

ספר חידושי תורה

אבוא בגבורה

◆ צרפת - פרצת ◆

ב' אדר ה'תשפ"ה



יו"ל לרגל יום-הולדתו השבעים
של ראש ישיבתנו
הגה"ח הר"י היאל מ"מ קדמונסן שליט"א

◆◆◆

ישיבת תומכי תמימים ע"ד כבליובאוויטש
ברינא צרפת

יוצא לאור עלידי
הת' אהרן שי' אייזנבך
הת' לוי שי' גבאלי
הת' משה שי' דרוקמן
הת' לוי יצחק שי' וולף
הת' יוסף יצחק שי' לובין
הת' צבי הירש שי' הלוי ליבערמאן

הערות והארות ניתן לשלוח לדוא"ל המערכת בכתובת:

rymm70years@gmail.com



To view this kovetz as well as
our previous kovtzim visit:

לצפייה בקובצי הערות שיצאו
לאור ע"י ישיבתנו כנסו לאתר:

KovtzimDrive.com

פּתַח דְּבַר

"אָבּוּא בְּגֵבְרוּת ה' אֱלֹקִים אֲזַכִּיר צְדָקְתְּךָ לְבָדְךָ"

(תהילים, ע"א)

בשבח והודי' לבורא עולם, שמחים אנו להוציא לאור ספר חידושי תורה, פלפולים והערות בכל מכמני התורה, מרבנים, דיינים, ראשי ישיבות, משפיעים ושלוחים ברחבי תבל, לרגל יום הולדתו השבעים של ראש ישיבתנו - ישיבת תות"ל ליובאוויטש ברינא - ע"ד כבליובאוויטש, הרה"ג הרה"ח הרב יחיאל מ"מ קלמנסון שליט"א, שחל ביום ב' אדר השתא.

"ימי שנותינו בהם שבעים שנה" שבעים שנה בהם טרח ועמל בעסק התורה ביגיעה עצומה, וזכה והעמיד ריבוי עצום של תלמידי חכמים יר"ש העוסקים בתורה ובהפצתה חוצה, מפורסמים הם גם ספריו החשובים "מי טל" ו"אפיקי מים" שנתפרסמו בצורה יוצאת דופן בקרב כל חוגי לומדי התורה ונתקבלו בהערכה רבה, כמו"כ עוסק הרב קלמנסון עצמו בהפצת התורה במסירת שיעורים נפלאים הן בישיבה עצמה והן בכוללים וישיבות שונות ברחבי פאריז וגלילותי'.

על אף עיסוקיו הרבים ידוע הרב קלמנסון שליט"א בהתמסרותו אל "תלמידיו כבניו" במסירת שיעורים נפלאים והדרכה אישית בלימוד התורה, תוך החדרת התקשרות אל נשיא הדור ותורתו.

אילו פינו מלא שירה כים ולשוננו רינה כהמון גליו אין אנו מספיקים להודות לו על התמסרותו האין סופית אלינו - תלמידיו, מתוך אהבה וחיבה לאין קץ.

והיות שחפצנו ורצוננו להעניק לו מתנה מהוגנת הראויה לשמה, עלה בדעתנו אשר המתנה ההולמת ביותר הינה ספר חידושים, פלפולים והערות בתורתנו הקדושה, באשר זהו כל עסקו ומגמתו - לימוד התורה.

הנהגה זו - הענקת מתנה לרגל יום ההולדת, החל מבקשת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בעצמו לרגל יום הולדתו השבעים, וזלה"ק בהתוועדות חג הפורים תשל"ב (בתרגום חפשי מאידית):

"כאן המקום להוסיף: "כיון שישנם כאלה שמתכוונים ליום הולדת וכו' (יום הולדתו השבעים של כ"ק אדמו"ר שליט"א, בי"א ניסן), וסוברים: במה צריך הענין להתבטא, בענין הצדקה, שזה גם ענינו של פורים וכן ענין התורה וכו' - כאן המקום להעיר (בעיני) ולהאיר (באל"ף) לכל לראש יש לקשר זה עם ענין התורה.

"והכוונה באותיות פשוטות, שבכל ענין שלא יהי' צריך להיות אצל כאו"א, מי שרוצה - במתנה בכלל לא שייך להתנות תנאים, אך לאיך מתנה ענינה לגרום נח"ר - ולכן בכל ענין שלא יהי': צדקה באופן כך או מעשים טובים באופן כך - נכון ורצוי וטוב וישר ונעים וכו' (עם כל חמש-עשרה התוארים הכתובים ב"ואמת ויצבי", שיהיה אצל כל אחד ענין ההוספה בלימוד התורה, וכאמור - הן בנגלה והן בפנימיות".

נוסף על דבריו הק' בקשר ליום הולדת, מקבלת הוצאת ספר זה משנה תוקף מיוחד ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר בשיחת ש"פ וישב תשנ"ב בקשר להבירור וההפיכה דמדינת צרפת וזלה"ק!": "ונוסף לזה דרוקט מען דארט (און מ'האט אפגעדרוקט אויך בעבר) דברי תורה, בתורת הנגלה ותורת החסידות, כולל חידושי תורה וואס דאס איז אויך מדגיש ווי צרפת וכו' ווערן מקור אויף עניני תורה לכל העולם כולו, אז אנדערע זיינען מקבל פון די עניני תורה וואס מ'דרוקט דארטן אפ, און קענען אין דעם לערנען ואותיות מחכימות וכו'".

על יסוד דבריו הק' של כ"ק אדמו"ר מוציאים אנו לאור ספר חידושים זה, בתור מתנה לראש ישיבתינו, ובוודאי יהווה הדבר מתנה הגונה לרב קלמנסון שליט"א.

ישיבת תות"ל ליובאוויטש ברינוא הוקמה ע"י כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ צוקללה"ה נבג"מ זי"ע בשנת תש"ז וכעת תחת נשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, והינה מיישיבות חב"ד הוותיקות והחשובות בעולם, פירות הישיבה הינם רבים מספור, עד אשר ניתן לומר שרוב רובם של חסידי חב"ד מהדור הקודם למדו בישיבתינו הק'.

הרב קלמנסון שליט"א משמש כראש הישיבה משנת תשמ"ו והעמיד בעצמו אלפי תלמידים אשר רבים מהם משמשים כראשי ישיבות, רבנים ושלוחים חשובים ברחבי העולם, במהלך הכנת הספר לדפוס נעשה מאמץ רב להשיג את מירב התלמידים ע"מ להביע בכתיבתם הכרת תודה, אמנם, הזמן הקצר ביותר כמעט ולא אפשר זאת והחלק שהושג אמנם חשוב ומכובד אך מזערי למדי, וע"כ סליחתנו נתונה מראש עם כל תלמידי וידידי הרב קלמנסון שליט"א על שלא הצלחנו להגיע אליהם.

(1) סה"ש תשנ"ב עמ' 179 ואילך.

הספר יוצא לאור לרגל יום הולדתו של ראש ישיבתנו, וביחד עם זה כמוכּן יוצא הספר לרגל יום הולדת אחיו תאֹמו הרה"ג הרה"ח הרב יוסף יצחק קלמנסון שליט"א - ראש ישיבת ניו היווען, אשר למד והתחנך אף הוא במוסדות ברינוא בשנותי' הראשונות וזוכה לשמש כראש ישיבת ניו היווען בשליחות כ"ק אדמו"ר, הרב יוסף יצחק קלמנסון מפורסם אף הוא בספריו החשובים "קובץ רשימות שיעורים" אשר נתפרסמו גם הם ברחבי תבל, ובשיעוריו העמוקים הידועים לכל, אשר זכינו גם אנו - תלמידי ישיבת תות"ל ברינוא - ליהנות מהם כאשר הגיע ליישיבתנו הק' פעמים מספר.

הספר כולל הערות, פלפולים וחידושים בנגלה, חסידות והלכה כאחד, אשר נכתבו בידי רבנים, דיינים ושלוחים ברחבי העולם, (ובדגש על ידידיו, מכריו ותלמידיו) שהואילו ושלחו את השתתפותם בספר זה.

תודתנו הרבה נתונה לכל הכותבים אשר השקיעו מזמנם וממרצם להשתתף בספר זה כהכרת הטוב לראש הישיבה למרות הזמן הקצר שהוקצב לענין, ישלם ה' להם שכרם הטוב מן השמים.

זכות וחובה נעימה להודות להנהלת הישיבה ובראשה הרה"ח ר' יצחק שי' נעמאנאו ורהה"ח ר' מענדל שי' הלוי גורעוויטש על עזרתם בהדפסת ספר זה.

תודתנו נתונה גם לבני משפחתו שליט"א ובראשם אחיו הרה"ח ישראל שמעון שי' קלמנסון ובנו הרה"ח ר' יקותיאל דוב שי' קלמנסון, על עזרתם הרבה.

נעלה על נס את הרה"ח ר' יעקב חביב אב"ד ביה"ד איחוד הרבנים צרפת על עזרתו הרבה בכל הנוגע להוצאת ספר זה לדפוס.

אחרונים חביבים תלמידי התמימים אשר השקיעו רבות מזמנם וממרצם באיסוף, עריכת והגהת ההערות לדפוס, יה"ר ויזכו לגרום נח"ר רב לכ"ק אדמו"ר נשי"ד ולזרז התגלותו במהרה בימינו אכי"ר.

ע"פ הכלל "פותחין בדבר מלכות" - מאן מלכי רבנן, הצבנו בראש הספר ליקוט שיחות בקשר ליום הולדת השבעים והוא חלק מלקט ביאורי כ"ק אדמו"ר נשי"ד על קאפיטל ע"א שנאמרו במשך שנת השבעים - ה'תשל"ב, תודתנו נתונה לועד הנחות בלה"ק ולהרה"ח ישראל שמעון שי' קלמנסון בפרט, על עריכת ומסירת הדברים לדפוס.

במדור "שפתי ישנים" זכינו ונדפסת בשורה נפלאה ללומדי התורה ומחבבי' - תשובה חדשה שלא נדפסה מעולם מאת הרא"ש זצ"ל, מגדולי הפוסקים בתקופת הראשונים, התשובה נערכה ונמסרה לדפוס ע"י "מכון ירושלים" ובראשם הרב משה בוקסבוים שליט"א - אשר זכה והוציא לאור רבים מתורות

רבותינו זצ"ל וביניהם - יבלחט"א - הרב קלמנסון, תודתינו העמוקה נתונה מקרב לב למכון ירושלים ולרב בוקסבוים בפרט, ישלם ה' להם שכרם מן השמים, וזכות הרבים תעמוד להם.

בשער הפלפולים באו ההערות והפלפולים בנגלה ובחסידות שנכתבו ע"י הרבנים החשובים. ההערות נסדרו ע"פ סדר הא"ב, מלבד הערות הרב קלמנסון ואחיו שליט"א שהוצבו בראש שער הפלפולים.

בתור הוספה ולחביבותא דמילתא נדפס בסוף הספר לקט מכתבים מיוחד מאג"ק כ"ק אדמו"ר בנוגע ליום הולדת שנת השבעים, הליקוט נערך ע"י הרה"ח ישראל שמעון שי' קלמנסון - חבר ועד הנחות בלה"ק, כמו"כ נדפסים בסוף הספר מכתבים להרה"ח יקותיאל דוב קלמנסון ע"ה בקשר ללידת בניו ולתקופה שלאחמ"כ, ומכתב נוסף, המכתבים מתפרסמים בזה לראשונה באדיבות אחיו ישראל שמעון, ותודתינו נתונה לו על כל הנ"ל.

במהלך הכנת הספר לדפוס נתבשרנו לדאבוננו על פטירת אשת חבר - הרבנית מרת שטערנא ע"ה קלמנסון אשתו של - יבלחט"א - הרב יחיאל מ"מ קלמנסון שליט"א אשר נתבקשה לבית עולמה בליל ש"ק י"ז שבט השתא, הרבנית שטערנא ע"ה זכתה ושימשה כמנהלת מוסדות "סיני" לבנות בפאריז, וחינכה אלפי בנות על טהרת הקודש, יהא ספר זה לעילוי נשמתה ולנחמת הרב ומשפחתו שליט"א.

הכנת הספר לדפוס נעשתה בזמן קצר ביותר, ועל אף שנעשו מאמצים מרובים לנפות את הספר מכל שגיאה וכיו"ב, מ"מ, כמאמר דוד המלך "שגיאות מי יבין" לא ייתכן ולא יימלטו אי אלו שגיאות, והתנצלותנו נתונה ע"כ מראש.

תגובות, הארות והערות ניתן לשלוח למייל המערכת, כתובת המייל היא: rymm70years@gmail.com

מאחלים אנו לראש ישיבתנו שליט"א - ולאחיו הרה"ג הרה"ח יוסף יצחק שליט"א ראש ישיבת ניו היווען - אריכות ימים ושנים טובות מתוך בריאות מלאה ופרנסה בהרחבה ויזכו "שכל נטיעות שנוטעים ממך יהיו כמותך" שהלוואי וגם אנו נצעד בדרכיו בכל העניינים, ונעסוק בלימוד התורה ביגיעה כדרוש, ונעשה שליחותינו מתוך חיות ושמחה ונגרום בכל הליכותינו נחת רוח לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

ונסיים בדברי הרד"ק על דברי הכתוב בפרק ע"א השייך לשנת השבעים "בצדקתך תצילני ותפלטני - אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא כשתושיעני לא בצדקה ובמעשים טובים שיש בידנו אתה מושיעני, אלא בין היום

ובין מחר בצדקתך גאלנו".

ויהי רצון שספר זה יהי' ה"מכה בפטיש" - בתוככי כל מעשינו ועבודתינו -
אשר יכריע את הכף, ויביא את הגאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש, אמן
כן יהי רצון.

תלמידי ש"ג ה'תשפ"ה

י"ז אדר ה'תשפ"ה - יום השלשים לפטירת הרבנית שטערנא קלמןסון ע"ה.

שנת הקכ"ג להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

שבעים וחמש שנה לנשיאותו.

תות"ל ברינוא, צרפת - "ע"ד כבליובאוויטש".

תוכן ענינים

III	פתיח דבר
14	דבר מלכות
30	שפתי ישנים תשובת הרא"ש חדשה שלא נדפסה מעולם
36	חיוב נשים במגילה הגאון החסיד הרב יוסף יצחק קלמנסון שליט"א
41	בענין אמירת בפני נכתב ונתינת הגט בפני ב"ד של שלשה הגאון החסיד הרב יחיאל מ"מ קלמנסון שליט"א
57	בדיני כתיבת השמות בכתובה הגאון החסיד הרב מיכאל שלמה אבישיד שליט"א
83	זמן סעודת פורים כשהל' י"ד אדר בערב שבת הנ"ל
87	האם רב ושליח שמכהן במקום מלחמה וסכנה יכול להמשיך בכהונתו הגאון החסיד הרב ברוך אבערלאנדער שליט"א
111	העוסק במצוה פטור מן המצוה הרה"ת ר' מנחם מענדל אוואן שליט"א
116	בענין כוס שני הגאון החסיד הרב שמעון אייזנבך שליט"א
121	בבעלי תשובה שישינו' שם האב והוחזקו בשינוי שם אביו לענין גט הגאון החסיד הרב רפאל אייפרס שליט"א
156	קונטרס טובה באה לעולם הגאון החסיד הרב בנימין אפרים ביטון שליט"א
205	בענין קריאת המגילה דבני הכפרים הגאון החסיד הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א
213	טבילת כלים בתוך כלים - משמעותה הרוחנית של ההלכה הגאון החסיד הרב יוסף שמואל י. גערליצקי שליט"א
216	קונטרס בדין הריגת עובר הגאון החסיד הרב ישראל העשיל גרינבערג שליט"א

232	השקיעה האמיתית..... הגאון החסיד הרב שניאור זלמן גרשוביץ שליט"א
243	בטעם מצות עירוב והמסתעף..... הרה"ח אליהו הומינר שליט"א
261	מכתב להרה"ג הירש שעכטער בענין אם יש סרטיא בתוך העיר..... הנ"ל
268	צדור תשובות בענינים שונים..... הגאון החסיד הרב ישראל יוסף הכהן הנדל שליט"א
276	קנין סיטומתא במעות..... הגאון החסיד הרב אברהם הריץ שליט"א
279	תשלומין ותפילה כשעבר זמן מאז שהתפלל..... הגאון החסיד הרב משה אהרן צבי ווייס שליט"א
291	הפסקת הריון כשיש חשש ממזרות..... הגאון החסיד הרב יעקב חביב שליט"א
302	קביעת זמן האבילות של חטופים..... הגאון החסיד הרב מאיר שלמה חביב שליט"א
346	ביאור סברת המחלוקת בנתינת מעשר לכהן..... הגאון החסיד הרב מנחם מענדל טברדוביץ שליט"א
352	פלוגתת הראשונים בגדר חינוך קטן..... הגאון החסיד הרב יוסף יצחק מאיר טייכטל שליט"א
365	יתרו ייתר פרשה בתורה..... הגאון החסיד הרב בנימין יאקאבס שליט"א
370	בענין מצות שמורה..... הגאון החסיד הרב ירמיה מנחם כהן שליט"א
374	שי' הרמב"ם באיסור חובל בשבת..... הגאון החסיד הרב שניאור זלמן הלוי לאבקאווסקי שליט"א
379	חיוב הוצאת ממון למצוה..... הגאון החסיד הרב דוד לאו שליט"א
385	בן י"ג שנה ויום אחד, וב' שערות..... הגאון החסיד הרב שלום דובער לוין שליט"א
389	תרופות בפסח..... הגאון החסיד הרב נתנאל לייב שליט"א
400	בדין המניח תפילין בסיוע אחר..... הגאון החסיד הרב אליהו לנדא שליט"א

- 414 יסוד דיני השגת גבול, בהדפסת ספרים
הגאון החסיד הרב אליהו מטוסוב שליט"א
- 429 האם בזמנינו שעושים פת מתירס יש לחוש לגזירת פת עכו"ם בתירס ואורז
הגאון החסיד הרב פינחס אברהם מייערס שליט"א
- 436 בענין הוספה מחול על הקודש
הגאון החסיד הרב אלחנן דוב מרוזוב שליט"א
- 441 בגדר ברי ושמא
הגאון החסיד הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג שליט"א
- 447 יסודות דין יו"ט שני של גלויות
הגאון החסיד הרב שאול סילם שליט"א
- 469 בענין חוקה ג' פעמים
הגאון החסיד הרב שמאי ענדע שליט"א
- 475 הערה כדא"פ בסה"ש תו"ש
הגאון החסיד הרב אפרים פיקרסקי שליט"א
- 480 יודע מדע וידוע
הגאון החסיד הרב אברהם ברוך פעוונער שליט"א
- 492 בדין שימשו ונמצאת טמאה
הגאון החסיד הרב יוסף יצחק פעוונער שליט"א
- 500 בגדר של יד פועל
הגאון החסיד הרב מנחם מענדל פעוונער שליט"א
- 508 הארכה באחד במחשבה – ביאור דברי אדה"ז בהל' ק"ש
הרה"ח ראובן פעוונער שליט"א
- 522 איך עשה הלל סדר פסח בזמן הבית
הרה"ח שמואל פעוונער שליט"א
- 525 אכילת ג' שנים בלא עדים
הגאון החסיד הרב שלום דובער פרידלנד שליט"א
- 536 דין נשים במצוות עשה שהזמן גרמא ובברכתן
הגאון החסיד הרב לוי יצחק פרנקל שליט"א
- 550 איסור דלא תחמוד ולא תתאוה
הרה"ח אברהם קאבאטשניק שליט"א
- 554 כיון דלוקין הוי כאשר זמם
הגאון החסיד הרב ארי' לייב קלמנסון שליט"א
- 562 גדרים בנבואה ורוח הקודש בפשוטו של מקרא בפירוש רש"י עה"ת
הגאון החסיד הרב יקותיאל דוב קלמנסון שליט"א

- 576 בדברי ר"ת דחזקת דייקא ומנסבא מרעה לחזקת א"א
הגאון החסיד הרב ארי' ליב קפלן שליט"א
- 578 אם לבישת טלית יש בה משום כבוד הצבור
הגאון החסיד הרב לוי יצחק רסקין שליט"א
- 581 קנין אודיתא בקנייני מכירת חמין
הגאון החסיד הרב יעקב שוויכה שליט"א
- 589 על כתב ידן או על מנה שבשטר הם מעידים
הגאון החסיד הרב שלום שפאלטר שליט"א
- 597 הוספה א - לקט מכתבים מרבתינו נשיאנו בקשר ליום הולדת השבעים
- 605 הוספה ב - מכתבים מכ"ק אדמו"ר להרה"ח יקותיאל דוב קלמנסון ע"ה - בפרסום ראשון





תה

מלכה

דבר מלכות

חלק מביאורי כ"ק אדמו"ר על קאפיטל ע"א שנאמרו במושך שנת השבעים – תשל"ב – על סדר הפסוקים.

"בך ה' חסיתי אל אבושה לעולם" (פסוק א')

ואיתא במדרש תהלים: "וכי לא נתביישו ישראל בעולם הזה שאמר אל אבושה לעולם, אלא אמר דוד דיינו שנתביישנו בעולם הזה ולא נבוש לעולם הבא".

וצריך להבין: הרי קושית המדרש "וכי לא נתביישו ישראל כו" – (אף שפסוק זה אמרו דוד) היא – לפי שכל המזמורים שבתהלים אמרם דוד בשם כל ישראל, ומכיון שבישראל ישנם גם כאלו השייכים רק? לחלק הפשט שבתורה, הרי מוכרח³ שהכוונה ב"אל אבושה לעולם" היא (גם) כפשוטו – "לעולם" שטענדיג – גם בעוה"ז. (ובפרט, שאלו השייכים רק לחלק הפשט, נוגע להם בעיקר הענינים דעוה"ז⁴). וא"כ איך אמר דוד בשם כאו"א מישאל "אל אבושה לעולם", והרי "נתביישו ישראל בעולם הזה"?

אך הענין הוא, שכוונת המדרש ב"ולא נבוש לעולם הבא" היא, עוה"ב שבעוה"ז. והיינו, דהגם שמצד הענינים דעוה"ז שבעוה"ז "נתביישו ישראל בעוה"ז", הרי ע"י ההתבוננות שכל עניני עוה"ז הם באין ערוך לגבי חיי עוה"ב, ועוה"ב "נעשה" דוקא בעוה"ז ויתרה מזה הסיבה (עשייתו בעוה"ז) גדולה מהמוסבב (שכר המצוות, עוה"ב) הנה "ולא נבוש לעולם הבא" שבעוה"ז – "אל אבושה לעולם" כפשוטו.

כי מכיון ש"עולם הבא" ישנו גם עכשיו, וכמובן מהמבואר בתניא⁵ ש"תכלית השלימות הזה של ימות המשיח ותחיית המתים. . . תלוי במעשינו ועבודתינו כל משך זמן הגלות, כי הגורם שכר המצוה היא המצוה בעצמה", שמזה מובן שע"י עשיית המצוות נעשה עכשיו המציאות ד"עולם הבא" (וכמ"ש בתניא שם "בעשייתה ממשיך כו"), וכמבואר ברמב"ם⁶: העולם הבא לא מפני שאינו מצוי עתה. . . ואחר כך יבוא אותו העולם, אין הדבר כן, אלא הרי הוא מצוי ועומד

(1) בהוצאת באבער. ובמדרש תהלים הנפוץ בשינוי לשון.

(2) בגלגול מסויים (כי כאו"א יש לו חלק ומוכרח ללמוד כאו"א מפרד"ס שבתורה) כמפורש בהל' ת"ת לאדה"ז פ"א ה"ד.

(3) נוסף להכליל אין מקרא יוצא מידי פשוטו (שבת סג, א).

(4) להעיר מהידוע (לקו"ד ח"ד תשעא, א ו"נ) שד' חלקי התורה – פרד"ס – הם כנגד ד' העולמות אבי"ע, וחלק הפשט הוא כנגד עולמנו עולם העשי'.

(5) רפ"ז.

(6) הל' תשובה ספ"ח.

כו⁷,

ועד שע"י עבודה כדבעי אפשר להגיע ל"עולמך תראה בחייך"⁸ היינו שהבחינה דעוה"ב תהי' אצלו עכשיו בגילוי ובאופן של ראי' -הרי כשיודע (ובפרט כשרואה) שיש אצלו עכשיו השכר דעוה"ב, אזי אין כל עניני עוה"ז שבעוה"ז תופסים מקום אצלו כלל.

וכדוגמת אדם המפסיד פרוטה של נחשת אבל יודע הוא אשר בשעה זו מרויח הוא אלף אלפים דינרי זהב - שבודאי לא יבוא לידי עצבות מהפסד הפרוטה, כי מה ערך להפסד פרוטה אחת של נחשת לעומת הרויח של אלף אלפים דינרי זהב.

ומכיון שכנ"ל - תהילים כולל הפסוק "אל אבושה לעולם" אמר דוד בשם כל אחד ואחת מישראל, הרי מוכח, שכאו"א מישראל, יהי' מי שיהי', העיקר אצלו הוא (לא עניניו הגשמיים, כ"א) המצוות שהוא מקיים (שגם פושעי ישראל מלאים מצוות כרמון⁹), העושים את העוה"ב¹⁰. ועד כדי כך, אשר בהתבוננו שהוא דבוק בהקב"ה ע"י שמקיים את מצוותיו (מצוה לשון צוותא וחיבור) - כל עניני עוה"ז אינם תופסים מקום אצלו כלל, וגם כשהוא במצב של יסורים קשים ר"ל אומר הוא, ובשמחה הכי גדולה, "בך ה' חסיתי אל אבושה לעולם".

(משיחת ש"פ צו, שבת הגדול, י' ניסן תשל"ב)

* * *

"בְּצַדְקַתְךָ תְּצִילֵנִי וּתְפַלְטֵנִי וְגו'" (פסוק ב')

ואיתא במדרש תהלים¹: לא בצדקה ובמעשים טובים שיש בידינו אתה מושיענו אלא . . . בצדקתך גאלנו, שנאמר² וירא כי אין איש וישתומם כי אין מפגיע גו' וילבש צדקה כשריון, לכך נאמר בצדקתך תצילני ותפלטני. וצריך להבין, והרי בסיום כתוב זה עצמו נאמר "הטה אלי אזנך והושיעני", שהפירוש ד"הטה אלי אזנך" הוא להאזין לתפילתי, ואיך אומר בתחילת הכתוב בצדקתך תצילני ותפלטני, שב"צדקתך" שולל (גם) תפלה (כדמוכח ממה שמביא במדרש הפסוק כי אין מפגיע גו').

אך הענין הוא, שיש הפרש בין "תצילני ותפלטני" ל"הושיעני". שהלשון הצלה ופליטה שייך בנוגע לענין חמור, עיקרי ביותר, באופן שקודם הצלה והפליטה הי' במצב של סכנה (וכמו

(7) ואף שהרמב"ם שיטתו שעוה"ב קאי על עולם הנשמות - מזה מובן גם לשיטת הרמב"ן (שכמותו ההכרעה בתורת החסידות - לקו"ת צו טו, ג. ובכ"מ) שקאי על עולם התחי', כמבואר בכ"מ שהשכר הוא כמונח בקופסא תיכף בעשית המצוה (ולעת"ל יתגלה).

(8) ברכות יז, א.

(9) עירובין יט, א.

(10) תניא שם.

(1) הוצאת באבער. ובמדרש תהלים הנפוץ בשינוי לשון.

(2) ישעי' נט, טזיז.

והי' המחנה הנשאר לפליטה³, ולהחיות לכם לפליטה גדולה⁴). משא"כ הלשון ישועה שייך גם בנוגע לענין פרטי, היינו שגם קודם הישועה לא הי' במצב של סכנה ורק שהי' במצב דחוק, והישועה הוא שיוצא ממצבו זה למצב מרווח יותר.

וזהו בצדקתך תצילני ותפלטני הטה אלי אזנך והושיעני, דכאשר ישראל נמצאים במצב כזה שהם צריכים להצלה ופליטה, אז - כיון שבך ה' חסיתי אין הקב"ה מחכה על תפלתם של ישראל כ"א בצדקתך תצילני ותפלטני. משא"כ כשהם צריכים רק לישועה, אז הטה אלי אזנך (ואז דוקא) הושיעני.

ב. ועפ"ז מובן גם מה שבסיפא דקרא נאמר "הטה אלי אזנך" שקאי על המלאכים מקבלי התפלה ושלוחי השפע, ולמעלה יותר - על בחי' הכלים דאצילות (כידוע⁵ בענין "אזני ה'"), וברישא דקרא נאמר בצדקתך גו', שענין הצדקה הוא "מה שהקב"ה בכבודו ובעצמו עושה"⁶, [ובפרט שהפסוק "בצדקתך" בא בהמשך להכתוב בך ה' חסיתי, בך בעצמותך, וע"ד דרוז"ל עה"פ⁷ שם נשמחה בך. שמזה מובן שגם כוונת "בצדקתך" (צדקה שלך) היא הצדקה הבאה מ"בך" מעצמותו ית' - כי ההשפעה כמו שהיא מצד עצמותו ית' (למעלה מהשתלשלות) היא באופן כללי, ובכדי שתתחלק ההשפעה לפרטים הוא ע"י שלוחי השפע כו'. ולכן בנוגע ל"תצילני ותפלטני" נאמר "בצדקתך", ובנוגע ל"הושיעני" נאמר "אזנך".

והנה אף שהישועה עצמה, מכיון שהיא בנוגע לענינים פרטים, היא באה ע"י התפלה - "הטה אלי אזנך" מ"מ, מכיון שהענין ד"שומע קול תפלת עמו ישראל ברחמים" הו"ע כללי, וענינים הכללים הרי הם באים "בצדקתך", שאין שייך בזה שום שינוי (וכמ"ש לפני"ז "בך ה' חסיתי (ולכן) אל אבושה לעולם"), הרי מזה מובן, שישנה הבטחה (ובאופן ד"לעולם", בלי שום שינוי) גם על "הטה אלי אזנך והושיעני".

ג. והנה ענין זה שייך גם להעבודה ד"ימי שנותינו בהם שבעים שנה⁸ שהיא עבודה בפרטי הכחות, ז' מדות כל מדה כמו שהיא כלולה מכל העשר כחות, שמזה באים אח"כ ל"ואם בגבורות שמונים שנה"⁹ והיינו שהעבודה הנ"ל היא באופן של התגברות, ועד שבאים ל"בן מאה כו"⁹, שהוא תכלית שלימות העבודה בכל העשר כחות, וכל כח גופא - בכל פרטיו (עשר כלול מעשר, תכלית השלימות דפרטי הכחות) - ענין "הושיעני", וגם יש בזה הענין ד"תצילני ותפלטני" (בחי' כלל ועיקר) וכידוע שמאה שנה קאי על בחי' כתר,

וע"י העבודה בב' ענינים אלו - בחי' "הושיעני" (העבודה בכחות הפרטים, כל העשר כחות כמו שהם כלולים מעשר) ובחי' "תצילני ותפלטני" (העבודה בבחי' כללות הנפש שלמעלה

(3) וישלח לב, ט.

(4) ויגש מה, ז.

(5) ראה תו"א יד, ד ואילך.

(6) אגה"ק סי"ז.

(7) ע"פ תהלים סו, ו. שה"ש א, ד. וראה תו"א בשלח סד, סע"ב. ובכ"מ.

(8) תהלים צ, יו"ד.

(9) אבות ספ"ה.

מהתחלקות כחות פרטים) - באים אח"כ למ"ש בקאפיטל ע"ב¹⁰ "משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך" שקאי על מלך המשיח¹¹, יבוא ויגאלנו בקרוב ממש.

(משיחת יום ראשון דחג הפסח התשל"ב)

* * *

"היה לי לצור מעון לבוא תמיד צוית להושיעני כי סלעי ומצודתי אתה" (פסוק ג)

הנה ע"ד זה נאמר גם ב(תהלים) מזמור ל"א (פסוק ג), אלא שכאן (במזמור ע"א) הוא בכמה שינויים. ומהם: א. במזמור ל"א נאמר הי' לי לצור מעון, וכאן נאמר הי' לי לצור מעון. ב. במזמור זה מוסיף "לבוא תמיד", משא"כ במזמור ל"א. ג. "הי' לי לצור מעון" שבמזמור ל"א בא בהמשך למ"ש לפני" (בפסוק זה עצמו) הטה אלי אזנך מהרה הצילני, משא"כ "הי' לי לצור מעון" שבמזמור זה בא בהמשך למ"ש לפני" (בפסוק שלפניו) הטה אלי אזנך והושיעני.

והנה מדויק לשון הכתוב "צור" מעון" (ובפרט שמשנה מלשונו במזמור ל"א "צור מעון") שפירושו דירה, מוכח מזה, שהכוונה ב"צור מעון" הוא [לא רק מדור "להנצל בתוכו מן הרודף". אלא גם] ענין של דירה. ונוסף לזה: מכיון ש"מעון" הוא אותיות "נועם"², הרי "מעון" מורה לא רק על דירה סתם כ"א על דירה נעימה.

וזהו הטעם מה שבמזמור זה דוקא מוסיף "לבוא תמיד", משא"כ במזמור ל"א - כי "צור מעון", מכיון שענינו הוא רק להנצל מהרודף, הרי אין נכנסים בו תמיד, ורק כשצריך להנצל מהרודף. משא"כ "צור מעון", מכיון שהוא "דירה נעימה" - ה"ה "לבוא תמיד".

ועפ"ז מובן גם מה ש"הי' לי לצור מעון" בא בהמשך ל"הטה אלי אזנך מהרה הצילני", ו"הי' לי לצור מעון" בא בהמשך ל"הטה אלי אזנך והושיעני" - כי הפרש שבין "הצילני" ל"הושיעני" הוא³, ש"הצילני" הוא - הצלה מסכנה וכיו"ב, אבל אפשר שגם לאחר ההצלה נמצא הוא עדיין במצב דחוק. משא"כ "הושיעני" הוא מה שנושע ויוצא ממצבו הדחוק למצב מרווח. ולכן, במזמור ל"א, שהבקשה שלפני "הי' לי לצור גו" היא "הטה אלי אזנך והצילני", היינו שינצל מסכנה אבל אפשר שיהיו לו רודפים, הנה מוסיף לאח"ז "הי' לי לצור מעון גו". משא"כ במזמור ע"א, מכיון שביקש לפני" הטה אלי אזנך והושיעני", הרי במילא אין שייך שיהיו לו רודפים, ולכן הבקשה שלאח"ז היא "הי' לי לצור מעון", דירה נעימה, כנ"ל⁴.

ב. והנה כל שינויים הנ"ל (שבפסוק זה, וכן השינויים שבפסוקים הקודמים) שבין מזמור זה

10 פסוק א.

11 פסוק א.

1 פירש"י שם, וכ"ה בראב"ע ומצו"ד שם.

2 לקו"ת להאריז"ל תהלים מזמור צ.

3 ראה לעיל (ע' ה) בבאור הפסוק בצדקתך.

4 ועפ"ז מובן גם מה ש"הטה אלי אזנך והושיעני" ו"הי' לי לצור מעון" הם בב' פסוקים - כי העילוי ד"צור מעון" על "הושיעני" הוא עילוי שבאין ערוך.

למזמור ל"א, נובעים הם מהשינוי שבין שני מזמורים אלו בתחילת וראש המזמור. והוא, שהתחלת מזמור זה הוא "בך ה' חסיתי גו", כך בעצמותך⁵. משא"כ התחלת מזמור ל"א הוא "למנצח מזמור לדוד" - שתיבות אלו שייכים לספירות.

[למנצח" - ספירת הנצח (וגם להפירוש ש"למנצח" הוא בכתר - הכוונה היא לא לבחי' הכתר כמו שהיא מצד עצמה כ"א מצד זה שכתר היא השרש דנצח), ו"מזמור לדוד" - ספירת המלכות].

שמזה מובן שגם "בך ה' חסיתי" שנאמר לאחרי "למנצח מזמור לדוד" אין הכוונה לעצמותו ית' ממש כ"א לבחי' "בך" כמו ששייך לספירות.

וזהו מה שדוקא במזמור זה אומר "הי' לי לצור מעון", כי מכיון ש"הי' לי לצור גו" קאי על "בך" שבתחילת המזמור, שהוא) עצמותו ית', לכן המשכה זו היא באופן של "מעון", כי כאשר ההמשכה היא מ"למעלה מעלה עד אין קץ"⁷ [ובפרט כשהמשכה היא מהעצמות, שהוא נעלה יותר גם מ"למעלה מעלה עד אין קץ"] - נמשכת היא "למטה מטה עד אין תכלית"²⁹, און זי נעמט דורך את כל הנבראים, גם התחתונים ביותר, ובמילא אין שייך שיהיו רודפים כו'.

ג. וזהו גם מה שלאחרי מזמור זה באים למזמור ע"ב שמדובר בו אודות מלך המשיח⁸ וכדרשת רז"ל⁹ עה"פ שבמזמור זה יהי פסת בר בארץ (פסוק טז) עתידה א"י (בימיה"מ) שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, כי הענין דימות המשיח הוא שאז יהי' דירה לו ית' בתחתונים - שגם הארץ, בחינה הכי תחתונה, תוציא גלוסקאות כו'.

וזהו גם מ"ש לאח"ז (פסוק יט) "וימלא כבודו את כל הארץ", שהוא ע"ד הלשון שבסיום וחותם¹⁰ הלכות מלכים להרמב"ם [שמזה מובן שענין זה הוא תכלית השלימות] כי מלאה הארץ ידיעה את הוי' כמים לים מכסים¹¹.

וזהו גם מה שמסיים בהמזמור כלו תפלות דוד בן ישי: דוד הוא ספירת המלכות, ו"תפלות דוד" הוא הצמאון דספירת המלכות, נהורא תתאה קארי תדיר לנהורא עילאה ולא שכיך¹². ולע"ל יהי' "כלו תפלות דוד", שלא יהי' הצמאון דנהור"ת - רצוא למע' - כי הדירה תהי' בתחתונים - כי אז יהי' גילוי בחי' "ישי", שהוא גילוי העצמות.

(5) ראה לעיל בביאור הפסוק בצדקתך גו' ס"ב.

(6) יש מפרשים (וראה גם מדרש תהלים (באבער)) ש"למנצח לדוד להזכיר" שבתחילת מזמור ע' קאי גם על מזמור ע"א, אבל גם לפירוש זה - מזה ש"בך ה' חסיתי" הוא התחלת מזמור חדש, מוכח שב"בך ה' חסיתי" שבמזמור זה ישנו (גם) ענין שלא בא בהמשך למזמור הקודם.

(7) ראה תקו"ז סוף תיקון נז.

(8) ראה לעיל (ע' ו) בביאור הפסוק בצדקתך גו' ס"ג.

(9) ראה לעיל (ע' ו) בביאור הפסוק בצדקתך גו' ס"ג.

(10) ולהעיר שגם "וימלא כבודו את כל הארץ" - אף שאינו פסוק האחרון של המזמור, ה"ה הסיום והחותם של התפלות שבמזמור זה, וגם הסיום והחותם של כל תפלות דוד כמ"ש בפסוק שלאחריו "כלו תפלות דוד גו".

(11) ישע"י, יא, ט.

(12) ראה זח"ב קמ, א. זח"א קעח, ב. עז, ב. פו, ב.

כי ישי הוא ב' פעמים יש (כי השי"ן "עולה לכאן ולכאן"¹³), והם ב' החצאין שבכתר. וכידוע¹⁴ בענין שי" עולמות, וכתר הוא ב' פעמים י"ש, וש"י עולמות (יש פעם אחת) הוא מחצה התחתונה דכתר, משא"כ ישי שהוא ב' פעמים יש הוא ב' החצאין דכתר, היינו שיהי' אז גם הגילוי דעתיק, עד לבחי' פנימיות עתיק, שהוא גילוי העצמות

ולכן יהי' אז "כלו תפלות דוד", כי סיבת הצמאון של בחי' המלכות הוא מצד זה שלמטה לא ישנו גילוי אור. אבל כשיהי' המשכת העצמות, הנה מכיון שהמשכת העצמות הוא למטה כנ"ל - "וימלא כבודו את כל הארץ", לכן לא יהי' אז הצמאון כו'.

(משיחת יום שני דחג הפסח ה'תשל"ב)

* * *

"אֱלֹקֵי פְּלִטְנֵי מִיד רְשַׁע מִכֶּפֶּ מַעוֹל וְחוּמֵץ" (פסוק ד')

הנה מונה כאן ג' ענינים: רשע, מעול וחומץ, וגבי רשע אומר "מיד", וגבי מעול וחומץ אומר "מכף". והנה פירושי הכתובים אפשר לדעת בכלל ממפרשי התנ"ך ומדרשי חז"ל. ובנוגע לפסוק זה, מבואר במדרש תהלים (על אתר) רק הענין דמעול וחומץ: "מעול זה ישמעאל וחומץ זה אדום שגזירותיו שגזר עלי קשים כחומץ". אבל ענין רשע אינו מבואר במדרש זה.

ויובן זה ממה דאיתא בזהר וברע"מ¹ "ולע"ב אומין". ובמפרשי הזהר שם² "דהני שנים הם עשו וישמעאל ששקולין ככל ע' וכולהו כלולים בהו".

ולכאורה אינו מובן, והרי כל אומה היא או מסטרא דישמעאל או מסטרא דעשו, ולמה מונים את עשו וישמעאל (מלבד הע' אומות), אך הענין הוא, דאף שכל האומות כלולים בעשו וישמעאל, מ"מ הרי בכל אומה ישנו גם ענינה הפרטי, והגזירות שגוזרת על ישראל הם בהתאם או לצד השווה שבה ושאר האומות דעשו או ישמעאל או - לענינה הפרטי. ובמילא נמצא, שאופני הגזירות של האומות הם במספר ע"ב: הגזירות מצד עשו וישמעאל והגזירות של ע' אומות מצד ענינם הפרטי.

[ועפ"ז מובן גם מה שבכ"מ מונים רק ע' אומות וכאן מונה ע"ב - כי האומות עצמם הם במספר ע' (מכיון שכל אומה היא או מסטרא דישמעאל או מסטרא דעשו), משא"כ הגזירות שלהם יש לחלקם לע' או לע"ב].

ועפ"ז יש לומר שג' הענינים שבפסוק זה (רשע, מעול וחומץ) הם: רשע - ע' אומות, מעול וחומץ - ישמעאל ואדום (כבמדרש).

ב. אך צריך להבין: הרי "יד" היא כללות כל היד, ו"כף" היא חלק ופרט מהיד, וא"כ, מכיון ש"מעול וחומץ" קאי על ישמעאל ועשו שהם כללות האומות, ורשע קאי על ע' האומות

13 קה"י מערכת ישי.

14 ראה לקו"ת נשא כג, ג. ובכ"מ.

1 פינחס רכו, ב.

2 ראה ניצוצי אורות שם.

הפרטים, הול"ל גבי רשע הלשון "כף", וגבי מעול וחומץ הלשון "יד", ולא "מיד רשע מכף מעול וחומץ".

אך הענין הוא, דזה מה שע' האומות רוצים לגזור גזירות על ישראל (אלא שאי"ז בא בפועל, לפי שהקב"ה מפיר את עצתם) הוא מצד הנקודה הכללית שבכל האומות בשוה, וכמרוז"ל³ שכל המלכיות נק' על שם מצרים ע"ש שהם מצירות (ומעיקים) לישראל - שענין זה (ד"מצירים ומעיקים") הוא ככולם. אלא שבהאופן דמצירים ומעיקים ישנו חילוק כללי, אם זהו בגלותא דישמעאל או בגלותא דעשו.

ועפ"ז מובן מה שגבי "רשע" נאמר הלשון "יד" וגבי "מעול וחומץ" נאמר "כף" - כי כללות ענין הגזירות, "יד", הוא להיותם מצירים, "רשע". ו"מעול וחומץ" - ישמעאל ועשו, הם האופן של הגזירות - "כף".

ג. אך עדיין צריך להבין: (א) הרי ישנם כמה ענינים קשים ומדוע נקרא אדום בשם חומץ דוקא. (ב) הרי גם בני ישמעאל גוזרים גזירות קשות, וכדאיאתא במדרשי רז"ל⁴, ומפני מה התואר חומץ הוא על אדום דוקא.

אך הענין הוא, דחומץ ע"ד הרגיל הוא חומץ יין וחומץ שכר יין שנחמץ. וזהו מה שהתואר חומץ הוא על אדום דוקא, כי אח עשו ליעקב⁵, ולכן ה' צריך לעזור ליעקב, ועשה את ההיפך. [וכמ"ש בנבואת עובדי⁶ "ואל תרא ביום אחיך גו", שטענה זו היא דוקא לעשו. משא"כ בני ישמעאל, גם כשמדברים ע"ד השייכות שלהם לישראל, נק' רק בשם "בני דודים" - קורבה רחוקה ביותר מזו של אחים],

ולכן הוא דוגמת החומץ, שהי' ראוי להיות יין ונעשה חומץ.

דהנה יין מורה לא על טוב סתם כ"א על גודל הטוב, שלכן אמירת השירה - שענינה הוא שמחה גדולה, מצד ריבוי הטוב - הוא על היין דוקא⁸. ובלשון החסידות⁹ הו"ע גילוי טוב הנעלם. דכמו שהיין עצמו הוא גילוי ההעלם, שבתחילה הי' טמון בענביו ואח"כ בא מן ההעלם לגילוי, כן גם פעולת היין הוא מה שהוא מגלה את טוב הנעלם.

ועד"ז בצד ההפכי - בנוגע לחומץ: לא רק זה שהוא היפך הטוב סתם, כ"א - שהוא קשה ביותר בזה. וכמובן ממ"ש במדרש זה גופא, שגזירות קשים (ביותר) הם דוגמת החומץ.

וזהו מה שאדום נק' בשם חומץ - כי מצד זה שהוא אחיו של יעקב הי' ראוי שיטיב לישראל,

(3) ב"ר פט"ז, ד.

(4) ירוש' תענית פ"ד ה"ה. מדרש תנחומא יתרו ה. איכ"ר פ"ב, ד. ועוד. פרש"י עה"ת וירא כא, יז.

(5) מלאכי א, ב.

(6) פסוק יא"ב. וראה במפרשים שם.

(7) במדרשי רז"ל שבהערה 4.

(8) ראה ברכות לה, א. וש"נ.

(9) ראה לקו"ת שלח מא, ג ואילך. שה"ש ב, סע"א ואילך. ובכ"מ.

ועד לידי ריבוי טוב - דוגמת היין, ובפועל הוא גוזר גזירות על ישראל, ולא רק גזירות סתם אלא גזירות קשים כו'.

ד. והנה תחלת וראש המזמור (שכולל כל המזמור בדוגמת ה"ראש") הוא "בך הוי' חסיתי", כך בעצמותך. ומצד זה ישנו הבטחה ברורה בנוגע לכל הענינים המנויים במזמור זה,

גם בנוגע לענינים התלויים בתפלה - אשר דבר ברור הוא שישראל יתפללו כו' ויהי' "הטה אלי אזנך והושיעני"¹⁰!

שדבר ברור הוא שיהי' "פלטני מיד רשע מכף מעול וחומץ". ועד שיגיעו להמזמור שלאח"ז - "משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך", שקאי על מלך המשיח¹¹, בקרוב ממש.

(משיחת שביעי של פסח ה'תשל"ב)

* * *

"כי אתה תקוּתִי ה' הוי' מבטחי מנעורי" (פסוק ה')

ואיתא במדרש תהלים (באבער): "מנעורי - מימי אברהם יצחק ויעקב". והוכחת המדרש לזה י"ל שהיא - כי בפסוק שלאח"ז נאמר עליך נסמכתי מבטן ממעי אמי אתה גוזי, ומפרש במדרש תהלים, "מבטן - בגלות מצרים, ממעי אמי אתה גוזי - . והוצאתני מיד מצרים". ומזה מוכח, שהכוונה ב"מנעורי" בפסוק שלפנ"ז היא לפני גלות מצרים ויציאת מצרים היינו "מימי אברהם יצחק ויעקב".

וצריך להבין: מכיון שלידת ישראל היתה בעת יצי"מ (וכנ"ל במדרש, שעל היציאה ממצרים נאמר "ממעי אמי אתה גוזי"), ואפילו העיבור דישראל הי' בגלות מצרים (וכנ"ל במדרש בפירוש "מבטן") אבל לא לפני זה [והטעם לזה הוא, כי ישראל נעשו לעם בעת מ"ת, והיות שגלות מצרים (ויציאת מצרים) היו הקדמה והכנה למ"ת - לכן מעת גלות מצרים הותחל המציאות דעם ישראל באופן של "עובר"], ואיך אפשר לומר, ש"מבטחי מנעורי" הוא "מימי אברהם יצחק ויעקב" שלפני גלות מצרים.

והנה "כי אתה תקוּתִי קאי על "אד' הוי'", והוי' שבפסוק זה הוא בניקוד אלקים. ונמצא שישנם כאן ג' שמות: אד', הוי' ואלקים. וזהו "כי אתה תקוּתִי גו' מבטחי מנעורי", דלהיות ש"אתה תקוּתִי" - אד' והוי' בנקוד אלקים, לכן "מבטחי מנעורי", "מימי אברהם יצחק ויעקב" שלפני גלות ויציאת מצרים.

ב. ויובן זה בהקדים מ"ש בלקוּתִי¹ (עה"פ² "כי כארץ גו' כן אד' הוי' גו'" - שגם שם, השם

10 ראה לעיל (ע' ו) בביאור הפסוק בצדקתך גו' ס"ב.

11 ראה שם ס"ג. ובביאור הפסוק הי' לי גו' ס"ג (ע' ח).

1 נצבים.

2 ישעי' סא, יא.

הוי' (הוא בניקוד אלקים) בענין שמות אלו, ששם אד' הוא בחי' המלכות³, ושם הוי' בניקוד אלקים הוא בחי' חו"ג⁴, ולמעלה יותר - בחי' בינה [שלמעלה מהשתלשלות]⁵.

ועפ"ז מקשר בלקו"ת⁶ ב' שמות אלו (אד' והוי' בניקוד אלקים) עם בחי' "אד' מי" - כי "מי" הוא בחי' בינה. ולכן ב' שמות אלו - אד' והוי' בניקוד אלקים - ממלאים כל הפגמים, כי בבחי' "אד' מי" נאמר⁷ "אם עונות תשמר י"ה אד' מי יעמוד", שהעונות מגיעים רק בבחי' י"ה, אבל מצד בחי' "אד' מי" - "יעמוד".

ועפ"ז מבאר בלקו"ת⁸ השייכות של אד' הוי' בניקוד אלקים לר"ה ויוכ"פ [שם⁹ שם אד' היינו בחי' ר"ה . . ושם הוי' בניקוד אלקים היינו בחי' יוהכ"פ], דזהו מה שבר"ה אומרים "אתה אדון על כל המעשים" לפי שאז מאיר בחי' אד', וביוהכ"פ "אומרים ז"פ הוי' הוא האלקים", "כי האור וגילוי דיוהכ"פ הוא מבחי' שם הוי' בניקוד אלקים"¹⁰] - כי בר"ה ויוהכ"פ מתמלאים כל הפגמים.

ג. והנה ההתקשרות דישראל בהקב"ה שבר"ה ויוהכ"פ הוא בבחי' שלמעלה מתומ"צ. דזהו מה שאמרים בר"ה יבחר לנו את נחלתינו¹¹, בחירה חפשית שלמעלה מטו"ד - כי הבחירה (דר"ה) בישראל היא למע' מתומ"צ¹². ועד"ז ביוהכ"פ - עיצומו של יום מכפר¹³ - כי ביוהכ"פ "אחת בשנה" מתגלה ההתקשרות של ישראל "גוי אחד" ב"הוי' אחד" שלמעלה מההתקשרות שע"י התומ"צ.

וזהו "כי אתה תקוטי אד' הוי' מבטחי מנעורי - מימי אברהם יצחק ויעקב", דלהיות ש"תקותי" הוא "אד' הוי' (בניקוד אלקים)", שהיא ההתקשרות (התקוה ובטחון) דישראל בעצמותו ית' שלמעלה מההתקשרות דתומ"צ - וכמ"ש בתחילת וראש המזמור "בך הוי' חסיתי", בך בעצמותך¹⁴, וענין זה נמשך גם בנוגע לכל הפרטים שבמזמור זה¹⁵ -

(3) נא, ג, נב, ד.

(4) נא, ד.

(5) נב, ד.

(6) נג, ד.

(7) תהלים קל, ג. לקו"ת שלח מ, א.

(8) נצבים שם.

(9) נא, ג.

(10) לקו"ת שם ע' ד'.

(11) תהלים מז, ה.

(12) ראה לקו"ש (ח"ד) ע' 1147 וע' 1309.

(13) רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"ג וד'. וראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1150, דמה שפסק הרמב"ם שם (כדעת רבנן) שיו"כ מכפר דוקא לשבים - הפירוש בזה הוא, שהתשובה היא הקדמה להכפרה ד"עיצומו של יום" (שלמעלה מהכפרה שמצד התשובה).

(14) ראה לעיל (ע' ו) בביאור הפסוק בצדקתך גו' ס"ב.

(15) ראה לעיל (ע' יב) בביאור הפסוק אלקי גו' ס"ד.

הנה מצד התקשרות זו, גם כשאין ההתקשרות שע"י התומ"צ (כי חסר אצלו בתומ"צ), המצב דומה ל"ימי אברהם יצחק ויעקב" שלפני מ"ת, ואפילו לפני (גלות ויציאת מצרים שהם) הכנה למ"ת, בכל זה, מצד התקשרות העצמית שלו בעצמותו ית', הנה "אתה (עצמות) תקוטי גו' מבטחי".

(משיחת אחרון של פסח ה'תשל"ב)

* * *

"עליך נסמכתי מבטן ממעי אמי אתה גוזי בך תהלתי תמיד" (פסוק ו')

ואיתא במדרש תהלים (באבער): עליך נסמכתי מבטן - בגלות מצרים. והנה אחד החילוקים בין עובר לנולד הוא, שהנולד (לאחר שיצא מבטן אמו) יכול הוא "להתדבר" עם עוד ילדים, ער ויינט מיט זיי צוזאמען און לאכט מיט זיי צוזאמען. משא"כ העובר בבטן אמו, אינו יכול להתדבר עם שום בן אדם, גם לא עם עובר אחר. ועד"ז הוא בנוגע לישראל כשנמצאים בגלות, שהם (דוגמת העובר) בודדים כו'. וזהו עליך נסמכתי מבטן, שבזמן הגלות אין להם על מי לסמוך כ"א על הקב"ה.

וצריך להבין: הלשון "סמיכה" שייך בנוגע ל"נופל" כמ"ש' סומך הוי' לכל הנופלים [והוא בשני פנים: או שסומך אותם לאחר נפילתם, היינו שמקים אותם ומגביהם. או שסומך אותם - שמלכתחילה לא יפלו], אבל בנוגע לעובר, ועד"ז בנוגע לישראל בזמן בגלות, מהו הלשון "נסמכתי"?

והביאור בזה: המזמור ע"א שבתהלים [ובכלל זה - הפסוק עליך נסמכתי מבטן] בא בהמשך להמזמור שלפניו המתחיל "למנצח לדוד להזכיר". והיינו שגם מזמור ע"א אמר דוד בעד עצמו.³

והנה דוד הי' "בר נפלי", והיינו ש"הי' ראוי להיות נפל ביצירתו"⁴, אלא שניתנו לו ע' שנה משנותיו של אדה"ז⁵ ומשנותיהם של אברהם יעקב ויוסף⁶. ולכן אמר "עליך נסמכתי מבטן",

(1) תהלים קמה, יד.

(2) ראה מדרש תהלים (באבער) ריש מזמור ע"א.

(3) ואין מזה סתירה להידוע (ראה לעיל (ע' ג ואילך) בביאור הפסוק בך ה' גו') שכל המזמורים שבתהלים אמרו דוד בשם כל ישראל - כי מכיון שדוד הי' מלך ישראל, הענינים שלו שייכים לכל ישראל (ראה מכ' די"א ניסן (תשל"ב - נדפס בהגש"פ (בהוצאות תשמ"ו ושלאח"ז - ע' תרמא)) ובהמצויין שם בנוגע לכל מלך ישראל. ועאכו"כ שכן הוא בדוד, שהרי "מלכותו (של דוד) על ישראל הי' למעלה מעלה מן המדריגה של שאר כל המלכים שהיו אחריו" - ספהמ"צ להצ"צ קח, ב. עיי"ש באריכות).

(4) חדא"ג מהרש"א חולין פט, א.

(5) יל"ש בראשית סי' מא. זח"א קסח, א.

(6) זהר שם. וראה בסהמ"צ שם ביאור הכפל דע' שנה.

שזה מה שיצא מהבטן באופן שלא הי' נופל, הוא מפני ש"נסמכתי" - כי הלשון מתאים בנוגע ל"נופל" שלא יפול (וכאופן הב' דלעיל) הוא "סמיכה".

ומה שאמר "עליך נסמכתי מבטן" - אף שהע' שנים נתנו לו אדה"ר ואברהם יעקב ויוסף - הוא, לפי שבכדי ששנים אלו יהיו שייכים אליו, הנה זה נתן לו הקב"ה. וכמ"ש⁸ חיים שאל ממך (מהקב"ה) נתתה לו (שהקב"ה נתן לו חיים) - נתינת החיות הוא הקב"ה דוקא, כמרז"ל⁹ "והקב"ה נותן בו רוח ונשמה".

ב. והנה לאח"ז ממושיך בכתוב "ממעני אמי אתה גוזי". ומפרש במדרש תהלים: והוצאתני מארץ מצרים. והיינו, דמכיון שבזמן הגלות נמשלים ישראל לעובר, הרי היציאה מהגלות נקראת בשם יציאה (גוזי) ממעני אמי.

וצריך להבין: לשון הרגיל בנוגע ליציאת הולד מבטן אמו הוא הולדה (וכן נאמר ביחזקאל¹⁰ בנוגע ליציאת ישראל מהגלות), ולמה אומר כאן "גוזי"?

והענין בזה כדאיתא בגמרא¹¹ משביעין אותו תהי צדיק ואל תהי רשע כו'. ושם¹²: מאי קרא ממעני אמי אתה גוזי, מאי משמע דהאי גוזי לישנא דאשתבועי היא דכתיב גזי נזרך והשליכי.

ואין הכוונה שהגמרא מפרשת ש"גוזי" שבפסוק זה פירושו הוא שבועה ולא לידה - שהרי אין מקרא יוצא מידי פשוטו¹³ - כי אם, שהטעם למה שנאמר בכתוב זה ענין ההולדה בשם "גוזי", הוא לפי שביום הלידה משביעין אותו.

ג. אך עדיין צריך להבין: ענין ההולדה נזכר בכו"כ פסוקים, ומדוע ההולדה שבכתוב זה דוקא נק' "גוזי" בכדי לרמז על ענין השבועה?

ויובן זה בהקדים הידוע¹⁴ בפירוש "משביעין אותו תהי צדיק כו'", ששבועה הוא (גם) מלשון שובע. והוא הנתינת כח מלמעלה לנפש האלקית שתוכל להתגבר על הנה"ב ויצה"ר, ולעבוד את עבודתה בלימוד התורה וקיום המצות.

ומה שהשובע, הנתינת כח מלמעלה, היא באופן של שבועה - הוא, לפי שהכוונה העליונה היא, שהאדם יעבוד את עבודתו (לא בהכח שנותנים לו מלמעלה, כ"א) בכח עצמו, בכדי שלא

(7) וגם ענין זה שייך לכל ישראל (ראה הערה 3) - ראה אוה"ת לנ"ך עה"פ (עמוס ט, יא) ביום ההוא אקים את סוכת דוד הנופלת (וראה גם יהל אור ע' פא בסופו), שזה שייך למה שדוד לא הי' "בר נפלי" בפועל, ענין "עליך נסמכתי מבטן".

(8) תהלים כא, ה - הובא בזהר שם לענין הנ"ל.

(9) נדה לא, א.

(10) פרק טז.

(11) פרק טז.

(12) לא, ריש ע"א.

(13) שבת סג, א. וש"נ.

(14) שבת סג, א. וש"נ.

יהי "נהמא דכסופא"¹⁵. ולכן בא השובע באופן של שבועה, היינו שהנתינת כח מלמעלה הוא מה שמעוררים ומגבירים את כחות האדם גופא, וכמבואר בקונטרס ומעין¹⁶ בענין השבועה ע"פ פשוט, שע"י השבועה נעשה "התגברות כח מהכחות הנעלמים וכחות עצמיים שלו" (של האדם).

ועפ"ז יובן מה שדוקא בפסוק זה אומר על ענין הלידה הלשון "גוזי" המורה להשבועה דמשביעין אותו תהי צדיק כו' - כי זה בא בהמשך למ"ש לפנ"ז¹⁷ אלקי פלטיני מיד רשע מכף מעול וחומץ, שקאי על היצה"ר¹⁸. ומבאר¹⁹, שהכח שיש לו להנצל מרשע מעול וחומץ, הוא לפי שממעי אמי אתה גוזי, הנתינת כח (והשובע) דמשביעין אותו כו'.

וע"י כח זה, הגה לא רק שהוא בעצמו ניצל מהיצה"ר, אלא שהוא מראה דרך גם לאחרים, וכמו שממשיך בפסוק שלאחריו כמופת הייתי לרבים (וע"ד פירוש הראב"ע שם).

(משיחת א' דראש חודש אייר ה'תשל"ב.)

* * *

"כמופת הייתי לרבים ואתה מחסי עוז" (פסוק ז')

ואיתא במדרש תהלים (באבער): כמופת הייתי לרבים כמה ניסים עשית לי במצרים בים ובמדבר. (וההוכחה לפירוש זה הוא, לפי שבהפסוקים שלאח"ז מדבר ע"ד זמן שלאחר זה. ומזה משמע שהכוונה ב"כמופת הייתי לרבים" ("הייתי" לשון עבר) הוא להניסים שהיו לפני הכניסה לארץ ישראל).

והנה הכוונה ב"כמופת הייתי" לרבים" הוא לא רק לריבוי בכמות - מצרים, ים ומדבר, אלא גם לריבוי סוגי ניסים. סוג הניסים שהיו בים הוא סוג נעלה יותר מסוג הניסים שהיו במצרים, וסוג הניסים שהיו במדבר הוא סוג נעלה יותר מסוג הניסים שהיו בים,

אותו הענין שאצל אחד הוא "נס" שלמעלה מהטבע, לפי שהטבע שלו היא במיצר והגבלה ביותר, הנה אצל זה שהטבע שלו אינה במיצר והגבלה כ"כ, ענין זה הוא "טבע", וה"נס" אצלו הו"ע שלמעלה גם מהטבע שלו. וכמרז"ל "משה ניסן של ישראל . . ומי הוא ניסו של משה הקב"ה" - שלגבי ישראל, בחיי משה הוא נס, משא"כ לגבי משה, הרי הבחינה שלו העצמי הו"ע של "טבע" שלו, וניסו של משה הוא הקב"ה.

(15) ראה ירושלמי ערלה פ"א ה"ג. לקו"ת צו ז, סע"ד. ובכ"מ.

(16) שם.

(17) פסוק ד.

(18) לקו"ת צו (יב, ג).

(19) ועוד ענין בזה: מכיון שמקודם נאמר "אלקי פלטיני גוי" (שמזה משמע שהצלתו מהיצה"ר הוא ע"י הכח שמלמעלה), הנה מבאר אח"כ, שהכוונה ב"אלקי פלטיני" הוא ענין "אתה גוזי", השבועה שמשיעין אותו, והיינו שהנתינת כח מלמעלה היא באופן שמעוררת את כמות הארס, כנ"ל בפנים.

(1) ב"ר פנ"ט, ה.

[וע"ד הסיפור ע"ד² הבעש"ט כשהוצרך לפרנסה, דפק בחלונו של איש אחד ומיד הלך משם, וזה הי' אצלו הכלי לפרנסה ("בכל אשר תעשה"³): בדרגת הבעש"ט, הנהגה כזו הו"ע של "טבע". משא"כ בסתם אנשים, הרי זה "נס"].

וזהו מה שהניסים שהיו במצרים ביים ובמדבר הם ג' סוגים שונים: מצרים לשון מיצר וגבול הוא בחי' עלמא דאתגליא. ים הוא בחי' עלמא דאתכסיא (כמבואר בדרושי קרי"ס⁴). ומדבר "אשר לא ישב אדם שם"⁵ הוא למעלה מגדר עולם, גם מבחי' עלמא דאתכסיא. וזהו מה שהניסים שבמצרים ים ומדבר הם ג' סוגים שונים (וכנ"ל שהכוונה ב"לרבים" היא ריבוי סוגים), כי אותו הענין שלגבי בחי' עלמא דאתגליא (מצרים) הוא "נס", הנה לגבי עלמא דאתכסיא (ים) הוא "טבע", ומה שנקרא "נס" לגבי בחי' ד"ים" הו"ע שלמעלה גם מההגבלה דעלמא דאתכסיא. וגם ענין זה הוא "טבע" לגבי הבחינה ד"מדבר".

ב. והנה הענין ד"טבע" ו"נס" ישנו גם בעבודת האדם: כאשר העבודה היא במדידה והגבלה - הו"ע של "טבע", והעבודה שלמעלה ממדידה והגבלה - בחי' "בכל מאדך", הו"ע של הרמה ו"נס". וגם בזה, אותה העבודה שאצל אחד היא "נס", הנה אצל השני היא "טבע", וה"נס" אצלו היא העבודה שלמעלה גם מהמדידות והגבלות שלו. (וכידוע⁷ בענין "בכל מאדך" - מאד שלך).

ולדוגמא: לימוד התורה בשקידה והתמדה משך הרבה שעות בכל יום ויום, הנה אצל בעלי עסקים הנהגה כזו הו"ע של "נס", ואצל בן ישיבה [ובפרט ישיבה השייכת לכ"ק מו"ח אדמו"ר ולאביו כ"ק אדמו"ר נ"ע ועד לכ"ק אדמו"ר הזקן] הרי הנהגה כזו היא דבר הפשוט, וה"נס" אצלו בלימוד התורה הוא שיתייגע בלימוד כ"כ עד שיתעצם עם הענין שלומד, ועד שגם חלומותיו (בעת השינה) יהיו בתורה⁸.

ועד"ז הוא בנוגע לקיום המצות, וכמו במצת תפילין (שכל המצות הוקשו אליה⁹), שאצל יהודי פשוט, ה"טבע" שלו הוא קיום המצוה בפועל, אבל הכוונה "לשעבד הלב והמוח" היא אצלו ענין של "נס". משא"כ יהודי שמקיים את דיני השו"ע, הכוונה "לשעבד הלב והמוח" היא אצלו דבר פשוט - מכיון שהוא דין מפורש בשו"ע¹⁰. וה"נס" אצלו במצות תפילין הוא שיכוון הענין דהמשכת המוחין בז"א. וכיו"ב.

ג. וזהו כמופת הייתי לרבים במצרים ביים ובמדבר - שהחידוש בזה הוא בב' הקצוות:

(2) מובא בשם ספר דברי יחזקאל.

(3) פ' ראה טו, יח.

(4) תו"א בשלח סב, א. לקו"ת צו יד, ב. ובכ"מ.

(5) ירמי' ב, ו.

(6) ואתחנן ו, ה.

(7) ראה תו"א מקץ לט, ד. ובכ"מ.

(8) ראה ד"ה בלילה ההוא ש"ת פ"א. לקו"ד ע' תשי בסופו. היום יום ע' ח [ד טבת].

(9) קדושין לה, א.

(10) או"ח סכ"ה.

גם זה שהוא במצב ד"מצרים", יכול (ובמילא - מחוייב) להיות אצלו הענין ד"מופת" שלמעלה מהטבע. וכמש"נ בנוגע לכל ישראל, יהי' מי שיהי', מאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה¹¹. כי ישראל בטבעם הם למעלה מהטבע, שהרי החיות של כל אחד ואחד מישראל היא התורה ומצותי¹², והרי התומ"צ הם למעלה מהטבע. וענין זה הוא גם בזמן הגלות (מצרים), כמאמר הידוע¹³ שהנשמה (שהיא העיקר בישראל) לא הלכה בגלות;

ולאידך גיסא: גם זה שהוא במצב ד"מדבר", צריך להיות אצלו בעבודתו הענין ד"מופת" שלמעלה מהטבע, למעלה גם מה"טבע" שלו, בחי' "בכל מאדך", מאד שלך. ובאם חסרה אצלו בעבודה ד"בכל מאדך" - אף שהעבודה ד"בכל לבבך" ו"בכל נפשך"⁸⁷ שלו היא במדריגה נעלית ביותר - הוא בכלל "אין עושין רצונו של מקום", כידוע פירוש המגיד ממעזריטש¹⁴ במרז"ל ברכות לה, ב¹⁵.

ד. והנה זה שהוא בבחי' "מדבר" יכול לכאורה לטעון: בשלמא מי שהוא בבחי' "מצרים", ואפילו בבחי' "ים", מובן שצריך הוא להעבודה ד"בכל מאדך" לצאת מההגבלות שלו - כי מכיון שהוא שייך ל"עולם" (לשון העלם¹⁶), שהרי גם עלמא דאתכסיא הוא "עלמא", לכן צריך הוא לצאת מההגבלות ד"עולם". אבל מי שהוא בבחי' "מדבר אשר לא ישב אדם (כולל גם אדה"ע) שם", ה"ה למעלה מהגדר ד"עולם".

[וע"ד בן מאה כו' כאילו עבר ובטל מן העולם¹⁷ - דהגם שהוא נשמה בגוף, הרי הוא "כאילו עבר ובטל מן העולם", היינו שהוא למעלה מגדר "עולם"],

למה צריך גם הוא לבחי' "בכל מאדך" דוקא?

הנה על זה מסיים הכתוב "ואתה מחסי עוז", דלהיות ש"מחסי עוז" הוא "אתה", היינו עצמותו ית' שהוא למעלה גם מבחי' מדבר אשר לא ישב אדם שם.

[כי זה שבבחי' "מדבר" צריך לשלול בחי' "אדם" - "אשר לא ישב אדם שם", מוכח, שלבחי' מדבר יש איזה שייכות לבחי' "אדם" (עולם). כי באם לא הי' שום שייכות ביניהם, הרי אינו שייך גם ענין השליה¹⁸. משא"כ עצמותו ית' אינו בגדר ושייכות לעולמות כלל, שלכן אין שייך לומר עליו שהוא למעלה ומושלל מבחי' "אדם"],

לכן, גם מי שהוא בבחי' "מדבר", צריך להיות אצלו העבודה ד"בכל מאדך" דוקא.

11 ירמי' י, ב.

12 ראה לקו"ש ח"ז ע' 241 סעיף ה.

13 רשימה דג' תמוז תרפ"ז - נדפסה בקונטרס יד (בסה"מ קונטרסים ח"א) ובכ"מ.

14 אר"ת פ' עקב ד"ה מפני מה - הובא בכ"מ בדא"ח.

15 וראה גם חדא"ג מהרש"א שם.

16 לקו"ת שלח לו, ד. ובכ"מ.

17 אבות ספ"ה.

18 וכמבואר בשעהיו"א פ"ט, שהאומר על איזו חכמה רמה ועמוקה שא"א למששה בידיים מפני עומק המושג - כל השומע יצחק לו. לפי שהשכל והמישוש אין ביניהם שום שייכות כלל.

ה. וזהו התשובה גם למי שהוא בבחי' "מצרים", שיכול לטעון: הרי זה מה שאני נמצא במצב ד"מצרים" הוא לפי שהקב"ה העמיד אותי במצב זה (ובדוגמת גלות מצרים כפשוטו, שהקב"ה הגלה את בני"מצרים), וא"כ איך שייך שיהי' אצלי הענין ד"מופת", היציאה מ"מצרים"?

הנה על זה באה התשובה "ואתה מחסי עוז": מה שהוא נמצא בבחי' "מצרים", הוא רק מצד בחי' הגילויים. ומכיון ש"אתה מחסי עוז", הנה מצד זה יכול הוא (גם כשנמצא במצרים¹⁹ עדיין) לעבוד עבודתו למעלה מההגבלות שלו, וזה יגרום, שגם ההנהגה מלמעלה אתו תהי' באופן ד"מופת" שלמעלה מהטבע.

ומזה באים אח"כ להענינים המבוארים בהפסוקים שלאחרי פסוק זה, ועד שבאים ל(עניני) מזמור הסמוך: לשלמה אלקים משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך, שקאי על מלך המשיח²⁰, יבוא ויגאלנו בקרוב ממש.

(משיחת א' דראש חודש אייר ה'תשל"ב)



19) להעיר אשר שבט לוי שהובדל לעבוד את הוי' לשרתו ולהורות דרכיו כו' לרבים לא נשתעבד במצרים (פרש"י עה"ת שמות ה, ד. ובמדרשי חז"ל עה"פ) ודוגמת שבט לוי ה"ז כל איש ואיש כו' אשר נדבה רוחו כו' (רמב"ם סוף הלכות שמיטה ויובל).

20) ראה גם לעיל ע' ו. ע' יב.



שבת

ישנים

שפתי ישנים

תשובת הרא"ש חדשה שלא נדפסה מעולם*

מקור תשובה זו בכ"י ששון 622, כת"י זה מכיל את ספר העיטור ובסופו הועתקו שני מכתבים של שו"ת להרא"ש, המכתב הראשון מכיל שתי שאלות ולאחמ"כ את תשובות הרא"ש לשתיהן וחתימתו. ובשני הועתקה שאלה ותשובה אחת הנמצאת לפנינו בשו"ת הרא"ש כלל ז סימן ג. פרופ' א. אורבך במאמרו על תשובות הרא"ש (שנתון המשפט העברי כרך ב, תשל"ה. נספח ג) העתיק מתוך המכתב הראשון את השאלה השניה ותשובתה, ומשם היא הובאה במהדורתנו הראשונה של שו"ת הרא"ש במסגרת התשובות הנוספות סימן סג. את השאלה הראשונה ותשובתה לא העתיק במאמרו הנ"ל לפי שלא ראה בה תשובה חדשה, וסבר שאינה אלא קיצור של התשובה שבכלל עד, סימן ד¹.

אמנם מעיון פרטני בתשובה זו עולה שאע"פ שנושא השאלה והתשובה אכן דומה למובא בתשובה הנ"ל, מ"מ א"א לייחסה כקיצור של התשובה שבכלל עד, מאחר ויש בה תוספת דברים בדברי השואל והבהרת דברים בדברי התשובה שאינם בנוסח שלפנינו בכלל האמור, מה גם שמדרכם של מקצרי תשובות להשתמש בנוסח של תשובות המקור, ובתשובה זו אנו רואים לשונות חדשים ועצמאיים. ועוד, שכאמור לעיל מכתב השאלה כלל שתי שאלות שנשאלו ונכתבו ביחד, ותשובות הרא"ש באו אף הם על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, אנו רואים א"כ שדוקא מעתיק מכתב זה שמר על מקוריות התשובות ולא ערך אותם אפילו באופן מינימלי לחלקם לשתי שאלות ותשובות נפרדות, וא"כ יש לראות בה תשובה חדשה שאינה קשורה לתשובה שנדפסה מכבר².

שאלה ותשובה זו ישובצו בעזה"י במהדורתנו המחודשת בכלל עד סימן ד, כתשובה ב.

* המהדורה החדשה של שו"ת הרא"ש נמצאת עתה על מכבש הדפוס, ותופיע בחודשים הקרובים בשני כרכים במסגרת 'מפעל תשובות הראשונים' שע"י 'מכון ירושלים'.

מאמר חשוב זה רואה אור בקובץ הנכבד המופיע לכבוד יום הולדתו השבעים של ידידנו הדגול והנעלה, ידיד ה', מגדולי מרביצי התורה שבכתב ושבעל פה בדורנו, הגאון המופלא רבי יחיאל מנחם מענדל קלמנסון שליט"א, ראש ישיבת 'תומכי תמימים' – ברינוא, ומח"ס 'מי טל' ואפיקי מים' אשר יצאו לאור במסגרת מפעלי המכון, ולזכרה ועילוי נשמתה של נ"ב מנב"ת הרבנית הדגולה מרת שטערנא ע"ה, אשר נלב"ע בשבת קודש י"ז בשבט, תנצב"ה.

הגאון הרב משה בוקסבוים שליט"א
מכון ירושלים

(1) כך כתב במאמרו הנ"ל, עמוד 138 הערה 47.

(2) בזה גם נדחית קביעתו של אורבך במאמרו הנ"ל (שם) שעל פי השערתו שתשובה זו היא קיצור של התשובה שבכלל עד, הסיק שגם השואל בתשובה זו הוא הר"ר אברהם שבכלל עד שם, ועפ"י ייחס לו גם את התשובה המחוברת אליה. אך ע"פ מה שנתברר שתשובה זו אינה קיצורה של התשובה ההיא כמובן שאין כל מקור לייחס את התשובות לרבי אברהם האמור.

שאלה ראובן נתן לשמעון מתנה על מנת שלא יחול על מתנה זו שעבוד חוב שנתחייב המקבל או שיתחייב מיכאן ואילך, אם יחול השעבוד אם לאו. אם נאמר שיחול כדין הנותן מתנה לעבד או לאשה ע"מ שאין לבעל רשות או לאדון בה שא"ר אליעזר (קידושין כג, ב) קנה הבעל וקנה האדון, וג"כ בנידון שלפנינו דקנה הבעל חוב מטעם עבד לזה לאיש מלוה, או לא יחול?³

תשובה ראובן שנתן קרקע או מכר לשמעון ע"מ שלא יחול עליו שום שעבוד, כל תנאי שבממון קיים. כי לא קנה שמעון אלא כפי שרצה שמעון להקנות לו. ומי שירצה לדמות זה למקנה לאשה ע"מ שאין לבעלה רשות בה או למקנה לעבד ע"מ שאין לאדון רשות בו מטעם עבד לזה לאיש מלוה, לא כיון יפה, דהתם יד עבד כיד רבו ויד אשה כיד בעלה, דאין קנין לאשה בלא בעלה ואין קנין לעבד בלא רבו, הילכך כי אמ' ליה⁴ קני, קני עבד וקני רבו. וכי אמר ליה ע"מ שאין לרבו רשות בו לאו כלום קאמר, ואפילו אם א"ל ע"מ שאין לרבו רשות בו קני לך לא היה מועיל, משום דיד עבד כיד רבו דאמי. והוי כמו מי שנותן מתנה לחבירו ואמר לו ע"מ שלא יהיה שלך קנה לך, דקנה, דכל תנאי שסותר המעשה לא הוי תנאי. אבל לזה יש לו קנין בלא מלוה ואין יד לזה כיד מלוה, ואין למלוה כי אם שעבוד על נכסי הלוה.

וכיון שראובן הקנה לשמעון ע"מ שלא יחול שעבוד עליהם, כל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי ולא הקנה לו אלא ע"מ שלא ישתעבדו למלוה, ואם בא המלוה לטרוף נתבטל המכר או המתנה למפרע, וחזרו הנכסים לראובן, דכיון שלא נתקיים התנאי נתבטל עיקר המעשה⁵.

זיהוי מיוחד של שואל בתשובת הרא"ש, וגילוי חלקים חדשים מהתשובה

בתשובות הרא"ש כלל נא סימן א הובאה שאלה שנשאל הרא"ש אודות היתר עגונתו של מכלוף בן מלול שע"פ העדות נהרג שש שנים קודם לכן סמוך לעיר פאס, ונקבר בפאס. הרא"ש התירה בתשובתו להנשא ע"פ העדות בתנאי שלא הוחזק עוד מכלוף בן מלול. בהמשך לזה הובא בכלל האמור סימן ב שאלה נוספת המתחילה "מעשה זה של מכלוף בן מלול אתמול הביאו לי העדות, ולא רציתי להורות בו וכו'". ובדברי השואל הובאו סברות לדחיית ההיתר של העגונה, בסיום השאלה נכתב: עכ"ל. לאחמ"כ נדפסה התשובה הפותחת בכותרת: "תשובת אדוני אבי. נראה על דבריו מטיבותיה דמר הבינני דבריך כי לא יכולתי להבינם, מה שכתבת וכו'". ומשיב על ההשגות, ובסיום התשובה נכתב: "ושלום להר"ר ברוך".

ניתוח הדברים כפי שהם לפנינו מעלה שהרא"ש השיב להתיר את העגונה, ונשאל על דבריו מאחד אשר "אתמול הביאו לו העדות ולא רצה להורות בו", לאחמ"כ אחד מבני הרא"ש מביא את תשובות הרא"ש לדבריו, ומכיון שבסיום התשובות הוא כותב 'ושלום להר"ר ברוך' אנו מבינים כי הר"ר ברוך הוא הרב שהשיג על הרא"ש בתשובתו.

(3) כאן באה השאלה המובאת בתשובות הנוספות סימן סג.

(4) ניתן לקרוא בכה"י גם: לזה.

(5) חתימת רבינו "ואם הכותב אשר בן הרב ר' יחיאל זצ"ל", מופיעה בסיום התשובה השניה (נדפסה בסוף כלל טו). ב' השאלות באו יחדיו והתשובות יחדיו.

כמה תמיהות יש בדבר:

א. מיהו הר"ר ברוך זה ש'אתמול הובאו לפניו העדות ולא רצה להורות בו', אין ספק כי זה אמור להיות בהכרח אחד מגדולי הת"ח בדור שראוי להביא לפניו היתר עגונה בטרם הוציא הרא"ש את פסקו, ולא ידוע לנו על 'הר"ר ברוך' שהיה גדול בטוליטולה ובסביבותיה (התשובה נשלחה אל הרא"ש בעת ישיבתו בספרד כפי שניתן לשער מהשם 'מכלוף בן מלול' שאינו מצוי באשכנז) ובודאי לא ברמה כזאת שיכול להתייחס כלפי הרא"ש ש'הוא לא רצה להורות בו'.

ב. מה פשר התיבה: עכ"ל. שבאה בסיום השאלה.

ג. פתיחת התשובה 'תשובת אדוני אבי. נראה על דבריו מטיבותיה דמר' המשפט אינו תקין, מה הכונה 'נראה על דבריו'?

ד. בתשובת רבינו אין הוא עונה על כל שאלות השואל.

בעת עריכת המהדורה המחודשת לשו"ת הרא"ש נערכה מחדש השוואה מדוקדקת לכתבי היד, ועל פיהם תוקנה הכותרת בתשובה כדלהלן: "תשובת אדוני אבי נר"ו על דבריו. מטיבותיה דמר וכו'". עפ"ז יתבהרו התמיהות האמורות: סימן זה אינה תשובתו המקורית של רבינו לשואל, אלא מכתב סיפור דברים של אחד מבני רבינו ל"הר"ר ברוך" ובו הוא מציג לפניו את טענותיו של הרב שהשיג על דברי הרא"ש, ואת תשובות הרא"ש נר"ו על דבריו. הר"ר ברוך א"כ אינו זה שבפניו הוצגו העדות ולא התבקשה חוות דעתו בנידון, זה גם פשר התיבה "עכ"ל" בסיום השאלה, שכן בן רבינו העתיק עבורו את שאלות הרב המשיג ואת תשובת אביו על דבריו. גם מילות הפתיחה לתשובה מיושבות כמין חומר.

אלא שעדיין לא נודע לנו א"כ אפוא מי הוא הרב המשיג על הרא"ש בתשובה זו, וזהותו נותרה עלומה מאתנו. ועוד נותרה לנו תמיהה על שרבינו לא יישב את כל תמיהות הרב המשיג עליו.

בחסדי שמים מצאנו בדברי מהר"ם אלשקר בתשובותיו סימן כה שכתב, וז"ל: "והכי מוכח באבן העזר שחיבר הר"י בנו ז"ל, וכל שכן דלא ידעינן אם נמצא שלם או בלתי שלם. מיהו מכל מקום מוצא אני היתר לאשה זו מדברי ז"ל בתשובותיו להר"ר שלמה עמיאל ז"ל, וז"ל מה שכתבת וזה לשונך ואי משום טביעות עין היינו צריך לידע תוך כמה ימים ראה כדי שתהיה טביעות עין ראייה, הא ליתא כי עד הבא לפנינו ואמר מצאתי פלוני נהרג והכרתיו אין דורשין וחוקרין אותו תוך כמה ימים ראה אותו כי בירושלמי פוסק הלכה כתנא קמא דרבי טרפון דלא מצריך דרישה וחקירה" ע"כ.

קטע זה שהביא מהר"ם אלשקר יש בו כדי להשלים את כל הפרטים החסרים לנו. המלים שהוא מעתיק ב"וזה לשונך ואי משום טביעות עין וכו'" הוא לשון החכם המשיג בסוף שאלותיו, שלפניו לא נמצאו בדברי רבינו מענה על זה, והנה מהר"ם אלשקר הגיע לידיו תשובת רבינו על הדברים בשלימותם. ולמדנו מדבריו כמה פרטים חשובים שחסרים לנו:

א. שבידיו היתה התשובה המלאה שכתב רבינו בתגובה להשגות על תשובתו.

ב. שהרב המשיג הוא רבי שלמה עמיאל.

ג. שהתשובה שלפנינו אינה אלא קיצור של התשובה ששלח רבינו רבי שלמה, ואחד מבני רבינו שלחה לחכם אחד בשם "הר"ר ברוך".

ואכן רבי שלמה עמיאל⁶ שבייר לנו מהר"ם אלשקר (ע"פ התשובה המלאה שהגיעה לידי, ונראה מדבריו שהשואלים המציאו לו תשובה זו) שהוא הרב שהשיג על דברי רבינו היה ראש הישיבה בטוליטולה בזמנו של רבינו⁷, ומגדולי תלמידי הרשב"א⁸. וכמה פעמים מצאנוהו בא דברים עם רבינו⁹. והוא אכן ראוי היה שיבואו עדויות העגונה גם לפניו שיורה דעתו בזה.

אגב אורחא נביא כאן קטעים נוספים שנמצאו בדברי מהר"ם אלשקר, בהם הביא מדברי הרא"ש בתשובה זו אשר חסרים בתשובה שלפנינו, מלבד הקטע המובא לעיל.

א. "והרי לך לשון הרא"ש ז"ל שכתב כן בתשובת שאלה כפי עד הבא לפנינו ואמר מצאתי פלוני נהרג והכרתיו אין חוקרין ודורשים אותו תוך כמה ימים ראה אותו כי בירושלמי פוסק הלכה כת"ק דרבי טרפון דלא מצריך דרישה וחקירה" ע"כ.

ב. "עוד כתבתם וז"ל עוד כתב הרא"ש ז"ל שראה בעיניו בהרוג שנמצא אחר שבעה ימים והכירוהו כל מכיריו וכל יודעיו לפנים והתירו את אשתו".

ג. "עוד כתבתם וז"ל עוד כתב הרא"ש ז"ל שראה בעיניו בהרוג שנמצא אחר שבעה ימים והכירוהו כל מכיריו וכל יודעיו לפנים והתירו את אשתו".

הקטעים בהם מזכיר מהר"ם אלשקר את תשובת רבי שלמה וחשיבותו.

א. "וכל מה שכתבתי בהתירה הוא הנראה לי להלכה אבל למעשה קשה עלי המעשה דאף לדברי הרא"ש שכתבתי הנה הר"ר שלמה עמיאל ז"ל חולק עליו באותו ענין וקאמר דבעי' לידע תוך כמה ימים ראה ולא מצינו מי שהכריע כדברי הרא"ש".

ב. "וכ"ש דאפילו במת ביבשה דקאמר הרא"ש ז"ל דאין שואלין תוך כמה ימים ראה מצאנו לגדול שבתלמידי הרשב"א ז"ל והוא הר"ר שלמה עמיאל ז"ל שחלק עליו בזה ואמר דלעולם בעי' לידע תוך כמה ימים ראה".



(6) 'עמיאל' הוא שם משפחתו. נכתב גם: בן עמיאל. או: ׳ עמיאל.

(7) כך כותב בעל 'יסוד עולם' מאמר רביעי סו"פ יח: בימים האלה היה בברצלונה החכם ר' שלמה בן אדרת, ותלמידו ר' שלמה ש"צ בר יוסף בן עמיאל ז"ל שהרבה תורה בטולטולה כמה שנים, והעמיד תלמידים רבים.

(8) כמובא לעיל מדברי היסוד עולם, ומהר"ם אלשקר מכנהו 'גדול שבתלמידי הרשב"א'. גם הרשב"א מכנהו בכבוד גדול ('שור'ת הרשב"א ח"ב סי' רנג): עוד תשובות שהשבתי לחכם הגדול רבי שלמה צרפתי בעל ישיבת טוליטולה י"א.

(9) בזכרון יהודה סי' פו הוזכרה הוראת רבינו בענין רבית, ושם נמסר שהצטרפו לדברי רבינו הר"ר שלמה עמיאל, והר"ר דוד כהן ז"ל (תשובה זו הובאה גם בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג, ושם חתומים עליה רבינו, ר' דוד הכהן, ור' יששכר ב"ר יקותיאל. שניהם מגדולי תלמידי רבינו). כמו"כ הובא במנחת קנאות מכתב ק דברי הרשב"א ששלח לרבי אבא מארי את כתב רבינו וזקני טוליטולה שהצטרפו לחרם של הרשב"א, ושם חתום: 'שלמה ב"ר יוסף ׳ יסיף' לדברי בעל אוצה"ג הוא ט"ס וצ"ל: ׳ עמיאל. ונראין דבריו.



פלפולים

העדוה

וביאורים

חיוב נשים במגילה

הגאון החסיד הרב יוסף יצחק קלמנסון שליט"א

ראש ישיבת תורת"ל ניו הייווען קאנקטיקט

בעמח"ס רשימת שיעורים

[למד בישיבתנו הק' תשכ"ה – תשל"ז]

- א -

שיטת הבה"ג דנשים חייבות רק בשמיעת המגילה ולא בהקריאה ואינן מוציאות את האנשים דחייבים גם בקריאתה דאנשים חייבים בין בקריאתה המגילה ובין בשמיעתה והנשים אינן חייבות רק במשמע המגילה, ותמה הטורי אבן דמהיכי תיתי לחלק דכיון דחייבום חכמים במצות מקרא מגילה שכן אף הן היו בנס א"כ מ"ט חילקו בחיובן לחייבן רק בשמיעת המגילה ולא בכל המצוה דקריאתה ושמיעתה כמו שחייבו להאנשים וצ"ב.

- ב -

והנראה לומר בזה ע"פ מה שנבאר דבתקנות חז"ל במקרא מגילה איכא ב' תקנות, דין תקנה דקריאת מגילה ודין תקנה דשמיעת המגילה ולהאנשים תקנו ב' החיובים ולהנשים תקנו רק דין השמיעה וכמו שנבאר בע"ה טעמא דמילתא.

דהנה במגילה דף ז, א איתא אמר רב שמואל בר יהודה שלחה להם אסתר לחכמים קבעוני לדורות [ליום טוב ולקרייה להיות לי לשם - רש"י] שלחו לה קנאה את מעוררת עלינו לבין האומות שלחה להם כבר כתובה אני על דברי הימים למלכי מדי ופרס יעוי"ש.

ובדף יד, א שם ת"ר ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל ולא פתחו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה מאי דרוש אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה ומה מעבדות לחירות [ביציאת מצרים אמרו שירה על הים - רש"י] אמרי' שירה ממיתה לחיים לא כל שכן וכו' יעוי"ש.

וצ"ב למאי הוצרכה אסתר לבקש מהחכמים קבעוני לדורות ומתחילה לא רצו החכמים משום הא דקנאה את מעוררת עלינו וכו' והרי כבר תקנוהו הנביאים וכמבואר בדף י"ד, ומ"ט לא רצו החכמים לקובעה וכו'.

- ג -

ובקובץ רשימות שיעורים שע"מ מגילה סי' ל"ב כתבנו לבאר בזה ע"פ מה שכתב הצפנת פענח על הרמב"ם פ"א מהלכות מגילה ה"א דכתב שם "מצוה לקרות כו' הנה דין של מגילה נ"ל דיש בה ב' מצות א' הקריאה גופא שזה תיקון והב' משום פרסום הנס וזה מבואר במגילה דף י"ח ע"א וברכות ד' י"ד ע"א והנה הך מצוה של פרסום הוא ברבים ואם קרא ביחיד אף דיצא ידי מצוה לדידן מ"מ י"ל דלמצות פרסומי ניסא צריך עוד הפעם לקרותה ברבים וכו' יעוי"ש

בצפע"נ.

וז"ל הגמרא בדף י"ח "אטו אנן האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא הכא נמי מצות קריאה ופרסומי ניסא" יעו"ש דמתבאר דבמקרא מגילה איכא משום תרתי משום מצות קריאה ומשום פרסומי ניסא וכנ"ל.

ובקובץ רשימות שיעורים שם הבאנו דהדברים מתבארים בדברי הרמב"ם בסוף מנין המצות שבראש ספר ב"ד שכתב שם "אלא כך אנו אומרין, שהנביאים עם בית דין תיקנו וציוו לקראות המגילה בעונתה, כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה ותשועות שעשה לנו, והיה קרוב לשועתנו, כדי לברכו ולהללו, וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה "כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כ"י אלהינו בכל קראנו אליו" דמבואר בדבריו דמקרא מגילה איכא הודאה ושבח להשי"ת על הנס שעשה לנו והושיענו וכו', וכן יש בזה משום להודיע לכולם שאמת מה שהבטיחנו כי מי גוי גדול וכו' וכנ"ל, והן הן ב' הדינים שבמקרא מגילה, דין הקריאה, משום לתא דהודאה, ושבח על הנסים וכו', ודין פרסומי ניסא לכל העולם איך שהשי"ת קרוב לעם ישראל ומושיעם וכו' וכנ"ל.

וכתבנו שם לבאר דבזה הוא דחלוק בקשת אסתר מהחכמים קבעוני לדורות וכו' [הסוגיא בדף ז'] מהתקנה דהנביאים [הסוגיא דדף י"ד] דתקנת הנביאים היה מדין קריאה להודות ולשבח להשי"ת על הנס שהצילנו ממות לחיים וכדילפה לה מכח הק"ו דמה מעבדות לחרות וכו' דהק"ו בזה הוא לענין דקריאת המגילה חשיבא כאמירת שירה ושבח להשי"ת על הניסים וכו'.

אכן מה שאסתר בקשה מהחכמים לקובעה לדורות היה לדין פרסומי ניסא, דאסתר בקשה מהחכמים לתקן דין קריאה לדין פרסומי ניסא לקוראה ברבים וכו' כדי לפרסם הנס לרבים [וכמו"ש רש"י ולקרי"י להיות לי לשם] וע"ז אמרו לה חכמים קנאה את מעוררת עלינו וכו' דע"י הפרסומי ניסא יתעורר קנאת האומות עלינו [משא"כ משום דין הקריאה לחוד מתקנת הנביאים וכו']

ומבואר לפי"ז ב' הסוגיות בדף ז' ודף י"ד דמיירי בב' עניינים, דהסוגיא בדף י"ד מיירי בדין התקנה דהקריאה, ובדף ז' בדין התקנה דפרסומי"נ וכמוש"נ שם ובסימן מ"א ומ"ב יעו"ש.

- ד -

ונראה דהנך ב' תקנות חלוקין גם כן בעיקרן, דהתקנה דהנביאים היא תקנה בדין קריאה וכדילפו לה מהק"ו דהויה דין שירה להודות לה' על שהצילנו ממות לחיים [וכמו שהוא מצות ההלל דהויה קריאת ההלל וכמו שמברכים אקב"ו לקרוא את ההלל,

וכן הוא מצות קריאת שמע דקיי"ל כהת"ק דיוצא ק"ש אפילו בשלא השמיע לאזניו] משא"כ התקנה דמשום פרסומי"נ דהויה מעיקרא על השמיעה, דצריך לקרוא המגילה לפרסם הנס להשומעים דזה נעשה ע"י השמיעה וכדמתבאר בדברי הב"י באו"ח סי' תרפ"ט דנחלקו שם הפוסקים בחרש המדבר ואינו שומע אי מוציא במקרא מגילה דהרמב"ם [לפי הנוסחא בדבריו דכתב ג"כ "חרש" והרי"ף והרא"ש ס"ל דחרש שאינו שומע אין מוציא אחרים במקרא מגילה דלא חשיב בר חיובא בהמצוה כיון דאינו יכול לשמוע, ובב"י שם ביאר הך שיטה דבעינן שישמע

"דס"ל במגילה שאני דבעינן בה פרסומי ניסא וכל שלא השמיע לאוזנו ליכא פרסומי ניסא" והיינו דעיקר המצוה לא היא הלעשות פרסומי ניסא אלא עיקר המצוה הוא הנפעל מה דיש כאן פרסומי ניסא, וזה היא ע"י השמיעה דע"י שמיעתו ישנו לפרסומי ניסא אצלו, דאע"פ דלצורך הפרסומי ניסא צריך לקרות המגילה ולהשמיע אותה לכל מ"מ עיקר המצוה בזה הוא משום לתא דהשמיעה דבזה הוא דנעשה הפרסומי ניסא, משא"כ תקנת הנביאים משום לתא דלהודות ולומר שירה דלפי"ז היא עיקר המצוה הקריאה [וכנ"ל במצות קריאת ההלל].

- ה -

ומעתה נבוא לבאר דברי הבה"ג דלהנשים חייבו רק במצות השמיעה משא"כ להאנשים דחייבים גם במצות הקריאה, והיינו משום דלהאנשים חייבום בב' התקנות במקרא מגילה, בדין הקריאה דמשום תקנת הנביאים, ובדין השמיעה משום התקנה דפרסומי ניסא [הסוגיא בדף ז'] משא"כ לנשים חייבום רק במצות הקריאה דמשום הפרסו"נ שהוא מצות השמיעה, ובטעמא דמילתא י"ל לפי מ"ש בספר בן יהוידע לבאר מ"ש התוס' [מגילה דף ד' שם] וכן הוא בירושלמי פ"ב ה"ה, שאף הן היו "בספק" להשמיד להרוג ולאבד, אע"פ שפתשגן הכתב של הגזירה כתבו מפורש טף ונשים ביום אחד, אלא שבמדרש אמרו על הפסוק אם על המלך טוב יכתב לאבדם אמר המן לפני אחשוורוש איני יודע כעת את מספרם אבל כשיצאו ממצרים היה מספרם שש מאות אלף, מוכן אני לתת על כל אחד ואחד מהם סכום של מאה דינרים, הלכך עשרת אלפים ככר כסף לשקול ע"י עושי המלאכה, לפי"ז נמצא שלא מכר לו אלא את הגברים מכן עשרים ועד בן שישים, שכן היה מניינם כשיצאו ממצרים וכו', אך המן הרשע בא במרמה אצל סופרי המלך, ודרש מהם לכתוב בכלל הגזירה את כל הנשים והטף, וחשב בלבו אם ירגיש המלך ויערער עליו שהרי הוא לא שילם אלא עבור הגברים, יהיה מוכן למחוק הנשים והטף מפתשגן הכתב של הגזירה, ואם לא יערער המלך על כך גם הנשים יהיו בכלל הגזירה, ונשאר הענין תלוי ועומד לגבי הנשים, ונמצא שהאנשים היו בודאי בכלל הגזירה ואילו הנשים "בספק" אם ימצא מי שיערער על מכירת הנשים שאז ינצלו הנשים ויצאו מכלל הגזירה יעוי"ש.

- ו -

ולפי"ז יש מקום לבאר הא דבהתקנה דהנביאים דמשום הק"ו לא חייבו להנשים כיון דאצלם לא היה כ"כ ההצלה ממות לחיים דהיו רק בספק הגזירה [והק"ו הוא מעבדות ודאי לחירות וכו'] ורק בדין מקרא מגילה דמשום פירסו"נ כן חייבום להראות איך שהשי"ת קרוב להצילם אפילו מספק הגזירה מהא שהבטיחנו בתורה כי מי גוי גדול וכו' דזה היא גם על הצלה דבספק וכו' ולכן חייבום רק בחיוב השמיעה דמשום התקנה דפרסומי ניסא ולא בחיוב הקריאה דהוא משום ההצלה דמשום הק"ו וכו' וכמושנ"ת.

ויש להטעים הדברים בדברי הבה"ג שם שכתב "נשים ועבדים וקטנים פטורים מקריאת המגילה אלא שחייבים במשמע לפי שהכל היו בספק להשמיד להרוג ולאבד והואיל והכל היו בספיקא הכל חייבין במשמע" והיינו דכיון דהכל היו בספיקא לכן חייבין רק במשמע מגילה ולא בקריאתה וכמוש"ג.

- ז -

והנה להשיטה שהובא בטור סי' תרפ"ט דחרש המדבר ואינו שומע לא חשיב בר חיובא במקרא מגילה כיון דאינו שומע ואין יכול לקרוא המגילה להוציא האנשים דמיחייבי ג"כ בשמיעה, יש להסתפק אי הוא דלא יצא כלל המצוה והמצוה הוא רק בששמע ג"כ, ובלא"ה לא יצא כלל המצוה [דהמצוה הוא קריאה עם שמיעה ובלא השמיעה לא חשיב כלל מצוה דהקריאה לחוד] או דלא יצא שלימות המצוה, דמחסר החלק דהשמיעה, אבל החלק דהקריאה יצא, ונפק"מ אי חרש המדבר ואינו שומע חייב עכ"פ לקרוא לעצמו את המגילה כדי לצאת החלק דהקריאה עכ"פ וכבר עמד ע"ז במשנ"ב סי' תרפ"ט שם בביאור הלכה או"ק ב' יעוי"ש.

ולמשנ"ת דהם ב' מצות משום ב' תקנות דמקרא מגילה, תקנת הנביאים שהוא מצוה דקריאה, ותקנת חכמים דמצד שמיעת המגילה דהוא תקנה דשמיעה משום פרסומי ניסא וכנ"ל. לפי"ז נראה פשוט דחרש המדבר ואינו שומע חייב לקרות המגילה משום המצוה והתקנה דקריאת המגילה עכ"פ דאף שאינו יכול לקיים המצוה בשמיעה דפירסו"נ, מ"מ לא נפטר מהתקנה דקריאת המגילה דהנביאים,

ולפי"ז יהא נמצא שאדם שקרא המגילה ולא השמיע לאזניו שפיר יוכל לצאת חובת השמיעה מאשה דמיחייבי במצות השמיעה והוא בר חיובא לגבי השמיעה, ומשום הקריאה הרי כבר יצא בקריאת המגילה, ואם כנים אנו בזה יש לתרץ קושיית התוס' על הבה"ג מהגמ' בערכין דנשים כשרות לקרוא המגילה דמשמע דמוציאין את האנשים, והוא באופן דלא מיחייבי אלא בשמיעה דכבר יצאו יד"ח הקריאה שקראו ולא השמיעו לאזנם, דבבה"ג שפיר יכולין לצאת, יד"ח השמיעה ע"י קריאת הנשים דהוויין בר חיובא לגבי השמיעה וכמוש"נ¹.

- ח -

והנה במגילה דף ד, א שם איתא "ואריב"ל דחייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום שנאמר אלהי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי וכו' אמר רבי חלבו אמר עולא ביראה חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום. שנאמר למען יזמרך כבוד ולא ידום ה' אלהי לעולם אודך" ובתוס' שם ד"ה חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום כתבו "אומר ר"י דאף על גב דמברך זמן בלילה חוזר ומברך אותה ביום דעיקר פרסומי ניסא הוי בקריאה דיממא וקרא נמי משמע כן דכתיב ולילה ולא דומיה לי כלומר אף על גב שקורא ביום חייב לקרות בלילה והעיקר הוי ביממא כיון שהזכירו הכתוב תחילה וגם עיקר הסעודה ביממא הוא כדאמר לקמן (דף ז, ב) דאם אכלה בלילה לא יצא י"ח והכי נמי משמע מדכתיב נזכרים ונעשים ואיתקש זכירה לעשייה מה עיקר עשייה ביממא אף זכירה כן" יעוי"ש בתוס'.

(1) י"ל דמ"ש הרמב"ם שהנביאים עם ב"ד תקנו, היינו ב' התקנות שיתבאר לקמן תקנת הנביאים בדף י"ד ותקנת חכמים בדף ז' וכבר הערנו בזה בקובץ רשימות שיעורים שע"מ מגילה סי' כ"א יעוי"ש ובמ"ש בשיטת הבה"ג בזה יעוי"ש.

- ט -

וראייתי מובא משם האדר"ת שכתב שמסידור לשון הגמרא במאמרי ריב"ל, נראה לומר דחיוב קריאת המגילה בלילה הוא רק לאנשים ולא לנשים, מדלא אמר מקודם חייב לקרותה בלילה וכו' ואח"כ הא נשים חייבות במקרא מגילה והווי דומיא דאנשים².

ולמ"ש יש לבאר הדברים והוא "דעיקר פרסומי ניסא הוי בקריאה דיממא" וכמו"ש התוס' [וכמו באכילת הסעודה דאכלה בלילה לא י"ח דכתיב ימי משתה ושמחה וכדאמר רבא בדף ז ע"ב וכמו שהביאו התוס' כנ"ל] ותקנת חכמים דלקרותה גם בלילה³ הויא מגדר הכשר לקריאתה ביום וכמו שביאר בספר חמדת אריה (פ"ב) שקריאת הלילה היתה רק הכנה שיבינהו ביום בקריאתה ומדייק זה בלשון הגמ' חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולחזור ולשנותה ביום יעווי"ש באורך. דלפי"ז נראה דקריאה ביום הוי ג"כ משום פרסומי ניסא דזה הוי בעיקר ביום וכמו"ש התוס' [וז"ל רש"י שם בד"ה יזמרך כבוד וכו' ". . . וקריאת המגילה שבח הוא שמפרסמים את הנס והכל מקלסין להקב"ה"] דבזה הוי המצוה ג"כ בשמיעה וכנ"ל דהפרסומי ניסא הוי בהשמיעה, משא"כ תקנת חז"ל דקריאתה בלילה דהוא רק דין דקריאה להכין עצמו לקרותה ביום וכנ"ל, דבזה הוי עיקר התקנה דין קריאה שהרי תוכנה הוא הכנה לקריאת היום, ולכן בהך תקנה לא חייבו להנשים דהרי הם פטורים מדין הקריאה ולא מיחייבי אלא בדין קריאת היום משום דין פירסו"נ דהויא בשמיעה וכנ"ל.

ולמ"ש נ"י יש מקום לומר דלקריאת המגילה בלילה אי"צ לעשרה דוקא, דדין עשרה הוא משום פירסו"נ, ובלילה דהוי רק דין קריאה סגי ביחיד⁴.



(2) ראה בספר ילקוט יוסף או"ח סי' תרפ"ז [בע' שכ] מובא שם דברי האדר"ת בזה.

(3) וראה בטורי אבן דף ח' שם שכתב דחיובה לקרותה בלילה הוא מתקנה מיוחדת מדרבנן דתקנו לקרות את המגילה גם בלילה והויא מצוה נפרדת מדרבנן משא"כ עיקר המצוה דקריאת המגילה דהוי מדברי קבלה הוא רק ביום יעווי"ש, וראה מה שכתבנו בזה בקובץ רשימות שיעורים שם בסי' ל"ז יעווי"ש.

(4) ושוב ראייתי בצפנת פענח שם שכתב "והנה בלילה ליכא פרסום עיין ברכות ד' נ"ד ע"ש ברא"ש והנה לפי"ז בלילה לא הוה מצוה ביום הכניסה רק ביום וגם צריך רק עשרה וכן מבואר להדיא בגמ', וא"כ לפי"ז ביום יש מצוה חדשה והיינו פרסום" וכו' יעווי"ש, ומבואר בדבריו כיסוד דברינו דבלילה הוא המצוה רק משום קריאה וביום משום פירסו"נ ונהניתי שכוונתי בזה לדעת הגדול ז"ל.

בענין אמירת בפני נכתב ונתינת הגט בפני בי"ד של שלשה

הגאון החסיד הרב יחיאל מ"מ קלמנסון שליט"א

ראש ישיבת תות"ל ברינוא

בעמח"ס 'אפיקי מים' ו'מי טל'

[למד בישיבתינו הק' תשכ"ה – תשל"ז]

סימן א': בדברי הרמב"ם ז"ל דהשליח והשנים נותנין לה הגט .

סימן ב': המושך סימן הקודם.

סימן ג': בהא דקאמר הגמרא בפני כמה נותנו לה וכו'.

סימן ד': בענין עדות ע"א במיתת הבעל האם צריך בי"ד של שלשה לקבל העדות להתירה.

סימן ה': המושך סימן הקודם.

סימן א'

בדברי הרמב"ם ז"ל דהשליח והשנים נותנין לה הגט

מביא הסוגיא בדף ה, ב / מביא דברי הרמב"ם ז"ל בפ"ה מהל' עדות ה"ח / מקשה במש"כ הרמב"ם שהשנים והשליח נותנין הגט / מקשה עד"ז במש"כ הרמב"ם ז"ל דנחשב שהאשה נטלה הגט מבית דין מקשה עוד בלשון הרמב"ם ונמצא "כאילו" וכו' / מביא דברי הרמב"ם ז"ל בפ"ז מגירושין דערעור הבעל מהני מן התורה / קושיות האחרונים ז"ל ע"ז / תירוץ האחרונים ז"ל דהשליח נאמן כשנים

- א -

א. בגיטין דף ה, ב בפני כמה נותנו לה ר' יוחנן ור' חנינא חד אמר בפני שנים וחד אמר בפני שלשה וכו' והכא בשליח נעשה עד ועד נעשה דיין קמי פליגי מ"ד בפני שניים קסבר שליח נעשה עד ועד נעשה דיין ומ"ד בפני שלשה קסבר שליח נעשה עד ואין עד נעשה דיין והא קיי"ל בדרבנן עד נעשה דיין אלא הכא בהא קמיפליגי דמר סבר כיון דאשה כשרה להביא את הגט זימנין דמיייתא ליה איתתא וסמכי עלה ואידך אשה מידע ידעי ולא סמכי עלה וכו'.

ב. וברמב"ם ז"ל בפ"ז מהל' גירושין הל' י"ט ז"ל וכן האשה שהביאה גט זה של חוצה לארץ צריכה שלשה לומר בפניהם בפני נכתב ובפני נחתם שלא אמרו בפני שנים אלא בזמן שהשליח כשר לעדות שהרי הוא מצטרף עם השנים ונמצא מכלל השלשה שקיימו גט זה בדבריו שהעד נעשה דיין בדבר שהוא מדבריהם עכ"ל.

ג. והנה יעויין ברמב"ם ז"ל בהל' עדות בפ"ה בה"ח שכתב וז"ל שאין עד נעשה דיין אפילו בדיני ממונות ובה"ט שם ז"ל כמה דברים אמורים בדבר שצריך עדים מן התורה וצריך דיינין לדון באותו דבר מן התורה אבל בשל דבריהם עד נעשה דיין כיצד אחד שהביא את הגט ואמר בפני נכתב ובפני נחתם הוא ושנים נותנין אותו לה ונמצא כאילו נטלתו בבית דין עכ"ל.

- ב -

ד. והנה ק"ל טובא במש"כ הרמב"ם ז"ל הלשון הוא ושנים "נותנין" אותו לה וכו' דמשמע מלשון זה שהשנים שאומר בפניהם בפני נכתב וכו' משתתפים "ג"כ בנתינת הגט" והיינו שכל השלשה השליח והשנים כולם "נותנין" הגט והדבר תמוה דלכאור' נתינת הוא ע"י השליח בלבד שהוא שלוחו של הבעל ושלוחו כמותו.

ה. משא"כ השנים שאומר לפניהם בפני נכתב וכו' שאינם שלוחי הבעל ואין בכחם ליתן הגט להאשה ואם יתנו הגט אינה מגורשת דאין כאן ונתן בידה מהבעל וא"כ תמוה טובא מש"כ הרמב"ם ז"ל הוא ושנים "נותנין" שגם השנים משתתפים בהנתינה.

(1) הנה ברמב"ם שלפנינו הגירסא ונמצא כאילו "נטלוהו" "מבית" דין אכן ברמב"ם פרנקל הנוסח כאילו "נטלתו" בבית דין יעו"ש בילקוט שנויי נוסחאות.

ו. ולכא' הרי השנים שאומר לפנייהם בפני נכתב וכו' הם מצטרפים להשליח רק בהפרט דקיום הגט שנעשה ע"י אמירת השליח בפניהם בפני נכתב וכו' וכלשון הרמב"ם ז"ל בפ"ז מגירושין בהל' י"ט "שהרי הוא מצטרף עם השנים ונמצא מכלל השלשה שקיימו גט זה בדבריו" וכו' הרי שצירוף השלשה הוא בנוגע לקיום הגט שזה נעשה כשאומר לפנייהם בפני נכתב וכו' משא"כ לגבי נתינת הגט אין צריך לצירופם וסגי בזה שבשליח מקיים שליחותו ונותן הגט בעצמו ותמוה לפי"ז לשון הרמב"ם ז"ל הוא ושנים "נותנין" וכו' וצע"ג.

- ג -

ז. והנה כמו"כ תמוה טובא המשך לשון הרמב"ם ז"ל ונמצא כאילו נטלתו מבית דין וכו' והיינו שנחשב כאילו האשה נטלה הגט מהבית דין של שלשה דכיון שהוא והשנים "נותנין" לה ממילא שנטלה הגט מבית דין.

ח. והדבר תמוה מאד דמהיכי תיתי שצריכה ליטול הגט מביא דין ומ"ט לא סגי בנטילת הגט מהשליח בלבד וכמו גט גירושין ע"י שליח דסגי בנתינת השליח ואין צריך שהאשה תיטול הגט מבית דין וצע"ג.

ט. וכמ"כ צ"ע וביאור דקדוק לשון הרמב"ם ז"ל ונמצא "כאילו" נטלתו מבית דין ולכאורה אם הוא ושנים נותנין לה הגט א"כ נטלתו מבית דין ממש ומ"ט נקט הרמב"ם ז"ל דהוי "כאילו" לבד ולכא' הו"ל לומר הלשון ונמצא "שנטלתו" מבית דין [ולא דהוי רק "כאילו"] וצע"ג.

- ד -

י. ויתכן לומר בזה דהנה ברמב"ם ז"ל בפ"ז מהל' גירושין בפ"ז בה"א ז"ל שליח שהביא גט ממקום למקום בארץ ישראל אע"פ שלא ראה נתינת הגט וכו' הרי זה נותנו לה בפני שנים ואע"פ שאין עדין ידועין אצלנו ותהיה מגורשת בו.

יא. ובה"ב שם בא הבעל וערער ואמר לא גרשתי מעולם וגט שהובא לה מזוייף הוא יתקיים בחותמיו ואם לא נתקיים ולא נודעו עדין כלל תצא והולד ממזר שהרי אינה מגורשת וכו' יעו"ש ומבואר בדברי הרמב"ם ז"ל דאם אין הגט מקויים והבעל מערער דמזוייף היא אינה מגורשת מן התורה ואם נישאת הולד ממזר.

יב. ויעו"ש בלח"מ שהקשה טובא על הרמב"ם ז"ל מסוגיית הש"ס דהא דהשליח נאמן על הקיום הוא משום דקיום שטרות דרבנן שלכא' לשיטת הרמב"ם ז"ל דאם הבעל מערער ערעורו ערעור מן התורה וא"כ הקיום הוא מדאורייתא ואיך מהני קיום השליח שאינו אלא ע"א והרי כל הטעם של הקיום הוא משום החשש שמא יבוא הבעל ויערער וא"כ מה מפני קיום השליח הרי כשהבעל יערער צריך קיום מן התורה ולזה לא סגי בקיום השליח שהוא ע"א ונשאר בקושיא.

- ה -

יג. והנה האחרונים ז"ל האריכו לתרץ שיטת הרמב"ם ז"ל ויעויין במחנ"א פ"ז מהל' גירושין ה"ב שכתב וז"ל הא דאמרינן עדים החתומים על השטר כמי שנחקרה עדותן היינו היכא דליכא

מערער אבל היכא דאיכא מערער לא וכ"כ רבינו בפרק זה וכו' ומשום הכי כל היכא דליכא מערער ובא השליח ואומר בפני נכתב ונחתם נאמן כבי תרי ושוב כשבא הבעל ומערער אינו נאמן עכ"ל.

יד. ביאור הדברים דהיכא דהבעל בא ומערער ועדיין לא נתקיים השטר אז ערערו ערעור מן התורה וצריך שני עדים לקיימו משא"כ היכא דהבעל לא ערער עדיין ובא השליח וקיים הגט בכה"ג שוב לא מהני ערעור הבעל אח"כ.

טו. והיינו טעמא דכיון שבשעה שהשליח קיים הגט האמינוהו חכמים (כיון שאז עדיין לא הי' ערעור הבעל) שוב נאמן כשנים וכהכלל דכל מקום שהאמינה תורה ע"א ה"ה כמו שנים וה"ה הכא שהאמינוהו חכמים כמו שתים ושוב כשבא הבעל ומערער אח"כ אין ערעורו ערעור ואין דבריו של אחד כלום נגד שנים ומיושב שפיר קושיית הלח"מ.

טז. והנה כדברים האלה מבואר ג"כ בב"ש לאהע"ז סימן קמ"ד בס"ק ב' יעו"ש שכתב וז"ל הר"ז אומר בפני נכתב ובפני נחתם הטעם כמ"ש בסמוך ואז נתקיים הגט על פיו אע"ג בעלמא קיי"ל קיום צריך ב' עדים כאן, משום תקנות עגונות הקילו חז"ל הואיל וקיום שטרות דרבנן הוא דקיי"ל עדים החתומים כמה שנחקרו עדותן בב"ד דמי כמ"ש בש"ס אז מהני בפני נכתב ובפני נחתם אפילו אם אתא הבעל ומערער לא משגיחין בו.

יז. ולהני פוסקים דס"ל כשטוען מזוייף צריך קיום מדאורייתא ובסימן הקודם כתבתי דכן ס"ל להמחבר לפי"ז לכאו' קשה כשאתא הבעל ומערער שהגט מזוייף למה מהני קיום של ע"א כיון שצריך קיום מדאורייתא.

יח. ואפשר אם אתא הבעל מיד ומערער לא מהני העדות של ע"א אלא כשאינו מערער מיד בעת שאומר בפני נכתב ובפני נחתם ואז הוא כאלו נתקיים ע"פ ב' עדות תו אפילו מערער לא משגיחין ביה כיון דכבר נתקיים עכ"ל.

- 1 -

יט. ובחידושי כתב סופר על גיטין דף ג, א בד"ה וכתב עוד כתב וז"ל והב"ש סימן קמ"ב כתב כיון שהשליח הגיד וקבלנו עדותו שוב לא מהני מדאורייתא ערעור הבעל כוונתו כעין דס"ל כל מקום שהאמינה תורה ע"א כו' היכא שבא תחלה וכו' יעו"ש.

כ. וכן מבואר עד"ז בחידושי חת"ס לגיטין דף ב, א בד"ה המביא גט יעו"ש שכתב וז"ל הנה מאי דמיהמן שליח בפני נכתב בחוצה לארץ וכו' מתי בעל מערער לא משגיחין ביה היינו כיון דמצורף חזקה מעיקרא מיד דייק הימנוהו רבנן כבי תרי כמו בעד מיתה דע"י צירוף חזקתו מיד דייק הימנוהו כתרי הכי נמי הכא.

כא. ונהי אי אתו תרי ומכחשי ליה תו לא מהני אבל נגד הכחשת בעל דין כיון דכבר מהימן כבי תרי טרם ערעורו של בעל דין אע"פ שנאמנותו הוא רק מדרבנן מ"מ תו לא מהימן הכחשת בעל דין וכן כתב הש"ך ביו"ד סימן קכ"ז סוף ס"ק י"ד וכו', יעו"ש.

כב. ויעויין בשער משפט בחו"מ בסימן מ"ו בסק"ב שהולך ג"כ בדרך זה יעו"ש שכתב וז"ל והכא משום עיגונא אקילו ביה רבנן דלא חיישינן למזוייף בדליכא מערער וא"כ בשעת המסירה

הוי גט מעליא כיון דליכא מערער.

כג. אלא משום דשמא יבוא הבעל אח"כ ויערער וזה האמינו לשליח משום עיגונא ומשום דהיא דייקא ומינסבא וגם השליח מידק דייק ול"א מירע נפשיה ומהימן כדין ע"א דנאמן במיתת הבעל מהאי טעמא ואף שבא אחד ומכחישו הראשון נאמן כשנים כמבואר בפרק האשה שלום ובאהע"ז סימן י"ז ואתי שפיר זה נ"ל נכון מאוד.

כד. ומצינו למדים דכמה נביאים מתנבאים בסגנון אחד דכיון שהשליח נאמן מדרבנן כשנים שוב לא מהני ערעור הבעל אח"כ נגד שנים ודומה זה לע"א במיתת הבעל שנאמן מדרבנן כשנים ושוב אין ע"א יכול להכחישו אח"כ, וכמו שנתבאר.



סימן ב'

המשך סימן הקודם

מביא דברי האחרונים ז"ל דהשליח נאמן כשנים / מקשה ע"ז מהסוגיא דיבמות דף קיז, ב דרך אם התירוה ב"ד נחשב השליח כשנים / מבאר דמה שהשליח נותן לפי הבי"ד ולא מיחו בו נחשב כאילו התירו הנתניה / מתרץ בדרך זו הא דשליח נחשב כשנים / בדרך זו מתרץ הקושיות בדברי הרמב"ם ז"ל בהל' עדות

- א -

א. האומנם דלכאו' קשה טובא דהנה ביבמות דף קיז, ב תנן עד אחד אומר מת ונשאת ובא עד אחד ואמר לא מת הרי זו לא תצא ובגמרא שם מקשה טעמא דנשאת הא לא נשאת לא תנשא והאמר עולא כל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שנים ואין דבריו של אחד במקום שנים ומתרץ הכי קאמר עד אחד אומר מת והתירוה להנשא ובא אחד ואמר לא מת לא תצא מהתירה הראשון.

ב. ובפירוש רש"י ז"ל שם כתב וז"ל לא תצא מהתירה הראשון ודוקא התירוה קודם שיבוא עד שני המכחישו אבל בא קודם שיתירוה מודה עולא דלא סמכינן אקמא דאכתי לא אחשביניה כתרי עכ"ל.

ג. והמתבאר בהסוגיא ובדברי רש"י ז"ל דהא דהראשון הו"ל כתרי ושוב אין ע"א יכול להכחישו הוא רק שהבי"ד קיבלו עדות הראשון וגם התירוה להינשא והיינו שפסקו ע"פ העדות שמתרת להינשא ואז דוקא הוא דחל הדין שהראשון הוא כתרי הא אם לא התירוה להינשא עדיין לא חל הדין דהע"א הראשון הוי כתרי [ואע"פ שקיבלו העדות אם לא פסקו למעשה שמתרת להינשא לא הוי כתרי].

- ב -

ד. ויעויין בחידושי הר"ן ז"ל בב"מ דף ב, ב בד"ה (וליחזי זוזי וכו') שכתב בתוך דבריו וז"ל דכי אמרינן בזה אחר זה ראשון נאמן לפי שהאמינה אותו התורה ושני המכחישו אין בדבריו כלום ה"מ דוקא כשנעשה מעשה על פי עדותו אבל כשלא נעשה מעשה על פיו אפילו בזה אמר זה הו"ל כבת אחת וע"א דהכחשה הוא ולא מהימן.

ה. וראי' לדבר מדאמרינן בפרק האשה שאם ע"א אומר מת ונשאת ובא אחר ואמר לא מת הרי זו לא תצא ומקשינן טעמא דנישאת וכו' והאמר עולא כל מקום וכו' ומתריצינן הכי קאמר ע"א אומר מת והיתרוה וכו' אלמא דאע"ג דבזה אחר זה ע"א בהכחשה לאו כלום הוא אלא א"כ נעשה מעשה על פיו של ראשון כגון שהתירוה להנשא וזכתה בעצמה שאין הדבר מחוסר מעשה וכן בסוטה שבא ע"א ואמר נטמאת שפטורה מלשתות וכו' יעו"ש.

ו. אשר לפי"ז לכאו' יקשה דמה שייך לומר שאין ערעור הבעל מועיל כיון שהשליח נחשב כתרי ואין דבריו של אחד במקום שנים ולכאורה הרי דין זה שהראשון הוא כשנים חל רק אחר

שנעשה מעשה ע"י הפסק בי"ד כנ"ל וכאן הרי לא נעשה מעשה ע"י דברי השליח ורק הבי"ד קיבלו עדותו שהגט מקויים אבל עדיין אין כאן התיורה בי"ד שנעשה מעשה ע"י קבלת עדות זו וצ"ע ג'.

- ג -

ז. ויתכן לומר בזה ובהקדים ב' יסודות הא' דהנה יעויין באהע"ז סימן ז' סעיף ו' דאיתא שם וז"ל שאמרה נשבית וטהורה אני והתירוה בית דין לינשא וכו'.

ח. ובהגהת הרמ"א שם ז"ל או שנשאת לפני בית דין ולא מיחו בה ע"כ ובב"ש שם בס"ק י"א ז"ל מי שנשאת כ"כ בתשובת רד"ך מה שנשאת הוי אמרה אני ומה שלא מיחו לה הבית דין הוי כאלו התיורה וכו' יעו"ש ומבואר בזה דמה שנעשה לפני הבית דין ולא מיחו ע"ז נחשב כאילו הבית דין התיירו הדבר בפירוש.

ט ולפי"ז נראה דה"ה בהא דמבואר בהסוגיא דיבמות דף קיז, ב דהיכא דהבית דין התיירו לינשא ע"פ הע"א שמת בעלה נחשב הע"א כשנים הנה ה"ה והוא הטעם אם נשאת לפני בית דין ולא מיחו בה הרי זה נחשב כאילו התיירו בפירוש וממילא דחל על הע"א הדין דהוי כשנים.

י. והב' דבהך תקנת חז"ל שהמביא גט מחו"ל צריך לומר בפני נכתב וכו' כדי לקיים הגט

(1) ועי' בש"ך בחו"מ בסימן פ"ז ס"ק ט"ו שהביא דברי הר"ן ז"ל אלו [מהנמוק"י] וכתב שם וז"ל ואע"ג דדברי הר"ן לא נתבררו אצלי במש"כ דלא נעשה מעשה על פיו אע"ג שבאו בזה אחר זה כבאו ובבת אחת דמי דמפירוש רש"י בסוטה פרק מי שקינא ותו' שם וכן וכן מתו' דכריתות ריש פרק אמרו לו ושאר מקומות לא משמע כן אלא כל שבאו בזה אחר זה אע"ג שלא נעשה מעשה על פי הראשון נאמן כתרי ולא השני כגון גבי סוטה דגלי לך קרא דעד שאומר נטמאת נאמן כב' ולא גלי קרא דעד שאומר לא נטמאת נאמן כב' וכן בשאר דוכתי בתו' ופוסקים מיירי כהאי גוונא וכו' יעו"ש.

אכן גם להשיטה דסוטה וכו' הוי כתרי מיד כשהעיד ואע"פ שלא נעשה מעשה על פיו הנה כ"ז בעדות שהאמינה התורה לעד אחד משא"כ בעדות דמהני ע"א רק מדרבנן וכהך דעדות שמת הבעל בזה לכו"ע הראשון הוי כשנים רק אם התיירו על פיו וכמבואר בהסוגיא דיבמות דף קיז, ב וכמו שהבאנו בפנים.

ועי' בב"ש באהע"ז בסימן י"ז בס"ק ק"ט שכתב וז"ל והא דבעינן כאן שהתירוה דוקא ולקמן בסימן קע"א לענין סוטה פסק בטור אפילו לא פסקו הדין על פי העד מ"מ הרי הוא כשנים תרצו תו' ביבמות ובכתובות סוטה שאני דשם הע"א נאמן מדאורייתא אז העד נחשב כשנים אפילו לא פסקו הדין על פיו אבל בדבר שאינו נאמן מדאורייתא אלא מדרבנן אז לא נעשה כשנים אלא אם כן כשפסקו הדין על פיו יוע"ש.

ובב"ש באהע"ז סימן קע"ח ס"ק י"א ז"ל ועי' ברמב"ם וטור דכתבו אם אחר שהעיד ע"א שנטמאה בא ע"א ומכחישו לא משגחינן בו דע"א בסוטה נאמן כתרי ואין ע"א נאמן נגד שני עדים.

ולכאורה קשה דהא כתב הרמב"ם פי"ב מהל' גירושין והטור בסימן י"ז דוקא כשמעיד העד ופסקו הבי"ד על פיו אז הוי כתרי אבל כל זמן שלא פסקו על פיו לא אמרינן דהוי כתרי וכ"כ תו' בסוגי' דאירי דפסקו הבי"ד על פיו עדותו א"כ למה כתבו הם מיד אחר שהעיד הוי כתרי אפילו לא פסקו על פיו.

שוב ראיתי בתו' פ"ב דכתובות כתבו היכא דע"א מדאורייתא נאמן הוי כתרי אפילו לא פסקו הבי"ד על פיו אבל היכא דנאמן מדרבנן אז לא הוי כתרי אלא א"כ פסקו על פיו בזה שפיר [לצ"ל אתי שפיר] מש"כ הרמב"ם והטור כי הם ס"ל ג"כ בתו' אלו ובי"ד סימן קכ"ז מחלק בש"ך מסברא דעצמו כן. עכ"ל.

ולפי"ז הנמצא בנדו"ד לגבי עדות השליח דבפני נכתב וכו' דנאמן כתרי מדרבנן שפיר יקשה מה שהקשינו בפנים ודר"ק.

הנה איכלל בזה דאם השליח לא אמר בפני נכתב וכו' (והגט לא נתקיים עדיין ע"י עדים) לא יתן הגט והיינו שאסור על השליח ליתן הגט להאשה כל זמן שלא נתקיים על פי השליח או על פי עדים.

יא. וברמב"ם ז"ל בפ"ז מגירושין בה"ה ז"ל שליח שהביא גט ממקום למקום בחוצה לארץ וכו' אם היה השליח עומד שם בשעת כתיבת הגט וחתימתו הרי זה אומר בפני שנים בפני נכתב ובפני נחתם ואחר כך נותן לה בפניהם ותתגרש בו וכו'.

יב. ובהל' ז' שם ואם אין השליח עומד בשעת כתיבת וחתימת הגט "לא ינתן לה" אלא אם כן נתקיים בחותמיו וכו' ואם לא נתקיים ונתן לה הרי זה פסול עד שיתקיים וכו' יעו"ש הרי להדיא שכל זמן שלא נתקיים ולא אמר בפני נכתב וכו' הדין הוא שאין השליח יכול ליתן הגט "ולא ינתן לה" כי הגט הוא פסול (כל זמן שלא נתקיים) ואסור לו ליתן גט פסול וכו' וכמו שנתבאר.

יג. ולפי"ז הרי נמצא דכאשר השליח אמר בפני נכתב וכו' ונתן הגט לפני דין ולא מיחו בו (השנים שהם הבית דין בצירוף השליח שנעשה דיין עמהם) הרי זה כאילו התיירו ליתן בגט דאל"כ היו מוחים שאסור ליתן גט פסול כנ"ל והר"ז נחשב כאילו פסקו שהגט מקויים כהלכה ולכן מותר ליתנו.

- ד -

יד. ויתורץ בדרך זה הא דהשליח שאמר בפני נכתב וכו' יש לו כח כשנים ולא תיקשי מהסוגיא דיבמות דרק כשבית דין התיירו לינשא הוא דחל הדין שהע"א נחשב כשנים וכמו שהקשינו לעיל.

טו. ולהמבואר אתי שפיר והיינו משום דגם כאן הוי כמו התיירו לינשא משום דזה שהבית דין לא מיחו על הנתניה הוי כאילו התיירו הנתניה ופסקו שהגט מקויים וכשר לנתניה ושפיר נחשב זה כאילו נעשה מעשה על פי עדות השליח.

טז. וכמש"כ הר"ן ז"ל לגבי היתרו לינשא דנחשב שנעשה מעשה כיון שהאשה זכתה בעצמה וה"ה והא הטעם בנתינת הגט שנתגרשה עי"ז "וזכתה בעצמה" ושפיר יש להשליח כח כשנים ושוב לא מהני ערעור הבעל אח"כ וכמו שנתבאר.

- ה -

יז. וביסוד הדברים יתבאר שפיר דברי הרמב"ם ז"ל בהל' עדות שכתב הוא ושנים נותנין אותו לה וכו' אשר לכאו' תמוה טובא דהרי הגט ניתן להאשה ע"י השליח ולא ע"י השנים שאינם שלוחי הבעל כלל ומה זה שכתב הרמב"ם ז"ל שהשנים ג"כ נותנין לה הגט וכמו שהקשינו לעיל.

יח. ולהמבואר אתי שפיר דאין כוונת הרמב"ם ז"ל שהשנים נותנין הגט ממש ליד האשה דז"א שרק השליח נותן הגט אלא כוונת הרמב"ם ז"ל דכיון שהשנים שהם הבית דין לא מיחו בנתינת הגט הרי זה כאילו הם בעצמם משתתפים ומתירים לנתינת הגט כנ"ל ושפיר נחשב כאילו הם ג"כ נותנין הגט.

יט. והוכרח הרמב"ם ז"ל לומר כן כדי לתרץ הא דשליח נאמן ושוב אין הבעל יכול לערער אח"כ ואע"פ דשיטת הרמב"ם ז"ל שערעור הבעל הוי מן התורה והיינו משום דכאן אין ערער הבעל כלום אחר שהשליח העיד ונתקבלה עדותו בבית דין ונחשב "כשנים" כיון שנעשה מעשה על פי פסק הבית דין וכמו שנתבאר.

כ. ובדרך זה יתורץ ג"כ מש"כ הרמב"ם ז"ל הלשון "ונמצא כאילו נטלתו" מבית דין וכו' ולכא' מ"ט צריך להיסוד שנטלתו "מבית דין" ולא סגי שנטלתו מהשליח בלבד וכמו בכל נתינת גט שאין צריך שהאשה תיטול הגט מבית דין וכמו שהקשינו לעיל.

כא. ולהמבואר אתי שפיר והיינו משום דכאן צריך שהשליח יהי' לו כח כשנים כנ"ל ולזה צריך שיהי' התיורה בית דין ונעשה מעשה ע"י הפסק בית דין אשר לכן הוא דנקט הרמב"ם ז"ל שנחשב כאילו נטלתו מהבית דין והשתתפו בהנתינה עי"ז שהתירו הנתינה ולא מיחו בה כנ"ל וכמו שנתבאר.

- 1 -

כב. והנה בדרך זה יתורץ ג"כ דקדוק לשון הרמב"ם ז"ל שכתב ונמצא "כאילו" נטלתו מבית דין ולכא' הו"ל לומר ונמצא שנטלתו מבית דין ומ"ט נקט הרמב"ם ז"ל דהוי רק "כאילו" נטלתו וכמו שהקשינו לעיל.

כג. אכן להמבואר אתי שפיר והיינו משום שבפועל ממש הרי האשה נטלה הגט מיד השליח ולא מיד הבית דין אלא דאנן אמרינן דכיון שהבית דין לא מיחו על הנתינה הר"ז נחשב "כאילו" הם נתנו הגט [שניתן ע"פ הסכמתם שלא מיחו] אשר לכן הוא דדקדק הרמב"ם ז"ל לומר דהוי "כאילו" נטלתו מהבית דין והוא רק "כאילו" ולא שנטלתו ממש מיד הבית דין וכמו שנתבאר.

כד. ונתבאר בדברינו ביאור דברי הרמב"ם ז"ל שכתב שהשנים והוא נותנין הגט ונמצא "כאילו" נטלתו מבית דין והיינו משום דזה שלא מיחו נחשב כאילו התירו בפירוש ו"כאילו" נשתתפו בהנתינה ולכן נחשב השליח כשנים כיון שנעשה מעשה על פיו וכמו שנתבאר בדברינו היסוד לכל זה.



סימן ג'

בהא דקאמר הגמרא בפני כמה "נותנו לה וכו'"

מביא הסוגיא בדף ה, ב / מקשה מ"ט קאמר הגמרא בפני כמה "נותנו" לה ולכאו' העיקר "האמירה" ולא "הנתינה" / מביא היסוד דהשליח יש לו כח "כשנים" / מבאר דכח זה נפעל ע"י "הנתינה" בפני הבי"ד / מתרץ בדרך זה הא דקאמר הגמרא הלשון בפני כמה "נותנו" לה

- א -

א. בגיטין דף ה, ב איתמר בפני כמה נותנו לה רבי יוחנן ור' חנינא חד אמר בפני שנים וחד אמר בפני שלשה וכו' לימא בהא קמיפלגי דמאן דאמר בפני שנים קסבר לפי שאין בקיאין לשמה [הלכך בתרי סגי דלהווי סהדי דאמר שליח בפני נכתב ואי אתי בעל תו ומערער לא משגחינן בי, פירש"י].

ב. ומאן דאמר בפני שלשה קסבר לפי שאין עדים מצויין לקיימו [וכיון שלקיומי בעינן תלתא כדאמרינן בכתובות (דף כא, ב) דקיום שטרות בשלשה, פירש"י] וכו'.

ג. והנה לכאו' יקשה טובא בהא דקאמר הגמרא הלשון בפני כמה נותנו והיינו "דנתינת הגט" צריך להיות בשלשה לחד מ"ד והטעם משום קיום שטרות בשלשה ולכאו' הרי קיום הגט הרי נעשה בשעת אמירת השליח בפני נכתב וכו' ולכן צריך לומר בפני נכתב וכו' בפני שלשה ושפיר נתקיים הגט בפני שלשה והרי"ז דין "בהאמירה" ולא במעשה "הנתינה" ומ"ט קאמר הגמרא הלשון בפני כמה "נותנו" דמשמע מזה שעצם "הנתינה" צריכה להיות בפני שלשה.

ד. ולכאו' אם השליח יאמר בפני נכתב וכו' לפני שלשה ואחד מן השלשה ילך לו מיד והנתינה תהי"י רק בפני השנים שנשארו ג"כ צריך להיות כשר וכמו כל נתינת הגט דסגי ליתן בפני שנים שהם עדי מסירה ואין צריך ליתן הגט בפני שלשה² ויקשה טובא לפי"ז דמ"ט נקטה הגמרא הלשון בפני כמה "נותנו" שצריך ליתן הגט בפני שלשה [למ"ד משום קיום] וצע"ג.

- ב -

ה. והנראה דמזה יסוד וראי' להמבואר בדברינו בסימן הקודם בהא שכתבו האחרונים ז"ל לתרץ שיטת הרמב"ם ז"ל דכשבא הבעל ומערער שהגט מזויף צריך קיום מן התורה והקשו המפרשים ז"ל שהמבואר בגמ' בהא דהשליח נאמן לקיים הגט ע"י אמירת בפני נכתב וכו' ואע"פ שהוא ע"א משום דקיום שטרות דרבנן ומשום עיגונא הקילו להאמין השליח אע"פ שהוא ע"א ותיפוק לי' שאם הבעל יערער הרי הקיום מן התורה ומה מהני לזה קיום השליח דהוי ע"א.

ו. ותירצו בזה דחז"ל נתנו כח להשליח שיהי' כמו "שנים" ושוב לא מהני ערעור הבעל אח"כ

(1) תוכ"ד ועי' בתוס' בד"ה יטלנו הימנה יעו"ש ובסדר הגט לר"י הזקן. באות כ' יעו"ש ובמדרכי להלן בפ"ב בסימן מ"ג יעו"ש ודו"ק. [ועי' בחי' הרשב"א בדף ה, ב דמהני סמוך לנתינה כגון שהגט עדיין בידו, יעו"ש].

(2) ועי' בשו"ת נוב"י מהד"ת באהע"ז סימן קי"ד ודו"ק.

דהוי חד נגד שנים וכהכלל דכל מקום שהאמינה תורה ע"א ה"ה כמו שנים.

ז. והקשינו ע"ז הרי מבואר ביבמות דף קיז, ב דע"א נאמן במיתת הבעל עי"ש ונחשב כשנים מדרבנן הוא רק אם הבי"ד קיבלו עדות הע"א ועשו מעשה על פיו שהתירוה לינשא הא לאו הכי אין לו, כח כשנים ואין אמרינן כאן בסתמא שהשליח יש לו כח כשנים מדרבנן ולכא' הרי לא נעשה מעשה על פיו.

ח. וכתבנו לתרץ בזה דכיון שהשליח נותן הגט להאשה בפני הבית דין ולא מיחו בהנתינה [שהרי אסור ליתן הגט אם אינו מקויים ולא אמר בפני נכתב וכו' שזה הוי קיום] ברי זה נחשב כאילו התירוה בי"ד ונעשה מעשה על פי העד מה שהאשה זכתה בעצמה [וכמש"כ בחידושי הר"ן ז"ל בב"מ דף ב, ב] ע"י שקיבלה גט כשר ומקויים.

ט. ובזה תירצנו מש"כ הרמב"ם ז"ל בפ"ה מהל' עדות ה"ח שהשנים והשליח נותנין לה הגט וכאילו נטלתו מהבית דין אשר לכא' תמוה טובא דהרי רק השליח נותן הגט ולא הבית דין אלא הביאור בזה דכיון שהבית דין לא מיחו בהנתינה הרי זה נחשב כאילו הם משתתפים בנתינת הגט ולכן שפיר נחשב השליח "כשנים" כיון דהתירוה בית דין ונעשה מעשה על פי השליח וכמו שהארכנו ביסוד הדברים.

- ג -

י. וביסוד הדברים יבואר שפיר הא דנקטה הגמ' הלשון "בפני כמה נותנו" ולמ"ד בפני שלשה צריך ליתן הגט בפני שלשה ולא תיקשי דמ"ט צריך ש"הנתינה" תהי' בפני שלשה ולא סגי אם ה"אמירה" דבפני נכתב וכו' היתה בפני שלשה והנתינה [תוכ"ד] בפני שנים וכמו שהקשינו לעיל.

יא. ולהמבואר אתי שפיר והיינו דלא סגי אם האמירה בלבד היתה לפני שלשה אלא צריך שהנתינה [ג"כ]³ תהי' בפני שלשה כדי שעדות השליח כאילו גם הם נתנו לה ע"י והתירוה כיון שלא מיחו ושפיר חל אז הדין שהשליח יש לו כח כשנים ושוב לא יועיל ערעור הבעל אח"כ ומזה יסוד וראי' לדברינו⁴ וכמו שנתבאר.

יב ונתבאר בדברינו בהא דקאמר הגמרא בפני כמה נותנו לה דלא סגי בהאמירה דבפני נכתב וכו' לפני בית דין אלא צריך "שהנתינה" [ג"כ] תהי' בפני בית דין כדי שיחול הדין שלשליח יש כח "כשנים" וכמו שנתבאר בדברינו היסוד לכל זה.

(3) ועי' מש"כ בסימן ח' וסימן ט' וסימן י"א ודו"ק.

(4) ועי' בגיטין דף כ"ט ע"ב אלא אומר שליח בי"ד אני ובשו"ת הריב"ש בסימן שי"ח כתב דאין בי"ד ממנין אלא השליח ולשון הרמב"ם ז"ל בפ"ז מגירושין הל' כ' בא לבי"ד וכו' והן משלחין אותו וכו' ובשו"ת צפנת פענח דווינסק ח"א סימן נ"ב דייק מזה שהבי"ד ממנין אותו יעו"ש. ובמאירי בגיטין שם ז"ל ובית דין עושין שליח במקומו ואומר שליח בית דין אני ר"ל שנותנו מכח שליחות בית דין ובית דין חותמין לו שהוא שלוחם עיי"ש ושם בד"ה ולענין ביאור כל שבתורת בית דין יכול למסור להם דבריו והם נותנין לאותו פלוני מכח הבעל או ממנים שליח וכו' עיי"ש ודו"ק.

סימן ד

בענין עדות ע"א במיתת הבעל האם צריך ב"ד של שלשה לקבל העדות להתירה

מביא דברי הרמ"א באהע"ז סימן י"ז סעיף ל"ט דהעדות ע"א במיתת הבעל צריך ב"ד של שלשה / שיטת הח"מ דסגי ביחיד / דברי הב"ש שצריך ב"ד של שלשה / שיטת ה"ז דלגבי ההיתר סגי ביחיד ולגבי קבלת העדות צריך ב"ד של שלשה / שיטת הרעק"א והחת"ס כשיטת הט"ז / הקושיא על שיטת הרמ"א

- א -

א. בשו"ע אהע"ז בסימן י"ז סעיף ל"ט ז"ל הנשאת על פי עד אחד לא תנשא אלא ברשות בית דין וכו', ובהגהת הרמ"א והבית דין צריכין להיות שלשה וכשירים ולא קרובים וכו' יעו"ש ומבואר בזה דשיטת הרמ"א דבהא דקיי"ל דע"א נאמן במיתת הבעל הנה עדות זו צריכה להיות לפני בית דין של שלשה ואז הבית דין מתירים אותה להנשא.

