פירוש] אבל מסיים דבשבת זה רק מצוה מן המבוחר [וצ"ע מנין לקח זה אדרבה ר"י אמר "חייב" בשבת ולא אמר מצוה בשבת וחיוב ברגל].

העץ יוסף (בע"י) מתרץ דר"י למד דפירושו של שבת הוא יו"ט [כדלעיל] וחדש זה רק לנשים שאין להם לעשות מלאכה בר"ח.

ע"כ הטעם הוא כדי ללמוד ממעשיו ומדותיו של הרב וכן מבואר בהדיא בשו"ת שבט סופר (או"ח סימן י"ז).

ד. וברמב"ן עה"ת בפסוק זכור את יום השבת ועוד ובספר חסידים סימן שי"ג מבואר שהענין הוא כדי לשמוע דבר ה' מרבו וד"ת והענין שזה דוקא בשבת ורגל פירש שם הרמב"ן שזה רצה הקב"ה שתהא השביתה בעינינו בעבור שהוא יום קדוש להתפנות מעסקי המחשבות ולתת בו עונג לנפשנו בדרכי ה'.

ה. והגאון ר' שמחה אלברג בספרו שלמי שמחה (ח"ב סימן י"ח) ועוד אחרונים סוברים שהענין לקבל פני רבו הוא מטעם כיבוד רבו והראיה דהרמב"ם הביא הלכה זו דחייב אדם לקבל פני רבו באמצע הלכות כיבוד רבו ויש שמביאים ראיה שגם רש"י סובר כן מהא דכתב רש"י בחגיגה דף ג. דיו"ט היה שחייב אדם לכבד את רבו בהקבלת פנים כדמבואר בר"ה אבל קשה דא"כ יהיה חיוב זה בכל השנה דכיבוד רבו חייב בכל השנה ותי' הגאון ר' שמחה אלברג שם דמבואר בירושלמי (עירובין פ"ה ה"א) דכל המקבל פני רבו כמקבל פני שכינה והראיה מהא דכתיב והיה כל מבקש ה' וכו' ולא כתיב והיה כל מבקש משה מכאן שכל המקבל פני רבו כמקבל פני שכינה לכן כיון שקבלת פני רבו כמקבל פני שכינה קבועה חכמים הענין דקבלת פני רבו לחיוב ברגל בזמן שיש חיוב של קבלת פני שכינה היינו שחיוב לא קבעו רבנן רק ברגל כדלעיל אבל מצוה באמת יש בכל השנה משום כיבוד רבו שמכבד את רבו בהא דמקבל פניו והוי כמקבל פני שכינה ולפי"ז נמצא דאינו כלל מחמת דהוי כעליה לרגל אבל י"מ דאף שזה מטעם כיבוד רבו מ"מ הרגל הוא הסיבה שגורם שיהא בזה כיבוד לרבו היינו דמכבד את רבו דנחשב אצלו קבלת פניו כמקבל פני השכינה ולכן זה דוקא ברגל [ועיין לקמן בדברי הנודע ביהודה שסובר שאין נוהג הלכה זו בזה"ז דתלוי לפי שני ההסברים למה נקרא כיבוד רבו עיי"ש].

ו. היערות דבש מבאר חדש ושבת אינו מן החיוב כיון דלא הוזכר בתורה [עיי' לעיל בקושיא א' באריכות].

ז. העיין יעקב מביא דהרד"ק והאברבנאל גרסו בגמ' ג"כ שבת כדהוזכר בגמ' ורק חדש לא מזכיר ר"י כיון שזה חיוב רק לנשים דאסורות במלאכה בר"ח.

ח. העץ יוסף מתרץ דר"י למד דשבת היינו יו"ט וחודש זה רק לנשים כיון דאסורות במלאכה בר"ח.

בענין טעם קבלת פני רבו

א. בערל"נ בסוכה דף כז: מבואר דהענין הוא דקבלת פני רבו הוא קבלת פני שכינה ולכן כיון שברגל יש חיוב לקבל פני שכינה לכן יש חיוב לקבל פני רבו וכן מבואר ביערות דבש (ח"א דרוש י"ב) ובבני יששכר (מאמרי ר"ח מאמר ב' אות ז') לפי הירושלמי דקבלת פני חכם הוא כקבלת פני שכינה [וכן מביא בספר נסיעה לצדיק פרק חובת קבלת פני רבו בשם מאמר מורכי דכתיב שלש פעמים יראה וכו' את פני האדון ה' ואמרו בזה"ק ח"ב דף לח. מאן פני האדון ה' דא רשב"י וכן הוא בכל דור ודור] רק הם סוברים דזה דוקא כשלא הולכים לקבל פני השכינה בביהמ"ק דכשהלכו כבר לקבל פני השכינה בביהמ"ק למה צריכים לקבל פני הרב.

ב. בנודע ביהודה או"ח סימן צ"ד מבואר דהענין הוא כדי לקבל תוספת קדושה שהרי יש בו קרבן מוסף רק לא שייך מצוה זו רק היכי שהולכים לביהמ"ק דאל"כ יש הטענה דלא יהא כבוד רבו מרובה מכבוד שכינה.

ג. בפנ"י בר"ה דף טז: מבואר דבאמת בכל שעה היו צריכים לקבל פני הרב רק א"א משום ביטול מלאכה מוכח מזה שאינו לא משום קבלת פני שכינה ולא משום תוספת קדושה ביום שיש בו מוסף דא"כ מה הטעם דיהא מצוה זו בסתם יום שאינו רגל ולא שבת וחדש וגם אין לומר שזה מטעם לשמוע ד"ת כדכותב בהדיא הפנ"י דא"כ לא שייך מצוה זו בנשים דלאו בנות תורה הם

דרגלא ולכן לא כתב שם רש"י שבאו לשמוע הדרשה

בענין אם הוי מה"ת או מדרבנן

בשור"ת שבט סופר (או"ח סי' י"ז) כותב בהדיא שזה מצוה מדברי קבלה [דהקשה למה דוחה מצות קבלת פני רבו שזה רק מצוה מדברי קבלה למצוה דלשמח את אשתו שזה מצוה מה"ת] וכן כותב בשדי חמד מערכת ח' כלל ק' דכותב דמשמע לי דאינו רק מצוה מדברי קבלה והכי מסתבר לומר בפשטות דהלכה זו למדים מהמעשה דשונמית שזה מוזכר בנ"ך דהוי דברי קבלה אלא מביא השדי חמד שבספר פתח הדביר מביא בשם הבני יהודה דאסור לעבור בשבת בספניה במים כדי להתפלל בעשרה והראיה מדאוסר בעל הלכות גדולות לעבור בספניה כדי לקבל פני רבו ואם בקבלת פני הרב שזה מה"ת אוסר כ"ש שאסור לעבור בספניה כדי להתפלל בעשרה שזה רק מדרבנן אלמא דסובר דקבלת פני רבו הוי מה"ת ואף דמצינו שפעמים מוזכר בגמ' לשון דאורייתא ואינו רק סמך דאורייתא [ואפי' ברש"י] מ"מ בדברי בתראי דבתראי לא ניחא לי למימר כן [שזה רק סמך דאורייתא], [וצ"ע מה הטעם שיהא מצוה מה"ת הא זה רק מוזכר בנ"ך והנה ראיתי בספר קבא דקושייתא קושיא פ"א בהערות שמביא בשם הגאון ר' יעקב דוד אילן דמביא דהמצפה איתן בסוכה דף י': מקשה דאיך פירש רש"י דהמצוה של ר"ח ורבה בר ר"ה היה שהלכו לקבל פני ריש גילותא הא זה רק מצוה דרבנן ואיך דוחה מצות סוכה דהוא מדאורייתא ותי' ר' יעקב דוד אילן דלפי מה שסובר דהענין לקבל פני רבו הוא מדין כיבוד רבו אפשר לומר שזה מצוה דאורייתא כשאר דיני כיבוד רבו דהוי מה"ת אלא שרבנן חידשו לנו שאופן כזה דלילך לקבל פניו גם הוי חיוב מדין כיבוד רבו א"כ לפי"ז גם אפשר לבאר שזה סברת הבני יהודה שלומד דהוי מצוה מה"ת].

ומביא עוד השדי חמד שבספר טל אורות איתא שזה רק מצוה דרבנן וכן מוכח

ו. והפמ"ג בסימן תקנ"ד מחלק בין סתם יום לרגל ושבת וחדש דבסתם יום הטעם הוא משום שמא ישמע ממנו ד"ת וברגל אינו דוקא משום שמא ישמע ממנו ד"ת [אלא או כדי ללמוד ממדותיו כהפנ"י או משום כיבוד רבו].

ברש"י בסוכה יש סתירה בין שני מקומות דבדף כו. כתב דהטעם דהלכו ר"ח ורבה בר ר"ה לר"ג הוא כדי לשמוע הדרשה ולהקביל פני ריש גילותא אלמא דהטעם דקבלת פני רבו הוא כדי לשמוע ד"ת ובדף י': כתב סתם דחייב אדם להקביל פני רבו ברגל ולא הזכיר שהלכו לשמוע הדרשה אלמא שאין החיוב דוקא כשבאים לשמוע ד"ת והנה בזה נחלקו האחרונים דהגאון ר' שמחה אלברג מוכיח מרש"י בדף כו. להיפך דמשמע מרש"י שהענין לקבל פני רבו אינו משום לשמוע ד"ת דמשמע שזה שני דברים נפרדים (1) לשמוע הדרשה (2) להקביל פני ריש גילותא ומביא ראיה לזה מרש"י בדף י': כדלעיל והטעם באמת דרש"י לא הזכיר כאן לשמוע הדרשה דכאן לא הזכיר הגמ' שהיה בשבתא דרגל והדרשה היה או ביו"ט או בשבתא דרגלא וכאן ע"כ היה בחוה"מ לכן לא הזכיר רש"י לשמוע הדרשה וכן מביא שבספר טל תורה מדייק ג"כ דיוק זה דכאן היה בחוה"מ והא דכתב רש"י בדף כו. לשמוע הדרשה מסביר שיכולים לומר שזה ג"כ מטעם כיבוד רבו שמכבדו שבא לשמוע דרשתו ולא דוקא משום לשמוע ד"ת [ולפי"ז ניחא הרש"י בחגיגה דלעיל שלומד שזה מטעם כיבוד רבו].

אבל בספר קבא דניחותא ועוד מדייקים מרש"י בדף כו. דאין החיוב רק כשבאים לשמוע הדרשה של רבו דמשמע שהענין לקבל פני ריש גילותא הוא דוקא כשבאים לשמוע ד"ת ממנו [וצ"ע מהרש"י בחגיגה].

ובספר שערי יצחק מביא דמרש"י בדף כו. משמע דהלכו רק כדי לשמוע הדרשה אבל מביא שבדף י'. מוכח דאינו משום לשמוע ד"ת מדלא הוזכר בגמ' שבתא

דמשמע מדבריו שיש חיוב בחודש ושבת אבל ע"ז י"ל שזה רק מדברי הזוהר].

עיין לקמן במחלוקת הנודע ביהודה והערל"ג [ומ"א] למה לא הזכיר השו"ע כלל הדין דחייב אדם להקביל פני רבו ברגל ולפי הערל"ג דסמך השו"ע על מה דהזכיר כבר בהלכות ט"ב דעובר אדם במים להקביל פני רבו דיש מצוה אפי' בימות החול ולכן כ"ש ברגל דצריכים להקביל פני הרב א"כ ברמב"ם נמי אפשר לומר כן שכלל חודש ושבת בהא דמותר לעבור במים בט"ב לקבל פני רבו [אבל יוצא מזה דבשבת וחדש יש רק מצוה ובכלל צ"ע על תירוצו בדברי השו"ע דאיך אפשר לומר דדין זה דיש חיוב לקבל פני הרב ברגל כלול בהא דהזכיר בהלכות ט"ב דמותר לעבור במים וכו' הא התם זה רק מצוה וכאן ברגל יש חיוב בדבר (עיין לקמן בדברי הערל"ג באריכות) וצ"ע].

המשך יבוא אי"ה

מהמצפה איתן דהבאתי לעיל מדהקשה שזה רק מצוה מדרבנן [וצ"ע למה יהא רק מדרבנן ואולי שזה רק מדברי בעלה של שונמית וצ"ע].

בענין קושיא ה'

למה הרמב"ם הזכיר רק רגל

הפנ"י מתרץ דבאמת ר"י סובר דאין חיוב רק ברגל כדלעיל [וכן לפי הערל"ג בביאור רש"י] וכן דברי הטורי אבן וכן דברי החנוכת התורה ועוד.

[לדברי היערות דבש ניחא למה לא כלל הרמב"ם בדין זה דחייב אדם להקביל פני רבו בחדש ושבת כיון שאינו חיוב מ"מ קשה דהיה להרמב"ם להזכיר שיש מצוה מן המבוחר לגבי שבת ור"ח [ולא משמע דסובר היערות דבש דשבת ור"ח הוי מצוה כמו בימות החול ולכן כללו כבר בהא דעובר אדם במים לקבל פני רבו בט"ב עיין בדברי הערל"ג לקמן] ובפרט לפי הבני יששכר



הרב יעקב חיים מננבוים

לעי"נ זקני הרה"ח ר' אברהם בהרה"ח ר' יצחק טננבוים ז"ל
נלב"ע י' שבט תש"ס

בענין כותל השותפין למעלה מארבע אמות

והביא דכה"ג נחלקו בירושלמי וכ"מ
בביאור הגר"א סקמ"א שכתב על
המחלוקת דהובא בשו"ע דהוא מחלוקת
דירושלמי הנ"ל.

בסיבת העיכוב

ג. ובסיבת העיכוב להדיעה הראשונה
מצינו בזה ב' טעמים א. ברא"ש כתב מפני
שממעט תשמישו. ב. ברבינו יונה כתב מפני
שמכביד על כותלו, ולכאורה יש נפ"מ בין
הטעמים כאשר יבואר להלן.

והנה לכאורה למה צריך בכלל טעמים
למה יכול לעכבו הרי נכנס בתוך של חבירו
ולמה צריך סיבות לעכבו, לכאורה משום
דבלאו הכי כופין על מדת סדום, אבל לפי
הסיבות אין כאן מדת סדום כיון די"ל
חסרון, אולם הניחא לדעת הקצות דבכותל
הם שותפים רק באויר אינם שותפים ע"כ
כופין בצויר דאין הסיבות הנ"ל, אבל לדעת
הב"ח דהם לאו שותפים בכותל, א"כ
לכאורה יהא תלוי במחלוקת אם יכולים
לכתחילה לכופ על מדת סדום, עיין בטור
סימן קנ"ג לענין זיו פחות מטפח דנחלקו
בזה ר"י ברצלוני והטור, וכן בסולם קטן
דנחלקו בזה הרמב"ם והטור, ומספק כתב
מהרש"ם בח"ב סימן קנ"ג דאין יכול לכופ
מספק. וכן לדעת הקצות יל"ע דלכאורה
יעכבו כדי שלא יחזיק עליו, וכאן הוא
מעשה קבוע דלדעת הנתיבות בסימן קנ"ד
לכו"ע יש טענת כדי שלא תחזיק עלי, אולם
לדעת הקצות לק"מ דאם אין לו הפסד ליכא
טענת שלא תחזיק, וע"כ צריך טענת מיעוט
תשמיש.

ד. והנה לדעת הרא"ש סיבת העכוב הוא
מפני מיעוט תשמיש, ואף שע"י הגבהה יכול
להשתמש כתב החזו"א ב"ב סימן ג' סק"ד

א. איתא בשו"ע סימן קנ"ז סעיף ט' וז"ל
אם רצה אחד מהשותפין להגביה כותל זה
יותר מארבע אמות, חבירו מעכב עליו לומר
חצי מקום הכותל שלי, ואיני רוצה שתמעט
האויר שלי כי אני רוצה להשתמש על חצי
המקום שלי, אלא אם כן מנהג המדינה שלא
לעכב, והרמ"א הוסיף ע"ז מיהו על חלקו
יכול לבנות מה שירצה, ויש אומרים שאין
חבירו מעכב על ידו אלא רשאי הוא להגביה
ומשלם לחבירו כפי מה שכותלו נפחת מפני
כבודו עכ"ל השו"ע.

- ומקור הדברים הוא בטור וב"י דדיעה
הא' הוא דעת רבינו יונה והרא"ש, והדיעה
השניה הוא דעת הגאונים [וכ"ה דעת
הרמב"ם בתשובותיו סימן רס"ב]

ביאור מחלוקתם

ב. ובביאור המחלוקת יש בזה ב' דרכים
א. הב"ח כתב דנחלקו אם הם שותפים בכל
הכותל או שהכותל מחצה לזה ומחצה לזה,
שהדיעה הראשונה ס"ל דהכותל הוא מחצה
לזה, ולזה מחצה ועל כן אין יכול להגביה
בחלק חבירו כיון דהוא של חבירו, והדיעה
השניה ס"ל דהם שותפים בכל הכותל ועל כן
יכול להגביה בכל הכותל כיון דהוא שותף
בכל הכותל, [ולפי"ז צ"ע בדברי המחבר
דבסעיף ו' פסק לענין אבנים יקרות כדעת
התה"ד דהם שותפים בכל הכותל ובסעיף ט'
הביא מחלוקת בזה]. ב. הקצות בסק"ה כתב
דלכו"ע הם שותפים בכל הכותל אלא
דנחלקו אם במקום של האויר הם שותפים
או שהמקום מסוים, דהדיעה הראשונה ס"ל
דבמקום אינם שותפים ועל כן אין יכול
לבנות בתוך אויר של חבירו, והדיעה השניה
ס"ל דבמקום הם שותפים ועל כן יכול לבנות
בכל המקום כיון דהוא שותף בכל המקום,

אבל על חלק חבירו לדעת הב"ח דאינם שותפים למה א"י לעכבו משום כובד כמו הבית ועליה, וי"ל דאף לדעת הב"ח דהכותל מחצה לזה מ"מ הם שותפים ובשותפים אדעתא דהכי נשתתפו ועדיין צ"ב, ולדעת הקצות לכאורה לפי מה שהוכחנו יכול לבנות דשאני מהבית והעליה כיון דהם שותפים וכסברת הרשב"א.

אולם, לכאורה יש מקום לומר דלדעת הקצות א"י לבנות עכ"פ על חלק חבירו משום טענת כובד ואף שלכאורה בשותפים אין טענת כובד, מ"מ י"ל דכיון דכל הסיבה דצריך טעם למה א"י להגביה משום דבלאו הכי כופין על מדת סדום, אבל כאן יש חסרון וא"כ יוכל לעכבו עכ"פ על חלקו משום כובד דהוא נכנס במקום של חבירו, ולפי"ז באופן דאין תשמיש רק טענת כובד כשבונה על חלק שלו א"י לעכבו, וכשבונה על חלק חבירו י"ל דיכול לעכבו מפני טענת כובד.

והנה ברמ"א כתב דעל חלק שלו יכול לבנות והיינו כנ"ל כיון דאין טענת כובד, וכ"כ הפרישה והכנה"ג ואולם המשפט והחזו"א.

אולם במבי"ט שם בתשובותיו כתב דלדעת הרא"ש א"י לעכבו אף כשבונה על חלק חבירו כשאין טענת מיעוט תשמיש רק כובד כיון דלהרא"ש אין טענת כובד, ולדעת הב"ח לכאורה יש לעכבו, ולפי הקצות כיון דהוכחנו דהרא"ש סובר כהרשב"א כופין על מדת סדום כיון דאדעתא דהכי נשתתפו, והוא לכאורה חידוש גדול עכ"פ כ"ה לפי"ד המבי"ט.

ו. וברבינו יונה כתב הטעם משום כובד, והיה מקום לומר דרבינו יונה סובר כהרא"ש דשותפים שאני וכסברת הרשב"א רק סובר דלבנות על חלק חבירו א"י דאין כאן כופין על מדת סדום, אולם ברבינו יונה מוכח דסובר דגם על חלק שלו א"י לבנות מפני כובד, והוא דרבינו יונה כתב דאם יש מנהג יכול להגביה והביא ראיה לזה מהבית ועליה דגם שם מהני מנהג, והנה אם נאמר דסובר

דיכול לומר דטריחא לי לטפס למעלה ועוד כתב דאפשר שלא יהא לו רשות להשתמש כיון דהוא לא נשתתף בבנינו.

אולם באופן דהיה גבוה או בבנינים דא"י להשתמש שם, לדעת הרא"ש א"י לעכבו וכ"כ המבי"ט בתשובותיו סימן ל"ח ח"ב, [אולם בכנה"ג בהגהותיו על הטור אות מ"ב בסימן קנ"ז הקשה על המבי"ט דעדיין יכול לעכבו משום הטעם השני שכתב הרא"ש דרוצה לסמוך עליה מחיצה קלה].

אולם לרבינו יונה דכתב הטעם משום כובד לפי"ז אף באופן דהיה גבוה דא"י להשתמש שם גם כן יכול לעכבו מפני כובד, וכ"כ המבי"ט בתשובותיו שם וכ"כ הכנה"ג בהגהותיו על ב"י אות ח"י וכ"כ בתשובותיו בספר בעי חיי ח"א בסימן צ"א ובסימן צ"ט יעו"ש, והאולם המשפט הביא גם ראיה דאין סובר הרא"ש טענת כובד מדכתב הרא"ש עוד טעם דיכול לומר דרוצה לסמוך עליה מחיצה קלה, הרי דאין חושש הרא"ש לטענת כובד, ובספר נתיבות משפט על ספר רבינו ירוחם רוצה לומר דלהרא"ש דאין סובר טענת כובד גם כן לא יהא צריך לשלם על הפחת ודלא כגאונים דסוברים דצריך לשלם על הפחת, ותמה על המחבר למה לא כתב ג' דיעות.

ה. ויל"ע למה הרא"ש אין סובר העיכוב מפני כובד, דלכאורה יש מקור לזה בב"מ דף קי"ז: דא"י לעשות כבודות על הבנין ממה שהיה, והניחא לבנות רק על חלקו, החילוק פשוט דשם בונה על בית של חבירו אבל כאן בונה רק על שלו לדעת הב"ח דאינם שותפים בכותל, אולם לדעת הקצות דהם שותפים בכותל א"כ הוא כהבית והעליה ולמה אין יכול לעכבו, וע"ז י"ל דסובר הרא"ש כהרשב"א בב"ב דף ו'. בסוגיא דאחזיק להורדי והובא גם בנמו"י בב"מ דף קי"ז: דשותפים שאני דאדעתא דהכי נשתתפו דיכול לבנות עליו כובד משא"כ בהבית ועליה דאינם שותפים.

ז. ובשו"ע כתב שמנהג מהני והניחא לדעת רבינו יונה י"ל דהמנהג משעבד יותר אם נלמוד דהם שותפים בכל הכותל אבל לדעת הרא"ש דהוא משום מיעוט תשמיש מאי מהני מנהג וצ"ל דאדעתא דהכי נשתתפו לוותר גם על תשמישו.

והנה בשו"ע כתב הטעם משום מיעוט תשמיש ורמ"א כתב דעל חלקו יכול לבנות והוא כהרא"ש ולא כרבינו יונה,

ח. והדיעה השניה שהובא בשו"ע סוברים דאין טענת כובד ושאינה מהבית ועליה וכדכתב הרשב"א וכן אין טענת מיעוט תשמיש כיון דהם שותפים בכל הכותל. ובנתיבות סימן ק"ס סק"א כתב דכה"ד דגאונים דווקא משום חשש ה"ר וע"כ כתב דבין חצר לגג אף לגאונים א"י לבנות יעו"ש וכ"כ בהערות דאבן האזל על שו"ע נדפס במהדורת מורשה להנחיל כתב דכל הדעה רק כאן כיון דיש חשש ה"ר דיכול למיתב שרשיפא וע"כ יכול להגביה למעט תשמיש של חבירו, ולכאורה הוא חידוש גדול דלכאורה הוא כדעת הרשב"א דבשותפים אין טענת הכבדה ול"ד במקום שיש ה"ר אלא אף בבקעה דבכל ענין יכול להגביה.

ט. והנה בשו"ע סימן קס"ד ס"ח כתב בזה"ל יש מי שאומר שכותל שבין ב' חצרות שהמקום והאבנים של שניהם כל אחד בונה ומגביה ומכביד כמו שירצה ובלבד שלא יגביה כ"כ שיתקלקל הבנין לפי ראות עיני הבקיאים בבנין ויש מי שאומר דהני מילי במקום שלא נהגו השותפים להקפיד בכך, אבל אם נהגו להקפיד מעכב עליו עכ"ל.

ומהמחבר משמע דנחלקו באם יש מנהג להקפיד אם יכול לעכב, דהדיעה הא' סובר דאין יכול לעכבו אף שיש מנהג, והדיעה הב' ס"ל דאם יש מנהג יכול לעכבו, אבל באין מנהג לכולי עלמא א"י לעכבו, אולם עיין בב"י ושם מבואר דהמחלוקת הוא דהדיעה הא' הוא דעת הרשב"א דס"ל דשותפים אינו כהבית ועליה וע"כ א"י לעכבו משום כובד, ולומד המחבר דהוא אף

כהרשב"א מה הביא ראייה מהבית ועליה דמהני מנהג שם הוא בונה בתוך שלו רק שעושה כובד על הבית אמרינן דהמנהג עושה שעבוד על יותר, אבל כאן דבונה על חלק חבירו מנ"ל שיועיל מנהג ע"ז, וע"כ דלומד דשותפים ל"ש והוי כהבית ועליה ועל כן בלא מנהג א"י לבנות אף על חלק שלו מטעם כובד, וכ"כ במבי"ט ובחזו"א, ועיין בכנה"ג ש"ל צד דברי רבינו יונה רק כשבונה על חלק חבירו אבל כשבונה על חלקו יכול לבנות, ולכאורה לפי מה שהוכיח רבינו יונה מהבית ועליה מוכח דאף על חלק שלו א"י לבנות דאם נחלק דרך על חלק חבירו א"י ע"כ דהם לאו שותפים ועל כן בחלקו יכול ובחלק חבירו א"י, וא"כ מה הראייה מהבית ועליה דמהני מנהג דשם בונה על שלו אבל כאן בונה בשל חבירו, וע"כ דהם שותפים ומ"מ א"י מפני טענת כובד מ"ש חלקו או חלק חבירו, וע"כ דבכל גווני א"י לבנות אף על חלק שלו וכמו שכתב החזו"א.

והנה לדעת הקצות דהם שותפים בכל הכותל הוי כהבית ועליה, אבל לדעת הב"ח דאינם שותפים לכאורה אינו דומה כלל, כיון דכאן בונה רק על שלו, אולם י"ל דמ"מ הם שותפים וגם שהכותל שמגביה נתמך גם על כותל שלו.

המורם מהאמור הוא דהב' טעמים הם נפ"מ א. באופן דאין לו תשמיש כגון שהוא גבוה הרבה ב. כשבונה רק על חלקו אי יכול לעכבו ונתבאר דהוא מחלוקת בין רבינו יונה והרא"ש, ג. ובמבי"ט ובכנה"ג משמע דרבינו יונה אין סובר טענת מיעוט תשמיש, והיינו באופן דירחיב מלמטה הכותל באופן דלא יהא חשש דכובד אין טענת מיעוט תשמיש, ואף שבטור ובב"י כתבו דרבינו יונה כהרא"ש היינו בהדין שא"י להגביה למעלה, אבל בהטעמים ודאי שנחלקו וכ"ה להדיא במבי"ט ובספר נתיבות משפט על ספר רבינו ירוחם ח"ג ובכנה"ג ובחזו"א.

והיינו כהדיעה השניה דסימן קס"ד וא"כ
 סותר הרמ"א את עצמו וכן הקשה בתהלה
 לדוד בסימן נ"ה יעו"ש, ואולי יש לדחוק
 שכוונת הרמ"א על חלק חבירו א"י רק אם
 יש מנהג אבל בחלק שלו אף בלא מנהג יכול
 וכדכתב בסימן קנ"ז סעיף ט', ומיהו בד"מ
 סק"ח בסימן קנ"ג לא משמע כן ומשמע שם
 דבלא מנהג א"י לבנות אף על חלקו יעו"ש
 וצ"ע בדברי הרמ"א.

יא. ועיין בד"מ כאן סק"ז שהביא בשם
 הריב"ש דאין טענת אורה בחצר למעלה ואם
 רצה להגביהו הרשות בידו והובא בשו"ע
 סימן קנ"ד סעיף כ"ו ושם הדין דא"י לעכבו
 משום חזקת אורה כיון דהאור נכנס מלמעלה
 וא"כ מה הביא כאן הד"מ דכאן אינו רוצה
 לעכבו משום חזקת אורה רק משום דאינו
 רוצה שיעשה בתוך שלו ואינו מדת סדום
 משום דמ"מ ממעטו קצת אורה, והנה
 בסמ"ע שם סקס"א כתב שם דמיירי רק על
 חלקו אבל על חלק חבירו א"י משום
 שממעטו בתשמיש, ובביאור הגר"א
 סקמ"א כתב דהמחבר בסימן קנ"ד פסק
 כהדיעה דיכול לבנות, והיינו דלומד דאף על
 חלק חבירו יכול לבנות, וכן ברע"א ציין כאן
 לסימן קנ"ד סעיף כ"ו, ולכאורה משמע
 מדברי הסמ"ע שרק משום מיעוט תשמיש
 ולולי זה א"י לעכבו משום אור וצ"ב למה
 וי"ל דכיון דעל חלקו יכול לבנות וא"כ
 המיעוט האור דנעשה מעוד ג"ט אינו נקרא
 חסרון, וא"כ יהא כופין על מדת סדום,
 ובספר נתיבות משפט על ספר רבינו ירוחם
 ח"ג כתב דכיון דטוען רק טענת אורה ע"כ
 דאינו מקפיד משום כובד או מיעוט תשמיש
 ע"כ טענת אורה אינה טענה דטענת אור
 לחדר אינה טענה, ולכאורה בתשובת
 הרשב"א ח"ג סימן קנ"ה הובא בב"י סימן
 קע"א שכתב שם בתו"ד וז"ל ואע"פ
 שממעט האור לשמעון ואל תתמה במה
 שאמרו בריש ב"ב וכו' כי איתרצאי למיעוטי
 באוירא וכו' דאלמא משמע דאפילו מכניס
 בתוך שלו בעי ריצוי כל שבא לממעט אפילו
 באויר, לא היא דהתם הוא דהוי חצר כולה

במקום מנהג ומשום דכמו דהרשב"א כתבו
 אף במקום שאין מנהג ידוע ואף שסתם
 אנשים מקפידים מ"מ א"י לעכבו כיון שהוא
 שותף בכל הכותל, וא"כ כשיש מנהג להדיא
 ג"כ א"י לעכבו, וכ"מ ברשב"א דף ו. בב"ב
 דכתב דמתנ' דכותל חצר דמיניה משמע
 דא"י לעכבו לא מיירי במקום שנהגו מדלא
 תני מנהגים דתנן במשנה הראשונה אלא
 מתנ' בכל ענין א"י לעכבו יעו"ש.

והדיעה השניה כתב שם בבד"ה שהוא
 דעת רבינו יונה דכותל השותפין הוי כהבית
 ועליה וע"כ יכול לעכבו, ולפי"ז אף במקום
 שאין מנהג יכול לעכבו, וצ"ל לפי"ז דכוונת
 השו"ע במה שכתב והני מילי במקום שלא
 נהגו השותפין להקפיד היינו דנהגו שלא
 להקפיד, עכ"פ לפי"ז המחלוקת הוא
 דהדיעה הא' סובר דא"י לעכבו משום
 כבודו ואף במקום שיש מנהג, והדיעה
 השנייה סובר דיכול לעכבו ואף במקום שאין
 מנהג, וכ"כ בבאיור הגר"א שם בסק"כ
 דהדיעה הב' סובר שהוא כהבית ועליה, והנה
 בסמ"ע שם סקכ"א כתב דהני ב' שיטות הוא
 המחלוקת דסימן קנ"ז והדיעה הב' הוא דעת
 הרא"ש, ולפי הנ"ל צ"ע דאיה"נ דהרא"ש
 כתב דא"י לבנות אבל לא משום טענת
 כבידות וא"כ על חלקו עכ"פ יכול לבנות,
 ולפי הדיעה ב' בסעיף ח' א"י לבנות אף על
 חלקו, אלא דהרמ"א פסק דיכול לבנות על
 חלקו ודלא כהדיעה הב' בסימן קס"ד סעיף
 ח'.

ועיין ברע"א בסימן קנ"ז סעיף ט' כתב
 בזה"ל ומחלוקת זו כפול לקמן סוף סימן
 קס"ד עכ"ל וצ"ע לכאורה דאיה"נ שהוא
 אותו מחלוקת אבל אינו כפול דיש נפ"מ
 דכאן בשו"ע בסימן קס"ד להדיעה השניה
 א"י לבנות אף על חלקו, וכאן בסעיף ט'
 דמיירי במחבר לענין להגביה הביא ב' דיעות
 אם יכול, אבל שם בסעיף ח' הביא
 המחלוקת אם שאני מהבית ועליה.

י. והנה בסימן קנ"ז סעיף ט' כתב הרמ"א
 דעל חלקו יכול לבנות וברמ"א סימן קנ"ז
 סעיף י"ד כתב דא"י לבנות רק במקום מנהג

הקשה מהרא"ש ונשאר כהסברה הראשונה דהם לאו שותפים בהמקום, אבל לעולם סיבת העיכוב משום מיעוט תשמיש ולא משום אויר, ועל פי זה יש להבין מש"כ האחרונים דלרבינו יונה יש רק טענת כובד ולא טענת מיעוט תשמיש, וי"ל על מ"ט דרבינו יונה דאין סובר טענת מיעוט תשמיש, וי"ל עפ"י הנ"ל דסובר רבינו יונה דהם שותפים בכל הכותל וכמו שהוכחנו באות ו', ועל כן אם יש כובד היינו דמקפח כל הזכות של השותף השני ועל זה אין לו זכות אבל מיעוט תשמיש היינו דיהא לו טורח על זה יש לו זכות כיון שהוא שותף ואינו מקפח השימוש של השותף רק שיהא ע"י טורח.

יב. והנה דברי הרא"ש הוא על המשנה דכותל חצר שנפל והיינו שמתחילה היה בנוי יותר מד"א וכמש"כ הראשונים, ומ"מ עכשיו אין מחייבין אותו על יותר דאין הסכמה מתחילה מחייבת גם על הכותל החדש. אולם לכאורה אמאי לא יכול חבירו לבנות אף על חלק חבירו ומשום חזקת תשמישין שהיה לו. ועיין ברשב"א דף ו'. בסוגיא דאחזיק להורדי שכתב כזה צד לומר דהא דקתני דאין מחייבין דמשמע דיכול להגביה ומשום דמתנ' מיירי בנפל דהיה לו כבר זכות והיינו די"ל חזקת תשמישים, וכ"כ בתשובת מהריט"ץ סימן רפ"ט לדייק מתשובת הרשב"א המובא בב"י בסימן קנ"ג וכן מהריב"ש דאם הוא שותף יכול לבנות עוד הפעם, אלא שהוא מסיק שם דאם אין לו ראייה דיש לו שותפות בהכותל אין לו זכות לבנות כותל חדש, אבל כאן דהיה לו שותפות בכותל וגם היה לו זכות בהמקום כיון דהעמיד הכותל על המקום, משמע מתשובת מהריט"ץ דיהא לו זכות לבנות כותל חדש, וכן כתב הנתיבות בסימן קנ"ג סקי"ח דבעשה תקרה די"ל במקום אף בנפל ובנה כותל חדש י"ל חזקת תשמישין, וא"כ צ"ב בדברי הרא"ש דאמאי לא יכול להגביה מכח חזקה, ולשיטת הב"ח דאינם שותפים בכותל ניחא משום דלא היה לו חזקה על

משותפת ורצה אחד מהם לחלוק ואילו לא נתרצה חבירו לא היה יכול לחלוק ולממעט אוירו דחצר שאין בה דין חלוקה עכ"ל, ולכאורה לפי"ז בלמעלה מד"א יהא טענת אויר לדברי הרשב"א אולם י"ל דאחרי שהיה ריצוי עד ד"א אין טענת אויר על למעלה מד"א, ועיין בקצות סק"ה שכתב בתו"ד וז"ל ואינו נראה דודאי גם הרא"ש ס"ל דשותף י"ל מחצית בכל הכותל וכו' והא דא"י להגביה יותר נראה משום דחצי המקום ודאי כמכיר חלקו וי"ל בצד מקומו מתהום ארעא ועד רום רקעא ואויר מקומו שלו הוא, ועוד דרוצה ג"כ להשתמש על שלו ואינו רוצה להשתמש על אבני חבירו ואע"ג דחבירו נתרצה הו"ל בכלל שונא מתנות אלא דמדברי הרא"ש משמע דכה"ג שעושה הנותן לטובתו לא הוי בכלל שונא מתנות וכו' ומסתבר טעמא דאויר שעל צד מקומו הוא שלו עכ"ל, לכאורה משמע מדברי הקצות דטעם הראשון דהקצות סיבת העיכוב הוא משום מיעוט אויר והטעם השני הוא משום מיעוט תשמיש ואינו רוצה מתנות, והקשה ע"ז וע"כ כתב דהעיקר כסברא הראשונה דהוא משום מיעוט אויר ולא משום מיעוט תשמיש והוא דלא כהחזו"א שכתב דטריחא ליה לטפס למעלה, וכן צ"ב דברא"ש כתב הטעם משום מיעוט תשמיש, וכן עולה לפי דברי הקצות שאף בלא סיבת עיכוב מיעוט תשמיש יש סיבת עיכוב משום אויר, אולם אמר לי אחי ר' אהרן אשר שליט"א די"ל דכוונת הקצות הוא כך דהטעם הראשון אם נאמר דהם לאו שותפים בהמקום רק בכותל וע"ז יש טענה דעיכוב מפני מיעוט תשמיש ומשום דטריחא ליה וכמש"כ החזו"א, והטעם השני דהקצות היינו לומר דאף אם נאמר דהרא"ש ס"ל דהם שותפים גם בהמקום וע"ז סובר הקצות דטענת טורח מלהשתמש שם אינה סיבה לעכב משום שהם שותפים, וע"ז כתב טעם אחר דאינו רוצה מתנות וזו הוי סיבה לעכב אף שהם שותפים דעי"ז לא יהא לו כלל תשמיש, וע"ז

שם דהוא דוקא כשאינו לוקח כל החלק לעצמו כגון בריבוי דיורים, אבל כשנוטל כל החלק לעצמו ע"ז אי"ל זכות וכ"כ במילואים פרק ו' ענף ו', אולם כאן מצאנו שיש סוברים דיכול אף ליקח לעצמו כל הזכות עכ"פ כשיש ספיקא דדינא,

ועפ"ז יש ליישב דברי המהרש"ך בח"ב סימן מ"ז שפסק דיכול להכביד על הכותל אם לא שיש נזק להשני בתשמיש וכיו"ב יעו"ש, ותמהו ע"ז במהר"ש יונה אות כ"ו בסימן קנ"ג ובכנה"ג באות י"ח בסימן קנ"ז וכן בתהלה דוד סימן נ"ה דאיך מספק יכול לבנות דהא הוא מחלוקת וא"כ מספק הוא המוחזק וע"ז י"ל דסובר כמו שכתב הכנה"ג בסופו דבשותפים י"ל זכות לעשות גם בשל חבירו ומשום דהוא שותף והובא דברי המהרש"ך גם בבאר היטב אות כ' בסימן קנ"ג וא"כ לכאורה גם הבה"ט פסק כן, ולכאורה לפי"ד מהר"א ששון שנסתפק אי יכול לומר קים לי לכאורה מספק א"י לבנות, ועפ"ז יש להבין דברי הכנה"ג שם באות כ' שכתב על דברי רבינו ירוחם המובא בב"י דאם בנה כופהו לסותרו וכתב הכנה"ג דהא דלא הובא ברמ"א הדין משום דכיון דיש מחלוקת אם יכול לעכבו, ועל כן לכתחילה א"י לבנות אבל בדיעבד א"י לסותרו, ורבינו ירוחם דכתב דכופהו לסותרו משום דלא ראה דעת החולקים כ"כ בכנה"ג שם, ולכאורה מ"ש בדיעבד הא הוא עושה בתוך שלו ולמה א"י לסותרו, ולפי מהר"א ששון י"ל דמספק א"י דהוא המוחזק אולם אם כבר בנה א"י לסותרו כיון דיש צד במהר"א ששון דבשותפים אינו נקרא חבירו מוחזק, אולם עיין בכנה"ג בסוף אות י"ח שכתב דאף לכתחילה יכול לבנות דכיון דיש ספק אם יכול לומר קים לי אינו נקרא מוחזק וצ"ב בדבריו.

החצי השני דהוא של חבירו, אבל לדעת הקצות דהם שותפים בכל הכותל וא"כ היה לו חזקה על המקום למה כשנפל אי"ל חזקה על יותר מד"א וצ"ע, שוב מצאתי בספר מחנה יהודה להגאון ר' יהודה אשכנזי [נדפס בשנת תקנ"ד] שהקשה כן על הרא"ש, אלא שהוא כתב דהטור היה צריך להדגיש דאף באופן דהיה לו חזקה אין לו זכות לבנות, אולם צ"ע דאיך יכול להיות שלא יהא לו חזקה.

יג. והנה העולה לדינא דלבנות על חלקו לבד לכו"ע חוץ מדעת רבינו יונה סוברים דיכול לבנות וכ"פ הרמ"א בסימן קנ"ז סעיף ט', ולבנות על חלק חבירו באופן דיש טענת כובד דבזה נחלקו הראשונים אם נאמר דאף להרא"ש יכול לעכב, לכאורה מספק א"י לבנות דאיך יכול לבנות על חלק חבירו לדעת הב"ח דאינם שותפים בהכותל לדעת הרא"ש א"כ מספק אם הם שותפים א"י לבנות מספק דהוא המוחזק, ולדעת הקצות דלכו"ע הם שותפים לכאורה ג"כ א"י מספק לבנות על חלק חבירו דע"ז הוא מוחזק וכ"כ הכנה"ג בסקנ"ג בהגהותיו על הטור אות ל"ה בשם מהר"ש יונה אות כ"ו בשי למורא בסימן קנ"ג יעו"ש, אולם הביא שם דמהר"א ששון בסוף סימן פ"ז שכתב לענין להכביד על חלק חבירו דנחלקו הפוסקים בזה, ונסתפק אם בכותל השותפין יכול המוחזק לומר קים לי, והכנה"ג בסימן קנ"ז בהגהותיו על ב"י באות י"ח בסופו כתב שיכול לבנות על חלק חבירו ומשום דשותפים שאני יעו"ש וכ"כ בתשובותיו ח"א סימן צ"א וסימן צ"ט יעו"ש, ויש לבאר דבריו עפ"י מ"ש שכתב במשכן שלום במלואים פרק ג' ענף ד' דשותפים דעת רשב"ם בדף נ"ז: דשותף נקרא שעושה בתוך שלו די"ל זכות שימוש בכל החצר, אלא שהוא כתב

שלמה צבי ברנדווין

ביסוד חיוב כותל משום היזק ראייה

בכא בתרא ב' ע"א, מתני' השותפין שרצו לעשות מחיצה בונין את הכותל, ובגמ' מובא ב' לשונות אי היזק ראייה שמיה היזק או לא, ומבואר בגמ' דלישנא קמא דסבר לאו שמיה היזק דייק ליה ממתני' דקתני השותפין שרצו לעשות מחיצה טעמא דרצו הא לא רצו אין מחייבין אותו ומחיצה דקתני היינו כותל ורצו דקתני אכותל קאי שרצו לעשות כותל ביניהם, ולישנא בתרא דסבר שמיה היזק מפרש דמחיצה דמתני' היינו פלוגתא שרצו לחלוק החצר שביניהם דעד עתה דרו בחצר בשותפות ועתה מחלקים את שותפותם ביניהם, ומיירי בחצר שאין בו דין חלוקה ולהכי אין יכולים לכוף זל"ז לחלק שותפותם אא"כ רצו בחלוקה אבל בחצר שיש בו דין חלוקה יכולים לכוף וכדתנן במתני' לקמן דף יא. ולפי"ז מוכח ממתני' דהיזק ראייה שמיה היזק דהכי קתני במתני' השותפין שרצו לעשות מחיצה דהיינו שרצו לחלוק החצר בונין את הכותל דהיינו בע"כ בונין משום היזק ראייה.

משום היזק ראייה היא, ולכאורה התוס' והרא"ש שמיאנו בפירש"י ע"כ שלא ס"ל כיסוד זה אלא ס"ל דההתחייבות הוא על בנין כותל גרידא ולא לסלק היזק ראייה כיון דס"ל לאו שמיה היזק, ורק משום דהיה שם כותל מתחילה ונפל כו"ע מודו דשמיה היזק כיון דהורגלו לעשות דברים צנועים בחצר.

סתירה בדעת הרא"ש עפ"י רעק"א

ב. והנה הרא"ש בסי' ב' מביא מחלו' הראשונים בהא דכייפי אהדדי לבנות כותל של גויל וגזית והכל כמנהג המדינה אי היינו דווקא כשמעמידים הכותל על קרקע של שניהם אבל כשאחד רוצה לכנוס לתוך רשותו ולבנות מחיצה של הוצא ודפנא אין חבירו רשאי לעכב עליו או דחבירו מעכב עליו לפי שאומר לו אינה מחיצה של קיימא ואצטרך לצעוק עליך תמיד כשתפול המחיצה, ומסיק הרא"ש כהדעה דאין מעכב עליו זל"ז "שלא נתנו חכמים גדול וקצבה למי שיש לו לסלק היזקו מחבירו שיעשה דבר קיים לדורי דורות אלא מספיק מה שמסלק היזקו ממנו לפי שעה ואם אחר זמן יזיקנו יש שופטים בארץ וכו' אלא במקום שיציאת הבנין על שניהם שיכול האחד לומר אי אפשר לעשות מעותי אנפרות ולהוציא הוצאות בכל יום", עכ"ל.

דעת הראשונים בטעם החיוב ברצו

א. בדף ב: תמה בגמ' אמ"ד לאו שמיה היזק מהא דתנן כותל חצר שנפל מחייבין אותו לבנותו עד ד"א ומשני "נפל שאני" ופרש"י זל"ז "שכבר נתרצו הראשונים בכותל", [והיינו אפי' הם לא בנאוהו רק שקנו מהראשונים או ירשו מהם], והתוס' פי' זל"ז "שהורגלו לעשות דבר הצנע בחצר ולא למדו לזהר זמ"ז", ובתוס' הרא"ש הקשה על רש"י זל"ז "וקשה דכיון דהיזק ראייה לא שמיה הוזק ואינו חייב אלא משום דנתרצה בתחילה, אפי' למעלה מד"א נמי, ועוד אם נתרצה על כותל ראשון לא נתרצה בשביל זה לבנות לעולם", עכ"ל. ובר' יונה תירץ בביאור שיטת רש"י זל"ז "כגון שנתרצו לעשות מחיצה סתם דמסתמא לא למחיצה ראשונה נתרצו כיון שמקפידים הם על היזק ראייה", עכ"ל וכתב בשטמ"ק דבהכי מיתרצא נמי קושיא קמייתא דלמעלה מד"א כיון דליכא היזק ראייה לא נתרצו אלא למחיצה ראשונה וזהו שכתב רש"י זל"ז שכבר נתרצו הראשונים בכותל כלומר כותל סתם. ע"כ.

הרי לנו מדברי ר"י חידוש בדעת מ"ד היזק ראייה לאו שמיה היזק דכשרצו אינה התחייבות בנין כותל בעלמא רק התחייבות

ג"כ רק להיזק ראייה מ"מ הרי מסיק דאף למ"ד לא ש"ה ההתחייבות היא למנוע ה"ר].

ביאור מחלוקת הראשונים באופן אחר

ג. אמנם נראה די"ל דגם התוס' והרא"ש סברי כדברי ר' יונה דההתחייבות היא משום היזק ראייה, והא דלא פי' כפירש"י הוא מטעם אחר דהנה באבן האזל [כפ"ב מהל' שכנים הט"ז] דן במהות החיוב מחיצה משום היזק ראייה מאיזה דין הוא וזה תו"ד דהנה יש לעיין בטעמא דכופין אותם לעשות מחיצה משום היזק ראייה ולפי הנראה בפשוטו הוא מדיני הרחקת נזיקין, וצריך ביאור דאיזה חיוב הוא לעשות מחיצה בשביל שלא יזיק את חבירו דהא יכול לומר דלא אזיק ולא אראה, וכי אם ידור ראובן עם שמעון ועל שמעון יש חשש שהוא גנב יכוף אותו ראובן להרחיק את עצמו ממנו, אולם אפשר דנאמר דשותפין כשהם בחצר ע"כ הם מזיקים זא"ז ולא תליא ברצון כלל, ובאופן אחר י"ל דשותפין שחלקו דמחוייבים לבנות כותל אינו מדין הרחקת נזיקין ואינו כמזיק פשוט דשייך בכל אדם אלא כולו מדיני שותפין הם מה שחייבים שותפין זל"ז ודינים השייכים מזל"ז מתורת שותפין, והא כמו דינא דכופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר [לקמן ז:]: וגם עכשיו כשחלקו על דעת כן חלקו שיתחייבו שניהם לעשות בתיקון זאת המחיצה, אך מ"מ תליא שפיר דינא דחיוב בנין הכותל בדין היזק ראייה שמהי היזק או לא שמהי היזק, דאי היזק ראייה שמהי היזק יש בזה חיוב השותפין ואי שמהי היזק אין בזה חיוב השותפין עכתו"ד.

ובחקירה זאת נראה דיש לבאר דבהא פליגי רש"י והרא"ש דרש"י ס"ל דדין בנין הכותל משום היזק ראייה אינו אלא מדיני שותפין שיהא להם חצר מעולה בלא חשש נזק ביניהם, והרא"ש ס"ל דמשום הרחקת נזיקין הוא, ולפי"ז מובן קושית הרא"ש דאטו משום דנתרצו לבנות כותל פ"א יתחייבו זל"ז לעולם, והיינו לשיטתו דסבר

וברעק"א תמה בשם אחיו דלפי"ד הרא"ש מאי מדייק בגמ' מהא דדווקא רצו הא לא רצו אין מחייבין אותו דש"מ דלאו שמהי היזק אפי' תימא דשמהי היזק נמי בעי' רצו לענין שאם רצה אחד לכנוס בתוך שלו ג"כ מחוייב לבנות כמנהג המדינה כיון שרצו והתחייב על כך לבנות כמנהג המדינה ולא בהוצא ודפנא, ומתרץ ברעק"א וז"ל "לכאורה רציתי לומר דבאמת גם בקנין לעשות מחיצה כל שאחד אומר אבנה משלי בהוצא ודפנא סגי בכך דהקנין היה ג"כ שרוצים לסלק ההיזק ראייה מהם, ואף אם היזק ראייה לא שמהי היזק מ"מ רצו הם למנוע מזה וכיון דמסלק לו ההיזק לגמרי לפי שעה די בכך, אך קשה עלי להוציא מזה דין חדש, דכפי הנראה מפשטא דהסוגיא דסתם קנין לעשות מחיצה היינו כמנהג המדינה, ונתחייב זל"ז לעשות כותל כמנהג וא"י לומר אבנה משלי בהוצא ודפנא, וסתמא כמפורש כאילו הקנו במפורש לעשות כותל אבנים כמנהג המדינה". עכ"ל.

ולכאורה שמענין מדברי רעק"א שהבין בדברי הרא"ש דהיסוד שכתב ר' יונה דאף למ"ד היזק ראייה לאו שמהי היזק ההתחייבות היא משום היזק ראייה ולא בנין כותל בעלמא התחייבו, ואף דמסיק דא"א לכנוס בתוך שלו בהוצא ודפנא לכאורה לא חזר מעיקר דבריו דההתחייבות היתה על היזק ראייה אלא חזר בו משום דמשמע מהסוגיא דכיון דהתחייבו על בנין הכותל יכול השני לכופו לבנותו כמנהג המדינה, [הגם דההתחייבות היתה משום היזק ראייה, מ"מ גם לענין זה יש תועלת דווקא בכותל חזק כי אינו רוצה שוב לתובעו כשתפול הכותל]. ולפמש"כ לעיל בביאור מחלו' רש"י ותוס' והרא"ש דפליגי במהות ההתחייבות בבנין הכותל, דברי רעק"א תמוהין שכ"כ בדברי הרא"ש והרא"ש גופיה לא ס"ל כיסוד זה. [הגם דעיקר דברי רעק"א קאי אי אמרינן ה"ר ש"ה ולפי"ז מובן דהא דס"ד דההתחייבות היא

עמו בבית דין, עכ"ל. ולהנ"ל א"ש דהרא"ש לטעמיה דמשום הרחקת נזק הוא ממילא אין שייך חיוב הכותל לכללות החצר רק חיוב הסרת הנזק, ולהכי בסילוק הנזק באיזה אופן שהוא ואף לפי שעה סגי דעתה אינו מזיקו, והנמוק"י חולק דמדין חיוב שותפים זה לזה הוא ולכן צריך שיהא חצר מעליא שיוכל לסמוך עליה, וגם שאם יפול לא יצטרך לבוא עמו בב"ד ובין כך יסתכל בחצרו דכ"ז כלול בדיני שותפות שיהא חצרו בטוח גם לזמן ארוך.

תוספת ביאור במחלוקתם

ליישוב קושית הרא"ש

ד. ועתה נבוא לקושיא הא' שהקשה הרא"ש על רש"י דאפי' למעלה מד' אמות נמי, דלכאו' לפמש"כ א"ש דכיון דההתחייבות היא מדין שותפין שהתחייבו שיהא חצר מעולה בלא היזק ראייה, ממילא למעלה מד' אמות שאין בזה צורך משום היזק ראייה אין ע"ז התחייבות עולמית, אמנם זה אינו דכתבו התוס' לקמן ה'. בסוד"ה ועוד וז"ל "שהגביה הכותל למעלה מד' אמות כדי שלא יהיה לו היזק ראייה בשום ענין ממנו", א"כ ה"נ נימא דכיון שהתחייבו לכותל יותר מד' אמות גם זה בכלל התחייבותם לשפר שותפותם שיהא חצר מעולה בלא חשש היזק ראייה בשום ענין.

והנראה להרחיב הענין יותר דהנה האבן האזל שם בריש דבריו חקר בדין היזק ראייה באופן אחר קצת אי מדין מזיק ממש הרי שמצער חבירו בהבטתו עליו, או דאינו נקרא מזיק ממש בהבטתו רק ההיזק הוא במה שמונע ממנו להשתמש בחצירו דברים צנועים ואע"ג דגרמא בעלמא הוא וגרמא בנזקין פטור מ"מ אסור הוא, ולכן צריך לעשות כותל, ולפי"ז אפי' כשאינו מביט על חבירו רק שעומד שם הוה מזיק משום דע"י שעומד שם חבירו נמנע מלעשות תשמישיו שם, [ובסוד"ה מסיק דאי נימא דהוה משום שמונע ממנו תשמישים בחצר אינו מדין

משום הרחקת נזיקין הוא, ממילא הוה ההתחייבות על הכותל גרידא דהא דקבלו עליהם לסלק ההיזק ראייה מביניהם אינו אלא לבנות כותל ביניהם ולאחר שקיימו ההתחייבות שבנו הכותל מהיכן יתחייבו שוב אחר שנפל, אבל רש"י דסבר מדין שותפות הוא שהתחייבו לדור בחצר מעולה בלא נזקין א"כ לא היתה ההתחייבות על גוף הכותל אלא על שימוש החצר שיהא בלא היזק ראייה, וממילא התחייבותם התחייבות עולמית ולמה יגרע כשנפל הכותל.

ונראה דיש להוכיח כן מדברי הרא"ש שכ' בסי' ב' וז"ל "אבל אם יש עדים שמחלו השותפין זה לזה על היזק ראייה שוב אין יכולין לחזור בהן, אע"פ שהאומר לחבירו קרע כסותי שבר כדי יכול לחזור בו ויתחייב חבירו בהזיקו אחר שחזר בו, שאני הכא דתביעת ממון יש ביניהן שנתחייב כל אחד לחבירו לסייעו בבנין הכותל והוי כמו שנתחייב לו מנה ומחל לו עליו שזכה במחילתו בלא קנין", עכ"ל. ואי נימא דההתחייבות מדין שותפין היא מאי ס"ד לדמותה לקרע כסותי דמדין מזיק הוא ומאי שייכא לזה התחייבות שותפין ול"ז וע"כ דפשיטא ליה דמדין מזיק הוא, וע"ז תי' דמ"מ לא דמי לקרע כסותי דאין לו מקודם שום תביעת ממון שיחול ע"ז דין מחילת ממון, משא"כ בזה שיש מקודם תביעת ממון ביניהם שהתחייבו בבנין כותל להסיר הנזק וע"ז שייך מחילה.

ובזה יש לבאר מחלוקת הרא"ש והנמוק"י דהרא"ש כתב (הבאתיו לעיל ב') דמ"מ היזק ראייה שמיה היזק יכול לומר אבנה ברשותו מהוצא ודפנא, והנמוק"י חולק ע"ז וז"ל "וטעמא דבעינן שיעורים גדולים כל כך אע"פ שאינו אלא משום היזק ראייה משום דחיישינן שמא יפול ויצטרך להתעצם עמו בב"ד ובין כך ובין כך יהא מזיקו בהיזק ראייה, ומינה שמעינן דאפילו רצה אחד מהם לכנס בתוך שלו ולבנות משלו בהוצא ודפנא חבירו כופהו שיבנו בין שניהם גויל או גזית כפי המנהג דשמא יפול ויצטרך להתעצם

ימנענו מתשמישו (ע"ש במה שיישב בזה שאר הקושיות), עכתו"ד האבן האזל.

ויעויין בנמוק"י דמדויק מרש"י דסבר כהראב"ד שכתב בדף ז: בד"ה ולא חלונות וז"ל "לערער על סתימת אורו", דהיינו דאין אחד יכול לערער על חבירו במה שבונה כותל נגד חלונו ומאפיל עליו, ואי סבר כהרא"ש היה צריך לפרש דאין להם חלונות כמו אביהם דיכול לומר שיסתום חלונו שמזיקו בראיתו אלא ע"כ דסבר כהראב"ד דאינו יכול לטעון שיסתום חלונו.

ודאתינן להכי יש לבאר יפה מחלו' רש"י והרא"ש בכותל חצר שנפל דהרא"ש בטעמיה דסבר דההיזק הוא משום דמזיק ממש הוא בראיתו עליו לכן תמה על רש"י למעלה מד' אמות יתחייבו לבנות, כיון דגם למעלה מד' אמות לפעמים יש היזק ראייה וכמש"כ לעיל בשם התוס' דכיון דהם התחייבו מעיקרו להסיר ההיזק ראייה דלמעלה מד' אמות עתה נמי מחוייבים להסירה, ורש"י לטעמיה דסבר כהראב"ד כמו שמדייק הנמוק"י [וגם ע"כ דרש"י ס"ל הכי עפ"י מש"כ לעיל בביאור שיטתו דס"ל כסברת האבן האזל במסק' דאינו מדין מזיק רק משום חיוב שותפין זל"ז והיינו משום שיש חיוב לכל שותף שלא למנוע מהשני תשמישו בחצר והא תליא וכנ"ל], לא קשה מידי דסבר דההיזק הוא שמונע מלהשתמש בחצירו, ולפי"ז למעלה מד' אמות אין מחייבים אותם דבזה אינו מזיק דאין לך אדם שמונע מלהשתמש בחצירו דברים צנועים משום דאולי יהיה חבירו בחצירו דאפי' כשהוא בחצירו אינו מצוי שיראהו כיון דעד ד' אמות איכא כותל ולהכי אין לחייבם משום דקבלו מעיקרא.

ביאור שיטת התוס'

ה. התוס' דף ב: בד"ה בתוך כתבו דהא דפריך בגמ' באמצע פשיטא היינו למ"ד גודא דלמ"ד פלוגתא איצטריך למימר בונין את הכותל באמצע דסד"א דמשום היזק

מזיק רק מחיובים של שותפים זה לזה עי"ש בביאור הענין באריכות, (ומה שהעתקתי לעיל הוא מדבריו אלו).

ובאבן האזל שם תולה חקירה זו במה שנחלק הרא"ש על הראב"ד (בסי' כ') גבי אחין שחלקו דאין להם חלונות זה על זה והטעם מבואר בפ' המוכר את הבית משום דמוכר בעין יפה מוכר, ולהכי לא שיר כל אחד בחלק חבירו כלום וז"ל הרא"ש "כתב הראב"ד ז"ל נהי דאין יכול לערער על סתימת החלונות אם רוצה לבנות לפנייה ומיהו כל זמן שלא בנה לפנייה אינו יכול לומר סתום חלונותיך אע"פ שיש בהן היזק ראייה, ואין דבריו נראין כלל דכיון דאין לו חזקה באורה היכי מצי למעבד ליה היזק בראיתו, ועוד דאיכא למיחש דלבתר תלת שנין טעין בחזקה, ועוד דאין להם דרך זה על זה משמע דאע"ג דאביהן היה עובר דרך שדה זו לשדה אחרת מוחה הוא באחיו לעבור דרך שדהו וכן בחלונות מוחה הוא בו מלראות דרך החלון ולהחזיקה, וכן כתב הרמב"ם ז"ל שצריך לסתום החלון ולהסיר אמת המים מעליו עכ"ל, וטעם מחלוקתם תלוי' בחקירה הנ"ל דהרא"ש סבר דהיזק ראייה הוא מטעם מזיק ממש, ולפי"ז מובן קושיית הרא"ש על הראב"ד דכיון דאין לו זכות בראיית החלון היאך יכול להזיק לחבירו בראיתו, והראב"ד סבר דהיזק ראייה הוא במה שמונע לחבירו להשתמש בחצירו, ודין זה שמונע לחבירו להשתמש לא שייך אלא היכא דאיכא לניזק זכות בהשתמשות דאל"כ היאך יטעון שיתרחק ממנו משום שגורם לו מניעת השתמשות דמאי חזית שהוא יתרחק ממנו מטעם זה דהרי הוא גם מונע מהשני השתמשות בחלקו, ולפי"ז באחין שחלקו דקיי"ל דאין להם חלונות זע"ז משום דמוכר בעין יפה מוכר, א"כ אין להם חזקת תשמישין דהיינו זכות בחצר חבירו לענין שלא ימנענו מלהשתמש בחצירו, דכמו שאין לבעל החלון זכות בחלונותיו כן אין לבעל החצר זכות השתמשות בחצרו על השני שלא

ולהנ"ל א"ש דהתוס' אזלי לשיטתם דכותל חצר מדין שותפין הוא אבל בגינה ע"כ צ"ל דמדין הרחקת נזיקין הוא ומטעם מזיק ממש הוא ולא משום מניעת השתמשות דמאי מניעת השתמשות שייך בו, ומזיק הוא וכדאמרינן בגמ' משום שרואה שעומדת בקמותיה והא חמור יותר ממניעת השתמשות דמניעת השתמשות אינו אלא גרמא. ולפי"ז אפי' למ"ד שמיה היזק היזק דגינה חמור מבחצר, והרא"ש אזיל לטעמיה דבחצר נמי מדין הרחקת נזיקין הוא לפי"ז למ"ד שמיה היזק בחצר חמור מגינה כיון דתדיר בה תשמישיו, ולהכי יכול להיות דאפי' במקום שנהגו שלא לגדור כופין לגדור.

אמנם לפמ"ש"כ לעיל (ג') להוכיח ממה שתמה הרא"ש על רש"י בביאור הא דנפל שאני דס"ל להרא"ש דאינו מדין חיוב שותפין רק מדין הרחקת נזיקין הוא, והתוס' הרי גם מיאנו בפרש"י ופי' כהרא"ש לכאורה נמי ס"ל כדעת הרא"ש דהוא מדין חיוב שותפין לא א"ש מה שבארתי בפי' התוס'.

אולם יעויין במהרש"א על התוס' נפל שאינו שביאר דמה שלא פי' כרש"י (לא מטעם הרא"ש כן), משום דלפי רש"י אינו מוכרח דשל שניהם הוא אחר שנפל הכותל, דאפשר שאחד בנאה מתחילה ברשותו, ולא דמי למתני' דאמרינן דמיירי דידעינן דשל שניהם הוא, דהתם קתני שרצו לעשות מחיצה מעיקרא, ולכן יש לפרש דעתה נמי ידעינן דקנו מתחילה לבנות הכותל בין שניהם כש"כ התוס' בריש פירקין ברד"ה לפיכך, אבל הכא במשנה ב' בנפל הכותל לא קתני דרצו מעיקרא, וא"כ היאך יכולים לומר דכופין עתה משום דנתרצו מעיקרא.

ואולי מטעם זה לא כתב משום קו' הרא"ש דהרי מהתוס' הנ"ל נר' דס"ל כדעת רש"י בדין חיוב בנין הכותל, וכמו"כ מצאתי להפורת יוסף בביאור אחר אמאי לא פי' התוס' כרש"י וא"ש כנ"ל.

ראייה יש לו לסייע בבנין הכותל אבל אין לו לבנות בחלקו בשביל כך, ודבריהם קשים להולמם דמאיזה סברא ס"ד למ"ד פלוגתא דרק לסייע בבנין הכותל חייב אבל לא לבנות בחלקו, וכן תמה בנחלת דוד, ואי נימא דס"ל להתוס' כדפירשתי בשיטת רש"י דחיוב בנין הכותל למ"ד שמיה היזק הוא מדין שותפין י"ל דא"ש דס"ד דרק לסייע בבנין הכותל חייב כדי לסלק ההיזק ראייה אבל לתת מחלקו לכך יכול לטעון דכל בנין הכותל משום סילוק היזק ראייה שיהא לו חצר בטוח להשמר מהיזק ראייה שלא ימנע אותו מלהשתמש בחצירו א"כ אמאי יהא עדיף ממנו לגרוע חלק מחצירו בשביל בנין הכותל וע"י כן יהא נמנע מלהשתמש בחלקו וקמ"ל מתני' דלא אמרינן כן (ולהבין חידוש המשנה סגי בחידוש כ"ד).

וכמו"כ יש לבאר במש"כ התוס' שם ברד"ה גינה שאני דהקשו התוס' דלמ"ד שמיה היזק כיון דאשמעינן דאפילו בחצר שמיה היזק כ"ש בגינה ואמאי אצטרך תו למיתני וכן בגינה, והנה ברא"ש (בס' ו') כ' גבי הא דגינה דתלוי במנהג המקום אם נהגו לגדור, וז"ל "וי"מ דה"ה בחצר במקום שנהגו שלא לגדור אין מחייבין אותו דהא חזינא לעיל דנפיש היזקא דראיה בגינה טפי מבחצר דללישנא דמחיצה גודא דלית ליה היזק ראייה בחצר בגינה מודה וא"כ מתני' איירי בעיר חדשה שאין לה מנהג ידוע, וי"מ דבחצר אפי' במקום שנהגו שלא לגדור מחייבין אותו משום דבחצר נפיש היזקא וכן משמע מדלא תני מתניתין מנהג בחצר אלא בגינה, והא דאמר לעיל דהיזק דגינה נפרש היינו למאן דאית ליה דהיזק ראייה לא שמיה היזק ומ"מ בגינה שעומדת בקמותיה שליט ביה עינא בישא אבל למ"ד דאית ליה היזק ראייה שמיה היזק בחצר דתדירי בה בתשמיש צנוע וגם משמשים בה בכניסה ויציאה נפיש היזקא מהיזק גינה וכן עיקר" עכ"ל, ולכאור' התוס' דכ' בפשיטות דדינה דגינה חמור מחצר ע"כ דס"ל כדיעה הא' דגינה חמור מחצר לכו"ע.

החצר שאחורי הבתים אין שם רוב תשמיש ואין שם שום היזק ראיה, עכ"ל והיה נר' לכאורה מדבריו דלא ס"ל כר' יונה דפי' בדברי רש"י דאף למ"ד לאו שמיה היזק מ"מ ההתחייבות היא משום ה"ר דלר' יונה אף למ"ד לאו שמיה היזק צ"ל דמיירי לפני הבתים דאחורי הבתים אין כלל ה"ר וע"כ דס"ל להמהר"ם דלמ"ד לאו שמיה היזק היא התחייבות כותל בעלמא ולהכי ה"ה בחצר דאחורי הבתים, (ועפ"ז מתיישב דברי המהר"ם הנ"ל), וזה אינו ראיה דר' יונה כ"כ רק באופן דשייך ה"ר וע"ז אמר' דאף למ"ד לאו שמיה היזק מ"מ כשמחייבים לבנות כותל משום ה"ר מתחייבים, אבל כשאין שייך ה"ר, ודאי להתחייבותם היא התחייבות כותל בעלמא כיון שאין לפרש התחייבותם משום ה"ר].

ויעויין בחי' ר' נחום דכ' דע"כ דהתוס' סברי דכותל חצר מדין הרחקת נזיקין הוא דאי מדין שותפין הוא היאך יתחייבו לבנות כשנפל הכותל משום דהורגלו לעשות דבר הצנע בחצר דהא מיד כשחלקו החצר בכותל ליכא ה"ר כלל עד שיוורגלו וא"כ לא שייך כאן דין שותפין אע"כ דסברי דמדין מזיק הוא, וזה אינו כמש"כ לעיל בביאור התוס' עפ"י המהרש"א ופורת יוסף דגם התוס' מודו לרש"י דמדין שותפין הוא, ונר' דאפשר ליישב בדרך זה דאע"ג דההיזק לא נעשית כשחלקו החצר אלא כשהורגלו בדבר הצנע, מ"מ כשחלקו החצר היה דעתם שיהא ה"ר אם יפול הכותל כיון שבמשך הזמן יורגלו בדבר הצנע ע"י הכותל, והגם דאחר שחלקו חלקו משותפותם מ"מ חולקים באופן זה שיהא נשאר החצר תמיד באופן שיהא חצר מעולה בלא נזק זה מזה, והוא מדין שותפין דע"י השותפות שהיתה מתחילה מתחייבים עתה לבנות הכותל באופן מעולה.

ז. בנתיה"מ (סי' קנ"ח סק"א) כ' גבי בקעה וז"ל "ואם היה כותל ונפל אם מחייבין אותו לבנותו נראה דתליא במחלוקת רש"י ותוס' ב"ב דף ב' בפירושא דהש"ס דנפל

ו. אכן מצינו להמהר"ם דפי' בתוס' שהוקשה להם כקושית הרא"ש, ולפי"ז צ"ב בהבנת התוס' הנ"ל, והיה נ"ל לבאר לפי המהר"ם דהגם דהתוס' פי' כאן כהרא"ש דמדין הרחקת נזיקין הוא, מ"מ לעיל ס"ל דמדין חיוב שותפין הוא, והוא משום דדבריהם לעיל קאי למ"ד היזק ראיה שמיה היזק, והא דמשמע בד"ה נפל שאני דסברי דמדין הרחקת נזיקין הוא (עפ"י המהר"ם) היינו למ"ד לאו שמיה היזק.