ב. ובח"מ שם בס"ק ע"ח כתב לחלוק על הרמ"א וס"ל שבעדות ע"א במיתת הבעל אין צריך בית דין של שלשה יעו"ש שהאריך בזה ובב"ש שם ס"ק קכ"ד הביא דברי הח"מ וז"ל שם בח"מ מאריך בזה וכלל דבריו דאין צריך כאן בית דין אלא דומה לשאר הוראת איסור והיתר ודי ביחיד גם אין צריך בית דין לקבל העדות דהא עד מפי עד כשר אפילו לא אמר העד הראשון עדותו לפני הבית דין גם הטעם הוא דצריך בית דין לקבל עדות כי היכי דלא להוי עד מפי עד וכאן עד מפי עד כשר, אם כן אין צריך בית דין לקבל העדות ומקור דין זה מה שכתב הרב רמ"א דצריך להיות ג' וכשרים לא מצינו להדיא ומה שמציין תשובת הרשב"א סימן תש"נ ליתא, ושפיר יש לדחות כמ"ש בח"מ.

ג. אבל יש להביא רא' לדין זה מש"ס סוף יבמות שם איתא פלוגתא ע"ד נשים אם צריך דרישה וחקירה ופליגי אם היתר נשים דומה לדיני נפשות ומה שהיא גובה כתובתה מחמת ההיתר דומה לדיני ממונות ולכו"ע נשמע דהוא דין ממש שלא דמי לשאר הוראת איסור והיתר דליתא שום דין אבל הכא איכא דין וכו'.

ד. אע"ג דעד מפי עד כשר לעדות אשה אין למידין אפשר משאי אפשר וכו' [כוונתו דאע"פ שהקילו לענין עד מפי עד דכשר היינו משום עיגונא דלפעמים אי אפשר אלא ע"י עד מפי עד אבל הא מיהת דעד השני עכ"פ צריך להעיד לפני בית דין של שלשה דזה אפשר] וכן צריך להגיד עדותו לפני בית דין כשר וכו' [היינו לפני בית דין של שלשה וכו'] יעו"ש.

ה. ונמצינו למידים ב' שיטות בגדר הבית דין בעדות ע"א במיתת הבעל הא' שיטת הרמ"א וכמ"ש הב"ש דצריך בית דין של שלשה הן כדי לקבל עדות הע"א וכמו שהוא בכל קבלת עדות, שהיא ע"י בית דין של שלשה דוקא וכמו כן הנה ההיתר להתירה להינשא צריך להיות ע"י בית דין של שלשה דוקא דנחשב כמו דיני ממונות [לענין לגבות הכתובה] ולא דמי להוראת איסור והיתר דסגי ביחיד ואין צריך בית דין שלשה כיון שאין בזה דין.

ו. והב', שיטת הח"מ דאין צריך בית דין של שלשה בעדות הע"א במיתת הבעל אלא סגי ביחיד והטעם לזה, כי בעדות אשה אין צריך קבלת העדות בפני שלשה שהרי גם עד מפי עד כשר אע"פ שעדות הראשון לא נאמרה לפני בית דין והוא הדין בעדות השני דעד מפי עד סגי כשמתקבלת ע"י יחיד וה"ה לגבי פסק ההיתר לינשא דסגי ביחיד ואין צריך בית דין של שלשה.

- ב -

ז. והנה, מצינו שיטה שלישית בזה, והיא, שיטת הט"ז שם בס"ק נ"ו יעו"ש שכתב וז"ל ג' כשרים כו' תימא לי דהא אמרינן סוף יבמות דאמר רב נחמן האלקים אכלו כוורי לחסא מדיבוריה דרב נחמן אזלא דביתהו דחסא ואינסבא וכו' והא רב נחמן לחדוד אמר כן והאיך אינסבא ממאמר רב נחמן ביחידות אפילו היה אומר זה בלשון פסק וכו' אלא ודאי דביחיד מומחה סגי וכו'.

ח. והנה המקור לזה מתשובת רשב"א סימן תשמ"ט הביאו בדרכי משה ושם קאי על בית דין המקבל עדות ובזה כו"ע מודים דכן הוא אבל לא על המורים עכ"ל.

ט. ומבואר בזה דשיטת הט"ז היא לחלק בין קבלת העדות דמיתת הבעל שזה צריך להיות לפני בית דין של שלשה ככל קבלת עדות דעלמא משא"כ לענין הפסק וההיתר לינשא (אחר שכבר נתקבלה העדות ע"י בית דין שלשה) לזה סגי ביחיד מומחה ככל פסקי איסור והיתר ואין צריך בית דין של שלשה.

- ג -

י. ומה שכתב הב"ש דגם לענין ההיתר לינשא צריך בית דין של שלשה כיון דהוי דין ממון לגבי הכתובה הנה המגיה בדברי הט"ז שם דוחה דברי הב"ש וז"ל כתב הב"ש יש להביא ראייה מש"ס סוף יבמות וכו' חד מדמי לדיני נפשות וכו' וחד מדמי לדיני ממונות וכו' ונשמע מזה דהוי דין ממש ולא דמי לשאר הוראת איסור והיתר וצריך כאן בית דין כשר עכ"ל.

יא. אומר אני דודאי לענין קבלת עדות נכונים דבריו כמו שפירש כיון דעל פיהם תגבה כתובתה כשתנשא כו' אם כן מכח עדות הללו תגבה כתובתה וכן לענין נפשות הוי ג"כ מכח עדותן שרינן לה לעלמא לכך צריך שלשה אבל להתירה אין זה אלא כשאר הוראה כי אין כאן משפט לא דיני ממונות שהרי אינו עוסק כלל מדין כתובה ולא דיני נפשות יש כאן רק אם תבוא אח"כ לגבות כתובתה אזי יהיה דיני ממונות וכו' בדיני נפשות וכו' יעו"ש.

- ד -

יב. והנה כשיטת הט"ז נקט ג"כ בשו"ת חת"ס בחלק אהע"ז בסוף סימן מ"ב (בד"ה היוצא) יעו"ש שכתב וז"ל ואמת טעם ישיבת בית דין של שלשה שכתב רמ"א סימן י"ז סעיף ל"ט לא ידענא וצדקו דברי החלקת מחוקק ואע"פ שהב"ש החזיק בעד רמ"א היינו לקבל עדות בשלשה אבל להתירה בשלשה לא ידענא וכו' יעו"ש והיינו כדברי הט"ז שלענין קבלת העדות צריך בית דין של שלשה משא"כ לענין להיתר לינשא סגי ביחיד מומחה.

יג. וכן מבואר ג"כ בשו"ת רעק"א בח"א בסימן קכ"ג (בד"ה גם וכו') שכתב שם וז"ל די"ל

בעדות אשה אף דע"א ועד מפי עד נאמן מ"מ בעי דוקא שנתקבל עדות בבית דין (היינו בית דין של שלשה וכו') אבל שלא בבית דין י"ל דלא הוי עדות וכו'.

יד. דהוראה זו הוי רק כהוראת איסור והיתר ולא בעי ג' אבל מ"מ בעי ההוראה על ידי קבלת עדות בשלשה דצריך שיקבל העדות בפני שלשה עכ"ל והיינו כשיטת הט"ז כנ"ל וכמו שנתבאר.

טו. ונמצינו למדים דדברי הרמ"א דרשות בית דין להתירה להנשא ע"פ עדות הע"א במיתת הבעל היינו דוקא בית דין של שלשה תמוה טובא דמנין המקור לדין זה ותשובת הרשב"א ז"ל בסימן תשמ"ט וסימן תש"נ שהובא בדרכי משה הרי שם מיירי מקבלת עדות בפני שלשה ומנלן דה"ה לגבי היתר הבית דין וכמו שהקשה הט"ז.

טז. זאת ועוד דעצם הסברא תמוה טובא דמהיכי תיתי שנצטרך להיתר דשלשה דוקא ומאי שנא משאר הוראת הלכה באיסור והתיר דסגי ביחיד כיון שאינו אלא גילוי מילתא איך הוא הדין וגם כאן הרי כיון שהע"א נאמן שמת הבעל הרי בכהאי גוונא הוי גילוי מילתא שמותרת לינשא כיון שמת הבעל וצ"ע. [ויתבאר כ"ז בסימן הבא בס"ד].



סימן ה'

המשך הסימן הקודם

מביא שיטת הרמ"א דהבי"ד בעדות ע"א במיתת הבעל צ"ל ב"ד של שלשה / מביא הקושיא מנין המקור לזה ומה הטעם בזה / מביא הסוגיא דיבמות דף קיז, ב / מבאר לפי"ו הטעם בדברי הרמ"א / מביא הסוגיא דגיטין דף ה, ב / מבאר דמזה מקור ויסוד לדברי הרמ"א

- א -

א. ויתכן לומר בזה והוא להמבואר ביבמות דף קיז, ב בהא דתנן ע"א אומר מת ונשאת ובא ע"א ואמר לא מת, הרי זו לא תצא ומקשה הגמרא טעמא דנשאת הא לא נשאת לא תנשא האמר עולא כל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שנים ואין דבריו של אחד במקום שנים ומתרתה הגמ' הכי קאמר ע"א אומר מת והתירוה להנשא ובא ע"א ואמר לא מת לא תצא מהיתרה הראשון.

ב. ובפירש"י ז"ל לא תצא מהתירה הראשון ודוקא התירוה קודם שיבוא עד שני המכחישו אבל בא קודם שיתירוה מודה עולא דלא סמכינן אקמא דאכתי לא אחשביניה כתרי עכ"ל.

ג. ומבואר דהא דהע"א שמעיד במיתת הבעל נאמן כשנים ושוב אין ע"א יכול להכחישו הוא רק היכא שהיתרוה ב"ד על פי ע"א משא"כ אם לא התירוה בית דין אין הע"א נחשב כשנים ואע"פ שחז"ל האמינו הע"א במיתה ונתקבלה עדותו בבית דין הנה לא סגי בזה אלא צריך ג"כ שיהי' התירוה בית דין והיינו שע"י היתר הבית דין זה נותן הכח להעד שיהי' נחשב כשנים.

- ב -

ד. ובדרך זה יתבאר דברי הרמ"א שצריך שהבית דין שהתירוה יהי' בית דין של שלושה ואע"פ דבשאר הוראות איסור והיתר לא בעינן בית של שלושה היינו משום שעצם הפסק דין שמותרת להנשא אה"נ שסגי באחד אבל כאן הרי שנוסף על עצם הפסק דין הרי צריך חלות חדשה שהעד יחשב כשנים.

ה. שלזה צריך כח של בית דין שלשה ורק אז יש בכוחם לפעול שהע"א יהי' לו כח כשנים ומבואר שפיר דברי הרמ"א שרק כשהבית דין הם של שלשה מהני עדות הע"א שנחשב כשנים וכמו שנתבאר.

ו. האומנם דהן אמת שנתבאר יסוד שיטת הרמ"א אבל עדיין צ"ע מנלן המקור לומר דדוקא בית של שלשה נתחדש על ידם הכח דהע"א הוא כשניים ומ"ט לא נאמר דגם ע"י יחיד מומחה שפוסק שמותרת להנשא מתחדש הכח שהע"א הוא כשניים וצ"ע.

- ג -

ז. והנראה דיש לנו מקור בש"ס דרק בית דין של שלשה יש להם הכח לפעול שהע"א יהי' כשניים והוא מהסוגיא דגיטין דף ה, ב שאומרת הגמרא בפני כמה נותנו לה ואיכא מ"ד דס"ל

בפני שלשה נותן לה וקאמר הגמרא בתחילת הסוגיא הטעם דכיון דעדות השליח לומר בפני נכתב וכו' הוא כדי לקיים הגט לכן צריך שלשה כמו בכל קיום שטרות וכו' יעו"ש.

ח. והנה בדברינו בסימן ג' הקשינו בזה דמ"ט קאמר הגמרא שהנתינה דהגט צריך להיות בפני שלשה ולכאורה הנה רק "אמירת" השליח בפני נכתב וכו' זה להיות בפני שלשה כיון "שאמירה" זו היא קיום הגט משא"כ "נתינת" הגט מהכי תיתי שצריך ליתן בפני שלשה ומ"ט לא סגי שיתן הגט בפני שנים ככל נתינת הגט דסגי בב' עדי מסירה וצ"ע.

ט. ונתבאר בדברינו דהא "דהנתינה" צריכה להיות בפני בית דין של שלשה הוא משום דהשליח צריך שיהי' לו כח כשנים [כדי שערעור הבעל שאח"כ לא יועיל].

י. וכח זה נפעל רק ע"י הבית דין כשמתירים שנעשה מעשה על פי עדות השליח אשר על כן צריך שהנתינה תהי' לפני הבית דין של שלשה ואז נחשב כאילו השתתפו בהנתינה מדלא מיחו בהנתינה ושפיר נחשב שנעשה מעשה על פי השליח מה שהאשה זכתה בעצמה וכמו שהארכנו ביסוד הדברים.

יא. ולפי"ז הרי חזינן מסוגיא זו דבכדי לפעול הכח של "שנים" על השליח צריך לזה בית דין של שלשה ולא סגי ביחיד ושפיר יש לנו מקור ויסוד מהש"ס לדברי הרמ"א דהבית דין שהתירוה לינשא הם דוקא בית של שלשה שבכחם לפעול הך חלות דיהי' נחשב "כשנים" וכמו שנתבאר¹.

יב. ונתבאר בדברינו בשיטת הרמ"א דהבית דין שמתירים על פי הע"א צריך להיות בית דין של שלשה שבכחם חל על הע"א הכח שנחשב כשנים כדמוכח מהסוגיא דדף ה, ב וכמו שנתבאר בדברינו היסוד לכל זה.



(1) והנה בדברינו בסימן ג' הבאנו דברי הב"ש שהבין, בדברי הרמ"א שם דצריך בי"ד של שלשה בין בקבלת העדות של הע"א ובין בפסק ההיתר של שהאשה לנשא. יעו"ש.

והנה בדרכי משה וטור אהע"ז בסימן י"ז בס"ק ז הביא דצריך בי"ד של שלשה, מדברי הרשב"א ז"ל לענין קבלת העדות יעו"ש.

אכן בשו"ע באהע"ז בסימן י"ז סעיף ל"ט הביא הרמ"א הדין דצריך בית דין של שלשה לענין היתר האשה לינשא ולא נקט זה לענין קבלת העדות דהע"א יעו"ש.

ושלפמש"כ בפנים יתכן לומר דבש"ע ס"ל להרמ"א ג"כ דלענין קבלת העדות לא בעינן בי"ד של שלשה כיון דבעדות זו עד מפי עד כשר וכקושיית הח"מ, ורק לגבי היתר האשה להינשא הוא דמצריך הרמ"א בי"ד של שלשה כדי שיחול ע"י כח הבי"ד דהע"א נחשב כשנים וכמש"כ בפנים ודו"ק.

והנה בדברינו בסימן ג' הבאנו שלש שיטות בענין זה הא' דבין לענין קבלת העדות ובין לענין פסק ההיתר לינשא צריך בי"ד של שלשה, והב' דבין לענין קבלת העדות ובין לענין היתר לינשא סגי ביחיד [והיא שיטת הח"מ שם], והג' דלענין קבלת, העדות צריך בי"ד של שלשה ככל קבלת עדות דעלמא משא"כ, לענין היתר באשה להנשא סגי באחד [והיא שיטת הט"ז וכ"כ הרעק"א והחת"ס].

אכן לפמש"כ כאן הנה נמצא שיטת רביעיית והוא דלענין קבלת עדות סגי ביחיד [כדברי הח"מ] ורק לענין פסק ההיתר לינשא צריך בי"ד של שלשה כדי שהעד יהיה לו כח כשנים וכמו שנתבאר ודו"ק.

בדיני כתיבת השמות בכתובה

הגאון החסיד הרב מיכאל שלמה אבישיד שליט"א

רב קהילת חב"ד רמת בית שמש א'

ראש כולל להוראה

דיין באה"ק ובחור"ל

[למד בישיבתנו הק' תשמ"ט - תשנ"ד]

שמות החתן והכלה מי שנקרא בשני שמות / שמות שנשתקעו וכינויים בכתובה / שם עריסה ושמות שבמסמכים רשמיים / שם לוועזי / לכתוב השמות בשורה אחת ולא לחלקם / שם האב / שם המשפחה / כתובת גר וגירות / כתיבת השמות של חתן גר וכלה גירות / כשאבי החתן גוי / כתיבת שם הכהן או הלוי / שמות שנגמרים באל"ף או בה"א / מלא וחסר

- א -

שמות החתן והכלה

מכיון שהכתובה היא שטר התחייבות של החתן לכלה, חלים עליה כל דיני השטרות המבוארים בשו"ע חלק חושן משפט¹, ונפסלת בכל הדברים המעכבים בשטר, המבוארים שם [ועיין בשו"ת מהרשד"ם (ח"ו ס' מא) שכתב שיש לדקדק בכתיבת שטר יותר מבלשון המשנה].

ועוד כתבו כמה פוסקים, שצריך להחמיר ולדקדק בכתיבת הכתובה בכמה דינים כדיני גיטין, ובפרט בדקדוק בשמות, כיון שייטכן שילמדו מהשמות של הכתובה כיצד לכתוב את השמות בגט², כיון דיש לומר שהעדים דקדקו מאוד בכתיבת שמותם בכתובה.

כיון שכך, כתיבת שמות החתן והכלה הוא נושא עיקרי ביותר בכתיבת הכתובה, ועל הרב הממלא את הכתובה מוטלת האחריות לברר היטב את שמותיהם ולדעת כיצד לכותבם כדין. וכן כתב האגודה (כתובות פ"ב ס' כז) שאם נשמט השם מהכתובה או אירע בו טעות - הכתובה

(1) דיני שטרות (סי' לט - עד), דיני עדות וחתימת העדים (סי' כח - לח), ועוד.

(2) כ"מ משו"ת הרא"ש (כלל טו ס' ד), שנשאל שם על דיני שינוי שמות בכתובה וייסד את כל תשובתו על דיני גיטין ע"י דימוי מילתא למילתא מהגט אל הכתובה, והסיק שאם השם אינו מדוקדק יוכל החתן לומר "לא אני זה" והאשה לא תוכל לגבות את כתובתה, וא"כ הכתובה פסולה. ע"ש. וכ"כ הנחלת שבעה (סי' יב אות טז): "ויש לדקדק בכתובה בכל דבר שמדקדקים בגט, כדי שאם ח"ו יקרה מקרה שיגרש אחד את אשתו ולא יהיו יודעין דקדוק כתיבת שמו או שמה או בשמות אבותם - יהא נלמד מספר כתובה". עכ"ל. וכ"כ הבית שמואל (אה"ע סי' קכט שמות הנשים אות פ, ובכללי השמות נשים אות ג): "אם אין יודעים שמה - אז הולכין אחר השם הנכתב בכתובה, וכ"כ בתשובת שערי אפרים (סי' קיח), לכן יש לדקדק לכתוב שמות אנשים ונשים בכתובה כדין הגט". עכ"ל. וכ"כ החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' לז), ובשו"ת שערי אפרים (סי' קיח), ובשו"ת יהודה יעלה (אה"ע סוס"י קכב), והמהרש"ק (חידושי אנשי שם סי' ט אות קכב), ובספר דברי חיים (על הלכות גיטין דף כז ס"ק ג), ובשו"ת דברי יציב (אה"ע סי' צא). וראה עוד מש"כ בספרנו "מחנה מיכאל - אבן העזר" סי' סו הערה 76.

פסולה. וכן עולה משו"ת הרא"ש (כלל טו סי' ד), שכיון שהשם לא מדויק ולכן לא תוכל האשה לגבות את כתובתה - ממילא הכתובה פסולה.

ומובן שמטרת כתיבת שם החתן ושם הכלה היא - שיוכלו לדעת ולהכיר את זהותו של המתחייב ושל הזוכה (שזו המטרה הכללית של כל שטר - להודיע מי המתחייב ולמי הוא התחייב). ולכן יש לכתוב את כל השמות, הן של החתן והן של הכלה, כולל השמות המשניים והכינויים³.

וגם את שם הכלה חובה לכתוב כדין ובדקדוק גדול, משום שכל מהותה של הכתובה היא שתסמוך דעתה של הכלה שלא יקל בעיניו להוציאה, ובודאי סמיכות דעתה נעשית רק כאשר היא תוכל לגבות ממון ע"י הכתובה [ודווקא מנכסים המשועבדים⁴], אבל אם השם לא כתוב כדין - לא תוכל לגבות ע"י כתובה זו, וממילא הכתובה פסולה.

וכן משמע מהרא"ש (ב"ק פ"ח סי' ט) שצריך לכתוב דווקא את שם הכלה ולא שם של אדם אחר, אפילו אם האדם השני זכאי לסכום הכתוב בשטר [כגון שהאשה חייבת לו או התחייבה לתת לו את כתובתה], וכך לא תהא קלה בעיני הבעל להוציאה, וז"ל: "ואין לומר תמכור כתובתה לאחר בטובת הנאה ויכתוב הבעל שטר ללוקח בשמו ואז לא תוכל למחול וכו' דכיון דאין הכתובה בשם האשה הוי כמשהא אשתו בלא כתובה אף על גב שאינה קלה בעיניו להוציאה". עכ"ל.

- ב -

אדם שנקרא בשני שמות

כהקדמה לנושא זה יש לציין: עד זמנם של ה'ראשונים' לא היו רגילים כלל לתת שני שמות לאדם אחד, והמציאות של שני שמות היתה קיימת בעיקר כאשר הוסיפו שם מחמת חולי, וגם זה לא היה מצוי הרבה, ורק בזמנים מאוחרים יותר התחילו לנהוג לתת שני שמות בברית מילה. ולכן לא כתבו ה'ראשונים' את הדינים הקשורים לזה, ורק בתקופת ה'אחרונים' (כגון ה'ב"ש, הנחלת שבעה והבאים אחריהם), נתעוררו לכתוב ולבאר את דיני שני שמות. כ"כ בספר טיב גיטין (לרבינו זלמן מרגליות, בהקדמה), וכ"ק אדמו"ר הצמח צדק (אה"ע סי' קפ) ציין לדבריו אלו.

בענין כתיבת שם בגט לאדם שיש לו שני שמות כתב הבית יוסף (אה"ע סי' קסט (סי"ד)) וז"ל: "מי שיש לו שני שמות כותבין 'פלוני דמתקרי פלוני', דרך משל 'ראובן דמתקרי שמעון', ואם לא כתב 'דמתקרי' אלא כתב 'ראובן שמעון', כתב מהר"ר ישראל בכתביו סימן רס"ו ובתורות הדשן סימן רל"ד דלא פסלינן ליה. אבל מהר"ק בשורש צ"ח כתב שהוא פסול, לפי שנראה מתוך הגט

(3) שו"ע סי' קסט סי"ד ורמ"א שם, וראה ב"ש שם ס"ק כד ופת"ש שם ס"ק לו בשם הגט פשוט, דגם לדעת השו"ע כן הדין כאשר נקרא בשני השמות באותו המקום ומלידה. ע"ש. וראה שו"ת אדה"ז סי' מ, ויבואר כל זה לקמן בס"ד.

(4) כפי שביארנו באריכות בספרנו "מחנה מיכאל - אבן העזר" כסי' טו, ע"פ הגמ' בכתובות (נו, ב, נו, א) שחוששין לדעת ר"מ שחשש לסמיכות דעת האשה, ולתקנת ר"ש בן שטח (שם פב, ב) שתיקן שתהי' גבייתה דווקא ע"י שטר משועבדים בו נכסים.

וראה עוד בזה באריכות בספרנו "מחנה מיכאל - קונ' מיחזי כשיקרא" ח"ב אות ב' עיי"ש.

שקורין אותו 'ראובן שמעון', ואינו כן, כי במקום הנתינה אינו נקרא אלא שמעון, ובמקום הכתיבה אינו נקרא אלא ראובן עכ"ל [של המהרי"ק]. ואפשר לומר דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, דמהר"ר ישראל מיירי כשנקרא בשני השמות במקום אחד ומשום הכי מכשיר, ומהרי"ק מיירי כשנקרא במקום הנתינה בשם אחד ובמקום הכתיבה בשם אחר, וכדמשמע מדבריו, ומשום הכי פוסל". עכ"ל הבי"י.

ובדרכי משה (אות טז) כתב על דברי הבי"י, וז"ל: "ואין דבריו נראין, דמהרא"י לא מיירי בענין זה כלל אלא באדם שנשתנה שמו ע"י חולי שעולה בשני השמות לספר תורה ולכן יש להכשיר ג"כ בגט, וכדמשמע התם, אבל בלאו הכי אף מהרא"י מודה לדברי מהרי"ק, ואין לחלק". עכ"ל הד"מ.

והנה, במושכל ראשון היה ניתן להבין שכוונת הבי"י בהסברתו את דברי מהרא"י היא שאדם זה נקרא בפי הבריות במקום אחד בשני השמות יחד, כגון שנקרא ומוכר בשמו 'ראובן שמעון' יחד, ובאופן הזה הוא שהכשיר המהרא"י בדיעבד, והמהרי"ק פסל גם בזה מכיון שבמקום השני לא מוכר בשני השמות אלא באחד מהם בלבד.

ועל כך העיר הד"מ, שלא בזה מיירי מהרא"י, אלא באופן שנשתנה שמו מחמת חולי דוקא ונקרא כך לתורה, שרק באופן זה התיר מהרא"י בדיעבד, אבל אם לא כך, מודה מהרא"י למהרי"ק שיש לפסול, אע"פ שנקרא במקום אחד בשני השמות יחד.

אלא שאין הבנה זו מוכרעת, וגם אינו מובן מש"כ הד"מ שמדובר דווקא באופן שנשתנה מחמת חולי, וכי בזה תלוי הדבר!?

ולכן נראה לומר באופן אחר: כוונת הבי"י בכותבו שנקרא בשני השמות במקום אחד, היינו - שבאותו מקום מקצת בני אדם קוראים לו בשם אחד, ומקצת בני אדם קוראים לו בשם השני, אבל לא שקוראים לו ממש בשני השמות יחד. ובזה הכשיר המהרא"י בדיעבד, והמהרי"ק פסל אפילו בדיעבד. ועל כך העיר הד"מ שאין לומר כן, מפני שהמהרא"י לא הכשיר בדיעבד אלא אם כן הוא נקרא בשני השמות ממש יחד, כגון שהוסיף שם מחמת חולי ונקרא לתורה בשני השמות ממש יחד, אך בלא זה, הגם שנקרא בשני שמות באותו מקום (וכאמור, שכל שם בפני עצמו נקרא על ידי מקצת הבריות), בזה מודה המהרא"י למהרי"ק שאם כתבם יחד בגט ['ראובן שמעון'] אין להכשיר אפילו בדיעבד.

ומה שכתב הד"מ בשם המהרא"י דוקא באופן זה שהוסיף שם מחמת חולי, כפי שכתב הד"מ, י"ל שזאת מפני שלא היה מצוי בזמנם לתת שני שמות לאדם אחד, וכנ"ל.

ולפי"ז מובן גם מדוע לדעת המהרא"י יש להכשיר רק בדיעבד, שהרי לענין לכתחילה עדיין סבור הוא שהיה צריך לכתוב "ראובן דמתקרי שמעון", כיון שבפי הבריות מוכר בשם ראובן, ורק שמחמת חולי הוסיף את השם שמעון.

ואפשר שיש ללמוד מזה בדעת המהרא"י והד"מ, שאם נקרא בפי הבריות בשני השמות יחד ממש, שכן הוא שמו שנתנו לו בברית, כגון 'ראובן שמעון' - הרי שבאופן זה יהיה כשר לכתחילה לכתוב כן בגט, ואדרבה יש להם לכתוב כן לכתחילה, כיון שכך נקרא בפי הבריות מלידה וכך נקרא לתורה. ואף באופן שנקרא בפי הבריות בשם אחד יותר מאשר השם השני, מ"מ כיון שרוב

העולם יודעים שיש לו שני שמות כבר מלידה, וכן קוראים לו לתורה, א"כ ה"ה שלכתחילה יש לכתוב את שניהם כשם אחד. ועוד י"ל שגם הב"י יודה לזה כיון דלא בזה מיירי.

וכדברים האלה משמע להדיא מדברי הד"מ עצמו במקום אחר (שם אות כ'), וז"ל: "אם נתנו לו במילתו שם אחד ועל ידי חולי נשתנה שמו, יש לכתוב 'דמתקרי', אבל אם נתנו לו ב' שמות במילתו, יש לכתוב בלא 'מתקרי'. ויש לכתוב אותו שם שקורין אותו בו תחלה". עכ"ל.

כלומר, ישנו חילוק בין מקרה שהוסיפו לו שם במהלך חייו מסיבה כלשהי, לבין מקרה שנתנו לו כברית המילה את שני השמות יחד. וחילוק זה עולה יפה עם הדברים שכתבנו לעיל בהבנת הד"מ בדברי מהרא"י. ואפשר שאף הב"י מודה בזה. וצריך לברר כל זה היטב.

והנה, בשו"ע (שם סי' ד) כתב וז"ל: "מי שיש לו שני שמות, כותבין 'ראובן דמתקרי שמעון', ואם כתב 'ראובן שמעון', יש מי שאומר שהוא פסול". עכ"ל.

וכתב על זה הרמ"א וז"ל: "אבל אם נקרא בשני השמות ביחד, או שעולה כן לספר תורה, כשר". עכ"ל. ומשמע שמכשיר זאת רק בדיעבד.

ולא הזכיר הרמ"א בהג"ה את מה שכתב בעצמו להדיא בד"מ (אות כ') והובא לעיל, שאם נתנו לו ב' שמות - צריך לכותבם לכתחילה יחד, בלא 'דמתקרי'.

וכתב הבית שמואל (סקכ"ד) על דברי השו"ע הנ"ל וז"ל: "היינו די ש'ל' במקום כתיבה שם א' ובמקום נתינה יש לו שם אחר, משום הכי אם כתב 'ראובן שמעון' יש פוסלין, כיון במקום א' אין לו שני שמות, ויאמרו דאין זה המגרש, דהמגרש זה יש לו שני שמות. ואפשר אפילו אם יודעים די ש'ל' שם אחר במקום אחר, מ"מ הואיל הוא אינו נקרא במקום אחד בשני שמות - פסול. ואם נקרא בשני שמות אז הוא להיפוך, דצריך לכתוב דוקא שניהם בלא 'מתקרי', ואם כתב 'מתקרי' - הוי שינוי. וכן משמע בתשו' רמ"א (סי' פד) בעובדא פעסלין אסתר". ע"כ.

היינו דמפרש בדברי השו"ע הנ"ל, שמדבר על מקרה שאינו נקרא במקום אחד בשני השמות, ולכן יש פוסלין, וגם מי שהכשיר אינו אלא בדיעבד. אבל אם נקרא בשני השמות יחד בפי כל במקום אחד, בזה בודאי שיש לכתוב מן הדין את שני השמות יחד כשם אחד בלא 'מתקרי', ואדרבה אם יכתבו 'מתקרי' הרי זה שינוי שמו האמיתי ולכאורה יש לפסול. וצ"ע הב"ש שכן משמע בשו"ת הרמ"א (סי' פד), ואכן שם משמע דפשוט לכולם שאם נקראת כן בפי כל במקום אחד כך יש לכתוב את שני השמות יחד בלי 'דמתקרי'. ע"ש.

ועל דברי הרמ"א הנ"ל בהג"ה, העיר הב"ש (סקכ"ד) וז"ל: "ולשון רמ"א אינו מדוקדק מה שכתב 'כשר', משמע לכתחילה אין כותבין כן, וליתא, אלא אם נקרא בשניהם צריך לכתוב שניהם דוקא. ואם עולה לס"ת בשניהם ונקרא בשם א', כגון דנשתנה שמו מחמת חולי, אז כותבין לכתחילה שם השני היינו שם של חולי ועל שם הראשון כותבין 'דמתקרי', כמו"ש [בשו"ע] בסעיף י"ה, ואם כתב שניהם בלא 'מתקרי' כשר". עכ"ל.

כלומר, כוונתו להורות שכאשר נקרא בשני השמות במקום אחד - יש לכתוב את שני השמות יחד לכתחילה בלא 'דמתקרי', ודלא כדמשמע קצת מלשון הרמ"א שהוא בדיעבד. ור"ל שגם הרמ"א והמהרא"י מודים לדינא, דכן יש לעשות לכתחילה, ואפשר שכוונתו לומר שאף השו"ע מודה לזה לדינא. ורק אם שינה שמו מחמת חולי ולא נקרא אלא באחד אבל עולה לתורה בשניהם -

אז יכתבו 'דמתקרי' על השם הראשון שלו, כיון שהשם העיקרי הוא השם שהוסף מחמת החולי. ולהעיר, דדעת השו"ע (שם בסע' א) לגבי מקרה שיש לו שני שמות במקום אחד אבל אינו נקרא בשני שמותיו יחדיו בפי אנשי אותו מקום⁵ (אלא בפי מקצת הבריות נקרא בשם א', ובפי מקצת אחרים נקרא בשם ב') היא, דיש לכתוב את השם שידוע בו ביותר ויכתבו 'פלוני וכל שם שיש לו'. והרמ"א (שם) פסק גם בזה שיכתבו 'דמתקרי'. אבל בנידון דידן (סע' יד) מיירי שיש לו שם אחד במקום אחד ושם אחר במקום השני, וכמ"ש הב"ש בפירוש דברי השו"ע.

אם כן נמצא שלא גילה לנו השו"ע מה דעתו לענין מקרה שיש לו שני שמות במקום אחד וכתבו את שניהם יחד בלא "כל שם שיש לו" או בלא "דמתקרי" - מה הדין בדיעבד. והרי לפי תירוצו שכתב בב"י בדברי המהרא"י, היה צריך לכתוב דכשר בדיעבד גם באופן זה. אבל לא כתב כן, ולאידך לא כתב את דעת המהרי"ק הפוסל אלא בסע' י"ד בלבד, והרי לפי הב"ש מיירי שם ביש לו שני שמות בשני מקומות שונים, ועל זה כתב השו"ע "יש פוסלים" כאשר כתבו את שניהם יחד, שהיא דעת המהרי"ק, ומשמע שלהלכה נקט הב"י כביאורו בדברי המהרי"ק, אבל לא כביאורו בדברי המהרא"י. שהרי אם היה נוקט כביאורו בדברי המהרא"י היה מתיר בדיעבד גם כאשר נקרא במקום אחד בשני שמות, כל שם בנפרד בפי מקצת הבריות, שאם כתבו בגט את שני השמות יחד, יש להכשיר. וזאת לא כתב בשו"ע. והרי לפי דברי הרמ"א בד"מ לא מיירי מהרא"י אא"כ נקרא כן בשני שמותיו יחד לתורה עכ"פ, וכן כתב בהג"ה שנקרא בשני השמות יחד בפי כל או שעולה כן לתורה אז כשר בדיעבד. ואפשר שהשו"ע מודה לזה להלכה.

ולכן נראה, דלגבי מי שיש לו שני שמות במקום אחד, ס"ל לב"ש שגם השו"ע מודה לדברי הרמ"א שאם נקרא בשני השמות עכ"פ בפי קצת אנשים או עולה כן לתורה, יש להכשיר ג"כ בדיעבד. והיינו משום דלא גילה לנו הב"י דעתו בזה להלכה בשו"ע, כנ"ל. אבל אם לא נקרא בשני שמותיו בשום אופן באותו מקום, לא ע"י מקצת האנשים, ולא בעלייה לתורה, בזה יודה השו"ע לרמ"א שאין להכשיר אפילו בדיעבד, ודלא כביאורו בדברי המהרא"י. ולכן גם לענין מי שנקרא תמיד בשני שמותיו, שכתב הב"ש שיש לכתוב דוקא את שניהם בלא 'דמתקרי', נראה דכוונתו לומר שהוא לדעת השו"ע. ודו"ק.

וכן כתב הגט פשוט (סי' קכט ס"ק סב, הובא בפת"ש שם סקל"ו) שדברי השו"ע כאן מוכיחים שלמעשה סובר דלא כביאורו בב"י, אלא שבכל אופן שלא נקרא בשני שמותיו יחדיו - יש מי שאומר שפסול, אף אם יש לו שני שמות באותו מקום, כלומר, שמקצת אנשים קוראים בשם אחד ומקצת קוראים לו בשם שני. ע"כ.

וכן דעת כמה מגדולי הפוסקים לענין הלכה (כדעת הב"ש), שמי שיש לו כבר מברית המילה שני שמות, וכן נקרא בפי כל - יש לכתוב דוקא את שני שמותיו יחד בלא 'דמתקרי', ואם כתבו 'דמתקרי' - פסול אפילו בדיעבד. כ"כ בסדר הגט (של ר' מיכל יוזפש מקראקא, שנדפס בשו"ע בסוף סי' קנד (אחרי סדר הגט הראשון). סי' יט), וכ"כ הנחל"ש (סי' מה סכ"א אות יב), הגט פשוט (שם ס"ק סג), והבית מאיר (סי' קכט סעיף יד).

ואם נתוסף לו שם מחמת חולי [או מסיבה אחרת], ועכשיו נקרא בשני השמות יחד, כתב

(5) כך משמע בב"י בעיון במקורות שני הדינים שכתב בס"א ובסי"ד, וכ"כ בפירוש ראש פינה על השו"ע. ע"ש.

הפתי"ש (סקל"ו) דמסתימת דברי הב"ש (שם) משמע דאינו מחלק, ולדעתו יש לכתוב גם בזה את שני השמות יחד בלא 'דמתקרי', כיון דעכ"פ נקרא עכשיו בפי כל בשני השמות יחד, ורק באופן שאינו נקרא אלא בשם אחד מתוך שני השמות כתב הב"ש דיש לכתוב 'דמתקרי'. אמנם לדעת הגט פשוט (שם ס"ק סג) גם בזה יש לכתוב 'דמתקרי', אע"פ שנקרא עכשיו בפי כל בשני השמות, כיון שרק אם נקרא בשני השמות מהלידה אמרי' שהוא שם אחד ממש ולא יכתבו 'דמתקרי' (ואדרבה יהיה פסול אם יכתבו 'דמתקרי' בין שני השמות), אבל בכה"ג דנתוסף לו אח"כ - יש לומר שהם שני שמות מחולקים ולכן יכתבו 'דמתקרי' בין שני השמות.

- ג -

דעת אדה"ז והצמח צדק

וכן דעת אדמו"ר הזקן בתשובה (ש"ת סי' מ), שביאר את דעת הרמ"א בד"מ, וכן את דעת הב"י בהביאו דברי המהר"א והמהרי"ק כפי שהוסבר לעיל, שלא עוסקים במקרה שנקרא בשני שמות יחד, אלא רק בנקרא בשני שמות נפרדים באותו מקום, על ידי מקצת אנשים בשם אחד ועל ידי אחרים בשם אחר, וכתב שהמהרי"ק כתב כן להדיא שבאופן זה יכתבו את שני השמות ביחד לכתחילה, ולא שכשר רק בדיעבד. ודחה את הבנת השואל בדברי הפוסקים, שהבין דמיירי מהר"א ומהרי"ק וב"י ורמ"א בנקרא בשני שמות יחד, דזה אינו, אלא כנ"ל. וציין ג"כ לפוסקים הנ"ל שכתבו לפסוק כן להלכה, היינו סדר הגט, ונחל"ש, וגט פשוט, ובית מאיר. וכן דחה את הבנתו של השואל בדברי הב"ש שלא כתב לפסול בדיעבד, וביאר שאכן דעת הב"ש לפסול בדיעבד. וציין לדברי הגט פשוט והבית מאיר שכתבו ג"כ בפשיטות לפסול בדיעבד.

עוד כתב אדה"ז בביאור דעת הרמ"א בהג"ה הנ"ל (שמשמע מדבריו להכשיר בדיעבד בלבד אם כתב את שני השמות יחד), ע"פ מש"כ הרמ"א בד"מ (סקט"ז הנ"ל), דמיירי גם בהג"ה זו במי שנשתנה שמו מחמת חולי או כל שינוי מחמת כל סיבה אחרת, וציין שכן פירשו הט"ז (בסוף הסימן) והגט פשוט (סי' קכט שם) בדבריו.

ולענין דיוק הלשון של הרמ"א בהג"ה, דחה רבינו את דברי הב"ש שכתב שהרמ"א לא דק, וביאר באופן מחודש שכתב כן בכוונה, וזאת על פי מה שכתוב בסדר הגט (שבסוף הסימן אות יט). שהכלל הוא שאף אם נקרא בפי כל בשני השמות אבל אינו עולה לתורה בשניהם, או שעולה לתורה בשניהם אבל אינו נקרא בפי כל בשני השמות - צריך לכתוב 'דמתקרי' על השם הפחות עיקרי. והיינו דבעינן תרתי - גם נקרא כן בפי כל וגם עולה לס"ת בשני השמות, ורק אז יש לכתוב את שניהם בלא 'דמתקרי' (כדברי הב"ש). והרי הרמ"א בהג"ה כתב "או שעולה כן לספר תורה", אם כן משמע דברישא שכתב "אם נקרא בשני השמות ביחד" מיירי שאינו עולה כן לס"ת. וא"כ כוונת הרמ"א לומר דמיירי שחסר אחד מהתנאים, ולכן לכתחילה כן צריך לכתוב 'דמתקרי', ורק בדיעבד כשר אם כתבו ביחד בלא 'דמתקרי'.

ועפ"ז חידש עוד אדה"ז בהבנת דברי הרמ"א, דכיון שיש לומר דלא שכיחא שיהיה נקרא הן בברית והן בפי כל בשני שמות אבל לא יעלה לתורה בשני השמות אלא בשם אחד בלבד, לכן נקט הרמ"א את המקרה המצוי יותר, דהיינו שנתוסף לו שם בהמשך חייו (או מחמת חולי או מחמת צחוק (או חיבה)), שאז מצוי שיהיה נקרא בשני השמות בפי כל אבל לא ייקרא לתורה

אלא בשם הראשון בלבד או בשם השני בלבד אם נתווסף מחמת חולי, כמש"כ בשו"ע (סי"ח) שהשם השני שנתנו לו מחמת חולי עיקר [וכן יכול להיות שיהיה נקרא בפי כל רק בשם אחד ועולה לתורה בשני השמות או בשם אחד]. וא"כ הדברים מתאימים למש"כ בד"מ, דמיירי כאן בשינה שמו מחמת חולי שעולה לתורה בשני השמות, אף שאינו נקרא בפי כל אלא בשם אחד, דיש להכשיר בדיעבד אם כתבו את שניהם יחד בלא 'דמתקרי'.

אבל אם נקרא בשני השמות יחד בפי כל וגם עולה לספר תורה בשני השמות [בין מלידה ובין מחמת שינוי, כן משמע שם. ע"ש ודו"ק], הסכים אדה"ז עם הב"ש לדינא שחייבים לכתוב את שני השמות יחד בלא 'דמתקרי', ואם כתב 'דמתקרי' - פסול אפילו בדיעבד. וביאר אדה"ז שכן היא דעת הרמ"א שודאי מודה בכך. וציין לדעת הגט פשוט והבית מאיר שפסקו כן בפשיטות. ודחה את הבנת השואל שסבר שלא מבואר מהב"ש לפסול בדיעבד. ע"ש.

וכן פסק אדמו"ר הצמח צדק בכמה תשובות⁶ כדברי אדה"ז הנ"ל. ובכמה תשובות⁷ כתב שאדה"ז מסכים לדעת ה'סדר הגט' הנ"ל, כיון שלא כתב שחולק ע"ז, ע"כ. [ואדרבה תירץ את דברי הרמ"א שיעלו עם דברי סדר הגט].

והנה, באחת התשובות (אה"ע סי' קסד אות ד') סמך הצמח צדק על ביאור הב"י בדברי המהרא"י, שיוצא מדבריו שאע"פ שאינו עולה לתורה כן, מ"מ יהא כשר בדיעבד כיון שבאותו מקום נקרא לפעמים בשם אחד ולפעמים בשם אחר [המקרה שנידון שם הוא כאשר האדם נקרא בפי כל 'ליב' בלבד, ואילו בעליה לתורה נקרא 'יהודה' בלבד]. וציין שזו דעת הב"י כפי שביאר אדה"ז בתשובתו, וכנ"ל, שכוונתו לומר שבזה הוא שס"ל למהרא"י להכשיר בדיעבד דוקא. ודלא כדעת הרמ"א שכתב בד"מ דלא מיירי מהרא"י אא"כ נקרא לתורה בשני השמות, וכנ"ל.

אמנם, לדעת הרמ"א והב"ש אין להורות כן, כיון שלשיטתם מהרא"י מיירי דוקא כאשר נקרא לתורה בשני השמות, וכפי שביאר אדה"ז בתשובתו דהיינו שנקרא באחד האופנים בשני השמות יחד, כגון שנקרא בפי כל בשני השמות אף שעולה לתורה רק באחד מהם, וכן להיפך, וכנ"ל, אבל באופן שלא נקרא בפי כל ולא לתורה אף פעם בשני השמות - לדעתם פסול. וכן נראית דעת אדה"ז להלכה לפסוק כמותם.

ועוד, שביארנו למעלה שייתכן מאוד לומר שלא נקט הב"י בביאור של עצמו להלכה, כנ"ל. ולכן זהו חידוש שהצ"צ סמך בשעת הדחק על ביאור הב"י.

ובתשובה אחרת (סי' ר אות ד-ה') כתב הצ"צ, שגם אם לא כתבו 'דמתקרי' אלא כתבו את שני השמות ברצף - מ"מ בדיעבד כשר, כיון שתיבה זו יכולה להתפרש שנקרא בכל שם בנפרד על ידי אנשים אחרים. ראה להלן.

(6) חלק אבן העזר: סי' מג, סי' קפ, סי' קפט אות ב', סי' ר אות ד', סי' רג אות ה', סי' רכז.

(7) מתוך הנ"ל ועוד, וראה סוף סי' רב.

כללים ופרטי דינים במקרים שונים ע"פ הצמח צדק⁸

- ד -

דין מי שיש לו שני שמות מעריסה ונקרא בפי כל רק באחד מהם

עוד כתב אדמו"ר הצ"צ בתשובה אחרת (סי' קפ, סי' רב, וכן בס' שצח), שבמקרה שהאישה נקראת מעריסה בשני שמות, אבל כעת רוב העיר קוראים לה בשם אחד והמיעוט קוראים לה בשני השמות (שם מדובר על אישה שקראו לה מעריסה 'שרה רבקה' וכעת רוב העיר קוראים לה 'שרה' לבד), יש ב' דעות⁹: י"א דכותבים לכתחילה 'שם א' דמתקריא שם ב'" (שרה דמתקריא רבקה), וזו דעת הסדר גיטין¹⁰ (סי' יט) והתורת גיטין¹¹ (סי' קכט סי' ד), וי"א לכתוב את שני השמות דמתקריא השם שקוראים לו יותר (שרה רבקה דמתקריא שרה). ולדעה זו השניה, אם כתבו שם א' דמתקריא שם ב', פסול, משום דאין אף אדם שקורא לה בשם השני לבד, ויש לחוש לפסול משום שחילק את שמו המלא. וזו דעת הטיב גיטין¹² (לקוטי שמות דין ב'). וכתב הצ"צ שלכתחילה נראה לו לנהוג כדעת הטיב גיטין, שרק כשאחד משני השמות מתחלק ממש ונקרא בו לבדו בפי הבריות או לתורה, אבל לא כשהכינוי לבדו מתחלק ושני השמות נשארים מחוברים תמיד יחד דאין לחלקם כלל. אבל בדיעבד כתב הצ"צ¹³ דאין לפסול את הגט ויש לסמוך על התורת גיטין, משום שכן נראה בתשובת אדה"ז הנ"ל שכתב גם בשם הסדר גיטין, שכן יש לכתוב אם נקרא בפי קצת בשני השמות ובפי אחרים בשם אחד¹⁴.

(8) דעות פוסקים נוספים הובאו בהערות.

(9) ויש דעה ג': דעת הבית מאיר שהסיק שעדיף לכתוב את שני השמות בלא 'דמתקרי', כיון שסוף סוף אלו שני השמות שלו שניתנו לו בשעת המילה וכך הוא עולה לס"ת, אבל גם לדעתו כשר בדיעבד אם כתב 'דמתקרי'. ועוד כתב, שאם כתבו את שני השמות ברצף ואח"כ הוסיפו 'דמתקרי' על השם שנקרא יותר - פסול, כיון דאז נראה ששם זה נחלק לגמרי מהשם השני. וחלק עליו הטיב גיטין (שם) וכתב שאדרבה עדיף טפי כך ואין חשש, וכמו שכתב הצ"צ בשמו, וגם הוא חלק על הבית מאיר (בס' קפז) וכתב שאין הלכה כמותו בזה. וגם בגט מקושר (למהרא"ל צינץ, סדר גט ראשון סע' יט ס"ק כ) חלק על הבית מאיר, והסיק כדעת הטיב גיטין. וראה בפת"ש סי' קכט ס"ק לו שהביא דבריהם.

(10) שהובא בתשובתו של אדה"ז הנ"ל.

(11) על פי הסדר גיטין הנ"ל.

(12) וכן כתב בספר גט מקושר (שם) כדעת הטיב גיטין.

(13) וראה בסוף סי' שצט שאף סתר את דברי הטיב גיטין מגוף דברי עצמו, ומדברי אדה"ז בתשובתו הנ"ל, ע"ש. אלא דגם שם כוונתו לומר שבדיעבד אין לפסול אם לא כתבו כדעת הטיב גיטין, אבל לענין לכתחילה משמע משם ומשאר התשובות הנ"ל שחשש לדעתו. ע"ש. [וגם בס' שצט גופא לפני זה כתב לחשוש לדעת תשובת בית אפרים סי' פו, שהוא בעל הטיב גיטין בעצמו, היינו רבינו זלמן מרגליות, שכתב שיטתו גם בתשובתו שם, ע"ש].

(14) וכן פסק בשו"ת גליא מסכת 'אה"ע סי' ו', הובא בפת"ש סי' קכט ס"ק לו) שבדיעבד אין להחמיר כדעת הטיב גיטין אלא יש לסמוך על דעת הסדר גיטין, בעיקר מחמת שיש לפרש את המילה 'דמתקרי' באופן הנשמע והמובן לפי הענין, כיון שיש לביטוי זה ד' עניינים ומשמעויות: א. מלשון כינוי, שצריך לכתוב 'המכונה' ואם כותב 'דמתקרי' שפיר דמי (ע"פ הב"ש סי' קכט ס"ק ל). ב. אם נשתנה שמו מחמת חולי כותבין 'דמתקרי' (ראה שו"ע

וכתב עוד שם, שיש בזה הבדל בין האנשים לנשים: בנשים הדבר תלוי בעיקר בשם העריסה שנתנו להן ובשם שקוראים להן העולם אח"כ בפועל, לפי רוב ומיעוט כנ"ל [וכן משמע מסוף תשובתו של אדה"ז הנ"ל שכתב שבאשה שאינה עולה לתורה הולכים לפי מה שנקראת בפי כל]. אבל באנשים, נוסף לכל הנ"ל הדבר תלוי גם איך נקראים לתורה ואיך חותמים בשטרות. ולכן הזהיר הצ"צ שם שלא יתעסק בכתובת הגיטין אלא מי שבקי בהלכותיו, כאזהרת חז"ל, כיון שמדובר באיסור חמור [וראה עוד להלן].

וכן כתב אדמו"ר הצ"צ בכמה וכמה תשובות¹⁵ שיש לנהוג לכתחילה כדעת הטיב גיטין [ובחלק מהתשובות מיירי גם בשמות של אנשים], כי כן יוצאים ידי כל הדעות, והעיד שראה שכן נהג דודו המהר"ל¹⁶ (אחי אדה"ז).

אלא שברוב ככל התשובות האלו, הנידון הוא באדם הנקרא בפי כל רק בשם אחד, או עולה לתורה רק בשם אחד, או עכ"פ¹⁷ באדם ש[ממילתו בשני שמות וכך נקרא לתורה, אבל] בפי כל נקרא רק בשם כינוי של אחד משני השמות, כגון 'משה יהודה' שנקרא בפי כל 'משה', שלדעת הטיב גיטין יש לכתוב 'משה יהודה המכונה משה'. [וראה להלן בדין שם אחד בלעז, כגון שנקרא משה ליב], אבל בנידון מי שיש לו שני שמות מעריסה, ונקרא כן בפי הרוב או המיעוט, וכן נקרא לתורה, ורק שנקרא בפי קצת או רוב בני אדם בשם אחד בלבד מתוך השניים - בפשטות אין לומר שדינו יהיה שיכתוב בתוספת 'דמתקרי'. ואדרבה, ככגון דא מצאנו שכתב אדמו"ר הצ"צ שיש לכתוב רק את שני השמות בלבד, וראה לקמן בסמוך (מסי' קפט).

ולפי זה נראה לומר, דהתשובה הנ"ל בנוגע לאשה שרוב העיר קוראים לה בשם אחד ומיעוט העיר קוראים לה בשני שמותיה יחד, היא דוקא בנוגע לאשה, שאין אצלה הדין של עליה לתורה, וכן פחות היה מצוי שאשה חותמת בעצמה על שטרות. ולכן ציין הצ"צ שם שבאיש יש עוד

שם סי"ח). ג. כשיש לו שם אחד במקום הנתינה ושם אחר במקום הכתיבה, כגון התם 'יוסי' והכא 'יוחנן', כותבין גם 'דמתקרי' (עיין שו"ע שם ס"ד). וגם אם במקום אחד נקרא בפי הרוב בשם אחד ובפי המיעוט בשם השני כותבין 'דמתקרי' (ראה שם ס"א). וא"כ כשאנו רואים בגט שכתוב בסתמא 'דמתקרי', אין ידוע האם זה מחמת חולי, או שנקרא במקום הנתינה בשם אחר, או שכאן גופא פורתא קרי ליה בשם אחר, או שהכינוי שלו הוא כך, אלא ודאי דלא קפדינן בזה, וכפי שרואים בדעתו של הסדר גיטין והבית מאיר ועוד פוסקים דכן סגי ומתפרש שפיר. א"כ משמע דאין להקפיד על זה. וכן אם כתבו כדעת הבית הטיב גיטין והגט מקושר, אין לפסול משום החשש של שאר המורים על הוספת 'דמתקרי פלוני' המיותר, כיון שדעת הפוסקים הנ"ל להכשיר לכתחילה, ונמצא שמוכח מכל הדעות שאין להקפיד על כך כלל. ועוד כתב שם דטעם הפסול כאשר חילק בין שני השמות שנקרא בהם בפי כל, הוא משום שחילק את שמו, והוא כמו אילו כתב "ראו דמתקרי בן", שברור שפסול, ואין הטעם כמש"כ הבית אפרים (הנ"ל סי' פו, ובספרו טיב גיטין שם) שזאת משום דאחר שכתב 'דמתקרי' על השם השני אין משמעות שנקרא גם בשני השמות יחד, דזה אינו, שאם כן היינו אומרים שאם פירש וכתב "ראובן דמתקרי גם כן שמעון" היה צריך להיות כשר, וזה אינו, אלא טעם הפסול הוא כנ"ל משום שחילק את שמו המלא והוא כאילו חילק מילה אחת. עכת"ד הגליא מסכת.

15) ראה בין היתר גם: סי' קצז אות ג', סי' קצח, סי' רב, סי' רכו, סי' שצח, סי' שצט, סי' תיב. וכן בתשובה המובאת בפסקי דינים לאדמו"ר הצ"צ אה"ע סי' קכט דף רצד ע"ב.

16) ראה סוף סי' רב.

17) ראה בסי' רב, בסי' שצח, וכן בסי' שצט.

דברים שצריך לחשב אותם, כגון איך חותם עצמו, ואיך נקרא לתורה. כנלענ"ד, וראה עוד לקמן. גם בספר קב נק'18 (להגרא"ד לאוואט, כלל לח אות טז) כתב שאם נקרא רק בשמו שבלעז בפי כל, ועולה לתורה בשני שמותיו - יכתבו "משה יהודה המכונה ליב". ע"ש.

- ה -

שם קיצור או שם לעז שאינו אחד משני השמות

עוד כתב הצ"צ (סי' קפט אות ב'), שגם אם נקרא בפי כל בשם כינוי, והכינוי הוא קיצור או לעז של אחד משני השמות, מ"מ שמו המלא בו ייקרא לס"ת הוא שני השמות ביחד, כיון שזה שנקרא בפי כל בשם הכינוי בלבד לא גורם שייחלקו שני השמות, ולכן נקרא לתורה בשני שמותיו, ולכן גם בשטר יש לכתוב את שני השמות ביחד בלא 'דמתקרי'. לדוגמא: אם נקרא 'שמואל מנחם', ובפי כל נקרא 'מענדל' בלבד, שהוא כינוי של מנחם, מ"מ לס"ת נקרא 'שמואל מנחם', ולכן יש לכתוב כן בשטר, ואם כתבו 'שמואל דמתקרי מנחם', פסול. וכמש"כ הב"ש הנ"ל לגבי משה יהודה שנקרא בכינוי ליב, שיש לכתוב לו משה יהודה בלי 'דמתקרי', ואם כתב לו 'דמתקרי' - פסול. ע"כ תו"ד הצ"צ שם¹⁹.

ולכאורה עולה מדבריו כלל חשוב, שאף אם כולם קוראים לו בשם אחד בלבד, מ"מ אם ברור לכולם ששמו המלא הוא שני השמות ביחד, וכך עולה לתורה בשני השמות - הוי כמו שנקרא בפי כל [או בפי המיעוט] בשני השמות, ואין לכתוב 'דמתקרי'. כנלע"ד.

- ו -

שם לעז שהוא אחד משני השמות ונקרא בשניהם

ומי שנקרא 'משה ליב' מהמילה ובפי כל, ולתורה נקרא 'משה יהודה', כתב הצמח צדק²⁰

18) וראה בסוף הספר בעמוד השער לחלק התיקונים הנקרא 'השלמת הסדרים', שכתב המחבר שלא היה תח"י חלק משו"ת הצ"צ בעת כתיבתו את הספר ולכן הוסיף הערות ותיקונים על פי תשובות אלו ועוד ספרים שהגיעו אליו אחרי חיבור הספר. ועפ"ז מובן מה שלא ציין בתוך הספר לתשובות הצ"צ שהבאנו כאן.

19) ונראה דכן יש לומר לגבי מי ששמו מנחם מענדל ונקרא בפי כל 'מענדי'. ועוד, מפני שכאשר ניכר בקיצור השם המלא - אין לכתוב את הקיצור אלא רק את השם המלא, ראה שו"ע סי' קכט סט"ו, וב"ש שמות אנשים אות א'.

20) סי' קצז אות ג', סי' רג אותיות א'-ב', סי' שצט. וכתב שם, דאף לסברת הגו"ב והטיב גיטין שהמילה 'דמתקרי' קאי על האדם ולא על השם המופיע לפניו [ודלא כהב"ש דס"ל דהמילה 'דמתקרי' קאי על השם שלפניה], מ"מ גם לפירוש זה י"ל דכשר בדיעבד, כיון דמתפרש גם באופן שנקרא משה ליב, ועכ"פ הוי כאילו לא נכתב כלל 'דמתקרי ליב' [כמ"ד דהדבר שיש לו משמעות כפולה הוי כלא נכתב כלל], ואז נשאר רק 'משה יהודה' שגם בזה בלבד הגט כשר לכו"ע, והביא ראיות לדבריו, וכתב שכן מוכח בדעת הסדר גיטין שהביא אדה"ז בתשובתו הנ"ל, ע"ש.

דטוב יותר לכתוב "משה יהודה דמתקרי משה ליב", כדעת הנודע ביהודה²¹ והטיב גיטין²², אבל בדיעבד שכתבו 'משה יהודה דמתקרי ליב' כשר, כיון שלדעת הב"ש²³ כשר, שהרי מתפרש בלשון שהשם ליב בא במקום השם יהודה ומתחבר לשם משה, וכתב שגם מהסדר גיטין שהביא אדה"ז בתשובתו מוכח כדעת הב"ש.

וכן מצינו בספר קב נקי (להגרא"ד לאוואט, כלל לה אות טו) שכתב דטוב יותר לנהוג כדעת הנו"ב והטיב גיטין, וז"ל: "וא"כ בזמנינו אלה שכבר נתפשטו דברי הטיב גיטין (סק"ז וסק"ח) הנ"ל, וכל האחרונים שאעתיק דבריהם לקמן שהכריעו ע"פ דברי הנו"ב לכתוב דמתקרי, בודאי אין לנו לזוז מדברי הטיב גיטין. . על כן בזמנינו בודאי יש לכתוב לכתחילה 'משה יהודה דמתקרי משה ליב'. עכ"ל.

- ז -

בעינין שייקרא בשני השמות עכ"פ בפי המיעוט

עוד כתב הצ"צ (סי' קפז) כלל חשוב בעניינים אלו, שכל מי שנקרא בשני שמות מלידה, וכן אם חותם בחתימתו את שני השמות, מ"מ בעינין שייקרא כן בשני השמות, עכ"פ בפי המיעוט, או שעכ"פ יהיה נקרא לפעמים כן לתורה בשני השמות²⁴, ורק אז יוכלו להיחשב שני השמות ביחד כשם גמור, אבל בלא זה, אלא שנקרא בפי כל רק בשם אחד, אף שחותם בשניהם או עולה לתורה בשניהם - מ"מ אין לומר ששמו הוא שניהם יחד, ולכן צריך לכתוב 'דמתקרי' [וכפי שהובא לעיל מתשובות אחרות וכן מתשובת אדה"ז]. ומה שנתנו לו את שני השמות במילתו אין לומר דהוי במקום המיעוט שקוראים. עכ"כ.

- ח -

אם החתימה מילתא היא

מבואר מהנ"ל שהחתימה אינה קובעת את השם שצריך לכתוב בגט. ובענין זה הביא אדמו"ר הצ"צ במקום אחד (סי' קפז) את דעת הרמב"ן²⁵ שכתב שהשם שחותם בו נמי שם גמור הוא, אלא

21 תניינא אה"ע סי' קיט. וגם דעת החת"ס (ח"ב סי' יח) לפסוק כדעת הנו"ב.

22 לקוטי שמות ס"ק ז, ובשו"ת בית אפרים אה"ע סי' פא. הובאו דבריהם בפת"ש סי' קכט ס"ק לו, וראה שם פוסקים נוספים הסוברים כמותו, והחולקים עליהם. ושם הביא הפת"ש שגם הטיב גיטין בעצמו במקום אחר (לקוטי שמות סע' ו') כתב שאם כתבו 'משה יהודה המכונה ליב', כשר. נמצא שמודה שבדיעבד כשר. ועי' עוד בפת"ש שם שציין לתשובת בגדי ישע (אה"ע סי' ח-טז) שהביא כמה תשובות מגדולי דורו בענין זה, ומדבריהם מבואר שהסכימו שלכתחילה עדיף לכתוב כדעת הנו"ב והט"ג, אמנם בדיעבד אם נכתב כדעת הב"ש אין לפוסלו. ע"ש.

23 סי' קכט ס"ק כד, שהובא לעיל בריש הענין.

24 מבואר בדבריו בסי' קצו, וראה בספר קב נקי (להגרא"ד לאוואט ע"ה) חלק 'השמלת הסדרים' שבסוף הספר דף יב ע"ב (קיב) אות מ' שביאר כן בדעת הצ"צ, ע"ש.

25 פ' השולח, הביאו המגיד פ"ג.

שהביא על זה מספר מכתב מאליהו²⁶ שכתב על זה דהיינו כשנקרא עכ"פ בפי המיעוט בשם זה, כנ"ל. ובמקום אחר (סי' קצו) כתב אדמו"ר הצ"צ שהחתימה מילתא היא ויש להתייחס אליה, והוסיף שהיא יכולה להיות גם הוכחה נגד קריאת ההמון את שמו, שמה שקוראים לו ההמון בשם שונה הוא טעות ההמון [במצב מסויים], אבל לפעמים קריאת ההמון נכונה והחתימה היא בטעות. ע"ש.

ובספר קב נקי²⁷ ביאר בדעת הצ"צ בזה, דמה שהחמיר בתשובה הראשונה (סי' קפז) שלא להחשיב את החתימה אא"כ קוראים לו כך גם מיעוט אנשים עכ"פ, הוא בזמן שהחזנים היו מדייקים לקרוא לתורה רק בשם המובהק בלא שם הכינוי, אבל אח"כ בתשובה השניה (סי' קצו) הרי כתב הצ"צ שכבר לא נהגו לדייק וקוראים [לפעמים עכ"פ] לתורה גם בשם הכינוי בנוסף לשם המובהק, ולכן אם גם חותם עם שם הכינוי, הרי שהקריאה לתורה הוי כקריאת המיעוט, ושפיר הוי שמו המלא, וכך כותבים לו. ע"ש.

- ט -

שם שני שהוא לעז של השם הראשון

ומזה למד הצ"צ (שם), שבאופן שיש שני שמות שהאחד הוא שם קודש והשני הוא כינוי לעז הרגיל בפי העם לקרוא כן למי שנקרא באותו שם קודש, כגון מי שנקרא 'מנחם מענדל', או 'יצחק אייזיק', שאע"פ שנקרא כן בלידה [בברית מילה], מ"מ הכוונה ברורה שלעליה לתורה ייקרא בשמו הקודש היינו 'מנחם' או 'יצחק', אבל בפי כל ייקרא בשם הכינוי היינו 'מענדל' או 'אייזיק'²⁸. וכן מה שחותם בשני השמות, היינו מפני שלא חש להאריך ולפרט שזה שמו לתורה וזה כינויו בפי כל. ולכן, אם אינו נקרא בפי הבריות כלל בשני השמות אלא רק באחד מהם בלבד, וכן אינו עולה לתורה אלא באחד מהם בלבד - דינו לכתחילה שיכתבו לו בשטר 'מנחם דמתקרי מענדל'/'יצחק דמתקרי אייזיק'. ואם כתב את שני השמות יחד בלי 'דמתקרי' - י"ל להגט פסול, כיון שיש בזה משמעות ששמו הוא שניהם ביחד, וזה אינו. ולבסוף הסיק שאם כתבו 'מנחם מענדל דמתקרי מענדל' - ודאי פסול [אבל אם כתבו רק 'מנחם מענדל' יחד בלי תוספת, ראה בתשובה להלן (סי' ר) שהצ"צ מצדד להקל בדיעבד, כיון דיכול להתפרש שהם שמות חלוקים, ע"ש]. אבל בשני שמות ממש כגון 'יעקב ישראל', שברור שהכוונה בנתינת שמות אלה בעריסה היתה שייקרא בשני השמות יחד, אז ברור שצריכים לכתוב את שני השמות בלא 'דמתקרי', אם כך עולה לתורה ונקרא כן בפי המיעוט עכ"פ. ע"כ תו"ד הצ"צ²⁹.

26 לרבי אליהו אלפאנדרי (ה'ת"ל - ה'תע"ז, שהיה דיין בקושטא ונחשב מגדולי הפוסקים בענייני גיטין והתרת עגונות), שער ד' סי' יד.

27 חלק 'השמלת הסדרים' שבסוף הספר דף יב ע"ב (קיב) אות מ' שביאר כן בדעת הצ"צ, ע"ש.

28 כנראה שכן היה נהוג ומקובל בזמנם, שעל דעת זה נותנים את שני השמות האלו.

29 ולדעת הגט פשוט (סי' קכט ס"ק עב) יש להחמיר גם בשם קיצור או לעז, שאם נחלק ע"י כך שקצת אנשים קוראים לו רק בשם אחד וקצת אנשים קוראים לו רק בשם הקיצור או הלעז - אם כתבו בשטר את שני השמות יחד בלי 'דמתקרי' או 'המכונה', הרי זה פסול לדעת ה"א שבשו"ע הנ"ל.

- י"ד -

חילוק בין תשובות הצ"צ והכלל העולה מדבריו

יש לשים לב שהנידונים הנ"ל [בשתי התשובות האחרונות שהבאנו - סי' קפז וסי' קפט] שונים ממה שהובא לעיל מתשובותיו האחרות, דשם מיירי שנקרא בפי כל רק בשם אחד או רק בשם כינוי, אבל כאן נקרא גם בפי מקצת בני אדם או רובם בשני השמות [סי' קפז] [ואפילו אם לא נקרא בפי כל אלא בשם אחד בלבד, מ"מ אם כולם יודעים שאינו שמו המלא אלא שני השמות יחד - שפיר דמי [כנ"ל מסי' קפט]], וכן עולה לתורה בשני השמות שניתנו לו במילתו.

ולכן באופנים אלה אין לחלק את השמות כלל, אע"פ שנקרא גם בשם אחד או בכינוי ע"י חלק מהבריות, וכדין מי שנקרא תמיד רק בשני השמות - שכן הוא שמו המלא, כדברי אדה"ז בתשובתו הנ"ל.

וא"כ, נראה לומר משקלול דבריו בכל התשובות הנ"ל, שהכלל בשמות האנשים הוא כך: אם מתקיימים ג' התנאים: (א) שמו מעריסה הוא שני השמות ביחד, (ב) וכן נקרא לתורה, (ג) עכ"פ מיעוט מהעיר קוראים לו כן בשני השמות, [וכן אם כולם יודעים ששמו המלא הוא שני השמות ביחד (כנ"ל מסי' קפט)] - שפיר דמי ואין לכתוב 'דמתקרי' אלא רק את שני השמות ברצף בלבד, היינו דאין לכתוב 'מנחם מענדל דמתקרי מענדל', או 'יצחק אייזיק דמתקרי אייזיק'. (ד) ואם גם חותם את שמו כן, אז סגי בזה ולא בעינן את קריאת המיעוט, ובעליה לתורה סגי שיהיה נקרא לפעמים כן (כנ"ל מסי' קצו).

ובפרט אם ברור שהכוונה בנתינת השמות היתה שייקרא בשניהם ממש [כנהוג בימינו בשמות הנ"ל]. וכל שכן אם הם שני שמות ממש, ולא שם וכינוי לעז, כגון 'עקב ישראל'. וכל זה לענ"ד, ועצ"ע [כי מצאנו תשובות בהן כתב הצ"צ שלכתחילה יכתבו 'שני השמות דמתקרי השם המפורסם יותר'].

- י"א -

נתווסף לו שם אח"כ

עוד כתב הצ"צ (סי' ר אות ד'), דכאשר נשכח לגמרי מפי הבריות אחד משמותיו שנתנו לו בלידה, או שמהלידה ניתן לו רק שם אחד ואח"כ נתווסף לו שם נוסף מחמת חולי, ונקרא בפי כל בשם החדש בלבד, יש לומר דצריך לכתוב 'דמתקרי', אע"פ שעולה לתורה בשני השמות יחד. וכתב שכן משמע מתשובת אדה"ז הנ"ל, שכתב בשם הסדר גיטין שמי שנקרא בפי כל בשני שמות אבל עולה לתורה רק בשם אחד - כותבים לו 'דמתקרי'. וכתב ע"ז הצ"צ דכ"ש בנידו"ד שנקרא בפי כל רק בשם אחד, ואע"פ שעולה לתורה בשני השמות וחותרם עצמו בשני שמות, מכיון שכבר נחלק השם אין לכתוב לו את שני השמות יחד, אלא יש לכתוב לו 'דמתקרי'. ע"כ.

היוצא מדבריו הוא, שצריך לבדוק האם נחלקו השמות, ע"י שנקרא לתורה רק בשם אחד בלבד או שנקרא בפי כל בשם אחד בלבד. שאם מתקיים אחד מהתנאים הנ"ל, הרי שאכן שמו נחלק לשניים וכבר אינו שני השמות יחד, ולכן יש לכתוב לו 'דמתקרי'.

ועוד יוצא מדבריו, שקריאת השם בפי כל גדולה כחה לשנות ולהחליט הדין, ואף יותר מעליה

לתורה, כיון שכתב ע"ז 'כל שכן', שאם נקרא בפי כל בשם אחד, אע"פ שעולה לתורה בשני השמות יחד וחותרם בשני השמות יחד - מ"מ יש לכתוב לו 'דמתקרי', כיון שנחלקו השמות.

אבל באופן שלא נשכח שמו שמהלידה, ועדיין מכירים אותו מקצת אנשים בשני השמות שניתנו לו בלידתו, וכך עולה לתורה, בזה ברור שאין לשנות ויש לכתוב את שניהם.

וכן משמע מדבריו, שאם נתווסף לו שם מחמת חולי ועכשיו נקרא בפי כל בשני השמות, וגם עולה לתורה בשני השמות - ממילא גם בשטר יכתבו את שני השמות ברצף בלא 'דמתקרי' [וכמש"כ הפת"ש סקל"ו ע"פ משמעות הב"ש, ודלא כדעת הגט פשוט שהחמיר גם באופן זה, כמוכא בפת"ש שם, והובא גם בדברינו לעיל].

ובמקרה שנחלקו השמות וצריך לכתוב לו 'דמתקרי', כתב ה"צ"צ (שם אות ד'-ה') דיש לומר שהסדר לא מעכב להלכה, ואף אם היפכו את הסדר מ"מ יש להכשיר לדעת כמה פוסקים [אף שיש פוסלים, ולכן לכתחילה אין להפך], ולמ"ד שאף אם לא כתב 'דמתקרי' אלא כתב את שני השמות יחד כשר [תרוה"ד], יש לומר דאף אם היפך את הסדר בין שני השמות, מ"מ כיון שכבר נחלקו ולא ניכר בשני השמות יחד - אין נפק"מ לסדר.

- יב -

אופנים שיש להכשיר גם אם טעה ולא כתב 'דמתקרי'

וחידש ה"צ"צ (שם), שאף אם טעה וכתב את שני השמות יחד בלא 'דמתקרי', מ"מ י"ל דזה סובל את הפירוש שמקצתם קוראים לו שם זה ומקצתם קוראים לו את השם השני, ואין מוכרח שהכוונה היא שנקרא בשני השמות יחד. וכתב שכן משמע מדעת התרוה"ד הנ"ל שנחלק על המהרי"ק, כי לדעתו אם כתב את שני השמות בלא 'דמתקרי' זה סובל את הפירוש הנ"ל, משא"כ לדעת המהרי"ק שלדעתו הפירוש הוא שנקרא בשני השמות יחד. ולפי פירוש הב"י הנ"ל נראה שאף המהרי"ק אינו שולל פירוש זה לגמרי, אלא גם לדעתו אפשר לפרש כן כאשר נקרא באותו מקום בשני שמות בנפרד, שמקצת קוראים בשם אחד, ומקצת בשם השני.

וחלק ה"צ"צ (שם אות ה') על דברי הד"מ הנ"ל שכתב לחלוק על פירוש הב"י [כי לדעתו לא דיבר התה"ד אלא כאשר נקרא לתורה בשני השמות], אלא כתב שאינו מוכרח כלל, כיון שעיינו הרואות שכל אדם חותרם בשטרות בשני שמותיו הרצופים יחד בלא 'דמתקרי', אע"פ שאינו נקרא כלל בפי כל בשניהם אלא באחד מהם בלבד וכן אינו עולה לתורה אלא באחד מהם בלבד, וא"כ מוכח שהכוונה והפירוש הם כאילו כתב 'דמתקרי'. וכתב שכן משמע בדברי הגט פשוט (ס"ק סא) שכתב שהתה"ד מכשיר אף אם נקרא בשני שמות נפרדים בשני מקומות שונים, כלומר שבמקום אחד נקרא בשם אחד, ובמקום השני נקרא בשם אחר, מ"מ אם כתבו את שניהם יחד בלא 'דמתקרי' - כשר לדעתו. וכן משמע מדעת הבית אפרים (אה"ע סי' פא דקנ"ד ע"ב) שפירש שלהתה"ד יש להכשיר אף שלא נקרא בשניהם לס"ת, ודלא כפי' הד"מ. וכתב ה"צ"צ דכן משמע אף מהד"מ עצמו במקום אחר (שם סק"ט). ע"כ תו"ד ה"צ"צ.

[יש אריכות רבה בספרי הפוסקים בעניין דיני השמות לגט, ולא הבאנו כאן אלא את עיקרי הדברים. וראה עוד אריכות עצומה בכל זה בספר קב [ק] (להגה"ח הרב אברהם דוד לאוואט ע"ה, כללים לז-מ, ושם בכלל מ' מובאת טבלה גדולה ושליומה עם יותר משישים שאלות ומקרים שונים דינים אלו, וכן בסוף הספר בשער

השלמות ותיקונים הנקרא 'השלמת הסדרים'³⁰, ע"ש).

אמנם יש לשים לב שכל הנ"ל נאמר לגבי דין הגט, אך לגבי הכתובה, כתבו כמה פוסקים שבימינו לא נוהגים לדקדק בכתיבת השמות בכתובה כפי שמדקדקים בגט, ואין כותבים 'דמתקרי' ואת שם הכינוי. וראה בזה באות הבאה.

- יג -

שמות שנשתקעו וכינויים בכתובה

בספר נחלת שבעה (סי' יב סוף סע' ט"ז) כתב שיש לדקדק בכתובה בכל דבר שמדקדקים בו בגט, כיון שיכולים ללמוד משטר הכתובה לגט. וכתב שעפ"ז היה ראוי לדקדק לכתוב בשמות שבכתובה "המכונה" או "דמתקריא" כמו שכותבים בגט, וכן שם הנהר כמו בגט. אלא שסיים שצ"ע, מפני שלא ראה שנוהגים לזהר בזה. ע"כ.

גם הב"ש כתב (שמות נשים אות פ') שיש לדקדק בכתיבת שמות האנשים והנשים בכתובה כמו בגט, כיון דיכולים ללמוד מהכתובה לגט.

ובספר ט"ב גיטין (למהר"ז מרגליות, שמות נשים אות פ' סק"ג) כתב על דברי הב"ש הנ"ל, דהיינו דווקא אם ידוע שהסופר שכתב את הכתובה הוא ת"ח מומחה ודקדקן, אבל אם לא - אין ללמוד כלל מהשמות שבכתובה לגט. וכ"ש בזמנינו שכל הרוצה ליטול את השם יטול וכל אחד כותב כתובה, ושואל את החתן והכלה מה שמותם וכותב כפי הנראה לו. ואפילו בסופר מומחה מעולם לא שמענו שיכתוב 'דמתקרי' בכתובה, למרות שהרבה פעמים היה צריך לכתוב כן. ולכן אין ללמוד מזה לגט כלל. ע"כ תו"ד.

וכ"כ בשו"ת אגרות משה³¹ שאין נוהגים לכתוב בכתובה את השמות כמו שכותבים בגט, ולכן הורה לכתוב בסוגריים את שמו המופיע במסמכים של המדינה.

וכן בשו"ת מנחת יצחק³² העיד שאין המנהג כן בכל המקומות, שכתב על דברי הנ"ש הנ"ל: "אכן אין כן מנהג העולם, לא רק בבני ברק אלא אף בירושלים ובכל המקומות הידועים לי, וכבר נתעוררתי בעצמי טעמא מאי, עד שמצאתי בספר ט"ב גיטין מבעל בית אפרים ז"ל. . . הרי לנו עדות הגאון הבא"פ ז"ל שכבר נהוג כן מקדמת דנא. . . מ"מ נתפשט המנהג לכתוב רק את שם העריסה, ואם כותב גם שם שהכל קורין ב'דמתקריא' - בודאי עושה כהלכה, אלא שאין כן המנהג כנ"ל". עכ"ל.

אך בהמשך כתב המנח"י שם, שהיו כמה פעמים שהוא בעצמו כן כתב 'דמתקרי' מחמת שהיה שם איזה ספק והוצרך לזה, וז"ל: "אמנם מ"מ נהגתי כמה פעמים מחמת איזה ספק בכתיבת השמות או מטעם אחר לכתוב 'דמתקריא' (אבל המכונה אף משם קודש לשם לעז אין נהוג

30 ושם בעמוד השער ציין שלא היה לפניו חלק משו"ת הצ"צ בעת כתיבתו הספר.

31 חו"מ ח"ב סי' ע אות ב'.

32 ח"ז סי' קיז.

לכתוב בירושלים אפילו בגטין) . . אבל בלתי זה מנהג העולם אינו כן כנ"ל. עכ"ל.

וברור שבאופן כללי, שלא במקום ספק וצורך - אין המנהג לכתוב כן, כמו שכתב בעצמו.

ועוד העיר, שכאשר אין כותבין 'דמתקרי', בודאי שאין לכתוב את שני השמות ביחד בלא 'דמתקרי', כיון שאין זה שמו, אלא כותבים אחד מהם וצריך להחליט איזה מהם לכתוב, ובדרך כלל כותבים את שם העריסה אם לא נשתקע, וז"ל: "והנה אם שם העריסה לא נשתקע כגון שחותמת כך, או בביהכ"נ ב'מי שברך' מזכירין את שם העריסה, או שנקרא כן עכ"פ אצל מיעוט אנשים, אף שהרוב קורין אותה בשם האחר, מ"מ נתפשט המנהג לכתוב רק את שם העריסה, ואם כותב גם שם שהכל קורין ב'דמתקריא' - בודאי עושה כהלכה אלא שאין כן המנהג כנ"ל, אבל בודאי אין לכתוב את שם העריסה והשם שהכל קורין אותו ביחד, כגון איטא ריזל שושנה, בדלא 'דמתקריא' ביניהם, של"ה לא שם העריסה ולא השם שהכל קורין. והוא פשוט". עכ"ל.

וכן דעת פוסקים נוספים³³, שבאופן כללי המנהג הוא לא לכתוב, אמנם במקום ספק יש לכתוב 'דמתקרי'. ואמנם יש שהעדיפו³⁴ לכתוב את השם השני בסוגריים ולא לכתוב 'דמתקרי'.

וכן נוהגים למעשה בדרך כלל, שאין כותבים בכתובה את הכינויים הנקראים בפי כל, אלא רק את השמות המלאים בלבד. וגם למי שיש לו שני שמות - אין מחלקים בין שני השמות או שם כינוי ב'דמתקרי' או 'המכונה'.

אא"כ במקרה נדיר ומסויים, שיש ספק בבירור השם, כגון אדם ששמו הלועזי נודע ומפורסם וכן נקרא בפי כל ממש. וגם באופן זה יש להעדיף לכתוב בסוגריים ולא לכתוב 'דמתקרי', וכפי שיבואר עוד להלן בס"ד.

ואמנם יש מגדולי הפוסקים בדור האחרון שכן נהגו לכתוב לכתחילה 'דמתקרי' גם בכתובה כמו בגיטין: כן נהג בעל השבט הלוי³⁵ ע"ה, וכן נהג הגרי"י פישר³⁶ ע"ה. אמנם המנהג הרווח והנפוץ יותר³⁷ בכל הקהילות הוא שלא לכתוב 'דמתקרי' בכתובה, וכנ"ל.

[הערה חשובה: בכל מקרה שנדרש הערה או הסבר על כתיבת השמות, כדאי לכתוב בגב הכתובה את הפירוט וההערות כדי שיהיה ברור מה היתה כוונת הכותב, וגם בהעתק הכתובה המוחזר לרבנות כדאי לעשות כן, וגם בטופס של הרבנות הראשית שממלא מסדר החופה כדאי לכתוב את ההסבר במשבצת המיועדת להערות].

33) כן דעת האג"מ (אה"ע ח"ד סי' קב), הדברי יציב (אה"ע סי' קח), הגרי"ש אלישיב והגר"ע יוסף ע"ה (הובא בשם בספר משפט הכתובה שם עמ' נה).

34) שו"ת אג"מ חו"מ שם, וכן דעת הגרי"ש אלישיב (הובא במשפו הכתובה שם).

35) הובא כן בשמו בספר 'כתובה כהלכה' מאת תלמידו המובהק הרה"ג הרב שמואל אליעזר שטרן שליט"א, פרק ו' הע' ו'. ושם במדור התשובות עמוד ש' הובא מכתב הגר"ש ואזנר בנושא, ע"ש.

36) כן הובא בשמו בספר משפט הכתובה ח"ב עמ' נד.

37) כן רואים בכל מקום, וכן הובא בשם כמה גדולים וכ'מנהג העולם' בספר משפט הכתובה שם, והוסיף שכן נהוג גם בקהילות הספרדים, עיי"ש. וכן הובא בספר הנישואין כהלכתם פי"א סע' ע"ד.

- יד -

שם עריסה ושמות שבמסמכים רשמיים

שם עריסה [דהיינו: שנקרא כך בלידה] שנשתכת, אך עדיין יש אנשים מועטים שקוראים לו בשם זה - כותבים אותו. ואפילו אם קוראים לו כך רק לעליה לתורה - ה"ז מספיק וכותבים אותו. אבל אם נשתכח לגמרי ואין שום שימוש בשם זה ולא נקרא בו כלל - אין כותבים אותו³⁸. ולגבי השמות שאינם בשימוש ואינם נקראים כלל אלא הם רשומים רק בשטרות קודמים ומסמכים, נחלקו הפוסקים:

לדעת המהרש"ק³⁹ ועוד⁴⁰, השם הכתוב בכתובה לא נחשב שנשתקע אף פעם, שהרי לכל משך הזמן שצריך את הכתובה [דהיינו כל זמן שהותו עם אשתו, שהרי אסור לשהות עם אשתו בלא כתובה כשרה כדין] הוא סומך על שם זה הכתוב בכתובה, ואם כן אין זה נחשב שנשתקע אע"פ שאין אף אדם שקורא לו כך, ולא כתוב שם זה בשום מסמך אחר.

אבל לדעת הטיב גיטין⁴¹ ועוד⁴², אין להתחשב בשם הכתוב בכתובה, ואם נשתקע השם לגמרי מפי הבריות - אין משמעות לשם הכתוב בכתובה. וכן דעת הגרא"ד לאוואט ע"ה בספרו קב נקי⁴³. וכן דעת השד"ח⁴⁴.

וע"פ הנ"ל יוצא, שלמ"ד דשם הכתוב בכתובה או בשאר השטרות לא נחשב שהשתקע אע"פ שאין קוראים לו כן בפי הבריות, א"כ גם שם המופיע במסמכי המדינה [כגון תעודת זהות, דרכון וכדומה] - לא נחשב כשם שהשתקע. ואם כן יש לכתוב את השם הזה גם בכתובה ובגט. ואדרבה, זה עדיף מאשר שם הכתוב בכתובה, שהרי בכתובה אין לו שימוש לשום ענין, והיא מונחת

38) ע"פ שו"ע אה"ע סי' קכט סי"ה, וכ"כ בשו"ת מנח"י (ח"ז סי' קיז) ובשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' רפו).

39) חידושי אנשי שם (סי' נה, סי' סג, סי' קמא, סי' קנא, סי' קסח, סי' קעג, ובהשמטות סימן ו).

40) שו"ת דברי מלכאל (ח"ג סימן קיד, שהביא את דברי המהרש"ק שם). כנסת הגדולה (הגב"י ס"ק קנא). שו"ת חיים שאל להחיד"א (ח"א סי' לז). שו"ת רב פעלים (אה"ע ח"ב סי' יח, בשם כמה פוסקים). שו"ת אור שמח (סי' מא). שו"ת אגרות משה (אה"ע ח"ד סי' קב, שכתב שאין לנו להסתפק כלל ויש לכתוב בגט את השם הכתוב בכתובה כיון דמן הסתם כשאמרו לכותב הכתובה שם זה ידעו היטב שכן שמו ולא נשתקע עדיין, אף שעתה נשכח מכולם. ובסי' קד שם, שדברי המהרש"ק נכונים, ומ"מ זהו דווקא במי שידוע את חשיבות שמירת הכתובה, שלכן י"ל שסומך על השם הכתוב שם, אבל מי שאינה יודעת את החשיבות ואינה שומרת כל כך על כתובתה, וכ"ש אם איבדה אותה, בזה אין לומר שזה מצייל משיקוע). שו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' קכו, שיש לסמוך בדיעבד על דעת המהרש"ק, אך לכתחילה אין לסמוך על סברא זו, ולכן אם נשתקע השם יש לכתוב לכתחילה כתובה חדשה). שו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' רסב). ועוד [עי' אוצה"פ סי' קכט ס"ק פא אות כג].

41) לקוטי שמות ס"ק לט.

42) אהלי שם להר"ש גאנצפריד (כלל ב אות כג). שו"ת מהר"ם שיק (סי' קז). שו"ת אחיעזר (ח"ג סי' עו). מהר"ש ענגיל (ח"ז סי' עג). שו"ת דברי חיים (ח"א סי' נט, ח"ב סי' קסא). זרע אברהם (סי' יז). חקרי לב (סי' נב דף קא טור ד'). ועוד [עי' אוצה"פ שם].

43) כלל לד אותיות ד' וכ"ט.

44) מערכת הגט סי' מא אות ד' בסופה.

בקופסה עד עת שיצטרך אותה בעת הגירושין, אם יגיע לזה בכלל, בשונה ממסמכים רשמיים של המדינה בהם ודאי יש לו שימוש מפעם לפעם במשך ימי חייו, ואז חייב הוא להשתמש בשמו הכתוב במסמכים אלו כדי להזדהות באופן בטוח, כגון בפני פקידי ממשלה וכדומה. ולכן יותר קרוב לומר שלא נשתקע שם הכתוב במסמכים כאלו, אע"פ שאין הבריות קוראים לו כן כלל. כן דעת כמה מגדולי הפוסקים⁴⁵. וכן פסק בשו"ת אג"מ⁴⁶, שאף שנשתקע לגמרי מפי הבריות, מ"מ מכיון שזהו שם רשמי שמשתמשים בו במשרדים הרשמיים, ואף יותר מזה שהרי במשרדים אלה אינם סומכים אלא על השם הכתוב במסמכים אלו בלבד - לכן זהו שמו ויש לכתבו בכתובה.

ויש שכתבו⁴⁷, דאף המחמירים בשם הכתוב בכתובה, מ"מ יודו בשם הכתוב במסמכים כגון תעודת זהות ודרכון שהם מצילים משיקוע השם, כיון שהם עיקר גדול בימינו בכל מדינותינו עד שקשה מאוד להסתדר בלעדם, ועכ"פ ודאי י"ל שהצטרפותם לשם הכתוב בכתובה הרי זה מסיר מכל וכל את החשש של 'נשתקע'.

אבל השדי חמד⁴⁸ כתב להדיא שאין השם הכתוב בדרכון מועיל כלום להציל משיקוע.

וכן הדעת נוטה, כדעת הטיב גיטין, הקב נקי, השדי חמד הנ"ל, וכל הפוסקים העומדים בשיטתם. כיון שאע"פ שהפוסקים המקלים הנ"ל נתנו טעם המסתבר, מ"מ סוף כל סוף אין השם הזה בשימוש בפי הבריות, ואין מי שמזוהה אותו בשם זה, והוי שם שנשתקע. אפילו באדם שאינו עולה כלל לתורה, וכ"ש באדם שעולה לתורה ולא נקרא בשם זה, לא לתורה ולא בפי הבריות.

ולכן, אף שיש להכשיר בדיעבד אם כתבו את השם המופיע במסמכים, כיון שיש לסמוך בזה על כל הפוסקים הנ"ל, מ"מ לכתחילה יש להורות שאין לכתוב שם מסוג כזה שאינו נקרא כלל וכלל בפי הבריות כך אף פעם ורק מופיע במסמכים של האדם.

וזה אמור בין לעניין שם יהודי ובין לעניין שם לועזי.

- טו -

שם לועזי

מי שיש לו שם לועזי יחד עם שם יהודי, ונקרא בפי הבריות בשניהם [או ביחד או בנפרד] - כותבים בכתובה את שני השמות. ויש חילוקי דעות בפוסקים בנוגע לסדר כתיבת השמות, וכפי שנפרט.

הב"י כתב בשו"ע (קכט סע' טז), שאם השם הלועזי אינו דומה לשם העברי - יש לכתוב

45) חידושי אנשי שם (סי' פו ד"ה הנה בזה). שו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ה סי' פז אות א', ח"ז סי' עג). שו"ת דברי מלכיאל (ח"ג סי' קיה, ח"ד סי' קכו, ח"ו סי' מד). שו"ת דברי חיים (ח"ב סי' קנה). שו"ת אבני האפוד (ח"ב אות לא) בשם שו"ת פאת השדה (סי' מא אות ע'). שו"ת מנחת יצחק (סי' קיז). ועוד [עי' אוצה"פ סי' קכט ס"ק פא אות כו].

46) חו"מ ח"ב סי' ע אות ב'.

47) שו"ת עצי לבונה סי' קט. הובא באוצר הפוסקים שם.

48) שם. וראה באוצר הפוסקים שם עוד פוסקים הסוברים כן.

"המכונה" על השם הלועזי. וביארו הב"ש (סקל"א) והגט פשוט (סקפ"א), שדעת השו"ע היא שיש להקדים את השם העיקרי, היינו השם שנקרא בו על פי רוב: אם רוב קריאתו היא בשם הלועזי - יכתבו אותו תחילה ואח"כ יכתבו "המכונה" על שמו העברי. ופשוט שכ"ה להיפך, שאם על פי רוב נקרא בשמו העברי - יכתבו את שמו העברי ראשון, ואחריו יכתבו "המכונה" על שמו הלועזי. וכן דעת הלבוש (ש).

אבל לדעת הרמ"א (ס) יש לכתוב תמיד את השם היהודי ראשון, כיון שהוא העיקרי, אע"פ שאינו נקרא כן ע"פ רוב, ואחריו יש לכתוב "דמתקרי" על השם הלועזי.

והאגרות משה⁴⁹ כתב, שגם אם תמיד נקרא בפי כל בשם הלועזי ורק בלידה קראו לו בשמו היהודי, מ"מ אם קוראים לו כך לעיתים, אפילו פעמים בודדות בחייו כגון לעליה לתורה בכר-מצוה או בשבת שלפני החתונה - הרי שזהו שמו העיקרי ויכתבוהו ראשון ואחריו יכתבו את שמו הלועזי ב"דמתקרי". ואם השם הלועזי יותר חשוב אצלם כיון שרק כך נקרא, ושמו העברי לא ניתן לו אלא מפני הצורך הדתי והכבוד המשפחתי, ואינם רוצים לעשות בו שימוש כל כך - אפשר לכתוב את השם הלועזי ראשון, ואת שמו העברי ב"דמתקרי". אמנם כיון שאין זה ראוי לכתוב 'דמתקרי' על שם שאינו נקרא בפועל, לכן טוב יותר להשתדל לכתוב את שמו העברי תחילה, ולמצוא אופנים שעדיין נקרא בשם זה, כנ"ל, וממילא הביטוי 'דמתקרי' יכתב על שמו הלועזי שבאמת נקרא בו. ע"כ תו"ד האג"מ שם.

וכבר הבאנו לעיל בשמו שיעץ לכתוב את השם הלועזי בסוגריים כיון שלא נהוג לכתוב 'דמתקרי' בכתובה, וכדי לצאת ידי כל הספקות.

וכן יש לנהוג למעשה, כיון שנתבאר לעיל שלא נוהגים לכתוב 'דמתקרי' בכתובה, ולא ידך חשוב שיופיע גם שמו הלועזי של החתן בשביל הזיהוי הנכון שלו ע"י השם שכל העולם מכירים אותו בו, לכן מומלץ לכתוב את שם הלועזי בסוגריים.

ולכן גם לדעת השו"ע יש לנהוג כן בכתובה - לכתוב בסוגריים את השם הפחות עיקרי.

- טז -

לכתוב את השמות בשורה אחת ולא לחלקם

כתב השו"ע (סי' קכט סל"ב), שאין מחלקים שם אחד לכותבו בשני חלקים, ולא בשתי שורות, אלא יש לכותבו בחלק אחד ובשורה אחת. וישנם כמה שמות שסובלים לחלקם לשניים, כגון: כדר- לעומר; עמנו-אל, אמנם גם אותם ניתן רק לכתוב בשורה אחת אך לא בשתי שורות.

וכן מי שיש לו שתי שמות - צריך לכותבם בשורה אחת, ואם כתבו בשתי שורות: לכתחילה צריך לכתוב גט אחר, אך בשעת הדחק יש להקל⁵⁰.

49) אה"ע ח"ד סי' קב.

50) טיב גיטין לקוטי שמות ס"א, אהלי שם כלל ד' ס"א. ודלא כמו שכתב בספר הנישואין כהלכתם (פי"א סע' עד): "יש מדקדקים לכתוב שני השמות בשורה אחת, אך אין זה מעכב", וציין כמקור לשו"ע שם וספר אהלי שם

- יז -

שם האב

מכיוון שאנו צריכים לזהות את החתן והכלה ע"י שמם הכתוב בכתובה, צריך לכתוב את שמם בצורה המזהה ביותר. והיינו שבנוסף לשם המלא של החתן כותבים ג"כ את שם האב אחרי שם החתן והכלה, כמבואר בשו"ע⁵¹ ובב"ש⁵².

גם שם האב צריך להיכתב בדקדוק הגדול ביותר שניתן, כמו שם החתן⁵³.

כמו כן, טעות בשם האב פוסלת את הכתובה ואין מועיל תיקון כלל, כמו שאין מועיל תיקון בשם החתן והכלה⁵⁴.

לאידך, אם לא כתב את שם האב כלל - אין זה פוסל את הכתובה, כמבואר בשו"ע⁵⁵ ע"פ הרשב"א⁵⁶ והרא"ש⁵⁷ שכתבו "שמו ושמה תנן, שם אביו ושם אביה לא תנן" [דהיינו: מה שחייבים לכתוב מן הדין הוא שמו של החתן ושמה של הכלה, שדין זה מפורש במשנה⁵⁸ בנוגע לגט, אבל לא כתוב במשנה שצריך לכתוב את שם אביו ושם אביה]. ודלא כתרומת הדשן⁵⁹ הסובר שאם לא כתב את שם האב הרי זה פסול.

וכעת נפרט בקצרה כמה פרטים הנוגעים לכתיבת שם האב:

כתב הרמ"א⁶⁰ שלכתחילה יכתבו גם את כינויי האב, אבל אם לא כתבו אין זה מעכב.

ועיין בספר רוח חיים⁶¹ שכתב לעשות תיקון וקיום למטה על שם הכינוי של האב. אך נראה שזה לא מעכב.

שם. וזה אינו שהרי הלשון של האהלי שם היא לשון הטיב גיטין שהוא מקורו וציין אליו, וז"ל "ויש לכתוב את שני השמות בשיטה אחת, ואם כתב בשני שיטין והוא שעת הדחק שקשה לכתוב גט אחר - יש להקל". ע"כ. משמע דלכתחילה ודאי יש לכתוב אחר.

(51) אה"ע סי' קכט סעי' ה-י, וחור"מ סי' מט ס"ב.

(52) שם ס"ק יז.

(53) רמ"א סי' קכט שם, ב"י סי' קכו מח' לא.

(54) מהר"ם מיינץ סי' קט בסופו ד"ה זה מצאתי.

(55) מהר"ם מיינץ שם.

(56) ח"א סי' א'קעו, ח"ב סי' טז.

(57) כלל מה סי' כ"ה וכ"ז.

(58) גיטין לד, ב.

(59) ח"ב סי' קלח.

(60) סי' קכט שם.

(61) לרבי חיים פאלאגי זצ"ל, אה"ע סי' סו אות י'.

הנחלת שבעה⁶² כתב שאין כותבים את שם האב אלא בפעם הראשונה והאחרונה שמזכירים את שם החתן והכלה בכתובה, אבל לא בכל פעם שמזכרים, וכך נהוג למעשה. וזה דלא כדעת הלבוש⁶³ הסובר שבכל פעם שמזכר שם החתן והכלה יש להזכיר ג"כ את שם האב.

אם יש לחתן שם ידוע ומיוחד בעיר ואין בעיר אדם נוסף בשם זה והוא מוכר היטב ע"י שמו לבד - אזי אין צריך לכתוב את שם האב. כך כתב הרשב"א (ח"ב סי' טז). [אבל בימינו אין זה מצוי כ"כ].

אם מסופקים מה שמו של האב או שאין יודעים כיצד לכתבו באופן הנכון - עדיף שלא לכותבו כלל⁶⁴, והזהוי המדויק יעשה ע"י שם המשפחה של החתן. וה"ה אם לא יודעים כלל את שמו של אביו [היינו דין שתוקי או אסופי]. ומ"מ כתב הדגול מרבבה (סעי' ט) שלא יכתבו את שם אמו.

כשהחתן או הכלה אינם רוצים לכתוב את שם האב מסיבה מוצדקת - אין לכפותם, ומספיק לכתוב את שם המשפחה⁶⁵.

- יח -

שם המשפחה

כתב השו"ע בחו"מ (סי' מט ס"ז) שאם בעיר אחת ישנם שני אנשים בעלי אותו שם ואחד מהם צריך לכתוב שטר - יש להוסיף בשטר את שם זקנם (הסבא), ואם גם שם זקנם שוה - יוסיפו סימן כלשהו כדי שיהיה היכר ביניהם.

ולכן, במציאות ימינו שצירוף השם הפרטי עם שם המשפחה מהווה היכר מדויק, לכאורה יש לרשום גם את שם המשפחה, כלומר: את שם משפחת החתן אחרי שם אביו, ואת שם משפחת הכלה אחרי שם אביה.

[ועיין בספר משפט הכתובה (ח"ב עמ' תנה הערה 1), שכתב שמבדיקה יסודית במרשם האוכלוסין עלה שכיום בארץ אין שם המשפחה מהווה אמצעי זיהוי יותר מדויק מאשר שם האב, וכן להיפך, והיינו מכיוון שהרבה אנשים זהים בשמם ושם אביהם, וכן הרבה אנשים זהים בשם הפרטי והמשפחה, ורק ע"י כתיבת שם האב וגם שם המשפחה מגיעים לאדם יותר בקלות. ולכן כדי לזהות את החתן בוודאות ובדיוק צריכים לכתוב את שניהם].

ועוד טעם לכתוב את שם המשפחה: בספר עזר מקודש⁶⁶ כתב שצריך לזהר שיהיה לשטר תוקף ע"פ 'דינא דמלכותא'. והרי כיום ברור ששטר בלי שם משפחה מאבד את תוקפו ע"פ חוק

(62) סי' יב אות ע'.

(63) בנוסח הכתובה שכתב בריש סי' טו.

(64) מהרש"ך, מהר"ם מלובלין וכנה"ג, הובאו בבאה"ט סי' קכט ס"ק יג.

(65) כ"כ בספר משפט הכתובה פי"ד הל"ו, עיי"ש.

(66) בוטשאטש, סי' סו ס"א.

המדינה.

וכן בשו"ת אגרות משה⁶⁷ פסק שלכתחילה צריך לכתוב את שם המשפחה יחד עם שם החתן והכלה, ובפרט במציאות ימינו שהרבה אנשים מתחתנים באותו מקום וכן שלהרבה אנשים יש שמות זהים. אך הוסיף כי ברור שאין הדבר מעכב, ואם לא כתבו - אין זה פוסל את הכתובה. עכת"ד. וכן דעת כמה מפוסקי דורנו⁶⁸.

ויש להעיר, שבכמה מקרים כתיבת שם המשפחה יכולה להציל את כשרות הכתובה, כגון שראו אח"כ שהשם הפרטי לא נכתב כראוי או שכתבו רק את השם השני של החתן שאינו ידוע כל כך וכיו"ב, שבמקרים כאלה שם המשפחה מכשיר את הכתובה ללא פקפוק⁶⁹.

- יט -

כתובת גר וגירות

כתב בשו"ת הרא"ש (כלל טו סי' ד) שבכתובת גר כותבים "פלוני בן אברהם".

ובשו"ע (סי' קכט סי' כ) כתב ע"פ מהר"י מיינץ (סי' קג) להוסיף "אבינו", כלומר - "בן אברהם אבינו" כדי שלא יטעו לומר שאביו יהודי ושמו אברהם.

ובב"י הביא את המשך דברי מהר"י מיינץ, שאם לא כתבו "אבינו" - הכתובה פסולה, שהרי אין זה לא שמו ולא שם אביו ואינו מפורסם אצל הבריות בשם זה כלל, אא"כ כתבו בפירוש "הגר". וכן פסק הב"ש (סקל"ט).

ולא חילק השו"ע בין מקרה שהאב גוי לבין מקרה שהוא יהודי (ואימו גויה, ולכן הוצרך להתגיר). שהרי אף אם האב יהודי אינו מתייחס אליו כלל (כמבואר בדיני יוחסין לעיל סי' ד, ובחור"מ סי' רעו סי' ו).

ולא יכתבו את שם האב כלל וגם לא את שם המשפחה, שהרי הוא כקטן שנולד בלי אב ואם⁷⁰.

ואם האב היהודי מתעקש שיכתבו את שמו ולא רוצה למחול על כבודו: יש שכתבו⁷¹ שצריך לכתוב "בן פלוני שגידלו", ושיש להקפיד ע"כ מאוד. ויש שכתבו⁷² שבדיעבד כשר אף אם לא

(67) אה"ע ח"א סי' קעח.

(68) כן הורה הגרי"ש אלישיב ע"ה לכתוב את שם המשפחה בתוספת מילת "למשפחת", ובפרט לאלו שמנהגם שלא לקרוא לתורה בשמות האנשים שאז אינם ידועים כלל בשמות אבותיהם (אבני חושן ח"ג עמ' תקכח, מבקשי תורה אייר תשס"ב עמ' פג). וכן דעת הגרש"ז אויערבך (מבקשי תורה כרך חמישי קובץ כז עמ' פג), והגר"ש וואזנר ע"ה (קובץ 'מבית לוי' ח"ז עמ' סב).

(69) וכ"כ במשפט הכתובה פרק יז אות ב' עמ' תנו.

(70) כלשון רש"י (יבמות צו, ב ד"ה ואין חייבין, סנהדרין נח, א ד"ה שהורתו) והרמב"ם (הל' איסורי ביאה פי"ד הי"א, הל' עדות פי"ג ה"ב).

(71) מנחת יצחק ח"א סי' קלו.

(72) כך העלה בספר משפט הכתובה ע"פ דברי הגרש"ז, א, עיין שם ח"ז פרק סד אותיות יא, יג.

כתבו זאת, משום שכך הוא ידוע ומורגל בפי כל. וכן בכל מקרה כיו"ב, כגון שכתבו את שמו הפרטי והמשפחה בלבד, או שכתבו את שם גיתו - כשר בדיעבד אם אכן מוכר בשם זה.

ולגבי גיורת, כתב הרדב"ז (חלק א סי' קפ, הובא בפנת"ש סי' סו ס"ק ח) שיש לכתוב "להדא גיורתא", כדי שלא תינשא לכהן, וכן שאם הגיורת הזו תינשא לגר - שבתה לא תינשא לכהן (כמבואר בשו"ע אה"ע סי' ז סכ"א. ולכן אף שנתגרשה וכתוב לה 'מתרכתא' וממילא אסורה לכהן, מ"מ עדיין יש נ"מ לכתוב לה גם 'גיורתא'). וכן בשו"ת מהר"י ברונא (סי' רמג) כתב שיש להזכיר בכתובה שהיא גיורת כי היא אסורה לכהן. וכ"כ בשו"ת אג"מ (יו"ד ח"ב סי' קנט) להלכה.

וי"א⁷³ שיש לכתוב לה "בת אברהם אבינו" (בלי לכתוב את תיבת "גיורתא") כדי שלא לביישה, וכן מדוייק ע"פ דברי השו"ע הנ"ל שכתב: "בגט גר כותב פלוני בן אברהם אבינו", ולא חילק לכתוב שלגיורת צריך להוסיף "גיורתא".

ויש שכתבו⁷⁴ שטוב להחמיר לכתוב את שני הדברים, כלומר: גם תואר "גיורתא" וגם "בת אברהם אבינו". ומ"מ התואר "גיורתא" עדיף, שהרי אינו משאיר שום ספק, ובכמה מקרים יכול להציל את כשרות הכתובה, ובמקרים אחרים אף לא יצטרכו לכתוב "בת אברהם אבינו" אם כתבו "גיורתא".

ונמצא שיש לכתוב לה בכתובה: "להדא גיורתא פלונית בת אברהם אבינו" ובהמשך "גיורתא דא".

- כ -

כתיבת השמות של חתן גר וכלה גיורת

אם החתן הוא גר ויש לו שם יהודי - כותבים את שמו היהודי, ודוקא אם הוחזק בשם זה. אבל אין כותבים שם חדש שעדיין לא הוחזק בו. ואם כתבו שם שעדיין לא הוחזק בו - הכתובה פסולה⁷⁵.

ואין כותבים בכתובת גר "למשפחת פלוני", שהרי אין לו יחוס לשום משפחה. ומ"מ טוב לכתוב את שם המשפחה לאחר שמו הפרטי, בלי המילה "למשפחת", כדי לחזק את האפשרות לזיהוי, ובפרט בימינו שהערים גדולות ואנשים מרובים מצויים בה, ויכתבו אותו בסוגריים אחרי שמו הפרטי⁷⁶.

ואין כותבים את שם אביו של הגר, אלא כותבים "פלוני בן אברהם אבינו". ואפילו בבן הנוולד מישראל וגויה (שדינו כגוי) אין כותבים את שם אביו, אלא "בן אברהם אבינו"⁷⁷.

73) כ"כ בבארות המים אה"ע סי' נב, יד אהרן סי' סו אות לט, כנה"ג סי' סו אות לט, נוה שלום כתובות אות ג).

74) כך הסיק בספר משפט הכתובה ח"ז פס"ד אות יד.

75) הנישואין כהלכתם פרק טז סמ"ז ע"פ שו"ת הרא"ש כלל ט"ו סי' ד, וסדר גט ראשון אות כא. וראה גם בשו"ע אה"ע סי' קכט ס"י.

76) משפט הכתובה ח"ז עמ' רפט-רצ.

77) הנישואין כהלכתם שם סמ"ח ע"פ שו"ת הרא"ש שם, שו"ע אה"ע סי' קכט ס"ב וס"ט ונו"כ שם.

וכן בשטר כתובה של גיורת כותבים "פלונית בת אברהם אבינו". ואין לכתוב את שם אביה של הגיורת אע"פ שהוא יהודי⁷⁸.

ובמקרה שהאב גוי והאם יהודיה (שממילא הבן או הבת יהודיים): י"א שכותבים את שם האם, י"א שכותבים את השם הפרטי בלבד⁷⁹, וי"א שכותבים שם האם בת אביה הישראל⁸⁰ (כגון יוסף בן רחל בת יעקב).

וגיורת שהתגרשה ועומדת להינשא שנית - כותבים בכתובתה שהיא גיורת, ואין צריך לכתוב שהיא גרושה⁸¹.

- כא -

כאשר אבי החתן הינו גוי

כאשר אבי החתן הינו גוי, הנה כיון שאין בנו מיהודיה מתייחס אליו כלל⁸², לכן אי אפשר לכתוב את שם הגוי בכתובה בתור שם אביו של החתן.

ולמעשה י"א⁸³ דהוא כדין שתוקי ואסופי המבואר בשו"ע (סי' קכט ס"ט), שאין כותבים את שם האב כלל, ולכן יכתבו רק את שמו ושם משפחתו⁸⁴.

וי"א⁸⁵ שיכתבו "בן אברהם אבינו". ויש חולקים⁸⁶ על זה וסוברים שאין לכתוב כן, כיון שהוא עצמו יהודי, ואם יכתבו לו כן - יחשבו שהוא גר, ויתירו אותו לישא ממזרת, ויפסלו אותו לחליצה ולשררה, ובתו תיפסל לכהונה [ולכן לדעתם יכתבו רק את שמו ושם משפחתו בלבד, וכנ"ל].

וי"א שיכתבו את שם הסבא - אבי אמו⁸⁷. ויש חולקים על זה⁸⁸ ואומרים שיכתבו את שם אמו. וכך כתבו כמה פוסקים⁸⁹.

78) הנישואין כהלכתם שם סמ"ט, ע"פ אוצה"פ כרך יח עמ' מד.

79) ראה באוצה"פ חי"ח עמ' מה, ובמשפט הכתובה פט"ו אות יז.

80) כך כתב בספר 'סדר קידושין ונישואין' להרה"ח הרב מרדכי פרקש שיחי' (פ"ג סי"ב), ששמע כן מכמה רבנים בשם הגרז"ש דווארקיין ע"ה.

81) שו"ת הרדב"ז ח"א סי' קפ, הובא בפת"ש סי' סו ס"ק ח. הנישואין כהלכתם שם סמ"ט.

82) כמבואר בחו"מ סי' ערה ס"א מקידושין פרק עשרה יוחסין.

83) כ"כ בשו"ת עין יצחק ח"ב סי' כו.

84) משפט הכתובה ח"ב ע' רעג.

85) משמרת שלום ריש סי' קכט ע"פ גט פשוט.

86) משפט הכתובה שם.

87) בית דוד סי' מ, ואפשר שהרמ"א מסכים לזה - עיין באו"ח סי' קלט ס"ג.

88) נוה שלום הל' כתובה אות ג.

89) דגול מרבבה (סי' קכט ס"ט), וכך נראה גם כן מהחת"ס (בשו"ת ח"ד אה"ע ב' סי' מא). וכן כתבו במשנה הלכות (ח"ד סי' קסט), ובילקוט יוסף (חוק"ק פ"ה ה"ד), ובאוצה"פ (סי' סו ס"ק קכט) בשם כמה פוסקים, ע"ש.

ויש הכותבים את שם האם בת אביה כגון "יוסף בן רחל בת יעקב", וכן דעת הרב דווארקין ע"ה⁹⁰.

[ולגבי נוסח הכתובה למי שאבין גוי, עיין במשפט הכתובה (ח"ב ע' ערה) שכתב דיש לנהוג לפי הקהילה אליה קשור החתן או לפי מנהג בית הכלה, ע"ש].

- כב -

כתיבת שם "הכהן" או "הלוי"

כתב הרמ"א (סי' קכט ס"ז), שבכתובת כהן או לוי כותבים פלוני בן פלוני "הכהן" או "הלוי". והוסיף, שאם לא כתבו "הכהן" או "הלוי" - יש פוסלים ויש מכשירים בדיעבד.

ובפתי"ש (סקט"ו) הביא מספר גט פשוט (סקל"ה), שאם כתבו בלא ה"א אלא "כהן" או "לוי" - אין קפידא, אבל לכתחילה נכון לכתוב כמנהג חתימתו או עלייתו לתורה.

עוד כתב הרמ"א, שאם יש להם כינוי - כותבים אותו אחרי השם "הכהן" או "הלוי".

וכתב הב"ש (סקי"ד) דהיינו שכותבים "פלוני בן פלוני הכהן המכונה פלוני", דאם יכתבו "הכהן" אחר הכינוי יאמרו שגם "הכהן" הוא חלק מהכינוי.

אמנם כל זה נאמר רק בגט, אבל בכתובה אין אנו נוהגים לכתוב את הכינויים, וכפי שהתבאר לעיל.

ומדברי הרמ"א מובן שאם כותבים להם את שם המשפחה, יש לכותבו אחרי "הכהן" או "הלוי". כגון "חייב בן יעקב הכהן למשפחת גולדן".

וגם מי ששם משפחתו עצמו הוא "כהן" או "לוי" יכתבו כך: "פלוני בן פלוני הכהן למשפחת כהן/לוי".

- כג -

שמות שנגמרים באל"ף או בה"א

כתב השו"ע (סי' קכט סל"ד), ששמות שהם בלשון הקודש - כותבים אותם עם ה"א בסוף [כגון יהודה], ושאינם בלשון הקודש - כותבים אותם עם אל"ף בסוף [כגון ביילא]. והרמ"א כתב, שאם שינה - כשר, ושהולכים בזה לפי לשון המדינה [כגון יהודא], ובדיעבד כשר בכל ענין.

וכתב הב"ש (סק"ג) בשם הלבוש ומהרשד"ם, שכן עיקר לדינא - שכשר גם אם כתב להיפך [בין אם כתב א' במקום ה' ובין אם כתב ה' במקום א']. והוסיף, שזאת דווקא אם לא ידוע איך היה רגיל לחתום, אבל אם היה ידוע ושינה מרגילותו - י"ל דהוי שינוי ופוסל.

90) עיין בספר 'סדר קידושין ונישואין' של הרה"ח הרב מרדכי פרקש שיחי' (פ"ג סי"ב), בשם הרב דווארקין ע"ה.

- כד -

מלא וחסר

כתב התרומת הדשן (ה"א סי' רלג) בנוגע לשם "דוד", שאין לכתבו "דויד", כי מה שנכתב כך לפעמים בכתובים אין זה מחמת שכן הוא שמו אלא נכתב כך לצורך דרשה, ועוד שבספר תהילים שדוד המלך כתבו בעצמו לא מופיע אפילו פעם אחת דויד מלא. ע"כ. וכן פסק בשו"ע (סי' קכט סכ"ו).

ועוד כתב התה"ד בנוגע לשמות המופיעים במקרא פעמים חסר ופעמים מלא באופן שמשנה קצת את השם [כגון ישעיהו/ישעיה, ירמיהו/ירמיה, אליהו/אליה, יאב/יואב]: אם ידוע בבירור כיצד נקרא לתורה או כיצד חותם בשטרות או כיצד נקרא בפי כל - הולכים אחר מה שיודעים. ואם לא ידוע [כגון שאבי האישה או אבי האיש או שהוא עצמו מסופק בשמו, כן לשונו שם] ואין אפשרות לברר - אזי הולכים לפי רוב הפעמים שהוא כתוב בכתובים [לדוגמא: בנימן: 101 - בנימין: 12. אליהו: 63 - אליה: 5. ישעיהו: 32 - ישעיה: 3. ירמיהו: 121 - ירמיה: 14].

ועיין בשו"ע סי' קכט (סע' כא - לא) ונ"כ, שכתבו בנוגע לכמה שמות, מה הדין לכתחילה ובדיעבד, כגון גרשום-גרשון, אליהו-אליה, שמריה-שמריהו, יונתן-יהונתן, חזקיה-חזקיהו, הלל-הילל, שבת-שבתאי, בנימין-בנימן, ירחמיאל-ירחמאל, ע"ש.



זמן סעודת פורים כשחל י"ד אדר בערב שבת

הנ"ל

- א -

להתחיל הסעודה כשעה לפני חצות

השנה, תשפ"ה, חל פורים, י"ד באדר, בערב שבת ק' פ' תשא, ועלינו לעמוד על הסדר הנכון לנהוג בנוגע לסעודת פורים, מכיון שבערב שבת יש מגבלות בזה, כמבואר בשו"ע בסי' רמט שלא לעשות סעודות גדולות בע"ש.

הנה, בשלחן ערוך או"ח סי' תרצ"ה (סע' ב) המליץ הרמ"א לערוך סעודת פורים בשחרית (שעות הבוקר), וזאת על מנת לסעוד סעודת פורים שהיא סעודת מצוה עשירה במאכלים, וגם לא לפגוע בתאבון של סעודת ליל שבת. וסעודת שחרית הכוונה כפי שכתב החיד"א בספר 'יוסף אומץ' - וכן הוא הפירוש הפשוט ברמ"א - שחלק חשוב של הסעודה הוא בשחרית. והיינו להתחיל את הסעודה כשעה לפני חצות, ואז אין בעיה שזה יגלוש אחרי חצות.

ואתן דוגמא מעשית לפי שעון ארץ ישראל, והוא לערוך סעודה בין השעה 11 בבוקר לשעה 13 בצהריים, וכך אפשר לשמר תיאבון לסעודת ליל שבת. ודלא כפי שכתבו הרבה להמליץ להתחיל סעודה דקות ספורות לפני חצות, כי בכך אין זה נקרא שחלק גדול של הסעודה הוא לפני חצות, ואין מקיימים בכך את עצת הרמ"א.

(דרך אגב, בשנה רגילה הרמ"א מציע לעשות סעודת פורים בשעות הצהריים אחרי מנחה, וזאת מסיבות טכניות עקב עומס המצוות של פורים המוטלים עלינו אחרי תפילת שחרית, כי בלאו הכי ברור שיש ענין להזדרז לקיים סעודת פורים בשעות הבוקר, כמבואר במקור דברי הרמ"א) תרומת הדשן סי' רי שהעיד שכך נוהג כל שנה וכן העיד על עצמו הפרמ"ג, וכידוע כך המליצו כמה מקובלים לעשות כל שנה, ולכן היא סיבה טובה נוספת להקפיד השנה על סעודת שחרית בשחרית דוקא, היינו בשעות הבוקר לפני חצות.)

ומנהג הספרדים בזה, מצינו ב' אופנים, לדעת הכף החיים (סי' תרצ"ה סקכ"ג) יש לעשותה בבוקר דוקא וכדברי הרמ"א, וכן כתב הגרע"י (חזו"ע פורים עמ' ע') שכן יש לנהוג לכתחילה, ויש אומרים שכן נהג בעצמו (ראה קובץ 'יחווה דעת' חלק א' עמ' פה). אולם בספר נהר מצרים (הלכות פורים בסופם) כתב שמנהג ירושלים לעשותה בסוף היום סמוך לשבת ולפרוס מפה ולקדש בכניסת השבת באמצע הסעודה, ושכן ראוי ויפה לעשות. ועוד לפניו כתב המאירי (כתובות ז, א) שכן המנהג הקדום.

- ב -

פורס מפה ומקדש

לענין האפשרות לעשות פורס מפה ומקדש, יש להעיר שדין זה מבואר בבבלי פרק ערבי פסחים (דפים ק' - ק"א) בלי פרטים. בתלמוד הירושלמי ברכות (פרק א' ה"ה) מבואר שאם

בסעודה לפני השקיעה שתה יין, יקדש כל הקידוש בלי ברכת בורא פרי הגפן, והביאו הרא"ש בערבי פסחים, וכן נפסק בשו"ע או"ח סי' רעא (סע' ד).

לענין ברכת המוציא אין שום פרטים גם בירושלמי. ונחלקו בזה הרי"ף והמאור, ועקב מחלוקת זו פסק הט"ז דספק ברכות להקל ולא לברך המוציא, וכן פסק אדה"ז (סי' רעא סע' יא) אלא שהוסיף (מקורו מהמג"א) שבעל נפש ימנע מלעשות פורס מפה ומקדש.

עקב הבלבול בפרטים אלו ועוד, בשנת תשד"מ הורה הרבי שלא לעשות פורס מפה ומקדש, והניף שנית ידו בשנת תשמ"ח שאז הוסיף שלא יבואו בתלונת אליו כי מקורו משו"ע אדה"ז. ולכן לע"ד יש כאן סיבה ברורה לא לעשות כך.

בכל זאת אלו שיחליטו לעשות כך מסיבות משפחתיות או קהילתיות, עליהם לדעת היטב את הפרטים שהזכרנו, וגם יאמרו על הניסים ורצה בברכת המזון, וגם יקפידו לאכול כזית לחם אחרי צאת הכוכבים, כמבואר חומרא זו בשו"ע אדה"ז סי' רסז. וכמובן יזהרו מאוד לא להפסיד עקב כך מנחה וקבלת שבת ומעריב במנין, שאזי ודאי יצא שכון בהפסדו.

למנהג הספרדים, השו"ע כתב (סי' רעא סע' ד) בסתם שמברך שוב המוציא, ובשם יש אומרים כתב שאינו מברך.

והלכה כסתם. אמנם הגרע"י (חזו"ע שבת ב' עמ' ע) כתב דמשום סב"ל אין לברך שוב המוציא.

- ג -

ביאור דעת הרמ"א לעשות בבוקר דוקא

שאלה ידועה הקשו על הרמ"א כי הרי סעודת פורים היא סעודת מצוה, ולכאורה בסי' רמט שהיא הסוגיא בדוכתה, לא הגביל סעודת מצוה לשחרית בדוקא.

דהנה, לענין סעודת מצוה המותרת בערב שבת גם כשהיא סעודה גדולה, לא הגביל הרמ"א את זמן עשייתה בע"ש גופיה, ונראה שדעתו להקל שניתן לעשותה כל היום, גם אחרי השעה העשירית. והמגן אברהם (סק"ו) ואדמו"ר הזקן (ס"ז) כתבו שמצוה להמנע מתחילת שעה עשירית.

ולכן הרבה תמהו על דברי הרמ"א הנ"ל בהלכות פורים (סימן תרצ"ה ס"ב) והקשו למה כתב שאם חל פורים בערב שבת יעשו הסעודה בשחרית דוקא, והרי הוא עצמו בהלכות שבת התיר סעודת מצוה כל היום. ועוד, שהרמ"א כתב לגבי סעודת פורים בכלל שאין צריך להשתכר בה כל כך אלא רק ישתה יותר מרגילותו, ואין זה פוגם בקיום סעודת שבת ועונג שבת בכלל [שגם הרגשת גופו בטוב הוא מעונג שבת, כמבואר בסי' רמח שלא יפליג ג' ימים לפני שבת כדי שלא לפגוע בעונג שבת, כי המפליג הרי הוא חולה למשך ג' ימים]. והתמיהה מתחזקת מביאור הגר"א שם שמציין כמקור לדברי הרמ"א בהלכות פורים את סימן רמט סעיף ב בהלכות שבת, והרי שם אין שום הגבלה, לא בדברי הרמ"א ולא בדברי השו"ע, בנוגע לזמן קיום סעודת מצוה בערב שבת גופיה.

ויש לבאר לענ"ד כדלהלן, ובהקדים, דבגמרא בפרק ערבי פסחים מובא רק הדין שיש להמנע

מלקבוע סעודה מתחילת שעה עשירית בערב שבת, ושבערב פסח הוא מדינא, כנפסק בסי' תעא בדברי אדה"ז, ואין אפילו להרבות בפירות ואם יודע מראש שהסעודה תמשך גם אחר תחילת שעה עשירית אין לעשותה כלל.

אבל בערב שבת וערב יום טוב אין שום הגבלה לסעודה קטנה עד שחשיכה, ורק בסעודה גדולה אסור מדינא, וזאת כבר מהבוקר של ע"ש, והוא נלמד כידוע מהגמ' במסכת גיטין (לה), (ב) משתי משפחות שנעקרו וכו'.¹ אלא שהרמב"ם הוא זה שכתב שבערב שבת מצוה להימנע מתחילת שעה עשירית, וכן נפסק בשולחן ערוך הבית יוסף ללא חולק, וכן פסק אדמו"ר הזקן בכמה מקומות (סימן רמט ס"ט, רצא ס"ד, ובסי' תקכט ס"ב) לכל ערב שבת וערב יום טוב, ולכאורה לא מצינו זאת בגמ', ולכן יש לעיין מה מקורו של הרמב"ם בדין הנ"ל.²

וי"ל שהרמב"ם חשב כך מסברא, היות ובערב פסח מן הדין יש להימנע מסעודה קטנה כי יש מצוה דאורייתא של אכילת מצה³ מהטעם שזה פוגע בתאבון, ועוד, שמדין הגמרא בגיטין נלמד שסעודה גדולה בבוקר פוגעת בתאבון של ליל שבת והיא אסורה מן הדין, לכן י"ל שסבר הרמב"ם, שאמנם נכון שערב שבת פחות חמור מערב פסח, אבל לכתחילה ודאי צריך לאכול סעודת שבת לתיאבון כראוי, וכלשון אדמו"ר הזקן בסימן רמט ס"ב, וכיון שמצד המציאות יש לומר בפשטות שסעודה קטנה תפגום בעונג סעודת שבת, לכן כתב הרמב"ם שיש להימנע מלקבוע סעודה גם בע"ש מהשעה העשירית ולמעלה (כידוע שהיו שהתענו בערב שבת, כמובא בהמשך הסימן שם, ראה בשוע"ר שם סי"ב).

וע"פ הנ"ל, יש לומר שגם ברוח זו כתבו המגן אברהם ואדמו"ר הזקן להימנע גם בסעודת מצוה המותרת בערב שבת, כי הגם שמעיקר הדין סעודת מצוה מותרת גם אם זה יפגע בסעודת שבת, אבל מ"מ, כפשוט שאם אפשר לעשות שלום במרומיו, יש להשתדל בכך לכתחילה. ולכן הציעו המג"א ואדמו"ר הזקן להימנע מתחילת שעה עשירית.

ובנוגע לרמ"א, והוא העיקר, י"ל שהרמ"א מסכים לגמרי עם הסברא הנ"ל, ולכן אם אפשר לכתחילה לסדר שגם סעודת שבת לא תיפגע, הנה מה טוב. ומה שכתב שאפשר לעשות סעודת מצוה בערב שבת בלא הגבלה, הוא מעיקר הדין, ודוי שבא לחדש כבר חידוש גדול, כי מעיקר הדין אסור לעשות סעודה גדולה מהבוקר כדברים החמורים שאינן בגיטין, ולכן כתב הרמ"א שסעודת מצוה שאני, והיא מותרת בערב שבת. אבל כמובן שיש לשמור על עיקר הסברא וטעם דברי חז"ל, ולהשתדל לשמור גם על עונג סעודת השבת, ובלשון חז"ל 'מהיות טוב אל תקרי רע' (מסכת ברכות ל'), וזה נלמד מהרמב"ם שכתב שמצוה להימנע, כנ"ל, וד"ל.

ועפ"ז מובן מה שהציע הרמ"א בהלכות פורים, כי סעודת משתה זו ארוכה בדרך כלל,

1) עיין סימן תרל"ט לענין ערב סוכות שנלמד מערב פסח, ועיין שם ברמ"א שכתב חצות, ואדה"ז השמיטו ותן לחכם וכו'.

2) ועי' שם בדברי המגיד משנה שכתב מנין למד הרמב"ם דין זה, והוא מסברא ע"ש, לכן עדיין ניתן לשאול כדברינו מנ"ל להרמב"ם להבין כן, ע"ש ודו"ק.

3) עיין ר"ן ועוד, שחמור יותר כי זו מצוה דאורייתא, ועוד כי האכילה היא עצם המצוה עצמה, משא"כ בשבת היא אמצעי לעונג שבת, וד"ל.

וההגיון הפשוט אומר לעשותה מוקדם. ולכן ציין הגר"א לסימן רמ"ט סעיף ב' בקשר לדברי הרמ"א לעשות סעודת פורים מהבוקר, כי הכל לפי ההגיון ולפי טיב הסעודה, כפי שנלמד משם, כמשנת"ל. ולכן בסעודות מצוה הארוכות במיוחד אפשר ללמוד מהרמ"א בהלכות פורים, וד"ל.

- ד -

הידור שלא לאכול אף בסעודת מצוה בע"ש

עוד יש להעיר בענין זה, שאדמו"ר הזקן בסי' רמט כתב שטוב שלא יאכלו בסעודת המצוה שבע"ש רק מנין מצומצם, מלבד הקרובים והשושבינים, ולכן מובן שאע"פ שמדובר בסעודת מצוה עדיין ישנה הגבלה וצריך להשתדל כמה שיותר שלא לפגוע בתיאבון של סעודת שבת (ועיין בקונטרס אחרון הידוע שם (סק"א), מה שהביא ממהר"ש מלובלין ותלמידו השל"ה). והסיבה שזו רק בגדר הידור בלבד ("טוב שלא יאכלו . . רק מנין מצומצם") הוא כי הרמ"א והלבוש והאלי' זוטא מקילין להזמין את כולם לסעודה, אבל בכל זאת פסק רבינו שרק מנין מצומצם מלבד וכו', ולכן יש להתייחס לזה בסעודות מצוה בע"ש.

- ה -

העולה למעשה

(א) יתחילו הסעודה בבוקר לפחות שעה לפני חצות.

(ב) לכתחילה יש לגמור הסעודה מבעוד ואין לעשות פורס מפה ומקדש.

(ג) אם עושים פורס מפה, יזהרו בכל הדינים, דהיינו שיפסיקו לאכול מיד בשקיעה, ויסדרו השלחן ויפרסו מפה על הלחם, יקדשו בלי ברכת בורא פרי הגפן, וימשיכו לאכול בלא ברכת המוציא.

(ד) יאכלו לפחות כזית לחם אחרי צאת הכוכבים (שוע"ר סי' רסז ס"ג).

(ה) אם רואים שהדבר יביא לידי מכשול ותקלה, כגון שיהיה בלבול קהל וחלקם יברכו ברכות לבטלה וכדומה, או ימשיכו לאכול בלי קדוש, בודאי שיש להימנע מהנהגה כזו ככל שאפשר.

(ו) כמו כן ייזהרו שלא להפסיד מנחה, קבלת שבת ותפילת מעריב במנין יחד עם הקהילה, אחרי הסעודה, שמתוך משיכת הסעודה עלולים לבוא לידי כך, ויצא שחרם בהפסדם.

ויהי רצון שנזכה למסמך גאולה לגאולה תיכף ומיד.



האם רב ושליח שמכהן במקום מלחמה וסכנה יכול להמשיך בכהונתו

הגאון החסיד הרב ברוך אבערלאנדער שליט"א

הרב הראשי והשליח הראשי להונגריה

אב"ד בודאפעסט

בודאפעסט, ז' אדר ב' תשפ"ב

נשאלתי: "שלוחים שנמצאים בעיר [. . .] במרכז אוקראינה שבינתיים יש שלום שמה בגלל שזה עיר לא חשובה, לכן כנראה אין התעניינות מרובה בו. לכן לא ממהרים השלוחים לעזוב העיר. אחד מהשלוחים מסור יום ולילה בהעברת יהודים מהעיר למקום אחר, ולכן כל החזקת המנין ושיעורי תורה מידי יום ביומו עושה השליח השני. ואם השליח השני יעזוב העיר יפסק המנין והשיעורים. והשליח הראשון אם יעזוב לא יהיה מי שיעביר היהודים למקומות אחרים. וכו'.

הנני פונה בזה בשאלה זו. בגלל שהשלוחים בעצמם לא יודעים מה לעשות, ואחר שדיברתי עימם ראיתי שאין להם שום הדרכה כלל, ונשארים שמה בגלל שחבל להם להרוס השליחות וכפי שאמר לי השליח השני שאני לימדתי אותו ששליחות הוא לכל החיים ולא עוזבים שליחות לכן אינו נוסע. הרי שהייתו שם הוא בגללי, לכן יש לי אחריות לתקן המצב, ולכן אני שואל השאלה. ואם יהיה פסק ברור שצריכים לעזוב הם יקיימו הפסק. אבל בלי זה יישארו. וכו'.

הנני מבין שיש בכל הנ"ל אחריות גדולה, אבל מה נעשה, הרי התורה אמרה לא תעמוד על דם רעך, ואין בידינו לעמוד מנגד. ואין לדיין אלא מה שענינו רואות".

עוד נשאלתי, את"ל שאין לשבת בקביעות במקום סכנה, האם הוא יכול לחזור לעירו לביקור של שבוע או שבועיים? עוד הוא שאל האם הוא יכול לקחת אתו את זוגתו ואת ילדיו?

וכיון ששאלות אלו עומדת על הפרק ונוגע לרבים, חשבתי ללקט בזה כמה מקורות, ויבואו אחרים וישלימו ויכריעו לכאן ולכאן, ויתבדרון מילי בבי מדרשא ומינייהו ומינאי תסתיים שמעתתא ויתקלס עילאה בס"ד.

וכדי שירוך בו הקורא חילקתי את הדברים לה' ענפים: ענף א – החיוב ההלכתי להיזהר מסכנה ולברוח ממנה (א-ז); ענף ב – האם יש חיוב הלכה לכל אדם להסתכן עבור הצלת חבריו, ומה דינו של רב (ה-י); ענף ג – האם יש אחריות מוסרית מיוחדת על רב שלא יעזוב בני קהילתו בזמן מלחמה וסכנה (יא-טז); ענף ד – האם מותר להסתכן בשעת מלחמה באם זה פרנסתו (יז-כב); ענף ה – הוראות שונות מכ"ק אדמו"ר זי"ע אודות שליחות במקום מלחמה וסכנה (כג-לג); תבנא לדינא.

ענף א

החיוב ההלכתי להיזהר מסכנה ולברוח ממנה

- א -

מצות עשה להשמר ולהזהר מכל סכנת נפשות

כתב אדמו"ר הזקן בשולחנו (הל' שמירת גוף ונפש ס"א, ג): "מצות עשה לעשות אדם מעקה לגגו שנאמר [דברים כב, ח] ועשית מעקה לגגך . . . וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה, שנאמר [דברים ד, ט] השמר לך ושמור נפשך מאוד . . .".

וזה מיוסד על לשון המחבר בשו"ע (חור"מ סי' תכז ס"ח) שנעתק מהרמב"ם (הל' רוצח ושמירת נפש פי"א ה"ד), עם שני שינויים: (א) הרמב"ם כתב "ולהזהר בדבר יפה יפה", ואילו בשו"ע ואצל אדה"ז לא נאמר פעמיים יפה. (ב) הרמב"ם והשו"ע לא העתיקו ה"מאוד" שבלשון הפסוק.

בפשטות היה נראה שלצדדין קתני, שמה שכתב "וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו" זה מיוסד על המצות עשה דעשיית מעקה, שזה מחייב מניעת כל מכשול; והחיוב שכתב אחר כך שחייב "להשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה", מקורו החיוב שבפסוק השמר לך שבהמשך דבריו. אמנם ה'מנחת חינוך' (מצוה תקמו אות יא) לא ניחא ליה בזה, וכתב: "נראה דדברים הללו אינו בכלל עשה דמעקה, דרק גגין ובורות וכו' דנתרבו בספרי והביאן הר"מ בכלל עשה דמעקה, אבל בזה כתב מצות עשה אחרת" עיי"ש עוד. ולפי ביאורו יוצא שלדעת הרמב"ם החיוב להשמר לך מכל דבר של סכנה הוי מצות עשה (וראה עוד מה שכתבתי ב'הערות וביאורים' גליון תשסח עמ' 78-79 וב'נפש ישראל' סי' קעח).

- ב -

"האומר 'הריני מסכן עצמי ואיני מקפיד בכך' חייב מכות מרדות"

עוד כתב אדמו"ר הזקן שם (ס"ד): "הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות, וכל העובר עליהם ואומר 'הריני מסכן עצמי ומה לא אחריים עלי' או 'איני מקפיד בכך', חייב מכות מרדות".

וזה מיוסד על לשון המחבר בשו"ע שם (ס"ט-י) שנעתק מהרמב"ם שם (ה"ה), עם שינוי אחד: הרמב"ם והשו"ע כתבו "מכין אותה מכות מרדות", ואילו אדה"ז שינה וכתב "חייב מכות מרדות". ואולי בא השינוי להדגיש ש"בזמן הזה שאין לנו דיינים סמוכים, בטלו כל דיני קנסות מישראל", ובדרך כלל אין מכין אותה מכות מרדות (וכפי שכתב אדה"ז לעיל הל' נזקי גוף ונפש סט"ו עיי"ש).

- ג -

הרמ"א: "סכנתא חמירא מאיסורא"

וכתב הרמ"א (יו"ד סי' קטז ס"ה): "יזהר מכל דברים המביאים לידי סכנה, כי סכנתא חמירא מאיסורא, ויש לחוש יותר לספק סכנה מלספק איסור, ולכן אסור לילך בכל מקום סכנה כמו

תחת קיר נטוי או יחידי בלילה. וכן אסרו לשתות מים מן הנהרות בלילה. . וכל אלו הדברים הם משום סכנה. ושומר נפשו ירחק מהם. ואסור לסמוך על נס או לסכן נפשו בכל כיוצא בזה".

- ד -

עיר שמפציצים אותה נחשבת כולה כמקום סכנה

בקובץ 'הנשר' שיצא לאור בהונגריה באמצע מלחמת עולם השניה, בשנת תש"ג, הופיעה שאלה שעמדה על הפרק אז, על ידי הרב אליעזר זוסמאן סופר מבודאפעסט (כרך יא סי' כד, עמ' לו-לז):

"עיר אשר עברו עלי' אוירונים והשליכו עליה פצ' (י)צות, ומתו בה אנשים או נפצעו, האם מחויבים הנשארים בעיר הזאת לברך ברכת הגומל, או הם בעצמם או ע"י גדול העיר עבור כולם?

מקודם חל עלינו חובת הביאור האם יש בסכנה זו כדי לברך עליה ברכת הגומל?

א) בודאי מי שנפל ממש על ביתו או בסמוך לו פצ' (י)צה (באמבע) וניצול מן הסכנה, אין שום ספק שחל עליו ביחוד חובת הברכה, דלא גרע משאר הסכנות, אשר כבר נתפשט המנהג כסברא א' שבמחבר (או"ח סי' [ר]י"ט ס"ק"ט) בשם הריב"ש, שלא דוקא על הארבעה שהוזכרו בגמרא צריך להודות, אלא על כל מיני סכנה שעבר עליו וניצול צדין לברך, וכדברי הטו"ז (סק"ז), וכן המנהג בכל תפוצות ישראל.

אבל השאלה תשוב, ב) אם רק עירו באה בסכנה והוא דר בתוך עמה דרך כלל האם צדין לברך? ונלע"ד כי לפי דעת הריב"ש צריך לברך, דהא ראיתו שבכל סכנה צריך לברך הוא מכח ק"ו, מה מי שעובר במדבר או פורש לים מברך, משום דבמדבר שכיחי אריות או לסטים, אף אם לא פגע בהם בכל הליכתו מברך, משום שהיה עובר במקום מסוכן, ק"ו מי שפגע בו ממש ארי או באו עליו לסטים שמברך (עי' ב"י סי' (ת)רי"ט), ק"ו בן ק"ו שעיר שבא עליה אוירונים להשחיתה בהשל[כ]ת פצצות בודאי אין לנו מקום מסוכן יותר ממנה, וצריך הוא לרחמי שמים שלא יפלו עליו או על ביתו אשר הוא טמון בתוכה, א"כ בודאי חל עליו חובת הברכה!

אבל עדיין יש לספק בחיוב הברכה, ג) אף [אם] נאמר שהי' בסכנה ברורה מ"מ אין לו לברך דאפשר לומר שלא פסקה הסכנה לגמרי, דהרי אפשר שיב[ו]או עוד הפעם, א"כ לא יצא עדיין מן הסכנה. . דשאני מי שהולך בדרך ויודע איה מחוז חפצו, וכל זמן שלא הגיע לשם הוא הולך עד שיגיע שמה, א"כ לא יצא עדיין מן הסכנה, או חולה טרם שהתהלך בחוץ אין לו לברך, אבל כאן הסכנה שעברה עליו פסקה לגמרי, דמי יימר שיב[ו]או עוד הפעם, שמא לא יב[ו]או או לא יניחום לבוא ודו"ק, הא למה זו דומה לחולה שנתרפא לגמרי ובירך ברכת הגומל ושוב אחר זמן נחלה עוה"פ, שצריך לברך שנית!

שוב מצאתי ראיה מפורשת לדברי מדברי מרן החתם סופר זי"ע בס' הזכרון שלו [מהדורת מכון חתם סופר עמ' כה] 'וביום כנסיה עליתי לתורה וברכתי ברכת הגומל 'בלשון רבים' וכו' וכן נעשה ג"כ בתוך הק"ק [פ"ב] ע"י הרב רב"ד מה' משה טאסק' וכו', ומבואר למי שמעיין היטב בפנים שהיה האויב עדיין מקיף את העיר רק שהפסיקו לירות אבני בליסטראות ימים אחדים, אפי"ה משום שנצולו מן הסכנה הראשונה ברכו ברכת הגומל ע"י גדול העיר ע"י כולם [וכמה

פעמים שמעתי מפ"ק של אאמו"ר [הגאון ר' מרדכי אפרים פישל זוסמאן סופר, ראב"ד פעסט, מחבר 'עטרת פ"ז] הכ"מ ז"ל שבדעתו שאחר עבור הצרות והרדיפות לטובה, יברך היא ברכת הגומל עבור כל הקהל], א"כ בכה"ג לענ"ד ברור שיש לגדול העיר לברך עבור כל בני עירו".

כתגובה לזה הופיע מאמר תשובתו של הגאון ר' משה יהודה כ"ץ מד'סערדאהעלי (שם סי' נ - עמ' עד-עז, קא-קג, ובשינויי סגנון קלים [ע"י העורכים?] בשו"ת 'ויגד משה' או"ח ח"א סי' מז).

בתחילת דבריו (אות א) הוא אומר דב"נידון דידן הרי נעשה העיר הפקר כמדובר על ידי ספיני האויר [=מטוסים] המושליכים כלי זעמם חצים ובליסטראות [=פצצות], ושפיר יש חיוב ברכה . . והגם דספיני אויר הללו יכולין לבוא עוד הפעם, מכל מקום על ש(ע)ל עתה מח[ו]יב בברכה . . וזה פשוט".

ושוב ממשיך (אות ב) להביא את השיטה שסוברת "דאף הולכי מדבר ויורדי הים אינם צריכים לברך רק אם אירע להם איזה סכנה וניצולו ממנה . . וע' הקדמת תשובת שתי הלחם (למהר"ם חגיז) שהאריך בביאור הפסוקים להוכיח מהן דגם אם לא היה סכנה צריכין להודות ע"ש [שתי שורות הללו נשמטו בטעות ב'ויגד משה' שם]. מיהו כל זה במדבר, אבל אם היה איזה סכנה בי[ש]ו[ב], פשיטא דאין חיוב ברכה רק על מי שהיה במקום סכנה ממש וניצל, אבל זולת זה לא. והכי משמע לשון השו"ע שם [סי' ריט ס"ט] שכ' 'כגון שנפל עליו כותל' . . וכו', מבואר דדייקא אם נפל עליו הכותל, אבל אם לא נפל עליו ממש רק שהיה עומד בקרוב למקום הנפילה אינו מברך . . באופן דחיוב ברכה הוא רק באם החיצים [=הפצצות] הללו נפלו לתוך בית שהיה דר בה ונעשה ממנה מפולת, והוא ניצל מתחת התקררות ונשאר בחיים . . והיינו שהי בסכנת נפשות וניצל. שוב מצאתי כן בתשו' חיים שאל ומובא לפנינו באות ז' [גם שתי שורות הללו נשמטו ב'ויגד משה' שם]."

וממשיך (אות ג) לחדש: "מיהו באם נפלו החיצים על הבית והוא היה בחדר אחר בריחוק מקום, אף שהוא מחובר עם אותו המקום בגג אחד, בודאי דאין עליו חיוב ברכה . . לענ"ד. ולא עוד אלא אפילו באם היה באותו החדר ג"כ אינו ברור לענ"ד דמח[ו]יב . . בנד"ד איך יברך הגומל לחייבים טובות, דהרי פחד המלחמה ובהלת החיצים הוא מכת מדינה, והגם דנעשה לו נס וניצל בהשגחה פרטי(ו)ת מהשומר ישראל ית"ש, עכ"ז לא שייך בזה לומר לחייבים, כיון דהוא מכת מדינה . . , ועיי"ש שנדחק לתרץ למה ה'חתם סופר' כן בירך הגומל בשעת מלחמה.

למאמר זה נדפסו השגות משל הגאון ר' ישראל וועלץ, שמכריע ד"ודאי פשיטא בהשלכת פצצות על העיר שהיו בסכנה . . שחייבים לברך הגומל, כי כן השכל גוזר לכל ישר הולך" (ונעתקו דבריו לספרו שו"ת 'דברי ישראל' ח"א סי' מה, אלא שלא העתיקו על מה יסובו הדברים, ועל כן לא ברור כוונתו שם, ועד כדי כך שהעורך בעצמו לא הבין את הכוונה, וכפי שרואים בתוכן הענינים שבראש הספר).

- ה -

ה'מגן אברהם' בשם היש"ש: "אי ליכא נפקותא בו אל יעמוד במקום סכנה"

נפסקה ההלכה בשו"ע (או"ח סי' תקעד ס"ה): "כל הפורש מן הצבור אינו רואה בנחמתן, וכל המצטער עמהם זוכה ורואה בנחמתן", וב'מגן אברהם' שם (סק"ו) כתב: "היינו אם יש בידו להציל הצבור בין בגופו בין בממונו, אבל אי ליכא נפקותא בו אל יעמוד במקום סכנה (יש"ש פ"ז דב"ק

סי' כ"ו).

דברי ה'ים של שלמה' שם מוסבים על הברייתא שנעתקה בגמרא (בבא קמא ס, ב): ת"ר: דבר בעיר כנס רגליך, שנאמר: ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר וכו', רעב בעיר פזר רגליך, שנאמר: ויהי רעב בארץ וירד אברם מצרימה לגור שם וכו'.

וכתב ה'ים של שלמה' שם: "מכאן יש רוצים לדקדק בדבר אין אומרים פזר רגליך, ואסור לברוח. וגם כן אסור משום סכנה, דהא אמרינן כנס רגליך ואל יהלך באמצע דרכים וא"כ איך יברוח. . אמנם מצאתי כתוב בשם הגדולים בעלי הוראה דשרי. . וטעמא רבה איכא לדבר דראוי לברוח, דפעם אחת נגזר על עיר אחת או מדינה אחת. וזכר לדבר כתיב [ירמיה כא, ט] 'היוצא מן העיר והיתה לו לנפשו לשלל' וכתיב [עמוס ד, ז] 'והמטרתי על עיר אחת ועל עיר אחת לא אמטיר', ואם כן ה"ה לכל שארי מיני פורענות המתרגשות ובאות לעולם. ומ"מ אם יש בידו להציל בגופו ובממונו, חלילה שימנע עצמו, ויפרוש מצרת הציבור ולא יראה בנחמת ציון, ואם ח"ו ליכא נפקותא ביה, כל כה"ג אמרינן [שבת לב, א] אל יעמוד אדם במקום סכנה. . וכן ראינו גדולים שהלכו וברחו למקום אחר. .".

וב'פרי מגדים' א"א שם כתב: "הפורש. עיין מג"א. דוקא בדבר שיכול באולי להועיל, הן בתפלה ותענית וממון". ויש כאן חידוש גדול, שהרי היש"ש מזכיר רק עזרה "בגופו ובממונו", ואילו הפרי מגדים' מוסיף גם עזרה רוחנית: "שיכול באולי להועיל, הן בתפלה ותענית וממון". אמנם לכאורה לא ברור שהרי בשביל עזרה רוחנית של תפילה וכיו"ב לכאורה לא צריך להיות עם הציבור במקום הסכנה. ואולי ס"ל כדעת מנהיגי העיר פראג, המובא לקמן, דאז הוי על דרך "תפילת החולה בעד עצמו".

- 1 -

הרואצ'ובר מסופק האם צריך לברוח ממקום סכנה

בשו"ת 'צפנת פענח החדשות' (ח"ה עמ' תלא-תלב) מסופר בשם הרב משה מאיר ישר ז"ל:

"סיפר לי ידידי המנוח הישיש הרב אברהם דוב ריינס ז"ל, איך שבסוף שנות מלחמת העולם הראשונה נזדמן לעיר פטרבורג, והיות שבעת ההיא גר שם מרן הרואצ'ובר כפליט מלחמה, הלך הרב ריינס לבקרו. אחר שנתקבל בברכת 'שלום עליכם' כרגיל, שאלו הרב ריינס איך מרגיש עצמו רבינו כאן. תמה עליו רבינו, מה שייך שאני צריך להרגיש עצמי כאן יותר טוב משהייתי מרגיש לו נשארתי בדווינסק, הלא ר' מאיר שמחה שנשאר על מקומו אפשר שלו טוב יותר שם, מאשר לי שאני חי כפליט בגלות. השיבו הרב ריינס, אמנם המצב שם לא ידוע לנו כעת, בכל זאת הלא רבינו עשה מה שעשה עפ"י דין. כדין, לאיזה דין אתה מכוין, שאלו רבינו. השיבו הרב ריינס הלא חז"ל הזהירונו, אל יעמוד אדם במקום סכנה, לאמר שעושיין לו נס שמא לא עושיין לו (שבת לב, א). הפסיקו רבינו בשאלה, האם יודע אתה את הפירוש הנכון של מאמרם זה, הלא יש לחקור בזה אם כונתם היא שאל יעמיד אדם את עצמו במקום שיש סכנה, אבל אם היה שם מקודם, מותר לו להשאר עומד על מקומו, או דלמא שר"ל שאסור גם להשאר עומד במקום סכנה. ומיד התחיל רבינו להוכיח ממקורות שונים כדרכו. והמקור הראשון שהביא להוכיח, היה מתפילתו של כהן גדול ביום הכפורים על אנשי השרון. 'יהי רצון שלא יעשו בתיים

קבריהם, ואם נאמר שאסור גם להשאר לדור במקום סכנה, איך התפלל עליהם הכהן גדול ביום הקדוש...".

- ז -

האם קיום מצות חליצה הוא סכנה

ומענין לענין אודות קיום מצות עשה בסכנה יש להעתיק את מה שכתב שו"ת 'צמח צדק' (אה"ע ח"ב סי' שיט): "וע"ד אשר שאל ממני שבנו הגדול מוהר"מ שי' בעותי קא מבעית בענין החליצה מפטופטי ההמון. יפה כ' מעל' אשר נפלאות זאת מאין להם הדברים, הלא היא מצוה גדולה מתרי"ג מצות דאורייתא. ובאמת הרי מקרא מלא כתיב שומר מצוה לא ידע דבר רע (בקהלת סי' ח'). וארז"ל בשבת (דס"ג ע"א) כל העושה מצוה כמאמרה אין מברשין אותו בשורות רעות, שנאמר שומר מצוה כו'. ובמדרש רבה (יתרו פ"ל) מצות שהיא חייכם שנאמר שומר מצוה כו' וכ"ה עוד במ"ר (נשא פי"ד, דרנ"ט א' ג'). ועיין בב"י (בא"ח סס"י תנ"ה) בשם רבינו יהודה החסיד (והובא בש"ע שם סעי' א' בהג"ה) אין לשפוך כו' דשומר מצוה כו' כמ"ש המ"א והט"ז שם. וכ"ש וק"ו לנד"ז. ואפשר דפטופט ההמון נמשך רק ממדינות שנוהגין ג"כ ביבום וס"ל כמ"ד מצות יבום קודמת. וא"כ החולץ אינו מקיים המצוה כמאמרה. אך באמת ג"ז אינו כלום... אבל בכל מדינות אלו שאין נוהגין כלל וכלל ביבום. כ"א בחליצה. משום דקיי"ל כאבא שאול ביבמות (דל"ט ע"ב). א"כ פשיטא שהחולץ זהו הנק' עושה מצוה כמאמרה ממש. וא"כ פשיטא דשום מורא לא יעלה על ראשו ח"ו".

וראה עוד שו"ת מהרש"ם (ח"ו סי' קצ): "... כל חליצה בגלילותיהם כמקום עיגון קצת מפני פטופטי ההמון שמ(ת)פחדים מזה כמ"ש בצ"צ החדש חא"ע סי' שי"ט. ובענין זה כתב גם הג"ד יוסף אליהו פריד בשו"ת 'אהל יוסף' (סי' כה).

ובשו"ת 'אפרקטא דעניא' (ח"ד סי' שפג אות א) כתב: "ויש להעיר דרך אגב בענין מסירות נפש על מצות עשה, מרש"י משלי (ט"ז כ' ד"ה ובוטח בה'), שכ' ז"ל כשהוא מפלס דרכיו ורואה בה מצוה שיש בו סכנה או חסרון כיס ובוטח בה' ועושה הטוב אשריו, הן אשריו שלו ע"ש, משמע דרשאי להסתכן גם על מ"ע וצ"ע".



ענף ב

האם יש חיוב הלכה לכל אדם להסתכן עבור הצלת חבירו, ומה דינו של רב

- ה -

אין צריך להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל את חבירו

נפסקה ההלכה (ח"מ סי' תכו ס"א): "הרואה את חבירו טובע בים, או לסטים באין עליו, או חיה רעה באה עליו, ויכול להצילו הוא בעצמו או שישכור אחרים להציל ולא הציל. . וכיוצא בדברים אלו, עובר על לא תעמוד על דם רעך [ויקרא יט, טז]."

ובסמ"ע שם (סק"ב) הביא: "בהגהות מיימוניות [פ"א מרוצח הט"ו דפוס קושטא] כתבו דבירושלמי [ראה תרומות פ"ח ה"ד] מסיק דצריך אפילו להכניס עצמו בספק סכנה עבור זה, והביאו הב"י [סעיף ב], וכתב ז"ל, ונראה שהטעם הוא מפני שהלה ודאי והוא ספק, עכ"ל. גם זה השמיטו המחבר ומור"ם ז"ל, ובזה י"ל כיון שהפוסקים הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור לא הביאו בפסקיהן, משום הכי השמיטוהו גם כן" (עיי"ש גם ב'פתי תשובה' סק"ב, ופירוט השיטות השונות ראה 'אנציקלופדיה הלכתית רפואית' כרך ה ערך 'סכון עצמי' עמ' 754-762).

וזה מה שפסק להלכה בשו"ע הרב אדה"ז (הלכות נזקי גוף ונפש ס"ז): "הרואה את חבירו טובע בים או לסטים באים עליו, ויכול להצילו הוא בעצמו או לשכור אחרים להצילו, חייב לטרוח ולשכור ולהצילו, וחוזר ונפרע ממנו אם יש לו, ואם לאו לא ימנע. ואם נמנע עובר על לא תעמוד על דם רעך. ואפילו ליכנס בספק סכנה יש אומרים שצריך כדי להציל את חבירו ממיתה ודאית (ויש חולקין בזה, וספק נפשות להקל)."

ועד"ז פסק (בלי להביא דעה אחרת!) בהלכות שבת (סי' שכט ס"ח): "הרואה ספינה שיש בה ישראל המטורפת בים. . מצוה על כל אדם לחלל עליהם שבת כדי להצילם, ואפילו הוא ספק אם יציל. ומכל מקום אם יש סכנה, אין לו לסכן עצמו כדי להציל את חבירו, מאחר שהוא חוץ מן הסכנה, ואף שרואה במיתת חבירו ואע"פ שהוא ספק וחבירו ודאי, מכל מקום הרי נאמר וחי בהם ולא שיבא לידי ספק מיתה על ידי שיקיים מה שנאמר לא תעמוד על דם רעך."

ולמעשה מהמובא ב'נפש הרב' (עמ' קסו-קסז אות ב) בשם הגר"ח סולובייציק כש"היתה בבריסק מגפת חולירע. . היה סבור כדעת ההגהות מיימוניות".

- ט -

אין מנהיג העיר חייב לסכן את עצמו עבור בני העיר

וראו להביא בזה גם מש"כ בשו"ת 'תשובה מאהבה' (ח"א סי' קט): ". . אלה סופרים ואלה משנים ואלה זובחי זבח, כי על פרנס העיר מוטל למסור נפשו בעד עדתו. . ומנהיג העיר אומר שאינו מכניס א"ע אף בספק עלילות מצעדי גבר. . ונלע"ד שהדין עם פרנס העיר, וכי שייך

לומר שזה ימסור נפשו בשביל חברו בדבר שאין כופין לחברו עליו . .”.

ושוב הביא בזה גם תשובת ה'נודע ביהודה' בזה (שם סי' קיב אות ב): "ועל דבר השאלה [ה] שניה אשר שאל, אין רצוני להשיב בדברים הנוגעים למדינות הישמעאלים, כי הכל לפי הענין ולפי הנראה לעינים, ובודאי אין שום אדם חייב להכניס עצמו בספק סכנה עבור שיקיים אחר איזה מצות עשה. ועוד שהרי אפשר לקיים במקום אחר. אך בכל מה דאפשר להטיב אחד עם חברו בזה וכל טצדקי דאפשר ראוי למיעבד. וכבר אמר החכם מן הזהירות שלא תרבה להזהר, ודבר המסור ללב נאמר ויראת וגו'".

ותמוה מה שכתב בענין זה בשו"ת 'חבל נחלתו' (ח"ט סוף סי' כט): "שאלה. האם מי שגר מחוץ לאזור נפילות הקאסמים והגראדים מותר לבוא למקום עבודתו הנמצא בתוך אזור הקאסמים על אף הסיכון שבדבר?"

. . בנטישת המקום או באי הגעת עובדים מבחוץ למקום בו יש נפילות יש צד של החלשה כלפי הנשארים במקום. וכדוגמת האמור באלימלך איש נעמי . . בימי מלחמה כל אחד הוא בבחינת אלימלך, כל אחד ביציאתו מן העיר או באי הגעתו למקום עבודתו הממוגן מפיל את ליבן של ישראל. ולכן האחריות על מעשיו צריכה להיות גדולה מאד . .

ולכן אנשים המתגוררים באזורי נפילות טילים ויכולים להמשיך בשגרת חייהם עפ"י הוראות פיקוד העורף, חייבים להישאר במקומם. ונראה לי שאף העובדים במקומות כאלה, אפילו מקומות מגוריהם מחוץ לאזור הנפילות, צריכים להגיע למקומות עבודתם, אם יש שם מקומות ממוגנים. וטעם הדבר שהרי הם חלק מיישוב המקום, ואם הם לא יגיעו יושבי העיר ירגישו עזובים . .”.

התחיל בשאלה האם מותר לבוא למקום עבודתו, וסיים בחיוב, והרי אין חייב לסכן עצמו עבור אחרים, ובאם הוא מפחד ישב בביתו, ושב ואל תעשה ודאי עדיף.

- יו"ד -

האם להסתכן בשביל להחזיר חברו בתשובה או בשביל ת"ת דרבים

הלום ראיתי בירור הלכתי ארוך בקובץ 'המדריך להוראה' (חוברת ח עמ' תקפא-תקצז), "אם מותר לאדם להכניס עצמו בסכנה בשביל להחזיר חברו בתשובה", ומסיק שם (סוף עמ' תקצז) להלכה "שאסור להכניס עצמו במקום סכנה, ואפילו במקום חשש סכנה, ובודאי לא לנסות השי"ת בענינים אלו, וגם לא בשביל להחזיר יהודי בתשובה".

גם הרב נריה גוטל בספרו 'ממשפטי המלוכה' (פרק ה - עמ' 109-150) דן בארוכה אודות "הסתכנות בעבור תלמוד תורה דרבים", ומסיק שם בסוף הפרק "שאמרתם הערכית של חז"ל כי 'תורה מגנא ומצלא', אינה גוררת בעקביה הלכה מעשית של היתר הסתכנות מול סכנות שכיחות ומצויות. היא אינה עושה זאת ביחס לתלמוד תורה של היחיד, והיא אינה עושה זאת גם ביחס לתלמוד תורה של הרבים, שגם הוא אינו יכול לשמש ערובה להצלה מסכנות אלה".



ענף ג

האם יש אחריות מוסרית מיוחדת על רב שלא יעזוב בני קהילתו בזמן מלחמה וסכנה

- יא -

ה'חתם סופר' מבאר את הדעות השונות בזה, ומכריע שעדיף לרב לברוח מן העיר

ה'חתם סופר' רשם יומן 'ספר הזכרון', כשברח מפרעשבורג בשנת תקס"ט במלחמת נפוליון-צרפת נגד אוסטריה, ושם דן באריכות בשאלה הנ"ל (עמ' לו-לח), ואעתיק בזה חלק מדבריו:

בפראג לא נתנו לנודע ביהודה לעזוב: "אבל ראיתי מעשה ונזכרתי הלכה, כי שמעתי פה רבים אומרים כי בהיות ק"ק פראג במצור זה כמו לפני ס' שנים רצה הגאון מהו' יחזקאל ז"ל [הנודע ביהודה] לצאת חוצה ולא הניחו מנהיגי העיר. והנה מה שרצה הוא לצאת חוצה מובן הוא, כי אין לעמוד במקום סכנה שלא ינוכה לו מזכיותיו לכל הפחות, והם לגרמייהו עבדו שלא הניחוהו, כי רצו שיהיה מגינם אצלם. וכן ראוי למנהיגם של ישראל למסור נפשו ולהשליכו מנגד עבור עמו ולא להניחם בסכנה ולצאת להמלט על נפשו לחוד.

בעל ה'הפלאה' עוד עזבו את העיר: אמנם כן ראיתי רבים חולקים, כי בהיות ק"ק מענץ במצור לפני איזה שנים שלחו את גאונם הגאון מהו' חיים הרש זצ"ל לפ"פ, וכן עשו אנשי ק"ק קאבלענץ לרבם מהו' זיסקינד גונדרש ז"ל שמת אח"כ בפ"פ, וכשבא פ"פ במצור שלחו מורי הגאון בעל הפלאה ז"ל לק"ק הענוי, כי למה יהי' להם למשא כבוד בעת צרותם, והלא גם במקום שהוא שם יתפלל עליהם, ויגן ויושיע בכל האפשרי, ומה להם אם גם הוא יצטער. עוד זאת יש בזה סגולה, כי בטלטול גדול העיר ינוצח השונא, ע"ד הרמוז 'ויהי בנסוע הארון' שהוא הת"ח [כיומא עב, ב] עי"ז 'קומה ה' ויפוצו אויביך וינוסו משנאיך מפניך'. וא"כ העולה מזה כי יש כאן מחלוקת בין הנהגת מנהיגי ק"ק פראג להנהגת הקהילות הגדולים האלו אשר זכרתי.

אין חבוש מתיר עצמו: ואחר העיון נראה כי מדרשים חלוקים הם, דאחז"ל פ"ק דברכות [ה, ב] דא"ל ר"א לר"י הב לי ירך, יהיב ליה ידיה ואוקמיה, ומקשה הש"ס ולוקמא איהו לנפשיה, ומשני אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים, מזה נראה עצה טובה לשלוח הגדול חוצה שלא יהיה גם הוא חבוש עמהם בסכנה, ואז יהיה תפילתו עליהם יותר נשמעת מאשר תהיה אם נוגע גם לעצמו ומה"ד מתוח גם עליו. . .

תפילת החולה בעד עצמו מתקבל יותר: אמנם גם מנהיגי ק"ק פראג יש להם על מה שיסמוכו, דכתיב [בראשית כא, יז] גבי ישמעאל, 'כי שמע אלקים אל קול הנער באשר היא שם', ופירש"י עפ"י מדרש, דאע"ג דגם הגר התפללה מ"מ לא שמע אלא לקול הנער, משום דאינו דומה תפילת אחרים בעד החולה לתפילת החולה בעד עצמו, שהיא עושה רושם יותר למעלה. נמצא לפי"ז יותר הגון שישאר המגין עם עמו ויהיה גם הוא עמם בצרה ותהיה תפילתו יותר מקובלת. . .

חילוק בין ישראל ונכרי: ומעתה אני אומר דלק"מ, דודאי אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים, אך כל זה בישראל שהכל נפש א' טוב יותר שיתפלל אחר עבורו משיתפלל הוא עצמו

ומדה"ד מתוח עליו, אבל בהגר וישמעאל שהם מאומות העולם שאינם נפש א', יועיל יותר תפלת החולה בעד עצמו וגופו אעפ"י שהוא חבוש מתפלת אחר עבורו וק"ל".

ויש לציין שכל מה שרשם ה'חתם סופר' ב'ספר הזכרון' שלו, נמצא באריכות גם בדרשה שדרש באותה שנה, ח' תמוז תקס"ט, ב'דרשות חת"ם סופר' (ח"ב שה, א-ב) עיי"ש.

ה'חתם סופר' שם מביא עוד את הגמרא (חולין מו, א): ההוא פולמוסא (חיל השלטון. רש"י) דאתא לפומבדיתא, ערקו רבה ורב יוסף. פגע בהו ר' זירא, אמר להו ערוקאי, כזית שאמרו במקום מרה. רב אדא בר אהבה אמר, במקום שהיא חיה. ומפרש בארוכה שנחלקו בשאלה הנ"ל עיי"ש. ואביא את דבריו כפי שרשמם בקיצור בחידושי לחולין (שם): "ובדרוש אמרתי שרמז להם שלא יברחו הצדיקים ויניחו העם בצער, כי כזית ההגנה צריך להיות במקום מרה וצרה, ולא שיניחו העם והם יברחו למקום חיותא. ואינהו סברו אדרבה, כשהמגינים במקום חיותא יכולים להתפלל ולהשתדל, משא"כ כשהם עמם בצרה אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים, ואין להאריך כאן".

ויש לציין לקונטרס "רבי זעקל בשם ה'חתם סופר' (עמ' 80), שם מספר תלמידו של הגאון ר' יוסף אשר הלוי פאללאק הי"ד אב"ד ווערפעלעט בהונגריה "שכשנודע לו מחייל שרבו רבי יוסף אשר בסכנה, הצליח ללכת אצלו וביקש שיברח בעוד מועד. רבי יוסף אשר פתח לפניו את דברי ר' זירא בפרק אלו טריפות 'ערוקאי, כזית שאמרו במקום מרה', ואמר לו שחלילה לו לברוח ולהמנע בזה מלחזק את בני קהלתו בעת צרה". ומסתבר שציטט את הפירוש בשמו של ה'חתם סופר', ותפס את שיטת ר' זירא.

תוכן דברי ה'חתם סופר' מובא גם בספר 'דברי יואל' (וישלה - ח"ב עמ' קיג), ולא צוין שם מאיזה שנה זה, ואולי נאמרו הדברים במשך ימי מלחמת עולם השניה.

- יב -

ה'ישמח משה' לא עזב את העיר

אודות הגה"ק ה'ישמח משה' כתב נכדו ה'ייטב לב' בספרו עה"ת (פר' צו - ז, א-ב): "ועובדא ידענא כי בימי קדם בהיות ק"ק אוהעל באיזה זמן בסכנה גדולה מכח המרידה, וסיפר מוזלה"ה בעהמ"ח ספר ישמח משה, כי נאמר לו בחלום 'קומי צאי מתוך ההפכה' [מתוך הלכה דודי], והשיב: איני רוצה. וכל זה למען הציל בזכותו שארית ישראל. וכן היה, ת"ל יצא העיר בשלום".

- יג -

ה'קרן לדוד': "והיה בעיני קשה לעזוב קהלתי... להעלות עוד עי"ז פחד באנשי קהלתי"

גם דודי-זקני הגה"ק ה'קרן לדוד' אבד"ק סאטמאר היסס לכתחילה לברוח מעירו בעת מלחמת העולם הראשונה, וכפי שרשם בספרו ('קרן לדוד' עה"ת, סוף ספר בראשית):

"במה שאירע לי בעת שהייתי מוכרח לברוח מביתי ומקהילתי ק"ק וישווא יע"א, מפחד אויב הבאה בשערי המדינה, מחמת המלחמה האיזמה בשנה זו שנת העת"ר לנו. ובמוצאי יה"ק [=יום הקדוש, היינו יום כיפור] באו אלי נכבדי קהילתי והפצירו בי שאסע באור בוקר בלי שום ספק, והיה

בעיני קשה לעזוב קהלתי להיות מעשרה ראשונים היוצאים מהעיר, ובפרט שהפצירו בי רבים שלא אעשה כזאת להעלות עוד עי"ז פחד באנשי קהלתי. ונשארתי עד שבאור ליום ו' עש"ק פתאום בא השמועה כי קרב האויב לעירינו, ותהום כל העיר אנשים נשים וטף, הרצים יצאו דחופים אנה ואנה לבקש אופן לברוח. . . עד שבאתי לישוב סטרימבע. . . ישבנו בסעודה אחר צהרים בחברת הגה"צ מסיגעט [בעל 'עצי חיים'] . . .".

- יד -

ה'משנה שכיר': "עושים השתדלות לברוח מכאן . . .
ואינם מביטים על מה שמפילין בזה לבן של ישראל"

הגה"ק בעל 'משנה שכיר' כתב באמצע ימי השואה ('אם הבנים שמחה' מהדורת קרן רא"ם עמ' 302): ". . . מרחפת עלינו אימה ופחד, כאשר אנו רואים כעת בשעה שאני כותב טורים הללו ש . . . עושים השתדלות לברוח מכאן לארץ ישראל מפחד הסכנה מחמת המציק, ואינם מביטים על מה שמפילין בזה לבן של ישראל, כאשר שומעין מההמון שמרננים ואומרים: הרבי"ס בורחין, ומה יהיה עמנו. ועיין מדרש רות שמהאי טעמא נענש אלימלך מפני שהפיל את לבן של ישראל בברחו מהצרה, עיי"ש".

וכוונתו למבואר במדרש רות רבה (פרשה א, ד): למה נענש אלימלך, ע"י שהפיל לבן של ישראל עליהם. לבולטיין שהיה שרוי במדינה, והיו בני המדינה סבורין עליו, ואומרים שאם יבואו שני בצורת והוא יכול לספק את המדינה עשר שנים מזון, כיון שבאת שנת בצורת יצתה לה שפחתו מעילת בסידקי וקופתה בידה, והיו בני המדינה אומרים זהו שהיינו בטוחים עליו שאם תבא בצורת הוא יכול לפרנס אותנו עשר שנים, והרי שפחתו עומדת בסידקי וקופתה בידה. כך אלימלך היה מגדולי המדינה ומפרנסי הדור, וכשבאו שני רעבון אמר עכשיו כל ישראל מסבבין פתחי, זה בקופתו וזה בקופתו, עמד וברח לו מפניהם, הה"ד וילך איש מבית לחם יהודה. וכתב בפירוש 'פה ענף' שם: "דגדול כזה שע"י הליכתו מפיל לבן של ישראל הוה ליה להסתכן שלא לצאת" [ויל"ע האם כוונתו כפשוטו ד"הוה ליה להסתכן" בשביל שלא להפיל לבן של ישראל, וראה עוד לעיל (ט) חובת מנהיג העיר].

- טו -

היו כאלו שנשארו ונספו הי"ד, והיו כאלו שברחו וניצלו

לפועל אנו רואים בשואה שהיו הרבה רבני קהילות ואדמו"רים שנשארו עם בני קהילותיהם, ונספו על קידוש השם הי"ד (ראה גם 'בסתר רעם' עמ' 98-120), אמנם היו הרבה גדולי תורה שברחו כפי האפשרויות שעמדו לרשותם, והם הם עמודי התווך שבנו את היהדות אחרי השואה. ומי יבוא בסוד קדושים.

גם הגה"ק מבילגורייא זצ"ל כתב אודות הצלתו והצלת אחיו הרה"ק מהר"א מבעלזא זצ"ל מהונגריה ('פרשת גדולת מרדכי' ח"א עמ' תקפג): "והנה קפצה עלי רוגזם של הרבה אנשים, מהם היו צדיקים ותמימים, ואמרו כי מאמינים כי התעכבותו של צדיק, יגן עליהם כתריס בפני הפורעניות. . . והנה, קמתי ונתעודדתי בתקיפות ושאון, ה' נתן לי עוז ועצמה, שאגתי מנהמת

לבי, שיחוס כ"ק על נפשו ולא יתן להם להפק זממם . . .".

- טז -

אדמו"ר מוהרש"ב עזב את ליובאוויטש בעת המלחמה למרות שהיו חסידים שהתלוננו על כך

ואציג כאן קטע מה'יומן' המיוחד שכתב אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע, באד"ר תרע"ו, "רשימת ההעתקה מליובאוויטש לאראל, ומשם לרוסטוב" ('מבית הגנים' עמ' ל-לא, העירני לזה הרב נחום גרינוואלד):

" . . . נעים לי לרשום את אשר דיבר ר' מאיר שמחה [חן] שי', אף כי דבריו בלי בכך [= בפועל] המה, ולא הרצאה איזה הצעה מוגבלת, אבל תוכן דבריו והרגשתו דקה היא . . .

בשמעו ההצעה, וכעין החלטה, לנסוע [= שאדמו"ר מוהרש"ב יסע מליובאוויטש] לעיירות הרחוקים, בא אלי לידע את אמת הדבר. בספרי לו את אשר דיברו כל אחד, התאדמו והתלהבו פניו, והאיש הזה, בעל הלב החזקה, התרכך והתחיל לבכות, ודבריו נחנקו בגרונו באופן שלא ידעתי מה חפצו, רק שמעתי את המילים האלו: 'הייסט דאס דער רבי פֿארט אַוועק פון אונז, הייסט דאס אזוי מיר דארפן זיך פאנאנדער זַגנען, וואס טוט זיך דָא?' [= זאת אומרת שהרבי נוסע מאתנו, זאת אומרת שאנו צריכים להיפרד, מה קורה כאן?].

בעת הוועידה [= שהוזמנו כמה חסידים להרבי לדון אודות הנסיעה], עמד כמשתומם, דבריו היו בלתי מסודרים, רק התרגשות נוראה, הוא לא יכל [ל]עמוד במקום אחד, ובכל רגע החליף מקומו. בשעה זו עמד במקום זה, ובעוד רגע והנהו במקום אחר. בדבריו לא הייתה שום הצעה, רק תוכן [הזה]: 'מיא טוט אַ זאך און מיא פרעגט ניט ביי חסידים, הייסט דאס אפזעגענען זיך ח"ו מיט חסידים פון דעם געגנט, ויא וארפט מען דאס אַוועק חסידים' [= עושים דבר מבלי לשאול את החסידים, זאת אומרת להיפרד מהחסידים של האזור, איך זה זורקים כך חסידים].

אין לכחד כי דבריו עשו רושם חזק, אבל בלי שום תועלת, הסתכלתי בפני כבוד אבי הרב [= אדמו"ר מוהרש"ב] שי' וראיתי כי בעת ההיא, האט ער דורך גילעבט זייער א גראנדיאזנע זאך [= הוא עבר חוויה גדולה מאוד], פניו הָראו כי שעה כבדה היא לו, ר' מאיר שמחה הזה וטענותיו לקחו את לבו, וכנראה שבציורו, בטענות ר' מאיר שמחה ראה קהל גדול טוענים וצועקים, למה תעזבנו.

פעמים רבות התרעד - האט א ציטער גיטאן - כבוד אבי הרב שי', כנראה אשר קור עציבי - א נערוין קעלט - עבר בו, וסוף דבריו היו: ' . . . מיט חסידים פון דעם געגינד זעגין איך זיך חלילה בשום אופן ניט, און דער אייבעשטער זאל העלפין, אז אין דעם געגינד זאל דער דאייטש ניט קומען, אפילו אויף א וויילע אייך ניט' [= מהחסידים שבאיזור הזה איני נפרד חלילה בשום אופן, ויעזור השי"ת שהגרמנים לא יבואו לאזור זה אפילו לרגע] . . .".

ואכן גם אדמו"ר מוהריי"צ בעצמו עזב את פולין בעת מלחמת עולם השניה, בה בשעה שהרבה מהחסידים, כולל גם חלק ממזכיריו, נשארו שם, ונספו הי"ד.

ענף ד

האם מותר להסתכן בשעת מלחמה באם זה פרנסתו

- יז -

מותר להסתכן מחמת פרנסה

והנה מבואר בשו"ת 'נודע ביהודה' (תניינא יו"ד סי' י) שבשביל עניני פרנסה מותר לאדם ליכנס לסכנה מסוימת. הוא נשאל שם האם מותר לאיש ישראל להתעסק בצידת חיות רעות, ואחרי האריכות בזה כתב: ". . . ועכשיו אני אומר אפילו איסורא איכא, שהרי כל העוסקים בזה צריכין להכנס ביערות ולהכניס עצמם בסכנות גדולות במקום גדודי חיות ורחמנא אמר ונשמרתם מאוד לנפשותיכם. . . ומעתה איך יכניס עצמו איש יהודי למקום גדודי חיות רעות. ואף גם בזה מי שהוא עני ועושה זו למחייתו לזה התורה התירה כמו כל סוחרי ימים מעבר לים, שכל מה שהוא לצורך מחייתו ופרנסתו אין ברירה, והתורה אמרה [דברים כד, טו] ואליו הוא נושא את נפשו ואמרו רז"ל [בבא מציעא ק"ב, א] מפני מה זה עלה בכבש ונתלה באילן ומסר עצמו למיתה לא על שכרו כו', אבל מי שאין עיקר כוונתו למחייתו ומתאות לבו הוא הולך אל מקום גדודי חיות ומכניס עצמו בסכנה הרי זה עובר על ונשמרתם מאוד. . .".

- יח -

הרמב"ם: "אדם חלוש הנפש. . . מסכן עצמו לחיות הטרף למיניהם כדי שאולי ירויח דינר"

וכדאי להוסיף כאן תיאורו של הרמב"ם אודות הסכנות שאדם מכניס את עצמו בשביל פרנסה, וכך כתב בהקדמה לפירוש המשניות (מהדורת קאפח עמ' כג-כד): "ונשארה כאן שאלה אחת. . . מדוע המציא ה' כל בני אדם שאינם משיגים מושכל, ואנחנו רואים שרוב בני אדם ריקים ממדע. . . התשובה. . . לשרת את אותו היחיד. . . לפיכך נמצאו כל אלה, כדי לעשות את העבודות הללו שהעולם צריך להם, ונמצא המלומד בשביל עצמו, ובכך נבנה העולם ונמצאת החכמה. . . ואין לך שטות גדולה מזו, שאדם חלוש הנפש, בנין גופו רופף, נוסע מקצה האקלים השני עד קצה הששי, ועובר בימים בימי החורף ובמדברות בשרב בקיץ, ומסכן עצמו לחיות הטרף למיניהם כדי שאולי ירויח דינר. . . כדי להעמיד עליו בנין שיעמוד מאות בשנים, והוא יודע ברור שלא נותר מחייו אפילו כדי לבלות בנין של גומא, היש קלות דעת חמורה מזו. . .".

- יט -

פרנסה ומילוי צרכיו הוי "חייך" ומותר, לעומת "חיי חבירך" שאינו מחויב

נראה שלא רק בשביל להרוויח כסף מותר להסתכן, אלא גם עבור כל דבר שהוא רוצה באמת, וזה נחשב אצלו ל"חייך". וראיה לזה המבואר בשו"ע (יו"ד סי' רמ סכ"ה): "תלמיד שרוצה ללכת למקום אחר, שהוא בוטח שיראה סימן ברכה בתלמודו לפני הרב ששם, ואביו מוחה בו לפי שדואג שבאותה העיר הגוים מעלילים, אינו צריך לשמוע לאביו בזה", הרי שמותר להסתכן ואף נגד דעת אביו, בשביל לימוד התורה שנחשב כחיי נפשו.

ויש להוסיף ולחדד את החילוק בין הנפסק להלכה שאין צריך להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל את חבריו, וכפי שכתב אדה"ז: " . . . הרי נאמר וחי בהם, ולא שיבא לידי ספק מיתה על ידי שיקיים מה שנאמר לא תעמוד על דם רעך", ואילו בשביל פרנסה מותר לאדם לסכן עצמו, והביאור שהרי אמרו חז"ל (בבא מציעא סב, א): בא רבי עקיבא ולימד 'וחי אחיך עמך' – חייך קודמים לחיי חבריך, ופרנסה הרי הוי "חייך".

אלא שבפרנסה ישנן דרגות שונות, ובלשון חז"ל (מועד קטן יד, א): ישנה דרגת "למזונות" ופירש"י: "שי[ן] צא לחזור אחר מזונות שאין לו", וישנה דרגת "להרויחא" ופירש"י: "שיש לו נכסים הרבה ויוצא כדי להרויח יותר", ועל האדם להחליט מה נחשב "חייך" שכדאי לו להסתכן עבור זה [וראה בענין זה תיאור ארוך אצל אדמו"ר מהר"ש בתורת שמואל' (תרל"ו ח"א עמ' ב-ג) ושם (ח"ב עמ' תרט-תרי) בביאורי בנו אדמו"ר מוהרש"ב]. ואכמ"ל.

- כ -

יש אומרים שאין היתר להסתכן בסכנה גדולה ומצויה

לכאורה ע"פ הנ"ל יש מקום להתיר להסתכן בשעת מלחמה במקום סכנה, באם זה גם בשביל פרנסתו של הרב והשליח. אמנם אין זה דבר פשוט כלל, וזה תלוי במחלוקת הפוסקים, שהרי בשו"ת 'משפט כהן' (סי' קמג) סבירא ליה "שאין הכוונה במקום סכנה גמורה או ספק קרוב . . . אלא חשש רחוק", ואילו בשו"ת 'ציץ אליעזר' (ח"ט סי' יז אות ס) ס"ל שמדובר בסכנה ממשית, וכגון רופא המטפל בחולים עם מחלות מדבקות. אמנם שם י"ל שזה מותר מטעם חיוב הרופא לרפאות ולהציל נפשות. ובשו"ת 'אגרות משה' (הר"מ ח"א סי' קד) מתיר מטעם זה "להתפרנס ממשחק הכדורים שיש בזה חשש סכנה רחוק טובא . . . אחד מכמה אלפים". וראה עוד "הגהה מכת"י" ב'לקוטי הערות' שבסוף שו"ת 'נודע ביהודה' שם (מהדורת מכון ירושלים עמ' תמו); 'אנציקלופדיה הלכתית רפואית' (ח"ג עמ' 102 הערה 192); שו"ת 'מנחת אשר' (ח"ג סי' קכא אות ב הראשון); 'נפש ישראל' (סי' קצא); 'העדליינס' (ח"ב עמ' 263-265, ח"ג עמ' 104-101).

אריכות גדולה בענין זה יש במאמרו של הרב יגאל קמינצקי, שדן שם בשאלה שקשורה לתקופת הקורונה: "ציאה לעבודה של אדם מקבוצת סיכון-גבוה – עד כמה מותר לאדם לסכן את חייו בעבור פרנסתו וממונו?", בספר 'מכת מדינה' (עמ' 27-51, וראה עוד שם עמ' 237-246). ואעתיק בזה את ה'סיכום' למאמרו:

"העולה מכל שנאמר הוא הקביעה שגודל הסכנה שמותר לאדם להיכנס אליה בעבור ממונו, בעבור פרנסתו או בעבור סיטואציה שבה יכול להיווצר קונפליקט בין חיים לחיים, תלויה במצב הפיזי והנפשי הסובייקטיבי של כל אדם. גם אחר היועצות עם מורה הוראה, רק הוא מכיר ויודע טוב מכולם מה יאריך את ימיו ומה ח"ו יקצרו, וע"כ ההחלטה בידי, ק"ו במצב שבו אין לאדם שהות או יכולת להיוועץ עם מורה.

א. מיותר לציין שבהכרעות הרות גורל אלו שיש בהן להאריך או לקצר חייו של אדם יש להיוועץ במורה הוראה.

ב. יחד עם זאת מכיוון ש'יודע לב מרת נפשו' והאדם חש, יותר מכול, מה מתחולל בקרבו פנימה, בסופו של חשבון, רק הוא יכול להכריע כיצד לפעול.

בנידון דנן, כאשר צריך להכריע בין הימנעות מיציאה מהבית, המסייעת מחד לשמור פיזית על החיים, ומאידך היא כרוכה במחירים פיזיים ונפשיים אחרים המסכנים את החיים, או לצאת לעבודה תוך סיכון, על האדם לבחון היטב: א. שהוא חש באמת שאיבוד הפרנסה או השהייה בבית מדרדרים אותו למצב של ספק פיקוח נפש. ב. לשקול היטב מה יוסיף לו יותר חיים, הישיבה בבית ללא פרנסה, או פרנסה תוך כדי סיכון נפשו, ולהכריע בהתאם.

כמובן שגם אדם שהגיע למסקנה שעליו לצאת לפרנסתו, ולאור האמור הדבר אכן מותר לו, חובה עליו לפעול בהתאם להנחיות הנדרשות, ולהימנע מכל סיכון חייהם של אנשים אחרים."

- כא -

חיוב תשובה בגרם מיתה לחבירו

ויש לציין לעוד מקור שלומד מהגמרא הנ"ל בכבא מציעא פרטי דינים של סכנה בשביל פרנסה, דהנה בשו"ת מהר"י ווייל (סי' קכה) ענה לשואל: "מה שכתבת שבשליחותך נהרג ר' עזרא הי"ד. גרסינן באגדת חלק [סנהדרין צה, א] אמר לו הקב"ה לדוד, עד מתי יהא עון זה טמון בידך, על ידך נהרג נוב עיר הכהנים, על ידך נהרגו דואג ואחיתופל, על ידך נהרגו שאול ושלשת בניו, רצונך יכלה זרעך או תימסר ביד אויב כו'. אלמא, אע"ג דדוד המלך ע"ה לא פשע במידי, רק שעל ידו באו לתקלה, אפילו הכי נענש. כ"ש הכא, שבשליחותו בא אליו הרע הזאת, דאיכא למיחש לעונש יסורין. וטוב שתקבל עליך ייסורין כגון תעניות מ' יום. ואם יש לו בנים קטנים תן להם כפי נדבת ידך ותנצל מצוקה וצרה."

ועד"ז כתב ב'באר שבע' לחולין (ס): "מכאן פסקתי על מעשה שהיה יהודי אחד שלח את חבירו בשליחות בשכירות חוץ לעיר, ובלכתו בדרך נהרג השליח, שראוי ונכון שהמשלח יקבל עליו תשובה, מאחר שעל ידו נהרג."

- כב -

חילוק בין שליח שעושה בחינם לבין שליח שעובד בשכר

ובשו"ת 'צמח צדק' הקדמון (סי' ו) הביא את דבריהם, ושוב חלק עליהם: "אמנם יש לי גמגום על פסק זה, ולולי כי אין משיבין את האריות אחר מותם, היה נראה לי לומר דכשהוא שליח בשכר אין המשלח צריך כפרה כלל, דכיון דהכתוב אומר [דברים כד, יד] לא תעשוק שכיר וגומר ביומו תתן שכרו ולא תבא עליו השמש כי עני הוא, ואליו הוא נושא את נפשו, ופירש רש"י אל השכר הזה הוא נושא את נפשו למות עלה בכבש ונתלה באילן, והוא על פי הברייתא דפרק המקבל ([בבא מציעא] דף ק"ב [ע"א]) דתניא ואליו הוא נושא את נפשו, מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר את עצמו למיתה לא על שכרו וכולי, ופירש רש"י כל עצמו הוא מוסר נפשו עליו לעלות בכבש גבוה, וסיכן בעצמו ליפול ולתלות באילן כשעלה עליו למסק זתים ולגדור תמרים, ומסר נפשו עליו למיתה שמה יפול מן הכבש או מן האילן עכ"ל, משמע דדבר מצוי הוא ושכיח הוא שפועל מת מחמת מלאכתו, ומתחלה כשנשכר למלאכה אסיק אדעתיה לשמא יפול וימות, ולכן הזהירה תורה לתת שכר שכיר בזמנו, כיון שהוא נושא את נפשו על השכר,

וא"כ למה יתחייב הבעל הבית השוכר את הפועל, ואלו היה הוא הגורם, ראוי לכל ישראל שלא לשכור פועל ישראל כיון דמצוי הוא שיגרום מיתה לחבירו . . . אלא ודאי כיון שהפועל יודע שיש לו סכנה בדבר, ואפילו הכי הוא נשכר, תו אין השוכר הפועל מיקרי גורם כלל".

ענין זה נידון גם בשו"ת 'נודע ביהודה' (קמא או"ח סי' לד) והוא מחלק בזה, והובא ב'שערי תשובה' (או"ח סי' תרג סק"א) וב'משנה ברורה' שם (סק"ד), ויש על זה אריכות בפוסקים, ראה הנסמן (הערה א) במהדורת סטפנסקי, ואכ"מ. ומכיון שאף ה'נודע ביהודה' (קמא שם) מביא את דברי ה'צמח צדק' הנ"ל, יוצא מזה שבעצם ה'צמח צדק' הוי מקור חידושו של ה'נודע ביהודה' (תניינא שם) שבשביל פרנסה אפשר להסתכן.



ענף ה

הוראות שונות מכ"ק אדמו"ר זי"ע אודות שליחות במקום מלחמה וסכנה

לקמן אעתיק מענות והוראות שונות מהרבי שהגיעו לידינו אודות ההתנהגות הנכונה של הפצת היהדות ומילוי שליחות בזמן מלחמה ונסיעה למקום סכנה בשביל מטרה זו.

- כג -

תשכ"ג: הוראות מהרבי אודות הנסיעה ל'מרכז שליחות'

בכתב-עת 'א' חסידישער דערהער' (גליון 124, מנ"א תשע"ו, עמ' 45-46) וב'ליקוט מענות קודש' (תש"כ-תשכ"ג עמ' 165-166) נתפרסם סיפורו של הרה"ג הרה"ח ר' שמואל פסח באַגאַמילסקי, אודות נסיעתו בשליחות המל"ח בקיץ תשכ"ג. ולקמן אעתיק רק הפרטים הנוגעים לעניינינו (תודתי נתונה בזה לועד הנחות בלה"ק על עזרתם).

"כמובן לא לנסוע להמדינות — מקומות ששם מלחמה עתה"

זמן מה טרם נסיעתו — הכניס הרש"פ, כנהוג, למשרד המל"ח את רשימת מסלול נסיעתו, אשר עברה דרך כו"כ מדינות ברחבי יבשת אירופה ואסיא עד לחזרתו לניו-יארק; על גליון רשימתו זו כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע בכת"ק: "כמובן לא לנסוע להמדינות — מקומות ששם מלחמה עתה".

"[שלא לנסוע למקומות] ששרר בהם מצב חירום"

כמה ימים לפני נסיעתו בפועל, נקרא הרש"פ להכנס ל'יחידות' אצל רבינו. ב'יחידות' ביקש הרבי לראות שוב את רשימת המקומות בהם מתכוונן לבקר. הרבי עיין בהרשימה כמה דקות, רשם קו בעפרון לצד איזה מהמקומות (ואלו הן: מילאן, איטאליא; ווין, אוסטריא; באַנגקאָק, טאַילאַנד; סייגאָן, דרום וויעטנאָם; טייפיי, טייוואַן; סיאַל, דרום קאָרעא), ואח"כ אמר להרש"פ שלא יבקר במקומות האלה שלצדם רשם קו (חלקם — מפני ששרר בהם מצב חירום, וחלקם — מפני שהיו ביחסים מתוחים עם ארה"ב).

"[לנסוע] רק באם שקט שם"

בהתאם להוראות אלו תיקן הרש"פ שוב את מסלול נסיעתו, ועליה העיר הרבי בכת"ק בקשר לביקורו ברַאָנגוֹן (במדינת בורמא) ודזשאַקאַרטאַ (במדינת אינדאָנעזיא): "רק באם שקט שם".

- כד -

תשכ"ה: "אינו מועיל הסכמת הנוסע להכניס עצמו לסכנה כמובא בפוסקים"

ובאגרת מ"י"ז שבט תשכ"ה" (עוד לא פורסם) ל"הו"ח אי"א נו"נ וכו' מו"ה אברהם אלי"

[זוננשיין, תל אביב] כתב הרבי: "במענה למכתבו מיום השני, בו כותב אשר בקשר עם מחקריו ע"ד יהודים בארצות ערב, שכדאי להשתדל לשלוח לשם ב' או ג' מאחב", באופן חשאי וכו'. והנה גם ככתבו, קשור הדבר בסכנת נפשות, ובכגון זה הרי גם אינו מועיל הסכמת הנוסע להכניס עצמו לסכנה כמובא בפוסקים. מובן שכל האמור כתוב מבלי להכנס בחקירת השמועות שכותבם, והרי בנוגע להבפועל, להנסיעה, אין נפק"מ בדבר".

הנמען הוא מחבר הספר 'אור חדש בציון' (תל אביב, תשכ"ד), ש"מכיל מחקרים וידיעות מהימנות וגביות עדויות על מקומות וארצות שבהם נמצאים צאצאי שבטי ישראל האבודים ומאמרים המעוררים לפעולות למען החזרתם המיוסדים על אדני התורה ומסורת חז"ל". במחקריו שבספרו הנ"ל מאריך בעיקר אודות "הנדחים בקורדיסטן . . באפגניסטן . . ביפן . . בבורמה . . בהודו" (הגלילות).

- כה -

תשכ"ז: הוראת הרבי להרב זירקינד "שלא יחזור שם לעולם"

וכדאי לרשום כאן גם מה שסיפר לי ידידי הרה"ת ר' לוי צירקינד שליח בקליפורניה, שאבי הרב שמחה זירקינד ז"ל שימש כשליח במדינת תוניס, ובשנת תשכ"ז התברר לו שהוא בסכנה גדולה, כי האשימו אותו בריגול ונלקח לחקירה, ובמכתב (שהעביר בסוד דרך הקונסוליה) דיווח על כך לכ"ק אדמו"ר ז"ע, והרבי דיבר על כך ביחידות עם הרב בנימין גורודצקי.

הרבי ביקש מהרב"ג שוידע לר"ש זירקינד שיעזוב את המדינה. אמנם הרב"ג אמר להרבי שזירקינד ודאי לא יקשיב לו לעזוב את השליחות, ואז הרבי בעצמו כתב אגרת להרב זירקינד. המכתב הגיע בשבת, והרב זירקינד הרגיש שזה פיקוח נפש, ועל כן פתח בעצמו את האגרת בשבת, ובין הדברים הרבי הורה לו שמפני הסכנה יעזוב את תוניס באופן שיראה לכל שהוא הולך לחופש, כדי שהממשלה לא יגיבו, "אבל הוא יודע שלא יחזור שם לעולם" (האגרת עוד לא פורסמה). ואכן עזב שם את כל אשר היה שייך לו.

פרטי הדברים כתובים ב'סיפור שלי' (ערב סיכות תשע"ה) ובעיתון 'כפר חב"ד' (גליון 1615 עמ' 36-44): "השליח שנחשד כסוכן מוסד" (העירני לזה הרב שניאור זלמן ברגר).

- כו -

תשמ"ה: "לא שולחים אף א' למקום של סכנה גשמית כפשוטה!!"

בשיחת יום ב' דחג השבועות תשמ"ה ('תורת מנחם' תשמ"ה ח"ד עמ' 2228): אמר הרבי: ". . אין להכנס לבתי-כנסיות שלהם . . שהרי הודיעו והכריזו בפירוש שהכניסה לבתי כנסיות שלהם יש בה משום סכנת נפשות ממש . . ומכיון שכן הרי לפלא שישנם כאלו שחושבים שאין להתחשב בסכנה שבדבר וצריכים בכל זאת ללכת גם אליהם - לא שולחים אף א' למקום של סכנה גשמית כפשוטה!!"

- כז -

תשמ"ח: במקום מלחמה על המשפחה לעזוב מיד

הוראה ברורה בענין שליחות במקום מלחמה יש בסיפור דלקמן, שנתפרסם בעיתון 'כפר חב"ד' (גליון 1942 עמ' 51): ". . . בשיאה של שנת תשמ"ח רחובות פנמה נקרעים במלחמת אזרחים עקובה מדם. . . הסכנה הולכת ומתגברת. ממזכירות הרבי בניו יורק מצלצל הטלפון לפנמה. מעברו האחד הרב חודקוב, מזכירו האישי והנאמן של הרבי. מעברו השני של הקו מרים את השפופרת שליח צעיר ונמרץ. . . [הרב] ישעיה זושא וילהלם. ההוראה ממזכירות הרבי ברורה: מכיוון שהמצב מסוכן על המשפחה לעזוב את פנמה לגבולות בטוחים, אך מאידך גיסא, על הרב וילהלם להישאר בפנמה כל עוד נמצאים בה יהודים. . .".

אמנם הדברים דלעיל לא נרשמו בדיוק, שהרי משמע שהוא חייב להישאר גם באם זה סכנה ברורה. ומפי זוגתו הרבנית אסתר שתחי' שמעתי נוסחה יותר מדויקת, שהרבי הורה לאביה ז"ל (דרך הריל"ג, ולא דרך הרב חודקוב, וגם לא בטלפון ישיר שבנסיבות המלחמה לא פעל): "הבת ושלושת ילדיה הקטנים יחזרו מיד לארצות הברית. אבל, החתן ישאר עם בני קהילתו ככל שיוכל", ומשמע שהכוונה היתה שהרב וילהלם ישאר שם כל עוד אינו מרגיש שהסכנה עוד יותר גדולה. ואכן עזב את המדינה כעבור כשבוע.

וכדי שלא להשאיר ספק בענין זה, שאלתי שוב את הרבנית וילהלם: "האם זה נכון מה שאומרים שבעלך עזב את פנמה רק לאחר שלא נשאר שם עוד יהודים?", ועל זה היא ענתה לי: "זה לא נכון", שאמנם רובם עזבו, אבל היו יהודים שנשארו.

- כח -

תשנ"ב, בשעת מהפיכה: "שהשליח ימצא בר סמכא שאפשר לסמוך עליו ויעשה כפי חו"ד"

כתב לי ידידי הרב שלמה בן טולילא השליח בקונגו שבמרכז אפריקה:

"בתשרי תשנ"ב (ספטמבר 1991) ביום הראשון של סוכות היתה מהפיכה צבאית, שהחיילים בזזו כל העיר ועשו הרס גדול במדינה. כל השגרירויות שלחו מטוסים לחלץ אזרחיהם כולל ישראל ששלחה מטוס להוציא כ-300 אנשים.

אחרי כמה שבועות כשרציתי לחזור לבד בלי האישה והילדה, היתה הוראה של הרבי דרך המזכירות שאם יש במדינה אנשי ביטחון ישראלים שאחראים על ביטחון שגירות ישראל אז אפשר לחזור. בינתיים המצב הבטחוני החמיר ואלו המקצוענים ששמרו על הביטחון לא היו.

דיברתי עם הרב יודל קרינסקי מה לעשות כי רצוני לחזור, לכד, עד שהמצב יאפשר להחזיר אשתי, כי כל הגברים היהודים נשארו במדינה לעבוד, אבל אין ביטחון ישראלי. הרב י.ק. אמר לי שמחר הרבי נוסע לאהל ובדרך ישאל הרבי מה לעשות.

למחרת אחרי שהרבי חזר, אמר לי הרב י.ק. שהוא ראה שהרבי בדרך חזרה מאהל' היה אין איין זאגען' (לא אמר לי מה, אבל כנראה או סוף 'מענה לשון' או לא יודע מה), אז לא יכל לשאול אותו - הרי הוא לא יקטע את הרבי כשהרבי עסוק במשהו, אבל אמר לי שהרבי נוסע שוב מחר לאהל וישאל את הרבי.

למחרת בחזרה מהאהל הוא שאל והתשובה של הרבי היתה: שהשליח ימצא בר סמכא שאפשר לסמוך עליו ויעשה כפי חו"ד.

שאלתי בן אדם מהקהילה שאפשר לסמוך על שיקול דעתו, וככה חזרתי לקונגו. אני מסכם שהרבי לא רצה שיהיה סתם הפקר, אבל סמך על ההחלטה במקום."

- כט -

תשל"ו: "עבודת חיזוק היהדות במדינה היא לא היתה מחויבת ע"פ דין"

והנה בשיחת פורים תשל"ו ("ל ע"י ועד הנחות בלה"ק לש"פ תשא תשפ"ד, אות יד), הרבי מספר ומשבח את העובדה שליד שכם "שכנעו את הנהג עם איש הצבא, שלא ידאגו לשלום השלוחים, וימשיכו ליסוע. ואכן נסעו הלאה ופרצו את המחסום, וכאשר הערבים ניסו לזרוק כמה אבנים, הנה כדי להפחידם הוצרכו לירות למעלה באויר, ואף אחד לא ניזוק, לא בני" ולא הערבים, והשלוחים הגיעו לאנשי החיל וערכו שם התוועדות שמחה כראוי לפורים, ואח"כ חזרו - בריאים ושלמים, שמחים וטובי לבב - לירושלים עיה"ק . . ."

אמנם על יסוד ההוראות הברורות להרב וילהלם בפנמה ועוד, שאין להסתכן במילוי השליחות, צריך לומר שלא היתה כוונת הרבי בשיחת פורים הנ"ל להורות שהנהגה הנכונה בשליחות היא שתהיה מתוך סכנת חיים. ועד"ז המבואר ב'תורת מנחם' (תשמ"ט ח"ב עמ' 211) ש"אין לפחד מפני קשיים וסכנות", בפשטות אינו הוראה הלכתית למעשה. ועל דרך המבואר ב'לקוטי שיחות' (חלק יח עמ' 319) על עבודת אדמו"ר מוהרי"צ ברוסיה: "זיין מסירות נפש אויף החזקת התורה וחיזוק היהדות במדינה ההיא, וואס האט געבראכט צום מאסר, איז דאס געווען אזא אופן פון מסנ"פ וואס ס'איז אין דערויף ניט געווען קיין חיוב ע"פ דין, 'אין מורין כן' . . .", עיי"ש בארוכה מה שביאר בזה.

- ל -

תשמ"ה, בקשר למצב בדרום אפריקה: "ימשיכו שם כמובן"

מענה להרה"ח ר' יוסף הלוי וויינבערג ששאל חוות דעת כ"ק אדמו"ר זי"ע בקשר למצב בדרום אפריקה ואנ"ש אשר שם ('ליקוט מענות קודש' תשמ"ה, אות קצו, תמוז, והוגה כאן ע"פ צילום הכתי"ק):

(1) הרי ענינם שם לעשות לו ית' דירה בתחתונים (מתוך בנחיומ"ז [= בני חיי ומזוני] רוויחא).

(2) ימשיכו שם כמובן, ויילכו מחיל אל חיל (בתומ"צ) (פ"ה הכתוב — ציווי וגם הבטחה) והשם יצליחם — וכ"ז מתוך בטחון אמתי בהשם ובתומ"צ שלו, כפשוט.

(3) נת' ות"ח."

וחכ"א (שאיני יודע את שמו ומקורו) כתב שהשאלה היתה: "אם לעזוב מקום מגורים והשליחות בעקבות מצב מדיני מתוח באותו מקום".

והנה אין לפנינו שאלת השואל, אבל מסתבר שלא היה מדובר שם בסכנת חיים כפשוטו,

אלא סכנה כללית של "מה יולד יום" מפני השינויים הפוליטיים שעברו במדינה.

- לא -

לאחר הפיגוע בכפר חב"ד ובעת מתיחות בטחונית במרוקו

בענין הנ"ל שלח לי הרב שניאור זלמן ברגר מאמרו: "הוראות הרבי זי"ע בזמן מתיחות", בו אסף מ'אגרות קודש' ועוד מקורות "הוראות שהגיעו [מהרבי] לאחר הפיגוע בכפר חב"ד או בעת מתיחות בטחונית במדינות ערב".

ולכאורה ברור שאין להשוות כלל את רמת הסכנה אחרי הפיגוע בכפר חב"ד לרמת הסכנה במדינת פנמה לאחר שפרצה המהפיכה, אפילו באם נגדיר את המצב בכפר חב"ד כמקום סכנה ברמה מסוימת. ועל כן אין פלא בכלל שהרבי הורה למשפחת השלוחים של פנמה לעזוב, ולאנשי כפר חב"ד הורה להישאר.

אבל עדיין יש להעיר מהמצב במרוקו בקיץ תשט"ו כשפרצו מהומות שם, והרבי כתב להחסיד השליח הרב ניסן פינסון (א' אלול תשט"ו - 'אגרות קודש' ח"א עמ' שנג): "השומר את עמו ישראל אשר לא ינום ולא ישן, ישמור את כל אחד ואחת מהם בתוך כלל ישראל בעינא פקחא הן בגשמיות והן ברוחניות, ויצליח בעבודתו בק[ו]דש למעלה מדרך הטבע מתוך מנוחת הנפש ומנוחת הגוף". ולמנהל מוסדות חב"ד במרוקו החסיד הרב שלמה מטוסוב, כתב הרבי (כ"ה אלול תשט"ו, לא נתפרסם בסידרת אג"ק): "ויהי רצון שימשיך בבשורות הטובות אשר השלום והסדר אתם, ותורה מגינא ומצלי, ובפרט תלמוד תורה דרבים אשר זכות הרבים מסייעתם, הבל תשב"ד שעליו העולם עומד".

והאמת שקשה מאד לדון בזה כי אין לנו עדים נאמנים מאנשים שחיו אז שם, וידעו להעריך עד כמה היתה הסכנה גדולה.

והעירני הרב שניאור זלמן ברגר למבואר בקשר לזה בספר 'תולדות חב"ד במרוקו' (פרק מה), שם נכתב: "אין לנו צורך לשער או לשחזר את תחושות השלוחים באותם ימים, כי בארכיון הרב מטוסוב נשמר דו"ח מיוחד בו מסופר על הימים הראשונים לאחר שהחלה התסיסה הגדולה", ונעתק קטע ארוך מדו"ח שנכתב כ"ח תמוז תשט"ו, ועוד נעתקתו תוכנו של דו"ח מיום שאחרי זה, כ"ט תמוז תשט"ו, וכן מהימים ג', י"ט וכ' אב תשט"ו.

ואכן על פי כל זה נראה שבאופן כללי לא היה נחשב כל מרוקו כמקום סכנה, ועד כדי כך ש"יהודים הגרים באזורים של ערבים הגיעו לשכון בתלמוד תורה, שם סודרו שבע מאות יהודים שבעצם היו פליטים בתוך קזבלנקה", שמזה יוצא שהישיבה דוקא היתה נחשבת כמקום בטוח לעומת שאר המקומות.

ועד"ז נאמר שם עוד: "המהומות הלכו והתעצמו, וביום ראשון של חג הסוכות תשט"ז התפתחו מהומות דמים קשות במספר מחוזות במרוקו, ויהודים רבים ממקומות אלו ביקשו לברוח, גם בקזבלנקה היו אירועים קשים אך הנפגעים היו בודדים והדבר לא הורגש ברחבי

העיר".

וע"פ כל זה נראה שהשלוחים שהיו שם לא הרגישו שהמדינה היא מקום סכנה, וכך גם דווחו להרבי, ועל זה הרבי ענה: "ויהי רצון שימשיך בבשורות הטובות אשר השלום והסדר אתם, ותורה מגינא ומצלי... "וכנ"ל".

- לב -

"אמירת-מענה לאחד אין בה הוראה לשני"

ב'הערות וביאורים' (גליון א'רסב עמ' 61) העיר הרמ"מ רייצס על כמה מהדברים שהבאתי לעיל:

"בכלל יש להעיר כי ידועה שיטת כ"ק אדמו"ר שהוראה פרטית לאחד אין בה הוראה לאדם אחר, ועאכו"כ בנידון דידן שהמושג 'שעת סכנה' הוא יחסי ויכול להיות באופנים שונים ומשונים, וא"כ לכאורה אין כל אפשרות לנו להשוות בין המאורעות היום לבין מאורע שאירע בעבר במקום פלוני ובזמן פלוני, ואין לנו אפשרות להוכיח מהוראה מסויימת לגבי 'שעת סכנה' מסויימת שכן תהיה דעת כ"ק אדמו"ר ב'שעת סכנה' מסוג אחר. ומה גם, שהוראות אלו שניתנו מכ"ק אדמו"ר במקרים שונים מבוססים על מה שהיה ידוע לו בשעת מעשה, שבמקרים רבים היו אלו ידיעות חשאיות שלא היו גלויות לכל, וכמובן גם מצד 'סוד ה' ליראיו' כפשוט, וא"כ איך אפשר להקיש מזה להדיון שלנו במצבים שבהם אין לדיין אלא מה שעניו רואות?! וק"ל".

וודאי שאני מסכים לדבריו, שהרי הרבי כתב ('אגרות קודש' חלק כט עמ' נג): "ומפורסם - שאמירת-מענה לאחד אין בה הוראה לשני" (וראה עוד שם חלק כד עמ' יט, 'מנחם משיב נפש' ח"א עמ' 83), ועל כן בשאלה הלכתית כמו שלפנינו, שמדובר במקום סכנה וחשש פיקוח נפש, חייבים לשאול רב מורה הוראה בפועל, והדיון חייב להתחיל עם בירור הלכתי על פי המבואר בשו"ע ובפוסקים, לקבוע עד כמה המקום אכן מהווה סכנה בפועל והאם מותר להסתכן שם, ואחרי זה לעיין בכובד ראש במענות השונות של הרבי, וודאי שהוראת הרבי תהיה כפי המבואר בהלכה, וכפי שהרבי כתב ('ליקוט מענות קודש' תשמ"ז אות פו): "הכרזתי בהתועדות - שטיפשות לומר שאמרת ר"ל לעשות היפך פס"ד השו"ע - ורק טיפש יאמין לזה".

אבל מה שכתב הרמ"מ שם שהרבי "השתמש בביטויי החרף 'עריקים' . . .", לא מצאתי לע"ע בכל המענות של הרבי אודות מקום סכנה, שהרבי השתמש בביטויי חרף זה, וחבל שלא ציין מקורו.

- לג -

תשמ"ו, לאחר התפרצות הר געש: "כיון ששואל [עוד פעם] ישאל רב מורה הוראה"

הרקע למענות דלקמן (על פי 'ליקוט מענות קודש' - מילואים' ח"ד עמ' 621; עיתון 'כפר חב"ד' גליון 2033 עמ' 56-57; ועוד - העירני למענות הללו הרב שניאור זלמן ברגר):

ליל ד' בערב, אור לר"ח כסלו תשמ"ו, התפוצץ הר געש במדינת קולומביה. ביום ה' ביקש השליח הראשי למדינה, הרב יהושע בנימין הכהן רוזנפלד מבוגוטה ברכה ע"ד המצב. מענה

כ"ק אדמו"ר זי"ע לא הגיעה לידם.

כעבור מספר ימים התקבלה הנחייה שמשפחות עם ילדים קטנים תצאנה מהמדינה עד
יעבור זעם, בהתאם לזה הציע חותנו הרב אייזיק שוויי ז"ל ממונטריאול לשאול עוד פעם את
הרבי. וע"ז היה המענה: "כיון ששואל ישאל רב מורה הוראה ולא ישאלני עוד".

בהמשך לזה כתב הרב שוויי ביום ג', ה' כסלו מכתב התנצלות על שאלתם עוד הפעם, וע"ז
הרבי ענה [הנוגע לעניננו]:

"... ג) הענין כפשוטו: אין אתנו יודע בוודאות עד מה

(ד) כיון שעפ"י תורת חיים מוכרח להורות — ע"ז נאמר תמים תהי' גו' ועונים "לפי כחוי" אף כשיש
אחריות

(ה) כשלאחרי זה שואלים הרי זה הוראה (יותר מרמז סתם) שבנידון [...] איני יכול לקחת האחריות
על עצמי...".

אמנם לאחרי בירור כדאי להדגיש שלא היתה הוראה מהשלטונות לעזוב רק הצעה. ולפועל
אכן לא היתה יציאה המונית של ילדים מהמדינה. והרי בוגוטה נמצא בערך 200 ק"מ ממקום
ההתפרצות.

אבל יש להוסיף שבעיתון 'כפר חב"ד' שם (עמ' 56) מספר הרב רוזנפלד על מצבים יותר
מסוכנים שבהם לא קיבל מהרבי אישור לעזוב, והרבי ענה לו באחד הפעמים: "בדיקת התפילין
והמזוזות והעיקר בטחון בה".

מה אפשר ללמוד ממענות הללו?

נראה לענ"ד – בהמשך למה שכתב הרמ"מ רייצס (הובא לעיל אות לב) בקשר למענות שונות
מהרבי בענין שליחות בשעת סכנה שהבאתי לעיל: "... הוראות אלו שניתנו מכ"ק אדמו"ר
במקרים שונים מבוססים על מה שהיה ידוע לו בשעת מעשה, שבמקרים רבים היו אלו ידיעות
חשאיות שלא היו גלויות לכל, וכמובן גם מצד 'סוד ה' ליראיו' כפשוטו, וא"כ איך אפשר להקיש
מזה להדין שלנו במצבים שבהם אין לדיין אלא מה שענינו רואות?! וק"ל" –

שיש ללמוד מהמענות לקולומביה: שבאם יש מצב של סכנה, אפילו לא סכנה גדולה מאד,
שהרבי מורה כאן שיש שתי אפשרויות: (א) "לק[י]חת האחריות" של הרבי. (ב) "ישאל רב מורה
הוראה".

תבוא לדינא

– כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה
(א). וחייב אדם ליהרר מכל דברים המביאים לידי סכנה, כי סכנתא חמירא מאיסורא (ג).

– עיר שמפציצים אותה נחשבת כולה כמקום סכנה (ד). ובאם אין האדם יכול לעזור, אל
יעמוד במקום סכנה ויעזוב את המקום (ה).

– אין לו לסכן עצמו כדי להציל את חבירו, מאחר שהוא חוץ מן הסכנה, וספק נפשות להקל

(ח). גם מנהיג העיר אינו חייב לסכן את עצמו עבור בני העיר (ט). ואפילו בשביל תלמוד תורה דרבים (י).

– מקובל להכריע שאין אחריות מוסרית מיוחדת על רב שלא יעזוב בני קהילתו בזמן מלחמה וסכנה (ענף ג). וכפי שנהגו גם אדמו"ר מוהרש"ב ואדמו"ר מוהריי"צ ועוד הרבה גדולי ישראל במלחמות העולם הראשונה והשנייה (יז).

– מותר להסתכן בשביל פרנסה (יז) ובשביל מילוי צרכי עצמו (יט). ויש אומרים שאין היתר להסתכן בסכנה גדולה ומצויה (כ).

– ישנן כמה הוראות מהרבי אודות שליחות במקום סכנה ומלחמה:

– לא לנסוע למדינות ששם מלחמה או ששורר בהם מצב חירום (כג); "אינו מועיל הסכמת הנוסע להכניס עצמו לסכנה כמוכבא בפוסקים" (כד); "לא שולחים אף א' למקום של סכנה גשמית כפשוטה!!" (כו); במקום מלחמה על המשפחה לעזוב מיד (כז); "שהשליח ימצא בר סמכא שאפשר לסמוך עליו ויעשה כפי חו"ד" (כח).

– אמנם יש מקומות שהרבי הורה "ימשיכו שם כמובן" (ל). ומסתבר שתלוי בגודל הסכנה (ל-לא).

– לא היה בזה מהרבי הוראה כללית, ולא תמיד אפשר ללמוד מהוראה שהיתה למקום אחר (לב).

– מהמענה בשנת תשמ"ו (לג) אפשר ללמוד שאפילו במקום שאין שם סכנה גדולה, אפשר להישאר רק באם יש לקחת אחריות מצד הרבי, ובאם לא יש לשאול רב מורה הוראה, שיפסוק להלכה לפי ראות עיניו.

*

לפועל כיון שלעת עתה לא מצאתי הוראה כללית של לקחת אחריות מהרבי על כל מצבי סכנה של השלוחים לדורותם, מעתה באם יש מצב של סכנה יש לנו הוראה של הרבי לשאול רב מורה הוראה. ועל כן לאלו מהשלוחים שהתייעצו אתי בתקופה שלאחרי תחילת המלחמה האם להישאר במדינה, הראיתי מקום להוראה הנ"ל (כו) שהאשה והילדים חייבים לעזוב מיד, ולא להישאר במקום סכנה. ובאם זה לא מקום של סכנה גדולה, והשליח רוצה לחזור ולבקר שם לתקופה קצרה, הרי זה אפשרי בתנאי שיש לו תוכנית מוכנה איך להינצל ולברוח באם המצב מתהפך פתאום לרעה.

אבל בתקופה יותר מאוחרת אמרתי שיש לדון בכל מקום בנפרד, עד כמה מהווה המלחמה מקום סכנה באיזור זה של המדינה, ולדוגמא באיזור הקארפאטים שליד גבול הונגריה, אפשר לומר שאין בעיה להישאר שם ולהמשיך בהנהגת הקהילה, ביחד עם כל בני המשפחה.

ואין אני בא לקבוע את ההלכה למעשה בשאלה זו, אלא לעורר על השאלה שבדבר, וראוי שרבני חב"ד, מורי הוראה בפועל המכירים את המצב, יביעו דעתם ההלכתית בזה שנוגע לפיקוח נפש. והנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל.



העוסק במצוה פטור מן המצוה*

הרה"ת ר' מנחם מענדל אוזאן שליט"א

מנהל מחלקת תפארת מנחם בישיבתינו הק'

- א -

בדין העוסק במצוה פטור מן המצוה. מצינו שלש הגדרות בראשונים:

ובהקדים שאלת האור זרוע דלכאורה הדבר פשוט שאין להניח מלעשות מצוה לטובת מצוה אחרת כי, א - אין אתה יודע מתן שכרן של מצוות. ב - אפילו המצוה השניה מתן שכרה יותר [וכנודע מ"ש הרמב"ם באבות, שמעונשי המצוה אפשר לדעת החשיבות והשכר וכו'] הרי אין אנו עושים על מנת לקבל פרס? ומפאת קושיא זו נתנו הראשונים הגדרות שונות לכאור מהו חידוש התורה בענין זה:

(א) הריטב"א כתב שהחידוש הוא שיש איסור להניח מצוה בשביל מצוה אחרת גם אם השניה עובר, ועד שלגבי המצוה שעוסק בה עכשיו כל שאר המצוות הוי כדברי הרשות.

ומשמע מדבריו שיש איסור בדבר, וא"כ אפשר דאם מניח את המצוה הראשונה הו"ל השנייה מצוה הבאה בעבירה. ואין לו לברך עליה או להוציא אחרים.

(ב) התוס' כתבו דהפטור הוא רק אם הוא יבטל המצוה הראשונה (שעוסק בה עכשיו) ע"י שיקיים את השניה, אבל אם יכול לקיים שניהם הוא מחוייב לקיים את שניהם.

(ג) הר"ן האו"ז ועוד כתבו שגם אם יכול לקיים את שניהם הוא לא חייב אם זה מצריך טרחה יתירה. (וזהו החידוש שחידשה התורה בק"ש, דכל טרחה פטור גם אם יכול לקיים שניהם וכדלקמן) אבל אם יכול לקיים את שניהם בלי שום טרחה, "מהיות טוב אל תהי רע" ומחוייב לקיים את שניהם.¹

וכל ההולך לדבר מצוה נקרא עוסק במצוה, כמוליך בהמת אבידה להשקותה (או"ז) וכהאמוראים שהיו פטורים מסוכה כשהלכו להקביל פני רבם ברגל. וכ"כ לגבי חופר קבר למת. דגם בזמן שהוא נח נקרא עוסק במצוה "שע"י כך יתחזק כוחו לחזור ולחפור, ולכן הוא פטור אע"פ שיכול². אבל מי שלבוש תפילין (ועטוף בציצית) אינו נקרא עוסק במצוה אלא מקיים מצוה ואינו פטור משאר מצוות, וכן המשמר אבידה בשעה שאינו עוסק בה³.

* לכבוד האי גברא רבא יקירא ראש הישיבה שליט"א אשר האיר ומאיר עינינו בבקיות נפלאה ובכחירות מאירה. ידיו רב לו ומצודתו פרושה בכל מפרשי ים התלמוד. יאריך השם ימיו שנותיו בנעימים ויפוצו שיעוריו וספריו כמעין המתגבר. ויזכה לראות פרי עמלו וכו' עד ביאת גואל צדק בעגלא דידן. ובימיו ובימינו תושע יהודה וירושלים תשכון לבטח.

(1) וכ"נ להלכה באור"ח סימן ל"ח, סימן ע', סימן תר"מ.

(2) אדה"ז או"ח סימן ל"ח ס"ז לגבי ק"ש ותפילין.

(3) אדה"ז שם. מר"ן בסוכה ואו"ז.

- ב -

הנהגה לפי התוספות לכאורה א"א לומר דהחידוש הוא כמ"ש הריטב"א דגם למצוה עוברת אסור להפסיק דהא כל שיכול לקיים את שניהם חייב ואפילו במקום טירחא וצריך לומר שיתרצו ע"ד הרשב"א דהחידוש הוא דגם בזמן ההליכה לדבר מצוה הוא פטור ממצוה אחרת.

הנהגה התוספות ד"ה ובלכתך בדרך [סוכה כה, א] כתבו דהוה אמינא דדוקא חתן פטור שאין נקל לו כל כך להסיר הטירדא מלבו. ועד"ז כתבו בד"ה חתן [סוכה כו, א] חתן אין יכול לכוון דעתו כלל אפילו פסוק ראשון. ועל פי זה היה נראה לומר להתוספות דבלי הלימוד בתורה היה מקום לומר דאי אפשר להפטר ממצוה אחת מצד מצוה אחרת וצריך לעשות כל מה שביכלתו לקיים את שניהם.

ובאמת ענין זה הוא מקור המחלוקת אי חייב לקיים את שניהם כשאפשר לו על ידי טירחא דהר"ן כתב לראי' דאינו מחוייב לקיים שניהם, דאם במקרה שיכול לקיים שניהם חייב לקיים שניהם, ודאי היינו מחייבים החתן בק"ש, דיכול לכוון אם ישתדל. והתוס' ס"ל דזה שהחתן פטור הוא משום שאינו יכול לקיים שניהם, והר"ן ושאה"ר ס"ל דיכול לכוון אם מחוייב, ומדפטר אותו התורה משמע שגם אם יכול לקיים שניהם פטור מהמצוה הב'.

והא דהולך בדרך פטור מק"ש באמת צ"ע לדעת התוס', שהרי אפשר לצאת בפסוק הראשון, ואמאי נקרא שאינו יכול לקיים שניהם? ולכאורה גם להר"ן קשה אלא דבדוחק י"ל דפעם היו מכוונים הרבה בק"ש והו"ל טירחא לכוון, וטירחא זו פטרה התורה בעוסק במצוה אחרת. אבל לפי שיטת התוס' דמחייב טירחא זו כל זמן שאינו מבטל המצוה הראשונה, למה לא חייבה התורה ע"ז?

ואוי"ל בזה, דישנם שיטות דק"ש מה"ת הוא שתי פרשיות (והתוס' בברכות ב, א הולכים בשיטה זו) וא"כ אפשר שיקח הרבה זמן ויתבטל ממצותו (ולפ"ז גם בזה התוס' לשיטתם, דלהשיטות דק"ש הוא רק פ"ר, א"א לומר דהפטור הוא רק באופן שאינו יכול לקיים שניהם). אלא דבסוכה נראה שהתוספות ס"ל דדי בפסוק ראשון.

ויש ליישב שיטת התוס':

דבאמת משמע דגם לשיטתם כל שהוא עוסק בקיום מצוה אינו צריך להניחה בשביל לקיים מצוה אחרת אפי' אם המצוה השני' עוברת. שהרי התוס' מודים שאם בא עני' בזמן שהוא מטפל באבידה כגון כשהוא מנער טלית וכדו' אינו צריך להפסיק ליתן צדקה לעני'. ומשמע מסתימת דבריהם דגם אם העני' ילך לדרכו אינו חייב להניח מטיפול האבידה בשביל המצוה.

וצ"ל לשיטת התוס' שיש בדין "עוסק במצוה" ב' דינים:

א - הפטור בשעת המצוה גופא, דבזה דאין שום חיוב להפסיק אפי' בשביל מצוה עוברת.

ב - הפטור בשעת הכנת המצוה (הולך לדבר מצוה) שבזה כתבו התוס' שהפטור הוא רק אם ע"ז יתבטל ממצותו.

וצ"ל שהדין הב' נלמד מהפסוק ובלכתך בדרך. שהרי מסברא א"א לומר שהכנה למצוה יבטל מצוה אחרת, ולכן בזה דוקא הפטור הוא רק אם הוא מתבטל ממצותו. אבל הדין הראשון

הוא ע"ד שנת' לעיל בשיטת האו"ז והר"ן.

- ג -

והנה בשו"ע אדה"ז⁴ הובא ענין זה להלכה בכ"מ:

(א) חתן הטורוד במחשבת בעילה היה פטור בדורות הראשונים ועכשיו שאין מכוונים כ"כ חייב בק"ש וברכותי' (סי' ע' סי"ג).

(ב) המשתתפין בשעת המשתה ב' דעות:

א - דפטורין מתפלה ותפילין משום שכרות וקלות ראש וחייבין בק"ש דבקל יוכלו לכוון "שמצות כונתה אינה אלא פסוק ראשון בדיעבד" והשאר יקראו בלי כוונה.

ולפי דיעה זו אינן נקראין "עוסק במצוה", והחייב בפ"ר הוא גם אם חיוב הק"ש מה"ת הוא שתי פרשיות דהא כוונה לכו"ע די בפ"ר ולכן מחייבין בפ"ר שהכוונה בו הוא דבר קל.

ב - דנק' "עוסקין במצוה" ופטורין מהכל בשעת הסעודה ואפי' להחמיר לקרוא פ"ר א"צ (כ"מ בסי' ל"ח. ובסי' ע' "שאינם פטורים אלא בשעת המשתה" ובסל"ח "בימות הקיץ שהסעודה נמשכת עד אור הבוקר פטורין אם החתן מסיב עמהם).

[והטעם אולי י"ל דבזמן הסעודה אין לחייב אפי' פ"ר משום שכרות וקלות ראש]

ג - בעוסק בצ"צ "טוב" שיקרא פ"ר אם אינו מפסיק ממצותו עי"ז.

ומשמע דאין חיוב ממש שהרי מ"מ נק' טרחא ופטור כשעוסק במצוה, ואולי הטעם שהצריכו לקרוא פ"ר קשור למ"ש לפני"ז דהיום אין עוסקים כ"כ לש"ש.

גם י"ל דאפשר שלהסוברים במצוות ק"ש מה"ת הוא רק פ"ר, והיום הרי אין מכוונים כ"כ, א"כ יש חשש שנכנס לגדר מהיות טוב אל תהיה רע דאינו טרחא לקיים שניהם. ואם כן יש להחמיר כך בכל עוסק במצוה שיקרא פ"ר ומה שלא כתב כך בבני המשתה צריך למצוא טעם ואולי סמך על מה שכתב לפני זה לדיעה ראשונה.

- ד -

ויש לבאר בעומק יותר מחלוקת תוס' והר"ן:

דהנה במצוות יש כמה הגדרות:

א - הפעולה של הנברא (לצרף בהן את הבריות).

ב - הנפעל - זיכוך העולם וכו'.

ג - כוונה כללית - לקיים רצון העליון.

(4) או"ח סי' ע' ס"ד.

ד - כוונה פרטית, דלכל מצוה יש לה תכלית מסויים, הן זיכוך הנברא (רמ"ח אברים) והן זיכוך העולם והן ההמשכות דאדם העליון.

ויש לבאר בכמה אופנים:

א - מצד הפועל עדיף שיהי' כולו נתון במצוה א'. ומצד הנפעל עדיף שיהיו יותר מצוות. וע"ד כמות ואיכות, האם ריבוי הכמות מכריע את האיכות.

ב - מצד הכוונה כללית אפשר לקיים שניהם היות דשניהם הם ענין א'. אבל מצד הכוונה פרטית א"א.

ג - להיפך (מב') מצד הכוונה כללית אין לו חיוב על המצוה הב' (שהרי עכשיו הוא עושה אותה הענין), אבל מצד הכוונה פרטית שבהמצוה, אין המצוה פוטרו מהמצוה הב' מכיון שענינה בירור אחר.

ד - וכן בפועל ונפעל: מצד הפועל עדיף כמות ומצד הנפעל עדיף איכות.

ה - עיקר המחלוקת הוא על כמות ואיכות.

והנה בסי' תע"ה סט"ז כתב אדה"ז הדין דאין מצוות מבטלות זא"ז "דשקולין הן כאחת שכולם קיום מצוותיו של הקב"ה" ונ"מ דמצוה ומרור אין א' מבטל הטעם של השני (כששניהם מה"ת)⁵.

ומזה משמע שמצד החפצא דמצוות ודאי אפשר לקיים כמה מצוות ביחד. והא דפטרה התורה עוסק במצוה הוא יותר מצד הנברא שיוכל להתרכז לגמרי במצוה אחת.

ויש לתת טעם לזה, ובהקדים מ"ש הפנ"י דהטעם לזה שגילתה התורה דין זה בק"ש הוא מפני דהיה מקום לומר דכיון דק"ש הוא קבלת עול מלכות שמים שהוא יסוד לכל המצוות היה מקום לומר דקדים למצוה אחרת וקמ"ל דפטור מק"ש ג"כ.

וי"ל דאין זה רק גזיה"כ אלא דרצתה התורה ללמדינו שבכל מצוה יש קבלת עול מ"ש כמו בק"ש, הגם דיש בה גם כן כוונה פרטית מסוימת, מ"מ צ"ל עיקר עשייתה ע"י הכוונה כללית דקבלת עול מ"ש ומשום כך צריך האדם להתמסר לגמרי בעשייתה עד דפטור אפי' מק"ש (שעליו נאמר למה קדמה שמע לוהי' אם שמוע, אלא כדי שיקבל עליו עול מ"ש תחילה ואח"כ יקבל עליו עול מצוות. דמ"מ בכל מצוה בעצם יש לעשותה בהביטול דקב"ע הכללי).

ועל פי השיטות הנ"ל יוצא, דהתוס' נוטים לומר שהעיקר שיהי' יותר מצוות (בכמות) ופטור רק במבטל אחת לגבי' השני', ושאה"ר ס"ל שהעיקר שיתמסר לגמרי' למצוה אחת ולא יהי' מובלבל ע"י מצוה אחרת. (וכ"ה הוא להלכה). אכן לפי מה שנתבאר לעיל דלהתוספות יש שני דינים, ובשעת העסק במצוה אינו מחוייב כלל לבטל בשביל אחרת שוב י"ל דגם לשיטתם יש ענין באיכות המצוה והביטול לגבי כמות המצוות.

(5) ולהעיר מהא דאין מערבין שמחה בשמחה. ותרי קלי לא אשתמעיי אלא בדבר החביב. וגם דאין עושין מצוות חבילות חבילות.

- ה -

ועפ"ז דהפטור אינו מצד המצוות אלא מצד כוונת האדם, יש ליישב קושיא:

דהנה כתב אדה"ז⁶ בנוגע לכותבי סת"ם "ואין כוונתם להשתכר" והבינו האחרונים⁷ דפטורין ממצוות אחרות מדין "עוסק במצוה" רק אם אין להם שום כוונה אחרת. ונתחבטו בדין זה אם יש להם ב' כוונות, גם להשתכר, וגם לעסוק במצוה למה לא יהי' פטור מדין "עוסק במצוה"⁸? ויש להביא ראיה מדברי אדה"ז עצמו (בסי' תל"ג) דגם כוונה אחרת לא מפקיע כלל המצוה הב' לענין בודק בגל וז"ל "אבל בשעת הבדיקה אפי' מחפש גם אחר המחט הוי לי' עוסק במצוה כמו האומר סלע זו לצדקה ע"מ שיחי' בני או שאהי' בן עוה"ב דהוי צדיק גמור אף שנתכוון גם להנאתו ול"א שלא לשמה הוא עושה אלא קיים מצוות בוראו שצוהו לעשות צדקה ומתכוון בה אף להנאת עצמו שיחי' בנו או שיהי' בן עוה"ב".

ואדה"ז מדמה זה לבודק חמץ בגל וגם בודק למרגלית שאיבדה לו, שמ"מ נקרא עוסק במצוה ומשמע דהגם שיש לו ב' כוונות גם להנאתו וגם להמצוה מ"מ נקרא עוסק במצוה.

אלא צ"ל דלגבי הדין דעוסק במצוה פטור מן המצוה אינו כן. והיינו מפני שכל הפטור הוא בכדי שהאדם יתמסר לגמרי למצוה אחת בלי שום בלבול, וכנ"ל דמצד החפצא דמצוה יש מקום חזק לומר דעדיף שיעשה הרבה מצוות, וא"כ הא דפטור מן המצוה הוא בכדי שמצדו יוכל להתמסר לגמרי להמצוה שהוא עושה. וזה שיש לו כוונות אחרות במצוה זו, א"כ ע"כ אין זו מצוה שעושה לגמרי מצד עבודת בוראו. ונהי דנק' עוסק במצוה כנ"ל מ"מ הרי אפשר לו לקיים מצוה אחרת לעבודת בוראו, דהא בין כך ובין כך אינו מסור לגמרי למצוה זו דאם היה מסור לגמרי לא היה שייך שיערב בה כוונה אחרת כלל.

[גם המ"ב הביא ראיה שהמתכוון להשתכר עדיין נקרא עוסק במצוה מב"מ פ"ב לר"ע שהמלוה נקרא עוסק במצוה גם אם מכוון להנאתו יעו"ש. וע"פ משנ"ת לעיל בשיטת רבינו מתורצת ג"כ הראי' משם].

וכעין סיוע לדברינו יש להביא ממ"ש הר"ן⁹ בדיני חנוכה די"ל שיש איסור להשתמש בנר חנוכה גם לצורך מצוה אחרת כי לגבי שאר מצוות "נראות כמבטלות זא"ז".

ומשמע דהגם שמצד החפצא דמצוות ודאי שאין המצוות מבטלות זא"ז כמובא לעיל להלכה, מ"מ אם בפעולת הנברא "נראה" שיש כאן ביטול מצוה יש איסור בדבר (ורק מנר לנר באותו מצוה יהי' מותר להדליק). ודכוותי' גבי עוסק במצוה דכל הפטור הוא שהנברא יהי' עוסק לגמרי' בכוונתו וכו' וכשיש לו כוונה להשתכר אף דנקרא "עוסק במצוה" מצד החפצא, אבל אין לו הפטור ממצוה אחרת.



(6) בסי' ל"ח ס"ז.

(7) חקרי הלכות ח"ה.

(8) ויעוין שם בחקרי הלכות שרצה להשוות דין זה לדין נעל ביתו בכוונת שמירת ביתו וגם לצוד הצבי שנכנס בתוכו.

(9) בשבת דף כ"א.

בענין כוס שני*

הגאון החסיד הרב שמעון אייזנבך שליט"א

ר"מ ביישיבת תות"ל ברינוא, צרפת

- א -

רמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"י: כל כוס וכוס מארבעה כוסות הללו מברך עליו ברכה בפני עצמה וכוס ראשון אומר עליו קדוש היום כוס שני קורא עליו את ההגדה כוס שלישי מברך עליו ברכת המזון כוס רביעית גומר עליו את ההלל ומברך עליו ברכת השיר.

ומבואר בדברי הרמב"ם דמה שמוזגין כוס שני קודם אמירת ההגדה הוא משום שצריך לומר עליו ההגדה. וכמו שעל כוס ראשון אומר עליו קדוש היום, ועל כוס שלישי ברכת המזון כך על כוס שני צריך לומר את ההגדה.

וגם מדבריו שכתב קודם נוסח ההגדה וז"ל: "נוסח ההגדה שנהגו בה ישראל בזמן הגלות כך היא מתחיל על כוס שני ואומר בבהילו יצאנו ממצרים", מבואר שההגדה צריך לאומרה על כוס שני.

אבל מדברי הטור והשלחן ערוך לא משמע כן, שכתב הטור בסי' תעג ס"ז "ומוזגין מיד כוס שני כדי שישאל התינוק למה שותין כוס שני קודם סעודה". וכן המחבר כתב: "מוזגין לו מיד כוס שני כדי שישאלו התינוקות למה שותין כוס שני קודם הסעודה" ומדבריהם משמע שהטעם שמוזגין כוס שני קודם ההגדה אינו משום שההגדה צריכה להיאמר על כוס שני, אלא כדי שישאלו התינוקות.

ומדבריהם נראה דס"ל שמעיקר הדין היה אפשר למזגו לאחר שמתחיל לומר ההגדה [קודם אמירת לפיכך דמשם צריך לומר על הכוס וכמו שכתב הטור "ונוהגין באשכנז כשמגיעין עד לפיכך מגביה כל אחד כוסו ואוחזו בידו עד סיום ברכת אשר גאלנו והכי איתא במדרש שוחר טוב כשמגיע ללפיכך אוחז כוסו בידו כדי לומר שירה על היין" ונראה דמה שאמר "נוהגין" זה קאי על המנהג להגביה את הכוס, אבל עצם דין האמירה על היין הוא מעיקר הדין דאין אומרים שירה אלא על היין. וכן הוא בשו"ע "וכשיגיע ללפיכך יגביה כל אחד כוסו עד שחותם גאל ישראל"].

ובפסחים קטז, א במשנה "מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל" וברש"י וכאן הבן שואל: "כאן במזיגת כוס שני הבן שואל את אביו מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני קודם האכילה" וכ"ה ברשב"ם. ומבואר כדברי המחבר דענין מזיגת כוס שני קודם ההגדה היא בכדי שישאלו התינוקות.

אולם ברשב"ם שם הביא עוד וז"ל: "ורבינו קיבל מרבו ר' יעקב בן יקר וכן הבן שואל כמו

* מוקדש לכבוד חותני ראש הישיבה הגאון החסיד שליט"א, בברכה לאריכות ימים ושנים טובות מתוך בריות גופא ונהורא מעליא.

כן בנות צלפחד כלומר דין הוא שיהא שואל במזיגת כוס שני מה נשתנה". ולפירוש זה יש לומר כשיטת הרמב"ם שיש דין אמירת ההגדה על הכוס, ולכן הבן שואל דוקא לאחר מזיגת הכוס, וכנראה שהרמב"ם יפרש כרבינו יעקב בן יקר (או שלמד הרמב"ם כמו שכתב הר"ן "וכאן הבן שואל: שעכשיו באין לעקור השולחן נותן לב הבן לשאול מה נשתנה").

הרי שלשיטת הרמב"ם יש דין אמירת ההגדה על הכוס, ולשיטת השו"ע אין דין אמירת ההגדה על הכוס, אלא רק מ"לפיכך" הוא שצריך לאמרו על הכוס.

והנפק"מ בין ב' השיטות היא לכאורה מה יהיה הדין אם שכח ולא מזג את הכוס וסיים ההגדה עד "לפיכך", דלשיטת הרמב"ם שיש דין אמירת ההגדה על הכוס לכאורה יש לו לחזור ולקרות ההגדה על הכוס, אבל לשיטת המחבר אינו צריך.

- ב -

והנה נחלקו הראשונים אם צריך לברך בפה"ג על כל כוס וכוס דהרי"ף כתב דצריך לברך על כל כוס וכוס וכתב הרי"ף בתוך הדברים ד"כיון דלא אפשר ליה למקרי ומשתי בהדי הדדי צריך לחזור ולברך בתר דגמר ההגדה ובתר דגמר הלילא".

ובעל המאור חלק על זה וכתב: "אנו אומרים כי אם רצה לשתות בתוך ההגדה הרשות בידו כדתנן בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה ואין הפרש בין שותה לפני ההגדה לשותה בתוך ההגדה".

והרמב"ן במלחמות כתב עליו: "חס ושלום שלא התירו אלא בין כוס לכוס אבל משמזגו לו כוס שני והתחיל במצוותו לשאול עליו ולדרוש אינו רשאי להפסיק בשתייה".

והר"ן כתב על דברי בעל המאור: "דאע"ג דאמרין דבין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה משמע ודאי דהיינו בין הכוסות אבל לא באמצע הכוס שאחר שמזג הכוס לספר עליו יציאת מצרים שהוא מן התורה אינו בדין שימזוג כוס אחר וישתה". עכ"ל.

ונראה לתלות מחלוקתם בהנ"ל, דהרי"ף הרמב"ן והר"ן ס"ל כהרמב"ם שיש דין אמירת הגדה על הכוס וכמדוייק לשון הרמב"ן "משמזגו לו כוס שני והתחיל במצוותו לשאול עליו ולדרוש", וכן בר"ן: "שמזג הכוס לספר עליו יציאת מצרים", ולכן ס"ל שאין רשאי להפסיק בשתיית יין.

אבל בעל המאור ס"ל שכל ענין המזיגה הוא רק כדי להתמיה התינוקות שישאלו מה נשתנה, אבל אין דין אמירה על הכוס וכדס"ל להטור ולהשו"ע. ולכך ס"ל שיכול להפסיק בשתייה אף שכבר מזג כוס השני משום שאין זה נקרא הפסק במצוות הכוס כי אין כלל דין אמירת ההגדה על הכוס.

ועיין ברבינו דוד דף קט, א בד"ה רבינא אמר שהביא דברי בעל המאור הנ"ל וכתב: "ואין זה כלום שאם אמרו בין הכוסות אין לומר שישתה באמצע הכוס שאינו בדין שימזוג את הכוס לספר עליו ביציאת מצרים שהוא מצוה מן התורה וישתה אותו עד שלא תגמור מצוותו כסדר שתקנו חכמים".

ונראה שבעיקר הדברים ס"ל כהר"ן והרמב"ן. וכמו שכתב לעיל מזה: "וכיון שתקנו כל חד למצוותו זה לקדוש וזה לספור ההגדה וזה לברכת המזון וזה להלל". אולם יש בדבריו חידוש

במה שנראה שהבין מדברי בעל המאור דס"ל שהכוס עצמו יכול לשתות באמצע אמירת ההגדה שכתב "וישתה אותו" וזהו חידוש גדול שיסבור בעל המאור שיוכל לשתות הכוס עצמו באמצע אמירת ההגדה.

ולהנ"ל יומתק, דכיון שלשיטת בעל המאור אין כלל דין אמירה על הכוס וכל דין כוס שני הוא כדי לומר עליו לפיכך וההלל וברכת אשר גאלנו, ומה שמוזגים קודם הוא רק כדי להתמיה התינוקות, הרי שאין סברא לחלק בין כוס זה לכוס אחר.

- ג -

והנה דברי רבינו הזקן בשולחן ערוך בענין זה לכאורה נראים כסותרים, דבסימן תע"ג סעיף מ' כתב וז"ל: "ואף על פי שאין צריך לאחוז הכוס בידו עד שיגיע ללפיכך כמו שיתבאר אף על פי כן צריך למזוג מיד קודם התחלת אמירת ההגדה כדי שישאלו התינוקות למה שותין כוס שני קודם הסעודה שאין דרך לשתות כן בכל ימות השנה ועל ידי כך יתעוררו לשאול גם כן שאר השאלות מה נשתנה וכו' לקיים לבניו מה שנאמר כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחוקים והמשפטים וגו' ואמרת לבנך עבדים היינו וכו'".

ומבואר מדבריו דס"ל כמו שכתב המחבר שאין דין אמירה על הכוס אלא מלפיכך. ואע"פ כן צריך למזוג קודם ההגדה כדי להתמיה התינוקות.

אולם בסי' תע"ב סעיף כ"ה כתב וז"ל: "ואף הקטנים חייב אביהם לחנכם במצות להשקותם כוסות על הסדר שיתבאר אם כבר הגיעו לחינוך (דהיינו שהגיעו לזמן שראוי לחנכם לשמוע הדברים שאומרים על הכוסות כגון שהן יודעין מענין קדושת יום טוב ולכן ראוי לחנכם לשמוע הקידוש שאומרים על כוס ראשון (עיי' סי' רס"ט) וגם יש בהן דעת להבין מה שמספרים להם מיציאת מצרים באמירת ההגדה ולכן ראוי לחנכם לשמוע ההגדה שאומרים על כוס שני". עכ"ל. ומשמע שאמירת ההגדה וסיפור יציאת מצרים צריכים לאמרם על הכוס. ולכאורה זה סותר דבריו בסי' תע"ג דשם משמע דס"ל כהמחבר וכאן משמע כהרמב"ם. וצ"ע.

ונראה לומר בשיטת רבינו הזקן, דבעיקר הדבר ס"ל כהמחבר דכל מה שתקנו למזוג כוס שני מיד קודם לאמירת ההגדה הוא כדי שיתמיהו התינוקות וישאלו מה נשתנה, ולא משום שסיפור ההגדה צריך לאמרם על הכוס. ומה שכתב בסימן תע"ב בנוגע לחינוך הבנים בארבע כוסות שהוא משום ש"יש בהן דעת להבין מה שמספרים להם מיציאת מצרים באמירת ההגדה ולכן ראוי לחנכם לשמוע ההגדה שאומרים על כוס שני", הוא משום שמ"מ התקנה היתה שימזגו קודם אמירת ההגדה, ונמצא סוף סוף בגוף תקנת חכמים שיאמרו ההגדה על הכוס. ואף שסיבת התקנה אינה משום שצריך לאמרם על הכוס, מ"מ כך הייתה התקנה שימזגו את הכוס מתחילת ההגדה וישתווה רק לאחר שמיסיימים ברכת אשר גאלנו.

והיינו שס"ל לרבינו הזקן דלכתחילה יש לומר ההגדה על הכוס, אכן אינו מעיקר הדין ואין זה לעיכובא, משום שכל התקנה למזוג מיד היא משום להתמיה התינוקות ואם שכח ולא מזג או שנשפך לו היין אין צריך לחזור על ההגדה. ולעיכובא אינו אלא מ"לפיכך", והטעם הוא משום דמלפיכך הוא "שירה" ואין אומרים שירה אלא על היין.

- ד -

וביותר נראה לומר ובהקדם דקדוק דברי רבינו הזקן דהנה בתחילת דבריו שם בסימן תע"ב כתב שצריכים לחנך את הקטנים להשקותם כוסות ובהמשך בחצאי עיגול מבאר את החיוב שלהם לשמוע את הדברים שנאמרים על הכוס ואינו מדבר על עצם חיוב שתיית הד' כוסות. ונראה בעיקר הדברים שלא נתכוין דהחיוב לחנך הקטנים לשמוע את מה שאומרים על הכוסות, הוא מצד עצם הדברים הנאמרים, אלא שהחיוב לחנכם לשמוע הוא משום שצריך שהד' כוסות יהיה על הסדר. דז"ל "ואף הקטנים חייב אביהם לחנכם במצות להשקותם כוסות על הסדר שיתבאר" וכו' והיינו שלא די לחנך את הקטנים לשתות ד' כוסות אלא שצריך שהד' כוסות יהיו על הסדר.

דהנה לעיל בתע"ב סעיף ט"ז: "צריך לשתות הד' כוסות על הסדר שיתבאר דהיינו שבין כוס ראשון לשני ובין שלישי לרביעי יפסיק באמירת ההגדה וההלל ובין שני לשלישי יפסיק באכילת מצה וברכת המזון ואם לא הפסיק ביניהם בדברים הללו אלא שתה ד' כוסות זה אחר זה לא יצא ידי ד' כוסות אלא כולן נחשבין לו לכוס אחד וחייב לשתות עוד ג' כוסות על הסדר שיתבאר".

והיינו דדין ד' כוסות נאמר דווקא אם שותה אותם על הסדר (וכ"ה בטור ושו"ע) וזהו לעיכובא דאם לא שתאן על הסדר לא יצא ד' כוסות. וזהו כפירוש הרשב"ם בפסחים קח, ב. "שתאן בבת אחת רב אמר ידי ארבע כוסות לא יצא" ופי' הרשב"ם "ונ"ל דהכי פירושו בבת אחת שלא על סדר משנתינו" ע"כ. (ודלא כפירש"י שם).

וזהו שבא אדמוה"ז בסעיף כ"ה לומר שאף את הקטנים צריכים לחנך להשקותם כוסות על הסדר ומבאר שם בסוגריים: "דהיינו שהגיעו לזמן שראוי לחנכם לשמוע הדברים שאומרים על הכוסות" והיינו שאין הכוונה כאן מצד החיוב לחנכם לשמוע קידוש וברכת המזון וכו' אלא מדין ד' כוסות. דהנה בכל זה הסימן מדבר רק מענין הסיבה וד' כוסות ועל זה אומר שגם בקטנים שהגיעו לחינוך שייך להשקותם על הסדר שהרי מבינים מה שאומרים וכו' וא"כ גם אצלם שייך "הפסקות" בין הכוסות.

(ובזה יש להמתיק קצת מה שהקשו על לשון אדמוה"ז שכתב "ראוי לחנכם לשמוע קידוש" והקשו על זה שהרי נתבאר בהלכות קידוש שיש חיוב לחנכם לשמוע קידוש. אכן להנ"ל יש לומר שלא בא ללמד כאן עצם חיוב שמיעת הקידוש וכו' אלא רק לענין שגם הם ראויים לשמוע ובמילא הוי להו "הפסק" בין הכוסות. אולם בהמשך גבי ברכת המזון נקט לשון "חייב לחנכם" וצ"ע).

- ה -

אלא דעדיין יש לדקדק אמאי בהלכה ט"ז שמדבר על חיוב הגדולים בארבע כוסות כתב לבאר ד"על הסדר" היינו שצריך "להפסיק" באמירת ההגדה וההלל וכן באכילת המצה וברכת המזון. ולא כתב ד"על הסדר" הפי' הוא שצריך לקדש על כוס ראשון ולאמר ההגדה על כוס שני וברכת המזון על כוס שלישי והלל וברכת השיר על כוס רביעי. ואילו בסעיף כ"ה כשמדבר בחינוך הקטנים נקט על הסדר שראוי שישמעו הקידוש שאומרים על הכוס וכו'.

והנראה דהנה בסימן תע"ב "דיני הסיבה וד' כוסות" מדבר בהלכות ארבע כוסות (וההלכה ט"ז שאומר שצריך להיות על הסדר היא ההלכה הראשונה בזה דעד סעיף ט"ז מדבר בהלכות הסיבה ובסעיף ט"ז מתחיל לומר הלכות ארבעה כוסות) ונראה מדבריו שמדין ארבע כוסות אין צריך אלא שיהיה הפסק בדברים הללו (הגדה, הלל, ברכת המזון וכו') דבלא הפסק זה אין זה נחשב לארבע כוסות אלא לכוס אחד. אבל אין חייבים מדין ארבע כוסות לומר ההגדה ההלל וברכת המזון על הכוסות אלא להפסיק ביניהם.

אכן בסימנים שלאח"ז מתע"ג ואילך שמדבר על דיני הסדר הקידוש וההלל וכו' ומצד דין קידוש צריך שיהיה על הכוס. וכן ההלל משום שאין אומרים שירה אלא על היין וכן ברכת המזון.

ובפסחים קיז, ב במושנה "מזגו לו כוס שלישי מברך על מזונו" ובגמרא "א"ל רב חנן לרבא ש"מ ברכת המזון טעונה כוס א"ל ארבע כסי תקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה" וברש"י "כלומר: ראוי שיעשה בו מצוה אבל בשאר ימות השנה לא בעי כוס שאף כאן אין הכוס בא בשביל ברכת המזון" עכ"ל, ומבואר שבין למ"ד ברכת המזון טעונה כוס ובין למ"ד שאין טעונה כוס, הנה הכוס עצמה אינה לברכת המזון, ובלא ברכת המזון על הכוס שפיר יוצאים י"ח ארבע כוסות, אלא משום שברכת המזון טעונה כוס לכן צריך לאומרה על הכוס, או למ"ד שאין טעונה כוס מ"מ "ראוי שיעשה בה מצוה" אבל מכל מקום "אין הכוס בא בשביל ברכת המזון".

ומכל זה יוצא שמדין ד' כוסות אין צריך כלל למזוג קודם ההלל והגדה וברכת המזון אלא שצריך ששתיית הכוסות יהיו ע"י הפסקות אלו. ומעתה הרי לענין מצות ארבע כוסות אין דין כלל שיאמרו על הכוסות. ואם כן מה שכתב בסעיף כ"ה בנוגע לחינוך הקטנים ונקט שם "לשמוע הקידוש שאומרים על כוס ראשון" וכן ההגדה "שאומרים על כוס שני" ברכת המזון שאומרים על כוס שלישי וכו' שאומרים על כוס רביעי" הרי בהכרח שאין הכוונה שצריך לאמרם על הכוסות וכמו שנתבאר. אלא שנקט כן משום שבפועל עושים כן וכמבואר בסימנים שלאח"ז והיינו שהרי התקנה היא שעושים קידוש על כוס ראשון וכו' וע"ז כתב שראוי לחנך הקטנים שישמעו מה שעושים אבל ודאי אינו מתכוין כאן לומר שיש דין לאמר על הכוסות וכתבאר שהרי מדין ד' כוסות אין צריך לומר כלום על הכוסות.

ולפי זה גם אמירת ההלל וברכת המזון הם שוים לאמירת ההגדה על כוס שני לענין עצם חיוב שתיית הכוסות, שאין חיוב בזה מצד חיוב הארבע כוסות.

ומעתה שוב לא יקשה מה שהקשינו לעיל שנקט כאן "סיפור יציאת מצרים שאומרים על כוס שני", שהרי לא בא לומר אלא ההפסק שיש באמירת ההגדה (והנה הקטנים שייכים טפי להבין סיפור יציאת מצרים יותר משאר ההגדה ולכן דייק לומר "להבין מה שמספרים להם מיציאת מצרים) אלא שנקט שאומרים על הכוס שני משום שסוף סוף כך הייתה התקנה שימזגו קודם כוס שני. כך נראה בביאור הדברים.



בבעלי תשובה ש'שינו' שם האב והוחזקו בשינוי שם אביו לענין גט*

הגאון החסיד הרב רפאל אייפרס שליט"א

דיין בביה"ד של אירופה, הרבנות הראשית של אמסטרדם והאר"ד גרמניה
בעמח"ס שו"ת ושב וריפא י"ב חלקים
[למד בישיבתינו הק' תשל"ב - תשל"ג]

- א -

בענין שם אלכסנדר המכונה סאשא בן משה הכהן המכונה וואווא

שאלה שאני הק' מניח על שלחן המלכים מאן מלכי רבנן וזה תוכן השאלה:

שאלה:

נשאלתי שאלה שכיחה אצל בעלי תשובה ממדינות ששם היהדות היתה אסורה במשך זמן רב והיהודים היו כעין אנוסים להסתיר יהדותם וז"ל השאלה: מה דינם של בעלי תשובה לענין ביורר שמות בגט כשעולים בשם יהודי 'האמיתי' של האב לקריאת התורה כבר כמה שנים טובות בכל מיני קהלות ויש חשש שהבעל תשובה 'שינה את שם אביו' שהשם היהודי של אביו כמעט היה נשתקע לגמרי והבן המגרש לפני הרבה שנים שמע מהסבא שלו שנקרא אביו בשעת הלידה משה ושהם כהנים. לפני תשע שנים עשה תשובה נעשה חסיד חב"ד ומאז ולהלן השתמש בשם יהודי הזה של אביו (משה הכהן) לכל עניני קדושה. האבא התבולל כמעט לגמרי ואף פעם לא נכנס לביה"כ. המגרש הבע"ת שמע ג"כ ממשפחה מא"י שהם כהנים.

אביו היה חי כאשר בנו הבע"ת התקרב ליהדות ואביו ידע מזה 'שינוי השם' והסכים לזה 'שינוי השם' והיה מרוצה מזה. האבא נפטר לעולמו לפני חמש שנים.

* לרגל יום הולדתו השבעים של ראש ישיבתינו, הגאון המפורסם בעמ"ח ספרי מי טל בהוצאת מכון ירושלים הרה"ג הרה"ח יחיאל מ"מ קלמנסון שליט"א.

אף פעם לא אשכח כאילו היה אתמוול לפני 52 שנה איך שהיו חדות עמוקות מלאות דעת ומוסר וידידות נאמנה הדיונים בלימוד עם ראש הישיבה שליט"א זכיתי להיות עד בצל ישיבתו לימודו וקדושתו בעודו שקוע בפלפול תמידי בגמרא בראשונים ובאחרונים כמקדש מהלך בתוך כותלי הישיבה כברינוא תחת אופקם של האדמו"ר מליובאוויטש והראשי ישיבה הגדולים וגדולי החכמים הנהגה של הישיבה הקדושה תומכי תמימים.

אותו מראות היה דוגמה והשראה לכל חיי בעבודת ה' ותלמוד תורה.

יהי רצון שהקדוש ברוך הוא ייתן לו ולמשפחתו שנים רבות טובות וארוכות בהרצת ובהפצת התורה עד ביאת גו"צ משיח צדקנו במהרה בימינו אמן.

לכה"פ לא היה נשתקע מידיעה

בנ"ד בכלל לא היה ידוע שם אביו של המגרש במקום כו"נ הגט רק בשם היהודי שלו משה הכהן ולכאורה אין כאן שינוי השם אלא זה היה השם עריסה שלו, ששני אנשים היו משתמשים בזה לפעמים, ושם עריסה הזה משה היה ידוע אצל הסבא, האבא והבן ולכה"פ לא היה נשתקע מידיעה.

אמר המגרש בשעת ברור וקביעת השם שלו שזוכר שבתעודת הלידה של אביו היה כתוב השם מויסיי ומסתמא נקרא בשם זה במילה.

בנ"ד היו עוד כמה סברות לטיבותא כן להזכיר שם היהדות של האבא בגט:

שם עריסה

שאמר המגרש שהיו עוד אנשים שקורין לו משה, ועי' בס' דבר הלכה פ"ג סוף הערה מ"ב וז"ל "אבל בשם עריסה, אפילו רק אחד קורא בו ולעולם אינו קורא בשם אחר, לא הוי נשתקע, וכן ראיתי נוהגין כבי"ד ת"א ע"י האב"ד הרב משה אביטן שליט"א", עכ"ל. ובנ"ד גם הבן היה קורא לאבא בשם משה בכל מיני ענינים דקדושה והבעל התשובה המגרש נודע היה בכל חוגים הדתיים רק בשם הזה של אלכסנדר בן משה הכהן. וא"כ אפשר לומר שאין כאן שינוי השם.

אבא הסכים לשינוי השם

ועוד ועיקר: שדבר עם האבא על שעשה תשובה ועכשיו שומר תו"מ, וניחא ליה לאבא שלו, והתגאה בזה שבנו הולך בדרך ישראל סבא, וגם אמר המגרש שאמר לאבא שנקרא לתורה בשם אלכסנדר בן משה הכהן וניחא ליה, וא"כ הסכים האבא לשינוי השם" ע"י בנו המגרש הבע"ת, והוה עפ"י הלכה כאלו בעצמו שינה את שמו, ע' בס' דבר הלכה פ"א הערה ז' שמביא משו"ת הבי"ו ז"ל בא"ד "שאני התם שהוא מרוצה בכך ולא קפיד משום דקרו ליה בשמא אחרינא, הלכך חשיב כאילו הוא עצמו שינה את שמו", עכ"ל. וכך ראינו שקורים דברים כאלה במשפחות של בעלי תשובה.

א"א לטעות שזה לא המגרש

לגבי הטענה שיטעו כמה אנשים שאין זה המגרש, א"ל שבנ"ד שכותבין בגט ג"כ שמו הרוסי וואווא א"א לטעות שזה לא המגרש שכל או"א מזרע ישראל אפילו העמי-הארץ יודעים שבד"כ יש ליהודים ג"כ שם יהודי מלידה או מהברית מילה וכו'.

ואלו השאלות:

- אם זה לא נקרא ששינה שם אביו שפוסל בגיטין לכמה דעות,

- ואם מחליטים שזה אינו נקרא שינוי השם, אם זה די להתחיל את שם אביו בשם של עלייה

של הבן דהיינו משה ולכתוב בגט רק אח"כ שם הרוב וואווא? וע' בס' דבר הלכה פ"ג אות ג' הערה ז' בטעם ודעת.

נושאי הדין

- דין הנולד מחוץ לנישואין.
- בענין שם לוי או כהן, עי' שו"ת ב"י ע"ד שמות האנוסים לכתוב שם אביו ע"פ, והוא חוכך מל' הרמב"ם (בפכ"ד מהלכות מלוה), מ"מ ראיתי נוהגים לכתוב על פיו, וא"כ גם לאלו האנוסים נאמין ע"ש יהדות דאביהם - אם זוכרים אותו בודאי, ואם לאו שם גיות דאביו לא יכתבו, כש"כ כ"ת לענין שם גיות המגרש. אבל דא עקא שבנ"ד לא היה אבא משתמש בשם משה.
- בענין השם מויסיי בתעודת לידה.
- שם עריסה.
- אבא הסכים ל'שינוי השם' ורצה בו.
- עיקר החשש: הרואה אומר דאינה מגורשת דאחר מגרשה.
- הפיסול אינו אלא דר' משום לעז הרואים ויש מחמירים - דיון בשינוי שם אבי האשה אם הוי כשינוי שם הלידה.
- ד' הרה"ג ר' הרב צבי בן יעקב שליט"א הלכה למעשה בכעין נ"ד.
- ד' רש"י שבדיעבד הגט כשר.
- חזקה באופן שאביו אינו ידוע כלל בשמו האמיתי במקום כו"נ הגט.
- סגי בשינוי שמו וכינוי משפחתו כדי שלא יכירוהו ובטלה דעתו אצל כל אדם.
- מרוצה בכך ולא קפיד חשיב כאילו הוא עצמו שינה.
- חשש לעז אע"פ שקורעין הגט אחר נתינתו - אין כתיבת שם האב מדינא לכן אין השינוי פוסל.
- ד' הרדב"ז.
- תשובת בית דוד: לשם שיש לו במקו' אחר לא חיישי' כלל.
- לשקריות לא חיישינן.
- פ"ת: באיזה אופן יחזיק שם אחר לאביו.
- מהרי"ם בריסק: פסולא דשינוי שם אביו הוא רק מדרבנן ולהקל בזה בפשיטות.
- ד' ס' ווי העמודים בע' השמטת השם, כשיש ספק בשם ההורים שהפך בה והפך מכל הצדדים.
- שו"ת מהרי"ל: יש מחמירים בגט שלא נכתב בו שם אבי הבעל.
- מהרש"ל: רק בשתוקי או בדוקי משמיטין את שם האבות.
- כו"ע חולקין על התרה"ד וס"ל שאם נתגרשה בגט ללא שם האבות, דהגט כשר ותינשא בו לכתחילה, וכפסק הב"י.
- אע"פ דקי"ל כר"א דעדי מסירה כרתי ואפי' אם אינו מוכח מתוכו כשר בדיעבד מ"מ לכתח' בעינן מוכח מתוכו.

- בגט בב' סימנים סגי ובמיתה צ' ג' דאין אדם מגרש אשת חברו.
- כל דיון התה"ד אינו אלא אם לכתח' צ' לכתוב שם האבות אבל בדיעבד ליכא מאן דפליג דהגט כשר.
- באבי המגרש יש לחלק כעין חילוק הנוב"ת דאולי הרשב"א שהכשיר מיירי בידוע שאין במקום זה אחר בשם זה, אבל גט המובא לפנינו, ואין אנו יודעים שיש עוד אחר בשם זה צ' להזכיר שם האב ויש חולקין (שד"ח).
- ד' הב"ח ודעמיה: גם בגט ע"י שליח צ' להזכיר שם האבות רק לכתח'.
- ס' שדי חמד: מחלוקת אשכנזים וספרדים וז"ל ואף שלפי הנראה רבני אשכנז תפסו בחומרא זו, מ"מ אנו בדידן דחזינן לכל הרבנים עליונים למעלה דלא לחלק, שפיר סמכינן עלייהו לעת הצורך אף כי ליכא מקום עיגון.
- בס' אבן מאיר, גורדון, בשם אבי המגרש שיש דיעות אם לכתבו כלל, ויש פוסלין אף בדיעבד בלא כתבו והאחרונים כתב דבדיעבד יש להקל, רק כשהגט ע"י שליח יש להחמיר יותר.
- ובס' ישועות יעקב: אם יש לחלק דבגט הבא ע"י שליח - דסמכינן עליו - יש להחמיר דאם לא כתב שם אבי המגרש פסול.
- נוב"ת: בזמן הרשב"א היו נוהגין לכותבו מקום דירת האבות, ולכך לא בעינן שם אבי האיש ואבי האשה, דשם מקום הדירה ושמו בעצמם מהני, אבל בימי המחבר שכבר פסקו מלכתוב מקום הדירה, ואף שכותבים בגט את מקום העמידה של המתגרשים. אי"ז חשוב כמו מקום הדירה שבימי הקדמונים שמקום דירה קבוע, אבל העמידה מקרה הוא ואינו דומה למקום הדירה, ועכ"פ תמוה מאוד איך יליף מרן מד' הרשב"א והרא"ש והטור, שבגיטין שלהם מזכיר מקום הדירה לגיטין שלנו, וע' רמ"א: אם מזכיר שמו ושם אביו, לא בעינן שיזכיר שם עירו. ואפשר לומר בהיפך דבמקום שמזכיר שם עירו דהיינו בימי הרשב"א והרא"ש והטור, לא בעינן שיזכיר שם אביו, אבל לדידן שאינו מזכיר שם עירו בעינן שיזכיר שם אביו.
- ויש שחוששין עוד, דהרא"ש שהכשיר (גט בלי שמות האבות) היינו מפני שבימיהם היו כותבין מקום הדירה והיה סימן טוב, אבל בזמנינו שאין מזכירין רק מקום עמידתן, וכמה עוברים ושבים יש מכמה מקומות, אין סימן כלל. דכמה שמות שוים יש בעולם לאלפים, ולפי"ז בזמנינו לא די בלא הזכרת שם האבות.
- כבר מנהג בת"ד שבא"י שכותבים דמתקרי ודמתקרי, ולא סומכים על "וכל שום" לבדו, אלא מרבים בסימנין, ויש בזה מוכח מתוכו כי הוא זה האיש המגרש ולמתגרשים נותנים מעשה ב"ד בצירוף תעודת גירושין, עם שמם ושם אבותם, ומספר ת.ז. או מספר הדרכון שלהם, ומקום מגוריהם, וכל שאר סימני זיהוי, באופן שאין ספק כי הוא זה המגרש, וכשם שהנוב"ת (אה"ע סי' קיג) סמך על כתב הרשאה שבו נזכר שם אבי הבעל המגרש אף שבגט עצמו לא נזכר כי עצם הזכרת כל השמות בדמתקרי מיקל על ענין הזיהוי של הבעל והאשה, והוי מוכח מתוכו שפיר. הגם דלא קיי"ל כרכי מאיר דבעי מוכח מתוכו, מ"מ מחמירין כוותיה ע' בתרה"ד.

- ב -

בנ"ד יש כמה אפשרויות איך לכתוב בגט השם של המגרש הבע"ת

אפשרות א:

ע' בס' ווי העמודים או להשמיט לגמרי שם האב היהודי של המגרש הבע"ת (משה) ששם שכמעט נשתקע לא מזכירים בגט או לפי הנראה יותר נכון לכתוב: "בן דמתקרי", לרמוז על שם אחר, וכהוראת מהרימ"ט, המובא בב"ש (שמות נשים מערכת א. אבגלי). וכ"כ הרמ"א בתשובה (סי' פ"ד) דבשביל חששות כאלו אין להניח שם אביו, ובפרט שבזמנינו אשר אין כותבין שם העיר אלא רק מקום העמידה, וכמה ישעיה איכא בעולם, והוי אין מוכח מתוכו ויש חשש פסול דאורייתא, הגם דלא קיי"ל כרכי מאיר (גיטין פו, ב) דבעי מוכח מתוכו, מ"מ מחמירין כוותיה כמבואר בתרומת הדשן (סי' רלב), וכ"כ בתשובות הרדב"ז (ח"א סי' אמ"ת). עכ"ד. ומבואר שכל הוספת השמות בדמתקרי מועיל טפי.

אלא שיש לעיין אם במה שקורעים הגט ונותנים תעודת גירושין, אם הוא מציל מהא דבעינן שיהיה מוכח מתוכו, ע' מהר"י האגיז בשו"ת הלכות קטנות (סי' נ), וכ"כ בשו"ת רב פעלים (ח"ב אה"ע סי' א"ך) ומשמע דבעינן שמהגט עצמו יהיה מוכח, וצל"ע.

כל מחלוקת הפוסקים בהשמטת שם האבות, הוא דוקא בסתם בלא שום סיבה מספקת, שבזה הרבה מהחכמים אין דעתם נוחה מהשמטת שם האבות, וכמבואר בשו"ת שו"מ תניינא (ח"ד סי' קנח), שלולי שהיה הכרח להרבות בגיטין, לא היתה דעתו נוחה להשמיט שם האב.

כל שיש איזה ספק אם יכתבוהו אפשר שיפסל הגט

אבל כל שיש איזה ספק, כגון שיש ספק בשמות האבות של המתגרשים, ודאי שלכתחילה לא יכתבו את שמות האבות, שהרי כתיבה זו ודאי שאינה מעיקר הדין, ואם יכתבוהו אפשר שיפסל הגט מחמת כן.

כשיש ספק בשמות האבות, יש להשמיטן

ע"ע בס' ווי העמודים וזת"ד וכן ראיתי בשו"ת הב"ח החדשות (סי' פו), שבמקום שיש ספק בשמות האבות, יש להשמיטן לדעתו. וכ"כ הראש"ל מהר"ר חיים משה נסים מזרחי ז"ל בשו"ת אדמת קודש (ח"א אה"ע סי' מט. ד"ה זאת איש). וע"ע בס' ווי העמודים הנ"ל שמביא רשימה ארוכה של גדולי הפוסקים שס"ל שבכל ספק בשמות האבות, ישמיטום. וכ"כ באר היטב (אה"ע סי' קכט אות יג).

אפשרות ב:

דברתי גם עם כמה אבות בי"ד מפורסמים על האפשרות לכתוב בגט שם האב של המגרש הבע"ת חסיד חב"ד ככה: אלכסנדר המכונה סאשא בן משה הכהן המכונה וואווא שאע"פ שהשם משה כמעט היה נשתקע מ"מ עכשיו ללא שם האב משה יש חשש גדול שלא מוכח מתוך הגט מי המגרש ויאמרו שזה לא האיש המגרש וע' בפנים על כל הסברות כן לכתוב שם האב היהודי משה דלא הוי שינוי שם האב.

בשאלות כאלה קודם כל יש בעווה"ר בזה"ז תמיד הבעיה שהרבה יהודים היגרו ממדינות שאסור היה להתחתן כדת משה וישראל ובהרבה מקרים שייך הפסק של הגט מסודר הו"ד בס' דבר הלכה פ"א סוף הערה ז' שיש להמגרש או המתגרשת דין של הנולד מחוץ לנישואין.

דין הנולד מחוץ לנישואין

וע"ש שהאם אומרת שהולד הוא מפלוני והוא מודה, וגם אין ידוע לשום אדם בעולם שם אחר לאביו של המגרש אלא השם שנקרא בו בעל אמו. בגט מסודר (שער הראשון חקור דבר אות ו') העלה בזה דלכתחלה עדיף להשמיט שם האב דאין הולד נחשב ודאי לבנו של זה משום דאמרין כשם וכו' (הבאתי א"ז שבזה"ז הרבה אנשים כבר לא מתחתנים, ואפי' לא אצל הערכאות). וע"ש מסקנתו שאם כתבו, ליכא חשש וכשר. ומ"מ שמעתי ממור"ר הרה"ג מוה"ר ר' שרגא פייבל זימרמן שליט"א ראב"ד הדפדרשיון בעיר הבירה לונדון יצ"ו ומלפנים ראב"ד דק"ק גיטסהעד יצ"ו שלהלכה לא צייטנן לד' הגט מסודר.

דוגמא של אלכסנדר המכונה סאשא בן משה המכונה וואווא אני הק' מביא דוגמא זו, כי זו דוגמא להרבה מקרים. השם הפרטי (הלא יהודי והעברי) של המגרש נפוץ במיוחד, וכמה אלכסנדר המכונה סאשא ישנן בשוק. השילוב של משה וואווא מתרחש הרבה פחות או כמעט אף פעם (דהיינו אין שייכות בין השם משה והשם וואווא).

וקבלתי משני ת"ח שתי דעות בע"ז, א' ס"ל שזה שינוי השם של האב שפוסל הגט לכתחילה אבל בדיעבד בשעה"ג אם כבר נמסר הגט וכו' אפשר להתיר שהגרושה תשאר עם בעלה החדש. והת"ח האחר סובר שאפילו לכתחילה מותר לתת גט בשם האב שהמגרש הבע"ת כעין 'שינה'.

והמעשה שהיה כך היה:

- כמה אנשים קראו לאבא לפעמים בשם משה,

- המגרש שמע לפני זמן רב מהסבא שהאבא קבל השם משה בלידה שלו,

- השם מויסיי מופיע בתעודת לידה של האבא,

- המגרש התחיל תהליך התשובה שלו לפני תשע שנים. הוא שינה כל מהותו מעברייני לבעל תשובה חרדי חסיד חב"ד ובאמצע (לפני 5 שנים) האבא נפטר אבל בחייו האבא מתגאה היה בבנו הדתי והאבא ידע מהעליה לתורה של בנו בשם אלכסנדר בן משה הכהן, היה מרוצה מזה והסכים לזה והוא כאלו האבא שינה שמו בעצמו ותמיד היה מאמין בה' אע"פ שלא הלך לביה"כ.

- ג -

דעת הת"ח האוסר 'שינוי' שם האב וזתו"ד הת"ח האוסר

מקופיא במבט ראשון יש להקשות על המגרש הזה שהוא שינה את שם אביו, דבר שלא מקובל אצל הפוסקים אשר מימיהן אנו שותים ושיכול אפילו לפסול את הגט, ע' שו"ע אבעה"ז קכט' סע' י', ובט"ז וב"ש שם שכתבו להדיא שאפילו הוחזק השינוי, לא מהני בשם האב. בפת"ש שם סקכ"ד דן להדיא במקרה זה ומביא דעות שונות, ואף מקילים (שו"ת בית דוד שם) לא הקלו

בשופי, אלא רק אם יצטרפו אליהם עוד פוסקים להכשיר הגט. ולכן הנכון היה להשמיט השם משה, שלא להיכנס בספק כידוע.

בקורת: דברי נביאות מאת המגרש?

במקרה הזה היה אפשר להעיר שאע"פ שאמר המגרש שמסתמא אביו נקרא היה בשם זה משה במילה, מ"מ לאדם שנולד ברוסיה הסובייטית קרובים הדברים לדברי נביאות, שהרי כלל לא ברור אם אביו בכלל נימול, וכידוע שבתקופה ההיא לא היה זה דבר פשוט ברוסיה. ואף אם נימא הכי, תמהני אם אדם מעולם לא השתמש בשם זה, היות ובנו מעיד עליו שמעולם לא הלך לבית כנסת מאי מהני שנקרא כך במילה, כשהיה בן שמונה ימים ולא היה מודע לכך כלל, והשם הזה לא מופיע בשום מסמך. ובכלל צ"ע שהמגרש מחזיק את עצמו כהן, בעוד הוא מודה שאביו לא הלך כלל לבית כנסת, אם כן צע"ג, מנין להמגרש ד"ז? גם זה יכול לפסול את הגט ח"ו.

- ד -

תו"ד הת"ח שרוצה להתיר גט ב'שינוי' שם האב

בענין שם כהן או לוי

וזה תוכן דברי הת"ח שרוצה להתיר גט ב'שינוי' שם האב: אע"פ שמשיבין על הראשון ראשון וכו' מ"מ אתחיל בענין שם הכהן שזה הדבר הפשוט ביותר. וזו תשובתי: המגרש בעצמו אמר שידוע שהוא כהן מהאבא שלו, והמשפחה בארץ ג"כ אמרו לו ואשרו את זה. זה לא דבר תמוה שזה קרה ג"כ לפעמים כשהייתי יושב בצל ישיבתם של רבותי הק' שהאבא אף פעם לא הלך לביה"כ בעוונה, ומ"מ היה ידוע בתוך המשפחה שהם לויים או כהנים וקרה ג"כ כמה פעמים שמצאו ייחוסם בהמצבה של הסבא עד"מ שהיה כתוב שם הכהן עם ב' ידים של ברכת כהנים או סי' לזיה בצורה של נטלה בשביל נט"י של הברכת כהנים. ואע"פ שידוע שהדברים על המצבה אינם ראייה חותכת מ"מ יש רגלים לדבר.

אם אין חשש שיקרא צייתין לדברי המגרש

בר מן דין בנדו"ד הרבנים שהתחילו לסדר את הגט בגביית שמות בנדון זה היו מכירים את המגרש כבר לכה"פ שש וחצי שנים ותמיד היו קורין אותו לתורה בשם הכהן לכה"פ בארבע קהלות (ובדקו א"ז אצל הגבאי בא' המקומות וכן הוה). ובד"כ שואלים בבי"ד את האבא אם הוא לוי או כהן אבל בנ"ד האבא של המגרש כבר נפטר ה' שנים. ואם אין ראיות אחרות ואין חשש שיקרא, צייתין לדברי המגרש עיי' בס' ווי העמודים מאת הרה"ג מוה"ר ר' אבישי טהרני שליט"א סי' י"ד שמביא בשם מהר"ר דוד מילדולה ז"ל דומ"ץ אמשטרדם בשו"ת דברי דוד (אה"ע סי' ב"ן, ד"ה הא קמן. ד' קלה ע"ג), שכשהב"ד אינם יודעים שם אביהן של המתגרשים מצד עצמם, יש להם לסמוך על המתגרשים וכך ראיתי אצל רבותי הק', ולמה אצל המגרש בנ"ד לא צייתין ליה והוא איש חסיד שמדקדק במצוות קלה כבחמורה מאוד וחרד לדבר ה', כשצייתין לדברי המגרש גם באנשים שלא (כ"כ) שומרי תומ"צ (לע"ע) אע"פ שידוע הכלל שבגט שכתבו בשם המגרש או המתגרשת התואר כהן או לוי, והם ישראל, שגט זה פסול ואפי' שינו כן רק בשם האבות (עיי' בס' דבר הלכה שמביא משו"ת נוב"י דאפי' בגט שנכתב שם אביהם

כראוי אלא שכתבו ע"ש המתגרשת בת פלוני הכהן ואביה לא היה כהן, ופ' הנוב"י שהגט פסול וכ"כ בס' גט פשוט וגם הג' רעק"א דעתו להחמיר אף בכה"ג ודלא כהב"מ שנוטה להכשיר בזה שזה דמי למקום לידה (אלא שנדון דידהו שם בהוסיפו שהוא לוי. ולא שהוסיפו "כהן" כבנדון הנוב"י והגט פשוט, וע"פ פ"ת סי' קכ"ט סוף אות ה), ובנ"ד אני הק' לא מבין החשדנות היתירה (אא"כ יש סיבה לחשוש שרוצה לשדרג את עצמו אבל כנראה זה לא ככה ואין לדיין אלא מה שענינו רואות).

בענין השם מויסיי בתעודת לידה

בנ"ד שאל הבי"ד בדיוק איזו צורת השם הכינוי של משה ואמר המגרש בשעת ברור וקביעת השם שלו שזוכר שבתעודת הלידה של אביו היה כתוב השם מויסיי ומסתמא נקרא בשם זה במילה.

קודם כל: ע' בס' דבר הלכה בשמות אנשים ע' שפ"ו שם מוישי ע"ש בהערה כ"ח וז"ל בק"נ זהו שם דנערות להנקרא משה, הברתו מ בחול"ם שאחריו יו"ד מורגשת (וכלומר יותר מחול"ם אשכנזי דעלמא כפי קריאתו בתורה) ואח"כ ש' בחיריק. ובכן לפי מ"ש בפ"ז ה"ד כתיבתו "מוישי". ואם כותבין שם זה וגם השם משה, לבני ספרד כותבין "משה דמתקרי מוישי" ולבני אשכנז "משה המכונה מוישי". וגם ד' האב"ד הרה"ג משה אביטן שליט"א לכתוב "מוישי" ביו"ד מלבד טעם הנ"ל, עוד מטעם שלא יקראו משי או מושי שיש שם כזה במקרא פעם מלא כגון בשמות ו' יט, ופעם חסר בדברי הימים א' ו, ד, עכת"ד. ועע"ש בשם מאאיז ושם באות ט' וז"ל כך קורין הגוים במקום משה ובשם מויסיי ובהערה י' וז"ל זהו אחד מהקיצורים שנותנים להנקרא משה.

שאלתי ממי שבא מרוסיה ומכיר בשמות הנ"ל וענה לי שכל השמות האלו היו שמות יהודיים מובהקים. והמגרש אמר שבתעודת לידה של האבא היה כתוב השם מויסיי והוסיף "מסתמא נקרא בשם זה במילה". וכבר מטעם זה אני לא מבין את הטענה "ומה שאמר שמסתמא נקרא בשם זה במילה, לענ"ד לאדם שנולד ברוסיה הסובייטית קרובים הדברים לדברי נביאות, שהרי כלל לא ידוע אם אביו בכלל נימול, וכידוע שבתקופה ההיא לא היה זה דבר פשוט ברוסיה". המגרש אמר בפירוש שמסתמא נקרא בשם זה במילה, ומ"מ אם לא רוצים לקבל את זה ואאת"ל שלא היה נימול ר"ל מכל מיני פחד (המילה לא ניכרת כ"כ להגויים), למה ההורים של האבא של המגרש נתנו לו אז שם שמיד ניכר לכל, שהוא יהודי ולא התביישו מזה, אתמהה. בדקתי ממי שבא מרוסיה ומכיר בהסטורית רוסי' ואמר לי שהיו זמנים ואיזורים שלא הקפידה הממשלה כ"כ על הברית מילה.

בעת המילה קראו את שמו מרדכי

וק' מח"א ששלח לי לע' בס' עטרת חזקיה מאת הרה"ג ר' חזקיה הכהן רבין מע' קמ"ב והלאה למעשה דומה להנ"ל והפסק הוא להשמיט שם האבות כשיש ספק וז"ל בא"ד בק"נ מעשה שבא לידי באיש אחד ששמו מנחם שבא לגרש את אשתו בג"פ ושם אביו קרשיגי ומפני שאינו בנמצא שם כזה אמרתי מסתמא יש לו עוד שם אחר והוברר לי כי בעת המילה קראו את שמו מרדכי ומה שנקרא גם קרשיגי לא מפני שום סיבה והכרח, כ"א כשנולד בעיר קרשי אחד. עבור איזה ירחים שאל גוי אחד לאמו מה שם בנך הנולד והשיבה לו קרשיגי, ומזה נתפשט בפי הכל לקרותו

קרשיגי גם בעס"ת וגם בחתימה.

שם מרדכי בסוג נשתקע?

ונסתפקתי אם שם מרדכי נכנס בסוג נשתקע וצ"ל דמתקרי קרשיגי כהוראת הגאון מהרי"מ ט שנתפשטה בין גדולי הפוסקים האחרונים ז"ל, או לא חשיב נשתקע, אמנם נראה דנדו"ד לא חשיב נשתקע אעפ"י שנקרא בפי הכל קרשיגי כיון שאינו שם העצם כ"א כינוי בעלמא כי הכל יודעים שיש לו שם העצם לכן לא חשיב נשתקע, וכמבואר בתשובת מהריק"ו בשורש פ"ו ה"ד, מר"ן ב"י באה"ע סי' קכ"ט וז"ל ומדברי מהריק"ו שם שורש פ"ו נראה קצת שאעפ"י שאינו ניכר כלל בשם ראשון כותבים שם ראשון ועל שם שני כותבין דמתקרי ואם אינו כי אם כינוי כותבין המכונה ע"כ.

ידיעה זו שקדמו שם אחר אין לה ביטול עולמית ואין לה שכחה

וסברא זו דמהריק"ו כבר הסכימו עליה רבים ועצומים מהפוסקים האחרונים כמבואר בבתי כהונה ד"ף ע"ה ע"ד וכ' הוא ידיעה דשם שאינו עצמי היא הכרחית שאי אפשר ששם זה עצמי דכ"ע ידעי שאינו אלא לגעגוע וכיוצא וכו' ומוכיח מתוכו שקדמו אחר עיקרי בשעת המילה וכו' אף כי הוא פילאי הבחנת השם איך הוא מ"מ עכ"פ קדמו אחר והוא מכח מלופו"ם (מלא פום) וידיעה זו אין לה ביטול עולמית ואין לה שכחה ע"כ.

בנדו"ד דאיכא תרתי ידיעה עיקרית שהוקבע לו שם מתחילה

וכן הסכים הרב ג"מ בולה סי' מ"ז אות כ"ג דף קט"ו ע"ג עי"ש. והגם שהרב"ך חשש לסברת מהר"א אלפנדרי והזיקק לשני גטין כבר ביאר שם שהיה זה קודם שראה לרבנן תקיפי שהסכימו לדעת מהריק"ו, ועוד דכל זה הוא לנידונו דמיירי באופן דליכא אלא הוכחת השם בלבד משא"כ בנדו"ד דאיכא תרתי ידיעה עיקרית שהוקבע לו שם מתחילה שם עיקרי שם עריסה.

וידיעה מגוף הכינוי

וידיעה מגוף של הכינוי דידעי כ"ע דאין זה שם העצם כי אם כינוי בעלמא גם מהר"א יודה דאין זה בגדר נשתקע, ע"ש.

מר"ן ב"י הסכים לסברת מהריק"ו

ועי"ע באורים גדולים לימוד צ"ב דף ל' ע"ד, ה"ד גאון עוזינו מר"ן חיד"א ז"ל בשיו"ב סי' קכ"ט במזה"ג אות ט"ו שכ' דמר"ן ב"י הסכים לסברת מהריק"ו הנ"ל ועי"ע בשד"ח חלק אס"ד מערכת גט סי' מ"א אות א' שאסף איש טהור כמה וכמה מרבוותא מהפוסקים האחרונים ז"ל דסברי הכי עי"ש, עכ"ל.