והביאור בזה דלכו"ע היזק ראיה אינו ככל מזיק דאין לו שם היזק אלא דנחלקו הלשונות אי מצינן לחייב בזה לבנות כותל ביניהם משום דיני שותפין לאחר שחילקו החצר, דלישנא קמא סבר לאו שמיה היזק בחצר משום דכשחולקים החצר בטלה השותפות וכמו באחין שחלקו דאין להם זכות זע"ז, וכשנתרצו לבנות כותל ע"כ משום הרחקת נזיקין נתרצו דמשום דין שותפין כבר בטלה השותפות, ולהכי לא דמי לכופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר דמחייבין משום היזק ראיה דהתם מיירי בהיזק ראיה מרה"ר והם בעודם שותפין, ולישנא בתרא סבר שמיה היזק דלא בטלה חיוב זה כשחלקו, דעל דעת כן חלקו שיהא חצרום בטוח בלא היזק, ורש"י משמע דס"ל גם למ"ד לאו שמיה היזק דמשום חיוב השותפין הוא דע"ז נתחייבו בבנין הכותל ליחלק כדין שותפין.

אמנם ביאור זה לא א"ש בקושית הגמ' מהא דכופין אותו לבנות בית שער וכו' דמאי מקשה למ"ד ה"ר לאו שמיה היזק דהרי שם לא חילקו שותפותם וממילא עדיין חייב לבנות מדין חיוב שותפין וצ"ע, ויש ליישב באופן אחר ואין להאריך.

[ועי' במהר"ם בריש פירקין ברש"י ד"ה השותפין דכ' רש"י "וכל הצירות ששנו חכמים לפני הבתים הן ורוב תשמישן בחצר" וכתב ע"ז המהר"ם וז"ל נראה לי דכתב הכי משום דמסקינן בשמעתין שטעם שבונים את הכותל באמצע היינו מטעם היזק ראיה ולכך כתב וכל הצירות וכו' דאילו

דהטעם דה"ר בחצר הוא משום שמונע השתמשותו בחצר ולמעלה מד"א לא שייך היזק זה. וממילא אף שנתרצו הראשונים למנוע היזק עולמית היינו מניעת ה"ר שהוא מניעת השתמשותו. אבל בקעה שייך בה התחייבות עולמית משום עין הרע אף שאין כופין ע"ז, וכמש"כ התוס' בד"ה גינה שאני דגבי בקעה לא מיחייב לגדור משום שאינה עומדת בקמותיה אלא חדש אחד בשנה, אבל כשהתחייבו למנוע עיין הרע כזה אף שהוא מועט נתחייבו ע"ז לעולם.

ואף לר' יונה שכ' שבבקעה אין מחייבין אותו לגדור מטעם דהא אפשר לו להזהר שלא יעמוד על שדה חבירו סמוך לקציר, היינו דמטעם זה אין מחייבין אותו כיון שיכול להמנע מלהזיק אבל כשהתחייבו לגדור שייך בזה התחייבות וכדי שלא יצטרך לסמוך על חבירו שיזהר שלא יזיקנו.

שאני דלפי התוספות שם דהטעם הא משום דרגילין לעשות תשמיש צנוע בחצר ע"ש ולפי"ז בבקעה דאין הטעם רק משום עין הרע בשעה שעומדת בקמותיה וכו'.

ולפי"ז בנפל אין מחייבין אותו כמו דלמעלה מד"א אבל לפי רש"י שם שפי' דנפל שאני משום שכבר נתרצו וכתב השטמ"ק בשם ר"י דמסתמא נתרצו לסלק ההיזק ראיה לעולם ואפילו למאן דסבירא ליה דהיזק ראיה לא שמיה היזק א"כ י"ל דה"ה דבבקעה מחייבין אותו בנפל עכ"ל. וראיתי מי שתמה ע"ד דאף לרש"י כיון דהחיוב היה משום ה"ר ולכן יותר מד' אמות אין מחייבין אותו ה"נ נימא בבקעה דכיון דליכא ה"ר אין בזה חיוב עולמית רק ההתחייבות על כותל זה שבנו, אמנם לפי הביאור שכתבתי בדעת רש"י פשוט החילוק בין למעלה מד' אמות בחצר לכותל בקעה



בענין ד' אמות שלפני הפתחים

חלוקה, ולפי שיטתם דהמחלוקת הוי אף בשותפין שלקחו בתים יחד וחצר לא חלקו וכן ביורשין שלא חלק אביהם נכסיו על פיו א"כ צריך להסביר דשיטת רב הונא דחצר מתחלקת לפי פתחיה כיון דהא החצר לא קנו בשותפות חצי לכל אחד אלא רק קנו הבתים לכן זה שיש לו שני פתחים הרי הוא שותף גדול יותר לכן ממקבל שני חלקים בחצר וכן ביורשין מבואר בראשונים דודאי עלו אהדדי שאחד שילם לשני שהוא יקבל הבית עם שני פתחים לכן מקבל חלק לכל פתח, ורב חסדא סבר דבחצר הם שוים אלא שנתנו לכל פתח ד"א לפירוק משאו ולפי הרמב"ן הוי הד"א לזכות השתמשות ולרשב"א לקנין גמור.

ואפשר להסביר מחלוקתם דפליגי במחלוקת רש"י ותוס' בגיטין [דף מז:]: בישראל ועכו"ם שלקחו שדה בשותפות דאמר ר"ש בן גמליאל טבל וחולין מעורבין זה בזה ומפרש רש"י דאין לך כל חיטה וחיטה שאין חציה טבל וחציה חולין כיון שחלק הישראל חייב במעשר וחלק העכו"ם פטור ולשניהם ששיך כל השדה ובתוס' ד"ה טבל וחולין מקשה על רש"י כמה קושיות ולכן חולק על רש"י ואומר דהפי' בדברי רשב"ג הוא דכיון דאין ברירה חיישינן שמא כשהרים הישראל תרומה הגיע אליו כל חלק העכו"ם, א"כ רואים דרש"י סבר דשותפין שיש להם שדה לכל שותף שייך כל השדה וכשחולקין לוקח כל אחד חלקו וחלק חברו ומקנין כל אחד לחברו חלקו שיש לו בחלק חברו אבל תוס' סברי דלכל אחד שייך רק חלק אלא שאין מבורר חלקו וכשחולקין מבורר כל אחד חלקו. וא"כ אפשר להסביר דהרמב"ן סבר כרש"י דכל החצר שייך לשניהם ולכל אחד שייך הכל ולכן כשיש לו שני פתחים נתנו לו רק זכות השתמשות לפירוק משאו ולא לקנין בה כיון דשייך אף לרשות השני ואין יכול לקחת על חשבונו

ב"ב דף י"א. אמר רב הונא חצר מתחלקת לפי פתחיה ורב חסדא אמר נותנין ארבע אמות לכל פתח ופתח והשאר חולקין ופי' רש"י וז"ל: היתה לו חצר ובה שני בתים ואחד מהן פתוחין לו שני פתחים לחצר ולבית השני אין פתוח לחצר אלא פתח אחד וחולק נכסיו על פיו ונותן האחד ראובן בנו והשני לשמעון בנו וחצר לא חילק אם באו לחלוק את החצר זה שיש לו שני פתחים נוטל שני חלקים בחצר ואחיו נוטל חלק אחד, עכ"ל. דהיינו דהמחלוקת דר"ח ור"ה רק באב שחלק נכסיו על פיו והמחלוקת הוא באומדנא מה היתה כוונת האב דלר"ה נתכוון שיקבל חלק בחצר לכל פתח ולר"ח רק ד' אמות לפירוק משאו לכל פתח והשאר חולקין.

וברמב"ן הביא פירש"י ומוסיף וז"ל: אבל בירושלמי גרסי' אמר רבי יוחנן ד' אמות ולא שהן לו לקנין אלא כדי שיהא מעמיד בהמתו לשעה ופורק חבילתו לשעה, ולפי זה הדין שווה בכל החצרות ובכל השותפין שאם נטל זה בית בשני פתחים וזה בפתח אחד שנוטל ארבע אמות כנגד הפתח שיהא שם פורק חבילתו בשעה ואף לאחר יש רשות להשתמש בה בעראי בשעה שאין זה משתמש בה, עכ"ל. ופי' דמחלקתם הוי אף בשותפין ובד"א דאמר רב חסדא יש לו רק זכות השתמשות עד שיחלוקו החצר שאז שייך לו קנין גמור, והנה הרשב"א ג"כ סובר כרמב"ן במה דהוי אף בשותפין ולא רק באב שחלק נכסיו על פיו אבל חולק על הרמב"ן במה שסובר שאין הד"א לקנין גמור וז"ל: ואינו מחזור בעיני כלל והא דירושלמי דלא כגומרין אלא קנויות הן לו קנין גמור קאמר, עכ"ל. פי' דהד"א הם שלו לקנין גמור אף לפני חלוקה, וע"כ פליגי הרמב"ן והרשב"א לפני חלוקה דהא לאחר חלוקה חלקו לגמרי והם לקנין גמור וכן מבואר בר"ן דהוי לפני

לזה קנין גמור ולזה קנין לשעה דא"כ היוו להו לפרושי. ועוד הגע עצמך כשיש לחצר ארבע אמות לכל פתח ופתח כל אחד ואחד נוטל לפי פתחיו וחולקין וכל שחולקין כופין זה את זה לעשות מחיצה בחצר וזה גודרו עם חצרו וזה עם חצרו וכל שהוא גודרו בוודאי הוה הך שלו, דאי לא היאך הוא גודרין עם חצרו וזו ראייה שאין עליו תשובה, עכ"ל, דהקשה שני קושיות א' דוודאי לרב הונא קונה חלקיו לקנין גמור א"כ מדרב הונא נשמע לרב חסדא וקושיא ב' דאחרי שחולקין החצר ודאי גודרין ביניהם א"כ אם הד"א שיש לכל אחד ליד פתחו הם רק להשתמשות איך גודרין אלא ע"כ הם קנין גמור.

ולפי היסוד דלעיל אפשר להסביר דהרמב"ן דסבר דכל החצר שייכת לשני השותפין קודם חלוקה אבל לאחר חלוקה כל אחד מקנה לחבירו את חלקו שיש לו אצל החלק שברר לו לכן לא קשה כלל קושיית הרשב"א דמה שהקשה מדרב הונא נשמע לרב חסדא הא רב חסדא ג"כ מודה דלאחר חלוקה הבא הם לקנין גמור כיון בזה שיש לו יותר פתחים הוא שותף גדול יותר ורק לפני חלוקה זה רק להשתמשות כיון דלאחר חלוקה בירר לו חלקו והוא שותף גדול יותר אבל לפני חלוקה אין יכול לגזור מחבירו וכן מתורץ מדוע יכול לגדור סביב חלקו אחר חלוקה דהא הם שלו. אבל הרשב"א שהקשה סבר דיש לו רק חלק לכן הביין דאי אמר דיש לו הד"א רק להשתמשות ה"ז הפירוש דלפירוק משאו לא היה זכות כ"כ שצריך לקבל לקניין גמור ויש לו רק זכות השתמשות יותר מהשני ואינו מברר עכשיו חלקו וא"כ הקשה באין חלוקה לפני חלוקה ללאחר חלוקה דאל"כ אף לפני חלוקה היה צריך להיות לקנין גמור דהא לכל אחד יש רק חלק אלא ע"כ דלא מברר חלקו.

והרשב"א בתחילת הסוגיא על הא דאמרי' במתני' אין חולקין את החצר עד שיהא ארבע אמות לזה וארבע אמות לזה ואמרי' בגמ' אמר ר' אס אמר ר' יוחנן ארבע

אלא א"כ מקנה לו אבל כיון שיש לו פתח יש לו זכות השתמשות יותר מהשני בשעה שצריך לפרוק משאו אבל הרשב"א סבר כתוס' [כך כתוב ברשב"א בגיטין] לשייך לו רק חלק אלא חסר ברור לכן עכשיו שיש לו כאן שני פתחים והוא שותף גדול יותר מחברו מבורר עכשיו שכיון שיש לו כאן פתחים וצריך ד"א מפני פירוק משאו לכן מבורר בהם מחלקיו שיש לו כאן בשותפות החצר.

ולפי"ז אפשר להסביר בהרמב"ן כתב וכן הר"ן וז"ל הר"ן אבל יש מי שסובר דבגמרא דילן לא סבירא להו כגמרא דבני מערבא אלא ארבע הללו לקנין גמור הן ולפי דרך זה לא מיתוקמא שמעתין אלא כפירוש רש"י עכ"ל, פי' דאי לומדים דהד"א מס לקנין גמור צריך לומר במחלוקת ר"ה ור"ח המ כאב שחילק נכסיו על פיו ולכן חילק לקנין גמור אבל בשותפין לא מיתוקמא דמדוע יהא לו לקנין גמור על חשבון השני והרי רואים דהרשב"א סבר דמדובר בשותפין ואעפ"כ פי' דהד"א הם לקנין גמור אלא ע"כ משום ההסבר בנ"ל דהרמב"ן סבר דהחצר לפני החלוקה שייך הכל לשניהם ולכן לא מסתבר שיהא לו בה קנין גמור ויגזור מהשני הרשב"א סבר בשותפין הם שלכל אחד יש חלק בחצר אלא שאין מבורר חלקו לכן יכול לפרש דמחלוקת ר"ה ור"ח הוי אף בשותפין דעכשיו דצריך ד"א סביב פתחו כדי לפרוק משאו מבורר שזהו חלקו ואינו גוזר מחבירו דעכשיו הוא שותף גדול יותר כיון דיש לו שני פתחים.

והרשב"א הקשה על הרמב"ן וז"ל: ומדרב הונא שמעינה דודאי לרב הונא דאמר לפי פתחיה היא מתחלקת קנין גמור קאמר, דאילו לפירוק משא לשעה ולהעמיד בהמתו לשעה למה יטול חלק אחד בחצר בין גדולה בין קטנה אלא על כרחין לרב הונא נוטלן והן לו לקנין גמור ומדרב הונא נשמע לרב חסדא דרב הונא ורב חסדא בשיעור חלוקה פליגי בדינא לא פליגי שיהא

שיטת הרא"ש

הרא"ש בסי' ל"ח מביא לשון הירושלמי וז"ל: א"ר יוחנן ד"א לא שהן לו לקנין גמור אלא כדי שיהא מעמיד בהמתו לשעה ופור חביתו לשעה ובתוספתא נותנין נותנין לו מכניס ומוציא ארבע אמות בחצר אלמא אינם שלו לגמרי וחבירו משתמש שם כשהוא אינו פורק שם משאו ואין בהמתו עומדת שם וא"כ למה יהיו שלו אחר חלוקה נמצא מפסיד האחד מה שהיה משתמש מתחילה וכיון שהחצר חציה שלו ומשתמש בכולה למה יפסיד כשיחלוקו ומיהו י"ל דאה"נ שיפסיד דכיון דעלו בדמים כל צרכי הבית הם בכלל העלוי וקודם שחלקו אינו מקפיד אם חבירו משתמש בהו בשעה שא"צ להם, עכ"ל.

והחזון איש[סי' ו' ס"ק ג-ה] אומר דמלשון הרא"ש נראה דבאמת קנה הד"א לגמרי אלא ששאל לחבירו להשתמש בשעה שאין הפסד לחבירו מזה, והא דכתוב בירושלמי "לא שהן לו לקנין גמור" פירש שאין לו רשות למחות בחבירו להשתמש בה.

ונראה דהא דסובר הרא"ש דהוי קנין גמור דבבתוס' הרא"ש בגיטין דף מ"ז ע"ב סבר כתוס' דלכל אחד יש רק חלק בחצר אלא שאין מבורר.

והיה לי נראה להסביר שיטת הרא"ש דיש לשני זכות השתמשות בה דהגמ' דף ג' אמר רב אשי כגון שהלך זה זה בתוך שלו והחזיק וזה בתוך שלו והחזיק ותוס' ד"ה רב אשי מקשה מה בא רב אשי לחדש ות' דא"צ לומר לו לך חזק וקני ופירשו באחרונים דמשום דכאן כבר היה שותף קודם אלא שבא רק לברר חלקו בזה א"צ לומר לך חזק וקני, והרשב"א שם מביא תירוץ התוס' ומביא עוד תי' דבא רב אשי לומר דכאן רק אחד רק אחד צריך להחזיק וא"צ שניהם, וא"כ משמע דהתירוץ השני לא סבר מת' הראשון וסבר דצריך לומר לך חזק וקני,

אמות שאמרו חוץ משל פסחים ומפרשים בגמ' דלפתחים מקבל ד' אמות וא"כ אין חולקין עד שיהא ח' אמות לכל אחד, ומקשה הרשב"א דא"כ מדוע כתוב במתני' ד' אמות ולא שמונה אמות לכל אחד ומתרץ דאי יש שמונה אמות מדויקים בכל החצר אז חולקין ד' לכל אחד לפתחו ויכול אחד לכוף את חבירו לחלוק וזהו מה שכתוב במתני' עד שיהא ד' לזה וד' לזה אבל אי יש יותר משמונה אמות כגון שיש תשע אז אין חולקין עד שיהא שש עשרה אמות שאז יהא לכל אחד ח' אמות ומפרש הרשב"א דאז אי תטול ד' אמות לכל אחד לקנין גמור לפירוק משאו ישאר אמה למילוסא של חצר פי' שיהא לאויר ולא ראוי לחצר עד שיהא ד' לכל אחד שזה נקרא חצר בנוסף על הפתחים, וקשה דהא הרשב"א סבר דהד' אמות הם לקנין גמור א"כ אף לפני חלוקת החצר צריך שיהא שלו ואף כשיש תשע יקבל כל אחד ד' אמות דמיד כשקונה הבית ויש לובה פתח יקבל ד"א והשאר ישאר בשותפות,

ונראה דאפשר להסביר ע"פ חקירת המשנת ר' אהרן [הל' שכנים פ"ב ה"י אות י"ב] דחוקר מה הסיבה דכשאין בחצר כדי חלוקה אין יכול אחד לכוף חבירו לחלוק צד א' משום דבשעה שנעשו שותפין הם קבלו על עצמם שכל אחד יהא משועבד לחבירו ולא יוכל לחלוק בלעדיו כיון דאין בו כדי חלוקה וצד ב' משום דאי יחלוק הוא יפסיד חבירו שעד עכשיו היה לו חצר שהשתמש בכולו ועכשיו נשאר בלא חצר, א"כ אפשר לומר דהרשב"א סבר כצד ב' דמשום הפסד ולכן מובן דכשיש שמונה אמות דליכא כלל חצר אלא ד' אמות לכל אחד לפירוק משאו יכול אחד לחלוק בלא בשני אבל בט' אמות דיש כבר קצת חצר של אמה אחת אמרי' דאין נותנין לשניהם כלום ואף לא ד"א לפירוק משאו דאי יתנווד"א הרי הוא מפסיד חבירו דעד עכשיו היה לו חצר של תשע ואייתנו להם ד"א לא יהא לו חצר אלא אמה למילוסא שאינו נקרא חצר.

דאז השני כר הקנה לו זכות השתמשות שיש לו בחלקו דחולקין משמע לגמרי,

אולם אח"כ ראיתי דהרא"ש בעצמו כותב בתחילת המסכתא ד"צ לך חזק וקני לכן ודאי אין לפרש ההסבר שפירשתי.

אבל מ"מ דהרא"ש בסי' מ"ג אומר דהד"א הם רק להשתמשות וז"ל פירץ את פצימיו אין לו ד"א משום דהנך ד"א אין קונים לו להיות לגמרי שלו כשאר ממונו שאין יוצא מתחת ידו עד שימכרנו או יתננו לאחר אלא תשמיש בעלמא הם קנויות לו כשהוא צריך להם וכיון שגילה בדעתו שא"צ להם פקע זכותיה מיניהו, עכ"ל, א"כ רואים מפורש דהם רק לזכות השתמשות.

ומתוך בשיעורי ר' שמואל [סי' ר"י] דוודאי ס"ל להרא"ש דהד"א הם קנויות לו לגמרי אלא ס"ל דאין קניות לו אלא בזמן שצריך להם להשתמשות אבל כשיגיע זמן שלא יצטרך להם פקע זכותו מהם, ולכן כיון שפרץ פצימיו הראה שא"צ להם ופקע ממנו זכות שהיה לו הד"א לקנין וזה כוונת הרא"ש "אלא לתשמיש בעלמא" פי' אלא בזמן שצריך להם להשתמשות וצריך לסביר לפי' ההסבר הנ"ל שכתבנו ברא"ש שהוא מברר חלקו לכן עכשיו כשפרץ פצימיו איבד את זכותו וכמו שמסביר הרשב"א דכשפרץ את פצימיו הרי הוא הפקירם בעל כרחם.

ומסביר האבן האזל מחלקותם ע"פ חקירה מה הסיבה דבכל קנין צריך המקנה לומר לך חזק וקני צד א' כדי ליתן לו רשות לקנות צד ב' כדי להראות שלא התחרט, ושיטת התוס' סבר כצד א' דמשום רשות לכן כאן דכבר בין כך הוי שלו אלא שצריך רק לברר א"כ א"צ רשותו והתי' השני ברשב"א סבר כצד ב' כדי להראות שלא התחרט לכן אף כשיש לו רשות צ"ל לך חזק וקני, וא"כ אפשר להסביר דהרא"ש סבר כתי"ב דהרשב"א דצ"ל לך חזק וקני ובשותפין הרי לכל אחד יש חלקו בקנין גמור ובחלק השני יש לו זכות השתמשות לכן בב"א שלפני פתחו כבר בירר שזוהו שלו לקנין גמור אלא שהזכות השתמשות שיש לשני בחלקו צריך להקנות לו וכל זמן שלא א"ל לך חזק וקני נשאר אצלו הזכות השמשות של השני לכן אע"פ שכבר בירר חלקו והם שייכים לו לקנין גמור אבל הזכות השתמשות של שכינו נשאר כל זמן שלא הקנה לו, והרשב"א דסובר דהם שלו לקנין גמור ואין לשני זכות השתמשות בה סבר כתי' התוס' דא"צ לומר לך חזק וקני לכן בשעה שבירר חלקו ליד פתחו לקנין גמור אין לשני זכות השתמשות בה.

ולאחר חלוקה סובר הרא"ש דהד"א שלו לקנין גמור ואין לשני זכות השתמשות כיון



בירורי הלכה

כ"ק אדמו"ר מיערוסלב שליט"א

הנותן מתנות לאביונים עבור כ"ב האם צריך להקנות להם תחילה את הכסף

שאלה

הנותן מתנות לאביונים עבור אשתו ובני ביתו האם צריך לזכות להם את הכסף לפני שנותנם לאביונים או די בכך שנותן מכספו לשם מצות אשתו ובני ביתו.

תשובה

בדין זה נחלקו רבני זמנינו [וגם יתכן שתלוי במחלוקת גדולי האחרונים].

(א) דעת הגר"ש אלישיב שליט"א שצריך להקנות להם תחילה לפני נתינתו לאביונים ואם לא הקנה להם לא קיימו את המצוה מפני שהמצוה משתייכת לבעל הכסף (עיין שבות יצחק הל' פורים פרק ח' סעיף א' דף צ"ז).

(ב) דעת הגר"נ קרליץ שליט"א שלאשתו אין צורך להקנות מפני שאשתו כגופו כמוש"פ הרמב"ם בפיה"מ והרע"ב (בפי"ד דנגעים משנה י"ב) דמש"ה מביא בעל עשיר עבור אשתו קרבן עשיר הגם שלאשה אין כסף ורכוש [וע"ש בתוס' יו"ט שתלוי בגרסאות בהבדלתא (גדרים ל"ה ב"מ ק"ד) דלפי גרסת תוס' הטעם הוא מפני שנוסח הכתובה מחייבו לשלם חובותיה ולא מפני שאשתו כגופו] אבל לבני ביתו צריך להקנות להם תחילה (חוט שני שבת ח"ג עמוד רל"א).

(ג) ויש מפרשים טעם אחר לחילוק זה עפ"מ"כ תוס' (ב"מ ק"ד) והר"ן (בנדרים ל"ה) בביאור המשנה והברייתא בדין קרבן עשיר שאם הבעל עשיר חייב להביא על אשתו יולדת קרבן עשיר שהוא מתנאי כתובה שמתחייב לשלם קרבנותיה ולפ"ז בכלל זה מתחייב בכל חיוביה וגם במתנות לאביונים וכיון שהבעל חייב בזה ממילא כשהוא נותן עבורה שפיר מתייחס המצוה אליה ונחשב כאילו היא נתנה (הגר"י קנר בקונטרס אורה של הלכה או"ח ס' י"ב והגרש"ז אולמן בקול התורה תשס"ה דף ש"כ).

(ג) דעת החזו"א (אבהע"ז ס' קמ"ח לקידושין כ"ט) והגרש"ז (בהליכות שלמה) שאין צריך להקנות תחילה את הכסף לאשתו או לב"ב והטעם מפני שלא כתוב במתנות לאביונים דין "לכם" (הליכות שלמה) ומשתייך שפיר המצוה למשלח כבדין עבד כנעני בקידושין ז' (חזו"א אבהע"ז ס' קמ"ח לקידושין כ"ט).

[וע"ע בחזו"א (ח"מ ס' כ"ג) ובחידושי הגר"ח מבריסק (מלוה ולוה פ"ה מובא במילואי חושן ס' קצ"ה בהערה 55 א') דס"ל דכל דין עבד כנעני מהני מדין שליחות ומוכח דמהני שליחות אף בכסף אחרים, ולפ"ד אם שמעון יתן לאביון כספו של ראובן בהסכמת ראובן קיים שמעון את המצוה וה"ה אם מינה שמעון את ראובן שיתן לאביון מכספו של ראובן יצא].

[ויתכן דס"ל דה"ה בסתם צדקה אם ראובן ביקש משמעון שיתן צדקה מכספו עבורו קיים ראובן המצוה [בין כשמחזיר לו ראובן אח"כ ובין כשנתנו שמעון במתנה לזכות ראובן.

ועיין בתשובת הנתיבות (נדפס בחמדת שלמה ס' ל"ב) דפשיטא ליה דבכה"ג שמעון קיים מצות צדקה ואינו משתייך לראובן, אבל יתכן שדעת החזו"א והגרשו"א שהט"ז והש"ך (ביו"ד ס' ש"ה סעיף י' בהג"ה) והקצוה"ח (בס' רמ"ג ס"ק ז') שחולקים על הנתיבות וסוברים שבפה"ב בכסף של אחרים יצא אבי הבן ידי חובתו לפ"ז ה"נ ס"ל בסתם צדקה שהמצוה שייך לראובן מדין עבד כנעני וס"ל שזה שייך גם במצוות ולא רק בגדרי קנינים, ובפרט לפ"ד הגר"ח והחזו"א שיסוד דין עבד כנעני הוא מטעם שליחות וש"מ דמהני שליחות אף כשהכסף אינו שלו וה"ה במצוות נלמד מעבד כנעני שבזה שראובן נותן כסף לזכותו של שמעון הר"ז עולה לזכותו (כ"מ בחזו"א אבהע"ז ס' קמ"ח בקידושין כ"ט ולא כהנתיבות בחמדת שלמה ס' ל"ב שסובר שדין עבד כנעני נאמר רק בקנינים)].

ואם ראובן נותן כסף לבנו שיחלקם לצדקה בערב יוכ"פ או ביום חתונתו ולא הקנהו לו [והמבחן לזה שמצוהו שאת הכסף שישאר לו יחזיר לאביו] האם הבן מקיים בזה מצות צדקה וי"ל שקיים מדין עבד כנעני.

או י"ל הסבר אחר דבנתינת צדקה אין צריך שיהיה הכסף של הנותן אלא תלוי בכח נתינתו שאם הנתינה תלוי בו נחשב שמקיים המצוה, ולפ"ז אם אדם מצא כסף הפקר והגביהו לזכות העני או לזכות הכהן בפה"ב יתכן לומר כיון שהעני והכהן קבלו על ידו קיים את המצוה שא"צ דין לכם בשאר מצוות.

עוד י"ל דאפ"ת שבסתם צדקה לא מהני דין עבד כנעני כמוש"כ בתשובת הנתיבות לדבר פשוט, מ"מ י"ל דכשם שמועיל בגדרי קנינים שראובן נותן כסף לשמעון שיקנה בו חפץ עבור לוי כמו"כ מועיל כשראובן נותן כסף לשמעון שיפרע בזה החוב שיש לשמעון על לוי מהני ונפרע החוב, שיכול אדם לפרוע חובו של חברו וה"ה גם בחוב שאינו חוב ממוני אלא הוא חוב של מצוה וכגון אם שמעון חייב להחזיר רבית ללוי ואומר ראובן ללוי טול כסף לפרעון חוב רבית ששמעון חייב לך שיועיל הגם שאינו חוב ממוני שאין ב"ד יורדים לנכסיו ואם המלוה מת אין גובין הרבית מנכסיו (עיין ביו"ד ובעונג יו"ט ס' פ"ז) וה"נ י"ל במתנות לאביונים כיון ששמעון חייב בו לאביון מדין מתנות לאביונים מועיל נתינת ראובן לאביון לפרוע החוב של שמעון לאביון כמו שמועיל במחצית השקל ובפדיון הבן, אבל בסתם צדקה שאין עני מבקש כעת צדקה ואינו חייב לחזר אחריו ונתן ראובן כסף לעני לזכות שמעון שמא לא קיים שמעון מצוה [וצ"ע בזה].

א] אשה חייבת במתנות לאביונים אף למ"ד שעני פטור שאני אשה שבעלה חייב לשלם חיוביה

ובר"ן (שם) ובכלל זה שהבעל מתחייב לשלם כל חיוביה וממילא חייבת במתנות לאביונים.

ב] דעת הנתיבות והחתם סופר דא"א לקיים פדיון הבן בממון של אחרים אלא בממון של אבי הבן, ולפ"ד י"ל דה"ה בזה שהבעל נותן מתנות לאביונים עבור אשתו אינה יוצאת אא"כ הקנה לה תחילה כסף זה

והנה לעיל נתבאר שנחלקו רבני זמנינו בדין הנותן מתנות לאביונים עבור אשתו ובני ביתו האם צריך להקנות את הכסף לאשתו ולב"ב לפני נתינתם לאביון.

אשה חייבת במתנות לאביונים (רמ"א ס' תרצ"ה סעיף ד' ומ"ב ס' תרצ"ד ס"ק א') ונחלקו הפוסקים בעני האם חייב במתנות לאביונים, דעת הפר"ח שפטור ודעת הב"ח והט"ז וברכי יוסף שחייב (עיין שע"ת ס' תרצ"ד ס"ק א') מ"מ אף לפ"ד הפר"ח אין לפטור את האשה מדין מתנות לאביונים כדין עני דכיון שמתנאי כתובה חייב בעלה לשלם קרבנותיה מדין קרבן עשיר (עיין ב"מ ק"ד א' ובתוד"ה הכי גרסינן ובנדרים ל"ה ב'

לפדיון הבן ונחשב כפורע חובו של חברו או דינו כצדקה ולא נחשב כחוב ועיין לקמן].

ד. ואם הכסף של המשלח דעת הט"ז דכשפודה במקום אבי הבן מהני וכשפודה במקום הבן הקטן לא מהני דרובו זכות ומיעוטו חוב שאינו מקיים המצוה בעצמו ודעת הש"ך דמהני בין כשפודה במקום האב ובין כשפודה במקום הבן.

ודעת הקצוה"ח (ס' רמ"ג ס"ק ח') שלא חל הפדיון אלא מדעת המשלח אבל שלא בפניו לא מהני אף שזכות הוא לו, דכשזכין לאדם מהני שלא בפניו אבל כשזכין מאדם צריך תנאי שליחות, ולפ"ז מי שיחמיר להקנות לאשתו ולבני ביתו כסף כדי שיוכלו לקיים מתנות לאביונים אף לפ"ד הנתיבות והחתם סופר א"כ לפ"ד הקצוה"ח לא יוכל ליתנם לעניים שלא מדעתה, ויש אומרים שצריך שתמנהו להיות שליחה לאחר שכבר תזכה בכסף (עיין תוס' נזיר י"ב א' ד"ה מ"ט מובא בקצוה"ח ס' רמ"ג ס"ק ח').

והנה לפי תשובת הנתיבות (שם) שלא מהני ע"ז שליחות מפני שהמצוה משתייכת לבעל הכסף ולא נחשב ששמעון פדה את בנו אלא כשהכהן קיבל כספו של שמעון וע"ז לא מהני שליחות דאף שמעשה ראובן מתייחס לשמעון מ"מ יחשב ששמעון נתן כספו של ראובן לכהן, ומה שאמרו (בכתובות ק"ח א') ששוקל את שקלו של המודר הנאה זהו רק לפטור את החוב ומ"מ מוכח מגמ' ומרש"י שם שהמצוה מתייחס לנותן אלא שהמודר נהיה פטור מחובו לתת שקלים.

א"כ עכ"פ בפה"ב ובמתנות לאביונים יחסר המצוה לאבי הבן או יחסר המצוה לבן שנפדה [וממילא מסתברא שאינו זכות לאבי הבן וגם לא יהיה פדוי כשלא ציוהו בהדיא].

ועוד דגם כשצוהו בהדיא לפדות בנו אין בנו פדוי דשאני שוקל את שקלו שדומה לעבד כנעני דבזה ששוקל עברו מקנה לו חלק בקרבנות ציבור [והר"ז כטלי דינר והתקדשי לפלוני] משא"כ במצוות שאין שם גדרי קנינים לא מהני כלל נתינה של אחרים.

ולכאורה זה תלוי במחלוקת האחרונים בפדיון הבן האם ראובן יכול לתת חמשה סלעים לכהן לפדיון בנו של שמעון.

א. דעת הנתיבות (נדפס בחמדת שלמה סי' ל"ב) דבפדיון הבן ובמתנות לאביונים על ידי אחרים אם הכסף של זה שרוצה לצאת דהיינו של אבי הבן [וכשאיין לו אב אם הכסף של הקטן] [וכן במתנות לאביונים] יוצא אף להריב"ש והרמ"א דלא מהני שליחות בפדיון הבן שלא נחשב שליחות דהפדיון חל על ידי שהכהן קיבל כספו של פלוני דקבלת הכסף של לפלוני גורמת קיום המצוה לפלוני והבאתו לכהן הוא כמעשה קוף בעלמא.

ב. ואם הכסף של השליח ע"ז כתב רמ"א (ביו"ד סי' ש"ה) דלא מהני שליחות ולא חל הפדיון ולא מהני מדין עבד כנעני אלא בגדרי קנינים (כ"כ הנתיבות בתשובה הנ"ל וכן הסכים הגרי"ש אלישיב מוזכר בסוף ספר שבות יצחק).

ג. ודעת הש"ך (ביו"ד סי' ש"ה בנקה"כ על הט"ז ס"ק י"א) והקצוה"ח (בס' רמ"ג ס"ק ז') והחזו"א (באבהע"ז סי' קמ"ח לקידושין דף כ"ט) דגם כשהכסף של השליח חל הפדיון ומביא ראיה לזה מהא דהמודר הנאה זה מזה יכול אחד לשקול שקלו של חברו, ומבאר בטעם הדבר דהוי כפורע חובו של חברו שהחוב נפרע.

ודעת הגר"א (ביו"ד סי' ש"ה ס"ק ט"ז) דאחר יכול לפדות הבן אף בע"כ של אבי הבן ומדמהו לפורע חובו של חברו וס"ל דמהני אף בע"כ של הלוח, והחזו"א משיב ע"ז דא"א לפרוע החוב בע"כ של חברו אלא מטעם שהמלוה מוחל עי"ז את החוב ומחילת חוב מהני גם בע"כ, אבל לענין פדיון הבן לא מהני מחילה, ונמצא שלש שיטות, להנתיבות א"א לאחר לפדותו וכ"ד החתם סופר (יו"ד סי' רנ"ז) ולהגר"א יכול אחר לפדותו בע"כ של אבי הבן ולהחזו"א יכול לפדותו כשזה זכות לאבי הבן, ולפ"ז יל"ע מה הדין במתנות לאביונים [האם דומה

רש"י (כתובות ק"ח בד"ה מצועה ובד"ה ועל העתיד) גם בלא נתינת מחצהש"ק זוכה כל אחד מישראל חלק בקרבן ציבור ואף לפ"ד תוס' שם (בד"ה ועל העתיד) שאין זוכין החלק בקרבן ציבור אלא כשנותנים מחצהש"ק מ"מ א"א לומר שזה קנין ממוני בקרבנות שהרי הקרבנות הם ממון גבוה אלא על ידי מחצהש"ק יש לכל אחד זכות להתרצות לפני השי"ת בקרבנות ציבור.

ומש"כ הנתיבות להוכיח מלשון הגמ' ורש"י (כתובות ק"ח) שאף ששקלו שקלו ונהיה פטור מחובו להקדש מ"מ הנותן קיים המצוה, והבין הנתיבות שזה כלל בכל המצוות שנעשה על ידי אחר בממון של אחר, יש להשיב שאין זה כוונת הגמ' אלא דוקא במודר כיון שיש איסור לפרוע חובותיו [כבס"ד בגמ'] וע"ז אמרו בשלמא שקלו שקלו מותר מפני שמצוה קעביד שהנותנו מכרין לעשותו להנאתו לקיום מצוה ואגב זה נהנה המודר הנאה וכיו"ב אמרו שם לגבי משיב אבדה [וע"ש בתוס' רי"ד וע"ש בשטמ"ק] וכל זה מפני שהמדיר מכרין בהדיא שאינו רוצה לזכות את המודר במעשה המצוה אבל כשאינו מודר הנאה ויכוין הנותן לזכות את חברו בקיום המצוה שפיר יחשב שהמשלח קיים המצוה.

ולפ"ז י"ל דמתנות לאביונים נחשב חוב ממוני כמו בשקלים ובפדיון הבן דלאחר שחייבה חכמים במתנות לאביונים עשאוהו כחוב ממוני [ועדיף מהחזרת רבית והחזרת גזל הגר שנחשב רק מצוה ולא שעבוד ממוני כמוש"כ בשו"ת עונג יו"ט או"ח ס' פ"ז].

ד] יש אומרים שא"צ להקנות לאשה כדי שתוכל לקיים בזה מתנות לאביונים והטעם מפני שהבעל חייב בחיובה זו ומביא ראיה לזה מתשובת מהר"ם מינץ

ועיין בקונטרס אורה של הוראה להגר"י קנר שליט"א (או"ח ס' י"א) ובשבות יצחק (הלכות פורים פ"ח סעיף א' דף צ"ז) דפשיטא להו דבמתנות לאביונים אינו שעבוד ממוני ודינו כסתם צדקה דפשיטא

ג] ראיות הנתיבות שאין אדם יכול לפדות בנו בממונו של אחר ותשובות ע"ז, וי"ל דמתנות לאביונים הוא כמו חוב ויכול אחר לפרוע חובות, אי נמי מהני מדין עבד כנעני

ומביא הנתיבות ראיה לזה ממה שאמרו (בכתובות ק"ב) דהפודה בנו בשטר חוב של עצמו פדוי מה"ת לכשיתן אבל כשפודהו בשטר חוב של אחרים אינו פדוי אף כשיתן, ואמאי לא נימא דבזה שהלוה פורע את החוב הר"ז כראובן שנותן כסף לכהן עבור פדיון בנו של שמעון אלא מוכח דלא מהני [ואגב מוכח מכאן שהנתיבות סובר גם כשהנותן חמשה סלעים לכהן היה חייב לאבי הבן ופורע בזה את חובו לאבי הבן אעפ"כ לא מהני כיון שכסף זה עדין לא זכה בו אבי הבן ולכן לא נחשב שאבי הבן פדה וזה לא כהגר"י קנר (באורה של הוראה או"ח ס' י"ב דף נ"ב)].

ולפ"ד הנתיבות ה"ה במתנות לאביונים שהמצוה שיתן צדקה מממונו ועל זה לא שייך שליחות וזכיה.

ויש להשיב על הנתיבות דבהא (דכתובות ק"ב) יל"פ כמוש"פ בספר ראשית ביכורים (בכורות נ"א נדפס בש"ס מתיבתא בכתובות ק"ב) דמשה"א א"א לפדות בשט"ח של אחרים ולא מהני גם כשיפרענו מפני שהלוה אינו נותנו לשם פדיון משא"כ בשט"ח של עצמו שנותנו לשם פדיון [וע"ע במהרי"ט אלגאזי הובא במתיבתא שם].

ומה שהוכיח הנתיבות משוקל שקלו כבר השיב החזו"א (אבהע"ז ס' קמ"ח על גמ' קידושין כ"ט) דמהני מדין פורע חובו של חברו כיון שיש שעבוד ממוני להקדש [ועיקר המצוה לפרוע חוב זה להקדש] וכמו בכל חוב שאפשר לסלק החוב על ידי אחר ה"נ בחוב ממוני של מצוות.

ומש"פ הנתיבות בשוקל שקלו דמהני משום שמקנה לו חלק בקרבנות והר"ז גדר קנינים שמהני על ידי אחרים כדן עבד כנעני יש להשיב שתי תשובות בדבר, חדא שלפ"ד

ה] תשובה על הראיה ממהר"ם מינץ ויש להשיב ע"ז חדא שיתכן דמהר"ם מינץ התכוון שהבעל יפרע חובות נדריה על ידי שיקנה לה תחילה, ועוד י"ל דשאני נדרים שתלוי בלשון בני אדם, וע"ש בעונג יו"ט שדן דין זה ע"פ לשון בני אדם ומחלק בין האומר אתן דינר לצדקה ובין האומר ערכי עלי משקלי עלי שזה לשון התחייבות ולפי דבריו האומר הריני מתחייב דינר לצדקה יכול אחר לפרועו כדין פורע חוב של חבירו.

ומבאר שיש בזה קולא וחומרא, קולא דבלשון התחייבות יכול אחר לפרוע עבורו וחומרא שאם הנודר מת חייבים לשלם משא"כ באומר נדר שאתן ככה"ג אין אחר יכול לפרוע עבורו וקולא שיוורשו פטורים מלשלם הנדר ע"ש וכיון שזה ענין שתלוי בלשונו ובכוונתו באופן אמירת הנדר לכן י"ל דמה"ט כשהמלוה מצוה ללוה לתת צדקה זו ולפרוע בזה את חובו נחשב כאילו נתן בעצמו כיון שבזה נחסר ממנו.

וגם לפ"ז יש לדון דדוקא [בנדרן מהר"ם מינץ כיון שבזה נחסר ממונה שמנכין מכתובתה כמו שכתב העונג יו"ט] לכן נחשב כאילו נתנה בעצמה משא"כ במתנות לאביונים שמסתבר שאין מחסרין זה מכתובתה.

ו] ראייה מתשובת הנתיות נגד הסבר הנ"ל [באות ד']

ויש להוכיח נגד דברי הרב קנר שליט"א ממש"כ הנתיות דגם כשראובן היה חייב לשמעון וכשפודה את בנו פורע בזה את חובו באופן שהמשלה נחסר ממנו נמי לא מהני במצוות שבממון לפ"ד הנתיות [וכש"כ בנ"ד שלא נחסר לאשה כלום מהחוב שבעלה חייב לה] והוא ממש"כ הנתיות להוכיח שא"א לפדות הבן בממונו של אחר, והוכיח כן (כתובות ק"ב) דהפודה בנו בשטר של עצמו בנו פדוי כשיתן אבל בשטר חוב של אחרים אינו פדוי אף כשיתן, ומפרש הנתיות דהטעם הוא מפני שלא מהני כשאחר נותן הכסף, ומבואר דזה נאמר

ליה לנתיבות שאם ראובן יתן צדקה לטובת מצוה לשמעון דבוראי לא נחשב ששמעון קיים מצוה ולכן כתבו שגם החזו"א והאחרונים שסוברים שבפדיון הבן אפשר לפרותו בכסף של השליח מ"מ יודו במתנות לאביונים שא"א לקיים המצוה בכספו של השליח כיון שאינו חוב, ולענ"ד אינו מוכרע די"ל דחכמים עשאוהו כחוב.

עוד פשיטא ליה שבזה צדקו דברי הנתיות וגם החזו"א יודה בזה שגם בפדיון הבן שאף שיצא חובה ויחשב פדוי מ"מ אבי הבן או הבן עצמו הפסידו את המצוה ולענ"ד שאינם מפסידים המצוה [רק בשקלים].

והרב קנר שליט"א (שם) אמר מהלך אחר שלא יצטרך להקנות המעות לאשה לקיים מתנות לאביונים, והוא עפמ"ש"כ בגמ' (נדרים ל"ה ב"מ ק"ד ב') שהבעל חייב בכל חובות מצוות של האשה והר"ז מתנאי כתובתה [ומה"ט לגבי מתנות לאביונים אינה יכולה להיפטר מדין שהיא עצמה כאביון לדברי הפר"ח (בס' תרצ"ד בדע"ת שם) שעני פטור מלתת לאביונים].

עוד מחדש שגם לפי דברי הנתיות הנ"ל שא"א לקיים מצוות שבממון על ידי ממונו של השליח מ"מ אם ראובן חייב לשמעון כסף ואמר לו שמעון שיתנהו לאביונים ועי"ז יפרע את חובו לשמעון ככה"ג שפיר נחשב ששמעון קיים המצוה בכספו, והביא ראייה לזה ממש"כ בשו"ת מהר"ם מינץ (ס' ז') שאשה שנדרה לתת נדוניה לאחותה ואח"כ נשאה לבעל ופסק שחייב הבעל לשלם נדרה שעשתה קודם נישואיה [וס"ל דבכה"ג חייב הבעל בנדריה דליכא הטעם שמא יקניטוה ותלך לידור להפסיד ממון של בעלה ועיין בזה בבית שמואל ובמהרש"ם] עכ"ד דברי מהר"ם מינץ, והרי דעת העונג יו"ט שהנודר לצדקה אי אפשר שאדם אחר ישלם הנדר בעבורו וא"כ ה"נ נימא בנידון מהר"ם מינץ אלא מוכח דכיון שבעלה חייב בחובותיה ונדריה הר"ז כאילו היא משלמת מכיסה עכ"ד הגר"י קנר שליט"א.

יחלוק על דברי הרמב"ם (פ"ד דתרומות ה"ג מובא בש"ע יו"ד ס' של"א סעיף ל"א, ובט"ז ס"ק ט"ו, והזכירו הקצוה"ח בחו"מ ס' רס"ב ס"ק א') [וע"ע במילואי חושן (ס' רמ"ג הערה נ"ו) שהרבה אחרונים תמהו על הקצוה"ח מכמה סוגיות בש"ס, ע"ש שמציין לברית אברהם (אבהע"ז ס' ק"א ס"ק ט') באר יצחק (ח"א ס' א' ענף ג') חזו"א (אבהע"ז ס' מ"ט) שהקשו ע"ז מהגמ' (קידושין מ"ב) ובר"ן (שם) שמבואר שקטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה ואח"כ נתרצה אביה חל הקידושין למפרע משום זכיה, וכן הקשה הקצוה"ח עצמו באבני מילואים (ס' ל"ז ס"ק י"ד) ונשאר בצ"ע, עוד הקשו ע"ז האחרונים הנ"ל והחתם סופר (בתשובה אבהע"ז ס' י"א) מגמ' (פסחים י"ג) שהנפקד יכול למכור הפקדון כשעומד להתקלקל וע"כ דמהני מדין זכיה ומבואר דגם להוציא מרשותו מהני זכין שלא בפניו, וכן תמה ע"ז באחיעזר ס' כ"ט מגמ' (כתובות י"א א') דגר קטן מטבילין אותו מדין זכיה וכן מוכרח לשיטת תוס' דס"ל דזכיה הוא מדין שליחות וממילא אין מקום לחילוקים הנ"ל, וכן מוכח מדברי הרמב"ן והריטב"א והר"ן (בגיטין נ"ב) שכתבו דהא דאפוטרופוס יכול למכור ולשחרר עבדים בנכסי יתומים הוא מדין זכין לאדם שלא בפניו מוכח דמהני גם זכין מאדם, וע"ש עוד במילואי חושן שחתר ליישב קצת מההערות הנ"ל].

וע"פ הנ"ל פסק הקצוה"ח בענין הפרשת תרו"מ ופדיון הבן דכשאחר נותן פירותיו או כספו לכהן לפטור חברו הר"ז מהני אף שלא הפריש התרו"מ בפני [המשלח] מ"מ מהני מדין זכין לאדם שלא בפניו מפני שמזכה לו בזה שפוטרו חובו.

אבל אם יזכה תחילה הפירות או הכסף לחברו [או לקטן] לא שייך בזה דין זכין לאדם אלא שייך בזה דין שליחות וצריך תנאי השליחות שיהא לדעתו ובידיעתו של המשלח.

גם כשאחר חייב לו וכשהאחר משלם עבורו נחסר המשלם ונפרע החוב אעפ"כ לא מהני כיון שהכסף שנתן עדיין אינו שלו, וממילא א"א להסביר דישלם המתנות לאביונים עבור אשתו על דרך של הנתירות אלא על דרך של החזו"א דהוי כפורע חובו, גם המצוה לא תפסיד כשמכוין לזכותה במצוה זו [משא"כ בשוקל שקלו שאינו חפץ לזכותו אלא להיטיב לעצמו לזכות במצוה].

[ז] הבא לחוש לסברת הנתירות להקנות לאשה הכסף לקיים מתנות לאביונים נתעורר עי"ז מקום לחוש להקצוה"ח דבכה"ג לא מהני מדין זכין לאדם שלא בפניו אלא מדין שליחות ולא מהני אלא כשהאשה יודעת מהשליחות בשעה שנותן עבורה המתנות לאביונים

והנה אי נימא שצריך להקנות כסף לאשתו שיוכל אח"כ לתתו לעני לזכותה בקיום המצוה יש לדון שאינו מועיל מדין זכין לאדם שלא בפניו אלא מדין שליחות ולא יועיל אלא לדעתו של המשלח.

והוא עפמש"כ הקצוה"ח (בס' רמ"ג ס"ק ז' ח') דכשזכין לאדם א"צ גדרי שליחות ולכן מהני אף שלא מדעת הקונה אבל כשזכין מאדם לא מהני מדין זכין לאדם שלא בפניו אלא צריך גדרי שליחות, והוציא כן מדברי הרשב"א (נדרים ל"ו) ליישב הגמ' שם שלא יסתור לגמ' (ב"מ כ"ב) דמה שמבואר בנדרים דמהני מדין זכין ואף שלא מדעת מיירי כשמפריש תרומות ומעשרות משל חברו על של חברו דכיון שבזה פורע לו את חובו הר"ז כמזכה לו חפץ ומהני מדין זכין לאדם שלא בפניו ולא מדין שליחות ולכן מהני אף שלא מדעת המשלח, ומה שמבואר בב"מ דבעינן דעת המשלח דמה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם מיירי כשמפריש משל חברו על של חברו כיון שאינו מזכה לו חפץ הר"ז רק מדין שליחות וצריך שידע המשלח בשעה שמפריש עבורו תרו"מ.

[ולפ"ז חולק הקצוה"ח ע"ד התרוה"ד (ס' קפ"ח) מובא ברמ"א (יו"ד ס' שכ"ח) וגם

קשה על הסבר הקצוה"ח בהרשב"א [נדרים ל"ו] האיך חוזר ונוטלו ממנו שלא בפניו דאין זכין מאדם שלא בפניו

ועיין בתשובת הרשב"א וכ"כ הנהיבות (בס' קצ"ה) שמבאר איך מהני קנין סודר בסודר של העדים והרי בעינן כליו של קונה ומבאר שהמוכר מגביה הסודר ומקנהו לקונה ושוב מכוין המוכר לחזור וליטלו מהקונה לעצמו ובה מקנה לו איזה חפץ או איזו התחייבות כנגדו בקנין חליפין.

ויש להעיר שלפ"ד הקצוה"ח בשיטת הרשב"א לא יועיל קנין זה אלא בידיעת הקונה והרי כתבו הראשונים דמשה"ה נהגו לעשות קנין סודר בכלים של העדים שבהרבה פעמים אין הקונה לפניו ומזכה לו המוכר על ידי שליחו בקנין סודר וצ"ב דכשהקונה אינו לפניו ואינו יודע ממעשה השליח א"כ לאחר שזיכו לקונה את הסודר מדין זכין לאדם שלא בפניו שוב אין המוכר יכול לקנות הסודר מהקונה שלא מדעתו דזכין לאדם שלא בפניו ואין זכין מאדם וצ"ע.

וכן יש להעיר בכתובה שהחתן מתחייב לכלה התחייבות הכתובה ועושה קנין סודר בסודר של העדים והכלה אינה יודעת מקבלת הקנין, ולפי הסבר תשובת הרשב"א בסודר של העדים שהחתן מקנה תחילה הסודר לכלה ושוב נוטלו ממנה כדי להתחייב לה והוי זכין מאדם, ולפמש"פ הקצוה"ח (ס' רמ"ג ס"ק ח') בדברי הרשב"א (נדרים ל"ו) בכה"ג לא מהני מדין זכין אלא מדין שליחות ודוקא כשיודע ממנו וצ"ע.

ועיין בקצוה"ח שמבאר הא דמהני קנין סודר בסודר של העדים שהוא מדין עבד כנעני דכמו בקנין כסף יכול ראובן לתת כסף לשמעון שיהא שמעון מקנה חפץ ללוי ה"נ בקנין סודר נותן העד סודר לשמעון שיהא מקנה התחייבות ללוי ולפ"ד לק"מ, אך בתשובת הרשב"א (שם) מבואר כמוש"פ הנהיבות הנ"ל וצ"ע.

ולפ"ד תוס' (נזיר י"ב א' בד"ה מ"ט מוזכר בקצוה"ח ס' רמ"ג ס"ק ח') צריך שיהא מינוי השליחות לאחר שבא לעולם וכבר זכה בו המשלח דהיינו בהפרשת חלה צריך שיהא לו עיסה בשעה שממנה שליח ובתרו"מ צריך שיהא לשליח פירות בשעה שמניחו שליח, ולפ"ד תוס' גיטין אפשר דסגי בגילוי מילתא אף לפני שבא לעולם, אבל עכ"פ צריך שבשעת המעשה של השליח ידע המשלח מהשליחות וירצה בכך.

ולפ"ז בנדון מתנות לאביונים אי נימא שא"צ להקנות תחילה לאשה נוכל לתת הכסף לפני שתזכה האשה במצוה מדין זכין לאדם שלא בפניו כיון שפוטרה בזה מחובת הנתינה לאביונים ואין צריך תנאי שליחות ומהני אף כשאינה יודעת כלל שנתן עבורה, אבל אם נבוא לחוש לסכרת הנתיבות והחתם סופר והפת"ש [כנ"ל באות ב'] [או לפמש"כ [באות ג']] שיש קצת מקום לומר דבמתנות לאביונים גם החזו"א יודה שצריך להקנות לה תחילה הכסף ואח"כ ליתנו לעני' וגם נבוא לחוש לסכרת הקצוה"ח א"כ לא תצא חובתה דבכה"ג הר"ז זכין מאדם שלפ"ד הקצוה"ח אין בזה דין זכין שלא בפניו אלא דין שליחות וצריך שתדע האשה שנותן עבורה כדי שליחות, ולפ"ד תוס' (בנזיר י"ב א' ד"ה מ"ט מובא בקצוה"ח ס' רמ"ג ס"ק ח') לכאורה צריך שתמנהו לשליח לאחר שכבר הקנה לה הכסף שאם תמנהו לפני כן הרי זה מינוי שליחות בדבר שלא בא לעולם [אא"כ נימא כיון שמצוי להקנותה הר"ז כבא לעולם] [ושמעתי שבבריסק החמירו שלאחר שקנתה האשה הפירות והירקות הלכה האשה לבעלה שימנה אותה שליח להפריש תרו"מ, ולפי הנ"ל נצטרך לעשות כן גם במתנות לאביונים וצ"ע].

ח] לפמש"פ בתשובת הרשב"א ובנתיבות במה שנוהגין לעשות קנין סודר בסודר של העדים שלא בפני הקונה שפירושו שמקנה תחילה הסודר לקונה ואח"כ חוזר ונוטלו ממנו ומתחייב או מקנה לו חפץ תמורתו

הרב שריה דבליצקי

בענין חישוב זמני היום בעיר טבריה ת"ו שחלקה בהר וחלקה בעמק

לענ"ד עיר שחלקה יושבת על הר ובחלקה יושבת גם בעמק הרי זה כנראה דומה למחלוקת רש"י והר"י מיגאש לגבי טבריה וציפורי (בגמרא שבת פרק כל כתבי בהא דיהא חלקי וכו') דלר"י מיגאש הולכים כפי המציאות הנראית מהמקום עצמו, ולרש"י כפי מה שהיה נראה אילו היה המקום מישורי, ולכן למעשה יש ללכת בשכונה הזאת שהיא בגובה ההר למעלה, כפי המציאותי דהיינו חישוב הזריחה והשקיעה מתי היו נראים לפי המציאות במקום גבוה כזה, וכמו כן יש לחשב את אורך היום, מבלי להתחשב כלל בחלק העיר התחתית, כי כל המחלוקת בין רש"י והר"י מיגאש נראה שהוא רק כלפי העיר עיקר טבריה שנמצא למטה אבל בנידון שלנו כלפי השכונות החדשות הנמצאים למעלה וודאי מודה רש"י וכ"ש הר"י מיגאש שהולכים בתר הנראה ממקום הגבוה שזה מאחר במקצת את השקיעה.

(ולגבי חלק העיר שלמטה יתכן לומר לענ"ד שחושבים את כל העיר כפי מקום הגבוה, ובאם אכן סברא זו נכונה יוצא שמפאת ישוב חדש זה המחוברת לטבריה באמצעות קרית שמואל, היו צריכים הזמנים בטבריה תחתית להשתנות ממה שנהוג שם עכשיו, למעשה אין לסברא זו מקור נאמן בש"ס וראשונים, וחוזן מאשר שאיש לא ישמע לנו לשנות את המנהג המקובל בטבריה תחתית, הרי גם אינני יודע אם ישוב זה אכן נחשב כמחובר לטבריה, כמו כן אין אנו יודעים אם החיבור צריך להיות ע"י ע' אמה או ע"י אלפיים אמה, ועל כן למעשה נעזוב ענין זה והרי הנידון שלנו הוא רק על השכונה העליונה גופא) זהו הנראה לי כעת כפי עניות דעתי, ויותר קשה לי להאריך בזה.

★ ★ ★

הרב דוד פריץ

בענין הנ"ל

א) סוגיית הגמרא בשבת דף קיח: ואמר רבי יוסי: יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא וממוציאי שבת בצפורי.

ופירש"י: ממכניסי שבת בטבריא, מפני שהיא עמוקה, ומחשכת מבעוד יום, וסבורין שחשכה. וממוציאי שבת בצפורי, שיושבת בראש ההר, ובעוד שהחמה שוקעת נראית שם אור גדול, ומאחרין לצאת.

וז"ל המאירי: יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא וממוציאייה בצפורי. והוא, שטבריה היתה בבקעה והיה נראה להם כחשיכה ומקדימין, וההפך בצפורי.

ובספר אבודרהם (מעריב של שבת) כותב: עיולי יומא מקדמינן ליה, דאמר ר' יוסי, יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריא. שהיתה יושבת בעמק ובעוד היום גדול היה נראה להם ערב.

ב) מדברי רש"י ("וסבורין שחשכה"), והמאירי ("והיה נראה להם כחשכה") ורבי דוד אבודרהם ("ובעוד היום גדול היה נראה להם ערב") ועוד ראשונים רבים משמע שאינה באמת חשכה, כי יש לנכות את ההרים.

וכן הוא במפורש בספר מהרי"ל בהלכות תפילה: "כשהיה מתפלל עם בחורים בחדרו, אחר חזרת ההלכה היה מדליק שם נר אחד קטן של שעוה, ואם שהה עם החזרה סמוך לצאת הכוכבים מכל מקום היה מתפלל תפלת המנחה. ומייתי ראייה מפרק כל כתבי, אמר רבי יוסי, יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריא, ר"ל, מתוך שישבו בין ההרים ומחשכי להו מבעוד יום. וממוציאי שבת עם יושבי ציפורי, ר"ל שישבו בראש ההרים. אלמא בני טבריא אם גם החשיך להם בין ההרים, מ"מ אחורי ההרים ענך היום גדול, ועדיין לא עבר שעת מנחה. ואמר שקבלה היה בידו מרבו המובהק מהר"ש.

ובשו"ת יוסף אומץ (סימן עו) למרן החיד"א כתב על הדברים הנ"ל: ולמהות הענין אין צריך ראייה מהגמרא, דהחוש יעיד על זה. ולענין דינא לסמוך על זה לעשות מעשה אין ראייה. אמנם שמעתי כי מעין דוגמא היה עושה מעשה הרב הגדול עיר וקדיש מהר"ר יוסף קוב"ו ז"ל לענין תפלת השחר.

ג) והוא אשר כתב הגאון הרי"מ טוקצינסקי בספרו 'בין השמשות' (פרק ה עמ' נב והלאה) והאריך בדברים, וכן דעת הגאון רבי חיים דוד שפיטצער בספרו 'נברשת' [בהקדמה (עמ' ד והלאה) ובהשמות (עמ' נח והלאה)]. וכן היא דעת הגאון רבי דוד שפירא בשו"ת 'בני ציון', וכן דעת רוב הפוסקים. והוא שלא כשיטת הרי"א אבן מיגאש, כמשתמע משובתו (סי' מה) שאין לנכות את ההרים.

ד) משמעות הדברים, שהצופה אל מול ההרים ורואה שקיעה בטבריה (בשכונות למטה) במערב - לפי האמת הוא כאילו אין הרים, ואינה שקיעה, אף על פי שנעלמה השמש מחמת הסתרת ההרים. השקיעה היא - השקיעה המישורית.

ה) בצפורי, שיושבת על ההר, מפאת גובהה היו רואים את השמש עוד זמן מה, אף על פי שאם היו במישור הייתה השמש נעלמת. הגאון רבי איסר זלמן מלצר, במכתביו להגרי"מ טוקצינסקי, כותב, שאולי יש על היושב בהר לנכות את ההר ולהקדים את השקיעה כאילו הוא יושב במישור, ויש להחמיר בדבר בענינים דאורייתא, ולא תהא השקיעה כאילו בהר מאורחת במישור. אך הוא מורה להגרי"מ טוקצינסקי שהיושב בעמק מנכה את ההר.

כל הפוסקים כמעט חולקים על הגאון ר' איסר זלמן מלצר וטוענים שמכיוון שהיושב על ההר רואה בעיניו את השמש, אע"פ שהוא משום שנמצא בגובה, הרי אצלו טרם שקיעה. וזאת הסיבה להוספה של דקות מספר בירושלים היושבת על ההר על זמן השקיעה המישורית בירושלים.

(ו) הבסיס לכל הדיון הוא, כאמור, הנידון בתלמוד לענין העיר טבריה. והיא העיר שהייתה מאז ומעולם השוכנת בעמק, כלומר עירנו טבריה תחתית. אם כן משמע שמנכים גם מתחת לפני הים.

(ז) מכל הנאמר לעיל אנו למדים, כי השקיעה ליושב על ההר יכולה להיות מאוחרת מן השקיעה המישורית (שלא כדעת הגאון ר' איסר זלמן מלצר), אך כמובן היא אינה שקיעה ליושב בעמק כי אם השקיעה המישורית המוקדמת יותר.

(ח) מרן החיד"א (ברכי יוסף אורח חיים סימן שלא) כותב: (ז) דין ה. ונולד בין השמשות (וכו.). כל שנראה שמש אפילו משהו, אפילו בראש הדבר הגבוה ביותר שיש בעיר, מונין מאותו יום, וכשאינן נראה כלל בשום דבר מונין להבא. הרב בית דוד א"ח סי' קכ"ו. וכן נתפשט המנהג בעיר קדשנו ירושלים תו' ועיר עז לנו חברון תו' מזמן גאוני הדורות שלפני דורנו.

האחרונים נתחבטו מאד בהבנת דברי הרב בית דוד, אשר לכאורה יוצא מהם שגם אם השקיעה ליושב על ההר (כלשונו: "אפילו בראש הדבר הגבוה יותר שיש בעיר") מאוחרת מן השקיעה המישורית זו גם השקיעה במקומות הנמוכים, והיא סותרת את האמור לעיל. אך רבים מפרשים את דבריו, שמדובר, במקומות נמוכים שהאופק מוסתר מהם ע"י הרים וגבעות ובניינים שונים וניתן לראות את השמש באופק בראש הדבר הגבוה יותר שיש בעיר. והדברים מוכרחים מדברי מרן החיד"א עצמו בשו"ת יוסף אומץ (סימן עו) שהובאו לעיל אות ב.

(ט) ולכן לעניין השאלה האם יש חישוב ממוצע לעיר אחת וכו' – התשובה היא שאין כזה דבר חישוב ממוצע לכל העיר אלא כל נקודה מסוימת נידון לפי מקומה, אבל למעשה בטבריה, אין כמעט הפרשי זמנים (מפאת המרחק!) ממקום למקום. הפרשי זמנים קיימים בה מחמת הסתרת השמש באופק אל מקומות הנמוכים, אך הפרשי הזמנים מחמת הפרשי הגובה הם מועטים ביותר ואכן במי שגר למעלה עליו להתחשב בו.

(י) מכל הנאמר עד כה, ברור כי ליושב לא בראש ההר ולא בעמק, כי אם באמצע מעלה ההר (כגון 'פלוס מאתיים' ושכונות אחרות בירושלים ובחיפה) השקיעה אינה מאוחרת כפי שהיא נראית רק בעיני היושב בראש ההר, אלא השקיעה מחושבת לפי מה שרואה ממקום מושבו בניכוי ההרים המסתירים באופק. ולמטה בעמק תמיד היא שקיעה מישורית.

(יא) כפי שמשמע מדברי רבי יוסי, בפועל היו בני טבריה מקדימים את כניסת השבת וכך הוא להלכה ולמעשה שמן הראוי להחמיר קצת, כפי שכותבים כל הראשונים, וכמובן שאין להקל באיסור סקילה. ובני טבריה תחתית נוהגים להחמיר לכתחילה גם לענין הפסק טהרה ועוד. וגם לגבי סוף תפילת מנחה נוהגים להקדים, והטעם לכך, בנוסף לנאמר לעיל, הוא גם הקושי לדייק בחישוב זמן האופק וגם הספק בהגדרת האופק.

(יב) לענין הגדרת האופק וכל המשתמע מכך (מישור, פני הים וכו'), הדבר נידון באריכות בספרי מחשבי הזמנים, וכן שאלות רבות יש לגבי קביעת המישור המקובלת, כגון, הלוא הקרקע המישורית גבוהה כמעט מעל פני הים (בין מטר אחד ועד 10 מ') ועד גובהו של אדם קרוב ל-2 מ' ואם כן עיניו המביטות הן מעל האופק הנראה. בלי ספק, הזריחה והשקיעה בימי אבותינו נקבעו תמיד על פי ראיית האדם, כמות שהוא לפי מראה עיניו על פי גבהו, ולא

לפי מקום הגבוה ביותר בעיר (או המקום המזרחי/מערבי ביותר) ולא לפי המישור, וההיגיון מחייב שכך יש לקבוע גם היום את האופק.

(ג) כל הנידון הוא לעניין השקיעה, והוא הדין לעניין הזריחה.

במסכת יומא (לז): איתא: הילני אמו עשתה נברשת של זהב על פתח ההיכל, תנא: בשעה שהחמה זורחת ניצוצות יוצאין ממנה, והכל יודעין שהגיע זמן קריאת שמע, מיתבי: הקורא את שמע שחרית עם אנשי משמר ואנשי מעמד, לא יצא, מפני שאנשי משמר משכימין ואנשי מעמד מאחרים, אמר אביי: לשאר עמא דבירושלים.

מדברי הגמ' משמע כי "לשאר עמא דבירושלים", כלומר, לכל בני העיר ירושלים קבעה הנברשת שעל פתח ההיכל את הנץ, ואין הר הזיתים מעכב זאת. משמע שגם לעניין הזריחה כמו לעניין השקיעה, יש לנכות את ההר. אך רש"י מפרש: "לשאר עמא - הבאים בעזרה, הוא סימן להודיע זמן קריאת שמע". והדברים ארוכים מאוד בספרי הפוסקים.

יד) השאלה בירושלים הייתה אילו הרים לנכות, בספר 'נברשת' כתב, כי את הר הזיתים צריך לנכות אבל את הרי מואב, המסתירים את האופק המזרחי, אין לנכות. מהרי"ל דיסקין זצ"ל, הסכים עמו כי את הר הזיתים צריך לנכות, כי הוא קרוב אלינו מאד, ולעניין התפילות שאין לנכות את הרי מואב (וטעמו שאע"פ שגם הם נראים שמעכבים את הזריחה, אין לנכותם כי רחוקים הם מאתנו יותר ממהלך יום אחד), אבל "לעניין ספיקות שבת איני מכריע", והדברים ארוכים מאוד.

טו) ובני טבריה נוהגים לאחר מעט את זמן הנץ, גם כן מחמת הקושי לדייק בחישוב זמן האופק, ויש מבני טבריה שמאחרים הרבה את הנץ, כסברת הנץ הנראה (עי' ביאור הלכה סי' נ"ח ד"ה כמו שיעור), מטעם "יראוך עם שמש", ואכמ"ל.

טז) כל הנידון הוא לעניין הזריחה והשקיעה, אבל לעניין שאר הזמנים, כגון חצות, סו"ז ק"ש וכו' הדבר ברור שהחישוב הוא ע"פ זמני הזריחה והשקיעה המישוריים, שהרי הדבר נקבע לא ע"פ ההרים אלא ע"פ כיפת השמים, שאינה תלויה כלל במצב ההרים שעל פני כדור הארץ, וכן לעניין צאת הכוכבים, הנראים לעינינו ע"י חשכת הרקיע, ברור שאין כמעט הבדל בין היושבים בעמק לבין היושבים בהר, כי אין הרקיע מחשיך ע"פ ההרים אלא ע"פ המרחק מהשמש.

סיכום העניין (להכנת הסיכום יש לעיין היטיב בכל המאמר)

- 1) קו האופק מתחת לפני הים, כגון בטבריה תחתית, הוא המישור. (עיין במאמר עד אות ו ראות יב)
- 2) לעניין 'פלוס מאתיים' שהוא כמעלה ההר, מתאחר זמן השקיעה במקצת (תלוי בחישוב ניכוי ההרים)
- 3) לעניין גובה ממוצע לעיר אין כזה מושג, אלא שברוב המקרים אין הבדלים משמעותיים (עי' אותיות ו-י)



בענין הנ"ל

בענין השאלה האיך לחשב את זמני היום בעיר טבריה שיושבת בעמק, וכמו"כ בשכונות הגבוהות של העיר (טבריה עילית), הנראה בזה לענ"ד הוא:

(א) לגבי השאלה הראשונה איך מחשבים את קו האופק במקום הנמצא בעמק מתחת לפני הים, ברור הדבר שיש לנכות את כל המסתירים שסביב הישוב, והכלל בניכוי הרים מסתירים הוא: בכל פעם שמחשבים זמן השקיעה כאילו ההרים לא נמצאים באופק נחשב הכול כמו קו-ישר, וזה לא משנה לגבי החישובים אם תקראו לזה מישורי גובה 0, או מישורי גובה 100 מעל פני הים, או 100- מתחת לפני הים הכל הוא אותו חישוב! הואיל ובמקום עמק הניכוי הוא עד סוף האופק של הישוב, רק בהר גבוהה שהכל מסביבו נמוך משפיע הגובה אבל בנידון שלנו בעמק אין נפק"מ לגובה המקום אם הוא מעל פני הים או מתחת, תמיד יהיה צורת החישוב כאילו כל האזור הוא מישור אחד גדול עד סוף האופק, ואין כזה דבר חישוב של 200-.