ומ"מ הסכמת הפוסקים להשמיט שם אבי המגרש בספק

וע"ש תשובת הראש"ל הרב יש"א ברכה זצ"ל למו"ר אבי זצ"ל, ראש הרבנים בעה"ק ירושלים ת"ו וסביבותיה יום ד' לחודש טבת שנת התרנ"ט וז"ל בסו"ד וכל זה אני מסכים להכשיר בדיעבד דווקא אבל לכתחילה הטוב טוב שלא לכתוב לא שם אבי המגרש ולא שם אבי המתגרשת אם

יש ספק בשמותיהם שהרי פסק מר"ן בשו"ע אבה"ע סי' קכ"ט ס"ט וז"ל אם לא כתב שם אבי המגרש ולא שם אבי המתגרשת כשר ואף מלשון מר"ן משמע דדוקא אם לא כתב שם אבי המגרש וכו' דבדיעבד כשר מ"מ כבר הסכימו הפוסקים דאם יש ספק בשם אבי המגרש יותר טוב שלא לכתוב שמות אביהם ואפי' לכתחילה וכמ"ש הרב ג"פ ז"ל בסי' קכ"ט ס"ק מ"ד ובכמה מקומות וכ"כ הרב נחפה בכסף ח"ב חאבה"ע סי' ד' וכ"כ הוראה דב"ד בכמה מקומות וכן אנו נוהגין פועיה"ק ירושת"ו במקום שיש פקפוק בשם אבי המגרש או בשם אבי המתגרשת מדלגין שמותיהם ואינם כותבים רק שם המגרש והמתגרשת דווקא וגם מדלגים תיבת לאבהתי ולאבהתיכי.

וזה אני כותב להתלמד מכאן והלאה להלכה ולמעשה כשיבא לפניכם איזה גט שיש להסתפק בשמות אביהם כן תעשו לדלג שמות אבותיהם וגם תיבת ולאבהתי ולאבהתיכי, וכו', עכ"ל הרה"ג ר' יעקב שאול אלישר ס"ט.

ומ"מ אינו דומה לנ"ד שאין כאן ספק לפי ד' המגרש:

- כמה אנשים קראו לאבא לפעמים בשם משה,
- המגרש שמע לפני זמן רב מהסבא שהאבא קבל השם משה בלידה שלו,
- השם מויסיי מופיע בתעודת לידה של האבא,

ועוד ועיקר: המגרש התחיל תהליך התשובה שלו לפני תשע שנים. הוא שינה כל מהותו מעברייני לבעל תשובה ובאמצע (לפני 5 שנים) האבא נפטר, אבל בחייו האבא מתגאה היה בבנו הדתי והאבא ידע מהעליה לתורה של בנו בשם אלכסנדר בן משה הכהן והסכים לזה והוא כאלו שינה האבא בעצמו את שמו כד' הב"י ותמיד היה מאמין בה' אע"פ שלא הלך לביה"כ.

לא דומה למ"ש בס' גט פשוט

וע' בס' גט פשוט ה' גיטין סי' קכ"ט סע"ה סק"ח (בד"ה אם אבי המגרש) למש"כ שדומה לנ"ד אבל לבסוף אפשר לומר שזה לא דומה באמת וז"ל אם אבי המגרש או המתגרשת היו מהאנוסים ומתו בגיותן או עדיין הם בגיותן אם המגרש או המתגרשת זוכרים שם יהדות של אביהם, כ' מרן בתשו' (שו"ת ב"י דיני גיטין וגירושין סי' ב' דף ס"ה) דכותבין שם יהדות אביהם בגט על פיהן ואם אין זוכרין להם שם יהדות לא יכתבו שם גיות דאביהן, כמ"ש הפוסקים.

ל"ד ששם אביו מעכב בגט נכון לכתוב שם אבותם דגיות

לענין שם של גיות של המגרש ויכתוב שם המגרש לבד וכשר. וכ"כ הרשב"א ז"ל בתשו' סי' אלף קע"ו. ולרוחא דמלתא יכתוב שם כינויו ויעלה במקום שם אביו. ומוהריב"ל כתב בח"ג סי' יו"ד דלד' הפוסקים דשם אביו מעכב בגט נכון הדבר לכתוב שם אבותם דגיות אחר שלא נודע שם אבות' דיהדות.

להדעה ששם אביו אינו מעכב בגט נכון לכתוב שמו ולא שם אביו

ולד' הפוס' דשם אביו אינו מעכב בגט נכון לכתוב שמו ולא שם אביו וכיון שכן לצאת מידי כל ספק נכון לתת שני גיטין א' בשם דגיות והב' בשמו ושמה לחוד יע"ש. ופה עה"ק ירושלים

תוב"ב ראיתי הלכה למעשה כד' מרן ז"ל דכ' גט אחד בלבד בשם המגרש וכינויו. והכינוי היה כינוי משפחה וכתבו פ' המכונה פ'. וע' מ"ש באריכות בזה סי' ק"ך ס"ק י"ח. וע' לקמן ס"ק פ' אם כותבי' בשם משפחה שהוא בלשון הקדש המכונה פ'. והא דאמרינן לעיל דאם זוכר שם יהדות של אביו שיכתוב שם של יהדות היינו דוקא כשנשתמש אביו ביהדות בשם של יהדות.

לא יכתוב שם אביו של יהדות שקרא זקנו דלא הוחזק

אמנם אם אבי המגרש נולד בעוד שהיה אביו אנוס וקרא לו אביו בצנעא שם של ישראל כדי שכשיזכה לצאת מן ההפכה שיקרא באותו שם של יהדות ונתגדל בגיות ומת, ובנו שזכה לצאת מן ההפכה בא לגרש לא יכתוב שם אביו של יהדות שקרא זקנו לאביו דכיון דלא הוחזק אביו בשם זה של יהדות לא חשיב שיש לו שם של יהדות. ואע"ג דהמגרש הזה החזיק שם זה לאביו ע"פ מה שקיבל מאבותיו דשם זה של יהדות קרא זקנו לאביו, לא חשיב חזקה, כן יש ללמוד מד' הריב"ל ח"ג סי' כ"ז.

וזה מקרה האחרון דומה לנ"ד ולא היה להזכיר שם היהדות שלו בגט לפי"ז אולם בנ"ד היו עוד כמה סברות לטיבותא כן להזכיר שם היהדות של האבא בגט וכדלהלן:

שם עריסה

א. שאמר המגרש שיש עוד אנשים שקורין לו משה, וע' בס' דבר הלכה פ"ג סוף הערה מ"ב וז"ל "אבל בשם עריסה, אפילו רק אחד קורא בו ולעולם אינו קורא בשם אחר, לא הוי נשתקע, וכן ראיתי נוהגין בכי"ד ת"א ע"י האב"ד הרב משה אביטן שליט"א, עכ"ל. ובנ"ד גם הבן היה קורא לאבא בשם משה בכל מיני ענינים דקדושה והבעל התשובה המגרש נודע היה בכל חוגים הדתיים רק בשם הזה של אלכסנדר בן משה הכהן. וא"כ אפשר לומר שאין כאן שינוי השם.

אבא הסכים לשינוי השם

ב. ועוד ועיקר: שדבר עם האבא על שעשה תשובה ועכשיו שותו"מ וניחא ליה לאבא שלו והתגאה בזה שבנו הולך בדרך ישראל סבא וגם אמר המגרש שאמר לאבא שנקרא לתורה בשם אלכסנדר בן משה וניחא ליה וא"כ הסכים האבא ל"שינוי השם" ע"י בנו המגרש הבע"ת והוה עפ"י הלכה כאלו בעצמו שינה את שמו.

יכול לגרש בשם גיות כשא"ל שם יהדות

וע"ש בהמשך דה"ק של הגט פשוט וז"ל בק"נ יראה לי דיכול לגרש בשם של גיות כיון דאין לו שם דיהדות. ולא אמרו הפוס' דאין להזכיר שם של גיות אלא כשיש לו שם יהדות. ואשכחן פ"ב דגיטין דף י"א דאמרו דרוב ישראל שבח"ל שמותיהן כשמות נכרים ובדאי דכשהיו מגרשין נשותיהן היו כותבין שמותיהן אע"ג דהם כשמות נכרים. ותו דהרי כ' מרן בסמוך ס"ז גר שכתב שם גיותו כשר. איברא די ש לדחות הנך ראיות.

קנה שם זה דגיות מפני שיצא מיהדות לגיות

דשאני הכא דקנה שם זה דגיות מפני שיצא מיהדות לגיות ובכה"ג אמרינן חלילה להזכיר שם גיות בגט. מ"מ יראה לי דכיון דאי אפשר בענין אחר כותבים שם של גיות. והנכון שאם אינו

שעת הדחק דיאמרו למגרש האנוס דיחזיק עצמו בשם ישראל עתה שבא לחסות תחת כנפיו ואחר ל' יום יגרש בשם יהדות כנ"ל. ובנ"ד היה לו לאבא של המגרש שם של יהדות ואע"פ שכמעט היה נשתקע, מ"מ בנו הבע"ת הצילו בהסכמתו וברצונו של האבא להיות נקרא בשם היהדות שלו מעריסה.

כותבין שם ישראל על פיו

אם אין אנו יודעין שם המומר שהיה לו ביהדות אלא על פיו, נראה מד' מהרי"ל דכותבין בגט שם ישראל על פיו. ע' בס' מהרי"ל דף צ"ג ע"א. וע' מהרי"ק שורש פ"ו. וע' מ"ש לקמן סס"ק מ"ג אם נאמן המומר על שם אביו ושם חמיו, עכ"ל.

ובנ"ד זוכרים היו שם יהדות של אביהם (אע"פ שע"פ שו"ע אפשר היה לקרוא לאבא מומר או עכ"פ תינוק שנשבה) ולכאורה לפי הדברים האחרונים האלה של הגט פשוט "כותבין בגט שם ישראל על פיו" של האבא שלד' הבן המגרש הבע"ת היה האבא מודה בזה שקבל השם משה מהסבא עכ"פ כשם עריסה (וכן מסתבר מתעודת הלידה של האבא עם השם מויסיי) ועכ"פ לא היה השם משה נשתקע מידיעה אצל הסבא, האבא בעצמו והבן (הבע"ת המגרש) ועוד כמה אנשים שקראו אותו לפעמים בשם משה שם העריסה. וע' שבה - בשם שנשתקע מקריאה אבל לא נשתקע מידיעה - שנחלקו הפוסקים אם הרי זה בכלל שם שנשתקע בעלמא. ע' בס' דבר הלכה פ"ג סעט"ו ובהערה מ"ד ושם בא"ד וז"ל "וסיים הרב שדי חמד דכיון דנחלקו הפוסקים בזה, מי יעצור כח להתיר", עכ"ל.

ראיה מן אהבתי את אדני וכו' וקשה שאינם נקראים בניו

ועוד ועיקר שבכל הדינים האלה - עכ"פ בדיעבד - עיקר החשש הוא שהרואה אומר דאינה מגורשת אלא דאחר מגרשה ובנ"ד בכל חוגי היהדות הדתית במדינתו היה הבעל תשובה הנ"ל ידוע בשם אלכסנדר בן משה הכהן, וחבר בוגדים אינו מן המנין (ע' להלן). וע' לכעין זה בס' ווי העמודים מאת הרה"ג מוה"ר ר' אבישי טהרני שליט"א סוסי" י"ג בענין ע"ע בצאתו בשנה השביעית וז"ל בא"ד ובק"נ וטוען (שמות כא. ה): "אהבתי את אדני את אשתי ואת בני". וקשה והלא אינם נקראים בניו, שהרי בנו מן הגויה אינו בנו, והיא שפחה כנענית, ואיך קוראת התורה אותם בניו בשעה שהעיקר - היהדות - חסר מן הספר.

מדיבורי הרשעים בתורה לומדים כמה הלכות

ולמדנו שגם מדיבורי הרשעים הבאים בתורה הקדושה לומדים כמה הלכות, וכמ"ש ויש ללמוד דינים גם כן מד' הרשעים הבאים בתוה"ק ובד' רז"ל, כגון ללמוד דינים מ"לבן", "פרעה", ו"המן" כש"כ הג'ר חיים פאלאג'י בס' כל החיים (מערכת ד אות ז, ד' טז ע"ג), בשם ס' צפיחית בדבש (בהשמטות לרף ל). וכ"כ בעלי התוספות בס' מושב זקנים (בראשית יט, ג), ללמוד ממעשהו של לוט כמה הלכות פסוקות, וכו'.

התורה קראתם בניו שיש לו קצת שייכות

א"כ, התורה קראתם בניו, ללמדנו שיש לו קצת שייכות עמם, וזה לענין דידן שיש לו שייכות לאחר שנתגירו ושומרים דרך ה', שהוא יעשה עמם צדקה ומשפט. ויתן מממונו לזונם ולפרנסם

כשיש בידו ממון, ואפשר לכופו לזה.

גט של גר שאביו יהודי, ונכתב שם אביו היהודי

וגם לגבי גט של בן הנכרית שאביו ישראל, שאין מזכירין בגט את שם אביו הישראל, כיון שאינו מיוחס אחריו, ויש לכתוב בגט ככל גר: "בן אברהם אבינו", בכ"ז בדיעבד אם כתבו בגט את שם אביו היהודי, הגט כשר, וכמ"ש מה"ר יעקב עדס ז"ל בשו"ת חדות יעקב (ח"ב אה"ע סי' ד"ך), שנשאל שם באופן שלאחר הגט כבר נישאה המתגרשת, והשיב וז"ל: הנה בענין שינה שם דאב, כבר האריכו הפוסקים.

כאן לא שינה כלום

אמנם בנ"ד לענ"ד אע"ג דלע' יחוסו אינו מתייחס אחר הבעל היהודי, משום דולד השפחה כמזה ואינו קרוי בנו, אבל לענין הגט, אם הורגל להחזיק שמו פכ"פ על שם הבעל, אין כאן שינוי שם אביו, כי הרי באמת לא שינה את שם אביו הטבעי, ורק בשינה הוא דפליגי, אבל כאן לא שינה כלום, ולכן הוי ככתב שמו לחוד, דלהרבה פוסקים כשר לכתחילה.

כאן אין לומר מזוייף מתוכו

ואפי' לפוסלים יודו דבדיעבד כשר, ורק דלע' חשש שמא יטעו ויחשבוהו לבנו ממש, ונפק"מ לענינים אחרים, מ"מ לע' הגט אין כאן שום שינוי, ועדיף משינה שם אביו, דהתם מזוייף מתוכו, וכאן אין לומר מזוייף מתוכו, שהרי אביו הטבעי באמת כך שמו, וגם לא יטעו לומר שזה איש אחר הוא - כיון שהוחזק לקרות שמו כך.

לדעת המכשירים בהחזיק שמו של אביו זמן ידוע

ולא מיבעי לדעת המכשירים בהחזיק שמו של אביו זמן ידוע, דאע"פ שבשינה פוסלים, היינו בשינה, ועוד לא הוחזק, אבל אם הוחזק מכשירים, דבנ"ד פשיטא דכשר, אלא אפי' לדעת הפוסלים בשינה אפילו אם הוחזק ל' יום, בנ"ד יודו דכשר, דהא לא שינה שם אביו הטבעי, ואפשר שאפי' לכתחילה מכשירים, אבל נקוט מיהא דבדיעבד וכש"כ באופן שנשאת שיש להכשיר, עכ"ל. ויע"ש לשאר ראיותיו.

עיקר החשש: הרואה אומר דאינה מגורשת דאחר מגרשה

ועוד ע"ש בס' דבר הלכה פ"א ע' כ"ח וז"ל בא"ד: "ובק"נ ואם שינה שם אבי המגרש כגון ששמו שמעון בן יעקב וכ' שמעון בן שמואל, הגט פסול אפי' במקום עיגון ואם נשאת תצאי. וה"ה אם שינה שם אבי המתגרשת". וע"ש הערה ו' וז"ל בק"נ וכ"מ בשו"ע סי' קכ"ט סע"י עכ"פ בלא הוחזק השם שמואל לאבי המגרש. ומקור ד"ז מהרא"ש (בתשובה כלל יז סי' יב) והטור (סי' קכט דפו"ח ע' קיד) שכ' דפסול משום שהרואה אומר דאינה מגורשת, דאחר מגרשה, כי שם אב בעלה "שמעון" ובגט כתוב "שמואל". וכ"פ בתה"ד (סי' קלח, קפד). וביאר ב"י (סי' קכט דפו"ח ע' קיד).

לא דמי לשינה מקום הלידה

דלא דמי כלל לשינה מקום הלידה שהכשיר ר"ת, שהרי כ' הרא"ש בפ' הזורק דטעמא משום דמקום לידתו אינו ידוע וגם אינו נקרא על שם מקום לידתו וליכא חששא שיתחלף באחר ולא דמי לשינה מקום דירתו דפסול דשאני התם דמקום דירתו ידוע לכל שכל אדם נקרא על שם מקום דירתו וכשרואים שינוי המקום אומרים לא זהו שגירש אלא אחר וכמ"ש הטור בס' קכ"ח (בסופו).

שינה שם אביו לשינה מקום דירה דמי

שהרי שם אביו ידוע לכל וכשיראו שינוי יאמרו לא זהו שגירש, ולא מכשרינן שינוי בדבר שא"צ לכותבו אלא היכא דליכא למיחש לקלקולא אבל היכא דאיכא למיחש לקלקולא כמו בשינוי מקום דירה או שם אביו או שם אבי האשה פסול. עכת"ד. וכ"כ הב"ש (סי' קכט אות יז), דאמנם אין שם אבי המגרש לעיכובא, מיהו שינוי פוסל בו.

לא אתי למימר דאין זה המגרש

ולא דמי לשינוי מקום עמידה [בסי' קכ"ח ס"ב], דשם מחמת השינוי לא אתי למימר דאין זה המגרש, כי אין אדם נקרא ע"ש מקום לידתו ועמידתו. אבל כאן מחמת שינוי שם אביו יאמרו דזה לא גירש". עכ"ל.

ד' המחמירים בשינוי שם

וכן נקטו האחרונים כנז' בפ"ת (סי' קכ"ט אות כ"א), הלא הם שו"ת צ"צ שכ' נר' פשוט שהגט הזה פסול לגמרי ונכון לשורפו שלא תצא תקלה ח"ו מבי"ד טועין. ודלא כחתנו הרב שו"ת עבודת גרשוני שצדד להקל במקום חשש עיגון אם יסכים חותנו הצ"צ. גם הרב כנ"י השיג על העבודת גרשוני ופסל הגט. וכן פסל הגרע"א ודלא כהעב"ג. והסכים הב"מ עם הגרע"א. ועל מש"כ בשו"ת תולדות יצחק לסמוך על ד' עבה"ג כ' הפ"ת ולענ"ד תמוהים דבריו. ומאוד נפלא אתי עליו, אחרי שכבר ראה ד' הכנ"י במחכ"ת, איך ערב לבד לחזור ולסמוך על עבה"ג נגד כה"פ ואין לסמוך עליו להקל בשינה שם האב אפי' במ' דוחק ועיגון.

הפיסול אינו אלא דר' משום לעז הרואים

ויש להבהיר, דמדברי הטור וב"י וב"ש הנ"ל משמע כפי פשוטו דפיסול הנ"ל אינו אלא דר' משום לעז הרואים שיאמרו דאינה מגורשת ונשאת שלא כדין ובניה ממזרים. וכ"כ בגט פשוט (סי' קכ"ט אות מ"ט ד"ה ויש) והו"ד בפ"ת (סי' קכט אות כז). וכ"כ מהרי"ם בריסק (סי' לה) [והו"ד בפ"ת (סי' קכט אות כח)], דהנה זה ברור דהך פיסולא דשינוי שם אביו הוא רק מדר', דחיישינן ללעז דהרואים יאמרו דאי"ז המגרש. וכ"כ המהרח"ש (סי' ג, דף ק"ב ע"ג) ובס' גט פשוט (סקמ"ט ד"ה ויש) עכ"ד. וכ"כ בס' דבר הלכה.

פסול הגט הוא מדאו' שהוא מזויף מתוכו

אך ראה להב"ח (סי' קכ"ט דפו"ח ע' קיד) שכ' דפשיטא דפסול הגט בכה"ג הוא מדאו' כיון שהוא מזויף מתוכו. ודוקא אם במקום שם אביו כ' שם אבי אביו אי"ז קרוי מזויף מתוכו כיון שמצינו שבנים נקראים בני אבי אביהן וכשר הגט מה"ת ורק מדר' פסול משום דהרואה אומר

אחר מגרשה. ע"ש שהביא כן מהתרה"ד (סי' קפ"ד), דהרא"ש הנ"ל שכ' לפסול משום הרואה, אינו אלא שורש הפסול, אבל למעשה פסול משום זה מה"ת, או דהרא"ש איירי בשינה שם אביו לשם אבי אביו ואינו פסול אלא מדר'.

ד' המחמירים

וכן בעה"ש (סי' קכט אות י, יא) כ' לצדד שהפסול בזה מדאו' ודלא כהגט פשוט ואיזה גדולים דס"ל שהוא רק דר', אלא דסיים דמ"מ למעשה יש להחמיר לחוש לדבריהם דאם קידשה אחר צ' גט גם מהשני. וע"ש שכ' דנראה דהגרע"א והב"מ לא ברירא להו שהוא דר'. ובחזו"א (אה"ע סי' צב אות כד) כ' דשינוי זה פוסל מה"ת. וכן לד' הרא"ש דלא מהני החזקה לשם אביו, הגט פסול מה"ת. ומש"כ הרא"ש שהרואה אומר אחר מגרשה, הוא ביאור הדבר דחסר כאן שמו. ובפ"ת סקכ"ז כ' בשם הגט פשוט דגם להרא"ש אינו אלא פסול דר'. ולא ידענא טעם בזה. ע"כ מהחזו"א.

נ"מ ספק שינה שם אביו לשם דעלמא

ונ"מ רבתא מזה, בדין ספק שינה שם אביו לשם דעלמא, דלפי ד' הב"ח הרי גם בזה אם נשאת תצא, וכמ"ש הרמב"ם פ"י מהל' גירושין דכ"מ דאמר' דתצא, ה"ה בספק תצא מפני שהיא ספק מגורשת. ואילו הגט פשוט הנ"ל דס"ל דפסול דשינה שם אביו אינו אלא מדר', כ' (סי' קכט אות נ) דלכן בספק שינה לא תצא וכמו שדקדק מהריב"ל מהר"ן ז"ל, והר"ד בפ"ת (הנ"ל).

דין בשינוי שם אבי האשה אם הוא כשינוי שם הלידה

כן מפורש בד' ב"י וכן מבואר להדיא בפ"ת סי' קכ"ט אות כא בשם כל האחרונים [וכן השוה בפשיטות גם בעה"ש (סי' קכט אות א) וצ"ע דלא זכר להם הפ"ת באות כ"ז שהביא שם בזה רק ד' הגט פשוט (ס"ק מ"ט) שצדד להקל בזה ומשום דיש לומר דדוקא איש נקרא על שם אביו פלוני בן פלוני כמו שכותבין בשטרות וכן קורין אותו לס"ת, אבל אשה בעודה בבית אביה קטנה או נערה אינה חותמת שום שטר ומשנשאת אינה נקראת ע"ש אביה כי אם ע"ש בעלה אשת פלוני או אלמנת פלוני, ולכן שינוי שם אביה הוא כשינוי שם הלידה דכשר משום שאין אדם נקרא ע"ש לידתו, והוסיף הגט פשוט אבל מה אעשה דבתשו' מהראנ"ח ומהרח"ש לא חילקו כה"ג אך מצאתי רמז סיוע מתוך ד' הראנ"ח.

ד' הרה"ג ר' הרב צבי בן יעקב שליט"א הלכה למעשה בכעין נ"ד

וק' מח"א חו"ד מאת הדיין המפורסם הרה"ג מוה"ר ר' הרב צבי בן יעקב שליט"א וזתו"ד: בגט, נכתב שם אבי האישה "דמתקרי ב'", בעוד בפועל האישה אומצה על ידו ואין הוא אביה הביולוגי. האישה עומדת להינשא ביום ה' הקרוב.

נשאלנו אם הגט כשר להינשא בו ואם לאו ומה ההשלכות ההלכתיות של גט נוסף (ימי המתנה, איסור אשת איש עד היום במשך שנתיים).

מפאת הזמן הקצר ודחיפות העניין, מאחר שנראה שלא ניתן לסדר גט פיטורין נוסף הואיל ויש קושי באיתור המגרש והמצאתו לבית הדין, ומשום שעצם סידור גט הפיטורין הנוסף אינו

אלא מחמת חומרא ומעיקר הדין יש להתיר לכתחילה את האישה הנ"ל להינשא לעלמא על סמך הגט הנ"ל. על כן האישה הנ"ל מותרת לעלמא לבר מכהן, וכמו שיתבאר להלן.

- ה -

נימוקים

א. מטרת כתיבת שמות אבי המגרש והמתגרשת בגט

הנה שמות האבות אינם מכליל שם המגרש והמתגרשת, אלא 'סימן' הם, כגון: 'ראובן בן יעקב' - השם המחויב לכתוב בגט הוא 'ראובן', ואילו שם אביו - 'יעקב' הוא לסימן איזה ראובן. ולכן: בהשמיט שם המגרש והמתגרשת - הגט בטל או פסול. (ע' שו"ע אה"ע קכט, יא; ב"ש שם ס"ק כא, ופ"ת שם ס"ק לא), בעוד אם השמיט שמות האבות - הגט כשר וכמו שכתבו הרא"ש (בתשובה מה, כה) והרשב"א (ח"א אלף קעו) דאף לכתח' א"צ לכתוב, כיוון ד'שם עירו ועירה' תנן, ולא 'שם אביו ואביו', וכן פסק בשו"ע (אה"ע קכט, ט) ובגט פשוט (קכט, מג) דאין להחמיר ותינשא לכתח'. והסברה בזה דשם האבות אינו מעיקר השם אלא לסימן כמו שם עירו ועירה.

לכתחילה ובדיעבד

כשיש ספק בשם האב או שהמוחזק כאב אינו האב הביולוגי או ההלכתי - הדין לכתחילה ובדיעבד נגזר מכך שבמקום ספק יש להשמיט שם האב, וכן אם המגרש או המתגרשת לא מוחזקים בשם האב, כגון כשכל העולם סבור שיעקב הוא אבי המגרש או המתגרשת אך שבפועל יצחק הוא אבי המגרש או המתגרשת - הביולוגי - אין לכתוב שם המגרש או המתגרשת 'בן יצחק' או 'בת יצחק', כיון דלסימן הוא וכך לא יידעו מי הם ויטעו שהם אחרים.

ואף דאם כתב נראה דאין לפסול בדיעבד אם יש מיעוט שידוע מי האב הביולוגי וממילא אפשר דלא נשתקע, מ"מ לכתח' אנו נוהגים שלא לכתוב כלל מהאי טעמא. ומזה נגזר גם שאם אביו של המגרש יהודי ואמו נוכרייה, והמגרש התגייר, וכתבו שם אביו היהודי - יש להכשיר, שאף שלעניין ייחוס אינו אביו, העולם מכירו כאביו, הגם שהוא בן נוכרייה, ועל כן הווי סימן למגרש, שהרי הוא מוחזק כבן אביו הנוכרי, וכמו שכתב הגאון רבי יעקב עדס בחדוות יעקב (אה"ע סי' כד) דכיוון שהוא מוחזק כבנו של אותו פלוני שנכתב בגט, אין זה שינוי וכשר אף לכתחילה.

רוב העולם מחזיקים אותו לאביה ה"ז סימן מובהק

ולכן: אם כתבו שם אביה המאמץ, כיוון שרוב העולם סבורים ומחזיקים אותו לאביה, הרי זה סימן מובהק מי היא זאת "פלונית" המתגרשת - זאת המוחזקת כבתו של ב', שהרי שם אביה הוא לסימן כמקום עירו ועירה - לדעת מי היא, וכאן ידעו כמעט כולם מי היא פלונית, והיא זו המוחזקת כבתו של ב', ולמיעוט היודע שם אביה הביולוגי ודאי אין לחוש בזה.

יש שהכשירו את הגט אפילו שינה שם האב לגמרי, נידוננו אינו בגדר זה וודאי יש להכשיר.

והנה בשינוי שם אבי המתגרשת האריכו הפוסקים להקל במקום עיגון - אף בשינוי לגמרי - ע' בגט פשוט (קכט ס"ק מג וס"ק מט) ובפ"ת (שם ס"ק כא). והגאון רבי שלמה קלוגר בשו"ת

האלף לך שלמה (אה"ע סי' קכז) כ' דבאינו שינוי גמור יש להתיר לכולי עלמא, וכ"כ המהרש"ם (ח"ד סי' ג).

לכן בנידון דידן שהעולם מחזיקים אותה ככתו של ב', וכך היא רשומה בתעודת זהות ובכ"מ, ואף שיש מיעוט היודעים שהיא מאומצת ואולי יש גם היודעים מי הוא האב הביולוגי, מ"מ ודאי אינו 'שינוי גמור' - גם אם נאמר דחשיב 'שינוי' - כיון שרוב העולם סבורים שזאת האישה פלונית - אביה הוא ב'.

לכן גם אם נאמר שזה שינוי שם אביה, רבו המקלים, ובפרט שיש לדמותו לאינו שינוי גמור, עכ"ל.

מחלוקת בשינוי שם שהחזיק המגרש בשקר

ויש לברר, מהו דין שינוי שם אבי המגרש וכו' בשם שהמגרש החזיק עצמו שהוא בן אותו פלוני, כגון שאבי המגרש שמו שמעון, והחזיק המגרש בשקר ששם אביו שמואל, וכ' בגט שהמגרש הוא בן שמואל: והנה ד"ז מפורש בב"י ושו"ע סי' קכ"ט ס"י, ועולה שם, דדעת תה"ד, דגם בזה שהחזיק המגרש דשם אביו שמואל, פסול הגט, דאע"פ שיכול אדם להחזיק לעצמו שם חדש, אבל לאביו אינו יכול לעלות שם אחר. ואפי' נשאת האשה בגט זה, תצא. וכמו בכתבו בגט לשם אביו שם שאינו שייך לו כלל.

ד' רש"י שבדיעבד הגט כשר

ואילו ד' רש"י, דאם כ' בגט שם שהחזיק לאביו וכ' בגט וכל שום וחניכה דאית לי ולאבהתי, בדיעבד שנישאת האשה בגט זה יש לסמוך על הדין שהגט כשר בזה. וד' מרן לא ברירא, דהנה בשו"ע שם מבואר דס"ל שהעיקר כד' תה"ד, ומיהו בשו"ת ב"י (דיני גיטין סי' יג) פסק כרש"י.

ומהריב"ל פסק בזה דתצא. ובגט פשוט העלה בזה, דיראה דאין כח בדינינו לכוף הבעל שיוציא אשה שנתגרשה בגט הנ"ל כיון די"א דלא תצא. אבל יגלו לבעלה השני דנחלקו הפוסק' בד"ז דאיכא דס"ל דתצא, ואם בעל נפש הוא יחוש לע'. ואם לא רצה להוציאה וסמך על המכשירין, נכון הדבר דבעל הראשון יכתוב לה גט שני בשם אביו האמיתי, ותשב תחת בעלה השני. ע"כ.

מהני חזקה הנ"ל לשם אביו דוקא היכא דמת אביו

ראה כ"ז בב"ש שם אות כ. ובט"ז שם אות טו, ובפ"ת שם אות כז. וכ' בפ"ת (סי' קכט אות כח) בשם הגט פשוט (קכ"ט אות נ"ג), דיראה דאפי' להסוברים דמהני חזקה הנ"ל לשם אביו, היינו היכא דמת אביו, אבל אם אביו בחיים ואינו רוצה שיקראו אותו אלא בשמו האמיתי, יראה לי דלכו"ע לא מהני חזקה.

ובנ"ד האבא של המגרש היה מסכים לבנו הבע"ת להקרא בתורה באלכסנדר בן משה הכהן והוה כאילו האבא שינה שמו בעצמו, ע' לקמן, ועוד: חמש שנים לפני הגט האב נפטר לעולמו.

חזקה באופן שאביו אינו ידוע כלל בשמו האמיתי במקום כו"נ הגט

ולע' אם מהני חזקה לשם אביו לכתוב בגט השם שהחזיק בו - באופן שאביו אינו ידוע כלל

בשמו האמיתי במקום כו"נ הגט. כלומר, אם המגרש נסע ממקומו אל מקום שאין אביו ידוע שם כלל והחזיק שם דשם אביו בשם אחר (כמו בנ"ד), ואח"ז רצה לגרש במקומו החדש, וכ' בגט שם אביו כמות שהוחזק באותו מקום ע"י בנו המגרש.

ליכא חשש שיאמרו דא"ז המגרש

הנה בשו"ת בית דוד (סי' כ) כ' דיש להכשיר בזה אף לד' הרא"ש, כיון דבנ"ז, במקום כו"נ הגט לא ידוע דאביו יש לו שם אחר כלל אלא זה השם שכתוב בגט וליכא חשש שיאמרו דא"ז המגרש.

והו"ד בפ"ת סי' קכט אות כד. וע"ע בפ"ת סי' קכט סוף אות ה דגם בשו"ת חמדת שלמה כ' סברא זו.

ויש מחמירים

אך בס' שדי חמד (מערכת גט סי' ג, אות ה') העיר על דברי פ"ת בשם שו"ת בית דוד הנ"ל, וז"ל "ולפי הנראה, לא ראו תשובת הרב מוהריב"ל ח"ב סי' ל' ותשובת מרן (שו"ת ב"י דיני גיטין) סי' י"ג הו"ד בס' בית אהרן (דף ט"ו ע"ד ודף ט"ז ע"א) דנדונם היה באכסנאי שבא מעיר אחרת להחזיק עצמו בעיר יותר מל' יום בשם ראובן בן שמעון וכ"כ בגט, ושוב נודע מאנשי עירו כי לא נקראו המגרש ואביו בשמות אלו ופסלו הגט מפני שינוי שם אביו ע"פ ד' הרא"ש (הנ"ל). והרב בית אהרן (בדף י"ט ע"ב) כ' בשם הרב גט מקושר בולה (סי' נ"ד ס"ג מש"כ כד' הרב בית דוד הנ"ל), וכ' על דבריו, דכיון דנדון מרן ומוהריב"ל ושאר האחרונים היה באורח שבא לעיר ולא ידעו במקום כו"נ משם אחר ופסלו הגט, אין לזוז מדבריהם, רק שאפשר לעשות זה סניף וכו'. וע"ע בהשו"מ (ח"א סי' ס"ו וסי' פ"ט) והג' מוהר"ם מליובוויץ בשו"ת צ"צ שלו (הנד"מ בסוס"י קפ"א), שלא כ' להקל בזה אלא סניף הוא לטעמים אחרים ע"ש. עכ"ל הרב שד"ח.

אין להקל

באופן שנראה להלכה דאין להקל בנדו"ד טפי מכל החזיק שם אביו דעלמא שביררנו לעיל [ולכאורה יש להעיר במה דהרב פ"ת כ' שם להסכים בפשיטות להרב בית דוד, בעוד שבסעיף קטן דאחריו ר"ל באות כ"ה העתיק תשובת גאון ששלח להב"ח שפסל בכה"ג, אלא דאמנם איירי הגאון בגט שנכתב במקום שידוע שם אביו אלא שנשלח למקום שהחזיק המגרש שם אחר לאביו ונכתב בגט שם זה]. ולא תקשה על האי דמרון ז"ל בתשובה הנ"ל פסל הגט בזה לדעת הרא"ש הנ"ל, מאי טעמיה, הא ליכא בזה חשש לעז דהרא"ש ז"ל.

אין אדם עשוי לשנות שם אביו

דהנה נראה דמרון ז"ל ביאר זאת במ"ש בתשובתו וז"ל "אין הכרח לומר דכי היכי דחזקה מהניא ליה לדידיה בע' שינוי שמו הכי נמי מהניא ליה היכא דשני איהו שמא דאבוה, דהא איכא טעמא רבה לחלק ביניהם, והיינו טעמא, דאדם עשוי לשנות שמו מחמת חולי או מצד יראת דבר ולהכי כי איתחזיק בההוא שמא אותה החזקה חשיבא חזקה ואותו השם חשוב שם גמור לגרש בו וליכא חששא דילמא טעו אינשי למימר אינו זה המגרש. אבל בשם האב, לאו הכי הוא,

דאין אדם עשוי לשנות שם אביו, ולהכי אף שהחזיק בו הרבה זמן לא חשיבא חזקה, ואתו הרואים למימר שאינו זה המגרש לפי שאין זה שם אביו וכו'.

סגי בשינוי שמו וכינוי משפחתו כדי שלא יכירוהו ובטלה דעתו אצל כל אדם

ומה שאמרת דאדם עשוי נמי לשנות שם אביו כדי שלא יכירוהו באותות לבית אבותיו, ואמינא לך אנא, דלאו אורח ארעא בהכי, וסגי ליה לאיניש בשינוי שמו וכינוי משפחתו כדי שלא יכירוהו, והמשנה את שם אביו נמצאת דעתו משונה מדעת כל בני אדם ובטלה דעתו אצל כל אדם, וכו'.

מרוצה בכך ולא קפיד חשיב כאילו הוא עצמו שינה

אפי' תימא דבני העיר שינו שמו מאליהם וקוראים לו כך, אפילו הכי אמינא לך שאני התם שהוא מרוצה בכך ולא קפיד משום דקרו ליה בשמא אחרינא היילך חשיב כאילו הוא עצמו שינה את שמו, אבל כשהבן משנה את שם אביו ובפרט אחרי מות אביו, דלא ידעינן אי ניחא ליה לאבוהי בהכי או לא, מאן לימא לן דמצי לגרושי ביה, ואלבא דידך איכא למתמה, מי שבני אדם שינו שמו מאליהם וקארו ליה בשמא דלא ניחא ליה ביה, אטו משום דהוחזק אותו השם בעיר, ניתי אנן ונכתביה בגיטא, הא על כרחך לומר דלא כתבינן אלא שמיא ואידך שמא כייילנן ליה בוכל שום אחרן וחניכא". עכ"ל מרן ז"ל שם.

לא יתלו דלמא המגרש שינה שם לאביו במקום כו"נ

ונראה בכוונת מרן ז"ל, דאמנם במקום כתיבת ונתינת גט דנדו"ד, ליכא חשש לעז דאנשי מקום כתיבת ונתינת הגט, אך יש לחוש משום לעז דמקום אבי המגרש דכי ישמעו שפלוני גירש את אשתו יאמרו, דזה לא המגרש, כי יש שם אחר לאביו, ולא יתלו דלמא המגרש שינה שם לאביו במקום כתיבת ונתינת הגט והחזיקו שם, כיון דלאו אורח ארעא דבן ישנה שם לאביו.

והא דלא חיישינן ללעז דשאר מקומות שאינם מקום כו"נ הגט - אינו אלא גבי שם המגרש עצמו, משום דיתלו שאר מקומות שהמגרש שינה שמו והחזיקו במקום כו"נ הגט דאדם עשוי לשנות שמו (כו"נ לפרש בכוונת מרן, ולא דכוונתו משום לעז במקום כו"נ הגט "על ידי שיתגלה מהבן עצמו לבני מקום כתיבת ונתינה" ששם אביו האמיתי אחר הוא, והטעם, שהרי הבן אדרבה מסתיר שם אביו ולמיחש דמאיזה סיבה יגלה הוא בעצמו הוא חשש רחוק מאוד).

אבל בנ"ד שכותבין בגט ג"כ שמו הרוסי וואווא א"א לטעות שזה לא המגרש שכל או"א מזרע ישראל ידע שבד"כ יש ליהודים ג"כ שם יהודי מלידה או מהברית מילה וכו'.

חשש לעז אע"פ שקורעין הגט אחר נתינתו

ונראה לברר עוד, דמה שפסלו הפוסקים לעיל בשינה שם אביו משום חשש לעז, היינו אע"פ שקורעין הגט אחר נתינתו (מרן בסדר הגט סעפ"ה, פ"ו, והוא במהרא"י פו"כ סי' מ'), שכן מבואר מסתימת דבריהם. וגם מד' תה"ד סי' רל"ב בענין אחר, מבואר דחוששין ללעז אע"פ שקורעין הגט [והו"ד בקצרה בב"ש ריש סי' ק"ל].

אין כתיבת שם האב מדינא לכן אין השינוי פוסל

וטעם הדבר מבואר דחיישינן שיצא הלעז דרך העדים והנוכחים בשעת כתיבת הגט ומסירתו. וממילא ה"ה לכל מיילי דחששו חכמים משום לעז, היינו אע"פ שקורעין הגט. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"י סי' ל"ד בהערה שם. מ"מ, נלמד מכל הנ"ל, דלולי חששא דלעז, הגט הוה כשר אפי' כתב בשם אביו שם אחר שלא הוחזק בו כלל, ומשום, דכיון דאין כתיבת שם האב מדינא - אין השינוי בה פוסל, וכדין שינה מקום לידתו.

ד' הרדב"ז

אכן בתשו' הרדב"ז ח"א סי' שע"ו מבואר שאין דעתו כן שכ' שם על נדון ידיה וז"ל וא"ת שהרי כ' הרא"ש ז"ל בתשובה על א' ששמו יוסף בן שמעון כו' צריך שתדע שאין הנדון דומה כלל ממנה טעמים חדא התם היו מכירים אותו ביוסף בן שמעון ולא ביוסף בן שמואל והרואה יאמר כו' אבל בנ"ד אדרבה כיון שהכל מכירין אותו בראובן הידוע ולא בראובן בן שמואל לא יאמרו אחר מגרשה עכ"ל. מבואר להדיא שהבין ד' הרא"ש דמיירי דאתחזק במקום כתיבה שמו האמיתי של אביו שהיה לו מכבר וצ"ע. וע' בס' גט מקושר בסג"ר אות כ"ג האריך לתמוה על גוף ד' הרא"ש ומהרא"י הנ"ל. והביא כמה ראיות דגם לשם אביו מהני החזקה שהחזיק לאביו שם זה והניח בצ"ע.

בנ"ד בכלל לא היה ידוע שם אביו של המגרש במקום כו"נ הגט רק בשם היהודי שלו משה ואין כאן שינוי השם אלא זה היה השם עריסה שלו שב' אנשים היו משתמשים בזה לפעמים, שם עריסה שהיה ידוע אצל הסבא, האבא והבן ולכה"פ לא היה נשתקע מידיעה.

ד' שו"ת בית דוד

וע' בשו"ת בית דוד סי' כ' אודות הגט שניתן בשווערזנע ונכתב בו שם אבי המגרש זאב המכונה ואלף ואחר נתינת הגט נתוודע שאביו הי' מנישוועז ונקרא שם בנימין זאב ובגט נכתב רק שם זאב לבד וגבו ב"ד עדות כי מעת שבא המגרש לשווערזנא זה שתי שנים הי' מוחזק בשם אביו כך כאשר נכתב בגט בעלותו לתורה ובחתימתו ובהזכירו נשמת אביו ליום יאר צייט רק בשם זאב לבד והשינוי בא מפני שהי' קטן כשמת אביו ויען כי הי' נקרא בפ"כ ר' וועלוויל וסתם כינוי וואלף שם הקודש שלו הוא זאב כי שם בנימן זאב אינו מצוי כ"כ לכך החזיקו אותו אנשי שווערזנא בשם זה וגם הוא הי' סבור כן ולכך החזיק שם אביו כך (בטעות) ולא היו יודעין בשווערזנא שום שם אחר לאביו ונשאל מה יהא משפט הגט הנ"ל:

תשובת בית דוד: לשם שיש לו במקו' אחר לא חיישי' כלל

והשיב ע"ז באריכות דיש להכשיר גט זה והביא שם דברי הגט מקושר הנ"ל וכת' דמצד זה אין שום קולא בנ"ד כי כל דברי הג"מ בזה תמוהים ונפרכים ואינם כדאי לדחות ד' הרא"ש ומהרא"י ולזוז ממקומם אפי' כמלא נימא אך מצד אחר יש להקל דנראה דבנ"ד גם הרא"ש מודה כיון שבנ"ד לא הוחזק בעירו שהוא מקום כו"נ רק בשם זאב לבדו ולשם שיש לו במקום אחר לא חיישי' כלל אפי' בשמו ומכ"ש בשם אביו דודאי אין סברא לומר להחמיר בשם אביו יותר מבשמו דהא שם אביו לא מעכב כלל כו' וההיא דתשו' הרא"ש מיירי שהוחזק שם אביו במקו'

כו"נ בשמו האמיתי שהיה נקרא שמעון ובמה שבנו החליף שמו לקרוא עצמו בן שמואל בשביל זה לא נשתנה שם האב דהא הכל מכירים במקו' כו"נ דשם אביו הוא שמעון.

איכא למיחש ללעז

ואיכא למיחש ללעז דמקום כתיבת ונתינת כו' והאריך בזה והביא ג"כ ד' הרדב"ז ח"א סי' שע"ו הנ"ל שכ' סברא זו וכ' דאף שהרדב"ז לא סמך ע"ז כ"א בצירוף עוד טעמי' מ"מ נראה דסברא ברורה היא וכדאי לסמוך ע"ז לחוד להלכה ולמעשה ובפרט שגם בתשו' הרלב"ח סי' נ"ב כ' להדיא כן וגם בהגהת הרב בעל תוס' י"ט (הנדפס בחידושי הרשב"א ה' שיטות) כ' דאין לחלק בהחזק בין שינה שמו לשם אביו כו' ואף דמהרא"י בסי' קל"ח נראה שהבין בד' הרא"ש כפשוטו דאפי' לא אתחזק במקום כו"נ השם האחר שיש לאביו י"ל בנדון דמהרא"י שם שאני דמיירי שמתחילה בכתובה העלה שם אחר לאביו ובגט כ' שם אחר.

ועוד י"ל דמהרא"י לשיטתו שם דס"ל דבלא נכתב שם אביו פסול כו' והב"ש שנמשך אחריו גם לדין הוא שלא בדיוק ועוד י"ל דהב"ש מיירי דעכ"פ יודעים במקום כו"נ שיש שם אחר במק"א לאביו כו' ועכ"פ איך שיהי' כוונת מהרא"י והב"ש לענין דינא נראה עיקר להלכה ולמעשה כדכתיבנא עכ"ד ומסיים שם שלא לסמוך עליו כ"א כאשר יסכימו עוד ב' רבנים מובהקים להכשיר ע"ש.

מהימן עד א' אפי' אחר הנתינה

ולעד"נ דבנד"ז בלא"ה יש להכשיר דאין זה מקרי שינוי כלל מטעם הב"ח ומטע' תשובת חמדת שלמה שהבאתי לעיל סק"ה ומטעם תשובת מהרי"מ סי' ל"ה שיובא לקמן ס"ק כ"ח. ומ"ש הב"ש עוד דבפסקי מהרא"י מבואר אפי' אם עד אחד מעיד על שינה שם אביו פסול. הנה הג' מוה' ברוך מרדכי נ"י הגאב"ד דק"ק וואלאקאוויסק כתב לי דנראה טעם הדבר דמהימן עד א' אפי' אחר הנתינה אף דיש לה חזקת היתר שנתגרשה משום דהוי מלתא דעביד לגלויי וכמו דסמכינן מתחילה לכתוב שמו ע"פ עד א' ואשה וקרוב משום מלתא דעל"ג (כדלעיל סי' ק"כ ס"ג) ה"נ יכול לפסול מטעם זה וכ"ש הכא דאתחזקה כבר בא"א ולפי"ז נראה דאפי' אשה וקרוב יכולין לפסול הגט אם אומרי' ששינה שם אביו עכ"ד.

ד' הגר"א: ודאי צ' לכתוב שם אביו

וע"ע בביאור הגר"א אה"ע סי' קכט סקי"ח וזתו"ד תשו' רש"י וכמ"ש בהג"ה אבל בלא"ה תצא כמו בשמו בס"ג דשם אביו לא גרע משם עירו תצא ול"ד לשם לידה דשם אינו ידוע כ"כ ועב"י בד"ה וכתב שם עוד כו' וא"צ למ"ש דהחילוק הוא פשוט דדוקא שם לידה שא"צ כלל לכתבו אפי' לכתחילה משא"כ בשם אביו דודאי צ' לכתבו לכתח' כמ"ש בפ' גט פשוט שני יב"ש אין מגרשין הא לא היו שמות אבותיהן שווין ומגרשין וכן בכלי ש"ס אמרי' ב' יב"ש ותדע שם מקום הדירה ג"כ אם לא כ' כשר ואפ"ה שינה בו פסול וכמ"ש בסי' קכ"ח ס"ב ולכן נ"ל דאם לא כ' כהן דכשר כיון דא"צ כלל לכתבו כמ"ש בפ' ג"פ וכמש"ל ס"ז.

ב"ש: לשקר לא חיישין

וע"ע בב"ש סי' קכט סק"כ וז"ל היינו אם נמצא כן שהחזיק בשקר פסול, אבל לא חיישין

לזה כמ"ש בסי' ק"כ וכו', עכ"ל בא"ד.

פ"ת: באיזה אופן יחזיק שם אחר לאביו

וע"ע בפ"ת אה"ע סי' קכט סקכ"ח וז"ל ע' בג"פ סקנ"ג שהביא דבתשו' מבי"ט ח"ב סי' נ"ב האריך לברר באיזה אופן יחזיק שם אחר לאביו וקאמר דבעינן ל' יום שיקראו אותו פב"פ בשם השינוי ולפחות שיקראו אותו כן ג"פ בתוך ל' יום או חתם עצמו בשינוי שם זה ג"פ בתוך ל"י, ואם גירש אשה אחת בתוך ל"י ואשה ב' אחר חזקה דל"י גט הראשון פסול וגט השני כשר דבעינן חזקה דל"י קודם נתינת הגט. וכ' עוד הג"פ שם ויראה לי דאפי' למ"ד דמהני חזקה לשם אביו היינו היכא דמת אביו אבל אם אביו בחיים ואינו רוצה שיקראו אותו אלא בשמו האמיתי יראה לי דלכ"ע לא מהני חזקה.

אביו שינה שמו מחמת חולי

ואם אביו שינה שמו מחמת חולי והוחזק בשם השני ונשתקע ממנו שם ראשון אך הבן לא סר ממנהגו וחותם בשטרות וקורין אותו לתורה פב"פ בשם הראשון שהיה לאביו וגירש אשה ג"כ פב"פ בשם הא' שהיה לאביו מספקא לי אם אותו גט כשר שתנשא בו לכתח' ובמקום עיגון ושעה"ד יראה לי להכשיר דלא חשיב דנשתקע לאביו שם ראשון כיון דבנו קורא לאביו בשם ראשון וליכא לעז לרואה גט זה דהכל יודעין דזה היה שמו של אביו בראשונה אך לכתח' יכתוב פב"פ שם שני דמתקרי פ' שם ראשון דשם שינוי מחמת חולי הוא עיקר עכ"ל, וע' בבה"ט שם ס"ק ל"ב, עכ"ל.

מהרי"מ מבריסק: פסולא דשינוי שם אביו הוא רק מדרבנן

וע"ע בתשו' מהרי"מ מבריסק סי' ל"ה במעשה בא' שבא ליתן גט בעירו ושם נקרא שם אבי המגרש שמואל אח"ז נתוודע שכמה שנים היה דר בכפר ונשתנה שמו מחמת חולי יצחק שמואל וכן חותם עצמו בשטרות והיה בדעתם שהמגרש יתן שני גיטין א' בשם שמואל וא' בשם יצחק שמואל וכאשר נתן הגט בשם שמואל למדוהו אנשי מרמה לחזור מהגירושין אם לא שתתן לו סך מסויים מה שאינה אמוד' בכך.

להקל בזה בפשיטות

והשיב דיש להקל בזה בפשיטות דהנה זה ברור דהך פסולא דשינוי שם אביו הוא רק מדרבנן דחיישי' ללעז דהרואים יאמרו דאין זה המגרש וכ"כ מהרח"ש ובס' ג"פ כו' (ע' בזה בתשו' רע"ק איגר סי' קי"ט ק"כ) מעתה נראה פשוט דזה דוקא בשינה ממש אבל היכא דכ' שם אביו רק שם הטפל אף דבשם הטפל מהמגרש הסכימו האחרוני' דפסול היינו כיון דצ' לכתוב שמו ושמה מדאורייתא כו' אבל בשם אביו דמדינא א"צ לכתוב כלל אלא דשינוי פוסל בו וכיון שנכתב שם הטפל עכ"פ אינו שינוי ולא גרע מלא כתב כלל דכשר ושוב מצא סברא זו בב"ח עמ"ש הטור בשם הרא"ש שאם לא הזכיר שם אבי האשה אלא בכינוי כשר כ' הב"ח פי' כינוי שאין ידוע וניכר לכל אפ"ה כשר דלא גרע מאילו לא נכתב שם אביה כלל כו' (כבר הו"ד הב"ח הללו בת' חמדת שלמה סי' ע"ב ושם צירף זה לסניף לשאר צדדי' בנדון דידיה הבאתיו לעיל סק"ה).

מכ"ש בשם אביו דאין לחוש לזה ובפשיטות להתיר

ועוד י"ל דנ"ד עדיף טפי דאף אם אירע כן בשם המגרש עצמו היה נראה להכשיר בדיעבד כיון שבמקום הכתיבה ונתניה הוא נקרא רק בשם שמואל לבד לא גרע הך שם שמואל מחניכה שהכל קורין בו דלרוה"פ כשר אפי' לכתח' ועכ"פ בדיעבד כשר לכ"ע וכן מוכח בהדיא מד' הב"ש בסקל"ה כו' ואין לדחות דהב"ש מיירי שנשתקע לגמרי שם השני כו' בודאי לא מסתבר לחלק כן כיון דהכל קוראים אותו בשם הראשון רק לפעמי' נקרא בשם השני הוי שם הא' ככינוי עכ"פ כו' ומכ"ש בשם אביו דאין לחוש לזה ובפשיטות להתיר בנ"ד אם יסכימו עוד רבנים לזה עכ"ל.

ד' סי' ווי העמודים בע' השמטת השם, כשיש ספק בשם ההורים שהפך בה והפך בה מכל הצדדים

וק' מהחכם שרצה להתיר ה'שינוי' של המגרש הבע"ת בנ"ד וסמך א"ע על דעת המהרי"ל אם לא נכתב כינוי של אבי הבעל אף שנכתב שמו יש פוסלים, וס"ל דאם לפי ד' המהרי"ל כבר כותבין ב' השמות השם משה ושם וואווא, צ' להקדים השם היהודי לפני השם הגויי, והראה לי לע' בס' ווי העמודים מאת הרה"ג מוה"ר ר' אבישי טהרני שליט"א סי' יד וז"ל בא"ד וכיו"ב ראיתי גם בשו"ת הב"ח החדשות (סי' פו) שבכל ספק בשם אבי המגרש או אבי המתגרשת, יש להשמיט את שם האבות. וכ"כ אודות מגרש שעיגן א"א כמה שנים, ועד שמצאוהו ובאו לכתוב הגט, חקרו בשמות ההורים, ונמצא ששינה את שם אביו בקראקא לאברהם. ולא כן שם אביו באמת אלא יהושע. וכן העידו אנשי עירו.

לאו כל כמיניה לשנות שם של אביו

וכ' שאין לכתוב בגט שם אביו בן אברהם, אע"פ שהוחזק בקראקא כן שם אביו. דלאו כל כמיניה לשנות שם אביו, ואם יכתוב כן הגט פסול, וכמ"ש הטור (אה"ע סוס"י קכט). אבל אם באנו לכתוב בגט בן יהושע שהיה שם אביו באמת, הנה אם היתה האשה עמו כמ"כ, ודאי שפיר לכתוב שם אביו יהושע, אבל לשלוח גט זה לקראקא מקום שהוחזק בשם בן אברהם ואין מכירין כלל שם יהושע, ודאי דגט פסול הוא אפי' בדיעבד.

לא להזכיר שם אביו כלל

ולכן לא מצא להם תיקון כי אם שלא להזכיר שם אביו כלל. ומשפטו חרוץ כדין שתוקי ואסופי, שאין כותבין אלא שמוותיהן לבד. אלא שכ', מיהא מסתפינא מחבריא. פן יאמרו לי כמה יהיר ההוא צורבא מרבנן שתוקע לד' הלכה לכתח' בד' התמוה לרבים, ומיקל בד' אחרונים שהחמירו לכתוב ב' גיטין בספיא דכהן ולוי, וכש"כ שלא להזכיר שם אביו כלל, אע"ג דיש סברא מעליותא לחלק בין כהן ולוי ושם אביו (דכהן ולוי אם לא כתבין, יש לטעות שמא אחר הוא שהוא ישראל, אבל אם אינו מזכיר שם אביו ליכא למטעי באחר, וזו סברא שאין עליו תשובה) מ"מ בטלתי דעתי וסדרתי עוד גט שני שמפורש בו שם יהושע אבי המגרש. או שיצאו המגרש והמתגרשת למקום שאין מכירין את המגרש שהיה מוחזק בשם אברהם בתחלה. עכ"ד.

שו"ת מהרי"ל: יש מחמירים בגט שלא נכתב בו שם אבי הבעל

ואכן דבר זה תלוי בסלע המחלוקת, שיש פוסקים דס"ל להחמיר בגט שלא נכתב בו שם אבי

הבעל, ויתירה מזו אפי' אם לא נכתב כינוי של אבי הבעל אף שנכתב שמו, יש פוסלין, וכמש"כ בשו"ת מהרי"ל (סי' ח"ץ). וז"ל אשתקד הביא השליח גט זה לאשה הזאת, ולא היה כתוב כנוי האב בער"א, ולא כל שום וחניכה, ולא רציתי ליתנו. עכ"ל. וכ' בשו"ת מהר"י ווייל (סי' ק"ץ) בשמו, וז"ל וראיתי פ"א שהובא גט ממרחקים, והיה לאבי המגרש שם כינוי ולא נכתב הכינוי בגט, ופסל מר אותו גט. עכ"ל. וכ"כ שנית (סי' כג). וכ"כ הלבוש (אה"ע סי' קכט ס"ח) בשם דעה זו, שנוהגים לכתוב שם אבי הבעל פב"פ, ושם אבי האשה פב"פ בגט, מיהו אם לא הזכירם אלא בכינויהם, או לא הזכירם כלל, י"א שהוא כשר, ויש פוסלין.

מהרש"ל: רק בשתוקי או בדוקי משמיטין את שם האבות

הרי שהיה מכיר בשיטה הפוסלת גט כשלא הזכיר שם האבות. וגם מהרש"ל ביש"ש לגיטין (פ"ד סי' יט) ס"ל שאין להשמיט את שם האבות אלא רק בשתוקי או בדוקי. אבל בשאר בני"א אם לא הזכיר את שם אבי המגרש או אבי האשה כשר. והיכא שכתב שם אביו ולא כתב הכינוי, צ' לכתוב גט אחר, ואם קבלה הגט, בדיעבד כשר, אם לא נכתב הכינוי, בין בבעל ובין באביו. שלא אמרו להשמיט שם אביו אלא בשתוקי או בדוקי, דאבא שאול היה קורא לשתוקי בדוקי (קידושין סט, א.), ויש כאן מקום למצוא לעז ולשדות ביה נרגא, לכן אין כותבין אלא שמו, וכדי בזיון וקצף בזה שלא נזכר שם אביו, מאחר שכל העולם נכתבים ונזכרים בגט בשם אבותיהם, והכל יודעין שהוא שתוקי.

אין לכתוב אותו לכתח' בשם אבי אמו דלא למחזי למהוי כשיקרא

אבל אין לכתוב אותו לכתח' כמו שקורין אותו לעלות לספר תורה בשם אבי אמו, שזהו כדי שלא לביישו, אבל בגט איכא למיחש ללעז, דמחזי כשיקרא. וע"כ אם אבי המגרש משומד, שנהגו לקרות המגרש לעלות לס"ת בשם זקינו, ולא בשם אביו, ושכן ראוי לעשות, כדאשכחן גבי רבה בר בר חנה, וכן עושין בשטרות. אפי' הכי לע' הגיטין, אין כותבין אלא את שם אביו ישראל, וכל שום וחניכה דאית ליה, כדי דלא למחזי למהוי כשיקרא.

היכא דידיעין צריך לכתוב השם וחניכא

והא דמקילינן לגבי שם אביו ואביה, דוקא היכא דלא ידעין, אבל היכא דידיעין צ' לכתוב השם וחניכא. כמו על המגרש גופא. וכן עשה מהרי"ל הלכה למעשה, שהחזיר הגט לאחוריו, לפי שלא היה כתוב שם כינוי של אבי המגרש.

כתבין נמי להדיא הכינוי, משום שופרא דמילתא

וכיו"ב פ' התרה"ד (ח"ב סי' רב"ם) והוסיף, שכל מה שאמרו שאם לא נכתב שם האבות שהוא כשר בדיעבד, כ"ז דוקא כשכבר קיבלה את הגט, אז הוא כשר בדיעבד אם לא נכתב הכינוי, וה"ה אף במגרש ע' כך הדין, ואפי' היכא דכתבין: "וכל שום וחניכא". מ"מ כתבין נמי להדיא הכינוי, משום שופרא דמילתא. בין במגרש בין באבי המגרש. עכ"ד. אלו הן מילים מועטים, והלכותיהן מרובות תלויות בשערה, וכמה חידושים יש בהם.

דעות הפוסקים המיקילים בהשמיטה לכתחילה

ומי יבוא להכריע בין ההרים הגבוהים, ובפרט בדיני ערוה החמורה. מרן הב"י (אה"ע סי' כקט), שאחר שהביא ד' הרא"ש והרשב"א שאם השמיטו שם אבי האיש או אבי האשה, לית ביה חשש כלל, מהא דלא תנן שם אבי האיש ואבי האשה. אלא שמו ושמה תנן, כ' וז"ל: ולאפוקי ממאי דמשמע קצת מד' מהר"ר ישראל בכתביו (תרה"ד ח"ב סי' לק"ח). שאם לא הזכיר שם אבי הבעל פסול, עכ"ל.

מד' תה"ד נראה שפוסל ללא הזכרת אבי הבעל

נמצא שמרן ראה כי מד' תה"ד נראה שהוא פוסל שאם לא הזכיר את שם אבי הבעל, ועם כל זה היד נטויה שאין לחוש לסברא זו כלל. ואלו הן ד' תרה"ד (ח"ב סי' קלח), שכ' אודות א' שהחזיק שמו בשם אליה בן דן, וגירש את אשתו בגט בשם זה, ואח"כ נודע שאין שם אביו "דן", והרב השואל רצה להתירה מטעם מש"כ האשירי, באין לנו אלא שם שהוא מחזיק לעצמו בפנינו, אפי' אם נמצא אח"כ שאין שמו כך, הגט כשר. וג"ז האיש החזיק ע' בשם זה יותר מל' יום קודם נתנית הגט בשם אליה בן דן. והתה"ד דחה, דה"מ דוקא בשם של עצמו. אבל אם שינה את שם של אביו, לא אמרינן כן.

א"צ לכותבו בגט ולכך השינוי אינו פוסלו

ועוד טען השואל להתיר, דבשם האב א"צ לכותבו בגט. ולכך גם השינוי אינו פוסלו, והבאת כמה ראיות ששם האב לא פסל בגט, שהרי גם העדים א"צ לכתוב שמם עד תקנת ר"ג, בגיטין (לד, ב.).

העד ניכר בלא שמו בכת"י

והרב תה"ד דחאו, וחילק ב' חילוקים, הא' דהעד ניכר בלא שמו בכת"י, וכן היו חותמין כמו שהתקין רבן גמליאל רק: "אני עד", בלי שם כלל, והיו מקיימין מתוך כת", עד שתיקן ר"ג שיפרשו שמותיהן, ולכך די בשמו לבד. משא"כ בשם הבעל.

אם יטענו בעד, מה בכך?

השנית, אם יטעו בעד, ויאמרו שאחר הוא ששמו כשמו, מה בכך, כולי האי רובא דעלמא כשרים הם לעדות, אבל אם יטעו בבעל שהוא אחר ששמו כשמו, נמצא שהוא פסול לגמרי, דכו"ע פסלי להאי גיטא חוץ מבעל.

שם האיש עם שם אביו

ומה שאמרו במשנה שמי כשמך ושם אשתך כשם אשתי, ובסיפא תנא: מקום האיש והאשה ומקום הזמן. ומשמע ששם האבות, א"צ לכתוב בגט (וזו ראית הרשב"א). אין מכאן ראייה, שהביאור בזה, שכ' שם האיש כמו שכותבין אותו בדינו, והיינו עם שם אביו. וראיה לזה, דמאי פריך תלמודא לשני יוב"ש הדורים בעיר א' ומשמע שכ' גם שם האבות, ולכן שני יב"ש חיישינן בהו, ואין מגרשין נשותיהן אלא זב"ז. ואין לפרש, ב' יוסף בן שמעון וב' לאה, דא"כ אמאי קאמר נשותיהן אין עושין גירושין אלא אלו בפני אלו, מבעי ליה. עכ"ד.

ומבואר מדבריו, שהביא ראיית הרשב"א ושאר הראשונים בשם הרב השואל, דאילו שם אביו

ושם אביה לא תנן, ודחאם מהילכתא. ולכן מרן כ' שההלכה כד' הרשב"א ודעימיה, שאם לא כתב שם אביו או אביה כלל, הגט כשר ואין בו שום חשש.

נראה שאבי המגרש מעכב, כשלא נכתב בגט

ראה למש"כ בשו"ת ראנ"ח (סי' יא), שגם הוא בכלל הפוסקים דס"ל שא"צ להזכיר שם האבות וכמש"כ הטור והרשב"א. והביא ד' מהר"י בתרה"ד (ח"ב סי' לק"ח), שנראה מד' ששם אבי המגרש מעכב, כשלא נכתב בגט. והראנ"ח כ' להשוות הדעות, שאפשר דלא קאמר התה"ד לחוש - אלא רק על שם אבי המגרש, אבל באבי המתגרשת מודה הוא לשאר הפוסקים שא"צ לכותבו.

לחלק בין אבי המגרש לאבי המתגרשת

יש לחלק בין אבי המגרש לאבי המתגרשת במעט חלוק. ואפשר החילוק הוא כמש"כ בשו"ת נוב"י תנינא (אה"ע סי' קיג), ובשו"ת בית אפרים (סי' פד) שאם רק שם המגרש לבד כתוב בגט ולא שם אביו, אינו מוכח מהגט מי הוא המגרש, דכמה יוסף איכא בשוקא, אבל במגורשת מוכח מתוך הגט דהיא אותה רחל הכתובה בגט. וכ"כ בס' גט מסודר (שער א סי' ב ס"ג, חקור דבר אות ב. דף ח ע"ג).

רגילות היתה לכתוב שם אבי המגרש דווקא

ומהר"י אסאד בשו"ת יהודה יעלה (ח"ב, אה"ע סי' צב או"ג) כ' חילוק אחר בין שם אבי המגרש לאבי המתגרשת, שלא מצינו בש"ס שום שטר או גט, כ"א פלוני בן פלוני, ביבמות (קטז): אנא חנן בר חיאי נהרדעא. אחא בר הדי', בהשולח שני יוסף ב"ש. דרגילות היה כן. לכתוב שם אבי המגרש. אבל אבי האשה לא מצינו בש"ס שם אביה אין שום ראיה להזכירו.

מצינו גם בגט אשה שם אביה

ועי' למהר"ח וולפרט אב"ד לטביה בשו"ת בחירי חיים (סי' ה או"ב ע' לו). ולע"ד יש להעיר, שמצינו גם בגט אשה שם אביה, וע' בגיטין (לה, א): שלחו מתם: איך פלוניתא בת פלוני קבילת גיטא מן ידא דאחא בר הידיא דמתקרי איה מרי. וע"ע ביבמות (קז, ב): בראשונה היו כותבין גט מיאון לא רעינא ביה ולא צבינא ביה ולית אנא בעיא להתנסבא ליה, כיון דחזו דנפיש דיבורא, אמרי: אתי לאיחלופי בגיטא, תקינו הכי: ביום פלוני מיאנה פלונית בת פלוני באנפנא. ע"כ.

כשהשמיטו שם אביו הנודע והזכירו שם שאינו נודע

מ"מ היה נראה לדקדק מד' הראשונים, מהרי"ל (סי' ח"ץ), ומהר"י ווייל (סי' כג, וסי' ק"ץ), שלא פסלו הגט אלא משום שנכתב שם אבי המגרש שאינו נודע, והשמיטו הכינוי שהוא הנודע לרבים, שכ' וז"ל: וראיתי פ"א שהובא גט ממרחקים, והיה לאבי המגרש שם כינוי ולא נכתב הכינוי בגט, ופסל מר אותו גט. עכ"ל. וגם מד' מהרש"ל ביש"ש (גיטין פ"ד סי' יט) נראה כן שלא חשש אלא במקום השמטת שם הכינוי - אף שכ' שם אבי הבעל שאינו נודע, יותר ממה שיש לחוש בהשמטת שם אבי הבעל לגמרי. וגם פתח דבריו בהשמטת שם אביו, וסיים בהשמטת הכינוי.

אין העולם יודעים את שם אביו רק כינויו בלבד

ונראה מדבריהם, שהשמטת הכינוי הוה גריעא מהשמטת שמו. לפי שיאמרו העולם כי זה איש אחר הוא, כיון שלא מכירין אלא שם הכינוי בלבד, ולא ידעו אותו בשמו כלל. ולכן אילו היה משמיט שם אביו ולא היה כותבו כלל, הוה עדיף טפי שאפשר לתלות שם אביו בכינוי שמכירין בשוק, ולא יצא לעז על הגט - שאיש אחר הוא זה. אבל עתה שכתבו רק שם אביו בלא כינויו, ואין העולם יודעים את שם אביו - אלא מכירים אותו בכינויו בלבד. יאמרו העולם כי זה איש אחר.

דרך משל, כמו שבא לפנינו בביה"ד באחד שהיה שם אבי המגרש אליעזר, ויש מעטים שקורין אותו בשם זה, או שעולה לתורה בשם זה, ורובא דעלמא מכירין אותו בשם ליאון, הנה אם יכתבו בגט שם אליעזר לבדו וישמיטו שם ליאון, הנה כו"ע שמכירין אותו בשם ליאון, יאמרו: שאין זה הגט של פלוני, אלא של אחר, ואין זו אשתו. ובחזרת דוקא בשם זה, לפי שאם היה הכינוי יוצא משם העיקר, עדיין היה אפשר לתלות שזה אותו האיש המגרש, וכגון ששמו העיקר היה יהודה - ליאון, שכו"ע ידעי ששם ליאון - הוא כינוי למי שנקרא בשם יהודה, וכמ"ש בשו"ע (אה"ע סי' קכט ס"ז), ואף אם היה נכתב שם יהודה לבדו, עדיין היו יודעים שזה ליאון, שכן כולם קורין ליהודה ליאון.

מה שאין כן בזה, שהוא שמו אליעזר - ליאון, ואין דרך לקרוא לאליעזר גם בשם ליאון, שאין ביניהם שום קשר, ע"כ בזה יש חשש במה שכ' רק השם העיקרי ולא כ' הכינוי.

וכן שייך בנ"ד שאין שייכות בין השם וואווא והשם משה ואם אנו לא היינו כותבים שמו היהודי של אב המגרש "משה" הרבה אנשים היו טועים שזה לא האיש המגרש ולכן היה עדיף לכתוב שניהם ואם כבר כותבים שניהם מעדיפים להתחיל עם השם היהודי.

אין הקרובין מכירין כל השמות

ואין לומר שהקרובין מכירין כל השמות. שכבר נוכחתי לדעת בעשרות גיטין ובירורי יהדות, שאפ' בנים לא ידעו את שם עריסת אביהם, אלא רק את הכינוי. וכן מגרש לא הכיר את שמות העריסה של אשתו, והאשה לא הכירה בשמות בעלה.

ומעתה אילו היו משמיטין את שם אביו לגמרי, היה אפשר לתלות שהוא האיש המגרש. שכל המוסיף גורע. באופן שלא חלקו כל אלו הפוסקים אלא דוקא כאשר כתבו שם אביו או אביה, והשמיטו שם הכינוי, אבל אם השמיטו שם האב לגמרי, לא פסלוהו.

כתב רק שמו שאינו נודע בלבד, בזה יש פוסלין ויש מתירין

וכן נראה מד' הלבוש (אה"ע סי' קכט ס"ח), שכ': נוהגים לכתוב שם אבי הבעל פלוני בן פלוני, ושם אבי האשה פלונית בת פלוני בגט, מיהו אם לא הזכירם אלא בכינוייהם, או לא הזכירם כלל, י"א שהוא כשר, ויש פוסלין. וכ"כ מרן החבי"ב בכנה"ג (אה"ע, סדה"ג, ח"ג, בשער השמות אות קלג). שתחילה פתח דבריו, שנוהגים לכתוב שם אבי האיש ואבי האשה, מצד מנהג, ולא מדינא. ושוב אח"כ כ', שאם הזכיר את שם האב רק בכינוי, או שלא הזכיר כלל את הכינוי, אלא כ' רק את שמו שאינו נודע בלבד, בזה יש פוסלין ויש מתירין.

ובנ"ד: כדי למנוע להגיע לחשש מחלוקת הזו עדיף היה לכתוב שני השמות בן משה הכהן המכונה וואווא.

זהה הביאור בדעת הלבוש

שאם היתה דעתו שיש פוסלין מי שלא הזכיר כלל את שם אבי המגרש או אבי המתגרשת, לא היה פותח בדבריו בלשון: "נוהגים", על כתיבת שם אבי המגרש והמתגרשת, והיה לו לכתוב בלשון: "צריך", להראות שהוא חיוב מעיקר הדין, אלא שאם קר'א שמיט'ה, בזה יש דעות המכשירים ויש הפוסלין. ומהא דלא כתב כן, נראה כדברינו, שבסוף דבריו מיירי לענין הזכרת שם האב בלא הכינוי. או שהזכיר שם האב רק בכינוי.

דעת הגאונים שא"צ להזכיר שם האבות

ועש"ע בס' ווי העמודים וזת"ד ואנה ה' לידי, וראיתי שדעה זו שא"צ להזכיר שם האבות, כבר נפתחה בגדולים, והיא ד' הגאונים כמש"כ בשו"ת הגאונים שערי צדק (ח"ג שער ב סי' ד"ך), וז"ל: ואבי האיש ואבי האשה, א"צ בגיטין, ובשמו ושמה סגיא. מצינו בכל ה' גיטין, שאבי האיש ואבי האשה א"צ בגיטין, שאפי' בתקנה לא תקנו שיהא כותב אלא איש פלוני וכל שום דאית ליה, פלוניתא וכל שום דאית לה, ושנינו (גיטין פ) שנה שמו ושמה שם עירו ושם עירה, תצא מזה ומזה. ואילו אביה ואביו, אין אנו מזכירין כלל. אבל אם כותב שם אביו ושם אביה. לא פסל. עכ"ל.

ומבואר שא"צ לכתוב שם אבי האיש ואבי האשה.

אלא שאם כתב לא פסל. הרי שד' פשוט הוא, שבימי הגאונים לא כתבו שם אביו ואביה, אלא שמו ושמה בדוקא. וכ"כ מהר"ם ריקאנטי (סי' מה"ר). וגם בתשו' הרא"ם (סי' סז, ד"ה ועוד שאין ראוי), בגט ששינה את שם אבי המתגרשת, וכ': "בת תאנים", במקום: "בת יוסף טנס", כ', שאע"פ שהגאון רב צמח פסק, שא"צ לכתוב בגט שם האבות, כדכ' בעל העטור (מאמר ו) בשמו, ומשמע לכאן שאם שינה בו כשר, דא"צ לכתבו.

אם שנה בו פסול דהוי כמזויף מתוכו

מ"מ כבר כ' הרא"ש בתשובה כמש"כ הטור (אה"ע סי' קלב) בשמו. שאם שנה את שם אבי האיש, הגט פסול, מפני שהרואה אומר אחר גרשה, שהרי אין זה שם בעלה. ואפשר שגם הגאון יסבור כהרא"ש בזה, שאע"פ דא"צ לכתבו, מ"מ כיון דאית ביה משום לעז פסול. אי נמי. שמא יהא ד' הגאון כהני רבוותא, דאע"פ שא"צ לכתבו אם שנה בו פסול דהוי כמזויף מתוכו. אלא שהרא"ם העלה, תהי דאין עכוב בכתיבתו של שמות האבות בגט. מיהו לכתח' צ' לכתבו, ואף שאם לא נכתב כלל כשר. כיון דלכתח' בעינן למכתביה, אם שינה בו פסול. וגבי מקום הלידה דאפי' לכתח' א"צ לכתבו. אם שינה בו כשר. עכ"ד.

יש דס"ל דיש לכתבו לכתחילה

וכ"כ בשו"ת הרמ"א (סוס"י פד), שאף שא"צ לכתבו אף לכתח', לד' קצת רבוותא, מ"מ מאחר דרבים חולקים וס"ל דיש לכתבו לכתח', וכן המנהג פשוט, אין לשנות. וכ"כ בשו"ת ראנ"ח

(סי' יא), שא"צ לכתוב שם האבות מעיה"ד. וכ"כ מהר"ר ידידיה מונסונייגו דומ"ץ פאס בשו"ת דברי אמת (סי' צא, דף קכו ע"ג) דשם אבי המגרש אינו מעכב כלל. וכ"נ ד' מהר"ר בכר דוד יצחק דומ"ץ קושטנדינא בשו"ת דברי אמת (קונטרס יא, בע' גיטין, סי' ה, דף קכו א, ד"ה שם).

ד' דומ"ץ אמשטרדם בשו"ת דברי דוד

וכ"כ מהר"ר דוד מילדולה ז"ל דומ"ץ אמשטרדם בשו"ת דברי דוד (אה"ע סי' ב"ן, ד"ה הא קמן. ד' קלה ע"ג), שכשהב"ד אינם יודעים שם אביהן של המתגרשים מצד עצמם, יש להם לסמוך על המתגרשים, ומ"מ אפי' לכתח' א"צ לכתוב שמות האבות כלל, וכמש"כ העיטור (מאמר ו). וכ"כ מה"ר מרדכי קריספין בשו"ת דברי מרדכי (אה"ע סי' טו, ד"ה ומדבריו, דף כו ע"א), שנראה מד' העיטור, שאפי' לכתח' א"צ לכתוב שם האבות בגט. והראש"ל מהר"ם נ' חביב בס' גט פשוט (סי' קכט אות ג"ם, דף ק ע"ד, ד"ה העולה), צלל במים אדירים ואסף וקיבץ כל הסברות בזה, והעמידן על כסא של ג' רגלים, והם: רב צמח גאון ובעל העיטור ס"ל, דאף לכתח' א"צ לכתוב שם אביו בגט, אלא שאם כ', לא נפסל.

כל גדו"ע חולקין על התרה"ד וס"ל שאם נתגרשה בגט ללא שם האבות שתינשא בו לכתח'

ועש"ע בס' ווי העמודים וזת"ד ומול סו"ף ד' הראש"ל מהר"ם נ' חביב שם, כ', שאף שלד' תרה"ד (ח"ב סי' לק"ח), אם לא נכתב שם האב, הגט פסול, מ"מ לע' הלכה אע"ג שהמהרי"א בעל תה"ד הוא רב מובהק מגדולי האחרונים, וס"ל שאם לא נכתב שם אבי המגרשת הגט פסול, אין להחמיר כדבריו, כיון שגדולי הפוסקים ועל צבאם רבינו צמח גאון, והעיטור, והרשב"א, והרא"ש והטור, דס"ל שאם נתגרשה בגט זה שלא נכתב בו שם האבות, דהגט כשר ותינשא בו לכתחילה, וכמו שפסק מרן. וכ"ד מהריב"ל (ח"א כלל ד, דף סא, א.), ומהרשד"ם (אה"ע סי' רמד), ומהר"ש (דף קא רע"ג). עכ"ד. וגם בשו"ת אדמת קודש (ח"א אה"ע סי' מט, ד"ה זאת אשיב), כ', שלע' הלכה אין להחמיר כד' תה"ד, מאחר שכל גדולי עולם חלוקים עליו.

כל שכתב מקום עמידתן ומקום דירתן סגי

וראיתי למרן החבי"ף בס' גנזי חיים (מערכת ג, מזכרת הגיטין אות א), שהגט הראשון שסידר, היה בשנת תקצ"ז לאשה מירקאדא בת אברהם, ואירע שהסופר השמיט ב' תיבות: "בת אברהם". וכ', שהיתה דעתם להכשירו ע"פ תשובת הרא"ש הנ"ל, ושכ"נ מסתמיות ד' הפוסקים, וד' הרדב"ז שהביא הכנה"ג שכל שכ' מקום עמידתן ומקום דירתן סגי.

גט שליחות שהושמט שם אביו אבל בההרשאה נכר שם אביו

ועש"ע ומעתה נדון בסברא שכ' נוב"ת (אה"ע סי' קיג), אודות היא איתתא שאשה עזבה וברח למקום רחוק, ובקושי שע"י שליח שלחו לו גט, ושוב נסע משם למקום רחוק יותר, ובגט זה שהובא לבעל שיתננו לאשה ע"י שליח, לא נכתב שם אבי הבעל המגרש, אמנם בהרשאה שביד השליח נזכר גם שם אביו, והיו בו עוד כמה ריעותות אחרות.

בעיה אם לא הזכיר שם אב

והאריך הנוב"ת לברר שהדין המוזכר בשו"ע שאם לא הזכיר שם אבי האישי כשר, אינו פשוט.

כי מש"כ הב"י בשם הרשב"א, הנה זה הלשון שהביא הב"י לא נמצא בתשובות הרשב"א המודפסות, ולפי הנמצא אצלנו אין ראייה להכשיר בלא נזכר שם אבי המגרש, אך לא ראינו שלנו אינו ראייה, ונאמן עלינו הרב ב"י בעדותו שהרשב"א כ"כ (וכבר לעיל נתבאר מקורו בתשובות נדפסות).

חילוק בין גט מיד ליד לגט ע"י שליח שצ"י הזכרת שם אביה

אבל יש לנו חשש אחר, כי יש לחלק בין גט הניתן מיד ליד ובין גט המובא ע"י שליח, דגט הניתן במקומו שנכתב בו מקום עמידת הבעל והאשה, בזה הכשיר הרא"ש כשלא הזכיר שם אבי האשה, כיון שכאן לא הוחזקה אשה אחרת בשם זה, מהני שמה לחוד ושם עירה הוא במקום שם אביה, אבל בגט המובא ע"י שליח שלא נזכר בו מקום עמידת האשה, גם להרא"ש פסול בלא הזכיר שם אביה.

גם הרא"ש מחלק כן

ובזה תבין ד' הרא"ש בתשובה (כלל מה סי' כה), דלא הכשיר שם רק מטעם שהזכיר שם המדינה, ומיד אח"ז (סי' ז"ך) מכשיר בלא הזכירו כלל. והיינו טעמא כי בסי' ז"ך מיירי בגט הניתן במקומו, אבל בסי' כ"ה דמיירי ע"י שליח, לא הכשיר רק מטעם החניכה. וגם באבי המגרש יש לחלק כזה. דאולי הרשב"א שהכשירו מיירי בידוע שאין במקום זה אחר בשם זה, אבל גט המובא לפנינו, ואין אנו יודעים כו'.

וחשש זה מתחלק לב' חששות: הא' שלב' יב"ש מן הסתם חיישינן ובו מועלת ההרשאה

הא' חמור מאוד, דשמא באמת גט זה נכתב מאיש אחר ששמו כשם בעלה, כי אף לשני יב"ש לא חיישינן כל שלא הוחזק. אבל לשני יב"ש מן הסתם חיישינן. ואמנם לחשש זה מועיל ההרשאה שבידו ששם נזכר גם שם אבי הבעל.

אי בעינן מוכח מתוכו ולחשש זה לא מהני ההרשאה

אך יש חשש שני, אי בעינן מוכח מתוכו, שמו לבד לא מיקרי מוכח מתוכו, ואף שכ' בתוספות בגיטין (כד), דגם לר"מ בלא הוחזקו מיקרי מוכח מתוכו, ואף היינו בשמו ושם אביו, אבל בשמו לחוד, ודאי אף בלא הוחזקו לא מיקרי מוכח מתוכו, ולחשש זה לא מהני ההרשאה. עכ"ד.

כל דיון התה"ד אינו אלא אם לכתח' צ' לכתוב שם האבות אבל בדיעבד ליכא מאן דפליג דהגט כשר

ועש"ע בס' ווי העמודים והאמת היא, שאין מכאן שום ראייה לדעה הפוסלת הגט כשלא נכתב שם אבי האיש או אבי האשה, לפי שכל ד' התה"ד וויכוחו, אינו אלא אם לכתח' צ' לכתוב שם אבי המגרש או אבי המתגרשת, אבל בדיעבד ליכא מאן דפליג דהגט כשר הוא, והכי מוכח שם. שכשר לכתח' לכתוב שמו בלא שם אביו. וכן היו נקיי הדעת עושין.

אפי' לא הזכיר שם האיש והאשה בגט כשר

וגדולה מזו כ' במרדכי גיטין (סי' דש"ן), וז"ל: כ' רבינו יואל הלוי (תשובות רבי"ה סי' תתקלט), אי לאו דמסתפינא מחבריא הוה אמינא, אפי' לא הזכיר שם האיש והאשה בגט כשר,

רק שיהא כתוב כהלכתא לר' אלעזר דאמר עדי מסירה כרתי, וקיי"ל כוותיה, דכיון דקיימא עדים קמן ואמרי נמסר לזו שהגט בידה מיד בעלה, מה לנו להזכיר שמותם. עכ"ל, יע"ש כי האריך להביא ראיות.

מ"מ בעינן שיהיה מוכח ומבורר בגט שהוא המגרש

באופן שמבואר יוצא, שכיון שיש עדים על המסירה, אף שלא נכתב שם האבות, הגט כשר ואין בו חשש. וע' בב"ש (סי' קכט אות א"ך), שכשלא נכתב שם המגרש והמתגרשת דפסול, אע"ג דעדי מסירה מעידים דזה הוא המגרש, מ"מ בעינן שיהיה מוכח ומבורר בגט שהוא המגרש.

אע"פ דקיי"ל כר"א דעדי מסירה כרתי ואפי' אם אינו מוכח מתוכו כשר בדיעבד מ"מ לכתח' בעינן מוכח מתוכו

ועל מש"כ מרן בד' התוספות, דבטל מדאו', שאין זה מוכרח, כי תוספות לא כ' זאת אלא אליבא דר"מ דס"ל עדי חתימה כרתי, וצ' שיהיה מוכח מתוכו לכן מדאו' הגט בטל. אבל לדידן דקיי"ל כר"א דעדי מסירה כרתי, אז אפי' אם אינו מוכח מתוכו כשר, אע"ג שלכתח' צ"ל מוכח מתוכו, מ"מ בדיעבד אין חשש ממזר.

שם אשתו בצירוף שמו, הי כמו שמו ושם אביו בדיעבד

וכיו"ב ראיתי למהר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (אה"ע סי' ז), שבדיעבד מהני בשמו לבדו בלי שם אביו. שבע"כ לומר טעמא משום שכיון שנכתב שם אשתו בצירוף שמו, הוא כמו שמו ושם אביו, א"כ מוכח דבתרתי די ולא בעינן שמו ושם אביו ושם עירו.

בגט בב' סימנים סגי ובמיתה צ' ג' דאין אדם מגרש אשת חברו

ועש"ע בס' ווי העמודים וזת"ד ואף שבעדות מיתה בעי' שלשתן, שמו שם אביו ושם עירו, מ"מ גט שאני, כיון דהוי הוכחה דאין אדם מגרש אשת חברו, לכך די בב' סימנים, משא"כ בעד מיתה דליכא הוכחה עליו שזה הוא המת, ע"כ החמירו דבעי' שלשתן, וא"כ בעד מיתה היכא דהוי אומדנא דמת, מודים כו"ע דדי בב' סימנים כמו בגט. עכ"ד.

מחלוקת אשכנזים וספרדים: רבני אשכנז תפסו בחומרא זו

וכ' בס' שדי חמד (מערכת גט אות יב), שלפי הנראה שפיר אפשר לנו לסמוך להלכה ולמעשה ע"ד הרבנים הנז"ל, כי ברבים היו, והלכה כרבים, ואף שלפי הנראה רבני אשכנז תפסו בחומרא זו, ע' בטיב גיטין (דיני שני שמות, בביאורו אות יא), ובקונטרס תוספות ביכורים שבסוף פ"ת לסדר הגט (דף סט, ב.). מ"מ אנן בדידן דחזינן לכל הרבנים עליונים למעלה דלא לחלק, שפיר סמכינן עליהו לעת הצורך אף כי ליכא מקום עיגון. עכ"ד.

רק כשהגט ע"י שליח יש להחמיר יותר

ועי' בספר אבן מאיר, גורדון, בתשובות מבעל ערוך השלחן (דף ו ע"א), בחידוש הנוב"ת. ובשו"ת אמרי שפר, קלאצקין (סי' לב). ובשו"ת בית משולם, אשכנזי (סי' יג). ובשו"ת בית

שלמה, מסקאלא (חיו"ד סי' קסה), בשם אבי המגרש שיש דיעות אם לכתבו כלל, ויש פוסלין אף בדיעבד בלא כתבו והאחרונים כתב בדדיעבד יש להקל, רק כשהגט ע"י שליח יש להחמיר יותר.

ובספר ישועות יעקב (סי' כט, דף נו ע"א, ד"ה והנה עוד), אם יש לחלק דבגט הבא ע"י שליח - דסמכינן עליו - יש להחמיר דאם לא כתב שם אבי המגרש פסול.

ללמוד מגיטין שבזמנם לגיטין שהיו בזמן מרן ולגיטין שבזמנינו

והנוב"י תנינא (אה"ע סי' קיג), כ' עוד לתמוה על מרן שפסק ד' הרשב"א והרא"ש בשולחנו הטהור (אה"ע סי' קכט ס"ט), שאם לא הזכיר שם אבי האיש או שם אבי האשה כשר. ומשמע שמכשירו אף ליתנו לכתח' ואף שלא במקום עיגון. ותמה עליו, שאין שום סמך למרן מאין לקח דין זה. ואף שהוא מפורש בתשובת הרא"ש והטור העתיקו בלא חולק, אין כל זה מציל את מרן, כי אין לו מקום בזה להשען עליו, לא על הרא"ש ולא על הטור ולא על הרשב"א - ללמוד מגיטין שבזמנם לגיטין שהיו בזמן מרן ולגיטין שבזמנינו, וגם הראיה שהביא הרשב"א בתשובה דשמו ושמה שם עירו ושם עירה תנן, שם אביו ושם אביה לא תנן. גם כן אין ראיה כזה לגיטין שלנו.

בזמן הרשב"א והרא"ש והטור: עדיין כתבו שם מקום דירת המגרשים

שהרי בזמן הרשב"א והרא"ש והטור עדיין היו נוהגין לכתוב שם מקום דירת הבעל ודירת האשה בגט, וכמבואר בטור (אה"ע סי' קכה) ובב"י שם, וכ' הב"י שם בשם הרשב"א שאפי' בדיעבד אם לא כתב שם מקום הדירה, מסתפק הרשב"א לפוסלו, ואם הרשב"א מסתפק אפי' בדיעבד, מכלל שהיו נוהגין בימיו לכותבו, ולכך לא בעינן שם אבי האיש ואבי האשה, דשם מקום הדירה ושם בעצמם מהני, אבל בימי המחבר שכבר פסקו מלכתוב שם מקום הדירה, כמבואר בשו"ע (סי' קכח ס"ב), ואף שכותבים בגט את מקום העמידה של המתגרשים. אי"ז חשוב כמו מקום הדירה שבימי הקדמונים שמקום דירה קבוע, אבל מקום העמידה יכול להזדמן בו ביום אחר שיבוא במקום הזה, כי העמידה מקרה הוא ואינו דומה למקום הדירה, ועכ"פ תמוה בעיני מאוד איך יליף מרן מד' הרשב"א והרא"ש והטור, שבגיטין שלהם מזכיר מקום הדירה לגיטין שלנו.

רמ"א: אם מזכיר שמו ושם אביו, לא בעינן שיזכיר שם עירו

וד"ז דומה למש"כ מור"ם במפה (אה"ע סי' יז סעח"י), וז"ל: וי"א דבמקום שמזכיר שמו לבד, בעינן שיזכיר עירו, אבל אם מזכיר שמו ושם אביו, לא בעינן שיזכיר שם עירו. עכ"ל. וכאן אני אומר בהיפך, דבמקום שמזכיר שם עירו דהיינו בימי הרשב"א והרא"ש והטור, לא בעינן שיזכיר שם אביו, אבל לדידן שאינו מזכיר שם עירו בעינן שיזכיר שם אביו.

לרא" מהני עדי מסירה בשני יב"ש אף שהוחזקו

וסוף דבר העלה, כיון שכל הקפידא הוא רק משום מוכח מתוכו, ולד' ר"א דעדי מסירה כרתי בנזכר שמם אף שלא נזכר שם האבות, ודאי מהני כיון דלר"א מהני עדי מסירה בשני יב"ש אף שהוחזקו, רק לר"ת לפי סברת התוספ' דבעי מוכח מתוכו, יש לנו לומר דלא מיחשב מוכח מתוכו ע"י מקום העמידה, והרי בשו"ע (אה"ע סי' קל) מבואר בדדיעבד כשר בעדי מסירה לחוד

אפי' ליכא עדי חתימה כלל, וא"כ סמכינן על הפוסקים דהלכה כר"א. וכ' שם הב"ש (אות ד), דה"ה באינו מוכח מתוכו, ואפי' בלא נישאת, מתיר להנשא.

וא"כ ק"ו במ' עיגון אפי' עדיין לא ניתן. שינתן כיון שהוא שעה"ד כש"כ שהשו"ע מתיר לגמרי בדילג שם האב, ואף שכתבתי לחלק בין ניתן מיד ליד ובין ניתן ע"י שליח, נ"ל להקל במקום עיגון כזה. עכ"ד.

בזמנינו לא די בלא הזכרת שם האבות

ועש"ע בס' ווי העמודים וזת"ד והביאו בפ"ת (אה"ע סי' קכט אות יט) וכ"כ בכנסת הגדולה (אה"ע סי' קכט הגה"ט אות ז"ך), בשם הרדב"ז (ח"א סי' אמ"ת). עמש"כ הטור שאם לא כתב שם אבי האשה בגט. כשר, דמסתברא שאין הדברים אמורים אלא כשכתב מקום דירתן או עמידתן, דאלת"ה במה יודע מי הוא המגרש והמתגרשת. וכ"כ בעה"ש (אה"ע סי' קכט ס"ד), והוסיף שלפי זה בגט הנשלח שאין מזכירין שם מקום עמידת האשה, צ' להזכיר שם אביה.

יש שחוששין עוד, דהרא"ש שהכשיר היינו מפני שבימיהם היו כותבין מקום הדירה והיה סימן טוב, אבל בזמנינו שאין מזכירין רק מקום עמידתן, וכמה עוברים ושבים יש מכמה מקומות, אין סימן כלל. דכמה שמות שוים יש בעולם לאלפים, ולפי"ז בזמנינו לא די בלא הזכרת שם האבות. עכ"ד.

כשבאים לעיר אחרת להתגרש ואין להם מכירין אין להם מקום עמידה אלא רק ביום הגט לבדו

ועכ"פ אנו בדין קיימינו, שאף שאין מקום עמידה קבוע, ופעמים רבות באים אנשים מעיר אחרת להתגרש בירושלם תכב"ץ, או אנשי יקירי ירושלם הולכים להתגרש בתל אביב או בבאר שבע, מפני המכירין. שלא יכירו וידעו על כל הענינים שיש בין בני הזוג, וסיבת הגירושין, וגם לכסות פצעייו מעיני הבריות כי היכי דליהו מומין שבסתר, וא"כ אין להם מקום עמידה אלא רק ביום הגט לבדו.

מרבם בסימנין

מ"מ כבר מנהג בתי דינין שבא"י נוהגים לכתוב דמתקרי ודמתקרי, ולא סומכים על "וכל שום" לבדו, אלא מרבם בסימנין אלו דמתקרי, ובאופן דמתקרי כזה, יש בזה מוכח מתוכו כי הוא זה האיש המגרש, ודי בזה שהוא עומד היום בהוא אתרא שמתגרש בו, והוא ניכר וידוע.

קורעים אותו ומניחין אותו בביה"ד למשמרת

וגם בגט דידן נכתבו כמה דמתקרי. ומכאן ואילך, אף אם לא יעמדו בו ביום, אין חשש, שהרי לא מוציאים את הגט מבית הדין, אלא קורעים אותו ומניחין אותו בביה"ד למשמרת. ולמתגרשים נותנים מעשה ב"ד בצירוף תעודת גירושין, ושם כתוב שמם ושם אבותם, ומספר תעודת זהות, או מספר הדרכון שלהם, ומקום מגוריהם, וכל שאר סימני זיהוי, באופן שאין ספק כי הוא זה המתגרש.

מעשה ב"ד בצירוף תעודת גירושין ושם כל סימני זיהוי

וכשם שהנוב"ת (אה"ע סי' קיג), סמך על כתב הרשאה שבו נזכר שם אבי הבעל המגרש אף שבגט עצמו לא נזכר, כן הוא בענין הזה. ובפרט לד' מהרש"ק בהאלף לך שלמה (סי' צ) הנ"ל, שכיון שנכתב שמו בצירוף שם אשתו, הוי כשמו ושם אביו.

כל השמות בדמתקרי מיקל על ענין הזיהוי

וגם שאלתי את פי מהר"ר אברהם יצחק הלוי כלאב נר"ו - אב"ד ביה"ד הרבני בעד"ק ירושלם ת"ו, והשיבני כי עצם הזכרת כל השמות בדמתקרי מיקל על ענין הזיהוי של הבעל והאשה, והוי מוכח מתוכו שפיר. ועש"ע בס' ווי העמודים שמבואר שכל הוספת השמות בדמתקרי מועיל טפי, וע"ש ראיותיו.

אם תעודת גירושין מצילה מחשש לעז

אלא שיש לעיין אם במה שקורעים הגט ונותנים תעודת גירושין, הוא מציל מהא דבעינן שיהיה מוכח מתוכו. דע"ש שמביא ממהר"י חגיז בשו"ת הלכות קטנות (סי' נ), ומשמע דבעינן שמהגט עצמו יהיה מוכח. וצל"ע.

סימנים שיש בגט במקום שמות האבות

ועש"ע וזת"ד ואשכחית מרגניתא למרן ז"ל בשו"ת ב"י (דיני גיטין וגירושין, סוס"י ב, ד"ה וע"ד שמות האנוסים), שכ' וז"ל: וע"ד שמות האנוסים. נ"ל דבר פשוט שלא לכתוב: בן אברהם אע"ה. דמשמע שהוא גר, ואינו כן. ולכתוב שם אביו אע"פ שבישראל ממש אני חוכך לכתוב שם אביו ע"פ, מל' הרמב"ם (בפכ"ד מהלכות מלוה), מ"מ ראיתי נוהגים לכתוב על פיו, וא"כ גם לאלו האנוסים נאמין ע"ש יהדות דאביהם - אם זוכרים אותו בודאי, ואם לאו שם גיות דאביו לא יכתבו, כמו שכתב כ"ת לענין שם גיות המגרש.

ובנ"ד יכתוב שם המגרש לבד וכשר, וכ"כ הרשב"א בתשובה, וכן יש ללמוד מד' תשובת הרא"ש, ולרווחא דמילתא יכתוב שם כינויו, ויעלה במקום שם אביו. נאם הצעיר יוסף קארו. עכ"ל. הרי שכל סימן שיש בגט נחשב במקום שם אביו, ובכלל זה גם כל שמות דמתקרי, והוא כמש"ל, וע"ש שאר ראיותיו.

כשיש ספק בשמות האבות אם ישימטו

לכתח' אחר כל הדברים האלה, דע שכל מחלוקת הפוסקים בהשמטת שם האבות - הוא דוקא בסתם בלא שום סיבה מספקת, שבזה הרבה מהחכמים אין דעתם נוחה מהשמטת שם האבות, וכמבואר בשו"ת שואל ומשיב תניינא (חלק ד סי' קנח), שלולי שהיה הכרח להרבות בגיטין, לא היתה דעתו נוחה להשיט שם האב.

כל שיש איזה ספק אם יכתבוהו אפשר שיפסל הגט

אבל כל שיש איזה ספק, כגון שיש ספק בשמות האבות של המתגרשים, ודאי שלכתחילה לא יכתבו את שמות האבות, שהרי כתיבה זו ודאי שאינה מעיקר הדין, ואם יכתבוהו אפשר שיפסל הגט מחמת כן, שאין שום צד לכתוב שם האבות, עכת"ד וע"ש שאר ראיותיו.

- 1 -

תשובה שקבלתי ממו"ר הרה"ג מוה"ר ר' יחי' טובול שליט"א ראב"ד דבי דינא רבא דק"ק ליאון
צרפת יצ"ו

ח' אדר תשפ"ה

לכבוד ידידי ומכובדי הרה"ג המפואר ונעלה מיחידי סגולה כש"ת הרב רבי רפאל איפרס
שליט"א.

נלפע"ד שמאחר שהבעל המגרש הוחזק זה הרבה שנים לעלות לתורה על שם אביו "משה"
שפיר צריך לכותבו כן בגט, ומה עוד שגם האבא מאשר כעת שם זה בלי פקפוק. ולכן צריך
לכתוב בגט כך: "אלכסנדר המכונה סאשא בן משה הכהן המכונה וואווא",

ואחתום בכל חותמי ברכות.

ידידו מוקירו, יחי' טובול.

ודבריו ברור מללו ובהא סלקינן ובהא נחתינן.



קונטרס*

טובה באה לעולם

עיונים ב'לקוטי שיחות', חלק יז, קדושים א' 'הדרן' על מסכת סנהדרין

הגאון החסיד הרב בנימין אפרים ביטון שליט"א

שליח כ"ק אדמו"ר בונקובר ארה"ב

בעמח"ס מוסדי האיתנים, צפונות הפרשה.

[למד בישיבתינו הק' תשנ"ב - תשנ"ז, תש"ס - תשס"א]

סימן א: הדמיון בין כל עבירה לעבודה זרה.

סימן ב: הדמיון וההשוואה בין גניבה לשפיכת דמים.

סימן ג: משמעות שם 'רשע' ו'צדיק' והמסתעף.

סימן ד: חרון בעולם גם לאחר מעשה העבירה.

סימן ה: בגדר בעלות באיסורי הנאה והמסתעף.

סימן ו: יסוד החילוק בין לאו הניתק לעשה ללאו הניתן לתשלומין.

סימן ז: צדיק בא לעולם טובה באה לעולם.

סימן ח: תוכן החטא של גניבה מעין עבודה זרה.

* מוקדש לכבוד מורי ורבי, הגאון החסיד וכו' וכו', מרן ראש הישיבה, מוהר"ר יחיאל מנחם מענדל קלמנסון שליט"א, בעמח"ס 'מי טלי' על מלאכות שבת (י"ב חלקים) ועל הש"ס (כ"ה חלקים) ו'אפיקי מים' (ד' חלקים) – לרגל יום הולדתו השבעים ('צדיק בא לעולם, טובה באה לעולם' – סנהדרין קיג, ב); יאריך ימים על ממלכתו, מתוך שמחה ומנוחת הנפש, לאורך ימים ושנים טובות.

(1) הקונטרס שלפנינו כולל עיונים והערות על שיחת ה'הדרן' על מסכת סנהדרין שבלקוטי שיחות חלק יז, קדושים א'. הסימנים נערכו וסודרו על סדר השיחה.

סימן א

הדמיון בין כל עבירה לעבודה זרה

מביא שאלת הרבי בפירוש משמעות מאמר חז"ל במסכת שמחות "כל הגונב כאילו עובד עבודת כוכבים" שצריך ביאור מהו הדמיון וההשוואה המיוחדת שבין גניבה לעבודה זרה / הבהרת הרבי שבעצם כל עבירה שייכת לעבודה זרה / מדייק בלשון הערת הרבי "עיין אגרת התשובה פרק ז' / מבאר הכוונה בזה שמדברי אדה"ז באגה"ת מתבאר כי יתכן מצב שבו גם על ידי עבירה קלה נעשה פירוד כמו בעבודה זרה ממש, לא רק "בשעת מעשה" העבירה.

- א -

"עיין אגרת התשובה פרק ז'

א. בלקוטי שיחות חי"ז שיחה א' לפ' קדושים עמ' 205 ואילך מביא הרבי באות א' את מארז"ל במסכת שמחות פ"ב הי"א אשר "כל הגונב וכו' כאילו עובד עבודת כוכבים".

ושואל דלכאורה צ"ב מהו הקשר והשייכות שבין גניבה לאיסור עבודת כוכבים, דהנה ע"פ הידוע גודל הדיוק שבדברי חז"ל בתכלית, הרי ברור שההשוואה בזה אינה רק לבטא את גודל חומרת העבירה של איסור גניבה, והיינו שהיא חמורה כהעבירה הכי חמורה דעבודת כוכבים, אלא שיש בזה קשר מהותי וענייני בין גניבה לעבודת כוכבים, וא"כ צ"ב מהו הקשר המיוחד שבין גניבה לעבודה זרה.

ובחצאי ריבוע מעיר כי למעשה יש קשר מהותי בין כל עבירה לעבודה זרה, והיינו ע"פ המבואר בתניא שעל ידי כל עבירה, אפילו ע"י עבירה קלה, נפרד היהודי מהקב"ה בשעת מעשה העבירה עכ"פ, והרי זה בדוגמת עבודה זרה שע"י נפרד היהודי מהקב"ה.

וזלה"ק "באמת, האבן דאך אלע עבירות א שייכות צו ע"ז, ווי דער אלטער רבי איז מבאר אין תניא אז "לא יהי לך" איז "כולל כל שס"ה מצות ל"ת" – ווייל דורך יעדער עבירה וואס מ'איז עובר אויפן רצון העליון ווערט מען בשעת מעשה אפגעריסן פון אלקות אזוי ווי דורכן חטא פון ע"ז".

אמנם ממשיך בהשיחה, דמזה שחז"ל השוו במיוחד את איסור גניבה דייקא לעבודה זרה, הרי מוכח ומתבאר מזה שבנוסף על הקשר והשייכות הכללית הנ"ל שבין כל עבירה לעבודה זרה, הנה יש דמיון מהותי נוסף ומיוחד בין החטא דגניבה לעבודה זרה, וא"כ צ"ב מהו הקשר המיוחד שבין גניבה לעבודה זרה!

ב. והנה על המילים "ווי דער אלטער רבי איז מבאר אין תניא" מצייין בהערה 7 פ"כ ואילך,

(1) ועיי"ש בהמשך השיחה באות ט-י שע"פ כללות הביאור בהשיחה שם בסיום מסכת סנהדרין בארוכה, הנה מיישב הרבי גם את השאלה הנ"ל ומבאר את הקשר המיוחד הקיים בין גניבה לעבודה זרה. וראה להלן סימן ח' בביאור כוונת התירוץ בזה בארוכה עיי"ש.

ועל המלה שלאחרי' "ווייל" מציין בהערה 8 "שם פכ"ד-כ"ה", ובהמשך על המילים "בשעת מעשה" כותב ומציין בהערה 9 "ועיין אגה"ת פ"ז".

והנה כוונת הציון בהערה 7 מובנת בפשטות, דנקודה זו אשר הדיבור "לא יהיה לך" כולל כל שס"ה מצוות ל"ת, מבוארת להדיא בתניא פ"כ שם, בו מקדים אדה"ז לבאר נקודה זו.

וכמו כן כוונת הציון בהערה 8 מובנת גם היא בפשטות, והיינו דהביאור והטעם על זה [אשר הדיבור "לא יהיה לך" כולל כל שס"ה מצוות ל"ת] מבוארים בהרחבה בהמשך דברי אדה"ז בתניא פכ"ד ופכ"ה.

וכמבואר שם בפכ"ד להדיא וזלה"ק "וא"כ האדם העובר על רצונו ית' וכו' והוא בתכלית הפירוד מיחודו ואחדותו של הקב"ה כו' וכאלו כופר באחדותו", ובהמשך שם "אבל באמת לאמיתו אפילו עבירה קלה הרי העובר עובר על רצון העליון ב"ה, והוא בתכלית הפירוד מיחודו ואחדותו ית' וכו', וא"כ החוטא ועובר רצונו ית' אפילו בעבירה קלה בשעת מעשה הוא בתכלית הריחוק מקדושה העליונה שהיא יחודו ואחדותו ית'".

ובהמשך שם מבאר הטעם שהפירוד שע"י שאר עבירות קלות הוא רק "בשעת מעשה" העבירה, וזלה"ק "אלא שלאחר מעשה החטא, אם היא מעבירות שאין בהן כרת ומיתה בדי שמים, שאין נפשו האלקית מתה לגמרי ונכרתת משרשה באלקים חיים, רק שנפגם קצת דביקותה ואחזיתה בשרשה בחטא זה, הרי גם נפשו החיונית הבהמית המלוכשת בגופו וכן גופו חוזרים ועולים מהס"א וקליפה זו ומתקרבים לקדושת נפש האלקית המלוכשת בהם המאמינה בה' אחד".

וכן מבואר גם בפכ"ה וזלה"ק "אפילו מעבירה קלה של דברי סופרים שלא לעבור על רצונו ית' מאחר שנפרד בה מיחודו ואחדותו כמו בע"ז ממש בשעת מעשה".

והיינו שאת כל נקודת הדברים המבוארת בפנים השיחה, מהמילים "ווייל דורך יעדער עבירה וכו'" ועד סוף הפסקא "אזוי ווי דורכן חטא פון ע"ז", הנה כל זה הוא מבואר בתניא פכ"ד-כ"ה, וכמצויין בהערה 8.

ג. אמנם לכאורה צ"ב הכוונה בהערה 9, הא' מהי כוונת הציון על המילים "בשעת מעשה" לאגה"ת פ"ז, דלכאורה הרי באגה"ת שם לא מבואר הך נקודה ש"בשעת מעשה" העבירה הנה ע"י כל עבירה נפרד היהודי מהקב"ה כמו בע"ז, דנקודה זו שהוא נפרד "בשעת מעשה" העבירה מהקב"ה מבוארת היא להדיא בתניא פכ"ד ופכ"ה וכו"ל בארוכה, משא"כ באגה"ת שם שלא מבואר מזה.

והב' גם צ"ב הדיוק בלשון וסגנון ההערה "ועיין", ולא "וראה" וכיו"ב, והרי בשאר מראה מקומות הנ"ל שנשמנו בהערות 7-8 ציין בהערה רק להמ"מ עצמו ולא הוסיף על זה "ועיין", משא"כ כאן בהערה 9 שהוסיף "ועיין", וצ"ב מהו הדיוק והכוונה בזה.

- ב -

מהות הפירוד שע"י עבירות קלות

ד. והנראה לומר הביאור בזה, דכוונת הרבי היא להעיר דלאחר העיון באגה"ת שם הרי מתבאר כי בעצם יתכן גם מצב מסוים בו ע"י כל עבירה, אפילו עבירה קלה, יהי' פירוד מהקב"ה כמו בע"ז ממש [וכמו שאר עבירות שיש בהם כרת ומיתה בידי שמים], כלומר, לא רק "בשעת מעשה" העבירה, וכמבואר בתניא פכ"ד-כ"ה, אלא נפרד ממש כמו בע"ז ר"ל.

וזהו דעל המילים "בשעת מעשה" ציין בהערה 9 וכתב "ועיין אגה"ת פ"ז", דהכוונה בזה אשר אם כי בפנים השיחה נתבאר שאפילו ע"י עבירה קלה נעשה פירוד כמו בע"ז רק "בשעת מעשה" העבירה, והיינו בפשטות ע"פ המבואר בתניא פכ"ד-כ"ה, וכמצויין בהערה 8, מ"מ הנה לאחר העיון באגה"ת שם מתבאר שיתכן מצב בו אפילו ע"י עבירה קלה שאין בה כרת ומיתה בידי שמים נעשה פירוד כמו בע"ז ממש, והיינו לא רק "בשעת מעשה" העבירה.

ה. ביאור הדברים, דהנה יעויין באגה"ת שם דקאי בענין ביטוש והכנעת הקליפה וס"א שע"י לב נשבר, להיות ממארי דחושבנא ולהתבונן במה שפעל ועשה בחטאיו וכו', וכותב בזה וזלה"ק "להתבונן במה שפעל ועשה בחטאיו בחי' גלות השכינה כנ"ל, וגם [גרס] לעקור נשמתו ונפשו האלקית מחיי החיים ב"ה והורידה למקום הטומאה והמות וכו'".

ובהמשך שם מבאר וזלה"ק "ואף מי שלא עבר על עון כרת וגם לא על עון מיתה בידי שמים שהוא הוצאת ז"ל וכה"ג אלא שאר עבירות קלות, אעפ"כ מאחר שהן פוגמים בנשמה ונפש האלקית, וכמשל פגימת ופסיקת חבלים דקים כנ"ל, הרי בריבוי החטאים יכול להיות פגם כמו בלאו אחד שיש בו כרת או מיתה, ואפילו בכפילת חטא אחד פעמים רבות מאד.

כמו שהמשיל הנביא החטאים לענן המאפיל אור השמש, כמ"ש מחיתי כעב פשעיך הם עבירות חמורות [המבדילים] בין פנימית השפעת שם הוי' ב"ה לנפש האלקית, כהבדלת ענן עב וחשוך המבדיל בין השמש לארץ ולדרים עליה עד"מ, וכענן חטאתיך הן עבירות קלות שאדם דש בעקביו המבדילים כהבדלת ענן קל וקלוש עד"מ, והנה כמו שבמשל הזה אם משים אדם נגד אור השמש בחלון מחיצות קלות וקלושות לרוב מאד הן מאפילות כמו מחיצה אחת עבה ויותר, וככה ממש הוא בנמשל בכל עונות שאדם דש בעקביו וכו' עיי"ש.

והמבואר מכללות דברי אדה"ז שיתכן ב' מצבים בהם אפילו ב"עבירה קלה" שאין בה כרת או מיתה בידי שמים, יהי' נעשה פירוד "כמו בלאו אחד שיש בו כרת או מיתה", והיינו בפשטות כמו בכרת ממש, כלומר לא רק בשעת מעשה העבירה, וכמבואר גם ממשמעות המשלים שמביא אדה"ז בזה, הן מהמשל דפסיקת החבלים דקים [בריבוי חטאים], והן מהמשל דהעננים והמחיצות ואור השמש [בכפילת אותו חטא פעמים רבות מאוד].

וביאור הדברים, דהנה מצב הא' הוא בריבוי עבירות קלות, שאם כי כל עבירה קלה בפני עצמה אין בכוחה לגרום פירוד "כמו בלאו אחד שיש בו כרת או מיתה" ממש [כ"א רק "בשעת מעשה" העבירה, וכמבואר לעיל בתניא פכ"ד-כ"ה], מכל מקום על ידי ריבוי עבירות קלות יתכן מצב שיהיה נעשה ע"ז פירוד ממש "כמו בלאו אחד שיש בו כרת או מיתה", והיינו לא רק בשעת מעשה העבירה.

וכמבואר מתוכן המשל דפסיקת חבלים הדקים, דהנה כוונת אדה"ז בזה היא למה שכתב לעיל באגה"ת פ"ה², וזלה"ק שם "וז"ש כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו, פי' כמו חבל עד"מ שראשו א' קשור למעלה וקצהו למטה וכו', אך באמת אין שום דבר גשמי ורוחני חוצץ לפניו ית' וכו', כי אם עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם, והטעם לפי שהם נגד רצון העליון ב"ה וכו'.

וזהו ענין הכרת שנכרת ונפסק חבל ההמשכה משם הוי' ב"ה וכו', ובשאר עבירות שאין בהן כרת עכ"פ הן פוגמין הנפש כנודע, ופגם הוא מלשון פגימת הסכין, והוא עד"מ מחבל עב שזור מתרי"ג חבלים דקים, ככה חבל ההמשכה הנ"ל כלול מתרי"ג מצות, וכשעובר ח"ו על אחת מהנה נפסק חבל הדק וכו'".

ומבואר מדברי אדה"ז בפ"ה שם שהקשר בין נשמתו של יהודי להקב"ה נמשל לחבל, וע"י עון שיש בו כרת, הנה נפסק ר"ל החבל והקשר בין היהודי להקב"ה, משא"כ שאר עבירות שאין בהן כרת הנה הן נמשלות לחבל עב השזור מתרי"ג חבלים דקים, וכשעובר ח"ו על עבירה קלה אחת נפסק רק חבל הדק, אך לא נפסק ונכרת החבל לגמרי.

אמנם בפ"ז מבאר אדה"ז כי "בריבוי החטאים" קלים, אף כי אין בהם כרת או מיתה בידי שמים, הנה "יכול להיות פגם כמו בלאו אחד שיש בו כרת או מיתה", והיינו כי ע"י פסיקת ריבוי חבלים דקים, יתכן שהדבר יגרום לפסיקת החבל לגמרי.

ועד"ז הוא גם במצב הב', והוא בכפילת אותה עבירה קלה עצמה פעמים רבות מאוד, וע"ז מביא אדה"ז משל אחר [שכן בפשטות המשל דחבלים דקים מתאים רק לריבוי סוגי חטאים שונים, משא"כ בכפילת אותו חטא], והיינו מעננים ומחיצות המסתירים ומאפילים על אור השמש, דעבירה שיש בה כרת או מיתה בידי שמים נמשלה לענן עב או מחיצה עבה ביותר שמפסיקה ומאפילה על אור השמש לגמרי, משא"כ עבירות קלות שהן נמשלות לענן קל וקלוש או למחיצה קלושה.

והנה אם כי מחיצה קלושה אחת או שתים למשל אין בכוחה להאפיל על אור השמש לגמרי, מ"מ על ידי ריבוי מחיצות קלושות יתכן שתהיו מאפילות על אור השמש לגמרי כמו על ידי מחיצה עבה אחת.

ועד"ז הוא גם בנמשל בכפילת אותה עבירה קלה עצמה פעמים רבות מאוד, שאם כי מצד עצמה אין בכוחה של עבירה קלה זו לגרום פירוד ממש כמו בכרת או מיתה בידי שמים [כ"א רק "בשעת מעשה", וכמבואר לעיל בתניא פכ"ד-כ"ה], מ"מ על ידי ריבוי פעמים יתכן שהדבר יגרום לפגם ולפירוד "כמו בלאו אחד שיש בו כרת או מיתה" ממש.

ו. ונמצא לפי זה כי בתניא פכ"ד ופכ"ה קאי אדה"ז בעיקר על מי שעובר עבירה קלה אחת שאין בה כרת או מיתה בידי שמים [לאפוקי ריבוי עבירות קלות] פגם אחת וכיו"ב [לאפוקי פעמים רבות מאוד], וע"ז הוא דכתב שזה גורם פירוד רק "בשעת מעשה" העבירה.

(2) וכמבואר להדיא ברשימות' של הרבי על התניא, דכוונת אדה"ז במש"כ "וכמשל פגימת ופסיקת חבלים דקים כנ"ל" היא לאגה"ת פ"ה.

משא"כ באגה"ת פ"ז מוסיף אדה"ז כי למעשה יתכן מצב שבו גם ע"י עבירה קלה שאין בה כרת או מיתה בידי שמים יהי' פירוד ממש כמו בכרת או מיתה בידי שמים, כלומר, לא רק "בשעת מעשה" העבירה, והיינו או בריבוי חטאים [מצב הא'] או בכפילת אותו חטא עצמו פעמים רבות מאוד [מצב הב'].

ונראה דזוהי כוונת הרבי בהערה 9 במש"כ "ועיין אגה"ת פ"ז", דאם כי בפנים השיחה נתבאר - ע"פ המבואר בתניא פכ"ד-כ"ה - שע"י כל עבירה, אפילו עבירה קלה, נעשה פירוד כמו בע"ז רק "בשעת מעשה", מ"מ "עייין" באגה"ת פ"ז שמשם מתבאר אשר יתכן מצב בו גם ע"י עבירה קלה נעשה פירוד ממש לא רק בשעת מעשה.

ז. ויש להוסיף כי פרט זה שבהערה 9 הרי נוגע לתוכן דברי השיחה, והיינו לקשר המהותי הקיים בין כל עבירה לע"ז, וכמבואר שם בהשיחה.

וזהו שמוסיף ומציין בהערה 9 לאגה"ת שם, שכן להמבואר באגה"ת יוצא כי הדמיון והקשר המהותי שבין כל עבירה לעבודה זרה הוא גדול וחזק יותר, שלא רק שע"י עבירה קלה נעשה פירוד מהקב"ה "בשעת מעשה" עכ"פ, אלא יתכן גם מצב שבו ע"י כל עבירה נעשה פירוד ממש כמו בע"ז [ושאר עבירות שיש בהן כרת או מיתה בידי שמים].



סימן ב

הדמיון וההשוואה בין גניבה לשפיכת דמים

מביא מאמר חז"ל במסכת שמחות המשווה את איסור גניבה לשפיכת דמים / ביאור הרבי בטעם הדבר / מעיר כי על פי פנימיות הענינים כל עבירה שייכת בעצם לשפיכת דמים / אלא שמדברי חז"ל מתבאר כי ישנו בזה קשר מהותי נוסף בין גניבה לשפיכת דמים / לאור דברי הרבי מעיר ומבאר דקדוק לשון חז"ל בענין הדמיון שבין גניבה לעבודה זרה ובין גניבה לשפיכת דמים.

- א -

הדמיון בין כל עבירה לשפיכת דמים

א. הנה במסכת שמחות פ"ב הי"א איתא בזה הלשון "כל הגונב הרי זה שופך דמים, ולא שופך דמים בלבד אלא כאילו עובד עבודה כוכבים".

ויעויין בלקוטי שיחות חי"ז עמ' 205 הערה 11 [על השאלה שבפנים השיחה שם אודות הקשר והשייכות שבין גניבה לעבודה זרה] שכותב ע"ז וזלה"ק "מ"ש שם במס' שמחות "כל הגונב הרי זה שופך דמים" מובן בפשטות, דהרי נוטל חיי נפשו (ראה תניא פל"ז - מח, ב)."

והיינו דבפנים השיחה מקשה על כוונת חז"ל בענין הקשר והדמיון שבין גניבה לעבודה זרה ["כל הגונב כו' כאילו עובד עבודה כוכבים"], ולכאורה הרי באותו מארז"ל מבואר לפני זה שיש גם קשר ודמיון בין גניבה לשפיכת דמים, ולהמבואר בפנים השיחה הרי ע"פ הידוע גודל הדיוק שבדברי חז"ל, על כרחך שגם בזה ישנו קשר ודמיון מהותי ביניהם, וא"כ גם בזה צ"ב מהו הקשר בין גניבה לשפיכת דמים.

וע"ז מעיר בההערה הנ"ל דזה מובן בפשטות, והיינו ע"פ המבואר בתניא שם - בצד החיובי - במעלת מצות הצדקה וזלה"ק "ואין לך מצוה שנפש החיונית מתלבשת בה כל כך כבמצות הצדקה, שבכל המצות אין מתלבש בהן רק כח א' מנפש החיונית בשעת מעשה המצוה לבד, אבל בצדקה שאדם נותן מיגיע כפיו הרי כל כח נפשו החיונית מלוכש בעשיית מלאכתו או עסק אחר שנשתכר בו מעות אלו, וכשנותנן לצדקה הרי כל נפשו החיונית עולה לה', וגם מי שאינו נהנה מיגיעו, מ"מ הואיל ובמעות אלו היה יכול לקנות חיי נפשו החיונית, הרי נותן חיי נפשו לה".

וא"כ מובן מזה בפשטות דהגונב ממון מחבירו הרי הוא כשופך דמים, שכן בממון זה מלוכש "חיי נפשו" של חברו, ובמילא הגונב ממון חברו "הרי נוטל חיי נפשו".

(1) ויש להעיר עוד בזה, דהנה בלקו"ש חי"ז שם עמ' 209 ואילך מבאר הרבי על יסוד דברי הגאון הרוגצ'ובי ז"ל שמצינו חומר מיוחד באיסור גניבה וגזילה על שאר איסורי התורה, שהוא איסור בגדר "פעולה נמשכת", והיינו שאינו עובר על האיסור דגניבה וגזילה רק פעם אחת בעת מעשה העבירה בלבד, אלא שכל זמן שלא עשה תשובה ולא החזיר עדיין את הגניבה או את הגזילה, הרי הוא עובר על האיסור של גניבה וגזילה בכל רגע ורגע מחדש

ב. ויש להעיר שגם בענין הדמיון שבין גניבה לשפיכת דמים, הנה מצינו בעצם שכל עבירה נחשבת ברוחניות הענינים כשפיכת דמים, והיינו ע"פ המבואר בלקו"ת במדבר יג, ג דכל חטא הרי זה שופך דם האדם דקדושה, עיי"ש [ובלקו"ש ח"ב עמ' 625].²

יעוי"ש [ובהנסמן בזה מדברי הגאון הרוגצ'ובי ז"ל בהערות [38, 35 עיי"ש].

ואולי יש להוסיף ביאור וטעם בזה ע"פ המבואר במסכת שמחות שם ד"כ"ל הגונב הרי זה שופך דמים", וע"פ המבואר הטעם בזה בלקו"ש ח"ז שם הערה 11 המובא בפנים, שהוא משום כי בגניבה הרי הגנב נוטל את חיי נפשו [וראה גם בשו"ג שם ובהנסמן שם בנוגע לגזילה].

והנה מבואר בדברי הגאון הרוגצ'ובי ז"ל בכ"מ דאיסור רציחה עצמו הוא בגדר "פעולה נמשכת" [ראה צפנת פענח למכות ה, ב; צפנת פענח על התורה לפרשת פנחס כה, יג; לקו"ש ח"ד עמ' 467 ובהערה שם; חכ"ד עמ' 111 ובהערה 47; ח"ז שם עמ' 211 ובהערה 44].

ולפ"ז יש להוסיף טעם בהא דאיסור גניבה וגזילה [גדר "שופך דמים" ונוטל חיי נפשו] נחשב בגדר "פעולה נמשכת", והיינו משום שהוא מעין הענין דשפיכת דמים שהוא עצמו בגדר "חטא הנמשך לעולם" וכנ"ל.

והנה יעויין בלקו"ש ח"ז עמ' 211 בביאור השייכות המיוחדת שבין איסור גניבה לע"ז [וכמארז"ל במסכת שמחות שם "כל הגונב וכו' כאילו עובד עבודת כוכבים"], והיינו משום כי בשניהם מצינו שענין החרון נמשך בעולם באופן ד"פעולה נמשכת" מצד העבירה עצמה עיי"ש.

ובהערה 44 כותב על זה וזלה"ק "עפ"ז יש להוסיף ביאור כמ"ש במס' שמחות שם "שופך דמים" (ראה לעיל הערה 11), כי גם שפיכת דמים הוא דבר נמשך, דהחטא נמשך לעולם (צפע"נ מכות ה, ב. ועוד). ובנדוד זה שנוטל חיי נפשו הוא נמשך תמיד עד שמשלם לו".

והיינו דהרבי מוסיף טעם בביאור השייכות שבין גניבה לשפיכת דמים [וכמארז"ל במסכת שמחות שם "כל הגונב הרי זה שופך דמים"], שבנוסף על המבואר בלקו"ש שם בתחילת השיחה בהערה 11 שהוא מכיון שבגניבה הרי הוא נוטל חיי נפשו, שהוא מעין הענין דשפיכת דמים וכנ"ל, הנה עוד זאת דבשניהם, הן באיסור גניבה והן באיסור שפיכת דמים, החטא נמשך באופן ד"פעולה נמשכת", וע"ד המבואר בפנים השיחה בביאור השייכות המיוחדת שבין גניבה לע"ז שבשניהם ענין החרון נמשך בעולם באופן ד"פעולה נמשכת" מצד העבירה עצמה עיי"ש.

אלא שלעיל כתבנו להעיר עוד בזה, דאולי ע"פ הך מארז"ל דשמחות שם יש להוסיף ביאור וטעם בהא דאיסור גניבה עצמו נחשב בגדר "פעולה נמשכת", והיינו משום שהוא מעין הענין דשפיכת דמים, והרי החטא דשפיכת דמים עצמו הוא בגדר "חטא הנמשך לעולם".

וע"ד המבואר באג"ק ח"ב עמ' ה' [הובא ונתבאר להלן בהערה הבאה] בביאור הטעם דפעולת החטא בכלל היא בגדר "פעולה נמשכת", והיינו משום כי מהות ענין החטא בפנימיות הענינים הרי הוא בגדר שפיכת דמים של האדם דקדושה, והרי שפיכת דמים [כפשוטו] הוא בגדר "חטא הנמשך לעולם", וא"כ עד"ז י"ל בשפיכת דמים [ע"ד הסוד] של האדם דקדושה, דהוי בגדר "חטא הנמשך לעולם", עיי"ש.

הנה עד"ז י"ל גם בטעם הדבר דאיסור גניבה נחשב בגדר "פעולה נמשכת", והיינו משום שהוא מעין הענין דשפיכת דמים שהוא עצמו בגדר "חטא הנמשך לעולם" וכנ"ל.

(2) ויש להעיר בזה מ'אגרות קודש' ח"ב עמ' ה' - ממכתב כללי לעשי"ת ה'תשל"ז - שכותב הרבי בתוך הדברים [להלן בתרגום חפשי ללה"ק] "ומובן מאליו שכל זה צריך להימשך, באותה מידה חיוניות (פעולה נמשכת), ואף תירה מזו - "מעלין בקודש" - כל השנה כולה".

ובהערה שם וזלה"ק "פעולה נמשכת: ע"פ מרז"ל כל ימיו בתשובה (שבת קנג, א). וראה אגה"ת ספי"א: תמיד כו' כל ימיו בתשובה עילאה כו'. וראה ג"כ רמב"ם הל' תשובה פ"ב סוף ה"ה. - ולהעיר דכל חטא ה"ז שופך דם האדם דקדושה (לקו"ת במדבר יג, ג), ושופך דמים נקרא בספרי ס"פ שופטים חוטא (לא שכבר חטא) ונמשך (צפע"נ

ומ"מ מזה שחז"ל השוו במיוחד את איסור גניבה לשפיכת דמים, הרי מוכח שבנוסף על הקשר והשייכות הכללית הנ"ל ברוחניות הענינים שיש בין כל עבירה לשפיכת דמים, הנה יש דמיון נוסף ומיוחד בין גניבה לשפיכת דמים, וכמו שביאר בהערה שהוא מפני ש"הרי נוטל חיי נפשו"³.

והרי זה ממש ע"ד המבואר בפנים השיחה בנוגע להדמיון שבין גניבה לע"ז, שאם כי מצינו דמיון וקשר מהותי בין כל עבירה לע"ז, וכנ"ל בסימן א' ע"פ דברי אדה"ז בתניא, מ"מ מזה שחז"ל השוו במיוחד את איסור גניבה לעבודה זרה, הרי מוכח שבנוסף על הקשר והשייכות הכללית הנ"ל שבין כל עבירה לעבודה זרה, הנה יש דמיון מהותי נוסף ומיוחד בין גניבה לעבודה זרה.

ועד"ז הוא גם בנוגע להדמיון שבין גניבה לשפיכת דמים, שאם כי מצינו דמיון וקשר מהותי בין כל עבירה לשפיכת דמים, וכנ"ל ע"פ דברי אדה"ז בלקו"ת, מ"מ מזה שחז"ל השוו במיוחד את איסור גניבה לשפיכת דמים, הרי מוכח שיש דמיון מהותי נוסף ומיוחד בין גניבה לשפיכת דמים, וכנ"ל.

- ב -

דקדוק לשון חז"ל במסכת שמחות

ג. עוד יש להעיר בזה, דלפי המבואר בהשיחה בהערה 11 בביאור הקשר והדמיון שבין גניבה לשפיכת דמים, וכן להמבואר בפנים השיחה באות א' ולהלן בהמשך השיחה באות ט-י בהשאלה ובביאור הקשר שבין גניבה לעבודה זרה, הנה יומתק היטב דקדוק לשון חז"ל במס' שמחות שם.

דהנה כד דייקת שפיר בלשון חז"ל שבמס' שמחות שם הרי שבנוגע להדמיון לשפיכת דמים הלשון הוא "כל הגונב הרי זה שופך דמים", משא"כ בנוגע להדמיון לעבודה זרה הרי הלשון הוא "כאילו עובד עבודת כוכבים".

ונראה דדקדוק הלשון בזה מתאים היטב ועולה בקנה אחד להביאור שבהשיחה, והיינו

למכות ה, ב).

והנראה בכוונת הדברים, דהרבי מבאר בזה סוד הטעם שצ"ל "כל ימיו בתשובה", והיינו משום כי פעולת החטא היא בגדר "פעולה נמשכת", ויסוד הדברים בזה, שכן מבואר בדא"ח כי מהות ענין החטא בפנימיות הענינים הרי הוא בגדר שפיכת דמים של האדם דקדושה, והרי שפיכת דמים [כפשוטו] הוא בגדר "חטא הנמשך לעולם", וכמבואר בדברי הגאון הרוצ'ובי ז"ל בכ"מ וכנ"ל [וראה גם בהנסמך בהערה הקודמת].

וא"כ עד"ז י"ל בשפיכת דמים [ע"ד הסוד] של האדם דקדושה, דהוי בגדר "חטא הנמשך לעולם", ולכן צ"ל כנגד זה כל ימיו בתשובה באופן ד"פעולה נמשכת".

3) ולהמבואר להלן בפנים יש לומר דהדמיון שבין כל עבירה לשפיכת דמים ברוחניות הענינים ע"פ המבואר בדא"ח, והיינו משום דכל חטא נחשב כשופך דם האדם דקדושה, הרי זה רק בבחי' "כאילו שופך דמים", משא"כ הדמיון המיוחד שבין גניבה לשפיכת דמים ע"פ המבואר בהשיחה שם בהערה 11, והיינו משום ש"הרי נוטל חיי נפשו", הרי זה בבחי' "הרי זה שופך דמים" [כדקדוק לשון חז"ל במס' שמחות שם, וכדלהלן בפנים].

משום דבנוגע לשפיכת דמים הרי הדמיון - בלשון הרבי בהערה הנ"ל - הוא "מובן בפשטות", ולכן אינו רק "כאילו", אלא "הרי זה".

משא"כ בנוגע לגניבה הרי אין הקשר והדמיון ברור כל כך בהשקפה ראשונה, וכמבואר מעצם השאלה שבפנים השיחה באות א', וכמו כן מתוכן ההשוואה שבין גניבה לע"ז המבואר להלן בהשיחה באות ט-י שאינו דמיון ממש, בבחי' "הרי זה", אלא "כאילו עובד עבודת כוכבים" עיי"ש [וראה להלן סימן ח' בביאור כוונת הרבי בישוב השאלה בביאור הדמיון וההשוואה שבין גניבה לע"ז, ועכ"פ י"ל דאינו דמיון ממש המובן בפשטות כהדמיון שבין גניבה לשפיכת דמים הנ"ל].



סימן ג

משמעות שם 'רשע' ו'צדיק' והמסתתף

מביא הערת וביאור הרבי בדקדוק לשון חז"ל "רשע בא לעולם" אף שצדיק ורשע לא קאמר / מעיר שלכאורה כמו כן יש לדייק גם בפירוש המשך לשון חז"ל "צדיק בא לעולם" / מבאר שזה תלוי לכאורה באם הכוונה היא לצדיק בשם המושאל או לצדיק בשם התואר / מפרש על פי זה כוונת הרבי בהערה בכמה אופנים.

- א -

רשע בא לעולם

א. איתא בברייתא שבסוף מסכת סנהדרין קיג, ב "ת"ר רשע בא לעולם חרון בא לעולם, שנאמר (משלי יח, ג) בבא רשע בא גם בזו ועם קלון חרפה וכו', צדיק בא לעולם טובה באה לעולם, שנאמר (בראשית ה, כט) זה ינחמנו ממעשינו ומעצבון ידינו".

ובלקוטי שיחות ח"ז עמ' 207 בהערה 22 מעיר הרבי על זה וזלה"ק "הלשון 'רשע בא לעולם' - אף שצדיק ורשע לא קאמר (נדה טז, ב), יש לומר, שהכוונה מעת שעובר עבירות שאז נעשה רשע ובמילא בא רשע לעולם, וכמבואר לקמן בפנים.

גם יש לומר, לכאורה, על פי מה שנאמר: זורו רשעים מרחם (תהלים נח, ד), וכפירוש רז"ל (יומא פג, א); וראה גם כן רות רבה (עה"פ ג, יג. ועד"ז היא גירסת תוד"ה שובו חגיגה טו, א - בירושלמי) באלישע אחר שהריחה אמו כשהיתה מעוברת והוכרחה לאכול מאותו המין (מתקרובת ע"ז), שזה גרם שיצא לתרבות רעה. וראה ראב"ע למשלי יח, ג. ענף יוסף לע"י כאן מהשפת אמת. אבל עפ"ז צריך לפרש "חרון בא לעולם" - רק בכח ולא בפועל" עכלה"ק.

ב. ביאור כוונת הדברים, דלכאורה יש להקשות בפירוש הך לשון חז"ל "רשע בא לעולם וכו'", שמשמעותו בפשטות שכאשר נולד רשע ובא לעולם, הנה אז נמשך חרון בעולם.

ולכאורה צ"ב דאיך אפשר לומר שבא ונולד רשע לעולם, והרי איתא בנדה שם ש"אותו מלאך הממונה על ההריון וכו' ונטל טפה ומעמידה לפני הקב"ה, ואומר לפניו רבש"ע טפה זו מה תהא עליה, גבור או חלש, חכם או טיפש, עשיר או עני, ואילו רשע או צדיק לא קאמר", והיינו משום ד"הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" עיי"ש, וא"כ צ"ב איך אפשר לומר ש"רשע בא לעולם".

ג. ומבאר הרבי שיש ליישב זה בכ' אופנים, הא' דאה"נ שאין אדם נולד רשע ובא כך בעולם, דזה תלוי בבחירת ועבודת האדם, אלא כוונת לשון חז"ל "בא לעולם" אינה כפי המשמעות הפשוטה, שבא כך מתחילה [נולד] בעולם, אלא הכוונה היא שכאשר אדם עושה עבירות וכו', הנה אז נעשה רשע, ואז נחשב כי "בא רשע בעולם".

והב' דלעולם יש לפרש משמעות לשון חז"ל כפשוטו, והיינו שהכוונה היא אכן שנולד רשע מתחילה ובא כך בעולם, ומ"מ אין להקשות מהך דנדה שם, והיינו משום כי יש לחלק בין רשע

"בפועל" לרשע "בכוח".

כלומר, אמנם זה ברור דאין אדם נולד רשע ממש "בפועל", שזה תלוי בבחירת האדם, וכהך דנדה שם ד"רשע או צדיק לא קאמר", ש"הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", אך מ"מ שפיר יתכן שיהא אדם נולד עם נטי' מסוימת לרשעות "בכוח".

ויסוד לדבר מהך דיומא פב, ב ואילך, דאיתא שם "ההיא עוברא דארחא, אתו לקמיה דרבי חנינא, אמר להו לחושו לה ולא אילחישא, קרי עליה (תהלים נח, ד) זורו רשעים מרחם [נעשו זרים ונתנכרו לאביהם שבשמים, רש"י], נפק מינה שבתאי אצר פירי [להפקיע שערים, ותניא (ב"ב צ, ב) אין אוצרין פירות בארץ ישראל וכל דבר שהוא חיי נפש, לפי שמפקיעין את השערים, רש"י]".

והיינו דיתכן שיהא אדם נעשה רשע "בכוח" כבר "מרחם אמו" ונולד ובא כך בעולם, וכהך דשבתאי שכאשר הריחה אמו ריח מאכל ביום הכפורים, ולחשו לה שהיום הוא יום הכיפורים, הנה לא פסקה תאותו של העובר, וקרי עלי' רבי חנינא' "זורו רשעים מרחם" [ואכן בסופו של דבר יצא מעובר זה שבתאי אצר פירי].

אלא שמעיר הרבי דלאופן זה הב', ש"רשע בא לעולם" פירושו שנולד אדם עם נטי' מסוימת לרשעות "בכוח", הנה לפ"ז על כרחך צ"ל שהמשך המארוז"ל אשר עי"ז "חרון בא לעולם", פירושו גם כן שנמשך בעולם בחי' חרון "בכוח" בלבד, אך לא חרון "בפועל", שהרי מאחר ולפירוש זה אין כאן בעולם רשע בפועל כי אם בכוח, הרי לא יתכן שהדבר יגרום להמשכת חרון של הקב"ה בפועל, אלא ע"כ הכוונה שעי"ז נמשך רק בחי' חרון "בכוח" בעולם.

- ב -

צדיק בא לעולם

ד. והנה כד דייקת שפיר בההערה הנ"ל, הרי שהרבי מעיר על הלשון "רשע בא לעולם", אך אינו מעיר ומתייחס להמשך לשון המאמר חז"ל שם "צדיק בא לעולם".

ולכאורה הרי כמו שיש לדייק ולהקשות על הלשון "רשע בא לעולם", הנה כמו כן יש להקשות עד"ז גם על המשך לשון המאמר "צדיק בא לעולם", דגם ע"ז קשה מהך דאיתא בנדה שם אשר "רשע או צדיק לא קאמר", והיינו שאין אדם נולד "צדיק" ובא כך בעולם, אלא זה תלוי בבחירת ועבודת האדם, ואיך אפשר לומר "צדיק בא לעולם".

וא"כ צ"ב, מדוע בההערה מקשה רק על הלשון "רשע בא לעולם", ואינו מעיר ומקשה גם על המשך הלשון "צדיק בא לעולם", וצ"ע.

ה. והנראה לומר בזה, ובהקדים, דהנה בפירוש הך "צדיק" שבמארוז"ל זה יש לחקור אם

(1) ולהעיר שרבי חנינא הוא הוא גם בעל המאמר דנדה שם אשר "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", ואשר לכן מטעם זה צדיק ורשע לא קאמר [וכדאיתא שם "ואילו רשע או צדיק לא קאמר, כדרכי חנינא, דאמר רבי חנינא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים"].

הכוונה לצדיק בשם המושאל, וכדאיתא בתניא פ"א ד"רוב זכויות מקרי צדיק בשם המושאל לענין שכר ועונש, לפי שנידון אחר רובו ומקרי צדיק בדינו מאחר שזוכה בדין", או שהכוונה בזה לצדיק בשם התואר, וכדאיתא בתניא שם "לענין אמיתת שם התואר והמעלה של מעלת ומדרגות חלוקות צדיקים כו', ארז"ל צדיקים יצ"ט שופטן, שנאמר ולבי חלל בקרבי, שאין לו יצה"ר כי הרגו בתענית, אבל כל מי שלא הגיע למדרגה זו, אף שזכויותיו מרובים על עונותיו, אינו במעלת ומדרגת צדיק כלל".

והנה אי נימא דהכוונה לצדיק בשם המושאל, יש לומר דאה"נ ששפיר יש להקשות עד"ז גם על המשך לשון חז"ל ד"צדיק בא לעולם", דהרי "רשע או צדיק לא קאמר", שזה תלוי בבחירת ועבודת האדם וכנ"ל.

ואולם נראה דגם בזה יש לתרץ בעצם את אותם שני התירוצים שהרבי מתרץ בהערה על ה"רשע", וכדלקמן במרוצת דברינו.

ולפ"ז י"ל בפשטות, דהרבי עמד והעיר להדיא על תחילת המאמר חז"ל ד"רשע בא לעולם וכו'", ושקו"ט בזה ותירץ כנ"ל, וממנו אתה למד שהוא הדין והוא הטעם גם על המשך לשון המאמר ד"צדיק בא לעולם", והיינו שכל תוכן והמשך ההערה קאי בעצם ג"כ על הצדיק.

ו. וביאור הדברים, דהנה תירוץ הא' יש לאמרו בפשטות גם על הצדיק, והיינו דאין הכוונה כפשוטו שבא ונולד צדיק בעולם, אלא שמעת שעושה מצוות ורוב זכויות וכו' ונהי' "צדיק" [בשם המושאל], הנה אז הוא ש"בא צדיק בעולם", היינו שאז נעשה "צדיק" ונחשב שבא אז צדיק בעולם, וכמו שמתרץ הרבי בנוגע לרשע.

וכמו"כ יש לתרץ גם את תירוץ הב' על הצדיק, דהנה ביומא שם הרי לפניך מעשה דשבתאי דקרי עלי' רבי חנינא "זורו רשעים מרחם", מביא בגמ' שם מעין מעשה זה בצד הטוב והמעלה, דאיתא שם "ההיא עוברת דארתא, אתו לקמיה דרבי, אמר להו זילו לחושו לה דיומא דכיפורי הוא, לחושו לה ואילחישא [קייבלה את הלחישא שפסק העובר מתאותו, רש"י], קרי עליה (ירמיהו א, ה) בטרם אצרך בבטן ידעתוך וגו', נפק מינה רבי יוחנן".

ומבואר להדיא בההוא מעשה דיתכן גם שיהא אדם נעשה צדיק "בכוח" כבר "בבטן ורחם אמו" [וכהמשך לשון הכתוב שם "ובטרם תצא מרחם הקדשתיך"], ובא ונולד כך בעולם.

וא"כ שפיר יש ליישב הך לשון חז"ל "צדיק בא לעולם", דלעולם הכוונה כפשוטו שנולד צדיק ובא כך בעולם, ומ"מ לא קשה ע"ז מהך דנדה שם ד"צדיק לא קאמר", והיינו משום דבנדה שם הפירוש שאין אדם נולד צדיק "בפועל", דזה תלוי בבחירת ועבודת האדם וכנ"ל, משא"כ בהך מארז"ל דסנהדרין שם "צדיק בא לעולם" הנה הכוונה בזה דנולד אדם עם תכונה ונטי"י מסוימת לצדקות "בכוח", וכתירוץ הרבי בהערה בנוגע לרשע.

[ומעתה, הנה לפי תירוץ זה הב', כמו"כ נצטרך לומר גם בנוגע לההשפעה הנמשכת בעולם ע"י הצדיק, דכוונת המשך המאמר "טובה באה לעולם", היינו בחי' טובה "בכוח" ולא "בפועל", וכמו שביאר הרבי בנוגע לרשע, דהחרון הבא ונמשך בעולם ע"ז, הכוונה לחרון "בכוח" וכנ"ל, והיינו הך].

ולפ"ז יש ליישב מה שהקשינו לעיל מדוע בהערה מקשה רק על "רשע בא לעולם", ואינו

מעיר ומקשה גם על "צדיק בא לעולם", ומעתה י"ל בפשטות דאה"נ שכל תוכן ההערה, הן השאלה והן ב' התירושים, קאי שפיר גם על הצדיק, אלא שהרבי עמד להדיא על ה"רשע" שהובא בתחילת המארוז^ל, וסמך בזה על המעיין שכמו"כ י"ל בכל זה גם בנוגע לפירוש משמעות הלשון "צדיק בא לעולם וכו'" שהובא בהמשך המארוז^ל וכמוש"נ.

- ג -

בראת צדיקים בראת רשעים

ז. והנה כל זה אי נימא דהכוונה בהך מארוז^ל דסנהדרין שם "צדיק בא לעולם" היינו לצדיק בשם המושאל, אולם אי נימא דהכוונה לצדיק בשם התואר, והיינו שכאשר בא צדיק כזה לעולם טובה באה לעולם, אזי י"ל דכל הקושיא והשקו"ט וכו' שבהערה הוא רק בנוגע להרשע, משא"כ בנוגע להצדיק הנה קושיא מעיקרא ליתא.

ועפ"ז יש לומר דלכן הוא דקאי בהערה רק על הרשע, ולא הקשה והתייחס כלל להמשך הלשון בהך ד"צדיק בא לעולם", והיינו משום דבזה אין כל קושיא מלכתחילה.

ח. והביאור בזה ובהקדים, דהנה יעויין בתניא שם שהביא מהא דאמר איוב בב"ב טז, א "רבשע" כו' בראת צדיקים בראת רשעים", והקשה ע"ז מהך דנדה שם ד"צדיק ורשע לא קאמר", וא"כ איך אפשר לומר "בראת צדיקים בראת רשעים", והרי זה תלוי בבחירת האדם.

והנה התשובה ע"ז בתניא מתחלקת לב' חלקים, דהתירוץ על הלשון "בראת צדיקים" מתרץ אדה"ז בפ"ד, והתירוץ על המשך הלשון "בראת רשעים" מתרץ אדה"ז בפכ"ז².

ותמצית תוכן הדברים, דבפ"ד מתרץ אדה"ז וזלה"ק "משא"כ בדבר המסור ללב, דהיינו שיהא הרע מאוס ממש בלב ושנאווי בתכלית שנאה, או אפילו שלא בתכלית שנאה, הנה זה אי אפשר שיהיה באמת לאמיתו אלא ע"י גודל ותוקף האהבה לה' בבחי' אהבה בתענוגים וכו', ואין כל אדם זוכה לזה וכו', ולכן אמר איוב בראת צדיקים וכו', וכדאיתא בתיקונים שיש בנשמות ישראל כמה מיני מדרגות ובחינות וכו' צדיקים כו'", וממשיך שם "שאין כל אדם זוכה להיות צדיק, ואין לאדם משפט הבחירה בזה כל כך להתענג על ה' באמת, ושיהיה הרע מאוס ממש באמת וכו'" עיי"ש.

והיינו דמה שאמר איוב "בראת צדיקים" קאי על צדיק בשם התואר, שמדריגה זו אכן אינה מסורה בידי האדם אלא היא מתנה מלמעלה.

וזהו דאמר איוב שהקב"ה ברא מלכתחילה נשמות גבוהות ומיוחדות כאלו שביכולתן להגיע למדריגת צדיק בשם התואר³, משא"כ הך דנדה שם ד"צדיק ורשע לא קאמר" הכוונה לצדיק

(2) וכנסמן ב'רשימות' של הרבי על התניא בפ"א שם על המילים "וגם להבין" וזלה"ק "התירוץ פי"ד ופכ"ז". וראה גם 'רשימות' על התניא שם פי"ד על המילים "ולכן אמר" וזלה"ק "מתרץ קושיא דפ"א", ובפכ"ז על המילים "אמר איוב" וזלה"ק "תירוץ הקושיא דפ"א, ועייג"כ פי"ד".

(3) ולהעיר מהך דיומא שם בהא דקרי עליה "בטרם אצרך בטנן ידעתך וגו'". ולכאורה נראה דיש לחלק בין

בשם המושאל, וכמ"ש אדה"ז להדיא בתו"א עח, ד זולה"ק "ואינו שם התואר דהיינו מדריגת צדיק אמיתי שנתבאר במ"א, אלא מדריגת אדם כשר שאינו רשע ח"ו, וכמ"ש צדיק ורשע לא קאמר", ועל צדיק בשם המושאל "לא קאמר", דזה תלוי בבחירת האדם.

ובנוגע להמשך הלשון "בראת רשעים", מתרץ אדה"ז בפכ"ז זולה"ק "ועל זה אמר איוב בראת רשעים, ולא שיהיו רשעים באמת ח"ו, אלא שיגיע אליהם כמעשה הרשעים במחשבתם והרהורם לבד, והם יהיו נלחמים תמיד להסיח דעתם מהם כדי לאכפיא לס"א, ולא יוכלו לבטלה מכל וכל, כי זה נעשה ע"י צדיקים".

והיינו דמה שאמר איוב "בראת רשעים", אין הפירוש שהקב"ה בורא אדם רשע ובעל עבירות, דדבר זה אינו בידי שמים אלא הוא תלוי בבחירת האדם, וכדאיתא בנדה שם ד"רשע לא קאמר" וכנ"ל.

אלא הכוונה שיש אנשים שנבראו מלכתחילה באופן כזה שבמהותם יהיו כל ימיהם דומים לרשעים, היינו, שהנטייה הטבעית שלהם תהי' להתאוות לרע וכו', "שיגיע אליהם כמעשה הרשעים במחשבתם והרהורם לבד" [והיינו "מדת הבינונים ועבודתם לכבוש היצר וההרהור העולה מהלב למוח ולהסיח דעתו לגמרי ממנו ולדחותו בשתי ידים וכו'"], וכמו שמבאר בתניא [שם].

ט. ולפ"ז יש לומר לענייננו, דכל השאלה שבהערה היא על הלשון "רשע בא לעולם" דוקא, דבזה א"א לתרץ כהך ד"בראת רשעים" שבתניא שם, דהכוונה היא לרשע במהותו שמגיע אליו כמעשה הרשעים במחשבתו והרהורו בלבד ונלחם תמיד להסיח דעתו וכו' [שהיא בחי' ומדת הבינוני], דהרי פשוט וברור דא"א לומר שכאשר בא אדם כזה לעולם, אזי חרון בא לעולם⁴.

אלא ברור דהכוונה ב"רשע" כאן הוא לרשע ובעל עבירות לכאורה, ולכן הוא דעי"ז בא "חרון" בעולם, ולכן הוא דמקשה ע"ז בהערה דלכאורה "צדיק ורשע לא קאמר" [צריך לתרץ בב' אופנים, אם משום ד"בא" היינו לאחר שעושה עבירות, או דהמדובר כאן בעצם הוא לרשע "בכוח", דיש לו נטי' מסוימת לרשעות בכוח, ועי"ז בא חרון בכוח בעולם עכ"פ וכנ"ל].

משא"כ בנוגע ל"צדיק בא לעולם", הרי אי נימא דהכוונה כאן הוא לצדיק אמיתי בשם

היא דיומא שם דקאי אנטיי' מסוימת לצדקות בכוח, להמבואר בתניא פי"ד שם [שע"ז קאי גם הא דאיוב בב"ב שם "בראת צדיקים"] שהקב"ה בורא נשמות גבוהות של צדיקים. ועצ"ע.

(4) ובפשטות, לא רק שא"א לומר שבא חרון "בפועל", אלא אפילו בחי' חרון "בכוח" [וכמו שמתרץ באופן הב' בהערה], והיינו משום דחלוק בחי' ומדריגת הבינוני שהיא מדת כל אדם וכו', שבחי' ה"רשע" שבהם היינו רק שמגיע אליהם "כמעשה הרשעים במחשבתם והרהורם לבד, והם יהיו נלחמים תמיד להסיח דעתם מהם כדי לאכפיא לס"א", מהך בחי' וסוג ד"זורו רשעים מרחם" שביומא שם.

דבבחי' בינונים שנבראו באופן "שיגיע אליהם כמעשה הרשעים במחשבתם והרהורם לבד וכו'", הרי "לכך נברא וזאת עבודתו לאכפיא לס"א תמיד", וכמ"ש בתניא פכ"ז שם, וא"א לומר ע"ז שכאשר בא ונולד בחי' "רשע" שכזה [מדת הבינוני] בעולם, נמשך חרון בעולם, לא רק בפועל אלא אף בכוח.

משא"כ הך סוג ד"זורו רשעים מרחם", שאינו רק שמגיע אליו "כמעשה הרשעים" וכו', אלא שיש להם נטי' מסוימת לרשעות בכוח, וכהך דשבתאי ביומא שם. ולכן ע"ז דוקא הוא דשייך לומר ולתרץ שפיר כמו שמתרץ בהערה שם באופן הב', שע"ז בא בחי' חרון "בכוח" בעולם עכ"פ.

התואר, הרי שפיר יש לפרש הלשון "בא לעולם" וע"ד הך ד"בראת צדיקים", והיינו משום דמדריגת צדיקים אלו אינו דבר התלוי בבחירת האדם, אלא היא מתנה מלמעלה, דהקב"ה "בורא" מלכתחילה צדיקים כאלו, וא"כ שפיר מובן עפ"ז גם הלשון "בא לעולם", שכן על צדיקים אלו אכן אפשר לומר ש"בא" ונולד כך בעולם, וכאשר "בא" נשמה גבוהה של צדיק כזה בעולם, אזי "טובה באה לעולם"⁵.

ומעתה לפ"ז אין כאן כל קושיא מעיקרא מהך דנדה שם ד"צדיק ורשע לא קאמר", והיינו משום דבנדה שם קאי בפשטות על צדיק בשם המושאל, וכנ"ל מדברי אדה"ז בתו"א שם דהכוונה ל"מדריגת אדם כשר שאינו רשע ח"ו", וע"ז שפיר אמרינן דאינו בידי שמים אלא תלוי בבחירת האדם, ואה"נ דא"א לומר ע"ז ש"בא" כך בעולם, אמנם בסנהדרין קאי על צדיק בשם התואר, וע"ז שפיר קאמר "צדיק בא לעולם" וכמוש"נ.

ולפ"ז יש ליישב מה שהקשינו לעיל מדוע בההערה מקשה רק על "רשע בא לעולם", ואינו מעיר ומקשה גם על "צדיק בא לעולם", והיינו בפשטות משום דעל הצדיק [בשם התואר] אין כל קושיא מלכתחילה וכנ"ל⁶.

- ד -

צדיק בא לעולם - תרומהו איתנהו בי'

י. אלא שלכאורה נראה דא"א לומר כאופן הב' הנ"ל דקאי על צדיק בשם התואר וכו' וכנ"ל, דהנה יעויין בלקו"ש שם עמ' 214 בההוראה שבסוף השיחה שכתב בחצאי ריבוע וזלה"ק "וואס "צדיק" דא מיינט דאך ניט דוקא דער אמיתית שם התואר פון "צדיק", נאר אויך צדיק בשם המושאל".

ומבואר להדיא בדברי רבינו דהכוונה ב"צדיק בא לעולם" כאן הוא לצדיק בשם המושאל [ובפשטות, הטעם שהכריח הרבי לפרש כן, הוא משום כי הך "טובה באה לעולם" שבהמשך לזה, הנה נראה דאינו תלוי בהכרח בצדיק בשם התואר דוקא, אלא בפשטות כ"ה גם ע"י הצדיק בשם המושאל, והיינו דע"י המצוות והזכויות ו"עשיית הטוב" - כלשון הרבי שם - של

(5) להעיר מהא דאיתא בסוטה יב, א גבי משה עה"פ (שמות ב, ב) "ותרא אתו כי טוב הוא", שכאשר נולד הנה נתמלא הבית כולו אור".

(6) ויש להעיר דמפשטות לשון ההערה שלא התייחס כלל לצדיק אפילו בקיצור וברמז [שלא הוסיף ש"כ"ה גם בנוגע לצדיק" וכיו"ב], משמע קצת יותר כהאופן הב' הנ"ל.

דלאופן הא' הנ"ל, דלעולם קאי במארז"ל זה על צדיק בשם המושאל, ואה"נ שיש להקשות ולתרוץ כן גם על הצדיק, אלא דקאי בההערה להדיא על הרשע שבתחילת המארז"ל וממנו יש ללמוד שכמו"כ הוא בנוגע לצדיק וכו' וכנ"ל, הנה אם כי שפיר יש מקום לפרש כן, מ"מ עדיין צע"ק לכאורה שלא הוסיף עכ"פ בקיצור בההערה שכ"ה גם בנוגע לצדיק וכיו"ב.

משא"כ לאופן הב' דהטעם שלא הקשה בההערה על הצדיק היינו משום דהכוונה בהך מארז"ל "צדיק בא לעולם" היא לצדיק בשם התואר וכו', הנה לפ"ז יומתק שפיר לשון ההערה שלא התייחס כלל לצדיק, והיינו משום דכל השקו"ט שבההערה הוא רק בנוגע לרשע, משא"כ בנוגע לצדיק דקושיא מעיקרא ליתא, וכמוש"נ בפנים. וראה עוד להלן בפנים ובהערה הבאה ודו"ק.

ה"צדיקים" בשם המושאל, הנה ע"ז שפיר באה "טובה" לעולם].

יא. האומנם דכד דייקת שפיר בלשון הרבי נראה דעדיין יש לפרש ע"ד אופן הב' הנ"ל, והיינו משום דלא כתב ש"צדיק" כאן פירושו הוא צדיק בשם המושאל בלבד, אלא כתב דאין פירושו צדיק בשם התואר דוקא, אלא זה כולל גם צדיק בשם המושאל, וכנ"ל להדיא בלשון הרבי ["וואס "צדיק" דא מיינט דאך ניט דוקא דער אמיתית שם התואר פון "צדיק", נאר אויך צדיק בשם המושאל" - ההדגשות אינן במקור].

[ובפשטות נראה דגם בזה הטעם לפרש כן הוא ע"פ המשך המארז"ל "טובה באה לעולם", והיינו דמובן ופשוט שא"ז תלוי בצדיק בשם המושאל דוקא, אלא שכ"ה - וביתר שאת וכו' - ע"י ביאת צדיק בשם התואר לעולם, וכמובן].

ונמצינו למדים דבהך "צדיק בא לעולם" הנה למעשה תרופה איתנהו בי', הן צדיק בשם המושאל והן צדיק בשם התואר.

ומעתה שוב שפיר יש לפרש הביטוי "צדיק בא לעולם" כנ"ל לאופן הב', וקושיא מעיקרא ליתא מהך דנדה שם ד"צדיק ורשע לא קאמר", והיינו משום דבנוגע להצדיק בשם התואר עכ"פ, שנכלל אף הוא בהך מארז"ל, הנה הרי הוא "בא לעולם" כפשוטו, ולכן שפיר מובן הביטוי "צדיק בא לעולם", דנקטו חז"ל לשון זה משום ה"צדיק בשם התואר" עכ"פ.

ולפ"ז שוב י"ל כנ"ל דזהו הטעם שהקשה רבינו בהערה על הרשע דייקא, דבזה דוקא הוא דקשה כנ"ל, משא"כ על הצדיק וכמוש"נ⁷.



7) אלא שלאחר שתירץ הרבי על הרשע את ב' התירוצים וכנ"ל, הנה שוב שפיר יש לומר שכן יש לפרש גם בנוגע לצדיק בשם המושאל, שאף הוא נכלל בהך מארז"ל, וגם עליו נאמר הלשון "בא לעולם".

כלומר, הלשון "צדיק בא לעולם" אינו רק משום כי במארז"ל זה נכלל גם מדריגת צדיק בשם התואר, וביטוי זה קאי בעיקר עליו וכנ"ל בפנים, אלא הוא גם משום שלשון זה מתבאר שפיר גם על הצדיק בשם המושאל, וקאי שפיר גם עליו [אם משום דהכוונה שכאשר עושה מצוות וכו' אזי בא "צדיק" לעולם בפועל, או דהכוונה לנטי' מסוימת לצדקות בכוח, וכהך דיומא שם, וראה לעיל הערה 3], וכמוש"נ.

והכוונה בפנים היא בעיקר לבאר הטעם שהרבי לא התייחס בהערה ל"צדיק בא לעולם", והיינו משום שבזה אין להקשות כמו ברשע, כיון שניתן לומר עכ"פ שהטעם שנקטו חז"ל לשון זה הוא משום מדריגת צדיק בשם התואר הנכלל במארז"ל זה עכ"פ.

וי"ל בכ"ז גם באופן אחר קצת: הרבי מתייחס בפירוש רק על ה"רשע בא לעולם" שע"ז שפיר קשה וכו' כנ"ל, משא"כ על ה"צדיק בא לעולם" לא מתייחס בפירוש. והטעם, משום ש"צדיק" כאן כולל הן צדיק בשם המושאל והן צדיק בשם התואר, והנה על צדיק בשם התואר קושיא מעיקרא ליתא וכמוש"נ בפנים, ובנוגע לצדיק בשם המושאל הרי שפיר יש לתרץ מה שמתרץ בהערה על הרשע, וסמך בזה על המעיין.

סימן ד

חרון בעולם גם לאחר מעשה העבירה

מביא ביאור הרבי במשמעות לשון המשנה והברייתא בסוף מסכת סנהדרין אשר ה"חרון אף" או ה"חרון" שעל ידי העבירות נמשך ונשאר בעולם כל זמן שהרשעים בעולם גם לאחר מעשה העבירה / הערת הרבי שאין לדייק ולחלק בזה בין לשון המשנה "כל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם" לבין לשון הברייתא "רשע בא לעולם חרון בא לעולם" / מבאר הטעם לזה על פי המשך לשון הברייתא.

- א -

דקדוק בלשון המשנה והברייתא

א. תנן בסנהדרין קיא, ב "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם, שכל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם, אבדו רשעים מן העולם נסתלק חרון אף מן העולם".

ולהלן בדף קיג, ב מביאה הגמרא הא דאיתא עד"ז בברייתא "תנו רבנן, רשע בא לעולם חרון בא לעולם, שנאמר בבא רשע בא גם בזו ועם קלון חרפה, רשע אבד מן העולם טובה באה לעולם, שנאמר ובאבוד רשעים רנה, צדיק נפטר מן העולם רעה באה לעולם, שנאמר הצדיק אבד ואין איש שם על לב ואנשי חסד נאספים באין מבין כי מפני הרעה נאסף הצדיק, צדיק בא לעולם טובה באה לעולם, שנאמר זה ינחמנו ממעשינו ומעצבון ידינו".

ובלקוטי שיחות חי"ז עמ' 208 ואילך מביא הרבי באות ד' המשנה והברייתא הנ"ל ושקו"ט בזה, ומבאר שאם כי בהשקפה ראשונה נראה שתוכן הענין שבמשנה ובברייתא הוא שווה, הנה בעצם ישנו חילוק בין המשנה להברייתא, דבמשנה איתא "שכל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם וכו'", משא"כ בברייתא הלשון הוא "רשע בא לעולם חרון בא לעולם וכו'", והיינו לא "חרון אף" כבמשנה אלא "חרון" סתם.

ומבאר טעם החילוק בזה, דהמשנה קאי על עון עבודה זרה, שע"ז דוקא נמשך "חרון אף" בעולם [וכמבואר בהנסמן שם הערה 30], משא"כ הברייתא קאי על כל שאר עבירות, שע"ז נמשך רק בחי' "חרון" של הקב"ה, אך לא "חרון אף".

וממשיך שבכל זאת ישנו תוכן משותף בין המשנה להברייתא, שבשניהם ה"חרון אף" או ה"חרון" נמשך בעולם כל זמן שהרשע ישנו בעולם, והיינו לא רק בשעת מעשה העבירה עצמה, אלא אף לאחר מעשה העבירה עדיין נמשך ונשאר ה"חרון אף" או ה"חרון" בעולם כל זמן שהרשע קיים בעולם [היינו כל זמן שלא עשה תשובה וכיו"ב].

ושואל בהשיחה שלכאורה צ"ב בפירוש הברייתא, דמדוע שיהא החרון נמשך ונשאר בעולם אף לאחר פעולת החטא, דבשלמא בהמשנה אשר שם קאי אחטא דע"ז מובן שפיר, שכן מאחר ומדובר בע"ז, הרי יתכן לומר שאף לאחר פעולת העבירה עצמה, מ"מ כל זמן שמציאות הע"ז עדיין קיימת בעולם, נמשך החרון אף של הקב"ה בעולם, משא"כ בנוגע לשאר החטאים, הרי

אין כאן מציאות של עבירה כי אם בשעת מעשה העבירה עצמה, וא"כ מדוע שיהא החרון של הקב"ה נמשך ונשאר בעולם גם לאחר מעשה החטא [ועיי"ש בהמשך השיחה הביאור בזה בהרחבה].

ב. והנה בהערה 33 כותב וזלה"ק "לכאורה היה אפשר לומר שגם בזה חילוק בין המשנה להברייתא: במשנה "כל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם, אבדו רשעים כו", והיינו שישנו כל זמן זה בעולם, ובברייתא איתא (לא "כל זמן", כי אם: הרגע אשר) "רשע בא לעולם", ולא נמשך החרון לאחר הזמן שבא.

אבל פשוט שאינו. וטעם שינוי הלשון - בהמשנה שמדובר בחרון אף של עיר הנדחת שהיה לפני זה, אומר "כל זמן כו' חרון אף בעולם", והיינו שהחרון אף שהיה מקודם נשאר, ובברייתא מדובר ב"חרון" שבא בבוא הרשע. אבל פשוט שגם בברייתא הכוונה שהחרון ישנו כל זמן שהרשע בעולם".

כלומר, הרבי מציע בהערה שאולי היה מקום לפרש - ולתרץ עפ"ז השאלה שבפנים השיחה - שישנו בעצם חילוק בין המשנה להברייתא, והיינו דאה"נ דלהמשנה נשאר החרון אף אפילו לאחר מעשה העבירה דע"ז, משא"כ בהברייתא שהחרון נמשך רק בשעת פעולת החטא, והיינו ע"פ שינוי הלשון בין המשנה להברייתא.

דהנה כד דייקת שפיר הרי בהמשנה איתא להדיא "כל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם, אבדו רשעים מן העולם נסתלק חרון אף מן העולם", ומתבאר בפשטות שהחרון אף נשאר "כל זמן" שהרשעים בעולם, והיינו אף לאחר מעשה החטא.

משא"כ בברייתא הרי לא נאמר בפירוש ש"כל זמן שהרשעים בעולם חרון בעולם", אלא איתא "רשע בא לעולם חרון בא לעולם", וא"כ י"ל דאה"נ שבנידון הברייתא [ביחס לשאר החטאים] אין החרון נמשך ונשאר בעולם "כל זמן" שישנו רשע בעולם, היינו, אף לאחר פעולת החטא, כי אם רק בשעה ש"בא" הרשע בעולם, היינו, רק בשעת פעולת החטא.

[ולפ"ז מתורצת השאלה שבפנים השיחה, דדוקא במשנה שמדובר על עון ע"ז שייך לומר שהחרון אף נשאר בעולם אף לאחר מעשה העבירה, כי עכ"פ ישנה המציאות של ע"ז בעולם, משא"כ בהברייתא שמדובר על שאר עבירות, הנה המציאות דהעבירה היא רק בשעת פעולת החטא, ואה"נ שרק אז הוא שנמשך החרון של הקב"ה בעולם].

אמנם הרבי דוחה תירוץ זה, ובלשונו הק' [ההדגשות אינן במקור] ד"פשוט שאינו", והיינו ד"פשוט שגם בברייתא הכוונה שהחרון ישנו כל זמן שהרשע בעולם".

ועל החילוק בשינוי הלשון הנ"ל, מיישב שהוא מפני תוכן והקשר העניינים המדובר שם במשנה ובברייתא, דבמשנה מדובר על עיר הנדחת שהיה כבר לפני, ולכן אומרת המשנה שכעת לאחר שאירע עון עיר הנדחת וכו', הנה "לא ידבק בידך מאומה מן החרם" וכו', והיינו משום כי כל זמן שעדיין ישנם רשעים בעולם, הנה החרון אף לפני עדיין נשאר.

משא"כ בברייתא לא מדגיש "כל זמן", שכן מדובר בחרון חדש שהגיע בעולם זה עתה על ידי הרשע [ופעולת העבירה שלו], ואולם זה ברור שגם בברייתא, החרון נשאר כל זמן שישנו הרשע בעולם, היינו, אף לאחר מעשה החטא.

- ב -

רשע אבד מן העולם טובה באה לעולם

ג. ויש להעיר דהרבי כותב שהוא "פשוט" שאינו כן, אולם אינו מבואר להדיא בהערה מהו אכן היסוד והטעם לזה, ומהיכן מתבאר בהברייתא שזה "פשוט" וברור שאינו כן, והיינו שגם להברייתא החרון נמשך בעולם גם לאחר מעשה החטא עצמו.

והנראה לומר בביאור כוונת הדברים, שכן מתבאר בפשטות מהמשך משמעות הענין בהברייתא שם, דז"ל המשך הברייתא "רשע אבד מן העולם טובה באה לעולם, שנאמר ובאבוד רשעים רנה".

ומבואר בפשטות מהמשך הענין, שרק כאשר "אבד" הרשע מן העולם, אז הוא שבאה הטובה בעולם, אולם כל זמן שלא אבד הרשע מן העולם, הנה עדיין לא נסתלק החרון מן העולם.

וכד דייקת שפיר נראה שכן מתבאר בעצם בהשיחה בפירוש, דלעיל מיני' בפנים השיחה, כאשר ביאר הרבי התוכן המשותף שבין המשנה להברייתא, דבשניהם מתבאר שהחרון אף או החרון נשאר בעולם אף לאחר מעשה החטא, כותב וזלה"ק [ההדגשות אינן במקור] "אזוי אויך אין דער ברייתא אין דער מכוון פון "רשע בא לעולם חרון בא לעולם" (דער "חרון" קומט געמיינזאם מיט "רשע"), אז כל זמן ס'איז דא "רשע" איז דא "חרון" - ביז דער צייט ווען "רשע אבד מן העולם".

ומבואר שהוסיף הרבי המילים "ביז דער צייט ווען "רשע אבד מן העולם", ובפשטות הכוונה בזה היא כנ"ל, דמהמשך דברי הברייתא מתבאר בפשטות שהחרון נשאר בעולם כל זמן שהרשע בעולם, ורק לאחר ש"אבד" הרשע מן העולם, אז הוא שמסתלק החרון וממילא שבאה טובה בעולם, והיינו דהחרון נמשך גם לאחר מעשה החטא, כל זמן שישנו הרשע בעולם.

וי"ל שזוהי גם הכוונה בהערה הנ"ל במש"כ שזה "פשוט שגם בברייתא הכוונה שהחרון ישנו כל זמן שהרשע בעולם", והיינו מהמשך הענינים בהברייתא, וכמוש"נ.



סימן ה

בגדר בעלות באיסורי הנאה והמסתעף

מביא דברי המפרשים בפירוש משמעות תירוץ רב יוסף "גנבי" שבסוף מסכת סנהדרין / שאלת הרבי לדבריהם על פי מחלוקת הראשונים אם חלה בעלות ואיסור גניבה באיסורי הנאה או לא / ביאור חדש של הרבי בכוונת תירוץ רב יוסף / מעיר כי תוכן ביאור הרבי אזיל לפי שיטת אדה"ז שחלה בעלות גם באיסורי הנאה / מבאר את קושיית הרבי על המפרשים / לאור דברי הרבי מציג ביאור ביסוד מחלוקת המקשן ורב יוסף, וכן ביסוד מחלוקת המשנה והספרי, שנחלקו בהקירה אם חלה בעלות ואיסור גניבה באיסורי הנאה או לא.

- א -

"מאן רשעים, גנבי"

א. תנן בסנהדרין קיא, ב "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם, שכל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם, אכדו רשעים מן העולם נסתלק חרון אף מן העולם", ולהלן בגמרא שם קיג, ב "מאן רשעים, אמר רב יוסף גנבי".

ובלקוטי שיחות ח"ז עמ' 206 מקשה הרבי באות ב', דלכאורה צ"ב בכוונת הגמ' הן בהקושיא והן בהתירוץ, הא' מהי כוונת הגמ' בהקושיא בסיומה של מסכת סנהדרין "מאן רשעים", והרי תיבת ומושג "רשע" כבר נזכר בכ"מ בתנ"ך, וה"ה גם ענין עיקרי בפרקים הקודמים של מסכת זו עצמה; והב' מהו התירוץ על זה "גנבי", והרי על כל עבירה שהוא עובר נקרא "רשע" [עי' שם בזה בהערה 14, 42 ובהנסמן שם].

ומביא הרבי את פירוש המפרשים [ראה בהנסמן שם הערה 15] שאכן אין כוונת הגמ' להקשות מהו "רשע", אלא כוונת הקושיא היא על איזה רשעים מדובר כאן.

דהנה משנה זו קאי על עיר הנדחת, וסיום המשנה קאי על הכתוב (דברים יג, יח) "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם וגו'" הנאמר בסיום פרשת עיר הנדחת, ועל זה אומרת המשנה "שכל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם וכו'".

ולכאורה צ"ב, מהי כוונת המשנה באמרה "שכל זמן שהרשעים בעולם וכו'", דעל איזה רשעים מדובר כאן, שהרי זה ברור שא"א לומר שהכוונה על אנשי עיר הנדחת, שהרי הכתוב "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם וגו'" קאי לאחר שכבר נתקיים את הנאמר שם בכתוב שלפני זה (דברים שם, טז) "הכה תכה את יושבי העיר", וא"כ בשלב זה כבר אין אנשי עיר הנדחת בעולם, וזוהי אפוא שאלת הגמ' "מאן רשעים", כלומר, על איזה רשעים מדובר כאן.

ועל זה משני רב יוסף "גנבי", וכוונתו לא לגנבים בעלמא, אלא לאלו שגנבו ולקחו מן החרם והשלל של עיר הנדחת, וזוהי כוונת המשנה "שכל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם", היינו, שכל זמן שישנם רשעים שלקחו וגנבו מן החרם של עיר הנדחת, הנה "חרון אף בעולם", וכהמשך לשון הכתוב שם "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם למען ישוב ה' מחרון אפו".

- ב -

בגדר בעלות ואיסור גניבה באיסורי הנאה

ב. אלא שע"ז שואל הרבי דלפירושים צ"ב, שא"כ הרי מדוע משני רב יוסף "גנבי" סתם, והרי כנ"ל הדגשת הרשעות כאן אינה על החטא של גניבה סתם, אלא על זה שלקחו מן החרם של עיר הנדחת, וא"כ הוי העיקר חסר מן הספר, דהו"ל לרב יוסף לומר "אלה שלקחו מן החרם" וכיו"ב, שהוא עיקר החטא והתירוץ של רב יוסף, ולא "גנבי" סתם מבלי להזכיר את ענין החרם כלל.

זאת ועוד שואל הרבי, הרי בנוגע לגניבה מאיסורי הנאה, וכמו למשל בנדו"ד בגניבה מן החרם של עיר הנדחת, שהוא אסור בהנאה, הנה ישנו בזה שקו"ט בהלכה אם בכלל יש בזה איסור גניבה או לא, ובלשונו הק' "נאכמער, בנוגע צו גניבה מן החרם, פון איסורי הנאה, איז דאך דא א גאנצע שקו"ט אויב עס איז דא אין דעם דער גדר פון גניבה".

ובהערה 18 שם מציין "ראה כריתות כד, א (בשור הנסקל). רשב"א נדרים פה, א. ובר"ן שם (בשם הרשב"א). אבל ראה שו"ע אדה"ז סי' תלה קו"א סק"ב".

וכוונת השאלה לכאורה בפשטות היא, דהנה מצינו שנחלקו הראשונים והפוסקים ז"ל באם ישנו זכות בעלות לבעלים על דבר האסור בהנאה או לא, והמסתעף מזה באם ישנו איסור גניבה על דבר האסור בהנאה או לא.

דהרשב"א בנדרים שם כתב "שמעינן מיהא, דהאוסר הנאת פירותיו על עצמו, יכולים אחרים ליטול אותם בעל כרחו, ואינו יכול לעכב", ובר"ן שם פירש בדעתו "לפי שמשעה שאסרו על עצמו, הפקירו, וכל שזכה בו אחר קנה, כזוכה מן ההפקר".

הרי מבואר מדבריהם להדיא דס"ל דדבר האסור בהנאה, וכגון מי שאסר הנאת פירותיו על עצמו, כבר אינם בבעלות הבעלים אלא ברשות הפקר, וכל הרוצה יכול לבוא ולזכות בהם, והיינו שאין בזה איסור גניבה.

אכן דעת אדה"ז שם היא שעדיין חלה בעלות הבעלים גם על איסורי הנאה, ולכן שום אדם לא יוכל לקחת דבר האסור בהנאה בעל כרחם של הבעלים, וכמ"ש בסי' תלה שם בקו"א סק"ב וזלה"ק "דכל איסורי הנאה אינן הפקר גמור וכו' עד שכל הרוצה ליטול בעבירה יבוא ויטול בעל כרחו של בעלים וכו', שהוא שלו ואין אחר יכול להוציא מידו בעל כרחו כמו שנתבאר וכו', מחמת שהוא אסור בהנאה, לא נפקע שם הבעלים ממנו".

ומבואר להדיא מדברי אדה"ז דס"ל שאיסורי הנאה, הנה למרות שבעליהם מנועים מלהשתמש בהם, אינם נחשבים הפקר, אלא עדיין הם שייכים לבעלים, ש"מחמת שהוא אסור בהנאה, לא נפקע שם הבעלים ממנו", ומשכך, אין שום אדם רשאי להוציאם מידי הבעלים בעל כרחם, והיינו שגם על איסורי הנאה חל איסור גניבה [וראה עוד בזה אנציקלופדיה תלמודית, כרך ב, ע' אסורי הנאה, עמ' צו-צז ובהנסמן שם בכל זה].

וא"כ שואל הרבי לפירוש המפרשים הנ"ל, הרי תירוץ רב יוסף "גנבי", שמשמעותו בפשטות שיש כאן - לא רק איסור לקחת מן החרם של עיר הנדחת, אלא גם - איסור גניבה, צ"ב, שכן לכאורה דבר זה אם ישנו באיסורי הנאה איסור גניבה אינו פשוט כ"כ ואינו דבר המוסכם על

הכל, ולדעה אחת עכ"פ, אין איסור גניבה כלל באיסורי הנאה, וא"כ מאי קאמר רב יוסף "גנבי", הרי לדעתם אין כאן איסור גניבה מלכתחילה!

- ג -

פירוש חדש של הרבי במשמעות הגמרא

ג. והנה בהמשך השיחה באות ה' מחדש הרבי פירוש חדש במשמעות הגמ', ותמצית תוכן הדברים הוא שקושיית הגמ' 'מאן רשעים' אינה "על איזה רשעים מדובר כאן", כפירוש המפרשים הנ"ל, דזה היה ברור גם בס"ד הגמ' שמדובר בפשטות ברשעים שלקחו מן החרם של

(1) והנה יעויין בהשיחה שם באות ב' בסוף הקטע שם ובהערות 20-21 שממשיך להעיר עוד בזה, והדברים נאמרו בדרך קצרה עיי"ש.

והנראה לומר בביאור כוונת הדברים, דהיה מקום לתרץ בזה דאין הכוונה בפירוש "גנבי" שיש כאן בהכרח איסור גניבה, אלא י"ל דלשון "גניבה" הוא ביטוי החל גם על לקיחה מן החרם.

דהנה בכ"מ מצינו לשון "גניבה" בקשר ללקיחה מן החרם, וכמו במסכת שמחות פ"ב ה"ט דאיתא שם "הגונב את החרם", וכן עד"ז מצינו בקשר לעכן שלקח מן החרם (יהושע ז, יא) "וגם לקחו מן החרם וגם גנבו וכו'", והרי לדעת הראשונים הנ"ל דלא שייך איסור גניבה באיסורי הנאה, בע"כ צ"ל דהכוונה בהנ"ל היא - לא לאיסור גניבה, אלא - שלשון "גניבה" הוא ביטוי החל גם על הלקיחה מן החרם.

וא"כ כמו"כ י"ל בנדו"ד דלשון "גנבי" דרב יוסף אין פירושו בהכרח איסור גניבה, אלא דהוא ביטוי ולשון החל גם על הלקיחה מן החרם, ולעולם דכוונת רב יוסף היא שמדובר על אנשים שלקחו מן החרם ועברו על האיסור של "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם".

וכן פירש להדיא ב'שושנים לדוד' שהוא גם ב'ליקוטים' שבמשניות בסנהדרין שם, וז"ל "זמ"ש גנבי אע"ג לא שייך בממון זה גניבה, דלית לי' בעלים ולשריפה עומד, דהכי אשכחן בקרא גבי עכן חטא ישראל וגם לקחו מן החרם וגם גנבו וכו', הרי דליקח מן החרם קרי לי' גניבה", ועד"ז פירש גם ביד רמ"ה לסנהדרין שם וז"ל "בבני אדם שנהגין מן החרם דמיקרו גנבי, כדכתיב גבי עכן וגם גנבו וגם כחשו", וכמו שהביא בהשיחה שם הערה 20 [ועיי"ש במה שהעיר בזה מפירוש הרד"ק ליהושע שם].

אלא שממשיך בהשיחה שם דעדיין צ"ב, דהגם כי שפיר יתכן לומר שלשון "גניבה" קאי גם על הלקיחה מן החרם, הרי הפירוש בזה הוא רק שלשון "גניבה" יכול לחול גם על הלקיחה מן החרם, אמנם עדיין אין זה טעם מספיק לבאר מדוע רב יוסף בחר להשתמש בלשון זה דוקא, ועוד מבלי להזכיר בכלל את הפרט של חרם, והו"ל להשתמש בלשון ברור ומתאים יותר "שלקחו מן החרם" וכיו"ב, או עכ"פ להזכיר את הפרט דחרם [וכמו הלשון במסכת שמחות "הגונב את החרם"], ולא להתבטא בלשון "גנבי" סתם.

זאת ועוד מעיר בהערה 21, דגם להפירוש הנ"ל שלשון "גניבה" יכול לחול גם על הלקיחה מן החרם, הנה עדיין דוחק לומר שכ"ה הכוונה בנדו"ד בפירוש "גנבי" דרב יוסף, והיינו משום כי לשון "גנבי" קאי לא רק על פעולת ומעשה הלקיחה מן החרם, וכמו שהוא במסכת שמחות שם ועד"ז ביהושע שם גבי עכן, אלא הוא תואר על האנשים עצמם, שהם בגדר ובסוג של "גנבים", והרי אינו מתאים ומסתבר להכניסם בסוג של "גנבי" רק משום כי לשון וביטוי גניבה יכול לחול גם על הלקיחה מן החרם.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, דמלשון "גנבי" משמע שיש כאן איסור גניבה, והרי דבר זה תלוי בפלוגתא, ואינו דבר המוסכם על הכל וכנ"ל בפנים, ולדעה אחת עכ"פ, אין איסור גניבה כלל באיסורי הנאה, וא"כ מאי קאמר רב יוסף "גנבי", הרי לדעתם אין כאן איסור גניבה מלכתחילה.

כן נראה הביאור בהמשך הקטע בהשיחה שם ובהערות 20-21. וראה עוד מש"כ להלן הערות 4-5.

עיר הנדחת, ועברו על האיסור של "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם"².

אלא כוונת הקושיא היא "איזה סוג רשעות מדובר כאן", כלומר, איזה סוג רשעות היא זאת שממשיך החרון אף בעולם, למרות שמציאות הע"ז כבר אינה בעולם.

כלומר, מדקדוק לשון המשנה "כל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם", משמע שהמשכת החרון אף בעולם אינו מפני מציאות ה"חפצא" של הע"ז, אלא מפני ה"רשעים", היינו, ה"גברא" שעבר על חטא השייך לע"ז, והיינו שמדובר אף במקרה שאין מציאות הע"ז קיימת יותר בעולם, ואעפ"כ אומרת המשנה, שמאחר וה"רשעים" עדיין בעולם, היינו, אותם רשעים שלקחו מן החרם של עיר הנדחת, הנה החרון אף עדיין נמשך בעולם.

ועל זה שואלת הגמ', איזה סוג רשעות היא זאת שממשיך החרון אף בעולם, למרות שמציאות הע"ז כבר אינה בעולם.

ומשני רב יוסף "גנבי", כלומר, שמדובר במקרה שרשעים אלו לקחו מן החרם של עיר הנדחת באופן של גניבה דוקא³, ולכן מצד איסור גניבה שבזה, הנה החרון אף - שנמשך במקורו

(2) ויש לומר הטעם על זה שלפירוש הרבי הנה זה ברור דגם בס"ד הגמ' כבר ידענו שמדובר ברשעים שלקחו מן החרם, שהרי כן מתבאר בפשוטות מזה שהמשנה קאי על הכתוב "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם", וממילא מצד הקשר ותוכן העניינים שבהמשנה, הרי ברור שמדובר ברשעים אלו, שלקחו מן החרם ועברו על לאו זה, דהרי עלה הוא דקאי. וראה גם בהשיחה שם הערה 17 ובשוה"ג שם.

זאת ועוד יש לומר, הרי מזה שכתוצאה מרשעותם, קאמר במשנה שנמשך "חרון אף" בעולם, שהוא שייך דוקא לע"ז [וכמבואר בהשיחה ובהנסמך בהערה 30], הרי ברור שמדובר בעון השייך לע"ז, ומכיוון שאנשי עיר הנדחת כבר אינם בעולם, הרי פשיטא דקאי על אלו שלקחו מן החרם וע"ז של עיר הנדחת. וראה גם הערה הבאה.

(3) ויש להעיר ולהבהיר בזה, דהנה שמעתי מקשים ככוונת השיחה, דלכאורה עדיין צ"ב איך מתורצת שאלת הרבי הנ"ל על פירוש המפרשים לפי דרכו של הרבי, דהנה לעיל בהשיחה שאל הרבי על פירוש המפרשים דצ"ב בלשון רב יוסף דקאמר "גנבי" סתם, ולכאורה העיקר חסר מן הספר והו"ל "אלה שלקחו מן החרם" וכיו"ב, וכנ"ל בפנים.

ולכאורה איך מתורצת שאלה זו לפירוש הרבי, והרי גם לדרכו של הרבי הנה ברור דעיקר החטא של הני רשעים הוא לא "גניבה" סתם, אלא האיסור שלקחו מן החרם של עיר הנדחת, ועברו בזה על האיסור של "לא ידבק בידך מאומה מן החרם", והיינו שעברו על חטא השייך לע"ז, שלכן נמשך ע"ז לא רק חרון סתם אלא "חרון אף" [וראה הערה 34 שם שמציין ע"ז לרמב"ם הל' ע"ז פ"ד ה"ז, סהמ"צ מל"ת כד, חינוך מצוה תסו], וכוונת רב יוסף היא רק שעברו על האיסור של "לא ידבק בידך מאומה מן החרם" באמצעות גניבה, וכמבואר בהשיחה.

וא"כ, גם לפירושו של הרבי עדיין צ"ב לכאורה, דהרי בדברי רב יוסף לא הוזכר ע"ד העיקר שהגניבה היתה של החרם מעיר הנדחת, ולא הו"ל לרב יוסף לומר "גנבי" סתם, אלא להזכיר עכ"פ ש"גנבו מן החרם" וכיו"ב.

אמנם נראה דהביאור בזה הוא פשוט, דכל שאלת הרבי היתה רק לדרכם של המפרשים דבהס"ד של הגמ' לא ידעו בכלל על איזה רשעים מדובר ועל איזה חטא הם עברו, שהרי זוהי לדרכם עצם כוונת שאלת הגמ' "מאן רשעים", כלומר, על איזה רשעים מדובר כאן במשנה, דהרי מדובר לאחר שאנשי עיר הנדחת נענשו וכבר אינם בעולם. ונמצא, דעיקר תירוצו של רב יוסף הוא לחדש דבר זה גופא, דמדובר באנשים שלקחו מן החרם ועברו על החטא של "לא ידבק בידך מאומה מן החרם" וכו'.

וא"כ שפיר מקשה הרבי דלפירושם, הנה בדברי רב יוסף ["גנבי"] הרי העיקר חסר מן הספר, שאין החטא - וגם אינו נוגע כלל - הענין והאיסור דגניבה, אלא בעיקר זה שלקחו מן החרם, וא"כ הו"ל לרב יוסף לומר "אלה שלקחו

כתוצאה מזה שלקחו את החרם מעיר הנדחת, והיינו מצד הע"ז, הנה הוא - עדיין נמשך בעולם אף לאחר שמציאות הע"ז כבר איננה קיימת בעולם, שכל זמן שרשעים אלו עדיין בעולם, כלומר כל זמן שהם עדיין "רשעים", היינו, שלא עשו תשובה על העון של גניבת ע"ז, הנה על ידי איסור גניבה נמשך החרון אף של הע"ז בעולם.

[והטעם בזה, ממשיך ומבאר הרבי באות ו-ז, שכן איסור גניבה הוא בגדר "פעולה נמשכת", ולכן ע"י איסור גניבה, נעשית גניבת החרם של ע"ז "פעולה נמשכת", וממילא שגם החרון אף הנמשך כתוצאה מלקיחת החרם והע"ז של עיר הנדחת, נמשך אף הוא בבחי' "פעולה נמשכת", כיון שפעולת גניבת ע"ז נמשכת כל זמן שלא עשו תשובה עיי"ש].

ד. ולכאורה צ"ב כוונת התירוץ בהשיחה, דהנה בפשטות הרי כל פירוש הרבי בכוונת תשובת רב יוסף מיוסד על השיטה - שהיא שיטת אדה"ז - שעדיין חלה בעלות הבעלים גם על איסורי הנאה, וממילא שחל גם בזה איסור גניבה וכו"ל, ולכן שפיר שייך גם באיסורי הנאה של חרם עיר הנדחת איסור גניבה, וממילא ששפיר שייך לומר בזה הגדר ד"פעולה נמשכת", משום דאיסור גניבה הוא איסור בגדר "פעולה נמשכת" וכו', וכמבואר בהשיחה.

מן החרם", או עכ"פ "אלה שגנבו מן החרם", שכן עיקר תירוץ הוא לחדש שמדובר באנשים שהגיעו ולקחו מן החרם.

מה שאין כן לדרכו של הרבי, הרי עובדה זו, שמדובר כאן ב"רשעים" שלקחו מן החרם וכו' ועברו על האיסור של "לא ידבק בידך מאומה מן החרם", הנה זה היה ברור להגמ' גם בהס"ד, ולא זה הוא עיקר תירוץ וחידושו של רב יוסף, דכבר בס"ד הגמ' ידענו שמדובר בפשטות באנשים שלקחו מן החרם [וכמבואר בהערה הקודמת הביאור והטעם לזה].

וא"כ מעתה מיושב בפשטות הא דרב יוסף אמר בתירוץ "גנבי" סתם, ולא הזכיר דמדובר שגנבו מן ה"חרם", דהרי לדרכו של הרבי הנה פרט זה כבר ידענו אותו מקודם, ורב יוסף קאי ומשיב להמקשן, וממילא שעל תוכן שאלתו "אמנם מדובר שלקחו מן החרם, אך איזה סוג רשעות היא זאת שממשיך החרון אף בעולם, למרות שמציאות הע"ז כבר אינה בעולם", משני רב יוסף "גנבי", שהוא הפרט היחיד שמחדש רב יוסף להמקשן, והיינו שהאיסור בלקיחת החרם נעשה באמצעות גניבה.

[זאת ועוד, הרי אדרבה, לדרכו של הרבי, אם רב יוסף היה מוסיף את המילים "שגנבו מן החרם" וכיו"ב, היה זה יתור לשון, דמאי קמ"ל בזה, והרי זה ברור שמדובר באנשים שלקחו מן החרם, ולא איצטריך אלא רק לאשמועינן שהיה זה באמצעות "גנבי"]. וק"ל.

ויש להעיר עוד בזה מדברי הרבי בסוף השיחה באות י', שמוסיף נקודה נוספת בביאור כוונת רב יוסף, והיינו שבדבריו "גנבי" רמז גם לזה שבאיסור גניבה כשלעצמו, יש בו מעין ענין של ע"ז, ולכן מטעם זה קאמר רב יוסף "גנבי" סתם, בלא להזכיר שמדובר ב"חרם" עיי"ש.

[וכוונת הרבי בזה היא רק להוסיף נקודה נוספת על עיקר התירוץ דלעיל בהשיחה במשמעות תירוץ של רב יוסף שמדובר באנשים שלקחו מן החרם באופן של גניבה, ולכן החרון אף נמשך בעולם שכן הרי זה בגדר "פעולה נמשכת", ועל זה מוסיף הרבי פרט נוסף, שבאיסור גניבה ישנו גם "מעין" ענין של ע"ז. אך אין פרט זה כשלעצמו, בלי עיקר הביאור דלעיל בהשיחה, מספיק לבאר את משמעות דברי רב יוסף ותוכן תירוץ על שאלת המקשן בגמ', וזה פשוט. וראה להלן סימן ח' בביאור הדברים בזה].

ונמצא לפי זה טעם נוסף מדוע דקדק רב יוסף בלשונו לומר "גנבי" סתם [וכדקדוק לשון הרבי שם "די הסברה איז מוסיף טעם וכו'"]. אך מובן וברור שגם לפני זה בהשיחה, בעיקר התירוץ המבואר באות ה', הנה כבר מבואר מדוע קאמר רב יוסף "גנבי" סתם, ולא הזכיר הפרט ד"חרם", וכמוש"נ לעיל בארוכה.

משא"כ לדעת הראשונים הנ"ל שאין זכות בעלות לבעלים על דבר האסור בהנאה, וממילא שלא חל ושייך בזה איסור גניבה, הנה אא"פ לפרש כוונת תשובת רב יוסף "גנבי" דהיינו שמדובר כאן באנשים שלקחו מן החרם באמצעות "גניבה", ולכן הוא שנמשך החרון אף בעולם משום דאיסור גניבה הוא בגדר "פעולה נמשכת" וכו', שהרי לדעתם לא שייך כאן שום איסור גניבה מלכתחילה⁴.

ובפשטות צ"ל דהרבי קאי - בביאור התירוץ שבהשיחה - לפי שיטת אדה"ז שהזכיר בהערה 18 בתחילת השיחה, ולשיטתו שפיר איכא איסור גניבה אף באיסורי הנאה וכמוש"נ.

אלא שלפ"ז צ"ב, הרי לעיל בהשיחה הקשה הרבי על פירוש המפרשים מכוח אותה מחלוקת הראשונים אם שייך איסור וגדר גניבה באיסורי הנאה או לא וכנ"ל, דלפירושם מדוע אמר רב יוסף "גנבי" והרי זה תלוי בשקו"ט בהלכה אם יש איסור גניבה בכלל באיסורי הנאה או לא.

ולכאורה הרי גם פירוש הרבי עצמו תלוי אף הוא באותה מחלוקת הראשונים, וא"כ כמו שבע"כ צ"ל לפירוש הרבי דאזלינן בפירוש הגמ' ותשובת רב יוסף כאן לפי שיטת אדה"ז עכ"פ דשפיר איכא איסור גניבה באיסורי הנאה, הנה כמו"כ י"ל גם לפירוש המפרשים הנ"ל, ומהי אפוא כוונת שאלת הרבי לעיל מיני' על פירוש המפרשים, וצ"ע.

- ד -

ביאור משמעות שאלת הרבי על פירוש המפרשים

ה. והנראה לומר הביאור בזה, דכוונת דברי הרבי לעיל בהשיחה בהשאלה על פירוש

(4) ולדעתם עכצ"ל לכאורה שאין הפירוש בדברי רב יוסף "גנבי" שיש כאן איסור גניבה, אלא דלשון "גניבה" הוא ביטוי החל גם על הלקיחה מן החרם, וע"ד הלשון במסכת שמחות שם "הגונב את החרם", וכמו כן לשון הפסוק ביהושע שם "וגם לקחו מן החרם וגם גנבו וכו'", וכמוש"נ לעיל בהערה 2 עיי"ש, ועד"ז צ"ל בדברי רב יוסף "גנבי", וכמ"ש להדיא ב'שושנים לדוד' שם הנסמך בהשיחה שם הערה 20 [ועי' גם ביד רמ"ה שם].

וצ"ל אפוא כי לדעתם פירוש השקו"ט דגמ' בסנהדרין שם "מאן רשעים אמר רב יוסף גנבי" מתבאר באו"א מכפי המבואר בהשיחה, ויתכן לומר דס"ל כפירוש המפרשים הנ"ל בפנים שהביא בתחילת השיחה.

אך יש להעיר ממש"כ בהשיחה שם הערה 21 דלכאורה דחוק ואינו מתאים להכניסם בסוג של "גנבי" רק משום דלשון גניבה יכול לחול גם על הלקיחה מן החרם. ועצ"ע.

וע"ד הפלפול אולי י"ל עוד לפמש"כ להלן בפנים דלאור הביאור בהשיחה בביאור דברי רב יוסף, הנה יתכן לומר דבהך מחלוקת גופא הוא דפלגי המקשן ורב יוסף אי איכא איסור גניבה באיסורי הנאה או לא, דהמקשן ס"ל כהשיטה שלא שייך איסור גניבה באיסורי הנאה, ולכן הוא דשפיר הקשה "מאן רשעים", משא"כ רב יוסף ס"ל כהשיטה ששפיר שייך איסור גניבה באיסורי הנאה, ולכן שפיר תירץ דמדובר ב"גנבי", והיינו שלקחו מן החרם של עיר הנדחת באופן של גניבה, וממילא ששפיר חל בזה הגדר ד"פעולה נמשכת" עיי"ש.

ולפ"ז יתכן לומר - ע"ד הפלפול עכ"פ - דלעולם גם להראשונים הנ"ל יש לפרש את השקו"ט דגמ' בסנהדרין שם והתירוץ של רב יוסף כהביאור בהשיחה, ולעולם דכוונת רב יוסף היא אכן לאיסור גניבה וכמשמעות הפשוטה דלשון "גנבי".

ואעפ"כ אין מזה קושיא על הראשונים הנ"ל דס"ל דלא שייך איסור גניבה באיסורי הנאה, שכן להנ"ל הנה בגמ' גופא מצינו שנחלקו האמוראים [המקשן ורב יוסף] בזה, ושיטת הראשונים ז"ל דליכא איסור גניבה באיסורי הנאה, אזלה ומתאימה שפיר לדעת המקשן בגמ' שם עכ"פ. ודו"ק.

המפרשים מאותה מחלוקת הראשונים, אינה להקשות בזה קושיא "כפני עצמה", דלפירושה הרי נמצא כי דברי רב יוסף "גנבי" מתאימים רק להך שיטה דאיכא איסור גניבה באיסורי הנאה, משא"כ לשיטה השניה דלא שייך איסור גניבה באיסורי הנאה.

אלא כוונת הרבי היא להוסיף פרט נוסף בהשאלה ששאל לפני זה, ואכן כד דייקת שפיר בלשונו הק' הרי אינו שואל בזה שאלה נוספת בפני עצמה, אלא כותב בסגנון "נאכמער וכו'", והיינו שמוסיף בזה פרט נוסף אשר לפיו מתחזקת הקושיא שלפני זה.

וכוונת הדברים, דלעיל שאל הרבי לפירוש המפרשים, הרי העיקר חסר מן הספר, ומדוע אמר רב יוסף "גנבי" סתם, והול"ל "אלה שלקחו מן החרם" וכיו"ב, ולא איסור גניבה סתם.

ועל זה מוסיף הרבי, זאת ועוד, לדעתם, מדוע ראה רב יוסף צורך "להכניס" א"ע ואת תוכן תירוצו במחלוקת ובשקו"ט וכו', שהרי ענין זה אם יש איסור גניבה באיסורי הנאה או לא, תלוי הוא במחלוקת ויש בזה שקו"ט וכו'.

וא"כ מאחר ובין כך אין עיקר תירוצו של רב יוסף - לדרכם של המפרשים - תלוי בזה, שאין צורך בפרט דגניבה כדי ליישב את קושיית הגמ', אלא רק שמדובר באלה שלקחו מן החרם, הרי למה "להכניס" א"ע בשקו"ט וכו', ואה"נ דשפיר יתכן לומר שרב יוסף עצמו ס"ל כהך שיטה שיש איסור גניבה גם באיסורי הנאה, מ"מ מדוע לא הציע את תירוצו בפשטות באופן המתאים לדברי הכל, ובמקום זה "הכניס" א"ע ללא צורך בענין התלוי במחלוקת ושקו"ט.

ובשלמא אם עיקר תירוצו של רב יוסף היה תלוי בזה שהיתה כאן גניבה, והיינו שכדי ליישב את שאלת הגמ', צריך רב יוסף להפרט של גניבה דוקא, שלקחו את החרם בצורה של גניבה דוקא, הרי שפיר מובן למה נצרך רב יוסף להוסיף הך פרט דגניבה, והגם שיש בזה מחלוקת ושקו"ט וכו', מ"מ הרי רב יוסף עצמו שפיר ס"ל שיש איסור גניבה באיסורי הנאה.

אולם הרי לפירוש המפרשים, הנה כדי ליישב את שאלת הגמ', לא צריך רב יוסף להך פרט דגניבה כלל, ולא על זה מיוסד עיקר תירוצו, וא"כ שפיר מקשה הרבי - ומחזק את עיקר השאלה שלפנ"ז - "נאכמער, בנוגע צו גניבה מן החרם, פון איסורי הנאה, איז דאך דא א גאנצע שקו"ט אויב עס איז דא אין דעם דער גדר פון גניבה", וממילא שצ"ב לפירושה מדוע צריך רב יוסף להיכנס מלכתחילה לכל השקו"ט הזה, והרי הו"ל ליישב את שאלת הגמ' בפשטות - לדברי הכל - שאלו הם הרשעים שלקחו מן החרם של עיר הנדחת⁵.

ו. ומעתה מובן היטב שכל זה קשה רק לפירוש המפרשים, משא"כ לפירוש הרבי שאין בזה כל קושיא מלכתחילה, שכן לפירוש הרבי הרי כל תירוצו של רב יוסף מיוסד על הך פרט דגניבה, שהחרון אף נמשך בעולם מטעם זה שלקחת החרם היתה באמצעות "גניבה" דוקא, ולכן יש בזה הגדר של "פעולה נמשכת" וכו', ועל זה הוא דמיוסד כל עיקר תירוצו של רב יוסף.

(5) ולפי זה, כוונת המשך הקטע שבסוף אות ב' בהשיחה שם היא, דהיה מקום לתרץ שבלשון "גנבי" לא נתכוון רב יוסף לאיסור גניבה, אלא שלשון "גניבה" הוא ביטוי דקאי וחל גם על הלקיחה מן החרם [וכמוש"ג לעיל בארוכה הערה 2 עיי"ש], וא"כ שפיר הווי דברי רב יוסף לדברי הכל, ולא "הכניס" את עצמו בזה במחלוקת ושקו"ט וכו'.

אלא שע"ז מעיר בהערה 21 דדחוק לפרש כן, וכנ"ל בהערה 2, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

וממילא שלא שייך להקשות ע"ז מאותה מחלוקת בהלכה אם יש איסור גניבה באיסורי הנאה או לא, דמאי קשיא, דאי מזה שיש שיטה הסוברת שאין איסור גניבה באיסורי הנאה, הרי אין מזה קושיא על רב יוסף כלל, דזה ברור שרב יוסף עצמו אזיל - לפי דרכו של הרבי - כהך שיטה הסוברת שיש בזה איסור גניבה וכנ"ל⁶.

וכמו כן לא שייך להקשות מדוע "הכניס" רב יוסף א"ע בדבר שיש בו מחלוקת ושקו"ט וכו', דאין בזה שום קושיא, שהרי לדרכו של הרבי שפיר נצרך רב יוסף להך פרט דגניבה דוקא כדי ליישב את שאלת הגמ', ועל זה הוא דמיוסד כל תירוצו וכמוש"ג.

- ה -

יסוד פלוגתת המקשן ורב יוסף בפירוש המשנה

ז. וכיון דאתינן להכי אולי יתכן להוסיף בזה פרפרת, דהנה לכאורה צ"ב בהך שקו"ט דגמ' דהמקשה הקשה "מאן רשעים", כלומר, לדרכו של הרבי, איזה סוג רשעות היא זאת שממשך החרון אף בעולם, למרות שמציאות הע"ז כבר אינה בעולם, וע"ז תירץ רב יוסף "גנבי" וכנ"ל.

ולכאורה מהי סברת המקשן והס"ד דגמ' בהקושיא "מאן רשעים", והרי שפיר תירץ רב יוסף דמדובר ב"גנבי", והיינו דרשעים אלו לקחו מן החרם באמצעות גניבה, וממילא שחל בזה הגדר ד"פעולה נמשכת", ולכן הוא דנמשך חרון אף בעולם אף שמציאות הע"ז אינה יותר בעולם, ומהו יסוד סברת המחלוקת בזה בין המקשן לרב יוסף⁷.

ח. אולם לאור הביאור של השיחה י"ל - ע"ד הפלפול עכ"פ - דבהך מחלוקת גופא הוא דפליגי המקשן ורב יוסף אי איכא איסור גניבה באיסורי הנאה או לא.

והיינו דהמקשן ס"ל כהשיטה שלא שייך איסור גניבה באיסורי הנאה, והיינו משום דס"ל כהשיטה שאין זכות בעלות לבעלים על דבר האסור בהנאה, "וכל שזכה בו אחר קנה כזוכה מן ההפקר", ולכן הוא דשפיר הקשה "מאן רשעים", דהיינו, לפירוש הרבי, איזה סוג רשעות היא זאת שממשך החרון אף בעולם.

והטעם, שכן לשיטתו דהמקשן ליכא לתרץ כרב יוסף דהיינו משום שלקחו את החרם באופן של גניבה ולכן איכא בזה הגדר ד"פעולה נמשכת" וכו', דהרי לשיטת המקשן לא שייך בנדו"ד איסור גניבה כלל, שכן לא שייך איסור גניבה באיסורי הנאה.

משא"כ רב יוסף ס"ל כהשיטה ששפיר שייך איסור גניבה באיסורי הנאה, דס"ל שעדיין חלה בעלות הבעלים גם על איסורי הנאה, וממילא ששפיר תירץ בזה דמדובר ב"גנבי", והיינו שלקחו מן החרם של עיר הנדחת באופן של גניבה, וממילא ששפיר חל בזה הגדר ד"פעולה נמשכת", ולכן הוא דנמשך החרון אף בעולם כל זמן שישנו רשעים אלו בעולם, ואזלי בזה המקשן ורב

6) ובביאור דעת הראשונים הנ"ל דס"ל שלא שייך איסור גניבה באיסורי הנאה - ראה מש"כ לעיל הערה 4. ודו"ק. ועצ"ע.

7) ולהעיר מהמבואר להלן בהערה 10 בביאור החילוק שבין לשון הספרי להמשנה, ועד"ז י"ל כאן בביאור יסוד החילוק שבין סברת המקשן לרב יוסף, עיי"ש. ושבעים פנים לתורה.

יוסף לשיטתייהו באם איכא איסור גניבה באיסורי הנאה או לא.

- 1 -

יסוד מחלוקת המשנה והספרי אם החרון אף נמשך מצד ה"רשעים" או מצד ה"עבודה זרה"

ט. ובדרך זו אולי יש מקום לומר בכל זה עוד, דהנה יעויין בהשיחה שם שהביא את לשון הספרי (ראה יג, יח⁸) "כל זמן שע"ז בעולם חרון אף בעולם", משא"כ בהמשנה בסנהדרין שם הלשון הוא "כל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם" וכנ"ל.

ובאותו ו' כתב על זה וזלה"ק "פון דעם וואס די משנה איז מדייק און זאגט "כל זמן שהרשעים בעולם וכו'" - און ניט ווי עס שטייט אין ספרי "כל זמן שע"ז בעולם וכו'" - איז מוכח, אז לויט די משנה איז דער "חרון אף" ניט (נאר) צוליב דעם וואס ס'איז נאך פאראן (א מציאות פון) ע"ז ("חרם") בעולם, נאר צוליב די רשעים וואס האבן עובר געווען אויף דעם חטא השייך לע"ז, וואס האבן עובר געווען אויף "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם" - אפילו ווען די חפצא פון חרם איז שוין ניטא במציאות".

ולפ"ז מתבאר גם לאידך גיסא, דלהספרי שדקדק ונקט בלשונו "כל זמן שע"ז בעולם חרון אף בעולם", ולא "כל זמן שהרשעים בעולם וכו'", הרי בפשטות ס"ל דהחרון אף נמשך בעולם רק כל זמן שהמציאות דע"ז עדיין בעולם, משא"כ אם המציאות דע"ז אינה בעולם, הנה אף שאיכא עדיין רשעים בעולם שלקחו מן החרם ועברו על החטא ד"לא ידבק בידך מאומה מן החרם", מ"מ, לדעת הספרי, לא נמשך מפני זה החרון אף בעולם.

[דאי הוי ס"ל להספרי כסברת המשנה דהחרון אף נמשך בעולם אף אם יש רק "רשעים" בעולם שלקחו מן החרם וכו', למרות שהמציאות דע"ז כבר אינה בעולם, הרי למה נקט הספרי "כל זמן שע"ז בעולם וכו'", והרי יתירה מזה הו"ל לומר, דאפילו אם רק ישנם "רשעים בעולם", עדיין נמשך החרון אף בעולם, ומוכח אפוא מלשון הספרי דס"ל דהחרון אף נמשך בעולם רק כל זמן שהמציאות של ע"ז עדיין בעולם].

ונמצא מבואר לפ"ז דחלוקים בזה המשנה והספרי אם במצב שהמציאות דע"ז כבר אינה בעולם אלא שיש עדיין רשעים בעולם שלקחו מן החרם ועברו על החטא השייך לע"ז, אם נמשך ע"ז החרון אף בעולם או לא, דהספרי ס"ל שלא נמשך החרון אף בעולם, משא"כ המשנה ס"ל דעדיין נמשך החרון אף בעולם.

ולכאורה צ"ב, מהו יסוד החילוק בזה בין הספרי להמשנה, זאת ועוד צ"ב, הרי בהשיחה ביאר הרבי היטב את סברת המשנה [לפי תירוצו של רב יוסף במסקנת הגמ'], דהיינו מפני שמדובר שהרשעים לקחו את החרם באופן של גניבה ואיכא בזה הגדר ד"פעולה נמשכת" וכנ"ל, ולכאורה צ"ב מדוע לא נקט הספרי גם כן שיתכן מצב ש"כל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם", והיינו אם לקחו הרשעים את החרם באופן של גניבה, ומדקדוק לשון הספרי משמע

(8) ב'לקוטי שיחות' שם עמ' 208 הערה 32 נדפס: 'ראה יד, יח'. ויש לתקן.

דהחרון אף נמשך בעולם רק במצב שמציאות הע"ז היא עדיין בעולם, וצ"ע⁹.

י. אולם לאור הנ"ל אולי יש לומר - ע"ד הפלפול עכ"פ - דהמשנה והספרי פליגי בעצם בהך פלוגתא גופא הנ"ל באם יש איסור גניבה באיסורי הנאה או לא.

דהמשנה ס"ל [ע"פ מסקנת תירוצו של רב יוסף] דשפיר איכא איסור גניבה באיסורי הנאה, ולכן שפיר נקט המשנה - לא רק "כל זמן שע"ז בעולם וכו'", אלא יתירה מזה - "כל זמן שהרשעים בעולם וכו'", והיינו במצב שהרשעים לקחו מן החרם באופן של גניבה, דשפיר שייך בזה איסור גניבה, והוי זה בגדר "פעולה נמשכת", וכמוש"ג בהשיחה בארוכה.

משא"כ הספרי י"ל דס"ל שלא שייך איסור גניבה באיסורי הנאה, וע"כ לשיטתי א"א לומר אשר "כל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם", שכן גם אם באו רשעים ו"גנבו" בפועל מן החרם של עיר הנדחת, מ"מ לא שייך בזה איסור של גניבה, שכן ס"ל להספרי דלא שייך איסור גניבה באיסורי הנאה, וממילא שלא שייך בזה הגדר ד"פעולה נמשכת", ולכן ס"ל להספרי דהחרון אף יכול להיות נמשך בעולם רק "כל זמן שע"ז בעולם"¹⁰.

(9) ולכאורה היה מקום לומר בזה בפשטות, דאין כאן פלוגתא בין הספרי להמשנה כלל, וגם להספרי שפיר יתכן מצב שהחרון אף נשאר בעולם למרות שאין מציאות של ע"ז בעולם, והיינו במקרה שהרשעים לקחו את החרם של עיר הנדחת באופן של גניבה, וכדס"ל להמשנה, וכמוש"ג בהשיחה.

והא דהספרי נקט הלשון "כל זמן שע"ז בעולם וכו'", אין הכוונה בזה לשלול שלא יתכן אף מצב אחר שבו החרון אף נמשך בעולם למרות שאין מציאות ע"ז בעולם, דשפיר יתכן מצב כזה וכנ"ל.

אלא הספרי נקט לשון זה באופן כללי, ע"ד הרגיל כביכול, והיינו דהתייחס בדבריו בעיקר למצב שלא היו כאן בהכרח אנשים שלקחו מן החרם של עיר הנדחת, ועוד בצורה של גניבה, ולכן התבטא הספרי בלשון "כל זמן שע"ז בעולם חרון אף בעולם וכו'", אמנם אה"נ דאם יארע מצב שאנשים יקחו מן החרם של עיר הנדחת, ובאופן של גניבה דוקא, הרי גם הספרי ס"ל דזה יגרום שהחרון אף יהא נמשך בעולם מפני האיסור דגניבה דהוי פעולה נמשכת וכו', וכדס"ל להמשנה, אלא שהספרי לא התייחס למצב זה.

אמנם נראה דאינו מסתבר ודוחק גדול לפרש כן, דאם אכן הוי ס"ל להספרי שיתכן מצב שבו אין המציאות דע"ז בעולם ואעפ"כ החרון אף עדיין נמשך בעולם משום שהרשעים עדיין בעולם [והיינו ברשעים שלקחו מן החרם באופן של גניבה], הרי הו"ל להשמיענו זאת, וכמו שהוא בהמשנה.

ומזה שהספרי דקדק ונקט הלשון "כל זמן שע"ז בעולם וכו'", הרי בפשטות יותר נראה לומר שמזה משמע דס"ל שרק בכה"ג - שהמציאות דע"ז עדיין בעולם - נמשך חרון אף בעולם, ופליגי אפוא בזה על המשנה.

וכן משמע לכאורה גם מפשטות רהיטת לשון השיחה [לא כל ההדגשות במקור] "פון דעם וואס די משנה איז מדייק און זאגט "כל זמן שהרשעים בעולם וכו'" - און ניט ווי עס שטייט אין ספרי "כל זמן שע"ז בעולם וכו'" - איז מוכת, אז לויט די משנה איז דער "חרון אף" ניט (נאר) צוליב דעם וואס ס'איז נאך פאראן (א מציאות פון) ע"ז ("חרם") בעולם, נאר צוליב די רשעים וואס האבן עובר געווען אויף דעם חטא השייך לע"ז, וואס האבן עובר געווען אויף "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם" - אפילו ווען די חפצא פון חרם איז שוין ניטא במציאות".

ומשמע מפשטות הלשון, דלאידך גיסא, להספרי, הנה החרון אף נמשך בעולם "נאר צוליב דעם וואס ס'איז נאך פאראן א מציאות פון ע"ז ("חרם") בעולם", וכמו שכתבנו בפנים. ודו"ק.

ולהעיר מפירוש 'ספרי דבי רב' לספרי שם; באר שבע לסנהדרין שם הנסמך בהשיחה שם הערה *34. וראה גם בפרש"י שם עה"פ שנקט כלשון הספרי, ובפירוש 'באר בשדה' שם. וראה הערה הבאה.

(10) אלא שכל זה הוא ע"ד הפלפול, ושבעים פנים לתורה, אמנם נראה דאין זה מוכרח, ויש גם מקום לפרש את

יסוד דעת הספרי והחילוק בין לשון הספרי להמשנה בפשטות באו"א, ולעולם דלכולי עלמא יש איסור גניבה באיסורי הנאה, ולא פליגי בה.

והוא, דכל יסוד הביאור בהשיחה לסברת המשנה, מיוסד על החידוש של הרבי בהשיחה שם דמאחר שאיסור גניבה הוא בגדר "פעולה נמשכת", לכן הרי זה גורם שכל זמן שהרשעים לא עשו תשובה, הנה גניבת ע"ז המקורית, נמשכת בכל רגע ורגע, ועי"ז מתעורר שוב ענין הע"ז בעולם, וכתוצאה מזה גם נמשך החרון אף בעולם [הנמשך על ידי חטא דע"ז דוקא, כמבואר בהשיחה ובהנסמן שם הערה 30].

ואולי י"ל דהספרי חולק על יסוד זה, דהגם דשפיר ס"ל - כסברת המשנה - דשייך איסור גניבה באיסורי הנאה, ואיסור גניבה הוי בגדר "פעולה נמשכת" וכו', מ"מ הרי עדיין מובן שיש חילוק בין מציאות של ע"ז ממש, לבחינת ע"ז הבאה כתוצאה מזה שהיתה גניבה של ע"ז וכי איסור הגניבה הוא "פעולה נמשכת", שאם כי אמנם יש כאן "ענין" של ע"ז בעולם, מ"מ הרי עדיין אין זה דומה ממש למציאות של ע"ז כפשוטו.

במילים אחרות: שונה מציאות של ע"ז ממשית בעולם, ממציאות של ע"ז תורנית-דינית, היינו, בחינת ע"ז הקיימת בעולם רק כתוצאה מאיסור גניבת ע"ז הנמשך על פי גדרי התורה, שאין כאן מציאות של ע"ז ממש, אלא רק ענין של ע"ז מפאת היות איסור הגניבה של ע"ז פעולה נמשכת.

ולפ"ז נאמר דס"ל להספרי שדרגת החרון אף של הקב"ה נמשך בעולם רק כאשר ישנה מציאות של ע"ז ממש בעולם, משא"כ כאשר ישנו בעולם רק ענין ובחי' של ע"ז, כתוצאה מגדר של "פעולה נמשכת" של גניבת ע"ז שהיתה בעבר, הנה אין זה מספיק להמשכת חרון אף של הקב"ה.

ואם כי הרבי אמנם מחדש שלסברת המשנה, מפאת ה"פעולה נמשכת" של גניבת ע"ז, הרי זה שפיר גורם כי החרון אף עדיין נמשך בעולם, הרי זה חידוש עכ"פ, ואינו מוכרח דס"ל כן להספרי.

זאת ועוד יש להעיר מדברי הרבי בהערה 38 שיש לחלק בין הגדר ד"פעולה נמשכת" כפי שהוא ביחס להחפצא והדבר הנגנב, מכפי שהוא ביחס להגברא הגונב העובר על איסור גניבה, דביחס להחפצא הוי גניבה בגדר "פעולה נמשכת" רק כל זמן שהגניבה היא בעין, משא"כ ביחס להגברא שעובר על איסור גניבה הרי זה דבר הנמשך בכל רגע גם אם אין הגניבה בעין, כל זמן שלא שילם ועשה תשובה, עיי"ש ובהנסמן שם מדברי הגאון הרוגצ'ובי ז"ל.

ונפק"מ מזה לפניינו בגניבת החרם, לאחר שמציאות הע"ז כבר אינה בעולם, שעכ"פ בנוגע להגברא הרי זה בגדר פעולה נמשכת שעובר על איסור גניבה כל זמן שלא עשה תשובה, עיי"ש בהשיחה אות ז' ובהערה הנ"ל.

ולפ"ז שפיר היה מקום לומר דלהספרי, החרון אף נמשך בעולם רק כל זמן שהמציאות והחפצא דע"ז עדיין בעולם ממש, משא"כ ע"י איסור גניבה ביחס להגברא, שעובר באופן דפעולה נמשכת על החטא דגניבת ע"ז בכל רגע, הנה - לדעת הספרי עכ"פ - אין זה מספיק שיהא נמשך ע"ז בחי' חרון אף של הקב"ה בעולם.

וזהו אפוא יסוד החילוק בין לשון הספרי להמשנה, דבמשנה נקט הלשון "כל זמן שהרשעים בעולם וכו'", משום דס"ל דגם מציאות וענין של ע"ז כזה של איסור גניבת ע"ז הנמשך, ממשיך חרון אף בעולם.

אכן הספרי נקט הלשון "כל זמן ששע"ז בעולם וכו'", משום דס"ל שהחרון אף של הקב"ה נמשך רק כתוצאה ממציאות של ע"ז ממש בעולם, אך ענין של ע"ז בלבד, מפני איסור גניבת ע"ז הנמשך, אינו ממשיך החרון אף של הקב"ה. ועי' במורה נבוכים ח"א פל"ו ובמפרשי המו"נ שם [הנסמן בהשיחה הערה 30]. ועצ"ע בכל זה.

סימן ו

יסוד החילוק בין לאו הניתק לעשה ללאו הניתן לתשלומין

מביא דברי הגאון הרוגצ'ובי ז"ל ביסוד החילוק שבין "לאו הניתק לעשה" ואיסורים חד-פעמיים בהם העשה עוקר ומתקן את הלאו מלמפרע, לבין "לאו הניתן לתשלומין" ואיסורים נמשכים בהם העשה רק מפסיק ומתקן את הלאו מכאן ולהבא / מבאר יסוד הסברא בזה על פי משמעות דברי הרבי ב'לקוטי שיחות' בהצעת הדברים.

- א -

עקירת הלאו מלמפרע או רק מכאן ולהבא

א. בלקוטי שיחות חי"ז עמ' 209 ואילך מבאר הרבי באות ו' דאיסור גניבה וגזילה הוא בגדר "פעולה נמשכת", ומביא בזה יסוד לדבר מדברי הגאון הרוגצ'ובי ז"ל [ראה בהנסמן שם הערה 35] בביאור דברי הרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"ח ה"ב שכלל את איסור גניבה וגזילה בכלל "לאו הניתן לתשלומין" ולא בכלל "לאו הניתק לעשה".

ולכאורה צ"ב מדוע לא כלל הרמב"ם את איסור גניבה וגזילה בפשטות בכלל "לאו הניתק לעשה" דוהשיב את הגזילה.

ומבאר בזה הגאון הרוגצ'ובי ז"ל ד"לאו הניתק לעשה" פירושו שהעשה עוקר את הלאו מלמפרע, וכל זה הוא רק באיסורים חד-פעמיים, משא"כ באיסור גניבה וגזילה שהוא בגדר "פעולה נמשכת", שעובר על הלאו דאיסור גניבה וגזילה בכל רגע ורגע, הנה בזה אין אנו אומרים שהעשה עוקר את הלאו מלמפרע, אלא רק מתקן את הלאו מכאן ולהבא, שמכאן ולהבא נפסקת ה"פעולה נמשכת" של איסור גניבה או גזילה ואינו עובר יותר על הלאו.

וזהו הטעם דלא כלל הרמב"ם את איסור גניבה וגזילה בכלל "לאו הניתק לעשה", שפירושו שהעשה עוקר את הלאו מלמפרע, אלא בכלל "לאו הניתן לתשלומין", שפירושו שהעשה מתקן את הלאו רק מכאן ולהבא עיי"ש.

ב. ושמעתי מקשים בזה דלכאורה בהשקפה ראשונה צ"ב, מהו אכן טעם ויסוד החילוק בזה בין לאו הניתק לעשה באיסור חד-פעמי לבין איסור שהוא בגדר "פעולה נמשכת", ומדוע אנו אומרים שהעשה עוקר את הלאו מלמפרע רק באיסור חד-פעמי, משא"כ באיסור "פעולה נמשכת" שאין העשה עוקר את הלאו לגמרי מלמפרע אלא רק מתקן ומפסיק שלא יעבור שוב על הלאו מכאן ולהבא.

והנה ראיתי בכ"מ¹ שהבינו ביסודי הדברים דהכוונה היא דחלוק איסור חד-פעמי שבזה אנו

1) ממשמעות הצעת הדברים, כן נראה שהבינו בספר 'רזין דאורייתא' ('ערכים בתורת הרוגצ'ובי עם ביאורי הרבי', עמ' 88), ובספר 'אשר צפנת' ('ה'לומדות' של הצפנת פענח ע"פ שיחות בתורת הרבי', עמ' 10), ועוד.

אומרים ששפיר יש "בכוח" של העשה לתקן את הלאו, משא"כ באיסור "פעולה נמשכת", שעובר על האיסור בכל רגע ורגע, הנה בזה אמרינן שאין "בכוח" של העשה לעקור את ריבוי הלאווים שנעשו עד כה מלמפרע, ולכן הוא דאומרים כי באיסור שהוא בגדר "פעולה נמשכת" העשה רק מתקן ומפסיק את הלאו מכאן ולהבא, שלא יעבור שוב על הלאו.

אמנם נראה כי אין פירוש זה נכון, ומכמה טעמים, הא' ראשית כל הרי אין כל זה מונח כלל בלשון הרבי בהשיחה.

והב' דמהיכי תיתי לקבוע ששפיר יש "כוח" בעשה לעקור לאו אחד מלמפרע משא"כ ריבוי לאווים שאין "בכוח" של העשה לעקור אותם מלמפרע, ומהיכי תיתי לקבוע ולהניח מלכתחילה ש"קל" יותר לעקור לאו אחד מלמפרע, והרי ממ"נ צ"ל שכך הוא רצונו של הקב"ה וכוח התורה דב"לאו הניתק לעשה" הנה העשה עוקר את הלאו מלמפרע, וא"כ כמו שבכוחו של הקב"ה הכל יכול לעקור לאו אחד מלמפרע, כמו"כ בכוחו לעקור ריבוי לאווים.

- ב -

יסוד החילוק באופן עקירת הלאו בין איסורים חד-פעמיים לבין איסורים נמשכים

ג. ונראה לומר הביאור בזה באו"א ובפשטות, וכפי שניווכח להלן הרי ביאור זה מונח ממש בלשון השיחה.

דהנה זהו לשון השיחה שם "בא א לאו הניתק לעשה איז מען עובר אויפן לאו נאר בשעת מעשה העבירה, ובמילא אז די תורה האט געגעבן אן עשה צו מנתק זיין או מתקן זיין דעם לאו, מוז מען זאגן אז דער תיקון איז חל למפרע אויף דער מעשה העבירה;

אבער ביי גניבה וגזילה איז מען עובר אויפן לאו כל זמן ער האט ניט באצאלט, יעדער רגע פון זמן הפעולה אן, און נאכדעם - ס'איז א "פעולה נמשכת", ובמילא בשעת ער קערט אום (די גניבה וגזילה) איז דאס נאר א "לאו שניתן לתשלומין" - בהוה, ער זאל מכאן ולהבא ניט עובר זיין (ס'ווערט נפסק די פעולה נמשכת), דאס איז אבער ניט מתקן דעם לאו בעבר" עכלה"ק.

ונראה בביאור כוונת הדברים, דהנה כאשר בעקבות לאו מסוים מחייבת התורה בעשה, פירושו שהעשה הוא "תיקון" על הלאו.

ולכן, באלו הלאווים שהאיסור הוא חד-פעמי, שעובר על האיסור רק פעם אחת בשעת מעשה העבירה בלבד, הרי על כרחך צריך לומר שמשמעות התיקון אליו נתכוונה התורה הוא - עקירת הלאו מלמפרע, שכן אין כאן "תיקון" אחר אפשרי מאשר עקירת הלאו מלמפרע.

במילים אחרות: עצם המושג לומר כי קיומו של עשה מסוים "עוקר" את הלאו מלמפרע, וכאילו לא נעשה האיסור מלכתחילה, הרי הוא חידוש גדול, אולם היות וכאשר חייבה התורה בעשה בעקבות הלאו פירושו "תיקון", ובעבירות שהאיסור הוא חד-פעמי הדבר היחיד והאפשרי שצריך וניתן לתקן הוא עקירת הלאו מלמפרע, הרי מוכרחים אנו לומר [ובלשון הרבי "מוז מען זאגן"] שעל כרחך כוונת התורה ב"לאו הניתק לעשה" היא שהעשה מתקן ועוקר את הלאו מלמפרע.

ברם, כל זה באיסורים חד-פעמיים, אולם באיסורים שהאיסור הוא נמשך ומתחדש בכל רגע

ורגע, וכמו איסור גניבה וגזילה שהוא בגדר "פעולה נמשכת", הרי באיסורים אלו, כאשר בעקבות הלאו מתחייבים בעשה, שפירושו כנ"ל הוא - תיקון, הנה כבר לא מוכרחים לומר² שכוונת התורה היא שהעשה עוקר את הלאו [ליתר דיוק: את ריבוי הלאווים שנתחדשו בכל רגע ורגע] מלמפרע. והטעם, שכן כאן שפיר ניתן לומר כי משמעות התיקון היא הפסק פעולת הלאו מכאן ולהבא.

כלומר, אה"נ כי שפיר יש "בכוח" התורה - אם כך היה רוצה הקב"ה - שהעשה יעקור את הלאו מלמפרע אף באיסור שהוא בגדר "פעולה נמשכת", אולם עקירת לאו מלמפרע הוא דבר חידוש, וא"א לחדש זה מעצמנו אלא אם כן יש לנו ע"ז יסוד ומקור מן התורה.

ובכן, דבר זה ניתן להסיק רק כאשר אנו מוכרחים לפרש כן את כוונת התורה, וכנ"ל בלאו הניתק לעשה כאשר האיסור הוא חד-פעמי.

אולם ב"פעולה נמשכת", היות ויש כאן תיקון אחר אפשרי, והיינו הפסקת הלאו מכאן ולהבא, הנה מהיכי תיתי לומר שכוונת התורה היא כי בגניבה וגזילה העשה עוקר את הלאו מלמפרע³, והרי שפיר ניתן לפרש שכוונת התיקון אליו נתכוונה התורה היתה על הפסק עבירת הלאו מכאן ולהבא.

ולכן, בפשטות, רק באיסור חד-פעמי שמוכרחים אנו לפרש שכוונת התורה היא לעקירת הלאו מלמפרע, אנו מפרשים כן "בלית ברירה" אחרת כביכול, אמנם באיסור "פעולה נמשכת" הרי הסברא נותנת שאין העשה עוקר את הלאו מלמפרע, וכוונת התיקון של העשה מתבארת שפיר על הפסק פעולת הלאו מכאן ולהבא.



(2) כלומר, מדברי רבינו באיסורים חד-פעמיים אשר [ההדגשה אינה במקור] "מוז מען זאגן אז דער תיקון איז חל למפרע אויף דער מעשה העבירה", הנה מכלל זה אתה שומע שבאיסורים בגדר "פעולה נמשכת" הפירוש הוא שכאן "מוז מען ניט זאגן" שהתיקון של העשה חל על הלאו מלמפרע, וכמבואר בפנים.

(3) בסגנון אחר: אם התורה היתה רוצה ללמדנו כי - אף - באיסורים בגדר "פעולה נמשכת", כמו גניבה וגזילה וכיו"ב, תיקון העשה שבעקבות הלאו פירושו לא רק תיקון והפסק הלאו מכאן ולהבא אלא עקירת הלאו מלמפרע, הנה היתה צריכה התורה ללמדנו זה על ידי לימוד נוסף ומיוחד, והיינו לדוגמה לכפול את הוראת התיקון של העשה פעמיים וכיו"ב, או-אז שפיר היינו אומרים כי הלימוד הנוסף בא להשמיענו שלא רק שהעשה מתקן את הלאו מכאן ולהבא אלא גם עוקר אותו מלמפרע.

ומזה שיש לנו כי אם "לימוד אחד" כביכול, הרי מכאן יש להסיק בפשטות שכוונת התורה היא להשמיענו כי באיסור גניבה וגזילה העשה רק מתקן את הלאו מכאן ולהבא אך לא מלמפרע.

סימן ז

צדיק בא לעולם טובה באה לעולם

מביא ביאור הרבי בפירוש כוונת רש"י במשמעות לשון הגמרא בסוף מסכת סנהדרין "צדיק בא לעולם טובה באה לעולם" דאיכלל בזה תרתי, הא' שפסקה הרעה הנמשכת מצד הרשע, והב' שגם מביא ומוסיף טובה לעולם / מעיר ומדייק על פי זה בשאר לשונות הברייתא.

- א -

ביאור פירוש רש"י "פסקה הרעה שנאמר זה ינחמנו"

א. איתא בברייתא שבסוף מסכת סנהדרין קיג, ב "תנו רבנן, רשע בא לעולם חרון בא לעולם, שנאמר (משלי יח, ג) בבא רשע בא גם בוז ועם קלון חרפה, רשע אבד מן העולם טובה באה לעולם, שנאמר (שם יא, י) ובאבוד רשעים רנה, צדיק נפטר מן העולם רעה באה לעולם, שנאמר (ישעיה נז, א) הצדיק אבד ואין איש שם על לב ואנשי חסד נאספים באין מבין כי מפני הרעה נאסף הצדיק, צדיק בא לעולם טובה באה לעולם, שנאמר (בראשית ה, כט) זה ינחמנו ממעשינו ומעצבון ידינו".

ובלקוטי שיחות חי"ז עמ' 208 ואילך מבאר הרבי דממשמעות לשון הברייתא מתבאר שהחרון נמשך בעולם כל זמן שישנו הרשע בעולם, והיינו לא רק בשעת מעשה העבירה עצמה, אלא אף לאחר מעשה העבירה עדיין נשאר החרון בעולם כל זמן שהרשע הוא בעולם [היינו כל זמן שלא עשה תשובה וכיו"ב].

ושואל בהשיחה שלכאורה צ"ב בפירוש הברייתא, דמדוע שיהא החרון נמשך ונשאר בעולם אף לאחר פעולת החטא, דהרי אין כאן מציאות של עבירה כי אם בשעת מעשה העבירה עצמה, וא"כ מדוע שיהא החרון של הקב"ה נמשך ונשאר בעולם גם לאחר מעשה החטא.

ועיי"ש בהמשך השיחה שמבאר בזה, דמאחר וכאשר יהודי עובר עבירה חל עליו מצות התשובה, הנה כל זמן שאינו שב הרי הוא עובר בכל רגע ורגע על מצות התשובה.

ולכן, כל זמן שישנו "רשע" בעולם, והיינו כל זמן שלא עשה תשובה, הנה מפני העדר קיום מצות התשובה, שעובר על זה בכל רגע ורגע באופן ד"פעולה נמשכת", נמשך גם החרון בעולם באופן תמידי [עד שיעשה תשובה ויהיה "אבד רשע מן העולם"].

ב. והנה בהערה 43 מעיר על זה וזלה"ק "על פי זה יובן מה שפרש"י בסיום המס' "צדיק בא לעולם - פסקה הרעה שנאמר זה ינחמנו".

דלכאורה: א. בגמרא איתא יתירה מזה - "טובה באה לעולם". ב. למה מעתיק גם הכתוב "זה ינחמנו" המובא בגמרא?

- ב -

משמיט סיום הכתוב המובא בגמרא

ג. והביאור: מכיוון שכוונת הברייתא "רשע בא לעולם חרון בא לעולם" שהיא פעולה נמשכת, ולאחרי זה ממשיך "צדיק בא לעולם", הרי אינו מספיק ש"טובה באה לעולם", דהרי ישנה הרעה שנמשכת מצד פעולת הרשע. ולכן מפרש רש"י ש"פסקה הרעה", היינו שלא רק שטובה באה לעולם אלא שגם "פסקה הרעה".

והכרחו הוא ממה שכתוב "זה ינחמנו", שפירושו וגם ע"ד הפשט - פשוטו של מקרא (פרש"י עה"פ) - יניח ממנו (יפסיק) "עכלה"ק.

ביאור הדברים, דהנה בהמשך הברייתא איתא "צדיק בא לעולם טובה באה לעולם", ועל זה מפרש רש"י "פסקה הרעה", ומביא על זה הפסוק המובא בגמ' "זה ינחמנו ממעשינו ומעצבון ידינו", אלא שמצטט רק את המילים של התחלת הכתוב "זה ינחמנו".

ומקשה הרבי ג' קושיות, הא' מדוע נקט רש"י רק ש"פסקה הרעה", והרי בגמרא מבואר יתירה מזה, לא רק ש"פסקה הרעה" אלא גם ש"טובה באה לעולם".

הב' מדוע מצטט רש"י שוב בפירושו את הפסוק שהובא כבר בגמ', ומה ניתוסף בזה בפירושו.

והג' לאידך גיסא צ"ב מדוע הוא מצטט רק את המילים "זה ינחמנו" ומשמיט את המשך הכתוב שהובא בגמ' "ממעשינו ומעצבון ידינו", וממ"נ, אם יש סיבה לרש"י לצטט את תיבות הכתוב על אף שכבר הובאו בגמ', מדוע הוא משמיט את הסיום, ואם נאמר שאין סיבה וצורך לרש"י להביא ולצטט את הכתוב שכבר הובא בגמ', הרי מדוע א"כ הוא מביא את התחלת הכתוב וצ"ע.

ומבאר הרבי דלאור המבואר בהשיחה יש ליישב את כוונת רש"י, דהנה בפנים השיחה מבואר בפירוש כוונת הברייתא בהך ד"רשע בא לעולם חרון בא לעולם" דהיינו לא רק שנמשך חרון בעולם - פעם אחת - על ידי פעולת העבירה של הרשע, אלא שהחרון נמשך בעולם באופן ד"פעולה נמשכת" (כל זמן שישנו רשע בעולם, שלא עשה תשובה וכו' וכמוש"נ).

והנה בהמשך לזה ממשיכה הברייתא ואומרת שכנגד זה, הנה כאשר "צדיק בא לעולם טובה באה לעולם", ומפשטות משמעות המשך ותוכן הדברים של הברייתא מתבאר כי בניגוד להך ד"רשע בא לעולם חרון בא לעולם", הנה כאשר "צדיק בא לעולם" אזי מתבטל הך ענין דרשע וחרון בעולם ובמקום זה נמשך טובה לעולם.

ולכאורה, לשון הברייתא הוא "טובה באה לעולם", שלשון זה משמע בפשטות רק ש"טובה באה לעולם", אך אינו מונח בלשון זה להדיא גם הך ענין שנפסקת הרעה הנמשכת עדיין בעולם באופן ד"פעולה נמשכת" ע"י הרשע.

ולכן מדייק רש"י ומוסיף ומבהיר דכוונת הברייתא היא אכן שכאשר צדיק בא לעולם, "פסקה הרעה", והיינו לא רק ש"טובה באה לעולם", כפשטות משמעות הלשון לכאורה, אלא גם שקודם כל נפסקת הרעה הנמשכת על ידי הרשע [והכרחו של רש"י הוא מהכתוב "זה

ינחמנו", המובא בגמ' כראי' למארוז"ל זה, שפירושו על פי פש"מ "יפסיק", ומזה מוכח שע"י ביאת הצדיק לא רק ש"טובה באה לעולם", אלא גם שנפסקת הרעה שנמשכת ע"י הרשע].

כלומר, דבעצם כוונת הברייתא ב"צדיק בא לעולם טובה באה לעולם" היא שבביאת הצדיק בעולם נפעלים ונעשים ב' דברים, הא' שקודם כל נפסקת הרעה והחרון הנמשך בעולם על ידי הרשעים הנמצאים בעולם, והב' שבנוסף על זה הנה גם נמשך טובה וברכה לעולם, אלא שהברייתא קיצרה בלשונה, אולם כוונתה היא אכן כנ"ל וכפרש"י.

[ומתורצים לפ"ז בדרך ממילא ג' הדיוקים והשאלות הנ"ל שבפרש"י, הא' שלכן דקדק רש"י בלשונו לומר "פסקה הרעה", להבהיר שכוונת הברייתא היא לא רק ש"טובה באה לעולם", כמשמעות הפשוטה של לשון הברייתא, אלא גם שלכל לראש נפסקת הרעה הנמשכת ע"י הרשעים שבעולם, והב' הביא את הכתוב "זה ינחמנו" להוכיח שע"י הצדיק גם נפסקת הרעה שבעולם, והג' לא הביא את המשך וסיום הכתוב שאינו נוגע לתוכן פירושו].

- ג -

רשע אבד מן העולם טובה באה לעולם

ד. ויתכן להעיר ולהביא בזה סיוע וראי' לפרש"י - על פי ביאור הרבי - שכוונת הברייתא בלשון "טובה באה לעולם" היא גם להפסקת הרעה, הגם שפשטות הלשון לכאורה משמע רק ש"טובה באה לעולם", אך לא בהכרח שגם נפסקת הרעה וכנ"ל.

דהנה יעויין בברייתא שם בתחילת הדברים דאיתא "רשע אבד מן העולם טובה באה לעולם", והרי בבבא זו על כרחך הכוונה ב"טובה באה לעולם" היא להפסקת הרעה שנמשכת על ידי הרשע שבעולם, שהרי בזה שאבד רשע מן העולם בפשטות לא נמשכת איזושהי טובה וברכה מיוחדת לעולם וכמו שהוא ע"י ביאת הצדיק לעולם, שעצם ביאת הצדיק לעולם מביאה איתה טובה וברכה מיוחדת לעולם, משא"כ ע"י אבידת רשע מן העולם.

אלא הכוונה בפשטות היא שכאשר "רשע בא לעולם חרון בא לעולם", והיינו כנ"ל שנמשכת הרעה באופן ד"פעולה נמשכת", וממשיכה הברייתא שכאשר "רשע אבד מן העולם" אזי "טובה באה לעולם", כלומר, שנפסקת הרעה מן העולם [ולכאורה צ"ל דהא גופא שנפסקת הרעה מן העולם, מחשיבה וקרי לה להברייתא "טובה"]².

וא"כ י"ל דמזה יסוד וראי' לפרש"י - על פי ביאור הרבי - שגם בהך לשון ד"צדיק בא לעולם

(1) כלומר, בנוסף על עיקר הכרחו וראייתו של רש"י מהכתוב "זה ינחמנו" כנ"ל וכמובן, הנה בנוסף ע"ז יתכן להעיר שכן מונח גם בלשון הברייתא "טובה באה לעולם", וכדלהלן בפנים.

(2) ולחידודא יש להעיר בזה משאלת וחקירת האחרונים ז"ל אם מניעת הריוח חשיב כהפסד או לא, ובמ"א כתבנו דיש לחקור עוד עד"ז גם להיפך אם מניעת ההפסד חשיב כריוח או לא, ומסתבר לומר בפשטות דב' החקירות תלויות זו בזו, דלהצד דמניעת הריוח חשיב כהפסד, מסתבר דכמו"כ הוא לאידך דמניעת ההפסד חשיב כריוח, משא"כ להצד דמניעת הריוח לא חשיב כהפסד, הנה מסתבר דכמו"כ הוא גם לאידך דמניעת ההפסד לא חשיב כריוח - יעויין בכל זה ב'שדי חמד', כללים, מערכת ה' אות סט; שם, 'פאת השדה' לכללים שם אות ב, ובהנסמן שם מדברי הראשונים והפוסקים בכ"מ; וראה גם לקו"ש ח"ט עמ' 134 עיי"ש.

טובה באה לעולם" שבהמשך אותה ברייתא, הנה הכוונה היא לא רק שנמשכת טובה לעולם, כמשמעות הפשוטה, אלא גם ש"פסקה הרעה", וכמו שהוא בפשטות הפירוש לפני זה באותה ברייתא בהך ד"רשע בא לעולם טובה באה לעולם".

- ה -

צדיק נפטר מן העולם רעה באה לעולם

ה. ואולי יש להעיר עוד בכל זה לאור דברי הרבי הנ"ל בהערה 43, דהנה יעויין בברייתא שם לפני זה דאיתא "צדיק נפטר מן העולם רעה באה לעולם".

ולכאורה יש להקשות בזה, מהיכן באה ה"רעה" לעולם, והרי אם כי אמנם כאשר "צדיק בא לעולם באה טובה לעולם", ומכלל זה שכאשר נפטר צדיק מן העולם מתבטלת אותה טובה מן העולם לכאורה, מ"מ מהיכי תיתי לומר שתהא באה רעה לעולם כאשר נפטר הצדיק מן העולם.³

ולאור דברי הרבי אולי יש לומר הפירוש בזה, דהנה כד דייקת שפיר לשון רש"י הנ"ל הוא שכאשר צדיק בא לעולם "פסקה הרעה", והיינו שנפסקת אותה רעה הנמשכת בעולם באופן ד"פעולה נמשכת ע"י הרשע, ויש לדייק בלשון רש"י שרק "פסקה הרעה", אך לא מתבטלת לגמרי, כלומר, שכל זמן שהצדיק בעולם הנה אותה "פעולה נמשכת" שע"י הרשע נפסקת.

אולם, כאשר נפטר צדיק מן העולם, אזי שוב מתעוררת אותה רעה, והיינו שה"פעולה נמשכת" של הרעה הנמשכת על ידי הרשעים שבעולם חוזרת וניעורה מחדש ושוב "באה רעה לעולם".

ולפ"ז כך מתבאר אפוא המשך ותוכן דברי הברייתא: כאשר "רשע בא לעולם חרון בא לעולם", וחרון זה נמשך כל זמן שישנו רשע בעולם באופן ד"פעולה נמשכת" וכנ"ל, והנה כאשר בא צדיק לעולם, אף אם עדיין ישנו רשע בעולם, מ"מ על ידי ביאת הצדיק לעולם "פסקה הרעה" וגם נמשכת ובאה טובה לעולם, וכאשר נפטר הצדיק מן העולם אזי מלבד זה שמתבטלת אותה טובה שבאה ע"י ביאת הצדיק מן העולם, הנה גם חוזרת ובאה אותה רעה לעולם שנמשכת על ידי הרשע⁴, עד שיעשה תשובה ויאבד "רשע" מן העולם, שאז מתבטלת רעה זו מן העולם לגמרי.

(3) ולהעיר מפרש"י שם ד"ה מפני הרעה וז"ל "קודם שתבא הרעה, הצדיק נאסף, מכלל דכיון שמת הרעה באה".

ואולי היה מקום לומר לפ"ז שכוונת הברייתא היא דכאשר עומדת איזושהי רעה לבוא לעולם, מצד איזו סיבה ואיזה טעם שיהי', הנה הקב"ה מסבב הסיבות פועל שיהא הצדיק נאסף מן העולם לפני זה, וזהו הפירוש "צדיק נפטר מן העולם רעה באה לעולם", והיינו שהצדיק נפטר מן העולם קודם שתבוא הרעה, ומכלל זה דכאשר נפטר צדיק, אזי רעה עומדת לבוא לעולם [ולהעיר מעין זה מפרש"י בראשית כה, ל "זאתו היום מת אברהם, שלא יראה את עשו בן בנו יוצא לתרבות רעה וכו'"].

ולהלן כתבנו דע"פ דברי הרבי בהשיחה אולי יש לומר בזה עוד באו"א, ושבעים פנים לתורה.

(4) ולפ"ז צ"ל לכאורה כי הך בבא ד"צדיק נפטר מן העולם רעה באה לעולם", הנה מצד תוכן הענין שייכת לאחר הבבא ד"צדיק בא לעולם טובה באה לעולם", והיינו שכאשר צדיק בעולם, נפסקת הרעה [הנמשכת ע"י הרשעים], ושוב, כאשר נפטר הצדיק מן העולם, אזי חוזרת ובאה אותה רעה לעולם. אלא שהגמרא סידרה אותם בסדר הפוך, והטעם בזה י"ל שכן רצתה לסיים בדבר טוב.

סימן ה

תוכן החטא של גניבה מעין עבודה זרה

מביא ביאור הרבי בפירוש דברי רב יוסף בסוף מסכת סנהדרין שבחר ב"גנבי" דוקא ולא ב"גזלני" / תוכן ומהות החטא של גניבה שהוא מעין החטא של ע"ז / מבאר מדוע אין פרט זה כשלעצמו מספיק לבאר את עיקר תוכן תירוצו של רב יוסף / מדויק בלשון הרבי שעל ידי החטא של גניבה נמשך רק "מעין" בחינת חרון אף של ע"ז / מעיר עוד בפירוש תירוץ השיחה על השאלה בענין הדמיון המיוחד שבין גניבה לע"ז / מבאר הכוונה שישנם בזה ב' פרטים, הא' המשכת החרון על ידי החטא עצמו באופן של "פעולה נמשכת" / והב' תוכן ומהות החטא של גניבה הנחשב מעין ע"ז

- א -

ביאור תירוץ רב יוסף "גנבי"

א. תנן בסנהדרין קיא, ב "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם, שכל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם, אבדו רשעים מן העולם נסתלק חרון אף מן העולם", ולהלן בגמרא שם קיג, ב "מאן רשעים, אמר רב יוסף גנבי".

ובלקוטי שיחות ח"ז עמ' 206 מקשה הרבי באות ב', דלכאורה צ"ב בכוונת הגמ' הן בהקושיא והן בהתירוץ, הא' מהי כוונת הגמ' בהקושיא בסיומה של מסכת סנהדרין "מאן רשעים", והרי תיבת ומושג "רשע" כבר נזכר בכ"מ בתנ"ך, וה"ה גם ענין עיקרי בפרקים הקודמים של מסכת זו עצמה; והב' מהו התירוץ על זה "גנבי", והרי על כל עבירה שהוא עובר נקרא "רשע" [עי' שם בזה בהערה 14, 42 ובהנסמן שם].

ב. והנה בהמשך השיחה באות ה' מחדש הרבי פירוש חדש במשמעות הגמ', ותמצית תוכן הדברים הוא שקושיית הגמ' "מאן רשעים" אינה "על איזה רשעים מדובר כאן" [כפירוש שאר המפרשים שהובאו ונסמנו בתחילת השיחה שם], דזה היה ברור גם להס"ד דהגמ' שמדובר בפשטות ברשעים שלקחו מן החרם של עיר הנדחת, ועברו על האיסור של "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם".

אלא כוונת הקושיא היא "איזה סוג רשעות מדובר כאן", כלומר, איזה סוג רשעות היא זאת שממשיך החרון אף בעולם, למרות שמציאות הע"ז כבר אינה בעולם.

כלומר, מדקדוק לשון המשנה "כל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם", משמע שהמשכת החרון אף בעולם אינו מפני מציאות ה"חפצא" של הע"ז, אלא מפני ה"רשעים", היינו, מפני ה"גברא" שעבר על חטא השייך לע"ז, והיינו שמדובר אף במקרה שאין מציאות הע"ז קיימת יותר בעולם, ואעפ"כ אומרת המשנה שמאחר וה"רשעים" עדיין בעולם, היינו, אותם רשעים

(1) וכבר כתבנו לעיל סימן ה' הערה 2 הטעם על זה שלפירוש הרבי הנה זה ברור דגם בס"ד הגמ' כבר ידענו שמדובר ברשעים שלקחו מן החרם, עיי' שוש"נ.

שלקחו מן החרם של עיר הנדחת, הנה החרון אף עדיין נמשך בעולם.

ועל זה שואלת הגמ' 'מאן רשעים', כלומר, איזה סוג רשעות היא זאת שממשיך החרון אף בעולם, למרות שמציאות הע"ז כבר אינה בעולם [דהרי בחי' 'חרון אף' נמשך דוקא ע"י הענין והחטא דע"ז, וכמבואר בהשיחה ובהנסמן שם הערה 30].

ומשני רב יוסף "גנבי", כלומר, שמדובר במקרה שרשעים אלו לקחו מן החרם של עיר הנדחת באופן של גניבה דוקא, ולכן מצד איסור גניבה שבזה, הנה החרון אף - שנמשך במקורו כתוצאה מזה שלקחו את החרם מעיר הנדחת, והיינו מצד הע"ז, הנה הוא - עדיין נמשך בעולם אף לאחר שמציאות הע"ז עצמה כבר איננה קיימת בעולם, שכל זמן שרשעים אלו עדיין בעולם, כלומר כל זמן שהם עדיין "רשעים", היינו, שלא עשו תשובה על העון של גניבת ע"ז, הנה על ידי איסור גניבה נמשך החרון אף של הע"ז בעולם².

והטעם בזה, ממשיך ומבאר הרבי באות ו-ז, שכן איסור גניבה הוא בגדר "פעולה נמשכת", ולכן ע"י איסור גניבה, נעשית גניבת החרם של ע"ז "פעולה נמשכת", וממילא שגם החרון אף הנמשך כתוצאה מלקיחת החרם והע"ז של עיר הנדחת, נמשך אף הוא בבחי' "פעולה נמשכת", כיון שפעולת גניבת ע"ז נמשכת כל זמן שלא עשו תשובה עיי"ש.

- ב -

"גנבי" דוקא ולא "גזלני"

ג. והנה בהמשך השיחה שם עמ' 211 ואילך מקשה על זה הרבי באות י' דלכאורה עדיין צ"ב בכל זה, דאם כי שפיר תירצנו משמעות כוונת תירוץ רב יוסף באמרו "גנבי" וכנ"ל, מ"מ עדיין צ"ב מדוע תירץ רב יוסף שמדובר ב"גנבי" דוקא, ולכאורה הרי כמו כן היה יכול לתרץ שמדובר ב"גזלני", שהרי הך ענין וגדר ד"פעולה נמשכת" קיים הן באיסור גניבה והן באיסור גזילה.

וא"כ כמו"כ היה יכול רב יוסף לתרץ שמדובר במקרה שרשעים אלו לקחו מן החרם של עיר הנדחת באופן של "גזילה", ולכן הוא דהחרון אף עדיין נמשך בעולם אף לאחר שמציאות הע"ז כבר איננה קיימת בעולם, שכן היות ואיסור גזילה הוא בגדר "פעולה נמשכת", לכן ע"י איסור גזילה, נעשית גזילת החרם של ע"ז "פעולה נמשכת", וממילא שגם החרון אף הנמשך כתוצאה מלקיחת החרם והע"ז של עיר הנדחת המקורית, נמשך אף הוא בבחי' "פעולה נמשכת".

וצ"ב אפוא מדוע תירץ רב יוסף שמדובר ב"גנבי" דוקא ולא ב"גזלני", או עכ"פ הול"ל דקאי ב"גנבי וגזלני".

ד. ומבאר הרבי דהטעם שרב יוסף בחר באיסור גניבה דוקא [ולא גזילה], הוא משום כי איסור גניבה מצ"ע יש לו שייכות מיוחדת לע"ז, שהוא מעין החטא דע"ז, ולכן בחר רב יוסף באיסור גניבה דוקא כי לפי זה מובן יותר מדוע ה"חרון אף" - שנמשך במקורו ע"י החטא דע"ז

(2) וכבר נתבאר לעיל סימן ה' הערה 3 ביאור משמעות דברי רב יוסף "גנבי" לפי דרכו של הרבי, שלא הזכיר רב יוסף בפירוש שהגניבה היתה של החרם מעיר הנדחת, וכקושיית הרבי על המפרשים, שלפי דרכו של הרבי קושיא מעיקרא ליתא, עיי"ש ו"ש"נ בארוכה.

של חרם עיר הנדחת - עדיין נמשך בעולם, שכן החטא דגניבה הוא מעין החטא דע"ז [משא"כ גזילה].

ויסוד לדבר מהא דאינא בב"ק עט, ב "שאלו תלמידיו את רבן יוחנן בן זכאי, מפני מה החמירה תורה בגנב יותר מגזולן, אמר להן זה השוה כבוד עבד לכבוד קונו, וזה לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו, כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה ואוזן של מטה כאילו אינה שומעת, שנאמר וכו' כי [אמרו] עזב ה' את הארץ ואין ה' רואה".

ומבואר מדברי הגמ' דגנב הנזהר ומפחד מבנ"א יותר מאשר הקב"ה, הרי הוא "עשה עין של מטה כאילו אינה רואה ואוזן של מטה כאילו אינה שומעת" [כלומר, בלשון סגי נהור, שעושה כאילו עין של מעלה אינה רואה וכו'], והרי הוא נחשב כאילו אומר ש"עזב ה' את הארץ ואין ה' רואה", והיינו שהוא מעין החטא דע"ז ממש.

וזהו הטעם שרב יוסף בחר ב"גנבי" דוקא, שכן בזה יומתק יותר ו"מוסיף טעם" מדוע על ידי רשעים אלו עדיין נמשך החרון אף בעולם אף שמציאות הע"ז כבר אינה בעולם, והיינו משום כי עברו על החטא דגניבה שהוא מעין הענין דע"ז³.

3) ויש להעיר בזה מדברי הגאון הרוצ'ובי ז"ל בכ"מ שמקשר ג"כ בין הך מארז"ל דב"ק עט, ב לבין דברי רב יוסף בסוף סנהדרין שם "מאן רשעים גנבי", הדנה יעויין בצפנת פענח מהדו"ת כב, א שכתב וז"ל "ועי' בהך דב"ק דף ע"ט [ע"ב] קשה עונשן של גנב שהוא כופר בהשגחה וכו', ולכן אמר רב יוסף מאן רשעים גנבי, ורוצה לומר הכופרים בהשגחה, וכן היה החטא של סדום וכו'" עיי"ש.

ועד"ז העיר בצפנת פענח על מסכת ב"ק שם וז"ל "כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה וכו', עיין סוף סנהדרין מאן רשעים גנבי, וזה רוצה לומר כאן כופר בהשגחה וכו'" עיי"ש.

וכ"כ עוד בשו"ת צפנת פענח החדשות ח"ב מכתב יד עמ' תנא ז"ל "ועיקר הגדר דכבר כתב הרמב"ם במורה ח"א דעיקר כפירה של עמלק הוה שהם כפרו בהשגחה עליונה לגמרי וכו', ועיין בסוף סנהדרין מאן רשעי גנבי, וכמ"ש ב"ק דף ע"ט ע"ב קשה כו'" עיי"ש.

והנראה לומר בביאור עומק כוונת דבריו הקצרים, שכוונתו בזה בעצם לתוכן דברי הרבי שבלקו"ש כאן [אות י'], והיינו שמשמעות תוכן תירוץ רב יוסף "גנבי" מתבאר שפיר לאור הך מארז"ל דב"ק שם בענין חומר האיסור דגניבה שהוא מעין החטא של ע"ז, דהגנב "כופר בהשגחה" וכמבואר בב"ק שם.

וזהו דקאמר רב יוסף ש"רשעים" אלו דקאמר במשנה אשר על ידם נמשך החרון אף של ע"ז בעולם [אף כי מציאות הע"ז אינה קיימת בעולם], הרי אלו הם "גנבי", והיינו שגנבו [מן החרם] ועברו בזה על איסור גניבה, שכן איסור גניבה הוא מעין החטא של ע"ז, ולכן הוא דעל ידו נמשך החרון אף של ע"ז בעולם.

[וראה להלן הערה 6 דגם לפירוש וטעם זה הרי עדיין אנו צריכים להך יסוד דאיסור גניבה הוי בגדר "פעולה נמשכת", ולכן "כל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם", והיינו דמאחר ואיסור גניבה - שהוא עצמו מעין החטא דע"ז כנ"ל - נמשך באופן ד"פעולה נמשכת" כל זמן שהרשעים לא עשו תשובה, הנה ממילא נמשך ע"ז בחי' ה"חרון אף" - הנמשך ע"י החטא והענין דע"ז - בעולם].

אלא שלדרכו של הרבי בהשיחה הרי הך מארז"ל דב"ק שם רק "מוסיף טעם" בביאור דברי רב יוסף "גנבי" [ומבאר מדוע בחר ב"גנבי" דוקא ולא ב"גזלני"], אך אין פרט זה דאיסור גניבה הוא מעין החטא דע"ז וכו' כשלעצמו, בלי עיקר הביאור דלעיל בהשיחה, מספיק לתרץ ולבאר את משמעות דברי רב יוסף ותוכן תירוצו על שאלת המקשן בגמ', וכדלהלן בפנים הביאור בזה. וראה גם להלן הערה 7.

- ג -

איסור גניבה "מעין" החטא של ע"ז

ג. ושמעתי מקשים בזה דלכאורה צ"ב לפ"ז בכללות הבנת השיחה, דהנה לעיל בהשיחה [באות ז'] ביאר בארוכה שהטעם לזה שהחרון אף עדיין נמשך בעולם אף שמציאות הע"ז אינה בעולם, היינו מכיון שמדובר ברשעים שגנבו מן החרם [ועדיין לא עשו תשובה], ומאחר ואיסור גניבה הוא בגדר "פעולה נמשכת", הרי ע"ז נמשך החרון אף של הע"ז המקורי, כיון שהגניבה היא גניבת ע"ז, והאיסור גניבה נמשך באופן ד"פעולה נמשכת", וכנ"ל בארוכה.

ולכאורה לפי המבואר באות י' שאיסור גניבה מצ"ע הוא מעין הענין והחטא דע"ז, א"כ מעתה צ"ב לכאורה מדוע צריך לכלל הך יסוד וחידוש דלעיל בהשיחה דמאחר ואיסור גניבה הוא בגדר "פעולה נמשכת" לכן נמשך החרון אף של הע"ז בעולם כיון שהגניבה היא גניבת ע"ז וכו' וכנ"ל⁴.

והרי בפשטות אפשר לומר בכיבור כוונת רב יוסף "גנבי" דהיינו שמדובר ברשעים שעברו על החטא דגניבה, שהוא מצ"ע מעין החטא דע"ז, ולכן הוא דכל זמן שרשעים אלו עדיין בעולם, היינו שלא עשו תשובה על החטא דגניבה, הנה מצד האיסור דגניבה עצמו הנמשך באופן ד"פעולה נמשכת" כנ"ל, נמשך בחי' חרון אף בעולם⁵.

כלומר, אמנם זה ברור כי מפשטות המשך והקשר העניינים בהכתובים [(דברים יג, יח) "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם למען ישוב ה' מחרון אפו וגו'"] וכן בהמשנה דקאי בעיר הנדחת [ומסיים שם "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם, שכל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם וכו'"], הרי מתבאר בפשטות שלא מסתבר לפרש כוונת רב יוסף דה"רשעים" שבמשנה קאי ב"גנבי" סתם [היינו סתם גנבים שגנבו חפצים כלשהם ועברו על האיסור דגניבה, ולא דוקא שגנבו מהחרם של עיר הנדחת וכו'].

אלא בפשטות כוונת רב יוסף היא ד"רשעים" אלו היינו גנבים שגנבו ולקחו מן החרם של עיר הנדחת, דהרי עלה הוא קאי בהכתובים ובהמשנה [וכן היה ברור גם להס"ד שבגמ' וכנ"ל].

אולם השאלה היא מדוע כדי ליישב כוונת תירוץ רב יוסף צריך לכלל הך יסוד וחידוש דמאחר ואיסור גניבה הוא בגדר "פעולה נמשכת" לכן ע"ז נמשכת פעולת גניבת הע"ז המקורית, וכתוצאה מזה נמשך החרון אף בעולם, והרי לאור המבואר באות י' שפיר ניתן לומר בפשטות ככוונת רב יוסף דהטעם שנמשך החרון אף בעולם הוא [לא בהכרח מפני הך יסוד וחידוש

4) ולהעיר ממשנת לעיל בסיומן ה' הערה 10, דכל יסוד הביאור בהשיחה לסברת המשנה דמאחר שאיסור גניבה הוא בגדר "פעולה נמשכת", לכן כל זמן שהרשעים לא עשו תשובה הנה גניבת הע"ז המקורית נמשכת בכל רגע ורגע, וע"ז מתעורר שוב ענין הע"ז בעולם, וכתוצאה מזה גם נמשך החרון אף בעולם [הנמשך על ידי חטא דע"ז דוקא, כמבואר בהשיחה ובהנסמן שם הערה 30], הרי זו סברא מחודשת עכ"פ, ויתכן לומר דהספרי חולק על יסוד זה עיי"ש, ואכמ"ל.

5) וכן מתבאר למעשה מדברי הגאון הרוצ'ובי ז"ל שהובאו לעיל בהערה 3, שכך פירש לכאורה בפשטות את כוונת תוכן תירוץ של רב יוסף, וכמוש"נ בהערה הנ"ל.

דגניבת ע"ז הנמשכת, אלא] מפני האיסור דגניבה עצמו הנמשך באופן דפעולה נמשכת, שהאיסור דגניבה מצ"ע [מבלי הפרט שהיה זה גניבת ע"ז וכו'] הוא מעין החטא דע"ז וכנ"ל.

והרי מפשטות משמעות הלשון והמשך הענינים בהשיחה מתבאר כי הך פרט שהוסיף באות י' ע"פ המבואר בב"ק שם, אינו ביאור וטעם נוסף בפ"ע בביאור כוונת תירוץ רב יוסף, אלא היא נקודה נוספת אשר - כלשונו הך' - "מוסיף טעם" בדברי רב יוסף "גנבי" [ומבאר מדוע בחר רב יוסף ב"גנבי" דוקא, ולא ב"גזלני"].

אך גם להמבואר באות י' עדיין אנו צריכים לכל עיקר הביאור דלעיל בהשיחה דמאחר ואיסור גניבה הוא בגדר "פעולה נמשכת" וכו' הנה גניבת הע"ז המקורית נמשכת בכל רגע ורגע, וכתוצאה מזה נמשך ע"ז החרון אף של הע"ז המקורי בעולם, וצ"ב.

ד. והנראה לומר הביאור בזה, דהנה זלה"ק בהשיחה שם [לאחר שמביא הך מארז"ל דב"ק שם] "די הסברה איז מוסיף טעם אין דעם וואס רב יוסף ענטפערט אז מיט "רשעים" וואס בריינגען "חרון אף" מיינט די משנה "גנבי" (סתם, ניט דערמאנענדיק אז ס'רעדט זיך וועגן

6) והנה לכאורה היה מקום להקשות יתירה מזה, דלאור המבואר בהשיחה באות י' על יסוד הך מארז"ל דב"ק שם שאיסור גניבה הוא מעין החטא דע"ז, הנה לא צריכים אפילו להך יסוד דאיסור גניבה הוא בגדר "פעולה נמשכת" כלל ועיקר, והיינו דאף אי נימא דאיסור גניבה אינו בגדר "פעולה נמשכת" אלא איסור ופעולה חד-פעמית, מ"מ שפיר יש ליישב כוונת רב יוסף בתירוץ "גנבי".

והיינו דקאי ברשעים שעברו על האיסור דגניבה [שגנבו מן החרם של עיר הנדחת, דעלה קאי בהכתובים ובהמשנה כנ"ל], וכוונת המשנה ש"כל זמן שהרשעים בעולם", היינו, שעדיין לא עשו תשובה על החטא דגניבה, הנה נמשך החרון אף בעולם כיון שהחטא דגניבה מצ"ע הוא מעין החטא דע"ז.

ואף כי - לצד זה - פעולת הגניבה עצמה היתה רק בשעת מעשה העבירה, מ"מ על ידי אי-עשיית התשובה נמשך החטא דגניבה, שכל זמן שלא עשו תשובה עדיין הם בגדר "גנבי", ומאחר ואיסור גניבה מצ"ע הוא מעין החטא דע"ז, הרי שפיר י"ל כי ע"ז נמשך החרון אף של ע"ז בעולם.

אמנם לאחר העיון נראה כי לאמיתו של דבר אינו מסתבר לפרש כן, דאי נימא שאיסור גניבה אינו בגדר "פעולה נמשכת", הרי אף אם עדיין לא עשו תשובה על זה, מ"מ אין פעולת הגניבה והמעין דחטא ע"ז נמשך לאחר מעשה העבירה, דרק העדר קיום מצות התשובה הוא שנמשך בכל רגע ורגע, אך פעולת העבירה דגניבה עצמה [אי נימא דאינה פעולה נמשכת] חלה רק בשעה מעשה העבירה.

ויסוד לדבר מהמבואר להדיא בהשיחה [סוף אות ד' ובאות ח-ט] גבי שאר עבירות שאינן בגדר "פעולת נמשכת", שהחרון הנמשך ע"ז בעולם לאחר מעשה העבירה, אינו מצד מעשה העבירה עצמה, אלא מצד העדר קיום מצות התשובה ע"ז, שמצות עשה דתשובה היא עצמה נמשכת וחלה בכל רגע ורגע ע"ז.

ולפ"ז כמו"כ הוא בנדוד"ד גבי איסור גניבה, דאי נימא שאינו בגדר "פעולה נמשכת", הרי הגם שמצד מצות התשובה נמשך בחי' "חרון" בעולם, מ"מ אא"פ לומר שנמשך ה"חרון אף" ע"ד החטא דגניבה וכו', שכן המעין דע"ז דאיסור גניבה לצד זה הוא חל רק בשעת פעולת העבירה עצמה.

ועל כן גם לפי השאלה שבפנים, אה"נ דצריכים אנו להך יסוד דאיסור גניבה הוא בגדר "פעולה נמשכת", אלא שמ"מ עדיין צ"ב, מדוע צריכים להך פרט וחידוש שמאחר ואיסור גניבה הוא בגדר "פעולה נמשכת" לכן גניבת הע"ז המקורית היא נמשכת ומצד זה מתעורר ונמשך ענין הע"ז ונמשך החרון אף בעולם, והרי שפיר י"ל בפשטות דהחרון אף נמשך בעולם מצד איסור גניבה עצמו שהוא מעין החטא דע"ז, והיינו דמאחר ואיסור גניבה הוא בגדר "פעולה נמשכת", לכן כל זמן שלא עשו תשובה על החטא דגניבה, עדיין נמשך החטא דגניבה, שהוא עצמו מעין הענין דע"ז, וכתוצאה מזה הולך ונמשך ה"חרון אף" בעולם, וכמו שהקשינו בפנים.

"חרם"), ווארום דער עצם החטא פון גניבה איז כעין ע"ז: אויך דער גנב האלט כאילו "עזב ה' את הארץ ואין ה' רואה" - און דעריבער קומט אויך דורך "גנבי" (א מעין פון) "חרון אף" וואס דורך ע"ז.

וכד דייקת שפיר בדקדוק לשונו הק' של הרבי הרי שהוסיף בחצאי עיגול כי ע"י איסור גניבה נמשך רק "מעין" של חרון אף שע"י ע"ז, והטעם בפשטות, שכן היות ואיסור גניבה עצמו אינו ע"ז ממש אלא רק "כעין" ע"ז, הרי ממילא גם החרון אף הנמשך ע"ז בעולם אינו אותה בחי' ודרגת "חרון אף" שנמשכת ע"י ע"ז ממש, אלא רק "מעין חרון אף" של ע"ז.

ומעתה י"ל שלכן הוא דגם להמבואר באות י', הרי עדיין צריך לעיקר הביאור דלעיל בהשיחה, שאין פרט זה דאיסור גניבה הוא מעין החטא דע"ז כשלעצמו מספיק לתרץ וליישב תוכן תירוץ של רב יוסף, והיינו משום דהגם כי החטא דגניבה הוא מעין החטא דע"ז, מ"מ הרי ע"ז נמשך רק "מעין" בחי' חרון אף של ע"ז.

והרי במשנה שנינו בפשטות ש"כל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם", והיינו אותה בחי' ודרגת חרון אף של ע"ז וחרם דעיר הנדחת ממש, דעלה הוא דקאי בהמשנה שם, והיינו דפשטות משמעות כוונת המשנה היא שאותו חרון אף הנמשך במקורו על ידי מציאות הע"ז וחרם דעיר הנדחת, הנה כל זמן שהרשעים עדיין בעולם, "חרון אף בעולם", היינו שאותו חרון אף עצמו עדיין נמשך בעולם גם לאחר שמציאות הע"ז אינה קיימת יותר בעולם.

וזהו דהקשה על זה בגמ' "מאן רשעים", כלומר, איזה סוג רשעות היא זאת שממשיך החרון אף של ע"ז בעולם, למרות שמציאות הע"ז כבר אינה בעולם, וכמו שביאר בהשיחה שם באות ה'.

וא"כ אא"פ לומר בכוונת תירוץ של רב יוסף "גנבי" דהיינו מצד איסור גניבה עצמו, שהוא מעין החטא דע"ז, דהרי אף אם איסור גניבה שפיר נחשב מעין החטא דע"ז, ושפיר נמשך על ידו מעין בחי' חרון אף של ע"ז, מ"מ עדיין אין שאלת הגמ' מיושבת כל צרכה, שהרי משמעות המשנה היא - לא רק שעדיין נשאר איזשהו ומעין בחי' חרון אף וכיו"ב, אלא - שהחרון אף המקורי שנמשך על ידי מציאות הע"ז, הנה אותו חרון אף עצמו ממש עדיין נמשך בעולם כל זמן שהרשעים בעולם, אף שמציאות הע"ז אינה קיימת יותר בעולם.

ועיקר התירוץ על זה הוא המבואר לעיל בהשיחה שמאחר ואיסור גניבה הוא בגדר "פעולה נמשכת", לכן הוא דגניבת הע"ז המקורית עדיין נמשכת בכל רגע ורגע, וממילא שעדיין נמשך החרון אף של הע"ז המקורי בעולם.

וכוונת הרבי באות י' היא רק להוסיף בזה נקודה נוספת על עיקר התירוץ דלעיל בהשיחה במשמעות תירוץ של רב יוסף, דבזה גופא מדוע בחר רב יוסף ב"גנבי" דוקא ולא ב"גזלני",

(7) ואולי יש מקום לומר שלכן לא צויין בהמבואר בהשיחה באות י' לדברי הגאון הרוגצ'ובי ז"ל הנ"ל הערה 3, ויתכן דהיינו מפני כי הנקודה שבהשיחה היא שונה מהמבואר בדברי הגאון הרוגצ'ובי ז"ל.

והיינו משום כי משמעות כוונת הגאון הרוגצ'ובי ז"ל לכאורה היא לפרש את עיקר תוכן תירוץ של רב יוסף

היינו משום כי בנוסף על המבואר לעיל בהשיחה, הנה באיסור גניבה עצמו ישנו גם "מעין" ענין של ע"ז, ולכן הרי זה "מוסיף טעם" ויומתק יותר מדוע על ידי רשעים אלו שגנבו מן החרם ["גנבי" דייקא ולא "גזלני"] עדיין נמשך החרון אף בעולם אף שמציאות הע"ז כבר אינה בעולם⁸, והיינו משום כי עברו על החטא דגניבה שהוא מעין הענין דע"ז, וכמוש"נ⁹.

ע"פ הך מארז"ל דב"ק שם, שמאחר ואיסור גניבה הוא מעין החטא דע"ז ש"כופר בהשגחה וכו', לכן הוא דכל זמן שרשעים אלו ["גנבי"] בעולם, נמשך החרון אף בעולם [אף לאחר שמציאות הע"ז כבר אינה בעולם], וכמוש"נ לעיל בהערה 3.

אמנם המבואר בהשיחה היא נקודה אחרת, דביסוד הך מארז"ל דב"ק שם מתבאר ו"מוסיף טעם" רק בהך פרט שבחר רב יוסף ב"גנבי" דוקא ולא ב"גזלני", אך עיקר תוכן תירוצו של רב יוסף אינו מתבאר על יסוד הך מארז"ל דב"ק כשלעצמו לחוד, אלא ע"פ המבואר לעיל בארוכה בהשיחה דמאחר ואיסור גניבה הוא בגדר "פעולה נמשכת", לכן גניבת ע"ז המקורית נמשכת בכל רגע ורגע, וכתוצאה מזה נמשך [לא רק "מעין" חרון אף של ע"ז, אלא [בחי' חרון אף של ע"ז ממש בעולם, וכמוש"נ בפנים].

8) זאת ועוד, כמבואר בדברי הרבי בהצאי עיגול, הרי זה גם "מוסיף טעם" במה שרב יוסף נקט בלשונו "גנבי" סתם, מבלי להזכיר בפירוש שמדובר בגנבים שגנבו ולקחו מן החרם.

והיינו שבנוסף על המתבאר לעיל לפי עיקר התירוץ בהשיחה, שהוא מפני כי הך פרט שלקחו מן החרם של עיר הנדחת הוא פשוט וברור וכבר ידענו אותו מקודם אף בהס"ד, וכל החידוש וההוספה של רב יוסף בתירוצו להמקשן הוא רק בהך פרט שלקחת החרם נעשה באמצעות גניבה, ולכן קאמר "גנבי" ולא נצרך להוסיף ולפרש שגנבו מן החרם [וכמוש"נ לעיל סימן ה' הערה 3], הנה עוד י"ל שרמז בזה רב יוסף כי באיסור גניבה כשלעצמו יש בו מעין ענין של ע"ז הממשיך מעין בחי' חרון אף בעולם, עיי"ש.

9) ושוב נתיישבתי דיש לומר עוד בכל זה, דהנה יעויין לעיל בהשיחה הערה 17 שמעיר הרבי [בביאור דברי המפרשים] דדוחק לפרש בכוננת רב יוסף "גנבי" דהיינו ע"פ הא דאיתא במסכת שמחות פ"ב ה"ט "הגונב את המכס ואת החרם כאילו עוע"ז", והיינו שהדגשת הרשעות היא על זה ש"גונב את החרם" [ובנדוד"ד חרם דעיר הנדחת], דמצד גניבת החרם נמשך חרון אף בעולם, והטעם, שכן "אי"ז שייך להמדובר במשנה בעיר הנדחת דוקא ולהכתוב "ולא ידבק בידך מאומה" שבהמשך לזה.

ובשוה"ג שם מוסיף על זה וזלה"ק "ועפ"ז גם מובן שקשה לפרש (כביד רמה כאן) שהרשעים הוא רק מצד "גנבי", ומצד זה מביא "חרון אף", ועפמ"ש במס' שמחות שהובא בתחילת השיחה [כל הגונב כאילו עובד עבודת כוכבים], וע"ד מ"ש בחדא"ג מהר"ל כאן, ובשאלת יעב"ץ שם [ח"א סי' עט], וראה עיון יעקב כאן.

ולפ"ז י"ל גם בנדוד"ד שלכן הוא דגם להמבואר באות י' על יסוד הך מארז"ל דב"ק שם דאיסור גניבה הוא מעין החטא דע"ז וכו', הנה דוחק לפרש עפ"ז - בלבד - את כוונת רב יוסף "גנבי", ועדיין אנו צריכים לעיקר הביאור דלעיל בהשיחה.

והיינו משום דלהך טעם דאיסור גניבה מצד עצמו הוא מעין החטא דע"ז, הנה - בלשון הרבי הנ"ל - "אי"ז שייך להמדובר במשנה בעיר הנדחת דוקא ולהכתוב "ולא ידבק בידך מאומה" שבהמשך לזה.

ועל כן הוא דלא פירש בהשיחה את כוונת רב יוסף "גנבי" רק על יסוד הך מארז"ל דב"ק שם לחוד, שכן אי"ז שייך דוקא להמדובר במשנה בעיר הנדחת דוקא ולהכתוב "ולא ידבק בך מאומה מן החרם".

אלא עיקר הביאור הוא כמבואר לעיל בהשיחה דמאחר ואיסור גניבה הוא בגדר "פעולה נמשכת", לכן גניבת ע"ז המקורית נמשכת בכל רגע ורגע וכתוצאה מזה נמשך החרון אף של ע"ז בעולם, דביאור זה שפיר שייך להמדובר במשנה בעיר הנדחת דוקא ולהכתוב "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם" וכמובן, ורק הוסיף בהשיחה דבזה גופא מדוע בחר רב יוסף ב"גנבי" דוקא ולא ב"גזלני", הנה הטעם על זה היינו ע"פ המבואר בהך מארז"ל דב"ק שם שאיסור גניבה מצ"ע הוא מעין החטא דע"ז, וכמבואר בפנים.

- ד -

הדמיון וההשוואה בין איסור גניבה לע"ז

ה. עוד יש להעיר כי ע"פ המבואר בהשיחה באות י' תובהר ותבאר נקודה נוספת בכללות השיחה, דהנה בתחילת השיחה הקשה על הך מארז"ל במס' שמחות פ"ב הי"א אשר "כל הגונב וכו' כאילו עובד עבודת כוכבים", דלכאורה צ"ב מהו הקשר והשייכות שבין גניבה לאיסור עבודת כוכבים.

דהנה ע"פ הידוע גודל הדיוק שבדברי חז"ל בתכלית, הרי ברור שההשוואה בזה אינה רק לבטא את גודל חומרת העבירה של גניבה שהיא חמורה כהעבירה הכי חמורה דעבודת כוכבים, אלא שיש בזה קשר מהותי וענייני בין גניבה לעבודת כוכבים, וא"כ צ"ב מהו הקשר המיוחד שבין גניבה לעבודה זרה.

והנה באות ט' מבאר כי ע"פ המבואר בהשיחה בענין איסור גניבה שהוא בגדר "פעולה נמשכת", הרי יתבאר עפ"ז הדמיון המיוחד שבין איסור גניבה לע"ז [ומפשטות משמעות השיחה משמע שהכוונה ליישב בזה את השאלה הנ"ל שבתחילת השיחה].

והוא דכמו שמצינו בע"ז שהוא גורם חרון אף בעולם גם לאחר מעשה החטא דע"ז עצמו, והיינו שהחרון אף נמשך כל זמן שישנה מציאות של ע"ז בעולם, הנה עד"ז הוא בהחטא דגניבה, דלהיות האיסור בגדר "פעולה נמשכת", הרי החרון הנמשך בעולם ע"י החטא דגניבה, ה"ה עדיין נמשך בעולם באופן ד"פעולה נמשכת" כל זמן שהגנב בעולם [שלא עשה תשובה].

[משא"כ בשאר עבירות, שאף כי גם בהם עדיין נמשך חרון בעולם כל זמן שלא עשה תשובה על העבירה, מ"מ אין המשכת החרון מפני העבירה הפרטית עצמה, שכן פעולת העבירה הפרטית חלה רק בשעת מעשה העבירה, אלא המשכת החרון הנמשך גם לאחר מעשה העבירה הוא מצד העדר קיום מצות התשובה, שעובר על מצות עשה דתשובה בכל רגע ורגע.

ודלא כבגניבה, שהמשכת החרון הולך ונמשך בעולם מפני החטא דגניבה גופא, דוגמת המשכת החרון אף שע"י ע"ז ההולך ונמשך בעולם מפני מציאות הע"ז עצמה].

ו. ולכאורה בהשקפה ראשונה צ"ב בתוכן התירוץ הנ"ל, דהרי מלבד איסור גניבה ישנם עוד כמה איסורים ועבירות שאף הם בגדר "פעולה נמשכת".

ולדוגמא איסור גזילה שאף הוא בגדר "פעולה נמשכת" [וכמבואר בהשיחה שם אות ו' ביסוד דברי הגאון הרוגצ'ובי ז"ל, עיי"ש ובהנסמן שם בהערה 35], וכן מצינו עוד שגם איסור שפיכת דמים הוא בגדר "פעולה נמשכת" [וכמובא בהשיחה שם מדברי הגאון הרוגצ'ובי ז"ל, עיי"ש ובהנסמן שם הערה 44 ועוד], וע"י גם במפענח צפונות פ"ה ובהנסמן שם בכל זה בארוכה.

וא"כ אי משום הא, היינו דהדמיון המיוחד שבין גניבה לע"ז מתבטא בכך שאיסור גניבה הוא בגדר "פעולה נמשכת" וכו' וכנ"ל, הרי אי"ז דמיון מיוחד הקיים בין ע"ז לאיסור גניבה

ומעתה יש להעיר לפ"ז על דברי הגאון הרוגצ'ובי ז"ל הנ"ל הערה 3 לפי משנ"ת כוונתו לעיל שם, וע"ד הערת הרבי על היד רמה ושאר המפרשים שבהשיחה שם הערה 17. ועצ"ע.

דייקא, דהרי ישנם עוד כמה איסורים שהם בגדר "פעולה נמשכת" [וגם בהם שייך הך דמיון לע"ז, שהחרון נמשך בעולם ע"י העבירה עצמה באופן ד"פעולה נמשכת", דוגמת המשכת החרון אף הנמשך ע"י הע"ז באופן ד"פעולה נמשכת" גם לאחר מעשה החטא], והדרא אפוא קושיא לדוכתא מדוע איתא במס' שמחות שם ש"כל הגונב" דייקא נחשב "כאילו עובד עבודת כוכבים", וצ"ע¹⁰.

10) ולכאורה היה מקום להעיר ולהקשות עוד בזה, דהנה יעויין ב'אגרות קודש' חל"ב עמ' ה' ובהערות שם [הובא ונתבאר לעיל סימן ב' הערה 2], והמתבאר מדברי רבינו דבעצם כל עבירה נחשבת ברוחניות הענינים כשפיכת דמים, ואשר לכן מטעם זה כל עבירה היא בגדר "פעולה נמשכת", שכן שפיכת דמים [ובנדוד"ד שופך דם האדם דקדושה] היא "חטא הנמשך לעולם" עיי"ש.

וא"כ צ"ב לכאורה בתירוץ השיחה בביאור הדמיון המיוחד שבין גניבה לע"ז, שבשניהם - ע"ז ואיסור גניבה - החרון נמשך בעולם ע"י העבירה עצמה באופן ד"פעולה נמשכת", אם מפני מציאות הע"ז עצמה או מפני איסור גניבה שגדרו הוא "פעולה נמשכת" [משא"כ שאר עבירות שהמשכת החרון באופן ד"פעולה נמשכת" אינו מצד העבירה עצמה, שאין שאר העבירות בגדר "פעולה נמשכת", אלא מצד אי-עשיית תשובה, שמצות התשובה חלה בכל רגע ורגע וכנ"ל].

והרי להמבואר במכתב הנ"ל הנה בעצם כל עבירה היא בגדר "פעולה נמשכת" מצ"ע, וא"כ אי משום הא, הרי אין זה דמיון מיוחד ביו גניבה לע"ז, אלא זה שייך גם בכל עבירות, וצ"ב.

אמנם נראה דהביאור בזה הוא פשוט, והוא דאם כי ברוחניות הענינים אכן כל עבירה נחשבת בגדר "פעולה נמשכת" מצ"ע, להיותה בגדר "שופך דם האדם דקדושה" וכנ"ל, מ"מ הרי כל זה הוא ברוחניות הענינים וע"ד הסוד וכו', אמנם לפי פשוטו וע"ד הנגלה וההלכה הרי העבירה עצמה אינה נמשכת, משא"כ באיסור גניבה, שנוסף על היותה ברוחניות הענינים בגדר "פעולה נמשכת" [כמו שהוא בכל שאר העבירות], הנה גם האיסור עצמו ע"ד הנגלה וההלכה לפי פשוטו הוא בגדר "פעולה נמשכת" מצ"ע.

[ולהעיר גם מתחילת המארז"ל במס' שמחות שם ש"כל הגונב הרי זה שופך דמים", דהגם כי להמבואר במכתב הנ"ל הנה כל עבירה נחשבת בעצם ברוחניות הענינים כשפיכת דמים וכנ"ל, מ"מ הרי חז"ל השוו במיוחד את איסור גניבה לשפיכת דמים דייקא.