(ב) לגבי השאלה השנייה אם בעיר אחת שיש בה הבדלים גדולים בגבהים או ממזרח למערב האם מחשבים זמן אחד לכל העיר וא"כ איזה, או כל נקודה בעיר הולכים לפי האופק שלה, הנה כבר דיברנו הרבה פעמים מזה שנראה לענ"ד שאין דבר חישוב ממוצע לכל העיר, ומה שהאחרונים כתבו כאלה מילים (חיד"א בשם בית דוד, אשל אברהם), היינו רק לעניין שלא מתחשבים במסתירים הגבוהים שיש לשאר העיר ולכן בודקים במקום הגבוה בעיר ששם אין ההר מפריע לקרני השמש אך וודאי לא התכוונו שכל זמני היום ילכו לפי מה שנראה באופק ההר למעלה.

(ג) לפי חישובי הגבהים ששלחתם לי מטבריה עצמה וכן מההרים סביבה, יוצא שההרים במערב (הרי הגליל) וגם במזרח מעבר לכינרת (הרי הגולן) יותר גבוהים מטבריה, על כן נראה שלגבי הנץ תחשבו ניכוי ההרים נגד גובה המקום שזהו למעשה הנץ המישורי (כמו אות א), ולגבי בשקיעה יש לבדוק אם יתכן שלולי ההרים המסתירים במערב היו רואים מישור השפלה שבמערב הגליל (חוף הים התיכון) שא"כ יש לחשב את השקיעה כמו מגובה 200!, אך אם לא שייך לראות מטבריה עד שם תבדקו מהו המקום הנמוך ביותר ששייך לראותו מטבריה וזה יחשב לקו האופק, ולמעשה אם 200 הוא הנמוך ביותר עליכם לחשב לפי גובה 0 כפי שבארנו באות (א)

(ד) באופן כללי כלפי ניכוי הרים אין כזה דבר בהלכה 0- וברור הדבר שחישוב הניכוי בעמקים או ברמה רחבה שאין מסביבה מקום נמוך יותר, הוא רק עד גובה המקום, אבל למעשה התוצאה בחישובים הוא כאילו הכל מישור אחד כמו גובה 0 ותו לא (כמו באות א), רק אם מסביב יש בשליטת העין אזור נמוך יותר או מישורי ממש כמו הים, מחשבים הניכוי כאילו היו רואים אותו מקום.



הרב דוד יהודה בורשטיין

בענין הנ"ל

א) לגבי השאלה הראשונה האם יש זמן אחד להנץ החמה או השקיעה בעיר אחת, ברור הדבר דאין זמן אחד של שקיעה או של נץ ל"עיר אחת" או ל"שכונה אחת", דפשוט הוא דמעשה בנייה של בני אדם או החלטתם לחבר כמה מקומות לשכונה אחת או לעיר אחת אינם קובעים מאומה לשנות את זמני השקיעה או הנץ ההלכתיים.

אלא שברוב הפעמים במציאות ההבדל בין מקום למקום באותה העיר בזמן השקיעה או הנץ, או עלות השחר הוא הבדל קטן מאוד, אבל בנידון דידן - בעיר טבריה - כיון שיש הבדלי גובה טבעיים גדולים בין שכונת מאתיים פלוס לשאר העיר, כפי שנבדקו בשטח ע"י הרב אברהם יצחק פייגנבוים, נוצר הבדל משמעותי בין זמן עלות השחר והנץ החמה ההלכתיים בשכונה זו לזמנים בעיר טבריה שבעמק, כמו שיתבאר להלן, וכמו"כ יש הבדל לגבי זמן השקיעה כפי שיתבאר, הואיל ולמעשה נקטינן ששכונת מאתיים פלוס קובעת לעצמה את זמני עלות השחר והנץ והשקיעה ואינה נגררת אחרי זמנים אלו בטבריה, וכן להפך טבריה תחתית אינה נגררת כלל בתר טבריה עילית.

ב) בנוגע לשאלה האם יש לחשב לפי גובה פני הים דוקא, "גובה פני הים" איננו מושג הלכתי כלל, שאם המקום שהאדם ניצב עליו הוא כולו מישור רחב מאוד, דהיינו שמהמקום שבו נמצא עד סוף האופק שלו (פירושו: עד סוף המקום שעין האדם יכולה לראות) הכל הוא מישור באותו גובה, אזי אין שום הבדל אם כל המישור הוא בגובה 500 מטר מעל פני הים או כולו בגובה פני הים או שכולו 500 מטר מתחת לפני הים, תמיד זמני עלות השחר והנץ והשקיעה בכל מקומות הללו יהיו שווים, דאין כל הבדל במקום מישור רחב אם נמצאים מתחת או מעל פני הים!

ג) כל ההבדלים בזמני היום בין שכונת "פלוס מאתיים" לעיר טבריה למטה, הנובעים מהימצאותם בהפרשי גובה טבעיים גדולים, נוגעים למעשה רק לגבי שלשה זמנים: א. עלות השחר. ב. הנץ החמה. ג. השקיעה. אבל כל שאר זמני היום התלויים בשעות הזמניות כגון: סוף זמן ק"ש ותפילה, סוף זמן אכילת ושריפת חמץ, חצות, זמן מנחה גדולה וקטנה, סו"ז מוסף לכתחילה, פלג המנחה, וכן זמן "צאת הכוכבים", כל הזמנים הללו אינם מושפעים כלל מהבדלי הגובה, (כפי שנתבאר היטיב בסיפרנו "זמנים כהלכתם" עמ' קפ"א-קפ"ז), ועל כן רק לגבי זמנים הללו יכולים תושבי שכונת "פלוס מאתיים" להשתמש בלוח זמנים של העיר טבריה למטה.

ד) זמן "עלות השחר" בשכונת פלוס מאתיים.

הנה זמן העלות בעיר טבריה עצמה, נקבע לפי מה שהיו רואים אותו מהעיר בניכוי כל הרי הגולן שבמזרח המסתירים את האור של עלות השחר, ולכן הנוגע לפלוס מאתיים הנמצאת כ- 400 מטר מעל העיר טבריה שם יראה העלות השחר [בניכוי הרי הגולן] בעונת הסתיו ובאביב 3 דקות וכ- 19 שניות מוקדם יותר מטבריה, ובחורף היא תהיה מוקדמת ב- 3 דקות וכ- 47 שניות, ובקיץ 3 דק' וכ- 49 שניות,

ולכן לדוגמא אם זמן עלות השחר בעיר טבריה הוא ביום מסויים באביב או בסתיו בשעה 4:00 בבוקר, אז בשכונת פלוס מאתיים יהיה עלות השחר בשעה 3:56 ו-41 שניות.

ה) "זמן הנץ החמה"

לעניין הנץ נקטינן למעשה (עכ"פ בנוגע לתפילת שחרית כותיקין) להחמיר מספק להמתין עד הנץ הנראה כלומר רק כאשר רואים בפועל בעיניים את הנקודה הראשונה של עיגול

השמש מעל הרי הגולן שבמזרח ולא מנכים כלל לעניין זה את ההרים המסתירים כאשר הם קצת רחוקים, והנה בררתי עבורכם עם עורכי לוחות הנץ הנראה ברחבי הארץ (הרב חיים קלר - "ביכורי יוסף") והם ערכו עבורנו חישוב מיוחד של הנץ הנראה מאזור שכונתכם¹.

(ו) "זמן השקיעה" בשכונת פלוס מאתיים.

זמן השקיעה ההלכתית בעיר שסביבה נמצאים הרים גבוהים המסתירים את השמש לפני השקיעה בפועל, יש לחשב את הזמן בניכוי כל ההרים במערב, נמצא לפי זה, בעיר טבריה למטה בעמק, השקיעה הוא בזמן שהשמש היתה שוקעת אילו כל האופק המערבי היה כולו מישור אחד רחב עד סוף האופק בלי שום הר באמצע, ובנוגע לשכונה למעלה זה תלוי באיזה גובה נמצאת האופק המערבי של העיר, כלומר מה הם גובהם של הרי הגליל, שאם בצד מערב היה כל האופק באותו גובה של שכונת "פלוס מאתיים", כלומר במערב העיר טבריה משתרע מישור רחב ידיים בגובה 200 מטר מעל פני הים עד סוף האופק, [פירוש: עד המקום שבו מסתיים כח-הראיה של אדם העומד בשכונת "פלוס מאתיים" ומסתכל מערבה] אזי נחשב זמן השקיעה כמו באופק המישור היינו מגובה 0 וכמו שנתבאר באת ב'.

וזהו אפילו אם במערב טבריה היו נמצאים הרים שהרבה יותר גובהים מ-200 מטר מעל פני הים, ג"כ זמן השקיעה שווה לאופק המישור שהרי אנו ממילא מנכין הרים גבוהים המסתירים וכנ"ל.

אולם אם השטח שממערב העיר הוא בגובה הנמוך יותר מ-200 מטר מעל פני הים, בין אם השטח הנמוך נמצא בתחילת האופק המערבי או באמצעו או בסופו ממש, אזי הצופה משכונת "פלוס מאתיים" יראה את השקיעה מאוחר יותר מאשר אילו היה הכל באותו גובה, ולכן יצא שזמן השקיעה מאוחר קצת, מהעיר טבריה שלמטה.

וכן אם המציאות היתה שממערב העיר יש בתחילת האופק או אפילו בסופו שטח רחב שגובהו רק 0 מטר מעל פני הים, היתה השקיעה בשכונת "פלוס מאתיים" מתאחרת באיב ובסתייב - 2 דקות וכ-24 שניות מהשקיעה בעיר טבריה שלמטה, ובחורף 2 דקות וכ-24 שניות, ובקיץ 2 דק' ו-43 שניות. כי במקרה כזה אפשר לתת לשכונה את כל היתרון של שיעור גובהה הואיל ובאמת האופק הוא בשיעור 0 ולכן השקיעה מתאחרת בהתאם לגובה.

למעשה לאחר שדנתי ושוחחתי רבות בעניין שאלה זו עם הרב אברהם יצחק פייגנבוים שחקר הדק היטיב את כל השטח סביב העיר טבריה מצד ההלכתי והמעשי, המציאות היא

1 למעשה הלוח הנ"ל מחושב לפי אופק שכונת "בן גוריון" הנמצאת קצת יותר גבוה מפלוס מאתיים [גובה 250 מטר] וכפי שכבר כתבנו לעיל וכן סוברים כל המומחים בסוגיות זמני היום שאין הולכים לפי המקום הגבוהה אלא כל מקום בתוך העיר שהוא שונה ממקום אחר באותו עיר נידון לפי המקום עצמו ואין דין שקיעה אח לכל העיר.

ולכן הואיל ושכונת פלוס מאתיים נמצאת יותר נמוך, נמצא שזמן הנץ מהלוח הנ"ל מתאחר מעט, ולזה העצה הפשוטה ביותר הוא לעמוד בוקר אחד ולהתבונן למעשה מתי נראית משכונתכם הנקודה הראשונה של השמש מעל הרי הגולן ולהשוות זאת עם הזמן שבלוח.,

אולם כיוון שלמעשה במשך השנה השמש זורחת כל פעם מנקודה אחרת במזרח [לכיוון צפון-דרום] עלולים להוצר הפרשי-זמן שונים במקצת לאורך השנה בין הנץ הנראה בפועל בשכונה לבין זמן הנץ שבלוח, ולכן כדאי מאוד שבמשך כל השנה יאחרו את זמן תפילת ותיקין יותר ממה שחישבנו לעיל כדי להיות בטוחים שתפילת שמו"ע הוא רגע אחרי הנץ ולא רגע לפני, כי תמיד צריך לזכור את הכלל שלהתפלל שמו"ע דקה אחת לפני הנץ זוהי תפילת בדיעבד [וה"ה לשאר הדינים הנוגעים לנץ] ואילו להתפלל שמו"ע דקה או שתי דקות אחרי הנץ יש בזה את כל ההידורים של תפילה בנץ, וכמו שכתבו הרמב"ם בתשובה, והחזו"א, ועוד רבים. [ועי' ב"כף החיים" דכל זמן שהשמש אדומה זה נחשב תפילה בנץ].

שממערב לשכונת "פלוס מאתיים" נמצא שטח רחב קצת שגובהו הוא רק 97 מטר מעל פני הים [גבעת לחם].

ועל כן הצופה מגובה 200 מטר מעל פני הים [גובה השכונה] לגובה של 97 מטר מעל פני הים יראה את השקיעה באביב ובסתיו - 1 דקה וכ- 40 שניות מאוחר יותר מאשר אילו כל המערב היה באותו גובה של 200 מטר (כלומר יתרון הגובה שתמיד מאחר את השקיעה, בנידון שלנו זה רק 103 מטר מעל פני הים ולא 200 מטר, הואיל וגם שטח האופק גבוה בשיעור 97 מטר) ובחורף - 1 דקה וכ- 53 שניות מאוחר יותר, ובקיץ 1 דקה ו- 55 שניות מאוחר יותר.

וזהו למעשה שיעור ההפרשים בזמני היום בין טבריה למטה בעמק לשכונות הגבוהות למעלה, ולכל מקום יש את הזמנים שלו לפי אופקו ואינם נגררים כלל אחד בתר השני לגבי זמנים אלו.

★ ★ ★

חישוב זמני העיר טבריה (ב)

בחלק הראשון של המאמר (בגליון הקודם) ביררנו שלגבי זמני היום בעיה"ק טבריה ת"ו קיים הבדל בין החלק התחתון של העיר השוכן בעמק [טבריה תחתית], לבין החלק העליון השוכן במעלה ההר [טבריה עלית], שכלל שהשכונות גבוהות יותר, מתאחר במקצת זמן השקיעה. עוד ביררנו שם שבין בטבריה תחתית ובין בטבריה עלית, אין מתחשבים כלל בהרים הנמצאים מסביב לעיר ומסתירים את השמש זמן רב לפני השקיעה, וזמן השקיעה נקבע כפי מה שהיו רואים בתוך העיר לולי ההרים המסתירים.

כמו"כ ביררנו שם, שהמנהג המקובל בזמנינו ע"פ הרבנים ומחברי הלוחות הוא, שזמני הזריחה והשקיעה וכן שאר זמני היום נקבעים לכל נקודה ונקודה אשר על פני כדור- הארץ בהתאם לאופק הטבעי שלה, ואין כזה מושג של זמן שקיעה אחד לכל העיר בשווה, מכיוון שהשתנות זמני היום הוא דבר טבעי שהטביע הקב"ה בסדר הבריאה, דהיינו שלכל נקודה ונקודה יש את האופק שלה (מרחב ראייתה) וכשהשמש עוברת את קו האופק היא שוקעת ביחס לנקודה ההיא אבל עדיין היא נראית בברור לאלו הנמצאים קצת יותר מערבה ממנה, ומה שהחליטו בני אדם לבנות ערים גדולים ולקבוע להם גבולות אין זה יכול לשנות את גבולי היום והלילה הטבעיים שיש לכל נקודה ונקודה אשר על פני כדור הארץ בנפרד.

אלא שלמעשה ע"פ רוב אין מצוי שיהיו הבדלים משמעותיים בזמני היום בתוך עיר אחת¹, (שהרי כדי שיווצר הבדל של דקה אחת צריך שיהיה לכל הפחות מרחק של 24 ק"מ) ולכן שפיר שייך לקבוע לכל העיר לוח זמנים אחיד ע"פ השיעור הממוצע בין כל חלקי העיר², אבל בעיר שבאמת יש בה הבדל ניכר בזמנים, כגון עיר גדולה מאוד, או עיר שנמצא בתחומה הרים גבוהים וחלק משכונות העיר נמצאים למרגלות ההר וחלק יושבים במעלה ההר³, אזי וודאי וברור הוא שצריך לעשות חישוב מיוחד לכל אזור ואזור בנפרד ולא יתכן שנקבע שקיעה בזמן אחד לכולם בעוד שלחלקם כבר מזמן שקעה החמה ולחלק השני יש עדיין זמן רב עד שתישקע החמה ותעלם מעיניהם.⁴

- 1 ולמשל בירושלים על אף שגובהה נעה בממוצע בין 700-850 מטר מעל פני הים, עדיין לא נוצר הפרש בזמני היום בין השכונות השונות רק בכל היותר ב-25 שניות, כפי שכבר ביארנו בחלק א' של המאמר את המציאות, שכלל שהעיר גבוהה יותר מתמעט שיעור ההפרש בזמני היום, ולכן בירושלים נקבע שיעור הלוחות בהתאם לגובה 800 מטר מעל פני הים שהוא השיעור הממוצע.
- 2 וזאת יש לדעת שבלאו הכי הרי אין לסמוך בשום פנים על זמני הלוחות בצמצום, ותמיד יש להחמיר עליהם קצת ובפרט בדאורייתא, מחמת ב' סיבות. א. שהרי לא כותבים בדר"כ בלוחות את השניות, אלא מעגלים אותם לדקות שלמות, וא"כ תמיד יש להחמיר לכל הפחות בחצי דקה לכל צד. ב. החישובים שעליהם מבוססים הלוחות בזמנינו מבוססים על פרמטרים שונים של שבירת האור ועיקום קרני השמש באוויר האטמוספירה, ופרמטרים אלו מבוססים על חישוב ממוצע וקבוע לאורך כל השנה, ואילו במציאות ישנם הפרשים גדולים הנובעים משנויים במזג האוויר ועוד סיבות הגורמות לסטיות קלות בתוצאות החישוב, (וראה על כך עוד בהקדמה לספר 'זמני הלכה למעשה') ועל כן אין לסמוך ממילא על הזמנים בצמצום, ולכן תמיד נוקטים בלוחות את השיעור הממוצע.
- 3 וכמו בעיר 'חיפה', שחלק התחתון של העיר דהיינו 'קרית אליעזר' ושכונות המושבה הגרמנית, נמצאים על מישור החוף של ים התיכון, ואילו במעלה הר הכרמל נמצאים שכונות 'הדר' ו'נווה שאנן' שהם חלק אחד מכל העיר כפי שאפשר לראות במציאות וכך היה המצב שם כבר לפני הרבה שנים ורק שמות השכונות השתנו עם הזמן. וכך הוא המצב גם ב'טבריה' שהעיר העתיקה וכן קרית שמואל כולם נמצאים עדיין מתחת לגובה פני הים, ובחלק העליון במעלה ההר נוספו עם השנים שכונות חדשות.
- 4 וכך כותב בפירוש הרב דוד פרץ שליט"א מרבני העיר טבריה, במכתבו המתפרסם בגיליון הנוכחי ומוכיח

למעשה לאחר הצעת השאלות והצדדים בזה בפני חבר תלמידי חכמים ומומחים בסוגיות זמני היום בהלכה, הביעו הרבנים הגאונים את דעתם והסכימו לכל הנ"ל-חלקם בכתב וחלקם בע"פ, חלק מתשובותיהם אף מתפרסמים בגליון הנוכחי-במאמר מיוחד מאת הרב דוד פרץ שליט"א מחשובי רבני עיה"ק טבריה ת"ו, וכן מהגאון הרב שריה דבליצקי שליט"א, והגה"ר ידידיה מנת שליטא, והרב דוד יהודה בורשטיין שליט"א, להלן נביא מעוד רבנים שבדקו את השאלה לאשורו הן מהצד ההלכתי והן מצד המנהג המקובל בעיה"ק טבריה ובשאר מקומות ששייך בהם שאלה זו.

דעת הרבנים בנידון

הרה"ג ר' בונם וורנר שליט"א מרבני העיר וראש ישיבת "אור תורה" מוותיקי עיה"ק טבריה כאחד שמכיר היטב את מנהגיה, ואחר שעבר על כל השאלה והצדדים ובדק את המדידות של הגבאים השונים של העיר וההרים סביבה, העיד שלפי מיטב זכרונו נהגו בטבריה מקדמת דנא על פי הלוח הירושלמי הוותיק הנקרא "לוח לארץ ישראל" שהתפרסם בזמנו ע"י הגאון ר' יחיאל מיכל טוקווינסקי ז"ל בירושלים מכיוון שזה היה הלוח היחידי הנפוץ בזמנם בכל ארץ ישראל⁵ כמו"כ כתוצאה מכך נקבעו גם זמני הדלקת הנרות בעשב"ק - בעיר בטבריה תמיד כמו מנהג ירושלים - 40 דקות לפני השקיעה.⁶ וכך נהגו עד לפני כ-40-30 שנה בערך. אולם למעשה כיום לאחר עמל רב ערכו רבני העיר לוח מיוחד ע"פ חישובים מיוחדים של

שם שכן סבר גם רבינו החיד"א, וכן כותבים הרבנים ר' ידידיה מנת ור' דוד יהודה בורשטיין שליט"א ראה מכתבם המצורף. וכמו"כ עיין בהמשך המאמר בדברי הגאון ר' דוד שמידל שליט"א שכן היה המנהג מעולם וכך גם נקבע בעיר חיפה, וכן עדותו של הרה"ח ר' יעקב חנוך שברון בשם הגאון ר' שלמה זלמן אויערבך זצ"ל שברור שכן יש לנהוג, וכן מובא בקונטרס 'זמן שקיעת החמה' מאת הר' דוד יוסף פפיס שליט"א כמה וכמה ראיות והוכחות שכן הוא המנהג, ומוסיף שם ג"כ (עמוד כ') עדות מהגאון ר' אביגדור נבנצל בשם הגרש"ז שכן יש לנהוג מעיקר הדין ולא רק מחומרא בעלמא, ועיין בענין זה באריכות בשו"ת 'איש מצליח' (סימן ט"ו עמ' ע"ח) (ולמעשה נשאר שם שקשה מאוד לומר שעדיין אינה זמן השקיעה אם במציאות כבר שקעה החמה לעיני היושבים למטה ולכן אומר שכל זה הוא רק בתנאי שעדיין רואים את השמש ממש למעלה בהר שזהו סימן שרק ההסתר מפריע שייך לומר שעוד לא שקעה החמה). ולמעשה גם שוחחתי בענין זה ארוכות עם הרב דוד אהרן סופר המומחה הנווד כבעל 'לוח עיתים לבינה', ואמר: שלמעשה ברור שיש לילך לפי דעתו של הרב מנת בזה ואין לקבוע לכל העיר זמן אחד לפי המקום הגבוה, וכן בלוחות הזמנים שעורך לכל עיר ועיר בהתאם לדעת רבני העיר, תמיד נוקט כדעה זו וכך גם קבע את הלוח לעיר 'בית שמש' שגם שם קיים שאלה זו, כך שנראה למעשה שזהו המסורה המקובל אצל רוב המומחים בסוגיות זמני היום בהלכה.

5 באמת דברים אלו תמוהים במקצת, כי הגרימ"ט בעצמו כותב בספרו 'בין השמשות' בכללים ללוחות הזמנים, שהזמנים נערכו רק לפי אופק ירושלים ואילו בשאר ערי הארץ יש לתרגם את הזמן באמצעות לוח הפרשים מיוחד שערך, ושם כתוב לגבי טבריה: "שבחורף השקיעה מקדימה בטבריה קרוב ל- 9 דקות וכן הזריחה מתאחרת קרוב ל- 7 דקות, נמצא שיש הפרש עצום בין הזמנים שב'לוח ארץ ישראל' לזמנים של העיר טבריה, וע"ז אמר הרב הנ"ל שלא היה להם ברירה אחרת הואיל ובזמנם עדיין לא נערכה שום לוח מיוחד לפי אופק טבריה, ולא היה שייך להסתכל על השמש כי הרי השמש כבר מוסתרת כשעה ואף יותר לפני השקיעה מחמת כסיו ההרים, ואולי יתכן לומר שהיות והמון העם לא יכלו לפענח ולתרגם את הלוח לפי אופק טבריה, וע"כ הורגלו להתנהג ע"פ הלוח של ירושלים.

6 בבירור מנהג זה של קביעת זמן הדלקת הנרות בעיר טבריה, קיבלתי שתי עדויות שונות, הרב יוסף לובין שליט"א מוותיקי טבריה, מעיד שתמיד נהגו בטבריה 40 דקות לפני השקיעה, ואפילו לאחר שנקבע לוח מיוחד לאופק טבריה, היו מחשבים זמן הדה"נ לפי 40 דקות קודם השקיעה בטבריה. ואילו בשם הרב יוסף זלץ זצ"ל מוסרים (שמעתי מפי בנו הרה"ח ר' חיים זלץ הי"ו) שהמנהג היה להדליק בזמן שהדליקו בירושלים דוקא, ולא לפי 40 דקות קודם השקיעה בטבריה, אלא לפי 40 דקות קודם השקיעה בירושלים, היינו כפי הזמנים שבלוח ארץ ישראל, וזה היה המנהג הקבוע תמיד. (ונראה שזה היה מעין גדר שתמיד נתנהג בהתאם לזמנים שבלוח א"י) ולמעשה יוצא הפרש בין שני הגרסאות בכמעט 9 דקות בחורף, וצ"ע.

אופק העיר טבריה, לוח זה מחושב כאילו כל העיר טבריה נמצא על מישור אחד רחב מאוד, כלומר שחותכים גם את כל ההרים המסתירים שמסביב לעיר וגם את הקרקע עולם של כותלי הבקעה עצמה שבתוכה יושבת העיר ובהתאם לכך נקבעים זמני הזריחה והשקיעה, אמנם כל זה מתאים רק לתושבי טבריה תחתית, ואכן אלו שגרים בשכונות העליונות שבטבריה עילית. עליהם לאחר במקצת את זמן השקיעה, אבל רק עד 1.5 - 2 דקות ולא יותר, והואיל ויש הרבה ספקות איך לחשב את ניכוי ההרים סביב ומאוד קשה לדייק בהם, אין לאחר את זמן השקיעה יותר מזה, עד כאן מדברי הרב וורנר שליט"א.

הגאון ר' דוד שמידל שליט"א ראש כולל "מתיבתא דרבינו יוחנן" שבעיר טבריה ת"ו וידיו רב לו במקצוע זמני היום בהלכה, לאחר הצעת צדדי השאלה וחישובי הגבהים לפניו השיב: לגבי ההרים המסתירים שמחמתם מקדימה זמן השקיעה, ברור שיש לנכות אותם ולחשב כמו שלא היו נמצאים כלל, ואין בזה כלל ספק שהרי אלמלא כן היינו מחשבים השקיעה כשעה לפני הזמן וזה וודאי מילתא דלא מסתבר כלל אך כל זה מצד הסברא, כי מכח הגמרא מסוגיא דבני טבריה וציפורי (שבת ל"ה) לא שייך להוכיח ולהביא ראייה לשום צד, הואיל ורבו המהלכים בראשונים בפירוש הסוגיא, אך מכח הסברא וההגיון הוא מילתא דפשיטא וכן הוא המנהג המקובל בירושלים ובשאר המקומות ששייך בהם שאלה זו.

לגבי השאלה השניה, לענין עיר שיש בה הבדלים גדולים בזמני היום איך צריך לחשב אותם, השיב שזהו סוגיא סבוכה מאוד דעל אף שלומר שעל כל העיר להתנהג לפי המקום הגבוה ביותר או נקודה אחת כלשהיא בעיר הוא תמוה מאוד ונגד ההגיון והשכל הישר, בכל זאת יש בזמנינו שיטות הסבורים כן, וצ"ע לישבם, ע"כ מצד ההלכה אינו רוצה כלל להכריע בזה אבל למעשה במקום שמתעוררת שאלה זו וכמו בעיר טבריה, יש לילך לפי המנהג המקובל בזמנינו.

ואכן העיד הגאון הנ"ל: שבטבריה וכן בעיר חיפה, בשני מקומות אלו המנהג המקובל מקדמת דנא הוא ע"פ שני חישובים מיוחדים שערכו רבני העיר האחד עבור העיר התחתית שהוא לפי אופק המישור, והשני עבור השכונות העליונות, ובחיפה תמיד אחרו את זמן השקיעה בשכונות שבמעלה הר הכרמל ב- 3 דקות, ולכן בטבריה עילית שבתוכה שכונת 'פלוס מאתיים', גם כן יש לאחר במקצת את השקיעה וזה תלוי באופן החישוב של ניכוי ההרים, (עוד יש להוסיף שבטבריה יש סברא נוספת לומר שהעיר התחתית אין לה שייכות כלל לשכונות העליונות ולא מסתבר שלמטה יקבעו את השקיעה כמו למעלה, שהרי בשניהם כשעה לפני השקיעה השמש כבר מוסתרת לגמרי מחמת ההרים הגבוהים סביבה, והשמש אינו נראית בכל חלקי העיר גם שלמעלה וגם שלמטה.) ע"כ מדברי הגאון ר' דוד שמידל שליט"א.

ובאמת מצאתי ראייה מוכחת לדברי הגאון הנ"ל שכך היה המנהג המקובל בחיפה, וכן שכך סבר הגאון ר' יחיאל מיכל טוקוצינסקי ז"ל מזה שכותב בספרו "בין השמשות" בחלק - כללים ללוחות הזמנים, שלאחר שערך את לוח זמני היום בהלכה שבסוף ספרו, שהם לפי אופק ירושלים, הוסיף לוח תרגומים מיוחד בכדי לתרגם באמצעותו את זמני היום לערים אחרים בארץ ישראל ומביא שם הוראות מיוחדות לכל עיר ועיר, ולגבי חיפה כותב בזה"ל: "בחיפה, השקיעה בימים הבינונים כמעט שווה לירושלים, באמצע החורף מתקדמת בקרוב ל- 5 דקות, ובאמצע הקיץ מתאחרת קבוע ל- 7 דקות, ובהר הכרמל מתאחרת ע"פ רוב ב- 2-3 דקות (נוסף על ההפרשים הנ"ל) בשביל הגובה, והזריחה מאוחרת מירושלים ביום בינוני קרוב ל- 7 דקות, באמצע החורף קרוב ל- 13 דקות, ובאמצע הקיץ הוא בערך רק - 3 דקות,

ובהר הכרמל מתקדמת הזריחה (נוסף על הפרשים הנ"ל) בקרוב ל-3 דקות מחמת הגובה, עכ"ל.

מתוך בדיקה פשוטה שערכתי בעזרת תוכנת מחשב, (וכל אחד יכול לבדוק את זה בנקל בעצמו) יוצא שהזמנים שקבע לעיר חיפה המה לפי אופק המישור מגובה 0, שזהו פני הים, ונשאלת השאלה למה קבעו הגרימ"ט כך הלוא בחיפה בתוך העיר ישנם שכונות יותר גבוהות מאופק הים, ומאז ומעולם עיקר העיר חיפה לא היה רק בחלק הקטן שעל מישור החוף אלא תמיד התרפס על מעלה הר הכרמל וכפי שאפשר לראות במפות ישנות ביותר וכ"ש בתקופת הגרימ"ט (ברשותי נמצאים כמה כאלו) שחלק התחתון של העיר דהיינו 'קרית אליעזר' ושכונות המושבה הגרמנית, נמצאים על מישור החוף של ים התיכון, ואילו במעלה הר הכרמל נמצאים שכונות 'ורדיה' ו'נווה שאנן' 'רוממה' 'הדר' שהם חלק אחד מכל העיר כפי שאפשר לראות במציאות וכך היה המצב שם כבר לפני הרבה שנים ורק שמות השכונות השתנו עם הזמן, ומדוע לא התחשב בהם הגרימ"ט לקבוע ע"פ את הזמנים בחיפה, וע"כ הוא סובר שיש לחלק בין שני אזורים אלו, ולכן מוסיף שם בלשונו "ובהר הכרמל מתאחרת ע"פ רוב ב- 2-3 דקות (נוסף על הפרשים הנ"ל) בשביל הגובה", היינו כוונתו ע"כ לשכונות הגבוהות שעבורם ערך חישוב מיוחד, ולשכונות בחיפה תחתית קבע הזמנים לפי אופק מישור הים, ואלו הם דברים שהמציאות מוכיח אותם

הרי ברור לפנינו שהגרימ"ט סבר שגם בתוך עיר אחת אם יש הפרשים בזמני היום, יש להתנהג בכל אזור ואזור כפי מה שנראה משם, כמו שלא קבע לכל העיר חיפה בין לחלק שלמטה לחופי הים התיכון ובין לחלק שבמעלה הר הכרמל (שכונות הדר, נווה שאנן וכדו') זמן אחד, אלא חילק ביניהם.

כמו"כ הרב יעקב חנוך הכהן שבדרון שליט"א לאחר שעבר על כל העניין, העיד על מה שמע מהגאון ר' שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל בעת שדן עימו בסוגיות העמוקות של זמני היום בהלכה, ובתוך הדברים אמר לו הגרש"ז שהואיל ולגבי השקיעה המדויקת ישנם הרבה שיטות וספקות שונות, יש להחמיר בזה, ואפילו בתוך עיר אחת שיש בה הבדלים בגבהים, אין לילך כלל בכל העיר בתר המקום הגבוה ביותר, ולאחר משום כך את זמן השקיעה, אלא צריך להחמיר ולקבוע את זמן השקיעה לפי מה שנראה במקום הנמוך בעצמו וחי' לומר שבכל העיר יש זמן אחד, כשבחלק מהעיר כבר שקעה החמה, ע"כ מדברי הגר"ח שבדרון שליט"א.⁷

עד איזה שיעור מנכים הרים המסתירים

לאחר שנוכחנו מדברי הרבנים הנ"ל וכן מארבע התשובות של הרבנים הגאונים הרב פרץ שליט"א, הגר"ש דבליצקי שליט"א, הרב ידידיה מנת שליט"א והרב דוד יהודה בורשטיין שליט"א, (המתפרסמים בקובץ הנוכחי) שזמן השקיעה בטבריה עילית בשכונת פלוס מאתיים מאוחר במקצת מטבריה תחתית, מפני שבטבריה תחתית שיושבת בתוך העמק מחושבים הזמנים כפי האופק המישורי ואילו בטבריה עילית היושבת במעלה ההר - נקבעים הזמנים כפי האופק ההררי-שהשקיעה מתאחרת במקצת, וכל זאת הוא מפני שאנחנו מנכים את כל ההרים המסתירים הנמצאים מסביב לעיר, ומחשבים את זמני היום כאילו לא היו מסתירים כלל.

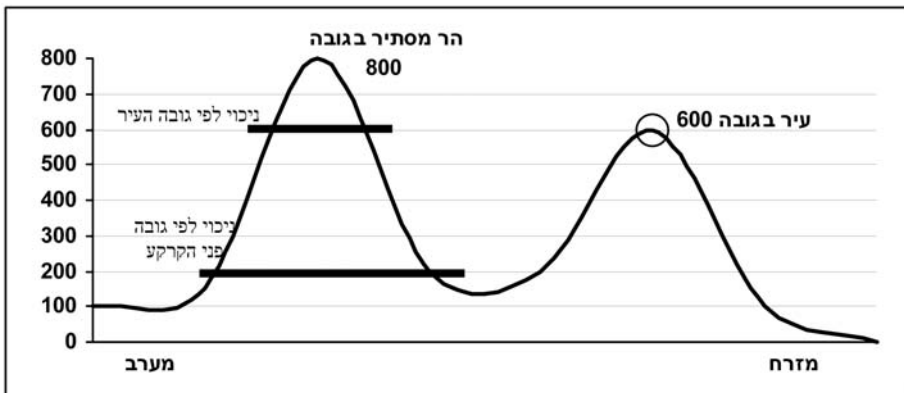
7 ועיין עוד בנידון זה לעיל בהערה 4. ושם צוין גם כן עדות כזו בדיוק מאת הרב אביגדור נבנצאל שליט"א שכך שמע מפי הגרש"ז בימיו האחרונים ממש ע"ש.

נשאר לנו עדיין לברר בהא דמנכים את ההרים המסתירים, מהו שיעור הניכוי, ועד היכן אנו יכולים להחשיב את ההר כמי שאינו, ואפשר לומר בזה שני צדדים (שיש בהם נפק"מ למעשה)

א. שרק חלק ההר הגבוה יותר מהעיר אותו בלבד חותכים. כלומר, שאנו משווים את גובה ההר לגובהה של העיר, והסברא בזה הוא שרק חלק ההר הגבוה מהעיר גורם להסתרה וכאשר נחשב כאילו שניהם באותו גובה לכאורה שוב לא יסתיר לבני העיר, ולכן אין לחתוך את החלק שהוא יותר נמוך מהעיר,

ב. עוד אפשר לומר שכשמנכים את ההרים המסתירים, מחשבים אותם כמו שאינם נמצאים כלל, ושטח הקרקע שמסביב להר ממשך במקום ההר עצמו באותו גובה, כלומר, שממשיכים לחתוך את ההר אף היותר נמוך מהעיר עד לגובה פני הקרקע שמסביב להר, והסברא בזה הוא, שגם חלק ההר שמתחת לגובה העיר נחשב כמי שמסתיר לעיר, שהרי אילו לא נמצא שם עדיין היו רואים את החמה עד לזמן שקיעתה מתחת לאופק.

ויש בזה נפקא מינה עצומה בין שני הצדדים (מה שיכול להגיע לפעמים להבדלים של כ-10 דקות ויותר, כפי שיבואר להלן) באופן שהעיר ג"כ שוכנת על הר גבוה של-600 מטר, וההר המסתיר שבצד העיר הוא יותר גבוה ממנו ב-200 מטר, והקרקע המישור שמסביב להר זה גבוה מעל פני הים ב-100 מטר, ונמצא שעל אף שהעיר עצמה גבוהה מאוד ובהתאם לכך היה צריך זמן השקיעה להתאחר, למעשה השקיעה מוקדמת יותר מחמת ההר שבצידה שהוא גבוה ממנה בהרבה ומסתיר לה את החמה.



בציור זה אם נחתוך את ההר המסתיר רק עד לגובהה של העיר (כמו צד א') יוצא ששוב אין לעיר את המעלה שהיא גבוהה, כי מה שאנו יודעים שעיר הנמצאת על הר, השקיעה מתאחרת שם, הוא רק באופן שהעיר נמצאת למעלה וקו האופק שלה הוא למטה במישור שמשום כך מתרחב מרחב הראיה של בני העיר וזו היא הסיבה שהם רואים את השמש שוקעת מאוחר יותר, אך אם ההר שבאופק הוא גם כן באותו גובה של העיר שוב אין לעיר יתרון זה והרי היא כמו רמה גדולה ורחבה מאוד עד סוף האופק שעל אף שהיא נמצאת גבוה יותר מעל פני הים, המציאות היא שהשקיעה לא מתאחרת ליושבי הרמה⁸, מה שאין כן אם

8 מקוצר היריעה קשה עלינו להרחיב בהסברת הענין, אך בקצרה נאמר שכלפי המרחק העצום שבין כדור הארץ והשמש (150 מיליון ק"מ) הבדלים קטנים אלו של גובה פני כדור הארץ אינם אמורים להשפיע כלל

ננכה את ההר המסתיר עד לגובה הקרקע שמסביבה, אזי נמצא שהישוב הוא גבוה יותר מהמישור בשיעור של 500 מטר, מה שנותן לו יתרון של 4 דקות לאיחור השקיעה.⁹

ונמצא נפק"מ למעשה בין שני הצדדים אם מחשיבים את העיר כמו מישור אחד רחב מאוד שאז השקיעה אינה מתאחרת שם כלל, או שמחשבים את העיר כמו על הר גבוה, וכמו שאין שום הר סביבה, שבציוור שלנו השקיעה יתאחר 4 דקות.

שאלה זו כבר נידונה בכמה מספרי האחרונים, והיא הייתה נוגעת למעשה גם בירושלים, מכיוון שמצד מערב של ירושלים מתנשא 'הר הקסטל' הגבוה יותר מכמה שכונות בירושלים, ונמצא שלשכונות אלו אין את היתרון של גובה ההר אשר הם שוכנים עליו הואיל והם מוסתרים באופק המערבי, ורק אם ננכה את הקסטל עד למטה, יהיה בשכונות אלו זמן השקיעה כמו שאר חלקי העיר הגבוהים שאינם מוסתרים ע"י ההר, כמו"כ בצד מזרח מתנשא הר זיתים הקרוב מאוד לעיר, וכן רכס הרי מואב הנמצאים בסוף האופק ומסתירים את השמש זמן ניכר לאחר תחילת זריחתה.

הגאון ר' ידידיה מנת שליט"א מתייחס לשאלה זו במכתב ששלח לנו בנושא שאנו עסוקים בו (ומתפרסם ג"כ בקובץ הנוכחי) ונעתיק את לשונו, וז"ל: "לפי חישובי הגבהים ששלחתם לי מטבריה עצמה וכן מההרים סביבה, יוצא שההרים במערב (הרי הגליל) וגם במזרח מעבר לכינרת (הרי הגולן) יותר גבוהים מטבריה, על כן נראה שלגבי הנץ תחשבו ניכוי ההרים נגד גובה המקום שזהו למעשה הנץ המישורי (כמו אות א), ולגבי השקיעה יש לבדוק אם יתכן שלולי ההרים המסתירים במערב היו רואים מישור השפלה שבמערב הגליל (חוף הים התיכון) שא"כ יש לחשב את השקיעה כמו מגובה 200!, אך אם לא שייך לראות מטבריה עד שם תבדקו מהו המקום הנמוך ביותר ששייך לראותו מטבריה וזה יחשב לקו האופק, ולמעשה אם 200 הוא הנמוך ביותר עליכם לחשב לפי גובה 0. באופן כללי כלפי ניכוי הרים אין כזה דבר בהלכה 0- וברור הדבר שחישוב הניכוי בעמקים או ברמה רחבה שאין מסביבה מקום נמוך יותר, הוא רק עד גובה המקום, אבל למעשה התוצאה בחישובים הוא כאילו הכל מישור אחיד כמו גובה 0 ותו לא (כמו באות א), רק אם מסביב יש בשליטת העין אזור נמוך יותר או מישורי ממש כמו הים, מחשבים הניכוי כאילו היו רואים אותו מקום.

בספר 'זמנים כהלכתם' להרה"ג ר' דוד יהודה בורשטיין שליט"א, דן ג"כ בשאלה זו (בעמוד קי"ט) ומסיק שם בזה הלשון: "עוד יש להבהיר, בענין ניכוי ההרים המסתירים, עד איזה גובה מנכים אותם. הדין בזה תלוי היכן נמצאים ההרים המסתירים את השקיעה, אם במקום סוף האופק, דהיינו היכן שנגמר כוח הראיה של האדם הצופה מן המקום בו הוא נמצא, או בתווך.

דאם כל ההרים המסתירים הם רק בתווך, דהיינו בין המקום בו נמצא האדם לבין סוף האופק - בזה אופן הניכוי הוא פשוט ע"י מתיחת קו מגובה המקום בו נמצא האדם עד גובה המקום של סוף האופק, וכל ההרים שבתווך המסתירים את השקיעה מנכים אותם עד גובה

על זמני היום, ולכן לפי האמת אין שום נפק"מ אם גובה המישור הוא 0 או 500 מטר, הואיל וכל כדור הארץ יחד הוא בקושי נקודה זעירה מאוד ביחס לשמש, וזה שאנו מבארים כאן שכן יש הפרשים בגובה ההר ממישור בגובה פני הים, הוא רק באופן שיש הר יחידי המתנשא מעל מיפור פני כדור הארץ וכל שאר האזור מלבדו נשאר נמוך (או שמנכים אותה), ונמצא שיש לו מרחב ראייה יותר רחב מזה העומד למטה על המישור, ורק משום זה נוצרים הבדלים בזמני היום כלפיו, אבל אם כל האזור יחד יהיה בגובה זהה, לא יוצר שום הפרש בזמנים על ההר מהמישור, ויותר אכהמ"ל.

9 (אכן באמת לולא כל ההרים היינו קובעים את שיעור גובה העיר 600 מטר, והשקיעה היתה מתאחרת ב- 52.4 דקות. אך למעשה לא שייך לחשב כך הואיל ופני הקרקע גבוהים יותר, וקרקע זו לא שייך לנכות, ואנו מחשיבים את גובה העיר בהתאם לגובה הקרקע שמסביב לה).

אותה קו, שלא יסתירו. [ובעומד באמצע מישור שבגובה ההר וסוף האופק שלו יותר נמוך, מחשבים כאילו ממקום עמדו מיד מתחיל שיפוע כלפי מטה באופן שמנכים גם את צלע ההר עצמו שלא יסתיר לו את השמש שבסוף האופק.]

ואם ההרים המסתירים את השקיעה נמצאים במקום סוף האופק (דהיינו כנ"ל היכן שנגמר כח הראיה מן המקום בו נמצא האדם) - נראה שמנכים הרים מסתירים אלו שבסוף האופק רק עד גובה המישור שלפניהם¹⁰, עכ"ל.

וכן במכתבו שכתב בענין חישוב זמני היום בעיר טבריה הוא ג"כ מתייחס לשאלה זו (תשובה זו ג"כ מתפרסת בקובץ הנוכחי) וכותב שם אותה מסקנא בלשון אחר: "זמן השקיעה ההלכתית בעיר שסביבה נמצאים הרים גבוהים המסתירים את השמש לפני השקיעה בפועל, יש לחשב את הזמן בניכוי כל ההרים במערב, נמצא לפי זה, בעיר טבריה למטה בעמק, השקיעה הוא בזמן שהשמש היתה שוקעת אילו כל האופק המערבי היה כולו מישור אחד רחב עד סוף האופק בלי שום הר באמצע, ובנוגע לשכונה למעלה זה תלוי באיזה גובה נמצאת האופק המערבי של העיר, כלומר מה הם גובהם של הרי הגליל, שאם בצד מערב היה כל האופק באותו גובה של שכונת "פלוס מאתיים", כלומר במערב העיר טבריה משתרע מישור רחב ידיים בגובה 200 מטר מעל פני הים עד סוף האופק, [פירושו: עד המקום שבו מסתיים כוח-הראיה של אדם העומד בשכונת "פלוס מאתיים" ומסתכל מערבה] אזי נחשב זמן השקיעה כמו באופק המישור היינו מגובה 0. וזהו אפילו אם במערב טבריה היו נמצאים הרים שהרבה יותר גובהם מ-200 מטר מעל פני הים, ג"כ זמן השקיעה שווה לאופק המישור שהרי אנו ממילא מנכים הרים גבוהים המסתירים וכנ"ל.

אולם אם השטח שממערב העיר הוא בגובה הנמוך יותר מ-200 מטר מעל פני הים, בין אם השטח הנמוך נמצא בתחילת האופק המערבי או באמצעו או בסופו ממש, אזי הצופה משכונת "פלוס מאתיים" יראה את השקיעה מאוחר יותר מאשר אילו היה הכל באותו גובה, ולכן יצא שזמן השקיעה מאוחר קצת, מהעיר טבריה שלמטה.

וכן אם המציאות היתה שממערב העיר יש בתחילת האופק או אפילו בסופו שטח רחב שגובהו רק 0 מטר מעל פני הים, היתה השקיעה בשכונת "פלוס מאתיים" מתאחרת באביב ובסתיו ב- 2 דקות וכ-24 שניות מהשקיעה בעיר טבריה שלמטה, ובחורף 2 דקות וכ- 24 שניות, ובקיץ 2 דק' ו- 43 שניות. כי במקרה כזה אפשר לתת לשכונה את כל היתרון של שיעור גובהה הואיל ובאמת האופק הוא בשיעור 0 ולכן השקיעה מתאחרת בהתאם לגובה.

על פי כל דברי הרבנים הנ"ל שפיר מובן מדוע בירושלים קבעו רבנים ומחברי הלוחות שחישוב זמני היום יבוצע לפי חישוב של 800 מטר מעל פני הים, היינו שלא מתחשבים כלל בהר הקסטל הנמצאת בצד מערב, כפי שמובא בספר "נברשת" (בהקדמתו לספר וכן בהשמטות עמ' נ"ח-נ"ט) והסכים לכך המהרי"ל דיסקין זצ"ל, הואיל מהרי ירושלים מחמת גובהם הרב, אפשר לצפות בנקל על כל פנים ברוב ימי השנה עד לים התיכון שבמערב, והיינו שהים נמצא בתוך תחום הראיה של ירושלים, ולכן שפיר שייך להחשיב את גובה של ירושלים כ- 800 גובה פני הים הואיל ופני המישור שבתחום הראיה (האופק) ובגובה 0 שזה פני הים התיכון, מה שאין כן לגבי הזריחה שאז אנו דנים בצידו המזרחי של ירושלים, ושם נמצאים הר הזיתים שסמוכה מאוד, וגם רכס הרי מואב שמאוד מרוחקים מירושלים, לגבי הר הזיתים שקרובה מאוד לירושלים ובינה ובין קצה האופק פני הקרקע הם הרבה יותר נמוכים

10 ובהערה שם מוסיף בזה"ל: "ומה שכתבתי בספרי במהדורה הראשונה שמנכים תמיד את ההרים המסתירים עד גובה פני הים, זהו טעות, והנכון כמו שכתבתי כאן שרק עד הקרקע שלפניה מנכים את ההר.

שפיר אפשר לנכותם באופן שלא יסתיר כלל, מה שאין כן כלפי רכס הרי מואב, שהם נמצאים בדיוק בקצה תחום הראיה בע"כ אי אפשר לנכותם כלל כי רק את הקרקע שבתוך תחום הראיה אפשר להחשיבו למישור האופק, ועל פי זה שפיר מובן פסקו של המהרי"ל דיסקין (המובהב נבחרת הנ"ל) שלגבי חישוב זמן הזריחה בירושלים אין לנכות את הרי מואב כלל¹¹.

סיכום תשובת הרבנים שליט"א וההלכה למעשה בטבריה

למעשה בעיר טבריה שלא כמו בירושלים לא שייך לקבוע את מישור האופק על פי פני הים התיכון, הואיל ובמציאות אי אפשר לראות מטבריה את פני הים, הגם שלפי האמת טבריה בשיעור המרחק טבריה יותר קרובה לים התיכון מירושלים, אבל איננה גבוהה כמו ירושלים, כי טבריה במקום הכי גבוה מגיעה רק ל-250 מטר מעל פני הים, ולכן בכדי לקבוע את אופן חישוב זמני היום מגובה של ההר ושיעור ניכוי ההרים, עלינו לבדוק מהו שטח פני הקרקע הנמוך ביותר הנמצא בתוך תחום הראיה (האופק) של העיר טבריה, וכך נוכל לקבוע את שיעור מישור האופק, שממנה ולמעלה נחשב את גובהה של טבריה עילית,

לאחר שערכנו בס"ד בדיוק שטח מקיפות מאוד בעזרת מפות ותצלומים, עד כמה שידינו יד אדם פשוט מגעת מצאנו שטח פתוח בשיעור של 8 קילומטר מערבה לטבריה בנטייה מזערית לכיוון דרום, שהינה האזור הנמוך ביותר מכל שאר הרי הגליל הגבוהים יחסית מקום זה נקרא בשם "גבעת לחם" ושיעור גובה הוא 97 מטר מעל פני הים,

ע"פ ממצאים אלו עלינו לחשב את גובהה של טבריה עילית ולנכות את כל ההרים המסתירים שבאזור ביחס למישור של 'גבעת לחם' ועל כן עלינו להוריד מהמאתיים מטר של שכונת פלוס מאתיים 97 מטר של גובה פני הקרקע נמצא שלמעשה כלפי חישוב זמני היום קובעים את גובה העיר טבריה 103 מטר מעל פני הים שזהו ההפרש בין 200 מטר (גובה טבריה עילית) ל-97 מטר (גובה גבעת לחם) זהו השיעור שע"פ זה יש לחשב את איחור זמן השקיעה בטבריה עילית לטבריה תחתית.

להלן הנוסחא לחישוב שיעור איחור השקיעה במקום גבוה במקום גבוה יותר ממישור פני הים.¹²

$$d = \sqrt{12340} * \sqrt{h}$$

1. d - המרחק בין שתי הנקודות (בקילומטרים)
2. h - גובה העצם מעל פני כדור הארץ (העין, או קצהו העליון של האובייקט הנצפה, בקילומטרים).
3. 12340 - רדיוס כדור הארץ בק"מ * 2

11 כל ההסבר הנ"ל וכן הביאור בפסק של המהרי"ל דיסקין שמעתי ממורי הרב ידידיה מנת שליט"א והוסיף על זה שהוא טרח ובירר הרבה אצל זקני ירושלים, שהיו מומחים בסוגית זמני היום והכירו היטב את כל המעשה ומתן שהיה בין בעל הנבחרת ומהרי"ל דיסקין, והעידו שהסבר זו הוא נכון ואמיתי, מכח כמה עובדות והוכחות שאין כאן המקום להאריך בהם.

12 בקובץ בית אהרן וישראל גליון ק"מ, מובא מאמר הנפלא של הרב יחיאל יהודה זיבלד, ששם ביאר בטוב טעם ודעת ענין חישוב אופק הראייה של האדם ועד איפה שייך לראות מבלי שיפריע לקו הראיה העקמומית של קרקע כדור הארץ, ועפ"ז הביא נוסחא לחשב את קצה אופק (מרחק הראיה) של האדם, במי שנמצא בגובה פני הים וכן אופן החישוב למקומות הגבוהים יותר, ומשם השגתי נוסחא חישוב מעודכן המתאימה למחשבוני מדעי, ותודתי נתונה לו ע"כ.

ע"פ הנוסחא הנ"ל מתקבלת התוצאה הבאה (לגובה 103 מטר מעל פני הים):¹³

תכונה וזמנים		
טבריה עילית	שם המקום	
מזרח -35.50	קו אורך	
צפון 32.79	קו רוחב	
103 מטר	גובה מעל פני הים	
קייץ	חורף	ניסן תשרי
1.86 דקות	1.85 דקות	1.64 דקות

וכל זה הוא רק כלפי חישוב זמן שקיעת החמה, ולגבי זמן זריחת החמה, צורת החישוב הוא הרבה יותר פשוט, הואיל ובטבריה יש לנו את ים כינרת בצד מזרח, ואפשר בשופי לקבוע את גובה העיר ביחס למישור פני הים ולפי זה גובה טבריה עילית יהיה 200 מטר גובה מעל פני הים¹⁴.

על פי הנוסחא הנ"ל שיעור הקדמת זמן הזריחה בטבריה עילית וטבריה תחתית (גובה 200 מטר מעל פני הים הוא:

תכונה וזמנים		
טבריה עילית	שם המקום	
מזרח -35.50	קו אורך	
צפון 32.79	קו רוחב	
200 מטר	גובה מעל פני הים	
קייץ	חורף	ניסן תשרי
2.65 דקות	2.61 דקות	2.32 דקות

איזה זמני היום עלינו להתחשב עם הגובה של טבריה עילית

אחר שבארנו את שיעור ההפרשים בזמני היום בין טבריה תחתית לבין טבריה עילית, עדיין עלינו לברר באיזה זמנים מזמני היום הדברים אמורים, ובתחילת הענין נקדים לומר שזה ברור שיעיקר ההפרשים במציאות הוא רק בזמן הזריחה והשקיעה, שבהם ניכר השינוי

13 החישובים שלפנינו נערכו בעזרת תוכנת "תכונה וזמנים" תוכנת מחשב יהודי שבעזרתו אפשר לחשב את כל החישובים האסטרונומיים עבור זמני היום באופן מדויק מאוד עבור כל נקודה ונקודה ע"פ כדור הארץ, וכן אפשר ללמוד בעזרתה את כל הרמב"ם על הלכות קידוש החודש, תוכנה זו נבדקה ע"י כמה רבנים ומומחים במקצוע זמי היום וקיבל את הסכמתם.

14 חישוב זה מתאימה רק לאלו שלגבי הנץ סוברים דאזלינן לפי הנראה, או לפי ניכוי הרים, אך לשיטה שבנץ תמיד הולכים לפי המישורי (הנץ האסטרונומי) אין למעשה שום הבדל בין טבריה למטה ללמעלה והזמן הוא כמו בטבריה תחתית שזהו המישורי.

בהר מהמישור למטה¹⁵, ולגבי צאת הכוכבים כבר הרחבנו הדיבור בחלקו הראשון של המאמר (בגליון הקודם) ושם נתברר שע"פ המציאות אין זמן הופעת הכוכבים בשמים משתנים בהר מהמישור.¹⁶

אבל לגבי זמן תפילת מנחה ומעריב בכל יום שבדרך כלל נהוג לחשבם לפי זמני השקיעה, וכמו"כ זמן הדלקת הנרות בעש"ק שג"כ נהוג לחשבו ע"פ מספר דקות קבועות לפני השקיעה הנראית מגובה ההר¹⁷, וכמו"כ זמן מוצש"ק למחמירים כשיטת ר"ת שגם נהוג לחשבו לפי 72 דקות לאחר השקיעה הנראית, בכל אלו הזמנים יש לחשב בטבריה עילית את ההפרש מגובה ההר הואיל וזמנים אלו נקבעים לפי השקיעה. משא"כ זמן מוצש"ק לשיטת הגאונים (השיטה המקובלת בזמנינו בא"י מעיקר הדין) אין בו שום הבדל בהר מהמישור, כי הרי זה תלוי בזמן צאת ג' כוכבים קטנים רצופים [כפי שנראים לעין אדם פשוט] כפי שנפסק בשו"ע (סי' רצ"ג ס"א) וכבר כתבנו לעיל שבזה אין שום שינוי בהר מהמישור.

עיקר השאלה מתעוררת לגבי כל הדינים התלויים בשעות הזמניות של היום, שהם סוף זמן קר"ש ותפילה, (חצות) מנחה גדולה וקטנה ופלג המנחה, וכן סו"ז אכילה ושריפת חמץ בערב פסח, שכל דינים אלו זמן נקבע ע"פ השעות הזמניות, דהיינו שמחלקים את אורך היום באשר הוא ל-12 חלקים שווים, וכל חלק נחשב לשעה אחד, והנה לפי שיטות הראשונים שתחילתו וסופו של היום לענין זה הוא מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, שוב לא שייך כל הנידון הואיל ואין אנו משתמשים כלל לצורך החישוב עם הזריחה והשקיעה. כל שאלתינו נוגע רק לפי הני שיטות הסוברים שתחילת היום וסופו לענין חישוב השעות הזמניות הוא מהזריחה ועד השקיעה, שאז יש לדון איזה שקיעה

קובע לנו את סוף היום האם שקיעה לפי אופק ההר המאוחרת יותר ולפ"ז יהיה היום ארוך יותר וכן השעות גדולות יותר, או שאזלינן בתר השקיעה מאופק המישור גם למעלה בהר. למעשה בשאלה זו נתעוררה מחלוקת בדורנו בין מחברי הלוחות, יש הסוברים¹⁸ שיש לחשב לפי שקיעת ההר המאוחרת יותר הואיל וזהו השקיעה ההלכתית הקובע מתי הוא סופו של היום לכל הלכותיו, ועד אז עדיין הוא יום וודאי, ויש אחרים הסוברים¹⁹ ששונה הוא חישוב שעות הזמניות של היום מדין היום ההלכתי, והוכיחו כן מסוגיית הגמרא ברכות (דף כ"ו) וכן מיומא (כ"ח) שכל שעות הזמניות הם בעצם חלוקה של הקשת היומית שבה הולך החמה ממזרח למערב בכל יום, וסו"ז קר"ש ותפילה שהם בעצם שלישי ורביעי היום הכוונה כשתגיע החמה לשליש מקשת זו וכן מה שמבואר בפסחים (נ"ח) שבסוף שעה שישית הוא

15 לגבי זמן עלות השחר כבר הארכנו בחלק א' של המאמר (בגליון הקודם הערה 16 שם הבאנו את כל הצדדים והספקות בזה האם היא מושפעת מגובה ההר ועדיין לא הוברר הדבר די הצורך, וצ"ע אך יש לציין את דעתו של בעל "הזמנים כהלכתם" שהוא סובר באופן פשוט שהיא כן מושפעת מגובה ההר וכפי שכתב את דעתו במכתבו ששלח אלינו בעניין שאנו עסוקים בו והיא ג"כ מתפרסמת בקובץ זה.

16 ועיין בחלק א' של המאמר בהערה 14 ששם ביארנו שאף יתכן שההפך הוא הנכון שע"פ מחקרים רבים כבר הוכח שככל שהצופה נמצא גבוה יותר, שכבות האוויר שם הם נקיות ודלילות יותר ולכן מקדים לו זמן ראיית הכוכבים במקצת, ועיין בזה בספר "צבא השמים" להר' ניסים וידאל, וכן בס' הזמנים בהלכה.

17 עיין לעיל הערה בנוגע לזמן הדלקת נרות בעש"ק בטבריה שזה נקבע כמו מנהג ירושלים 40 דקות לפני השקיעה ושני העדויות הסותרות שנתקבלו בעניין זה.

18 כך סובר הרב ישראל טננהויז מבני ברק ועל פי זה עורך את לוחותיו המפורסמים להרים בני ברק וביתר עילית, כמו"כ לוחות דבר בעתו להרב מרדכי גנוט ערוכים ג"כ לפי שיטה זו.

19 כן סברו הגר"י מרצבך ז"ל, וכן הורה לגר"י מנת שליט"א לנהוג כך בלוחותיו, כפי שמובא בספרו 'זמני הלכה למעשה' עמ' 12, (ובח"ב עמ' כ"ה) וכן כתב הגר"ש אויערבך בקובץ שערי ציון (אלול תשמ"ח) הגר"ח בניש בספרו 'הזמנים בהלכה' עמ' קכ"ד, וכמו"כ הלוח הנפוץ 'עיתים לבניה' להרב דוד אהרן סופר מחשב כך את כל שעות הזמניות.

חצות היום ואין החמה נוטה לא למזרח ולא למערב והיא נמצאת בדיוק בראש גובה קשת מהלכה היומי, ואם לא נחשב על ההר את י"ב השעות הזמניות כפי זמנם המישורי לא תחול שם תחילת השעה הרביעית כשהשמש עומדת בדיוק ברבע הקשת, וכן בסוף שעה השישית לא תהיה השמש בראש גובה קשת מהלכה היומי, כי זה תלוי רק במקום הימצאות השמש האמיתי ולא בזמן היראותה של השמש לעינינו שמשתנה ע"י הגובה בו אנו עומדים, ולכן נקטו שלענין חישוב י"ב שעות הזמניות אזלינן בכל מקום גם על ההר כפי הזמנים המישוריים, למעשה כיום כמעט רוב הלוחות הנפוצות מחשבים את זמני השעות הזמניות כפי שיטה זו.



הרב איתמר יונגר

בדין קלף - תפילין מזוונות וספרי תורה

במאמר זה באתי בעז"ה לברר מהו הקלף הנכון לצאת בו לכ"ע לקיום מצות ס"ת תפילין ומזוונות מגילה וכלל כתבי הקדש.

מכיון שמדובר כאן בשתי סוגיות נפרדות אחלק את המאמר לשני חלקים.

החלק הראשון בו אדבר בעז"ה בענין מחלוקת קמאי זללה"ה בענין קלף ודוכסוטוס מהי הדרך לענ"ד בה ראוי לנהוג, בעיקר מצד המשך המנהג שנהגו מקדם קדמתא, וגם מצד משמעות הסוגיא להיכן נוטה.

החלק השני בו אדבר בעז"ה בענין מחלוקת קמאי זללה"ה בענין עיבוד סיד אם כשר או פסול, ומה הדרך בה לענ"ד ראוי לנו לנהוג לצאת ידי חובת כולי עלמא, בפרט שדעת רוב הגאונים זללה"ה לפסול עיבוד סיד כמו שנברר בהמשך בסיעתא דשמיא.

בפרט שיש בידינו עדות מאחד מתלמידי הגאונים שמתקף הגלות שכחנו באיזה צד כותבים (נוגע לענין הראשון של קלף ודוכסוטוס) ומהי צורת העיבוד, והוא בפירושו כותב שעיבוד שאינו בעפצים הוא פסול.

החלק הראשון (קלף ודוכסוטוס)

העור נחלק לשני חלקים, ישנו החלק התחתון (העבה מהשנים) שמונה על הבשר, עליו ישנו החלק העליון (הדק מהשנים) שעליו צומחות השערות בגלל שהוא דק ונקרע (החלק הדק) קשה לחלקו מעל החלק התחתון וזה ממש כפשוטו קשה לחלוקה. (ועו"ל שדבר עבה ניתן לחלקו לשנים מהיותו עבה, ודבר דק מהיותו דק קשה לחלקו לשנים ולסימן על דבר דק קראוהו קשה לחלוקה, אך הפירוש הראשון נלענ"ד עיקר כי זה דבר שקשור לו תמיד שתמיד כשמחלקים אותו מעל התחתון זה קשה, אכן לחלק כל דבר לשנים לא תמיד עושים כן ואע"פ שזה אפשרי אינו קשור תמיד למהות הפעולה בו) וכך כותב הרמב"ם בתשובותיו (סימן קל"ט): דעתי בקלף ובדוכסוטוס כדעת רבינו האי ז"ל והיא הסברא הנכונה בלי ספק ומי שאומר בהפך למד מבעל מלאכה שאינו בקי כי העור נחלק לשנים האחד דק והוא דוכסוטוס והוא הנקרא כאן במצרים קנט והשני עבה והוא הקלף והוא ממול בשר

ידועה מחלוקת רבינו תם והרמב"ם בענין קלף ודוכסוטוס, שיטת רבינו תם זללה"ה שדוכסוטוס פירושו מקום בשר שדוך זה מקום בלשון ארמית וסוסטוס זה בשר בלשון יון, ממילא יוצא לפי רבינו תם שקלף זהו החלק שעליו השער והוא כמו קליפה כלומר החלק שמקלפים מעל הדוכסוטוס. לעומתו ישנה שיטת הרמב"ם זללה"ה שהחלק התחתון העבה שנמצא ממש על בשר הבהמה זהו קלף ופירושו החלק שהורידו ממנו את הקליפה כלומר דבר הנקלף. [אכן יש לדיק שקלף זה מלשון זכר וכדי שנדע שזה לא קליפה כמו בכל מקום שהוא מה שמעל הדבר, לכן שינו חז"ל וקראו לזה קלף שזה הדבר עצמו שמעליו נמצאת הקליפה] והנה בבירור שעשיתי בענין המילה דוכסוטוס התברר לי שבכל המילונים ביונית עתיקה דוכסוטוס זה קשה לחלוקה. לענ"ד זה ברור כמו הרמב"ם ואפרש שיחתי. הנה

1 על פי הרב ד"ר שפרבר מירושלים העתיקה וד"ר פטרוף, שהם אנשים יראי ה' ומומחים ליונית עתיקה.

מקדם קדמתא היה לגרד מצד השער ולגרד מצד הברש. והנה היום ברוך ה' יש באפשרותנו לקחת את העור ולעבדו בעפצים ולחלקו לשני חלקים (וגם אצלי כותב המאמר ישנם קלפים כאלה ואשמח להראותם לכל החפץ בזה) ובכירור אנחנו רואים שהחלק העליון הוא דק מאד ואכן המנהג הקדום שבו גרדו מצד שער היה באמת כמו רב האי גאון והרמב"ם. ומענין הדבר שכבר בזמן רבותינו התוס' היו שערערו על דברי רבינו תם, וז"ל התוס' בשבת (עט: בד"ה קלף): ואומר רבינו תם בלשון יון (ובב"ב כתבו תוס' בלשון מד) קורין לבשר סוסטוס ודוך פירושו מקום כמו דוך פלן וכו' ודלא כאומר שקלפים שלנו הם דוכסוסטוס לפי שמגררים האומנים המתקנים אותן קליפתן העליונה ונשאר הדוכסוסטוס דאם כן היאך כותבים עליהם תפילין דמסקינן הכא דתפילין דוקא על הקלף. ברור מללו שפתי החולקים (שגם היו ת"ח בעלי שיעור קומה שהרי תוס' הזכירם כמ"ד שר"ת צריך להתיחס ולחלוק עליהם) שיש להם טענה על פסק ר"ת שבמציאות הקליפה העליונה גוררים אותה האומנים. (אכן לפי מה שברוך ה' עינינו רואות רבותינו ז"ל הושגחו מן השמים לקים התפילין כהלכתן על דרך בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו, ועוד יבורר דבר זה לקמן)

החלק השני (העיבוד בסיד)

טרם החילי לכתוב בזה ברצוני לומר שלענ"ד נחלקו אבות העולם ר"ת הרמב"ן ודעימיהו כנגד הרמב"ם והגאונים שעימו בשרש הדין של עיבוד העפצים כמו שיבורר לקמן, אכן לענ"ד לא יצאנו מספק דאורייתא לחומרא, ובפרט שלענ"ד מאד מאד מסתבר שגם לר"ת עיבוד הסיד של היום פסול גם לשיטתו וכמו שיבואר לקמן.

עצם דין העיבוד מבואר בש"ס שבת עט.: תא שמע דאמר רב חייא בר אמי משמיה דעולא שלשה עורות הן מצה וחיפה

והוא שעושין אותו "רק" וכו'. מפורש ברמב"ם שהכרעתו בסוגיא הזאת היא על פי רבינו (מראשי גאוניי בבלי) רב האי גאון אשר מסורתם היא הנאמנה שבישראל, ובפרט בקיום מצוות תמידיות שכאלה ישנו משקל מכריע למסורת הגאונים שהם העדות הנאמנה הקרובה ביותר שיש לנו על מנהג אבות העולם בעלי הש"ס. ואגב אורחא נראה להביא סמך לרמב"ם שהרי לשון הגמרא בשבת (עט:): ומנחות (לב). הלכה למשה מסיני תפילין על הקלף ומזוזה על הדוכסוסטוס קלף במקום בשר דוכסוסטוס במקום שער, ומאידך מצינו בירושלמי במגילה (פרק א' הלכה ט') וצריך שיהא כותב על הגויל במקום השער ועל הקלף במקום נחושתו ואם שינה פסל. והנה אין ספק שגויל במקום שער הכונה כפשוטו במקום בו צומחות השערות שהרי הגויל הוא שלם כלומר מורכב משני החלקים וממילא מוכרחים לפרש שמקום שער זה כפשוטו מקום צמיחת השערות, ומסתבר שהבבלי והירושלמי קוראים לאותו מקום מקום שער, וממילא רואים שדוכסוסטוס שכותבים בו במקום שער זה החלק העליון הדק שבו צומחות השערות כש"כ הרמב"ם שם בתשובה כשנ"ת לעיל. ולשון הירושלמי על הקלף במקום נחושתו הכונה בחלק התחתון שלו כש"כ השפך נחשתך ותגל ערותך וכיו"ב והכונה לחלק התחתון שהוא ממש מקום בשר. אכן בזה אין הכרח כנגד ר"ת שהרי גם לר"ת כותבים בחלק התחתון של החלק העליון הדק.

אמנם גם בלשון מקום שער הרי אמרו בגמרא שם בשבת (עט:): אידי ואידי אמוזזה והא דכתבינהו אקלף במקום שיער וכו' ובהנהו הכונה לכיוון השער לפי הרמב"ם, אכן מסתבר שההלכה המקורית הן בבבלי והן בירושלמי נמסרה באותו מטבע לשון.

אבל לענ"ד חוץ מכל הדיוקים הנ"ל ישנו דבר מהותי יותר מהכל והוא לפרש נכון את המנהג הקדום. הנה כל רבותינו הקדמונים (ר"ת, רא"ש, סמ"ג ועוד) העידו שהמנהג

האומרים שהכונה שמעובד בעפצים אלא שבגלל שהוא ישן אין עיפוצו ניכר. אך לענ"ד היה ברור לרבתינו קמאי זלה"ה שעפיץ זאת הבחנה בענין העיבוד שהרי אנחנו יודעים שיש חומרים דומים לעיפוצ אם בענין קיבוץ העור וחיזוקו, אם בענין שהקלף נהיה לדבר שאינו יכול להזדיף, ואם כן ממה נפשך איך שנגדיר את ענין העיבוד העפצים אינם בדוקא. הרי הרמב"ם עצמו מפרש שם שאין העיפוצ ניכר והוא בעצמו פוסק עפצא וכיוצא בו, (פרק א' מהלכות ס"ת הלכה ו' בסוף ההלכה) אלא מוכרחים לומר שזאת הבנתם בגוף הסוגיא.

אכן מהו יסוד דין עיבוד בזה נחלקו. כתבו התוס' בשבת ע"ט: (בד"ה קלף ודוכסוטוס כו') ואם תאמר קלפים שלנו דלא עפיצן היכי מתכשרי ואומר רבינו תם דתיקון שלנו חשוב כעיפוצ וכו' ובפרק קמא דיגיטין יא. גבי שטר והא בעינן דבר שאינו יכול להזדיף ומשני דעפיצן משמע דאי לא עפיצן יכול להזדיף ופסולין ואנן סהדי דשלנו אינו יכול להזדיף אלמא חשוב כעפיץ. מבואר בדברי רבינו תם שיסוד דין עיפוצ הוא שהכתב לא יכול להזדיף וסברתו דחובתנו בכתיבת סתו"מ שלא תהא שום אפשרות לזיף כמו כל שטר שכל מילה בו חשובה ואם יש בו שינוי ענינו יכול להפסל ק"ו בסתו"ם שאפילו קוצו של יוד מעכב ומחשיבות הענין זה שהדברים היקרים ביותר שכל העולם נשען עליהם כמו שאחז"ל מלאכת שמים היא יהיו בלי שום צד נזק (ואף במגילה שכשירה בחלק מאותיותיה שאינם מ"מ בעינן רובה קים ולי"א ענין שלם בתחילתה ובסופה). ורבינו הרמב"ן בדיונו בסוגיא זאת כתב בסיכום הסוגיא: ומיהו אפשר שהוא (שיש עיבודים אחרים שהן מכשירים כעפצים הללו) אמת לפי שלא היו להן עיבוד של קימא אלא העפצים כדאמרינן בגיטין והא בעינן כתב שאינו יכול להזדיף, בדעפיצין. משמע שכל שאר העיבודין שלהן יכולים היו להזדיף, ואפשר שמפני כך פסלום לס"ת דבעינן

ודיפתרא מצה וכו' דיפתרא דמליח וקמיה ולא עפיץ. ומפרש רש"י שם: עפיץ מתקנים אותו בשחיקת עפצים כמו שעושין כאן בשחיקת קליפת ארז שקורין טנא. ושנינו במגילה (יז.) היתה כתובה בסם כו' ועל הדפתרא לא יצא עד שתהא כתובה אשורית על הספר ובדיו, ובגמרא שם במגילה (יט.) דיפתרא דמליח וקמיה ולא עפיץ. ובגמרא שם בהמשך: על הספר ובדיו וכו' מנלן אתיא כתיבה כתיבה כתיב הכא ותכתב אסתר המלכה וכתוב התם ויאמר להם ברוך מפיו יקרא אלי את כל הדברים האלה ואני כותב על הספר בדיו. ובמסכת סופרים פרק ראשון הלכה ה' אין כותבין לא על דיפתרא וכו'. ולעיל שם הלכה ג': לוקחין עורות מכל מקום לספרים ותפילין ומזוזות ואין חוששין שמא עורות לבובין הן, והלכה ה' הוא המשך להלכה ג', ומפורש שדיפתרא אינו פסול רק במגילה אלא זהו דין כללי בספרים (תנ"ך) תפילין ומזוזות.

מבואר בכל הנ"ל שמעיקר הדין חייבים שמה שכותבים עליו ספרים תפילין ומזוזות יהיה מעובד וגדר עיבוד הוא מליח קמיה ועפיץ. אכן זה משמעות קמאי זלה"ה שהכריעו בסוגיא שעפצים אינו בדוקא אלא יש הבחנה בענין העיבוד שעושים העפצים ולכן אחרי שנגדיר מהי ההבחנה כל שידמה לזה יוכשר. (ובק"ו אם בעיפוצ שהוא העיקר אינו לעיכובא גם במליח וקמיה כן הוא שכל הדומה להם הרי הוא כמותם ולכן ענין הקמיה רבות בשנים התחלף בדומים לו) הראיה שהביאו תוס' לכך שעיפוצ אינו בדוקא הוא מהגמרא במנחות (לא:): אמר ליה רבה זוטי וכו' הא דאמרינן בשלש אל יתפור (קרע בשלש שורות) לא אמרן אלא בעתיקתא אבל חדתתא לית לן בה, ולא עתיקתא עתיקתא ממש ולא חדתתא חדתתא ממש אלא הא דלא אפיצן הא דאפיצן. וכתבו תוס' שם: משמע דס"ת כשר בלא אפיצן, ונזהרו לכתוב משמע שהרי נחלקו קמאי זלה"ה בפירוש הסוגיא, יש אומרים שלא אפיצן הכונה עיבוד בחומר אחר, ויש

מתוקן בעפצים בשעת עיבודו שעושים אותו שחור (כהה בלשון קמאי זללה"ה) ושוב אין אדם עושה בה מחק וחוזר וכותב עליו מפני שהוא ניכר, וקלפי פרסיים (זה ממש הקלפים שיש היום ע"י סיד כידוע מספרי ההסטוריה וכמו שאביא לקמן עדות מתלמיד הגאונים שהישמעאלים הכניסו את קלף הסיד ויש קשר בינם לפרסיים) אינם מעובדים בעפצין שקורין גל"ש ואדם יכול למחוק כתבו ומניח חתימת העדים וכותב למעלה ממון הרבה עכ"ל.

לכן נלע"ד שיש לדון שגם רבינו תם הכשיר עיבוד סיד רק כשיש חומרים נוספים באופן שאי אפשר לזיף וכמו שמוכח בתוס' רמב"ן ריטב"א ר"ן וכל קמאי זללה"ה שהולכים בשיטתו שיסוד הפסק של רבינו תם הוא שאי אפשר לזיף והא קמן שהקלפים היום קלפי הסיד ניתנים לזיוף עכ"פ למי שקצת מומחה וחושבני שחשש זיוף מאז ומעולם הוא מהמומחים ולא מההדיוטות לכן קשה לדחוק שכונת ר"ת היא בעיבוד סיד כשלנו כי אם ימחק אותו שאינו מומחה אפשר לראות את הזיוף.

לעומת רבינו תם ודעימיה כותב הרמב"ם בריש הלכות ס"ת פרק א' הלכה ו' וז"ל: שלשה עורות הן גויל וקלף ודוכסוסטוס, כיצד, לוקחין עור הבהמה או עור החיה מעבירין שער ממנו תחלה ואחר כך מולחין אותו במלח, ואחר כך מעבדין אותו בקמח, ואחר כך בעפצא וכיוצא מדברים שמקבצים את העור ומחזקין אותו, וזה הוא הנקרא גויל. ובהלכה ז' כתב: ואם לקחו העור וכו' ועבדו אותו במלח ואחר כך בקמח ואחר כך בעפצא וכיוצא בו, זה החלק שממול השער נקרא דוכסוסטוס וזה שממול הבשר נקרא קלף. נמצינו למדים לפי הרמב"ם שיסוד דין עיבוד אינו אלא מטעם חיזוק וקיבוץ העור וכמו שידוע אצל כל חוקרי המדע שעפצים והחומרים הדומים לעפצים הם חומרים שמקנים לעור עמידות בפני ריקבון שהמשותף להם הוא יצירת קשר חדש בין הסיבים. וידוע אצל כל החוקרים שהסיד

כתיבה תמה וליכא, אי נמי דלא ספר מיקרי, אבל לדידן דאית לן עיבודים אחרים שאינן יכולים להזדיף וכותבין בהן גיטין ושטרות אפשר שיהיו כשירים אף לספר תורה. תורף דבריו שאין ראה מהש"ס להכשיר עיבוד שלא בעפצים (כי במנחות כתב שם לעיל שלא אפיצן הינו שאינו ניכר) אך יתכן שכיון שמצינו בגיטין שענין עיפוץ הוא שאינו יכול להזדיף אז כנראה שזהו גם גדר עיבוד לגבי סת"מ. וחדש הרמב"ן שטעם הפסול או כי כתב שיכול להזדיף אינו כתיבה תמה, או שחסר כאן בשם ספר. ולענ"ד לפי מש"כ מדין כתיבה תמה ניחא הדרשא של הגמרא במגילה (י"ט). כתיבה כתיבה מגילה מהספר בירמיהו שהרי דין העיבוד הוא דין מדיני הכתיבה שכך זה כתיבה תמה. (אם נאמר שהוא דין מדין ספר קצת קשה שהרי בפסוק של ותאמר אסתר לא נזכר להדיא שם ספר, רק י"ל דבהמשך הדברים כתוב וישלח ספרים וכו' ובסוף הפרשה שם: ומאמר אסתר כו' וקים בספר) וכתב הריטב"א בחידושו לשבת (בריטב"א החדש) וז"ל: מיהו אומר רבינו תם ז"ל דלא אמרה סוף דבר דלא עפיץ אלא הוא הדין שאין עיבודו כעיבוד סומק שלנו שאינו יכול להזדיף, שאילו הוא מעובד כעיבוד שלנו שמעבדין בזה שקורים סומק אין העפצים מעכבים. מפורש בדברי רבינו הריטב"א שר"ת שהכשיר עיבוד סיד זה בצירוף חומר סומאק (שהזכירו הרמב"ם במסכת פאה פרק א' משנה ה' - האוג - אל סמאק אלשאמי והוא אשכולות כאשכולות הענבים ונאכל ועי"ש בהערת המהדיר הרב קאפח ז"ל הערה 39: אילן שאינו גבוה וכו' ובעליו מעבדים עורות) שאין ספק שהצבע של הקלף אינו לבן אלא לפחות קצת אדום (או אדום די חזק ותלוי לפי הכמות) וממילא אי אפשר לזיף את הכתב שהרי היסוד למניעת זיוף הוא שיהיה צביעה שניכרים בה סימני זיוף וכל מחיקה תהיה ניכרת. ודבר זה למדנו מדברי רש"י הקדוש בגיטין יא. בד"ה שאינו יכול להזדיף וז"ל: שיהא הקלף

שבעינן אינו יכול להזדיף והרי מסתבר לכאורה כש"כ הרמב"ן שהיכן שבעינן ספר וכתובה תמה בעינן שאינו יכול להזדיף שלא יגרע דין ספר מדין שטר ואם כן למאי בעינן הך הלכתא בסתו"מ שהקלף יהיה מעובד ומה התחדש בהלכה הזאת ולאזה צורך. והנראה שמוכרח בזה הרמב"ם לשיטתו שיש בכל השטרות דין אינו יכול להזדיף (כר"א בגיטין ועיי"ש בגר"א כחו"מ סימן מב כמה ראיות לזה) שבסתו"מ התחדשה הלכה בעצם החפצא שכותבים בו, ומאד מדויק הדבר ברמב"ם שבהלכות סתו"מ אחרי שתואר מהו העור ודרך עיבודו כתב וזהו גויל וזהו קלף ודוכסוסטוס שמבואר שהעיבוד אינו רק דין במעשה הכתיבה אלא בחלות שם גויל קלף וכו' וזהו בעיקר מה שהתחדש בהלכתא הזאת. ונפקא מינה רבתי בין הני תרי דיני, דבשטרות זהו דין שהכתב אינו יכול להזדיף ואם יוסיף לעור בשעת העיבוד מעט סומקי וכיו"ב חומרים שיחדרו אליו וצבעו ישתנה וא"א לזיפו כשר ואע"פ שהעור לא התחזק והתקבץ ולא חל שינוי בגוף העור, משא"כ בסתו"מ בעינן שישים כמות של חומר שמשנה אותו להיות חזק ויציב ויוצא מעור לקלף וגם שיהיה מסוג החומרים המעבדים.

(וכל זה שלא כש"כ מרן הגר"ח הלוי ז"ל בחידושו על הרמב"ם פ"א מתפילין הי"א שבהלכה של גויל וכו' לא נכלל דרך עיבוד, ולגבי קושיתו שם בלפונתא י"ל שאחרי הגז"ש דספר זהו הנלמד שכל חלות דין ספר תלויה בעיבוד, ודין לשמה תלוי בהזמנה מילתא)

יסוד לחיוב העיפוף מצאנו בדברי הגאונים. רב האי גאון (אוצר הגאונים גיטין רל"ח עמ' 92) עונה לשאלה בענין העיבוד. כך כתוב שם: שאלו לרב האי גאון: מקום שאין בו מי שידע לעשות לא גוילין ולא רק הוצרכו לכתוב ספר תורה, ומצאו "רק" (קלף בעיבוד סיד כמו שנוכיח לקמן מהרמב"ם) שבאו ממקום רחוק, יש להן רשות לכתוב באותו "רק" ספר תורה דלא

(שימוש בסיד) כל ענינו להוריד את השער (ע"י ריכוך שרשי השיער וניתוק השער מהרקמה בחומרים כימקליים בסיסיים) ואין לו שום קשר לעיבוד מהותי בעור. (ועיין בכל אנציקלופדיה ערך עור וברסקאות באריכות) ועלינו לברר מהו המקור ממנו לקח הרמב"ם שזהו הגדר בדין עיבוד של סתו"מ.

בגמרא בגיטין כ"ב. איתא: דיפתרא דמליח וקמיח ולא אפיץ למאי הלכתא להוצאת שבת ומה שיעורו כדי לכתוב עליו את הגט. וכתב רש"י וז"ל (בד"ה לכתוב עליו את הגט) כרבנן דמכשרי ומיהו קלף גמור דמליח וקמיח ואפיץ לא שמיה עור משום הכי לא מני בהדיהו ושיעוריה תנן בהמוציא יין קלף כדי לכתוב פרשה קטנה שבתפילין, אבל דיפתרא אינו כשר לתפילין הילכך שיעורו בגט. מבואר ברש"י דענין אפיץ אינו תוספת בעלמא אלא חלוקים הם בשמם ומהותם שעד שלב העיפוף נקרא עור ומעיפוף חל בו שם קלף ולענ"ד זאת סברת הרמב"ם שענין העיבוד זה שע"י העיבוד משתנה מהות העור דירד מתורת עור וחל בו שם קלף. ועוד יש להוסיף בזה מילתא בטעמא, איתא שם בגיטין כב: ואמר ר"א לא הכשיר ר"א אלא בגיטין אבל בשאר שטרות לא דכתיב ונתתם בכלי חרש למען יעמדו ימים רבים. וכך פוסק הרמב"ם בפרק כ"ז מהלכות מלוה ולוה הלכה א' שחלוק דין כל השטרות מגיטין, שבגיטין כשר במה שיכול להזדיף, ואילו בשטרות בעינן שאינו יכול להזדיף מדין עמידה לימים רבים, נמצא לענין דינא שדפתרא פסול לא רק לגבי כתיבת סתו"ם אלא גם לגבי כל שטרות (עכ"פ כל שטרי חוב כמבואר ברמ"א בחושן המשפט סימן מ"ב סעיף א') וזהו דין כללי בכל השטרות.

וכתב הגר"א בביאורו אחד מהדיוקים מהסוגיא בגיטין כב. ובשבת עט. שאמרו דפתרא לכתוב עליו את הגט ולא אמרו לכתוב שטר. ולכאורה צריך ביאור לפי הרמב"ם אם יש דין כללי בהלכות שטרות

אינן קורין בו. ובפשוטו יש לומר שאחרי ששנינו בהלכה ד' שאין קורין סמך בהלכה ה' על הלכה ד' ואטו כי רוכלא ליחשוב וליזול. אבל יתכן שיש בזה מקור לשיטת רב משה גאון שהבאנו לעיל שמדין עת לעשות לה' הותרה קרה"ת במה שלא עובד כל צרכו כעיקר הדין וכמו שהביא הרא"ש בהלכות ספר תורה סימן כ"ד.

והנה² בחסד ה' עלינו המוציא מאפילה לאורה מכתבי הגאונים נמצא בספר "פרקי דבן באבוי" (גנוזי שכטר עמ' 560, וזהו הקובץ הקדום ביותר מהגאונים שהגיע לדינו. בן באבוי הוא תלמידו של רב אבא תלמיד רב יהודאי גאון סורא, שהוא הגאון הראשון שקובץ הלכות שלו מצוי בידינו) וז"ל שם: ספר תורה שכתבו אותו בריק בעורות שלא עיבדו אותן בעפצי לשום ספר תורה ועד עכשיו לא יצאו מתורת נבילה שיש בו איסורין. אחד שלא עיבדו בעפצי, ואחד - שלא עיבדו לשם ספר תורה, ואחד - שכתב על גבי בשר, ואחד שלא כתב בדיו, ואחד - מאחד תפורין בגידין, וכך שנו חכמינו ז"ל: כתב בסם ובסקרא ובקמוס ובקלקנתום לא יצא ידי חובתו עד שיכתוב בדיו על הספר. (במקור כתוב - על הדיפתרא וצריך להגיה בספר כמוכח מכל דבריו) ושנו חכמים מאי דיפתרא כגון ריק דמליח ודקמיה ולא עפיץ ועד עכשיו לא יצא מתורת נבילה. ואמר רבי יהושע בן לוי: כתבם שלא בדיו או שחיפה את האזכרות זהב, הרי אלו יגנוזו שאסור לקרות בהן. שאין ספר תורה כשר לקרות בו עד שיכתוב אותו בעורות שעבדו בעפצי לשמה על גבי שער והוא פירוש ספר. ובהמשך כתב שם: וכך הלכה בשתי הישיבות ובכל ספרים ראשונים הישנים שמימות משה ועד עכשיו, לא נהגו לכתוב בריק זה אלא משנים מועטים מפני שמנהג שמד הוא שגזר אדום הרשעה שמד על ארץ ישראל שלא יקראו בתורה, וגנוזו כל ספרי תורה מפני שהיו שורפין אותן,

מיעבד לשם ספר תורה או לא יש והשיב להם: היו יודעים שעיקר "רק" שאמרתם לא הכשירו רבנן דתרתין מתיבתא לכתוב בו ספר תורה ולקרות בו בצבור, ולא היה מתירו אלא מר משה גאון מחסיה ז"ל בלבד והוי קרי ליה ל"רק" קלף, ולא קלף נינהו אלא חיפה שמיה דמליח ולא קמיה ולא עפיץ וכו'. הרי לנו שכל הגאונים חוץ מהגאון מר משה גאון מחסיה ז"ל פסלו מה שאין בו עיפוף, ובפרט ראש הגאונים רבינו רב האי גאון. ומנין לנו ש"רק" זה עיבוד סיד, כותב הרמב"ם בתשובה לחכמי לונגל (בלאו סימן רפ"ט עמ' 541) וז"ל: אם האמת כמו שמקצת גאונים אומרים שהקלף הוא החלק העבה מן העור שעל הבשר שקורין הערביים "רק" ועושין אותו בסיד ועושים לו שני פנים אחד לבן וכו', וכן מביא ה"אשכול" (אלבק, הלכות ספר תורה דף נז עמוד א') וז"ל: ואמר מר רב שרירא: האי בקלף איני יודע (לשון הגמ' ב"ב יד. שאלו את רבי כו' בקלף איני יודע מהו) וטעה בה אדם גדול וחשב כי קלף הוא "ורק", ולא הוא, אלא "ורק" בלשון חכמים חיפה דמליח ולא קמיה ולא עפיץ והינו "ורק", דיפתרא דמליח וקמיה ולא עפיץ. ובהמשך "וד"ורק" שהיא חיפה הכשירו מר רב משה ולא הודו לו חכמי דורו כמו מר רב יוסף גאון בן מר רב רבי, ולא חכמי ישיבתו כמו מר נחשון ואף אשר אחריהם.

בנוסף לכל הנ"ל יש לציין מה ששנינו במסכת סופרים פרק א' הלכה ג': כותבין על הקלף במקום בשר ועל הגויל במקום שער ואינו רשאי לשנות. הלכה למשה מסיני שאם שינה בזה ובזה אין קורין בו. (וג"ל שכיון שמשה רבינו כבר תיקן קרה"ת כמבואר במגילה יש מקום להלמ"מ בעניני קרה"ת או דאירי בחיוב זכור לפי קמאי ז"ל שהוא חיוב מן התורה וכיו"ב מה שחובה מהתורה לקרוא מהספר) אחר כך בהלכה ה' כתוב: אין כותבין על דיפתרא וכו', ושם לא שנינו

2 מידע זה נמסר לי בנוסף לעוד דברים שכתבתי לעיל ע"י ידידי הרב דוד כרפס שליט"א.

אנחנו נמצאים, ולכן הנכון לעשות קלפים מעופצים ובזה נצא חובתנו לכולי עלמא.

כל זאת מלבד החיוב לקים מספק דאוריתא לחומרא, שהרי לעשות קלף כמו הרמב"ם הוא הוא המנהג הקדום שבאמת נהגו מקדם קדמתא כל אבותינו ורבותינו, ובענין עיבוד אין זאת צריך לפנים שעיפוץ הוא הדבר היחידי שכשר לכ"ע, וההולך במנהג הגאונים העיקרי (לפי רוב הגאונים ובפרט רב האי גאון ראש הגאונים) ילך לבטח בדרך ההלכה.

וכשבאו ישמעאלים לא היו להם ספרי תורה ולא היו להם סופרים שיש בידם הלכה למעשה כיצד מעבדים את העורות (איך עושים את העיבוד) ובאיזה צד כותבין ספרי תורה והיו לוקחין ריק מן הגוים שעשו לכתוב בהן ספרי עבודה זרה וכו', עכ"ל הנוגע לענין שלנו.

שפתי הגאון ברור מללו שהעיבוד המעכב הוא בעפצים וגם נשכח מאיתנו הצד הנכון של הכתיבה. לענ"ד זהו ממש המצב בו



לשון חכמים

הרב יוחנן הכהן שבררון

בענין קו התאריך

הקדמה

נושא "קו התאריך" בעולם הוא ענין מורכב מאוד, מצד אחד הוא ענין חמור שתלוי בו חיובי מיתות וכריתות בהרבה מקומות בעולם, לידע מתי שבת ומתי חול, מתי יום הכיפורים שאסור באכילה ומתי ערב יו"כ שמצוה באכילה וכו', ומאידך הוא נושא מעורפל מאוד ולא נכתבו בו דברים ברורים ומוחלטים בזמנים קדומים.

בשנים קדמוניות היה הדבר פשוט שהיום מתחיל במזרח ומסתיים במערב ותו לא מידי, אולם אחרי שישוב העולם התפשט על פני רוב כדור העולם, נשאלה השאלה היכן מתחיל היום והיכן מסתיים, שהרי משך היום הוא כשהשמש מקיפה את העולם סיבוב שלם של כ"ד שעות, ומוכרח להיות מקום מסוים בעולם שבו מתחיל סיבוב השמש של יום ראשון, ומקום זה הוא האזור הראשון בעולם שהתחיל יום זה וכשמגיעה השמש אחרי הסיבוב עד למקום זה נגמר הסיבוב, ולפני קו זה הוא המקום אחרון של יום ראשון, וכשעוברת את הקו מתחיל יום שני וכן הלאה.

מקום זה הוא הנקרא "קו התאריך" שבו מתחלף היום ונקרא גם "מרדיאן" בפוסקים, ומכיון שבשני צידי הקו השעה זהה שהרי המקומות סמוכים זה לזה, מוכרח להיות שכששוקעת החמה באותו אזור, בצד המערבי של הקו נכנס יום שני ובצד המזרחי של הקו נכנס יום ראשון, וכן בצהריים ובכל שעות היום מצד זה הוא יום ראשון ובצד זה הוא יום שני, והשאלה היא היכן מקום "קו התאריך".

בשנים האחרונות נכתבו הרבה ספרים וחיבורים שלמים על נושא זה עם ראיות והוכחות קושיות ותירוצים, אמנם בזמן הראשונים היתה מחלוקת בזה בין ראשונים ובמשך השנים נכתבו דברים בענין אך לא במדה מרובה, בשנת תר"ע (לפני מאה שנה) נתיישבו הרבה יהודים וביניהם שומרי תומ"צ ביפן, וכמו"כ באוסטרליה ובעוד מקומות במזרח העולם, ונהגו לשמור את השבת באותו יום של אר"י, בהקדמת השעות שהיום מקדים שם.

ועיקר המחלוקת בזה התחילה בשנת תש"א עת שהגיעו פליטי השואה לעיר קובה שביפן (לפני שעברו לשנחאי שבסין), ועוררו את השאלה ביתר תוקף, ושלחו לשאול

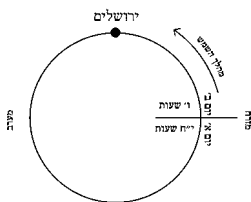
בארץ ישראל את גדולי ישראל לדעת את המעשה אשר יעשון, וקיבלו תשובות מנוגדות, ומאז נכתבו כל החיבורים בזה.

במאמר שלפנינו נתמקד בעז"ה בעיקר על צדדי המחלוקת שהתחילה בשנה ההיא בין חכמי ישראל, אמנם בפרטי מקום קו התאריך יש הרבה שיטות, אך העיקרון של המחלוקת מתחלק בין ג' שיטות העיקריות, כמו שיבואר להלן בעז"ה.

כדי לבאר את השיטות צריך להקדים, כי היקף כדור העולם הוא כ"ד שעות של מהלך השמש, ושטחו מחולק לש"ס מעלות, (כל מהלך שעה הוא ט"ו מעלות), חצי העולם העליון הוא ק"פ מעלות שהוא י"ב שעות וכן חצי העולם התחתון, ורבע עולם הוא צ' מעלות שהם שש שעות. ועתה נבאר את ג' השיטות העיקריות בנושא זה:

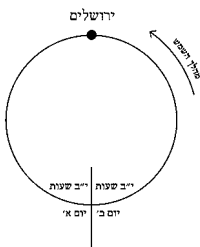
א. שיטת רבי יהודה הלוי ז"ל בספרו "הכוזרי" ורבי זרחיה הלוי ז"ל "בעל המאור" במסכת ר"ה דף כ'. וכמותם פסק החזו"א להלכה, דקו התאריך שבו היום מתחיל הוא צ' מעלות שהם מהלך שש שעות של השמש מזרחה לאר"י, כלומר היום מתחיל שש שעות לפני אר"י ומסתיים י"ח שעות אחרי אר"י, הקו הזה הוא בתחילת סין ומפריד בין סין ליפן, ונמצא שבשעה ששוקעת החמה באזור זה, יפן היא המקום האחרון בעולם שנכנס אז יום השביעי ומתחיל שם השבת, וסין היא המקום הראשון בעולם שבשעה זו יוצא כבר השבת ומתחיל יום ראשון, ולאחר שש שעות כשתשקע החמה באר"י יתחיל שם יום ראשון וכשיעברו עוד י"ח שעות ותשקע החמה בשנית ביפן תצא השבת שם ויתחיל יום ראשון, ובסין יתחיל כבר יום שני וכן הלאה. ונמצא שהשבת ביפן הוא י"ח שעות אחר אר"י וכ"ד שעות אחר סין הסמוכה לה. (וסובר החזו"א שכל הראשונים אין חולקין לדינא עם הרז"ה).

שיטה א



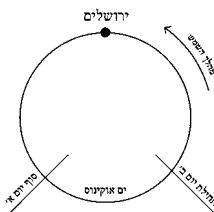
והנה, הן אמנם שבאמצע רוחב העולם עובר הקו בים שאחרי סין, אולם בצדדים עובר הקו בתוך היבשה, דהיינו בצפון החלק העליון של סין וסיביר של רוסיה, ובדרום עובר הקו וחותר באמצע אוסטרליה, ונמצא לפי הרז"ה שאדם יכול בפסיעה אחת לעבור בעת השקיעה כשנכנס השבת, לצד השני של הקו ומיד יהיה אצלו מוצאי שבת, וע"ז חידש החזו"א בדעת הרז"ה את חידוש הגרירה, שיבשה המתחילה בתוך הצ' מעלות נגדרת כל היבשה אחריה להקדים את השבת אף שהוא יוצא מהקו, וכל אוסטרליה וסיביר מקדימה לאר"י, אך יפן שיש הפסק מים בינה לאסיה אינה נגדרת והשבת אצלה י"ח שעות אחר א"י.

שיטה ב



ב. שיטת רש"י ורבינו סעדיה גאון והרמב"ם והגאונים והראשונים שעמו, אליבא דגדולי ישראל שחלקו על החזו"א כפי שיבואו בפנים בעז"ה, לשיטתם קו התאריך שבו מתחיל היום הוא י"ב שעות לפני אר"י, דהיינו שירושלים באמצע העולם חצי עולם מקדים לה וחצי עולם מאחר לה. וברור שיפן מקדימה לאר"י.

שיטה ג



ג. שיטת גדולי ישראל ובראשם הגאונים ר' איסר זלמן מלצר ור' צבי פסח פרנק זצ"ל, הבנויה על דברי הרדב"ז,

ומבוססת על הטענה, דלמה לא כתבו בש"ס ובפוסקים דין עיקרי כזה באיזה מקום מתחיל השבת וי"ט, ולכן שיטתם בפירוש הרמב"ם והראשונים דאין עפ"י תורה קו דק המחליף את הימים, אלא היום מסתיים בסוף היבשה במערב, ומתחיל בתחילת היבשה במזרח העולם דהיום נקבע עפ"י התפשטות הישוב מנקודת אר"י, וכל רוחב האוקינוס הוא המבדיל בין הימים, דעל האוקינוס אין קריאת שם של יום מסוים, וכשמתחילה היבשה במזרח, בלי שום קו ישר אלא בכל מקום היכן שמתחיל, דהיינו תחילת סיביר ותחילת אוסטרליה ותחילת יפן וכן בכל הרוחב, כל יבשה שאחרי האוקינוס שם מתחיל היום החדש.

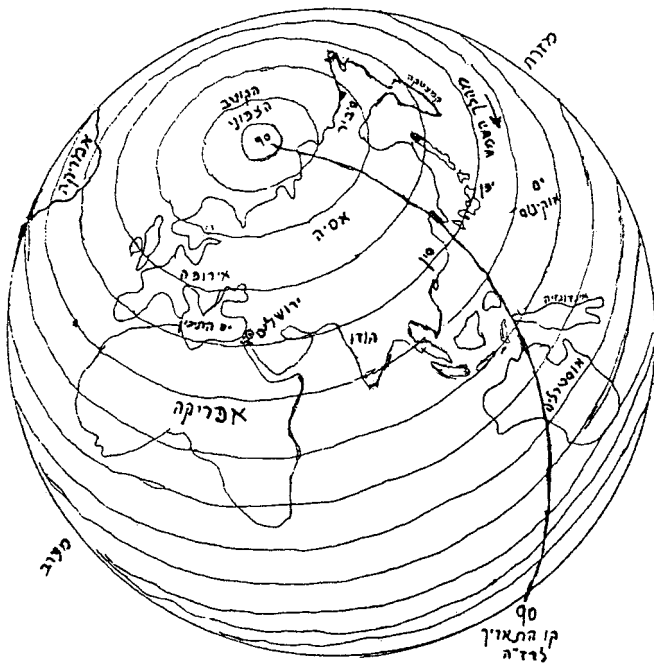
ולהלן נבא לבאר בעזה"י יסודות ג' שיטות עיקריות אלו, עפ"י דברי הגדולים זצ"ל, ובהוספות ביאורים והסברים ומו"מ בדבריהם. ואח"כ סיכום מדברי הגדולים שדנו בזה והכרעותיהם עד היום.

דעת הכוזרי ובעל המאור והאם הראשונים חולקים עליהם

שיטת רבי יהודה הלוי זלה"ה בעל הכוזרי וביתר הרחבה בדברי הרז"ה בעל המאור בגמ' ר"ה דף כ' ידועה, דתשעים מעלות דהיינו שש שעות ממזרח אר"י מקדימין את היום לפני אר"י וי"ח שעות ממערב לאר"י מאחרין את היום, ועפ"י מבארין הם את דברי הגמ' בר"ה שם, ביאור זה בגמ' מקלס הריטב"א שם, שאחר שהביא פירוש רש"י כתב: ויש להרז"ז"ל בהלכה זו שיטה אחרת שהיא יותר מחוורת, ע"כ. (אמנם יל"ע דלפני זה כתב על הפירוש האחר "ונכון הוא", וע"ע להלן בדברי הגרא"ז מלצר זצ"ל) גם הר"ן בחידושיו שם כתב: הרוצה לעמוד על עיקרי שמועות הללו כפי מה שנתבאר בשרשי חכמת התכונה יעיין כפי מה שנכתב בהן בספר המאור, גם הפני יהושע בגמ' שם מקלס את היסודות של פירושו של הרז"ה.

ונתבארה השיטה הזאת להלכה ע"י הגאון החזו"א זצ"ל, הלא היא כתובה ומבוארת בארוכה בקונטרס י"ח שעות הנדפס בחזו"א או"ח מועד סוף הלכות שבת.

אולם רש"י ורבינו סעדיה גאון ז"ל שהביאו רש"י שם בשמו פירשו את הגמ' באופן אחר, וכתב החזו"א בקונטרס י"ח שעות שאין חולקים עליו בהלכה זו אלא בפירוש הגמ', מפני שלא ביאור הסוגיא הוא שהביאו להרז"ה לחדש את יסוד החשבון של י"ח שעות,



אלא שדבר זה היה פשוט אצלם מקודם וביארו עפ"י יסוד קדום זה את דברי הגמ', ואשר לכן גם אם יש חולקין על פירושו של הרז"ה בפירוש הסוגיא אין זאת אומרת שהם חולקים על היסוד שהתחלת היום מתחיל צ' מעלות דהיינו ו' שעות ממזרח לאר"י.

אך גדולי ישראל שחלקו על החזו"א להלכה, סברו שרש"י ורס"ג (ועוד הרבה ראשונים דלהלן) חולקים על הרז"ה גם בעיקר היסוד ומשום כן לא ביארו את הסוגיא כוותיה, וכ"כ הרדב"ז בח"א סי' ע"ו דהראשונים נחלקו היכן מתחיל היום והשבת, ובדעת רש"י יש הוכחה מדברי התשב"ץ (ח"ג סי' רט"ו) שביאר שיטתו שהמולדות הוקבעו על סוף המזרח, והביא שרבינו סעדיה גאון העיד שראה ליקוי חמה בחשבון שעה שיהיה המולד יותר על אותה שעה ח' שעה, והוא היה בבגדד, (ואכ"מ להביא את כל הענין), והחזו"א שמבאר עפ"י שיטתו את דברי התשב"ץ הוצרך לעשות כמה תיקוני טעות בדבריו, במקום ה' מעלות צ"ל ס' מעלות, ובמקום עשר שעות צ"ל שמונה שעות. ובתשובה השניה של התשב"ץ עושה חילוף תיבות, עיי"ש, אך בספר שיטות קו התאריך (בלום) ביאר את כל דברי התשב"ץ בלי שום תיקונים, ויוצא מתוך הדברים שקצה המזרח הוא בערך קי"ד מעלות מאר"י והוא מתאים מאוד לדברי הרמב"ם והרבה ראשונים דלהלן. גם בספר "עלי יונה" להגר"י מרצבך זצ"ל ביאר את התשב"ץ ומסיק שחולק בהדיא על הרז"ה.

וזהו כהבנת גדולי ישראל שחלקו על החזו"א, שהרי רש"י הביא את פירושו בסוגיא מרבינו סעדיה גאון ומוכח שמה שפירשו את הסוגיא באופן אחר מהרז"ה היה מפני שחלקו עליו על עצם היסוד. וכ"כ בעל יסוד עולם על הרז"ה שכדי להעמיד פירושו בסוגיא הוצרך לייסד ולומר שי"ח שעות מאחרים לאר"י, ומסיים שאינו אמת והוא שינוי סדרי בראשית.

הרמב"ם ז"ל כתב בהלכות קידוש החודש פ"א הי"ז דירושלים נוטה מאמצע הישוב כנגד רוח מערב בכמו ארבע ועשרים מעלות, ונמצא דתחילת הישוב הוא קי"ד מעלות מזרחה לירושלים, דחצי הישוב הוא צ' מעלות ועוד כ"ד הרי קי"ד מעלות, והוא שבע ומחצה שעות ועוד קצת.

וכדברי הרמב"ם כתבו היסוד עולם (תלמיד הרא"ש) במאמר ד' פ"ח שחולק על הרז"ה והוא סובר שקצה המזרח הוא ז' שעות ותרי"ב חלקים שהם ל"ד דקות, וכ"כ בספר העיבור לרבי אברהם בר חייא הנשיא ז"ל כפי שהובא מכת"י בתורה שלימה במאמר שבראש כרך י"ג דקצה המזרח הוא ז' שעות ותרי"ב חלקים מאר"י, וכ"כ בכפתור ופרח פ"ו דרחוקה ז' שעות ול"ב ראשוני שעה, וכערך שיעורים אלו כתבו ר"י ב"ר ברוך ורב חסאן בר מרחסן הדיין ז"ל, וכל השיעורים שכתבו הם קרובים מאוד זה לזה, ושלא כדברי הכוזרי והרז"ה.

וכתב החזו"א בקונטרסו שאין ללמוד כלום מדברי הרמב"ם שלא כתבו אלא לסימנא בעלמא והיא מחכמי אומות העולם שמהם למד הרמב"ם וכמש"כ הרמב"ם שם בפ"ז הכ"ד, ואין ראוי כלל להכניסו לבית המדרש בזמן שאנו דנין בהלכה.

אך הגדולים שחלקו עליו מיאנו לקבל דברים אלו, וראה להלן שהגה"ק רבי שלמה מזווייהל זצ"ל שלח להחזו"א למסור לו שלדעתו הרמב"ם בהלכות קדוש החודש חולק על הרז"ה.

ונראה הביאור, דהרי ממ"נ אם סוברים הרמב"ם והראשונים שעמו בעיקרון כיסוד הרז"ה דתחילת היום תלוי בתחילת היישוב, א"כ איך יתכן שיכתוב הרמב"ם לסימנא מקום שאינו נכון עפ"י התורה כשתלוי בזה חיובי מיתות וכריתות של שבת ויוה"כ, בעוד שאת המקום האמיתי של תחילת היום לא כתב בשום דוכתא, ועל כרחק שהמקום האמיתי הוא קי"ד מעלות, ואם נאמר שהרמב"ם ס"ל דתחילת היום אינו תלוי בתחילת היישוב א"כ הרי חולק לגמרי על יסודו של הרז"ה ולא שייך צ' מעלות לכאן. ובספר "עלי יונה" הוכיח ממקום נוסף

ברמב"ם (פי"ח הי"ג עד ט"ז) דלא כהרוז"ה. ולהלן יתבאר בע"ה דהם ביארו ברמב"ם דטובר דהחשבון הוא י"ב שעות. (ועל הטענה שהרמב"ם למדה מחכמי או"ה, עי' ברמב"ם שם בפ"ז הכ"ד, וביתר דיוק במהדורת פרנקל, וז"ל: ומאחר שכל אלו הדברים בראיות ברורות הם שאין בהם דופי ואי אפשר לאדם להרהר אחריהם, אין חוששין למחבר בין שחברו אותם נביאים בין שחברו אותם גוים, שכל דבר שנתגלה טעמו ונודעה אמתתו בראיות שאין בהם דופי אין סומכין על זה האיש שאמרו או שלמדו אלא על הראיה שנתגלתה והטעם שנודע. ע"כ, וע"ע בדבריו בסוף הלכות קידוש החודש).

מעמדה של מדינת יפן לפי שיטת הרוז"ה

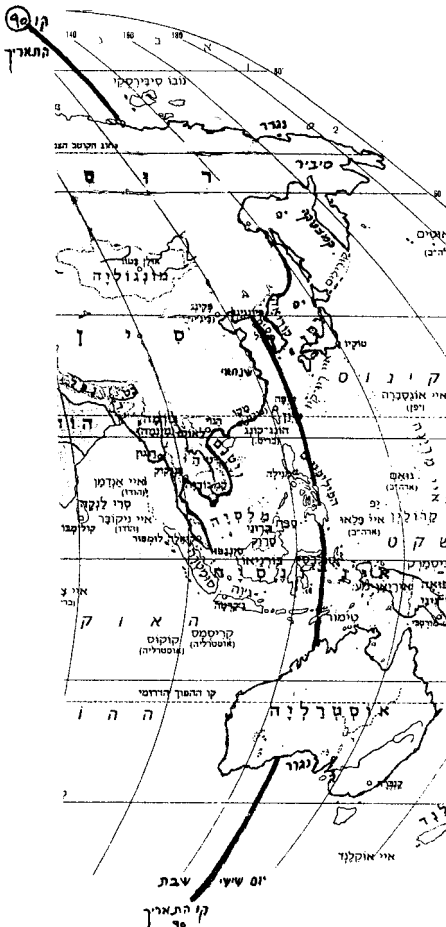
עד עתה נתבאר מחלוקת של החזו"א עם הגדולים החולקים עליו, אם פוסקים כהרוז"ה מפני שאין הראשונים חולקין עליו, או שהראשונים חולקין עליו ולא פסקינן כוותיה, אמנם גם אם נקטינן כהרוז"ה אכתי צריך לבאר מה דינה של מדינת יפן לשיטתו.

דהנה היסוד עולם מקשה כמה קושיות על הרוז"ה וביניהם הקושיא דאיך יתכן שני שכנים זה אצל זה והשבת מתחלפת להם, והגאון החזו"א זצ"ל בקונטרסו מיישב את קושיותיו של היסוד עולם על הרוז"ה, וע"כ מחדש יסוד גדול בדעת הרוז"ה שאין כל דבריו על תחילת היום במעלה הצ' שהיא ו' שעות אמורה אלא בסוף סין שהיא נגד ירושלים ורק על הקיף העולם בנקודה שהיא נגד ירושלים נתנו את השיעור של צ' מעלות, ושם קו הגבול של התאריך הוא בקו של חוף הים וגבול היום עובר בנקודה הנושקת בין היבשה להים ושם אין להקשות הקושיא של שני שכנים שהשבת מתחלפת להם, אבל בשאר רוחב העולם ששם היבשה ממשכה יותר מצ' מעלות שם אין קו התאריך עובר במעלה צ' אלא בסוף היבשה ונמצא שהקו הוא יוצא ונכנס ולא קו ישר. ואשר לכן פסק להלכה דכל יבשת אוסטרליה ומדינת סיביר מכיון שהיבשה מתחילה בתוך ה' שעות מאר"י נגגרת כל היבשת אחרי ההתחלה וכולה מקדימה את השבת לאר"י.

חידוש זה גורם לכמה קשיים לכאורה גם על מדינת יפן כדלהלן. אמנם מה שתמהו על החזו"א (בתשובות והנהגות ועוד) דאיך יתכן במדינת אוסטרליה דהרוב יגרר אחר המיעוט ואדרבה שהמיעוט הנכנס לתוך הצ' מעלות יגרר אחר הרוב ויהיה השבת למחרתו, באמת שקושיא זו אינה כלום, דאין לזה שייכות לרוב ומיעוט דהסברא פשוטה שחלות השבת של תחילת היבשת אף שהוא מיעוט יגרור אחריו את כל היבשת, דמכיון שחל השבת הוא מתפשט על כל היבשת, אך לא שייך שחלק החול של היבשת אף שהוא רובא יגרור אחריו את החלק הראשון, שהרי חול אינו חלות אלא שלילת השבת, והשלילה אינה יכולה להתפשט ולמנוע מן חלק המיעוט שלא יחול עליו השבת עד למחר, וזה סברא פשוטה. (הגם שעצם מושג ההתפשטות כאן הוא דחוק).

גם מה שתמהו על החזו"א דמסתבר שמדינת יפן תכלל בתוך היבשה והקו יעבור אחרי יפן שהרי היא כמצורפת אל יבשת אסיה, ולכאורה נראה כן במפה שהים המפסיק בין סין ליפן הוא ים פנימי הנקרא "ים יפן" אשר הוא רק מחובר לאוקינוס, וכמו כל הימים והנהרות שבתוך היבשות, אך באמת שהחזו"א כבר התייחס לזה במכתב שבקובץ אגרות ח"ג קפ"ז, ותורף ביאורו הוא שאי אפשר להכליל את יפן ולצרפה לאסיה ולהקדים שם את השבת, שהרי באמת מעיקר דין הרוז"ה הרי היא כבר אחרי קו הצ' מעלות, וגם אילו היתה מחוברת ממש לסין היתה מצטרפת להקדמת השבת רק מדין גרירה וכדין בליטת סיביר ואוסטרליה, וא"כ אין לך בו אלא חידושו, דכיון שהיא אינה מחוברת אף שהוא רצועת ים קטנה מאוד מ"מ כבר נפסקה הגרירה שאינה יכולה להגרר אחר סין, דמאחר שברצועת הים כבר הדין לאחר י"ח שעות אי אפשר להחזיר את היבשה של יפן שוב אל תוך דין ה' שעות.

אולם לכאורה נראה שיש לפנינו שתי תמיהות חזקות דכשנעייץ במפה נראה דמדינת יפן (עכ"פ בחלקה) מוקפת מארבע רוחותיה ע"י יבשה הנגרת ונמשכת מתוך יבשה שבתוך הצ' מעלות ודיניהם להקדים את השבת לאר"י,



דהיינו סין ממערב, סיביר מן הצפון, קמצטקה ממזרח ואוסטרליה מן הדרום, ואיך יתכן שיהיה מקום המוקף מכל עבריו ע"י מקומות ששם כבר שבת וכאן יהיה חול, וכעין מובלעת של חול בתוך תחומה של שבת (ולמחרת יהיה להיפך), והנוסע מסין ליפן וסחלין ואיי קורילים נהיה אצלו חול וכשימשיך לקמצטקה נהיה שוב שבת, והרי כתב שא"א להשתנות פעמיים, ואם נאמר שאכן בקמצטקה יהיה הדין אחרת שמאחר שכבר נפסק ע"י יפן אינו יכול שוב לחזור, א"כ הרי נפרך היסוד שאין הקו יכול להפסיק באמצע יבשה, ושוב יהיה מצב של שני שכנים שהשבת מתחלפת להם, וזהו בקמצטקה המחוברת לסיביר.

עוד תמיהה גדולה נראה לכאורה שיש כאן, דהנה באמת גבול הצ' מעלות אינו עובר כלל בשום מקום בקו החוף במקום שהים נושק ליבשה (כנראה במפה), וכתב ע"ז החזו"א בקונטרס י"ח שעות אות ו' שגבול הים היה מקודם בדיוק בקו המעלה התשעים ובמשך הזמן התפשט הים ושטף מן היבשת ונכנס בפנים, והוסיף דאין לשאול מנ"ל זה, דהרי לפירוש הרז"ה הלא זה תניא בסוד העיבור שהוא הלכה למשה מסיני, וא"כ נקבע הדבר דמירושלים עד שנחאי עיקרו צ' מעלות והים שטף מעט מן היבשת. עיי"ש.

והנה הסיבה שיכול הים להכנס לתוך היבשת ולשוטפה, הוא כידוע ע"י שינוי בגובה פני המים, שע"י שגובה המים עולה הוא מתפשט ומכסה את המקומות הנמוכים ממנו, והנה כשמעיינים במפה נמצא שהמרחק בין שנחאי שהוא המקום הבולט ביותר של סין להקו של צ' מעלות הוא בסביבות 400 ק"מ, ורוחב המיצר של הים המפסיק בין קוריאה ליפן הוא בסביבות 200 ק"מ, ויש עוד כמה איים ביניהם, ובצד צפון המרחק קטן מאוד, ועומק המים הוא אותו עומק לשניהם, וא"כ אם היה מלפנים הים יותר נמוך עד שהיבשה של סין היתה יותר גדולה עד קו צ' מעלות, מוכרח שגם מיצר הים המפסיק בין אסיה ליפן יבשה, וא"כ היתה יפן מחוברת ליבשת אסיה והיתה דינה להיות נגרת אחריה להקדים את השבת לאר"י גם להרז"ה. (ונקודת הי"ח שעות יכולה להתקיים קצת דרומה מיפן בחוף שנחאי שזה נגד ירושלים).

ואין לומר דכיון שעתה נפסק החיבור נשתנה השבת שם, דא"כ גם היבשה ממזרח לסיין נשתנה דינה והיה יותר מי"ח שעות, ואם נולד הירח אחר חצות ג"כ יהיה ר"ה, וגם הוא דוחק גדול לומר ששטפון הים ישנה את יום השבת ממה שנקבע, וצ"ע.

שיטת הסוברים י"ב שעות

בספר מקור בהלכה להגה"ח ר' אליעזר בריזל זצ"ל כותב: "גדול וקדוש רבינו שלמה גולדמן זצוק"ל אדמו"ר מזוויהל הוא שאמר לי דברים ברורים, כי אותו החשבון הנמשך לצד מערב וזהו המשך של שתיים עשרה שעות ולא יותר, כן צריכים גם לחשוב חשבון של שתיים עשרה שעות לצד מזרח, וטעמו ונימוקו אמר לי, היות והקב"ה נותן התורה הוא שנותן גבול למשך היום שבכל מדינה ומדינה, והיות שהוא נתן לנו התורה באופק הקרוב לאר"י, וכאשר כתוב בתורה ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד וכן יום שני וכו' ומשך יום השבת קודש, וכאשר נותן התורה נתן זה באופק של אר"י הלא הדבר ברור שמתפשט משך היום לצד מערב רק שתיים עשרה שעות ולא יותר, וזהו שכל המדינות הנמצאים באותם המקומות עליהם להתאחר, וכן אותו הדין מצד מזרח שכל אלו המדינות הנמצאות בשטח של שתיים עשרה שעות ומתקדמים לפני אר"י עליהם להתקדם ולא להתאחר". ע"כ. ובקובץ תלפיות שיובא להלן בעז"ה כותב הגרימ"ט שהרה"ק אמר לו שזהו שיטת הרמב"ם. בשיטה זו של י"ב שעות הלך הגאון רבי יחיאל מיכל טוקצינסקי זצ"ל וההולכים בשיטתו, והביא כן מכמה גדולים שקדמוהו. וראה בספר "היומם" שכתב הגרימ"ט שם הוכיח בראיות מדברי הראשונים והירושלמי שקו התאריך הוא י"ב שעות מאר"י.

ונראה להרחיב בביאור השיטה דהנה זה יסוד מוסד בכל התורה כי כל דבר אשר נמצא בין שנים הדין הוא שעד מחצה הוא משתייך לצד האחד וממחצה הוא לצד השני, כן הוא במקום וכן הוא בזמן ובשאר הדברים, כמו שמצינו במקום לגבי רוב וקרוב וכדומה, ולגבי זמן מצינו בכמה מקומות כגון גבי הבדלה בפסחים ק"ו דעד חצי שבוע שייך לשבת העבר ומחצי שבוע שייך לשבת הבאה, וכן גבי גט שהתנה עד אחר הרגל כתב הר"ן בסוף מי שאחזו בשם הרמ"ה דמחשבין מחצית הזמן שבין רגל לרגל, וכ"כ הרי"ף בתשובה רואין כמה יש בין פסח לעצרת ויש לו מחצית הימים, וכ"ה בחו"מ בב"י סי' מ"ג בשם רבינו ירוחם, (וטעם החולקים הוא משום דאין דעת המתנה לזה). עכ"פ רואין מכל זה דבכל דבר עד מחציתו שייך להעבר מפני שהוא קרוב יותר אליו וממחציתו שייך להבא מפני שהוא יותר קרוב אליו. וכ"ה בקידושין י"ב כיון דנפקא להו מפלגא קרוב לאלפים קרי להו. והוא סברא.

ולפי"ז נבין מאוד שיטה זאת כלפי הימים, הן מבחינת המקום והן מבחינת הזמן, דבמקום הרי אר"י הוא יסוד השבת שבו קיבלו ישראל התורה, ואם רוצים לחשב עד היכן נטפל אליה ממזרח ועד היכן ממערב, הרי ברור שעד מחצה העולם ממזרח נטפל למזרח וממחצה ואילך נטפל למערב אר"י שהרי כבר קרוב יותר לאר"י מצד מערב מאשר מצד מזרח, וברור שחצי העולם ממזרח הרי לפני אר"י וחצי העולם ממערב הרי אחר אר"י.

וכן מבחינת הזמן, מכיון שהקב"ה נתן לנו שבת אחת ולא שני שבתות, ובאר"י הוא עיקר השבת כנ"ל, אלא מכיון שיש שנויי שעות בעולם יכול השבת להתפשט לשני צדדיו, דהיינו חצי יממה מלפניו וחצי מלאחריו, דשתיים עשרה שעות ממחר השבת ליכנס ושתיים עשרה שעות מאחר לצאת, והכל שבת אחת, אבל אם רוצים לאחר את השבת יותר מחצי יממה זה כבר יום אחר, מכיון דיותר מחציו של יום ראשון אינו יכול להשתייך לשבת שהרי הוא יותר קרוב ליום שני מלשבת ומוכרח שהוא יום אחר.

ולפי"ז מבואר הקושי למה לא נכתב בהדיא בש"ס ובפסוקים דין קו התאריך אף שזה נוגע להתחלת השבת ויו"ט, כי אין כאן דין מחודש של קו מסויים של התחלת היום, אלא הוא דין בכל התורה כולה דעד מחצה נטפל להעבר וממחצה נטפל להבא.

ונראה לבאר בביאור נוסף את השיטה של י"ב שעות, דהנה ברור שגדר יום וספירת ימים צריך שיתקיים בו ב' תנאים, א. שיעבור היקף של השמש סביב העולם. ב. שיעבור משקיעת החמה עד שקיעת החמה כדכתיב "מערב עד ערב", דבאמצע היום אין יכול להתחלף ולהתחיל יום חדש אלא בשקיעת החמה, והנה בשעת קבלת התורה והשבת שהתחילו לספור הימים לקראת יום השביעי שיהיה שבת (עפ"י הספירה משעת בריאת העולם שגם אז התחילה הספירה באר"י). נוצרה השאלה הרי בכל מקום סביב כדור העולם השקיעה היא בשעה אחרת נמצא שברוב מקומות העולם כשתהיה השקיעה לא יסתיים היקף שלם של השמש סביב העולם ואי אפשר להמתין על היקף שלם שהרי לא תהיה אז השקיעה במקומות אלו, והשאלה היא מאיזה מקום בעולם נקרא שכבר היה היקף של השמש ויכול להתחיל יום חדש ועד המקום הזה עדיין לא הוי היקף והשקיעה שרואים שם היא המשך של היום הקודם שמתאחר.

והתשובה הפשוטה היא שעד חצי הכדור אין עדיין היקף והוא המשך של היום הקודם, ומחצי הכדור והלאה יש כבר היקף והשקיעה של מקום זה כבר מביאה יום חדש. דבר זה הוא סברא הן מצד דין רובו ככולו שרוב היקף הוי היקף אבל מיעוט לא נקרא היקף, והן מצד המציאות דכל זמן שהשמש הולכת ומתרחקת מהמקום שהתחיל חשבון היום לא שייך שיקרא היקף, אך כשעברה חצי העולם ומתחילה לחזור ולילך לכיוון מקום ההתחלה אז הוי מציאות של הקפה, וזה פשוט. ואשר ע"כ צריך תחילת היום להתחיל מחצי העולם דהיינו י"ב שעות מאר"י, ולא תלוי כלל מאיזה צד בא האדם הזה, כי זה תלוי רק בהיקיפה של השמש. (ועפ"י אפשר לבאר דברי הרדב"ז בפירושו על הרמב"ם ריש הלכות מתנו"ע דלמה בפאת השדה סגי בפאה אחת ובפאות הראש בעינין שתיים וחייב על כל אחת, מפני ששם כתיב לא תכלה וכאן כתוב לא תקיפו, והביאור הוא כנ"ל דכיון דיותר מחצי עיגול כבר נקרא היקף כבר עבר על לא תקיפו. ודו"ק).

ולשם הדגמה מוחשית, אם יסע אדם מאר"י לצד מערב במהירות יותר גדולה מהיקף השמש (וכבר מצוי הרבה מציאות זו) ולפני שיצא ראה את שקיעת החמה באר"י ולאחר שיגיע לארץ המערב יראה בעיניו שקיעה נוספת של השמש, ודאי שלא נאמר שכבר עבר עליו יום נוסף אף שראה שתי שקיעות, דהשקיעה השניה שראה היא אותה שקיעה הראשונה שראה באר"י, דמאחר שהשמש לא הקיפה את העולם אלא התקדמה בחלק מן העולם הרי הוא המשך של היום הקודם, וא"כ גם אם האדם יסע דרך מזרח ויגיע לאותה ארץ ויראה את השקיעה השניה הזו לא יהיה לו יום נוסף, דלא תלוי באדם אלא בהקיפה של השמש וכנ"ל.

ומנגד, אם יראה אדם שקיעה בא"י ואח"כ יסע למזרח בכיוון נגדי של השמש ויעבור מרחק של שש או שבע או שמנה שעות ויקבל את פני השמש בהגיעה כנגדו אחר סיבובה ואח"כ תשקע אצלו במקום זה, אע"פ שעדיין לא נגמר כל הקיפה שהרי חסר עוד שמונה שעות עד שתשקע באר"י, אך ברור הדבר שכבר התחיל שם יום חדש שהקדים לאר"י מאחר שכבר היה רוב היקף של השמש וכנ"ל דיותר ממחצה כבר נקרא היקף, וא"כ גם אם יסע האדם דרך צד מערב ויסע דרך של ט"ז שעות ויגיע למקום זה אף שלא ראה שקיעה בעיניו מ"מ הוא נמצא ביום חדש דלא תלוי באדם אלא בהקיפה של השמש וכנ"ל, והוי כמי שישן ולא ראה את השקיעה.

וגם לסברא זו מובן למה לא נכתב בש"ס ופוסקים מקום קו התאריך, דאין כאן קו נבחר בכדור העולם שבו מתחיל היום, אלא הוא מציאות של מלאת היום שהיום לא יוכל להסתיים עד שיהיה היקף שמש וכמבואר.

וביאור שלישי בשיטת י"ב שעות הוא עפ"י דברי החזו"א בקונטרס י"ח שעות במכתב שבסופו כותב החזו"א שבעצם יש רגש מוסרי ושכלי שהעיקר ישעבד הטפל להתדמות אליו, ולכן אחרי שירושלים היא המרכז יש לנו להוציא י"ב שעות למזרח וי"ב שעות למערב, המזרחיים יקדימו והמערביים יאחרו, אך הראשונים ז"ל עשו פשרה נכונה ואמנם התחשבו בהשתוות כל הישוב לירושלים, אמנם לא נתנו מקום לרגש טפל ועיקר אלא ליבשה הנמשכת עד האוקינוס, שאמנם יש רגש נפשי שהים גובל את היבשה הזאת וכו' ואם כה איפה דיה לכבודה של ירושלים להשוות את היבשה העליונה אליה וליתן לה צ' מעלות למזרח וצ' מעלות למערב.

ולפי"ד יתבאר שהגדולים ז"ל סברו שבהיות שרש"י ורס"ג והרמב"ם והראשונים דעימיה עושים את קצה המזרח בסביבות קי"ד מעלות מירושלים, ולדבריהם אין ירושלים במרכז של היישוב העליון וכמ"ש הרמב"ם בפירוש שרחוקה כ"ד מעלות מהמרכז, וא"כ ברור שכל הראשונים האלו לא יכלו לעשות את הפשרה הנזכרת שהרי אין כאן מרכז ושני צדדים שוים, וע"כ דמחשבין את ירושלים למרכז "העולם" ולא מרכז "היישוב העליון", והדריגן לקמייתא דצריך לתת י"ב שעות למזרח וי"ב שעות למערב וירושלים במרכז.

בשיטת הסוברים דאין קו תאריך עפ"י התורה

הגאון ר' איסר זלמן מלצר זצ"ל בעל "אבן האזל" בהסכמתו לספר קו התאריך הישראלי כותב: גם אני מסכים לפסק דינו של הבי"ד בא"י וכו' שאין לשנות ח"ו את השבת בשום מקום בעולם וכו' כי אין לנו בש"ס ושולחן ערוך שום רמז שיש להתחשב בשמירת שבת עם קוים וכו'.

גם הגאון ר' צבי פסח פראנק זצ"ל בהסכמה שם ונדפס בקיצור בספרו "הר צבי" או"ח סי' קל"ח כותב: בנוגע לקביעת קו תאריך, בש"ס ופוסקים ובשו"ע אין רמז לזה, וזה הוכחה ברורה שעפ"י התורה אין קו תאריך לענין קביעת שבת, דכיצד יחסר בתורת ה' תמימה עיקר גדול כזה שגופי תורה תלויים בו וכו' שאצלינו יש רק מזרח ומערב וכו' ואם הוא בא לישוב צריך להתנהג כאנשי המקום ומזה אין לזוז וכו'.

וכוונתם דעיקר גדול כזה לידע מתי שבת ומתי חול צריך להיות סוגיא שלימה בש"ס, שהדבר היה נוגע למעשה שהרי כתב הרז"ה שבזמן הגמ' הגיע ישוב בני בבל עד לשם, ואילו היה המקום מוחלט שבקו זה מתחלף התאריך היה צריך להיות הלכה ברורה בש"ס ע"ז, (ואף לפי הרז"ה בר"ה, לא יתכן שחכמי התלמוד יסמכו על הרמז היוצא מתוך עומק החשבון של סוגיא הדנה בענין אחר, ושאפשר גם לפרשה באופן אחר), והרמב"ם היה צריך לכותבה בהלכה ראשונה שבהלכות שבת ובשו"ע בסעיף הראשון, אלא ע"כ שאין עפ"י התורה קו מסוים כזה. (ולעיל נתבאר דלשיטת הסוברים דהקו הוא י"ב שעות לא קשה), ומכיון שהגאונים הנ"ל כתבו שהוציאו את היסוד הזה מתוך תשובת הרדב"ז ח"א סי' ע"ו, צריכים להתאריך קצת ולבאר דברי הרדב"ז שנכתבו בקיצור גדול מאד, ונצטט לשון הרדב"ז ובסוגריים מרובעות פירוש לדבריו:

שאלת ממני אודיעך דעתי בענין השבת, כי יש חילוק גדול בין השוכנים במזרח לשוכנים במערב, ונמצא שמה שהוא לאלו שבת הוי לאלו חול, [איך יתכן שבזמן שכבר נכנס השבת באר"י עדיין חול בארץ המערב, שכשניתנה שבת לישראל והתחילו לספור הימים הרי בשבת הבאה כבר עברו שישה פעמים כ"ד שעות וכבר נתקדש העולם בקדושת השבת, ואיך יתכן שבמערב עדיין חול, וגם איך יתכן שבארצות המזרח כבר נכנס השבת כמה שעות לפני אר"י, הרי עדיין לא נגמרו ששה פעמים מעת לעת].

תשובה, דע כי שאלה זו נבוכו בה רבים ונכבדים, אבל אודיעך דעתי בה, דע כי השבת נמסרה לכל אחד מישראל, שנאמר כי אות היא ביני וביניכם, וכמו שאות הברית הוא לכל אחד ואחד כן השבת נמסרה לכל אחד בכל מקום שהוא מונה ששה ימים ובסוף הששה עושה שבת שהוא זכר למעשה בראשית, שנאמר כי ששת ימים עשה ה' וגו', [השבת אינו חל על העולם שנאמר שהעולם נכנס למציאות של יום השבת, אלא הוא חובת גברא, שהוא מצוה על בני ישראל למנות ששה ימים ולשבות ביום השביעי]. שאם אין אתה אומר כן אפילו בארץ ישראל יש חילוק קצת וכו' שהרי יש מהלך קרוב לד' ימים בא"י מן המזרח למערב וכו'. [דגם באר"י עצמה יש הבדל של כמה דקות בכניסת השבת בין מערב אר"י למזרח] כי השבת ניתן לכל אחד כפי מקומו אשר הוא דר בו, לפי שכבר נשלמו במקומו ששה הקפים שלמים ונכנס השביעי לקודם ולמאוחר מאוחר, [שאינ מונים ששה מעת לעת של כ"ד שעות מעת שניתנה השבת לישראל, אלא המעל"ע תלוי בהשלמת הקיפה של השמש, ובכל מקום בעולם מיד ששקעה אצלו החמה נשלם ההיקף, למוקדם מוקדם לאר"י ולמאוחר מאוחר לאר"י] וגדולה מזו אמרו המהלך במדבר ולא ידע מתי הוא שבת מונה ששה ימים מיום שטעה ומקדש שביעי ומברך בו ברכת היום ומבדיל במוצאי שבת, [דכל מי שמונה ששה ימים ושובת בשביעי קיים בזה מצות שבת שהוא זכר למעשה בראשית, אלא שלא שייך במציאות שבר ישראל ימנה שבת לעצמו, שהרי מיד שעובר ז' ימים חל עליו חיוב שבת, וכך הוא נמשך מעת קבלת התורה שבעה אחר שבעה בלי הפסק, אכן מי שמהלך במדבר ואינו יודע מתי שבת הרי הוא מקיים מצות השבת ע"י שמונה לעצמו ששה ימים מיום שטעה ושובת בשביעי, וגם אם יתברר לו אח"כ שטעה במנין הימים אינו חייב חטאת, מפני שזה היה יום השבת שלו], ואעפ"י שאינו עושה בכל יום אלא כדי חייו, [שאסור לו לעשות מלאכות בכל ימות השבוע אלא כדי חייו], ה"מ מפני שהוא ספק שמא הוא שבת לכל בני אותו המחוז אשר הוא בו וחל עליו איסור שבת, [דודאי אף ששבת הוא דין גברא אבל כל אדם חל עליו יום שבת כפי היום של המקום שהוא נמצא בו, שהוא בטל אצל כל תושבי המקום, ואף מי שהוא במדבר שאין שם יישוב בני אדם, מ"מ הוא בטל אצל בני אותו המחוז] אי נמי [אי נמי יש לומר דבאמת הנמצא במדבר אינו בטל כלפי המחוז כיון שאינו נמצא אצל ישוב בני אדם], משום דאם הוא שבת הרי יש בו איסור שבת לכל בני העולם שאין חילוק בין השוכנים בקצה המזרח לשוכנים בקצה המערב אלא י"ב שעות או פחות ונמצא שזה עושה מלאכה בזמן שהוא שבת לכל, [דאילו היתה מציאות של קו מסוים בתוך ישוב העולם שמשני צדדיו יש הבדל של כ"ד שעות וקצה המערב נוגע בקצה המזרח, כגון אם נאמר שהקו עובר בין יפן לסין וכשבסין הוא שבת ביפן עדיין יום שישו ולמחרתו כשבסין יהיה שבת בסין יהיה כבר יום ראשון, היינו אומרים שמותר לו להמהלך במדבר לעשות כל מלאכות, שהרי את מצוות השבת הוא מקיים ביום שביעי של מנינו ושאר הימים הרי אינו בטל כלפי בני המחוז אלא כלפי העולם כולו, וכיון שאין יום שהוא שבת בכל העולם כולו שהרי בשני צידי קו התאריך מתחלף יום שלם א"כ לא חל עליו איסור שבת, אך מכיון שאין הדבר כן, שאין חילוק זמן בעולם יותר מ"ב שעות, דאי אפשר שיתחלף היום בקירוב מקום, שהרי כשנתפשט ישוב העולם מאר"י לצד מזרח אף שהשקיעה הוקדמה להם מ"מ מספר הימים נשאר כבתחילה כמבואר לעיל, וכמו שהתושבים לפני הקו חל עליהם השבת מכיון שעבר עליהם ששה הקיפים וראו ו' שקיעות לפי המשך השבועות מעת קבלת התורה בחשבון של שבעה שבעה ימים, כמו כן גם אלו שאחרי הקו לא שייך שלא יחול עליהם השבת שהרי עבר גם עליהם ששה הקיפים, ואשר לכן אין הבדל זמן בעולם יותר מ"ב שעות [לפני גילוי אמריקה והיום הוא כמה שעות יותר] דהיינו ממקום תחילת ישוב העולם בקצה המזרח במקום שנפסק לגמרי התפשטות היישוב מאר"י למזרח ואין שם ישוב כלל אלא

פתוח לים האוקינוס שהוא כולו ים הנמשך עד החצי השני של העולם, ממקום זה מתחיל יום השבת כמו באר"י, דאם ימתינו למחר כבר הוא היום השמיני, ולמעבר עד סוף היישוב מסתיים היום, ולכן אסור לו להמהלך במדבר לעשות מלאכות מיותרות בשאר הימים שהרי אין יום שלם שלא יהיה שבת בכל מקום בישוב העולם, והוא בטל כלפי העולם], מ"מ למדנו וכו', ודע כי נפל מחלוקת בין הראשונים מאי זה מקום מתחיל היום וגם מאי זה מקום מתחיל יום השבת עיין במ"ש בספר הכוזרי ובעל יסוד עולם, ולדעת כולם השוכנים בקצה המזרח השבת להם קודם מהשוכנים במערב [מכיון שלדעת כולם השבת מקדים לאר"י מקצה המזרח בתחילת ישוב העולם, "נפל" מחלוקת בין הראשונים עד היכן התפשט הישוב למזרח שמשם יתחיל היום והשבת, אבל לדברי שניהם אין סוף היום נוגע לתחילת היום מעבר לקו, אלא אחרי כל האוקינוס כמ"ש הרז"ה להדיא שקצה המערב ו' שעות ממערב לאר"י בשפת ים האוקינוס, ולהלן יבואר איך יתפרש להרז"ה הדין דר"ה שנכנס החג י"ח שעות אחרי אר"י], וכו'. עכ"ד הרדב"ז.

מתבאר מתוך דברי הרדב"ז לפי הבנת האבן האזל וההר צבי, דעיקר מנין השבוע והשבת הוא על הגברא, אלא שהיחיד מתבטל כלפי אנשי כל הישוב, והישוב תלוי בתחילת מנהג תושביו עפ"י מקור צד התפשטותו והמשך מנין ימיהם, ואשר לכן לא יתכן שיחצה קו דק באמצע ישוב העולם שמשני צדדיו יתחלף היום, ואפילו אין המקום מחובר ויש מים מפסיקים ביניהם, מ"מ זמן שקיעתם שוה ולשניהם עברו ששה הקיפים שוים וחל על שניהם ביחד השבת, ואי אפשר להחליף להם את היום, וא"א שיהא סוף המערב ותחילת המזרח סמוכים זה לזה.