ומוכח מזה כי למרות שבאופן כללי וברוחניות הענינים כל עבירה שייכת במדה מסוימת לשפיכת דמים, מ"מ הרי לפי פשוטו אין כל עבירה שייכת ומושווית לשפיכת דמים, משא"כ איסור גניבה שיש דמיון מיוחד בינו לבין שפיכת דמים גם לפי פשוטו, וכמו שביאר בלקו"ש שם בהערה 11 שזה "זובן בפשטות, דהרי נוטל חיי נפשו" עיי"ש. וראה גם משנת"ב בזה לעיל סימן ב'.

ועד"ז י"ל בנדוד"ד, דאם כי באופן כללי וברוחניות הענינים כל עבירה אכן נחשבת בגדר "פעולה נמשכת" מצד היותה בגדר "שופך דם האדם דקדושה", מ"מ לפי פשוטו וע"ד הנגלה אין העבירה עצמה בגדר "פעולה נמשכת", משא"כ איסור גניבה].

וזהו שביאר בהשיחה שם שבשאר העבירות, הנה המשכת החרון בעולם אינו מצד העבירה הפרטית עצמה [והיינו בפשטות כי המשכת החרון בעולם נפעל ע"י פעולת החטא עצמו, משא"כ ע"י בחי' וענין החטא דשופך דם האדם דקדושה ברוחניות הענינים הנמשך, שלא נפעל ע"י המשכת חרון של הקב"ה בעולם], אלא מצד העבירה על אי-עשיית התשובה הנמשכת בכל רגע.

משא"כ באיסור גניבה שהמשכת החרון בעולם הולך ונמשך ע"י העבירה עצמה, שכן היא - גם ע"פ פשוטו וע"ד הנגלה וההלכה - בגדר "פעולה נמשכת", שהחטא עצמו נמשך ומתחדש בכל רגע כל זמן שלא עשה תשובה, ובהו הוא דומה אפוא לע"ז שהמשכת החרון אף נמשך בעולם באופן ד"פעולה נמשכת" מפני מציאות הע"ז עצמה. וק"ל. אלא שבפנים הקשינו מהא שמצינו כי מלבד איסור גניבה הרי ישנם עוד כמה איסורים ועבירות שאף הם בגדר "פעולה נמשכת" מצ"ע, והיינו שכ"ה גדרם ע"ד הנגלה וההלכה, וכמו איסור גזילה ואיסור שפיכת דמים, וכפפנים.

זאת ועוד צ"ב לכאורה בתוכן התירוץ, דהרי קשר ושייכות זאת שבין גניבה לע"ז היא שייכות צדדית לכאורה, שבשניהם נמשך החרון או החרון אף בעולם מצד הענין והחטא עצמו [אם מפני החטא דגניבה עצמו או מפני מציאות הע"ז עצמה], והרי מפשטות משמעות מארז"ל "כל הגונב וכו' כאילו עובד עבודת כוכבים", מתבאר שיש בזה קשר ושייכות מהותית ביניהם, וצ"ב.

ז. ויתכן לומר הביאור בזה, דהתירוץ על השאלה הנ"ל שבתחילת השיחה מסתיים בעצם ומיושב כל צרכו בהוספת הך פרט שבאות י', דאיסור גניבה הוא מעין החטא דע"ז וכמבואר בב"ק שם וכנ"ל, והיינו שהתירוץ על השאלה הנ"ל שבתחילת השיחה הוא בשילוב וצירוף המבואר הן באות ט' והן באות י', וכולל בעצם ב' נקודות.

הא', שבשניהם הן בע"ז והן בהחטא דגניבה המשכת החרון הוא מפני הענין והחטא עצמו [שכן איסור גניבה הוא בגדר "פעולה נמשכת" וכמוש"נ], אולם פרט זה בלבד אינו מספיק לתרץ הך מארז"ל דשמחות שם, שהרי כנ"ל ישנם עוד איסורים שהם בגדר "פעולה נמשכת", זאת ועוד הרי אין זה שייכות מהותית כי אם צדדית בלבד.

והב', שתוכן ומהות הענין דגניבה הוא מעין החטא והענין דע"ז, ש"עשה עין של מטה כאילו אינה רואה וכו'", והרי הוא נחשב כאילו אומר ש"עזב ה' את הארץ ואין ה' רואה", שענין זה הוא מיוחד באיסור גניבה דוקא¹¹, והרי היא שייכות מהותית בינו לבין ע"ז.

ונמצא כי בזה מיושב שפיר את השאלת שבתחילת השיחה, והיינו בשילוב ובצירוף הני ב' נקודות דאות ט' [המשכת החרון מצד החטא עצמו באופן ד"פעולה נמשכת"] ואות י' [ביטוי לרגש של "עזב ה' את הארץ ואין ה' רואה"], שלפ"ז מתבאר היטב הדמיון המיוחד והשייכות המהותית שבין גניבה לע"ז¹², הן מצד תוכן ומהות הענין של איסור גניבה וע"ז, והן מצד זה

(11) ואף כי מבואר בהשיחה בהמשך אות י' שענין זה ישנו במדה מסוימת גם ככל עבירה, דגם זה שאדם עובר עבירה בכלל הרי זה מפני שנדמה לו כאילו "עין של מטה אינה רואה", וע"ד מש"כ (ירמי' כג, כד) "אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו" עיי"ש, מ"מ הרי מובן כי ענין זה הוא בהדגשה ובהבלטה יתירה באיסור גניבה מבשאר עבירות, שלכן "החמירה תורה בגנב יותר מגזלן וכו'".

(12) וע"ד תירוץ וביאור השיחה שם בביאור משמעות כוונת רב יוסף "גנבי", שהתירוץ על זה בשלימותו הוא בשילוב וצירוף הני ב' נקודות המבוארות באות ז' [גדר "פעולה נמשכת" בגניבה הגורם לכך שגניבת ע"ז המקורית נמשכת בכל רגע ורגע, וכתוצאה מזה נמשך החרון אף של ע"ז בעולם] ובאות י' "גנבי" דוקא ולא "גזלני", כיון שאיסור גניבה הוא מעין החטא דע"ז ע"פ המבואר בב"ק שם].

הנה עד"ז י"ל בתירוץ וביאור הך מארז"ל דמס' שמחות "כל הגונב וכו' כאילו עובד עבודת כוכבים", שהדמיון שביניהם בשלימותו הוא בשילוב וצירוף הני ב' נקודות המבוארות באות ט' [המשכת החרון מצד החטא עצמו באופן ד"פעולה נמשכת"] ובאות י' [איסור גניבה הוא מעין החטא דע"ז ע"פ המבואר בב"ק שם].

במילים אחרות: תוכן השאלה של השיחה בתחילת אות י' על תוכן תירוץ של רב יוסף, אשר על אף כל המבואר עד כה בהשיחה עצ"ע מדוע בחר ב"גנבי" דוקא ולא ב"גזלני", שכן אף איסור גזילה הוא בגדר "פעולה נמשכת", הרי שאלה זו היא בעצם חלה - עד"ז ממש - גם על תוכן הביאור דלעיל באות ט' בענין הדמיון שבין גניבה לע"ז, שאף לאחר המבואר עד כה בהשיחה שבשניהם נמשך החרון באופן ד"פעולה נמשכת" מצד החטא עצמו, מ"מ עצ"ע מדוע בחרו חז"ל במס' שמחות ב"הגונב" דוקא ולא ב"הגזל" לדוגמה, שכן אף איסור גזילה הוא בגדר "פעולה נמשכת".

שהשפעת החטא נמשך באופן ד"פעולה נמשכת" כבע"ז ממש, ולכן אמרו חז"ל אשר "כל הגונב וכו' כאילו עובד עבודת כוכבים", וכמוש"נ¹³.



וממילא שתוכן הביאור והתירוץ על זה שבאות י' [שיש קשר מיוחד בין איסור גניבה לע"ז ע"פ המבואר בב"ק שם], חל באותה מדה הן על ביאור תוכן תירוצו של רב יוסף "גנבי" [כמבואר להדיא בהשיחה שם], והן על ביאור מארז"ל דמס' שמחות בענין הדמיון שבין גניבה לע"ז, וכמוש"נ בפנים. וק"ל.

13) אלא שלכאורה צע"ק, דאם כי נתבאר בפנים שבהך נקודה דאות ט' עדיין אין השאלה שבתחילת השיחה בהך מארז"ל דמס' שמחות שם מיושבת כל צרכה, ולכן הוא דצריכים גם להך נקודה דאות י' וכמוש"נ בפנים, מ"מ עצ"ע לאידך גיסא.

והוא דלכאורה, כדי ליישב שאלה זו, מספיק הך נקודה שבאות י' בלבד, שלכן הוא ד"הגונב" דוקא נחשב "כאילו עובד עבודת כוכבים", והיינו משום כי הגנב "עשה עין של מטה כאילו אינה רואה וכו'", והרי הוא נחשב כאילו אומר ש"עזב ה' את הארץ ואין ה' רואה", וכמבואר להדיא בב"ק שם, ומדוע צריכים לכל הך יסוד ד"פעולה נמשכת" שבאיסור גניבה והדמיון הנובע מזה לע"ז וכו' וכמבואר באות ט', והרי בהך נקודה דאות י' סגי, וצ"ע.

[ואם כי מבואר בהשיחה בהמשך אות י' שענין זה ד"עשה עין של מטה וכו'" ישנו במדה מסוימת גם בכל עבירה, דגם זה שאדם עובר עבירה בכלל הרי זה מפני שנדמה לו כאילו "עין של מטה אינה רואה", מ"מ הרי מוכן כי ענין זה הוא בהדגשה ובהבלטה יתירה באיסור גניבה מבשאר עבירות, שלכן "החמירה תורה בגנב יותר מגזלן וכו'" וכו"ל].

ואולי י"ל דאה"נ אשר כדי ליישב השאלה שבתחילת השיחה בפירוש הך מארז"ל דמס' שמחות שם בענין הדמיון המיוחד שבין גניבה לע"ז בלבד, שפיר סגי בעצם בהך פרט שגניבה הוא מעין החטא דע"ז וכמבואר בב"ק שם, אולם הכוונה בהשיחה היא כי בנוסף על זה, הנה לאור המבואר בפירוש הגמ' בסוף מסכת סנהדרין, הרי נמצא שישנו בעצם דמיון והשוואה נוספת ביניהם, והיינו שבשניהם נמשך החרון מצד החטא עצמו באופן ד"פעולה נמשכת".

בענין קריאת המגילה דבני הכפרים*

הגאון החסיד הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

ר"מ בביהמ"ד אהלי תורה כאן ציוה ה' את הברכה

בעהמח"ס ימות המשיח בהלכה (ג"ח)

- א -

תנן בריש מגילה: מגילה נקראת בי"א ובי"ב וי"ג וי"ד וט"ו, וממשיך לבאר האופנים שבזה דכרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון קורין בט"ו ועיירות בי"ד וכפרים קורין בי"א אם י"ד חל ביום ראשון, קורין בני הכפרים ביום חמישי שהוא יום הכניסה ביום י"א, (כמבואר שם הטעם דשכר הוא להם שיכולים לקרות בי"א וכו', ופירש"י דכיון דבני הכפרים אינם בקיאים לקרות המגילה, והם צריכים לבוא לעיר בכדי שבן עיר יקרא עבורם, הנה כשחל "יום הכניסה" שהוא יום ב' וה' ביום י"א אדר וכו' דאז בי"ד מתכנסים לבתי דינם לדון, ובני הכפרים באים אז תמיד אל העיר, לכן לא הטריחום חכמים לבוא עוד הפעם ביום י"ד אל העיר לקריאת המגילה, וקוראים בי"א וי"ב וכו'), עיי"ש עוד בהמשך המשנה.

ובגמ' שם מקשה על המשנה מגילה נקראת בי"א וכו' מנלן? ומקשה ע"ז בגמ' מהו הקושיא מנלן, הרי יש טעם לזה שתיקנו לבני הכפרים שלא יטריחו וכו' כנ"ל ולמה צריך לומר שיש בזה מקור בהמגילה? ומתרץ דבודאי צ"ל דאנשי כנה"ג תיקנו כן מעיקרא, דאל"כ הרי "אין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חבירו אא"כ גדול הימנו בחכמה ובמנין", וא"כ בודאי צ"ל דאנשי כנה"ג עצמם תיקנו כן ולכן מקשה מנלן, ומביא ע"ז קרא הנ"ל ד"בזמניהם וגו'" או מ"כימים" עיי"ש עוד.

והנה כתב הרמב"ם בהל' ממרים פ"ב ה"ד וז"ל: ויש לבי"ד לעקור אף דברים אלו לפי שעה אעפ"י שהוא קטן מן הראשונים שלא יהו גזירות אלו חמורין מדברי תורה עצמה, שאפילו דברי תורה יש לכל בי"ד לעקרו הוראת שעה, כיצד בי"ד שראו לחזק הדת ולעשות סייג כדי שלא יעברו העם על דברי תורה, מכין ועונשין שלא כדין אבל אין קובעין לדורות ואומרים שהלכה כך היא, וכן אם ראו לפי שעה לבטל מ"ע או לעבור על מצות ל"ת כדי להחזיר רבים לדת וכו' עושין לפי מה שצריכה השעה כשם שהרופא חותך ידו או רגלו של זה כדי שיחי' כולו כך בי"ד מורים בזמן מן הזמנים לעבור על קצת מצות לפי שעה כדי שיתקיימו כולם. כדרך שאמרו הראשונים חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", עכ"ל.

הרי מבואר בזה דבמקום שחכמים יכולים לעקור בדאורייתא כ"ש דבי"ד קטן יכול לעקור

* מוקדש לידידי האי גברא רבה ויקרא ראש ישיבת תול"ת ברינוא הגה"ח הרה"ת יחיאל מנחם מענדל שליט"א קלמנסון לכבוד חגיגת יום ההולדת בהגיעו בשעה טובה ומוצלחת ל"בן שבעים לשיבה". יהי רצון שיאריך השי"ת ימיו ושנותיו בנעימים כבריאות איתנה ובהרחבה גדולה מנוחה ושמחה תמיד כה"י, ויאריך ימיו על ממלכתו בהרבצת התורה ע"י חיבוריו החשובים והמפורסמים, ולהעמיד תלמידי התמימים כפי רצון רבותינו נשיאינו, שבקרוב ממש יוכל להראות באצבעו ויאמר "אלו גידולין שגידלתי" בגאולה האמיתית והשלימה.

בבי"ד גדול ממנו כנ"ל, ולפי"ז דייקו האחרונים (חקרי לב יו"ד סי' רי"ח, קובץ הערות אות תרמ"ז ובקו"ש ח"ב סי' ב' אות ל"ד וגליוני הש"ס ריש מגילה ועוד) דמוכן ג"כ דכמו שיכולים חכמים לעקור ד"ת בשב ואל תעשה לא רק לשעה אלא לעולם (וכמבואר בארוכה ביבמות צ, ב) כן יכולים בי"ד קטן לעקור דברי בי"ד הגדול ממנו בשב ואל תעשה "שלא יהו גזירות אלו חמורין מדברי תורה עצמה", והא דאמרינן דאין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חבירו וכו' ה"ז רק בקום ועשה, ואפילו בקום ועשה יכולים אם הוא רק לצורך השעה כנ"ל.

- ב -

והקשו ע"ז דלפי זה מהי קושיית הגמ' במגילה דבדאי צ"ל דאנשי כנה"ג תיקנו דאל"כ הלא אין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חבירו כו', הרי כאן הביטול הוא בשב ואל תעשה שבני הכפרים אי"צ לקרות המגילה ביום י"ד, [כי במה שקורין בי"א וכו' אי"ז ביטול דברי בי"ד הגדול ממנו כפשוט] ונמצא דבזה אפילו בי"ד קטן ממנו יכול לתקן, וא"כ מהו הביאור בגמ' דעכצ"ל דאנשי כנה"ג תיקנום דאל"כ אין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חבירו וכו'?

ועי' בס' טורי אבן (לקמן ה, א ד"ה בע"ש) שכתב דאפשר לעקור בשב ואל תעשה רק אם הוא בכדי לעשות גדר או סייג שלא יעברו על איסור תורה כמו בתקיעת שופר ולולב כשחל בשבת משום שמא יעבירו וכו', אבל לולי טעם זה אי אפשר, ולפי"ז י"ל דהכא דאי"ז סייג לאיסור תורה אלא שכר הוא אצלם וכו' אי אפשר להם לעקור כלל, ולכן שפיר הקשה הגמ' דעכצ"ל דאנשי כנה"ג תיקנו.

אבל עי' שם ג, א: אמר רב יהודה אמר רב: כהנים בעבודתן, ולוים בדוכנן וישראל במעמדן - כולן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה, תניא נמי הכי: כהנים בעבודתן, ולוים בדוכנן, וישראל במעמדן - כולן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה. מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה, קל וחומר מעבודה. ומה עבודה שהיא חמורה - מבטלינן, תלמוד תורה - לא כל שכן, ובחי' הריטב"א שם כתב בנוגע להעבודה דזהו רק אם יוכלו לחזור לעבודתם אחר הקריאה, אבל אם לא יבטלו ואח"כ כתב וז"ל: וי"מ מבטלין עבודתן לגמרי אפי' כשאין שהות ביום לחזור לעבודתן וחכמים יכולים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה וכו' עכ"ל, וכאן אין זה משום סייג איסור ומ"מ אמרינן שיש להם כח לבטל בשב ואל תעשה? אבל יש לומר דשם שאני שהוא משום מצות קריאת המגילה שיש שם פרסומי ניסא וכו' משא"כ הכא שהוא רק שכר להם.

אבל יל"ע בהא דמציינו שחכמים עקרו בשב ואל תעשה גם משום הפסד ממון, כגון בברכת המזון שמן התורה יש סוברים שצריך לברך שלש ברכות, וחכמים הקילו לפועלים לברך ב' ברכות בלבד משום הפסד ממון, וכתבו התוס' (ברכות טז, א ד"ה וחותרם ועי' פנ"י שם) הטעם משום שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה עיי"ש, וא"כ גם הכא הרי שכר הוא להם שלא להטריחם מפני שמספקין מים ומזון לאחייהם שבכרכים כמבואר בגמ' שם, (אבל ראה שו"ע אדה"ז סי' קצ"א סעי' א' שכתב משום דמנין ברכות אינו מן התורה), וראה בזה באנציקלופדיה תלמודית (ערך יש כח ביד חכמים וכו') כרך כ"ה ע' תרמ"ו.

- ג -

ומצינו שקו"ט זה גם בסוגיא "תקפו כהן", (ב"מ ו, ב) דבתוס' הרא"ש בד"ה קפץ אחד מן המנויין וכו'. כתב וז"ל: "הקשו בתוס' יבטל ברוב ויהיו כולן חייבין במעשר וכו'. ויש לומר דבעלי חיים חשיבי ולא בטילי", ובתוס' רבינו פרץ הוסיף על זה: "וא"ת האי חשיבותא דבעלי חיים אינו כי אם דרבנן אבל מדאורייתא אפי' הד בתרי בטיל? וי"ל דה"ה בכל ענין, וכי תימא יש כח ביד חכמים לעקור דבר שהוא דאורייתא? י"ל דשב ואל תעשה שאני".

אבל הריטב"א כתב כאן וז"ל: ה"נ עשירי ודאי אמר רחמנא ולא ספק עשירי. הילכך כולם פטורים. וא"ת ואמאי פטורים כיון שהמנוי הזה אינו ניכר יהא בטל ברוב כתרומה שנפלה לתוך טבל שהיא בטלה, ותירצו בתוס' דהא קי"ל דבע"ח לא בטילי, ואע"ג דמדאורייתא מבטל בטילי יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, ואין זה מחוור, דכי עקרי רבנן דבר מן התורה בשב ואל תעשה היינו לעשות שום גדר או שום סייג לתורה דאלו בכדי לא עקרי ליה, והכא אמרינן פטירי מן המעשר בכדי ועבדי גזל השבטי וכו' עכ"ל, הרי דלשיטת תוס' הרא"ש שייך שחכמים יעקרו בשב ואל תעשה אפילו בלי סייג משא"כ לפי הריטב"א.

- ד -

ונראה לתרץ דהנה בלקו"ש חכ"א (תצוה - פורים) מבאר הרבי המעלה דיום י"א אדר לגבי הימים בחודש אדר שלפני זה, שבו אומרת המשנה בריש מגילה דמגילה נקראת ב"א וכו', ומקשה דהרי איתא בירושלמי דכל החודש כשר למגילה (דאם יוצא לדרך ולא יוכל לקרות ב"ד וכו' יכול לקרות מר"ח, ומביאו הרמ"א להלכה בסי' תרפ"ח ס"ז) וא"כ מהו החידוש דיום י"א? וממשיך לבאר בהקדם ביאור המשנה "מגילה נקראת ב"א ב"ב ב"ג ב"ד וט"ו לא פחות ולא יותר", דלכאורה כיון דעיקר הזמן הוא יום י"ד וט"ו למה לא התחיל המשנה בעיקר הזמן דיום י"ד? ואפילו אי נימא דרוצה למנות עפ"י הסדר ולכן מתחיל מ"א וממשיך עד ט"ו, הרי אח"כ כשמבאר הפרטים שבדין זה מתחיל לבאר יום ט"ו, וא"כ גם בתחילה הי' יכול למנות בסדר זה בט"ו י"ד י"ג וכו'? עוד מקשה על לשון המשנה "מגילה נקראת" ולמה לא אמר הלשון "קורין את המגילה וכו'"? ומבאר שם שהתנא רוצה לחדש דלא נימא דהקריאה דיום י"א בבני כפרים הו"ע של תשלומין וכיו"ב להזמן די"ד, אלא דזה נעשה לזמנה של קריאת המגילה דבני הכפרים, וה"ז קריאה בזמנה, וכמבואר בגמ' שם דילפינן זה ממ"ש "זמניהם" זמנים הרבה תיקנו להם, הרי דקריאה זו הוא קריאה בזמנה, ולכן מדייק להתחיל ב"א וכו' ולא ב"ד לגלות דבבני כפרים

(1) כבר הקשו על דבריו דמעשר בהמה לא מצינו דהוה מתנות כהונה אלא הוא קרבן של הבעלים ונאכל לבעלים וכמ"ש ברש"י בסו"פ בחוקותי' (ראה מהרי"ט אלגאזי בכורות פ"א אות ח' שהקשה כן). ועי' גם בשטמ"ק לקמן ז, א, מהרדב"ז שכתב דאם אינו נותן עשר בהמה ה"ה מפסיד לכהן, ועי' בהגרי"פ על הרס"ג (מ"ע פ"ו) שהוכיח שגם הרס"ג סב"ל כן, וכן הר"ח בחולין קלו, א, סב"ל כן, שלכן כתב דכהן פטור ממעשר בהמה, ובשלמא אם מעשר בהמה ניתנה לכהן א"ש למה הוא פטור, אבל אם אינו מתנות כהונה מאי שנא כהן עיי"ש שהאריך בזה ואכ"מ, ובכל אופן כיון דסב"ל להריטב"א דאם אין נותנים מעשר בהמה ה"ז הפסד לכהן, לכן שפיר הקשה דאיך עקרו רבנן זה, משא"כ להרא"ש א"ש לומר משום דבעלי חיים לא בטילי דסב"ל בפשטות דמעשר בהמה הוה של בעלים, וא"כ עקרוהו רבנן דהוה שב ואל תעשה.

ה"ז זמנם שלהם, וזהו ג"כ דאמר "מגילה נקראת", ולא קורין את המגילה, דקורין את המגילה משמע דזהו רק מצד הגברא שהוא יכול לפטור את חיובו אז, והי' אפ"ל דאי"ז מגילה בזמנה אלא בגדר תשלומין לעיקר הזמן, משא"כ "מגילה נקראת" משמע דזהו מצד החפצא דאז הוא זמנה של המגילה, וזהו גם הנפק"מ בין הך דירושלמי דכל החודש כשר למגילה דשם אי"ז ענין של קריאה בזמנה אלא בגדר תשלומין לעיקר הזמן מצד הגברא, משא"כ בנוגע ל"א ו"ב ו"ג, וממשיך לבאר נפק"מ להלכה באם יש לו מצוה אחרת שזמנה באותו היום, דאם הוא בכל החודש דכנ"ל אין זה זמנה, צריך להקדים המצוה שזמנה בו ביום, משא"כ בנוגע לכן כפר ביום הכניסה דקריאת המגילה אז ה"ז מצוה בזמנה יש מקום להקדים קריאת המגילה עיי"ש בארוכה.

ויש להוסיף דלפי"ז מתורץ גם מה שהקשו המפרשים דהרי במשנה איתא בי"א כו' עד ט"ו "לא פחות ולא יותר", ואיך זה מתאים עם הירושלמי דכל החודש כשר למגילה? אבל לפי הנ"ל ניחא דבנוגע לקריאה בזמנה אה"נ שהוא לא פחות ולא יותר, משא"כ הדין דירושלמי אינו שייך למשנתנו דשם ה"ז בגדר תשלומין לעיקר החיוב.

והנה לפי המבואר בהשיחה דבמתניתין מבואר דקריאת י"א אינו סתם קריאה מצד הגברא אלא שאז הוה זמן קריאה אצלם ממש, ולכן אומר "נקראת" ולא "קורין" וכן מתחיל בי"א ולא בט"ו כנ"ל, שפיר מובן קושיית הגמ' כיון דאי"ז סתם עקירה בשב ואל תעשה אלא שינוי התקנה בעצם הזמן של הקריאה, די"א וכו' הוה זמנה דבני כפרים כמו הזמן די"ד דעיירות, ואם הוא בי"ד קטן ודאי אין בכחם לחדש זמן חדש שיהי' כמו הזמן דמגילה ובמילא עכצ"ל דאנשי כנה"ג עצמם תיקנו כן ולכן שפיר מקשה מגלן, היינו דכוונת הגמ' דכיון דאין בי"ד קטן יכול לבטל וכו' בקום ועשה משום שאין להם הכח כבי"ד הגדול, א"כ כאן אין שייך לומר דמה שתיקנו אח"כ י"א וי"ב וכו' יהי' כמו הזמן די"ד דזה בודאי אי אפשר, וע"ז מתרץ הגמ' שאנשי כנסת הגדולה עצמם תיקנו כן מעיקרא.

והנה בגמ' יבמות יג, ב, איתא דר"ל הקשה לריו"ח על המשנה דמגילה נקראת בי"א ובי"ב כו' הרי כתוב לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות, ופירש"י דאיך יכולים לחלק בקריאת המגילה שישנם קוראים בי"א וכו' וישנם בי"ד? אמר לו ריו"ח דלמה לא הקשה על מתניתין (דרפ"ד דפסחים) מקום שנהגו לעשות מלאכה בערב פסח עושין, מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בע"פ אין עושין, דגם בזה יש אגודות אגודות? ואמר לו ר"ל אמנא לך איסורא ואת אמרת מנהגא, ופירש"י דממקום שנהגו לא קשה כיון דזהו רק "מנהג" ואינו דין גמור דנימא שיש בזה אגודות אגודות, וכל קושייתו הוא ממגילה נקראת כו' דבן עיר אינו יכול לקרות בט"ו, וכן בן כרך אינו יכול לקרות בי"ד וזהו דין גמור, דרק בזה יש להקשות מלא תתגודדו, ותירצה הגמ' שם לבסוף דלא תתגודדו שייך רק בב' בתי דינים בעיר אחת, משא"כ בב' בתי דינים בב' עיירות ליכא לא תתגודדו עיי"ש.

והתוס' (יד, א, בד"ה כי אמרינן) הקשו שם דאכתי קשה ממגילה דבשלמא עיירות וכרכים מובן דליכא לא תתגודדו כיון שהם בב' עיירות, אבל בנוגע לקריאת בני הכפרים ועיירות אכתי קשה, כי הרי בני הכפרים באים להעיר, וקוראים בהעיר עצמה ביום י"א? ותירצו התוס' בשם ר"ח כהן שאינו כמו שכתב רש"י שבני הכפרים היו באים לקרות בהעיר, דבאמת היו בקיאים לקרות בעצמם, והיו קוראים בכפרים שלהם ביום הכניסה, והפ"י הוא שהיו רגילים להכנס ביום ב' וה' בכפר שלהם משום קריאת התורה, ואם יצטרכו להכנס ביום אחר לקריאת המגילה ה"ז

טירחא גדולה עבורם ולכן תיקנו שיכולים לקרות המגילה ביום הכניסה בי"א וי"ב וכו', ובמילא א"ש דאין כאן משום לא תתגודדו כיון שהם קורין בכפר שלהם ולא בהעיירות, והתוס' הביאו רא' לזה מהא דאיתא בירושלמי דבן עיר אינו יכול לקרות ביום ט"ו להוציא בן כרך, וכן בן כרך אינו יכול להוציא בי"ד בן עיר, דכיון שאינו מחוייב בדבר אינו יכול להוציא אחר יד"ה, וא"כ גם בן עיר אינו יכול לקרות בי"א להוציא בן כפר, ועכצ"ל שהם היו קוראים בעצמם בכפר שלהם עיי"ש.

ולפי"ז קשה לשיטת רש"י: א) כיון דלרש"י היו בני הכפר באים להעיר לקרות, א"כ קשה מלא תתגודדו שיש כאן אגודות אגודות בעיר אחת? ב) איך כתב רש"י דבן עיר קורא עבור בני הכפרים הרי מבואר בירושלמי דבן עיר אינו מוציא בן כרך כו' וכן להיפך?

ועי' בחי' הגרע"א מגילה ב, א (בד"ה רש"י בד"ה אלא, ובטורי אבן שם) שתירץ קושיא הב' ד"מ"ש רש"י שיקרא אחד מבני העיר היינו שיש מקרא והם עונים אחריו מלה במלה, וזהו ע"ד דתנן בסוכה לח, א לענין אמירת הלל: "מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו - עונה אחריהן מה שהן אומרין וכו'" היינו דכיון שהוא עצמו אינו יכול לקרות, והם אינם יכולים להוציאו מדין שומע כעונה הם קוראים והוא עונה אחריהם מלה במלה, ועד"ז י"ל הכא, אבל יש לחלק דשם צריך אמירה בלבד משא"כ במגילה הרי צריך קריאה מתוך הכתב דוקא ולולי זה אינו יוצא, וצריך לומר שאחד מבני הכפר קורא מתוך הכתב לאחר ששמע מבן עיר, אבל לכאורה אם אינם יודעים לקרות בעצמם מה מועיל מה ששומע מאחר, אם אינו קורא מתוך הכתב ויל"ע.

- ה -

יש לבאר בזה, הדנה כבר הובא לעיל דבתחילה כתב רש"י שהקושיא דלא תתגודדו הוא גם מבן כפר, אבל אח"כ כשאמר ר"ל אמינא לך איסורא ואת אמרת לי מנהגא, שוב לא הזכיר רש"י שהקושיא הוא מהקריאה דבני הכפרים אלא מעיר וכרך, וצריך ביאור בזה? וכתב בחידושי הריטב"א שם בזה וז"ל: ויפה כיון דהנהו ודאי לאו איסורא ניהו דקולא הוא שהקלו עליהם וכו' ואם לא רצו להקדים ובאו לקרות בי"ד הרשות בידם עכ"ל, אבל התוס' כנ"ל כתבו דגם מבני הכפרים קשה מלא תתגודדו, ולכן תירצו שהי' קוראין בכפר שלהם כנ"ל, וצריך ביאור בפלוגתתם.

ואפשר לומר לפי הנ"ל, דבזה גופא תלוי פלוגתת רש"י ותוס', דהתוס' סב"ל דקריאת בני הכפרים בי"ד ה"ז קריאה בזמנה היינו שהוא מעיקר הדין שיש להם זמן אחר, ודומה להקריאה די"ד וט"ו, ובמילא שפיר שייך להקשות בזה מלא תתגודדו שיש כאן אגודות בעיקר יסוד זמן הקריאה, משא"כ לרש"י י"ל דסב"ל דאין זה זמן חדש, אלא בגדר תשלומין לעיקר החיוב שלהם שהוא בי"ד, ובמילא אין זה דומה להקריאה די"ד וט"ו ששם הם חלוקים בעצם זמנם, ולכן בתחילה קודם שאמר ר"ל דאמינא לך איסורא כו' פירש"י שהקושיא היא גם מבני הכפרים, אבל כשאמר ר"ל דמנהגא לא קשה, במילא לא קשה גם מבני הכפרים דכיון דזהו רק בגדר תשלומין לעיקר הזמן של בני העיירות, ה"ז רק דומה למנהג דלפועל קוראין בי"א אבל אין כאן חילוק דין בעצם הזמן, ובמילא לא קשה בזה כלל מלא תתגודדו, אף דסב"ל לרש"י שהיו קוראים בי"א בהעיר כנ"ל.

ולפי"ז אפשר לתרץ גם קושיית התוס' על רש"י מהירושלמי, דסב"ל לרש"י דרק בן עיר אינו יכול להוציא בן כרך, וכן להיפוך, כיון ששם הם ב' זמנים וחיובים שונים זה בי"ד וזה בט"ו, ובמילא אין לאחד להוציא השני, כיון שיש לו זמן וחיוב בפני עצמו, משא"כ בנוגע לבן עיר להוציא בן כפר, כיון דכנ"ל סב"ל לרש"י דבעצם יש כאן חיוב בזמן אחד ביום י"ד, אלא שהקילו לבני הכפרים בגדר תשלומין לקרות גם בי"א, הנה מכיון דבן עיר מחוייב בקריאה די"ד, וחיוב זה עצמו די"ד ה"ה רוצה להוציא בני הכפר, כאן שפיר יכול להוציאם יד"ח כיון שהוא מחוייב בדבר בהקריאה די"ד.

- 1 -

ויש לבאר בזה עוד, עפ"י המבואר בלקו"ש חלק ל"ב פ' אמור (א) בביאור הטעם שהרמב"ם נקט בריש ספר זמנים הפסוק ד"נחלתי עדותיך לעולם כי ששון לבי המה", דר"ל בזה דאף מצוות אלו של מועדים שהזמן גרמא כו', הנה זהו רק הקיום בפועל שיש להם זמן מסויים לקיים, אבל החיוב של הגברא ה"ז חיוב תמידי, היינו שיש עליו חיוב תמידי לקיים מצוות אלו שהזמן גרמא באותו הזמן שנצטוו עליהם, ולכן נקט קרא זה לגלות שהם עדותיך לעולם, דחיובן הוא תמיד עיי"ש בארוכה, דלפי"ז מבואר היטב דנמצא דבן עיר גם בי"א יש עליו חיוב בקריאת י"ד, וכיון שהוא בר חיובא אז בקריאה די"ד, שפיר יכול להוציא אז בני הכפרים, משא"כ בן עיר לבן כרך [וכן להיפך] שאין לו שום שייכות להחיוב דט"ו כו' שפיר קאמר בירושלמי דאינו יכול להוציא בן כרך, ועי' בזה היטב.

ועי' מגילה יט, א, ואמר רבא בן כפר שהלך לעיר בין כך ובין כך קורא עמהם, ופירש"י דמייירי אפילו אם כבר קרא במקומו בי"א קורא כאן בליל י"ד, עוד פירש"י דבין כך ובין כך היינו דאפילו אם עתיד לחזור לכפר קודם היום קורא בלילה, והתוס' הקשו שם על רש"י וז"ל: וקשיא למה יחזור ויקרא ב' פעמים, ומ"מ נראה דשפיר פירש"י דכיון שהי' בעיר בלילה נעשה כבני העיר כו' עכ"ל, ובריטב"א שם כתב דלרש"י דלא סב"ל דנעשה כבן עיר, אם רוצה יכול לחזור למקומו קודם היום וקורא עמהם רק בלילה, משא"כ לפי התוס' דנעשה כבן עיר ה"ה מחוייב להשאר שם גם ביום ולקרות עמהם גם ביום כיון דנעשה כבן עיר עיי"ש, ואינו מובן דברי התוס' שבתחילה מקשה על רש"י דלמה יקרא שני פעמים, ואח"כ כתבו דמ"מ שפיר פירש"י וכו' דמעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר?

- 2 -

ויש לבאר כל זה עפ"י הנ"ל דהתוס' סב"ל דקריאה בי"א בבן כפר ה"ז קריאה בזמנה, לכן שפיר הקשו על רש"י דלמה יקרא עוד הפעם בי"ד הרי כבר יש לו קריאה בזמנה, ולכן כתבו דמיהו לפי הדין שפיר פירש"י דאפילו אם קרא כבר יקרא עוה"פ (ולא כהמאירי שם דאיירי אם לא קרא בתחילה) אבל לא מטעמו של רש"י אלא משום דנעשה כבן עיר, דכל תקנת חכמים ה' רק לבן כפר, אבל לא כשנמצא עכשיו בעיר, ובמילא חל עליו החיוב דבן עיר לקרות בי"ד, וכיון שכן צריך להשאר בהעיר ולקרות גם ביום י"ד, אבל רש"י לשיטתו דסב"ל דקריאת י"א וכו' אינה קריאה בזמנה אלא בגדר תשלומין, שפיר מובן בפשטות למה חוזר וקורא כיון דעכשיו יהי' לו המעלה דקריאה בזמנה, וכיון דלא סב"ל דנעשה כבן עיר, לכן לא חל עליו שום חיוב

להשאר בהעיר ולקרות ביום.

והרמב"ם השמיט דין זה דרבא דבן כפר שבא לעיר דקורא עמהם, ותמה ע"ז הלח"מ (הל' מגילה פ"א ה"י) דלמה השמיט זה עיי"ש? ואפ"ל דהרמב"ם סב"ל דב' אופנים הנ"ל תלויים אם ילפינן מ'זמניהם", או מ'כימים" כמבואר שם בריש מגילה, דלפי הלימוד דזמניהם מודגש דזהו קריאה בזמנה וכמובא בלקו"ש הנ"ל, משא"כ לפי הלימוד מ'כימים" י"ל דליכא הוכחה שהוא קריאה בזמנה אלא בגדר תשלומין, והנה הרמב"ם עצמו הביא הלימוד דזמניהם כמ"ש שם בה"ד, ולכן סב"ל להרמב"ם כשיטת התוס' דקריאת י"א כו' הנ"ל קריאה בזמנה, וי"ל דלכן כתב בה"ו שם וז"ל: בני הכפרים שאינם מתקבצים בבתי כנסיות אלא בשני וחמישי תקנו להם שיהיו מקדימין וקוראין ביום הכניסה" ולא הזכיר שהם באים להעיר, אלא קוראים במקומם הם וכשיטת התוס', וי"ל דזהו מטעם הנ"ל דכיון דסב"ל דזהו מעיקר הדין שיש להם זמן חדש קשה מלא תתגודדו כו' וכן דאין בן העיר יכול להוציאם יד"ח, ולכן הוצרך לומר שקוראין במקומם כו', ולפי"ז אולי אפ"ל דהרמב"ם סב"ל דרק רבא סב"ל דבן כפר שהלך לעיר קורא עמהם כי הוא סב"ל מהלימוד ד'כימים" וכיון שלא קרא קריאה בזמנה אלא בתורת תשלומין שפיר עדיף שיקרא עכשיו בזמנה, אבל הרמב"ם דפסק שהלימוד הוא מזמניהם, וסב"ל שכבר קרא המגילה בזמנה, במילא ליכא שום טעם שיקרא כאן עוה"פ וכקושיית התוס', גם לא ניחא ליה להרמב"ם בסברת התוס' בטעמו של רבא דאם הי' שם נעשה כבן עיר כו' ולכן לא הביא זה להלכה.

וראה באגרות קודש חי"ב (ע' שסא) שכתב וזלה"ק: במשנה ריש מגילה דכשחל פורים ביום א' כפרים מקדימין ליום הכניסה יום חמישי הקודם - ומקשה כת"ר דלדיעה דפ' זכור נקראת בעשרה מן התורה הרי נתקבצו בני הכפרים בלא"ה בערב שבת, וא"כ יכולים לקרות המגילה בזמנה, ולא פירש כוונתו, וכנראה קשה לו דכיון שצריך לילך חזרה בכי טוב, היינו באור הבוקר, הרי בע"כ נשארים בעיר גם במוצש"ק. והנה מלבד דהרי אפשר שיהיו הכפרים באופן שמתורת ההליכה גם בשבת ע"י עירובי תחומין, כן - הרי הענין דהליכה בכי טוב אינה אלא עצה טובה ולא דרבנן ודאורייתא, כן הרי אפשר שיצאו מהעיר קודם שיתאסף המנין לתפלה ובפרט למקרא מגילה שזמנה כל היום כו' עכלה"ק, וממשיך דא"צ לכל הנ"ל אלא י"ל בפשטות שבשבת מסדרים שיבוא מי שהוא היודע לכפרים להוציאם ידי חובתם, משא"כ בימי החול שבני העיר טרודים במלאכתם עיי"ש.

ולכאורה צריך ביאור דמה ניתוסף בזה דהליכה בכי טוב אינה אלא עצה טובה, הרי לשיטת התוס' אם הם נמצאים שם בלילה חייבים להשאר שם גם ביום? וא"כ הרי קוראים אז, ועוד דלפי התוס' הרי יכולים לקרות בעצמם במקומם ואין באים כלל להעיר כנ"ל? נמצא דזה ודאי אינו לפי שיטת התוס', ולשיטה זו לא קשה לכאורה כל הקושיא מעיקרא הנ"ל, דאף שמתכנסים בשבת במקומם לקריאת פ' זכור, מ"מ יצטרכו להתכנס ביום ראשון עוד הפעם למקרא מגילה וזהו טירחא כו' לכן יכולים לקרות ביום הכניסה.

- ח -

ובפשטות צ"ל דזה קאי לשיטת רש"י שצריכים לבוא ולקרות בעיר, גם סב"ל לרש"י שא"צ להשאר שם ביום כנ"ל במילא יכולים לחזור בלילה, אבל לפי"ז לכאורה יל"ע במ"ש בהמכתב דאפשר שחוזרים בבוקר לפני שמתאספין למקרא מגילה, ולכאורה בזה הלא גם רש"י מודה

דאם נמצא בעיר ביום חייב בקריאה של העיר וכנ"ל דזהו קריאה בזמנה? דלא גרע מאם נמצא בעיר בלילה שצריך לקרות עמהם בלילה כנ"ל.

ומוכח מזה דלפי רש"י דינו של רבא שחייב לקרות פעם ב' בי"ד הוא רק אם נמצא בעיר בעת זמן הקריאה גופא, אבל אם נמצא קודם לזה מותר לו ללכת, וי"ל עפ"י מה שנת"ל דלרש"י כל זה הוא ענין של הידור לקיים מצות קריאת המגילה בזמנה, לכן ה"ז רק כשנמצא שם בעת שקוראים, ועי' בכ"ז היטב.



טבילת כלים בתוך כלים - משמעותה הרוחנית של ההלכה

הגאון החסיד הרב יוסף שמואל י. גערליצקי שליט"א

שליח הרבי ורב קהילת הב"ד תל אביב-יפו

בעהמ"ס "רעיון החודש" (קה"ת תשמ"א)

חידו"ת בקובצי "כבודה של תורה" (י"ל ע"י המועצה הדתית בת"א יפו)

ידועים דברי הרמב"ם בסוף הלכות תמורה: "אף על פי שכל חוקי התורה, גזירות הן כמו שביארנו בסוף מעילה, ראוי להתבונן בהן; וכל שאתה יכול ליתן לו טעם, תן לו טעם. . יראה לי שזה שאמר הכתוב "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש". . ירדה תורה לסוף מחשבת האדם, וקצת יצרו הרע, שטבעו של אדם נוטה להרבות קניינו, ולחוס על ממונו. . וכל אלו הדברים כדי לכוף את יצרו, ולתקן דעותיו, ורוב דיני התורה אינם אלא עצות מרחוק מגדול העצה, לתקן הדעות וליישר כל המעשים; וכן הוא אומר "הלוא כתבתי לך, שלישים במועצות ודעת. להודיעך קושט, אמרי אמת; להשיב אמרים אמת, לשולחך".

ועל-פי יסוד גדול זה בלימוד הלכות התורה, שהם "עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות וכו'", נראה שיש לבאר כמה וכמה הלכות שבהשקפה ראשונה נראות למעיין בהן כהלכות תמורה, בפרט בהלכות טומאה וטהרה, אך מצווים ועומדים אנו אשר "ראוי להתבונן בהם וכל שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם", באופן שיהיה בזה עצה מ"גדול העצה" לתקן הדעות.

ואתעכב בזה על דוגמא אחת לכך מהלכות טבילת כלים, ותן לחכם ויחכם עוד:

ברמב"ם הל' שאר אבות הטומאות (פי"ב, הל' א'): "אחת עשרה מעלות עשו חכמים לקודש על התרומה ואלו הן: יש לאדם להטביל כלים בתוך כלים (כלים קטנים בתוך כלים גדולים) לתרומה אבל לא לקודש, גזירה שמא יהיה פי הכלי (הגדול) צר ולא יהיה בו כשפופרת הנוד ונמצאו הכלים שבתוכו כאילו במים שבכלי לא במקווה. במה דברים אמורים? כשהיה הכלי הגדול שיש בתוכו הכלים הטמאים טהור, אבל אם היה טמא מתוך שעלתה לו הטבילה, עלתה טבילה לכלים שבתוכו אפילו להשתמש בהן בקודש".

וכן מצינו הלכה זו ברמב"ם הלכות מקוואות פ"ג הלכה כ"ו: "כלי טמא שנתן בתוכו כלים אחרים והטביל הכל, עלתה להן טבילה, אע"פ שפי הכלי צר ביותר שהרי המים נכנסין לו ומתוך שעלתה טבילה לכלי הגדול עלתה טבילה לכלים שבתוכו, ואם הטהו על צדו והטביל לא עלתה להן טבילה עד שיהיה פיו רחב כשפופרת הנוד. וכן אם היה הכלי טהור ונתן לתוכו כלים טמאים והטבילן לא עלתה להן טבילה עד שיהיה פיו רחב כשפופרת הנוד. במה דברים אמורים לתרומה, אבל לקודש אין מטבילין כלים לתוך כלים טהורין כלל, ואפילו היו בסל או בקופה כמו שביארנו למעלה במקומו".

וראה גם בפירש"י (חגיגה כב, א) ד"ה מיגו דסלקא טבילה לגופו של כלי - "ליטהר תוכו ע"י מים הנכנסין דרך פיו דכטומאתו כן טהרתו, סלקא נמי טבילה לכלים שבתוכו".

כלומר: בין בתרומה ובין בקודש ישנו חילוק גדול בין טבילת הכלים בתוך כלי גדול, אם

הכלי הגדול עצמו נטהר בטבילה זו מטומאת עצמו, או שהכלי הגדול עצמו טהור לכתחילה. לגבי תרומה, אם הכלי עצמו טהור, לא עלתה טבילה לכלים שבתוכו אלא אם היה פיו רחב, אך אם הכלי הגדול עצמו טמא - עלתה טבילה לכלים שבתוכו גם אם פיו צר. ולגבי קודש, אם הכלי עצמו טהור - לא עלתה טבילה לכלים שבתוכו כלל, גם אם פיו רחב, אך אם הכלי הגדול טמא - עלתה טבילה לכלים שבתוכו רק אם פיו רחב.

ולכאורה אין הדברים מובנים כלל, ונראים סתומים כמין 'גזירת הכתוב':

הרי כלים אלו צריכים להיות בתוך מי המקווה כדי להיטהר, ועתה ממ"נ - אם כאשר אותם כלים קטנים נמצאים בתוך כלי גדול המלא במי המקווה נחשב להם כנמצאים בתוך המקווה - אזי צריך להיות הדין שעלתה להם טבילה בכל מקרה, בין אם הכלי הגדול טמא או טהור. ואם מאיזה טעם שיהיה אינו נחשב כך שהם במי המקווה, או שישנו איזה חשש שאין המים מגיעים לכל הכלי וכו' - צריך להיות הדין שלא עלתה טבילה בין אם הכלי הגדול טהור ובין אם טמא.

ואדרבה, לכאורה ע"פ הגיון אנושי, אם היה מקום להסתפק אם עלתה טבילה לכלים בתוך כלים, היה צריך להיות להיפך, שאם הכלי הגדול הוא עצמו טמא אז יתכן לומר שלא עלתה טבילה לכלים שבתוכו.

וכן יש לעיין בהך טעמא ד"מתוך שעלתה טבילה לכלי הגדול עלתה טבילה לכלים שבתוכו": שהרי ע"כ אין הפירוש שכל מה שבתוך הכלי נטהר יחד עמו, שהרי אין טהרת הכלים שבתוכו תלויים אלא בהיותם נמצאים ונטבילים בתוך מי המקווה, ולכן לגבי קודש תליא מילתא אם פיו צר או רחב כשפופרת הנוד, וממילא עד כמה המים באים בתוכו או עד כמה נחשב ככלי סגור בפני עצמו, באותו האופן כשם שבזה תליא מילתא לגבי כלים שבתוך כלי טהור לתרומה, ובלשון הרמב"ם הנ"ל, שלא יהיה מצב ש"נמצאו הכלים שבתוכו כאילו במים שבכלי, לא במקווה".

והדרא קושיא לדוכתא, אם אין הדבר תלוי אלא במציאות ההלכתית - האם הכלים הקטנים נחשבים כנמצאים בתוך מי המקווה או לא, מה מועיל שהכלי הגדול עצמו טמא ונטהר בטבילה זו, ולכאור' אדרבה, היה צ"ל להיפך כנ"ל.

והנראה לומר בזה, על-פי דברי הרמב"ם הנ"ל, אשר "ראוי להתבונן" ולמצוא הטעם והעצה שבכל הלכה, ובהקדים:

בעניין צורת האפוד מבגדי הכהן-גדול, פירש רש"י בפרשת תצווה (כ"ח, ד'): "ואפוד - לא שמעתי ולא מצאתי בברייתא פירוש תבניתו, וליבי אומר לי שהוא חגור לו מאחוריו ורחבו כרוחב גב איש כמין סינר . . שחוגרות השרות כשרוכבות על הסוסים". וכבר האריך כ"ק אדמו"ר בביאור נפלא בשיטת רש"י בעניין האפוד, (ליקוטי-שיחות חלק כ"ו תצוה, א').

והנה כבר עמדו בכמה מפרשי רש"י על לשון מיוחד זה, "וליבי אומר לי", ולא כרגיל בלשונו "ונראה לי" או "ואני אומר" וכיו"ב. ובסיום השיחה הנ"ל מוסיף לבאר בזה ע"פ הסיפור הידוע על רש"י (ראה בזה 'אוצר חיים' בשם רבי יחיאל מאיר מגוסטנין; וכן מובא גם מהרה"ק הגאון רבי אברהם מסוכוטשוב - בעל אבני נזר, ובשיחה הנ"ל מביא זאת בשם מה ש"ידוע שמספרים המלמדים ב"חדר"). שרש"י פעם ראה בהליכתו ברחוב איך שרה רוכבת על הסוס חגורה בסינר

ורש"י מאד הצטער מדוע הראו לו משמים מראה זה (שהוא היפך הצניעות לכאורה).

וכשכתב רש"י פירושו עה"ת במעשה האפוד, נתייבשה דעתו, שהראו לו מן השמים בכדי להבין עוד יותר מעשה האפוד (שאינו רק תכשיט אלא בגדר של לבוש - כמבואר באריכות בשיחה הנ"ל).

ולפי זה יש לבאר, בפנימיות הענייניים, מדוע מדייק רש"י בלשונו "וליכי אומר לי . . ועוד אומר לי ליכי", כי המראה הנ"ל שראה רש"י, אינו כדברים אחרים שבעולם שיהודי רואה או שומע, דברי היתר, דברי רשות, שעליו ללמוד מהם הוראה בעבודת ה', אלא זהו מראה שיהודי צריך להימנע מלראותו.

והכוח לכך שאף ממאורע זה תבוא הוספה בעבודת ה', ויותר מכך - יתווסף בהבנת ובהשגת התורה, נובע מה"לב" - ה'יחידה שבנפש' (נקודת היהדות שנמצאת אצל כל יהודי בשווה), שורה בעיקר בלב, ואדרבא הכוח להפוך זדונות לזכויות מגיע מהיחידה שבנפש. ומבחינת "ליכי", יחידה שבנפש, מבינים שגם מה שרואים שלא ברצונו והיפך רצונו, צריך וחובה להצטער על ראייתם, עד שגם מראייה בעלמא זו, בעל כורחו, יגיע ליתרון האור הבא מן החושך, שמתווסף פירוש במעשה האפוד מבגדי כהן גדול לכבוד ולתפארת.

העולה מכל הנ"ל, שבמידה ידועה, הדרך היחידה להעלות ולתקן ענייניים של היפך הרצוי והיפך הטהרה, ולפעול בהם עליה גדולה, היא דווקא כאשר ליהודי יש ירידה, אף אם ירידה בעל כורחו, ואז כאשר הוא מצטער ונותן דעתו לתקן ענין זה, בזה יש לו את האפשרות להוסיף עוד בקדושה ובתורה ומצוות, באופן שלא היה באפשרי לולא ירידה זו.

ועפ"י כל הנ"ל לכאן יש לומר גם בהלכה התמוהה הנ"ל בהלכות טבילת כלים:

לעיתים ישנו מצב שצריך לטהר כלים, ולשם כך מטבילין במקווה וכו', אך עדיין אינם עולים מטומאתן, כי לא ברור אם נטבלו כדבעי במקווה. ואף שהכלי הגדול הוא טהור, ונמצא בתוך מקווה מים טהורים, אעפ"כ לא ניתן לטהר הכלים שבתוכו.

והדרך היחידה לפעול בהם תיקון וטהרה היא רק אם הכלי שבתוכו הם נמצאים הוא עצמו היה טמא, ופועל על עצמו תיקון וטהרה, הנה רק אז "מתוך שעלתה לו הטבילה עלתה טבילה לכלים שבתוכו"; רק כאשר הוא עצמו עולה ונטהר, הנה יחד עמו יכול הוא להעלות ולתקן ענייניים נוספים מטומאתם.

וזוהי הוראה בעבודת ה' שמצד "נורא עלילה על בני אדם", יש מצבים שיהודי מסוים נמצא במקום של ירידה והיפך הקדושה, ולרוב שלא ברצונו ובעל כורחו (כ"תינוקות שנשבו וכו'"), כי רק כאשר ייתן "לבנו" להבין ולהצטער למה עשה ה' ככה שיהיה במקום זה, יוכל בעליית עצמו ובטהרת עצמו לטהר גם "כלים טמאים קטנים" מטומאתם; ענייניים כאלו שה"טהור" - יהודי שלא היה בירידה הנ"ל - אינו יכול לתקנם ולטהרם.



קונטרס בדין הריגת עובר*

הגאון החסיד הרב ישראל העשיל גרינבערג שליט"א

שליח בפולונוני,

מחבר ספר פאר מלך על הרמב"ם ועוד

[למד בשיבתנו הק' תשכ"ו – תשכ"ז]

יסוד הדין שאין ישראל נהרג על העוברין / הטעמים שאין ישראל נהרג על העוברין / ישוב השגת הגור ארי' על הרא"ם / ביאור הלכותי שיחות / ביאור חדש / דעת רש"י שעובר אינו קרוי נפש / אי עובר נקרא אדם / ביאור חדש בעובר אינו נפש / ביאור חדש בהא דב"נ נהרג בהריגת טריפה / דעת התוספות בסנהדרין / דעת התוספות בנדה / דעת הרמב"ם / הערה בדעת המהרי"ט

- א -

יסוד הדין שאין ישראל נהרג על העוברין

איתא בגמ' סנהדרין (נז, ב): "משום ר' ישמעאל אמרו אף על העוברין, מאי טעמי' דר"י, דכתיב שופך דם האדם באדם דמו ישפך, איזהו אדם שהיא בתוך האדם הוי אומר זה עובר שבמעיי אמו", וכדברי ר"י נפסק בהלכה ברמב"ם (הל' מלכים פ"ט ה"ד), ועיי"ש בנו"כ הטעם שפסק כר"י ולא כת"ק.

דברי ר' ישמעאל מבואר רק שב"נ נהרג על הריגת עוברין, וכן מוכח ממה שהברייתא מדבר אודות הדינים השייכים לב"נ שנהרג בעד א' וכדומה, ובהמשך לזה אומר ר"י שנהרג על העוברין, דמשמע דרק ב"נ ולא ישראל.

ואמנם רש"י בפירושו כאן (ד"ה אף על העוברין) כתב דזהו דוקא בכן נח, אבל ישראל אין נהרג בהריגת עובר, וז"ל: "ובישראל נמי עד שיצא לאויר העולם, וכדתנן במס' נדה (מד, א) תינוק בן יום אחד ההורגו חייב היכא דקים לי' בגווי' שכלו לו חדשיו ואינו נפל". ועיי' ברמב"ן נדה שם ובשאר ראשונים.

והנה לכאורה יש סתירה לזה בפרשת משפטים (כ"א, כב-כג) כתוב: "וכי יצו אנשים ונגפו אשה הרה ויצאו ילדי' ולא יהי' אסון ענוש יענש כאשר ישית עליו בעל האשה ונתן בפלילים, ואם אסון יהי' ונתת נפש תחת נפש".

יש מקום לדייק מפסוק זה שהריגת עובר נחשב כרציחה ועונשו מות, שהכוונה ב"ואם אסון יהי'" היינו שהאסון הי' בהריגת העובר.

* מאחל אני אריכות ימים ושנים טובות להאחים התאומים הרה"ג הרה"ח ר' יחיאל מ"מ ולאחיו הרה"ג הרה"ח ר' יוסף יצחק שליט"א אשר קידשו שם ליובאוויטש בספריהם הנפלאים שנתקבלו בכל החוגים.

אמנם בתרגום השבעים מתפרש פסוק זה דקאי על העובר, וע"ז הזהירה התורה דהעונש בהריגת עובר הוא מיתה.

וראיתי לח"א שביאר, לפי מה שכתבו חז"ל במגילה (ט, א) שהזקנים שינו כשתירגמו התורה לתלמי המלך. ויש מקום לומר ששינו שיהא הדינים מתאימים לשבע מצות בני נח. וכפי שיבואר להלן שב"נ שפיר נהרג על העוברין. (והחילוק שם בין נגמר צורתו ללא נגמר לכאורה מיוסד על מה שמבואר בגמ' (יבמות ט, ב) שעד מ' יום הרי זה מיא בעלמא. וצ"ע להלכה אי בב"נ ישנו חילוק בין קודם מ' לאחר מ', ראה שו"ת אחיעזר (ח"ג סי' סה)).

אמנם חז"ל קבלו שהפירוש ב"ואם יהי' אסון" היינו האסון בהריגת האשה. דהנה בבבא קמא (מב, א) איתא: "אביי ורבא דאמרי תרווייהו אנשים [פירוש: אנשים ולא שוורים] אין אסון באשה וענשו, יש אסון באשה לא יענשו". דהיינו שכוונת הכתוב ב"אסון" היינו אסון דאשה. אבל באסון דיצאו ילדי' אין אומרים נפש תחת נפש.

במכילתא דרשב"י (משפטים פרק ח') מבואר להדיא דכן הוא פירוש הכתוב: וז"ל: "ולא יהי' אסון באשה ענוש יענש בוולדות", ועד"ז מבואר להלן שם: "ולא יהי' אסון שומע אני אסון באשה או אסון בוולדות ת"ל מכה איש פרט לוולדות הא מה ת"ל ולא יהי' אסון באשה ולא בוולדות".

ועד"ז תירגם בתרגום יהונתן: "ואין מותה יהא בה ותדינון נפשא דקטולא חלף נפשא דאיתתא", הרי שעונש מיתה האמורה כאן הוא רק בהריגת האשה ולא בהריגת העובר.

וכבר הבאנו למעלה שכן דייק רש"י כאן מלשון המשנה בנדה (מד, א) "תינוק בן יום אחד ההורגו חייב", דמשמע שרק אם התינוק הוא בן יום אחד, אבל קודם שנולד אין חייב מיתה ע"ז.

והדיוק מתחזק לפי מה דתנן שם דתינוק בין יום אחד פוסל מן התרומה, ופריך הגמ' "מאי אירא זרע אפי' עובר", ועיי"ש מה דתירץ, עכ"פ מבואר דמה דתנן "יום אחד" הוא בדיוק.

ועי' ברמב"ן שם דמבואר דמהאי פסוק ידעינן ב' דברים דאפי' בן יומו חייב ובפחות מכאן אינו חייב.

- ב -

הטעמים שאין ישראל נהרג על העוברין

אמנם יש לברר טעם הדבר שבישראל אין נהרגין על העוברין, שכמה ביאורים נאמרו בו.

במזרחי פ' משפטים כתב שהטעם הוא שהתראת ספק הוא דילמא יהא נפל, ואף שאין אומרים ברציחה דילמא טריפה הוא, דהולכין בתר רוב, כמבואר בחולין (יא, ב), מ"מ מחלק בין רובא דהאידינא לרובא דלאחר זמן.

ונלענ"ד לבאר דבריו: דבעובר הרי כפי מצבו עכשיו הרי לא כלו לו חדשיו, אלא דסמכינן שבעתיד יהא כן, נמצא דצריכין לסמוך על רוב להוציא ממצב העכשוית, לא יצאנו מידי ספק. דבנולד הרי אין כאן ספק, דהרוב קובע שאין הוא טריפה, אבל כאן הרי יש כאן ספק, אלא שכשיוולד יהא נתגלה למפרע שלא הי' נפל, אבל מ"מ עכשיו מידי ספק לא יצאנו.

והיוצא מדברי הרא"ם שרק מפני שיש כאן התראת ספק אין לחייבו מיתה, אבל מ"מ פשוט

שיהא אסור להרוג עובר וזשה יחשב כרציחה (לכה"פ ספק רציחה). וכפי שיתבאר להלן בע"ה זוהי דעת הרמב"ם לכמה ממפרשי ועוד ראשונים.

ועפ"י דברי הרא"ם יש לבאר מש"כ הרא"ש (הובא בשטמ"ק ערכין דף ז, א אות ה') וכן באגודה (ערכין סי' ו') שעובר הוי "ספק נפש", דהכוונה שיש כאן ספק אי כלו לו חדשיו, ולא ספק אם עובר נקרא נפש.

אמנם המהר"ל בגור ארי' שם השיג על הרא"ם "דזמנין דידוע שכלו לו חדשיו", וכתב הטעם שאינו חייב מיתה "כל זמן שלא יצא לאויר העולם נקרא עובר אמו ולא נפש אדם", שלפי דבריו יוצא שאין אסור הריגת עובר מדין רציחה, כיון שאינו נפש אדם, וכפי שיתבאר זוהי דעת רש"י ועוד הרבה ראשונים.

- ג -

ישוב השגת הגור ארי' על הרא"ם

ובישוב דברי הרא"ם י"ל שאין כוונתו לומר שכל עובר לא כלו לא חדשיו דשפיר משכחת לה שנדע שכבר כלו חדשיו, אלא נראה שכוונתו שכל זמן שלא נולד יש כאן מצב של "לא כלו לו חדשיו" גם אם כבר כבר ט' חדשים, דלעולם יש כאן ספק אם תלד בר קיימא. רק אחר שתלד יש לנו רוב אבל אין הולכים האידנא אחר רוב שיהי' אח"כ. וזהו שכתב הרא"ם: "מ"מ כיון דהשתא עדיין לא כלו" דר"ל דבכל מצב של עובר קודם שנולד הוי לי' כלא כלו לו חדשיו.

ובזה תהא מיושב מה שהקשה בס' אמרי בינה (הל' שבת סי' ל"א) על הרא"ם מהא דנדה (מו, ב) דאי מופלא סמוך לאיש דאורייתא הקדיש הוא ואכלו אחרין לוקין ע"י, וכתבו התוס' דלא הוי התראת ספק דשמא לא יביא שתי שערות עד ב' שנים דאזלינן בתר רוב שממביאים ב' שערות בזמנן, הרי שגם על העתיד לבא אזלינן בתר רוב.

דלפי המבואר עכשיו לק"מ, שבמופלא אנו דנין על מצב גדולתו עכשיו, שעכשיו הוא מופלא סמוך לאיש, ומה לנו אם הרוב יבוא לעתיד, אבל כאן הרי בפועל מה שהוא עובר במעי אמו גם אם כלו חדשיו הרי הוא במצב של ספק אם יהי' נפל או לו, משא"כ בגיל י"ב אין שום חסרון במצבו אז, ואולי לזה נתכוין האמרי בינה בתירוצו שכתב שהוא דוחק, אמנם לפי מה שביארנו אי"ז דוחק.

- ד -

ביאור הלקוטי שיחות

והנה בלקוטי שיחות (ח"ב הוספות ל"ב תמוז ועי' גם בלקו"ש חכ"ד שיחה לח"י אלול) ביאר הטעם דישראל אינו נהרג על העוברין דעובר הוא טפל לאמו וא"א לחייב ישראל שהוא עיקר בהריגת הטפל. ואילו ב"נ הרי כל מציאותו הוא טפל, וע"כ הוא חייב גם בהריגת טפל.

וביאר שם שהפירוש שעובר אינו נפש, היינו שאין לו נפש מעצמו כ"א מאמו. אבל באמת עובר נקרא אדם כיון שיש לו גוף עם נשמה רק שאין זה הנשמה שלו. וראה להלן שבזה מיושב כמה קושיות.

- ה -

ביאור חדש

ולכאורה הי' אפשר לומר ביאור אחר לפי מה שכתב הרמב"ם הל' מלכים (פ"ט ה"ד) בן נח שהרג נפש אפי' עובר במעי אמו נהרג עליו, וכן אם הרג טריפה וכו' - דמה שהרכיב שני הענינים טרפה ועובר משמע דגדרם שוה. (ועי' בשו"ת נוב"י מהד"ת חו"מ סי' נ"ט שדימה עובר לטריפה).

וראיתי בס' שו"ת משנה הלכות (ח"ז סי') שהביא ביאור בהא דנכרי נהרג על הטריפה אף שגברא קטילא הוא מפני שיש לו מקצת חיות (ולכן נחשב כחי לכל דבריו כמ"ש התוס' רי"ד בשבת קלו, א), והוי כחצי שיעור ואין שיעורין לב"נ.

ועד"ז י"ל בעובר שאף שיש לו חיות אין לו חיות שלמה והוי כח"ש וב"נ מוזהרין על ח"ש, ולכן הם חייבין מיתה בהריגת עובר, אבל בישראל אין כאן חיוב מיתה דאין להעניש על חצי שיעור.

אמנם עיקר הדמיון לח"ש צ"ע, דממנ"פ אי חיותו של הטריפה נחשב כחיות איזשהי הרי זה שיעור שלם, ואם אינו נחשב כחיות אז גם ב"נ לא יתחייבו, דלכאורה חיות זה דבר עצמי וכמבואר בספרי חסידות הראי' מעוג מלך הבשן, עיין בספר המאמרים תש"ח: "וכן הוא באור וחיות הנפש הרי אין לומר דעוג מלך הבשן הי' הנפש שלו גדול וילד קטן הנפש שלו קטן, דבאמת הנפש של ילד קטן ביכולתו להחיות גופו של עוג מלך הבשן", ובהערת כ"ק אדמו"ר שם כתב: "ע"פ האמור בפנים יש לכאר מ"ש ביומא (פ, ב) דבככותבת "מייתבא דעתא בציר מהכי לא מייתבא דעתא מיהו כולא עלמא טובא ועוג מלך הבשן פורתא". וק"ל".

ועוד, אם עובר נחשב כח"ש ודומה לטריפה למה הוצרך ר' ישמעאל להביא דרשא בסנהדרין (נז, ב) דשופך דם האדם באדם, הלא זה כמו טריפה ובטריפה אין כאן דרשא, מיהו י"ל דזה גופא משמיענו הדרשא דשופך דם האדם דחיותו של עובר נחשב כח"ש של חיות ודוחק, וצ"ע.

איך שיהי' הביאור בזה, הנה זה ברור דאין ישראל נהרג על עוברין והפסוק דשופך דם האדם דמו ישפך דקאי על עוברין לדברי ר"י, נאמר רק בב"נ.

- ו -

דעת רש"י שעובר אינו קרוי נפש

והנה במשנה דאהלות (פ"ו מ"ו) תנן: "האשה שהיא מקשה לילד מחתחין את הולד במעי' ומוציאים אותו איברים איברים שחיי' קודמין לחייו".

ופירש"י להלן (עב, ב ד"ה יצא ראשו): "דכל זמן שלא יצא לאויר העולם לאו נפש הוא וניתן להורגו ולהציל את אמו".

ועד"ז כתבו המאירי "שאין זה נקרא נפש הואיל ולא יצא לאויר העולם", ועד"ז כתב היד הרמ"ה שם וז"ל: "אבל כ"ז שהוא בפנים לאו נפש הוא ולא חסה עליו תורה שהרי לא חייבה עליו מיתה דכתיב ויצאו ילדי' ענוש יענש".

ועד"ז כתבו הרמב"ן והריטב"א בנדה (מד, ב), וכ"כ האשכול (הל' מילה סי' ל"ו), וכ"כ הסמ"ע בחו"מ (סי' תכ"ה ס"ק ח'). והוכיח זה ממה שהנוגף אשה הרה ויצאו ילדי' ומתו משלם דמי הולדות ואין שם רוצח ומיתה עליו. וכבר קדמו בראי' זו ביד רמ"ה שם וברמב"ן נדה שם. אמנם ראה בשו"ת נוב"י שם שהביא מהר"י פיק שדחה ראי' זו דיתכן שחיוב דמי ולדות הוא רק בלא כלו חדשיו. ועיי"ש בנוב"י שדחה דחייתו דמכיון שיש ספק רציחה איך מוציאים ממנו ממון מספק.

אמנם גם לפי ראיתו אין הכרח לומר שליכא איסור רציחה כ"א שאין חיוב מיתה גם לא בידי שמים, אבל אכתי יש לומר שרוצח הוא אלא שליכא שום חיוב מיתה, והסמ"ע הבין שאם קורין להריגת עובר רציחה איך אפשר שלא יהא חייב עכ"פ בידי שמים.

וכבר הבאנו שגם המהר"ל בגור ארי' סובר כן שעובר אינו נקרא נפש ולכן אינו חייב מיתה בהרגיתו.

לכאורה מתבאר מדברי רש"י ושאר הראשונים ואחרונים שכתבו שעובר לאו נפש הוא, שלא די שאין ישראל נהרג על הריגת עוברין, אלא שגם אין בהריגת עובר משום איסור רציחה כלל, שהרי אינו נפש. ואף שברור שגם לדעתם ישנו איסור להרוג עובר, מ"מ אין כאן איסור רציחה בישראל שהרג עובר.

וכבר האריכו האחרונים לפרש דעת רש"י שאין כאן איסור רציחה כלל בישראל, ושקו"ט בטעם איסור הריגת עוברין וכפי שיובא להלן א"ה.

אולם דצ"ע איך יתכן לומר שדבר שאינו נפש ולא חסה עליו התורה, דמ"מ ב"נ נהרגין ע"ז שיהא נחשב לאיסור רציחה.

ולכאורה הי' אפשר לומר שהוא ע"ד שב"נ מוזהרין על שפיכת דם עצמן כמבואר ברש"י (בראשית ט, ה) שאף שאין כאן מיתה, הרי שגם שפיכת דם עצמו מוזהרין עליו ב"נ, ולכן גם על עובר מוזהרין, דמ"מ יש כאן שפיכת דמים אף שאי"ז נקרא רציחה.

[וראה לקו"ש (ח"ה פ' לך) שביאר ע"ד הפשט הטעם שלא נימול אברהם קודם שנצטווה לפני שהוזהר על שפיכת דם עצמו, (וראה גם בהמקנה סוף קידושין) אבל אפשר שזהו רק ע"ד הפשט אבל לא הובא כן להלכה שב"נ נהרג על חבלת עצמו, רק חובל בישראל וגם לא נהרג ע"ז בידי אדם].

ועוד אפשר לומר בזה שאיסור רציחה בב"נ מיוסד על העקרון של ישובו של עולם, וכשהורגין עוברין מתבטל ישובו של עולם לא פחות מהריגת אדם שלם לאחר שיצא לאויר העולם. ואף שב"נ לא הוזהרו על מצות פו"ר אף שהיא גם לצורך ישוב העולם, מ"מ כשמבטל ישובו של עולם באופן הכי קיצוני כהריגת עובר שפיר הם מוזהרין וחייבים מיתה ע"ז.

ועיין לקוטי שיחות שביאר כ"ק אדמו"ר שאף שאין ב"נ מצווין על צדקה (וראה רמב"ם הל' מלכים פ"י ה"י: "ב"נ שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר כו' נתן צדקה כו"), אעפ"כ נעשנו אנשי סדום ועמורה "מפני ש"יד עני ואביון לא החזיקה", (יחזקאל טז, מט), וכתב כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"ה ע' 405): "שאני סדום ש"יד עני גו" הי' באופן קיצוני (כמבואר בסנהדרין קט, א ושם) שנענשו במיתה על העדר החזקת יד עני, שמזה מובן שכשעוברים

בענינים שהם היפך ישוּבו של עולם באופן קיצוני גם הם נענשים בשביל זה.

אכן כל זה הוא לפי ההבנה בדברי רש"י ודעימי' שאין בהריגת עובר בישראל שום ענין של רציחה כיון שאינו נפש, אמנם כפי שיתבאר בע"ה להלן, יש מקום לצדד שגם לדעת רש"י ודעימי' שאין העובר נקרא נפש דמ"מ יתכן שישנו איסור של רציחה בהריגתו.

- 2 -

אי עובר נקרא אדם

דהנה יש שקו"ט אי עובר נקרא אדם אשר לכאורה בזה תלוי אם הריגת עובר הוי בגדר של רציחה או לא.

דהנה הנצי"ב בהעמק שאלה (פרשת ברכה שאילתא קס"ז) הוכיח מנדה (מו, א) דאינו נקרא אדם מהא דתינוק בן יום אחד מטמא בנגעים דכתיב "אדם כי יהי' בו נגע וגו'" אדם כל שהוא, ומ"מ עובר אינו מטמא בנגעים. הרי שעובר אינו נקרא אדם.

אמנם לכאורה י"ל שעובר אינו שייך לצרעת כיון שאין שייך להביאו לכהן לטמאו וכו'. אמנם להלן יובא שהספרא מדבר בענין זה אי שייך טומאת צרעת בעובר, והשאלה היא כשרואין כשנולד שיש לו צרעת אם הוא מטמא.

ועיין בבית האוצר להגרי"ע (ערך אדם כלל י) שהביא מפ"י הר"ש משאנץ לספרא שהביא ב' פירושים להא דמבואר שם דאם הי' לו צרעת כשהי' במעי אמו דאינו מטמא, פי' א' משום דכתיב "כי יהי'" בהוויתו דהיינו משנולד. (דמה שהי' לו מקודם, אינו מטמא ומה שיש לו עכשיו ג"כ אינו מטמא כיון דבא משעת שהי' עובר וצרעת של עובר אינו מטמא), והביא שיש מפרשים משום דבמעי אמו אינו קרוי אדם. וביאר שם הגרי"ע דנחלקו בשאלה זו אם עובר נקרא אדם.

עוד הוכיח בהעמק שאלה שאינו נקרא אדם מלשון הכתוב הנאמר בב"נ "אדם שבאדם", ואם העובר עצמו נקרא אדם אף אם הי' כתוב שופך דם האדם דמו ישפך הי' עובר במשמע. הרי שנקרא אדם שבאדם אבל לא אדם.

ובעניי איני מביין ראיתו, שבפועל הרי נקרא אדם שבאדם. ואם לא הי' כתוב כן היינו אומרים שאולי אינו בכלל אדם. וזה גופא משמיענו הפסוק. ועי' בלקו"ש שם, שאדרבה מלשון זה הביא ראי' דאכן נקרא אדם.

ועי' בס' בית האוצר (שם) שבתחילה אמנם הביא ראי' זו שאינו אדם כהנצי"ב ודחה שמצד הסברא באמת אין אומרים דעובר בכלל אדם, וזה חידוש הפסוק דשפיר נקרא אדם ועיי"ש עוד שהאריך בזה.

ועוד הביא (הנצי"ב בהעמק שאלה שם) ראי' מדברי התוס' בנדה (מד, ב ד"ה איהו מיית ברישא) דאינו נקרא אדם, שלהתוס' בקושייתם אם מותר להרוג עובר אין מחללין שבת להצילו. ולכאורה מהי הדמיון בפיקו"נ הלא כתיב "אשר יעשה האדם וחי בהם", ועובר הרי הוא אדם. אלא ודאי שעובר אינו אדם.

ולענ"ד נראה לסתור ראיתו שהתוס' הוקשו להם מעובר דאם מותר להורגו, איך מחללים

שבת בעבורו שהרי גם בבא במחתרת שנפל עליו גל בשבת שאין מחללין שבת בעבורו כמבואר בסנהדרין (עב, ב) וברש"י שם, מפני שאין לו דמים שמותר להורגו אף שגם רודף הוא אדם וכמבואר בסנהדרין.

ולעומת זה יש כמה ראיות שעובר אכן נקרא אדם, הר"ש משאנץ בפ"י לספרא (נגעים פרשה א' פסקא א') כתב שהטעם שהוצרך ר"ע ללמוד ממ"ש "הנוגע במת בנפש" דעובר שמת במעי אמו מטמא מן התורה אי"ז מפני שאינו קרוי אדם ולכן צריך לדרשא לרבותו ד"כשיצא ממעי אמו אי"צ שום רבוי לטומאתו אלא כשהוא במעי אמו שיש סברא לטהרה משום טומאה בלועה כדפליג ר' ישמעאל התם ומטהר". ועפ"ז נסתר א' מראיות של ההעמק שאלה שם.

וכן החוות יאיר (סי' ל"א) סובר שעובר נקרא אדם, וכתב "שנהי דאיש לא מקרי אדם מקרי", וי"ל שהפירוש באיש היינו שהוא מבוגר שזה תואר על מעמדו, אבל אדם היינו תואר עצמי ששייך לסוג של אדם, וזה מתחיל כבר במעי אמו.

ועד"ז הגרי"ע בספרו בית האוצר (שם) הוכיח מנדה (כו, א) דשליא הנמצאת בבית מטמאה בטומאת אוהל ומשום שאין שליא בלא ולד, ור"ש חולק ומטהר הבית משום שהולד נימוח קודם יציאתו ונתבטל בדם הלידה. ומדברי שניהם למדנו שעובר מטמא באוהל הרי שקרוי אדם.

ובס' נחל אשכול (ח"ב הלכות מילה סי' ל"ו אות ד') ביאר דעת הבה"ג המתיר לחלל שבת להצלת נפש העובר ואפי' הוא פחות ממ' יום משום שעובר קרוי אדם ונכלל בהיתור של אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם. (ואף שיש מקום לומר שזה שעובר נקרא אדם הוא רק לאחר מ' יום), והביא עוד רא' לזה מדברי ר' ישמעאל דעובר קרוי אדם באדם, הרי שתפס דלא כנצי"ב.

ועי' בס' תורת האדם (שער הסכנה) להרמב"ן שהבין בדעתו של הבה"ג שמותר לאם לאכול ביוהכ"פ משום סכנת העובר.

ועפ"ז יוצא שפשוט שיש כאן איסור של רציחה להרוג עובר כיון שנקרא אדם, רק שישראל שהרג עובר אינו חייב מיתה ע"ז.

אמנם לדעות החולקים על הבה"ג (מובא ברמב"ן שם וברא"ש יומא פ"ח סי' י"ג ובר"ן שם וברשב"א וריטב"א נדה מד, א), וס"ל דאין מחללין שבת על נפל, ומה שמאכילין את המעוברת היינו משום חששא דידה, יוצא לכאורה דאין העובר נקרא אדם ואין איסור ברציחתו.

ולכאורה יוצא שיש כאן מחלוקת הראשונים אי עובר נקרא נפש אי לאו, דלהדעות דס"ל שנקרא אדם פשוט שנקרא גם נפש, ולרש"י דס"ל שאינו נקרא נפש פשוט לכאורה שאינו קרוי אדם.

ואין להקשות על רש"י, איך מאכילין מעוברת ביוהכ"פ ביומא (פב, א), הלא לדעת רש"י עובר אינו נקרא נפש ולא אדם - די"ל שרש"י ס"ל כמ"ש הרמב"ן דהסכנה היא לדידה.

מיהו צ"ע שרש"י כתב שם (ד"ה עוברת שהריחה) שאם אינם אוכלים שניהן מסוכנים. וקשה למה הוצרך רש"י בכלל להוסיף שיש סכנה לשניהם הלא מה דהוי סכנה לעובר לא מעלה ולא מוריד כיון שאינו נפש ולא אדם.

וי"ל ע"ד מש"כ הרמב"ן (בחי' נדה ובתורת האדם) והריטב"א (נדה שם) שמחללין שבת

עובר עובר מצד הדין דחלל עליו שבת אחת בכדי שישמור שבתות הרבה כמבואר ביומא (פה), (ב), ועד"ז י"ל דסברא זו שייך ביוהכ"פ לכאורה, ושפיר יש מקום להאכילה גם בשביל סכנת העובר.

- ה -

ביאור חדש בעובר אינו נפש

אמנם יש מקום לומר שאין סתירה בין מה שאמרו כמה מהראשונים שעובר אינו קרוי נפש למה שנראה מכ"מ כנ"ל שאכן עובר נקרא אדם.

דהנה בלקו"ש שם ביאר באופן נפלא כנ"ל איך ששני הענינים, זה שעובר אינו נקרא נפש אי"ז מנוגדת למה שנקרא אדם, וביאר הא דאינו נקרא נפש באופן אחר מן המקובל שחסר במציאותו כאדם - אלא דפירושו שאינו אדם עצמאי אלא בטל לאימו שניזון ממנה וחיותו ונפשו היא נפש אמו.

וביתר ביאור עפ"י מה שמבואר בלקו"ש (ח"ב שם ובלק"ש חכ"ד) יש לומר שגדר של אדם היינו שיש לו גוף שיש לו ציור של אדם דהיינו שנברא בצלם אלקים. אך צריך גם שיהא לו נפש כדכתיב ויפח באפיו נשמת חיים, וכיון שכן גם עובר יש בו תכונות הללו: יש לו צורת אדם (עכ"פ לאחר מ' יום), וכן יש לו נשמת חיים הבא מאמו.

ועפ"ז מובן שגדר של רציחה היא שמפריד בין נפש האדם לגופו, ואין נוגע לן אם הנפש בא לו מאמו או מעצמו דבין כך ובין כך יש לו גוף עם נפש ונקרא אדם חי, אלא שלגבי אמו (ושאר אדם הנולד) אין העובר נקרא נפש מפני שאי"ז נפש שלו, נמצא שמציאותו הבא לו מנפשו היא טפלה לאמו ולכן אין הורגין אדם על רציחת עובר וכמו שביאר בלקו"ש שם, אולם איסור רציחה שפיר ישנו.

אשר לפי זה יוצא חידוש גדול לדינא שיתכן גם לדעת רש"י ועוד, שעובר אינו נקרא נפש שמ"מ ישנו איסור רציחה בהריגתו. ועפ"ז פשוט הטעם שהביא רש"י שביוהכ"פ שמאכילין את המעוברת משום סכנת שניהם - דגם מצד סכנת העובר מחללין.

ויש להביא ראי' לפירוש זה של נפש מהא דכתב רש"י ביבמות (מב, א) שפריך הגמ' איך נאסר לישא מעוברת של חבירו דמאי שנא ממעוברת עצמו דיחוס על הולד ולא ימעכו, וכתב רש"י (ד"ה הכא נמי חיים עילוי') "שאיין אדם מתכוון להרוג את הנפש". שלכאורה זה סותר למ"ש בסנהדרין דעובר אינו נקרא נפש.

אולם לפי ביאור הלקו"ש ניהא שאיןכוונת רש"י באמרו שעובר אינו נפש שאין לו נפש כלל, כ"א שאין לו נפש עצמאי, ולכן מותר להרוג אותו כשהעובר מסכן את חי' מכיון שהיא נפש עצמאית ואילו נפשו של העובר אינו שלו, אבל לעולם שפיר יש לו נפש דהיינו חיות של אדם ואסור להורגו מדין רציחה.

[ולכאורה תצא מזה חידוש דינא שאם העובר מסכן מישהו אחר חוץ מאמו (לדוגמא: שרוצח מזהיר לרופא להפיל הולד ובאם לאו יהרגוהו, או שאומרים לישראלים שיתנו להם עובר ובאם לאו יהרגו את כולם כעובדא שהביא רש"י בסנהדרין מתוספתא), שלגבי אדם זה הרי העובר יש

לו גוף ונפש בשלימות, ואין דוחין נפש מפני נפש. (ועי' במנ"ח (סי' רצ"ו) וצ"ע).

אמנם לכאורה אי אפשר לבאר בדרךזה מה שכתב הרמב"ן ושאר ראשונים דאין שייך להאכיל מעוברת בשביל סכנת העובר שאינו נכלל ב"אשר יעשה האדם וחי בהם", דמשמע מדבריהם שאין העובר נחשב אדם.

מיהו יש מקום לומר, שבאמת כו"ע מודו דעובר יש לו גדר של אדם (אף שאינו נפש) אף שלגבי חילול שבת אינו אדם - דרק לחומרא אמרינן שאסור להורגו כיון שיש להעובר עכ"פ איזשהי גדר של אדם, כיון שיש לו גוף של אדם וגם נפש, למרות מה שהנפש אינו שלו, אמנם לחלל שבת בשביל עובר זה שאין גדר של אדם שלו בשלימות אין לנו הוכחה מהכתוב דגדר של אדם שיש לו מספיק לחלל שבת. ואילולי הלימוד ד"חלל עליו שבת א' בכדי שימור שבתות הרבה", לא היינו מפרשים הפסוק דקאי על עובר.

ולפי כל זה יש מקום לומר שלכו"ע האיסור בהריגת עובר הוא משום לתא דרציחה, אלא שאין הורגין ע"ז. וצ"ע.

וביסוד הנ"ל דעובר הוא אדם שיש לו נשמה וגם גוף, רק שאינו נפש, יש ליישב בזה סתירה בדברי רש"י, שלהלן (פה, ב) איתא דמכר אשה לעוברה מהו, ונשאר בתיקו, ופירש"י "גנב אשה מעוברת ומכרה לעוברה שלא מכר הגוף שלה אלא שיהא העובר מכור", ולכאורה לדברי רש"י למעלה (עב, ב) דעובר לאו נפש הוא ולכן ההרגו אינו חייב מיתה, למה נסתפקו במכרו את העובר דאינו נפש.

אולם ליסוד הנ"ל, עובר אינו נקרא נפש רק לגבי אמו מכיון שמציאות של עובר היא טפל לאמו, אבל לגבי עצמו הרי הוא אדם שלם שיש לו נפש וגוף, ומי שהרגו הרי הוא רוצח רק דנתמעט ממיתה, ולכן כשמוכרים אותו נחשב שמכרו אדם שלם. ועיין מנחת חינוך (מצוה ל"ו אות ח').

- ט -

ביאור חדש בהא דב"נ נהרג בהריגת טריפה

והנה יש לבאר ביסוד זה שיטת הרמב"ם בהל' מלכים (פ"ט ה"ד) שב"נ נהרג בהריגת טריפה ועמדו המפרשים מנ"ל זה. ועי' בקרית ספר שלמד מהריגת עובר, וצ"ע שעוברים רובם לחיים משא"כ טריפה דרובם למיתה, וכבר הקשה זאת המנ"ח (מצוה רצ"ו אות ז').

ונראה לחדש בהקדם מה שדימה הרמב"ם הריגת טריפה להריגת עובר דכתב: "ב"נ שהרג נפש אפילו עובר במעי אמו נהרג עליו, וכן אם הרג טרפה וכו'", דלכאורה אינו מובן מה שתלה הריגת טריפה בהריגת עובר. וכבר הקשה כן הגר"ז בהקדמה לס' הרפואה לאור הלכה ח"א: "דמאי שייך לומר "וכן" דמשמע דחד דינא הוא, והלא שתי הלכות נפרדות הם, איסור הריגת עובר, ואיסור הריגת טריפה. ועיי"ש שתי' דבשניהם אין בהם חיות שלמה.

אמנם מעולם נתקשיתי בדין חיוב מיתה בהריגת טריפה שפטור ממיתה, ואילו הרג גוסס בידי שמים חייב מיתה, דלמה יגרע בהריגת טריפה מגוסס בידי שמים שההורגו חייב מיתה, והרי גוסס יכול לחיות רק כמה ימים או שעות ואילו טריפה יכול לחיות י"ב חודש.

והנראה לפי מה שביאר בלקו"ש שגדר של אדם הוא שיש לו גוף ונפש והנפש הוא שלו. ולכן עובר אף שיש לו גוף ונפש והרי הוא אדם, מ"מ אין הנפש מתייחס אליו כ"א לאמו.

והנה בספרי חסידות מבואר דחיות הנפש נמשך כשיש כלי הגוף בשלימות דהכלי ממשך החיות, אמנם כשיש חסרון בהכלי אז נסתלק החיות, וכשיש חסרון העושה את האדם כטריפה, אז נסתלק עיקר חיותו ולכן נחשב כגברא קטילא. אמנם מה שיש לו הכח לחיות עד י"ב חודש הוא משום שעדיין נשאר בו חיות ממה שנמשך בגופו קודם, וכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חכ"ד שחיים של אדם מורכב מב' חלקים מה שיש לו מקודם שזהו בדוגמא לעובר לגבי מה שנתחדש עתה. וזהו כל מעלת יום הולדת שאין מסתפק במה שיש לו מכבר ע"ד עובר ברחם אמו אלא נולד מחדש שיש לו חיות מחודשת בנוסף למה שיש לו מכבר, אבל מה שיש לו מכבר אי"ז נקרא שלו לגבי מצבו עכשיו.

מעתה יש לומר שטריפה למרות מה שיש לו חיות שנמשך לגופו ע"י כלי גופו קודם שנעשה טריפה, וחיות זה נשאר בו לאיזה זמן, אבל אי"ז נחשב לחיים בשלימות כיון שאין לו חיות מחודשת עכשיו.

[ולמעיר מזה ד"חיים" הוא ל' רבים, דחיותו של אדם כלול ממה שנמשך לו מקודם וממה שממשיך אבר בריא עכשיו, וטריפה חסר לו בחלק א' של חיים, לכן נחשב כגברא קטילא, כי אין לו האבר להמשיך חיים חדשים ואכ"מ].

וזהו החילוק בין טריפה לגוסס דבגוסס יש לו כלי הגוף בשלימות רק שאינן פועלים בשלימות, אבל מ"מ הכלי נשאר שלם, ולכן יש לגוסס גדר של אדם חיי בשלימות, ומה שחסר הוא רק בכמות החיות אבל לא באיכות החיות.

וזהו ממש ע"ד ביאור הלקו"ש בעובר שאף שיש לו נפש וגוף מ"מ אין נהרגין עליו כי גדר של חיות זה אי"ז חיים בשלימות כי בא לו מאמו, עד"ז בטריפה שאף שיש לו גוף, וכן יש לו נפש אבל נפשו אי"ז שלו כ"א מה שנשאר בו מקודם שנעשה טריפה, ולכן אין ישראל נהרג ע"ז כיוו שאי"ז חיות בשלימות, אבל ב"נ שנהרג אף על גדר של נפש וחיות כזה בעובר, ה"נ שנהרג בהריגת טריפה.

והיוצא מכל זה דגם לרש"י דס"ל שאין עובר נקרא נפש דמ"מ ישנו איסור רציחה בהריגתו.

- יו"ד -

דעת התוספות בסנהדרין

הנה התוספות בסנהדרין (נט, א. ד"ה ליכא מידעם) וכן בחולין (לג, א ד"ה אחד עכו"ם) הקשו על הכלל בגמ' ד"ליכא מידי דלישראל שרי ולכן נח אסור", הלא ב"נ מוזהר על העוברין ואילו ישראל שנהרג עובר פטור ממיתה. ותירצו שאע"פ שישראל שהרג פטור ממיתה מ"מ לא שרי".

הרי מפורש בדבריהם שישנו איסור לישראל להרוג עובר, אבל אינו מבואר מהו גדר האיסור, אם זה איסור רציחה או איזה איסור אחר.

הנה בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' ס"ה אות יד) הבין שכוונת התוס' היא לאיסור דאורייתא דאל"כ

יוקשה קושיית התוס' איך שייך שלב"נ תיאסר ולבני ישראל יהא מותר מה"ת.

וראיתי מביאין רא"י דמוכרח הדבר שיש כאן איסור דאורייתא מהא שכתבו התוס' בחולין שם דזה שחצי שיעור אסור מה"ת מתאים רק לדעת ר"י דח"ש אסור מה"ת ולא לדעת ר"ל שאסור רק מדרבנן. הרי שמה שיש איסור מדרבנן אי"ז מספיק לבאר הכלל דליכא מידי.

אבל אכתי יש לעיין במהות האיסור דהריגת עובר לדעת התוס', דלכאורה יתכן שיהא אסור מדאורייתא אבל לא מדין רציחה.

הנה הגר"מ פיינשטיין ז"ל (בקובץ לזכרון הר"י אברמסקי (ע' תס"א) ונעתק בשו"ת שלו) כתב להוכיח שכוונת התוס' היא לדין רציחה, דאם כוונתם רק שיש כאן איזה איסור אחר, מהו שהקשו לאח"כ איך מותר להרוג את העובר בשביל הצלת האם דלא הותר בב"נ, ותירצו דבישראל ישנו מצוה (שכבר כתבו שבמקום מצוה לא אמרינן האי כללא) או שבאמת ב"נ הותר לו ג"כ, וקשה על עיקר קושייתם הלא בישראל אין האיסור רציחה כ"א איזה איסור אחר שפשוט שנדחה בשביל הצלת האם, ואילו בב"נ האיסור הוא רציחה ואינו נדחית, ובע"כ שגם בישראל האיסור דהריגת עובר לדעת התוס' היא מדין רציחה.

וכן יש להוכיח לכאורה מסברה דהכלל דליכא מידי היינו כדכתב רש"י להלן (נט, א) "שהרי כשיצאו ישראל מכלל ב"נ להתקדש יצאו ולא להקל עליהם", ואם האיסור בישראל הי' איזה איסור אחר חוץ מרציחה, הרי זה קיל ולא ניתנה להם תורה להקל מעליהם. בשלמא הא דחייבין מיתה ע"ז ולא ישראל, י"ל דכן הוא בכלל הז' מצות שנהרגין אבל לא ישראל (וכמו שכתב הר"ן). אבל ראה בתוס' חולין שם דמשמע דגם אי לישראל יהא אסור באיסור עשה דלא קשה מכלל דליכא מידי.

הרי שדעת התוס' שיש איסור רציחה בהפלת עובר.

מיהו המנ"ח (מצוה רצ"ו) נסתפק גם בב"נ דמה שחייב אי"ז מדין רציחה כ"א מגזיה"כ, ודבריו צ"ע דבשלמא אי הוי בכלל רציחה שפיר הוי נשנית בסיני דאיסור רציחה הרי נאמר בסיני, אבל אי הוי דין מחודש הרי לא נשנית בסיני ואיך חייב ב"נ דוקא ולא ישראל.

ועוד רא"י לנגד הבנת המנ"ח מזה שנסתפקו התוס' אי יכולין להפיל עובר להצלת האם, ואם אין כאן איסור רציחה מדוע נסתפקו בזה הלא לכאורה פשוט הוא שיכולין להציל את עצמן ע"י עשיית עבירה דרך ברציחה אמרינן דמאי חזית, ובפרט שהעובר הוא רודף דשייך גם בב"נ וכמבואר במנ"ח שם.

אלא ש"ל שבזה גופא הי' ספיקת התוס' אי מה שב"נ נהרג על העוברין הוא מדין רציחה או שהוא גזיה"כ. וראה במ"ש הרב דוד בלייך בספרו באנגלית בעניני הלכה ח"ד ע' קצד ואילך שביאר ספיקת התוס' כנ"ל ובעוד כמה אופנים.

- יא -

דעת התוספות בנדה

אמנם דעת התוס' בזה אינו ברור, שהרי מצינו בנדה שהתוס' כותבים ממש להיפך ממה שנקטו כאן בסנהדרין, דהנה בנדה (מד, א ד"ה איהו) הקשו: "וא"ת את"ל דמותר להורגו בבטן

אפילו מתה אמו ולא הוי כמונח בקופסא, אמאי מחללין עליו את השבת". ותירצו: "דמשום פקו"נ מחללין עליו את השבת אע"ג דמותר להורגו", והביאו ראי' מגוסס בידי אדם ההורגו פטור משום דרוב גוססין למיתה, ומחללין עליו את השבת, משום דאין הולכין בפקו"נ אחר הרוב", הרי שכתבו מפורש לכאורה שמותר להרוג את העובר.

ודברי תוס' אלו הביאו כמה מהאחרונים דבאמת כוונתו להרוג עובר לכתחילה. עי' בהגהות המהר"ץ חיות שם שכך הבין בדעת התוס' כאן.

אמנם כמה מהאחרונים ביארו (עי' בשו"ת בית שלמה חו"מ סי' קל"ב ואחיעזר שם) שדברי התוס' כאן אזלי לרבנן דחולקים אר"י וס"ל דגם ב"נ אינו מזהר על העוברין. אבל לדידן דפוסקין כר"ר הנה ברור שגם בישראל יש איסור גמור, וחבל של אחרונים כתבו שדברי התוס' לאו דוקא.

וכן דייקו מהשוואת התוס' לגוסס ושם הרי פשוט שלא הותר להורגו כ"א שפטור ממיתה מי שהורגו עד"ז בהריגת עובר. וראה בתשובת הגר"מ פיינשטיין שם שהאריך בזה.

וממקומו הוא מוכרע, דהתוס' כתבו "דמשום פיקו"נ מחללין עליו את השבת", הרי שנקרא "פיקוח נפש", ואי ס"ל להתוס' שאינו בכלל נפש כלל איך השתמשו בלשון זה, ואם נימא דשיגרת הלשון הוא אבל לא דייקו בזה, הרי עדיף לומר כמו שכתבו האחרונים דמה דכתב מותר (שהוא היפך דבריהם בסנהדרין וכו' היא שיגרת הלשון).

ובחידושי הריטב"א הביא דברי התוס' ובלשונו: "ותירצו שאע"פ שעובר לא נקרא נפש היינו שההורגו פטור או לדחות נפש מפניו, אבל לענין הצלתו בשבת דינו כנפש", הרי שהביא בשם התוס' שרק בדיעבד פטור.

וגם מבואר בדבריו שזה שאין העובר נקרא נפש אי"ז בהחלט דלענין הצלתו אפי' בשבת ה"ה כנפש, ואף שי"ל שנתכוין שאף שאינו נפש כלל מ"מ דינו כנפש, אינו מובן למה הוצרך להוסיף זה הו"ל לכתוב דלענין הצלתו בשבת אומרים חלל עליו שבת א' וכיו"ב. ומזה שכתב שהוי כמו נפש נראה שכוונתו כנ"ל שגדר של עובר הוא אדם ונפש אלא שלגבי מיתת ההורגו (שהוא נפש עצמאי וגמור), ולגבי חיי אמו (שהעובר טפל אלי') "לא נקרא נפש", ולא שאינו נפש כלל.

הרי שאין לדייק מדברי התוס' אלו דס"ל שמותר להרוג עובר, ושפיר י"ל שלכו"ע ישנו איסור דאורייתא ואפשר גם איסור של רציחה כנ"ל.

[מיהו הגאון הרצובי בשו"ת צפנת פענח (ח"א סי' נ"ט) ביאר שהתוס' בנדה הולכים בשיטה שהריגת עובר אסור מדין חבלה וכאן שמתה אמו אין שייך חבלה. עיי"ש].

- יב -

דעת הרמב"ם

והנה הרמב"ם (הל' רוצח פ"א ה"ט) פסק: "אף זו מצות ל"ת שלא לחוס על נפש הרודף לפיכך הורו חכמים שהעובר שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר שבמיעו' בין בסם ובין ביד מפני שהיא כרודף אחרי' להרגה ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני

נפש וזהו טבעו של עולם".

והנה הרמב"ם (ועד"ז הסמ"ג ל"ת קס"ד) נטה מפירוש רש"י שהטעם שמותר להרגו היינו מפני שאינו נפש, ואילו הרמב"ם ביאר שהטעם הוא מפני שהוא רודף.

הקשו (גאוני בתראי סי' מ"ה, קושית הר"י פיק בנו"ב מהד"ת חו"מ סי' נ"ט ועוד) על הרמב"ם שהשתמש בטעמו של רודף, ואילו בגמ' שם מבואר שאין העובר רודף (לאחר שהוציא ראשו) מפני דמשמיא קרדפא לי', והיינו שהוא דבר טבעי א"כ גם מצד זה לא שייך להסביר מה שמותר להרוג את העובר במעי אמו מפני שהוא רודף שהרי אי"ז רודף כיון דמשמיא קא מרדפי לי'.

והיינו שיש ב' קושיות: א' תיפוק לי' שהורגין העובר שאין חייבין על הריגתה בשביל האם שחייבין על הריגתה, ועוד שאין העובר נקרא רודף כלל.

ויש ע"ז כו"כ תירוצים באחרונים שעל פיהם יבואר דעת הרמב"ם אי האיסור להרוג עובר בוא מה"ת ואי הוא איסור רציחה.

(א) ה"גאוני בתראי" תי' דגם הרמב"ם מודה לטעם רש"י דאינו נקרא נפש, אלא דמטעם זה לחוד ליכא היתר להרגו בידיים ויצטרך להשתמש בסם, ולכן הוסיף הרמב"ם דעכשיו שיש היתר להורגו שוב יש לצרף טעמא דרודף וברודף יכול להורגו בכל מיתה שירצו.

(ב) החוות יאיר והנו"ב והפמ"ג (או"ח סי' שכ"ח במשב"ז ס"ק ב') ועוד תירצו שנתכוין הרמב"ם ליישב איך הורגין את העובר, הלא יש איסור אף שאינו נפש, ולכן הוצרך להוסיף דהוי כמו רודף. והנו"ב דימו לטריפה שאף שהורג טריפה פטור, אבל מ"מ אין היתר להורגו כדי להציל את השלם, אבל מאחר שיש כאן "ענין" של רודף שוב אינם שוים.

(ג) בית יצחק (יו"ד ח"ב סי' קס"ה) תי' דלהרמב"ם מה שהורגין רודף הוא מדרשת הספרי ד"וקצות את כפה" שאינו שייך בב"נ. ועפ"ז קשה שהעשה ד"וקצות את כפה" אינו עשה השוה בכל ואינו יכול לדחות ללאו של הריגת עובר ששוה בכל גם בב"נ, ולכן הוסיף שהוא כרודף שמחזק העשה ודוחה לל"ת, משא"כ כשיצא ראשו הוי לאו שיש בו מיתה ולא מהני צירוף סברת רודף עם העשה לדחות ל"ת שיש בו מיתה.

אך כבר העירו שמהרמב"ם הל' מלכים (פ"ט ה"ד) משמע דיש היתר רודף בב"נ. וראה מנ"ח מצוה רצ"ו.

(ד) בשו"ת כח שור תי' דרודף אם יכולין להצילו בא' מאבריו אסור להורגו. ויש קס"ד שעובר שאינו נקרא נפש לא שייך זה, ומשמיענו הרמב"ם שהדין כאן כמו רודף שאסור להמיתו אם יכול להציל את אמו בא' מאבריו.

(ה) דברי יששכר (סי' קס"ח) העובר רוצה להיעשות אדם שלם ע"י הריגת אמו זהו רודף אבל כשהוציא ראשו שוב אין העובר יותר רודף מאמו מאחר שהעובר כבר נעשה אדם שלם.

(ו) תי' ר' חיים הלוי בספרו על הרמב"ם עפ"י היסוד שכל דין הריגת הרודף הוא מדין הצלת הנרדף, אלא דבכ"מ אמרינן דאין דוחין נפש מפני נפש, וכאן יש גזה"כ דנפשו נדחה. וביאר שהצלת הנרדף כאן דין מיוחד כאן.

ועפ"ז ביאר דעת הרמב"ם שהוסיף מדין רודף דמצד גדרי פיקו"נ של כל התורה הרי גם עובר הוי בכלל נפש ואינו נדחה מפני נפש אחרים, ורק מצד טעמא דרודף נאמר הדין דיכולין להציל.

ושוב הקשה ממה שכשיצא ראשו אין דוחין נפש נפש, וחילוקו אינו מבורר דמשמע מדבריו דר"ל שיש ענין של רודף גם בעובר ולכן נדחה חייו של העובר, אך דין של רודף לא שייך כיון דהוי טבעו של עולם.

אולי יש לבאר דבריו שיש ב' גוונים רודף: א' שאין מציאותו סתירה לחייו של מישהו אחר אלא רצונו להרגו עושהו כסתירה ואם מסלקים רצון זה שוב אינו רודף. ב' שעצם הווייתו ומציאותו הוא סתירה לחייו של מישהו אחר. ובעובר כל מציאותו היא סתירה למציאותו של האם דמבלעדי האם אין לו מציאות ועכשיו רוצה להיעשות מציאות על חשבון אמו הרי זה רודף בעצם שגם אם אינו מכוין לרדוף יכולין להרגו.

אמנם לאחר שהוציא ראשו אין עשיית מציאותו סתירה לאמו כיון שכבר נעשה מציאות עצמאית אלא שבפועל הרי הוא עכשיו סתירה לאמו הנה בזה צריך שיכוין לרדוף אבל לא נקרא רודף כזה כיון שזהו טבעו של עולם.

ועי' בס' אבן האזל הביא תירוצו של רח"ה דהסביר דבריו ע"ד במשא שנקרא רודף אף שאינו מתכוין לזה והיינו רק משום שהאנשים הם רודפים להמשא והמשא רודף להאנשים. אבל מאחר שאנשים לגבי המשא ליכא דין להציל המשא בנפשם אבל להיפך שפיר דמי שהמשא לגבי האנשים איכא דין להציל האנשים ולהשליך המשא. ועד"ז עובר לגבי אמו הוי כמשא לגבי האנשים.

אבל לאחר כל ההסברים קשה דמהי המקור לב' סוגי רודף. וצ"ל שסברא היא שאין לסכן חיי האנשים בשביל המשא וה"נ שאין לסכן חיי האם בשביל העובר.

(ז) התורת חסד (אבהע"ז סי' מ"ב) תי' דהרמב"ם ס"ל דעיקר דין רודף נאמר להצלת הנרדף. ואף שאין פשע ברודף זה מ"מ נקרא רודף מטעם דנדחה מפני נפש אמו והעובר עדיין אינו נפש, אבל אם הוציא ראשו אין דוחין נפש מפני נפש וכאן אין שייך רודף דבנפש גמור צריך שהרודף יעשה בכוונה.

(ח) תי' של הגר"מ פיינשטיין דמשמייא מרדפי לה א"ז סברא שאינו רודף אלא דשניהם הוי רודפים כהירושלמי אבל בעובר כיון שאין נפשו נפש גמור כאמו הוי רק העובר רודף.

ועוד יש כמה תירוצים בכמה אחרונים הובאו בס' הרפואה לאור הלכה.

ונראה לענ"ד ליישב דברי הרמב"ם לפי היסוד שהבאנו מלקו"ש, כעין תירוצו של הגר"מ פיינשטיין ביתר ביאור, דבאמת עובר אדם הוא בשלימות רק שאינו נקרא נפש כיון שאין חיותו של עצמו אלא של אמו.

ועפ"ז ביארנו שגם רש"י יכול לסבור דיש איסור רציחה בהריגת עובר כיון דאדם בשלימות הוא שיש לו גוף ונפש.

ולפי"ז י"ל שכוונת הרמב"ם בזה שהוא רודף היינו שיש כאן ענין של רודף ולא הדין של רודף, דהי' מקום לומר שהטעם שיכולין להרוג העובר הוא משום שאין נפשו חשוב כנפש, ולזה

קמ"ל דהוי כמו רודף. דהנה גדר של רודף הוא שהוא מסכן נפשו של השני, ועד"ז כאן ישנו ענין של רודף שדבר הטפל לאמו שפשוט שאין להניחו לחיות ומה שהוא טפל אליו תמות.

אמנם פשוט דזה לא שייך לאחר שיצא ראשו כיון דשני הנפשות שוים ואין כאן לא דין של רודף כיון דהוי טבעו של עולם וגם לא ענין של רודף כי עכשיו שניהם הם מציאות של רודף, אבל כשעדיין במעי אמו הרי כל מציאותו הוא מציאות של אמו וא"א לומר שאין דוחין נפש מפני נפש, דלגבי מישהו אחר הרי אדם גמור הוא, אבל לגבי אמו הרי מה שהוא אדם הרי זה מחמת אמו דוקא ואיך נאמר דנפשו של אמו שבו יהא לו יתרון לנפשו של אמו בגופו של אמו, ולכן שפיר נחשב הוא כהרודף ולא אמו כי לגבי אמו אין לו חיות מעצמו כלל, אבל כשיצא לאויר העולם הרי שניהם שוים בגדר של נפשם, כי בשניהם הנפש הוא שלהם, ואין לקרוא אחד יותר רודף מחבירו.

והנה להרבה מן התירוצים הרמב"ם חולק על רש"י וס"ל דעובר שפיר הוי נפש וההורגו עובר באיסור רציחה אלא שבישראל אין נהרגין ע"ז.

ומזה שהרמב"ם לא כתב בשום מקום שעובר אינו נפש זה מחזק השיטות דס"ל שלהרמב"ם ישנו איסור רציחה בעובר.

- יג -

הערה בדעת המהרי"ט

והנה ידוע שיטת המהרי"ט שחידש שיש איסור חבלה בהריגת עובר.

וכבר תמחו על זה, עי' בשו"ת שרידי אש (ח"ג סי' קכ"ז), וכן בחלקת יואב (קבא דקושייתא) הקשה ע"ז משיטת הר"ן שגוי שחבל בחבירו חייב מיתה כדין גזילה, א"כ למה הוצרכו לחדש שב"נ נהרג על העוברין מפסוק דשופך דם האדם הרי כבר חייב מיתה מדין חבלה.

מיהו לכאורה יכולין להקשות קושיא זו על עיקר הדין דרציחה שהיא א' מז' מצוות ב"נ למה לי אזהרה מיוחדת כיון שיש כאן חבלה והוי בכלל גזילה, אלא פשוט שיש יכולת להרוג אדם בלי לחבול בו, אבל בהריגת עובר הרי בכל מקרה לכאורה יש כאן חבלת האם, שא"א להפיל מבלי שיזוב דם, והדרא קושיא לדוכתא ולמה יש צורך בפסוק, אלא בע"כ דאי"ז חבלה כיון שגם לידה מוציא דם וזה כעין לידת מת. ודוחק.

ולשלימות הענין נביא עוד טעמים לאסור הפלת עובר:

בזהר מבואר שהיא סתירת בנינו של הקב"ה, וצ"ע אם זה טעם נפרד מרציחה או מחבלה, ואם יש נפק"מ להלכה מזה.

בשו"ת חות יאיר ביאר שהוא מטעם השחתת זרע.

בשו"ת בית שלמה כתב שיהא אסור מטעם סכנה לאם.

ויש שביארו שאסור מזה שמונע מלקיים מצוות אח"כ דהטעם שמחלין שבת על העובר הוא מפני שעתיד לקיים שבתות הרבה וזה גופא מכריח שיהא אסור להרוג עובר ולמנוע ממנו שמירת שבת.

יש שכתבו שיש כאן חילול השם שבגויים זה נחשב לאיסור חמור ואילו בישראל יהא מותר.
יש שביארו שהוא משום פסידא דבעל (עי' שו"ת צפנת פענח ח"א סי' נ"ט), ויש להאריך
בכל טעמים אלו אבל אין כאן מקומו להאריך יותר.



השקיעה האמיתית*

הגאון החסיד הרב שניאור זלמן גרשוביץ שליט"א

בעמח"ס שו"ע אדה"ז עם ביאורי הלכה

- א -

בספר פלפולים "שיר למעלות" (ברינא, י"א ניסן ה'תשפ"ב) ביארתי דברי אדמו"ר הזקן ב"סדר הכנסת שבת" שנדפס בסידור בעניין שקיעה האמיתית ושקיעה הנראית, ועיקר הדברים שדברי אדמו"ר הזקן פשוטים וברורים, ואין לתלות בהם חידושים וזמנים חדשים לעניין שקיעת החמה, כפי שנמצא בכמה מחברים בדור האחרון. זכותי לקבל כמה השגות מהגה"ח ר' לוי יצחק ראסקין שליט"א בעל המחבר ספר "סידור רבינו הזקן עם ציונים מקורות והערות", ואמנם, לענ"ד אין בהשגות אלו כדי להשיב על מה שכתבתי, כי רוב דבריו עסקו בענינים צדדיים ולא בלב העניין של "השקיעה הנראית" ו"שקיעה האמיתית", וגם בחלק שכן עסק בזה לא נמצאת פירכא של ממש על עצם הדברים, והעיקר, שלא יישב מאומה על חוסר ההיתכנות מצד ההלכה, ההגיון, הסברא ודרך הפשט על הביאור עליו בא להגן, והאמת היא, שהפירוש הפשוט גם עם אי אלו קושיות עדיף עשרת מונים על פירוש רחוק מן הפשט ומן המציאות. ועוד כפי שכתבתי, בהשגח"פ אף אחד לא סומך למעשה על ההבנה שהשקיעה לפי אדמו"ר הזקן מאוחרת מן השקיעה שבלוחות, וממילא אין שום דחיפות לבאר העניין באופן כזה או אחר. אך דבריו עוררוני לעיין שוב וליישב ולמסד יותר את הביאור, ובזה ארווח לך לשון אדמו"ר הזקן "ההרים הגבוהים שבארץ ישראל" באופן נהיר ומחזורי¹.

וראשית כל, אביא את השגותיו ומה שיש להשיב עליהן אחת לאחת:

* לא זכיתי לחבוש את ספסלי ישיבת תות"ל ברינא, אבל בתור אחד שמתעסק שנים רבות בלימוד עיוני של הלכות שבת לאדמו"ר הזקן אני בהחלט נמנה כאחד מתלמידיו של ראש הישיבה הגה"ח ר' יחיאל מ"מ קלמנסון שליט"א, וזאת הודות לספרי "מי – טל", שמעבר לבהירות, הבקיות והגאונות, פתח בהם את השער לשיטת לימודו של אדמו"ר הזקן במלאכות שבת.

בעוד ששיטת אדה"ז בהלכה בהירה ומלוטשת, וגם על מה שלא נכתב בפירוש כגון דיוקים וחילוקים בין פסקין לפוקסים אחרים זכינו להרחבה בספרי המחברים שבכל הדורות, הנה לביאור שיטתו בסוגיות הגמרא ודברי הראשונים בהגדרת מלאכות שבת התלויים כהררים בשערה עדיין לא זכינו, והניחא לסימנים בהם ישנו קונטרס אחרון שבין היתר מנמק את שיטתו ביחס לשיטת הראשונים בזה, אך כידוע לא הגיע לידינו קונטרס אחרון על כמחצית מהלכות שבת, ובעיקר על סימני המלאכות.

ידי רעווא מן קדם אבוהון דבשמיא שיוכה לאריכות ימים ושנים טובות כבריאות ונחמה ככפלים, ויארץ ימים על ממלכתו בהרבצת התורה וחסידות, ויזכה לרוב נחת מצאצאיו ותלמידיו בכל רחבי תבל.

1) אז פירשתי את השקיעה בראשי ההרים הגבוהים שבארץ ישראל, היינו אותו הזמן המופיע בחז"ל כשקיעה ההלכתית שנמדד על ידם בא"י, או משום שרק בראשי ההרים שהאופק מגולה ניתן לראותו בברור, ואין לסמוך על ראייתנו בשאר המקומות, או משום שרק חז"ל ידעו לשער באופן מדויק. ועדיין לא הייתי שלם בזה (אף שכמובן פירוש זה עדיף הרבה על הפירוש של הדור האחרון), וכעת נתבאר שכל הפיסקה באדה"ז מבוססת על לשון הירושלמי ואגב כך נקט "בארץ ישראל", וכדלהלן.

- ב -

בראשית דבריו: "מכיון שיש לחידושו זה השלכות רבות וגדולות, לכן חשוב להתייחס להוכחותיו וכו".

אף שאינו נוגע לגוף העניין, אעיר, שאיני רואה מה ההשלכות הרבות והגדולות, והרי למעשה כל העולם נוהג כך, היינו שרואים בשקיעה האסטרונומית (ההלכתית ליתר דיוק) כשקיעה האמיתית והיא המופיעה בכל הלוחות, ומקפידים לקבל שבת 18 דקות או כמה דקות עכ"פ לפנייה, וגם המסתמכים בשעת הדחק על שקיעה האמיתית לעניין נידה ומילה וכיו"ב אין זה אלא כסניף לדיעות אחרות שהקילו כמה דקות לאחר השקיעה אבל לא מטעם איחור השקיעה האמיתית.

- ג -

כתבתי שסדר הכנסת שבת נכתב כמכתב עבור הציבור הרחב (אין הכוונה לבורים בידיעת ההלכה, אלא לאלו שאינם מתמחים בחישוב ובשיטות השונות שבשקיעת החמה), להזהירם שכשאור השמש מפסיק לזרוח באופן ישיר על הגגים וכיו"ב, עליהם להדליק נרות ולקבל שבת (ולא לסמוך על כך שהם נמצאים במקום בו האופק מוסתר (כפי שהוא ברוב המקומות) ומן הסתם יש להם כמה דקות נוספות, ולאחר מכן ממשיך שבטח שאין לסמוך על השקיעה דר"ת), ועפ"ז שללתי כל פירושי ב"הרים הגבוהים שבארץ ישראל" שמצריך לדעת (לנחש) מהם אותם הרים, מהו גובהם, ומתי זמן השקיעה במעלות באותם הרים. והראי' שעד היום לא נמצא מי שיאמר לנו בודאות על איזה הר מדובר ומהו גובהו, אלא ע"כ אין נפקא מינה בזהות ההר וגובהו.

על זה השיג שעיקר סדר הכנסת שבת לקבוע הלכה כ'גאונים' ולבארה, ולא כאגרת התעוררות לפשוטי העם.

ותשובתי:

אמנם המוסגר שבסוף "סדר הכנסת שבת" עוסק בשיטת הגאונים לעומת שיטת ר"ת, אבל בחלק הראשון לא משמע כלל שעוסק בביאור שיטה כלשהי אלא להזהיר ולזרז, ולכך פותח בלשון "מאוד מאוד צריך להזהר", ולאחר מכן מבאר את המציאות לפי מינוטין ולא לפי מעלות, ואדרבא, מייצע שלא להוציא את השבת לפי חשבון מדויק אלא להמתין שעה שלימה בקיץ לאחר השקיעה.

גם אם תאמר, שהנ"ל לא מכריח את זה שהאגרת נכתבה לציבור הרחב, יש להוכיח זאת מכך שישנם שני מהדורות נוספות ל"סדר הכנסת שבת" (כפי שהביא בעצמו בסידור אדה"ז עם ציונים והערות), והפלא ופלא שמזהיר שם לקבל שבת כשהחמה עדיין נראית (היינו כשיטת הגאונים), ואינו מזכיר לא את השקיעה הנראית, לא השקיעה האמיתית, ולא ההרים הגבוהים, ומהדורה אחת תוכיח על חברתה שמדובר במכתב אזהרה וזירז.

גם לו יהי כדבריו ש'סדר הכנסת שבת' (במהדורה זו עכ"פ) נשלח ונדפס עבור המומחים לדבר, ובא לבאר שיטת הגאונים, הרי כאמור זו נקודה שולית, ולא היה זה אלא כחיזוק לתמיהה

מדוע אדה"ז השאיר לנו (הציבור הרחב) לנחש מהם ההרים הגבוהים, ובטח שאין לקבוע הלכה ולהדפיס לוחות על סמך ניחושים אלו, ושאלות אלו בתוקפן גם אם סדר הכנסת שבת נכתב לגאוני הדור.

- ד -

כתב שדברי אדמו"ר הזקן על השקיעה האמיתית המאוחרת בכמו ד' מינוטין מהשקיעה הנראית באים לבאר את שיטת הגאונים שזמן צאת הכוכבים הוא עשרים דקות לאחר השקיעה (על יסוד דבריו שכל "סדר הכנסת שבת" בא לבאר את שיטת הגאונים), כדי שלא תקשה על שיטתם מהמציאות שעשרים דקות לאחר השקיעה עדיין לא נראים כוכבים, אלא שיש לחשב את עשרים הדקות מהשקיעה האמיתית, ונמצא שצאת הכוכבים לשיטת הגאונים הוא עשרים וארבע דקות מהשקיעה הנראית, שאז כבר נראים כוכבים.

ונמצא שכל עניין הד' מינוטין נוגע רק לחשבונות צאת הכוכבים, ואין בו שום נפק"מ לזמן קבלת שבת (שגם בלעדי "סדר הכנסת שבת" היו מקבלים השבת בשקיעה הנראית ולא ממתנינים לשקיעה האמיתית שלא ידעו על קיומה ללא "סדר הכנסת שבת"), וזה שלא כפי שכתבתי שמדובר בארבע דקות של זהירות וקבלת שבת מוקדמת מעט במקום שהאופק לא נראה כדי שלא יבואו לחילול שבת (ומצד תוספת שבת).

ועל דבריו אשיג:

התצפיות שעליהן מתבססת ההנחה שהכוכבים לא נראים לאחר עשרים דקות מהשקיעה הנראית (ומכח זה תמהו על שיטת הגאונים), נעשו בהרים שבארץ ישראל, והרי בראשי ההרים הגבוהים שבארץ ישראל השקיעה הנראית היא גם השקיעה האמיתית ואין ביניהן מרווח זמן, ולא שייך להוסיף שם ד' מינוטין (הוספת הד' מינוטין היא רק במישור שהשקיעה הנראית קודמת מעט לשקיעה האמיתית), וכיצד הוספת ד' מינוטין בארץ המישור שברוסיה, מיישבת את שיטת הגאונים?²

ואין טעם ליישב שמדובר בתצפיות במישור, או במקום שישנם הרים במערב³, כי מלבד העובדה שעשרים וארבע דקות מאוחר יותר מעשרים דקות, המספר עשרים וארבע לא נתמך בשום תצפית מבוססת עד כדי שנוכל לומר שבזכות ארבע דקות אלו התיישבה שיטת הגאונים, ואדרבה לרוב המוחלט של התצפיות לא נראים ג' כוכבים בינונים גם לאחר עשרים וארבע דקות (ואלו שהצליחו לראות אחרת רואים כוכבים בינונים גם לאחר שמונה עשרה דקות), וכל

(2) יש כאלו שכתבו להוסיף ד' מינוטין גם בראש ההרים הגבוהים, כאילו יש לידם הרים גבוהים עוד יותר, והוא מופרך.

(3) ראה קצוה"ש ח"ג בסופו על זמן צאת הכוכבים בארץ הקודש ת"ו, שהביא תצפיות שצאת הכוכבים לאחר כ"ה דקות מהשקיעה, וכתב גם שבירושלים שיש הרים במערבה צריך להוסיף ח' מינוטין ולא רק ד' מינוטין, ואז להתחיל לחשב את עשרים הדקות לצאת הכוכבים, ע"כ. אך כמובן שקצות השלחן מדבר על כ"ה דקות מהשקיעה שבלוחות, והיינו תוך התחשבות בגובה המקום ללא התחשבות בהרים המסתירים, ויש בדבריו רק חיזוק לקושיה הנ"ל. ולהעיר שד' או ח' מינוטין עליהם מדבר קצות השלחן הכוונה לד' או ח' מינוטין לפני הזמן שבלוחות שהוא השקיעה האמיתית לדעתו, ולא עלה על דעתו דבר אחר.

חילוק זה שב"עשרים דקות" דעת הגאונים תמוהה, ואילו ב"עשרים וארבע דקות" היא מתיישבת לגמרי נולד בגלל הוספת הד' מינוטין של אדה"ז, ולא להיפך⁴.

- ה -

נתבאר לעיל שאין בסיס מוצק של תצפיות או הוכחות אחרות המאשר שבזכות ארבע הדקות הנוספות על העשרים מתיישבת באופן כלשהו שיטת הגאונים, עד כדי שזה מכריח את חידוש ה"שקיעה האמיתית", ובדקתי מה הביא בנידון ב'סידור אדמו"ר הזקן עם ציונים והערות' שלדעתו כאמור המציאות הפשוטה היא שצאת הכוכבים הוא עשרים וארבע דקות לאחר השקיעה שבלוחות ולא מצאתי התייחסות לזה, ואדרבה הוא מביא (ע' רכה בהערה 9) שנחלקו חכמי זמננו (שהבינו את עניין השקיעה האמיתית כשיטתו) בזמן צאת הכוכבים וחישוביהם נעים בין ירידת השמש 5.83 מעלות מתחת לאופק לבין 6.01 מעלות. וכולם מחושבים על פי נישום מהו ההר שאליו התכוון אדה"ז, הר הכרמל או הרי יהודה, ואף אחד מהם לא ניסה לחשב לפי המציאות או תצפית כלשהי אם נראים כוכבים בזמן זה, ואף אחד אפילו לא חשב לבדוק את זמן צאת הכוכבים ולהכריע לפי זה את סוף ותחלת עשרים וארבע הדקות.

ולגוף העניין, הרבה מן הספרים והמאמרים שעוסקים בתחום זה מנסים ליישב את שיעור מהלך ג' רבעי מילין עם המציאות של ראיית הכוכבים, וחלקם מנסים לפרש את שיעורי חז"ל באופן שונה (לדוגמה, שבין השמשות של רבי יוסי מופלג מביה"ש של רבי יהודה), וחלקם נוטים לומר שאין אנו בקיאים בג' כוכבים בינונים (כך מסתבר לומר גם לפי אדה"ז, וכן הוא בקצות השלחן שם), והנהוג למעשה בכל תפוצות ישראל (בצאת השבת עכ"פ) שלא מתחשבים בחשבונות כלשהם (לא ח"י דקות, לא כ' דקות ולא כ"ד דקות) אלא ממתנינים לזמן ראיית הכוכבים בפועל ממש לפי התצפיות (בירושלים נהוג להמתין כעשרים ושלוש דקות בימים השווים, ולצאת השבת נהוג להמתין כעשר דקות נוספות לצאת כוכבים קטנים לפי מדידת הר' טוקצ'ינסקי בספרו 'בין השמשות').

- ו -

כתב שעשיתי תמליל חדש מלשון אדמו"ר הזקן בהשמטת 'ראשי ההרים הגבוהים'.

לא הבנתי מה הכוונה בדיוק ב'תמליל חדש', בכל אופן אני פירשתי את מילות אדה"ז כך: "שהשקיעה האמיתית [בארץ ישראל] היא סילוק וביאת האור מראשי ההרים הגבוהים שבארץ ישראל" היינו שנותן דוגמא למקום בו אין אילנות מסתירות וסילוק האור הנראה לעיניים הוא השקיעה האמיתית, ואילו הוא פירש: "שהשקיעה האמיתית [ברוסיה] היא סילוק וביאת האור מראשי ההרים הגבוהים שבארץ ישראל" ויש לחשב כאילו הרים אלו ברוסיה.

(4) היינו, שבשום מקום לא הקשו על הגאונים שחסר ד' מינוטין' להבנת שיטתם. ואלו שהקשו מהמציאות על שיטתם, ניסו להוסיף לפחות עשר דקות ואין שום יישוב לשיטתם ב'ד' מינוטין' כמפורט להלן.

- ז -

העיר שהמילים "סילוק וביאת האור" מורים שמדובר על אילנות שבמזרח ואילו אני כתבתי שמדובר על גוף השמש הנראה על אילנות שבמערב.

לכל לראש, כתבתי שתי אפשרויות, אמנם נתתי עדיפות לפשט שמדובר על הרים שבמערב שהוא קרוב יותר לפשט, כי לומר שמדובר בהרים שבצד מזרח אף שאדה"ז לא כותב כך מפורש הוא דוחק גדול יותר מאשר הצורך להסביר הלשון "סילוק וביאת האור", (ובפרט שהוא עצמו בסידור רבינו הזקן עם ציונים והערות ע' רכב הערה 4 כתב שפירוש זה (מזרח) אינו כל כך פשוט בלשון הש"ס (ומה שכתב שמשמע כך בלשון תשובת הגאונים הרי ניתן להסבירם באופן אחר)), אך לאחר היישוב בעניין יש לומר שאין חילוק באיזה צד נמצאים האילנות (וכך הוא על פי פשט שהרי אדה"ז לא חילק בזה), וכל עוד נראה אור השמש על דבר גבוה בכל צד שיהיה זו שקיעה הנראית הקודמת לשקיעה האמיתית כפי שיתבאר היטב להלן.

ואוסף, שדבריו שהשקיעה הנראית היא כשאור השמש מאיר על אילנות שבצד מזרח שהוא מאוחר יותר מזמן הסתלקות האור מעל הארץ אינם רק דחיקת הפשט, אלא תמוהים ביותר: הייתכן שלפי אדה"ז אין צריך לקבל שבת בזמן השקיעה שבלוחות אפילו בתור זהירות יתירה אלא מעט אחר כך? (שהרי אפילו השקיעה הנראית היא לאחר השקיעה שבלוחות כדלהלן).

- ח -

כותב שיש "לאמץ ההבנה המקובלת בידי חכמי הדורות האחרונים שהבינו בדברי אדה"ז ש'שקיעה האמיתית' היא מאוחרת בכמה דקות לשקיעה האסטרונומית".

פלא עצום שיסוד עיקרי ומחודש כמו 'שקיעה הנראית' ו'שקיעה האמיתית' המאוחרת ממנה לא נרמז בשום כתבי ואגרות רבותינו נשיאינו (ולא במהדורות נוספות של "סדר הכנסת שבת" כדלעיל), ולא בכתבי תלמידיהם, ולא בשאר העוסקים בשו"ע אדה"ז כמו ר' חיים נאה, תהלה לדוד ועוד, ואדרבה, לא סברו כך (כדלעיל מקצות השלחן) ואפילו לא העלו על דעתם אפילו לשלול דבר כזה (שהרי ר' חיים נאה כתב ביאור שלם על סדר הכנסת שבת, ומתייחס לזה באריכות גדולה גם בספריו האחרים) (להעיר, שכשכתבו לרבי שרוצים להדפיס "סדר הכנסת שבת" עם הערות, הרבי ציין להעתיק המתאים מביאור ר' חיים נאה (ס' עבודת הקודש עמוד טו)).

בהתייחס לכל הנ"ל וגם לכך שהנהגת חסידי חב"ד בכל מקום ובכל זמן להתייחס לשקיעה שבלוחות כשקיעה האמיתית (ולא כהבנה המקובלת בין חכמי הדורות האחרונים), מוכרחים לומר שחובה לאמץ את ההבנה וההנהגה המקובלת בכל הדורות ואצל רבותינו נשיאינו שהשקיעה האמיתית היא השקיעה שבלוחות.

ומי הם חכמי הדורות האחרונים שיש לאמץ את הבנתם המקובלת? ראש וראשון להבנה זו הוא החוקר חיים יחיאל בורנשטיין בעל המחבר קונטרס "שימת עין", ואחריו נסחפו כמה מהמחברים בחמישים שנה האחרונות. אודות חיים יחיאל בורנשטיין אציין ב' נקודות רלוונטיות לעניין אם יש מקום להתייחס אליו בנושאי הלכה הקשורים עם חכמת הטבע (כבנידון דידן לעניין השקיעה): (א) בורנשטיין כתב שיר הלל לאדם הגדול דארווין, שיש להשתומם על רוחו

הכביר והגיונו הנעלה . . ויגל לנו אוצרות חושך ומטמוני מסתרים (מאמרו של בורנשטיין ב"הצפירה", שנה ב', גל. 47 (מ"י' כסלו תרל"ו)), (ב) הרב חיים צימרמן ("אגן הסהר" סימן כא) כותב על מגמתיות ושגיאות במחקרי בורנשטיין בעניין לוח השנה.

הניחא אם הייתה בפוסקים שיטה מעין זו, והיו רוצים לטעון או אפילו לדחוק שגם אדה"ז אוהז בזה, היה מקום לקבל את זה בתור שיטה באדה"ז, אך אין שום שיטה כזו בפוסקים.

- יו"ד -

כעת אציג (לפענ"ד) את הנחות היסוד ונקודות ביאור "שקיעה הנראית" ו"שקיעה האמיתית" כפי שביאר בסידור אדמו"ר הזקן עם ציונים והערות וגם בסדר הכנסת שבת עם ביאור 'דובר שלום' (כאמור זו שיטת ה'שימת עין' וכמה מחברים מהדור האחרון, ויש ביניהם חילוקים דקים, אך כולם סוברים שישנו חידוש בדברי אדה"ז שהשקיעה האמיתית מאוחרת מן השקיעה שבלוחות, ויש לחשבה בכל מקום כאילו היה כאן הר גבוה מארץ ישראל):

(א) הזמן בו העומד על הארץ רואה את גוף השמש שוקע אם אין שום הסתר באופק (שהוא זמן השקיעה שבלוחות) - אינו כלום.

(ב) הזמן שבו העומד על אילן גבוה יכול לראות את השמש השוקעת (שהוא זהה לזמן בו העומד על הארץ רואה את אור השמש זורח ישירות על האילן) הוא השקיעה הנראית (שאז צריך לקבל שבת).

(ג) ואילו הזמן בו העומד על הר גבוה יכול לראות השמש השוקעת לו יצויר שאין שום הסתר באופק זו השקיעה האמיתית גם אם אין שם הר כלל (ומדובר דווקא שעומד בגובה הים ומביט על ההר, כי אם הוא נמצא על ההר עליו לחשב את השקיעה האמיתית כאילו ישנו הר נוסף לידו (לענ"ד זה מופרך (כדלעיל בהערה), אבל מוכרח לפי פירושם שהסתלקות גוף השמש אינו זמן השקיעה האמיתית)).

(ד) מדוע זו נקראת שקיעה 'הנראית' וזו 'האמיתית'? כי זו שקיעת גוף השמש (דבר הניכר ונראה) וזו שקיעת ניצוצי אור השמש (דבר הנראה רק אם יש הר גבוה במזרח).

(ה) את 'ההרים הגבוהים שבארץ ישראל' פירש כנתינת שיעור בעלמא לזמן השקיעה האמיתית (הסתלקות ניצוצי אור השמש), ואם מדובר על הר הכרמל (המוזכר בגמרא לעניין השקיעה) אז אולי זה אפילו המקור שממנו למד אדמו"ר הזקן להתייחס להרים גבוהים (כמו הכרמל) בחישוב זמן השקיעה.

(ו) פירוש דברי אדה"ז: שקיעה האמיתית [היינו שקיעת ניצוצי אור השמש ברוסיה], שהוא [לא ניתן לחישוב ברוסיה אלא על פי חישוב] סילוק וביאת האור [היינו שקיעת גוף השמש] מראשי ההרים הגבוהים שבארץ ישראל [ואז היא השקיעה של ניצוצי אור השמש לעומד במישור בארץ ישראל (אבל לא עבור העומד על ההרים) ומביט על ההרים, וגם העומד ברוסיה ייחשוב כאילו היו הרים אלו לידו ברוסיה ובזמן שיסתלק מהם אור השמש יידע שעבור העומד למטה הסתלקו גם הניצוצות של אור השמש].

(ז) מהיכן הגיעו ד' הדקות? כי ד' דקות ברוסיה שוות ג' דקות בארץ ישראל שהוא זמן

התאחרות השקיעה על הרים מסויימים (למעשה, רוב השיטות בזיהוי ההרים הגבוהים מבוססות על ניסיון ההתאמה לשיטתם של ד' המינוטין להר כלשהו).

- יא -

כבר כתבתי באריכות (קובץ שיר למעלות שם) שפירוש זה אינו מתאים לפשט, והוא נטול מקור והגיון, ואנסה לעמוד קעת על טעות בסיסית שעומדת ביסוד פירוש זה.

על אף שאדמו"ר הזקן קורא לשקיעה שבראשי האילנות "שקיעה הנראית" הם חישבו זמן שקיעה זו כאילו אין שום דבר מסתיר את השמש מראש האילן עד האופק, וממילא היא מאוחרת מהשקיעה שבלוחות (בסדר הכנסת שבת עם דובר שלום העריך לנוחות החישוב את איחור השקיעה על האילנות מהשקיעה על הארץ בחצי מעלה⁵), אך זו טעות, כי בעוד השקיעה שבלוחות לא מתחשבת עם שום הפרעות באופק, השקיעה הנראית מתחשבת בהפרעות אלו, וברוב מוחלט של ערי העולם שקיעה זו (בראשי האילנות) תהיה קודמת לשקיעה שבלוחות (על הארץ).

הסיבה לטעות זו לכאורה, כי חושבים שהאופק נראה ללא הפרעה על האילנות הגבוהים, וזו טעות כפי שנראה באיור. סיבה נוספת היא, כי אם ב"שקיעה האמיתית" נוטים מהפירוש הפשוט שהוא שקיעה ללא שום הפרעות באופק (ונותנים פירוש חדש של "שקיעה בגובה הר מסויים") ממילא גם את ה"שקיעה הנראית" מפרשים כיכולת לראות את גוף השמש אילו לא היו הפרעות באופק.

הטעות שהשקיעה על ראשי האילנות מחושבת לפי מעלות ולא לפי ראייה, וממילא היא מאוחרת יותר מהשקיעה על הארץ, גרמה לצורך לחדש שקיעה שלישית בגובה הר גבוה המאוחרת יותר שהיא האמיתית, אך אם מתייחסים לדברים כפשוטם, שהשקיעה על האילנות היא הנראית לאדם מן השורה, וכמה דקות אחריה היא השקיעה האמיתית על הארץ שהיא

(5) בספר 'סדר הכנסת שבת' להרב שד"ב לוי חישב את החילוק בין השקיעה שבלוחות לשקיעה שבראשי האילנות, לצורך החשבון הוא הניח שגובה האילנות הוא 30 מטר (ובמקביל מדובר על בניין בגובה של כ-10 קומות, דבר נדיר בזמנו, ולכאורה מדובר על עצים וגגים של 15-20 מטר, אך כמבואר להלן אין נפק"מ בזה), בגובה של שלושים מטר השמש נראית עוד עשירית המעלה גם לאחר שנעלמה מאופק העומד על הקרקע, ואם כן, מדובר הבדל על 24 שניות בלבד! אלא שהרשד"ב לוי העיר על דבר נוסף: לפי תצפיות שערך ישנו זמן שהשמש נראית לעומד על ראש האילן אבל המבט מהארץ לא יראה את אור השמש זורח על האילן (דרך אגב, בס' דרך ישרה - בין השמשות מהר' דוד יוסף פפיס ע' קי, מביא תצפית דומה של חכם אחד שהעומד במקום גבוה בלתי מוסתר עדיין יכול לראות את גוף השמש, שבשעה שהעומד על הארץ אינו יכול לראות את זריחת קרני השמש אפילו על הדברים היותר גבוהים), ולכך יש לנכות מעשירית המעלה זמן נוסף, יוצא אם כן שהחילוק בין השקיעה שבלוחות לשקיעה הנראית על האילנות הוא פחות מ-24 שניות (ואם מדובר באילנות של 20 מטר (שיותר מצוי) אז החילוק יהיה שניות בודדות) וניתן לומר שאין שום חילוק. ובאמת ככל החשבונות הרשד"ב'ל מתעלם מהשקיעה הנראית על האילנות ומתייחס לשקיעה שבלוחות.

ולדבריו שהשקיעה שבאילנות מאוחרת מעט מהשקיעה שעל הארץ יש לתמוה, מדוע אדה"ז נוקט בזמן השקיעה שבראשי האילנות ולא בשקיעה שבלוחות, מדוע לא לקבל את השבת 20 שניות מוקדם יותר אבל באופן מסודר על פי חשבון המעלות, אלא ע"כ שהשקיעה נמדדת לפי האילנות מצד שהיא נראית עליהן ואין משמעות לחישוב גובה האילן.

"השקיעה האסטרונומית ההלכתית" שבלוחות, לא יצטרכו להמציא שקיעה שלישית בגובה גבוה יותר.

נמצא שהשקיעה הנראית על ראשי האילנות מוקדמת בכמה דקות (שהם 'סוד הד' מינוטין כדלהלן בהערה) לשקיעה האמיתית עבור העומד על הארץ ("אמיתית" היינו כאילו היה במקום שאין שום הסתר כלל במערב, ובפועל זה נראה רק על צלע מערבי של הר גבוה או על שפת הים), והן דברי אדה"ז "שקיעה האמיתית שהיא השקיעה מראשי ההרים הגבוהים שבארץ ישראל" (ולהלן נתבאר מדוע נקט כך ולא סתם 'ראש הר גבוה').

מדוע מחשבים בכל מקום את השקיעה לפי האילנות? כי רוב האנשים בין אם דרים במישור בין אם דרים על ההרים או בערי החוף לא יכולים לראות ממש את גוף השמש שוקע לעיניהם, אבל יכולים לראות את אור השמש על האילנות והבתים הגבוהים שבעיר, וכל זמן שהם רואים את אור השמש על איזה בניין או אילן ללא חילוק אם הוא צד מזרח, מערב, דרום או צפון יודעים הם שגוף כדור השמש לא שקע עדיין, ואם יקבלו אז שבת אין לחשוש כלל שיקבלו את השבת מאוחר מידי, כי אור השמש מסתלק מהבנינים הגבוהים כמה דקות לפני שגוף כדור השמש נעלם מן האופק (ראה אזור).

- י ב -

אציג כעת את הביאור שמסתדר כפתור ופרח עם הפשט, ההגיון והמקורות, בקצרה ובהתייחסות לנקודות דלעיל:

(א) הזמן בו העומד על הארץ רואה את גוף השמש שוקע אם אין שום הסתר באופק (זמן השקיעה שבלוחות) - הוא השקיעה האמיתית. (דבר הגיוני ומסתדר עם כל המקורות כפשוט).

(ב) הזמן שבו השמש נראית על ראשי האילנות הוא השקיעה הנראית. ואין חילוק בין אילן שבמערב או אילן שבמזרח או בצד אחר (שכך הוא הפשט), כל עוד מצליחים לראות זריחת קרני השמש יודעים שבעוד כמה דקות תהיה השקיעה האמיתית.

(ג) הזמן שבו השקיעה נראית על הר גבוה הוא השקיעה האמיתית (עבור העומד על ההר), שהרי יכול לראות את הסתלקות גוף השמש ללא הסתרה וכאמור זוהי השקיעה שבלוחות, אלא שעל ההרים שקיעה זו נראית 'אם אין שום הסתר באופק', ולא זקוקים ללוחות וחשובים.

(ד) השקיעה על ראשי האילנות נקראת 'נראית' כי כל אחד יכול לראותה, השקיעה שבלוחות נקראת 'אמיתית' כי אי אפשר לראותה אלא אם כן עומד על הר גבוה מאוד או שעומד על שפת הים (כשהים במערב).

(ה) ההרים הגבוהים שבארץ ישראל, היינו ששם ניתן לראות את השקיעה האמיתית ללא צורך בהסתמכות על ראשי האילנות, וכתב 'שבארץ ישראל' כי אלו דברי הירושלמי (ברכות פ"ד ה"א): "ושמשא בריש דיקלי תמן [כשהשמש בראש האילנות הגבוהים שעל ההרים הגבוהים שבארץ ישראל שהיא ארץ הררית], איממא הוא הכא [כאן בבבל הוא עדיין יום כי השמש מסתלקת מראשי האילנות מוקדם יותר מזמן השקיעה האמיתית]. . . בכל שהיא זוטו של עולם"

[בבבל שהיא ארץ המישור אין שום אפשרות לשער את השקיעה האמיתית לפי האילנות או הראיה], ואז הוא זמן הדלקת נרות. ואין להקשות ממה שכתב 'שימשא בריש דיקלי' בארץ ישראל ולא 'ראשי ההרים שבארץ ישראל', כי גם הנמצא בעיר שעל ההרים בארץ ישראל אמור להסתכל על האילנות והגגות הגבוהים כדי לדעת מתי השקיעה שהרי לרוב אינו עומד ממש על צלע ההר ומביט על השמש, אלא שעל האילנות הגבוהות שעל הרים הגבוהים הוא יראה את השקיעה האמיתית (כי אם היה עומד על האילן לא היה שום דבר מסתיר על האופק), ואילו על האילנות הגבוהים שבארץ המישור הוא יראה את השקיעה הנראית, ובכל אופן מוכרחים בכל מקום להסתכל על האילנות כמבואר לעיל.