אלא היום מסתיים בסוף יבשת המערב (וכיום הוא סוף אמריקה לצד מערב) שעד שם נתפשט ישוב העולם לצד מערב וראו את השקיעה אחר אר"י, ולאחריו במערב מצוי המרחב הגדול של האוקינוס שאינו מקום הישוב ואין עליו שם של שבת מצד עצמות המקום שיהא אדם מתבטל כלפיו, ולכן יש רק חובת מנין גברא על כל הנוסעים בים, דהיינו שמחויבים להמשיך במנין השקיעות והימים שלהם ממקום שיצאו, עד שיגיעו לתחילת היבשה אחרי עבור כל המרחבי האוקינוס (והאיים הקטנים המפוזרים בים הרי הם כספינות שנעצרו וממשיכים מנין הימים ממקום שיצאו), וכשמתחיל היבשה אחרי מעבר האוקינוס מתחיל היום החדש מכיון שעד שם התפשט ישוב העולם מאר"י למזרח וראו את השקיעה השישית קודם לאר"י וחל עליהם שבת והבאים אחריהם התבטלו אליהם, ואין לזה קו ישר אלא כל מקום שמתחיל היבשה, דהיינו תחילת סיביר ותחילת יפן ואוסטרליה ואינדונזיה וכדומה. בכל מקום מיד שעולה אדם ליבשה מתבטל אל הישוב שהיום הוא חדש אצלם, ונמצא שבעולם אין כלל "חילוף" ימים שיתחלף במקום אחד בהפסק קו כקליפת השום מיום ראשון ליום שני, ויש רק קדימת שעות ואיחור שעות, וכמ"ש הרדב"ז להדיא. אלא שלגברא הנוסע שייך שימשיך את היום הקודם עד שיעלה ליבשה ואז יחליף את יומו מכיון שמעתה הוא מתבטל אל הישוב.

ובזה יתבארו דברי הרז"ה והכוזרי עפ"י פירוש זה, שבאמת גם לשיטתם היום מסתיים בסוף המערב ומתחיל בתחילת יבשת המזרח, ורוחב האוקינוס מפסיק בין הימים, אלא מכיון שהמקום המרוחק ביותר בים האוקינוס שנכנס למזרח העולם הוא מרחק של י"ח שעות מאר"י, דהיינו בחוף של סין (בסביבות שנחאי), נמצא שאדם הנוסע יכול להמשיך אצלו היום עד איחור של י"ח מירושלים עד שיתבטל אל הישוב, ולכן אמרינן שכיון ששייך להמשיך את יום ערב ר"ה ולדחות את כניסת החג עד עבור י"ח שעות ואז כבר יראה את המולד החדש, לכן בנוולד עד חצות קבעינן ר"ה. (ועי' בקונטרס י"ח שעות להחזו"א שגם הוא לשיטתו ביאר

שאינן המקום הזה של הי"ח שעות ביבשה, ואין שם תושבים העושים את החג בפועל אלא הוא נקודה שכלית עי"ש).

ועפ"ז מבואר שיטתם של הגדולים הנ"ל דאין עפ"י תורה קו תאריך שמחליף את היום ויש רק קדימת ואיחור שעות, שיש עפ"י תורה רק מזרח ומערב, ולדידהו ברור שביפן ובאוסטרליה ובכל מקומות אלו השבת מקדים בשעות את אר"י, ועושים את השבת ויו"ט ויום הכיפורים ביום השביעי כמו באר"י. (אולם יש לציין שמסיום דברי הרדב"ז משמע יותר כדברי הרה"ק מזוויהל שהראשונים נחלקו אם היום מתחיל בו' שעות או י"ב שעות שהרי כתב שלדעת כולם היום "קודם" בקצה המזרח מבאר"י אלא שנחלקו אם קצה המזרח הוא "ההתחלה" של היום או לא, ודו"ק).

ולפי היסוד של הרדב"ז יבואר עוד על נכון דברי הגדולים זצ"ל שאסור לשנות בכל מקום מהמנהג שנהוג שם, ותמהו אחרים ע"ז איזה מסורת של מנהג היה ביפן מזמן קדום הרי לא היו שם יהודים בשנים קדמוניות, (ולהלן נבאר בעז"ה עוד ביאורים בזה), אך לפי הביאור בדברי הרדב"ז יבואר דבאמת זהו יסוד דין השבת דכל שעוברים ששה ימים מהשבת הקודמת מיד חל איסור שבת, ולכן אין שום אפשרות לשנות בזמן מן הזמנים את יום השבת לעשות את השבת ביום השמיני מהשבת שקדמה לה, ומעיקר הדין אילו היתה יבשת מסוימת שטעו ועשו את יום השבת ביום אחר לגמרי היו צריכים להמשיך מאז את מנין הששה ימים מיום זה, (וכמו שהוכיח הרדב"ז מהדין של ההולך במדבר שאחרי שנודע לו שטעה אינו חייב חטאת ולא וידוי, וכן מהא דהדין דנכרי ששבת חייב מיתה הוא לאו דוקא השבת האמיתית אלא כל שמונה ששה ימים ושובת בשביעי, וכ"מ ברמב"ם הלכות קדוה"ח פ"א ה"ה, ובגליוני הש"ס שבת ס"ט מביא מהמגיד מישרים להב"י ריש משפטים דהשבת של המהלך בדרך הוא שבת אמיתית ולא שבת של ספק). אלא שמכיון שבטלים כלפי העולם מחויבים לשנות את מנינם ולהשוותם לכל העולם שמונין מעת קבלת התורה עפ"י המנין של בריאת העולם, אולם בשני ימים אלו ששני הימים נכונים ואמתיים לגבי אחד מהצדדים הסמוכים ליפן למזרח או למערב, נמצא שאף לשיטה הסוברת שבאמת טעו המתיישבים הראשונים שהתחברו למערב והיו צריכים עפ"י הדין להתחבר לצד מזרח העולם ולאחר את השבת, מ"מ אחר שנהגו לעשות את השבת כאר"י והתחברו לצד מערב, אין שום אפשרות ואסור להם לשנות, שהרי כל שעברו ששה ימים מהשבת הקודמת חל עליהם השבת, ואפי' לחומרא אין שום משמעות אצלם להחמיר גם ביום הראשון שהרי אין לו תוקף של שבת מכיון שהוא יום שמיני לשבת שעברה ויום א' לשבת ששבתו אתמול, ודו"ק.

סיכום דעות גדולי ישראל משנת תש"א והלאה

במשך השנים נכתבו הרבה תשובות מהאחרונים שדנו בענין קו התאריך ומובאים בספרים וחיבורי ליקוטים, במאמר הנוכחי נתמקד בעז"ה בסיכום דברי גדולי ישראל משנת תש"א והלאה, שמאז היתה המחלוקת ברורה וממוקדת על מקום מסוים והיא מדינת יפן.

כידוע הגיעו לעיר קובה שביפן (טרם שעברו לשנחאי שבסין) כמה אלפים מישראל שנמלטו מעמק הבכא, ביניהם הרבה גאונים וצדיקים וביניהם הרה"ק ר' שמעון שלום מאמשינוב זצ"ל וכמה מאות תלמידי ישיבת מיר עם ראשי הישיבה וישיבות יח"ל וליובאוויטש ועוד, זכר כולם לברכה, ולקראת יוה"כ של שנת תש"ב נשלחה מהם השאלה לארץ ישראל מתי לצום האם ביום של אר"י דהיינו להתחיל ו' שעות ויותר לפני אר"י כפי שהיה נהוג שם עד אז, או למחרתו ולהתחיל י"ח שעות אחר אר"י.

בארץ ישראל התכנסה אסיפת רבנים גדולי תורה ידועים לדון בזה, בראשות הגאונים רבי איסר זלמן מלצר ורבי צבי פסח פראנק זצ"ל, והחזו"א שלח שליח מיוחד לאסיפה זו להודיע

את דעתו, (ה"ה הג"ר חיים זאב פינקל זצ"ל) שלוחו של החזו"א הרצה הראשון בפני הגדולים והביע את דעת החזו"א, ואח"כ דיברו רבנים נוספים. החלטת האסיפה נשלחה במברק ביום ז' תשרי תש"ב: "אסיפת הרבנים החליטה שתענית יום הכיפורים הוא ביום רביעי לפי חשבון הנהוג ביפן".

Circuit No. _____						FOREIGN DEFERRED AND LETTER TELEGRAMS ONLY.						P.T. 22	
Original No. _____						تتضمن للبرقيات الغير السريعة والبرقيات البحرية فقط						Date Stamp	
Prefix	Time handed in	Office of Origin Route and Service Instructions				Words	Charge	Sent by _____		28.9.47			
							Mils	To _____					
								At _____					
ADDRESS הכתובת العنوان													
= + LG - - + NET - - Union Rabbis And Balebattim Jewish Committee													
- + DLT - - + XLT - - Kobe													
81708-50000 Pds-45.1.41-G.C.F.													
In reply		your cable		12/9 meeting		rabbis my		presidency					
decided you		fast Wednesday		You Kippur		according the		counting					
the days of		the week		current in		Japan stop		on my part					
I add none		dare risk		danger by fasting		also Thursday		but					
should eat		that day according		Orach		Chaim Section		618					
Paragraphs		seven and eight.				Chiefrabbi		Herzog					
* The sender need not indicate a route unless the charge depends on the route selected.													
† Strike out the indications not required. † حذف العلامات الغير مطلوبة													
צילום המברק שנשלח ע"י רבני ירושלים ליפן													

מאידך נשלח מברק ע"י החזו"א בו נאמר: "אחים יקרים אכלו ברביעי וצומו תענית יום כיפור בחמישי ואל תחושו לשום דבר".

תקופה ארוכה אח"כ היתה הארץ כמרוקחה ויצאו קונטרסים וחיבורים סביב מחלוקת זו והרבה מגדולי ישראל היו מעורבים בשאלה זו.

והנה בכמה ספרים כתבו, דאין כאן הדין של יחיד ורבים הלכה כרבים, שהרי נחלקו הרמ"א והש"ך בחו"מ סי' כ"ה ס"ב כשהרבים אין פוסקים מטעם אחד אם הווי רבים, ולהש"ך לא אזלינן בתר הרבים, וכאן לא פסקו מטעם אחד דכל אחד עשה את קו התאריך במקום אחר אף שלכולם יפן היתה לפניו מן הקו. ודברים אלו אינם נכונים מכמה אנפי. חדא דמאי משנה לגבי יפן אם נחלקו לגבי מקומות מרוחקים יותר הרי לגבי יפן הושוו כולם שהיא לפניו מן הקו ואין זה נקרא תרי טעמא, ועוד, דהש"ך כתב דבאיסור דאורייתא לא אזלינן בתר רבים אם מסכימים להקל משני טעמים, וכאן אין מדובר על קולא אלא על בירור היום, והוא קולא ליום זה וחומרא ליום האחר, והעיקר הוא שהביאו רק את תחילת דברי הש"ך ולא את ההמשך, וז"ל הש"ך: והיינו דוקא כשבאנו להתיר דין שאנו מסופקים בו מתוך החיבורים הלכך כיון שאין הרבים לפנינו חיישינן שמא בזה העיקר כאותו פוסק דמחמיר ובאידך מילתא העיקר כפוסק השני דמחמיר, אבל כשהרבים לפנינו פשיטא דאזלינן בתרייהו ואע"ג שאין מסכימים מטעם אחת, דלא אשכחן בשום דוכתא דסנהדרין או דיינים צריכים הרבים לומר טעם אחת, עכ"ל הש"ך, והביא ראיות לזה, ונוסף לכל זה הרי בשדי חמד הביא חבל אחרונים דפסקו כהרמ"א שאפילו מתוך החיבורים אזלינן אחר הרבים.

ויש מהגדולים שכתבו שאף אם הדבר הוא ספק אין לשנות מהמנהג המקובל שם, ותמהו ע"ז ממי קיבלו המנהג הזה ואיזה ראשון קדמון או אחרון היה ביפן שהעביר לנו מסורת

כדבר זה ורק משנות מלחמת העולם הראשונה בשנת תר"ע התפתח שם ישוב יהודי, וא"כ אין כל משמעות למנהג המקובל ביפן, ולעיל נתבאר בדברי הרב"ז שאין מקום לשאלה זו. והנה בספר חיבת הקודש להר"א קלצקין זצ"ל (סי' ל"ז) כתב שהוא מדין ישראל בני נביאים הם ורגלי חסידיו ישמור ובתשובות והנהגות ח"ג סי' פ"ו כתב שמנהג שנתפשת בישראל הוי כסנהדרין שפסקו, ולא משנה מכמה שנים הוא.

ונראה שהשאלה מעיקרא ליתא, שהרי כשהגיעו המהגרים הראשונים מאירופא ליפן היו מחויבים לקיים את השבת ביום השביעי, דאם נקטינן שיפן הוא מקום מסופק א"כ מדין חזקה היה אסור להם לדחות את השבת ליום השמיני שהרי היה אצלם השבת מוחזקת ממקום יציאתם ליום השביעי, ואי אפשר לשנות חזקה מספק, ונמצא שהמנהג שנהגו שם היה עליו תורת ודאי, שחזקה עושה דין ודאי, ואח"כ כל מי שבא לשם צריך לנהוג כמנהג המקום שם שהחזקה אינה נפסקת לעולם. (וכן הורה להם בשעתם הגאון רא"מ קיסיליאו זצ"ל).

ולהלן נשתדל לסכם מדברי גדולי ישראל משנת תש"א עד היום, מתוך ספריהם ומפי עדים ששמעו מכלי ראשון או ספרים המביאים מכלי ראשון דוקא (ולא משמועות, שבהרבה פעמים אינן נכונות).

הגאון החזון איש זצ"ל: פסק שביפן עושים את השבת למחרת היום שבאר"י ומתחיל אחר י"ח שעות אחרי אר"י והוא בתורת ודאי, והורה לפליטים לאכול ביום שהוא יו"כ באר"י ולצום למחר, טעמו ונימוקו ביאר בקונטרס י"ח שעות, ולעיל נתבאר דברים רבים שבקונטרס זה. ויש לציין מש"כ במכתב (קובץ אגרות ח"ב קס"ד) על ב' הצדדים: "כי אין בין המדברים שום נטי' בדבר, רק בקשת הנכוחה, ומוכן כל אחד לקבל דברי חברו בתשואות חן". ובמכתב מערב ר"ה תש"ב (שם אגרת קס"ה) כותב טעמו שלא הסכים להחמיר מספק על ב' הימים: "מאד קשה מצב אחינו יחיו ביפאן, לרגלי המצב הספק ביוה"כ הבע"ל, והדבר קשור לפיקוח נפש להצנועים שאף אם יחליטו שאי אפשר לצום מ"ח שעות עדיין לא הותרו בשביל זה ביום השני לאכול בלי מצרים, ועדיין צריכים אמד בכל שעה ושעה, כי הרי האיסור על כל אכילה ואכילה, והאחריות מוטל עלינו שבשבילנו הוטל הדבר בספק, מצדי כבר עשיתי מה שיאפשר לבוא לידי השואה, ובטח ישתדל גם כתר"ה שליט"א לצאת מהמיצר והלחץ".

הגאון ר' איסר זלמן מלצר זצ"ל: בהסכמתו לספר קו התאריך הישראלי בשנת תשי"ד כתב בעל "אבן האזל": גם אני מסכים לפסק דינו של הבית דין בארץ ישראל וכו' שאין לשנות ח"ו את השבת בשום מקום בעולם לא ליום ראשון ולא ליום ששי, כי אין לנו בש"ס ושולחן ערוך שום רמז שיש להתחשב בשמירת שבת עם קיום וכו' ובכל מקום בעולם ישמרו את השבת כמו ששמרו אותו עד עכשיו, ע"כ. ובפנים הספר הביא משמו דהריטב"א והר"ן לא נתכוונו לפסוק הלכה למעשה בהלכות שבת, וטען כן כמה פעמים, (ועי' גיטין ט' ע"א אע"פ שקילס וכו' וברשב"א שם) והיה לו ויכוחים עם החזו"א על פסקו, וכמה ממכתבי החזו"א ממוענים או מכוונים אליו ובספר "האיש וחזונו" להרב קלמן כהנא ז"ל מספר שהוא העביר מכתבים בין שני האריות שהתנצחו בהלכה זו. (ביאור שיטתו הובא לעיל).

הגאון ר' צבי פסח פראנק זצ"ל: בספרו "הר צבי" חאו"ח סי' קל"ח נדפסה תשובתו בענין זה, התשובה היא תמצית מתוך מכתב הסכמה שכתב לספר קו התאריך הישראלי, (בספר חמדה גנוזה, וממנו בספר ישראל והזמנים, תפסו את דברי הגאון ב"הר צבי" בסתירות ותמיהות לבטל דבריו, אך במכתב במקורו הנדפס בהסכמה לספר הנ"ל הכל ברור, עי' ב"אוהל שרה לאה" עמ' תקמ"ב) במכתבו כותב: השבתי שעליהם לשמור את יום השבת

כפי מה שנהוג ביפן כפי חשבונם וכחשבון א"י ולא לשנות ח"ו ליום אחר וכו', ובהיות שענין זה עלול לסכן את קדושת יום השבת אם יוטל ח"ו איזה ספק בקביעותו, לזאת חוב קדוש הוא על גדולי דורינו לעמוד על המשמר ולהיות מגודרי גדר שלא יבא מי שהוא לפרוץ בקדושת השבת ובקביעותו בכל מקום מכפי ששומרים אותו היום וכו'. (ולעיל הובאה שיטתו וביאורה).

האדמו"ר רבי שלמה מזווהיל זצ"ל: בקובץ תלפיות כרך ג' חוברת ג-ד דף 639 כותב הגרי"מ טוקצינסקי זצ"ל וז"ל: דבר מפורסם בירושלים כי ימים אחדים לפני פטירת הרה"ג המקובל (בעל מופת) האדמו"ר ר' שלמה הל"ע מזוויל (שהיה נקרא זוילער רבי ושהיה בקי ומחדש גם בדברי הרמב"ם של קדוש החודש) כשכבר היה חולה מסוכן ר"ל, הביע לפני קהל מסובביו את רצונו לראות אותי ולדבר איתי, בא אלי הר' שמעון ברגמן נ"י ויספר לי משאלתו של האדמו"ר, מיהרתי לבוא לביתו לבקרו, ויתחזק וישב על המטה כשבניו סמכו אותו. ויאמר לי: שמח אני לראותו ולאמר לו שאל יחוש למנינם של דעות אחרות, כך מקובלני כי החשבון מתחיל מירושלים חציו למזרח וחציו למערב, ויש לי ע"ז ראיות גם מהרמב"ם, ואם יהיה רצון ה' ית"ש ויחזקני אברר את הראיות, אבל הדבר ברור גם מצד עצמו, ע"כ. ובספר "קו התאריך הישראלי" מוסיף: ומסר לי אחד מתלמידיו שלמד אצלו הלכות קדוש החודש, שבשעתו שלח את אחד מתלמידיו להחזו"א למסור לו שלדעתו הרמב"ם בהל' קה"ח חלוק על הרו"ה. ע"כ.

בספר "מקור בהלכה" להגה"ח ר' אלעזר בריזל זצ"ל כותב: בדבר זה נחלקו שני מאורות הגדולים אשר אני זכיתי ללמוד ענין זה ולשמוע מפיהם ממש וכו' ואני בעניי נתחדש לי הוכחות כדברי מרן החזו"א וכבר ערכתי ספר להדפיס, ואחרי שהייתי כבר בבית החזו"א וקבלתי הסכמתו, הספר לא נדפס מטעם כמוס, גדול וקדוש רבינו שלמה גולדמן זצוק"ל אדמו"ר מזוויל הוא שאמר לי דברים ברורים החשבון של י"ב שעות וכו' (הובא לעיל בארוכה).

את הטעם לאי הדפסת ספרו היה מספר תמיד בכל הזדמנות, כי לאחר שכבר הכינו לדפוס עלה לבית הרה"ק מזווהיל וסיפר לו שכתב ספר בענין זה, שאלו האדמו"ר מה מסקנתו, והשיב לו: כהחזו"א, מיד הרים עליו קולו בהתרגשות: "איהר ווילט זיך טשעפען מיטן שבת?! " (האם אתם רוצים לפגוע בשבת?) ומיד הלך הגה"ח הנ"ל וגנו את חיבורו בתוך הגניזה של ביהכ"ס החורבה, בהזדמנות זו סיפר לו הרה"ק מזוויל שכמה ימים טרם שהגיעה השאלה מפליטי יפן לאר"י עלה לביתו של הגרי"א הרצוג וביקשו ללבן יחד את הסוגיא בר"ה דף כ' ונתיישבו ללמוד ובאו לידי מסקנא שרש"י (והרמב"ם) חולקים על הרו"ה ושאינן לפסוק כהרו"ה, ועל שאלת הגר"א בריזל: האם היה זה רוה"ק שידע שהשאלה תגיע אל הגרי"א הרצוג, ענהו שרק העריך בדעתו שמסתמא תגיע אליו השאלה בהיותו רב הראשי, ורצה שיהיה בתוך הענין כשידרש להשיב.

בספר "גבורי החיל" להרד"מ מנדלבוים פרק ז' מביא צילום ממכתב הגר"א בריזל זצ"ל בו כותב בזה"ל: כתבתי חיבור ההוכחות כדברי החזו"א, וכמובן שמרן החזו"א הסכים להדפיסו, אבל אני אמרתי בלבי לא להדפיס עד לקבל ההסכמה מכ"ק ז"ל, באתי לפניו עם החיבור, כ"ק ז"ל יושב ומתבונן, פותח פי קדשו ואמר לי: מה אתכם? אתם רוצים להדפיס חיבור ולקלקל את יום השבת? וכו'. ובודאי לא הדפסתי חיבור ההוא.

עוד הביא בספר הנ"ל עדות ששמע אישית מפי הגאון רבי מאיר צבי ברגמן. ראש ישיבת רשב"י בב"ב. כי הרה"ק מזווהיל זצ"ל שלח אתו מכתב אל החזו"א, ובו ביאר שיטתו, דס"ל כדעת הגרי"מ טוקצינסקי (י"ב שעות) כשהוא מוסיף בע"פ שלא יתכן שיהיה חילוק כזה

בשעות (של יום שלם) ולא יהיה כתוב ענין כזה בקדמונים, ואחרי שהחזו"א קרא את המכתב, הגיב שקשה לו לפרש עוד את שיטתו בכתב והוא יכול להסביר דבריו בע"פ.

בספר "צדיק יסוד עולם" עמ' 172 כותב: ושח לנו הרה"ג רבי שמעון רובין זצ"ל שהוא כתב את מערכת התשובה של רבינו אל בעל החזו"א זי"ע כפי שהכתיב לו רבינו, ושח לנו עוד שרבינו התבטא שמן השמים פסקו שלא כשיטת בעל המאור, באחד מנימוקיו אמר רבינו שהפוסק הגדול בתכונה הוא הרמב"ם, והמשיג הגדול על הרמב"ם הוא הראב"ד, והראב"ד בעצמו כתב שבהלכות קידוש החודש אינו יכול להשיג עליו וא"כ יש לפסוק כרמב"ם. ע"כ. וסיפר הג"ר משה כ"ץ זצ"ל שהגרא"י פינקל זצ"ל ראש ישיבת מיר אמר לו שדיבר על הנושא עם הרבי מזוויהל זצ"ל ונוכח בידיעתו והבנתו הגדולה בזה, (מפי הגר"א שמואלביץ שליט"א).

האדמו"ר מגור בעל "אמרי אמת" זצ"ל: בסוף חודש אייר תש"א הגיעה אל האמרי אמת גלויה מיפאן בו שאלו אותו לחוות דעה בשאלת השבת שם, האדמו"ר שלח שליחיו אל הג"ר יחיאל מיכל טוקצינסקי והג"ר דוד שפירא זצ"ל לשמוע את דעתם, והם שלחו את תשובותיהם בכתב אליו. (להרימ"ט קו התאריך הוא ק"פ מעלות ולהר"ד שפירא הוא קל"ה מעלות, והנפ"מ הוא לגבי איי הווא"י). לאחר שבירר את הדברים שלח האדמו"ר זצ"ל את הוראתו ליפאן שלא לשנות את השבת מכפי שהוא, וכ"כ בספר קו התאריך הישראלי: מרן כ"ק אדמו"ר מגור מוה"ר ישראל אלטער שליט"א מירושלים ביקש לפרסם, שאביו מרן כ"ק אדמו"ר זצ"ל בעת שנשאל מיפן איך להתנהג בשמירת יום שבת, אחרי שדיבר בענין זה עם חכמי התורה בירושלים, השיב להם שישמרו שבת ויוהכ"פ כמו ששומרים אותו על המקום, ולא לשנותו ליום ראשון, אלא באותו היום ששומרים אותו בארץ ישראל.

אמנם האמרי אמת לא ביאר דעתו לגבי המקומות היותר רחוקים שלא היה נוגע למעשה ולא עמד אז על הפרק, אחרים אמרו שהתבטא שדברי הגרימ"ט (והוא דעתו של האדמו"ר מזוויהל זצ"ל) נראים לו, שהקו הוא ק"פ מעלות, ויש שטענו שדעתו לא לשנות בשום מקום מנהוג, וזהו או כדברי הגר"ד שפירא שהקו הוא קל"ה מעלות שיוצא כמו הקו הבינלאומי שהנהיגו העמים, או כדברי הגרא"ז מלצר והגרצ"פ פראנק זצ"ל שאין קו תאריך מה"ת אלא כפי התפשטות ישוב העולם, הגר"ד שפירא בשו"ת שלו "בני ציון" אחרי שמבאר שיטתו כותב: תשובה זו השבתי לכ"ק הגאון אביר הרועים האדמו"ר מגור שליט"א, שבאה אליו השאלה מתלמידיו וחסידיו הי"ו הפלטים מפולין ליפאן וכו', וכן הסכים וכו'.

בקובץ תלפיות ד' א-ב כותב הרב מ. כשר: כתב לי בנו של כ"ק אדמו"ר מגור זצ"ל שאביו זצ"ל הסכים לדעתו של הרב טיקוצינסקי שלא לשנות את השבת ליום א' ולא כדעת חזון איש, אבל לא הסכים לשיטתו לשנות באיזה מקומות יום שבת ליום ו', אלא שנשאיר הכל כמו שמוחזק עד היום.

היוצא מכל זה דברור הוראתו של האמרי אמת בנוגע ליפאן שלא לשנות את יום השבת המוחזק, אלא שנחלקו בשיטתו כלפי המקומות היותר רחוקים, שלא ביאר להדיא דעתו בזה שלא היה נוגע אז למעשה. ואכן ביפאן קיבלו חסידיו הוראתו ונהגו על פיו.

האדמו"ר הרי"צ מליובאוויטש זצ"ל: בספר קו התאריך מביא מגליון נרות שבת שנה ה' שם כותב עד ראייה שהיה אז ביפן, כי בזמן שנתעוררה אז השאלה פנו חסידיו ליובאוויטש אל כ"ק אדמו"ר זצ"ל אם יש להם לשנות השבת ויוה"כ או לא, והשיב להם שחם ושלום לשנות את השבת. ביפן התקיימה אז ישיבת תומכי תמימים דליובאוויטש, שהיתה מהישיבות שגלו לשם, והם נהגו על פי הוראת רבם הרי"צ בשאלה זו.

הגאון רבי יצחק זאב מבריסק זצ"ל: בספר "עובדות והנהגות לבית בריסק" ח"א עמ' כ"ג מובאים דבריו של בנו הגאון רבי משולם דוד סולבייציק שליט"א: כאשר התעורר בוילנא אצל בני הישיבות הרעיון של הנסיעה ליפן, באו אל האבא הגר"ז מבריסק זצ"ל וכו', והאבא אמר להם מיד שתהיה כאן שאלה גדולה בענין שבת אימתי זמנה שם וכו', ביקשו מהאבא שיפסוק להם בשאלה זו, והנה האבא זצ"ל אמר להם שיש בזה מחלוקת גדולה בראשונים וכו' והגאון רבי יצחק אלחנן זצ"ל כותב בתשובה בספרו שאינו יכול להכריע במחלוקת זו, וא"כ איך אני אוכל להכריע בזה, אח"כ כשאחי הגדול הגר"ד זצ"ל חשב ג"כ לנסוע דרך יפאן, ביקש מהאבא שיכריע לו בענין זה, כי עליו לדעת למעשה איך לנהוג שם, אולם אבא אמר לו כנ"ל שאינו יכול להכריע בזה, וכדי לידע איך לנהוג למעשה ישלח מכתב למו"צ דבריסק רבי שמחה זליג ריגור זצ"ל והוא יפסוק לו, וכן עשי אחי, (וראה להלן תשובת הגאון רבי שמחה זליג זצ"ל).

בהמשך מספר הגרמ"ד שליט"א: לאחר שהגענו לאר"י התעוררה ביפאן השאלה וכו' ושלחו משם מכתבים לאבא שישב כבר באר"י שיכריע להם מתי לצום, ואבא סיבר להכריע בענין זה, אזי הם שלחו מכתב לראש ישיבת מיר הגר"י פינקל זצ"ל שישפיע על אבא שיכריע בזה וכו', ואז אבא אמר לי, דאמנם העיקר להלכה נראה כדעת בעל המאור, שכן הריטב"א והר"ן הסכימו לדבריו ושיבחוהו וכו' אבל סו"ס הוא מחלוקת הראשונים וכו', וא"כ איך הוא יכול להכריע וכו', ולכן עמד בסירובו להכריע בזה. ע"כ.

ובספר תאריך ישראל הביא כדברים האלו גם מפי הג"ר מאיר סלובייציק שליט"א שאביו היה אומר שאין בידינו להכריע בין הראשונים בזה.

בספר "האיש וחזונו" להרב קלמן כהנא ז"ל עמ' ע"ד כותב: ערב יום הכפורים באתי להתפלל בבית מרן (החזו"א) זצ"ל וכו', מסר לי לגשת להגאון מבריסק ולבקשו לשלוח מברק חתום על ידי שניהם ליפאן שיאכלו ביום רביעי של חשבונם ויצומו ביום חמישי, כשבאתי להגאון מבריסק בשליחות זו סירב לשלוח המברק, בגלל שהוא בודאי יגיע ליפאן אחרי ערוב יום ד' וחלק מהאנשים וודאי קבלו עליהם כבר את צום יום הכיפורים ולא ירצו להפסיק בתעניתם, ולעומת זאת כשיראו המברק יצומו גם ביום ה' ויסתכנו חלילה, ומטעם זה אינו יכול לשלוח המברק וכו', עד שהספקתי לחזור עם תשובת הגאון מבריסק זצ"ל נשלח ע"י מרן זצ"ל מברק ליפאן, בו הורה הלכה למעשה "אכלו ביום הרביעי וצומו תענית יום כפור ביום חמישי ואל תחושו לשום דבר". ע"כ.

הוא לא ציין אם הגר"י אמר לו נימוק זה או שהוא פירשה בעצמו, ובכל אופן נתברר לעיל שהגר"ז סבר שהוא באמת ספק שאינו מוכרע גם לגבי שבת.

ומה שלא ברור כאן כי לפי דבריו התרחש הדבר בערב יו"כ וע"ז בא הנימוק שהמברק יגיע בערוב יום ד', ובספר היומם להגר"מ"ט בפתיחה מתאר: ואני אם כי דעתי היתה בהחלט עוד מלכתחילה שעליהם לצום רק ביום הרביעי, עם כל זאת אחרי שנודענו בהמשך הזמן האסיפה שהגאון בעל חזו"א תלגרף אליהם שיצומו רק ביום החמישי, אמרתי שלא לתלגרף כל עיקר, כי באם יודיעו להם לצום ביום הרביעי ימצאון מהם שיצומו שני ימים בחששם לשתי הדעות, ונכניס ח"ו קהל גדול בספק של סכנת נפשות, ואעפ"י שנמצאו תומכים לטענתי זו, היתה התוצאה שכן נשלחה התלגרמה, ע"כ. המברק של הרבנים נשלח ביום א' ז' תשרי ויוצא שהמברק של החזו"א נשלח עוד לפני זה ולא בעריו"כ.

גם במכתב שכתב בעשרת ימי תשובה הגאון אב"ד פרושקוב שהיה אז בשנחאי (נדפס בספר גבורי החיל) כותב: ביחוד יתבלט הדבר באופן נורא ביוה"כ הבעל"ט, חזון איש הבריק בעצמו: אכלו ביום הרביעי וצומו ביום החמישי ואל תפחדו משום דבר, הרב

מחארכיין השיב לעשות הכל כמקדם. ע"כ. ומתברר שכבר הגיע מברק החזו"א הרבה לפני עריו"כ ומברק של הגדולים עדיין לא הגיע. ולכן מזכיר רק את הרב מחרביין (הג"ר א"מ קיסילאו זצ"ל, מובא להלן).

ומצאתי בקובץ קול תורה סיון-אלול תשי"ד מעתיק מכתב שנדפס ב"המודיע" ביום ט' אלול תשי"ד חתום ע"י הרב יוסף רוזנבוים מבתי ורשא בירושלים כדלהלן:

בהמעין גליון ג' מביא הרב קלמן כהנא בתוך שאר הדברים, סיפור דברים. וז"ל: מסר לי (החזון איש זצ"ל) לגשת להרב מבריסק ולבקשו לשלוח מברק חתום על ידי שניהם ליפאן שיאכלו ביום רביעי של חשבונם ויצומו ביום חמישי. וכו'. (מובא לעיל). והיות שאני מתעניין בפרשה זו זה מזמן: בקרתי את הגאון מבריסק שליט"א במעונו בירושלים ביום ד' פ' ואתחנן י"ד אב תשי"ד בלילה בשעה 11 הראיתי לו מה שהרב קלמן כהנא הדפיס בשמו בקונטרס "המעין" הנ"ל ושאלתיו אם זה נכון כמו שנדפס. אחרי שקרא הדברים ענה לי: שזה לא נכון בהחלט. כי מעולם לא אמר כן ולא הכריע בדבר זה להלכה ודעתו אז היתה לא כמו שנדפס בשמו אלא שהענין הוא דומה קצת למי שהולך במדבר ואינו יודע איזה יום הוא שבת. ולענין צום יום הכפורים הציע אז להגרא"ז מלצר זצ"ל, לשלח מברק שיצומו ביום רביעי וביום חמישי מי שרוצה להחמיר כהרו"ה ישאל לרופא, אם אפשר לו להמשיך בתענית ימשיך ויצום יומים, והגרא"ז מלצר זצ"ל לא רצה להסכים על נוסח זה. (כידוע פסק הגרא"ז מלצר ז"ל שיש להתענות רק ביום רביעי כמו שנדפס בהפרדס) כן מה שנדפס שם בשמו שהעובדה היתה בערב יו"כ אמר לי שזה לא נכון ולא נמסרו הדברים בדיוק. כי לפי זכרונו הי' הדבר עוד לפני שבת וממילא שאין יסוד כלל לשאר הדברים הכתובים בשמו. [הנימוק על סירובו לחתום על מברק החזו"א מפני שזה יגיע ביו"כ, גם מה שכותב בשמו על דברי הג"ר ר' שמחה זליג ראב"ד בריסק מופרכים ממכתבי הרש"ז עצמו המובאים להלן]. ובסוף דבריו הדגיש עוד הפעם להשיב להשואלים שהוא לא פסק שום דבר להכריע בזה להלכה. עכ"ל.

וכדאי לציין שעוד לפני שנה נכנסתי להגאון מבריסק שליט"א והראיתי לו מ"ש בתלפיות שנה ב' חוברת א ב עמוד 179 בשמו שפסק שביאפאן יש לשמור השבת ביום ראשון לפי חשבון המקום מפני שהעיקר כפסק הרו"ה, [מועתק להלן בערך הגר"א קוטלר זצ"ל] על זה השיב לי בתוקף שזה לא נכון בהחלט הוא לא פסק בנידון זה, וכל הקטע שם מ"ש בשמו אין לו ערך וראוי למחיקה. והוסיף בזה"ל איני יודע להגיד פסק ואם הרב ר"י אלחנן ז"ל בשעתו אמר שאינו יודע לפסוק גם לי מותר להגיד כן ועל שאלתי סוף סוף יהודי השואל הלכה למעשה מה יש להשיב השיב לי: הנה להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם עכ"ל.

גם אחד מגדולי התורה בירושלים הרב הגאון ר' בנימין רבינוביץ תאומים שליט"א שהתעניין בשאלה זו והדפיס תשובה בענין הנ"ל בהפרדס, השתומם לראות מה שכתוב בהמעין בשם הרב מבריסק ואמר לפרסם בשמו בזה הלשון: הגאון מבריסק שליט"א אמר לי ששלח [כוונתו שהציע לשלוח] מברק שביום הרביעי יצומו וביום החמישי ישאלו לרופא, והוסיף לי שמי שרוצה להחמיר כדעת הרו"ה צריך לשאול לרופא וח"ו לא לבטל התענית ביום הרביעי וסיפר לי השתלשלות הדברים בזה"ל היות שהרא"ז מלצר זצ"ל שלח אלי שליח לבקש שאכניס עצמי בהענין ולהשיב תשובה משום שזה ענין הנוגע לפקוח נפשות הלכתי להרב ר"א זלמן ז"ל להתיישב בדבר, ואחרי שעיינו ביחד בהשגת הראב"ד על הרו"ה, אמר לי ר"א זלמן הגם שדברי הראב"ד אינם ברורים לו אבל לבו אומר לו שהראב"ד חולק על הרו"ה. וגם לדעתי השגת הראב"ד על הרו"ה היא השגה. ע"כ דבריו.

בקובץ "נועם" כרך ט"ו (תש"ל) כותב הרב מ. כשר: ביום א' ר"ח תמוז תש"ל ביקרני הגר"מ סאוויצקי שליט"א רב בבוסטון ארה"ב, ביחד עם בנו, וסיפר לי שהיה לו בשבוע העבר

שיחה ארוכה עם הגרי"ד סאלאוועיטשיק שליט"א בנוגע לשיטת אביו זצ"ל בשאלת תענית יוה"כ ביאפאן, וזהו אשר מסר לו, שמתחלה היה דעתו של אביו הגרי"ז סאלאוועיטשיק זצ"ל שהעיקר כשיטת הכוזרי והרז"ה, ואחרי שראה דברי שו"ת הרדב"ז שמפורש בדבריו שיש חולקים על שיטת הכוזרי אז בא לידי החלטה, שיש לצום ברביעי, אלא שיש להחמיר ביום חמישי לשאול לרופא, ועוד סיפר שאביו שלח אותו פעם אל החזון איש בנוגע לשאלה זו להשפיע עליו לשנות את דעתו, ולא פעל כלום, כן אישר את העובדא הנדפסה ב"קול תורה" שאביו זצ"ל רצה לשלוח מברק שיתענו ברביעי, ובחמישי לשאול לרופא, בתנאי שגרא"ז מלצר יחתום ולא רצה לחתום. ולא נכון מ"ש אחרים בשם אביו זצ"ל אחרת, עכ"ל.

הגאון רבי איסר יהודה מאלין זצ"ל, דיין בבריסק; בספר "פאר הדור" וממנו ב"תשובות והנהגות" הביאו בשם בניו על עדות אישית שהיה כפי הגרא"י מאלין זצ"ל שהגר"ח מבריסק זצ"ל סבר כהחזון"א, ושהם עוררו להחליף את השבת. הנה המקור שציין למועצה זו הוא בעיתון הצופה, ושם לא מוזכר כלל שמו של הגר"ח מבריסק, ובנועם שם כתב ע"ז בזה"ל: באור ליום ד', א' דר"ח אייר בשעה 9 דברתי עם הרב מאיר מאלין, וכן עם אחיו הרב נחמיה מאלין שבשמו הובאו הדברים בספר הנ"ל, וזה מה שאמר לי הרב נחמיה מאלין: "אבינו צוה עלינו לשמור שבת של המקום ביפאן כדין, ולהחמיר ממלאכה דאורייתא גם ביום ראשון, וסיפר לי שבשעתו כאשר נתפרסם מאמרו הגדול של הגאון ר"ש מוהליבר בשאלה זו, והגאון ר' חיים סולובייצ'יק קרא אותו התבטא שלא הוטבו בעיניו מסקנותיו. ומדבריו הבין שדעתו שיש להחמיר במלאכה דאורייתא ביום ראשון, והמה ביאפאן התנהגו כן, והתנגדו והתפלגו מאלה שלא שמרו שבת של המקום כדין", ממש ההיפך ממה שהסופר [של "פאר הדור"] מייחס להם.

אמר הכותב: היום אור ליום שני ג' בשבט שנת תש"ע עליתי יחד עם הרה"ג ר' שלום הירשפרונג שליט"א לביתו של הגאון רבי נחמיה מאלין שליט"א, ובמעמד שני בניו הגאונים שליט"א חזר ואישר בפנינו את הנכתב לעיל, שאביהם הגאון רבי איסר יהודה זצ"ל צוה עליהם לשמור את יום השבת הנהוג ביפן, ורק לחומרא לשמור ממלאכות דאורייתא גם ביום ראשון, ושכן הבין מהגר"ח, וחזר בתוקף שמה שכתוב ב"פאר הדור" הוא היפך האמת, וטען שאלו שזלזלו בשבת הנהוג ביפן עשו שלא כהוגן וגרמו לחילול ה', ואנחנו היינו נגדם, ע"כ.

הגאון רבי שמחה זעליג ריגר זצ"ל ראב"ד בריסק: בקובץ תלפיות (ניו יארק סיון תש"ה) עמ' 177 נדפס מכתבו שכתב להגאון רבי יוסף דוב סולובייצ'יק זצ"ל שרצה לנסוע דרך יפאן ואביו הגרי"ז מבריסק הפנה אותו אל הגאון הנ"ל והוא השיב לו במכתב, ואח"כ הגיע המכתב לנכדו של הגר"ר שמחה זעליג שהיה עם הפליטים משיבת קלעצק. ויש לציין שרבים מביאים קטעים מתוך התשובה אך לא את סופה, שהוא מחלק בין סאן פראנציסקא שבסוף אמריקה, ליפאן שבתחילת אסיה, כדלהלן:

וכך כותב: בדבר השאלה אימתי שבת בסאן פראנציסקא וביאפאניא במרחק צ' מעלות מירושלים, העיקר בעיני לעשות כדעת בעל המאור וכו' והרי הישראלים להבדיל הגויים שבאותם מקומות (סאן פראנציסקא) מתנהגים כדעת בעל המאור ואין לנו לשנות מנהגם. והנה בדבר יאפאניא, שהכוזרי אשר גם הוא כדברי בעל המאור כותב כי צין והיא חניא ויאפאניא מאוחרת להם השבת לשל ירושלים ביי"ח שעות, והרי הישראלים בחארבין שהיא מארץ חניא אינם מתנהגים כבעל המאור, נראה שלענין התפילה שהוא ענין דרבנן לא נשנה ממנהג הישראלים היושבים שם, ולענין איסור דאורייתא יש לחוש לדעת בעל המאור שהשבת מאוחרת לשל ירושלים, גם כן, באופן שמקדימין וגם מאחרין להשבת שלנו. עכ"ל. (יש לציין דבאמת בסאן פראנציסקא אין כלל מחלוקת).

ובמאסף תלפיות שי"ל בשנחאי בשנת תש"ו הובא עוד מכתב תשובה ממנו שבו מפרט להדיא שהנהגת השבת יסמכו על מנהג היהודים ביפאן להקדים השבת לשל ירושלים בשעות, ולענין איסורי דאורייתא יש להחמיר כשני הדיעות ולשמור ממלאכה מ"ח שעות, ותפילין יניחו ביום המאוחר על תנאי שאם הוא שבת יהיה לשם תכשיט.

הגאון רבי אהרן קוטלר זצ"ל: בקובץ תלפיות הנ"ל שי"ל בני" בשנת תש"ה שם נדפס המכתב הנ"ל של הג"ר שמחה זעליג זצ"ל. המכתב נמסר לדפוס ע"י הג"ר מ"א ריגער בנו של רבי שמחה זעליג, שנשלח אליו מיפאן ע"י בן אחותו, ובסוף המכתב הוסיף השולח דברים דלהלן: זה המכתב שלח זקני הגאון שליט"א (רבי שמחה זעליג) ליוסף דב בנו של אב"ד דבריסק אשר כעת הוא בירושלים, זמן המכתב בערך ט"ו שבט וכו', כל היראים פה נוהגים כדעת זקני הגאון שליט"א, חוץ מהגר"א קאטלער שהוא סובר שהעיקר ששעות קודם, (להקדים את השבת ביפן בשש שעות) והאב"ד דבריסק סובר שהעיקר י"ח שעות אחר ירושלים (זה ידעו רק משמועה רחוקה וראה לעיל שהגרי"ז הכחישה ואמר שראוי למחיקה) וצריך להחמיר גם כן קודם, כמעט כמו זקני הגאון שליט"א, והנה תלמידי האב"ד דבריסק בכעס גדול על הגר"א קאטלער על שהוא חולק על זקני הגאון שליט"א ועל האב"ד דבריסק והוא מקיל במקום שזקני הגאון שליט"א מחמיר. ע"כ.

מדברים אלו משמע שהגר"א קוטלר זצ"ל הקיל ביום המאוחר גם במלאכות דאורייתא שהרי רש"ז החמיר רק על דאורייתא. אך כנראה שאח"כ חדל מלהורות בזה, כי במכתב שנדפס בספר גבורי חיל (פ"ז עמ' 225) והובא שם צילום מכת"י של המכתב שנשלח אל האדמו"ר האמרי אמת זצ"ל ע"י הג"ר יוסף ליס שהיה מחסידי גור ותלמיד ישיבת מיר ששהה אז ביפאן, תאריך המכתב הוא כ"ד אייר תש"א ושם כותב בין הדברים: רבים מאחינו בני תורה ומהרבנים ותלמידי הישיבות הק' קשה להם להזהר אפי' מעניני דאורייתא ביום א' וכו' ורובן אין נזהרים מאיסורי דרבנן - כפי שהוכרע מאליו ע"י בעל הוראה אחדים - ויחידים יחידים ממש מתאמצים להזהר ולשמור שתי שבתות כהלכתן וכו' ואלו מגדולי דורנו שעברו דרך פה לאמריקה כגון הגר"א קטלר שליט"א, ר"מ דשיבת קלצק, ועוד אחרים, לא היו עתותיהם בידיהם שיוכלו לעיין כהוגן ולהכריע הלכה ברורה, ועזבונו לנפשנו. (ומה שמביאים בספרים דברים בשם הגר"א קוטלר זהו רק עפ"י שמועות שאינן מבוססות).

(בענין ההנהגה של זהירות רק ממלאכות דאורייתא, כדאי להביא מדברי הגאון ר' צבי כהנא זצ"ל ראש ישיבת בית מאיר, שהיה מחסידי קרלין סטולין ומתלמידי הישיבה בסטולין, והיה בין הפליטים ביפאן, הוא היה מספר שכאשר נזהרו ביום א' רק ממלאכות דאורייתא היו עושים מלאכות בשינוי, והיו מדליקים את החשמל כלאחר יד וכדומה, עד שכמעט לא ניכר השבת. וראה גם בספר מבצע הצלת התורה מרבי יחזקאל לייטנר עמ' 100, כי בתקופה היא ראו בחוש שלא יתכן שמירת איסור דאורייתא בלבד מבלי לקיים גזירות מתקנות דרבנן).

האדמו"ר רבי שמעון שלום מאמשינוב זצ"ל: הוא היה המנהיג הגדול שבלט במיוחד בגלות יפאן ושנחאי בקדושתו ופקחותו הגדולה ובצלו הסתופפו פליטי עם ישראל בגלותם שם, בספר גבורי חיל מובא שהרה"ק השתדל מאוד להשפיע על כל בני התורה שניהגו כולם במנהג זהה, ולא יהיו אגודות אגודות. ומביא עדות מהרה"ח ר' אברהם משה זילברברג ז"ל מתלמידי יח"ל ששאל את האדמו"ר מאמשינוב לדעתו בענין, והשיב לו שאינו רוצה להתערב במחלוקת ושומר על ב' הימים, יום שבת ויום ראשון (ונזהר בהם גם מאיסורים דרבנן) אך אינו מרגיש ביום ראשון את קדושת השבת. את דרכו הסתיר בחכמה, ביום א' הניח תפילין, וביום ש"ק הניח בצינעה גם תפילין דר"ת (מרשימות האדמו"ר ר' יצחק מאמשינוב זצ"ל).

שאלת הצום ביום כיפור כבר לא נגעה אליו, כי ביום כ"ה אלול תש"א עבר הרבי עם כל משפחתו מיפאן לשנחאי שבסין, בקובץ נחלת צבי (גליון יד) נדפס מכתב של בנו הרה"ק רבי מאיר מאמשינוב זצ"ל בו כותב בין הדברים: הנה החליט כ"ק אאמו"ר שליט"א ואתו עמו כל משפחתו לשים פעמינו בשבוע הבע"ל דעם 17 טען למספרם לשאנכיי, ואם כי הציעו לפניו להשאר בתוך המאה וט"ו איש הנשארים עוד, אבל החליט אחרי קבלת התלגרמה של כ' בל להתעכב יותר מטעמים מובנים בשביל ספיקא דיומא וכו'.

הגאון רבי יחזקאל לוינשטיין זצ"ל: היה בתקופה זו המשגיח הרוחני של ישיבת מיר ועל פיו התנהגו בני הישיבה, ובענין זמן השבת נראה מתוך העדויות כלהלן: הגאון ר' יוסף הורביץ שהיה מתלמידי מיר העיד (הובא בספר גבורי חיל) שבתחילה נהגו בישיבה כפשרתו של הג"ר שמחה זליג ריגר, שעיקר הנהגת השבת הוא ביום השביעי כמקובל ולמחרתו נזהרו רק ממלאכות דאורייתא, אך בשלב מאוחר יותר כשקיבל הגר"י לוינשטיין מכתב מהחזו"א שיום השבת האמיתי הוא ביום ראשון, הפכו תלמידי ישיבת מיר את הדברים, ומה שנהגו קודם ביום ש"ק נהגו כעת ביום א', ובש"ק של יפאן הניחו תפילין, וביום א' התפללו תפילת שבת, והמחמירים החמירו גם במלאכות דרבנן בב' הימים. אולם אף אחד לא קיבל את דחיית השבת כדין ודאי להקל במלאכות דאורייתא ביום השבת המקובל.

בספר "קובץ ביאורים" על הרמב"ם (עבדים-מלכים) מאת הג"ר שלום צבי הכהן זצ"ל מתלמידי ישיבת מיר דשם בעמ' קנ"ז כותב: באחת השבתות הופיע (הגר"י לוינשטיין) לתפילת שחרית כשתפילין על ראשו, קבע שיום השבת יתקיים ביום המחרת, היינו ביום ראשון אחריו, בקול מלא רגש ומחניק דרש אחרי התפילה על נושא זה ועמד על הגמ' אשרי לדור שהקטנים שומעים אל הגדולים, ובאותו מעמד הכריז על שבת למחרתו כדעת מרן החזון איש זצ"ל, והג"ר נחום אבא גרוסברד ז"ל כותב ב"דגלנו" (ניסן תשנ"ג) כי מיד כשהגיעה תשובת החזו"א זצ"ל בליל ש"ק הסמוך, נכנס הגה"צ ר' יחזקאל לוינשטיין זצ"ל להיכל ישיבת מיר, ניגש לעמוד ודפק, תוך שהוא מכריז בקול "והוא רחום" (היינו, מעריב של ליל שישי).

אולם כל זה היה רק בנוגע להנחת תפילין וסדר התפילה, אבל לא הקיל כלל בנוגע לעשיית מלאכה ביום ש"ק המקובל, ולא קיבל את פסק החזו"א בתורת ודאי, כמ"ש ב"קובץ ביאורים" הנ"ל באותו קטע: נימוק נוסף היה לרבינו לעזוב את העיר קובה בגלל הספק שיש במקום זה על יום השבת, אמר, ההשגחה הכניסה אותנו למקום שאין אנו יודעים בכירור מתי הוא יום השבת, מאוד העיק עליו ענין זה. ע"כ. ובספר גבורי חיל הביא עדות מתלמיד הישיבה, רבי אברהם זיטמן ז"ל, שהגר"י לוינשטיין אמר לו שיש להקפיד ולשמור על ב' הימים (לפחות מאיסורים דאורייתא) והמליץ ע"ז את דברי חזו"ל אלמלא משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלין, היינו ב' שבתות סמוכות זו לזו, כמו כאן, ביום ש"ק וביום א', מיד נגאלין.

בסוף שנת תש"א שיגר הגר"י לוינשטיין את השאלה עם תשובת החזו"א להגאון רבי אהרן משה קיסילאו זצ"ל רבה של חרבין וכל המזרח הרחוק, והוא השיב לו בתוקף לא לפגוע בשבת, (המכתב נדפס בהפרדס שנה כח) בתוך הדברים כותב לו: ודברי בעל חזון איש אינם מבוררים לי ויחיד הוא בדבר זה וכו', ורע עלי המעשה ששמעתי שמקצת מן הפליטים בקאבע קראו בתורה ביום א' והתפללו תפילת שבת וכו', חדש כזה אסור מן התורה בכל מקום וכו', וכל המשנה ידו על התחתונה.

(גם הג"ר אריה ליב מאלין זצ"ל פנה אל הגאון הנ"ל בשאלה זו, וראה תשובתו להלן בערכו של הג"ר אהרן משה זצ"ל, ובספר הנ"ל הביא מהשבועון כפר חב"ד שר' ליב מאלין ז"ל היה בא בש"ק של יפאן לביהמדר"ר של יח"ל או לובאביטש לשמוע שם קריאת התורה

של ש"ק, שכן שם נהגו עפ"י הוראותיהם של ה"אמרי אמת" והריי"צ ז"ל לא לשנות את השבת כלל).

הגאון רבי מנחם מנדל יוסף זקס זצ"ל: היה חתנו חביבו של ה"חפץ חיים" זצ"ל וראש ישיבת ראדין אחר פטירת חמיו, הג"ר מ"מ ישר זצ"ל בספרו ה"חפץ חיים" עמ' תרפ"ח כותב שהחפץ חיים אמר לחתנו זה: אהבתיך יותר מאהבת אב את בנו יחידו, ובתפילותיו היה משגר שבח והודיה לרבש"ע על שחננו בחתן הגון שכזה. בצוואתו כותב החפץ חיים: וכאשר זכני הש"י להשיא בתי לאיש גדול בתורה וירא אלקים, שמו מוהר"ר מנחם יוסף זקס ב"ר יעקב מרדכי נ"י, אני מוסר הזכות שיש לי לחתני הנ"ל שיהיה ר"מ בהישיבה מכחי ומזכותי וכו', בזמן השואה האיומה הצליח להמלט עם הרבנית פייגא ע"ה בת החפץ חיים ומשפחתו דרך יפאן לארה"ב, שם הקים מחדש את ישיבת חפץ חיים יחד עם הגאון ר' אברהם טראפ זצ"ל.

בספר "מאיר עיני ישראל" ח"א עמ' 49 מביא עדות מפי הרבנית פייגא זקס ע"ה בתו של רבינו החפץ חיים זצ"ל זוגתו של הגאון רבי מנחם מנדל יוסף זצ"ל, בין הדברים סיפרה: בעלי הורה לנו לשמור שבת רק יום אחד, אולם גם ביום השני נמנענו מכל מלאכה שאינה הכרחית, האדמו"ר מאמשינוב היה אחד מאלה ששמרו שבת יומיים, בישלתי אוכל ליום השני בעבורו ובעבור שאר בני אותה קבוצה ששבתו בו, ושלחתי את ילדי לשאת את האוכל בשבילם, שכן בעבור משפחתי לא היה הדבר בעיה הלכתית לטלטל ביום השני שבו שבתו שבתם.

הגאון רבי דוד שפירא זצ"ל: מחכמי ירושלים המפורסמים, שהיה גדול בכל מקצועות התורה ובמיוחד התפרסם בבקיאותו ומומחיותו במקצוע התכונה, כל חכמי ישראל כיבדו את דעתו בענינים אלו, והגאון החזו"א העריך מאד את חכמתו ודעתו, בשו"ת "בני ציון" ח"ג עמ' כ"ו מובא מכתב אליו מהחזו"א בנושא קביעת שנת השמיטה, שם כותב בין הדברים: ואין כתר"ה זקוק לדידי ולדכוותי ומה נפקותא בזה אם דעתי כך או כך וכו' והנני כופל שאין להתחשב עם דעתי כלל וכלל וכו', ע"כ. ובהקדמה שם עמ' ט"ז מסופר שכאשר ביקר אצל מרן החזו"א זצ"ל והציע לפניו בירור הלכה לגבי מקומות אשר השמש אינה שוקעת או זורחת הרבה זמן, וכשסיים דבריו הראה לו החזו"א כרך מכת"ק שגם הוא כתב בנידון זה ודעתו היא אחרת, והחזו"א רשם עליו בצד "ושוב אמר לי וכו' והוא האמת".

הגר"ד זצ"ל כתב תשובה בענין קו התאריך כמה שנים לפני שהגיעו הפליטים ליפן ודעתו שקו התאריך הוא קל"ה מעלות מירושלים במקום הקו הבינלאומי, והוא עפ"י חשבון תליות המאורות בעת בריאת העולם. התשובה נדפסה בשו"ת בני ציון ח"א סי' י"ד.

בשו"ת שלו ח"ג סי' ע"א כותב: באסיפת הרבנים שהיה פעה"ק ביום צום גדליה שנת תש"ב אודות הפליטים מאחינו בני ישראל מפולין וליטא שגלו ליאפאן, ולא ידעו איך להתנהג שמה וכו', ואני הצעיר באלפי ישראל נדרשתי מטעם הרבנים הגאונים הי"ו לבוא לכינוס הצדיקים ולדון בכובד ראש בשאלה חמורה זו, ולחוות דעתי להלכה בזה וכו', ותשובה זו הצעתי בהכינוס הרבנים הגאונים הי"ו וכו', ותהילה להש"ת כי תשובתי מצאה חן בעיני גדולי הדור הי"ו, והשיבו כן להלכה להשואלים ע"י טלגרם כי לא ישנו ביאפאן את חשבון הימים מכפי אשר החזיקו עד עכשיו שמה.

בשו"ת בני ציון נדפסה הסכמה מהרה"ק רבי זאב מראחמיסטוויקע זצ"ל, בו כותב בין הדברים: וגם ראיתי הקונטרסים שמדברים אודות זמני שבת ויו"ט במקומות הרחוקים וכו' והראה בקיאות גדולות הפלא ופלא לכוון הלכה לאמיתה וכו'.

הגאון רבי יחיאל מיכל טוקצינסקי זצ"ל: היה מגדולי ירושלים המפורסמים, בקי בכל מכמני התורה ובמיוחד במקצוע הזה של חכמת התכונה והזמנים, נסמך להוראה ע"י חמיו

זקנו הגאון רבי שמואל סלנט זצ"ל ולמד שנים בחברותא עם הגאון רבי צבי פסח פרנאק זצ"ל, והוא סיפר שהגאון ר"ש סלאנט הציע להגרימ"ט להיות דיין ומו"צ בבית דינו הגדול אך הגרימ"ט סירב ומסר את המשרה להגרצ"פ זצ"ל, חיבר ספרי "גשר החיים" "עיר הקודש והמקדש" "בין השמשות" ועוד.

בעת ששלח אליו האמרי אמת לשמוע דעתו על השאלה שהגיעה אליו מיפן נכנס לעומק הענין והעלה במסקנתו השיטה דקו התאריך הוא י"ב שעות מירושלים, אח"כ העלה את דבריו בספרו "היומם בכדור הארץ", והגאון החזו"א זצ"ל כתב את "קונטרס י"ח שעות" כמענה על ספר זה, (וראה לעיל מדברי הרה"ק רבי שלמה מזוויהל זצ"ל שחיזקו לעמוד על דעתו). בספרו היומם בהקדמה כותב בין השאר: התכנסה כנסיה רבתי חשובה אשר נשאה ונתנה בענין בכל כובד הראש, ראשונה הרצה בכנסיה רב אחד בשם הגאון חזון איש וכו' (הוא היה הג"ר חיים זאב פינקל ז"ל) וברר את דעתו ואת שיטתו שביפן צריכים לשנות את היום, ואני הרציתי על שיטתי וכו' ובכל אופן היינו תמימי דעה בנוגע ליפן שאין לשנות שם את היום וכו' אחרי ההצעות השתתפו בהיכוחים רוב הרבנים הנאספים והתדיינו בדיון ממושך זמן ארוך ואחרי הדיון החליטה האסיפה שלא ישנו ביפן את היום וכו'.

בקובץ תלפיות ג' ג-ד הוא כותב: ימים יבואו ולא יבינו חכמי ישראל איך היה אפשר להיות חילוקי דעות בדבר שכזה, סו"ס הלא כדור העולם מתחלק במציאות לשני חצאים, חציו מזרח וחציו מערב, וכמו"כ אין כל ספק שהחשבון מתחיל מירושלים ששם היתה תחלת היצירה של ששת ימי בראשית, ושם היה אדם הראשון אשר קידש את השבת הראשון, א"כ הלא בהכרח שק"פ מעלות מירושלים הוא קו התאריך.

הגאון הרב ישראל זאב מינצברג זצ"ל ראב"ד בירושלים: בקובץ "נועם" כרך ט"ו: מפי הרב יעקב גולדמן מזכירו של הרב יצחק אייזיק הרצוג שהיתה דעתו שיש להתענות ברביעי. וכן הביא שם בשם הגאון רבי יחזקאל אברמסקי זצ"ל שפסק שלא לשנות את יוהכ"פ והרוצה להחמיר יאכל ביום חמשי פחות מכשעור.

האדמו"ר רבי יואל טייטלבוים מסאטמר זצ"ל: בקונטרס "אסיפות דברי יואל" אות כ"ז (מובא בספר ישראל והזמנים מהדורת תשס"ב) בשם הג"ר בנימין לאנדא דומ"ץ טאש ב"פ, ששמע ממרן זי"ע שלמעשה אין לשנות את השבת ביפאן ויש לשמור שבת כמו שהיה נהוג שם בין אנשי המקום. ושם בעמ' ק"ח כותב הגר"י מאנדל מח"ס חקר הלכה, שכן בירר שהוא דעת מרן זי"ע שאין לשנות ושומר שאין הכרח בשום מקום שיש קו התאריך הלכתי ותורת, שי"ל שאף לדברי בעל המאור אם אח"כ יתרחב הישוב מבני המזרח להלך מתשעים מעלות יתכן שגם מקום ההוא ימשך אחר המזרח ולא מאחורי המערב (ומה שמביאים משמו בספר בוצינא קדישא, כתב בספר ישראל והזמנים שזה טעות, דשם הוא יצא רק נגד אלו המתנהגים עפ"י קו התאריך של הגויים. ע"ש).

רבי אהרן משה קיסלאו זצ"ל: היה רבה של העיר חארבין שבצפון מזרח סין ושל כל המזרח הרחוק, (יש להדגיש כי העיר חארבין שוכנת בצפונה של סין במקום שיוצא חוץ לקו של צ' מעלות, ולפני שחידש החזו"א את חידושו על הגרירה היה מקובל על כולם ששם הוא בדיוק אותה השאלה שיש על יפן, ועי' בישראל והזמנים שמביא עדויות שגם להחזו"א לא היה ברור כ"כ חידוש הגרירה). מלפנים היה מגדולי ליטא והיה אב"ד באריסאו שבפלך מינסק, והיה נקרא העילוי מויעטקא, בשנת תר"ע עבר לכהן כרב העיר חארבין והמזרח הרחוק. בשנת תרפ"ו הדפיס ספרו "שו"ת משברי ים" שם הוא משיב להרבה גדולים וביניהם להגאון בעל "אור שמח", ובהקדמה כותב שהרבה מתשובותיו היו לנגד עיני גדולי הדור בליטא והוטבו בעיניהם ויספרו בשבחם.

בסוף שנת תש"א שלח אליו הג"ר יחזקאל לווינשטיין זצ"ל ששייב לו מתי לקיים שבת ויוה"כ והעביר אליו את נוסח תשובת החזו"א [תשובה ארוכה שקיבל באמצע הקיץ, לא המברק שנשלח בעשי"ת] שנשלח אליו מאר"י ע"י הגרא"י פינקל זצ"ל, וכמו"כ שלח אליו הג"ר אריה ליב מאלין זצ"ל שאלתו, והגאון ר' אהרן משה זצ"ל השיב שתי מכתבים לשניהם, ונדפסו אח"כ בקובץ הפרדס שנה כ"ח, כדלהלן:

במכתב ראשון כותב ביום כ"ז אלול תש"א, לכ' הרה"ג יא"ב משכיל הר"ר יחזקאל מ' לעווענשטיין מנהל ישיבת מיר ולכל המסתופפים בצלו, הגיע לידי שני מכתבים כאחד וכו' כאשר הר' אל"מ הנ"ל מתחנן לפני במכתבו האחרון להשיבו איך להתנהג ביום הכפורים הבע"ל באיזה יום להתענות, אף כי לידי לא קיימא לשאלה כלל כמו לענין שבת וכו', ודברי הרב חזון איש וכו' מה שכותב שהרז"ה והכוזרי אינם מחולקים עם בעל יסוד עולם ודעימיה בודאי ליתא וכו', גם מה שמחלק בין קצוי המזרח לאיי יאפאן אין מוכן לי, וגם איי יאפאן הם בקצה המזרח וכן נקראת הארץ הזאת ארץ זריחת השמש כנודע וכו' ודברי בעל חזון איש אינם מבוררים לי ויחיד הוא בדבר זה וכו', ורע עלי המעשה ששמעתי שמקצת מן הפליטים בקאבע קראו בתורה ביום א' והתפללו תפלת שבת וכו', וכל המשנה ידו על התחתונה.

מכתבו השני כתב בער"ה להג"ר ליב מאלין זצ"ל וכך כותב: בערב ש"ק העבר הרציתי מכתב להרב ר' יחזקאל לעווינשטיין שליט"א בתשובה על מכתב הרב חזון איש, בו הודעת טעמי ונימוקי שלא אסכים לפסק דינו על דבר דחיית יום השבת ביאפאן ליום א' וכו' כי דבריו בנויים על יסוד רעוע ובלתי ברור ומוסכם, הוא מחליט כי הכל מודים וכו' ובלי ספק יגרום חלול שבת ותשתכח תורת שבת לגמרי וכו' לכן כבוד הרב הגאון וכו' לא אוכל להסכים על פסק דינו והריני מורה שיהודי יאפאן ישמרו שבת ומועדים ככל היהודים [במזרח הרחוק].

במכתב של הגאון אב"ד פרושקוב ששלח משאנחיי בעשי"ת (נדפס בספר גבורי החיל פי"ד) כותב: הרב מחארביין השיב לעשות הכל כמקדם.

הגאון ר' חזקיהו יוסף מישקובסקי זצ"ל אב"ד קרינקי ובנו הגאון ר' רפאל אליהו אליעזר מישקובסקי זצ"ל, ראש ישיבת כנסת חזקיהו כפר חסידים: בקובץ מוריה (שנה י' גליון ה- עמ' קט"ו הערה 9) כותב תלמידו של הרא"א זצ"ל: ההלכה החמורה ביותר הידועה לי, שבה נטה מדברי החזו"א היתה שאלת קו התאריך, ולאברך מן הישיבה שנסע ליפן הורה לנהוג בדיני שבת כמנהג המקום, זולתי במלאכות שבהן הורה לו להחמיר גם ביום הראשון שהוא יום השבת שם לדעת החזו"א, רבינו אמר לי כי פסק כן על סמך פסק של אביו שפסק כן בשנת תש"א. (הגאון ר' חזקיהו יוסף זצ"ל היה מחברי האסיפה שדנו בזה ואליו הגיעה מברק השאלה מיפן), בהזדמנות אחרת סיפר לי ששאלת קו התאריך היתה השאלה הראשונה שבה התעסק כשהגיע לארץ ישראל.

הגרי"א הלוי הרצוג זצ"ל: בהסכמה לספר הנ"ל כותב: ידוע ומפורסם על האסיפה הגדולה של רבני ארץ ישראל שהתקיימה בירושלים עה"ק ת"ו בשנת תש"א, ע"ד השאלה שהגיעה אז מיפן מהישיבות הגולות אם עליהם לשנות את יום השבת וכו', החלטתנו אז היתה שלילית בהחלט גמור, היינו שחלילה לשנות, אני מדגיש וחוזר ומדגיש שאני עומד באותה הדיעה של ההחלטה הנ"ל שחלילה לשנות יום השבת ושהכל חייבים לקדש אותו יום השביעי בתור שבת קודש שהחזיקו בו עד היום הזה ועד בכלל, והוא הדין לשאר מועדי ישראל.

הגר"צ עוזיאל זצ"ל: הראשון לציון בזמן ההוא. בספרו "משפטי עוזיאל" סי' כ"ט בסופו מסיק שאין לשנות את יום השבת ליום ראשון וכותב: זאת היתה דעתי אז בשעת דיוננו בשאלה זאת להורות הלכה למעשה קביעות יום הכפורים לפליטי חרב ושמד של ישראל שהם יושבים חוסים במזרח הרחוק שביפאן, וזו היא דעתי עתה, ואני מודה לה' שהנחנו

בדרך אמת ומנענו מטעות ומכשול בהוראה שהיתה מטילה עלינו אחריות גדולה וכבירה לדורנו ולדורות עולם וכו', כי הדברים התבררו והתלבנו ונפסקה הלכה למעשה להשוואים וקיימו וקבלו אותו רבני ישראל להלכה ולמעשה באין חולק וכו', שישאל בני נביאים הם ולא ישנו מדבר הלכה שיצאה מפי חבר רבנים גאונים ומוסמכים לפי בחירתם ומעמדם להוראה זאת וכו'.

הגאון מטשעבין זצ"ל בעל "דובב מישרים": בתשובות והנהגות ח"א סי' שי"ד כתב שהגאון מטשעבין נמנע מלהכריע בזה למעשה, אך כאשר שאלו, ענה לו שיש יסוד להנהגים שבת ביפאן ביום השביעי שלהם כמו באר"י. ועל חתנו הגרב"ש שניאורסון זצ"ל מעידים תלמידיו שאמר שהלכה כחכמי ירושלים דהשבת ביפן הוא ביום השביעי כמו באר"י.

הגאון ר' יוסף אליהו הענקין זצ"ל: בספרו "עדות לישראל" עמ' קי"ט כתב: ובפשוט יש לחשוב צד מזרח עד י"ב שעות מארץ ישראל בהלוך החמה למזרח להקדים בו השבת, וצד מערב עד י"ב שעות בהלוך החמה לצד מערב, ובכה"ג יהיה רוב שעות השבת שוין בכל מקום לאר"י וכו', ובכתבי הגר"א הענקין כרך א' דף קע"ח כתוב דעד עשר שעות למזרח ירושלים (ויפן בכללם) יש להקדים את השבת גם לבעל המאור.

כ"ק האדמו"ר ר' מנחם מנדל מליובאביטש זצ"ל: בתשובות "גידיל תורה" סי' ק"ה בתשובה משנת תש"ט כתוב: ג' דעות במקום התחלת הימים, א. צ' מעלות ממזרח ירושלים, ב. קמ"ה מעלות ממזרח ירושלים. ג. ק"פ מעלות ממזרח ירושלים. ובנוגע לאוסטרליא הרי לשתי דעות האחרונות הנ"ל מקומה למזרח ירושלים וכו' ואפשר גם לדעת היחיד המחזיק בדעה הא' כיון שקו המחלק עובר באמצע אוסטרליא, ואין להאריך כיון שבלאה"כ הוא דעת יחיד.

הגר"ז גוסטאמן זצ"ל: בספר תאריך ישראל: אמר לי הגר"ג בעס שליט"א ששאל להגר"ז גוסטאמן זצ"ל (בשנת תש"נ) בענין קו התאריך, והשיב דהמנהג הוא דלא כהחזו"א ומונים ק"פ מעלות מירושלים, ובהוואי צריך לשמור שבת ביום ששי דשם בין לקולא ובין לחומרא ואין צריך להחמיר כהחזו"א ביום המקובל שם שהוא שבת.

הגרא"י פאם זצ"ל: בספר הנ"ל: שאלתי את הגרא"י פאם לענין שבת ביפאן ואמר לי דכבר פסק החזו"א דשבת שם הוא ביום ראשון שלהם, אכן הוסיף דביום השביעי שלהם יחמיר במלאכה דאורייתא אם אפשר לו.

הגר"ח קרייסווירטה זצ"ל: בספר הנ"ל: דברתי עם הגר"ח קרייסווירטה בענין שבת ביפאן ואמר לי דצריך לעשות כפסק החזו"א לגמרי דשבת שם הוא ביום ראשון שלהם.

הגר"ח מיליקובסקי זצ"ל: ראש ישיבת אמשינוב, חתנו של כ"ק האדמו"ר ר' מאיר מאמשינוב זצ"ל, והיה עם הפליטים ביפן בעת שעלתה השאלה הנזכרת, הגר"ח זצ"ל היה מעיד שכמעט כל ציבור הפליטים ששהו אז ביפן קיימו את השבת ביום השביעי ואת יום הכיפורים רק ביום הרביעי כמו באר"י, ותלמידיו מעידים שכשהיה שומע ממן דהו המספר אחרת היה צווח ככרוכה "איך יכול החי להכחיש את החי", שרק יחידים וביניהם חמיו זקיניו האדמו"ר מאמשינוב שמרו שבת לחומרא גם למחרת.

הגר"י מרצבך זצ"ל: היה ממשתתפי אסיפת הרבנים שדנה בשאלה זו, ובהיותו ידען ובקי גדול בענינים אלו הרצה בארוכה בפני כל הרבנים ופרס כשמלה את צדדי השאלה לפרטיה, עד שגם אלו שלא עסקו בענין מקודם נכנסו בעומק הבנת השאלה, ואז התחילו לדון בזה. בספרו "עלי יונה" האריך הרבה בזה והוכיח כי הרמב"ם חולק להדיא על הרז"ה וכן התשב"ץ בשם רבי סעדיה גאון הם בפירוש שלא כהרז"ה, מסקנתו עפ"י הרמב"ם הוא (כעין המבואר לעיל בכיבור דברי הרדב"ז כפי שיטת הגרא"ז מלצר והגצ"פ פראנק) שאין קו

שיטתי וחיצוני, אלא להכיר מהרמב"ם רק ממזרח א"י עד האוקינוס השקט מתקדמים לא"י וגם האיים הסמוכים ליבשת המזרח כמו יפן שלא מפריד ביניהם ליבשת רק חלק קטן וצר באופן יחסי של הים ומהצד האחר נמצא ים האוקינוס הרחב, הרי האוקינוס ממזרחם ונחשבים מהיבשת המזרחית כא"י ועלינו ללכת בזה אחרי רוב וקרוב, וציינ לגמ' גיטין דף ח' שהאוקינוס הוא גבול מערב, וא"כ איי יפן ושכינותיה שהם כבר אחרי עבור כל האוקינוס ודאי שהם כבר התחלת ישוב המזרח ואין צורך שיהיו מחוברים לה, דלא תלוי בזה כלל, אלא על מצב המקום אם הוא ממערב לא"י לפני האוקינוס או אחריו.

הגרא"מ שך זצ"ל: הגאון הרב שך זצ"ל נמנע מאוד מלהתערב במחלוקת זו שבין שני רבותיו הגדולים, והעיד הגאון ר' מאיר הייזלר שליט"א אשר שמע מפיו הגרא"מ ש"ך בעצמו, כי החזו"א מסר לו את קונטרס י"ח שעות שכתב וביקשו שישים עיונו בו, והגרא"מ שך סירב ולא רצה לעיין בהקונטרס. (והשמועה שנדפסה בספר שמושה של תורה בלי שם מקור, על התבטאותו בנושא זה, קשה מאוד לקבל שיאמר דבר כזה כלפי דודו ורבו המובהק הגרא"מ ז"ל מלצר שכידוע הערצתו אליו היתה בלי גבול, ועכ"פ בתורת פסק ודאי שלא אמרה).

הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל: בספר תאריך ישראל (סי' ב' הערה ה') שאלתי את הגר"ד פיינשטיין שליט"א והשיב ששמע כמה פעמים מאביו דעיקר יום השבת ביפאן הוא ביום השביעי שלהם, אלא שיחמיר ביום הראשון, והנה עוד דברתי עם הגר"א פעלדער שליט"א ע"ד שיטת רבו בעל אג"מ זצ"ל בענין זה ואמר שהורה דלכתחילה לא ישאר ביפאן ביום השבת, אכן אם מוכרח להיות שם אז ישמור את יום השביעי שלהם, דאין מקור לענין קו התאריך בהדיא בש"ס. (ומש"כ בספר ישראל והזמנים שמועה בשם ר' משה רייכמאן שהאג"מ הורה לו לעשות את עיקר השבת ביום ראשון, כבר תיקן במהדורה ב' שהשמועה לא היתה נכונה).

הגאון רבי שלמה זלמן אוירבוכ זצ"ל: בספר הנ"ל (שם) כתב בשם ר' משה רייכמאן הנ"ל שאמר לו ששאל (ע"י אחר) את הגר"ש"ז אויערבאך זצ"ל איך להתנהג ביפאן בשבת, והשיב הגר"ש"ז דאינו מבין דברי החזו"א בזה, אבל למעשה אינו רוצה לחלוק עליו. ושם בהערה ג' כתב מה שמע מפיו הגר"י פורטנוי שליט"א ששאל את מרן הגר"ש"ז ובתחילה לא רצה לפסוק נגד החזו"א, אך אחרי שהגר"מ פיינשטיין זצ"ל ס"ל כחכמי ירושלים פסק גם הוא כוותייהו, וסיים דלמעשה לא ילך שם, אבל הלכה הוא כמו חכמי ירושלים, ואמר עוד דאם היה שם מנהג המקום אולי היו יכולים לסמוך גם להקל כמו מנהג המקום, אבל לזה מסתברא דבעינן יהודים שומרי תורה ומצות, עכת"ד. (יש להעיר דאכן בקובה שביפאן ששם שהו הפליטים, כשהגיעו לשם מצאו שם קהילה של כשלים משפחות עם רב מכהן והוא הגר" יעקב וויטצאל זצ"ל בוגר ישיבת לומזה, ושחיטה יהודית מסודרת, והיו משפחות שהיו להם בביתם מקוה טהרה פרטי. ראה בכל זה בספר גבורי חיל פ"ט). ובספר הליכות שלמה הלכות יוה"כ פ"ה הערה 48 איתא: ולענין מדינת יפן השיב רבינו שהנהגה למעשה היא כדעת המורים לנהוג שם שבת ויו"ט לפי חשבון הימים שבא"י כמו שנהגו הדרים שם מאז התישבותם. אלא שלענין דאורייתא יש להחמיר גם ליום המחרת לענין עשיית מלאכה.

הגאון רבי יוסף שלום אלישיב שליט"א: בקובץ בית אהרן וישראל (גליון קמג עמ' נג) הגאון רבי משה מרדכי קארפ שליט"א נכנס לשאול את פי מרן הגר"י"ש אלישיב שליט"א דעתו בזה, וענה לו דמעיקרא דינא הלכה כהגרמ"י טוקצינסקי, ועושים כהחזו"א לחומרא שלא לעשות מלאכות ביום ראשון. ובספר תאריך ישראל (סי' א' הערה נ"ג): אמר לי הגר"ג בעס ששאל את הגר"י"ש אלישיב שליט"א (בשנת תשנ"א) בענין זה, והשיב דהעיקר לדינא הוא לחשב ק"פ מעלות מירושלים ודלא כשיטת החזו"א, אבל יש להחמיר באיסורי

דאורייתא ביום המחרת כהחזו"א עכת"ד, וכן ראיתי מכתב מהגרי"י אפרתי שליט"א בשם הגרי"ש אלישיב שליט"א אודות הקו התאריך, וז"ל: ודאי ידוע שרוב גדולי ירושלים סברו לקבוע קו התאריך ק"פ מעלות מאר"י, וכן יש לנהוג, אמנם במלאכות דאורייתא יש להחמיר ולחוש לדעת מרן החזו"א זצ"ל. וכ"כ הגרי"י אפרתי במכתב להגר"ג בעס (בשנת תשנ"ב) בשם הגרי"ש אלישיב שליט"א, וז"ל: דעת מרן דמעיקר הדין נוהגים כהוראת חכמי ירושלים וקו התאריך הוא 180 מעלות מירושלים, לפכ"ך הנוסע ליפן יקדים שבתו לירושלים, ויחמיר ביום א'. ומסיים בספר הנ"ל שהוא עצמו גם שאל אותו: והנה שאלתי את הגרי"ש אלישיב שליט"א (בשנת תשנ"ו) איך יש להתנהג לענין שבת במדינת אוסטרליה, והשיב דבין ביפאן ובין באוסטרליה עדיף טפי שלא לנסוע לשם, אבל אם צריך לכך, יום שבת שלהם הוא העיקר, וביום ראשון דשם צריך להחמיר באיסורי דאורייתא, דרוב חכמי ישראל ס"ל דהעיקר הוא כשבת שלהם, עכת"ד.

הגאון ר' שמואל הלוי וואזנער שליט"א: בשו"ת "שבת הלוי" ח"ג או"ח סי' כז כתב בתשובה להגאון ר' יעקב יצחק ניימאן רב במוטריאול: כי היות כי אנו חיים בדור של שלא תמצא הלכה ברורה במקום אחד, ע"כ אין שום דבר מוכרע, והנה להם לישראל, ואני משיב על דרך מנהגם שעושים יום שבת קודש מוקדם לפנינו, והנוסע לשם מחמיר על עצמו ביום א' שלהם כחומרא בעלמא, מדעשה אתמול הכל דרך ודאי, השביתה התפילות והברכות הקידוש וכו', ומניח תפילין ביום ראשון, שהוא שבת להחזון איש, בברכה, והנה ככזה דעתי נוטה שלא להניח תפילין כלל ביום שבת קודש שלהם שעושים דרך ודאי שבת, ואפילו הנחה בלי ברכה ג"כ לא יניח וכו'.

ובח"ו סי' ל"ד כתב: וא"כ בדידן שמעולם שמרו שבת שם ביום השביעי שלהם בכל פרטיה ודקדוקיה חלילה לזלזל בשבת שלהם, ואע"פ שעומד נגדינו ספיקו העצום עפ"י שיטת הגאון חזון איש ודעמי, די לנו אם לא יעשו המלאכה לא ביום השביעי ולא ביום ראשון. ובתפילות וקידוש והבדלה וקריאת התורה וכו' ישאירו כמו מקודם וכו' ותפילין יניחו ביום ראשון ומתפלל חול כרגיל וכו'.

הגאון ר' משה שטרנבוך שליט"א: כתב כמה תשובות בזה בחלקי הספר תשובות והנהגות, ויש כמה שינויים ביניהם בפרטים, אך ההוראה הכללית היא להחמיר על ב' הימים, והנה הביא בכמה תשובות מדברי האריז"ל דכשמונה שעות קודם כניסת השבת בא"י כבר מתנוצץ אור השבת והנקבר אז אינו רואה חיבוט הקבר, וגם הוא כבר זמן טבילה לכבוד שבת, והביא בשם גדול אחד זצ"ל שהטעם הוא כיון שמזמן זה יש כבר יהודים בעולם שהשבת כבר נכנסה אצלם, ויש להוסיף דתלמידו רבינו חיים ויטאל זלה"ה כותב להדיא בספר התכונה דקצה המזרח הוא בערך קי"ד מעלות והוא קרוב לשמונה שעות, וזה כדברי הרמב"ם והראשונים שהובאו לעיל.

וכבר נתבאר שאפשר לבארם בב' אופנים או דמתחיל היום ממקום זה בקצה המזרח, או הדיום מתחיל ב"ב שעות, אלא דעד כשמונה שעות הוא כולו ים ורק מקצה המזרח נמצא הישוב שבו שומרים את השבת ועל ידם מתנוצץ אור השבת בכל העולם. ולב' האופנים ברור שיפן מקדימה את השבת לארץ ישראל בשש שעות ולא למחרת.

המנהג כיום: בתשובות והנהגות ח"ג סי' פ"ו כותב שכיום הנוסעים ליפאן למסחר או לנופש נוהגים שבת כמנהג המקום ביום השביעי כמו באר"י ולא ביום ראשון, (ומעורר ע"ז למה לא מחמירין גם ביום ראשון), וכן מוסרים היהודים הנוסעים שמה שכך נוהגים כולם, לעשות את השבת ביום השביעי לבד.

הרב חיים משה בנימין הכהן גוטשטיין

בירור בזמן סיום התענית (ב)

שיטת הרמ"א לפי הערוה"ש

והנה אחר שביארנו בחלק הראשון בהרחבה מדברי רוב הראשונים שאין האיסור אכילה אחר ביה"ש עד צאה"כ בתעניות שהם מדרבנן מעיקר הדין אלא רק מחומרא עתה אביא דברי הפוסקים בזה, ואתחיל בדברי הערוך השולחן שכתב לומר דמה שכתב הרמ"א שם על דברי המחבר (סי' תקס"ד ס"א) שכתב שכל תענית שאינו משלימו עד צאה"כ אינו תענית דנהגו לומר ענינו אפי' כשאינו משלים עד צאת הכוכבים וכ"ד מקצת רבוותא וכתב הרמ"א להכריע דרק ביחיד שמתענה אפשר להקל ולומר ענינו משום שהרי כך הוא דעת מקצת רבוותא אבל בשליח ציבור אין להקל ולומר ענינו, ונחלקו המג"א והט"ז וש"א בביאור כוונת דברי הרמ"א, אבל הוא כתב לומר דכוונת הרמ"א הוא לשיטת הרבינו יונה והרמב"ם והר"ן ורש"י שסוברים דשקעה עליו החמה הכוונה הוא לשקיעת החמה ולא לצאה"כ ובביה"ש מותר באכילה אלא שהרמ"א לא ידע שיש הרבה ראשונים שסוברים כך וכמו שהוא הוכיח מהרבה ראשונים לכן לא סמך להקל רק ביחיד לסמוך על שיטה זו אבל בציבור לא סמך להקל כיון שרוב הפוסקים לא סוברים כן.

שיטת הערוה"ש למעשה

ומוסיף הערוה"ש דא"כ לפי מה שנתבאר שדעה זו יש לו סימוכין מהרבה ראשונים נראה שאפשר להקל גם בציבור לומר ענינו, וכן כתב לבאר עפ"ז את המחלוקת הראשונים המובא במחבר שם בסעי' ד' לגבי תענית עשרת ימי תשובה וכדומה שהוא תלוי במחלוקת הנ"ל, ובאמת כל דבריו הם מחודשים קצת ולא מצאנו באחרונים שפירשו כן, אבל לפי דבריו נמצינו למדים חידוש גדול שכבר מוזכר ברמ"א שיטה זו ואנו הנוהגים כהרמ"א יש מקום בשעת הדחק לסמוך ע"ז.

שיטת הגר"א בזמן סיום התעניות

אבל בביאור הגר"א (בסי' תקס"ב) כתב שיטה חדשה מה שלא נמצא בדברי הראשונים ואחרונים עד עתה שהוא סובר שלהלכה רק עד סוף ביה"ש דרבי יהודה אסור באכילה אבל אחר זה מותר כבר באכילה אפי' בזמן ביה"ש דרבי יוסי והטעם הוא משום דרק בזמן ביה"ש דרבי יהודה אסור משום שהוא תרי קולי אחד שמא הוא ההלכה כרבי יוסי שביה"ש מתחיל רק אחר ביה"ש דרבי יהודה וספק שמא ביה"ש דרבי יוסי לילה הוא א"כ בזמן ביה"ש דרבי יהודה יש שני צדדים להחמיר ותרי קולי לא מקלינין. ובפשטות כוונתו הוא דסבר דספק ספיקא להחמיר בדרבנן אזלינן לחומרא, וכן מצאתי שפירש הדמשק אליעזר בספרו על כל ביאורי הגר"א (בסי' רס"א ששם חוזר הגר"א על דבריו הנ"ל בסי' תקס"ב לגבי תענית) והובאו דברי הגר"א במ"ב בביאור הלכה בסי' רס"א (שם ושם"ב וסי' תפ"ט ד"ה וכן ראוי), ונשאר ע"ז בצ"ע דמדברי הראשונים הרא"ש ורשב"א בשם רבינו יונה לא משמע כך, וכן לפי מה שהוכיח שם מתוס' והרמב"ם והרמ"א שבער"ש אסור בעשיית שבותין בביה"ש גם בביה"ש של רבי יהודה אע"פ שיש כאן ספ"ס להקל כמו שכתב הגר"א לחומרא ה"ה לקולא י"ל סברא זו, אבל נראה מדברי המ"ב שחושש לדבריו.

והנה באמת דבר זה תלוי במחלוקת גדולה בין גדולי הפוסקים אם ספק ספיקא בדרבנן אזלינן לחומרא או לקולא וכבר הובא בספרי המלקטים הרבה אחרונים שסוברים להקל

והרבה אחרונים שכתבו להקל וכן נראה מדברי המ"ב (סי' ת"ד) שסובר שספ"ס בדרבנן אזלינן להקל וצ"ע.

אבל באמת בנידו"ד יש עוד סברא נוספת להקל לגמרי בזה, דהרי מפורש בדברי הפוסקים ואחרונים שכל זמן ביה"ש בין דרבי יהודה בין דרבי יוסי הכל ספק אחד הוא ולא מחשיבים אותו לספ"ס בין לקולא בין לחומרא, ופשוט שכל מה שדנו כל הראשונים ואחרונים בשאלות של קיום מצות ספירה"ע ומגילה וטבילה וכדומה הרבה הלכות הכוונה הוא לא רק בזמן ביה"ש של רבי יוסי.

ויש לבאר הסברא בזה משום דהכל הוא ספק משם אחד אם הוא יום או לילה וכמבואר בדברי המג"א וב"ח ושו"ע הרב ושו"א (סי' רס"א) וביה"ל שם שספק ביה"ש דינו כביה"ש עצמה משום דהכל ספק משם אחד וכמבואר בתוס' שספיקות משם אחד לא אמרינן בזה ספ"ס להקל, (אבל יש עוד טעמים באחרונים בזה כמבואר בביה"ל מהפרמ"ג שם כיון שהוא ספק של חסרון ידיעה שאינו נחשב ספק לומר הכלל של ספק דרבנן לקולא והאריכו בזה במשמרת שבת (לה,א) ד"ה הלכה כר"י, וביתר בספר זמני הלכה למעשה בחלק הבירורים באריכות בבירור דברי המ"ב בכל המקומות.

ובאמת יש לי ראייה שלא נהגו להלכה למעשה כשיטת הגר"א דהרי בזמן הדלקת נ"ח כידוע נחלקו המחבר והגר"א (סי' תרע"ב) דשיטת המחבר הוא כדעת הראשונים שהוא בזמן צאת הכוכבים אבל שיטת הגר"א שם הוא שהוא בזמן שקיעת החמה אלא שהוא בעצמו כתב בביאור הגר"א ביו"ד (סי' רס"ו סקי"ז) שאין להתיר להדליק כבר בתחילת השקיעה מתחת האופק שהוא זמן ביה"ש לשיטת רבי יהודה כיון שיש כאן ספק ספיקא להחמיר דאפשר הלכה כרבי יוסי שהוא מתחיל מיד אחר ביה"ש דרבי יהודה ושמא ביה"ש הוא יום ולכן צריך להחמיר אפי' בדרבנן עד סיום זמן ביה"ש דרבי יהודה, וכן מובא במעשה רב שכן נהג הגר"א שלא הדליק מיד בתחילת השקיעה מן האופק,

אבל כידוע מנהג הפרושים בירושלים עיה"ק הוא להדליק מיד בשקיעת החמה מן האופק (וכמבואר בערוה"ש סי' תרע"ב סעי' ד' דלשיטת הגאונים נוהגים להדליק מיד אחר השקיעה הראשונה וכן מבואר באבנ"ז סי' תצ"ז) הרי מפורש שהמנהג אינו כהגר"א בזה להחמיר משום ספ"ס לחומרא גם בדרבנן אלא נהגו להקל בזה או משום דהוי ספק משם אחד ואין זה שני ספיקות או משום דסברו להלכה כשיטות האחרונים דספ"ס בדרבנן גם כן אזלינן לקולא, וא"כ ה"ה בסיום זמן התעניות אין צורך להחמיר כדעת הגר"א להמתין עד אחר סיום ביה"ש דרב"י יהודה אלא די להמתין עד שקיעת החמה מתחת האופק כמו שהמנהג הוא לגבי נ"ח והוא ראייה נפלאה¹.

שיטת הגרימ"ט

והנה בפרט לפי מה שכתב הגרימ"ט (בספרו ביה"ש) ליישב הפליאה מה שאין רואים בא"י באופק המערבי שלשה כוכבים בינונים בזמן המפורש בגמרא לפי הגאונים והגר"א שהוא 17 דקות אחר השקיעה שיש לומר ע"פ שיטת הרמב"ן שכתב שתחילת זמן בין השמשות של רבי יוסי שמבואר בגמרא שהוא אחר בין השמשות דרבי יהודה אינו מתחיל מיד אחר סיום ביה"ש דרי"ה (וכמבואר בגר"א ולכל היותר בערך חצי דקה לשיטת הרא"ש) אלא זמן מופלג יש בניהם (וכ"מ גם בראב"ן סי' ב' שכל הדי' מיל הוא ביה"ש) אבל לא כתב

1 ויעויין בספר זמנים כהלכתם פ"ט שהאריך בזמן הדלקת נ"ח לפי שיטת הגאונים והגר"א שהוא פשוט שהוא רק בשקיעת החמה מתחת האופק, ואין שום צד שלשיטתם יהיה הזמן בצאה"כ, לפ"ז אין שום ראייה מחנוכה לעינינו.

שיעור זמן כמה הוא מופלג, לפ"ז י"ל דהרי לפי שיטת הרמב"ן יוצא שרבי יהודה אינו סובר שלילה הוא תלוי בזמן צאת ג' כוכבים בינונים וזה מאוחר זמן מופלג אחר שהכסיף והשוה העליון לתחתון ורק רבי יוסי סבר דלילה הוא תלוי בצאת ג' כוכבים בינונים וזמן זה הוא רק אחר 25-30 דקות אחר השקיעה כפי שהוא נראה במציאות לעינינו, ולפ"ז לא קשה מן המציאות כלל כיון דלרבי יהודה אינו תלוי בצאה"כ.

א"כ לפי דברי הגר"א שרק ביה"ש דרבי יהודה אסור באכילה משום ספק ספיקא להחמיר גם בדרבנן א"כ אפשר להקל באכילה אחר ג' רבעי מיל שהוא סיום זמן ביה"ש דרבי יהודה וכבר אין זה ספ"ס להחמיר דרק ספק אחד יש לרבי יוסי דלרבי יהודה הוא כבר וודאי לילה א"כ אמרי' בזה ספק דרבנן להקל, ולפ"ז נמצא שאפשר לסמוך על דברי הגרימ"ט גם לשיטת הגר"א דהרי כל הטעם מה שמחמירים להמתין עד 25-30 דקות הוא רק משום שיטת רבי יוסי אבל בדרבנן שפיר מותר גם להגר"א לסמוך לחשב לילה אחר סיום בין השמשות דרבי יהודה, (יעויין ספר אחוזת השדה סי' תפ"ט).

ולפי מה שנתבאר אין מקום להחמיר לפי שיטת הגר"א לזמן ביה"ש של רבי יוסי ומיד אח"כ הוא כבר זמן צאת הכוכבים, ואינו פלא מה שהמ"ב לא כתב את שיטתו כיון שהרי שיטת הגר"א הוא שמיד אחר ביה"ש דרבי יהודה הוא כבר ביה"ש דרבי יוסי ומיד אח"כ הוא צאה"כ.

ולפ"ז אתי שפיר גם מה שכתב הגרימ"ט רק 17 דקות לאחר השקיעה ודלא כמו שכתב הזמנים כהלכתם שכדאי להחמיר עד 17.437 משום ביה"ש דרבי יוסי להרא"ש דכבר נתבאר שלשיטת הגר"א אין צריך להחמיר בזמן ביה"ש דרבי יוסי כלל ואפי' להמשהו שיש בניהם מותר באכילה שהוא יום גמור לרבי יוסי, ואפשר שבאמת כוונת הגרימ"ט במה שכתב אחר השיעור בין השמשות "דרבי יהודה" ולא הזכיר ביה"ש דרבי יוסי בדווקא הוא וע"פ שיטת הגר"א שנתבאר לעיל שבתענית אין צריך להחמיר עד זמן ביה"ש דרבי יוסי, אבל באמת לא נראה מדברי הגרימ"ט שנתכוון לזה שהרי לא מזכיר כלל בדבריו שיטת הגר"א הנ"ל לגבי תענית וצ"ע, אבל לכאורה אמת הוא.

[ומה שכתב בלוח עיתים לבינה לחשב זמן זה של הגרימ"ט לפי השיטה המחמירה בשיעור מיל שהוא 24 דקות ושלושת רבעי מיל הוא 18 דקות הוא גם כן דבר תמוה קצת דהרי כתבו הספרים שאין מקום להחמיר לפי השיטות שמיל הוא 24 דקות כמו שהוכח ע"פ המציאות בזמן עלות השחר שאין שום אור ע"פ כיפת הרקיע באופק המזרחי בזמן ע"ה לשיטה זו שהוא שתי שעות (120 דקות) קודם הנ"ה, ובפרט לפי מה שנתבאר פשוט שאי"צ להחמיר כ"כ].

בירור לפי שיטת הגאונים

בספר הזמנים בהלכה (שם) כתב להסתפק דאפשר לומר דכל מה שכתבו הראשונים ושאר האחרונים והמחבר שצריך להמתין עד צאה"כ הוא רק לשיטתו בסי' רס"א שהסכים להלכה כשיטת ר"ת ולפי הר"ת מצאנו שהלשון "שקיעת החמה" אפשר שהכוונה הוא לצאת הכוכבים אבל לשיטת הגאונים שמיד בשקיעת החמה מן האופק מתחיל זמן בין השמשות לא מצאנו בשום מקום שהלשון "שקיעת החמה" הכוונה הוא ל"צאת הכוכבים" א"כ אפשר לפי זה שלפי מנהגינו כהיום בא"י כשיטת הגאונים בין לקולא בין לחומרא אפשר שזמן סיום הצומות הוא בשקיעת החמה מן האופק מיד שמתחיל זמן בין השמשות דספק דרבנן להקל וכשיטת הרמב"ם והרבינו יונה ושאר שנתבאר שהם חולקים על דברי הראשונים הסוברים שאסור באכילה עד צאת הכוכבים אלא מיד כביה"ש מותר באכילה².

2 אלא שכבר נתבאר לעיל בשם הרבינו יונה שעד זמן ביה"ש של רב יוסף לרבי יהודה שהוא אינו מתחיל מיד בשקיעת החמה וכשיטת רבה אלא מתחיל אחר שליש מיל אחר שקיעת החמה ונמשך רק כשני שליש מיל

אבל באמת כל זה שייך לומר רק לפי הגאונים וכפירוש המהר"ם אלשקר (סי' צ"ו) שהוא מביא לראשונה את תשובת הגאונים והאבנ"ז (סי' תצ"ז), וכדי ליישב את הסתירה של רבי יהודה בשבת לרבי יהודה בפסחים כתב לומר דרבי יהודה חזר בו ממה שכתוב בפסחים שהוא ד' מיל אלא שהוא ג' רבעי מיל אחר השקיעה, ולפ"ז אין יסוד לדברי ר"ת ושאר שיש מושג של שני שקיעות תחילת שקיעה וסוף שקיעה אלא שיש שקיעה אחת בלבד כששוקעת מתחת האופק.

אבל לפי שיטת הגר"א שאע"פ שבאמת ידוע לכל שהוא שיטה אחת ממש עם הגאונים אבל באמת הגר"א לא מביא כלל שיטת הגאונים ובנה שיטתו מעצמו מראיות שמביא מהחוש והמציאות ומן התלמוד וכתב לפרש שיש ג' שקיעות שקיעה אחת מתחת האופק, שקיעה שניה שהוא אחר ג' רבעי מיל אחר השקיעה בזמן צאה"כ לרבי יוסי, ושקיעה שלישית בצאת כל הכוכבים, ולפ"ז אין ראייה לומר דשקיעה עליו החמה של רב חסדא הכוונה הוא לשקיעת החמה מן האופק דאפשר שהכוונה הוא לשקיעה שלישית שהוא בצאת כל הכוכבים, ויש להאריך הרבה בזה ועוד חזון למועד.

כוכבים קטנים בדברנו להגאונים

ומה שכתב בספר אחרות שדה (פ"ג אות ה') לחדש שלשיטת הגאונים יש להחמיר בכל הדינים עד זמן צאת ג' כוכבים "קטנים" אפילו בתענית [וברית מילה] ולא כמבואר במחבר כנ"ל ובנה דבריו על דיוק מהרבינו יונה בריש ברכות שהוא הוא המקור להחומרא המוזכר במחבר בסי' רל"ה סעי' א' להחמיר בקרי"ש של ערבית עד ג' כוכבים קטנים כיון שאין אנו בקיאים להבחין בין כוכבים גדולים לקטנים, וכתב לדייק מזה שלא חילק בין דאורייתא לדברנו שאין חילוק בזה, וכ"כ עוד איזה דיוק בזה, ובאמת אין להם קיום לדיוקים קלושים אלו, אבל אפילו אם נסכים לדבריו מ"מ בתענית נראה שוודאי טעות היא, שהרי נתבאר שבתענית מעיקר הדין מותר בביה"ש א"כ אין מקום להחמיר עד כוכבים "קטנים" ופשוט הוא.

אם התעניות הם מדברי קבלה

ובתחילה חשבתי לומר סברא חדשה למה יהיה אסור באכילה עד צאת הכוכבים ממש ומעיקר הדין משום דהרי עיקר הד' צומות הוא מדברי קבלה כמפורש הסוגיא באריכות בגמרא ר"ה (יח,ב) וידוע שיטת הטורי אבן במגילה (ה,ב) ד"ה חזקיה והפרי"ח והפנ"י והראשון לציון (מגילה ה,ב ד"ה חזקיה) ועוד אחרונים שסוברים שספק בדברי קבלה דינו כדבר תורה וספיקו לחומרא א"כ מן הדין שיהיה אסור באכילה בזמן ביה"ש בכל הארבעה צומות שהם מדברי קבלה, וכמו שהקשה במנ"ח (מצוה ש"א אות ט') על דברי התוס' בפסחים (שם ד"ה לקביעא דירחא) שכתבו דלשמואל ת"ב מותר בביה"ש משום דספק דרבנן הוא והרי הת"צ הוא מדברי קבלה וספק בדברי קבלה לחומרא אזלינן, וראיתי שבספר ישראל והזמנים שם כתב ג"כ סברא זו³.

ומשום דצריך להחמיר כרב יוסף לחומרא מספק שמא הלכה כמותו, אבל באמת יש מחלוקת גדולה בין הראשונים אם ההלכה כרבה שמיד אחרי שקיעת החמה מתחיל זמן ביה"ש לרבי יהודה הוא רק מספק לחומרא או שהוא מעיקר הדין להלכה כרבה נגד רב יוסף, ולפי שיטת הראשונים הסוברים שמעיקר הדין הלכה כרבה וכ"מ ברי"ף וברמב"ם ועוד ראשונים א"כ אין צריך להחמיר בזה לשיטת רב יוסף ובפרט בדברנו ומיד אחר שקיעת החמה מותר באכילה, אבל יש ראשונים הסוברים שהלכה כרב יוסף לגמרי ולא כרבה ולפי דבריהם וודאי שאסור עד ביה"ש דרב יוסף.

אבל באמת תמוה לי מאד תמיהת המנ"ח שהרי הוא מביא שם את הטו"א והוא הרי כתב לבאר דשמואל מדבר רק בזמן שאינו שעת שמד שהתענית הוא רק מדברנו וספק דרבנן להקל וכ"כ גם בפנ"י וא"כ לא קשה קושיית המנ"ח.

אבל באמת פשוט שאין מקום לסברא זו וכמו שכתב בישראל והזמנים שם בשם הדע"ת (סי' תקמ"ט) בשם הריב"ש (סי' רפ"ז) והט"ז (ריש סי' תקנ"ד) שרק ת"ב הוא מדברי קבלה אבל שאר תעניות הם מדרבנן, והנחל אשכול סובר שגם ת"ב אינו מדברי קבלה כהיום, וכן כתב הדבר אברהם (פסחים שם אות ג') שכתב לדייק מדברי הרמב"ם (תענית פ"ה ה"א) והרשב"א במגילה (שם ד"ה ע"ב) שהוא אפי' לא חיוב מדרבנן אלא חיוב מתורת מנהג שנתקבל בכל ישראל, וכתב שם דלפ"ז פשוט שאין להחמיר בספיקות שלהם כדבר תורה, אבל דבריו מחודשים, והאריך בענין זה במועו"ז (ח"ה סי' של"ה) שכהיום הוא רק חיוב דרבנן ולא מדברי קבלה.

ובאמת דבר זה תלוי אם הוא שעת שמד אם לאו דרך בשעת שמד הוא מדברי קבלה כמבואר בגמרא ר"ה (י"ח) אבל שלא בשעת שמד רצו מתענין רצו אין מתענין אלא שבזמנם כבר קיבלו עליהם להתענות כל הזמנים אפי' שלא בשעת שמד ומדין קבלת מנהג ישראל הוא, ויעויין בתשב"ץ (סי' רע"ו) מה שכתב בזה שבזמנינו אין הוא שעת שמד, אבל ברמב"ן שם מפורש שהוא שעת שמד, (ויעויין בספר מועדים לשמחה חלק כסלו טבת על עשרה בטבת מה שמביא מהמשנה שכיר והמנחת אלעזר אם בזמן השואה היה צריך להחמיר כמו ת"ב ממש) ויש עוד להאריך בזה.

וכן מוכח מזה שמכל הראשונים לא מצינו שיזכיר סברא זו בטעמא דרב חסדא ומה הוצרכו להטעם של אפוקי יומא שאני ופשוט הוא דאם משום טעם זה הרי היו צריכים להתחיל התענית מתחילת הלילה כמבואר ברמב"ן הובא בר"ן בר"ה והגר"א (סי' תק"ג) שיבא את דברי הרמב"ן שבשעת שמד יש לשאר התעניות דין ממש כמו ת"ב בלא שום חילוק עם כל החמשה עינויים.

ספק דב"ק אם הוא לחומרא כדבר תורה

וביתור לפי מה שכתב הדב"א שם שמפורש ברמב"ן וברשב"א ובריטב"א במגילה שם וכן הוא בתשובות המיוחסות להרמב"ן ובשו"ת הרשב"ש וכן הוא בשפ"א שם ובמעשה חושב (על שעה"מ הל' מגילה פ"א הל' י"א) הוכיח מהגמ' בפסחים (טז, א) שד"ק הוא כשאר דרבנן בספיקם, וכ"כ עוד אחרונים שאין חילוק בין דברי קבלה לשאר דרבנן ובכולם אמרינן ספק דרבנן לקולא א"כ אין חיוב להחמיר בספק של ביה"ש אפי' אם נאמר שהם מדברי קבלה.

[ומה שהדבר אברהם (שם אות ב') דוחה דברי הטו"א והפנ"י שספק ד"ק לחומרא כיון שהוא נגד דברי הראשונים הנ"ל תמוה לי דהרי הרמב"ם (מגילה פ"א הי"א) פסק שספק מוקף חומה קורא בשני הימים מעיקר הדין וזה לכאורה כדברי הטו"א ופנ"י וש"א וכ"נ בשו"ע, אבל אי"ז מוכרח כיון שיש ביאורים אחרים בדברי הרמב"ם, אבל כ"כ העמק שאלה בדעת השאלות ובה"ג וכ"מ בגמ' ר"ה יט, א].

וכן אם מטעם זה הרי היה מן הדין להחמיר עד צאת ג' כוכבים "קטנים" כמו בשאר דינים שמדאורייתא.

ראיות מתשובות הרבנים

וכן נראה לי להביא כמה ראיות מדברי כמה גדולי ההוראה שבדורינו ממה שהם כתבו להלכה למעשה בתשובותיהם שרואים מדבריהם שאין הדין שצריך להחמיר בזמן סיום הצומות בזמן צאת הכוכבים ממש מעיקר הדין ממש אלא מחומרא מזה שכתבו שבמקום צורך גדול אפשר להתיר באכילה אפי' בזמן בין השמשות שהוא קולא גדולה בהרבה יותר מהגרמ"ט שלא התיר כלל בבין השמשות.

תשובות הדברי יציב ואגר"מ

ואתחיל בתשובת הדברי יציב (ח"ב סי' ק"י) שכתב להתיר בשעת הדחק לאכול בזמן בין השמשות ע"פ דברי התוס' בע"ז שהוא רק מנהג שאין בקיאיין בזמן ביה"ש וע"פ דברי הערוה"ש שהרבה ראשונים חולקים וסוברים דסיום הצומות הוא רק עד השקיעה אבל בביה"ש מותר באכילה, ואע"פ שהוא מדבר לגבי זמן ביה"ש לר"ת, מ"מ אין לדחות הראיה לומר שהקיל רק בצירוף שיטת הגאונים שאין זה נכון כיון שהרי הדברי יציב לא סמך על שיטת הגאונים להקל אפי' מדרבנן וסבר כשיטת ר"ת מעיקר הדין לכל הדינים כמבואר בתשובותיו וכן לא מזכיר שיטת הגאונים והגר"א בתשובה זו כצירוף להקל אלא סמך להקל ע"פ הערוה"ש כנ"ל, א"כ נלמד מדבריו שמעיקר הדין היה מקום להקל בשעת הדחק גדול להתיר באכילה אפילו מיד אחר שקיעת החמה של הגאונים והגר"א להנוהגים כשיטתם בין לקולא בין לחומרא מעיקר הדין כמנהג רובא דרובא מקהילות ישראל בא"י⁴. וכ"כ האגר"מ חאו"ח ח"ד סי' ס"ב שבתעניות שהם מדרבנן אפשר להקל למי שקשה לו להתענות לאכול בתחילת זמן ביה"ש שהוא 41 דקות שם באמריקה ומשמע אפי' בלא צירוף שיטת הגאונים.

תשובת הבנין שלמה

אחרי כתבי כל המאמר מצאתי בתשובת הבנין שלמה (סי' ל"ו) שהוא ג"כ מאריך ממש בשאלה זו מה דינם של ביה"ש של כל התעניות הקבועים ומביא ג"כ הרבה מן הסברות שהוזכר לעיל בדיון ספק דרבנן בתרתי דסתרי ובדברי קבלה ואריכות בדברי המדרכי והגה' מיימונית שהובאו בב"י ובמג"א לעיל שיש חזקת איסור ומקשה ע"ז דהרי הוא חזקה העשויה להשתנות תמיד מיום ולילה ועוד דבספיקא דדינא לא שייך חזקה כלל (ובאמת יש אריכות בכל זה אם הוא ספיקא דדינא באחרונים) וכתב לבאר כוונה אחרת קצת בדבריהם, ומקשה גם ע"ז, וכתב ג"כ לומר כמו שכתבנו מהב"מ ושפ"א דהגמ' בתענית והמחבר מדברים בתענית יחיד בנדר שהוא מה"ת שספיקו לחומרא לכן אסרו בביה"ש אבל בתעניות הקבועים שהם מדרבנן מן הדין שיהיה מותר בביה"ש, ויעוי"ש מה שכתב בסופו בזה.⁵

תשובות השבט הלוי

וכן מצינו שכתב עמוד ההוראה בדורינו פוסק הדור הגר"ש וואזנר בתשובה (ח"ו סי' ע"ב) שכתב לבעמ"ס נטעי גבריאל ששלח לו שאלה אם בתענית ציבור אפשר להקל לצעירים בני י"ג ולבתולות שעדיין לא הורגלו כ"כ בתענית לעשות כשיטת הגאונים לחשוב צאת הכוכבים 20 דקות אחר שקיעת החמה, והשיב לו הגר"ש שכל הראשונים פירשו דברי ר"ח שלא שקעה עליו החמה שהכוונה הוא עד ביה"ש אבל לא צאה"כ וכתב להתיר באכילה אחר תחילת זמן ביה"ש לר"ת שהוא אחר ג' ורבע המיל משקיעה ראשונה משום ספק ספיקא אחר אם סיום

4 ראיתי בנטעי גבריאל בין המצרים (ח"א פ"ד הערה ה') שתמה על הדברי יציב הנ"ל שכתב שיש להחמיר כשיטת ר"ת, ותמה על זה שהרי מפורש בשו"ע שאין צריכים להחמיר בצאת התענית ככל שאר המצוות כמו שנתבאר לעיל שצריך ג' כוכבים "קטנים" אבל בתענית אין צריך להחמיר עד ג' כוכבים "קטנים" ודי להמתין עד צאת ג' כוכבים "בינוניים" הרי שהקילו בסיום התענית א"כ יש להקל ג"כ לאכול אחר צאה"כ להגאונים, אבל באמת לא ידעתי מה שייכות יש בין זה לזה הרי שם הוא חומרא בעלמא ע"פ הרבינו יונה להמתין עד צאת ג' כוכבים קטנים שלא יבואו לטעות בין גדולים לבינוניים לכן במקום צער התענית לא החמירו להיות בתענית עד צאת ג' כוכבים קטנים.

5 ראיתי מקום להעיר על מה שכתב שם חידוש דלא ככל הפוסקים שביה"ש אינו חשוב ספק כלל אלא ספק חסרון חכמה שהוא אינו ספק, אבל באמת מפורש בכל הפוסקים שרק ספק ביה"ש הוא ספק חסרון ידיעה אבל גם בזה יש חולקים אבל ביה"ש הוא וודאי ספק גמור לכל העולם והוא ספק גמור.

הצומות הוא בתחילת השקיעה הראשונה (אפילו לר"ת שהוא יום גמור ממש) וכדברי התוספות בע"ז או בסוף השקיעה שהוא תחילת זמן בין השמשות לשיטת ר"ת וספ"ס בדרכי אולינן להקל ואפשר לסמוך בשעת הצורך להתיר באכילה בזמן ביה"ש לר"ת, ולא כתב זאת משום שיש צורך של שיטת הגאונים אלא משום הספ"ס שנתבאר הרי שסבר דעצם האיסור אכילה בזמן ביה"ש אינו מעיקר הדין ממש, וא"כ נראה שודאי אפשר לסמוך לכתחילה באכילה אחר 20 דקות אחר השקיעה להגאונים והגר"א (כמו שמוזכר בלשון השאלה שכן נהוג לחשב זמן צאה"כ לגאונים).

וכ"כ שם שבשעת הדחק לצורך גדול היה מקום להתיר באכילה אפילו מיד אחר שקיעת החמה של הגאונים והגר"א כיון שאין הדבר פשוט שאסור לאכול בזמן ביה"ש כמו שנתבאר לעיל דלשיטת הגר"א והגאונים לא שייך הסברא דאין אנו בקיאין בזמן תחילת ביה"ש כמו שנתבאר לעיל א"כ היה מקום להקל בצורך גדול לאכול בזמן ביה"ש אלא שמוסיף שאפי' לשיטת הגאונים יש סברת הראשונים שאפוקי יומא שאני וכן את סברת הגר"א שתי קולות לא מקילינן כמו שנתבאר לעיל באורך א"כ לא להקל בסתם גם להגאונים.

וכן בשבה"ל (ח"ז סי' ע"ו) נשאל במי שנוסע ביום התענית בחצי היום מא"י לאמריקה שהוא מערבה והיום גדל בשבע שעות בערך שהשקיעה באמריקה הוא שבע שעות אחר א"י אם צריך להתענות עד צאה"כ שבאמריקה והשיב לו דאחר השקיעה באמריקה פשוט שאפשר להקל באכילה ע"פ התוס' בע"ז שיש ספק וצד לומר שכל התענית נגמרות בשקיעה ראשונה א"כ יש מקום גדול לצרפו להקל, הרי שהגרש"ו סבר שאין הזמן מעיקר הדין בצאת הכוכבים, ופלא בעיני על הגר"א זילבר שלא הביא תשובה זו והתעלם מזה שהרי מפורש יוצא דלא ככל דבריו שאין זמן צאה"כ מעיקר הדין ממש וככל חומר שאר דינים שזמנם בצאה"כ.

ועתה מצאתי תשובת הגרש"ו (ח"י סי' פ"א עניני ת"ב אות ו') שכתב שבענין זמן תפלת ערבית בתענית הוא נהג כמנהג שקיבל מרבתי שאפשר להקדים התפילה זמן מה אחר ביה"ש כדעת הגאונים דאין להחמיר לענין ציה"כ מאוחר לענין תענית חוץ מיו"כ ושבת. הרי מצינו מפורש שבתענית אי"צ להמתין לצאה"כ מאוחר, אבל אפשר שכוונתו לצאה"כ המאוחר של החזו"א.

תשובת האור לציון

וכן נראה שכן דעת הגרב"ץ אבא שאול בתשובותיו באור לציון (ח"ב) הלכות ת"ב שכתב שבת"ב יש להמתין לסיום הצום עד 25-27 דקות אחר השקיעה כמו שנהוג להחמיר לזמן צאה"כ לגבי הדינים שצריך צאה"כ כמו שמבאר בח"א (יור"ד סי' י') כיון שמצינו סתירה במציאות בשני שיעורי חז"ל דג' כוכבים בינונים לא נראים בשיעור ג' רבעי מיל אחר שקיעת החמה ולכן יש להחמיר מספק עד 25-27 דקות שאז נראה במציאות ג' כוכבים בינונים וכיון שבת"ב מפורש בשו"ע (סי' תקנ"ג סעי' ב') שת"ב הוא כמו יו"כ שאסור בביה"ש בין בכניסתו בין ביציאתו א"כ יש להחמיר גם בצאת התענית עד הזמן לחומרא, ונראה לדייק מדכתב דבריו רק לגבי ת"ב ורק משום שבת"ב ספיקא דביה"ש אסור מעיקר הדין ולא כתב הסברא של הראשונים שיש חילוק בין עיולי יומא לאפוקי יומא אלא משום שת"ב כיו"כ נראה דרק בת"ב כתב להחמיר בזה אבל בשאר תענית ציבור שאין האיסור אכילה בזמן ביה"ש דבר מוסכם כלל כמו שנתבאר אין צורך להחמיר כ"כ להמתין עד 27 דקות אחר השקיעה וסגי בשיעור ג' רבעי מיל כמפורש בגמרא. [אבל בילקוט יוסף על המועדים כתב ע"פ אביו הגרע"י שגם בת"ב אחר 20 דקות מן השקיעה הוא סיום הצום]

דברי הגר"ש אויערבוך

וכן נראה לי להביא בדבר דומה פסק של הגאון הגדול הגר"ש אויערבוך המובא בספר אורחות שבת (ח"ב פרק ל"ט בהערה אות פ"ה) לגבי השאלה שנתבאר לעיל שהוא דומה ממש לעניינינו והוא אם כל השבותין מותרים בביה"ש של מוצאי שבת כמו שלא גזרו בביה"ש בכניסת השבת או שאפוקי יומא שאני כסברת הראשונים או כסברת הגר"א דביה"ש של רבי יהודה יש בזה ספ"ס להחמיר או כסברת הבית מאיר מפני שאין אנו בקיאים בזמן ביה"ש והכרעת גדולי הפוסקים והמ"ב שמעיקר הדין להלכה אין חילוק בין אפוקי יומא לעילוי יומא וכן נתבאר שאין הסברא דספ"ס להחמיר דבר מוסכם אלא שיש להחמיר לכתחילה כסברת הבית מאיר שאין אנו בקיאים בזמן ביה"ש (שזה לא שייך לשיטת הגאונים לכאורה כמו שנתבאר לעיל) ואמר הגר"ש שאחר זמן ביה"ש להגר"א שהוא 17 דקות אחר השקיעה שאז הוא ודאי לילה אפשר להתיר בעשית שבותין במקום הצורך.

הרי מצאנו הוראה מפורשת לגבי השאלה שלנו שאותו שאלה ממש באותם סברות ונימוקים של הפוסקים שאפשר להתיר במקום הצורך א"כ נראה שאין צורך גדול יותר מזה להתיר באכילה אחר התענית לכה"פ לנשים המתענות ולבחורים וכתולות המתענים.

תשובת השלמת חיים

וכן מצאתי כתוב בשו"ת שלמת חיים להגרי"ח זוננפלד (סי' של"ה) שנשאל אם מותר ללמוד בביה"ש של מוצאי ת"ב בדברים שאסור ללמוד בת"ב משום שהרי על סברת המג"א גבי עשית שבות בביה"ש של מוצ"ש כבר הוכיחו האחרונים מהרמב"ם וכ"ה ברשב"א הובא בברכ"י שאין ההלכה כהסברא של אפוקי יומא שאני וכן על סברת המ"ב בשם הגר"א שתרי קולי לא מקילינן ולכן מותר רק בביה"ש של רבי יוסי כבר הוכיח המ"ב סי' רס"א מהרשב"א והרא"ש שלא כהגר"א אם צריך למחות במי שעושה כך אם לא, והשיבו הגר"ח שלעצמו יש ליזהר אבל לאחרים לא ימחה. והוא ג"כ ממש כמו הסברות בתענית.

בדברי הכה"ח

ומה שהביא שם מהכה"ח (סי' רס"א) שכתב שנוהגים בזמן צאה"כ "בינונים" עד כשני שלישי שעה (40 דקות) אחר שקיעת החמה (שהוא באמת 35 דקות מהשקיעה הרגילה - מנוחת שלום) והוא זמן לילה ודאי לענין תענית וקביעת יום הברית, נראה שאין שום זכר לראיה מדבריו מה הוא המנהג לגבי תענית דהרי לא כתב שום רמז שנוהגין בתענית להחמיר עד כשני שלישי שעה אלא שמדבר שם לגבי קביעת יום הברית שהוא רק בנולד כשוודאי לילה וזמן לילה וודאי הוא בצאת ג' כוכבים בינונים וע"ז כתב כמבואר בהלכות תענית שזמן לילה וודאי הוא בצאת ג' כוכבים בינונים ומוסיף וכמו שהוא בכל מקום, וז"ל: אלא א"כ נולד אחר צאת ג' כוכבים בינונים "דאז הוי לילה כמ"ש רס"י תקס"ב ובכל מקום" אבל לא מדבר מה המנהג בתענית, וכן יש להביא ראיה לכך שהרי למה לא כתב הכה"ח בס"י תקס"ב שיש להחמיר עד כשני שלישי שעה אלא שנראה שרק בדאורייתא החמירו בכך דמשמע גם מדבריו שם שנקט בדבריו שנוהגים לחשוש כשני שלישי שעה לגבי צאת השבת ויו"כ ואכילת מצה בליל פסח ולא הזכיר שאר דברים שמדובר, [וגם אין להביא ראיה מזה כלל דהרי הוא בעצמו כתב שדבריו לגבי ברית מילה הפריז על המידה שלא נהגו לחשוש עד 40 דקות א"כ אם לגבי מילה אין נוהגין כמותו גם לענין תענית אין ראיה שנוהגים להחמיר עד 40 דקות, ואין לתפוס מדבריו רק חלק מדבריו, והכה"ח בעצמו (בסי' רצ"ט) כתב בשם החס"ל (אות ב') שהוא רק חצי שעה אחר השקיעה הרי דאין בדבריו הכרעה].

בדחית השפ"א

וכן מה שכתב שם לדחות דברי השפ"א המפורשים שנהגו עמא דבר להקל באכילה אחר שקיעת החמה בזמן ביה"ש שכוונתו הוא רק לביה"ש דר"ת וכן כתב סברא בשם גאון אחד שאפשר שכוונתו רק לתענית שבעה עשר בתמוז במקומו של השפ"א בפולין שהיום גדול מאוד והביה"ש ג"כ גדול מאוד (שהוא 52 מעלות רוחב צפון ואם נקבע זמן צאה"כ לפי זוית של 7 מעלות הוא 60 דקות) לכן סמך להקל בזמן ביה"ש, אבל באמת כל דבריו הם סילוף והבל רוח שהרי השפ"א כתב בדבריו סתם בפירוש דברי הגמרא בתענית שהוא מעיקר הדין רק עד השקיעה ולא בביה"ש שספק דרבנן להקל גם באפוקי יומא כמו שנתבאר לעיל באריכות ולא מזכיר כלל בדבריו מחלוקת ר"ת והגאונים.

וביותר לפי מה שכתב בספר הזמנים בהלכה (שם הערה 28) לדייק מדברי השפ"א בשבת (כא,א בתוס' ד"ה ומותר) שסבר כשיטת הגאונים א"כ מוכח מפורש שהשפ"א התיר אפילו בביה"ש של הגאונים, אבל באמת הוא תמוה לומר דהשפ"א סבר כהגאונים וכידוע בפולין לא נשתנה המנהג בשיטת ר"ת עד השואה ולא כמו בשאר מדינות ששינו מנהגם להחמיר כהגאונים ולא נראה שהשפ"א סבר כהגאונים, אבל עדיין אין שום פירכא לדברי משום דהרי נהגו כר"ת מעיקר הדין בין לחומרא בין לקולא ולא צירפו את שיטת הגאונים לספק להקל דרבנן ומ"מ כתב במפורש שהמנהג להקל בביה"ש בתענית.

וכן מהערוך השולחן שמפורש בדבריו (סי' רס"א) באריכות שהעיקר להלכה הוא כשיטת הגאונים והגר"א בין לקולא בין לחומרא ומ"מ כתב דהסומך עצמו לאכול בזמן ביה"ש של הגאונים ע"פ שיטת הרמב"ם ור"ן ורש"י ורא"ש בשם רבינו יונה אין מזניחין אותו, א"כ ודאי שאין צורך להחמיר בזמן צאת הכוכבים עד 25-30 דקות אחר השקיעה.

וכן מה שכתב שם שדברי הבשמים ראש הוא זיוף גמור כדמוכח ממה שלא פירש לאיזה ארץ היה כוונת הרא"ש ואיזה עונה בשנה ועוד טענות כאלו הם דברי התחמקות בעלמא מדבריו המפורשים של הבשמים ראש.

מעשה רב מהגר"ש סאלנט

ובספר פסקי תשובות (סי' רל"ה בציון 18) מביא מספר ביה"ש (עמ' ע"ה) שראה להגר"ש סאלנט שבמוצאי תענית הקיל להתחיל תפילת מעריב 10 דקות אחר השקיעה וציוה לחזור ולקרוא קר"ש בזמנה, ומוכח לכאורה שכבר אכלו קודם 25 דקות אחר השקיעה וכ"מ ממה שמובא בשולחן שלמה (סי' של"ה אות י' ג') בשם הגר"ש סאלנט שאמר שאם נולד התינוק אחר 10 דקות אחר השקיעה חשיב כבר נולד בלילה ומונין מים הבא אלא שהגרש"ז אמר ששמע מזקני ירושלים שכוונת הגר"ש הוא למה שהיה קרוי בזמנו שקיעה שהוא בשעת קריאת המוגרב שהוא באמת כבר 7 דקות אחר השקיעה ההלכתי נמצא שהוא 17 דקות אחר השקיעה, עכ"פ מפורש יוצא שהיה מיקל אפי' בדאורייתא אחר 17 דקות שהיום אין נוהגים כך לגבי ברית מילה אבל לגבי תענית דרבנן וודאי אפשר לסמוך ע"ז.

חומרת רי"ח זוננפלד

אבל בספר הזמנים בהלכה שם מובא שריו"ח זוננפלד החמיר על עצמו אפי' בתענית דרבנן להמתין עד אחר צאת הכוכבים לשיטת ר"ת, וכן מביא מספר מסעות ירושלים (פ"ו אות י"ח) שהמהרש"א אליפנדרי החמיר בזה, ואפי' בא"י שהמנהג כשיטת הגאונים, לכן כל הרוצה להחמיר על עצמו להמתין עד צאה"כ לר"ת תע"ב.

נמילת ידים עד הפרק לפני מעריב

וכן מצינו בלוח א"י להגרימ"ט שכתב שהמנהג הוא במוצאי ת"ב ליטול את הידים עד הפרק לפני תפילת ערבית כיון שכל היום לא נטלו אלא עד סוף קשרי אצבעותיו, הרי דאפי' קודם מעריב כבר לא נזהרו בדיני התענית שאסור ברחיצת הידים עד הפרק כיון שהיה כבר אחר צאה"כ שמבואר בגמרא.

סיכום הדברים

סוף דבר הכל נשמע שעל פי כל מה שנתבאר מדברי הראשונים רובם ככולם שאין הדין מעיקר הדין שאסור לאכול בביה"ש אלא הוא מנהג בעלמא משום שאין בקיאין בזמן ביה"ש, ומצינו מפורש בראשונים שהיו הרבה שנהגו לאכול מיד בביה"ש וכן מפורש בשפ"א שהמנהג של עמא דבר הוא לאכול בביה"ש וכ"מ מהערוה"ש שהיה מנהג כזה וכתבו שיש להם ע"מ לסמוך, וכ"כ להקל עפ"י הדברי יציב והאגר"מ והשבט הלוי (בביה"ש דר"ת אפי' בלא צירוף שיטת הגאונים) במקום צורך גדול, ומצינו כמה ראשונים שמתירים אפי' מיד אחר שקיעה ראשונה שהוא עדיין יום גמור לר"ת, וכן נתברר שיטת הגר"א שהאיסור הוא רק עד אחר ביה"ש של רבי יהודה והוא שיעור זמן הילוך ג' רבעי מיל אחר השקיעה המישורית, וכן נתברר שיש אחרונים שפירשו את דברי הראשונים והמחבר רק לגבי תענית ציבור האסור כבר מהלילה או באופן שקיבל עליו תענית בלשון נדר ממש, לכן אפי' אם מצאנו שבשאר הלכות אפי' שהם מדרבנן או מחומרא כמו זמני טבילה ומו"ד וכדומה שיש שנהגו להחמיר יותר משיעור המבואר בגמרא כל זה טוב משום שאין בזה שום טירחא גדול אבל בתענית שהוא דבר קשה להרבה אנשים ובפרט לנשים וצעירים וצעירות נראה שאין להחמיר בזה.

תבנא לדינא

עכ"פ היוצא לנו מכל מה שנתבאר שפשוט בתכלית הפשיטות שצדק מאוד הגרימ"ט במה שכתב בלוחותיו שבכל הצומות (חוץ מיר"כ וכן לענין ת"ב יש לעיין עוד קצת בזה אם יש להחמיר כיון שאסור בה באכילה מעיקר הדין בביה"ש והוא מדברי קבלה) אפשר לאכול אחר "17" דקות שהוא כשהשמש בזוית 42.4 מעלות מתחת האופק אחר שקיעת החמה המישורית שהוא זמן צאה"כ לשיטת הגאונים שנהגו כמותם בכל א"י, [והיה אפשר להקל לכאורה אפי' אחר 13.5 דקות שהוא במעלות 3.7 כשיטת רוב הפוסקים בשיעור זמן הילוך מיל], ומי שרוצה להחמיר ע"ע עד חצי שעה כמו בקרי"ש של ערבית בכל יום, או 40 דקות אחר השקיעה כמנהג החזו"א, או 72 דקות כשיטת ר"ת כמנהג הגריו"ח זוננפלד ועוד, תבוא עליו ברכה, אבל אין להחמיר על הציבור ובפרט לאלו שמצטערים מהתענית במקום שאין זה מעיקר ההלכה, ולכה"פ היה מן הראוי שבעלי הלוחות יביאו גם את זמן הגרימ"ט במפורש כמו הזמנים האחרים, [ודבר זה נוגע בת"ב גם לאלו הנוהגים ליטול הידים כדין אחר התענית].

ולפי זה נמצא שכל הבתי כנסיות בירושלים ושאר ערים שהם על ההר והשקיעה ההלכתי מתאחר בכמה דקות מן המישור ונוהגים להתפלל מעריב ביום התענית 20 דקות אחר השקיעה הנראה מן ההר" אפשר כבר לאכול [וליטול הידים כדין בתענית ת"ב כיון שהנשף הארוך ביותר הוא רק 20 דקות וכמה שניות מן השקיעה ה"מישורית" שהוא מקדים את השקיעה הנראה מן ההר, [אלא שזה תלוי בגובה המקום שבאופק א"י שהוא במיקום הגיאוגרפי 32 מעלות רוחב מצפון קו המשווה אז בעונות הסתיו ואביב (ניסן תשרי) במקום שבגובה 39 מטר מעל פני הים ניתוסף כמעט דקה שלימה לראית השמש מעל האופק יותר מבמישור שהוא גובה פני הים והוא מאחר את השקיעה ההלכתי בדקה, ובגובה 150 מטר הוא מאחר ב- 2 דקות].



הערות

בענין עדות שבשטר וקבלת עדים שלא בפני בעל דין

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל. בענין מה שכתב יוסף שוורץ (בגליון קמג) בדעת הרמב"ם שבשטר צריך להעיד על מנה שבשטר ולא על כתב ידו (שנחלקו בזה רבי ורבנן) ויש לציין שבס' קי"ב: דעת הרמ"א שגם בשטר נחלקו אם מעיד על כתב ידו או על מנה שבשטר.

ולפי דבריו שם בד"ה וצריך (שיטת הכס"מ) הבנתי את הקשר של הדברים שהנה נחלקו שם אם מקיימים שטר שלא לפני בעל דין כתב הרמ"א שתלוי במחלוקת הנ"ל ולפי הסברו שם מוכן הדברים שאם אכתב ידם מעידים הרי אין זה עדות על בעל השטר שצריך בפניו אלא יש לנו אנן סהדי שהיה מעשה הלואה מה שאין כן אם על מנה בשטר מעידים א"כ זוהי עדות על בעל השטר ולכן צריך בפניו. (דרך אגב כת' ברמ"א שם וכן במאירי שגם אם בעל השטר טוען מזויף קיום שטר זה רק דרבנן וזה שלא כשיטת הרמב"ם ורבנו אביגדור כהן צדק וכן לומדים ברש"י ריש גיטין שלא כתב דימוי חתימות כשבעל השטר טוען מזויף כיון שרק מדרבנן. אמנם שמעתי מרבי שלו' שפירא זצוק"ל שבתוספתא בגיטין כן כתוב דימוי חתימות אמנם שם מדובר שהעדים מערערים שער המשפט סימן נ"ו מביא מחלוקת אם עדים מערערים צריך קיום מן התורה עכ"פ הש"ך סימן מ"ו פוסק שא"צ קיום מן התורה וכן אם מעידים על כתב ידם א"א לקיים שטר שלא לפני בעל דין. זה מתאים להנ"ל. הנה בתוס' שם כתבו שלכן מועיל שלא בפניו כיון שקיום שטרות דרבנן ולפי זה מקום שצריך קיום שטר מה"ת כגון אם בעל השטר טוען מזויף לא יועיל שלא בפניו (לפי השיטות הנ"ל) וכן שטר שנפל כתב רע"א ריש גיטין שצריך קיום מה"ת ולפי זה מיושב קושית גליון הש"ס שם שבגמ' כת' הלכה שמקיימים שטר שלא לפני בעל דין רש"י ב"מ ט"ז: כתב ד"ה כל שאין מקיימים שטר שלא לפני בעל דין אולם שם מדובר בשטר שנפל שצריך קיום מה"ת.

אפשר לומר עוד הסבר ג' מה נחלקו אם מקיימים שטר שלא לפני בעל דין האם זה חסרון בקבלת עדות או חסרון בעצם העדות ונחלקו בזה הראשונים מה הדין בדיעבד שקיבל עדות שלא לפני בעל דין שאם דין בקבלת עדות כתב הגר"ח שכל דיני קבלת עדות לא נא' בשטר ואם חסרון בעצם העדות אין זה מועיל.

והריני מצרף פה עוד דברים בענין אין מקבלין עדים שלא בפני בעל הדין.

הגמ' בב"ק מה. מביאה מחלוקת אם בשור בעינן בפניו, דרבנן לומדים דבעינן בפניו משום דכתיב 'השור יסקל וגם בעליו יומת' כמיתת בעלים כך מיתת השור מה בעלים בעינן בפניו אף שור בפניו, ור"י לומד שרק בבעלים בעינן בפניו אבל בשור הואיל ולא בר טענה הוא לא בעינן בפניו.

ובטעם שבעינן בפניו כתב רש"י שהוא משום דכתיב 'עד עמדו לפני העדה למשפט'. וקשה דבגמ' משמע שלומדים מ'הוועד בבעליו', וכן איתא להדיא בב"ק קיב:.. וכבר הקשו כן החת"ס והקוב"ש (ב"ב כח:), ותי' שהגמ' בדף קי"ב איירי בקבלת עדות שלומדים מהוועד בבעליו, והכא איירי בפסק דין שלומדים מעד עמדו לפני העדה למשפט. ועי' במאירי בב"ק קי"ב שכתב שההלכה של קבלת עדות בפניו זהו דווקא בפסק דין ולא בעדות, וזהו לא כהחת"ס והקוב"ש.

ולכאורה קשה דמבואר בגמ' כאן ששור נקרא בפניו, ולקמן בקי"ב מבואר שקטן נקרא שלא בפניו, וא"א להוציא ממנו ממון ומ"ש משור. ולכן נראה לומר באופן אחר דיש חילוק בין ממון לנפשות,

שבממון הדין שצריך בפניו הוא משום שצריך טענות כדי להוציא ממון ולזה צריך דעת ולכן בקטן לא מהני ודין זה נלמד מוהוועד בבעליו, ובנפשות הדין שצריך בפניו הוא משום שלא מענישים אלא בפניו ולא מצד טענות ודין זה לומדים מעד עמדו לפני העדה למשפט ולכן בשור הוי בפניו. אלא שק"ק מר"י שאומר שבשור ל"צ בפניו כיון ששור לאו בר טענה הוא, והרי לדברינו אין זו הלכה של טענות, אלא שאין מענישים שלא בפניו. ואולי י"ל דבזה גופא רבנן חולקים אר"י וסוברים שנפשות זה לא הלכה של טענות.

ובאמת ק"ק על חילוק זה מרש"י בכתובות כ. בד"ה וכשם, שהביא את הפס' של והוועד בבעליו גם על מיתה וגם על ממון. וכן קשה מהרשב"א בב"ק קיב: שכתב שמדאורייתא הדין והוועד בבעליו הוא רק דיני נפשות, ולדברינו דין זה הוא דין רק בממון מצד הטענות. וצ"ל שיש ב' דינים בנפשות, גם דין בטענה וגם דין בעונש. [א.ה. יש להעיד דלפ"ז הדרא ק' לדוכתא מאי שנא קטן משור].

והנה הגר"ח (פ"ו מגירושין ה"ט) הקשה על הגמ' בסנהדרין (ריש פרק ח') שהיה שם הו"א שכן סורר ומורה יהרג בקטנותו, והרי זה קבלת עדים שלא בפניו. ותי' שכן סורר ומורה נהרג על שם סופו ולא בגלל מעשה שעשה עכשיו ולכן ל"צ קבלת עדים בפניו. ולהמבואר בדברינו צריך עכ"פ להיות בפניו כיון שזה דיני נפשות ואין מענישים אלא בפניו, וקשה על תירוצו. ולרש"י בכתובות הנ"ל שמוכח שיש גם דין טענה בנפשות צדק הגר"ח בקושיתו.

והנה יש לחקור בדין דאין מקבלים עדים אלא בפניו, האם זהו חסרון בהגדת העדות או שזהו חסרון בקבלת העדות יש דין על ה"ב שאסור להם לקבל עדות שלא בפניו. ונפ"מ מה הדין בדיעבד, דאם נאמר שהוא חסרון בקבלת העדות מסתבר שבדיעבד מהני כיון שלא חסר בעדות עצמה (ולקמן יתבאר בדברי הרשב"א שכן מעכב גם לצד זה), אך אם זה חסרון בעצם העדות או אפי' קיבלו לא מהני.

והנה דעת הרמ"ה בב"ק קיב: שאפי' בדיעבד לא מהני, והביא ראיה לשיטתו מהגמ' בכתובות י"ט: שאומרת זו"ל: ת"ר שנים חתומין על השטר ומתו ובאו שנים מן השוק ואמרו ידענו שכתב ידם הוא אבל אנוסים היו קטנים היו פסולי עדות היו אלו נאמנים, ואם יש עדים שכתב ידם הוא זה או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר משטר שקרא עליו ערער והוחזק בב"ד אין אלו נאמנים. ומגבינן ביה כבשטרא מעליא ואמאי תרי ותרי נינהו. אמר רב ששת זאת אומרת כבשטרא מעליא ואמאי תרי ותרי נינהו. אמר רב ששת זאת אומרת תחלת הזמה היא וכשם שאין מזימין את העדים אלא בפניהם כך אין מכחישים את העדים אלא בפניהם, עכ"ל הגמ'. ומוכח שאפי' בדיעבד כשכבר קיבלו שלא בפניהם (שהרי אם מתו) לא מהני.

ולכאורה קשה, הלא כתוב ב"ק קיב: שאם היה זקן או חולה או שהיו עדי הולכים למדה"י מקבלים עדים אפי' שלא בפניו, וא"כ מוכח דבדיעבד מהני. וי"ל ע"פ הרשב"א הנ"ל שמדאורייתא הדין של בפניו הוא רק בנפשות ובממון הוא מדרבנן ולכן בדיעבד הקילו. אך הקשה הרע"א בתשובות בסי' ק"ה על הרשב"א מהגמ' בכתובות הנ"ל דאיירי בממון ואין לך בדיעבד גדול מזה. ולכן כתב רע"א לחלוק על הרשב"א שבאמת בדאורייתא בין בנפשות בין בממון אין מקבלים ומה שכתוב שמקבלים בזקן וכו' הוא מטעם הפקר ב"ד הפקר, ובקנס לא תקנו הפקר ב"ד הפקר (והיינו שהכחשה תחילת הזמה ולמ"ד דין עדים זוממין קנס הוא גם הכחשה דינה בקנס).

(יש לציין שרש"י בסנהדרין נו: כתב שקנס לא נקרא משפט. ותמוה מסנהדרין ל"ב שצריך דרישה וחקירה בקנס. והבית הלוי מביא ר' ירוחם שקנס ל"צ דרישה וחקירה, ואולי זו מחלוקת הסוגיית).