(ו) פירוש דברי אדה"ז: שקיעה האמיתית [היינו שקיעת גוף השמש ברוסיה, אלא שברוסיה שהיא ארץ המישור לא ניתן לראות זאת בעינינו], שהוא [הזמן בו מתרחש] סילוק וביאת האור [היינו שקיעת גוף השמש] מראשי ההרים הגבוהים [שם ניתן לראות את השקיעה האמיתית] שבארץ ישראל [כמאמר הירושלמי שהשקיעה שבראשי האילנות שבארץ ישראל שהיא ארץ ההרים (היינו השקיעה האמיתית) מאוחרת מהשקיעה שבראשי האילנות שבארץ המישור (שאינן להם אלא השקיעה הנראית)]⁶.

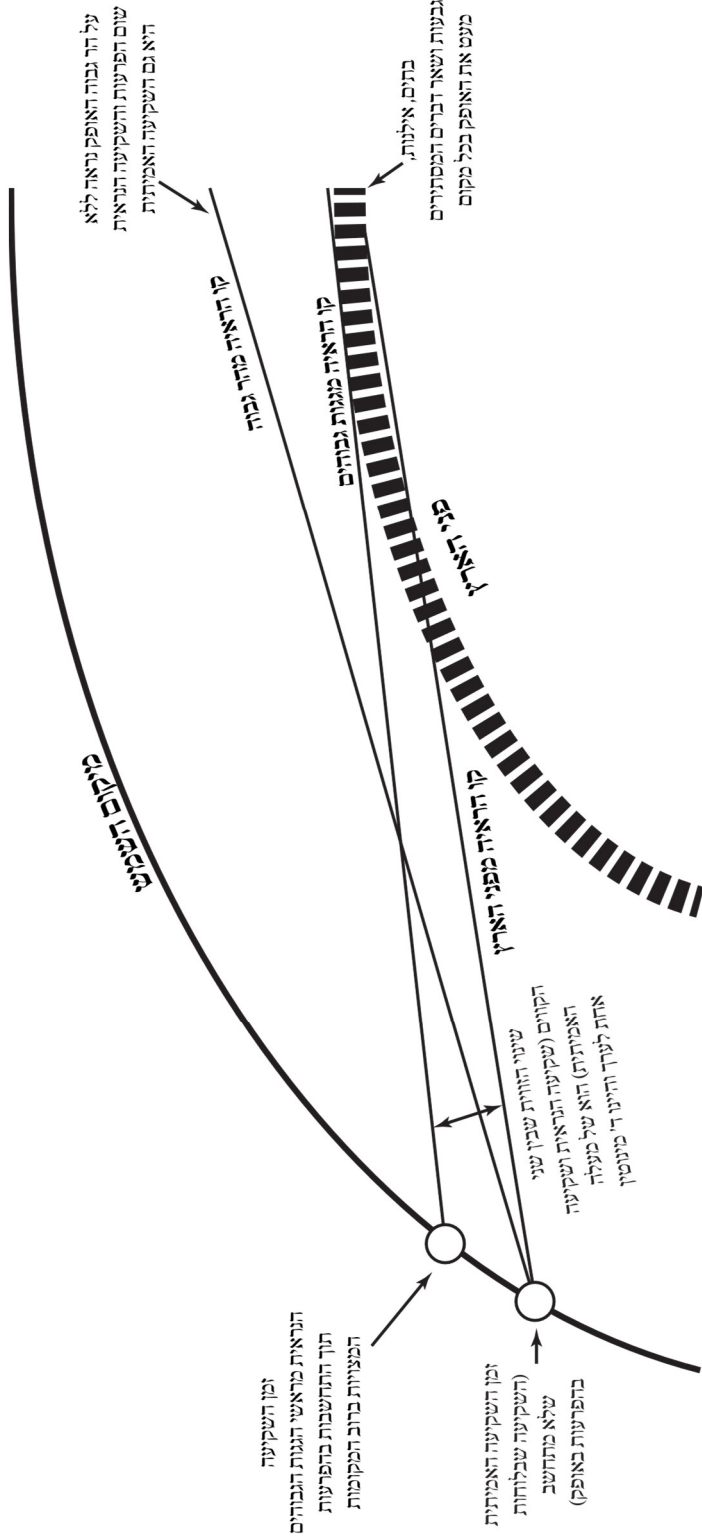
6 נקט "ההרים הגבוהים שבארץ ישראל" כי כל דבריו מבוססים על לשונות הירושלמי (וגם "ארץ המישור" רומז לבבל), וכדלהלן: לגבי שקיעה בארץ המישור כותב אדה"ז: שקיעה הנראית, דהיינו בעוד השמש זורח בראשי האילנות בשדה בארץ המישור שאין שום הר במערב, או בראשי גגים הגבוהים בעיר, וישנם בזה פירושים שונים (כפי שמעלה כל חיפוש פשוט במאגרים תורניים), אך אוסיף שלוש תמיהות: (א) ברור שכשיש הרים גבוהים במערב אי אפשר להתחשב יותר בראשי האילנות וכו' כשם שהנמצא צמוד לחומה גבוהה (במערבו) לא יקבל שבת בצהריים כי אז השמש התכסתה מעיניו, ומה רוצה לחדש בזה? (ב) אם חשוב בכל אופן לומר לאלו הגרים ליד הר גבוה שהם לא צריכים לקבל שבת כל כך מוקדם היה לו לומר: בראשי האילנות בשדה בארץ המישור או בראשי גגים הגבוהים בעיר שאין שום הר במערב, ולא לנקוט בלשון כאילו עניין ההר שייך דווקא לשדה ולא לעיר, וכי אין ערים שבמערבם ישנו הר גבוה? (ג) מה הפירוש 'בארץ המישור' יכול לומר פשוט: בראשי האילנות בשדה שאין שום הר במערב?

והביאור: כל דברי אדה"ז מבוססים על הירושלמי שהשקיעה הנראית בארץ ישראל אף שאצלם היא אמיתית, שקיעה כזו בבבל עדיין הוא יום, ולכאורה גם בבבל ידעו שאין להתחשב בהר גבוה שבמערב המסתיר את השמש מוקדם אז מה החידוש בזה? אלא שמדובר במקום שאין שום הר במערב והיה מקום לחשוב שכשהשמש בראשי האילנות אזי היא השקיעה האמיתית גם בבבל, ובא רבא וביאר שזה עדיין גדר של שקיעה הנראית כי ישנו חילוק לגבי השקיעה הנראית בין ההרים הגבוהים שבארץ ישראל לבבל גם כשהוא שדה ארץ המישור ללא הר גבוה (ראה אזור מעל"ד), וזה יסוד לשונות אדה"ז: "מאד צריך ליהרר... להדליק קודם שקיעת החמה [אפילו קודם זו הנקראת] שקיעה הנראית, [וכעת מפרש גדר שקיעה הנראית]: דהיינו בעוד השמש זורח בראשי האילנות בשדה בארץ המישור שאין שום הר במערב [כפי שהוא בבבל, ואע"פ שזו ארץ מישור ואין הרים במערב אין זו שקיעה 'אמיתית' אלא נראית, ובמציאות זמנו של אדה"ז מדובר על] או בראשי גגים הגבוהים בעיר, ו[אף שזו שקיעה נראית בלבד מכל מקום] לא לעשות אחר כך שום מלאכה כלל, [ולמה צריך גם קודם שקיעה הנראית הרי לפעמים אפשר לחשב את השקיעה האמיתית] כדי להוסיף מחול על הקדש מעט, כי אחר סילוק וביאת האור מראשי האילנות וגגים הגבוהים בכמו ד' חלקי ששיים משעה (שקורין מינוטין) אזי היא שקיעה האמיתית, שהוא סילוק וביאת האור מראשי ההרים הגבוהים שבארץ ישראל [כמבואר בירושלמי]. נמצא אם כן, שלא רק שמקור הזהירות לקבל שבת כשהשמש בראשי האילנות מגיע מהירושלמי ולכן סמך על הירושלמי בדבריו, אלא שכל דבריו הם לומר שצריך ליהרר לקבל שבת קודם השקיעה הנראית ולא רק קודם השקיעה האמיתית אף אם ניתן לחשבה לפי לוחות ומצרף לזה את ההגדרות לפי הירושלמי.

(ז) מהיכן הגיעו הד' דקות? זהו הזמן המשוער בין השקיעה הנראית לשקיעה האמיתית, אבל לא על פי חשבון לא ברור של גבהים מסויימים או של הסתלקות רמה מסויימת של ניצוצי אור אלא חשבון פשוט כמבואר בהערה⁷.



7) חשבון הד' מינוטין: כאמור הד' מינוטין הם הזמן שבין השקיעה הנראית היינו אדם המשקיף אל השקיעה שבאופק מעל גג הגבוה יותר משאר הגגות והאילנות שבעיר לבין השקיעה האמיתית שהיא הזמן שאותו אדם היה רואה את השקיעה לו לא היו גגות ואילנות נמוכים סביבו (לעניין זה אין חילוק בין עומד על הארץ לעומד על האילן כדלעיל), כיון שהרבה תלוי בגובה האילן ובגובה שאר האילנות והגבעות שבאופק, וכן זוית ההשקפה, לא ניתן לקבוע זמן מדויק, ומן הסתם נקט בשיעור ד' מינוטין שכן הוא הממוצע ברוב העולם בין השקיעה הנראית שעל האילנות לשקיעה שבלוחות. אולי אפשר לשער שהד' מינוטין מבוססים על כך שהמכשולים המצויים באופק (כשאינן הר גבוה במערב) גורמים לזווית ההשקפה לעלות מעלה אחת מעל זווית ההשקפה לו לא היו שום מכשולים באופק (ראה אירור), וכידוע הזמן שבו השמש יורדת מעלה אחת הוא 4 דקות ולכך נקט במספר זה. ברוב הפעמים החישוב יהיה מדויק כי מדובר באמת בתזוזה קטנה ביותר של מעלה אחת, פעמים רבות יהיה חילוק של יותר ממעלה אחת ואז יקבלו שבת יותר מד' מינוטין לפני השקיעה האמיתית, ואילו שינוי בזווית הראיה של פחות ממעלה שייך רק על שפת הים (שאו יקבלו את השבת בשקיעה האמיתית עם תוספת שבת) או על בניין של עשרות קומות (דבר שלא היה במציאות בזמנם), ואז באמת בני העיר לא מתחשבים בכניין זה לעניין השקיעה כפי שלא מאחרים את השקיעה אם השמש מאירה על מטוס העובר בשמיים; להעיר שרק בשנים האחרונות פותחו כלי חישוב לחישוב זווית ראייה של פחות ממעלה אחת, ואילו בזמנם הזווית הקטנה ביותר שיכלו לחשב (עם כלי אסטרונומיה או הנדסה) הייתה של מעלה אחת = ד' מינוטין.



בטעם מצות עירוב והמסתעף*

הרה"ח אליהו הומינר שליט"א

[למוד בשיבתנו הק' תשנ"ט – תש"ס]

- א -

הקדמה קצרה

בעניין טעם מצוות עירובין שתקנו חז"ל, ראיתי דעה רווחת בקרב חסידי חב"ד שעיקר הטעם לזה הוא שלא יבואו לטלטל באיסור. כנראה הסיבה להתפשטות דעה זו היא שזהו הטעם שהובא בשו"ע¹, בשו"ע² וברוב פוסקים, ואילו הטעם הנוסף, כדי לאפשר טיול או הוצאה והכנסה של צרכי אכילתו, "וקראתם לשבת עונג" מופיע רק ב"פרישה"³.

איברא, שטעם ה"פרישה" הובא על ידי הרבי בשיחותיו⁴, וכן ציין הרבי⁵ לדברי החת"ס⁶ הסובר כן. למרות זאת, ישנם הטוענים שהבאת טעם זה הייתה לפלפולא ולא להלכה, וכן שהציון לדברי החת"ס אינו מלמד על הכרעת הרבי בעניין.

לפענ"ד הטענה הנ"ל מופרכת, משום שהציון לדברי החת"ס לא נכתב לפלפולא אלא כהכרעה הלכה למעשה לשאלת⁷ הרב מוסקוויטש שעסק בתיקון העירוב במנהטן, וכתגובה

* לכבוד ולזכות דודי מורי ורבי ראש הישיבה, הגאון החסיד מהור"ר יחיאל מנחם מענדל קלמנסון שליט"א, בהדרת הכבוד ובהכרת הטוב, בהגיע יום הולדתו השבעים למזל טוב, יאריך ה' ימיו ושנותיו בטוב ובנעימים, בבריות גופא ונהורא מעליא.

מאמר זה נכתב מתוך הכרת תודה עמוקה לאיש אשר פתח בפני שיעור חכמה והאיר עיני בדרכי הלימוד כד הוינא טליא כבר תליסר, ומאז בכל פעם שביקר בביתנו זכיתי ללמוד בצוותא חדא עמו ולשאוב מו טל מבארו הטהור. ולעילוי נשמת דודתי היקרה אשת חבר הרבנית שטערנא ע"ה בת הגאון רבי הלל ז"ל, אשת חיל עטרת בעלה, אשר עלתה השמימה בטרם עת, תהא נשמתה צרורה בצרור החיים את ה'.

תפילתי כי יהיו דברי אלו לנחת רוחו ולנחמה אחר סילוקן של צדיקים, והלא כולנו זקוקים לנחמה כי כולנו בניו, כמאמר רז"ל "כל המלמד את בן חברו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו", וגדול כוחה של תורה להביא נחמה, כדכתיב "לולי תורתך שעשועי אז אבדתי בעניי", "אלמלי דברי תורה מרצין אותי בשעה שיסורים באים עלי כבר עקרתני עצמי מן העולם" (תנא דבי אליהו כז).

יהי רצון שנמשיך להגדיל תורה ולהאדירה, וזכות הרבצת התורה תעמוד למורינו ולכל בני המשפחה, לאורך ימים ושנים טובות, עדי נזכה לגאולה האמיתית והשלמה במהרה בימינו.

(1) אור"ח סימן שצה.

(2) אור"ח סימן שסו סעיף יח.

(3) אור"ח סימן שצה ס"ק א

(4) ליקוטי שיחות חלק יא עמוד 64.

(5) אגרות קודש חלק ט עמוד מג, ועמוד קסה.

(6) אור"ח סימן צט.

(7) תיקון עירובין עמוד סז.

לפולמוס ההלכתי שהתעורר אז, בו נשמעו דעות שבדורנו אין לתקן עירוב משום שהעירוב עלול לגרום לתקלות או משום שכבר אין בכך צורך.

ולהעיר מדברי הרבי להרב מרדכי אליהו, ציטוט מההקלטה, וז"ל:

"ישנם הרבה מערערים על העירובין, אבל בפשטות, על פי הש"ס, זוהי מצווה, וצריך לברך עליה בשם וכו' וכו'. [נוסף על זה,] מה שרואים בפשטות, שעל ידי זה נזהרים כמה וכמה מעניינים חמורים".

ולכן מצאתי חובה לנפשי לכתוב וללבן עניין זה לאשורו על בוריו, כדי להוציא מדעת הטועים⁸ ולברר אמינות טעמי תקנת חז"ל מפי ספרים וסופרים ואליבא דרבתינו נשיאינו.

- ב -

בטעם מצוות עירוב שתקנו חכמים

איתא במדרש 'שכל טוב':

"ורבותינו דרשו והי' ביום הששי והכינו את אשר יביאו, את אשר יאכלו לא נאמר, אלא את אשר יביאו, כלומר כינו ביום הששי במבואות ובחצרות תיקוני לחיים וקורות וצורות פתחים ועירובים ושיתופים להתיר להם את אשר יביאו ביום השבת מרשות לרשות".

וכן הוא גם בתלמוד ירושלמי¹⁰:

"אמר רבי יהושע, מפני מה מערבין בחצירות, מפני דרכי שלום¹¹ [כדי שיבואו לדבר זה עם זה, גם שע"י העירוב כולם נחשבים כאיש אחד. קרבן העדה].

מעשה באשה אחת שהיתה דבובה [שנואה] לחבירתה, ושלחה עירובה גבי ברה [על יד בנה], נסת' וגפפת' ונשקת' [לקחתו, וחבקותו ונשקתו], אתא ואמר קומי אימי' [בא וסיפר לאמו], אמרה: הכין הוות רחמה לי ולא הוינא ידעה [כל כך היא אוהבת אותי, ואני לא ידעתי!?!], מתוך כך עשו שלום, הדא הוא דכתיב [זהו שכתוב (משלי ג, יז)] 'דרכי' דרכי נועם וכל נתיבותי'

(8) המערערים.

(9) שמות טז, ה.

(10) עירובין פרק ז הלכה ט.

(11) ובשו"ת 'שערי צדק' או"ח סי' לז: "זכה למצוה רבה במדת יעקב אבינו ע"ה, שפירשו חז"ל ע"מ"ש 'ויבא יעקב שלם ויחן' כו' עירובין תיקן להם, וכעין מה שהביא המהרש"א בסוף המסכתא כי עירוב גורם לשלום, והיינו עירוב והיינו שלום".

עוד להעיר ממ"ש בשו"ת 'דברי מלכיאל' ח"ה סי' ז בא"ד: "העירוב הוא אות על התקשרות האנשים והתערבותם זה בזה, ולזה העירוב מביא לידי שלום כדאיתא בירושלמי". [ובשו"ת מחזה אברהם או"ח ריש סי' עה: "עיקר עירובי חצירות הוא מפני דרכי שלום כדאיתא בירושלמי וכו', ולכך במקום שיש מחלוקת אין עירוב, ולא נאה לת"ח להתנהג כן להיות כאינו מודה בעירוב, ר"ל, שכל המחזיק במחלוקת הרי הוא כ'אינו מודה בעירוב', דעיקר תקנתו הי' מפני דרכי שלום"].

שלום¹².

מפורש בדברי הירושלמי שטעם התקנה הוא להרבות בשלום ועונג¹³.

ובמסכת שבת (לד, א) שנינו:

"שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשיכה: עשרתם, ערבתם, הדליקו את הנר".

ובגמרא שם:

"מנא הני מילי, אמר רבי יהושע בן לוי, אמר קרא (איוב ה, כד) וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא".

ובשאלתות דרב אחאי גאון (פ' בהעלותך שאילתא קכב) מוסיף:

"ואי לא מערבי כיון דלא שרי לטלטולי מאני' ליכא שלמא בבית', ואי לא מדלקי שרגא ולא מעשרי ליכא שלמא בבית'¹⁴".

ונראה שכוונת השאלתות היא ע"ד מ"ש הפרישה, שעל ידי העירוב מקיימים מצות עונג שבת כראוי¹⁵ [ולשוון "שלמא בביתא" הוא מטעם עונג שבת, וע"ד מ"ש הרמב"ם (הל' שבת פ"ה ה"א) על מצות הדלקת נר שבת "שזה בכלל עונג שבת", ובסוף הל' חנוכה (פ"ד הי"ד) כתב ש"נר ביתו משום שלום ביתו"].

אמנם מצינו טעם אחר, והוא בדברי המפרשים על הגמרא במסכת עירובין¹⁶:

"אמר לי' רבה בר רב חנן לאביי, מבואה דאית בי'¹⁷ תרי גברי רברבי כרבנן [כגון אתה ורבה דדייריתו בי'. רש"י] לא ליהוי בי' לא עירוב ולא שיתוף. אמר לי', מאי נעביד, מר [רבה] לאו

12) וכעין זה נמצא במדרש תנחומא פ' נח סי' טז:

"אמר ריב"ל, לא התקינו עירובי חצרות אלא מפני דרכי שלום. כיצד, אשה משלחת בנה לחברתה והיא גוחנת עליו ונושקתו, ואמו אומרת הרי אוהבת אותו והי' בלבה עלי', ונמצאו עושות שלום ע"י העירוב אמר הקב"ה, אני עושה שלום בעולמי"

13) כמפורש ברש"י (שבת דף כג עמוד ב): שלום ביתו - והכי אמרינן לקמן (שבת כה, ב) ותזנח משלום נפשי - זו הדלקת נר בשבת, שבני ביתו מצטערין לישב בחשך.

14) וברא"ש שבת פ"ב סי' כא: "שלום אהלך זו הדלקת נר שלום בית, ופקדת נוך זה עירובי חצירות - תיקון הנוה".

15) וראה 'העמק שאלה' על השאלתות (סי' ק אות י') בביאור שיטת הראב"ד (בהשגותיו על הל' עירובין ספ"ו) שאין מברכין על עירובי תחומין משא"כ עירובי חצירות, וז"ל: "בשלמא עירובי חצירות מצוה לערוב כדי שיטלטלו בחצר ובמבוי ויש בזה עונג שבת משא"כ בתחומין אינו אלא להתיר האיסור לילך יותר מתחום שבת והי' כמו בדיקת הריאה שמחוייב לבדוק מדרבנן שאינו טעון ברכה, והרמב"ם (הל' עירובין שם) ס"ל שכל מה שקבעו הכמים לעשות מעשה טעון ברכה ולא דמי לבדיקת הריאה שאינו אלא ידיעה אם היא טריפה", ע"ש.

16) סח, א.

17) גירסת הרי"ף והריטב"א "דדיירי בה".

אורח¹⁸ [אין כבודו לחזור על בני המבוי ולגבות השיתוף. רש"י], אנא טרידנא בגירסאי¹⁹, אינהו [שאר בני מבוי. רש"י] לא משגח²⁰. ואי אקני להו פיתא בסלא [משלי ריפתא בסלא בדיבורא, דליכא טרחא, ויהו כולן זוכין בו לשם שיתוף. רש"י] כיון דאי בעו לה מינאי [אם אחד מהן הי' צריך לאכול מן השיתוף והי' שואלו ממני. רש"י] ולא אפשר ליתבה נהלייהו [אין יכולת בידי לזוטר משלי בכל שבת, לכך נמצא שאין בלבי להיות בו חלק גמור. רש"י] בטיל שיתוף²¹."

היינו שהגמרא מבארת מדוע נאלצו אב"י ורבה בר חנן שלא לערב, ומכאן מובן שזוהי חובה.

וכתב מהר"ם מרוטנבורג על דברי הגמרא אלו:

"מכאן משמע דמצוה לערב, וטעמא רבה איכא, דלא לית איסורא, לאפוקי ולעיולי מבתים לחצרות ולמבוי²²".

וכן כתבו גם הרא"ש²³ ועוד ראשונים (וכן מובא בשו"ע ובשוע"ר), שמדברי הגמרא כאן יש ללמוד שהעירוב הוא חובה, ושהטעם לזה הוא שלא יבואו לידי איסור הוצאה מרשות לרשות בשבת (בשוגג או אפילו במזיד).

ובאמת צריך עיון גדול מהי הראיה מדברי הגמרא שהטעם לערב הוא כדי שלא יבואו לטלטל באיסור? לכאורה דברי הגמרא רק מוכיחים שישנה חובה לערב, ומדוע שנאמר שהטעם הוא טעם אחר מהטעם המפורש בירושלמי?

ונראה לומר שכל הני ראשונים (והשו"ע) מודים שעיקר הטעם לתקנת עירובין הוא להרבות בשלום ובעונג שבת, אלא שצורך זה, להוציא מבית לבית ע"מ להשיג שלום ועונג אינו קיים בכל אדם ובכל מקום, וישנם אנשים שצרכיהם מוכנים להם בביתם ואינם נוהגים לטייל, ולכאורה באנשים כאלו ליכא לטעם התקנה ואינם מחויבים לערב, ונמצא שחובת העירוב איננה בכל מקום ובכל אדם²⁴.

אמנם מדברי הגמרא "מבואה דאית ביה תרי גברי רבכי כרבנן לא ליהוי ביה לא עירוב ולא

18 "ועוד נראה, דודאי צריך לדעת אם אין חסר למבוי לחי וקורה ושאר דבר, ומר לאו אורחיה בהכי לראות אם המבוי ראוי לתיקון" (חידושי מהר"ל עירובין סח, א עמוד קלא).

19 "הייתי מתבטל כל אותו היום מדברי תורה" (פי' ר"י מלונגיל על הרי"ף שם).

20 "כלומר אין בהם תבונה להשגיח על ענינים אלו" (בית הבחירה להמאירי שם).

21 ובפירושו רבינו יהונתן מלונגיל על הרי"ף עירובין שם: "וא"ת נהי דאב"י שהי' תלמיד לא הי' יכול לזוטר משלו בכל שבת ושבת אבל רבה שהי' ראש הישיבה והי' עשיר למה לא הי' עושה, יש להשיב דכיון שהי' ראש הישיבה לא הי' לו פנאי אפילו לזה כי כל בני הישיבה היו נצבים עליו מבקר ועד ערב".

22 'תשובות פסקים ומנהגים' למהר"ם ב"ר ברוך, חלק רביעי (ירושלים תשל"ז), פסקי עירובין אות קנג (עמ' 10).

23 שו"ת הרא"ש כלל עשרים ואחד ענף ח-ג.

24 וכמו שכתב בשוע"ר או"ח סימן רמב סעיף ב:

"ואין חיוב לאכול בשר ולשתות יין בשבת אלא לפי שמן הסתם יש לרוב בני אדם ענג באכילת בשר יותר מבשאר מאכלים ובשתיית יין יותר מבשאר משקים לכך יש להם להרבות בבשר ויין כפי יכלתם והשגת ידם".

שיתוף" למדו הראשונים שהעירוב הוא חובה גמורה בכל מקום ובכל אדם, ומכאן יצא להם שישנו טעם נוסף לתקנה, והוא מניעת האיסור, שהרי טלטול בשוגג שייך בכל מקום ובכל אדם.

ונראה להוכיח כסברא זו מדברי שו"ע²⁵ (ועוד²⁶):

"לפיכך מותר לערב עירובי חצרות בבין השמשות אם לא עירב מבעוד יום לפי שהוא נחפז ונצרך לעירוב כדי שיוכל לטלטל בחצר וגם הוא דבר מצוה כמו שיתבאר בסי' שס"ו".

ולכאורה סדר טעמי ההיתר לערב בבה"ש תמוה, שהיה לו להביא קודם שהוא דבר מצוה ואח"כ "כדי שיוכל לטלטל"²⁷?

אך לפי הסברא הנ"ל יובן, כי עיקר הטעם לתקנת עירוב הוא לעונג שבת, והרי יש אומרים²⁸ שעונג שבת דאורייתא²⁹, וזהו היסוד להיתר כאן שבות דשבות בין השמשות (על ידי יהודי), משא"כ כשהחשש הוא שיעבור איסור דרבנן בשוגג גרידא אין מסתבר שיתירו עבור זה איסור דרבנן של שבות בבה"ש.

[ומה גם שמדובר על מבוי אחד בשבת אחת, ויוכלו להשגיח בזה יותר, וא"כ הטלטול הוא לא שכיח, משא"כ כאשר חסרון העירוב הוא קבוע. ומצינו עד"ז בשו"ע³⁰, שכותב:

"וטוב ליהרר שכשתגיע האשה לחדש ט' יזמין הכל מערב שבת כדי שלא יצטרכו לחלל שבת".

וחזינו שלמרות החשש לחילול שבת דאורייתא כותב רק "וטוב ליהרר", והביאור בזה בפשטות הוא שאין שום וודאות בכך שהאשה תלד דווקא בשבת.

ולאידך גיסא מצאנו בשו"ע³¹:

"ומבעוד יום אי אפשר לה לסמוך על שבות דשבות, שלא התירוהו אלא בדיעבד".

היינו שכאשר המעבר על האיסור הוא וודאי (ולא חשש בעלמא) יש איסור ממש להסתמך על אמירה לנכרי כאשר ניתן לסדר את העניין לפני שבת.

(25) או"ח סימן רסא סעיף ב.

(26) וכן כתב הפרי מגדים או"ח סימן רס ס"ק ג. וכן כתב הכסף משנה פרק כד ס"ק י, ואדה"ז ציין לדבריו בקו"א סימן רסא ס"ק א.

(27) ובחידושי הרשב"א עירובין עח עמוד ב כתב בסדר הפוך: "ואפילו בעירוב חצירות דליכא מצוה כולי האי מכל מקום קצת מצוה איכא ודרכי שלום יש כשאדם נושא ונותן ומתערב עם חבירו".

(28) לקמן נדון בהכרעת אדה"ז בזה.

(29) ולהעיר שהמצוה דאורייתא קאי רק על האכילה, כמו שכתב בשו"ע³⁰ או"ח סימן רמב קו"א ס"ק א: "מכלל דלכבודו במנה יפה הוא מדאורייתא, משום דקודש הוא לקדשו במאכל כו", וכן בירר הרבי בליקוטי שיחות חלק יא עמוד 66 בשולי הגליון.

אלא שהעירוב מועיל למשפחות שאין להם אפשרות לעשות סעודת שבת כדבעי עם כל המאכלים הטובים, שיוכלו ללכת להתארח אצל אחרים המזמינים אותם, כי רק ע"י העירוב יכולים לטלטל התינוקות.

(30) או"ח סימן של סעיף ג.

(31) או"ח קו"א סימן שג ס"ק א.

והוא הדין בענייננו: בשבת אחת ובמבוי אחד, שהטלטול אינו אלא חשש בעלמא, העירוב אינו חיוב של ממש ולכאורה אין בכוחו להתיר שבות של בין השמשות, משא"כ כשהמדובר הוא בכל שבת ובכל מבואות העיר, שאז הטלטול בשוגג הוא דבר שכיח ביותר, הרי זה טעם מספיק להתיר לערב בין השמשות].

והנה ראייה חזקה לדברינו כאן איתא בדברי הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות, כביאור שיטת בה"ג. וזה לשונו³²:

"וא"ת שראוי למנותן מצות מפני שהעירוב עצמו יקרא מצוה, שהרי אנו מברכין עליו אקב"ו וכן נט"י, אין זה אצל בה"ג מצוה שתמנה לפי שאין אדם מצווה לעשות עירוב או שלא לעשותו וכן נט"י אין מצותה בחיוב כלל, והנוטל עשר פעמים ביום ואוכל אין לזה מצוה יותר מזה, אבל אלו היתר האיסור הן, דומה למצות השחיטה שתיקנו בה נמי וצונו על השחיטה ודקדקו בה לימא לשחוט לא סגי דלא שחיט, אלו וכיוצא בהן לאו הבא מכלל עשה, ועיקרן הוא הלאו וכו'. והיאך יקפיד על בעל ה"ג שימנה מצוה כזאת מד"ס והוא אינו מונה כיוצא בה מן התורה שהיא השחיטה, כי אצל בה"ג לא בא במצות עשה אלא מצוה שעשייתן מצוה עלינו אבל הבאות מכח שב ואל תעשה ואין בשבייתן או בעשייתן מצוה אינן באות בחשבון אלא אם נאמרו בלאו הלאו שבהן ימנה בלאוין".

היינו שלשיטת הרמב"ן (עכ"פ בדעת בה"ג) מצוות העירוב מותנית בכך שיש לאדם צורך בזה, והן הן דברינו שישנן שתי חובות שונות בזה ("צוויי דינים"), האחת היא לערב לצורך עונג שבת כאשר יש צורך לטלטל, ובזה כולי עלמא לא פליגי, והשניה היא חובה כללית לתקן עירוב מחשש טלטול בשוגג, ובזה פליג בה"ג.

ומפורש כן בפירוש לב שמח שם:

"וזה שהוא [היינו הרמב"ן] אומר שהעירוב אינה מצוה חדשה סברא שלו היא, אבל שאר הפוסקים סוברין שמצוה חדשה היא. וכן כתב הטור בהדיא מצוה לחזור אחר מצות עירוב וכו', דמשמע דאפילו מי שאינו צריך להוציא וכו' חייב לחזור אחר מצוה זו, ובפרק הדר אמרו בדרך תמיהא מבואה דאית ביה תרי גברי רבבי כרבנן להו בלא עירוב וכו', ולדעת הרמב"ן מאי קושיא אם לא היו צריכין לכך. וכן כתב שם המרדכי משמע מכאן דמצוה לערב, וטעמא רבה איכא דלא ליתו לידי איסור לאפוקי ולעיולי מבתים לחצרות".

- ג -

יסודי מצוות עונג שבת

ובעניין מצוות עונג שבת ויסודותיה מבואר בשו"ע³³:

"שני דברים נתפרשו בשבת על ידי הנביאים, והם כבוד ועונג, שנאמר וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכובד. ועיקרן מן התורה, שהשבת הוא (א) בכלל מקראי קדש שנאמר וביום השביעי

(32) שורשים שורש א.

(33) או"ח סימן רמב סעיף א.

שבת שבתון מקרא קדש וגו', ומקרא קדש פירשו חכמים לקדשו ולכבדו בכסות נקיה ולענגו בענג אכילה ושתייה. ויש אומרים שמקרא קדש הוא לקדשו באיסור עשיית מלאכה, אבל הכבוד בשבת ויו"ט והענג בשבת הן מדברי סופרים (אבל הענג והשמחה ביום טוב במאכל ומשתה הוא מן התורה כמו שיתבאר בסימן תקכ"ט). ומכל מקום צריך להזהר בהם מאד, שחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה, וכל המענג את השבת שכרו מפורש בקבלה: אז תתענג על ה' וגו'. ובדברי רז"ל, שמוחלין לו על כל עונותיו וניצול מדינה של גיהנם³⁴.

אדה"ז מביא בסתם את השיטה שעונג שבת הוא מדאורייתא, ורק בשם "יש אומרים" את השיטה שהעונג מדרבנן. הכלל הוא, כידוע, "סתם" ו"יש אומרים" עיקר כ"סתם"³⁴, ומכאן שהכרעת אדה"ז היא שעונג שבת מדאורייתא. ואף שמסיום דבריו, שכתב "ומכל מקום צריך להזהר בהם מאד שחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה", ניתן לדייק שסובר שהעיקר כה"יש אומרים" שהעונג מדרבנן, נראה ש"ומכל מקום" זה נאמר רק לטעמיך דה"יש אומרים"³⁵.

ונראה שכך למד גם אדמו"ר הצ"צ, שכתב³⁶ וז"ל:

"וא"כ הרי יש דעה דחיוב העונג בשבת אינו מד"ת כ"א מד"ס כמ"ש אאזמו"ר הגאון ז"ל רס"י רמ"ב בשם י"א".

ועכ"פ, אף לדעת ה"יש אומרים", צריכים להזהר בעונג שבת, וכנ"ל בדברי אדה"ז ששכרו מפורש בקבלה ומוחלין לו על כל עונותיו וניצול מדינה של גיהנם.

גודל החשיבות של עונג שבת והחומרה של צער בשבת, נוכל לראות מכמה דינים בהלכות שבת, ונביא להלן איזה דוגמאות לזה.

א. "אדם שהאכילה מזקת לו, שאז עונג הוא לו שלא לאכול, אין צריך לאכול כלל, וכמעט שאסור לו לאכול, שלא יצטער בשבת"³⁷.

ב. "ואם אי אפשר לו לאכול כלל אין צריך לצער את עצמו לאכול, שסעודות השבת לעונג ולא לצער"³⁸.

ג. "פשיטא שאם יש לפניו מעט רפש וטיט ויש לו צער קצת לטנף רגלו שרשאי לפוסעו בפסיעה גסה שלא להרבות בהילוך, דאין סברא כלל לומר שאסור לו להרבות בהילוך גם כן, אלא חייב לילך באמצע רפש לקצר דרכו. ועוד שהתירו לקפוץ לבחורים המתענגים, שאין זה שוה לכל נפש, כל שכן צער רפש וטיט שהוא שוה לכל נפש"³⁹.

34) יד מלאכי כללי השו"ע סי' י"ז, ארץ חיים (סתהון) קונט' הכללים כלל כ'.

35) למרות שאינו מוכרח, ויש מקום לחלוק.

36) שו"ת או"ח סימן לו.

37) שו"ע"ר סימן רפח סעיף ב

38) שו"ע"ר סימן רצא סעיף א. וזהו הטעם לכך שמנהגנו לאכול לסעודה שלישית פירות בלבד, וראה ליקוטי שיחות חכ"א ע' 85 ואילך.

39) שו"ע"ר סימן ש"א קו"א ס"ק א.

ד. "ואפילו בשיחת דברים בטלים, שאין בהם זכר עשיית מלאכה כלל, אסור להרבות בהם בשבת, שלא יהא דבור השבת כדיבור החול. ובני אדם שסיפור שמועות ודברי חידושים הוא עונג להם, מותרים לספרם בשבת כמו בחול"⁴⁰.

- ד -

האיסור לגרום צער בשבת

יתירה מכך, שגרימת צער בשבת היא איסור דאורייתא לכו"ע^{41,42} כמפורש בבית יוסף⁴³ בשם רבינו יונה, וז"ל:

"ומה שכתב ומכל מקום משום עונג שבת מצוה שלא יחשב בהם, כן כתב ה"ר יונה באגרת התשובה (דרש ב אות לה [יום ה]): אסור לאדם שיהא לבו טרוד בעסקיו בשבת. אף על פי שאמרו חכמים הרהור מותר, אם יש לו מתוך ההרהור טרדת לב או נדנוד דאגה אסור, שנאמר ועשית כל מלאכתך, ואמרו במכילתא (יתרו, בחדש פ"ז אות ט) שתהא כל מלאכתך בעיניך כאלו היא עשויה, שלא תהרהר עליה. וכן אנו אומרים בתפילה: מנוחת שלום השקט ובטח מנוחה שלימה שאתה רוצה בה, ובברכת מזון אנו אומרים: שלא תהא צרה ויגון ביום מנוחתנו עכ"ל".

וכתב דבריו על דברי הטור שם:

"והרהור בעסקיו מותר, ומ"מ משום עונג שבת מצוה שלא יחשוב בהם כלל. וזהו שכתב ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך, ואין אדם יכול לעשות כל מלאכתו בשבוע אחד, אלא יראה אדם בכל שבת כאילו מלאכתו עשויה ואין לך עונג גדול מזה".

ובשוע"ר⁴⁴ פסק כהבנת הבית יוסף בטור, וז"ל:

"מותר להרהר בעסקיו אפילו היאך לעשות מלאכות גמורות אחר השבת, שלא אסרו אלא דבור לבד, שנאמר ודבר דבר, דיבור אסור הרהור מותר. ומכל מקום אם יש לו מתוך ההרהור טרדת הלב או נדנוד דאגה אסור, ומשום ענג שבת מצוה שלא להרהר כלל בעסקיו אלא יהא בעיניו כאלו כל מלאכתו עשויה, וזהו שכתוב ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך, ואין אדם יכול לעשות כל מלאכתו בשבוע אחד, אלא יראה אדם בכל שבת כאלו כל מלאכתו עשויה, ואין לך ענג גדול מזה".

ועוד בשוע"ר⁴⁵

40 שוע"ר סימן שז סעיף ב

41 אם כי זוהי אסמכתא, כדלהלן.

42 ראה ליקוטי שיחות חלק יא עמוד 85.

43 אורח חיים סימן שו ד"ה ומ"ש ומכל מקום.

44 או"ח סימן שו סעיף כא

45 או"ח סימן שז סעיף ה.

"אסור לספר איזה דבר שנזכר בו צערו כגון ממימת אוהבו וכיוצא בזה":

לפי זה יובן לנו מדוע החת"ס⁴⁶ (שהרבי ציין לדבריו) הביא לעניין העירוב את הטעם של איסור צער בשבת, ולא הוספת עונג. וז"ל החת"ס שם:

"וכמה צער ודוחק יסבלו הגדולים הנזהרים, ובפרט בענין תפלה בבהכ"נ ביום ש"ק בהבאת הסידורים להתפלל מתוכו וטליתים וכדומה, עט"ז סי' שמ"ו סק"ו, א"כ השכל הפשוט גוזר שראוי ומחוייב לתקן החצרים והמבואות בעירוב המתיר טלטול".

ולכאורה היה לכתוב כלשון הפרישה⁴⁷ שתועלת העירוב היא כדי לטייל או להביא צרכי אכילתו משום "וקראת לשבת עונג", אלא נקיט עניין הצער שהוא איסור דאורייתא⁴⁸, שהוא חמיר טפי מאי-הוספת עונג אף לשיטת הסוברים שעונג שבת דאורייתא.

לסיכום: עיקר תקנת עירובין הוא (כפי שהובא בירושלמי) להרבות בשלום ובעונג [אלא שטעם זה ליכא כאשר אין בכך צורך, ובזמננו וודאי שיש בזה צורך לנשים המטפלות בתינוקות ואסורות בבתיהן, לנכים ועוד].

ועוד למדו בזה רוב הראשונים (מהבבלי) שמצוות עירוב היא חובה⁴⁹ בכל מקום, שלא יבוא לטלטל באיסור הן בשוגג והן במזיד ר"ל, בין אם יש בכך צורך לעונג שבת ובין אם אין בכך צורך.

- ה -

גדולי ישראל שהקפידו לטלטל בעירובין.

ומעשה רב, שראינו לכמה מגדולי ישראל המפורסמים שהקפידו לטלטל בעירובין, ונביא כאן כמה דוגמאות:

46 שו"ת חתם סופר חלק א או"ח סימן צט.

47 או"ח סימן שצה ס"ק א.

48 ואף שזוהי אסמכתא, וגם אם זהו איסור מדרבנן שאין לו שורש מדאורייתא, עדיין יש חומרא בזה מצד ההעדר בעונג שבת שהוא מצוה דאורייתא, כי היכולת להתענג ללא העירוב, כשהוא אסור בביתו, היא מוגבלת.

49 ואף שמצינו בדברי הרמב"ם שעירוב אינו מצוה של חובה. וכך כתב הרמב"ם בהלכות ברכות פרק יא:

"יש מצות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה כגון תפילין וסוכה ולולב ושופר ואלו הן הנקראין חובה, לפי שאדם חייב על כל פנים לעשות, ויש מצוה שאינה חובה אלא דומין לרשות כגון מזוזה ומעקה שאין אדם חייב לשכון בבית החייב מזוזה כדי שיעשה מזוזה אלא אם רצה לשכון כל ימיו באהלה או בספינה ישב, וכן אינו חייב לבנות בית כדי לעשות מעקה. . . וכן כל המצות שהן מדברי סופרים בין מצוה שהיא חובה מדבריהם כגון מקרא מגילה והדלקת נר בשבת והדלקת נר חנוכה, בין מצות שאינן חובה כגון עירוב ונטילת ידיים".

אך ברור הדבר שהכוונה כך היא: כשם שאין חיוב לשכון בבית החייב מזוזה, כמו"כ אם אדם דר במקום שמוקף חומה לגמרי ויש לבעל הבית תפיסת יד בכל הדירות, אין חובה לפעול שלא יהיה לבעל הבית תפיסת יד בדירות כדי שיתחייבו לעשות עירוב.

ועל דרך זה מצאתי בספר המנוחה מרבינו מנוח שם: "וכן כל המצות שהם חובה מדברי סופרים. . . בין מצות שאינם חובה כגון עירוב [וכו.]. שאין אדם חייב לדור בחצר שיש בה שכנים הרבה כדי שיעשה עירוב".

א. האר"ל. כפי המובא בספר שער הכוונות⁵⁰ וז"ל:

"הנה ראיתי למורי ז"ל שבשחרית יום שבת היה מוליך עמו הטלי' והחומש מביתו לבהכ"נ, וגם היה מוליכו לבית הטבילה אשר מחוץ לעיר⁵¹ צפת ת"ו אותה הנודעת, ולא היה מקפיד וחושש לחקור בענין העירוב שנעשה בשיתוף כל המבואות צפת ת"ו אם היה נעשין כהלכתן או לאו".

ב. הבני יששכר ונכדו המנחת אלעזר. וכך כותב המנח"א⁵²:

"וכמו שמקובל בידינו בשם קדוש זקיני בעל בני יששכר ז"ל (כשהיה בעירו או במקום שהוחזקו העירובין בטוב) ביציאתו לחוץ מביתו בשבת קודש לקח לתוך בגדו מפתח וכיוצא, כדי שישאווהו במקום העירוב ולא יהיה בכלל מי שאינו מודה בעירוב, עד כאן דבריו הקדושים. והגם כי ראיתי בספר שערי רחמים דיני ומנהגי הגר"א מווילנא ז"ל (הלכות שבת, אות צג) כי מנהגו היה שלא לישא כלל בשבת אפילו במקום שיש עירוב⁵³, אכן מנהגינו ומנהג אבותינו ורבותינו הקדושים ז"ע לדקדק לישא במקום שיש עירוב".

ג. "אבותיו של אדה"ז (בעירוב דפוזנא) כפי שמובא בספר השיחות של אדמו"ר הרי"צ⁵⁴".

ד. "הרה"ק ר' מענדל מוויטבסק⁵⁵ היה מקפיד לטלטל פעם אחת בשנה, בשבת שובה, כדי שלא יחשדו בו שאינו מודה בעירוב ח"ו (והטעם שהחמיר שאר השנה, כי חשש שבעירוב בטבריה הסתמכו על איזה קולות)".

ה. החת"ס:

"ושמעתי מפי מו"ר הגאון המובהק מהרי"א⁵⁶ זצ"ל בשם מרן חתם סופר, שכן נהג בחוץ לעירוב, כמדומה לי שדרך המטפחת לאחר ידו⁵⁷".

היינו שכאשר היה בתוך העירוב טלטל המטפחת, ורק כשיצא מחוץ לעירוב כרכה לאחר ידו.

ו. החידושי הרי"ם:

50 עמוד ו.

51 מחוץ לעיר הוא סרטיא, שיש לו דין רה"ר דאורייתא אם אין סומכים על שיטת רש"י שכל שאין ששים רבוא בוקעים בו אינו רה"ר דאורייתא. ברוב העירובין בעיירות שלנו, בפרט בעיירות גדולות, אף בלי לסמוך על שיטת רש"י אין דין רה"ר דאורייתא, כי אין החובות מפולשים (דהיינו מכוונים) משער לשער, ומה גם שבדרך כלל יש מחיצות עומד מרובה על הפרוץ.

52 נימוקי או"ח עמוד 230.

53 ראה לקמן דעת הגאון בעל אגרות משה על שמועה זו.

54 התש"ד, עמוד 64.

55 הליכות חנוך עמוד סב.

56 הוא הגאון רבי יצחק אהרן לאנדסברג אב"ד גראסווארדיין, תלמיד החת"ס.

57 לבושי מרדכי סימן קלג עמוד שמז.

"ודודי מרן אדמו"ר הבית ישראל זצ"ל הוסיף ואמר: בפולין היה עסק שלם עם העירוב, שהסתמכו על כל מיני היתרים כדי שיוכלו לטלטל בשבת, וכגון חוט החשמל ונהרות, והכל מפני שהי' קשה מאד שלא לטלטל בשבת, ולכן סמכו גם על היתרים דחוקים. אולם בגור, שהיתה עיירה קטנה, תקנו את העירוב עפ"י הלכה ובלי שום היתרים. חקני החידושי הרי"מ ז"ל טלטל בשבת בגור, ואמר שזה ענין של מודה בעירוב"⁵⁸.

ז. הגאון בעל אגרות משה:

"וסיפר רבינו שפעם בקיץ הלכנו לכפר ולאקין, ושם היה רב מאיר קארעליץ, האח של החזו"א, ועשו עירוב בהחצר, וראה שרבינו היה מטלטל משהו בידו, ושאל לרבינו למה לא מחמיר כהגר"א, שמוזכר שלא היה מטלטל בשבת? והשיבו רבינו הנה איני סובר שכך סבר הגר"א, דהלא מי שסובר שא"א לעשות עירוב הוי כצדוקי, כמו שאינו מאמין בעירוביו"⁵⁹.

- 1 -

באור שיטת הגאון בעל אגרות משה

לאור דברינו הנ"ל, מצאתי לנכון לנסות לברר שיטת הגאון בעל אגרות משה צדוק"ל, כי למרות שהייתה לו שיטה מחודשת בענין מצות עירוב, ח"ו להבין בדבריו שיש לבטל מצוה חשובה זו.

וכך כתב האגרות משה⁶⁰:

"ולכאורה מוכרח שבירושלים לא היה מועיל עירוב, דאם היה מועיל עירוב מאי טעמא לא עירבו בירושלים? הא משמע בדף ס"ח [בעירובין] שיש לעשות עירוב ומוטל זה על חכמי העיר:

ודוחק טובא לומר דידוע היה שבאותה שעה שהביאו חכמים ממעשה בשוק של פטמים שהיה בירושלים שהיו נועלין ומניחין את המפתח בחלון שע"ג הפתח, לא היה עירוב מצד איזה אונס . . . ולכן אולי מכיון שבאין לירושלים מכל המקומות ברגלים, וגם בכל השנה להקריב קרבנות ולאכול מעשר שני, חששו לשמא יראו אנשים ממקומות שלא יהיו מתוקנים במחיצות כמו ירושלים ויטלטלו גם שם, לפיכך לא עירבו כדי שיהיו אסורים גם בירושלים, דכל זמן שלא עירבו הרי גם חצר אסור ככרמלית. ואם כן, גם במאנהעטן, שהוא עיר שבאין ממקומות הרבה שאי אפשר שם לתקן, וגם סמוכים לה בתוך התחום מקומות שלא יוכלו לתקן, אין לתקן ולא לערב גם במאנהעטן, כדי שיהיו אסורים גם במאנהעטן ולא יבואו לטלטל גם במקומות שאי אפשר לתקן. ונמצא שאף לדידהו משמע שאין לתקן להתיר במאנהעטן, אף אם יכולין לתקן".

(58) סדור תפלה ליקוטי יהודה עמוד קפו.

(59) מסורת משה חלק א עמוד קכה. וראה שם שמביא כמה דרכים לפרש בדוחק שהגר"א לא טלטל רק במקרים מסויימים שהיו בהם חששות על פי דין. וראה מה שכתב הגאון הרב שלמה זלמן אוירבאך צדוק"ל בספר הליכת שלמה הלכות תפילין עמוד נה.

(60) או"ח חלק א סימן קלט ענף ה.

תמצית דברי הגרמ"פ⁶¹, שאולי יש להחמיר שלא לערב ושלא לסמוך על העירוב במנהטן והדומות לה, משום שאף לפי השיטה המקילה (שנפסקה להלכה בטור, בשו"ע, ברמ"א ובכל נושאי כליהם) שאפשר לעשות עירוב במקום כמנהטן⁶², עדיין יש לחוש שהיתר הטלטול יגרום למכשול.

ולכאורה יש לתמוה: לשיטת הגרמ"פ שאכן במקומות הדומים לירושלים יש לחוש לקלקול ומוטב שלא לערב, מדוע לא אשתמיט שום תנא או אמורא או פוסק להזכיר דין זה וחשש זה, ורק הוזכר בסתמא במעשה שהיה שלא עירבו בירושלים?! ובמחילת כבוד תורת הגרמ"פ, הרי זו, לשיטתו, הוצאת לעז על כל הפוסקים שלא הזכירו חשש מעין זה הנוגע למעשים שבכל יום.

עוד תמוה ביותר לדון ממעשה שהיה שלא עירבו שאכן יש מקומות שאין לערב בהן, שהלא מפורש בגמרא בעירובין (סח, א) שתמה רבה בר רב חנן על אביי ורבא: "מבואה דאית ביה תרי גברי רבי כרבנן לא להוי ביה לא עירוב ולא שיתוף?!", ולשיטת הגרמ"פ היה צריך רבה בר רב חנן להסיק מכך שלא שאביי ורבא לא עירבו שאכן אין צריך לערב במבואות מסויימים (עכ"פ לדעתם).

וכנ"ל מעשה רב שתקנו עירובין בערים גדולות ומרובי אוכלוסין באירופה וסמכו עליהם כל גדולי ישראל, וחידושו של הגרמ"פ עומד בסתירה לעובדות ידועות אלו.⁶³

[והגם דפשיטא לי שאיני בר הכי לחלוק ולהשיג על הגאון האדיר בעל 'אגרות משה' מדעתי ומסברתי, אבל הכא איפכא הוא, שהגרמ"פ ברוחב דעתו יצא לחלוק מסברא על כל הראשונים והפוסקים, ובכגון דא בוודאי הרשות נתונה לחלוק על דבריו ואולי אף חובה יש בזה.]

- ז -

האם אכן לא היה עירוב בירושלים?

אחר כל התמיהות העצומות הנ"ל, עוד יש לדון בעיקר מה שהניח הגרמ"פ שירושלים לא הייתה מעורבת, על יסוד דברי הגמרא שנשמרו מהוצאה בשוק של פטמים שהיה בירושלים.

דהנה הנחה זו, שירושלים לא הייתה מעורבת, אינה הכרחית. כי ייתכן ששיירו רק את אותו שוק בלא עירוב (או כמה שווקים ומבואות), מדינא דמתניתין דאין מערבין את כולה.

ובנותן טעם להביא כאן מה שכתב הגרי"ד מוסקוויטש בחיבורו 'תיקון ערובין' דף עד, וז"ל:

"בזמן הבית והתנאים והאמוראים ועד דור האחרון, היו בניני העיירות בצורה אחרת, משונה

61 גם הובאו חששות על דרך זה באג"מ או"ח חלק ה סימן כ"ח.

62 וכמובן שלדעתו היו במנהטן בעיות הלכתיות (מחודשות), אך אכמ"ל.

63 ולאילו הטוענים שחששו של הגרמ"פ נתחדש בארה"ב דעתה, המלאה בעמי-הארצות וביהודים שאינם שומרי תורה ומצוות לע"ע, הלא כן היה המצב גם בוורשא שלפני המלחמה (כידוע ליודעי קורות העתים אודות האגודות החילוניות שפעלו שם), ובכל זאת הותירו שם את העירוב על כנו. ואדרבה, דווקא בתקופה שישנם הרבה מאחב"י שאינם שומרי מצווה, הרי על ידי העירוב מצילים אותם מלחלל שבת. אך העיקר שהאגרות משה לא כתב שזהו חשש חדש אלא למד כך מירושלים, ודו"ק היטב.

מזמנים האחרונים. דהיינו, שהיו הרבה בתים בחצר אחת, והרבה חצרות במבוי, ורק באמצע העיר או בצידה היו שווקים ורחובות מפולשים מקצה העיר אל קצהו השנית, ולא היו שום בנינים בתוכם.

ובשווקים ורחובות היו משתמשין לאסיפת התגרין מכל העולם שבאו לקנות או למכור. גם נתאספו שם לעיין בצרכי העיר, אשר שם ישבו זקני העיר לתקן תקנות, לפי שנחוץ לזה מקום רחבת ידיים, וזהו שער העיר או רחוב העיר המוזכר בתנ"ך ובכמה מקומות.

אבל חנויות קטנות וביהכנ"ס ובית המרחץ וכיו"ב, הכל היו במבוי. והמבוי היה כעיר קטנה, ובשבת לא היו צריכין להוציא או להכניס ממבוי למבוי. ואפילו כשעשו שיתופי מבואות, לא עשו השיתוף אלא לאותן המבואות שבצד אחד מן השווקים או רחובות, הלכך המבואות והחצירות עירבו ולהשווקים ורחובות ע"פ רוב לא עשו עירוב, כי לא הי' בהם צורך בשבת."

שלפי זה, שעירוב השווקים בימים ההם היה שלא לצורך, ייתכן ומסתבר שירושלים עצמה (היינו החצרות והמבואות) הייתה מעורבת ומשותפת, ורק השווקים נשתיירו מחוץ לעירוב.

ואדרבה, יש לי להוכיח מכמה מהקדמונים שירושלים מעורבת הייתה, וכמפורש ברש"י בסוטה⁶⁴ וז"ל:

"לאחר שגמר כהן גדול לקרוא פרשה בכרכותיה, כל אחד מן הצבור מביא ספר תורה מביתו לעזרה, דקסבר אין עירוב והוצאה ליום הכפורים. אי נמי, ירושלים דלתותיה נעולות בלילה, ומערבין את כולה."

ואכן מלשון רש"י כאן אין משמעות ברורה שערבו, כי זהו רק תירוץ אחד, אך באם לרש"י לא היה הדבר ברור מניין להגאון בעל אגרות משה להסיק שלא ערבו בירושלים, ועוד לחדש הלכה על יסוד מסקנה זו, אתמהה!

ועיין במה שהקשה הגאון ר' אלעזר פלקלס⁶⁵ על כך שלפי הפירוש הראשון ברש"י יוצא שלא עירבו בירושלים, וז"ל:

"מה ספק יש בדבר? שבוודאי עירבו את ירושלים, ומסתמא עשו כן."

ועל כך משיב לו רבו ה'נודע ביהודה'⁶⁶, וז"ל:

"תמיהתך לאו כלום, דהרי לבסוף נפרצו פרצות בירושלים, והייתה רשות הרבים כמבואר בעירובין דף קא עמוד א."

היינו שמפרש שהמובא בעירובין קא, א, שהוא המקרה בשוק של פטמים (וכן האפשרות הראשונה שבפירוש רש"י, שלפיה ירושלים לא הייתה מעורבת בתקופה מסוימת), מיירי אחר שנפרצו הפרצות, וקודם שנפרצו הפרצות היה גם השוק בכלל העירוב. ועיי"ש עוד.

(64) מא, א. ד"ה מכאן.

(65) בשו"ת תשובה מאהבה סימן כא.

(66) או"ח תשובות נוספות סימן ב.

וכדברי רש"י מפורש גם בדברי ראבי"ה⁶⁷, וז"ל:

"ותו דאמרינן פרק ראשון דעירובין (ו, ב) "בדלתות מי מערבא, והאמר רבי יוחנן ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים", והואיל דנעולות בלילה הוי כרמלית, כדאמרינן בהמוצא תפילין (עירובין קא, א), ומיערבא, והיו מטלטלין בה. ומסתמא בלחי ובקורה היה מתוקן, דלא גרע רשות הרבים דידה נעולות משאר מבואות שאין מועיל עירוב כי אם בלחי וקורה.

והרי ירושלים, למאן דאמר לא נתחלקה לשבטים ושל כל ישראל היא, הרי לא היתה מיוחדת לאותה שכונה שפתוחין בתיה לתוכה, וגם כל ישראל היו עוברין ודורסין לתוכה בעל כרחן, ושרי לטלטל בתוכה. וליכא למימר בה שמערבין את כולה בלא תיקון לחי, דהא ירושלים עיר של רבים היא, ואין מערבין כולה, ואמרינן נמי בפרק הדר (שם סא, ב) "אמר רבן גמליאל מעשה בצדוקי אחד שהיה דר עמנו במבוי בירושלים, ואמר לנו אבא מהרו והוציאו את כל הכלים למבוי עד שלא יוציא זה ויאסור עליכם" אלמא שהיו שם מבואות בתיקון לחי".

ומפורש בדבריהם שירושלים בכללותה הייתה מעורבת.

וכן מצאתי גם בספר ההשלמה⁶⁸, וז"ל:

"זהו דעת הרב אלפסי ז"ל ברשות הרבים, דמיערבא בדלתות נעולות בלילה. ואע"ג דתנן במסכת פסח שני, גבי ארבעה עשר שחל להיות בשבת, כת ראשונה ישבה בהר הבית שניה ישבה לה בחיל, דמשמע שלא היו יכולין להוציא הפסח משם, ולמה לא היו מערבין בה? איכא למימר ההיא בשלא היו דלתותיה נעולות בלילה, אי נמי לאחר שנפרצו בה פרצות".

ומדבריו מוכח שאם הייתה אפשרות לערב (היינו שהדלתות ננעלות או שמתקנים הפרצות), היו מערבין גם בירושלים.

ומעתה, אחר בקשת המחילה מפני עוצם כבוד תורת הגרמ"פ, צא וחשוב עד כמה קלושה הסברה לבטל העירוב מחשש שאין לו כל יסוד בגמרא ובפוסקים, ואדרבה, ירושלים תוכיח שאין מקום לחשש זה⁶⁹.

- ה -

לדעת הגאון בעל אגרות משה האם יש מצוה לערב בזמננו

עוד כתב בשו"ת אגרות משה⁷⁰:

"והנה הא דמצינו בגמ' עירובין דף סח, א (א"ל רבה בר רב חנן וכו') דאיכא חיוב על חכמי

(67) סימן שעט.

(68) עירובין דף ו.

(69) ואפשר שאם היה הגרמ"פ רואה דברי הראבי"ה וההשלמה לא היה מעלה חשש זה אפילו בדרך אפשר. ולקמן אביא ראיות שלכאורה כתב דבריו רק בתור סניף להחמיר מחמת חששות הלכתיות שהיה לו במנהטן.

(70) אורח חיים חלק ה סימן כט.

העיר לתקן שיוכלו לטלטל בעיר, וכן היו בכל עיירות שהיו נמצאים יהודים היו מתקנין עירובין, אמרתי שהיה זה במקומותינו שלא היה אפשר בלא זה. דהיו צריכין להאכיל את הבהמות, שלהרבה אינשי היה הפסק בין הבית והרפת, שהיו צריכין להביא להם מה שצריכין לאכילה ושתייה. ואלו שהיו להם סוסים, הרי הוצרכו להשקותם מהבארות שהיו רה"ו ולהוציאם להרחוב, שבלא תיקון היתה כרמלית. וגם לצורך האדם עצמו היה צורך גדול, שהיה קשה להכין מים כל הצורך, וכן הרבה דברים נחוצים היה קשה להכין כל הצורך, וכדומה. וגם בערים גדולות היה זה דבר קשה, שלכן היו גם ערים גדולות שהיו מתקנים עירובין⁷¹. אבל כאן בזמננו שאין שום צורך להביא אף בחול בכל יום, ויש אינשי שמכינים לשבוע שלם, וגם ליותר משבוע, מחמת שיש מקררים בכל בית ובית, שלכן אין תיקון עירובין דבר נחוץ, אלא רק לאטפויי הנאה בעלמא, אין זה עניין הצריך להשתדל בזה. . אבל בשנים האחרונות התחילו לתבוע שיתקנו עירובין, מחמת שהנשים מצטערות הרבה בזה מפני שמניעת הנאה הוא צער גדול להם, מפני הרגילות להיות מפונקות. ואלו שיש להם תינוקות אין יכולין לצאת מהבית כל השבת וכדומה. ויש גם שאין יכולות להבליג על דעתן ורצונם, ועוברות. והתחילו בשביל זה בכמה מקומות לתקן עירובין. ושייך להחשיב כשאיכא הרבה תובעין, לצורך, ויש אולי מקומות ששייך להחשיב גם צורך גדול, ושייך להרב המקומי לידע זה. וא"כ וודאי לא שייך למחות, ואולי יש גם להשתדל בזה".

כאן אנו רואים שהאגרות משה מפקפק באם אכן יש בזמננו צורך של עונג שבת ומניעת צער (המחייבים תיקון עירוב), ומודה שאם אכן יש נשים המצטערות מזה וודאי לא שייך למחות נגד העירוב, ואולי יש להשתדל בזה.

וצע"ג למה כתב רק "אולי", ועוד אדון בזה לקמן.

עוד כתב שם, בנוגע לטעם השני לתיקון העירוב, שלא יבואו לטלטל באיסור:

"והתיקון שיש בעירוב למחללי שבת במזיד בפרהסיא, הרי פליגי תנאי בזה. דלרשב"ג הא אין צורך, דהא אמר בפ"ה דמעשר שני מ"א שאין מציינין על ערלה ונטע רבעי בשאר שני שבוע דהלעיטהו לרשע וימות (ב"ק ט, א), ובירושלמי דמאי פ"ג ה"ה איתא שגם ר' יוסי סובר כן, ומשמע שהלכה כן, דהא הלכה כרשב"ג במשנתינו. וגם הא רוב המחללין שבת הם כופרין בכל התורה כולה, שאולי כו"ע מודו שליכא חיוב ואף לא מצווה להשתדל לתקן עירובין בשבילם. אך שאולי בשביל אלו שאין יודעין כלום, דרשעותן ואף הכפירה שלהן בא להם מצד שחנכו כן אבותיהם הרשעים, יש איזה מעלה ואולי גם מצווה לתקן עירובין, שלא יעברו גם על איסור הוצאה שבידינו למנוע אותו בתיקון העירובין, מאחר שיש לדנו כשוגג. אף שאינו שוגג ממש, דאף שאביו חנכו לרשעותו ולכפירתו, הא עכ"פ רואה יודע משומרי תורה ומצוות, ויודע שאיכא גדולים ובעלי דעת וחכמה יותר מאביו, שלכן נוטה יותר לומר שליכא חיוב למונעו מעבירה".

וברור למעיין שהגאון בעל אגרות משה זצ"ל חידש שהטעם המובא בראשונים ובשו"ע על תיקון עירובין, שלא יבואו לטלטל באיסור, חל רק במקומות שבהם ישנם כאלו שאינם כופרים בכללות התורה אלא שאינם יודעים שאסור לטלטל, ועוד מחדש שבזמננו אין כאלו.

71) והעיר לי דודי הגה"ח הרב יחיאל מנחם מנדל קלמנסון שליט"א, שבסברא הרואה את התקנת העירובין בערי ישראל באירופה כקולא גרידא, לצרכי נוחיות, יש הוצאת לעז על כל גדולי ישראל שהקפידו לטלטל בדווקא.

ובמחכת"ר הרמה באמת, דבריו מרפסין איגרא. כי הרי פשטות כוונת הראשונים והשו"ע היא שהעירוב הוא להציל את שומרי התורה והמצוות מטלטול בשוגג, שבו לא תועיל ידיעת האיסור, כי אי אפשר שלא יבוא מישהו לשכוח ולטלטל בשוגג!

ולכן מובא הדין בשו"ע⁷² ובשוע"ר⁷³:

"מצוה על כל אדם שימשמש בבגדיו ערב שבת סמוך לחשכה שלא יהיה בהם דבר שאסור לצאת בו בשבת, אפילו למנהגנו כהאומרים שאין לנו עכשיו רשות הרבים גמורה, ויתיר חגורו ויקח כל התלוי בו".

ואולי סבר הגאון בעל אגרות משה שהמטלטל בשגגה מתעסק הוא ולכן אין צורך לעשות עירוב כדי להצילו, אבל סברא זו מופרכת מהדין הנ"ל שיש מצוה לוודא שאין בבגדיו חפצים שמא יבוא לטלטל, וזאת למרות שהטלטול יהיה באופן של מתעסק.

ולכאורה הביאור בזה הוא כפי שמובא בשוע"ר שם⁷⁴:

"אבל אין צריך לזה, דכאן אין גזרה כלל אלא ספק גמור, שמא יש כבר חפץ אצלו, כיון שרגיל בזה כל ימות החול, ולא אמרינן ספק דברי סופרים להקל, [ד]כיון שיכול להתברר מיד דמא לחסרון ידיעה".

היינו שכאשר אפשר לוודא מראש שהטלטול האסור לא יקרה - יש מצוה לעשות זאת, גם אם הטלטול יהיה בגדר מתעסק.

ובאופן אחר יש לבאר שהחשש הוא שמא באמצע הליכתו בכרמלית ייזכר שיש משהו בכיסו וימשיך לטלטל, וזה בוודאי אינו בגדר מתעסק, וכפי שמובא בנפש חיה בארוכה⁷⁵, עיין שם.

איך שלא יהיה, שיטתו המחודשת של הגאון בעל אגרות משה תמוהה מאד.

והאמת היא שגם הגאון בעל אגרות משה ידע ששיטתו מחודשת, ולכן כתב שאין למחות ביד אלו שלא קיבלוה ועסקו בתיקון עירובין, וכפי שכתב במכתבו להרב מוסקוויטש⁷⁶ וז"ל:

"אבל אם אחר כ"ז סוברים המתירים שהוא צורך בשביל התינוקות ובשביל השוגגין איני מוחה, אבל איני מצטרף".

ולהעיר שיש מקום לומר שאפילו לדעת הגרמ"פ אין לבטל העירוב במקום שאפשר לעשותו באופן של לכתחילה, ומה שהסתייג מתיקון העירוב היה כסניף לכך שלא רצה להקל במקומות שהיו בהן כמה בעיות הלכתיות של רה"ר.

(72) או"ח סי' רנב ס"ז.

(73) שם סעיף כ.

(74) קו"א ס"ק יד.

(75) או"ח סימן ה.

(76) תיקון עירובין עמוד קסא.

וכן יש לנו ללמוד מדבריו באג"מ⁷⁷ וז"ל:

"ולא שייך כלל למה שהתרתי בסי גייט, שהיא מוקפת חומה גבוה בשלש רוחות, וגם סגורה, והשומר צריך לפתוח כשמאשין (מכונית) צריך ליכנס ולצאת, ובצד הרביעי, שהוא לצד הים, איכא תלי אבנים הרבה שמונחים שם כל השנים. אך עכ"ז צוית ששם יעשו צוה"פ. וכן לא שייך לקיז גארדענס הילס, שהסכמתי להעירוב שתיקנו (לעיל או"ח סי' פ"ו), שהיא עיר קטנה, ודרך הכבושה לרבים הנקרא היי וועי לא הכניסו בתוך העירוב, שהוא פשוט וברור שבוערים כאלו עושין צוה"פ ועירובין ולא שייך לטעות כלל".

וייתכן שזוהי כוונת האג"מ במ"ש ש"אולי" יש להשתדל לתקן העירוב גם כאשר יש בזה צורך גדול משום צער הנשים (וכן י"ל שזו הייתה כוונתו העיקרית בחשש שהעלה שהעירוב יביא לכך שתשתכח תורת איסור טלטול), כי האג"מ מיירי בעיר גדולה, שבה לשיטתו יש חששות של רה"ר, ובזה נסתפק אם יש לערב למרות השאלות ההלכתיות. אך במקום שאפשר לעשות העירוב על צד היותר טוב, אפשר שגם להאג"מ מצווה לתקן העירוב ללא שום חשש.

אלא שלכאורה קשה להעמיס כן בכוונת האג"מ, כי אם גם לשיטתו יש לתקן עירובין בכל מקום שניתן לעשות כן בהידור ולכתחילה היה לו לפרש דבריו.

אבל באמת היא הנתנת, די"ל שלא עלה על דעתו של האג"מ שיעלה על הדעת שבא לבטל מצות עירוב ח"ו, ופשיטא ליה שיפרשו דבריו כנ"ל או כיו"ב. ולכן לאחר כמה שנים, כשנשאל על כך, פירש דבריו יותר (בהשמטה), כי קודם לכן לא חשב שיהיה צורך לבאר זאת, לרוב פשיטתו.

וכן משמע מעדותו של הגאון הרב משה היינימאן שליט"א⁷⁸ (באנגלית, להלן תרגום):

"עשיית עירוב הייתה החלטה מקומית, כפי ששאלנו תחילה את ראש הישיבה. כשהרב משה פיינשטיין היה בכולטימור, שאלנו אותו אם אנחנו יכולים לעשות עירוב בכולטימור. לאחר ששאל אותנו כמה שאלות, הוא ענה: "אם אתה רוצה לעשות עירוב, אז אתה יכול לעשות עירוב". שאלתי אותו "האם צריך לעשות עירוב?" הוא ענה: "אם אתה רוצה לעשות עירוב, אז אתה יכול לעשות עירוב". ואז שאלתי אותו, "אז דעתך שלא נעשה עירוב?" הוא ענה: "אם אתה רוצה לעשות עירוב, אז אתה יכול לעשות עירוב". לא ידענו מה כוונתו, אז שאלתי את הרב דוד פיינשטיין שליט"א. הוא אמר לי שאביו הרב משה לא רוצה להתערב בעירובין כי יש לו ניסיון שאם הוא אומר "שיעשו עירוב" אז תבוא אליו משלחת שאומרת שעירוב בעיר זה נורא, קלקול. אם הוא אומר "אל תעשה עירוב", אז תבוא אליו משלחת אחרת שתאמר "לא לעשות עירוב זה קלקול נורא". לכן, הרב משה פשוט אומר שאתה יכול לעשות עירוב אם אתה רוצה, אבל לא אומר שאתה צריך. שאלתי את הרב דוד, "מה אבא שלך באמת מחזיק?" הוא ענה, "אבא שלי סבור שאם מבחינה הלכתית אתה יכול לעשות עירוב, אתה צריך לעשות עירוב כי אתה לא יכול פשוט לדחות הצידה חלק שלם של השולחן ערוך ולומר שהשקפת התורה אוסרת את זה".

77 יו"ד ח"ג בהשמטה.

78 קונטרס (באנגלית) על העירוב, עמוד 42.

- ט -

לסיכום:

דעת הגאון בעל אג"מ שבמקומות שאין בהם בעיות של רה"ר יש לתקן עירוב בכל האופנים, וגם במקומות שבהם יש חששות של רה"ר סבר שכאשר יש בזה צורך של עונג שבת, כגון שהנשים לא יהיו אסורות בבתים, יש לתקן עירוב.

לאור כל האמור, הדברים ברורים ומחוזרים שאף אלו הרוצים להסתמך על שיטת הגאון בעל אג"מ - נגד שיטת רבותינו נשיאינו אדמו"רי חב"ד ליובאוויטש ועוד - אין להם בו אלא חידוש, הנוגע למקומות שבהם לא נעשה העירוב לכתחילה לכל הדעות, וברור הדבר שלא בא האג"מ לבטל מצות עירובין מעיקרא, ואם כן במקומות שבהם העירוב נעשה לכתחילה ובהידור וע"פ רבנים מומחים ומפורסמים אין לפקפק ואין להתעצל וכ"ש שאין להפריע לתיקונו. והאמת והשלום אהבו.



מכתב להרה"ג הירש שעכטער בענין אם יש סרטיא בתוך העיר

הנ"ל

מאמר זה שלחתי אל הגאון הרב שכטר שליט"א בכ"א כסלו תשפ"ד לפי בקשתו שאעלה את הערותיי על הכתב ואשלח אליו.

לכבוד הגאון הגדול, ריש מתיבתא רבתא, מרביץ תורה לעדרים ומחבר ספרים חשובים, דולה ומשקה מתורת רבו לאחרים, מוה"ר צבי שכטר שליט"א.

אחרי אשר הראה כת"ר חסדו וטובו להטות אזן קשבת לדבריי ולשאלותיי במעמד רבנים חשובים בהתאסף ראשי עם על אודות העירובין בעיירות ארה"ב, ענוותו תרבני לבוא בזה בכמה הערות ושקו"ט כדרכה של תורה על דברי כת"ר בעניין העירובין. ויודעני שאיני כדאי והגון אפילו לדון לפניו בקרקע, אבל מה אעשה ותורה היא, וללמוד אני צריך, ובפרט שהדברים הם להלכה ולמעשה וצורך רבים.

- א -

האם ראוי לפסוק כדעת הרמב"ן בעניין שישים רבוא מחוץ לעיר.

דעת כת"ר שיש לפסוק כהבנת הרמב"ן (לעירובין נט). בשיטת רש"י, דהא דבעינן ששים בוקעים בו לדינא דרשות הרבים הוא רק בפלטיא שבתוך העיר.

ולדידי הצב"י תמהני למה לן לפסוק כהרמב"ן שהוא דעת יחיד בזה¹, ובפרט שהרמב"ן גופיה כתב שיטה זו כמסתפק², וז"ל:

"ושמא דעת הראשונים לומר שהאיסרטיא שהיא כבושה חוץ לעיירות והולכים ממנה מעיר לעיר וממדינה למדינה עד סוף כל העולם אין מדקדקין בה בעוברין עליה ששים רבוא דהא דכולי עלמא הוא, אבל בתוך העיר אין שם רשות הרבים בלא ששים רבוא דתהוי כדגלי מדבר, וגם זה אינו מחוור".

ובאבני נזר (רעג אות ה) פירש שמ"ש הרמב"ן "וגם זה אינו מחוור" אינו לעניין הלכה בלבד, אלא שאינו מחוור להרמב"ן שזוהי שיטת רש"י. לפי זה גם להבנת הרמב"ן בעינין ס"ר בוקעים גם בסרטיא. וגם אם נסתפק בזה גופא (היינו אם פשט דברי הרמב"ן הוא כביאור האבנ"ז), הרי

(1) מלבד משמעות דברים בתוס' רי"ד. וב"בית יצחק" (או"ח סימן נ) נדחק בזה, עיי"ש.

(2) וידוע הכלל שאין ספק מוציא מידי ודאי, ראה שדי חמד כללי הפוסקים סימן טז, "כללי הפוסקים וההוראה" כלל לב.

לנו ספק ספיקא - ספק אם לפסוק כהרמב"ן וספק אם דעת רמב"ן עצמו כן³.

ולהעיר שהתוס' בשבת (ו, ב) כתבו על דברי אביי "כאן בזמן שישראל שרויין במדבר" "משמע קצת דאינה ר"ה אלא א"כ מצוין שם ששים רבוא כמו במדבר" (וכ"כ בהגהות אשרי לעירובין פ"א סי' ח), והלא מדבר סיני הוא מדבר שמחוץ לעיר, ומכאן ראייה לשיטת רש"י כפשוטה שגם בסרטיא שמחוץ לעיר בעינן ס"ר בוקעים.

ומפורשים הדברים ברא"ש ביצה (פ"ג סימן ב) שכתב "ואין לחוש שמא הביאו הנכרי דרך רשות הרבים סרטיא ופלט"א, דלא שכיחי האידינא וה"ר דששים ריבוא בוקעין בו". וכ"כ בשו"ת בית אפרים (או"ח סי' כו): "ולכן כתב רש"י דבזה"ז מדבר הוי כרמלית, שאינו מקום הילוך לרבים, דהולכי מדברות לא שכיח, ור"ל דאע"ג דודאי לאו במדבר שמם לגמרי מיירי רק דאיכא שירתא טובא דאזלי ואתו, מכל מקום לא שכיחי, ור"ה אינה רק אם רבים שכיחי התם כל שעה, וכמו שכתב רש"י בעירובין דף ק"א גבי ירושלים כו' חייבין עליה דעיר של רבים היא שאוכלסין הרבה באים לה אבל עכשיו דדלתותיה ננעלות לאו ר"ה היא שאינה כדגלי המדבר שהוא דרך פתוח כל שעה, והמדבר נמי אף על פי שהדרך פתוח מ"מ כיון שהרבים אינם מצוין שם כל שעה, אף על גב דלפי רוב ההולכים שם לפרקים יעלו למנין ששים רבוא לא איכפת לן, כיון שאין מצוין שם כל שעה".

ויש לי להביא הרבה ראיות מהראשונים דלא סבירא להו כשיטת הרמב"ן, וכפשטות דברי כל הראשונים שאין רה"ר בזמן הזה⁴, אלא שאין מן הצורך להאריך בזה לגברא רבא ככת"ר.

- ב -

האם ניתן להוכיח מדברי המג"א שא"צ ס"ר בוקעים.

גם הביא כת"ר ראייה מדברי המגן אברהם (סי' שמה ס"ק ה), שכתב "רחובות, דרכים שעוברי מעיר לעיר הוי ר"ה". ודייק כת"ר מכאן שסרטיא הוי רה"ר גם אם אין ששים רבוא בוקעים בו, שהרי לא הזכיר המג"א שצ"ל ששים רבוא באותן דרכים.

אלא שהמג"א קאי שם על דברי השיטה הראשונה בשו"ע, שא"צ ששים רבוא כלל אף כפלט"א, ורק בדעה השניה, "יש אומרים", כתב השו"ע שכל שאין ששים רבוא עוברים בו אינו רה"ר. א"כ, לענ"ד אין שום ראיה מדברי המג"א שם להבנת השיטה השניה דהכי נקיטינן.

והנה המחבר לא הזכיר כלל סרטיא, שהיא ודאי רה"ר כמפורש בגמ' שבת (ו, א), והביאור

(3) ובספר דרך המלך (עמוד תקצ"א) מובא שהגר"ח קנייבסקי נשאל מהו הפשט הנכון בדברי רמב"ן אלו, וענה שזהו ספק.

(4) וכן היא ההבנה הפשוטה בדברי הראשונים שכתבו שאין בימינו תחומין מדאורייתא אף לדברי האומרים שתחומין של יב מיל הם תחומין דאורייתא, והביאור בזה הוא שאין לנו רה"ר דאורייתא של ששים רבוא בוקעים בו, וכמפורש בתרומת הדשן פסקים וכתבים סימן נה: "דאפי' למאן דסובר תחומין ד"ב מילין דאורייתא הן, מ"מ אין כאן כרת ומיתת ב"ד כמו בהבערה, דהא קי"ל לחלק יצאתה. ואף על פי שהלך במקלו ובתרמילו והוציא והכניס והעביר כמה אמות ברשות הרבים, מ"מ אין כאן רק חילול דרבנן לדין, דלית לן ר"ה דאורייתא כל עיקר". והרי אם סרטיא הויא רה"ר ללא ששים רבוא בוקעים בו הלא ישנן הרבה רה"ר דאורייתא בזמננו. וראה שולחן ערוך הרב סימן תד סעיף ב, ובמשנה ברורה שם אות ז.

בזה לכאורה הוא שכבר מבואר בשו"ע שם (סי' שמה ס"ז) שרה"ר צ"ל מפולש משער לשער, ומשער לשער היינו מסרטיא לסרטיא⁵, וא"כ בכלל דבריו שם שסרטיא הוא רה"ר (אלא שהמג"א כתב לפרש כך להדיא בדברי המחבר) ולפי"ז כאשר מביא את דעת ה"יש אומרים" שצ"ל ס"ר בפועל הרי כולל בזה גם סרטיא.

ועוד קא חזינן בסימן שנו (ס"ג) בנוגע לגזרה על שפיכת מים בחצר, שכ' המחבר שם "ודוקא כרמלית שהיא תוך העיר, דמיחלף ברשות הרבים עצמה", וע"ז כ' הרמ"א "י"א אפילו בזמן הזה דלית לן רשות הרבים, אבל כרמלית שהיא מחוץ לעיר או חצר שאינה מעורבת שרי". וכ"ה בדרכי משה שם, ומבאר שם דהטעם שמחוץ לעיר אין לגזור הוא "שלא שכיחי רשות הרבים" מחוץ לעיר (וכ"ה במחה"ש לס"ק יא במג"א שם), ומפורש יותר בלשון שולחן ערוך הרב שם (ס"ז):

"ויש אומרים שאין חילוק כאן בין רשות הרבים לכרמלית ולא אמרו שכחו בכרמלית לא גזרו אלא בימים ונהרות שאינם מתחלפים ברשות הרבים או אפילו כרמלית שביבשה אלא שהיא חוץ לעיר שג"כ אינה מתחלפת ברשות הרבים גמורה שאין דרך להיות רבים מצויים כל כך חוץ לעיר כשיעור בקיעת הרבים ברשות הרבים גמורה".

ולפענ"ד מוכח מכאן בעליל שלדעת השו"ע, הרמ"א והמג"א צ"ל ששים רבוא עוברין בו בכל מקום, אף בסרטיא שמחוץ לעיר, ובלא זה אין לה דין רה"ר.

- ג -

בענין סרטיא שבתוך העיר.

עוד חידש כת"ר ששיטת הרמב"ן שא"צ ס"ר בוקעין קאי אף בסרטיא שבתוך העיר.

ובעניותי תימה לי טובא, שהרי מפורש בדבריו (שהבאתי לעיל במלואם) דמיירי ב"איסרטיא שהיא כבושה חוץ לעירות. . . אבל בתוך העיר אין שם רשות הרבים בלא ששים רבוא דתהוי כדגלי מדבר".

וא"א להידחק⁶ ולומר שבימי הרמב"ן לא היה שכיח סרטיא מחוץ לעיר משא"כ בזמננו,

5) כמפורש בחידושי הש"ס לה"צמח צדק" (עירובין ו, א): "כיצד מערבין רה"ר דהיינו מבוי הרחב י"ו אמה ומפולש משער לשער לסרטיאות, שהם מסילות ההולכים מעיר לעיר".

6) ולענ"ד ה"ז כמעט כהוצאת לעז, לומר שכל גדולי הראשונים והאחרונים שמימיהם אנו שותים לא הזכירו את האפשרות שתהיה סרטיא בתוך העיר רק משום שלא נהגו לבנות כך בזמנם, היפך רגילותם ללמד כל גרדי דיני התורה"ק גם במה שאינו שכיח בזמן מן הזמנים.

ובפרט שלשון הרמב"ן הנ"ל גופא מוכיחה ההיפך, שכתב "אבל בתוך העיר אין שם רשות הרבים בלא ששים רבוא", היינו שישנה כזו מציאות ודנים אודותיה. ועוד בזה: הטעם לכך שהסרטיא איננה נחשבת רה"ר כשהיא בתוך העיר (אא"כ נתקיימו בה שאר תנאי רה"ר), הוא שבתוך העיר אין יד של כל אדם שוה בו ומחוץ לעיר יד כל אדם שוה (כמבואר באבנ"ז המובא בפנים לקמן).

[ואדרבה, אם ניטול לעצמנו הורמנא לחדש גדרים חדשים ולזוז מדברי הפוסקים, הרי היה לנו לחדש לקולא ולטעון שבזמננו אף בסרטיאות שמחוץ לעיר אין יד כל אדם שוה, שהרי הן נתונות לשליטת המשטרה (ולדוגמא אסור להלך שם ברגל). אלא שאין לנו לזוז מדברי הפוסקים ולחדש גדרים מדעתנו.]

שהרי בשו"ת הריב"ש (סימן תה) מפורש שהייתה אז מציאות של סרטיא בתוך הערים ובכ"ז אין להם דין סרטיא:

"מה שמוזכר בשאלה "מפולש משער לשער ואין בתוכו סרטיאות ופולטיאות רחבות וכו'" אינו מדוקדק, כי פ"י סרטיא היא המסילה שהולכין בה מעיר לעיר וכמו שפירש"י ז"ל, ואינה בתוך העיר⁸."

ולכאורה הדברים מפורשים ברש"י עירובין (ו, ב):

"ירושלים רשות הרבים שלה מכוון משער לשער, ומפולש, ויש בה דריסת ששים ריבוא ורחב שש עשרה אמה, ואילמלא שנועלין דלתותיה בכל לילה חייבין עליה בשבת משום רשות הרבים".

הרי שרה"ר של ירושלים הייתה מפולשת משער לשער (היינו מסרטיא לסרטיא כנ"ל), ואם כן בוודאי הייתה נחשבת גם לסרטיא, ועם כל זה כדי שיהיה עליה דין סרטיא, היינו דין רה"ר דאורייתא, צריך שתהיה מכוונת משער לשער ושיהיו ששים רבוא בוקעים בה⁹.

ובכלל קשה על שיטת כת"ר בזה, כי סרטיא בוודאי ישנה בתוך העיר, וזוהי הכוונה "מפולש משער לשער", שהרבים מהסרטיא בוקעין תוך העיר כעין קפנדריא, ובכל זאת כדי שיהיה למקום זה דין סרטיא צ"ל שאר תנאי רה"ר (מפולש וששים רבוא בוקעים).

והרי זו הייתה השאלה שנשאל הבית אפרים (או"ח סי' כו), בנוגע ל"דרך המלך העוברת בתוך העיר", והשיב להדיא שגם מחוץ לעיר בעיני כל תנאי רשות הרבים.

ומה שהשיב לי כת"ר שהיו בירושלים פלטיאות ובתים וממילא מובן שהיה שם ג"כ דין פלטיא, אענה אף אני שהרי אפשר שתהיה בירושלים רה"ר דאורייתא מדין סרטיא, וא"כ מה בכך שתהיה שם גם פלטיא¹⁰. ועוד זאת, שהרי לדעת הבית אפרים ודעימיה¹¹ שפלטיא א"צ להיות מכוון, על כרחק שהגמרא ורש"י שם מיירי ברה"ר ההולך משער לשער ללא פלטיאות,

(7) והיות שהדברים מפורשים להדיא בלשון הריב"ש, הרי שלענ"ד אין לקבל טענה אחרת (שלא היה מצוי שעושים סרטיא בתוך העיר) אא"כ בראיה ברורה, ולא במשמעות חלשה של דורשין מכללא.

(8) ולכאורה יש לדמות זה למ"ש הר"ן בעירובין (מא, ב) "שהרי אין לך עיר שמבואותיה עשויין לדירה אלא לחלוף ולמשא ולמתן", היינו שמקום העשוי למשא ומתן אינו בגדר פלטיא אלא בגדר מבוי, כי כדי להחשב כפלטיא צ"ל רחוב המיוחד לזה, וכ"ה בנדוד"ד, שהסרטיא שבתוך העיר איננה מיוחדת להליכה מעיר לעיר, גם אם הולכים בה ממקום למקום בתוך העיר.

אלא שאחר העיון בדברי גדולי האחרונים שהבאתי בפנים להלן, נראה יותר (לענ"ד) שהגדר הוא שבסרטיא יד כל אדם שוה, ובתוך העיר אין יד כל אדם שוה בסרטיא, ולכן גם בסרטיא שעיקר שימושה הוא ללכת מעיר לעיר עדיין אין לה דין סרטיא אא"כ היא מפולשת משער לשער וששים רבוא בוקעים שם.

(9) ולמרות שלא מצינו בראשונים שכתבו על סרטיא שבתוך העיר, אכן מצינו הרבה באחרונים שכתבו כך, אך הוסיפו שצריך לזה תנאי רה"ר, היינו שיהיה מכוון משער לשער ולשיטת רש"י שיהיו ששים רבוא בוקעים בו, ובמקרה כזה אכן הרחוב שבתוך העיר יהפוך לסרטיא שיש לה דין רה"ר דאורייתא.

(10) וכ"ז לשיטת כת"ר שאפשר שתהיה סרטיא המשמשת הן להילוך מעיר לעיר והן להילוך בתוך העיר (כמבוי), אך לענ"ד אליבא דאמת צ"ל הסרטיא מיוחדת לתשמיש אחד של הילוך מעיר לעיר, וכדברי הר"ן שהבאתי בפנים.

(11) אף ששיטת הצ"צ אינה כן, ואכמ"ל.

שאם לא כן אמאי כתב רש"י בעירובין (ו, ב) שרה"ר של ירושלים הייתה מכוונת משער לשער, ועל כרחק (לדעת ראשונים אלו) ברה"ר המרכזית שבירושלים, המפולשת משער לשער לא הייתה פלטיא אלא סרטיא¹².

- ד -

דעת גדולי האחרונים בנידון סרטיא שבתוך העיר.

ואין כל חדש תחת השמש, שכבר שאל חכם אחד אצל גדולי האחרונים שני דורות לפנינו, אי בעינן ששים רבוא בסרטיא ואם יש דין סרטיא בתוך העיר בזה"ז, והשיבוהו בזה האבני נזר (או"ח רעג ענף ה), מהרש"ם (תליתאה סי' קפח), ה"ישועות מלכו" (או"ח סי' כז), ה"דברי חיים" (מהדו"ח ליקוטים והשמטות סי' ג) וה"בית יצחק" (יו"ד ח"ב סי' קלו ענף ג, או"ח סימן נ ענף ג), וכולם השיבוהו דבעינן ששים רבוא ושאין דין סרטיא בתוך העיר בזה"ז¹³.

וז"ל האבני נזר שם:

"ומכל מקום אף לפי דבריו מה שרצה להוליד מזה שבזמן הזה נשתנה הענין ובימים הראשונים ה" כח בני העיר יפה לשנות הרחובות והשווקים. אני קורא על זה אל תאמר שהימים הראשונים ה" טובים מאלה":

וב"ישועות מלכו" שם:

"וכ"כ במכתבי הקדום להשוות קצת דברי הפוסקים דאסרטיא שהוא הדרך המפולש מחוץ לעיר כל שהדרך נמסר לס' רבוא אף על פי שאין ס"ר בוקעין בו תדיר מ"מ נקרא רה"ר אבל פלטיא שהיא בתוך העיר אף על פי שאינו מוקף מחיצות צריך שיהא ס"ר מצויין בו תדיר, דעיר נחשב כרשות בפ"ע".

ובדבריו הביא כת"ר ראייה מדברי ה"ישועות מלכו" אלה, שכאשר קאי על מחוץ לעיר כותב "סרטיא" ובתוך העיר כותב "פלטיא", ודייק כת"ר מכאן שדין סרטיא יש גם בתוך העיר. אך לענ"ד זה אינו, כי הטעם שנקט "פלטיא" הוא משום שפירש לפני זה ש"אסרטיא" הוא "הדרך המפולש מחוץ לעיר", ולכן נקט בתוך העיר "פלטיא", כי אין סרטיא בתוך העיר.

- ה -

גם לשיטת כת"ר שייתכן דין סרטיא בתוך העיר, עדיין אפשר לערב שם בצוה"פ

ולהעיר שגם לפי דברי כת"ר שייתכן שתהיה סרטיא בתוך העיר, הרי לשיטת המג"א¹⁴ (וכן הסכימו רוב הפוסקים) צריך ששים רבוא לבטל המחיצות, ולכן ברה"ר כזו מותר לעשות עירוב

12 והאמת שהיה אפשר לפרש כן גם בשיטת הרשב"א שדלתות אינן מועילות לפלטיא, שלא יעמדו דבריו בסתירה לפשט בגמרא, ואכמ"ל.

13 אלא שה"ישועות מלכו" כתב לפסוק כשיטת הרמב"ן בסרטיא שמחוץ לעיר.

14 או"ח סימן שס"ג ס"ק מ, וראה שו"ע הרב סימן שנה קו"א ס"ק ג, וראה שו"ת בית שלמה או"ח סימן נ"א, וראה אור זרוע הלכות עירובין סימן קכט.

של צוה"פ בלא דלתות, שהרי הטעם דבעינן דלתות הוא שלא יבטלו הרבים את צוה"פ, וכמפורש בשו"ע הרב ריש סימן שסד:

"מבוי המפולש בשני ראשיו לרשות הרבים והוא עצמו אינו רשות הרבים, כגון שאין רבים בוקעים בו או שאין ברחבו ט"ז אמה".

כלומר: אף שהמבוי מפולש לרה"ר גמורה, ויש לו דין רה"ר, אפשר לערבו בצורת הפתח כי אין הרבים בוקעים שם לבטל הצוה"פ.

וכבר כתב כן בשו"ת בית אב (כרם אב סימן ה ובפרי הכרם אות ג), וכן ביאר הגר"י שטייף בתיקון עירובין שלו (נדפס באור ישראל לג עמ' יד) בדינא דאפשר לחלוק רשות ברה"ר "ובפרט חלק הנקרא וויליאמסבורג אפשר לתקן בניקל ע"י צוה"פ, ובייחוד חלק הנקרא ברוקלין שאין כאן חשש של ס"ר בוקעים בו".

ולכאורה זוהי הכוונה במ"ש ב"אגרות משה" (ח"ה או"ח סי' כח) לגבי השכונות השונות בברוקלין "הא כל חלק חשוב כמו פלעטבוש ובארא פרק וכדומה הם רה"ר בפ"ע, דיש בכל אחד על משך שעור פחות מי"ב על י"ב מיל ס' ריבוא. שאף אם שייך לחלקם לשני מקומות חלוקין, הוי כל אחד בפני עצמו רה"ר דס' ריבוא"¹⁵. ואדרבה, במקרה כזה ישנה מצוה גדולה יותר לערב, כי עי"ז מצילים אנשים מעבירה על איסור דאורייתא ומתירים להם את הטלטול לכתחילה, גם מדרבנן.

לסיכום דבריי: הנלענ"ד ששיטת הרמב"ן בעניין ס"ר בוקעים בסרטיא היא דעת יחיד, ושהשו"ע והמג"א ושאר נוכ"כ לא פסקו כוותיה; גם הרמב"ן גופיה מיירי רק מחוץ לעיר; גם לשיטת המג"א והסכמת רוב הפוסקים צריך ששים רבוא לבטל המחיצות, ולכן ברה"ר דאורייתא כזו (אם צדקו דבריהם) מותר לעשות עירוב של צוה"פ בלא דלתות; תבנא לדינא, שאין נראה לענ"ד להמנע מלערב ברחובות הגדולים בעירונונו משום חומרא, ובפרט שהיא חומרא המביאה לידי קולא, כי עי"ז מקטינים מקום העירוב ואתו אינשי להכשל ולטלטל שם¹⁶.

15) אף שבמציאות אין שם קרוב לששים רבוא, אלא שכך ספרו להגאון בעל אגרות משה זצוק"ל, וה"ז בדוגמת הכתוב באותה התשובה "ומצד מחיצות סביב ברוקלין כפי הידיעה שעד עתה אינו כן וזהו אפשר לברר" ועובדה ברורה היא שיש שם מחיצות. ואכמ"ל.

16) ולהעיר מתשובת אבני נור סימן רמ"ו להתיר לעשות עירוב עם דלתות הראויות להנעל במקום צוה"פ, שזוהי קולא גדולה ביותר, וכתב ע"ז "והמתקש בזה ומונע מלהעמיד העירובין הוא מחטיא את הרבים ועתיד ליתן את הדין". ובשו"ת בית אפרים או"ח סימן כ"ו כתב "הנה ערכתי לעין הקורא דעת הרבה גדולי הראשונים אשר עליהם סמכו בהיתר הרבה דברים התלוים באיסור הוצאת שבת, אף שיש כמה גדולי עולם החולקים על שיטת רש"י מכל מקום אין כח ביד שום אדם לערער על המנהג אשר נתיסד עפ"י גדולי עולם חכמי צרפת ואשכנז אשר אנו מבני בניהם ומימיהם אנו שותים. . . ולכן נלענ"ד שאין להחמיר בזה להטעין דלתות ובפרט שהוא דבר שא"א לעשותו אם לא מטעם המלך וגדוליו, והמחמיר יחמיר לעצמו אבל לא להורות לאחרים, כי הוא חומר דאתי לידי קולא במקומות שמתקנין היתר טלטול שלהם על צורת הפתח, ואם אתה מחמיר עליהם להטעין עיבור צורת הפתח המכשלה הזאת תחת ידם ואתו לידי תקלה לטלטל בלא זה (וגם מהאי חששא אנו צריכין לאסור לנשים תכשיטין, אשר לא ישמעו, ואף לדעת הרא"מ יש דברים האסורים), ואם כן קרוב שיעברו על דרבנן על כל פנים, וגם דלפי מ"ש הרשב"א להרמב"ם יש לומר דצורת הפתח מהני לר"ה ואם כן תקנת צורת הפתח אין לבטלה כלל. והרא"ש

ואנכי אכוף ראשי מול הדר"ג שליט"א, וענוותו תרבני לייחל לתשובתו הרמתה להודיעני חוות דעתו בזה, כי לא ע"מ לקנטר (ח"ו) או ע"מ לפלפל כתבתי לכת"ר, אלא ע"מ לדון לפניו בקרקע וע"מ לידע את המעשה אשר ייעשה בתיקון עירובין כמצוות חכמינו ז"ל.

נ.ב.

לגבי דברי כת"ר על הצורך להחמיר שהחוט של צוה"פ לא ישתלשל, רציתי לציין למ"ש לציין בשערי ציון¹⁷ וז"ל:

"ומעתה על מקומי אנכי עומד, דמוכח מכמה הוכחות ברורות בעז"ה דאם הקנה שלמעלה עקומה כשר, בין שהעקום הולך לצדדין ובין למעלה ובין למטה. ואם נבוא לפסול בקנה עקומה למעלה היו כל צוה"פ שבכל העיירות פסולין, דע"פ רוב החוט שלמעלה מתעקם קצת פעמים לצדדין ופעמים למטה, וע"פ רוב אינו נמשך ביושר מצד הרוח או גם בדראט למעלה בהמשך הזמן מתעקם ואין פוצה פה".



בתשובה כלל כ"א סימן ט' התמרמר מאוד על אחד שרצה לאסור לתקן מבואות המפולשין לבין העכו"ם בצורת הפתח, וכתב שהוא מכשול הרבים בחילול שבת, והחמי' עליו מאד למשדי ביה גודא רבא ע"ש".

(17) חלק א סימן ג ענף ב.

צורך תשובות בעניינים שונים*

הגאון החסיד הרב ישראל יוסף הכהן הנדל שליט"א

רב קהילת חב"ד מגדל העמק

חבר בי"ד רבני חב"ד באה"ק

ברכת קריאת המגילה לנשים

שאלה:

כשקוראים את המגילה לנשים, והם מברכות את הברכה לשמוע מגילה, האם אשה אחת יכולה לברך ולהוציא את כולם עם הברכות או שכל אשה צריכה לברך בפני עצמה את הברכה?

תשובה:

איתא בגמרא סוכה: "ת"ר באמת אמרו בן מברך לאביו ועבד מברך לרבו ואשה מברכת לבעלה אבל אמרו חכמים תבא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו". ובתוס'² מביאים שבגמרא ברכות³ מדקדק מהגמרא כאן שנשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא מזה שהיא יכולה להוציא אחרים ידי חובתן, ופריך קטן איכא למימר מדאורייתא, אלא הכי במאי עסקינן דאכל שיעורא דרבנן ומפיק מדרבנן, ובתוספתא קתני גבי ברכת המזון דאין אשה ועבד וקטן מוציאין את הרבים ידי חובתן ואיכא לאוקמי כשאכל שיעורא דאורייתא, ואין יכול לדקדק מכאן דברכת המזון מדאורייתא דדילמא לא הוי מדאורייתא כיון דאין מצטרפות לזימון אין מוציא אות אע"פ שהאיש מוציאן שאני איש דחשיב טפי [כיון שהוא מחוייב ביותר מצוות מהאשה] אי נמי דרבים זילא בהו מילתא [שאין זה לפי כבוד של אנשים שנשים צריכות להוציא אותם] דהרי במגילה דנשים חייבות בה ופי' בהלכות גדולות דאין נשים מוציאות את הרבים ידי חובתן במגילה.

והרא"ש שם במגילה סובר שאשה יכולה להוציא את חברתה בקריאת המגילה, ועל זה

* למחותני היקר הרה"ג התמים יו"מ קלמנסון שליט"א מזו"ט מזו"ט לרגל הגיעך לשנת השבעים לאורך ימים ושנים טובות. ויה"ר שיקויים מ"ש הרבי ב"ט שבט תשמ"ח בלשון הרמב"ם משה רבינו תיקן להם לישראל שבעה ימי אבילות ושבעת ימי המשחה שכשנגמרים ימי אבילות נכנסים מיד לשבעת ימי המשחה שמחה הכי גדולה שמחת חתן וכלה נישואי הקב"ה עם עם ישראל בביאת משיח צדקינו מיד ממש ואז יהיה והקיצו ורגנו שוכני עפר והיא בתוכם וזו תהיה הנחמה האמיתית.

(1) לח, א.

(2) ד"ה 'באמת אמרו'.

(3) כ, ב.

מעיר שם הקרבן נתנאל⁴ אבל נשים רבות אין אשה מוציאה דזילא בהו מילתא וכמ"ש תוס' בסוכה ל"ח. ועל סמך זה כתב במשנה ברורה⁵ שאשה אינה יכולה להוציא אנשים בקריאת המגילה אבל יכולה להוציא את חברתה, ובשער ציון סקט"ו מוסיף אבל לנשים רבות אין אשה יכולה להוציא דזילא בהו מילתא כמ"ש בקרבן נתנאל.

ועפי"ז פסק בשו"ת מנחת יצחק⁶ שכשקוראים את המגילה לנשים כל אחת צריכה לברך לעצמה כי אם אחת תברך לכולם זילא בהו מילתא, והביאו בנטעי גבריאל הל' פורים⁷.

ולפענ"ד צע"ג על הקרבן נתנאל שמביא ראי' מתוס' בסוכה, כי שם מדובר שכשנשים מוציאות אנשים בקריאת המגילה "זילא בהו מילתא" פי' שאין זה לפי כבודן של האנשים שנשים צריכות להוציא אותם וכמ"ש בתוס' הרא"ש שם "זילו בהו מילתא באנשים שנשים מוציאות אותם", וכן כתב הריטב"א במגילה⁸: "כיון דקיי"ל כריב"ל דנשים מחויבות אף מוציאות אלא שאין זה כבוד לציבור", וא"כ מובן בפשטות שהפי' של זילא בהו מילתא הוא שאין זה מכובד לאנשים שנשים מוציאות אותם ידי חובתן וכמו שאיתא שם בגמרא שתבוא מארה לאיש שאשתו או בנו צריך להוציא אותו ידי חובתן.

ולפי זה אם אשה מוציאה נשים אחרות ידי חובתן אין שום סיבה שלא תוכל להוציאן כי הטעם דזילא בהו מילתא לא שייך בנשים עצמן.

ועוד קשה שבקרבן נתנאל ובמשנה ברורה איירי באשה שמוציאה נשים אחרות בקריאת המגילה אבל לא על ברכות קריאת המגילה, כי יש הבדל גדול בין קריאת המגילה עצמה ובין ברכות קריאת המגילה, כמ"ש בכף החיים⁹ שקריאת המגילה הוי כמו קריאת התורה שאשה אינה קוראת בתורה מפני כבוד הציבור, משא"כ ברכת המגילה הוי כמו הדלקת נר חנוכה שאשה מדליקה נרות חנוכה ומברכת ומוציאה גם לאנשים ידי חובתן כמ"ש בס"י תרע"ה ס"ג כיון שזה רק ברכה אין בזה משום כבוד הציבור.

ואם כן צ"ע על המנחת יצחק שמביא ראי' מקריאת המגילה לאמירת הברכות שאשה אינה יכולה להוציא נשים אחרות בברכת המגילה.

וכן צ"ע בתוס' סוכה הנ"ל שמביא ראי' מבעל הלכות גדולות שנשים אינן יכולות להוציא אנשים ידי חובתן בקריאת המגילה, והרי לפי האמת הבה"ג הולך לפי שיטתו שנשים אינן מחויבות בקריאת המגילה אלא בשמיעתה ולכן אינן יכולות להוציא אנשים ידי חובתן בקריאת המגילה, ואינו קשור כלל וכלל לטעם דזילא בהו מילתא ולכן א"א להביא ממנו ראי'.

וכן יש עוד שיטה של בעל העיטור שנשים אינם יכולות לקרוא את המגילה ואנשים מצד

(4) סק"ס.

(5) הל' מגילה סי' תרס"ט סק"ז.

(6) ח"ג סוף סי' נ"ד.

(7) סי' ל"ד סעיף ז'.

(8) ד, א

(9) סי' תרס"ט סק"ג.

קול באשה ערוה.

ולפי כל זה נראה לי ברור שאשה אחת יכולה להוציא שאר הנשים ידי חובתן בברכות המגילה.



בענין הכנה משבת ליו"ט

שאלה:

האם מותר להוציא חלות מהמקפיא בשבת עבור סעודת יו"ט במוצאי שבת?

תשובה:

- א -

איתא בשו"ע בכמה מקומות¹ שאסור לעשות שום הכנה, אפילו דבר שאין בו סרך מלאכה, משבת ליו"ט ומיו"ט לשבת, בלי עירוב תבשילין, וכן מיו"ט לחבירו, ומשבת ויו"ט לחול.

ובשו"ת קנין תורה² מביא מהחיי אדם³ שאם זה לצורך מצוה שאם לא יכין לא יוכל לקיים את המצוה מותר.

ואח"כ מביא מ"ש בשו"ת מהרש"ג⁴ שכל איסור הכנה הוא רק כאשר רוצה להרויח עי"ז זמן. דהיינו שעושה זאת עכשיו במקום לעשות בערב, ועי"ז הוא מרויח את הזמן בערב וזה אסור. אבל אם הוא עושה עכשיו כי אם יחכה לערב לא יוכל לעשות ויפסיד אינו נקרא הכנה ומותר. ומביא ראי' לזה מדין מוקצה בכלי שמלאכתו להיתר דמותר לטלטלו אף מ"חמה לצל" או כדי שלא יגנב. ואעפ"י שאינו צריך לכלי בשבת כלל, וא"כ לכאו' הוא מכין משבת לחול, אלא ע"כ צ"ל דמותר, דאם לאו הוא יפסיד את הכלי ולכן אינו נקרא הכנה.

וכן כתב ה"חיי אדם⁵ דאם א"א להשיג יין במוצש"ק להבדלה מותר להביא בשבת ואינו נק' הכנה, כי אם לא יהי' לו יין לא יוכל להבדיל. ועוד ראי', מדין לולב שמותר להחזירו למים ביו"ט

(1) סי' תט"ז ת"ק תצ"ד תר"ג תרס"ז.

(2) ח"ב סי' קט"ו אות ב'.

(3) כלל קנ"ג דין ו'.

(4) ח"א סי' ס"א.

(5) כלל ס' דין ט"ו.

אעפ"י שאינו צריך אותו עוד ביו"ט. אלא עכצ"ל טעם דהיתרא - כדי שלא יפסידו, מותר ואינו נקרא הכנה. וכן מביא עוד ראי' מדין הפרת נדרים בשבת בסי' שמ"א שאין מתירין נדרים בשבת אם אינם לצורך השבת, אבל לבעל מותר להפר נדרי אשתו בשבת אפילו אם אין זה לצורך השבת, בניגוד לחכם שמותר להתיר רק נדר שהוא לצורך השבת. והטעם, כי הבעל יכול להפר רק ביום שמעו ואם יחכה לאחרי שבת לא יוכל להפר. ומזה רואים שבמקום הפסד מותר ואינו נקרא הכנה.

ומקשה על זה בשו"ת קנין תורה, דלכאורה מה שהתירו משום פסידא מדובר רק בהפסד ממון, דאדם בהול על ממון, אבל אין זה קשור עם הכנה. וכן הקשה על הראי' של הפרת נדרים דשם מדובר רק על דיבור ולא מצינו שיש איסור הכנה בדיבור, ולכן א"א ללמוד משם, עכת"ד.

- ב -

ולפענ"ד נראה טעם ההיתר משום פסידא, הוא לא רק כשזה הפסד ממון, אלא גם אם ההפסד הוא שלא יוכל לקיים את המצווה במוצ"ש, כגון להבדיל על היין או לעשות סעודת יו"ט או שבת, וכן שלא יתקלקל הלולב ויוכל ליטול לולב כי אז אין זה הכנה, ולפי הכלל של המהרש"ג זה מובן עוד יותר, דלא שמתירין "הכנה", אלא שאין זה נחשב כהכנה כלל ומותר.

ומה שהקשה על התרת נדרים, אישתמיטתא דין מפורש" . . . אסור לעשות שום הכנה מיו"ט לשבת ומשבת ליו"ט אפי' בדיבור".

ובנטעי גבריאל⁷ מביא את שו"ת המהרש"ג הנ"ל והקשה על הראי' מהתרת נדרים בשבת שאי אפשר להביא ראי' מזה כי שם יש מצוה לבעל להפר נדרי אשתו.

- ג -

ולפענ"ד אין זה קושי כלל כי לא מצינו בשום מקום מצווה שהבעל צריך להפר כל נדרי אשתו, ועוד, בשו"ע מובא⁸ שגם מי שנשבע לעשות מלאכה, שאם לא יתירו לו היום א"א להתירו מחר, מותר להתירו בשבת אעפ"י שזה לצורך חול, וכן בסעיף ג' שם, "מותר להתיר חרמים של הקהל בשבת אעפ"י שאינם לצורך השבת מכיון שאם לא יתירו בשבת לא יתירו לו לעולם כי הם מתאספים רק בשבת", הרי ברור שגם אם אין זה בקשר לבעל שמפיר לאשתו מתירים להתיר שבועות וחרמים בגלל שאין הזדמנות אחרת וזה הפסד ולכן אינו נקרא הכנה.

ובנטעי גבריאל הנ"ל אומר שאין להקשות ממ"ש⁹ שאסור לשאוב מים שלנו ביה"ש של ער"ש לצורך האפי' של ליל פסח מצד הכנה ואעפ"י שאז לא יוכל לאפות, משום שלשאוב מים זה

(6) סי' תט"ז סעיף ב'.

(7) הל' ער"פ שחל בשבת בסופו שו"ת סי' ד'.

(8) שם בסעיף ב'.

(9) בסי' תנ"ה.

טירחא יתירה וטירחא יתירה אסור¹⁰. ולמסקנא פוסק כהמהרש"ג שאפשר להקל ואין זה נקרא הכנה.

ומכל הנ"ל נראה שמותר להוציא חלות מהמקפיא לצורך סעודת שבת או יו"ט או מיו"ט לחבירו, כי אם לא יפסיד ולא יוכל לקיים את הסעודה. ומשום זה אין זה נקרא הכנה.



ניקוי הפמוטים ביום טוב

שאלה:

האם מותר להוציא ביום טוב את שיורי הנרות והדיסקיות מהכוסיות והפמוטים כדי להכניס נרונים חדשים?

תשובה:

הגאון הרב עקיבא איגר כתב בהערותיו על הט"ז¹ וז"ל: "לענ"ד לטלטל להוציא הפתילה הישנה מפני חדשה היא היתר גמור דטלטול מוקצה לצורך אוכל נפש בלי שימוש דקיי"ל דשרי כדלקמן סוס"י תק"ט", ופוסק הרמ"א², "ומותר לטלטל מוקצה לצורך אוכל נפש ושמחת יו"ט והדלקת נרות היא צורך אכילת סעודת יו"ט".

והביאו בכף החיים³, וכן בפתחי עולם⁴, וכן בפסקי תשובות⁵.

ובשלחן יו"ט⁶ מדייק שאדמו"ר הזקן אינו סובר כסברת רע"א הנ"ל, כי בסעיף ח"י כותב וז"ל: "יום טוב שחל להיות אחר שבת אסור להדליק ביום טוב שיורי הלפידים והפתילות שנדלקו וכבו בשבת. . . מפני שהם יותר נוחים להדליק כשנדלקו כבר פעם אחת וכבו שהאור נאחז בהן היטב ונמצא שהכבייה שנכבו בשבת היא מכשרת ומכינה אותם להדלקה ביום טוב ואין שבת מכינה ליו"ט. . . וכיון שאסור להדליק ביום טוב יש על שיורי הפתילה דין כלי

(10) סי' תקכ"א.

(1) סי' תק"א סק"ז.

(2) שם בסעיף ז'.

(3) שם סקנ"ה.

(4) שם סק"כ.

(5) שם סעיף ז'.

(6) בביאורים פכ"ג סק"ז.

שמלאכתו לאיסור שאין לטלטלו כי אם לצורך גופו או מקומו . . אבל שיורי הלפידים כיון שאין ראויים להסקה ביום טוב אסור לטלטלם אפילו לצורך גופן ומקומן לפי שאין עליהם תורת כלי כלל".

ולאח"ז מביא אדמו"ר הזקן שיטה אחרת וז"ל: "ויש אומרים . . מותר להדליק שיורי הלפידים והפתילות שנדלקו וכבו בשבת לפי שאין כבייה זו חשובה הכנה גמורה כיון שגוף הפתילה כבר היה בעולם אלא שע"י כבייה זו היא נוחה יותר להדליק ואין בזה כדאי לאסור את גוף הפתילה והלפידים", וממשיך, "ולענין הלכה יש לחוש לסברא הראשונה ולעשות פתילות חדשות, ואם הישנה מונחת על פי הנר מותר להוציאה משם כדי להניח אחרת במקומה דכיון דאיסור טלטול אינו אלא מדברי סופרים יש לסמוך על סברא האחרונה".

ומזה מדייק דלכאורה אם סבר כמו סברת הרע"א הי' יכול לפרש בפשטות כמו רע"א שמותר להוציאן היות שזה אוכל נפש כדי להדליק נרות ומותר לטלטלו, וא"כ מכאן ראי' שאינו סובר כרע"א.

ולפענ"ד נראה שאין מכאן ראי' כי עדיפא מיני' מתרץ שאין בזה מוקצה כלל.

ובשלחן שלמה⁷ מסתפק אם בימינו שיש לנו בין כך אור חשמל בכל מקום אין הדלקת נרות נקרא צורך אוכל נפש, ומסיים די"ל שעכ"פ הוי מכשירי אוכל נפש ומותר.

ולפענ"ד נראה כיון שגם היום לא מסתפקים באור חשמל אלא מקפידים להדליק נרות לקיים המצוה של הדלקת נרות יו"ט שפיר נקרא זה צורך אוכל נפש.

ולכן נראה שלמעשה מותר להוציא שאריות של הנרות והדיסקית של הנרונים מהכוסיות ביו"ט.



ניקוי לכלוך מבגד בשבת

שאלה:

האם מותר לנקות לכלוך שאין בו ממשות אלא מראה לכלוך מבגד בשבת, והאם מותר להשתמש במברשת?

תשובה:

(7) הל' יו"ט סי' תק"א.

- א -

איתא בשו"ע¹, "טיט שעל בגדו משפשפו מבפנים דלא מוכחא מילתא לאחזוויי כמלבן אבל לא מבחוץ דדמי למלבן, ומגרדו בציפורן, ויש מפרשים דהני מילי בלח אבל ביבש אסור דהוי טוחן".

ובזה מחלק הט"ז² "נ"ל דדוקא אם יש בו ממשות טיט על הבגד אבל אם יש רק מראה טיט אבל אין בו ממשות מגרד לבטל המראה כי אין זה דומה לטוחן, ולפי"ז יש להתיר אם החלוק שלו מטונף קצת ואין בו ממשות של צואה ורק מראה והוא יבש, יכול להוריד עם הציפורן את מראה הלכלוך כדי להתפלל". וכן פסק רבינו בשלחנו³.

דהיינו בגד שיש עליו טיט לח בשבת אסור לשפשפו להוריד את הטיט כי זה נראה כמלבן את הבגד, אבל מותר לו להכניס את ידו במפנים ולשפשפו כי אין זה נראה כמלבן את הבגד, וכן מותר לו לגרד את הטיט עם הציפורן, ואם הטיט הוא יבש אסור לשפשפו גם מבפנים כי הוא מפורר אותו ודומה לטוחן, אבל אם אין שום ממשות ורק מראה של טיט מותר לגרדו מן הבגד כי אין בו שום טוחן.

- ב -

והנה במשנה ברורה בביאור הלכה שם חולק על הט"ז וכותב, "ולענ"ד דין זה לא ברירא לי' כלל דנהי דאין כאן משום טוחן אבל הוא מכוין ליפות את הבגד שלא יהיה עליו רושם הלכלוך ובודאי לא גרע מסכסוכא דסודרא דאסור משום שמכוין לצחצחו והוי כמלבן, ומה שהתיר הגמרא זה רק להסיר את הטיט משא"כ כאן שאין שום טיט וכוונתו לנקות את הבגד ממראה הטיט ולצחצחו בודאי אסור, ועוד לדעת רש"י במנער בגד מהאבק שעליו יש בו חיוב חטאת כיון דמכוין לצחצחו ובה נראה ששם דוקא אם הוא בגד שחור וחדש שמקפידים עליו חייב אבל כאן אפילו אם אין הבגד שחור או חדש כולם מקפידים שלא יהיה עליו מראה של טיט או צואה וממילא הוי אסור משום מלבן".

ובקצות השולחן⁴ מעיר עליו, "הרי א"א להחזיק כל הפוסקים כמו הט"ז והא"ר ושו"ע רבינו והח"א טועים בזה".

ומביא ראי' לשיטת הט"ז מדעת המתירין לגרד טיט יבש בציפורן או בסכין שהוא דעת סתם בשו"ע שלא ביארו מהו שיעור הגירוד שעליו להשאיר עליו רושם הטיט וא"כ מזה ש"מ שמותר להעביר אפילו כל מראה הטיט לגמרי, וכן מובן שלדעת האוסרים הרי"ז רק משום טוחן אבל אם אין ממשות אלא מראה לבד מותר להעביר את כל המראה, ואינו דומה לסכסוכי דסודרא דאסור דשם מיירי אחרי כביסה שהדרך הוא לסכסכו כדי שיתלבן ויצהיל והכסוכו הוי גמר מלאכת הכיבוס כמו מכה בפטיש ולכן אסור, משא"כ בטיט הדרך להעביר את הטיט הוא על ידי כביסה

(1) או"ח סי' ש"ב סעיף ז'.

(2) שם סק"ו.

(3) שם סעיף ח"י, וכן באליה רבא שם סק"כ, ובח"א כלל כ"ב אות ח'.

(4) סי' קט"ז סקל"ז.

במים, ואעפ"כ אסור לשפשפו מבחוץ אפי בלי מים כי נראה כמלבן, אבל כשמגרדו בציפורן או בסכין התירו כי אינו נראה כמלבן ואעפ"י שמסיר כל המראה לגמרי כי אין זה דרך ליבונו.

ועוד מביא ראי' מדין של נעל שיש עליו טיט שמותר לשכשכו במים להעבירו מעליו כי אין בזה משום כיבוס כי אין כיבוס בעור על ידי שכשוך, אלא רק על ידי שישפשף צדו זה על צדו השני. והרי כשיתן מים על הנעל יסיר מראה הטיט לגמרי, ולמה אין בזה משום מלבן, אע"כ צ"ל כיון שאי"ז דרך כיבוסו לא הוי מלבן ואעפ"י שמסיר את מראה הטיט, ולפי"ז אפשר גם לתרץ את קושיית רע"א על רש"י⁵ במנער טליתו מן העפר דאסור, ששואל מ"ש מטיט שעל בגדו שמותר לשפשפו מבפנים, אלא שבמנער טליתו מפרש רש"י דחייב חטאת שזה ליבונו אבל בטיט שעל הבגד מפרש רש"י מסכסכו מבפנים דלא מוכחא מלתא לאתחזוויי כמלבן ומלבן ממש לא הוי דאין נותן שם מים, ולכא' מה ההבדל ביניהם, הרי גם במנער מהעפר אינו נותן שם מים ואפי' הכי אסור?

אלא שבאמת רש"י כבר תירץ את זה בעצמו שבמנער מן העפר זהו ליבונו דכן הוא הדרך שמנקים על ידי ניעור וניפוץ וזהו ליבונו ולא ע"י כיבוס במים ולכן אסור, משא"כ במשפשף טיט שעל בגדו כתב דלא הוי מלבן ממש כי אינו נותן מים, כי בטיט דרך ליבונו הוא ע"י כביסה במים ואם אינו נותן בו מים אינו מלבן ומותר, והעיקר תלוי מהו דרך ליבונו ולכן במגרד ממשות הטיט הוי אסור רק משום טוחן משא"כ אם אין שם ממשות ורק מראה הטיט מותר לגרדו לגמרי כי אין זה דרך ליבונו.

ומסתבר שאסור להעביר מראה הטיט על ידי מברשת כי הוא כלי מיוחד לכך והוי דרך ליבונו כמו שמנער את האבק מן הבגד עכת"ד.

- ג -

וראיתי שישנם מתקשים להבין מ"ש בקצוה"ש, אבל לפענ"ד דבריו ברורים מאד, היות וכל האיסור כאן הוא שנראה כמלבן ולא שהוא מלבן ממש ולכן זה תלוי אם זהו דרך ליבונו או לא, שאם זה דרך ליבונו כך גזרו בו רבנן שאסור כי נראה כמלבן, ואם אין זה דרך ליבונו אינו נראה כמלבן אפילו אם מסיר כל מראה הלכלוך.

וכן מ"ש שהכסוס הוא גמר מלאכת הכיבוס אין כוונתו כפשוטו שזה גמר מלאכה ממש כי הרי כאן כל האיסור הוא רק מדרבנן ולא שייך לומר כלל מלאכה ממש.

ולפענ"ד אפשר להביא עוד ראי' מדין של בגד שאינו שחור או אינו חדש שמותר לכל הדיעות לנער אותו מן העפר או האבק לגמרי שלא ישאר כלום כיון שאין מקפידים אינו נראה ככיבוס.

ולפי כל הנ"ל נראה, שמותר להעביר מראה של לכלוך יבש לגמרי מעל הבגד, אבל לא ע"י מברשת.



קנין סיטומתא במעות

הגאון החסיד הרב אברהם הרץ שליט"א

דיין בועד רבני ליובאוויטש

למד בישיבתנו הק' תשל"ז – תשל"ט

גמרא ב"מ מז, א אמר ר' יוחנן דבר תורה מעות קונות ומפני מה אמרו משיכה קונה גזירה שמא יאמרו לו נשרפו חטיך בעלי'. סוף סוף מאן דשדא דליקה בעי שלומי, אלא גזירה שמא תפול דליקה באונס, אי מוקמת להו ברשותי מסר נפשי' טרח ומציל, ואי לא לא מסר נפשי' טרח ומציל.

וכן פסק בשו"ע חו"מ סי' קצ"ח סעי' א': דבר תורה מעות קונות אבל חכמים תקנו שלא יקנו המטלטלים אלא בהגבהה או במשיכה.

ובסמ"ע שם סק"ז הקשה: מאי טעמא בקנין סודר קונה ולא חששו לגזירה שיאמר נשרפו חטיך בעליי'. ותירץ דכל זמן שלא קיבל המוכר דמי שיווי הפירות מציל הוא הפירות כי לא ניהא לי' לילך אח"כ עם הלוקח בדינא ודיינא.

ובנתיבות המשפט שם סק"ד כתב, דבקנין כסף אפילו נתן רק מקצת המעות לא קני, אע"פ שלא שייך הגזירה, כיון שלא קיבל כל המעות, משום דלא פלוג רבנן בתקנתא.

ולאידך כתב הנתיבות, דבקנין סודר, אפילו נתן כל המעות קני, כיון דאין דרך ליתן מעות בק"ס, ולא שייך טעם הגזירה, ולכן אפילו נתן מעות לא חילקו בזה.

ויש להוסיף, דאם נתן הלוקח מעות בקנין סודר איהו דאפסיד אנפשי', שהרי הקנין מהני בלי מעות (ראה בשו"ת חת"ס חו"מ סי' ס"ו).

וכן כתב בשו"ת רעק"א סי' קל"ד (ראה פתחי תשובה חו"מ סי' קצ"ח סק"ג).

והנה בחו"מ סי' ר"א סעי' ב' כתב המחבר: וכן כל דבר שנהגו התגרים לקנות בו, כגון על ידי שנותן הלוקח פרוטה למוכר או על ידי שתוקע לו כפו או במקום שנוהגים הסוחרים שמוסרים לקונה המפתח, וכן כל כיוצא בזה.

ודברים אלו הם קנין סיטומתא שנהגו כן הסוחרים. והקשה בסמ"ע שם סק"ד, מדוע מהני ולא חשו שיאמר המוכר נשרפו חטיך בעליי', ותירץ דלא חשו רק כשקיבל המוכר כל המעות, ועי' דרישה.

ומשמעות דבריו כאן (וכן לעיל בסי' קצ"ח), דרק בקיבל כל המעות חששו, אבל בקיבל מקצת מעות מהני אפילו בקנין כסף (וכן מפרש בשו"ת רעק"א שם בדעת הסמ"ע, וראה פתחי תשובה שם).

אבל לדעת הנתיבות ורעק"א ועוד, דבקנין כסף לא מהני אפילו בנתן מקצת מעות, דלא פליג רבנן בתקנתא, יש לעיין מדוע מהני בנותן פרוטה למוכר כמנהג הסוחרים.

והביאור בזה, דרק בקנין כסף שניתן בתור תשלום ופרעון (ועיין סמ"ע חו"מ סי' ק"צ סק"א), התם תקנו דלא מהני, שהרי הדרך היא ליתן כל המעות, ולכן חששו שיאמר נשרפו, ושוב לא פלוג רבנן בתקנתא אפילו בנתן מקצת מעות לפרעון.

אבל במנהג הסוחרים שנותן רק פרוטה כדי לקיים המקח ולא בתור פרעון, הרי בכה"ג אין חשש שיאמר נשרפו, שהרי המוכר לא קיבל עדיין מעות לתשלומיו, ולא נכלל קנין דסיטומתא בתקנה זו דמעות אינן קונות.

וכן כתב בשו"ת אגרות משה ח"ב סי' נ"ב, עיי"ש.

והנה הפוסקים דנו אם מנהג הסוחרים הוא שנתנת כל המעות היא הקנין המקובל ביותר, האם מהני קנין זה מדין קנין סיטומתא.

דמחד גיסא יש לחלק, דרק מדין קנין מעות לא מהני אבל מדין קנין סיטומתא מהני, ומאידך גיסא יש לומר שבכה"ג, שנתן כל המעות לתשלומין, לא מהני אפילו מדין קנין סיטומתא.

וראה בפוסקים שכתבו דמהני קנין סיטומתא אפילו בנתן כל המעות - ראה משפט שלום למהרש"ם סי' ר"א ובשער המשפט (קצ"ח סק"ב) ועוד (כמצויין בספר "פסקי המשפט").

אמנם בשו"ת צ"צ יו"ד סי' רל"ג הביא לענין בכורה, דבתשובת רמ"א סי' פ"ז חשש להחמיר, שמעות קונות עכ"פ מדרבנן משום סיטומתא, וכתב הצ"צ ולא משמע כן מרבנו ז"ל שם.

וכוונת הצ"צ לדברי רבינו הזקן שכתב בשו"ע סי' תמ"ח סעי' י"ב, לענין חמץ בפסח, דמעות אינן קונות בנכרי אפילו מדרבנן כדי להציל את הישראל מלעבור בבי". וע"ז כתב הצ"צ, דהרי דעת אדה"ז דסיטומתא חשוב קנין גמור גבי חמץ בפסח - ראה בשו"ע שם סעי' י"א ש"אם החמץ הוא באופן שלא יוכל הנכרי לעשות קנין משיכה, צריך להקנותו להנכרי באחד משאר דרכי הקני' שהן קנין גמור המועיל שלא יוכל אחד מהן לחזור בו כגון בכל דבר שנהגו הסוחרים לקנות בו דהיינו על ידי הרושם שנהגו בקצת מקומות שכשהלוקח רושם על המקח כדי שיהי' לו סימן ידוע שהוא קנוי לו קנין גמור או על ידי תקיעת כף או על ידי נתינת פרוטה במקומות שנהגין שכשלוקח נותן פרוטה למוכר או שמכין בכפיהן זה על גבי זה נגמר המקח ואין אחד מהן יכול לחזור בו" - ומבואר דקנין סיטומתא מהני לענין חמץ היכי שנותן פרוטה למוכר שיהא נגמר המקח, ואעפ"כ כתב אדה"ז בסעיף יב, דהיכי דנתן כל המעות לא מהני מדין קנין סיטומתא. והטעם, דבעכו"ם ליכא קניין מעות אלא משיכה בלבד, ולכן לא מהני נתינת כל המעות מדין סיטומתא בקונה מעכו"ם לחייב בכורה.

נמצינו למדים שנחלקו הפוסקים בענין זה, וצ"ב מהי סברת פלוגתתם, אם מנהג הסוחרים ליתן כל המעות האם מהני מדין קנין סיטומתא.

ויש לבאר בזה, דנחלקו מהו יסוד קנין סיטומתא.

דהנה בפוסקים דנו האם זהו קנין דרבנן או דאורייתא, ונפק"מ לענין בכורה וחמץ, וגם תלוין אם קנין דרבנן מהני לדאורייתא. אמנם יש לחקור מהו יסוד הקנין, דיש לפרשו בשני אופנים:

א. שחכמים תקנו, שהיות שיש מנהג הסוחרים יש כאן גמירת דעת לקנין וא"כ עיקר הקנין אינו ע"י מעשה הקנין של תקיעת כף וכיו"ב אלא שזה פועל גמירת דעת, שזהו יסוד של קנין,

וחכמים תקנו דמהני מדין הפקר בי"ד הפקר, ויש שכתבו שזהו מה"ת - ראה בשו"ת חת"ס הובא בפתחי תשובה שם.

ב. שעצם מעשה הקנין יש בו חלות קנין.

והנה בשו"ת צ"צ שם כתב על מה שכתב רמ"א שסיטומתא היא דרבנן: צ"ע ועיין חינוך פ' בהר מצוה שלו שהקניות כלום מדבריהם כו'. ומבאר הצ"צ כוונת החינוך שכל הקנינים כולם מדבריהם וז"ל: וי"ל שהתורה אמרה שיקנו במה שדרך לקנות. דהיינו שכל קנין הוא "מה שדרך לקנות".

ולפי"ז יש לומר שגם סיטומתא היא מדאורייתא, וכתב הצ"צ: וכ"מ ברבנו ז"ל סי' תמ"ח סעי' י"א דסיטומתא מהני לאפקועי איסור ב"י וב"י שהוא דאורייתא.

ולפי זה יש לבאר כנ"ל, שאם הקנין סיטומתא מיוסד על גמירת דעת, כאופן הא' דלעיל, יש לומר שאי"ז נכלל בתקנה דמעו"ת אינן קונות, דאם מנהג הסוחרים הוא שכשמשלם נגמר המקח אין הקנין חל מחמת המעות אלא מכח גמירות דעת. ולכן לשיטתם הקנין סיטומתא הוא רק מדרבנן.

אבל לדעת אדה"ז והצ"צ שכל הקנינים מה"ת הם "מה שהדרך לקנות", כמבואר בחינוך, וא"כ אם מנהג הסוחרים בזמננו הוא שכשמשלם כל המעות נגמר המקח, א"כ הקנין נעשה ע"י נתינת המעות, וסיטומתא נמי הוי קנין מה"ת, כמבואר בשו"ת צ"צ שם, וא"כ שוב נכלל בתקנת חכמים דמעו"ת אינן קונות, וכן נכלל בדין התורה דמעו"ת אינן קונות בעכו"ם אלא משיכה.

ורק בנותן פרוטה למוכר ולא בתור תשלומין, רק לקיים המקח בכה"ג אין זה נכלל בתקנה דמעו"ת אין קונות. וכן נמי מהני בעכו"ם, דרק מעו"ת אינן קונות בעכו"ם, ובכה"ג אין זה קנין מעו"ת אלא קנין אחר כנ"ל.

ולפי זה, מה שדנו בפוסקים בזמננו שאם שילם במעות עבור מטלטלין (בקנה מישראל) ושוב נפסד הדבר או נשרף, די ש כאן קנין סיטומתא, לדעת אדה"ז וצ"צ לא נגמר המקח, וחייב המוכר לשלם ללוקח עוד סחורה [ומ"מ הלוקח אינו יכול לחזור אחר שנתן מעו"ת, די ש מי שפרע, כמו בכל קנין מעו"ת].



תשלומין דתפילה כשעבר זמן מאז שהתפלל*

הגאון החסיד הרב משה אהרן צבי ווייס שליט"א

שליח ומד"א קהילת חב"ד שערמאן אוקס, קאליפורניא

מוח"ס מצא טוב

[למד בשיבתינו הק' תשל"ז - תשל"ח]

עובדא הוה קמן באחד שנכנס לבית המדרש למחרת התחלת אמירת 'ותן טל ומטר לברכה', וכמסיח לפי תומו אמר שמחמת חסרון ידיעה, לא אמר "ותן טל ומטר לברכה" בערבית, ובבוקר שחרית כבר אמרו לו במנין בו התפלל, שמתחילין ותן טל ומטר, והוא כבר התפלל שחרית לפני כשעתיים, והוא היה עדיין בתוך זמן תפילה.

ונשאלת השאלה, האם מותר לו או שהוא מחוייב להתפלל כעת שמונה עשרה עוד הפעם כתשלומין למעריב, או שמא אינו יכול להשלים את תפילת ערבית, מאחר והוא כבר סיים את תפילת שחרית לפני זמן רב?

- א -

חייב חזרה למי ששכח טל ומטר

תחילה יש לדון לגבי מי ששכח לומר טל ומטר בלילה הראשון, אם הוא צריך לחזור ולהתפלל. דהנה כתב השו"ע¹: "ברכת השנים, צריך לומר בה בימות הגשמים: ותן טל ומטר, ומתחילין לשאול מטר בחוצה לארץ בתפלת ערבית של יום ס' אחר תקופת תשרי, ויום התקופה הוא בכלל, ובארץ ישראל מתחילין לשאול מליל ז' במרחשון. . אם לא שאל מטר בימות הגשמים, מחזירין אותו, אף על פי ששאל טל. .".

אלא שכתב הביאור הלכה² שהחיי אדם כתב בשם הפרי חדש דבדיעבד אם התפלל ושכח טל ומטר, מונין מעת לעת מהתקופה, ולפי זה כיון דאין תקופת תשרי נופלת אלא בג' שעות או בט' שעות בלילה או ביום, לעולם אין צריך לחזור בתפלת מעריב הראשונה, כיון שעדיין לא נשלם ס' יום מעת לעת, עיי"ש.

ולפי דבריו, הרי שבעניננו שהוא שכח טל ומטר רק בלילה הראשון של ההזכרה, אינו חייב להשלים את התפילה כלל.

* לכ' מורי אלופי ומודעי כמוהר"ר יחיאל מ"מ שליט"א, בהגיעו לוקנה וקני ת"ח וכו'.

זכור אוכור בערגה אותם ימים מאירים בשבת תחכמוני ועוד ינוב בשיבה דשנים ורעננים יהיה לאורך ימים ושנים טובות.

(1) סימן קיז ס"א.

(2) מכאן הוא סעיף ד.

(3) שם סעיף א ד"ה בתפלת ערבית.

הכרעת הפוסקים למעשה

אכן סיים הביאור הלכה וז"ל: הפמ"ג הביא להפר"ח וכתב עליו ואיני יודע אם לסמוך עליו בזה, כי אין הלכה כאבי העזרי בזה, ועל כל פנים מחוייב להתפלל ומתנה . . . ובספר מחזיק ברכה פסק בהדיא דלא כפרי חדש, וגם הבעל דרך החיים לא הזכיר כלל שום נפ"מ בין יום ראשון לשאר ימים, וגם מביאור הגר"א משמע לכאורה דפסיקא ליה דאין הלכה כראבי"ה בזה, עכ"ל. הרי שנראה מדבריו שגם בלילה הראשון צריך לחזור על התפילה.

ויש להוסיף על דבריו, שגם בשו"ע רבינו⁴ לא הזכיר חילוק בין הלילה הראשון לשאר הלילות, ולכן נראה שלמעשה הוא חייב לחזור על התפילה, אלא שאם רוצה להחמיר על עצמו, יש לו לכוון לשם תפילת נדבה.

ואחרי שנתבאר שחייב להשלים את התפילה, נפן לדון האם יכול להשלים את התפילה אחרי שעבר זמן רב מאז שהתפלל שחרית.

- ב -

מקור דין תשלומין לתפילה

דהנה איתא בגמרא בברכות⁵: "אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן טעה ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית שתיים, ואין בזה משום דעבר יומו בטל קרבנו, מיתבי מעות לא יוכל לתקן וחסרון לא יוכל להמנות מעות לא יוכל לתקן זה שבטל קריאת שמע של ערבית וקריאת שמע של שחרית או תפילה של ערבית או תפילה של שחרית . . . אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן הכא במאי עסקינן שבטל במזיד", כלומר, מי שלא התפלל תפילה אחת בשוגג, יכול להשלים אותה בתפילה הסמוכה, ומתפלל שתי תפילות אחד לחובה ואחד לתשלומין.

צריך להתפלל קודם את התפילה העיקרית ורק אחר כך את התשלומים

עוד מבואר בהמשך הגמרא⁶ שצריך להתפלל קודם את התפילה העיקרית, ורק אחר כך את תפילת התשלומין, ולכן אם אחד טעה ולא התפלל מנחה בשבת, מתפלל במוצאי שבת שתיים של חול, ומבדיל בראשונה כי צריך להתפלל תחילה את התפילה העיקרית של עכשיו, ואינו מבדיל בשניה שהיא רק תפילת תשלומין למנחה, ואם הבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה, שניה עלתה לו ראשונה לא עלתה לו.

וכן נפסק בשו"ע⁷ וז"ל: טעה או נאנס ולא התפלל שחרית, מתפלל מנחה שתיים, הראשונה

(4) בסימן קיז.

(5) דף כו ע"א.

(6) שם בברכות דף כו ע"ב.

(7) סימן קח סעיף א.

מנחה, והשניה לתשלומין, ואם היפך⁸, לא יצא ידי תפילה שהיא תשלומין, וצריך לחזור ולהתפלל אותה. וכן הדין בכל מקום שצריך להתפלל תפילה לתשלומין, ע"כ.

- ג -

טעם הדין שיש להקדים את התפילה העיקרית

ובטעם הדבר שצריך להקדים את התפילה העיקרית, נחלקו האחרונים, בלבוש כתב שהוא משום דתדיר ואינו תדיר קודם⁹, והט"ז¹⁰ הקשה דדין תדיר אינו לעיכובא. ולכן כתב שהוא משום דחביבה מצוה בשעתא, וביאר דמעלת חביבה מצוה בשעתא עדיפא ממעלת תדיר, דבמעלת תדיר, הוה זמן שניהם עכשיו, מה שאין כן כאן, דכבר הלך זמן התפילה שלא התפלל, אלא שתקנו לה תשלומין והיינו דוקא אחר חובת שעתיה¹¹.

ובמעדני יום טוב¹² כתב טעם, לפי שיש לחוש שתתבטל תקנת חכמים ויבוא להתפלל אותה אפילו שלא בזמן תפילה שניה, לכך תיקנו שיקדים קודם תפילת החובה, ואז לא יבוא לידי פשיעה זו.

ובאליה רבה כתב שהטעם הוא לפי שאין תפילת התשלומין מתקבלת אלא אגב תפילת החובה, ולכן צריך שיתעסק קודם בתפילת החובה¹³, וכן העתיקו המשנ"ב¹⁴ ושו"ע רבינו¹⁵.

תשלומים רק בתפילה הסמוכה

(8 וכתב שם המשנ"ב (סק"ז): פי' שהיתה בדעתו שתהא הראשונה לתשלומין לא יצא, דלא תקנו רבנן השלמה אלא בזמן התעסקות בתפילה חיובית ולא קודם לכן, ויש מפקפקים לומר שאין צריך לחזור ולהתפלל אלא אם כן גילה דעתו בפירוש בתפילתו שהשניה היא לשם חובה והראשונה לתשלומין, וכגון שהוא מוצאי שבת והבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה. ולענין דינא כתב הפר"ח והפמ"ג שאין לנו אלא דברי המחבר וכן העתיק הדרך החיים להלכה, ומכל מקום טוב יותר שבעת שחזור ומתפלל, יתנה ויאמר אם איני מחוייב להתפלל פעם שנית אני מתפלל אותה בתורת נדבה.

(9 וכן כתב ברדב"ז ח"א סימן שסא.

(10 שם סק"י, וכן הקשו במעדני יום טוב ומלבושי יום טוב (סק"א), ובמקור חיים להחות יאיר (אות א).

(11 ובארץ צבי (ח"א סימן פז) תמה על טעם זה, שלא מצינו שחביבה מצוה בשעתא מעכב.

(12 ברכות פ"ד סימן ב אות ת, וכן הוא בספרו מלבושי יו"ט על הלבוש סק"א, ובעטרת צבי גם הביא את דבריו, ונראה שהסכים עמהם, ומאידך העטרת זקנים הסכים לטעם הלבוש ולא לטעם זה.

(13 וז"ל: אין תפלת תשלומין מתקבלת אלא אגב תפלת שעתיד, אבל כשמתפלל התשלומין קודם תפלת שעתיד אינה מתקבלת כיון שעבר זמנה. עוד יש לציין שהוא כתב שם טעם נוסף על פי הסוד, דאין להחליש המדה שנוהגת בזמנה להקדים מדה אחרת.

(14 סק"ז.

(15 בסעיף א.

עוד כתב השו"ע¹⁶ שאין תשלומין אלא לתפילה הסמוכה בלבד¹⁷, שאם טעה ולא התפלל שחרית ולא מנחה, מתפלל ערבית שתיים, אחרונה לתשלומי מנחה, אבל שחרית אין לה תשלומין, וכן בשאר תפילות¹⁸.

חידוש הרשב"א שיכול להשלים רק בזמן תפילה

והנה כתב הרשב"א¹⁹ בחידושו שם וז"ל: "ולעולם משלים הוא בתפילה הסמוכה לה, אבל טעה ולא התפלל שחרית אינו מתפלל ערבית שתיים, וכן טעה במנחה לא יתפלל בשחרית שתיים".²⁰

ועוד כתב: "ומיהו דוקא בזמן תפילה, לפי שכיון שהוא זמן תפילה והוא עוסק בתפילתו חוזר ומשלים מה שטעה בתפילתו, אבל שלא בזמן תפילה לא. שאם לא כן מאי מתפלל ערבית שתיים ומתפלל מנחה שתיים דקאמר, לימא טעה ולא התפלל שחרית קודם חצות, חוזר ומתפלל לאחר חצות, אי נמי טעה ולא התפלל מנחה חוזר ומשלים כל הלילה הוה ליה למימר, עכ"ל.

מבואר בדבריו שיכול להשלים את התפילה שהחסיר רק בזמן תפילה, אבל לא בזמן תפילה לא. והרשב"א הוסיף בדבריו גם את המילים "בשעה שהוא עוסק בתפילה". והב"י²¹ העתיק את לשון הרשב"א, ועל פי דבריו פסק בשו"ע²²: דהא דמשלים התפילה שהפסיד הרי זה דוקא בזמן תפילה, עכ"ל.