ולתרץ ק' הרע"א אפ"ל בב' דרכים, דהנה צ"ב במה שכתב הרשב"א שמדאורייתא בעינן בפניו רק בנפשות. ולכאורה הוא גזה"כ אבל אפ"ל שהגדר הוא שדבר שהוא עונש הצריכו דווקא בפניו משום שאין עונשין שלא בפניו וממילא בקנס שזה ג"כ עונש דינו כדין נפשות שאפי' בדיעבד לא מהני.

ועוד אפ"ל ע"פ מה שחקרנו לעיל האם שלא בפניו זהו חסרון בהגדת העדות או בקבלתה, וי"ל דהרשב"א למד דהחסרון הוא בקבלת העדות ודין זה נאמר דווקא כאשר הבי"ד יוצרים את החיוב וא"כ זהו רק בנפשות וכן הוא גם בקנס, ולכן זה מעכב אפי' בדיעבד (ודלא כמש"כ לעיל דלצד זה מהני בדיעבד). משא"כ בממון שלא הבי"ד יוצר את החיוב אין את הדין של בפניו והוא רק מדרבנן ומהני בדיעבד.

[א.ה יש להעיר שלכאורה לפי"ז הרשב"א ל"צ לומר שבממון הקילו כיון שזה דרבנן, אלא משום שהב"ד לא יוצר את החיוב ולא חסר בהגדת העדות ואפי' אם היה דין זה מדאורייתא ג"כ היה מועיל בדיעבד].

וע"ע באבני נזר (אה"ע סי' רל"ח) שהקשה איך מחייבים קטני עיר הנדחת שלא בפניהם, ולהנ"ל מיושב שלגבי לעמוד קטן נקרא בפניו ובנפשות לא.

(לכל הנ"ל הסכימו מרנן רבי אברהם פרבשטיין ר"י חברון זצוק"ל והגרא"מ שך זצוק"ל).

אליעזר יחיאל קונשטמט

מראשי ישיבת קול תורה ראש כולל דעת משה

הערות שונות

בני בכורי ישראל

שמות, (ד' כ"ב). ואמרת אל פרעה, כה אמר ה', בני בכורי ישראל, ע"כ. אבות פ"ג (משנה י"ד). הוא, [היינו רבי עקיבא]. היה אומר, [פי' היה רגיל לומר כן תמיד, רע"ב לעיל פ"א משנה ב']. חביבין ישראל שנקראו בנים למקום, חבה יתירה נודעת להם, שנקראו בנים למקום, שנאמר, ראה (י"ד א'). בנים אתם לה' אלקיכם, וכו', ע"כ.

ובתיו"ט שם, בד"ה שנאמר וכו', ולא הביא מקרא שמות (ד' כ"ב). בני בכורי ישראל, שהוא קודם, לפי שאתו מקרא, אפשר לפרשו על אותו הדור בלבד, שרצה להוציאם ממצרים, הם שחבבם להוציאם ממצרים, וקראם בני, ומנלן לדורות הבאים, לכן הביא זה המקרא, שנאמר אצל מצות, שנצטוינו בה, לדורי דורות עד עולם, חק ולא יעבור, לא תתגודדו, וגו', שהם חובות הגוף, הנוהגים בכל מקום, ובכל דור ודור, וקראם בנים, כך נ"ל, עכ"ל.

ובהג' ראשון לציון, שם, לפום סברא זו, איכא למידק קצת, שבת (ל"א א'). (פ"ט ב'). וכן ע"ז (ג' א'). דבכולהו מייתי בני בכורי ישראל, על דורות אחר דור, שיצא ממצרים, עיי"ש. והו"ל לאתויי בכל אותן המקומות, קרא בנים אתם, וכו', ועיין יש סדר למשנה, עכ"ל.

ונראה בזה, בהקדם דברי החפץ ה', שבת (פ"ט ב'). בד"ה שם בני ולא בניך, וראיתי לפרש לדרך זה, ממה דאי' בפרקי אבות (פ"ג מ"ד). דקתני חביבין ישראל שנקראו בנים למקום, חבה יתירה נודעת להם, שנקראו בנים למקום, שנאמר, ראה (י"ד א'). בנים אתם לה"א וכו', לכאורה אין לו הבנה, עיקרא הוא כפול וכו', ועוד מאומרו חביבין וכו', שקראם בנים, והדר אמר חבה יתירה, משמע מלבד האמירה שנקראו בנים, באנו לראות החבה היתירה, וכו', ועוד מהו נודעת להם, אכן הכוונה דידוע אמרם ז"ל, עירובין (י"ח ב'). אקרא דאותך ראיתי צדיק לפני, וגו', נח (ז' א') ולעיל שם (ו' ט'). כתיב צדיק תמים, אומרים מקצת שבחו של אדם בפניו, וכולו שלא בפניו, והכא הכי קאמר התנא, חביבין ישראל וכו', כי אין אומרים בפני האדם, כי אם מקצת שבחו, כאשר למדנו מנח ע"ה, אמור מעתה פשיטא כי יש עוד אחרת, וכו', ומאי היא, דבני בכורי, שהוא יותר מעולה, ולזה קרי להו בנים בפניהם, שהניח כל השבח, שהוא בכורי שלא בפניהם, וכו', עכ"ל.

ומתבאר בדבריו, דמהא דקראם לבני ישראל, בנים אתם, וגו', ע"כ דיש להם שבח יותר, והוא בני בכורי, ומזה נלמד, דהשבח של בני בכורי, הוא לא רק לדור היוצא ממצרים, אלא לכל הדורות הבאים, ומתיישב שפיר לפי"ז מה דהובא בשבת (ל"א א'). (פ"ט ב'). (ע"ז ג' א'). האי קרא דבני בכורי משום, דקאי על כל הדורות, וגם הוא מוקדם בתורה.

אבל במתניתין דבא להוכיח על חביבותם שנקראו בנים, לא היה יכול להביא קרא דבני בכורי, די"ל דקאי רק על הדור שיצא ממצרים, ורק לאחר שהובא קרא דבנים אתם, ונודעה להם, פי' דבפניהם אומרים מקצת שבחם, מזה נלמד חשיבותם, בשלא בפניהם, דאז נקראו בני בכורי ישראל, משום דשלא בפניו אומרים כל השבח, ושפיר נלמד מקרא דבנים אתם, דמה שקראם בני בכורי הוא ג"כ לדורות.

ועי' בחומש העמק דבר שמות (ד' כ"ב) בד"ה בני בכורי ישראל וכו', וז"ל, אבל ישראל נמשלו לבן בכור של מלך, שהוא יורש הכתר, שעוד בחיי המלך, מסייע בהנהגת המלוכה, כך ישראל מסייעים כ"י להשגחה, והליכות עולם, וכו', עכ"ל.

ויל"פ עפ"ד, דמש"כ בחפץ ה', דשלא בפניו אומרים כל השבח, דהיינו בני בכורי, הכונה בהשבח דהם מסייעים כ"י בהנהגת המלוכה, כמו הבכור שהוא יורש הכתר, שעוד בחייו של המלך, מסייע בהנהגת המלוכה.

ומה שזכו בני ישראל להשבח של בני בכורי, שלהם יהי' כח בהנהגה המלוכה, הוא בהקדם סוגי' הגמ' שבת פ"ט ב', דאי' התם א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן, וכו', בשעה שהקדימו לפניך נעשה לנשמע, קראת להם (שמות ד' כ"ב) בני בכורי ישראל, וכו', ע"כ.

ובפרש"י שם בד"ה קראת להם בני בכורי ישראל וז"ל, שהיה גלוי לפניך, שהן עתידין לומר לפניך בסיני נעשה ונשמע, לקבל עולך מאהבה כבנים, עכ"ל. [ע"ש בח"א, וצ"ב דהא מפורש כן בפרש"י].

ומתבאר דהשבח של בני בכורי, הוא ע"ש העתיד, שעתידין להקדים נעשה קודם לנשמע, ועי"ז זכו להקרא בני בכורי ישראל, פי' שהם כבר בחיי המלך, מסייעים כ"י בהנהגת המלוכה והליכות העולם.

ועי' בבית הלוי שמות משפטים (כ"ד ז') בד"ה ויקח משה וגו', וכו', וז"ל, ויש להבין אומרו בשעה שהקדימו, ולא אמר בשעה שאמרו ישראל ונשמע. וכו', והנראה לי, וכו', והנה אם היו אומרים ישראל, נשמע ונעשה, לא היה במשמעות קבלתם, רק עול מצות, אלא שמוכרחין ללמוד מקודם, כדי שידעו איך לעשות, והיה נשמע נמשך ומבוא לנעשה, ונעשה הוי תכלית והיה רק קבלה אחת, ומש"ה אמרו נעשה, ומובן מאליו שמוכרחין ללמוד מקודם, ואח"כ אמרו נשמע ונמצא דהוי נשמע תכלית, מצד עצמו ג"כ וכו', ונמצא ע"י ההקדמה נעשה, ב' קבלות של תכליתים עול מצות, ועול תורה וכו', עכ"ל. ומדוייק לפי"ז גם בסוגיין דקאמר, בשעה שהקדימו לפניך נעשה לנשמע. וכ"ה בשפ"א שביעות (תרנ"ו) בסוד"ה אי בגמ' שכתב עדר"ז ע"ש.

והנה באוה"ח שמות בשלח (י"ד כ"ז) בד"ה וז"ל, אכן תנאי זה הוא בכלל התנאים, שהתנה ה' על כל מעשה בראשית, להיות כפופים לתורה ועמליה, ולעשות כל אשר גזרו עליהם, וממשלתם עליה כממשלת הבורא ברוך הוא, וכו', ולזה כל צדיק וצדיק, שיעמוד אחר קבלת התורה, יביא בידו שטר חוב אחד לכופו ליחלק ממנו, וכו', עכ"ל. וכ"ה בילקוט שם פי' רל"ז. [וע"ע שבת נ"ט ב', גיטין ס"א א', ודו"ק].

ולהמתבאר בדברי האוה"ח, דאחר קבלת התורה, כל צדיק וצדיק יש בידו שטר חוב, על כל מעשה בראשית, וממשלתם עליהם כממשלת הבורא ברוך הוא, מובן שפיר מה שזכו לתואר בני בכורי על שם העתיד, שהיו גלוי לפני הקב"ה שהן עתידין לומר נעשה ונשמע, פי' ויש כאן גם קבלה על עול תורה, מלבד עול מצות, אז קבלו את ממשלתם על כל מעשה בראשית, והוא כמוש"כ בהעמק דבר, דבן הבכור של המלך שהוא יורש הכתר, עוד בחיי המלך, מסייע בהנהגת המלוכה, וכמושנ"ת. [וע"ע מש"כ בספר קדושת לוי שיר השירים (א' ט') ע"ה"פ לסוסתי ברכבי פרעה, וז"ל, כך אמר הקב"ה לישראל, וכו', כמו בסוס פרעה, היה הסוס מנהיג הרוכב, כן אני מדמה אותך, להיות מנהיג אותי לבטל רצוני, ולעשות רצון ישראל, עכ"ל. וזה עוד קודם מתן תורה, והוא ע"ש העתיד וכמושנ"ת. ומש"כ בליקוטים אבות פ"א מ"א].

והנה במה שנתקשה בתוי"ט, מה שלא הביא התנא רבי עקיבא, את הפסוק בני בכורי ישראל, שהוא קודם, יש ליישב עפ"משי"כ במשך חכמה שם, שמות (ד' כ"ב) בני בכורי ישראל, שבן בכור נוטל פי שנים, משום שהוא עשה אותו לאב, כן ישראל עשו כביכול להשי"ת, לאב העולם, שהם הכירו השגחתו, וייחודו בתבל, ופשוט, עכ"ל.

ומתבאר דבני ישראל, נקראו בני בכורי, כבן בכור לאביו, אמנם אין ראייה מכאן דרק בני נקראים בנים, ולא שאר בני האדם, דלכאורה נראה מכאן, דבנ"י נקראים בני בכורי, אבל שאר בני אדם האדם, נקראים ג"כ בנים סתם, וכונת התנא הוא לומר, דרק בני ישראל, נקראים בנים למקום, ולכן הביא המקרא, דבנים אתם לה"א וכו', דרק אתם קרואים בנים, וזה דקאמר חביבים ישראל שנקראו בנים למקום, ולא שאר האומות ודו"ק.

תצוה, (ט' ז'-ח') והקטיר עליו אהרן, וכו', בהטיבו את הנרת יקטירנה: ובהעלת אהרן את הנרות, וגו', ע"כ. הנרת חסר ו' כתיב. וכן פקודי, (מ' כ"ה.) ויעל הנרת לפני ה', כאשר צוה ה' את משה, ע"כ. הנרת חסר ו' כתיב.

אמור, (כ"ד ד'). על המנרה הטהרה, יערוך את הנרות, לפני ה' תמיד, ע"כ. הנרות מלא ו' כתיב. ובהעלתך, (ח' ב.) דבר אל אהרן, וכו', בהעלתך את הנרת, אל מול פני המנרה, יאירו שבעת הנרות, ע"כ. הנרת קא חסר ו', ותניא מלא ו', וצ"ב בכל זה.

והנראה בזה, עפ"י פרש"י, כי תשא (ל"א י"ח). ויתן אל משה, וכו', שני לתת העדת וגו' ע"כ. ובפרש"י, לתת כתיב, שהיו שתיהן שוות, עכ"ל. והוא ממד"ר (פר' מ"א אות ו') וכ"ה בפרש"י עקב (ט' י"א). ולהמתבאר י"ל, עפ"משי"כ בפרש"י, תצוה (כ"ז כ"א) מערב עד בוקר, תן לה מדתה שתהא דולקת מערב ועד בוקר, ושיערו חכמים, חצי לוג לילי טבת הארוכין, וכן לכל הלילות, ואם יותר אין בכך כלום, עכ"ל. ובפרש"י, אמור (כ"ד ג'). לפרכת העדת. וכו', ורבותינו דרשו שבת (כ"ב ב') על נר מערבי, שהוא עדות לכל באי עולם, שהשכינה שורה בישראל, שנותן בה שמן כמדת חברותיה, וממנה היה מתחיל, ובה היה מסיים. עכ"ל. ובפרש"י שבת שם. ובה היה מסיים הטבת הנרות שדלק כל היום, וכו', עכ"ל.

ומבואר, דבשעת הדלקת המנורה, היו כל הנרות שוין, שנתן חצי לוג שמן, בכל נר, שיוכל לדלוק לילי טבת הארוכין, ואמנם למעשה, דלק נר מערבי עד הערב, והוא עפ"י נס, עי"ש בפרש"י בסוד"ה ובה היה מסיים.

ולהמתבאר י"ל דבכל המקומות, שמייירי במעשה ההדלקה, כתיב הנרת חסר ו' משום דבשעת ההדלקה, נתן חצי לוג שמן, שיוכל לדלוק מערב עד בוקר, והיו כולם שווים וא"ש מש"כ, תצוה (ל' ח') פקודי (מ' כ"ה). בהעלתך (ח' ב') חסר ו' דמייירי בהדלקת המנורה ואז כולן שווין, משא"כ בהא דכתיב, יאירו שבעת הנרות, מכיון דנר מערבי דלק כל היום, ולא היו כולם שווין, כתוב הנרות, מלא ו'.

והא שכתוב, אמור (כ"ד ד'). הנרות מלא ו', י"ל עפ"י המבואר, באור שמח פ"ט ביאת המקדש (סוף הל' ז'), דעריכה האמורה כאן, קאי ההטבה, ולפי"ז מכיון דהטבת הנרות לא היו כלם בשוה, דהטבת ו' נרות, היה בשחרית, ונר מערבי היה בערב, לכן כתיב הנרות מלא ו', [להורות על הנס, דנר המערבי היה דולק עד למחרת, ואז לא היה ההטבה, בכל הנרות בשוה].

גם י"ל, עפ"י מש"א, יומא (י"ד ב'). דהטבת הנרות לא היו בשוה, אלא היה מטיב ה' נרות ואח"כ מקטיר קטרות, ומטיב עוד ב' נרות, לרבנן, ולאבא שאול היתה ההפסקה בשחיטת זוריקת דם התמיד, וא"כ לא היו כולם בשוה, ולכן כתיב הנרות מלא ו'.

תצוה, (ל' ז'). והקטיר עליו אהרן וכו' בהטיבו את הנרות יקטירנה ע"כ. ולהמתבאר דלגבי הטבת הנרות, כתיב נרות מלא ו', משום שלא היו בשוה, א"כ אמאי כתיב בהטיבו את הנרת, חסר ו'.

ונראה, עפ"י מש"א, יומא (י"ד ב'). מ"ט דאבא שאול, [דהטבת הנרות קודם הקטורת] דכתיב בבוקר בבוקר, בהטיבו את הנרת, והדר יקטירנה, וא"כ האי נרת הכוונה, לאחר שגמר כל ההטבה של הנרת, פי' שכולם הטיבו, יקטירה, ואז כולם שווין, ולכן כתיב הנרת חסר ו', שבשעת ההקטרה כולם שווין.

שם, ורבנן מאי קאמר רחמנא, בעידן ההטבה תהא מקטר קטורת, פי' דלאחר שכבר הוטבו, כבר הוקטרה הקטורת, וקאי על כל הנרת שכבר הוטבו, ואז כולם שווין, ושפיר כתיב הנרת חסר ו'.

שם, (ט"ו א') תוס' ד"ה בעידן, תימה לי, אמאי לא קאמר בהטיבו את הנרת, היינו חמש נרות, ואח"כ יקטיר, וכו', עכ"ל. ולהמתבאר דמכיון דכתיב הנרת חסר ו', ע"כ שכולם שווין, פי' שכולם הוטבו.

שמות. (ד' כ"ב) ואמרת אל פרעה כה אמר ה' בני בכורי ישראל ע"כ, שבת (פ"ט ב'). א"ר שמואל בר נחמני א"ר יוחנן מאי דכתיב וכו' אמר לו ליצחק, בניך חטאו, אמר לפניו רבש"ע, בני ולא בניך, בשעה שהקדימו לפניך נעשה לנשמע, קראת להם בני בכורי, עכשיו בני ולא בניך, ע"כ.

ובפרש"י בד"ה קראת וכו' שהיה גלוי וידוע לפניך, שהן עתידין לומר לפני נעשה ונשמע, לקבל עולך כבנים, עכ"ל.

והא דקראן בני ע"י שהקדימו נעשה לנשמע נראה עפ"י מש"א ברכות (י"ז א') ר' יוחנן כי הוי מסיים ספרא דאיוב אמר הכי וכו', אשרי מי שגדל בתורה, ועמלו בתורה, ועושה נחת רוח ליוצרו וכו' ע"כ. ובמסילת ישרים (פרק י"ח) הנה שורש החסידות הוא, מש"א ז"ל, ברכות (י"ז א') אשרי מי שעמלו בתורה, ועושה נחת רוח ליוצרו, והענין הוא כי הנה המצוות המוטלת על כל ישראל, וכו', אמנם מי שאוהב את הבורא ית"ש, אהבה אמיתית, וכו', כמו שיקרא אל בן אוהב אביו, שאילו יגלה אביו את דעתו, גילוי מעט, שהוא חפץ בדבר מן הדברים, כבר ירבה הבן בדבר ההוא ובמעשה ההוא, כל מה שיוכל, וכו', כללו של דבר, וכו', אלא ממה שנצטווה ידון על דעת המצוה, וישתדל לעשות לו, מה שיוכל לדון, שיהיה לו לנחת, וכו', עכ"ל.

ב"ב (י' א') בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, נקראים בנים, ובזמן שאין עושין רצונו של מקום נקראים עבדים.

ובכוכבי אור (פרק נ"ב) לכאורה קשה הלא גם עבד אם לא יעשה עבודת האדון, לא נקרא בשם עבד, ולמה קאמר הגמ' בזמן שאין עושיין רצונו של מקום נקראים עבדים, ונ"ל עפ"י מאי דא"י בחובת הלבבות, (בשער האהבה) שיש חילוק בין עבודת הבן לאביו ובין עבודת העבד לאדוניו, כי העבד יעשה רק אשר יצווה מאדוניו, וכו', לא כן עבודת הבן לאביו, וכו', גם אשר לא צווהו לעשות, יעשה ג"כ אם הוא רק מבין בדעתו ובשכלו, אשר יקבל ממנו נחת. עכ"ל.

ונראה דגם מה דנקראו בניס, ע"י שהקדימו נעשה לנשמע, הוא ג"כ עד"ר שנתבאר, דהא במש"א נעשה, ע"כ כלול ג"כ הונשמע, וא"כ מה ניתוסף במה שהקדימו הנעשה להנשמע, ע"כ דגם אחרי שיקיימו הנעשה, והוא ע"כ אחרי שיהיה ג"כ נשמע, דכ"ז יש כאן עוד פעם ונשמע, והוא כמו שמצינו, דנשמע הוא לשון הבנה, ע"י מקץ (מ"ב כ"ג).. כי שומע יוסף.. ובפרש"י מבין לשונם, [וע"ע שם (מ"א ט"ו) ובפרש"י] וי"ל עד"ר"ז דאף דאמרו נעשה וכאן כלול ג"כ ונשמע, ובכ"ז אמרו ונשמע ע"כ הכוונה לשון הבנה, והוא דמלבד מה שנעשה את הציווי, גם נבין מה רצון הבורא ית', וזה ג"כ נקיים, והוא כמו בן לאביו כמשנ"ת דהבן עושה ג"כ אם הוא רק מבין ובשכלו אשר יקבל ממנו נחת ושפיר נקראו במצרים בני בכורי ישראל, פ"י לקבל עולך כבנים וכמשפרש"י, ודו"ק.

יתרו, (כ' ח' ט'). זכור את יום השבת לקדשו: ששת ימים תעבוד, ועשית כל מלאכתך, ע"כ.

ובאוה"ח, פ"י שיזכרהו מיום א' ולזה הקדים המאוחר, כי מן הראוי היה להקדים, לומר ששת ימים, וגו', ואח"כ יאמר זכור, אלא נתכווין לומר, שהזכירה תהיה מיום ראשון, וכו'. עכ"ל. [ולפ"י"ז מה שהטור והשו"ע בהל' שבת, התחילו בעניני שבת, אף שההלכות שאחר זה הם קודמים], שם, (י"א) כי ששת ימים עשה ה', את השמים ואת הארץ, וגו' ע"כ. ובאוה"ח צל"ד לענין, יצו לעבוד בששת הימים, גם מה כוונתו, ועשית כל מלאכתך וגו', עכ"ל.

ונראה בהקדם מש"כ בשם משואל, פקודי (עמוד של"ג) שבודאי להחזיק מעמד, שלא יוגשם בששת ימי המעשה בטרדת הפרנסה, וכו' הוא כמעט בלתי טבעי וכמש"א כיוצא בו, סוכה (נ"ג ב'). אלמלא הקב"ה שעוזר לו, אינו יכול לו, אך כח השבת שלפניהם, הוא המשפיע, ונותן תעצומות וחיים מתוקנים, לכל ששת ימי המעשה, כי מינייה שיתא יומין מתברכין, ובודאי כ"ש שמתברכין מינייה ברוחניות, עכ"ל.

ולפמשנ"ת מובן היטב, מה שהקדימה התורה, זכור את יום השבת לקדשו, פ"י דכדי שיוכל בששת ימי המעשה להיות טרוד בטרדת הפרנסה ולא יתגשם, הוא אך ורק ע"י כח השבת שלפניהם. ומובן ג"כ, מה שכתוב מיד ששת תעבוד, וכו', והוא לאו משום ציווי הוא מלא דבא לומר, דאם יתקיים אצלו זכור את יום השבת לקדשו, יוכל אח"כ לקיים ששת ימים תעבוד, ועשית כל מלאכתך, פ"י ואף שיהיה טרוד בטרדת הפרנסה מ"מ יוכל להמשיך בזכות כח השבת.

וע"י בקול אליהו, כי תשא (אות עט.) מש"כ לפרש שם, עפמש"א, שבת (ס"ט ב'). דבשכח אימתי שבת, קיי"ל כרב הונא, דמונה ששת ימים ומשמר יום אחד, ואז עושה מלאכתו רק כדי חייו, אבל כשמתקיים זכור את יום השבת אז, ששת ימים תעבוד, ועשית מלאכתך, ולא רק כדי חייו.

גם י"ל, עפמש"כ באוה"ח, שם (י"א). עוד ירצה, עזה"ד כי ששת ימים עשה ה', וגו', פ"י כי לא עשה בתכונת בריאתם, שיעמדו אלא ששת ימים, ומעתה יצטרך ה' לחדש הבריאה בכל יום ראשון וכו' עכ"ל [וע"ע בארוכה באוה"ח, בראשית (ב' ג'). בר"ה ונראה דהוא נלמד ממש"כ כי ששת ולא בששת וכו"ה בכי תשא, (ל"א י"ד)].

ולהמבואר דכדי שיעמוד העולם לעוד שבעה ימים, צריכים לשמור את השבת מקודם והוא אשר נותן כח בהבריאה, ושפיר כתיב מקודם זכור את יום השבת וגו' ורק אז יוכל להמשיך את ימי המעשה משום דימשיך בריאת העולם.

בפרש"י (ט') כשתבוא שבת, יהא בעיניך כאילו כל מלאכתך עשויה, שלא תהרהר אחר המלאכה, עכ"ל, ובאוה"ח שם, ויהיה בעיניך כאילו עשית כבר מלאכתך, שיש לך לעשות, וכו', עכ"ל.

ולהמתבאר, דהבריאה לששה ימים ושמירת השבת היא אשר נותנת כח בהבריאה לעוד ששת ימים, א"ש כפשוטו מש"כ כל מלאכתך, כי מה שימשיך הוא כבריאה חדשה, ודו"ק.

הרב יעקב אשר פלדמן

מח"ס מכת"ם ליעקב - ירושלים

הערות בדיון הלוואת ככר בככר

א. מתני ב"מ עה. "וכן היה הלל אומר לא תלווה אשה ככר לחברתה עד שתעשיה דמים, שמא יוקרו חיטים ונמצאו באות לידי ריבית" ושם בגמ' "אמר ר"י אמר שמואל זהו דברי הלל אבל חכמים אומרים לוויים סתם ופורעים סתם" ופרש"י דקאי אהלוואת ככר בככר דלחכמים שרי בלא קציצה אפי' באין לו ולא יצא השער וכן פירשו הרבה ראשונים. אמנם הב"י בסימן קסב כתב דדעת הרי"ף והר"ם שחכמים מתירים דווקא ביצא השער או ביש לו, ומסתימת דבריו בשו"ע נראה שפוסק כוותיהו וכדרכו לפסוק כב' מעמודי ההוראה (וכ"כ הגר"א שם סק"ה). והרמ"א הגיה שם דיש מתירים, ומטעם דמאחר ודבר מועט הוא לא קפדי בני אדם להדדי בזה, ושכן נוהגין להקל עיי"ש.

וראיתי מי שכתב דהנהגין כהב"י צריכים להחמיר. ויש מי שפקפק בזה מאחר שהרמב"ן במלחמות פירש דעת הרי"ף להקל, ודלא כהב"י, וא"כ אילו ראה הב"י דבריו היה חוזר בו. ובאמת אי משום הא לא איריא, דכמה ראשונים פירשו דעת הרי"ף כהב"י. וגם הגר"א (שם) הסכים לזה. וכתב שמדברי ר"ח המובאים ברמב"ן עצמו מוכח כהב"י, עיי"ש.

ואמנם לקושטא דמילתא, ככר נוהג כו"ע להקל כהרמ"א ומטעמו, וכמבואר באחרונים. עיין בבא"ח (עקב שש) ובכף החיים (או"ח ת"נ סק"א, ועיין גם בפר"ח שם, מפורש להקל) והוא מנהג קדום יותר. עיין ב'ערך לחם' למהריק"ש (יו"ד שם) זה לשונו: "יש מתירין ללוות ככר בככר אפי' אין לו ולא יצא השער, דלא קפדי שכנים בדבר מועט כזה, ואע"פ שיש מחמירין ומדמין אותו להלוואת סאה בסאה, העולם נהגו להתיר" וגם בשלחן גבוה למהר"י מולכו מעיד דנהגו להקל (יו"ד סק"ב עיי"ש) ומצאתי בסימן קע"ג שכתב הב"י דהרי"ף והר"ם והרמב"ן אוסרים טרשא דר"ג ואח"כ חזר והוסיף בבדק הבית זה לשונו: ולענין הלכה פשט המנהג להתיר בטרשא דר"ג, והלך אחר המנהג כל שכן להקל בדרבנן" ע"כ. והרי לפנינו דעת הב"י עצמו בכל כה"ג, ודכוותה בעניננו. ודו"ק.

ב. שבת קמח: וכן היה הלל אומר לא תלווה אשה לחברתה ככר וגו' וזה לשון הרשב"א שם: "הקשה הרמב"ן ז"ל אמאי לא תלווה דהא בשעת הלוואה לאו מידי עבדי, ולא הול"ל אלא אשה שהלוותה ככר מחברתה והוקר ניתנת לו דמיו וגו' וכתב הרשב"א לתרץ שמפני שסתם ככרות של בעה"ב אין נעשין במידה ידועה ואין להם קצב אחד לכל. והן אין מקפידים זע"ז להשיב לחמם במשקל, לפיכך חשש הלל שמא יוקרו החטים, וכיון דלא קייץ דמיהם אינן יודעין כמה היה שווה. ובאין לידי ריבית בסופן, לפיכך אסור בתחילתן עד שתעשנה דמים. עיי"ש.

מבואר ברשב"א דאף להלל דמחמיר לחוש ליוקר החטים בככר אף שהוא דבר מועט מ"מ מה שפעמים פורעת ככר גדול יותר אין בזה חשש. וראיתי למי שביאר הטעם משום שלא מינכר הריבית דכל הככרות דהבעה"ב אין דומות זל"ז ועדיין צריך ביאור דמי לא איירינן שברור ומינכר לתרווייהו דקטן לוותה וגדול פורעת, ועוד דמשמע ברשב"א דהוא משום דאין מקפידין זע"ז. והנה הריטב"א שם העתיק תירוץ הרשב"א בלשון הזה: "יש שפירשו כי לכך אסרו הלוואה מתחילה, מפני שבע"ב אין עושין ככרותיהם במשקל. גם אין שיעור אחד לכלום, ופעמים שהיא פורעת ככר שהוא גדול מן הראשון, ואלו לא הוקרו חיטים עין יפה בעלמא הוא, אבל כשהוקרו באות לידי ריבית וגו'. ודברי הריטב"א לכאורה צ"ע דהוא פירש בפרק א"נ (עה). דהלל אוסר משום יוקר החטים, אע"פ שזה דבר מועט שאין בו קפידא עיי"ש וא"כ צ"ע מה זה שכתב הריטב"א כאן דבככרות בעה"ב אף שמחזרת גדול ש"ד, דעין יפה בעלמא הוא, והלא גם היוקר בדבר מועט אין בו קפידא. (ואין לפרש כוונתו, דככר גדול נותנת מדעתה, משא"כ ככר שנתייקר בע"כ יש לה לפרוע ככר. דזה אינו, דהריטב"א שם מפרש קושיית הרמב"ן כשלא התנתה לפרוע ככר אלא הלוותה סתם וכתב דבזה הדין שיכולה לפרוע או מעות או ככר, וא"כ מה שנותנת ככר גדול הוא גם מדעתה).

ונראה לבאר, דכל דבר שאין מסיימים אותו לא במשקל ולא במידה ולא בדמים אלא יחידה כנגד יחידה זהו הנכלל בעין יפה. דאף דאין שווין, דרך בנ"א להתייחס אליהם כאל שווים, דוגמא לדבר, למ"ד מוכר בעין יפה מוכר דאין זה בגדר וויתור, אלא דנכלל במשמעות המקח. ומש"כ הרשב"א דהם אין מקפידים זע"ז להשיב לחמם במשקל, ומש"כ הריטב"א בשמו, עין יפה בעלמא הוא, הכל דבר אחד.

ובדומה לזה, ביצים שאינם מסוימים במספרים או פירות בודדים בגדלים דומים, בכ"ז מותר להלל וק"ו לדין, אף שנראה שהאחד גדול מחבירו כל שאין דרך בנ"א להקפיד על זה חשיב עין יפה בעלמא.

ג. הנה למאי דתפס הרמ"א, עיקר להלכה, דטעם היתר ככר בככר, משום דלא קפדי בדבר מועט, נסתפקו מחברי זמננו בדברים המסוימים במשקל או במידה אי שרי להוסיף מעט בכמות, כשלא קפדי ע"ז, דעד כאן לא שרי אלא כשפורעת אותו שלוותה אלא שנתייקר אבל להוסיף תוספת הניכרת בכמות לא שמענו, או דילמא גם בזה כיון דסו"ס לא קפדי, אין כאן סרך שכר הלוואה כלל, אפשר לא גזור גם בזה ודין זה צריך תלמוד.

ויש מביאים ראייה להתיר, מתוס' הרא"ש גבי בני חבורה המקפידים דעוברים להלל אף משום ריבית (עה). וזה לשונו: "וא"ת מאי ריבית איכא, והלא השני כשהוא פורעו, מתוך קפדנותו הוא מדקדק שלא יתן לו יותר, ולא יבוא לידי ריבית, וי"ל דמ"מ פעמים שהיא בוש להראות שהוא מקפיד ומותר קצת ואעפ"כ הוא מקפיד בלבו הלכך הוה ריבית" ע"כ. ודקדקו דמשמעות שלא יתן לו יותר הוא כנידון דידן. וכ"ז להלל ולחכמים שרי, ובאמת יותר נראה שכוונת הרא"ש כמפורש בתוס' (שבת קמט:): "ז"ל 'וכדברי הלל אף משום ריבית, דכשלווין זמ"ז כבר באים לידי ריבית. לפי שפעמים שזה משלם יותר שאע"פ שמקפיד הוא בוש הוא שלא ישלם משום ריבית, דכשלווין זמ"ז כבר באים לידי ריבית. לפי שפעמים שזה משלם יותר בוש הוא שאע"פ שמקפיד הוא, בוש הוא שלא ישלם כמו שהלוהו וכיון שאינו מוחל הוי ריבית" ע"כ ודבר ברור דליתן יותר דקאמר הרא"ש היינו לשלם יותר משום היוקר וכמו שפירשו התוס', ואלו לפרושם ברא"ש, יש לתמוה, מ"ט שביק הרא"ש תשלום היוקר המוזכר בדברי הלל. ונקט תוספת כמות.

חנניה גבאי - כולל חזו"א.

שיטת מרן השו"ע במנהגי ישראל

לכבוד המערכת הנכבדה, דמן שמיא קא זכו לכון להיות ממפיצי התורה בין שוחרי התורה והוגיה ולחדד מוחות הצורבים בתורה בהלכה ובמנהגי ישראל, חדשים גם ישנים, צפונים ושמורים בקבצים. יפוצו מעיינותיכם חוצה להגדיל תורה ולהאדירה בשובה ונחת וכ"ט אמן.

בדבר מה שכתב הגרי"ח סופר שליט"א (קובץ קמג. סיון תמוז ס"ט) לחקור בשיטת מרן השו"ע זיע"א בתורת המנהגים. והעלה דעת השו"ע לקיים מנהגי ישראל באשר הם היכא שיש מקום למצוא פתח למנהגם ובפרט שהנידון הוא מדרבנן. והוכיח כן מלשונות הבית יוסף והשו"ע בכ"ד.

והנה בתו"ד כתב להעיר ע"ד מרן ז"ל במ"ש בכ"י (סי' מו) וז"ל הר"ן כתב שסדר ברכות ההלו שמברכין בשחרית בבית הכנסת ברכות השבח הן על מנהגו של עולם ואפילו לא שמע שכוי מברך עליו וכן בכלל ומנהגן של ישראל תורה היא כך כתב הרמב"ן בליקוטיו. אבל הרמב"ם כתב נהגו העם ברוב ערינו לברך ברכות אלו זו אחר זו בבית הכנסת בין נתחייבו בהם בין לא נתחייבו בהם וטעות הוא ואין ראוי לעשות כן ולא יברך ברכה אלא אם כן נתחייב בה עכ"ל. וכיון דאיכא פלוגתא במילתא אין לברך ברכה אלא אם כן נתחייב בה ונראה לי שטוב לאמרה בלא הזכרת השם עכ"ל. וכן פסק בשו"ע (סי' ח) וז"ל כל הברכות האלו אם לא נתחייב באחת מהן כגון שלא שמע קול תרנגול וכו' אומר אותה ברכה בלא הזכרת השם ע"כ. והרה"ג הנ"ל תמה על פסק מרן ז"ל דהא קי"ל דבמקום מנהג לא אומרים ספק ברכות להקל וצריך לברך בשם ומלכות וצ"ע. ועוד תמה אמאי מרן נטה ממה דבשאר מקומות פוסק כמנהג העולם וכו'.

אולם יש ליישב התמיהות לפמ"ש הרה"ג הנ"ל בהמשך דבריו, שכתב לבאר דברי מרן ז"ל שכ' במנהג הכפרות בשו"ע (סימן תרה) וז"ל: "מה שנוהגים לעשות כפרה בערב יוה"כ לשחוט תרנגול וכו' יש למנוע המנהג". וכתב: דכאן כתב מרן ז"ל בלשון ברורה דיש למנוע המנהג, הא לא קשיא כלל [אחר שהביא ששיטת מרן לא לבטל מנהגי איסור, וראה להלן] דהלא בכ"י כתב בשם הרמב"ן שיש לאסור למנהג זה משום דרכי האמורי ע"ש, ואחר שהוא איסור תורה, אף מרן ז"ל ס"ל לבטל מנהג כזה, ולא אמר מרן ז"ל דמנהג במקום איסור ויש להם על מי לסמוך דשבקינן ליה, אלא באיסורים דרבנן דוקא וכמפורש לו בכ"י סימן של"ז שכתב ז"ל "לענין הלכה כיון שהרמב"ם והרא"ש מסכימים לאסור לכבוד קרקע שאינו מרוצף הכי נקטינן אלא אם כן הוא מקום שפשט המנהג להתיר דכיון דמידי דרבנן הוא ויש להן גדולים על מי שיסמוכו אין מוחין בידם" ע"ש.

הרי דס"ל לחלק בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן, והרי דעת הרמב"ם דברכה שאינה צריכה וכן הדין בברכה לבטלה היא איסור מן התורה וכן דעת מרן השו"ע (סימן רטו ס"ד) דנושא שם שמים לבטלה והרי הוא כנשבע לשוא וכמ"ש המג"א (סק"ו) וכן הסכים מרן החיד"א בברכ"י (אות ו') ובסימן מו (אות ו) והביא שכ"כ עוד הרמב"ם בשו"ת פאר הדור סי' קה, וכתב ליישב על נכון מ"ש הר"מ שם סימן כו, (ואין חילוק בין ברכה שא"צ לברכה לבטלה דבתרווייהו כיון דלא תיקנו חכמים שיברך אית ביה לאו דלא תשא) ע"ש. וכ"ד רובא דרבוותא בתראי בדעת הר"מ ומרן השו"ע. (וראיתי בס' ברכת יעקב מש"כ בזה ואכ"מ להשיב ע"ד) אשר על כן הרי שהדברים מבוארים, דברכה לבטלה שהיא איסור תורה משום הכי פסק השו"ע שאין לברך ברכות השחר במה שלא נתחייב, וכדעת הרמב"ם. דאף שהמנהג כן והכי ס"ל נמי לרבים מרבוותא, מ"מ במקום איסור תורה יש למנוע המנהג, דהוי מנהג טעות, וכמנהג כפרות דא"פ שבכ"י הביא שמנהג זה הובא בתשובות הגאונים ובפסקי הרא"ש והתשב"ץ והמרדכי ועוד, מ"מ במקום איסור תורה ס"ל דמבטלין המנהג.

ולפ"ד הרה"ג הנ"ל שליט"א יתיישב היטב מה שבזמננו נתבטלו כמה וכמה מנהגים בענייני ברכות בקהלות הספרדים ע"פ פסקי מרן בעל היבי"א שליט"א שהורה רבים ובספריו (יבי"א ח"א סימן לט) שאין לנשים לברך על לולב ושופר כיון דלדעת הרמב"ם והשו"ע אין להם לברך, א"כ הוי ברכה לבטלה דהוא איסור תורה, וכן פסק (ח"ב חאו"ח סי' טז) שיש לברך על הדלקת נרות קודם ההדלקה דבעינן עובר לעשייתן ואם יברכו אחר המצוה לדעת הרמב"ם ומרן ועוד ראשונים הוי ברכה לבטלה, וכן בברכת הטבילה, ולכך יש לברך קודם עשיית המצוה דוקא. וכן נוהגות עתה רוב ככל נשות בני ספרד לברך כדין. דלפי הנ"ל באיסור תורה ליכא למיחש למנהג כלל, ויש לשנות המנהג ולעשות ולקיים ע"פ הדין וההלכה.

[ולא תקשי ממה שאין נוהגים בברכות השחר כדעת הרמב"ם והשו"ע ומברכין גם הברכות שלא נתחייבו בהן (ועי' בספר זכרון גדולת מרדכי עמ' סא, מנהגי דמשק אות א'). דהתם מעיקרא לא נהגו כן וכמ"ש הרמב"ם גופיה, ובמנהג קדום לא קבלו הוראות הבי"ו וכמ"ש הבית יוסף בהקדמתו דהיכא דנהגו אפי' שנכריע בהפך יחזיקו במנהגם. ולכן לא כתב השו"ע בדין זה נכון למנוע המנהג, אלא כתב הדין (סי' מו ס"ח) "כל הברכות האלו אם לא נתחייב באחת מהן וכו' אומר אותה ברכה בלא הזכרת השם" כיון שידע דהמנהג לברכין התפשט בכל תפוצות ישראל. משא"כ במנהג נשים לברך על הלולב דבארצות ספרד לא נמצא כזאת אלא מקצת נשים נהגו כן בתחילה וכמו שכתב הגחיד"א בברכ"י (סי' תרנד אות ב) בזה חיישינן לעיקר הדין וכן בדינא דברכות דבעינן עובר לעשייתן דבני ספרד קיבלו עליהם הוראות מרן השו"ע דכן עליהם לעשות ולקיים וד"ב לע"ע].

ויש לציין מה שכתב הרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סי' קד) שנשאל ע"מ שנהגו בדמשק ובערי המזרח שהש"צ מברך ענט"י בבהכ"נ והרי כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן, והשיב דודאי ברכה לבטלה היא בלי ספק ולכן צריך לבטלה ואף אם יהיה מנהג כי אין מנהג בדבר איסור. וע"ע שם סי' קה. הרי דבעניני ברכות דאית בהו איסורא דאורי' דלא תשא יש לחוש לדין ולא למנהג וכנ"ל.

וע"ע בכ"י סי' רג שכ' שהנהגים להטמין קומקום של מים חמים ליתן לתוך הקדירה בשבת כשהתבשיל מצטמק, נכון למחות ביד הנהגים היתר בדבר כיון דאיכא כמה רבוותא דאסרי. וכן העלה בשו"ע (ס"ד). ואף שיש לנוהגים היתר ע"מ שיסמוכו (הרשב"א והר"ן). דהא הוי איסור תורה דבישול בשבת ולכן החמיר למחות במקילים.

★

ואגב זאת, יש להוסיף במ"ש הרה"ג הנ"ל שאין דעת מרן השו"ע ז"ל נוחה בביטול מנהגי ישראל ובפרט כאשר האיסור הוא מדרבנן. וכתב לדקדק כן ממ"ש השו"ע בכ"ד לבטל כו"כ מנהגים בלשון "יש ללמדם שלא יאמרו" (סימן סא סעיף יא) "ונכון למנוע" (סימן סח ס"א) "טוב להנהיגם" (סימן שכ סעיף יח) ועוד בלשון זהורית ולא כתב לבטל וכדו' וכו' ע"ש בדבריו בארוכה. אמנם דבריו צ"ע דמ"מ חזינן למרן ז"ל שביטל המנהגים ולא איכפת לן באיזה לשון כתב, דכיון שכתב למנוע המנהג כוונתו לבטל המנהג אלא שיעשו כן בדרכי נועם, וכמ"ש בשו"ת יבי"א (ח"א סו"ס מב) שיש להוכיח בדרכי נועם לנשים צדקניות, להסביר להן שמנהג זה שלא ברצון חכמים, ואשריהם ישראל רבות בנות עשו חיל, ושומעות לדברי חכמים, וכשואמרים להן בלשון רכה בדברי חן ונועם, יתנו אוזן קשבת, ובפרט במידי מצוה. ולשומעים ינעם ועליהם תבא ברכת טוב. ע"ש.

הרי דמין השו"ע לא חשש לבטל מנהגים אף באיסורי דרבנן. שהרי להסוברים שאין לבטל שום מנהג כמ"ש הרמ"א סימן תרצ (סעי' יז) שאין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו כי לא לחנם הוקבעו. והמג"א (ס"ק כב) הביא מ"ש הרמ"א בתשו' (סי' כא) בשם מהרי"ק (שורש קמ"ד) דאם נמצא המנהג באיזה פוסק אין לבטלו ואפי' בשעת הדחק אין לשנות מנהג. וראה עוד למהרי"ל (דרשות מהרי"ל דף מז ע"ב) ז"ל אין לשנות מנהג המקום בשום ענין, אפי' בנגונים שאין מורגלים שם. וכוונת מהרי"ק ומהרי"ל דאפי' בדרכי נועם אין לשנות המנהג ולא דוקא אם מבטל המנהג בחזקה, דבכל ענין אין לשנות מחמת תוקף המנהג דמנהג ישראל תורה היא.

וכיון דחזינן למין השו"ע דביטל כו"כ מנהגים, הרי דלא חש לשיטתם וס"ל דמצי לבטל מנהג היכא שראה בדעתו שאינו נכון ע"פ רוב הפוס' וכדו' ובכל דין לפי עניינו כמבואר בב"י, ואע"פ שיש לנוהגים על מה שיסמכו, וכגון במה שכתב לשנות המנהג בסימן ש"כ (סעיף יח) אע"פ שיש לנוהגים היתר לסמוך ע"ד הערוך. ועוד כנז' לעיל בסימן סח ס"א שכ' שנכון למנוע מלומר פיוטים בברכות ק"ש, וכן בסימן קי"ב שאין לומר קרוב"ץ בתפילה, אע"פ שיש לאומרים ע"מ לסמוך כמ"ש בבית יוסף שם בשם ההגמ"י שכן הסכימו רבינו יוסף ורבינו אליהו הזקן והקליר שהיה תנא ועליו יש לסמוך וכן נהגו כל רבותינו וכו' ובכ"ז כתב הבי"ד דהמנהג הנכון שלא לומר. הרי דלא ס"ל כדעת מהרי"ק הנז' ולא חש ולא חשש למנהג. ואם כדברי הגרי"ח נר"ו שהביא מכמה מקומות שכתב בב"י ליישב איזה מנהג דרבנן וכההיא שהיו נוהגין ליתן לקטן לעלות ש"צ במוצ"ש (סי' נג) ועוד, שכתב מרן ז"ל ליישב המנהג וכן בכמה מקומות, א"כ אמאי כתב הבי"ד שנכון למנוע המנהג בענינים אחרים, ולא קיימם שימשיכו במנהגם. אלא צ"ל שאין בזה כללים מוחלטים וברורים, אלא שכל הלכה ודין לפי ענינו נפסק, ואין הפרט מגלה על הכלל.

ובאמת שכן חזינן לרבותינו והמה בספריהם ששינו וביטלו כמה מנהגים בארצותם, והמפורסם שבהם הוא רבינו הגרי"ח בעל הבן איש חי זיע"א שכתב כו"כ פעמים שביטל מנהג עירו בכמה גופי הלכה, והביא גם שזקנו מהרמ"ח ביטל כמה מנהגים, ולא חשש וכנ"ל, וד"ב לע"ע.

והנני בברכה נאמנה

יהודה מ. אוחנה

בית ישראל, ירושלים ת"ו.

רופא חולי עמו ישראל

בע"ז (נה.) מבואר הפסוק בתוכחה דמשנה תורה ויחלים רעים ונאמנים - רעים בשליחותן ונאמנים בשבועתן, והגמ' מביאה ברייתא לבאר ענין ה"נאמנות" - יסורין בשעה שמשגרין אותן על האדם "משביעין" אותן שלא תלכו אלא ביום פלוני ולא תצאו אלא ביום פלוני ובשעה פלונית ועל ידי פלוני וע"י סם פלוני כו'. יעו"ש.

וצ"ע לפ"ז מה מקום יש להשתדלות בענין רפואה, הרי לפני הזמן לכאו' אין מה לעשות (דאין זו סתם גזירה אלא גזירה בשבועה), ובבא זמנם לצאת הקב"ה כבר יסובב שהאדם יגיע לאותו פלוני וכו'? ואולי הוא ככל ענין השתדלות שהגם שמשמים נגזר על האדם, עכ"פ מצידו הוא צריך להשתדלות - כדי שיזכה למה שנגזר עליו. [ומצאתי בפלא יועץ (ערך רפואה) שהקשה קושיא זו, וע"ש מה שתירץ. וע"ע בספר זרע חיים להגרי"ח סופר שליט"א (סי' חי)]. אמנם המהרש"א שם בח"א כתב דבר מחודש מסברא דנפשיה שתשובה ותפילה וצדקה מועילים לבטל הגזירה תוך זמנה (למרות השבועה!), וצ"ב מנא ליה דמהני אפילו במקום שבועה? [והרי יש גזירות שאינן נקרעות כמבואר בתרגום אסתר (ד, א) ומד"ר אסתר (פר' ז סוף אות יג) שאם הגזירה דהמן היתה נחתמת בדם ולא בטיט א"א היה לבטלה ח"ו. (ואפילו שנחתמה בטיט, אלמלי שקדם לזה המעשה דנינוה ע"י נבואת יונה לא היה מרדכי מעלה בדעתו שאפשר לבטלה! כמבואר בסליחות דתענית אסתר "חותם טיט אשר נעשה לבלשן סיפר, מנינוה למדו לאחר גזירה כעס להפר!" ויש להאריך בזה ואכ"מ). ולהדיא מצאנו ברה"ש (י"ח). שגז"ד שיש עמו שבועה אינו נקרע. וצ"ע].

ונראה למצוא למהרש"א מקור נאמן, דהנה בשבח הגדול דנשמת כל חי אנו אומרים - ומחלים רעים ורבים ונאמנים דליתנו, וצ"ב מה נכנס כאן "נאמנים" לענין השבח של "דליתנו"? אמנם באמת יש

כאן חידוש גדול שהקב"ה לפעמים מציל מאותם חלים "נאמנים" ומרפא האדם גם קודם הזמן שנקבע לו! (ורק ההשתדלות ברפואות באה לכסות הנס שבזה אבל צריך לדעת מיהו הרופא האמיתי!). ומבואר כאן להדיא כדברי המהרש"א הנ"ל שיש אופן להנצל מהגזירה בשבועה ע"י רחמי הקב"ה אפילו קודם לזמן שנקבע לה! דהיינו בנוסף להצלה מעצם היסורים, שייך גם הצלה מהשבועה - מהזמן שנקבע להם! [ולא קשה מהגמ' ברה"ש הנ"ל, דשם מיירי שבנוסף לגזירה יש גם שבועה מגבוה ואז אינו נקרע. אבל כאן בע"ז מיירי שאת היסורין עצמם משביעים - שהם לא יצאו קודם זמנם, אבל הקב"ה מצדו לפעמים מציל גם קודם וכמשנ"ת. וע"ע בהגהות מהרש"ם ברה"ש שם שהקשה מרש"י ביחזקאל (כג, כ) בשם מדרש תנחומא שהגזירה שם נתבטלה הגם שהיה שם שבועה, יעו"ש. וע"ע תוד"ה ועכשיו (ב"ב עד.) ואכ"מ].

וע"פ זה מבואר גם נוסח ברכת רופא חולי "עמו ישראל", דהיינו הגם שעכו"ם גם מתרפאים מחוליים (הקב"ה הוא רופא "כל בשר"), עכ"פ נראה שאצלם זהו רק לפי השבועה הנ"ל וא"א להתרפא קודם, משא"כ בישראל הקב"ה רופא חולי עמו באופן ניסי גם קודם זמנם, ו"בורא רפואות" (כנוסח הברכה דיוצר אור) למרות השבועה הנ"ל! וכמבואר בנשמת וכמשנ"ת. ודו"ק. [ומה שמצאנו ענין תפילה על רפואת עכו"ם - ע"י בשדי חמד (מערכת הלמ"ד אות קיז), נלענ"ד ע"פ הגמ' בע"ז הנ"ל דכמו שנקבע זמן היסורים מראש כדי לנסות אדם שהולך לבית ע"ז שיחשוב שהע"ז גרמה לו, יעו"ש, ה"ה כאן להיפך - במקום שנדרש קידוש ה' ע"י תפילת צדיק על עכו"ם אזי נקבע כך זמנם מראש שיצאו אז, (אבל אין מציאות שיצאו בעכו"ם קודם זמנם בגלל השבועה הנ"ל), ומידה טובה מרובה].

ידועה הסגולה שאדם יקבל ע"ע בעת מחלה או צרה לומר "נשמת כל חי", (וע"ו בקובץ "צהר" (כרך יד עמ' שפב-שפג) שהביא הרבה מקורות לענין זה - מחנוכת התורה (קונטרס אחרון עמ' נ) ומכתם לדוד (פרדו סי' יג) וכף החיים (סי' רפא ס"ק ח) ובא"ח (שנה ב' תולדות ס"ג) ואורחות רבינו (להגרי"י קנייבסקי ח"א עמ' שלד אות ה-ז) וממור"ר הגרי"ז גוסטמן זצ"ל בשם הגר"ש שקאפ]. וע"פ היסוד הנ"ל מבואר גם ענין זה של אמירת נשמת בזמן הרפואה, דבזה האדם מכיר ומודה למי שריפאו!

בשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סי' מא-מב) האריך בענין מחלוקת הרמב"ם (בפיה"מ סופ"ד דפסחים) והרמב"ן (ויקרא כו"א) אם יש להשתדל ברפואות (כמו ההשתדלות בזמנות) או דאמרינן מה חלק לרופאים בבית עושי רצון ה' (וע"ע פיה"מ נדרים מא: השייך לדרך לח: וברמב"ם פ"ד מדעות ה"א, וע"י במשנ"ב סי' שו ס"ק לו "ורפואת הגוף מצוה היא" יעו"ש), ומסיק הציץ אליעזר שאין כלל מחלוקת בזה אלא הוא ענין של מדרגת האדם ויש דרך לרבים ודרך ליחידי סגולה, יעו"ש. (ושם בס"ק ה כתב את יסוד דברינו הנ"ל לדייק הנוסח "נשמת", וב"ש לדבריו). וראיתי דבר נחמד ברבינו בחיי (שמות כא, יט) שברפואות שנאמרו ע"י בו"ד נאמר לשון דגוש וכבד וברפואות ע"י גבוה נאמר לשון רפוי מכיון שנעשה בלא קושי, יעו"ש (וע"ע זרע חיים סוס"י כו). וע"פ מש"כ לעיל כ"ז מבואר, דישנם שני עניני רפואה שונים: ע"י בו"ד (בזמנם), וע"י הקב"ה (גם קודם זמנם). וכמשנ"ת. [ושמעתי פירוש בנוסח הברכה דרפאנו - כי קל מלך רופא "נאמן" ו"רחמן" אתה, דנאמן היינו לרפא בזמנם ("נאמנים") ורחמן היינו לרפא קודם זמנם (כמבואר כאן). ודפח"ח. והקדמונים (ר"י בר יקר והאבודרהם) פירשו כעין זה שנאמן קאי אפסוק חלים רעים ונאמנים, ורחמן קאי אפסוק דכל המחלה כו' לא אשים עליך כי אני ה' רופאך. והוא כעין הפי' הנ"ל].

בכבוד רב
יואב רוזנמל

בענין המצבות שבקבר שמואל הנביא

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

בענין שנתפרסם בקובץ על מקום קברו של שמואל הנביא ע"ה, ראוי להוסיף מדברי הגאון רבי עקיבא יוסף שלזינגר זצ"ל בספרו שיצא לאור לאחרונה "שו"ת רבי עקיבה יוסף" סי' קפ"ה בסופו, וז"ל: אמנם זאת אני מגיד כלפי הנ"ל, שהעיד לפני אחד מן הבונים (כששיפצו את הבנין) אשר הורידו אותו למטה ברמה על מקום קבורתם, וירד בחבל למטה למטה לדרוש ולחקור לעשות כיפה, והוא ישראל כשר, והעיד

כי מצא שם למטה שלשה מצבות על שלשה קברים, על אחת לא כתוב כלל, ועל שנים מהם היה עליו כתב ישן נושן, כתב ליבונאי (כתב עברי קדום) אשר לא היה יכול לקרא. עיי"ש.
ואפשר להבין לפי דברי האריז"ל שהובא בהמאמר שאלקנה לא קבור שם, ולפי הנ"ל יתכן שלאחר זמן קבור שם עוד מישהו ואשר לכן חשבו שגם אלקנה קבור שם.

בברכה
מ. שטיינברג
ירושלים

בענין מצא בגל או בכותל ישן

לכבוד הקובץ היקר והחשוב "בית אהרן וישראל" שלום רב וכט"ס :

בגליון ה' תשס"ט (קמג) עמ' קסא, שאל ידי"ן הגאון ר' גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מחה"ס הנפלא "גם אני אודך", דאיתא בב"מ (כה ע"ב) במתני': מצא בגל או בכותל ישן - הרי אלו שלו. ובגמרא שם תנא, מפני שיכול לומר של אמוריים הן. ע"כ. והקשה דהרי מה שהחביאו האמוריים בכותל נתגלה לישראל ע"י הנגעי בתים, וכדאיתא במדרש (ויק"ר יז, ו), וצ"ע.

וזה אשר נראה לי להשיב בס"ד :

א. תחילה וראש אעתיק את דברי המדרש הנז' וז"ל: וכתוב נגע צרעת, תני ר' חייא וכי בשורה היא להם שנגעים באים עליהם, תני רבי שמעון בן יוחאי כיון ששמעו כנענים שישאלו באים עליהם עמדו והטמינו ממונם בבתים ובשדות אמר הקדוש ב"ה אני הבטחתי לאבותיהם שאני מכניס את בניהם לארץ מלאה כל טוב שנאמר (דברים ו) ובתים מלאים כל טוב מה הקב"ה עושה מגרה נגעים בכיתו והוא סותרו ומצא בו סימא וכו', ע"כ. רואים מדברי המדרש שלא מדובר באמוריים אלא בכנענים, ואם נניח ששני אומות שונות הם לא קשיא כלל.

אולם מדברי רש"י הקדוש (ויקרא יד, לד) שפירש: ונתתי נגע צרעת - בשורה היא להם שהנגעים באים עליהם, לפי שהטמינו אמוריים מטמוניות של זהב בקירות בתיהם כל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר, ועל ידי הנגע נותן הבית ומוצאן. ע"כ. משמע שלרש"י היה מדרש אחר, או גירסא אחרת במדרש, וא"כ עדיין צ"ע.

ב. ונראה לעוני דעתי בס"ד דיש לתרץ דבמדרש איתא "הטמינו ממונם" (וכן ברש"י [הנכתב לעיל באות א'] מטמוניות של זהב). ואילו במשנה לא כתיב שמצאו כסף או מטמונים של זהב, אלא מדובר שמצאו מציאות וחפצים שונים. וא"כ אתי שפיר, ודו"ק.

ג. עוד י"ל לתרץ בס"ד בפשטות דלא כל מה שהחביאו האמוריים בכותל נתגלה לישראל בנגעי הבתים, דיש חפצים ומטמונים שהיו מוחבאים במקומות שונים ועמוקים שיד ישראל לא הגיעה אליהם ולא נמצאו עדיין. עיין לרמב"ם בפרק ט"ז מהלכות גזלה ואבדה הלכה ז', ובפירוש המשניות שלו, שאפשר לדייק מדבריו כן. וכן אפשר לדייק מדברי המדרש שהרי לא כתיב שם דמצאו ישראל את כל המטמונים. ע"ש בדבריהם היטב והבין ואכמ"ל.

בברכה רבה
הצב"י מרדכי חיים נר"ו
עורך ומחבר הגליון "פנינים"

בעניין חנוכיה מכסף או מגילת מהודרת מה יקדים

לכבוד הקובץ הנפלא והיקר "בית אהרן וישראל" שלום וברכה וכט"ס !

בקובץ בית אהרן וישראל (כסלו-טבת תשס"ט) הובא במדור מכתבים דיון של אחד הרבנים הכותבים בשאלת הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס "גם אני אודך" (ב"ב) בענין: אדם שיש לו כסף לקנות חנוכיה מכסף או מגילה מהודרת מה יקדים למה.

ובס"ד יש לי כמה דברים להשיב על זה:

לפום ריהטא נראה- אף אם נמצא קודם חנוכה עדיף שיקנה מגילה מאשר לקנות חנוכיה- ואבאר בס"ד דברי:

א. שהרי מגילה הוי גוף המצווה שהרי בעינן לקרוא מתוך הכתב כדאמרינן במתניתין במגילה (יז ע"א) קראה על פה לא יצא" וילפינן לה (בדף יח ע"א) זכירה זכירה כתיב "כתוב זאת זיכרון" ובמגילת אסתר כתיב "והימים האלה נזכרים ונעשים". ולפי זה יש גופא בעצם המגילה אף שיכול לצאת בשמיעה ממגילה של חברו מ"מ אם יהיה במקום נידח יצטרך מגילה - משא"כ נר חנוכה שיכול להדליק אפילו על השיש בנרות או בשמן בכלי זכוכית.

ב. זאת ועוד דיש עוד מעליותא - דאמרינן בגמ' שבת (קל"ג) התנאה לפני במצוות סוכה נאה לולב נאה וס"ת נאה קולמוס נאה לבלר אומן ולפי זה יש מעלה לכתיבת ס"ת ואפשר דלא שנא שאר כתבי הקודש וכל זה מדין זה קלי ואנוהו (שיש מחלוקת הפוסקים אם הוא דאורייתא או דרבנן - עיין שדי חמד בד"ן זה) - משא"כ בבית קיבול של חנוכיה שאין בו דין זה קלי ואנוהו אלא מעלה צדדית דאל"כ היה לגמ' לומר התנאה לפני בכלי חנכה נאה ולא אמרה כיון שאינו גוף המצווה ומה שהובא בגמ' כולם גוף המצווה.

ג. ועוד שהגמ' דנה בדיני קדימה שבת (כ"ג ע"ב) אמר רבא פשיטא לי נר ביתו ונר חנכה נר ביתו עדיף משום שלום ביתו, בעי רבא נר חנכה וקידוש היום מהו וכ"ו ומסקינן דנר חנכה עדיף משום פרסום הנס. והנה כל נידון הוא בנר עצמו ולא נסתפקו בכלי קיבול נמצא שאין מעליותא בגוף הכלי קיבול שהרי כתבו הפוסקים 15 דרגות בכלי קיבול (עיין שדי חמד-במערכת חנוכה אות ז') ואפילו יכול להדליק בקליפת אגוז כ"ש שלא נפסיד מעלה של מגילה שהוא אחד מספרי הקודש בשביל חנוכיה מכסף שלא הוזכר בגמ', ע"כ.

ומ"מ יש לדון בכמה אופנים:

א. למה לא נימא אם נמצא קודם חנוכה שיהיה כאן דין דאין מעבירין על המצוות שהרי חנוכה קודם לפורים.

ב. יש עוד לדון מדין תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם שהרי חנכה 8 ימים וקריאת המגילה רק פעמיים. ונראה לישב לענ"ד כך על שאלה א' לא שייך אין מעבירין על המצוות כששניהם לא באים ביחד - דלא כמו טלית ותפילין ששניהם לפנינו-וכל כיוצא בזה ועוד שאין מצווה בגוף הכלי אלא בהדלקה משא"כ במגילה שכתבתה מצווה קצת ולפ"ז לא שייך אין מעבירין על המצוות ע"פ משכתבנו באות ב' לעיל. ועל השאלה ב'. נמי לא שייך תדיר ושאינו תדיר שהרי לא מתנגשים בחדא מחתא משא"כ בתפילת ערבית של חנכה וההדלקה שבאים באותו זמן שיש נידון באחרונים מה להקדים. ע"כ.

בברכת התורה
משה פוזאלו
עפולה

בעניין הנ"ל

לכבוד הקובץ היקר והמפואר "בית אהרן וישראל" שלום וברכה וכט"ס!
בקובץ בית אהרן וישראל (כסלו-טבת תשס"ט) הסתפק הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס "גם אני אודך" (ב"ב) מה קודם מנורת מכסף או מגילה בכתב מיוחד, ע"כ.
ואני מבין שצדדי הספק הוא שיש לאותו אדם חנוכיה אלא שרוצה להדר יותר ולקנות מכסף, וכמו כן יש לאותו אדם מגילה על קלף ורוצה להדר לקנות מגילה בכתב מיוחד.
א) הנה בחסד לאברהם של מהר"א אזולאי וצוק"ל וזיע"א (מעין שני עין הקורא נהר נח), כתב וז"ל-
דע כי בנרות חנוכה יש תנאים, האחד באיזה כלי ראוי לנר חנוכה, דע ש-טו' מיני כלים ראויים לנר חנוכה להדלקה וכל הקודם קודם מהם משובח משום זה אלי ואנוהו. הא' כלי זהב. הב' כלי כסף. ג' כלי נחושת

קלל דומה לזהב. ד' נחושת אדום. ה' של ברזל. ו' של בדיל. ז' עופרת. ח' כלי זכוכית. ט' כלי אבנים. י' כלי עצם. יא' כלי חרס מצופה מאבר. יב' כלי חרש בלתי מצופה וצריך שיהיה חדש. יג' קליפות רימון. יד. קליפות אגוז הנדי. טו' קליפות האלון. ואלו קליפות צריך לעשותם כלי כמו כף מאזנים או שראוי למוד בהם לפלל וכיוצא, אבל קליפת בצלים וכיצים וכיוצא אינם ראויים להדלקה. וכל הטו' כלים הנזכרים שאינן יכולים לעמוד מאליו בלא סמיכה אינם ראויין לנר חנוכה. וכו' עכ"ל.

(ב) הרי לנו מדברי החסד לאברהם שיש ענין לעשות חנוכה מזהב כסף וכו' ויש בזה משום זה אלי ואנוהו, ע"כ.

(ג) ב"סדר היום" (הוצאת מקור הספרים-תשנ"ו) לרבי משה בן מכיר זיע"א כתב בסדר הדלקת נר חנוכה ז"ל- ובענין הנרות שידליקו בהן כל אחד יעשה אותן כפי כוחו, וכל המהדר אותם ביותר הרי זה משובח, ומי שידו משגת לעשות אותם מכסף יעשה אותם כי אין ההוצאה בהם כל כך, ויה' יודע כמה דאגתי על ענין זה ולא עלה בידי לקוצר השגה אבל בטחתי בחסד אלהים שיגמור בידי לעשות כוונתי" לפחות מי שאין בידו לעשות כל השמונה נרות כסף יעשה אחד מהם כסף ויהיה אותה שמחדש בכל לילה זכר לנס, וכל זה אינו מעכב מראה בה חביבות המצוה וחפצו והשמחה שיש לו בה שהוא עיקר העבודה כנ"ל. עכ"ל.

הרי לנו מדברי ה"חסד לאברהם" וגם מדברי "סדר היום" שיש עניין להדר ולקנות חנוכה מהודרת, ולא עוד אלא שהחסד לאברהם כתב שחנוכה מזהב היא במעלה ראשונה וודאי לקנות חנוכה מזהב היא הוצאה גדולה, וכן בעל "סדר היום" רבי משה בן מכיר זיע"א כתב שכל המהדר ביותר הרי זה משובח, והעיד על עצמו בז"ל- ויה' יודע כמה דאגתי על ענין זה ולא עלה בידי לקוצר השגה אבל בטחתי בחסד אלהים שיגמור בידי לעשות כוונתי" לפחות מי שאין בידו לעשות כל השמונה נרות כסף יעשה אחד מהם כסף ויהיה אותה שמחדש בכל לילה זכר לנס, וכו' עכ"ל.

הרי לנו שיש עניין גדול לעשות חנוכה מכסף ולטרוח בזה העניין וכמו שהעיד על עצמו בעל "סדר היום".

(ד) כתב באשל אברהם שו"ע או"ח סימן תרצ"ב סעיף א' כתב (בד"ה מ"ש האחרונים ז"ל) וז"ל - מ"ש האחרונים ז"ל שיכרוך תחילה המגילה ואח"כ יכרוך הברכות שלאחריה. נראה דלא שייך בזה הקפידא גם לכתחילה רק לגבי השליח ציבור שקרא להוציא רבים י"ח. ויש חשש שיאמרו ברכות כתובות במגילה וגם שיוצאים ידי חובה במגילה שכתוב בה ברכות. מ"מ כיון דלכתחילה אין נכון לכתוב בהמגילה, כורכים תחילה כדי שלא יהיה טעות לגבי לכתחילה, מה שאין כן יחידים שלפניהם מגילות שלהם ואומרים בלחש מילה במילה עם הקורא מצד שחוששין אולי יוחסר שמיעת אות אחת להם יותר נכון לברך קודם שיגללו הם המגילה כדי להסמיך הברכה לקריאה בכל האפשר. וגם אם יטעה מי לסבור שהברכות כתובות בהמגילה. הרי אין הכרח שלפני היחידים יהיה דווקא מגילה כשרה לכתחילה. ואם חסר שמיעתן איזה תיבה אז הוא כדיעבד מי יודע שהיחיד קורא בלחש עם הקורא בציבור. ובפרט כשמניח סידור לפניו ואומר הברכות מתוך הסידור, החששא רחוקה בהרבה בזה לסבור שאומר הברכות מתוך המגילה. ויודע שאומר מתוך סידור כי הרבה רואים שיש סידור לפניו וחברא חברא אית ליה. וגם בגולל תחילה יש שאין רואים הגלילה. עכ"ל.

(ה) העולה מדברי האשל אברהם שאין הכרח שיהיה לפני היחידים מגילה שיוצאים ידי חובה ע"י ששומעים מהבעל קורא, וגם אם חיסר שמיעת תיבה אחת מהבעל קורא הוא כדיעבד ויצא ידי חובה, אלא שיש יחידים שנוהגים שיהיה להם מגילה כשרה שיוכלו לקרוא יחד עם הבעל קורא מצד חשש אם לא ישמעו תיבה אחת מהבעל קורא, ונראה שיש כאן ענין שיהיה לכל אחד מגילה כשרה אבל אין זה הכרח דגם אם לא יהיה לו מגילה כשרה על קלף יצא בזה ידי חובה לכתחילה אם ישמע כל המגילה ללא חסרון תיבה, וגם אם לא ישמע תיבה אחת הרי הוא כדיעבד ויצא ידי חובה.

(ו) והנה אם מדובר שאין לו כלל לא חנוכה מכסף ולא מגילה על קלף, נראה שאם עומד לפני חנוכה עדיף שיקנה חנוכה מכסף ולא ידחה את ההזדמנות לקנות חנוכה מכסף בפרט שיש בזה משום זה אלי ואנוהו, וגם האריכו בספרים במעלת החנוכה מכסף דווקא וכמו שהעיד הבעל "סדר היום" שרצה לקנות כל כך חנוכה מכסף. וכשיגיע ימי מהפורים ישתדל לקנות מגילה מהודרת על קלף שיהיה לו על מנת שיוכל לקרוא עם הבעל קורא מלה במלה כדי שאם יפסד מלה אחד שלא שמע מן הבעל קורא יהיה הוא קורא בעצמו ויצא לכתחילה ולא בדיעבד.

ז) ואם עומד כעת לפני ימי הפורים טוב שיקנה מגילה וכל זאת מדובר באופן שאין לו, ורוצה להוציא ע"י קריאתו בה את אשתו ובנותיו שאינם יכולים להגיע לבית הכנסת, וגם ע"י שקונה מגילה מהודרת בקלף טוב יוכל לזכות את הרבים בקריאת המגילה וכמו כן יוכל להשאל אחר שקרא את המגילה לאחרים לצאת בה ידי חובה. וזכות הרבים תלויה בו. ולמרות שחנוכה הוא שמונה ימים ויוכל לקיים הדלקה מהודרת ע"י חנוכה מכסף נראה שיותר טוב שיקנה מגילה באופן שהוא מוציא בה אחרים ידי חובתן.

ח) אם לא עומד לפני ימי חנוכה ופורים אלא במשך השנה הוא מסתפק האם לקנות חנוכה מכסף או מגילת אסתר נראה לי עפ"י מה שכתב בעל ה"סדר היום" בענין סדר פורים וקריאת המגילה וז"ל - ענין עשית המגילה ותיקונה כבר מפורשת בדברי הפוסקים, וצריך האדם להדר עצמו בה כמו שמהדר עצמו בכל מצוה ויותר ויותר ממה שכתבנו בענין חנוכה, שזה הענין יש לו תוספת ויתרון עליו שפדאנו אלהינו יתברך ויתעלה מן המות כי נגזר למות נפשנו וגזר אותנו בליעל שלא יזכר שם ישראל עוד מה שלא היה כן בימי יון אף על פי שהיו רשעים ושונאים, ומפני כך צריך להרחיב דעתו ונפשו בימים האלו, ולחשב עצמו שהיום נצול ממות ומדחי, ויעשה משפט וצדקה עם העניים והאביונים וישלח מנות ומתנות לאין נכון לו כדי שיהיו הכל שמחים ביום זה ולא זה דואג וזה שמח. עכ"ל.

ט) ומבין אני מתוך דבריו שצריך להדר במצוה זו ובכלל דבריו כוונתו על מצות המגילה שיזכה שתהיה לו מגילה כתובה על קלף מהודרת, שבוז מראה אות תודה לה' יתברך שהציל את עם ישראל מהמגן הרשע הבליעל הזה, וכתב שצריך להדר בזה יותר ויותר ממה שכתב בענין החנוכה וכמו שהובא לעיל.

י) ומצאתי בקיצור השל"ה הלכות חנוכה שכתב וז"ל - ענין חנוכה מצוה מן המוכתר להדר דווקא אחר שמן זית להדליק הנרות אף לקנותו ביוקר ולא ידליק בנרות של שעוה או בשאר שמנים, מאחר שהנס בבית המקדש נעשה בשמן זית. עכ"ל.

יא) הרי שכתב שההידור בחנוכה הוא בהדלקת החנוכה בשמן זית דווקא ולא הזכיר שצריך לעשות חנוכה מכסף או שאר מינים. ואני מבין מתוך דבריו שצריך להידור בחנוכה צריך להיות בגוף ההדלקה דהיינו במה שמדליקין שיהיה מהודר, והיינו השמן.

יב) עוד כתב בקיצור השל"ה במסכת מגילה וז"ל - מצות קריאת המגילה חמורה ורוחה מצוות מהתורה, והיא מצוה הבאה פעם אחת בשנה, והעולם אין נזהרין בו לקרות ממגלה כשרה הכתובה בספר ובדיו ובכל הלכותיה, או לשמוע אותה כולה מפי הש"ץ הקורא אותה ממגילה כשרה: רע עלי המעשה אשר נעשה כי צעקת העם מרובה בבית הכנסת, שאי אפשר לשמוע כולה מהש"ץ, ויש אשר מסודר לפנייהם חומש וקורין מתוך החומש, נמצא אלו האנשים אינם מקיימים מצות קריאת המגילה אשר היא מצוה עוברת ואין לה תמורה בכל השנה, נמצא זה עוקר המצוה הזאת מעיקרה. על כן יתעורר האדם ויתן אל לבו דבר זה ויעשה אחת משתים, או ילך ויעמוד אצל החזן כשקורא המגילה או יהיה לו מגילה כשרה כתובה פתוחה לפניו ויקרא ממנה. עכ"ל.

יג) העולה מדבריו שמצות מגילה חמורה ורוחה היא מצוות מן התורה, מה שאין כן חנוכה אינה דוחה מצוה מצוות התורה, למרות ששניהם מדרבנן. וכן יש מעלה ולפעמים גם הכרח שיהיה לפניו מגילה כתובה בספר ובדיו פתוחה לפניו שיוכל לצאת ידי חובת הקריאה, וגם לא כל אחד יכול להיות קרוב למקום קריאת הבעל קורא את המגילה כדי לשמוע היטב את קריאת המגילה. ע"כ.

יד) אשר על כן נראה מכל הנ"ל שיש עדיפות לקניית מגילה כתובה על קלף מהודרת. יותר מחנוכה מכסף (ויתכן שיש עדיפות מכל הנ"ל שיקנה מגילה מהודרת על קלף גם אם עומד בחנוכה יותר משיקנה חנוכה מכסף), ע"כ.

טו) אם יש מגילה רק שאינה מוהדרת כל כך בכתב ובדיו יפים ורוצה להדר יותר בזה, ואין לו חנוכה מכסף, נראה שיש יותר להדר לקנות מגילה מהודרת ובפרט לפי מה שכתב בעל ה"סדר היום" שיש להדר בעשית המגילה יותר ויותר ממה שכתב על חנוכה שבפורים הצילנו ה' יתברך ממות, וכאשר מהדר יותר ויותר את המצוה מראה אות הכרת הטוב בזה לה' יתברך. שחנוכה יכול לצאת בה ידי חובת זה אלי ואנוהו גם על ידי חנוכה מנחושת או מברזל וכדו'. ובפרט על פי מה שהראה לי ידידי הרה"ג מרדכי חיים שליט"א (עורך ומחבר גיליון "פנינים" - ירושלים) את מה שכתב בספר הנפלא "אור ישראל" (עמ' לה' /

הערה 137) להרב ישראל נחום דרדק שליט"א שכתב בשם הגר"ש דבליצקי שליט"א בשו"ת שומע ומוסיף (כת"י שאלה כ'), דלגבי ההידור העיקר המראה קובע. עכ"ל. וא"כ לפי זה שיש היום חנוכיות יפות מראה גם שאינם מכסף יש בזה מעלה של זה אלי ואנוהו. ע"כ.
לסיכום:

א) אם עומד לפני ימי החנוכה יקנה חנוכיה מכסף על מנת לקיים את זה אלי ואנוהו. ויתאמץ לאחר ימי החנוכה לקנות גם כן מגילה על קלף מהודרת.

ב) אם עומד לפני ימי הפורים יקנה מגילה מהודרת בקלף ובדיו ובכתב יפה ובפרט שיש לו צורך על מנת להוציא את הרבים ידי חובה בזה. וזכות הרבים תלויה בו.

ג) אם הוא עומד באחד מימות השנה ונזדמן לו כסף לקנות או חנוכיה או מגילה על קלף מהודרת, נראה שיש להעדיף לקנות דווקא מגילה, מטעם שמגילה יש בה הודאה לה' יתברך על שפדאנו ממות, ועוד שמצות מגילה היא חמורה שדוחה כמה מצוות של תורה, וכן ע"י שיהיה לו מגילה משלו יוכל לצאת ידי חובה לכתחילה כשיקרא מתוכה. ועוד יש בה שיוכל להוציא בה את בני ביתו אשתו ובנותיו שלא יכולים להגיע לבית הכנסת לשמוע קריאתה מכל סיבה וכן יכול להוציא את הרבים ידי חובתם, ולהשאיל את המגילה לאחרים לאחר שקרא בה.

ד) אם יש לו כבר מגילה ואין לו חנוכיה מכסף, אלא שהמגילה אינה מהודרת כל כך, נראה שגם אם ידליק בחנוכיה מנחושת או של ברזל וכדו' עדיין יש בזה משום זה אלי ואנוהו ועל כן יש להעדיף לקנות מגילה מהודרת.

בברכת התורה ולומדיה

רן יוסף חיים מסעוד אבוחצירא

מח"ס "מרי"ח ניחוח", עפולה.

בענין מנין השורות במגילת אסתר

לכבוד מערכת הקובץ החשוב 'בית אהרן וישראל' הע"י. הנה יצא לאור ס' 'תורת הגליונות' ותוכן דבריו בטוט"ד כדין שיעור גליונות דספרי הקדש. וכיון שיש לי להעיר על דבריו ובפרט על מסקנתו להלכה - להעדיף מגילות שלא ב"א שיטין; כמבואר דבריו בגוף הדברים לקמן, והוא דבר הנוגע לרבים המבקשים לקנות מגילה עהצהיו"ט, ואינם מכירים הנדונים בזה. והנה קובץ זה הוא המקום היותר זוכה לתשומת לב מהת"ח, ואקווה שיתבררו הדברים ע"י לנכון שידונו בזה הלומדים. וזכות הרבים תלוי בכס.

י"ל לאחרונה ס' 'תורת הגליונות' מעורר ומברר כדין גליונות ספרים כהלכה ומצדד דשלא כדין נהגו הרבה לזלזל בזה. ובמיוחד במגילת אסתר הנוהגים לעשות של י"א שיטין, (ולא רצו לעשות כדעת הגר"א והחת"ס לכתוב י' בני המן שלא בעמוד בפ"ע, ומצד שני חשו למ"ש הגר"א דהוא שיבוש לכותבן רבתי. והתחכמו לכתוב כל המגילה ב"א שורות) ולדעת הרהמ"ח הוא חומרא דאתי לידי קולא; שע"י הוכרחו עפ"ר להקטין הגליונות שלא כדין (כדי שלא יהא הגיליון עודף על הכתב דזה א"א עפ"י הדין).

והנה גם דין הגליונות אינו לעיכובא, אלא שטענתו שעדיף טפי לחוש לגליון כדין (ולכתוב עמודים ארוכים יותר), מאשר להרויח גודל כתב אחיד, שנראה מדבריו שזה פחות חשוב מצד ההלכה. ולכאור' זה נסתר מן הדין שנפסק בשו"ע יו"ד רע"ג ס"ב ש"לא ימעט הכתב מפני רווח שלמטה ושלמעלה" ועיי"ש בט"ז סק"ב וסק"ג, (שפי' שאם עשה השרטוט ולא הניח גליון כדין לא ישנה גודל הכתב משאר כתיבתו שלא יראה 'מנומר' אלא לא יקפיד על גליון בדיעבד) ז"א שעדיף לשמור על גודל כתב אחיד¹ מאשר על

1 ולד' הגר"א אין מעלה שהוא בעמוד בפ"ע. והרי ע"כ אין כוונתו ז"ל להביא ראייה מזה שלא נמסר שיהי' י' בני המן רבתי, שמזה מוכח שלא לכתוב בעמוד בפ"ע - דזה י"ל שאדרכה בזה עצמו שהדין לכתוב בעמוד בפ"ע נמסר לכתוב רבתי אם צריך; ולא נמסר סתם לעשות רבתי דהא יתכן לכתוב ב"א שיטין או קרוב לזה. וודאי כוונתו שהוא "שיבוש" - ז"א שאחר שס"ל שא"צ עמוד נפרד, ממילא הוא שיבוש מחמת שהוא כמנומר. (ולחלק שמ"מ זה שהם בעמוד בפ"ע מהני עכ"פ להוריד הבעיה של מנומר ונשאר רק 'שיבוש' שהוא פחות חשוב מגליון - מה"ת לחדש כן).

שיעור גליון, ובנ"ד שא"א לקיים שניהם אם לא בטורח גדול לעשות אותיות גדולות מאד - עד שיהא בי"א שיטין יותר משיעור הגליון וכהצעת הרהמ"ח, וזה דבר יקר וכבד ליחיד, לכאוי יש לסמוך על הר"ן שמה שלא מעכב בס"ת, במגילה הוא לכתחילה. ולהעדיף כתב אחד וכנ"ל. אמנם אפשר שלציבור יש מקום להדר, ולחוש לכל השיטות; אלא שסו"ס לא נצא ידי כולם שהרי לא יהי' מ"ח שיטין כמו בס"ת כמו שהביא בהגהות מימוניות (פ"ב ממגילה אות נ') שהוא הוא המקור להחמיר בשיעור גליון - והצריך ג"כ זה. וא"כ דעה זו לא נרויח עד שיהא מ"ח שיטין, ואז נכנס למבוכה שלפ"ד הגר"א והחת"ס י' בני הזמן כשאר הכתב, ולא נרצה לעשות ממש כדבריהם ולכתוב השירה לא בעמוד בפ"ע שהרי יש פוסלים בזה. והמ"ב הכשיר רק בדיעבד כנראה בשעה"צ תרצ"א סקט"ז; וא"כ האפשרות ברמת הלכתחילה - לסמוך ע"ד הר"ן הנ"ל, (שלא יהי' ממש כס"ת), ולהעדיף גליון כדין או להעדיף גודל כתב אחד - וכנ"ל זה חשוב יותר; ועדיף א"כ בי"א שיטין. ואם נגדיל הכתב כנ"ל [כעין המגילה של ביהכ"נ 'לדרמן' ועוד] - עדיין נזדקק להר"ן (ב'לכתחילה'!) שהרי לדעת מהר"ם המובא בהג"מ הנ"ל צריך מ"ח שיטין, לכתחילה. ולחלק שמ"מ גליון הוא ענין יותר גדול ממ"ח שיטין גם בנד"ד, ששניהם רק לכתחילה - צריך מקור; וא"כ הרווח קטן לעומת הטירחא ומי שירצה לדקדק ע"ע אשריו, אבל ליטול כספי ציבור לזה צ"ע.

ונשאר עוד לדון שמה עדיף הענין לכתחילה של מ"ח שיטין (וגם נרויח גליון כדין) על כתב אחד. ולא מצאתי ראייה לזה להעדיף גודל אחד על מ"ח שיטין אמנם כך מסתבר. [שזה לא נזכר בשו"ע. גם מנהג רוב ככל ישראל מדורות שלא להקפיד ע"ז במגילה. ועיין בס' קסת הסופר סכ"ח בלשה"ס סק"ד מ"ש להקל בזה ואדרבה כ' טעם לשבח להמעוט בשיטין שיהי' ארכו כהיקפו].

ובאמת עוד יש לדון בזה בשיטת הגר"א ובישוב הקו' עליו אלא שלמעשה אינו נוגע כ"כ, ומה שכן נ"מ לרבים הוא המבואר לעיל שלפ"ז יש להעדיף מגילה בי"א שיטין כמנהג תלמידי הגר"א. וגם בס' הנ"ל הביא דעת הגר"ש אלישיב כן ותמה עליו, ולמ"ש הוא פשוט.

[יש מהדרים לכתוב בי"ד שיטין להרויח שיהי' כל עמוד ארכו יתר על רחבו שזהו 'עמוד'. ובאמת באהע"ז סקכ"ה סי"ג הרמ"א מיקל לצרף גליון של מטה לזה ועיי"ש בח"מ. ושם בפ"ת ובביהגר"א מביאים להקל אפי' בגט עכ"פ דיעבד].

בתקוה שיוסיפו בזה עיון
רפאל הכהן רפפורט
 כולל חזו"א ב"ב.

פרטי דינים נגדר רפואה שאינה ידועה

לכבוד מערכת הקובץ התורני הנפלא "בית אהרן וישראל" היו"ל ע"י חסידי קארלין סטאלין בעיה"ק ירושלם ת"ו

יהא חלקי להיות נטפל לדבר מצוה, לשלוח לכם ברור הלכה שהעליתי בעז"ה בחודש אייר ה'תשס"ט, בתקוה שימצאו הדברים ראויים להעלות על שולחן מלכים, בקובץ הנפלא הנ"ל.

המג"א באו"ח סימן שכ"ח (סק"א) ציין לדברי הרמ"א ביורה דעה (סוף סימן קנ"ה) שכתב דאין מחללין שבת אפילו בחולה שיש בו סכנה אלא לצורך רפואה ידועה או על פי מומחה, וכן פסקו השו"ע הרב והמשנ"ב.

והפרי מגדים באש"א (סק"א) תמה על זה דהא קיימא לן דאפילו על ספק פיקוח נפש מחללין את השבת, ואם כן רפואה שאינה ידועה לא תהא גרועה מספק פיקוח נפש, ומה שהביא המג"א מדברי הרמ"א ביורה דעה, יש לומר שהוא מיירי התם בחולה שאין בו סכנה, דבזה אין מתירים לו אמירה לעכו"ם אלא לצורך רפואה ידועה, אבל במקום סכנה בודאי שלכאורה יש לחלל שבת על ידי ישראל אף לצורך רפואה שאינה ידועה משום ספק הצלת נפשות, והפרי מגדים מסיק בצ"ע.

וכדי ליישב את טענת הפמ"ג צ"ל, דבאמת גם כשאמרו דפיקו"נ דוחה שבת, מכל מקום אין זה אומר שיהיה מותר לחלל שבת כדי להאכיל את החולה דבר שלא נודע מעולם שיהיה בזה רפואה אלא על ידי שמועות קלושות, ודוקא ברפואה שהיא ידועה כפועלת רפואה מותר לחלל שבת בשביל זה.

ובגדר רפואה ידועה מבואר בדברי השו"ע הרב דהיינו שהרפואה היא מוסמכת וידועה בעולם הרפואה שזו היא התרופה המועילה למחלה זו, או שרופא מומחה מעיד שהתרופה הזאת פועלת רפואה לחולי זה, ואף שאין ברור הדבר אם התרופה תשפיע על אותו החולה, ולאפוקי תרופה שלא יצא טבעה בעולם ואינה מקובלת אצל הרופאים כתרופה למחלה זו, ואין רופא מומחה שיעיד שתרופה זו פועלת רפואה למכה זו.

ואולם תרופה שאינה יכולה לפעול אלא אצל אנשים מועטים, והיינו שהתרופה הזאת בכוחה לפעול רפואה, אלא שמעטים המה החולים שגופם מגיב היטב לרפואה זו, בודאי דמותר לחלל שבת בשביל זה, כי דין תרופה זו כתרופה ידועה, ויש לדבר זה ראייה מדברי הביאור הלכה בסימן שכ"ט, שהביא את דברי התוס' בנדה (דף מ"ד ע"א ד"ה איהו) שהקשו דאמאי מחללין שבת על גוסס, והרי איתא בסנהדרין דרוב גוססין למיתה, ותירצו משום דאין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב, ע"כ. והדברים צ"ע דהא תיפוק ליה מצד מה דמבואר במסכת יומא דף פ"ה ע"א דמחללין שבת על חיי שעה, וכתב הביאור הלכה לבאר דאפשר שהתוס' כללו בזה באופן שהרופא אומר שאם יקח איזה סממנים יתרפא לגמרי מחליו דמותר לסמוך עליו ולחלל שבת בבישולם משום דמיעוט גוססין לחיים, ועל זה חידשו התוס' דאע"פ דרוב גוססין למיתה אפשר לסמוך עליו, משום דסוף סוף הרי מיעוט גוססין לחיים, אבל אם אפילו מיעוט גוססין לא היו חיים לא היו סומכים עליו באיסור תורה.

ומבואר בזה דאף רופא הנותן תרופה לגוסס, והרי המציאות הוא שרוב גוססין אינם יכולים להתרפא, אע"פ"כ אפשר לסמוך בזה על הרופא, כי סוף סוף הרפואה היא רפואה הפועלת רפואה בוודאות, ולא נתמעט בכלל רפואה שאינה ידועה אלא תרופה שאין ידוע לנו שזה פועל רפואה, דעל זה אמרין דאי אפשר לחלל שבת על סמך דבר שלא נתנסה.

ונראה דאם יש רופא מומחה שהמציא תרופה, ולפי דעתו והבנתו תוכל הרפואה להועיל, דלכאורה מותר לחלל שבת בשביל זה, אף אם עדיין לא איתמחי הרפואה שהיא מועילה, כי אין זה בכלל רפואה שאינה ידועה, דהרי הא קמ"ן שהרופא מחוה דעתו שהתרופה תוכל לרפא, וזה מבואר בדברי הרמ"א שכתב דבעינן שתהא הרפואה ידועה לכל או על פי מומחה, ולא נתמעט אלא דבר שאין לנו מי שיוודע או אומר שזה פועל רפואה, וכל עיקר מה שזה רפואה מבוסס על שמועות או נסיונות בעלמא, וכמו שנתבאר לעיל, אבל אם מומחה מעיד על זה יש לנו לחלל שבת כי די בדבריו לעשות לנו על כל פנים ספק הצלת נפשות.

ב

יש להסתפק אם התירו איסור דרבנן לצורך רפואה שאינה ידועה, ולכאורה דינא כל שלא נמצא ראייה לכך, אפשר שיש לאסור אף עשיית איסור דרבנן לצורך רפואה שאינה ידועה, ולפי צד זה נמצא שלא רק לעשות שבות לצורך הבאת התרופה יהיה אסור, אלא אף עצם נטילת התרופה יהיה אסור, דהא יש בזה שבות משום גזירת שחיקת סממנים.

ואולם הראוני בשו"ת מהרי"ל דיסקין (דף ע"ה אות ל"ח) שכתב בזה וז"ל, עיי במג"א רס"י שכ"ח דבעי רפואה ידועה, ונ"ל דוקא לענין חילול ד"ת, אבל לגבי שבות לית לן בה, וכן משמע ממה שכתב הב"ח בהוצאת השן, תדע דהא לענין איסורא דכל רפואה דבשבת במקום דבעינן למשרייה, ודאי לא צריך שתהיה הרפואה ידועה, דהא ממ"נ אם אין זו רפואה אין כאן איסור כלל, עכ"ל.

וכלומר דלענין אכילת התרופה יש להתיר ממנ"פ, כי אם לפי האמת זה רפואה הרי יש כאן היתר של פיקוח נפש, ואם לפי האמת אין זה רפואה הרי אין כאן גזירה דשחיקת סממנים כלל, אך האמת שדבריו צ"ב טובא, כי לכאורה נראה ברור שבגזירה דשחיקת סממנים נכלל גם איסור להתעסק ברפואה שאינה ידועה, דמכיון שכוונתו להתרפאות בזה יש לחוש שיבוא לשחוק סממנים, ואף אם לפי האמת אין זה פועל רפואה מכל מקום איסורא דקעבד עבד.

ומה שהביא ראייה מדברי הב"ח לכאורה כוונתו למה שהביא הב"ח בשם מהרש"ל וז"ל, דלהוציא השן בשבת על ידי גוי אומן אין ראייה להתירו מטעם סכנת נפשות, דדוקא להטיל סם שהוא רפואה ודאית מחללין אפילו במלאכה דאורייתא כגון שחיקת סממנים, אבל הוצאת השן הוי סכנת נפשות גם כן, עכ"ל. והרי מה דאסר מהרש"ל להוציא השן היינו מפני שרק על ידי סם זה רפואה ידועה, וחזינו דכל הפוסקים נחלקו על המהרש"ל והתירו להוציא השן על ידי גוי, ועל כרחין דסבירא להו דיש להתיר אמירה לעכו"ם ברפואה שאינה ידועה, ויש מזה ראייה שהתירו שבות לצורך רפואה שאינה ידועה.

איברא כי כד דייקת בדברי המהרש"ל צ"ב דלכאורה אי אפשר לומר דיסוד הדבר מה דאסר הוצאת השן זהו משום דהוי רפואה שאינה ידועה, דהרי אם כן היה לו להמהרש"ל לסיים, אבל הוצאת השן אין זה רפואה ידועה, ואמאי כתב המהרש"ל אבל הוצאת השן הוי סכנת נפשות גם כן.

ועל כרחין דמה שאסר המהרש"ל אין זה מטעם רפואה שאינה ידועה, דאדרבה הרי מדברי הפוסקים משמע שהיו רגילים בהוצאת השן לרפואה, ויסוד הדבר מה שאסר מהרש"ל זהו משום דבתלישת השן יש סכנה, כי היו רגילים לעשות זה בצבת וכיו"ב ויש סכנה בעצם העקירה, ולכן סבירא ליה למהרש"ל דאין להתיר שבות לצורך עקירת השן, כי גם עתה יש סכנה וגם אם נעקור יהיה סכנה, ונמצא שלא ארווחנן כלום במה שנעבור על השבות, ודוקא לרפא על ידי סם שזה ודאי רפואה בלא חשש סכנה יש להתיר שבות דאמירה לעכו"ם, ועל זה חלקו כל הפוסקים וסבירא להו דיש להתיר שבות אף בכהאי גוונא, אבל בודאי שזהו רק מכיון דעקירת השן היא רפואה ידועה, אבל בלא"ה אפשר דלא נתיר אפילו שבות.

ומכל מקום יעויין באליהו רבא שכתב טעם למה שהתיר הרמ"א להוציא את השן רק על ידי גוי ולא על ידי ישראל, מכיון שהוצאת השן אינה רפואה ידועה, והובאו דבריו במשנ"ב, ואם כי דיל"ע מהיכן המקור לדבריו, על כל פנים חזינן מזה דהיה פשיטא ליה להלכה דמה דהוי רפואה שאינה ידועה אין זה סיבה אלא לאסור על ידי ישראל אבל לא על ידי גוי, והיינו דשרינן שבות ברפואה שאינה ידועה.

אלא דבאמת דבריו אין מתפרשים אלא אי נימא דהוצאת השן הוה איסור דאורייתא כמו שכתב המג"א, אבל כבר הקשו השו"ע הרב והביאור הלכה דלכאורה עקירת שן הוא רק איסור דרבנן, ולפי דבריהם לא יתיישבו דברי האליהו רבא, דהא ממ"נ אי שרינן שבות דאמירה לעכו"ם יש להתיר גם שבות דהוצאת השן, ודוחק לחלק בזה בין שבות דאית ביה מעשה לשבות דלית ביה מעשה, וצ"ע.

איברא דלגוף הנידון נראה דיש להביא קצת ראייה לדינו של המהריל"ד דכל עיקר מה דאסרינן ברפואה שאינה ידועה זהו רק איסור תורה אבל לא איסור דרבנן, כי המקור לדין זה דבעינן רפואה ידועה יש ללמוד מדברי הגמ' במסכת יומא דף פ"ד ע"א מי שאחזו ירקון מאכילין אותו בשר חמור, מי שנשכו כלב שוטה מאכילין אותו מחצר כבד שלו, והחושש בפיו מטילין לו סם בשבת, דברי רבי מתיא בן חרש, וחכמים אומרים באילו אין בהם משום רפואה, מאי לאו למיעוטי סם וכו', ופירש"י והכי קאמרי ליה בשתים הראשונות אין זו רפואה גמורה לעבור עליהן דבר תורה, והיינו דסיבת הדבר מה שחלקו רבנן על רמב"ח זהו משום דאין זה רפואה גמורה וידועה ואי אפשר לעבור עליהן דבר תורה, ויש לדייק קצת דדוקא דבר תורה אי אפשר לעבור, אבל איסור דרבנן אפשר לדחות שפיר לצורך רפואה שאינה ידועה, ומכל מקום אין הדיוק מוכרח כל כך.

בסיום דברי הנני להבהיר שלא באתי ח"ו לקבוע יתדות לדינא, כי אין המטרה אלא לעורר את לב המעיין בלבד, וכדרכה של תורה שזה בונה וזה סותר, להגדיל תורה ולהאדירה.

בברכת יישר כח מרובה
יואל יחיאל מיכל פרנקל
 בית שמש

שכור שהזיק בפורים מה דינו

לכבוד מערכת הקובץ הנכבד "בית אהרן וישראל"

בענין אחד שנשטכר בפורים עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי והזיק את חבריו האם חייב, וקודם שנסביר ענין חיוב או פטור דבר זה נאמר בקצרה ענין חיוב אדם שהזיק.

ובענין חיוב אדם המזיק יש ב' סיבות א' משום "חיוב שמירה" שאדם מחויב לשמור ע"ע שלא יזיק, ב' משום ש"גופו הזיק" והוא אדם המזיק וחייב כמו כל דבר אחר שמזיק.

ובאופן שאדם מזיק ללא דעת וכגון ישן או שכור נחלקו בזה המפרשים מפני מה מחויב: שיטת רבינו פרץ וכפי שביארו בדבריו הגרי"ז והגאון ר' איסר זלמן מלצר שהיות שכל פעם אדם המזיק טעם חיובו משום חיוב השמירה המוטל על כל אדם שלא יזיק אחרים, ועפ"י מחויב גם באופן שמזיק בלא דעת כגון ישן או שכור שהיה צריך לשמור על עצמו שלא ירדם ליד כלים או אדם, או שלא ישתה יין בכמות זו.

שיטת תוס' (בב"ק) והראב"ד: שהיות שכל פעם המזיק חייב משום שגופו מזיק אז גם פה נקרא שגופו הזיק וזה שמעשה ההיזק היה בלא דעת להזיק אין זה מוריד ממנו את השם מזיק, ונחשבים פעולתיו בעת ההיא ככל שאר פעולותיו ולכן חייב בכל ההזיקות שעושה אפילו אם נעשו ללא דעת, וזה שנפטר באופן שלא היה שם אדם או כלים כשהגיע לישון, וכשישן הניחו שם כלים או בא אדם אחריו, משום שזה נחשב לאונס גמור, שלא יכול היה לראות באותה שעה שיש שם דברים ולכן נפטר, ואונס גמור נפטר וכמו שהתוס' (ב"ק דף כז: ד"ה ושמואל) אומרים שאונס גמור פטור ומוכיח מדבר זה שאם ישן ואח"כ הניחו כלים אצלו שפטור וכן אם הגיע אדם אחריו שזה אונס גמור.

ולענין שכור חייב לכו"ע לראשונים (תוס'. וראב"ד): שגופו הזיק, ולאחרונים (הגר"ז והגרא"ז): שלא שמר על עצמו ושתה בשיעור כ"כ גדול, ועפ"ז מובן לשני השיטות מה שכתב הרמב"ם (הל' חובל ומזיק פ"ג סעי' י"א): אדם מועד לעולם בין ער בין ישן בין שיכור וכו'.

ובענין פורים יש שתי סברות לחלק מסתם שכור בימות השנה: א': בפורים מצווה האדם לשתות עד דלא ידע, ולא שייך לומר שאדם מחוייב לשמור ע"ע שלא ישתה וישתכר אם הוא כן מחוייב לשתות עד שישתכר, ולאחרונים שחייב כל פעם השכור שלא שמר ע"ע הכא יפטר, ב': בפורים שייך לומר סברא שמוחלים האנשים זה לזה וכדברי תוס' במסכת סוכה (דף מה ד"ה מיד תינוקות) שאומר בענין הא דחטפו הגדולים מיד הקטנים את לולביהן ואכלו את אתרוגיהם כן: "ואין בדבר גזל ולא משום דרכי שלום אלא שכך נהגו בו מחמת שמחה, כך פ"י בקונטרס ויש ללמוד מכאן לאותם בחורים שרוכבין בסוסים לקראת חתן ונלחמים זה עם זה וקורעין לו בגדו של חברו או מקלקל לו סוסו שהן פטורים שכך נהגו משום שמחת חתן" עכ"ל. ורואים שתוס' סובר שאם כך נהגו משום שמחה בודאי מחלו זה לזה ופטורים.

ולגבי חילוק א' בין פורים לכל השנה שבפורים יש חיוב להשתכר לגמרי ולא שייך לומר שיש עליו חובת שמירה תלוי דבר זה אם סוברים שיש בפורים חיוב לשתות כפשוטו של הגמ' עד שלא ידע כלל בין ארור המן לברוך מרדכי או שצריך לשתות קצת יותר מכפי הרגלו ולהיות נרדם בשכרותו.

והנה המהרש"ל (ים של שלמה ב"ק פ"ג סימן ג') שסובר שצריך לנהוג כמו שכתב הרמב"ם (הל' מגילה פ"ב הט"ו) צריך להשתכר להיות נרדם בשכרותו, פוסק שכל שכור חייב ואפילו שהגיע שכרותו יותר משכרותו של לוט, דאל"כ לא שבקת חיי דכל שונא ישתה וישתכר על חברו להזיקו ויפטר ואפילו בפורים דמחוייב להשתכר אין כונת רבותינו כדי שישתגע, עכ"ל, וא"כ לסוברים שאין החיוב כפשוטו ויתחייב השכור אבל לסוברים שחיוב הגמ' כפשוטו לשתות עד שישתכר לגמרי לגר"ז ולהגרא"ז יפטר.

וקשה מדברי הרמ"א (או"ח סימן תרצ"ה סעיף ב') שאומר: יש אומרים שאם הזיק את חברו מכוח שמחת פורים פטור מלשלם, וקשה על הרמ"א שבעצמו סובר שאין מצוה להשתכר יותר מדי אלא כדי להיות נרדם בשכרותו וא"כ צריך לרמ"א להתחייב משום שמירה או משום שגופו הזיק.

ואפשר לבאר סברת הרמ"א: שודאי לא פטר רמ"א את השכור מחמת אונס שהיה אנוס בשכרותו שע"ז וודאי מחייב הרמ"א, אלא שפטור שמחלו לו, כלומר שנפטר מדין מחילה, שהרי זה שנכנס בפורים לביהכ"נ ורואה אין שרוקדים שם הרבה שכורים למה נכנס הרי ידע שיוכל להנזק אלא שעכ"ז רצה להכנס לרקוד ואם ינזק אז ינזק אבל הוא רוצה להכנס משום שמחת פורים ולא איכפת לו להנזק וכסברת התוס' בסוכה שמשום שמחה מחלו זה לזה.

אמנם קשה לי טובא על הסבר זה בדברי הרמ"א ראשית כל הא דאמרינן שלרמ"א שאומר שאין חיוב לשתות כ"כ אלא שישתה יותר מלימודו וישן ומשנה מפשטות הגמ' ואומר שלא ישתכר לגמרי, יפטר מדין מחילה, והרי כל הטעם של הרמ"א וכן שאר אלו הסוברים שאין החיוב להשתכר כפשוטו עד שלא ידע הוא רק כדי שלא יזיקו וכמו שאומר שם הט"ז בשו"ע הטעם למה נאמר (בשו"ע סימן תרצ"ה סעיף ב') בהג"ה: וי"א דאין צריך להשתכר כל כך אלא שישתה יותר מלימודו וישן ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי, עפ"י קושיתו על הרמ"א והרי נאמר בגמ' שצריך לשתות עד שלא ידע בין ארור המן וכו' ומשמע שזה כפשוטו שצריך לשתות הרבה מאוד עד שיהיה שכור כ"כ, ומתוך שם הט"ז שנידחת מימרא זו היות שיכולים להזיק מחמת שכרות אחד את השני, וכמו שהגמ' אומר ע"ז מיד את הסיפור שרבה ור' זירא היו ביחד במשתה יין וקם רבה שחטיה לר' זירא לומר שיכולים לבוא ע"י זה להזיק את השני ומסיים הט"ז בדבריו: ש"מ מסקנת הגמ' שאין לעשות כן וכ"כ ב"י בשם הר"ן בשם ר' אפרים, וא"כ אין יכול להיות שמי שכך שתה בפורים כ"כ הרבה עד שנשתכר כ"כ והזיק את השני יפטר והרי רק בשביל זה שינה הרמ"א שם את מה שכתוב בגמ' כפשוטו.

ועוד קשה לי על סברת תוס' בסוכה שנפטרים בכגון דא שאמרינן מחלו זה לזה, והרי לו יצוייר שאמרו בפירוש שמוחלים זה לזה יש בזה גזילה מדרבנן וכמו שרואים שמשחקים בקוביא נפסלים לעדות שהם גזלנים מדאורייתא היות שאנחנו אווזים שאסמכתא לא קניא אפילו שסיכמו ביניהם קודם שהמנצח יקבל את הסכום שנקבע, עכ"ז היות שלא בא אליו והקנה לו את כספו אלא מכוח ההסכם הקודם קיבל את הכסף הוא נקרא גולן מדרבנן שאמרו רבנן אסמכתא לא קניא, וה"נ בשכור שהזיק (וה"נ בשאר האופנים שתוס' מביא) אפילו אם אמר לו בפירוש שמוחל לו, שאפילו אסמכתא לא היה בודאי לא קנה המזיק את הכסף שהוא צריך לשלם לניזק לעצמו ואם אינו משלם ומשאר אצלו הוה גולן דרבנן.

ועל שאלה ראשונה ניתן אולי לומר שאה"נ כדי שלא יזיק שינו את פשטות הגמ' ובודאי אם שתה הרבה ונשתכר עד כדי כך שהזיק את חבריו אנחנו רוצים לחייבו משום מזיק ולא יעזור לו התירוץ דזה פורים להפטר אבל מה נעשה שאמרינן שחבירו מוחל לו וכמו שהסברנו עפ"י סברת תוס' בסוכה, ועדיין נשאר ק"ק.

ועל השאלה השניה שתוס' בסוכה תמוה מאוד, וכן כל המקומות שמוזכרים מחילה והרי הוה גולן מדרבנן נראה לי לתרץ שיש לחלק בין מחילה לבין להקנות דבר לשני, שלהקנות דבר לשני זה כמו לבנות פה בנין דבר חדש שלא היה פה עד עכשיו וזה צריך להבנות בצורה חזקה שבנין שלא נבנה בצורה חזקה יכול ליפול מעצמו, ולכן לתת דבר לשני צריך להעשות בצורה חזקה, אם קנין גמור שזה שייך לשני כדי שתבנה פה בחזקה מציאות חדשה, משא"כ מחילה שזה כמו לסתור פה דבר שקיים עד עכשיו, ודבר שקיים יכול ליפול בצורה חלשה גם כן, שאפילו אם לא נשבר בצורה חזקה הוא לא יבנה מעצמו בגלל זה, ולכן מחילה יכול להעשות גם בצורה חלשה ביותר, אבל הקנאה לתת דבר לשני צריך לעשות בצורה חזקה. וראיה ליסוד זה שרק בהקנאה חייבו לעשות קנין משא"כ במחילה ניתן למחול בין קנין ועפ"י דברינו יובן דבר זה וכן לא יקשו השאלות הנ"ל על תוס'.

לסיכום לרבנו פרץ ע"פ הגר"יז והגר"א"ז שסברו שטעם החיוב משום שמירת גופו, ניתן לפטור שכור שהזיק בפורים לסוברים שהחיוב להשתכר הוא כפשוטו של מקרא.

לתוס' והראב"ד שסברו שטעם החיוב משום שפעולות האדם בשכרותו גם נחשבות לפעולתיו ואפילו שנעשו בלא דעת, צריך השכור להתחייב ואפילו בפורים.

אמנם הזיק הפורים ללא כונה להזיק אלא שהיה שיכור כ"כ מחמת שמחת פורים והזיק את חבריו ניתן להפטר עפ"י סברת תוס' בסוכה וכן נפסק ברמ"א.

וכל הפטור מציינים המפרשים והפוסקים זה רק שלא נתכוין להזיק את חבריו אלא שזה קרה ללא כונה להזיק ומשום שתייתו המרובה לכבוד שמחת פורים.

פינחם וגשל

שיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו

בענין איני יודע אם פרעתין במקח

לכבוד מערכת הירחון הנכבד בית אהרן וישראל. בירחון תשרי חשון תש"ע נתפרסם מאמר חשוב מהרב ח. מ. הורביץ שליט"א. ולענ"ד יש לפקפק במסקנתו שם להלכה. ולכן רציתי לפרסם תגובה בנדון.

בשאלה במי שקנה בחנות ותבע המוכר התשלום וטען הלוקה שבדרך כלל רגיל לשלם מיד ואם לאו ורשם בפנקסו ואע"פ שלא זוכר ששילם אולם מסופק משום הנ"ל שמא פרע החוב.

והכותב רצה לחדש שאין בזה משום איני יודע אם פרעתין לדעת הרבה פוסקים ולפטור מטעם זה. ולענ"ד הוא ודאי איני יודע אם פרעתין שחייב כדיבואר בעז"ה.



מקור הדין בש"ע ע"ה ס"ט. איתא דתבעו מנה ואמר א"י אם נתחייבתי פטור וא"י אם פרעתין חייב. ע"ש.

וכתב הש"ך סקכ"ז. וז"ל, משום דכיון שודאי חייב לו וספק אם החזיר לו ככה"ג אמרינן ברי ושמא ברי עדיף. ונראה דאפילו ספק הפרעון הוא קודם ההלואה כגון שהיה לו פקדון בידו ואחר שנאבד

בפשיעה הלוח לו ונתחייב לשלם לו ק' זהובים והנפקד אומר יודע אני שלא היה שוה רק חמשים והלוח אומר איני יודע כמה היה שוה ואפשר היה שוה מאה ונמצא שמעולם לא נתחייבתי לך כלום לפי שהמאה שהלוחני יצאו בק' של דמי הפקדון אפ"ה חייב הלוח לשלם לו חמשים דמ"מ הו"ל החיוב ברי והפטור ספק ובכה"ג ברי ושמא ברי עדיף. וכן משמע מסתימת דברי הפוסקים: ע"כ. והיינו דאף שאין חזקת חיוב, שאפשר שלא נתחייב כלל והוי איני יודע אם נתחייבתי. כיון שהיה ודאי מעשה המחייב וספק אם נפטר מעיקרא בו"ש ברי עדיף. וביארו האחרונים דבריו שהם כדברי הרי"ף סוף ב"ק דהטעם בכל זה דאין ספק מוציא מידי ודאי והיינו שאין להסתפק מעצמנו כשיש ודאי מעשה המחייב.

ולפ"ז מי שמכר חפץ ונסתפק הלוקח אם נתן מעות קודם מכירת החפץ דודאי אין חזקת חיוב שהרי המעות ניתנו קודם המקח ולהיפך י"ל שהמוכר נתחייב חפץ תמורת המעות, א"כ הוא ספק פרעון קודם המקח דבכה"ג בו"ש ברי עדיף שודאי מכר החפץ וספק אם פרעו קודם החיוב ואין ספק מוציא מידי ודאי. וכן יש להסתפק ע"פ דברי האחרונים שבמכר אין חזקת חיוב כדלהלן א"כ י"ל דאעפ"כ בו"ש ברי עדיף.

ודעת הכותב דתלוי בפלוגתא, דדעת הטו"ז ס"ס ע"ה דמי ששילם על חוב הלואה או מכר ואחר זמן טען המקבל שהיו ביניהם מטבעות מזויפים, דיש שהורו דהוי א"י אם פרעתין. והטו"ז פסק דהוי א"י אם נתחייבתי, כיון שהיה ודאי פרעון ופקע חזקת החיוב, וממילא הוא כא"י אם נתחייבתי. והש"ך רל"ב סקט"ו הביא דעת מהרשד"ם דבכה"ג הוי א"י אם פרעתין.

וי"ל דהש"ך לשיטתו דאע"פ שפקע החזקת חיוב כש"כ הטו"ז אך אכתי אין ספק מוציא מידי ודאי והרי היה ודאי חיוב ואין להסתפק במקום ודאי חיוב. והטו"ז ס"ל דרק בדאיכא חזקת חיוב חייב בא"י א"פ ולכן ס"ל דהוי א"י אם נתחייבתי, ואין לחייבו משום א"ס מ"מ ודאי.

ולפ"ז הסיק הכותב דלטו"ז דא"י א"פ הוא רק בדאיכא חזקת חיוב. א"כ בספק אם נתן המעות קודם המכר אין חזקת חיוב ומשום א"ס מוציא מידי ודאי לא מחייבין ליה, דהטו"ז פליג על כל יסוד זה וכיון דהוי ספיקא דדינא הרי שפטור הלוקח.

אלא שהקשה דהטו"ז הביא ראיה מהמרדכי שהביא רמ"א רל"ב ס"ח דמי שקנה בטבעת זהב וטען הלוקח שנשבר בידו ותוכו היה בדיל, דאם אין המוכר מאמינו שזו הטבעת שמכר נשבע שאינו יודע ונפטר. אולם התומים ע"ה סקכ"ב והפמ"א ס"י ס' והבית מאיר אבה"ע סוף קע"ח כתבו דמהתם אין ראי' דשאני מקח שהמעות ניתנים בתמורה לחפץ ואין בעל החפץ מתחייב תמורת המעות ולא בעל המעות תמורת החפץ והם כחליפין זל"ז ולא נעשה שם וחזקת חיוב כלל, ולכן הוי כא"י אם נתחייבתי. משא"כ בחוב דהלואה או מי שחייב על מכר בהקפה שנעשה חזקת חיוב י"ל דהוי א"י א"פ. [ואין הכונה שהם כחליפין שהרי אין מטבע נעשה ולא נקנה בחליפין, אלא הכונה דכל שלא נמכר בהקפה דעת המוכר שישלם מיד ולא שיתחייב הלוקח, וכן אין דעת הלוקח שיתחייב לו חפץ אלא שיקנה מיד בתמורת המעות ואין נעשה שם וחזקת חיוב.]

ועכ"פ יוצא מזה דבמכר איכא שיטת הרבה פוסקים דליכא חזקת חיוב כיון שהסחורה והדמים כחליפין זה לזה, ואע"פ שיש לחייבו מטעם אין ספק מוציא מידי ודאי כתבו הנך פוסקים דהוי א"י אם נתחייבתי. וא"כ ה"ה בנדון דידן דהוי א"י אם נתחייבתי ולכל הפחות הוי ספד"ד והמוציא מחבירו ע"ה. עכת"ד הכותב.

וכתב הכותב דלש"ך א"א ליישב לחלק בין מכר שאין בו חזקת חיוב להלואה, שהרי דעת הש"ך שסגי באם החיוב ודאי דא"ס מוציא מידי ודאי אע"פ שאין חזקת חיוב, וא"כ ה"ה במכר נימא הכי והדרא קושיין לדוכתא. ונדחק טובא ליישב דברי הש"ך וכתב בעצמו שהוא דוחק.

ב

בפרע ונמצאו מטבעות מזויפים בפרעון אין לומר אין ספק מוציא מידי

אולם מה נעשה שהבית מאיר כתב דהש"ך עצמו ס"ל לחלק בין חוב למקח ולכן בטבעת שנמצא בדיל הוי א"י אם נתחייבתי. וכן ראיתי בספר חלת לחם ליישב סתירת דברי הש"ך כהב"מ. וצ"ע איך לא שתו ליבם לש"ך ע"ה דאפי' אין חזקת חיוב כל שא"ס מ"מ ודאי חייב.

אולם האמת שאין בכל זה א"ס מ"מ ודאי וכבר הקשה כן השואל בשו"ת ברית אברהם חו"מ ז' וכתב הברית אברהם, דאינו שייך לעובדא דהטו"ז דשאני התם שהיה בחזקת פרעון ואילו בהדין של הש"ך לא היה חזקת פרעון, וכתב בדברי הש"ך רחוקים מעובדא דהטו"ז כרחוק מזרח ממערב. וכ"כ באבי עזרי הל' טונג"ט ה"ד דרק כשאין ספק לפנינו אמרי' א"ס מוציא מידי ודאי, והיינו שאין לעורר ספיקות כשהיה ודאי מעשה מחייב. אולם כש ודאי ספק לפנינו איך שייך לומר שאין להסתפק בזה משום הודאי חיוב, והרי יש ודאי ספק פרעון לפנינו. וכ"כ בקוב"ש ח"ב סי' ג' אות ט' דכל הא דא"ס מוציא מידי ודאי הוא רק באם אין ודאי ספק לפנינו אולם כשודאי ספק לפנינו לא שייך א"ס מ"מ ודאי.

ומעתה לפ"ז כל פלוגתת הטו"ז והש"ך במטבעות מזויפים אם משום ודאי פרעון איתרע החזקת חיוב. דלטו"ז אף החזקת חיוב איתרע ואילו לש"ך החזקת חיוב לא איתרע. אולם דינא דא"ס מוציא מידי ודאי ברור שליכא, שהרי סיבת הספק ברור לפנינו אף בלא טענת הנתבע. שהרי היה ודאי פרעון וא"כ יש כאן ודאי ספק לפנינו.

וכ"כ להדיא באבי עזרי ריש הל' טוען ליישב דברי הש"ך. דבמטבעות מזויפים חייב לש"ך משום חזקת חיוב בלבד כיון שודאי ספק לפנינו ואין שייך בו א"ס מ"מ ודאי. משא"כ בספק פרעון קודם להלואה נהי דאין חזקת חיוב אולם א"ס מ"מ ודאי שהרי אין ודאי ספק לפנינו.

ואין להקשות שהש"ך ס"ל דא"י א"פ משום א"ס מוציא מידי ודאי בלבד דזה אינו, דס"ל דתרווייהו איתנייהו כ"כ הקוב"ש ואבי עזרי הנ"ל ע"ש.

והוא לענ"ד מוכח בש"ך עצמו דכתב בתחלה וז"ל, משום דכיון שודאי חייב לו וספק אם החזיר לו בכה"ג אמרינן ברי ושמא ברי עדיף. וכו' ומשמע שודאי חייב לו ויש חזקת חיוב. ואח"כ הוסיף וז"ל, ונראה דאפילו ספק הפרעון הוא קודם ההלואה וכו' אפ"ה חייב הלוה וכו' דמ"מ הו"ל החיוב ברי והפטור ספק ובכה"ג ברי ושמא ברי עדיף וכו' ע"כ. ומבואר להדיא דכתב הטעם דודאי חייב שיש חזקת חיוב. ואח"כ כתב דאפי' ולוא טעם זה נראה לו לחדש דנמי חייב, ואילו כל סברת הש"ך היה רק משום א"ס מוציא מידי ודאי היה לו רק לומר דנראה דאפילו ספק פרעון קודם הלוואה חייב ולא היה לו לומר תחלה טעם אחר ואח"כ לחדש דנראה לו וכו'. וכל זה ברור בדברי הש"ך כש"כ האחרונים הנ"ל.

אף לטו"ז וסיעתו במטבע מזויף י"ל דבספק פרעון קודם להלוואה א"ס מ"מ ודאי וחייב ולהמתבאר אין ראייה כלל מהטו"ז דא"י א"פ הוא רק משום חזקת חיוב, דשפיר י"ל דגם בספק פרעון קודם להלוואה כיוון שא"ס מוציא מידי ודאי חייב. ושאני במטבעות מזויפים שודאי פרעון לפנינו וודאי נתעורר ספק ואין לומר בזה שלא יוציא הספק שנתעורר לפנינו מידי ודאי.

וכן מוכח לענ"ד בנה"מ דבסי' ע"ה סק"כ בחדושים. פסק לש"ך סקכ"ז דספק פרעון קודם הלוואה חייב. ושם פסק גם כהטו"ז במטבעות מזויפים דכיון שהיה ודאי פרעון הוי א"י אם נתחייבתי ע"ש. ואם נימא דאפי' בודאי פרעון אמרינן א"ס מוציא מידי ודאי איך פסק הנה"מ בזה כהטו"ז. וע"כ כנ"ל דכיון שודאי ספק לפנינו לא שייך לומר שלא יוציא מידי ודאי. אולם בגוונא שאין ודאי פרעון יודו הטו"ז והנה"מ לדרי הש"ך.

ג

לא מצינו מי שחולק להדיא על הש"ך דבספק פרעון קודם לחיוב נמי חייב

אך צריך לברר אם אין פוסקים דפליגי על הש"ך ורק בדאיכא חזקת חיוב אמרינן דא"י א"פ חייב. והשע"מ ע"ה סק"ו כתב לדברי הש"ך אם נסתפק הלוה שמא למתנה נתן לו כדאיתא בסי' נ"ח דטענת מתנה אינה טענה גרועה וא"צ מגו והוי כטוען להד"ם או פרעתי. וא"כ בטוען שמא נתת לי מעיקרא במתנה הוי א"י אם נתחייבתי שהרי אינו ודאי שנתחייב. אולם אעפ"כ כיון שודאי נתן לו מעות א"כ אין ספק מוציא מידי ודאי.

והשע"מ הביא דברי מהרשד"מ וכה"ג שכתבו בזה דהוי א"י אם נתחייבתי והשיג עליהם שאינו מוכן לו דאכתי א"ס מוציא מידי ודאי. ולפ"ז מהרשד"מ לכאורה פליג על הש"ך דאין לחייב משום א"ס מ"מ ודאי בלא חזקת חיוב.

אולם העירוני דיש לחלק דאף אם נימא כהש"ך ומשום דא"ס מוציא מידי ודאי, בזה עדין יש להסתפק די"ל דבספק אם נתנו למתנה אינו ודאי שנתן לו הלוואה שרק נתן מעות ולא ודאי שנתן הלוואה, וא"כ אין

נתינת המעות ודאי משעבדו, ולא דמי לספק פרעון קודם ההלוואה שהרי לא נתן לו המעות בחנם וא"כ הוא נתינת מעות ע"מ שישתעבד מחמתם, ושפיר יש לחלק דבשמא למתנה קבלתיו א"כ אין כאן ודאי נתינת מעות שמשעבד מחמתם. וודאי הוי א"י אם נתחייבתי שפטור.

ולפ"ז דעת מהרשד"מ וכה"ג אינו בהכרח דרק בדאיכא חזקת חיוב ממש אז הוא שא"י א"פ חייב, די"ל דאפילו אם חייב משום א"ס מ"מ ודאי אולם בעינן ודאי מעשה משעבד מעיקרא והיינו שנתן מעות להשתעבד, רק לא ידוע אם נתחייב. משא"כ בספק אם למתנה נתן שספק אם היה מעשה המשעבד כלל ולכן ודאי הוי כאיני יודע אם הלויחני.

[ואמנם דעת השע"מ אינו כן אלא דכיון שיש ודאי מעשה שאפשר לחייב מחמתו, שוב אין לנו להסתפק ולהוציא מהודאי מעשה המחייב, ואע"פ שאפשר שהך מעשה לא נעשה לשעבד. אולם דעת מהרשד"מ וכה"ג אינו כן כש"נ

ומצאתי סברא זו מפורש בפוסקים, דבתומים דפוס דובנא כתב המגיה להקשות על חידושו של הש"ך מהא דבסי' ע"ה סכ"ג איתא שתובע בספק על פי עד מחייב שבועה. והקשה שישלם החוב ואח"כ יתבענו בברי שנטל ממנו ממון שלא כדין, והתובע שנעשה עתה נתבע הוא ספק שהרי רק ע"י העד היה וא"כ הוי א"י א"פ לש"ך שאע"פ שספק פרעון של המלוה הוא קודם פריעת הלוח אך בכה"ג נמי הוי כא"י א"פ.

וע"י בחכמת שלמה כאן שהביא קושיא זו [מהמגיה בדפוס אוסטראה] וכתב דלק"מ דדוקא בספק פרעון קודם הלוואה וכדומה, שהיה ודאי הלוואה שמשעבד מחמתה, רק דהספק קודם היה אם נתחייב ממקום אחר בזה אמרינן דהוי א"י א"פ, אולם הכא הוא ספק אם נתן לו הלוה מעות לשעבדו, שהרי עצם נתינת המעות הוא ספק אליבא דהמלוה אי חייב לו אותם או לא, וא"כ אין כאן ודאי נתינת שמשעבד מחמתה ובכה"ג ודאי שאינו אלא א"י אם נתחייבתי ע"ש היטב. וכן ראיתי בשו"ת זית רענן ח"ב סי' נ"ח או' ו' כהחכ"ש וכן ראיתי בשו"ת ברית אברהם חו"מ סי' ז' או' ו' וכתב, וחלילה לנו לסתור דברי הש"ך בזה ודברי המגיה הנ"ל אינם נכונים כלל עכ"ל.

ומכל זה חזינן דלא כהשע"מ אלא כמהרשד"ם וכנה"ג דאם ודאי נתן ממון אולם ספק אם להתחייב או למתנה וכדו' באופן שספק אם נתן ממון שמשעבדו, ודאי לא אמרינן בזה אין ספק מוציא מידי ודאי. ורק אם ודאי נשתעבד אלא שטוען שספק אם חייב לו ממון אחר אז הוא דכיון שהספק פרעון קודם ההלוואה נמי חייב. והמגיה בתומים למד כהשע"מ ולכן הוקשה לו, אולם רוב הפוסקים למדו בש"ך כהח"ש והבר"א.

ד

והנה בסי' רכ"ז ס"ד איתא ברמ"א דלוקח שידע שהמוכר מאנהו ורוצה לקיים המכירה ולתבוע האונאה, ולכן שתק ואחר הלקיחה קודם הזמן דעד שיראה לתגר תבע השתות אונאה לא אמרינן דמחל משום שידע. והב"ח שם כתב דוקא שגילה דעתו בעדים שכונתו לתבוע אח"כ האונאה, דאל"כ אמרינן דמחל.

והנה"מ שם סק"ד השיג עליו דאף שלא גילה דעתו בעדים אפשר שלא מחל, וא"כ החיוב אונאה הוא ודאי והמחילה היא ספק והוי א"י אם פרעתיך, את"ד. ובמשפט שלום שם השיג עליו שיש לפקפק בזה שהרי כיון שבשעה שנתן המעות הוא כבר ספק שמא מחל א"כ הוא ספק אם נעשה התחלת חיוב והוי כא"י אם נתחייבתי ע"ש. ולכאורה הנה"מ כתב כדברי הש"ך, דאפילו שספק הפטור קודם ההלוואה אולם כיון שסיבת החיוב הוא ודאי ואילו הפטור הוא ספק א"כ אין ספק מוציא מידי ודאי. וגם כאן המחילה היא ספק אולם סיבת חיוב האונאה הוא ודאי ואין ספק מוציא מידי ודאי. וא"כ מהמשפט שלום משמע שאין אומרים א"י א"פ אלא בדאיכא חזקת חיוב דוקא, וצ"ע.

אכן נראה דהא דאונאה הוי כגזל הוא רק משום האיסור אונאה, שהרי המקח נעשה מדעת הלוקח והיה פסיקה על סכום זה ואינו גזל על כרחו. רק כיון שאסרה תורה אונאה לכן נעשה גזל וצריך להחזיר האונאה. ולפ"ז בידע שמאנהו ומחל קודם המקח שוב לא נעשה כלל איסור אונאה וממילא לא נעשה גזל וחיוב דאונאה, מאחר שכל הגזל דאונאה הוא רק בלא ידע דמחיל ואסרתו התורה, והכא שמחל הרי לא נעשה אונאה כלל אלא מקח גמור. ואינו מחילה מראש על האונאה, אלא שלא נעשה אונאה כלל. ולכן הקשה המשפ"ש דהוי א"י אם נתחייבתי, שספק אם לקח המוכר שתות אונאה לדמי מקח או באונאה. ואינו כספק פרעון קודם הלוואה, שודאי לקח להלוואה רק שרוצה לתפוס ההלוואה שנותן לו לחוב פקדון שחייב לו לטענתו, דבזה ודאי היה מעשה המחייב של הלוואה ולכן שייך בזה א"ס מוציא מידי ודאי.

ומיהו בדעת הנה"מ י"ל כהשע"מ דכיון שיש ודאי נתינת שתות יותר משוויו, הוא מעשה המחייב ואין לעורר ספק שמא מחל לו ולא לקח לאונאה אלא לדמי מקח. ועוד י"ל שדעת הנה"מ דאפילו שמוחל מראש הוא נמי איסור אונאה רק מהני מחילתו, דאחר שאסרה תורה אונאה, שוב כל יותר משוויו לאו בכלל מקח הוא אפילו במוחל, וא"כ יש ודאי מעשה אונאה רק מהני מחילה מראש, ובה י"ל דאף שהספק מחילה קודם החיוב אונאה אכתי א"ס מוציא מידי ודאי.

ה

למסקנא הלכה כהש"ך וא"כ נסתפק לוקח אם שילם מיד

הוי א"י אם פרעתיך וחייב

והנה לכל מש"נ הרי לא מצינו מפורש בפוסקים דלא כהש"ך, ובבית הלוי ח"ב סוף סי' מ' כתבדהרבה פוסקים חולקים על הש"ך אולם לא גילה לנו מי הם. וכנראה כונתו דהנך דסברי שחייב משום חזקת חיוב לא אזלי בשיטת הש"ך לחדש דבא"י א"פ בספק פטור קודם להלוואה שאין חזקת חיוב נמי חייב. אולם כבר הבאנו דאף הש"ך מודה דבאיכא חזקת חיוב נמי הוי א"י א"פ וכש"כ הקוב"ש והאבי עזרי שאע"פ שודאי פרעון לפנינו ואין הסברא דא"ס מוציא מידי ודאי, אולם אכתי יש חזקת חיוב ולכן חייב במטבעות מזויפים. וא"כ אין הכרח לפ"ז מאף פוסק דס"ל דלא כהש"ך.

וכיון שלא מצינו מי שסובר מפורש להשיג על הש"ך מלבד המגיה בתומים, אולם התומים והנה"מ והשע"מ פשוט להם כהש"ך. וכן החכמת שלמה והברית אברהם והזית רענן ועוד פוסקים נקטו בפשיטות כהש"ך, והברית אברהם כתב שחלילה לסתורדברי הש"ך. א"כ ברור שהלכה כהש"ך בזה ואין מקום להסתפק כלל, ואף אם נמצא מי שחולק אין לומר קים לי כוותיה, מאחר שכל הפוסקים שדברו מהש"ך נקטו בפשיטות כוותיה בלא פקפוק.

ולכן בכל מבר שיש ספק פרעון אפילו שאין חזקת חיוב לדעת הרבה פוסקים במכר וכן בנסתפק אם נתן מעות קודם המכר או שלא נתן כלל שאין ודאי חזקת חיוב דאפשר שנתן המעות קודם משיכת החפץ. אולם ודאי שספק פרעון הוי א"י אם פרעתיך משום אין ספק מוציא מידי ודאי וחייב.

עודד לויפר

מח"ס "משפטי הממון"

בענין קריאת עיתונים בשבת קודש

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י, שלום וישע רב וכל טוב סלה.

ראה ראיתי בקובץ קמ"ד לדברי הרב יעקב פריינד הי"ו בענין שטרי הדיוטות, אשר בא להמליץ טוב בעד הנהגים לקרוא צייטונגען בשבת קודש, ומגלגלין זכות על ידי זכאי ותשואות חן לו על כוונתו הרצויה ללמד זכותן של ישראל.

לגופן של דברים נראה לע"ד כי אין דבריו מספיקים מכמה טעמים, וכפי שהרגיש בעצמו בתוך דבריו. א. ההיתר משום צורך הגוף כדי שתחטפנו שינה וכדומה אינו מבורר, שהרי כל קריאה קלה מועלת לזה ולא דוקא קריאת צייטונג, ושפיר יכול להכין דברי קריאה אחרים שירדימוהו. ובלאו הכי הלא לא נהגו לקרותם רק בכה"ג שאינו יכול לישון בלא זה, אלא בכל גווני, וממילא אף לדבריו אין בזה כדי יישוב.

ב. ההיתר משום לשון הקודש שוב אין בו די, באשר העולם נוהגים לקרותם אף בשאר לשונות בכל מקומות מושבותיהם. [ואף בארצנו הקדושה, מהיכי תיתי ששפת הצייטונגען תיחשב כלשון הקודש].

ג. ההיתר משום עונג שבת כתב בעצמו שהוא דחוק, באשר האחרונים דחו דברי המ"א בזה.

ואילולא דמסתפינא היה נ"ל בזה היתר מרווח, דהאידינא נקטינן בזה כהני ראשונים דשטרי הדיוטות נאסרו רק בקריאה בפה ולא בהרהור. ואפשר להוסיף לזה גם הדעות דרק שטרי חובות וחשבונות בכלל האיסור. ואף דבש"ע לא נפסק כן, מצינו כעין זה באגרות משה א"ח ח"א סי' מ"ה לגבי אכילה ושתיה

בבית הכנסת. דאף דבש"ע נפסק שאין מועיל לזה תנאי, אעפ"כ בדורותינו נקטינן כאינך ראשונים המתירים בזה. עיין שם ותמצא נחת. ושפיר י"ל כן גם לעניננו. [וממילא שוב חזי לאיצטרופי לזה גם דברי המ"א.]

וכל זה מצד איסור שטרי הדיוטות, אך ודאי שא"ז משנת חסידים להשחית זמן לריק בצייטונגען אף בימות החול וכ"ש בשבת קדשינו.

ואתהלכה ברחבה כי באמת יש מקום לומר דלכולי עלמא אין שום איסור בזה. דמה שאסרו חז"ל לקרוא בשטרי הדיוטות משום ממצוא חפצין אפ"ל דזה שייך בעסק שעכ"פ יש בו משום מציאת חפץ, ואף אם איננו עסק של איסור כחובות וחשבונות אלא כגון אגרת שלומים מחבירו שבמרחקים. וכדמשמע נמי מלשון שטרי הדיוטות, דשטר משמעו כתב של חשיבות וענין. משא"כ לאחר המצאת הדפוס וריבוי תפוצת כתבים מודפסים עד לזרא, ובפרט בדורותינו דהיינו רבתייהו, הרי שאין בצייטונגען שום חפץ וחשיבות. ואדרבה, הנהו צייטונגען אינם אלא דבר של מה בכך וחספא בעלמא, שקוראים ומשליכים לאשפה ואין בהם שום חשיבות כלל. ושפיר י"ל דבכה"ג לא אסרו חז"ל מעולם משום שטרי הדיוטות. [ולהמחבר ודעימיה שהאיסור משום שמא ימחוק, בודאי אפ"ל דלא שייך כן בדברים מודפסים.] והנח להם לישראל, אם אינם נביאים הם בני נביאים הם.

ביקרא דאורייתא,

נתן פערלמאן

יעמדו על הברכה
ידידינו אשר תרמו להוצאת והפצת הקובץ

הר"ר יוסף רוזנבוים הי"ו

לעילוי נשמת זקנו

הרה"ח רבי בנימין ביינוש רוזנבוים ז"ל

בהרה"ח ר' ישראל ז"ל

נלב"ע כ' שבט תשמ"ג

ת.נ.צ.ב.ה.

הרה"ח ר' אלישע שור שליט"א

לעילוי נשמת זקניו

הרה"ח ר' אברהם פסח לוי ז"ל

בהרה"ח ר' יוסף אהרן ז"ל

נלב"ע ג' שבט תרס"ה

הרה"ח ר' שמואל שור ז"ל

בהרה"ח ר' יצחק ז"ל

נלב"ע י"ד שבט תרפ"א

ת.נ.צ.ב.ה.

לעילוי נשמת הגה"ח

רבי נחום מרדכי טאוב שו"ב ז"ל

בהרה"ח ר' משה בער ז"ל

נלב"ע כ"ב אב תרצ"ט

זוג' הצוה"ח

מרת חנה רבקה ע"ה

בת הרה"ח ר' יעקב הערש ז"ל

נלב"ע כ"ז תמוז תשל"ו

ת.נ.צ.ב.ה.

לעילוי נשמת

הרה"ח רבי יעקב פוטש ז"ל

בהרה"ח ר' חנוך העניך ז"ל

נלב"ע ד' אדר תשל"ט

ת.נ.צ.ב.ה.

הונצח ע"י משפחתו שיחיו

הר"ר פנחס הלוי סגל הי"ו

לכבוד שמחת הנשואין

בנו החתן דוד אריה הי"ו

עב"ג הכלה תחי'

א' אדר תש"ע

בשעה טובה ומוצלחת

שהזיווג יעלה יפה ויבנו בית נאמן בישראל

על אדני התורה, היראה והחסידות

לתפארת אבות

לעילוי נשמת

הרה"ח רבי יצחק אייזיק לידר ז"ל

בהרה"ח ר' מרדכי ז"ל

נלב"ע כ' כסלו תש"ע

זוג' הצוה"ח

מרת יוכבד ע"ה

בת הרה"ח ר' חיים יהודה ז"ל

נלב"ע כ' כסלו תש"ע

ת.נ.צ.ב.ה.

יעמדו על הברכה
ידידינו אשר תרמו להוצאת והפצת הקובץ

הר"ר חיים יעקב קלפהולץ ומשפ' הי"ו
לעילוי נשמת חמותו
הא' הצוה"ח דבורה גאלדא הויזמאן ע"ה
בהרה"ח ר' משה אהרן ז"ל
נלב"ע ז' שבט תשס"ס

הר"ר דוד סנדרס הי"ו
לעילוי נשמת אביו
הרה"ח רבי משה ז"ל
בהרה"ח ר' אהרן ז"ל
נלב"ע ו' שבט תשס"ח

הר"ר בנימין זאב שפירא הי"ו
לעילוי נשמת אמו
הא' הצוה"ח חיה לאה שפירא ע"ה
בהרה"ח ר' מרדכי ז"ל
נלב"ע י' שבט תשס"ו

הר"ר שמחה עקשטיין הי"ו
לעילוי נשמת אביו
הרה"ח רבי מאיר עקשטיין ז"ל
בהר"ר נתן ז"ל
נלב"ע ח' שבט תשס"ח

הר"ר יעקב חיים בר"י פוטש הי"ו
לעילוי נשמת זקנו
הרה"ח רבי יעקב פוטש ז"ל
בהרה"ח ר' חנוך העניך ז"ל
נלב"ע ד' אדר תשל"ט

הר"ר יהודה עקשטיין הי"ו
לעילוי נשמת הוריו
הר"ר נתן ז"ל בהר"ר יחיאל צבי ז"ל
נלב"ע כ"ג שבט תשמ"ח
הא' הצוה"ח חיה ע"ה בהרה"ח אפרים ז"ל
נלב"ע י"ד אדר א' תשמ"ט

הר"ר מאיר וינר הי"ו
לעילוי נשמת זקנו
הגה"ח רבי שמואל צבי וינר ז"ל
בהרה"ח ר' יצחק מרדכי ז"ל
נלב"ע כ"ז אדר תשס"ג

הרה"ח ר' שלמה לוי שליט"א
לעילוי נשמת הוריו
הר"ר נתן נח ז"ל בהר"ר שלמה לייב ז"ל
נלב"ע כ' אדר תשנ"ח
הא' הצוה"ח רחל איטא ע"ה בהרה"ח שמואל זאב ז"ל
נלב"ע ג' אדר א' תשס"ה

הר"ר ישעיהו ודינה גוטמן הי"ו
לישועה והצלחה ורב נחת מכל יוצאי חלציהם
בריאות הגוף והנפש מתוך אושר ועושר

הרה"ח ר' יחיאל אהרן שור שליט"א
לעילוי נשמת אמו
הא' הצוה"ח פראדיל שור ע"ה
בהרה"ח ר' משה ז"ל
נלב"ע כ"ב אדר ב' תשכ"ה

לתרומות והנצחות

מכון בית אהרן וישראל

אבינועם ילין 11 ירושלים, ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טלפון: 02-5370106 פקס: 057-7978992 EMAIL: beisaron@zahav.net.il

המעוניינים לקבל את הקובץ במייל תמידין כסדרן, מתבקשים לשלוח על כך מייל בקשה למשרדי המכון.