פסק בכוונת הרשב"א

ויש להסתפק בכוונת הרשב"א והשו"ע, האם הכוונה היא שיכול להשלים את התפילה שהחסיר רק בשעה שהוא מתפלל את התפילה העיקרית, אבל אם כבר עבר זמן מה משעה שהתפלל, אי אפשר להשלים את התפילה החסרה, או שמא הכוונה היא שכל זמן שהוא יכול להתפלל ולעסוק בתפילה, הוא יכול גם להשלים את מה שהחסיר, ורק בזמנים שהוא לא יכול להתפלל בהם את התפילה העיקרית, אי אפשר להשלים את התפילה החסרה.

ובשאלה זו נחלקו האחרונים וכמו שיבואר להלן.

16) בסימן קח סעיף ד.

17) וכתב המשנה ברורה (ס"ק טז) שאם שכח שחרית והתפלל מוסף ועדיין לא עבר זמן שחרית, אפילו הכי יתפלל שחרית. מי ששכח ולא התפלל שחרית ומוסף ונזכר במנחה יתפלל מנחה ואחריו מוסף ואחריו שחרית ואם התפלל מוסף קודם מנחה יצא.

18) וכתב בב"י, שאמנם דעת האגור שאם הפסיד שתי תפילות יכול להשלים את שתיהן, מכל מקום דעת הרא"ש, הרמב"ם ורבינו יונה שאפשר להשלים רק בתפילה בסמוכה, והכי הלכתא.

19) בחידושו בברכות שם דף כו ע"א.

20) והוא כדעת הפוסקים הנ"ל.

21) בסימן קח.

22) שם סעיף ג.

- ה -

דעות האחרונים שאפשר להשלים כל זמן תפילה

דהנה הב"ב²³ הסתפק לגבי מי שלא התפלל שחרית עד חצות היום, האם הוא יכול להתפלל שחרית בחצי הראשונה שאחרי חצות היום, או שמא חייב להמתין עד זמן מנחה, ואז להתפלל מנחה תחילה ואחר כך ישלים את תפילת שחרית.

ובתוך דבריו הוא הביא את הרשב"א הנ"ל, והוכיח מדבריו שאי אפשר להתפלל שחרית באותה שעה²⁴, וזהו כוונתו במה שכתב שרק בזמן תפילה ובשעה שעוסק בתפילה, דהיינו שרק בשעה שאפשר להתפלל אבל אין כוונתו שאפשר להשלים את התפילה במשך כל הזמן שאחרי חצות²⁵, וכן משמע שסובר הרמ"א²⁶, וכן העלה העטרת זקנים²⁷, וכן עולה מדברי הלבוש²⁸, והסכים עמהם האליה רבה²⁹, אלא שכתב שאם עבר הזמן יש להחמיר ולהתפלל את התפילה בנדבה, והסכים עמו הפמ"ג³⁰. ומדברי הערוך השלחן³¹ עולה שאפילו לכתחילה אפשר להשלים את התפילה כל זמן שאפשר להתפלל את התפילה השנייה, ולא צריך לכוון בזה לשם נדבה.

דעות האחרונים שאפשר להשלים רק בזמן תפילה

מאידיך הפר"ח³² חלק להדיא על הב"י, והעלה שכוונת הרשב"א היא כפשוטו, שרק בעודו עוסק בתפילתו העיקרית אחר ששהה כדי הילוך ד' אמות, אפשר להתפלל תפילת תשלומין,

(23) ריש סימן פט.

(24) דהיינו מזה הרשב"א הוכיח מלשון הגמרא שאמרה שמי שלא התפלל מנחה מתפלל ערבית שנים, ומי ששכח שחרית מתפלל מנחה שנים, ואל כתבה שמי שטעה ולא התפלל שחרית קודם חצות, חוזר ומתפלל לאחר חצות, ומי ששכח מנחה מתפלל כל הלילה, על כרחך שיש זמן שאי אפשר להתפלל בו כי אינו זמן תפילה, ולכן אי אפשר להתפלל שחרית בחצי שעה שאחר חצות שאינו זמן מנחה, ומתוך הדברים אנו רואים שהב"י לא הבין מהרשב"א שצריך להתפלל את התשלומים דוקא סמוך לתפילה העיקרית.

(25) ובמשנ"ב (ס"ק טו) הביא שלדעה זו אם עבר זמן תפילה לא יכול להשלים תפילתו, דהיינו אם לא התפלל ערבית יתפלל שחרית שנים רק עד ד' שעות על היום שהוא זמן תפילה לשחרית, דהא נוטל עבור זה שכר תפילה בזמנה, מה שאין כן אחר ד' שעות דנוטל רק שכר תפלת רחמי, כבר אי אפשר להשלים תפילתו, אלא שבדרך החיים כתב דאם גם תפלת שחרית גופא לא התפלל עד אחר ד' שעות, דצריך להתפלל אז שנים, כיון שעוסק בתפילה. ועוד כתב המשנ"ב דאם שכח להתפלל מנחה י"א דמתפלל מעריב שנים רק עד חצות לילה שהוא זמן הראוי לערבית לכתחלה, אמנם הפמ"ג כתב דזמן השלמת תפילת המנחה הוא כל הלילה עד עמוד השחר. ואם שכח ולא התפלל שחרית יש לה השלמה רק מעת שמתחלת זמן מנחה והוא החצי שעה שאחר חצות וגם שיתפלל מנחה מקודם ונמשך זמן ההשלמה כדיעבד עד בין השמשות.

(26) שם סעיף א, שהעתיק את פסק הב"י בשם הרשב"א.

(27) בסימן קח ס"ג.

(28) סימן קח סעיף ג.

(29) סימן קח סק"ד.

(30) סימן קח משבצות זהב סק"ג.

(31) סימן קח סעיף יד.

(32) סימן קח ס"ג.

אבל אם הפסיק בין תפילה לתפילה והלך לעסקיו, שוב אינו מתפלל תפילת תשלומין. והוסיף שכן הוא גם דעת הראב"ד³³, וכן כתב הרעק"א³⁴ בהגהותיו דאם שהה הרבה, לא יתפלל תשלומין, והוסיף שכן נראה מדברי הרשב"א, הראב"ד והרמב"ם, וכן פסקו המלבושי יו"ט³⁵ והנתיב חיים³⁶, וכן מבואר בפרישה³⁷ ובט"ז³⁸.

הכרעת המשנ"ב

עוד יעוין במשנ"ב³⁹ שאחרי שהביא את דעת האחרונים שאי אפשר להשלים את התפילה החסרה רק בזמן שהמתפלל, כתב שהרבה אחרונים⁴⁰ הסכימו דאף דלכתחילה בודאי צריך לזהר בזה להתפלל תפלת השלמה תיכף אחר תפילה החיובית, אבל בדיעבד אינו מעכב רק אם עבר זמן תפילה, דהיינו אם לא התפלל ערבית יתפלל שחרית שתים רק עד ד' שעות על היום שהוא זמן תפילה לשחרית⁴¹, דהא נוטל עבור זה שכר תפילה בזמנה, מה שאין כן אחר ד' שעות דנוטל רק שכר תפלת רחמי, והוסיף שכן כתבו הפמ"ג ומגן גבורים ודרך החיים.

- 1 -

דעת אדה"ר

והנה רבינו בשלחננו⁴² העלה כשיטות האחרונים שאפשר להשלים רק סמוך לזמן שמתפלל, וזלה"ק: "אין תשלומין לתפילה שהפסיד אלא בזמן תפילה (הסמוכה לה) אבל לא בשעה שאינה זמן תפילה, כגון אם שהה הרבה אחר שהתפלל תפילה שהיא חובת שעה, אינו יכול להתפלל עוד לתשלומי תפילה שהפסיד, לפי שלא תקנו תשלומין לתפילה שהפסיד אלא בזמן שעוסק בתפילה שהיא חובת שעה, שאז כיון שהוא עסוק בתפילה הוא חוזר ומשלים מה שפשע בתפלותיו", עכלה"ק.

33) בהשגות, פרק ג מהלכות תפילה הלכה י.

34) בהגהות השו"ע סימן קח ס"ג.

35) על הלבוש ס"ב, וכן העלה בספרו דברי חמודות על הרא"ש בברכות פרק ד סימן ב סק"ה.

36) לבעל הקרבן נתנאל, על שו"ע סימן קח ס"ג.

37) סימן קח סק"ב.

38) סימן פט סק"א.

39) סימן קח ס"טו.

40) ובשער הציון (ס"ק כט) ציין שכוונתו למאמר מרדכי וחי אדם ומגן גבורים.

41) ובפמ"ג (משב"ז סק"ג) מסתפק במי שלא התפלל עד ממש סוף ד' שעות, וסיים תפילתו בדיוק בסוף ד' שעות, אי ישרים ערבית, היות דתשלומין הוא לאחרי זמן תפילה, ומאידך גיסא, מכיון דאי לא התפלל שחרית מתפלל עד חצות, אם כן עדיין לא עבר זמן ב' תפלות, עיי"ש איך שפושט.

וכעין זה יש לחקור במי שהתפלל שחרית ממש קודם חצות, והתשלומין דערבית יהיה אחר חצות, אי נימא דבתר מעיקרא דתפילת חובה אזלינן ונמשך התשלומין מעיקר זמן חיובו והוא בזמן הנכון, או דבתר סוף אזלינן והתפילה דתשלומין הוא לאחרי זמן תפילה.

42) סימן קח סעיף ז.

ודברי רבינו ברורים מללו, דאין תשלומין אלא בזמן שעוסק בתפילה שהיא חובת שעה, ואם שהה הרבה אחרי שגמר את תפילתו, אינו יכול להשלים את מה שהחסיר⁴³.

דקדוק פסק רבינו

והנה רבינו הקיף את התיבות "הסמוכה לה" בסוגריים, ובספר חקרי הלכות⁴⁴ מסביר את הטעם שרבינו הקיף תיבות אלו בחצי עיגול, לרמז למחלוקת הנ"ל בין הפוסקים, דאין זה פשיטא דרק אם שהה הרבה אז אינו יכול עוד להתפלל תפילת תשלומין, ומסיים וזה ברור ופשוט, ע"כ.

ולכאורה אין זה פשוט וברור כלל, דלפי דבריו לא ברירא לרבינו דין זה, דאם שהה הרבה דאינו משלים, ומרמז לזה בסוגריים אלו, ובמחכ"ת לא דק, שהרי רבינו חוזר על כלל זה בסעיף זו כמה וכמה פעמים, ואומר דינו באופן ברור דאם שהה הרבה אחרי שהתפלל את תפילת החובה אינו יכול עוד להשלים, מפני שלא תקנו תשלומין לתפילה אלא בזמן שעוסק בתפילה, שאז כיון שהוא עוסק בתפילה הוא חוזר ומשלים, ולא משמע כלל שהוא מסתפק בדין זה.

ונראה דתיבות "הסמוכה לה" לא קאי על דין זה כלל, אלא דרבינו מרמז כאן לדין המבואר בהמשך דבריו⁴⁵, דלא תקנו תשלומין אלא לתפילה הסמוכה לה בלבד⁴⁶, כגון שחרית ומנחה ולא שחרית וערבית, אבל הם לא על אופן וזמן התשלומין.

דעת הצמח צדק

והנה זלה"ק של אדמו"ר הצמח צדק⁴⁷: "מזה יש להוכיח לענין תשלומי תפילת ערבית, שמשלימים עד חצות אם נאנס מלהתפלל שחרית עד אותו זמן. או אפילו התפלל פעם אחת שחרית בזמנו אלא שטעה בענין שצריך לחזור ולהתפלל פעם שניה, אם הוא עדיין קודם חצות מתפלל שמונה עשרה לתשלומין דערבית גם כן", עכ"ל.

מבואר בדבריו, שאם כבר עבר זמן מאז שהתפלל שחרית, שאינו יכול להשלים את תפילת ערבית, וכדעת אדה"ז, אלא שחידש הצמח צדק שאם הוא מתפלל שחרית אחרי זמן תפילה, מפני שנאנס מלהתפלל בזמן, או מפני שצריך לחזור על התפילה, שהוא גם יכול להשלים את

43 והנה בערוך השולחן (סימן קח סעיף יד) כתב על דברי אדה"ז וז"ל: "ודברי הגר"ז בשו"ע שלו יותר תמוה, שתפס בדברי הב"י דאם לא התפלל מיד אחר תפלת חובה, אסור לו להתפלל התשלומין, ומנא ליה הא, והרי מקור הדין הוא מהרשב"א, והוא כתב זה לענין להתפלל החובה מקודם כמו שכתבנו, והעטרת זקנים תפס דכוונתו לענין החצי שעה שאחר חצות... ולענ"ד נראה ברור לדינא כמו שכתבנו, עכ"ל.

ולענ"ד יש תימה על דברי הערוך השולחן, שתפס את רבינו במה שלומד דברי הרשב"א כפשוטו, ואדרבה קשה על הערוך השולחן, דהרי זה ברור דדעת רבינו הוא כפשטות הרשב"א המובאת בב"י בסימן קח, דאין תשלומין אלא בשעת תפילתו, ובשעה שעוסק בתפילה, וצ"ע.

44 מהרה"ג פיקארסקי ע"ה על אתר, חלק ח.

45 בסעיף ח.

46 וכידוע דלא כל חצי עיגול בשו"ע רבינו הוא מסיבת ספק.

47 ברכות, הגהות לקיצור פסקי הרא"ש, פרק שלישי אות ב.

תפילת ערבית באותו זמן, מפני שלמעשה הוא עסוק בתפילת שחרית⁴⁸.

- ז -

שיעור הזמן שכבר אי אפשר להשלים

ועתה נפן לדון בשאלה, מהו השיעור של זמן מרובה, שלדעת הרבה פוסקים כבר אי אפשר להתפלל את תפילת התשלומים.

והנה בקצות השלחן⁴⁹ כתב דשיעור זמן דשהה הרבה שכתב אדה"ז לא נתבאר, וציין למה שהעיר במקום אחר⁵⁰, דמצינו חילוקי זמנים בגדר של זמן מרובה בין סוכה ותפילין, דבהלכות תפילין כתב רבינו⁵¹ דמי שחלץ את תפיליו, והיה בדעתו שלא יחזור להניחן עד לאחר זמן מרובה כמו ב' או ג' שעות, ואחר כך נמלך לחזור ולהניחן מיד, צריך לחזור ולברך עליהם, הרי שזמן מרובה הוא ב' או ג' שעות.

ומאיךך בהלכות סוכה כתב רבינו⁵², דאם יצא מהסוכה לזמן מרובה, שהוא כשעה או שעתיים, וחזר, צריך לחזור ולברך על הסוכה⁵³.

הרי שיש סתירה בדעת רבינו אם זמן מרובה הוא שעה-שעתיים, או שעתיים-שלוש, ולמעשה בדי השלחן נשאר בצ"ע בטעם החילוק שבין תפילין לסוכה, והוא לא הכריע מהו השיעור למעשה⁵⁴.

עוד יש לציין ללשונות הפוסקים שדנו בזה, דז"ל הדברי חמודות: אם הניח עסק התפילה והלך לו שוב אין לו ענין להשלים, ובפרישה כתב דלא יאחר אלא שיעור הילוך ד' אמות או אמירת אשרי ויתפלל מיד תפילת תשלומין, וכעין זה כתב ברבי עקיבא איגר: שיהיה סמוך לה אחריה מיד, בכדי שתתישב דעתו עליו.

ובפרי חדש כתב: בעודו עוסק בתפילתו העיקרית אחר ששהה כדי הילוך ד' אמות צריך להתפלל תפילת תשלומין, אבל אם הפסיק בין תפילה לתפילה והלך לעסקיו, דמשמע שרק אם הלך לעסקיו לא יכול להתפלל, אבל אין הדבר תלוי בזמן מסויים, אבל גם משמע שלכתחילה

(48) וכמו שכתב בדרך החיים שהבאנו לעיל.

(49) סימן כח סעיף ג ובבדי השלחן שם ס"ק יא.

(50) בדי השלחן סימן ח ס"ק סג.

(51) בסימן כה סעיף כט.

(52) בסימן תרלט סעיף יג.

(53) וז"ל שם: במה דברים אמורים כשיצא מן הסוכה בין גמר אכילה ראשונה להתחלת אכילה אחרונה ושהה שם חוץ לסוכה ולא חזר לאלתר אלא לאחר שעה ושתיים או אפילו אם חזר לאלתר, אלא שבשעה שיצא מן הסוכה היה דעתו לשהות הרבה חוץ לסוכה ושלא לחזור לסוכה לאלתר, שאז אין הברכה שבירך על אכילה הראשונה פוטרת אכילה אחרונה כיון שהפסיק ביניהן ביציאה גמורה על דעת שלא לחזור לאלתר.

(54) ויעוין במכתב המפורסם שכתב רבינו בלקוטי שיחות (ח"ד עמ' 1363) לבאר את החילוקים שבין סוכה תפילין וציצית.

יש להשלים בדוקא מיד.

- ה -

חילוק בין מי שלא התפלל לבין מי ששכח טל ומטר

והנה על פי כל הנ"ל, היה נראה שבענינו, שעבר זמן רב מאז שהתפלל שחרית, שלא יוכל להשלים את תפילת ערבית.

אלא שמתחילה רציתי לחלק בין מקרה של אחד שלא התפלל בכלל, לבין נידוננו שהוא התפלל ערבית אלא שלא הזכיר טל ומטר, דאולי אין זה בגדר תשלומין שיכול להתפלל רק ביחד עם התפילה הסמוכה לה, אלא שיהיה מותר להתפלל תפילת ערבית אפילו זמן מופלג אחרי שגמר תפילת שחרית.

הוא על פי מה שדנו התוספות⁵⁵ לגבי מי שטעה ולא אמר יעלה ויבוא במנחה, האם יתפלל במוצאי ראש חודש ערבית שנים, דדעת רבינו יהודה היא שלא יחזור ויתפלל, שהרי הוא כבר התפלל תפילת המנחה מבעוד יום, אלא שהוא לא הזכיר את ראש חודש, אם כן הוא לא ירוויח כלום אם יחזור ויתפלל במוצאי ראש חודש בלי יעלה ויבוא.

ואם כן מסברתו של רבינו יהודה יש ללמוד, דיש חילוק גדול בין מי ששכח להתפלל לגמרי, לבין מי ששכח תוספת שתקנו חז"ל. ואם כן יש מקום לומר דמי שהתפלל שמונה עשרה אלא שלא אמר טל ומטר, הרי שזה נחשב שהוא התפלל כדבעי אלא שחיסר פרט בתפילתו, ומחמת חסרון זה צריך לחזור ולהתפלל, אך אולי אין זה מדין תשלומי תפילה, אלא שזה תקנת חכמים שצריך לחזור ולהתפלל, ואם כן יתכן לומר שעכשיו הוא זמנו לחזור ולהתפלל כתשלומין, וממילא לא צריך את כל דיני התשלומים, ואינו צריך להתפלל סמוך לתפילה אחרת.

חילוק בין טל ומטר ליעלה ויבוא

אלא דגם אם נאמר שיש מקום לסברא זו, מכל מקום נראה שכל זה דוקא לגבי יעלה ויבוא, אבל מי ששכח טל ומטר, הרי שזה כמי שלא התפלל כלל.

וכן ראיתי שמחלק הגר"ח מבריסק⁵⁶, שבתחילה הביא את דברי התוס' הנ"ל, שיתכן שמי ששכח יעלה ויבוא, אין ענין שיחזור ויתפלל ערבית שנים במוצאי ראש חודש, ואחר כך המשיך וכתב, וז"ל: "אולם בטל ומטר אין להקשות כן, משום דטל ומטר הוא מסדר התפילה, וכשלא אמר הוי משנה ממטבע שטבעו חכמים, וכאילו לא התפלל כלל, אבל יעלה ויבוא רק חיוב הזכרה היא, ולא הוי כלא התפלל רק שחייב להתפלל שנים כדי שיזכיר יעלה ויבוא", עכ"ל.

הרי שהוא נקט שמי ששכח טל ומטר הרי זה כאילו שלא התפלל כלל, ושפיר נכלל דינו בתוך דיני תשלומין, וממילא בענינו שכבר הרבה זמן מאז שהתפלל שחרית, לכאורה אינו יכול להשלים תפילת ערבית.

(55) בברכות דף כו ע"ב ד"ה טעה.

(56) בסנטסיל על הגמרא בברכות שם, בענין טל ומטר.

- ט -

פירוש הארץ צבי

והנה בשו"ת ארץ צבי⁵⁷ העלה כדעת האחרונים שאפשר להשלים את התפילה גם אם כבר חלף זמן מאז שהתפלל, וביאר שם "דכל שהתפלל כבר תפילה העיקרית, חשוב גם כן בזמן תפילה, על פי מה שכתב המהר"ל⁵⁸ דכל מצוה זמנית, פוטרת כל הזמן, ואם קורא קראי שמע על מיטתו, חשוב כאילו קורא כל הלילה. ואני הבאתי ראיה לזה. . על כן כל שהתפלל, חשוב כאלו מתפלל גם עכשיו בעת שמתפלל התשלומין. . ועל כן בעיני שיקדים תפילה העיקרית לתשלומין, כדי שיהיה כבר בנמצא בפועל תפילה העיקרית בעת שמתפלל תפלת תשלומין. . , עכ"ל⁵⁹.

נמצא שהארץ מסכים בעקרון לסברא של אדה"ז ודעימיה, שצריך להשלים את התפילה רק בשעה שהוא מתפלל את התפילה העיקרית, אלא שסובר שאם כבר התפלל את התפילה העיקרית, זה נחשב שהוא מתפלל אותה כעת אפילו שעבר מאז זמן רב, מפני שכל מצוה זמנית, אין הכוונה שמספיק לקיים אותה פעם אחת, אלא שנחשב הדבר שהוא מקיים את המצוה כל הזמן, ולכן הוא יכול להשלים את התפילה אחר כך, מפני שזה שנחשב שהוא סמוך לתפילה העיקרית⁶⁰.

57 להגאון מקוז'גלוב, חלק א סימן פז, שם הוא דן לגבי מי ששכח יעלה ויבוא בראש חודש שחרית, ולא נזכר עד אחר חצות, והנה לפי מה שכתב בשערי תשובה (סימן קח סק"ז) בשם הברכ"י דאם שכח של שחרית בראש חודש ונזכר אחר חצות יתפלל של מנחה ואחר כך מוסף ואחר כך שחרית, ובנידון דידן אם יתפלל מוסף, לא יוכל עוד להתפלל שחרית כמו שכתב המג"א (סי' קכו) בשם הרמ"ע שאם שכח ולא הזכיר של ראש חודש ולא נזכר עד אחר שהתפלל מוסף, אין צריך לחזור של שחרית, משום שכבר הזכיר של ראש חודש במוסף, ואם כן יש להסתפק כיצד ינהג בעניינו.

58 בנתיב העבודה פרק יט, וז"ל: "וזה כי אף אם קרא בתורה כבר נסתלק הימנו התורה אחר זמן כשאנו עוד קורא בתורה והוא ישן על מטנו ואיך יהי' עליו הגנה אבל ק"ש שפוטרו כל הלילה וכיון שפוטרו כל הלילה לכך כל הלילה מגין תורה זאת עליו. ובשביל כך אמרו שאפי' אם לא קרא רק ק"ש שחרית וערבית קיים והגית בו יומם וליילה", עכ"ל.

59 ועל פי זה ביאר דסברא זו שייכת רק בתפלת מנחה, שצריכה שתקדם לשחרית, אבל לא לענין מוסף, דהרי מוסף לבד אין מועיל שיוכל להתפלל תפלת שחרית שקדמה לה, וצריך דוקא מנחה, על כן אין ראיה ממנחה למוסף. ועל כן כל דינו של הברכ"י דמוסף קודם לשחרית, יש לדון בו דמהיכי תיתי, ומהא דתפלת העיקרית קודמת לתפלת תשלומין אין ראיה, יעו"ש עוד מה שהכריע למעשה.

60 וכשהצעתי דברי המהר"ל והארץ צבי לאחיני חתן אחותי הרה"ח ר' מרדכי פרקש שליט"א, הוא העיר שאולי זהו הפירוש במה שכתב אדה"ז בתניא (פרק יג) וז"ל: ". בינוני הוא דרך משל, כאדם שישן שיכול לחזור וליעור משנתו כך הרע בבינוני הוא כישן בחלל השמאלי בשעת ק"ש ותפלה שלבו בווער באהבת ה', ואח"כ יכול להיות חוזר וניעור. ולכן היה רבה מחזיק עצמו כבינוני אף דלא פסיק פומיה מגירסא ובתורת ה' חפצו יומם וליילה בחפיצה וחשיקה ותשוקה ונפש שוקקה לה' באהבה רבה כבשעת ק"ש ותפילה, ונדמה בעיניו כבינוני המתפלל כל היום, וכמאמר רז"ל הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו, עכ"ד. דהיינו שהוא נחשב כאילו שהוא מתפלל כל היום ממש.

- י"ד -

דעת רבינו

אמנם נראה שאין קושיא מדברי הארץ צבי לדברי רבינו, שהרי אין הדברים מפורשים במהר"ל שהוא נחשב ממש כמתפלל כל היום, עד כדי כך שהוא יכול להתפלל את תפילת התשלומים גם כן, אלא שיש את ההשפעה של התפילה למשך כל היום, אבל כל זמן שלא מתפלל בפועל, אינו יכול להתפלל את תפילת התשלומים, ואף כי גברא רבה כהארץ צבי קמסהיד עלה, אבל אין הדברים מפורשים בדברי המהר"ל.

נמצא דלדעת רבינו אדה"ז, תפילת תשלומין היא רק בשעה שמתפלל את תפילת החובה, ולכן מי ששכח לומר ותן טל ומטר בערבית וכבר התפלל שחרית, ועבר מאז זמן רב, אינו יכול להתפלל תפילת תשלומים על אף שנמצאים עוד בתוך זמן תפילה, עד שלישי היום.

- י"א -

השלמה בנדבה

והנה כאמור לעיל הפמ"ג והמשנ"ב כתבו שמחמת מחלוקת הפוסקים, יש לו להתפלל את התשלומים בתורת תפילת נדבה. ויש להסתפק אם רבינו גם סובר כן, דמצד אחד רבינו אינו מציע עצה זו כמו שהוא מציע במקומות אחרים, ומאידך יתכן שהוא סמך על מה שכתוב בסוף הסימן⁶¹: "כל מקום שהדבר מוכרע יחזור ויתפלל בתורת נדבה ואין צריך לחדש בה דבר כמו שנתבאר", ואם כן גם בענייננו הוא יכול להשלים את התפילה בתורת נדבה.

אופנים נוספים שאפשר להשלים את התפילה

עוד יש לציין, שכבר נתבאר לעיל בדברי הצמח צדק, שלמרות שאפשר להשלים את התפילה רק בשעה שהוא מתפלל את התפילה העיקרית, מכל מקום אפשר לעשות כן, גם באופן ששכח לומר טל ומטר בשחרית, והוא עודנו בתוך זמן תפילה, שאז הוא חוזר על שחרית שנית, שכל זמן שלמעשה הוא מתפלל שחרית, הוא יכול להשלים תפילת עריבת.

וכמו כן מי שנאנס ולא התפלל שחרית עד סמוך לחצות היום, מכיון שמותר לו להתפלל אז תפילת שחרית, מותר לו גם להשלים תפילת ערבית.

- י"ב -

סיכום

א. מי ששכח לומר טל ומטר בימות הגשמים, צריך לחזור על התפילה, אפילו אם שכח בתפילה הראשונה.

ב. מי שלא התפלל תפילה אחת, יכול להשלים אותה בתפילה הסמוכה, ולהתפלל שמונה

עשרה פעמיים.

ג. יש לכוון להתפלל את התפילה הראשונה לשם התפילה העיקרית, ואת השניה לשם תשלומים, ונאמרו בזה כמה טעמים באחרונים. ואם היפך וכיוון בראשונה לשם תשלומים, יש אומרים שלא יצא וצריך לחזור ולהתפלל תפילת תשלומים שנית.

ד. דעת רוב הפוסקים שאפשר להשלים את התפילה רק בתפילה הסמוכה, ואי אפשר להשלים יותר מתפילה אחת.

ה. יש אומרים שאין להשלים את התפילה אלא כל זמן שאפשר להתפלל לכתחילה, ולכן אין להשלים ערבית אחרי שעברו ד' שעות, ואין להשלים שחרית אחרי חצות היום, ואין להשלים מנחה אחרי חצות הלילה.

ו. נחלקו הפוסקים אם צריך להתפלל את התשלומים רק סמוך לתפילה העיקרית, ואם עבר הרבה זמן כבר לא יכול להשלים את התפילה, וכן סובר אדה"ז, או שיש תשלומים כל זמן שלא עבר זמן תפילה, ויש אומרים שמספק ישלים את התפילה בנדבה, ויש להסתפק אם אדה"ז מודה לזה.

ז. יש מי שכתב חידוש גדול, שבכל המצוות הזמניות, זה נחשב שהוא מקיים את המצוה במשך כל הזמן.

ח. אם נאנס ולא התפלל שחרית עד סמוך לחצות, או שגם בשחרית שכח טל ומטר וחוזר על התפילה, יכול לכו"ע להשלים אז את תפילת ערבית, כי סוף סוף הוא עסוק בתפילת שחרית.

תבנא לדינא

לדעת הרבה פוסקים, למרות שכבר עבר הרבה זמן מאז שהתפלל שחרית, הוא יכול להשלים תפילת ערבית, אך לדעת הרבה פוסקים הוא כבר לא יכול להשלים את התפילה, וכן סובר אדה"ז, אך יתכן שיכול להשלים בתורת נדבה, וכן נראה למעשה, ומן הראוי שיחדש בתפילה איזה דבר, ואז יכול להתפלל לכו"ע.



הפסקת הריון כשיש חשש ממזרות*

הגאון החסיד הרב יעקב הכיב שליט"א

אב"ד ביה"ד איחוד הרבנים צרפת

חבר ביה"ד הרבנות הראשית לנעדרלאנד

מח"ס שו"ת ריח השדה ושו"ת חם השמש

[למד בישיבתנו הק' תשמ"ח – תשנ"א]

פנתה אלינו המבקשת גברת ח' הגרה בעיר ס' בצרפת. הנ"ל התחנתה כדמו"י בפעם הראשונה בשנת . . עם מ' בבית הכנסת של הקונסיסטואר בעיר פאריז ונולדו להם . . ילדים. בשנת . . התגרשו כדמו"י בבית דין פאריז. בשנת . . הכירה המבקשת יהודי בשם ש' שהיה נשוי בזיווג ראשון עם ע', ובשנת . . התגרש מע', כדמו"י בבית דין פאריז.

בתאריך . . התחנתה המבקשת כדמו"י עם ש' באופן פרטי אצל הרב י' רבה של עיר י' צרפת. הם לא עשו את הרישום ברבנות בעיר פאריז (בשונה מנישואיהם הקודמים), כאשר החוק בצרפת קובע שחייבים להינשא אזרחית לפני שמתחנים בחו"ק כדמו"י, הבעל התנגד מאד ולשם כך פנה לרב קהלה שיחתן אותם בלי נישואין אזרחיים. עד כמה דברנו על כך בעבר שדבר זה מביא לידי מכשול, כי כאשר מתפרקת החבילה אין אפשרות מבחינת החוק לחייב את הבעל לתת את הגט כאשר הוא סרבן, ומעבר לזה היות כי אינם רשומים ברבנות לא ניתן לדעת שהם נשואים כאשר במסמכים ובנתונים שניהם רשומים כגרושים גם מצד החוק וגם מצד ההלכה.

ובכן זה כשנתיים שהם פרודים והרב י' דיבר על ליבו של הבעל כדי שיתן את הגט, בהתחלה הבעל רצה להתחמק בטענה שהנישואין שלהם לא שווים כלום כי הם לא רשומים ברבנות, בסוף אמר לאשתו "מגיע לך להשתחרר אתן לך את הגט".

הני' ידוע כי הרב י' הוא רב חרדי ויר"ש בתכלית, וגם יודע לערוך חו"ק כדמו"י, היום הוא כבר בגמלאות אבל בזמנו ראה כמטרה קדושה לחתן כדמו"י, כאשר בני הזוג חיים ביחד באיסור, וזאת אף אם לא רצו להתחתן אזרחי. כמוכן היום הוא מבין שלא היה לו לעשות את זה, כי אף על אחוז קטן שיהיה, יכולים להגיע להסתבכות.

ואכן ההסתבכות הגיעה, כאשר כמה חודשים אחרי שעזבה את בעלה, האשה עברה לגור בארץ

* מאמר הלכתי זה, מוקדש לרגל "שנת השבעים", של הגאון החסיד פה מפיך מרגליות הרב יחיאל מנחם מענדל קלמנסון שליט"א, ראש ישיבה תו"ת ליובאוויטש ברינוא צרפת, ומח"ס החשובים "מי טל", אשר זכינו לשמוע את שיעוריו בעת היותי לומד בישיבה הק' (תשמ"ח – תשנ"א) שיעורי יסוד בש"ס ופוסקים ראשונים ואחרונים. וכדברי הרבי בהתוועדות י"א ניסן תשל"ב "אשר מנהג ישראל תורה הוא, ובפרט כדאיתא בשו"ת חוות יאיר ומובא בפרי מגדים, בהנוגע לשבעים שנה, הרי שהמענה מה צריך לעשות לאחר מכן הוא, נאמר בפירוש תיכף בהמשך הפסקו – "ואם בגבורות", שצריך אז להתחיל לעשות בהתגברות יתירה, ביתר שאת וביתר עוז, לאורך ימים ושנות חיים.

ישראל בכוונה לצאת ממצבה הקשה. בהתחלה עברה היא לגור אצל אחותה, אבל מהר מאד התחברה עם ידיד נעורים יהודי בן להורים יהודים, והם מכירים מהילדות בזמן היותם גרים בצרפת, אותו ידיד גרוש וחי בעיר חשובה בארץ ישראל. המבקשת עברה לגור אצלו, ולפני חודש נכנסה בהריון ממנו.

מהבירור שעשינו החו"ק של המבקשת עם בעלה ש' נעשו כדת וכדין עם שני עדים כשרים שומרי תו"מ, ובכך הקידושין חלים ועומדים והיא אשת איש שזנתה עם יהודי בהיותה בביתו וזה נעשה בעיר חשובה באה"ק, כאשר בעיר יש רוב יהודים בשונה מאם זה היה בפאריז.

אחרי הרבה מחשבות האשה פונה אלינו כעת, ומבקשת האם מותר לה לעשות הפסקת הריון, כאשר עומד כאן שאלה של עובר ממזר. כמובן שאנחנו נפעל בכל הכוח לקבל את הגט מבעלה כדי לשחרר אותה מכבלי עיגון ושתהיה מותרת לעלמא לבר מכהן ואסורה לבעל ולבועל.

- א -

ולהקדים: מצינו בגמ' סנהדרין דף נז ע"ב בן נח נהרג בדיין אחד ובעד אחד שלא בהתראה מפי איש ולא מפי אשה, ואפילו קרוב משום רבי ישמעאל אמרו אף על העוברין מנהני מילי אמר רב יהודה דאמר קרא בראשית ט, ה "אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש" אפילו בדיין אחד בראשית ט, ה מיד כל חיה אפילו שלא בהתראה בראשית ט, ה אדרשנו ומיד האדם אפילו בעד אחד בראשית ט, ה מיד איש ולא מיד אשה אחיו אפילו קרוב משום רבי ישמעאל אמרו אף על העוברין מאי טעמיה דרבי ישמעאל דכתיב בראשית ט, ו "שופך דם האדם באדם דמו ישפך" איזהו אדם שהוא באדם הוי אומר זה עובר שבמעיי אמו.

ופרש"י: אף על העוברין - הכה את האשה ויצאו ילדיה נהרג עליהן ובישראל עד שיצא לאויר העולם כדתנן במס' נדה דף מד ע"א תינוק בן יום אחד ההורגו חייב היכא דקים ליה בגוויה שכלו לו חדשיו ואינו נפל. הרי מבואר מפרש"י שדווקא בן נח נהרג על העוברין אבל ישראל אינו נהרג אלא עד שיצא לאויר העולם.

והנה מצינו ברמב"ם הל' מלכים פ"ט הל' ד "בן נח שהרג נפש אפילו עובר במעיי אמו נהרג עליו" ולא באר לן מה הדין בישראל שהרג עוברין. אי כבן נח או לא. דילמא ק"ו הוא אם בבן נח נהרג ק"ו בישראל. או דילמא כדברי רש"י הנ"ל דמוכח לה ממשנה במסכת נדה דדוקא תינוק בן יומו חייב עליו ותו לא, דבעוברין אינו נהרג עליו.

ובתוספתא בגמרא יבמות סוף פ"ט איתא האשה שמקשה לילד מחתכין העובר במעיה ואפילו בשבת ומוציאין אותו אברים אברים מפני שחייה קודמין לו יצא ראשו וכו' אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש. והרי לכאורה קשה שבמשנה באהלות פ"ז משנה ו מובא "יצא רובו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש, ושם איתא רובו והכא בתוספתא נאמר ראשו. וראה בספר חזון יחזקאל על התוספתא שם בביאורים שתירץ דהאי רובו שנאמר באהלות, כלומר רוב ראשו ורוב ראשו היינו משתצא פדחתו כמבואר בתוספתא נדה פ"ד ה"ו ואינו רוב ראשו זו פדחתו וע"ש.

והתוספתא הובא בגמ' סנהדרין דף עב ע"ב ופרש"י שם ד"ה יצא ראשו באשה המקשה לילד ומסוכנת וקתני רישא החיה פושטת ידה וחותרתו ומוציאתו לאברים דכל זמן שלא יצא לאויר העולם לאו נפש הוא וניתן להורגו ולהציל את אמו אבל יצא ראשו אין נוגעים בו להורגו דהוה ליה כילוד ואין דוחין נפש מפני נפש. מבואר מפרש"י היינו טעמא שניחתן להרוג עובר שעדיין לא יצא לעולם מפני שאינו נפש, ולכן הינו טעמא שאין ישראל נהרג על העוברין דאינו נפש.

והנה פסק הרמב"ם הל' רוצח ושמירת הנפש פ"א הל' ט וז"ל: "אף זו מצות לא תעשה שלא לחוס על נפש הרודף. לפיכך הורו חכמים שהעובר שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר במיעיה. בין בסם בין ביד מפני שהוא כרודף אחריה להורגה. ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם".

והרי לכאורה לפ"ז יוצא להרמב"ם היינו טעמא משום שיש לעובר דין רודף ולהכי מותר להורגו. אבל בלאו הכי היה אסור ואי כרש"י לאו נפש הוא אמאי בעי טעמא של רודף תיפוק ליה משום שאינו נפש, אלא משמע שסב"ל להרמב"ם שאפילו במעי אמו הוי נפש ורק הכא מותר משום רודף וא"כ לפי הרמב"ם יהיה אסור לישראל להרוג עוברין דהוי נפש.

אבל אין זה נראה שהרי מבואר בגמרא ערכין דף ז ע"א שאשה שיצאה להרג אין ממתניין לה עד שתלד ואי הוי נפש אמאי לא ממתניין לה, אלא ודאי לאו נפש הוא. וכן ראייה ממשנה במס' נידה משנה ד דמייתי רש"י תינוק בן אחד ההורגו חייב הרי דוקא בן יומו שיצא לאויר העולם ויצא מכלל נפל. אבל בלאו הכי לא דאינו נפש, וגם הרמב"ם יסבור כן שלא שיחלוק בפירוש בדבר זה.

והנה על דברי הרמב"ם צריך ביאור, אם היינו טעמא שאם יצא ראשו אינו נהרג משום שזה דרך העולם וטבעו של עולם אשר הטביע הקב"ה בעולמו שהולד נדחף לצאת ומעיק על אמו ובירושלמי מפורש כלשון הזה שאין את יודעת מי רודף את מי. וא"כ קשה גם כשהוא במעי אמו זה טבעו של עולם שהולד מעיק על אמו וא"כ אמאי שרי להורגו.

אלא שפסק דין זה הובא בשו"ע חו"מ סי' תכה ס' ב "לפיכך העוברת שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר במיעיה בין בסם בין ביד מפני שהוא כרודף אחריה להרגה ואם הוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם". וכלשון הרמב"ם הנ"ל.

וכתב הסמ"ע שם ס"ק ח וז"ל: וזה טבעו של עולם, הוצרך לכתוב זה שלא תאמר הולד הרי הוא רודף ויצילו את אמו בנפשו קמ"ל כיון שטבע של עולם בכך אין דין רודף עליו, ואעפ"כ בעודו במיעיה מותר לחתכו אע"פ שהוא חי, שכל שלא יצא לאויר העולם אין שם נפש עליו. והא ראייה דהנוגף אשה הרה ויצאו ילדיה ומתו משלם דמי הולדות ואין שם רוצח ומיתה עליו. עכ"ל. מבואר מזה שגם הרמב"ם סובר הוא כדברי רש"י שבעודו במעי אמו אין שם נפש עליו ולכן מותר להורגו.

הרי לפ"ז כיון שאליבא דכו"ע שאין ישראל נהרגין על העוברין משום שאינו נפש ולכן במקום סכנה מותר להורגו כאשר מסכן אמו, הרי לפ"ז כאן כאשר יש מצב של ממזרות ולא יבוא ממזר בקהל ה' ונוצר עובר זה בעברה חמורה ועדיין לא בא לעולם ואינו נפש, אולי בכגון זה יתירו לעשות הפסקת הריון ע"י תרופות כדי שלא יעמוד בפנינו ילד שהוא ממזר האסור לבוא בקהל לעולמים.

- ב -

ואנכי הרואה בשו"ת חוות יאיר סי' לא אשר נשאל הוא על אודות אשת איש שהרתה לזנונים ואחר המעשה נתחרטה, וגם בקשה מחכם שיסדרו לה תשובה, וככל אשר יושת עליה תעשה, רק כאשר חששה שנתעברה ממנו שואלת אם רשאית לגמוע דבר מאבקת רוכל לשלשל זרע המקולל אשר בקרבה. החוות יאיר בדברי תשובתו השמייע בתחילה לשואל לדעת שאין חילוק בזה בין היות המעוברת אשתו הנשואה וכשירה או ממזר מאשת איש דדין ממזר לכל דבר כדין ישראל כשר וכו' רק שמהרי"ל כתב שאין מבקשים עליו רחמים לומר קיים את הילד הזה בעת שמלין אותו וכו' ואין מזה ראייה להתיר הקלקול בפועל. ועל כן השאלה כללית היא אם יש עון איבוד נפש בזה אחר שנתעברה לקלקל העובר ולהמיתו ולהפילו.

ובגשתו להשיב על השאלה מקדים עוד החו"י וכותב: ובזה היה אפשר לחלק כמה חילוקים אם כבר עברו ארבעים יום דמקמי הכי מיא בעלמא נינהו כמבואר בפ' המפלת ובפ"ק דכריתות, או אם כבר עברו על הרייונה ג' חדשים שהוא זמן הכרת העובר וזמן הבחנה, או אם הרגישה בבטנה תנועת העובר המאוחר קצת אחר ג' חדשים ובפרט בנקבה, מ"מ אין זה מבוקשינו לדון מדעת נוטה וסברת הכרס רק ע"פ דין תורה.

ולאחר מיכן נגש החו"י לברר את השאלה ע"פ מקורות הש"ס והראשונים, ומתחיל בראשונה בבירור דברי התוס' בנדה דף מד ולפי בירורו בזה כותב לשואל דלפי"ז יוצא איפוא דהיה היתר גמור בשאלתו אשר שאל מדין תורה לולי המנהג הפשוט בינינו וביניהם מפני גדר פרצות הפריצות והזונים אחריהם. אולם לאחר זאת נרתע החו"י מדבר היתרו הפשוט שכתב בזה, ומסתייג בחלקו ממנו. הוא מוסיף להביא לעומת דברי התוס' בנדה את דברי התוס' בחולין וסנהדרין שכותבין דגם בישראל נהי דפטור מ"מ לא שרי, וכמו"כ כותב לפרש דברי הגמ' בערכין דמקשה על הא דאין ממתניין לה פשיטא גופה היא, דר"ל מפני שנתחייב להרג וכו' ולולי סברת גופה היא היה סברא להמתין להציל העובר, ומזה דן דכ"ש שלא נגרום מיתתו דודאי אסור לכתחילה דלא עדיף מנחמים באלים שוחטי הילדים והפליגו באיסור הוצאת ש"ז לבטלה, והטעם משום שראוי להיות נוצר מכל טיפה זרע קודש. ושוב דן שם דאי טעם האיסור משום דלא עדיף מנחמים באלים וכו' הרי בתוס' יבמות הובא ב' דעות אי גם לנשים יש איסור השחתת זרע, ודעת ר"ת דכיון דלא מיפקדי אפריה ורביה אין עליהם איסור, ומראה פנים בזה לכאן ולכאן מצד א' כותב דודאי נכון לחוש לדעה קמייאת שבתוס' שאסורות, ומצד ב' כותב לצדד ולהוכיח כדעת ר"ת באופן שמצד קלקול הזרע אחר קליטה אין איסור.

ולבסוף הוא מביא להלכה: מ"מ אף שאנו מדמין לא נעשה מעשה להתיר לאשה כ"ש אחר שנקלט הזרע וא"כ מי שמסייע לזה הוי מסייע ידי עוברי עבירה וכו' לכן כל המתעסק בזה והגורם את זה חוששני לו מחטאת וכו' לכן אף על גב דמותר לה לשתות כוס עיקרין כבס"פ הבע"י וכמ"ש הרמב"ם והטור א"ה סימן ה' מ"מ לעשות מעשה לא שרינן עיין שם.

למדנו מדברי החו"י, דמצד אחד סבר ליה בפשיטות שאותו החומר שנאמר שיש כשאשה נשואה לאיש מפילה העובר הכשר שהרתה בו מבעלה, ישנו גם כשאשת איש זינתה והרתה ממזר, וכמו"כ לא אבה גם לחלק בזה בין קודם מ' לבין אחרייו וגם לא בין קודם ג' חדשים ובין לאחריו, או אם מרגישה כבר בבטנה תנועת העובר או לא, וקורא לחילוקים אלה בשם דעת נוטה. ומצד שני בבואו למצות עצם ההלכה נוטה מתחילה קו לומר דלפי היוצא מדברי התוס'

בנדה יש היתר גמור מדין תורה להפיל עובר כזה. וגם לאחר מכן כשמשיב אחר ימינו מזה, הוא רק לענין דאין לומר למעשה היתר גמור בזה מדין תורה בהיות ומדברי התוס' בסנהדרין ובחולין, יוצא שכן יש איסור בזה.

אבל יסוד האיסור בזה אינו עולה על דעתו כלל לומר שהוא מדין אביזרייהו דש"ד אלא מבאר שהוא נובע מכח איסור הוצאת שז"ל, ומדגיש עוד שהאיסור הוא רק לכתחילה, והיינו כאילו לומר שאין בזה איסור תורה ממש ובמקום צורך אפילו שאינו נוגע עד כדי פקו"נ יש מקום להתיר דנחשב אזי כבדיעבד דמותר.

ועוד זאת שעפי"ז שמבאר שיסוד האיסור הוא משום הוצאת ז"ל מביע לפי"ז דעת נוטה די"ל דעל האשה אין איפוא איסור ע"ז בהיות דאינה מצווה אפו"ר אלא שלעשות מעשה להורות להתיר הוא חושש, ומזהיר על כן על המסייע לזה שי"ל שדינו כדין מסייע ידי עוברי עבירה. ויוצא לנו דמ"מ כשיש צורך להתיר להפיל יש להדר לעשות זאת ע"י אשה רופאה, מע"י איש רופא, דע"י אשה יש צירוף להתיר מה דהיא אינה מצווה אפו"ר בהיות ולהחוי"י יסוד האיסור לכתחילה בזה נובע מכח איסור השחתת זרע, וע"כ י"ל דאשה אינה מצווה ע"ז, ויש גם סברא שאינה בכלל ערבות וממילא אין בה גם דין מסייע ידי עוברי עבירה.

וראיני בשו"ת צור יעקב סימן קמא אשר פירש כוונת החוות יאיר שמסקנתו לאסור לגמרי אפילו בדיעבד עד דקטרח לומר דמ"מ במקום סכנה י"ל דיודה דמותר, אבל דבריו תמוהים דהרואה יראה דהחוי"י לא קאמר איסור בזה כ"א לכתחילה, וממילא ברור שדעתו להתיר בכל מקום צורך עבור בריאות האם אפילו שלא במקום סכנה, וכנ"ל. וזה שחשש להתיר למעשה הוא רק על כגון נידונו שלא היה כל צורך בזה עבור רפואתה של האם ורצו רק למנוע הבזיון של ילידת ממזר.

- ג -

וחזי הוית להגאון רבי יעקב עמדין זצ"ל בשו"ת יעב"ץ ח"א סימן מג אשר נשאל הוא ג"כ מה שנשאל החוות יאיר: אם יש איסור לקלקל עובר בבטן אמו שזינתה בין פנויה בין אשת איש. ובדברי תשובתו הזכיר ראשית דבר מזה שכבר נשאל על מעין כך בשו"ת חו"י, וזה יצא ראשונה בדבריו שם לחלוק על ההנחה שהניח החו"י בדבריו שאין לחלק בין נתעברה מבעלה לבין נתעברה בזנות שהולד ממזר, וכותב שלדעתו חילוק גדול יש בדבר, דבפנויה וכ"ש בנשואה מעוברת מבעלה איך שיהיה אף שאין חייבין עליו ודאי איסורא איכא מיהת מכמה טעמים שקצת מהם באו בדברי החו"י, אבל בא"א שזנתה קרוב הדבר להתיר, ותנא ליה והדר מפרש דהמקום להקל שיש בזה ואולי גם קרוב לשכר מצוה הוא, כיון שניאפה בת קטלא היא מדין תורה ואף על גב דבטלו דיני נפשות דין דיני נפשות לא בטלו אף על גב דממזר כשיצא לאויר העולם דינו ככשר שחייבין על הריגתו מיהת השתא צורך אמו הוא ואילו היה דינה מסור בידנו היינו ממיתים אותה ואת פרי בטנה וכו' על כן היה נראה פשוט שאין איסור ג"כ בהשחתתו אף על פי שאימא קיימת, כי נראה ג"כ פשוט שאפילו היא בעצמה אף שלא נגמר דינה להריגה מחמת שאין דבר זה בידנו עכשי אעפ"כ אינה בכלל ואת דמכם לנפשותיכם אדרוש ואינה נענשת אם המיתה ואיבדה עצמה לדעת שעל כיוצא בזה אמרו בספרי יכול כשאול, ואדרבא נראה שזכות הוא לה וכו' וכל שכן הולד שבקרבה שדמו מותר ואינו נדרש ממנה אם קלקלתו

בחדרי בטנה שאע"פ שלא חטא משמיא לא רחמו עליה.

ומזה בא היעב"ץ שם גם לרכך ולהחליש עצם טעם האיסור בהשחתת עובר שכותב בזה החו"י שהוא מטעם השחתת זרע, וכותב דיש לדחות זה ולומר דאיסור השחתה הוא רק כשמשחית ארצה אבל לא כשבא ברחם האשה, ומסביר זאת גם ע"פ הקבלה. ומכח זה צועד היעב"ץ עוד צעד לקולא שגם בעובר כשר יש צד להקל לצורך גדול כל כמה דלא עקר אפילו אינו משום פיקוח נפש אמו אלא להציל לה מרעתו שגורם לה כאב גדול. ומניח הדבר בצ"ע.

וכדי שלא נלמוד מדבריו להקל בזה בדרך כלל מוסיף היעב"ץ וכותב: דאמנם דעת נבון נקל שעכ"פ יש איסור לכתחילה בהשחתתו מפשטא דתלמודא אף שאינו חייב על העוברין, וכן להשחית זרע שנקלט במעי אשה אף על פי שעדיין לא נתעברה ממנו ודאי אסור שלא לצורך כדמוכח מדלא שרי לשמש במוך אלא לג' נשים דוקא. אך מוסיף אפילו הכי לכתוב גם לאידך גיסא, דאיברא לצורך אף להוציא זרע לבטלה להשחיתו על הארץ שרי כדאשכחן לענין בדיקת הנקב בגובתא דש"ז דמותבינן ליה אבי פוקרי ש"מ דאיסור חמור זה הותר מכללו אצל צורך מצוה.

ולבסוף מסכם היעב"ץ להלכה ולמעשה, דודאי בעלמא איסורא איכא להשחית עובר, חוץ מנידון השאלה בא"א, דלא כהחו"י דלא נחית לפלוגי בין א"א לכשרה, כיון דירך אמו הוא והרי הוא כמושחת ועומד, ולכן אין מקום לחלק גם בין זינתה עם ישראל או עם העכו"ם, שאע"פ שנכרי הבא על בת ישראל הולד כשר, מ"מ מאחר שהיא חייבת מיתה כשהיא א"א אין כח העובר יפה מאמו.

- ד -

ואנכי הרוואה להגאון רב פעלים חלק א אבהע"ז סימן ד אשר נשאל על אודות אשת איש שזינתה ונתעברה בזנות, אם מותרת לשתות דבר שתפיל העובר אחר שכבר הוכר ונגמר בבטנה שיש לו חמשה חדשים בבטנה, ואם מותר לאחרים לסייעה בדבר זה להוליכה אצל הרופא שיתן לה הסמים, ויביאו לה הסמים ממנו, או לאו. פסק על כך הגאון הרב פעלים, הנה בדבר הזה איני רוצה להשיב בדרך הוראה לא לאיסור ולא להיתר, ורק אעתיק לכם מה שמצאתי בתשובות האחרונים שדברו בזה, והוא כי הגאון חוות יאיר ז"ל סי' לא נשאל כיוצא בזה ממש, מגדול אחד רופא מומחה ולמדן מופלג, ופלסוף מובהק, בא"א שהרה לזנונים ואחר המעשה נתחרטה ונתנה קולה בבכי, וגם בקשה מחכם א' שיהיה מוסר לה תשובה, וככל אשר יושת עליה תעשה, ושאלה אותו אם רשאה לגמוע דבר מאבקת רוכל לשלשל זרע המקולקל אשר בקרבה, והשיב לו הגאון חוות יאיר ז"ל, הקשית לשאול שאלה כזו, אשה כי תשטה תחת אישה ותעיז פניה לשאלת חכם כזה, וסו"ד כתב לפי מ"ש היה היתר גמור לשאלתך אשר שאלת מדין תורה, לולי המנהג פשוט בינינו וביניהם גדר פרצות הפרוצות והזונים אחריהם, האמנם בפ"ב דחולין דף לג כתבו התוספות בפשיטות אף על גב דבן נח נהרג על העוברין, וישראל אינו נהרג, נהי דפטור מ"מ לא שרי, ועיין עוד סנהדרין דף נט בתוספות עכ"ד, נראה דעתו דאין להתיר לכתחילה בדבר הזה.

וראיתי להגאון יעב"ץ ז"ל ח"א סי' מג שנשאל אם יש איסור לקלקל עובר בבטן אמו שזינתה בין פנויה בין א"א, והביא תשובת חוות יאיר, והוא דעתו להתיר בממזר מא"א להשחיתו כשהוא

עודנו עובר לכתחילה, ואפשר דיש מצוה נמי בזה, ורק בפנויה שזינתה ונתעברה איכא איסורא להשחית העובר שלה, כיון שהיא אינה חייבת מיתה בזנות שלה, וכ"ש בעובר דאסור להשחיתו, ורק על השחתתו אין ישראל חייב מיתה, כי אם בני נח הוא דחייבין מיתה גם על העוברין ע"ש.

ועוד שא נא עיניך וראה מ"ש מהרי"ט ז"ל ח"א סי' צט באשה ישראלית מותר להתעסק עמה ברפואות כדי שתפיל, אם יש בזה לצורך האם, ועיין מ"ש עוד בסי' צ"ז, נמצא בסי' צ"ט מתיר להדיא לצורך האם, ונראה דיש פתחון פה לבע"ד לומר היכא דאיכא פגם משפחה ובזיון וחלול השם, אם ישאר העובר ולא תפיל אותו חשיב זה צורך גדול. וכבר אמרתי שאין אני מוסיף משלי בדבר הזה, ואיני מגלה דעתי, ורק הצעתי לפני השואל הדברים הנז"ל, ויראה דברי אלו לאיזה חכם, והוא יורה לו מה לעשות.

הרי אף שהרב פעלים עצמו לא רצה להכריע בשאלה חמורה זו, מ"מ מסגנון דבריו עולה שדעתו נוטה להקל. ועוד זאת פירש הרב פעלים כוונת דברי המהרי"ט שמתיר להדיא בכל לצורך האם והיינו אפילו שלא במקום סכנה, וכך פירש כוונת דברי המהרי"ט גם בשדי חמד פאת השדה מערכת א' אות נ"ב ע"ש. ודלא כדברי ספר שו"ת בנין דוד סימן מז שרוצה להטות כוונת המהרי"ט על מקום סכנה לאם ע"ש, דאין זה כלל במשמעות דבריו וכנ"ל.

ויעוין גם בשו"ת תורת חסד חאה"ע סימן מב אות לב שכותב ג"כ להתיר להמית העובר לתועלת האם לרפואתה אפילו היכא דליכא רק סכנת אבר וכן בכל היכא שהוא לתועלת ורפואה לאמו, ומבאר זאת אפילו להסוברים דאסור מה"ת, וכן מבאר אליבא דהרמב"ם.

וכן מצינו שפסק הראשל"צ הגאון משפטי עוזיאל זצ"ל ח"ד חו"מ סימן מז מסקנא להלכה: "עובר שהוא ממזר שרי להו להוריו לגרום מיתתו בסם או אפילו בידיים קודם שנעקר לצאת מרחם אמו, אבל אסור לישראל אחר להורגו, ואסור להורים עצמם לגרום מיתתו על ידי לא יהודי".

- ה -

והנה הגאון הציץ אליעזר ח"ט סי' נא - קונ' רפואה במשפחה שער ג דן באריכות גדולה בדין הפסקת הריון למען רפואת האם או באשת איש שזינתה והרתה ממזר, והביא לשם כך דברי החו"י והיעב"ץ אמנם הקשה כמה שאלות על דברי היעב"ץ וז"ל: "אולם כמעט כל דברי היעב"ץ בזה תמוהים בעיני עד מאד, דאיך אפשר לבוא עלה בכחא דהיתרא להמתת העובר של א"א שזינתה מנימוק כי בת קטלא היא מדין תורה, ראשית גם לו יהיבנא ליה לסברתו דאף שאין דמה מסור בידינו להרגה מ"מ חייבת מיתה בידי שמים, אבל וכי לא יודה היעב"ץ דאם יבוא מי שהוא ויהרגנה שנידון אותו כרוצח, וא"כ איך אפשר על יסוד נימוק כזה להתיר להשחית בידיים העובר שבבטנה.

שנית איך אפשר לומר דבת קטלא היא מדין תורה, הא הרי גם בזמן שדנו דיני נפשות היו צריכים לכך עדים והתראה ורובם ככולם של הנואפות בזמן הזה המה בלי עדים והתראה כידוע, והיעב"ץ בתוך דבריו שם הרגיש קצת מזה וכתב דאפילו למ"ד חבר צריך התראה, נ"מ אם התרו בה, ואם ככה הרי נפל לפיתא כל נימוק התירו בזה, דכאמור וכידוע אין בכזאת בזמנינו, ואיך הסיק אפוא בפשיטות בסוף דבריו להתיר מכח נימוקו זה דבת קטלא היא להפיל העובר

שבמעיה.

ושלישית קשה דבר חידושו שאם תאבד עצמה לדעת יחשב עוד הדבר לזכות לה, ואין ללמוד ממה שמצינו מקרים נדירים בבעלי תשובה יוצאים מגדר הרגיל, וקשה פי כמה לשמוע שמכח זה יהא מותר לה גם לקלקל חדרי בטנה, וכפי שהרגיש היעב"ץ בעצמו, דהא הוא בודאי לא חטא, ומאין לו שאפילו הכי משמיא לא רחמו עליה ואף על פי שלאחר שיצא לאויר העולם נהרגין עליו מ"מ לפני כן הותר דמו, אין זה אלא דברי נביאות.

ועל כך מתרץ הגאון הציץ אליעזר, וז"ל: "וכדי ליישב קצת את דבריו צריכים לומר שעיקר יסוד ההיתר שלו בזה הוא מפני שהוא סבר שהאיסור בהריגתו אינו גובל כלל עם אביזריהו דש"ד ואיסורו משום הוצאת זרע לבטלה, שהותר מכללו אצל צורך מצוה, וגם איסור זה מפוקפק בהיות דלא שיחת ארצה, וכפי שביאר להלן בדבריו, ועל כן כשמצא לגבב בזה כמה קולות נוספות קלות כמות שהן צירף אחת לאחת והוציא מבין כולם צד היתר בהשחתת עובר ממזר. אך בא"א שנאנסה ונתעברה נראה דיודה היעב"ץ שאסור להפיל העובר דהרי בכה"ג לאו בת קטלא היא כלל בשום זמן ולא קרב בזה כלל כל יסודי היתירו שכתב, כמובן.

ברם מתקבל על הדעת לומר דעיקר נימוק ההיתר מה שיש להתיר בא"א שזינתה הוא מפני דנקרא זה לצורך אמו בכדי להצילה ע"כ מבושת ובזיון שתנחל ויהא מנת חלקה בהולדו לכל ימי חייה, והוי זה בדומה למה שלאחר מיכן כותב היעב"ץ לצדד אפילו הפלת וולד כשר לצורך גדול אפילו אינו משום פקו"נ אמו אלא להציל לה מרעתה שגורם לה כאב גדול, דאין לך צורך גדול וכאב גופני ורוחני גדול לאם השבה בתשובה יותר מזה שחטאת ולדה הממזר יעמוד חי נגדה תמיד, ופשוט ומובן דאם נתיר מטעם זה אזי יש להתיר גם כשהא"א נאנסה דהולד הרי הוא ממזר גם כשנוצר ע"י שנאנסה.

והוסיף עוד הצי"א: "ואם היעב"ץ לקח לו לחלק בין א"א שזינתה לבין כשירה מה שקרא לה נדחה החות יאיר, הרי מצינו בספרי האחרונים שאימצו להם גם החילוקים בין קודם מ' יום לבין יותר, או בין קודם ג' חדשים לבין יותר שהחות יאיר כינה אותם בשם דעת נוטה וסברת הכרס. עיין בשו"ת בית שלמה חו"מ סימן קלב שכותב לחלק בפשיטות בין כשעברו מ' יום או לא, וכותב דאם עדיין העובר הוא פחות ממ' יום ולא נגמרה צורתו עדיין אין בו איסור ואף ב"נ אין נהרג ע"ז. ועיין בשו"ת בנין דוד סימן מז שמצריך לברר מב' רופאים זה שלא בפני זה ויאמרו דאם לא ישלשלו יהי' סכנה ובאם ישלשלו לא יהי' סכנה. ועיין גם בשו"ת לבושי מרדכי חו"מ סימן לט שכן מתיר מיהת במקום סכנה, ומתיר גלל כן לאבד ההריון כשהרופא אמר דאם תתעבר תטרף דעתה דטירוף הוי בכלל סכנה.

ובדין לחלק בין קודם מ' יום לבין יותר ולומר דלפני מ' יום גם לבני נח אין זה בכלל נפש וליכא ממילא בישראל הטענה של ליכא מידעם, אפילו לדעת האוסרים, כותבים גם בשו"ת תורת חסד חאה"ע סימן מב אות לג ובשו"ת אחיעזר ח"ג סו"ס סה וגם לרבות בשו"ת צפנת פענח ח"א סי' נט דעתו נמי לחלק בכזאת ע"ש. ולחלק בין קודם ג' חדשים לבין יותר כותב בשו"ת פרי השדה ח"ד סימן נאם כי מדבר שם במקום שיש סכנה לאם. וכמו"כ מעדיף שם שהיא בעצמה תעשה מעשה גרמת ההפלה בשתיית סם משלשל וכדומה.

לשם כך העלה הציץ אליעזר שם להלכה ולמעשה:

1. אם יש חשש מבוסס שהילד שיוולד יצא בעל מום ובעל יסורים יש לצדד להתיר לבצע הפלה קודם מלאת ארבעים יום מהריונה, וגם לרבות כשלא נמלאו עכ"פ שלשה חדשים והעובר עדנה לא בתנועה.
2. אשת איש שזנתה או נאנסה ונתעברה ואפילו מעכו"ם שאין הולד ממזר וחזרה בתשובה, מצדדים כמה מגדולי הפוסקים להתיר לסדר הפלה אי משום בזיונה ואי משום חלול השם ופגם בזיון המשפחה ואי משום נימוקים אחרים הנזכרים בפנים.
3. לסדר הפלה קודם שנמלאו ארבעים יום מהריונה וגם לרבות קודם ג' חדשים מהריונה הוא קיל בהרבה מלסדר לאחר מכן ויש על כן לצדד להתיר לסדר הפלה קודם שנמלאו לה כנ"ל והעובר איננו עוד בתנועה גם כשיש חשש מבוסס שהעובר שיוולד יצא בעל מום ובעל יסורים.
4. כן יש לחזור לסדר ההפלה ע"י שתיית רפואה מעשיית מעשה בידיים.
5. כל בני ישראל מזהירים באזהרה חמורה לא לנהוג קלות ראש בהפסקת ההריון, ואחריות גדולה מוטלת בזה הן על השואל והן על הנשאל. מלבד מה שיש בזה משום גידור פרצת הפרוצות והזונים אחריהם שגם אומות העולם גדרו עצמם בזה ותיקנו תקנות ועונשים חמורים על העוברים והמסייעים, וישראל קדושים המה.

- 1 -

וראה בספר שערים המצויינים בהלכה ח"ד סי' קפד ס"ק ז שהביא ראייה להתיר הפלת עובר ממזר ממה דאיתא במשנה חגיגה דף ט איזהו מעוות שאינו יכול להתקן זה הבא על הערוה והוליד ממנה ממזר. משמע שדוקא שכבר נולד אבל אם עדיין לא נולד אע"פ שהוא במעי אימו יכול לתקן והוא ע"י שתפילנו וע"ש.

אמנם אין דעה זאת מקובלת אצל כל הפוסקים, וכפי שמצינו שגם אם יולד ילד ממזר עדיין לא ניתן להתיר הפלה, ראה להגאון ר' משה יקותיאל הכהן כ"ץ קויפמן זצ"ל, אב"ד קוטנא, (חתנו של המגן אברהם) אשר הביא בספרו לחם הפנים קונטרס אחרון דין יט שאסור ליתן לאשה זונה כוס של עקרין להמית הממזר במעיה.

וכן מצינו להגאון ר' יחיאל מיכל זאב הורוויץ זצ"ל, אב"ד כנסת ישראל ירושלים, ומגדולי תלמידיו של הגאון מהר"ש סלנט זצ"ל, בספרו שו"ת גדולי ציון ח"א סי' לב שדעתו לאסור לעשות הפלה בילד ממזר וז"ל שם: "עיינ בשאילת יעב"ץ שכתב שמותר למי שנתעברה ר"ל בזנות לאבד את העובר קודם שיצא לאויר העולם, ע"ש שהאריך בזה. ולענ"ד יש לדון בזה שהרי מבואר בגמ' יבמות דף לו לא ישא אדם מעוברת חבירו ומינקת חבירו, ומינקת חבירו הוא אסור אפילו אם עברה המניקת בזנות שהרי ממזר כשנולד הוא ישראל גמור, וקודם לכהן גדול עם הארץ כדאיתא בגמ' ע"ז וכמו שכתב הגאון ז"ל בעצמו. וע"כ גם כן מעוברת חבירו גם כן אסור אפילו אם היא מעוברת בזנות דהא תני לה בהדדי, ועיקר החשש שלא ישא מעוברת חבירו הוא מטעם דחסא. ועיינ בב"ש אהע"ז ס"ק כו שכתב שם לדעת הרמב"ם החשש דחסא נשאר גם במסקנה, הרי מבואר שגם מפני חשש דחסא גם גבי ממזר חיישינן וע"כ מוכח שאסור לאבד את העובר אפילו בגרמא וכ"ש בידיים. והרה"ג מהרי"ש השיבני שנוכל לומר שאסור

לעשות הפלה מפני חשש שמא לאו ממזר דשמא היא מעוברת מנכרי. לכן אסור לאבד את העובר.

וכן דעתו של הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל לאסור הפלה בילד ממזר והובאו דבריו בשו"ת אגרות משה חושן משפט חלק ב סימן סט וז"ל: "והנה בשאלת יעב"ץ ח"א סימן מג ראיתי דברים שלא נתנו להאמר שבעובר ממזר מתיר להפילו מטעם שהאשה בזמן שהיו סנהדרין בלשכת הגזית היו מחייבין אותה מיתה ולא היו ממתניין עד שיולד, מקרא דגם שניהם נחשב הולד כבר קטלא, ומותר וגם מצוה להפילו, ואף שבוזה"ז ליכא סנהדרין ואף דינה לא גמרו ולא יגמרו למיתה וגם לא התרו בה דין ד' מיתות לא בטלו. ועוד האריך בזה דלא כהח"י שכתב בפשיטות שליכא שום חלוק, וממש דברים בטלים הם אף שכתב זה אדם גדול כהריעב"ץ, כי כל חייבי מיתות אפילו עובד ע"ז ומחלל שבת ובא על העריות בעדים ובהתראה גמורה וגם כבר בא דינו לפני הסנהדרין ונוטה להם הדין שחייב מיתה מ"מ כל זמן שלא אמרו הפס"ד שחייב מיתה ובפניו דוקא והרגו אחד נהרג עליו כהורג אדם שלא חטא מעולם דגמר דינו ממש באמירתם אחר שהחליטו ברוב סנהדרין הוא המחייב המיתה וקודם לכן אף שכבר נודע שדעת הסנהדרין נוטה לחייבו מיתה הוא עדיין כפטור לגמרי לכל דיני התורה.

ואין לטעות ממה שלא הזכיר הרמב"ם פ"ב ה"ג מסנהדרין רבו המחייבין גומרין דינו בפניו ומוציאין אותו להרגו, שמה שכתב רבו המחייבין ונתחייב מוציאין אותו להרגו לשון ונתחייב שהוסיף הוא פירוש גמר הדין, דאמירת אתה חייב, ועל מה שצריך שיחייבו דוקא בפניו סמך על מש"כ בפ"ד ה"ז מי שלא נגמר דינו שנתערב עם מי שנגמר דינו כולן פטורין לפי שאין גומרין דינו של אדם אלא בפניו. וגם כבר נקט זה בפ"א מנ"מ ה"י גם בשור שאין גומרין דינו של שור אלא בפני השור כדין האדם, וא"כ בזה"ז שליכא סנהדרין אף במזיד גמור ובהתראה וקבלת התראה הוא כאיש כשר שההורגו חייב מיתה כמו בהורג כשר ורק לא שייך לחייבו מיתה משום שליכא סנהדרין, אבל לדין ד' מיתות שלא בטלו הוא חייב ככל רוצה. וא"כ אין שייך שיהיו מותרין להרוג עובר שכל חיובו הוא רק בשביל האם, ובפרט שאף להסוברים עובר ירך אמו הוא מקרא דגם שניהם ובר"ן חולין נח, א מפורש שהוא חדוש כדי שלא לענות את דינה שלא שייך כשלא נגמר דינה ממש. וגם מש"כ דאחד שעבר עבירה בזה"ז במזיד שחייבין עליה מיתה והרג את עצמו לא נענש וגם הוא עוד זכות ג"כ ודאי אסור אף אם היה בהתראה ושרי ליה מריה להריעב"ץ על דבריו אלו, ואין להשגיח על תשובתו זו.

וכן דעתו של הגאון מאונגוואר זצ"ל, לאסור הפלה בכגון זה והובא בספרו שו"ת משנה הלכות חלק י סימן שג "על אודות אשת איש שזנתה ונתעברה ואח"כ נתחרטה ורוצה לעשות תשובה ובכדי שלא להוליד ממזר רצונה לשתות סם ולהמית הולד אם יש לה היתר או לא.

ופסק הגאון מאונגוואר זצ"ל, בזה"ל: "הנה פשוט דתמוהין דברי הגריעב"ץ ז"ל שכתב שמותר לה להרוג העובר ולעבור על איסור רציחה ומי שאכל שום יחזור ויאכל שום, והגם שכתב בס"ח דהמוליד ממזר הרי זה בכלל רוצח ושופך דמים כיון דממזר אינו ידוע אינו חי וממילא גורם הוא שימות והו"ל בכלל רוצח והכ"נ כיון דחטאה ולא ידוע א"כ לא יחיה הולד ממילא מ"מ להמיתו ודאי שאסור ואדרבה בגמ' יבמות דף עח ע"ב בההוא דהוי בשובבותיה דרב אמי אכריז עליה דממזרא הוא בכי ואזיל אמר ליה חיים נתתי לך ופשוט דקודם שידעינן שהוא ממזר אסור להרגו אף שכתב המהרי"ל שלא להתפלל עליו להחיותו אבל אסור להרגו

והשם הטוב יעשה כרצונו וזה ברור מאד, והגם דאינו ראי' כ"כ מאחר לידה לקודם לידה שהוא עובר אבל גם לענין עובר אין נפ"מ בין עובר ממזר לישראל כמו דלאחר לידה דלזה שוין הן וז"פ וברור ודברי הגריעב"ץ, צ"ע לפענ"ד.

- 1 -

ובאמת יסוד המחלוקת האם מתירים או אוסרים לעבור הפלה בוולד של אשת איש שזינתה עם יהודי אמנם מ"מ רבו המתירים, כאשר מלבד שהתירו הפלה בעובר במעיי אמו כשיש שאלה של ממזרות, הנה כאן המקרה הוא יותר קשה וחמור, כי בנד"ד לא ניתן לתלות בתרי רובי גויים בעיר כמו נ. באה"ק, ועוד כאשר נמצאת בריחוק מקום מבעלה אז קשה לתלות שזה הילד של הבעל מדין רוב בעילות, וגם בענין פסול בקידושין מתברר ששני העדים כשרים בלי שום חשש כאשר הרב שערך החו"ק הוא רב חרדי המקפיד על כשרות העדים.

וגם אם נבוא לעשות מסירת הגט עם ההיתר שהובא במהרש"ם ע"י הפקעת קידושין, הנה היתר זה באמצעות גט מהרש"ם, הוא רק בתוספת לעוד צדדים של היתר, כגון שיש תרי רובי, או שתולין הבעילות אחר הבעל, או פסול בקידושין, אבל כאן להשתמש רק בצד של היתר ע"י גט מהרש"ם, לא ניתן לעשות, וכן קבלנו מגדולי הפוסקים ובראשם הגאון הרב עובדיה יוסף זצ"ל, שגט מהרש"ם הוא רק לתוספת וכסניף כאשר יש עוד היתרים להתיר חשש ממזרות.

וכשנוסיף שמדובר באשה עם הגבלה מסויימת מבחינת שכלית, הנה היא אמרה לנו בכמה הזדמנויות, כשפגשנו אותה, שהיא לא תחזיק מעמד אם היא תשמור את העובר, גם נפשי וגם רגשי, וכבר כעת יכולה להגיע לשגעון ולפגוע בעצמה, ובכך דין של העובר הזה במצב הקיים כדין "רודף" כי יכולה להזיק את עצמה כל עוד שהיא מחזיקה אותו ברחמה, והרי נפסק הוא בפוסקים שכאשר העובר מסכן את חיי האם, אז מתקיים בו "דין רודף" (כלומר, הוא עלול להזיק), ואז ההפלה בהחלט מותרת לכל הדעות.

זאת ועוד שלפי החישוב שהיא עשתה, היא כעת בגבול של ארבעים יום מההריון, ובטוח לפני ג' חודשים, ובכך ניתן להוסיף דעות הפוסקים המתירים כאשר יש צורך גדול.

אשר ע"כ לאור כל הנ"ל יש היתר למבקשת, לעשות הפסקת הריון ע"פ ההנחיות שהובאו בפס"ד, וזאת כדי שלא יולד ילד ממזר, ובנוסף לשאר הצדדים שהבאנו המתירים לה בכגון זה לעשות הפסקת הריון, ונפעל בכל הכוח כדי לשחרר אותה בג"פ מבעלה. ומבקשים בזאת שיסכימו גדולי הדיינים לפס"ד. (ובכן ב"ה קבלנו את הסכמתם והצטרפותם של ידידיי הגאונים ראב"ד ירושלים הגר"א אברג'ל שליט"א, וכן חבר ביה"ד הרבני ת"א הגר"ש חזן שליט"א, וראב"ד סידיני הגר"י אולמן שליט"א).



קביעת זמן האבילות של חטופים*

הגאון החסיד הרב מאיר שלמה חביב שליט"א

בית המדרש הצבאי להלכה

דיין ומו"צ וחבר בי"ד איחוד הרבנים צרפת

בעמח"ס שו"ת משנת שלמה

[למד בשיבתינו הק' תשע"ז - תשע"ח]

שאלה זאת נידונה על ידי הרבנות הראשית הצבאית, והועברה לבית המדרש הצבאי להלכה, והוא על אודות אחינו ואחיותינו החטופים שנחטפו בחג שמחת תורה והועברו בידי החמס ימ"ש לעזה, ולא יודעים מה עלה בגורלם, האם הם חיים או שאינם בין החיים, ובכך מתי קובעים אבלות לאותם חטופים. שאלה זאת נידונה אז בזמנו על ידי גדולי ישראל אחרי מלחמת יום הכיפורים, ובכך במאמר כאן השתדלנו להביא יסוד דבריהם של גדולי הפוסקים דאז, תוך בירור המציאות של המצב דעכשיו. כפי שניתן לראות שאלה זאת מתחלקת לכמה שאלות, נתבקשתי לכתוב חו"ד בנושא זה הלאה, וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.

א: נעדר ולא ידוע למשפחה אם נהרג (התייאשו – לא התייאשו).

ב: ידוע שנהרג בשמועה בעלמא (רווק – נשוי), נמצא במקום שרוב למיתה.

ג: יש שמועה בעלמא שנהרג ורק לאחר זמן הוברר בבי"ד שמת באותו הזמן שיצא עליו שמועה.

ד: ידוע שנהרג באופן ודאי אך לא התייאשו (יש בידנו ראשו ורוב – יש רק אברים – אין בידנו כלום).

ה: ידוע שנהרג באופן ודאי אך לא התייאשו ואין סיכוי סביר שהאויב יתן לקברו.

ו: התייאשו עכשיו אך ידוע שנהרג לפני כמה חודשים.

ז: התייאשו עכשיו אך ידוע שנקבר לפני כמה חודשים (מעצמו – ע"י עכו"ם – ע"י ישראל).

ח: ידוע שמת וחיפשו ולא מצאו אלא אפר.

ט: התייאשו ונהגו אבלות ואח"כ נמצא הגופה (תוך שבעה, אחרי השבעה).

י: אין שמועה שמת (אפי' לא קול בעלמא), ונמצא לאחר זמן שמת (שאלה בעיקר בנוגע

לקביעת היארצייט), ומה הדין נמצא לאחר זמן שמת ונקבר.

* מאמר זה מוקדש לרגל שנת השבעים של מו"ר ראש הישיבה הגה"ח ר' יחיאל מ"מ קלמנסון שליט"א, אשר זכיתי להיות משומעי לקחו בישיבה הק' ברינוא, יה"ר שיאריך ימיו על ממלכתו במסירת שיעורים לתמימים, ובכתיבת ספרים הנפלאים. מאמר זה יהיה לע"נ אשתו אשת חבר הרבנית שטערנא ע"ה. אשר מכאן ולהבא אך טוב וחסד כל הימים.

וצריך לבאר בכל המקרים הנ"ל מה הדין לגבי תחילת האבלות, סוף האבלות, סיום הקדיש, וקביעת היארצייט:

סימן א'

דין אנינות ואבלות כשידוע שמת אך לא ניתן לקברו - "דין נתיאשו מלקוברו"

- א -

ולהקדים: מצינו במסכת שמחות (פ"ד ה"ג): "תניא מי שנהרג על ידי עכו"ם או ע"י לסטים או ע"י חיה . . לא מצאו לא את הראש ולא את הגוף משנתיאשו מלשאול . .", עוד מצינו (שם פ"ב ה"י): "מי שנפל לים, או ששטפו נהר, או שאכלתו חיה רעה, אין מונעין הימנו כל דבר. מאימתי מתחילין למנות, משעה שנתיאשו לבקש", וכך מצינו בירושלמי (מו"ק ג,ה) שייאוש במצבים מסוימים חשיב כסתימת הגולל עיין שם.

וכן מצינו לגבי הרוגי מלכות (שמחות ב, ט, אבל רבתי ג, ד): "הרוגי מלכות אין מונעין מהן כל דבר, מאימתי מתחילין להן למנות אבילות, משעה שנתיאשו מלשאול אבל לא מלגנוב", אלא שכתב הכסף משנה (הלכות אבל א, ג) בשם הרמב"ן (בתורת אדם) ורבנו יונה והרא"ש (מו"ק ג, נה) והמרדכי (סי' תתצט) שדין זה הוא דווקא לגבי הרוגי מלכות מחמת גזרה אבל מחמת ממון לא חל עליהם אבלות כיוון שלא מתייאשים לגמרי, וז"ל: "הרוגי מלכות וכו'. באבל רבתי פרק שני וכתב הרמב"ן ז"ל והר"י יונה והרא"ש והמרדכי בשם ר"י דה"מ כגון הרוגי ביתר שהיתה גזירת מלכות עליהם מחמת שנאה ולא מחמת ממון וכיון שכן אינה עשויה להבטל ומפני כך חל עליהם אבילות מיד שנתיאשו מלבקש אבל מי שלא הניחו השלטון לקבור עד שיפדוהו בממון הרבה לא חל עליהן אבילות דכיון דבממון הדבר תלוי אפשר שאח"כ יתפייס בדמים מועטים ומפני כך לא חל עליהם אבילות ואפשר שלזה נתכוון רבינו במ"ש הרוגי מלכות שאין מניחין אותם להקבר דמשמע שכן משפטי המלכות שאין מניחין אותם להקבר ואינו הדבר התלוי בממון אלא בחסדי המלך שיתן רשות".

ולהלכה פסק הרמב"ם (הל' אבל א ג-ד) כמ"ש לעיל: "הרוגי מלכות שאין מניחין אותן להקבר מאימתי מתחילין להתאבל עליהן ולספור שבעה ושלישים משיתיאשו לשאול למלך לקברן, אף על פי שלא נתיאשו מלגנוב אותן, מי שטבע בנהר או מי שאכלתו חיה רעה משנתיאשו לבקש, מצווה איברים איברים אין מונין לו עד שימצא ראשו ורובו או יתיאשו מלבקש", וכך כתב הטור (יו"ד סי' שעה): "הרוגי מלכות מאימתי מונין להם משנתיאשו לשאול אבל לא מלגנוב, מי שנפל לים או הרגוהו ליסטים או גרוהו חיה מאימתי מתחילין למנות משנתיאשו לקוברו, מצווה אברים אברים אין מונין להם עד שימצאו ראשו ורובו ר' יהודה אומר השדרה וגולגולת הם רובו".

וכך כתב הטור גם בסי' שמא: "ומ"מ לא חל עליהם אבילות כיון שלא נתיאשו מלקוברו וכן אם קרובי המת בתפיסה שאין אנינות חל עליהם מטעם זה וכן מי שנהרג בדרך או גררו חיה או

שטפו נהר ולא נתייאשו מלקוברו אין על קרובים לא דין אנינות ולא דין אבילות ומונין לו ז' ול' מיום שנתייאשו מלקובר".

וכך פסק מרן בשו"ע (יו"ד סי' שעה סעי' ה-ז): "הרוגי מלכות שאין מניחים אותם ליקבר, מאימתי מתחילין להתאבל עליהם ולמנות ז' ושלשים, משנתיאשו לשאול למלך לקברן, אף על פי שלא נתיאשו מלגנוב אותם, מי שטבע במים שיש להם סוף, או שיצא קול שהרגוהו לסטים או שגררתו חיה, מאימתי מונים, משנתיאשו לבקש. מצאווהו אברים אברים ומכירין אותו בסימני גופו, אין מונין לו עד שימצא ראשו ורובו או יתייאשו מלבקש".

נמצאנו למדים שאם ידוע לנו שמת אך לא ניתן לקברו כיוון שנמצא בשבי או שנאבד והגופה לא נמצאת, ברגע שהתייאשו מלבקשו כדי להביאו לקבורה חלים על הקרובים כל דיני אבילות כיוון שיום שנתייאשו חשיב כיום קבורה.

- ב -

אלא שכתב הרמב"ן (בתורת האדם שער האבל - ענין ההתחלה) בשם הגאונים: "ונשאל מרבינו שרירא ורבינו האי ז"ל מאן דאיתיה במדינתא וקרוביו במדינה אחרת והרגו שלטון ולא נתנו לקבורה, קרוביו מאימתי מונין, משעת שמועה ומדמינן לה להא דבהלכות כד נפיק שכבא ממתא ואיכסי ליה מקרובים חדא שעתא מקמי רגל חלה לה אבילות עלייהו, או דילמא להא דאמרינן הרוגי מלכות מאימתי מונין להם משנתיאשו מלשאול, והשיבו דכי אמרו רבנן משנתיאשו מלשאול היכא דלא נתברר שמתו אלא קול יוצא בכך וקרוביו דורשין ומחפשינן מכאן ומכאן לעמוד על אמתת הדבר, משעה שנתיאשו ופוסקין דרישתן כי נתקררה דעתם שכבר מת, מאותה שעה מונין, אם ההרוג הזה דומה לזה עושין בו כן, ואם ידוע אימתי נהרג כמי שמת לעצמו דמי ומשעת שמועה מונין לו, וזה שאמרו בהלכות גמרא בהדיא הוא (כ"ב א') דאמר להו רבא לבני מחוזא וכו'. עד כאן דברי אלו הגאונים ז"ל, וממילא מובן שלדעת הגאונים אם יודעים בוודאות שמת בשבי חל עליהם אבילות מיד בשעת השמועה אפי' שלא ניתן לקברו, ומה שכתוב במסכת שמחות גבי הרוגי מלכות זה רק מתי שיש שמועה שמת ולא יודעים בברור אם נכונה השמועה אז אינו נוהג אבילות עד שיתייאשו.

אך הרמב"ן עצמו חולק על דברי הגאונים, וז"ל (שם): "ודברי תימה הם דהא קתני הרוגי מלכות אלמא בשהרגן בודאי קאמרינן, ועוד מצאווהו אברים דקתני אין מונין הרי מת ודאי, דבמכירין אותו בסימני גופו קאמרינן, ושמע מינה דאפילו במת ודאי אין מונין עד שנתיאשו מלבקש או שימצאו ראשו ורובו", וממילא לדעת הרמב"ן אפי' אם ידוע לנו בברור שמתו כל עוד לא נתייאשו מלקברו לא חל עליהם דין אבילות.

וכתב הטור (סי' שעה) שזו גם דעת ר"י: "לרבי' האי גאון ולרב שרירא על שהרגוהו שלטון וקרוביו בעיר אחרת מאימתי מתחילין האבילות והשיבו משעת שמועה. . אבל ר"י כתב על מי שמת בתפיסה ולא נתנו המושל לקבורה שאין מונין לו אלא משעה שנתייאשו ממנו לגמרי וכ"כ הרמב"ן".

וכתב הב"י (שם) ולענין הלכה נקטינן כדברי התוספות והרמב"ן דבתראי נינהו, וממילא גם אם ידוע לנו ברור שמת כל עוד לא נתייאשו הקרובים להביאו לקבורה לא חל עליהם אבילות.

וכן בנוגע לדיני אנינות כל עוד נמצא המת בתפיסה וכיו"ב אפי' שידוע לנו שלא נקבר לא חל על הקרובים דיני אנינות, כך כתב התוס' (ברכות יח, א) "א"כ אדם שאינו יכול לקבור מתו כגון אדם שמת בבית האסורים ואין המושל מניחו לקבורו נראה שאין חייב לנהוג בו אנינות שהרי אין זה מוטל עליו לקברו מפני שאינו יכול לפדותו ולהוציאו לקברו כדתיא במסכת שמחות (פ"ב) נתיאשו בעליו מלקבורו מתאבלין עליו ופסיק מיניה תורת אנינות מיהו באותו שתפסו מושל גם אבילות אינו חייב דלא דמי לנתיאשו מלקבורו ששם אינו קוברו תו אבל הכא עדיין הוא מצפה אם יוכל לעשות פשרה עם המושל להניחו לקברו".

וכך כתב הסמ"ק (מצוה צז): "איזהו אונן כל שמוטל עליו לקברו ואם צוה המושל שלא לקברו אינו אונן וגם אינו אבל כיון שלא נתיאש מלקבורו", וכך כתב הרא"ש (מו"ק ג נה); "הורה ר"י ז"ל על יהודי אחד שתפסו המושל ומת בתפיסה ולא נתנו המושל לקבור ונתעכב ימים רבים דאין אנינות חלה על הקרובים דלא קרינא ביה מי שמתו מוטל לפניו כיון שאין עליהם לקבורו. . וגם קרובי המת שהם בבית האסורים אין עליהם דין אנינות כיון שאין יכולין להתעסק בקבורתו, ואמרינן נמי בירושלמי (שם) דמי שמתו מי שנמסר לרבים אוכל בשר ושותה יין. . וכ"ש במי שהוא בבית האסורים שאין עליו דין אנינות כלל".

והביאו הטור (יו"ד שמא): "ומתוך כך הורה ר' יצחק על מי שהיה תפוש ומת בתפיסה ולא ניתן לקבורה שלא חל אנינות על הקרובים דלא קרינן ביה מי שמתו מוטל לפניו כיון שלא נתנוהו לקבורו", וכך פסק מרן בשו"ע (יו"ד שמא ד): "מי שמת בתפיסה ולא ניתן לקבורה לא חל על הקרובים אנינות, וגם אבילות לא חל עליהם כיון שלא נתיאשו מלקבורו. וכן אם קרובי המת בתפיסה אין אנינות חל עליהם. וכן מי שנהרג בדרך או גררתו חיה או שטפו נהר, ולא נתיאשו מלקבורו, אין על הקרובים לא דין אנינות ולא דין אבילות, ומונים לו שבעה ושלשים מיום שנתיאשו מלקבורו".

ועיין מש"כ רבינו יונה (ברכות יא, א בדפי הרי"ף) שמדבריו משמע שמה שמתעסקין הקרובים אצל המושל כדי לשחרר את קרובם אפי' שמתעסקים בכך כל יום אין זה נחשב טרוד שפוטר אותו מקיום המצות, וז"ל: "מעשה היה בצרפת באדם חסיד שתפסו השלטון ונפטר בתפיסה ולא רצה לתת אותו לקבורו והורה רבי יצחק הזקן ז"ל שמתרין הקרובין לאכול בשר ולשתות יין אף על פי שלא נקבר מפני שאינן טרודין בענין הקבורה וכיון שאין קוברין אותו לא חיישינן שיתעצלו בכבודו ובעסקו ואף על פי שלא נתיאשו מלבקש להתפשר עם השלטון בכל היום אפ"ה אין זה נקרא טירדא וחייבין במצות", וכ"כ הנודע ביהודה (תנינא יו"ד ריא): "אף שמוטל עליהם טרדות ההשתדלות מ"מ עבור זה אין לפטרם מן המצות או לאסור עליהם בשר ויין דאטו לעולם לא יאכלו בשר ויין ולא יעשו מצות ואימת יופסק הלא כל זמן שלא נתיאשו תמיד מוטל ההשתדלות ולכן לא הוטל עליהם אנינות כלל. .", וכמו שהגדיר זאת המשנת יוסף (ח"ט סי' קצו): "הרי לנו הגדרת טירדת האונן שאינה טרדת ההשתדלות אלא טרדת עצם עסק הקבורה וההכנות שלה".

אך עדיין צריך עיון אם ניתן ללמוד מהמקרה של רבנו יונה שכל ההתעסקות היא לבקש מן השלטון שיתנו לקברו למקרה שהקרובים מתעסקים למצא את גופת הנפטר להביאה לקבורה,

והנה מלשון הראב"ן (שו"ת סימן קח) משמע שגם בכהי גוונא שטורח למצא את המת להביאו לקבורה לא חל עליו דין אנינות, וז"ל: "שאילה להרב ר' אליעזר לימדתנו רבינו כי אבילות אינו חל על מי ששטף בנהר עד שעת יאוש מברייאת דאבל רבתי [פ"ב הל' י"ב] ומירושלמי [מוע"ק פ"ג ה"ה], אך על האנינות דננו בינותינו ולא השוינו . . . תשובה אתם אשר לבככם כלב האריה ידעתי כי טעיתם במה שכתבתי בספר שנתתי לחתני שיחיה שמבקשים את מי ששטף בנהר הרי הן כמי שמתו מוטל לפניו לקוברו, ודימיתם שאסור בבשר ויין כל אותן הימים, הרי תשובתכם בצידכם דקתני [אבל רבתי שם] מי שנפל לים או שטפו נהר אין מונעין מהן כל דבר מאימתי מונין להן משנתיאשו מלבקש, מדקתני [דעד] משנתיאשו מלבקש אין מונעין מהן כ"ד ש"מ דכל דברים הנוהגים במי שמתו מוטל לפניו היינו פטור מקרית שמע ותפילה ותפילין ומכל מצות ואסור בבשר ויין הכא שרי בכל הני . . . אבל שטפו נהר שאינו מוטל לפניו לקוברו ואינו מוטל בבזיון ומבקשו לידע אם חי אם מת מותר בכל דברים האסורים במי שמתו מוטל לפניו . . . ואני לא דימיתי ימים שמבקשין אותו למי שמתו מוטל לפניו אלא לענין אבילות דלא שייך בהו, ולא הוי שמועה רחוקה וצריך למנות משנתיאש ז' ול' . . .", ואולי כוונתו שאין דין אונן לפטור תמיד מקיום מצות אך פשוט שבשעה שמתעסק בפועל בחיפושים אחרי מתו יש בכך דין עוסק במצוה ולכן פטור באותה שעה מקיום המצות, וצ"ע למעשה בפועל.

וכתב המג"א (או"ח תקמח, ה) הוא הדין אם מחמת אונס אחר לא ניתן לקברו לא חל על הקרובים דין אנינות, וז"ל: "ומיהו נ"ל דאם א"א לקוברו מחמת איד העכו"ם או מחמת אונס אחר לא חל עליו דין אנינות דדמי למי שהוא בתפיסה כמו"ש ב"ד סימן שמ"ח ועמ"ש סס"י תקכ"ו", וכ"פ מהר"י אסאד בשו"ת יהודה יעלה (ח"א יו"ד סימן שע אות ב), והביא את דעת הש"ך (ביו"ד שמא ס"ק ט) שחולק וסובר שנוהגים אנינות אפי' שלא ניתן לקבור באותו היום כיון שניתן לטפל בשאר צרכי המת.

וז"ל מהר"י אסאד: "מה יעשה האונן לפי הפקודה שלא לקבור עד אחר שני ימים בתפלות וברכות, הנה כבר העליתי ארוכה בתשו' א' ומסקנתי בזה להניח תפילין אונן הוא כל משך הזמן קאי באיסורים מלהניחם, אבל ק"ש ותפילה וכל המצות וברכות שפטרו חז"ל את האונן קי"ל כהמג"א ס"י תקמ"ח סק"ח דאם א"א לקוברו מחמת איזו אונס לא חל אנינות ולא פטרום ועי' מג"א ס"י תקכ"ו ס"ק כ"א, ודלא כש"ך ביו"ד ס"י שמ"א סק"ט, וכן הוא מסקנת רוב האחרונים כן הכרעתי הלכה למעשה . . .", וכ"כ מהר"י אסאד גם באו"ח (ח"א סימן יד): "ואדרבה איפכא יש לדין ביום המיתה מאי לפי חוקי המדינה ופקודת המלכות יר"ה שאין מניחים לקבור ביום המיתה עד אחר מ"ח שעות י"ל ביום המיתה מניח תפילין וחייב בשאר המצות כולן דלא חל עליו אנינות כיון שאין מתעסק בצרכי המת עד יום שני ואשכחן בזה פלוגתא בש"ך יו"ד ס"י שמ"א ס"י ק"ט דעתו בכה"ג חל אנינות אבל בט"ז שם ס"י ק"ג הסכים עם מהר"ל וכ"כ מהר"מ לובלין בתשו' ס"י ע"ג וכ"ה דעת הפרישה וכ"ד המג"א בס"י תקמ"ח סק"ח דאם א"א לקוברו מחמת איזה אונס לא חל אנינות וכ"כ עוד המג"א בס"י תקכ"ו ס"ק כ"א בשם המ"ב ועוד במג"א ס"י תרצ"ו ס"ק ט"ז וכ"ה דעת אליה רבה ס"י תקמ"ח והמ"ל פ"ד דין וי"ו מהל' אבל וכן העלה השערי דעה ביו"ד ס"י שמ"א איברא בתשו' נוב"י תניינא יו"ד ס"י רי"א וכן בדגמ"ר בא"ח ס"י תקמ"ח פלפל ופקפק על המג"א בדמיונו ע"ש אבל מ"מ לא חולק עליו ואדרבה בדגמ"ר ביו"ד שמ"א בעצמו ציין על המג"א הנ"ל דפליג על הש"ך ובטלה דעת הש"ך נגד כל הפוסקים הנ"ל . . .".

וכך כתב בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סימן ש"מ) גבי מוהל ששמע שמת אביו אלא שלא יכולים לקברו עד אחרי מ"ח שעות שמותר לו להתפלל ולמול ולא חל עליו דין אונן אלא שכתב שאפילו הכי תפלין לא יניח כיוון שאפילו שאינו אונן עדין חשיב יום הפטירה ליום מר, וז"ל: "מכתבו קבלתי ושם נאמר ששמע שהוריתי בעברי דרך בקהלתו שמי ששמע שמועה קרובה קודם קבורה וא"א לקוברו בו ביום שרשאי האונן למול את בן חברו ולהתפלל אבל לא יניח תפלין ומעלתו תמה עלי מ"ש תפלין מתפילה והנה באמת אין דרכי להורות באתרא דחברו אלא שאז ה' הדבר נחפז בהיותי שם והלכתי לבית הכנסת דשם בשחרית ולמול ילד שכיבדו אותי במצות מילה ועברתי על פתח מוהל שהוא הידוע שהי' מיועד להיות לו חלק במילת הילד ההוא וסיפר לי המאורע שבא לו אז שליח ולהודיעו שמת אביו ושאל את פי כדת מה לעשות ושאלתי אימתי תהא הקבורה ואמר שלא תהי' עד למחרתו כאשר הוא במדינתנו מצד פקודת המלכות יר"ה והשבתי לו שיכול לכנס לביהכ"נ להתפלל ולמול אלא שתפלין לא ילבש . . אמנם אם נמשך יותר מיום אחד שמת ביום א' אחר חצות ואינו נקבר עפ"י חוקי הממשלה עד יום ג' לאחר חצות אם כן יום ב' אינו לא יום המיתה ולא יום השמיעה ולא יום הקבורה אינו מבואר מאי דינו אז לענין תפלין ולכאור' כיון דעיקר מרירותא חד יומא ולא נולד כאן דבר חדש בנתיים לעורר מרירתו טפי חייב ביום ב' בתפלין . .".

וכ"כ למסקנה בשו"ת יהודה יעלה (ח"א או"ח סימן יד): "א"כ אף אנן נקח דבריו אלו על פסקא דהמג"א וט"ז וסייעתי הנ"ל באם ע"י אונס אינו נקבר ביום א' אין חל אנינות וחייב בכל המצות ובתפלה מ"מ נ"ל מתפלין ודאי פטור ואסור להניחם מה"ט דרמב"ן והמ"ב הנ"ל על שאר ימי אבילות אחר יום הקבורה וכן יום השמועה קרובה כנ"ל והרי יום המיתה אין לך שעת הספד ובכי וצער גדול יותר מזה בשעת חימום והרי אז"ל ג' לבכי ויום המיתה היא יום ראשון לבכיה והספד טפי מיום השמועה קרובה . .".

וכ"פ בגשה"ח (פרק יח) שתפלין אינו מניח ביום הראשון של הפטירה אפי' שאין לו דין אונן ולא נקבר עדיין, וז"ל: "ואם ביום המיתה ולמחרתו עד יום הקבורה הנהו האבל אנוס באין אפשרותו לטפל בעיני המת ולא חלה עליו אנינות והוא חייב במצות נלע"ד שביום המיתה פטור עכ"פ מתפלין מטעם מעולל בעפר קרנו . .", אך בשו"ת גידולי טהרה (סימן כט) פסק שמניח תפלין ביום המיתה (כשאין עליו אנינות), וז"ל: "וע"ד המת שלא ניתן לקבור מטעם חק המלך עד יעבור ג' ימים מה דינו . . מיהו עכ"פ צריך לקבוא זמן לאנינות לכל הפחות יום אחד או יום המיתה או יום הקבורה, ומסתמא יום הקבורה עדיף דאז חל עליו עיקר הטירדא לפקח על עסקי מתו, ובשאר השני ימים יקרא ק"ש ויניח תפלין ויעסוק בשאר מצות כדרכו וטוב לו . .".

- ד -

אך בנוגע לקיום שאר מצוות כתב המהר"ם שיק (דלעיל) שחייב במצוות ולא חל עליו דין אונן, וכתב שהסכים איתו החת"ס, וז"ל: "וכל זה לענין הנחת תפלין אבל לענין שאר מצוות אם מכח הדת ופקודת הממשלה אין רשאי לקבור אותו . . ומכל מקום העיקר נראה דע"כ לא אמר הרא"ש אלא לאוסרו בדברים של שמחה או בעידונים וקלות ראש והה"ד אם באמת עוסק בצרכי המת ובשמירתו אבל לאסור משום כבודו לא אסרו והרא"י לענין שבת וי"ט דאם מחשיך פטור מכל המצות אבל משום דאי בעי מחשיך אינו פטור והטעם דדווקא אם יכול להתעסק בצרכי

קבורה ולמהרו ואינו עושה אפילו מלאכתו נעשה ע"י אחרים מ"מ איכא בזיון למת וכמי שאינו חושש לכבודו עיין מה שהסביר הלבוש בסי' ע"א אבל בשבת וי"ט דווקא אם מחשיך אבל אם אינו מחשיך אין כאן בזיון וה"ה אם הוא מחק הממשלה שלא יקברו היום אין כאן בזיון ורק אם באמת הוא טרוד להשתדל עבורו לצורך ארון ותכריכין או שאר דברים לכבודו פטור אבל אם יש לו מי שיטרח עבורו אלא שהוא במקום אחר אין נראה לאסור וא"כ במדינתנו שיש חבורה כיון שכבר נתן חיובם וכ"ש אם גם תכריכיו עשויים אינו פטור מכל המצוות . . ולכך אני מורה דביום ראשון שאינו יום קבורה מחמת חוקי הממשלה אינו פטור מן המצוות וכן זכיתי לשאול את אדמו"ר הגאון מהר"מ סופר וצוק"ל והסכים דביום א' אינו פטור . .".

אך הדגול מרבבה (או"ח סימן תקמח) הבין שמה שכתב המג"א זה דווקא ביו"ט שלא יכולים להתעסק כלל בשאר צרכים, וז"ל: "דאם אי אפשר לקוברו מחמת איד וכו'. היינו ביום טוב שאם אינו קוברו אסור לעשות תכריכין כמבואר בסימן תקכ"ו סוף סעיף ד', אבל בחול אף שאין מניחין העובדי כוכבים ומזלות לקוברו בו ביום אחתי שייך אנינות, שהרי מחוייב בכבוד המת בעשיית תכריכין, ואינו דומה למי שהוא בתפיסה. ולדינא יש בזה מקום לפלפל".

ועיין מש"כ הכתב סופר (סימן קפב) שמסימן תרצו הלכות מגילה נראה שדעתו של המג"א אפי' ביום חול כל שלא יכולים לקוברו באותה העת לא חל עליו אנינות, וז"ל: "והנה אם כי בדברי המג"א הנ"ל יש להעמיס כן כי שם בהכי איירו במת ביום טוב אבל מה נעשה למה שכ' המג"א סי' תרצ"ו דאונן חייב בקריאת המגילה כיון שאין קוברים קודם קריאת מגילה וכל עצמו שאונן פטור מפני כבודו של מת, שטרוד עמו ולכן כיון שא"א עד אחר קריאת המגילה שהוא קודם קבורה ממילא חייב במגילה וכן בק"ש ותפילה עיין שם, נראה דכללא כייל בכ"מ שא"א לקוברו עד זמן קבוע חייב במצות דהא בפורים יוכל להכין שאר צרכי המת כל זמן שקוראין הציבור המגילה בבה"כ, וע"כ דס"ל למג"א דעיקר הטרדות בהוצאות המת לקבורה ודבריו שבסי' תרצ"ו מפרשים דבריו הסתומים שבסי' תקמ"ח ונלמוד סתום מן המפורש".

וכך למד הנודע ביהודה (תניינא יו"ד ריא) שדין זה שכתב המג"א הוא דווקא ביו"ט שני שלא יכול להתעסק כלל בצורכי הקבורה אבל בחול שיכול להתעסק בהכנת תכריכין וארון וכיו"ב אפילו שקבורה עצמה לא יכול לעשות מחמת האונס מכל מקום חל עליו אנינות, ולא דמי למי שנמצא בתפיסה שאין אנינות על הקרובים הגם שיכולים לטפל בשאר צרכי המת שהרי מי ערב שיתנו לבסוף לקברו, וז"ל הנ"ב: "דברי המג"א כאן הוא ב"ט שני שאם אינו קוברו בו ביום אסור לעשות לו תכריכין כמבואר בסימן תקכ"ו ס"ס ד' אבל בחול אף שאין הנכרים מניחים לקברו בו ביום אחתי שייך אנינות שהרי מחוייב להתעסק בכבוד המת להכין תכריכין בו ביום ונסרים ושאר צרכי המת ואינו דומה למי שהוא בתפיסה שאין בידו לעשות שום דבר לצרכי המת ולדינא יש מקום לפלפל בזה והגליון קצר עכ"ל בגליון שם, והנה מ"ש שיש מקום לפלפל כוונתי דאף שאינו דומה למי שהוא בתפיסה דהיינו שהאונן הוא בתפיסה אחתי הוא דומה למ"ש המחבר ביו"ד סימן שמ"א סעיף ד' בתחלת הסעיף שמי שמת בתפיסה ולא ניתן לקבורה שלא חל אנינות על הקרובים ע"ש והרי גם שם אף שאין יכולים לקברו הרי יכולים לעשות תכריכין ושאר צרכיו ואפ"ה אין אנינות חל ה"נ בנדון דידן, ואמנם אעפ"כ אין הנידון דומה דשם לא ניתן רשות לקברו כלל ואף שעדיין לא נתיאשו מלהשתדל בזה מ"מ כולי האי ואולי אם יעלה בידם להשתדל לקברו ואינם מחוייבים להפסיד על הספק להכין תכריכין ולחתוך נסרים ואם אח"כ

לא יתן רשות יפסידו בקלקול החיתוך וכיוצא בזה וא"כ אין עליהם שום טרדא ואף שמוטל עליהם טרדות ההשתדלות מ"מ עבור זה אין לפטרם מן המצות או לאסור עליהם בשר ויין דאטו לעולם לא יאכלו בשר ויין ולא יעשו מצות ואימת יופסק הלא כל זמן שלא נתייאשו תמיד מוטל ההשתדלות ולכן לא הוטל עליהם אנינות כלל. אבל בנדון שלפנינו שודאי יקברוהו למחר מחויבים המה גם היום להתעסק בכבודו בהכנת ארון ותכריכין ולשכור ספדנים אם בר הכי הוא ולהמציא אנשים שילוהו לפי כבודו".

- ה -

והנה הפתחי תשובה (י"ד שמא ס"ק כב) הביא את דברי הנו"ב: "עיין בתשובת נו"ב שם שכתבו דבמקום שניתן הדת שלא לקבור מיד עד שיעבור מ"ח שעות חל אנינות מיד ולא דמי להכא דהכא לא ניתן רשות לקבורו כלל ואף אם יעלה בידם לקבורו מ"מ אינם מחויבים עכשיו להכין תכריכים מיד ולחתוך נסרים כיון שאפשר שלא יניחו כלל לקבור ויפסידו לחנם אבל בההיא אף שלא ניתן רשות לקבור מיד מ"מ יש להם להכין תכריכים לכן חל מיד אנינות", אך בהמשך דבריו הביא הפת"ש דעה חולקת שכל שאינו יכול לקבור לא חל עליו דין אנינות כפשטות דברי המג"א: "ועיין בתשובת יד אליהו סי' ט"ז שכתב במי שמת לו מת בערב שבת ג' או ד' שעות קודם הלילה ויש מנהג באותה העיר שאין קוברין את המת אחר ב' שעות אחר חצי היום בע"ש אף שיש עדיין זמן רב לקבורו חייב האונן להתפלל מנחה דה"ל כאילו אינו מוטל עליו לקבורו ודמי למי שמת בתפיסה והמנהג הוא ראוי לבטלו ע"ש".

ועיין מש"כ בשו"ת מהרנ"ש (סימן קיט) שאם לא יכולים לקבור המת יומים מחמת גזרת המלכות ו כיו"ב לא חל על הקרובים דין אנינות עד ליום הקבורה, וכתב שזו דעת הנו"ב רק שבפראג לא נהג כך משום 'טעם כמוס', וז"ל: "להיות כי כעת נתחדש לחוק חוק זה בישראל לבל ירים איש ידו לבקש לקבור את המתו המוטל לפניו טרם יקבורו מ"ח שעות. . והנה מה שהעלתי במצודתי החלושה לא רציתי לסמוך עלי דידי ולהחליט הדבר ושלחתי העתק דברי לפני בעהמ"ח נודע ביהודה אב"ד בק"ק פראג ולהשיב לי דעתו הגדולה והרמה בזה. וכפי התשובה שקבלתי מהרבני מו"ה זוסמאן הנ"ל נראה מדבריו שבעל הנודע ביהודה הסכים עמדי ואף שבק"ק פראג לא נהגו כן הוא מטעם כמוס. . והנה לכאורה יש לדמות דין זה להא דמביא הרא"ש והטור ושו"ע ביו"ד סימן שמא ס"ד וז"ל מי שמת בתפיסה ולא ניתן לקבורה לא חל על האבלים הקרובים האנינות ורבנו יונה במס' ברכות ריש פרק מי שמתו הביאו הב"י כתב הטעם דכיון שאינם טרודים בענין הקבורה לא חיישינן שיתעצלו בכבודם, וגדולה מזה מסיים שם ואע"פ שלא נתייאשו מלבקש להתפשר עם השלטון בכל יום ויום אין זה נקרא טרדא וחייבים במצוות עכ"ל. וא"כ ה"ה הכא הואיל ואי אפשר לקבורו עד אחר שני פעמים מעת לעת אין אנינות חל עד אותו הזמן, וכן משמע במג"א באו"ח סימן תקמח ס"ק ח וז"ל ומיהו נראה לי דאם אי אפשר לקבורו מחמת יד העכו"ם או מחמת אונס אחר לא חל עליו דין אנינות דדמי למי שהוא בתפיסה כמ"ש ביו"ד עכ"ל. .".

אך כתב המהרנ"ש, נראה שיש לחלק ביום אם לא ניתן לקבורו יום אחד שאז עדין חל עליו אנינות לבין אם לא ניתן לקבורו ב' ימים שאז נגמרת האנינות עד שיכולו להתעסק שוב בקבורתו, וכן בזמן שבפועל מתעסק אותו הזמן חל עליו אנינות כיון שעוסק במצוה, וז"ל: "אמנם נראה

לע"ד דשפיר מוכח דיש חילוק בין יום אחד לשני ימים דהנה רבינו יונה בחידושו על רב אלפס ברכות ריש פרק מי שמתו ד"ה כל זמן שמוטל עליו כו' הוכיח מדין תפוס הנ"ל וז"ל וכן כשנושאים המת מעיר לעיר אם המקום קרוב דיינינן לי' כמו שמתו מוטל לפניו ולפי שחייב בקבורתו אסור לאכול בשר ולשתות יין שטרודין בעניין קבורתו והספדו, אבל כשנושאים אותו לעיר אחרת רחוקה כמו מהלך שני ימים מותר עד שיבואו לעיר קבורתו עכ"ל, וכן הביא הרמ"א לפסק הלכה ביו"ד סימן שמא ס"ג, וא"כ מכש"כ בנדון דידן שאין חל אנינות אלא משעה שרשאי לקבורו או אם רוצה להתעסק מקודם בצרכי הקבורה דינו לכל הפחות כמו בשבת וי"ט אם מחשיך על התחום ומזמן שהוא חל עליו אנינות אבל לא מקודם", אך כתב המהרנ"ש אך כל עייני שמחה ומו"מ צריכים למעט, וז"ל: "מיהו נראה לע"ד דביני וביני אסור בכל מיני שמחה ובדברי תורה דהו"ג כ"כ שמחה, וגם להחמיר מלילך בדרך למרחוק ולמעט במו"מ, והכל לפני ענין ההפסד כך נראה לי לע"ד".

ומכל מקום פשוט שאפילו לדעת הנודע ביהודה במקרה שיודע בבירור שאין לו מה לעשות למען המת ודאי שאין דין אנינות וחייבים במצוות ואדרבה אין שום כבוד למת אם יושבים ומבטלים מצוות בשבילו על לא דבר, כמדוייק מדבריו שכתב: "אכתי שייך אנינות שהרי מחוייב להתעסק כו" משמע שאם אין לו מה להתעסק פשוט שאין לו דין אונן", וכך כתב הגשה"ח (פרק יח סעיף א אות ד): "אם יש עכוב כגון מצד הממשלה . . הנה אם יש בכל זאת מה לטפל במת. . הרי הוא אונן, אולם אם אין מקום לאבל במה להשתדל . . הר"ז כדין אין המת מוטל לפניו ואין עליו דין אונן אפי' ביום המיתה (דאין כאן ב' הטעמים . .)", ולמד דין זה מאבל הנמצא בבית האסורים, ומדין אבל הנמצא בעיר אחרת ואינו יכול לנסוע לשם ואין לו במה לטפל במקום שנמצא.

נמצא שכל עוד נמצא המת בשבי ולא ידוע אם ינתן לקבורה לכו"ע לא חלים על הקרובים דיני אונן ולא דיני אבל כיון שלא נתיאשו מלקברו, ואפילו שמתעסקים בלחפש אחריו וכו' לא חשיב טרודים בקבורה.

- 1 -

אך אם לא ניתן המת לקברו מיד מחמת איזה אונס זמני לדעת המג"א בפשטות לא חל עליהם דין אנינות כי אין בידם לקברו (ולא דין אבלות כיון שלא נתיאשו מלקברו) וכ"כ מהר"ם שיק והחת"ס ומהר"י אסאד, אך לדעת הש"כ והנו"ב אם אינו יכול לקברו באופן זמני חל על הקרובים דין אונן עד שעת הקבורה כיון שיכולים לעסוק בשאר צרכי המת והדגול מרבבה והנו"ב והכתב סופר הבינו שזו דעת המג"א, אך המהרנ"ש כתב שגם לדעת הנו"ב מן הדין אינו נוהג אנינות גם אם לא ניתן לקבור בזמן מועט ורק בפראג הנהיג הנו"ב שימשיכו לנהוג באנינות מטעם כמוס', אך כתב המהרנ"ש כל זה דווקא אם לא ניתן לקברו יומים אך אם לא ניתן לקברו רק באותו היום לכו"ע חל אנינות באותו היום, אך פשוט שלכו"ע אם לא ניתן כלל לטפל בצרכי המת לא חל על הקרובים דין אנינות, ופשוט שלכו"ע כל זמן שמתעסקים בדברים אלו אפי' לדעות שלא חל עליהם דין אונן בזמן שאינם יכולים להתעסק בעיקר הקבורה מ"מ באותו הזמן שמתעסקים בצרכי המת הצדדים דינם כעוסק במצוה ופטורים משאר מצות כדין כל המתעסקים בקבורה.

אלא שנחלקו הראשונים אם דין נתיאשו הוא כדין קבורה ולכן אפי' אם נתיאשו אחרי

שלושים יום חל עליהם כל דיני אבלות שבעה ושלושים, או שדין נתייאו חשיב כדין שמועה ואם נתייאו אחרי שלושים יום חשיב כדין שמועה רחוקה ואינם נוהגים אבלות אלא יום אחד, הנה כתב הרא"ש (מו"ק ג נו): "מעשה במגנצא שיהודי היה הולך בדרך בקרון ויהי בדרך ויקם עליו הקרוני ויהרגו וזה היה בראש חדש שבט ובנו חפשו בכל הדרכים ימים רבים ולא מצאו ובר"ח אדר בא לפני רבינו אליקים בר' יוסף ז"ל ושאל לו כדת מה לעשות, ואמר לו למנות שבעה ושלושים מר"ח אדר ואילך מהא דתניא באבל רבתי (פ"ב הל' ג) מי שנפל בים או שטפו נהר או שאכלתו חיה אין מונעין מהן כל דבר מאימתי מונין להם משנתייאו מלבקשו . . ויש שנחלקו עליו ואמרו דדוקא היכא דנתייאו תוך שלשים אבל לאחר ל' יום הוי כשמועה רחוקה ואינה נוהגת אלא יום אחד והביאו ראייה מהא דאמרינן באתה לו שמועה בתוך הרגל ולאחר הרגל נעשית רחוקה אינה נוהגת אלא יום אחד", והביאו הב"י (בסימן שעה): "כתבו הרא"ש (סי' נו) והמרדכי (סי' תתצט) בפרק אלו מגלחין שיש שהיו רוצים לומר דהא דמשנתייאו מונין שבעה ושלושים הני מילי היכא דנתייאו תוך שלשים אבל לא נתייאו עד לאחר שלשים הוי כשמועה רחוקה ואינה נוהגת אלא יום אחד, ונדחו דבריהם והעלה דאפילו נתייאו לאחר שלשים מונים שבעה ושלושים".

וכתב הש"ך (יו"ד שעה ס"ק ו) למעשה אין חילוק בין נתייאו תוך ל' או אחר ל' כן הסכמת הפוסקים, אך כתב רב שריה דבליצקי (בקונטרס מתי מלחמה) שאם יש עוד צד ספק נוכל להקל כדעת הראשונים המחשיבים זאת לשמועה רחוקה ולנהוג רק יום אבל אחד.

וחזי הוית למהר"ח פאלאגי (חיים ושלוש ע' כא) לגבי אדם שנאבד ואחר י"ב חודש קבעו בית הדין שאותו יום שנאבד הוא יום שנפטר והתירו את אשתו, וכתב שם שלגבי אבלות יש להחשיב זאת לשמועה רחוקה ונוהגים אבלות יום אחד, וז"ל: "אם אירע שנעלם איזה אדם ולא נתברר שמת בו בפרק עד שעברו ימים ושנים שכבר עברו יותר מי"ב חודש בעת שנתברר שמת והתירוהו ב"ד לאשתו שתנשא אזי הו"ל כאילו בא השמועה שמת ודינו כדין שבא לו שמועה רחוקה . . , והביאו השדי חמד (מערכת אבלות קצד) וכתב שכל שהתברר בבית דין אחר ל' יום יש להחשיב זאת לשמועה רחוקה ולא דמי לדין נייתאשו, וז"ל: "מי שנעלם ולא הוברר שמת עד שעברו יותר מיב"ח ואחר חקירה ודרישת הבי"ד נתברר הדבר והתירו את אשתו הו"ל כשמועה רחוקה ובניו ובנותיו קורעים ונהגים אבלות שעה אחת כ"כ מרן החיב"ף בס' חיים ושלוש ולפי הנראה לדבריו לאו דוקא כשנתברר אחר יב"ח אלא ה"ה אם לא עבר אלא ל' יום, והגם דכנתייאו לקבור קי"ל דאף שנתייאו אחר ל' יום מונה ז' ול' לפי הנראה יש לחלק בניהם, וממילא לפי דבריהם יש לחלק בין אם נתברר בב"ד שמת לפני ל' יום שאז חשיב כשמועה רחוקה, לבין אם לא היה יאוש כלל שאז אפי' אם היה לאחר ל' יום חשיב כיום קבורה ונוהגים ל' וז' (אך פשוט שאם לא היה יאוש עד אחרי שהתברר בב"ד שמת נוהגים אבלות כיום קבורה).

אך בהמשך דבריו שם הביא השד"ח את דעת השואל ומשיב שסובר שאין חילוק בין דין הוברר בב"ד לבין דין נתייאו בכל מצב אפי' אחר ל' יום נוהגים כל דיני אבלות שבעה ושלושים: "אך ראיתי להג' מוהר"י הלוי נאטענזאהן בהגהות יד שאול (בסי' שצב סעי' ב) שנשאל לבאר פסקי תוס' (מ"ק אות קכג) דאשה אבלה על בעלה אינה צריכה להמתין ג' רגלים (כאיש שמתה אשתו) והיא מותרת לינשא אחר ל' ואף בתוך ל' וכו' והוא תמוה דהא צריכה

הבחנה ג' חודשים והשיב דנפק"מ אם נטבע במים שאין להם סוף דכבר עברו ג' חודשים ומ"מ צריכה להתאבל משעה שנתברר ומותרת אף בתוך ל' ע"כ נראה מבואר דפשיטא ליה דיום שנתברר חשיב כיום המיתה ולכן אף שכבר עברו ג' חודשים מונה ז' ול"ל, וכתב השדי חמד וצ"ע לענין מעשה.

- ז -

והנה דין זה נידון גם בספר זכרנו לחיים ופסק שם גם כן שאם הוברר בבית הדין שמת והתירו האישה נוהגים אבלות כשמועה רחוקה, וכתב שכך הודו לו רבני קושטא וז"ל: "והשבני דבר, וז"ל על הספק שנסתפק ר"מ כת"ר נר"ו וחיים שאל ממני אם יש איזה מנהג פה עירנו, הנה לא שמענו ולא ראינו פה העירה מעולם שאחר עבור שנים מהטביעה וניתן היתר לאשה שיתאבלו הקרובים. . איך שיהיה על הצד היותר טוב שאלתי את פי הרב הגדול אדונינו אביר יעקב נר"ו וכבוד הרבים היושבים על מדין וכולם פה אחד הודו לדברי שאין שום מנהג לחייב באבלות בנדון כי האי כי אם שעה אחת כדין שמועה רחוקה, ונראה דטעמא הוא מכיון שהוא מחלוקת בנתיאשו אחר ל' יום אם חייבים להתאבל. . אנן בדין תפסנו כדברי המיקל. .".

מסביר הגר"ש דבלצקי בקונטרסו מתי מלחמה: "נראה לי דהטעם האמיתי למנהג קושטא הוא דכיון דיש בזה מחלוקת הראשונים אם להתאבל על שמועה או על רוב וכד' שאין האישה מותר על פיו. . לכן אם יצא קול המחייב אבלות ראשונים ההם וגם נתיאשו מלמצוא הגופה ונתחייבו להתאבל לדידהו אלא שלמעשה אין מתאבלים מדחוששים לשיטות שאר הראשונים האוסרים לאשה להתאבל בכה"ג וא"כ כשניתן ההיתר כעבור שלושים יום מיום השמועה והיאושו לראשונים המחייבים אבלות על הקול כבר עבר הזמן ואין כאן השלמה לאחר ל' ונקטינן הלכה כדברי המקל באבל ופטורים מלאתאבל בצירוף סברת הראשונים בטור וב"י סי' שעה דס"ל דאם מציאת הגופה או היאוש היה לאחר ל' מהפטירה לעולם הוי שמועה רחוקה. . וא"כ הוי ספק ספקא לקולא ומשום זה נהגו אז ביום ההיתר רק כשמועה רחוקה. .".

וכך כתב שם להלכה: "אם אין עדויות מספקות להתיר האשה אין מתאבלים גם שאר קרובים גם אם נתיאשו מלמצוא הגופה, ואם אח"כ הותרה האשה ע"י עדויות אחרות או על סמך העדויות הראשונים לפי שיקולי הבי"ד הרי אם זה עדיין בתוך שלושים יום ליאוש או לקבורת הגופה נוהגים אז שבעה ושלושים, אולם אם הותרה האשה לאחר שלושים יום מהיאוש או הקבורה נוהגים האשה וכל הקרובים רק כדין שמועה רחוקה יום אחד ויותר לא".

- ח -

והנה צריך לעיין בדין יאוש במקרה שנמצא בידנו ראשו ורובו אך לא התיאשו מלבקש שאר חלקי הגופה, דין נלמד בפשטות מדברי המשנה במסכת שמחות (פרק ב הלכה י) שממש אנו למדים שאם יש בידו רק חלקי גופה אפי' אם קברו אותם לא חלה האבלות כל עוד לא נתיאשו או קברו את ראשו ורובו, אך ברגע שיש בידנו את ראשו ורובו חייבים לקברם ומיד מתחילה האבלות אפי' שאין בידנו עדיין את כל הגוף ולא התיאשו מלבקש שאר חלקים, וז"ל המשנה: "מי שנפל לים, או ששטפו נהר, או שאכלתו חיה רעה, אין מונעין הימנו כל דבר. מאימתי מתחילין למנות, משעה שנתיאשו לבקש. מצאוהו איברים איברים אין מונין עד שימצאו ראשו ורובו, רבי יהודה אומר השדרה והגולגולת הרי הן רובו", אך פשוט שאם נתיאשו מלבקש את

ראשו ורובו אפי' שאין בידם אלא חלקי אברים קטנים אם ידוע לנו שמת מתחילים להתאבל עליו ברגע שנתייאשו מלבקשו. ומשנה זו מובאת גם בירושלמי (מו"ק ג ה): "תיפתר שגרתו חיה (ולא נקבר בזמנו וכל זמן שלא נקבר אין האבילות חלה) ונתייאשו מלבקש (בשבת ואבילות מתחיל משעה שנתייאש לבקשו עוד), ותני כן הרי מי שגרתו חיה מאימתי מונים לו משנתייאשו מלבקש, מצאוהו איברים איברים מונין לו משימצא ראשו ורובו, ר' יהודה אומר השדרה והגולגולת רובו".

וכך כתב הרמב"ם (אבל א ג-ד) שאין מתחילים אבלות עד שיהיה ראשו ורובו או שיתייאשו מלבקש: "מי שטבע בנהר או מי שאכלתו חיה רעה משנתייאשו לבקש, מצאוהו איברים איברים אין מונין לו עד שימצא ראשו ורובו או יתייאשו מלבקש", וכך כתב הטור (יו"ד שעה) "מי שנפל לים או הרגוהו ליסטים או גררוהו חיה מאימתי מתחילין למנות משנתייאשו לקוברו, מצאוהו אברים אברים אין מונין להם עד שימצאו ראשו ורובו ר' יהודה אומר השדרה וגולגולת הם רובו", וכך פסק מרן בשו"ע (יו"ד סימן שעה סעי' ז): "מצאוהו אברים אברים ומכירין אותו בסימני גופו, אין מונין לו עד שימצא ראשו ורובו או יתייאשו מלבקש".

יצא מכל הנ"ל שאם יש בידנו ראשו ורובו של מת חל עליהם חובת קבורה ומתחילה האבלות אפי' שלא נתייאשו מלבקש את שאר חלקי הגוף, ואח"כ בזמן שמתעסקים בקבורת שאר האברים לא חל עליהם שוב דין אבלות אלא נוהגים כיום ליקוט עצמות, אך אם לא נמצא ראשו ורובו אפי' שיש בידנו חלקים הרבה וכבר קברו אותם לא מתחילה האבלות עד שיתייאשו מלבקש את ראשו ורובו או עד שיקבר, וכ"כ ר"ש בקונטרסו (מתי מלחמה): "מפורש בסי' שעה סעי' ז כי קבור נקרא אם נקבר ראשו ורובו, ומשום זה אם התקבלה הודעה מוות ומצאו ראשו ורובו אף שלא נתייאשו מלמצא את שארית גופו הרי די בזה להתחיל אבילות מיום מצאייה וקבורה".

ואם ידוע לנו שלא נשאר מהגוף דבר פשוט שמתחילים האבלות מיד, ואפי' אם נשאר קצת אברים ועצמות אפי' שחייבים בקבורה ולא נתייאשו מלבקשם (אפי' לדעות שיש חיוב קבורה על אברים) אין זה מעקב את האבלות כיון שהעיקר לגבי התחלת האבלות הוא קבורת ראשו ורובו כמבואר במשנה ולכן חל האבלות מיד.

- ט -

והנה בדין אבלות כשיש רק ראשו או רובו מצינו להגאון ר' משה שטערן אב"ד דעברצען בספרו שו"ת באר משה (חלק ה סימן קנד): על אודות מי שנקבר הגוף בלא ראש ונהגו אבילות שבעה ושוב הובא הראש לקבורה אם צריך להתאבל ז' ימים עוד הפעם או לא. והעלה שם להלכה "מצאתי בספר לקוטי שושנים (מערכת א' אות ה' מהגאון"צ ר' שבתי ליפשיטץ ראב"ד אורשיווא יצ"ו) וז"ל בשו"ת אמרי יושר (סי' מ"ד) כ' שם שאלה אם נקבר כל הגוף חוץ מהראש ונהגו אבילות כדת, כשיבואו הראש לקבורה אם צריכין לנהוג אבילות מחדש עיין שם באריכות ולדעתי יש לפשוט דין זה מש"ס מפורשת במס' סוטה דף מ"ה ע"ב דהכי איתא שם, והיכא דנמצא ראשו במקום א' וגופו במקום אחר מוליכין הראש אצל הגוף דברי ר"א, ר"ע אומר הגוף אצל הראש. והרמב"ם פסק כר"ע (בפ"ט מה"ר) דהראש העיקר, וכן ש"ס מפורש (במס' עירובין דף מא, א) עמד ר' יוחנן ב"נ על רגליו ואמר בתר רישא גופא אזיל. ותימה על הגאון בעל אמרי יושר שלא העיר מזה. וא"כ לפי"ז יש לומר שהאבילות של הנהרג הנ"ל צריכין עוד הפעם לנהוג

אם יבא הראש כנלע"ד, עכ"ל. הנה תשו' אמרי יושר אתח"ל לע"ע והבעל לקוטי שושנים לא יצא יד"ח ביאור הדבר, ע"כ אמרתי לבאר הענין מהל' שמחות ולא להביא לחמי מרחוק, כי קשה לדמות מלתא למלתא בענין אבילות כידוע.

איתא בשו"ע (סי' שע"ה ס"ו) מי שהודיעוהו שצלבו עכו"ם קרובו בעיר אחרת ונהג אבילות מיד, ואח"כ נודע לו שעדיין עמד בצליבה, אותו אבילות לא עלה לו וחוזר ומונה משיקבר או משנתייאשו מלקברו (ועיין בב"י שמ"א). ועוד כתב מרן (שם ס"ז) מי שטבע במים שיש להם סוף או שיצא קול שהרגוהו לסטים או שגררתו חיה, מאימתי מונים משנתייאשו לבקש. מצאוהו אברים אברים ומכירין אותו בסימני גופו אין מונין לו עד שימצא ראשו ורובו או שנתייאשו מלבקש.

ואם נמצא אחר שנתייאשו ממנו אין הקרובים צריכים לחזור ולהתאבל אלא הבנים (והש"ך חולק בסק"ח דה"ה שאר קרובים עיין שם) אם הם שם בשעה שנמצא מתאבלים אותו היום דלא גרע מליקוט עצמות אביו, אבל אם אינם שם ושמעו אחר שעבר היום אין צריכין להתאבל, ע"כ הצריך לענינינו (ועיין היטב בטור וב"י סי' שע"ה וסי' שמ"א). וראיתי להפרישה (שם אות י"ט) שכתב לפרש דברי הברייתא באבל רבתי שהביא הטור (והעתקתי לעיל משו"ע ס"ז) וז"ל עד שימצא ראשו ורובו, אין פי' דבעינן שניהם ראשו ורובו אלא שדי ברובו, ובלבד שיהא בשיעור הרוב הראש, לאפוקי רובו בלא ראש אף על פי שאם תשער כל הגוף בלי הראש הוא רובו אפ"ה אינו מועיל. והשתא א"ש מ"ש ר' יהודה (שם בטור) השדרה והגלגולת הם רובו עכ"ל. הנה כל איש יראה שבזה כיון הרב בעל ליקוטי שושנים לאמיתו, אך לא יצא יד"ח ביאור. דלפי"ז הענין כן הוא, אם נמצא הגוף בלי הראש באמת א"צ להתאבל עליו, אך הנ"מ כל זמן שלא נתייאשו מלבקש ולחפש אחר הראש, אבל בנתייאשו מלבקש אחריו מיד חל האבילות ומתחילין למנות ז' ולמ"ד, ואם טעה בדין וספר קודם שמצאו הראש כי סבר שצריך להתאבל על מה שנקבר כל הגוף אז הדבר דומה ממש למה שהעתקתי מהשו"ע (שם ס"ו) דאם נודע אחר שנהג אבילות, שעדיין היה עומד בצליבה, הגם בעת שנהג אבילות כבר מת בודאי, מ"מ מאחר שלא נקבר צריך להתאבל עוד הפעם משעת הקבורה ואילך, ה"ה בניד"ד מאחר שעל קבורת הגוף בלא ראש אין להתאבל הואי כנהוג אבילות בטעות שצריך להתאבל עוד הפעם בעת שימצאו הראש, ואז מעת קבורת הראש מתחיל האבילות ז' ולמ"ד.

אבל גם זה נראה ברור שאם לא מצאו רק הראש ונקבר, וכל הגוף לא מצאו, ג"כ אין האבילות מתחיל כלל וכלל לא אם לא נתייאשו מלבקש הגוף, ואם נהג אבילות הואי אבילות בטעות גמור ומוחלט וצריך למנות אבילות עוד הפעם בעת קבורת הגוף, רק אם בעת קבורת הראש נתייאשו מלחפש אחר הגוף אז בודאי מחוייבים הקרובים להתאבל אחריו, ואם ימצא אח"כ הגוף אז הבנים מחוייבים להתאבל כבשעת ליקוט העצמות (ועיין בערוך השלחן סי' שע"ה אות י"ד שמיישב קושי' הש"ך סק"ח דלמה גם שאר קרובים לא יתאבלו כמו בשעת ליקוט העצמות עיין שם).

והאמת אגיד ולא אכחש, כי עלה בדעתי לומר שבנדו"ד אם נמצא הגוף ולא הראש, והוא נהג אבילות זיי"ן בטעות מאחר שלא נתייאשו מלחפש אחר הראש, או להיפך שנמצא הראש ולא הגוף ובשעת קבורת הראש נהג אבילות זיי"ן בטעות דלא נתייאשו מלבקש הגוף, ושוב נמצא הגוף או הראש, דא"צ להתאבל עוד הפעם ולא כמו שכתבנו לעיל, ומטעמא שאיתא בטור (סי' שע"ה) וז"ל.

שע"ה) וז"ל שאלה לרבינו האי גאון ולרב שרירא על שהרגוהו שלטון וקרוביו בעיר אחרת מאימתי מתחילין האבילות והשיבו משעת שמועה דמה שאמרו בהרוגי מלכות משעה שנתייאשו מלשאול מיירי שלא נתברר שמת אלא קול יוצא בכך וקרוביו מחפשים על אמיתת הדבר בהא קאמר שמתייאשין ופוסקין דרישתן ומונין כי כבר נתקרב דעתם אבל אם יודעים שנהרג כמת מעצמו דמי ומונין משעת שמועה ועיין בב"י מה שכתב עליהם בשם הרמב"ן. ועפ"י דבריו של האי גאון ושרירא גאון רציתי להקל אך מאחר שאין דבריהם מובא בשו"ע אפילו בשם יש אומרים אין לצרפם לקולא ושוב עיינתי בתשו' רא"ש כלל כ"ז אות ח"ת ובאבל רבתי ספ"ב וראיתי שאין להקל וכמו שכתבתי לעיל הוא הנכון.

- יו"ד -

ובדין נאבד ואין בידנו אלא אפר, הנה מצינו בגשר החיים (פרק טז סעי' ח ס"ק ה) שכתב לגבי דין אפר: "אבלות מתחילה מזמן שנשרף אף שנקבר ביום אחר (לא כנהוג בקבורת מת)" משמע מדבריו שברגע שנשרפת הגופה חשיב קבורה וחל עליהם אבלות וממילא אם ידוע לנו שנשרפה כל הגופה חל עליהם אבלות מיד, וכך מצינו שכתב ר"ש בקונטרסו (מתי מלחמה): "בנוגע לאפר עיין בספר גשה"ח (טז, ח) דאין באפר דין של קבורה אם כי יש לקברו מצד טעמים אחרים אך על כל פנים אין שעת קבורתו או אי קבורתו קובעת את התחלת האבלות, ולכן אם היתה הודעה על המוות וחיפשו את הגופה ומצאוה אפר, אם יש לתלות שבאפר זה מצוי ראשו ורובו מתאבלים עליו שבעה ושלשים אם זה בתוך שלשים לשרפתו דיום שריפה (שיש להניח שע"פ רוב היה ביחד עם המיתה) הוא כיום קבורה. . ולכן אם הוכח שהשריפה קדמה ליותר משלושים יום ליום המציאה הרי נוהגים רק כבשמועה רחוקה (כמו בנעדר שנמצא קבור לפני שלשים יום), וכמו שכתוב בגשה"ח (שם ס"ק ה) דהאבלות מתחילה מזמן שנשרף אף שנקבר ביום אחר לא כנהוג בקבורת מת, אם יש לתלות שבאפר זה לא נמצא ראשו ורובו הרי זה ככל מת הנעדר לעת עתה ותלוי במציאה או יאוש, במקרה של ספק יש להקל שלא לנהוג לע"ע ואם יתברר לאחר שלשים מהצוות והשריפה שכן היה ראשו ורובו באפר זה יש לנהוג כבשמועה רחוקה".

אך עדיין צריך לבאר במקרה שאין אפשרות לקרובים לטפל בהבאת המת לקבורה על מי חל "דין יאוש", הנה מצינו בקונטרס מתי מלחמה שכתב בפשטות שהיאוש תלוי באלו המתעסקים בפועל בקבורה ואינו תלוי כלל בקרובים, וז"ל: "היות ובאופן ישיר אין לקרובי המשפחה כל אפשרות לטפל במציאת גוף קרובם שנהרג בהיותו חייל בצבא וכל החיפוש והקבורה מוטל על הצבא הרי לכאורה נראה שהכל תלוי ביאוש או אי יאוש של הצבא וכמו בשאלה הקודמת שצידדנו שהדבר תלוי במי שעליו חובת הקבורה מבחינה מעשית ואין חילוק לכאורה בין אם זה שחלה עליו חובת הקבורה הוא מהקרובים החייבים להתאבל או לא", ולמעשה כתב שם: "אך כמדומה שגם בבוא הודעה החלטית מהצבא שפלוני מת לא תתקבל ההודעה החלטית מהצבא על היאוש במציאת הגופה אם לא במקרה שהמוות נבע משריפה או התפוצצות מוחלטת ח"ו שלא נשאר שרידים מהגוף, אולם גם במקרה שתתקבל הודעה כזו על יאוש מלמצא גופה שכפי הנתונים היא יכולה עדיין להיות במציאות הרי אין להחשיב את זה כיאוש לגבי הקרובים היות וכבר קרה כי למרות הודעת היאוש שהגיעה מהצבא אזרו הקרובים כוחם בהשתדלויות וכל מיני אמצעים שהמריצו את הצבא להמשיך הלאה בחיפושם עד מציאת

הגופה, משום זה יש לקבוע כי באופן עקרוני אמנם תלוי היאוש או אי היאוש לגבי הנהגת אבלות בשלטונות הצבא אמנם כל מקרה של 'אוש מצד גורמים אלא טעון אחריו בדיקה אם היאוש הוא במקומו ואז נוהגים אבלות על פיו, ואם נראה דהבאופנים הרגילים לא ניתנת הגופה למציאה ורק באופן ומציאות רחוקה נקרא הדבר ג"כ 'אוש וכמבואר בסי' שעה סע' ה' אעפ"י שלא נתייאו מלגנוב אותם".

- יא -

אלא שממה שכתב הרב יעקב אריאל (נדפס באהלה של תורה, יו"ד סי' נט) משמע שהיאוש צריך להיות גם של הקרובים החייבים באבלות ולא רק של הקוברים ולכן אם נתיאשו הקוברים בלא ידיעת הקרובים לא חל דין יאוש ולא חשיב כלום, וז"ל: "אך גם אם נאמר כך, יש לומר שכדי שיחול כאן דין ייאוש, הייאוש צריך להיות של הקרובים, החייבים באבילות, ולא די בייאוש של המטמינים. ומכיון שהקרובים לא ידעו דבר בשעת מעשה, דומה הדבר לייאוש שלא מדעת. ושם נאמר שאע"פ שאילו המאבד היה יודע היה מתייאש מיד מכיון שלא ידע, לא הוי ייאוש לדעת אביי, דהלכתא כוותיה ביע"ל קג"ם (ב"מ כ"ב ע"ב). מיהו כתב הש"ך (חו"מ סי' שנ"ח ס"ק א'), שרק באבידה אמרינן דייאוש שלא מדעת לא הוי ייאוש, משום שאם הבעלים היו יודעים היכן האבידה, לא היו מתייאשים, וכן תרומה והכשר זרעים צריכים ידיעה גמורה. ולפי זה יש לומר שבנד"ד שגם הקרובים, אילו היו יודעים, היו מתייאשים יתכן שייאוש שלא מדעת הוי ייאוש, ואכן מסתבר שלא די לנו בייאוש של הקוברים, אלא זקוקים אנו לייאושם של הקרובים. . וזאת משום שכפי שביארנו (שם), עיקר דין הייאוש תלוי בקרובים, שהם החייבים באבילות, ולא בקוברים", וכך כתב למסקנה: "דין נתיאשו מלקוברו" קיים דווקא כאשר האבלים מתייאשים, ולא די בכך שאנשים אחרים מתייאשים מהקבורה כאשר האבלים אינם יודעים על כך דבר".



סימן ב'

דין אנינות ואבלות כשנעדר ולא ידוע בבירור אם מת

- א -

הנה פשוט (ע"פ מה שנתבאר בפרק א) כל שלא נתייאשו מלהביא את המת לקבורה אפי' אם יש עדות ברורה וידיעה ברורה (ואפי' אם יש בידנו חלק שהנשמה תלוי' בו) לא נוהגים אבלות עד שיתייאשו מלבקשו כמבואר בשו"ע (סי' שמא סעי' ד ובסי' שעה סעי' ז), כל הדין הוא אם נתייאשו הקרובים מלקברו אך לא הייתה עדות ברורה ואין שום ודאות שמת (רק אומדנה ע"פ רוב שכנראה הוא מת) האם נוהגים אבלות או לא.

כתב הרמב"ן (תורת האדם שער האבל - ענין ההתחלה): "נשאל מרבינו שרירא ורבינו האי ז"ל מאן דאיתניה במדינתא וקרוביו במדינה אחרת והרגו שלטון ולא נתנו לקבורה . . . והשיבו דכי אמרו רבנן משנתיאשו מלשאול היכא דלא נתברר שמתו אלא קול יוצא בכך וקרוביו דורשין ומחפשין מכאן ומכאן לעמוד על אמתת הדבר, משעה שנתיאשו ופוסקין דרישתן כי נתקררה דעתם שכבר מת, מאותה שעה מונין, אם ההרוג הזה דומה לזה עושין בו כן, ואם ידוע אימתי נהרג כמי שמת לעצמו דמי ומשעת שמועה מונין לו, וזה שאמרו בהלכות גמרא בהדיא הוא (כ"ב א') דאמר להו רבא לבני מחוזא וכו'. עד כאן דברי אלו הגאונים ז"ל".

משמע מדברי הגאונים שאפי' אם יצא רק קול שמת וחפשו אותו הקרובים לראות אם אמת הדבר שמת ונתייאשו מלבקשו כי הבינו שכבר מת מאותו רגע מתחילים האבלות, ולא צריך שיהיה שמועה ודאית או עדות שמת כדי לחייב הקרובים באבלות [כי אם חיפשו אותו הקרובים ונתייאשו מלבקשו כנראה מת] ונראה שבענין זה גם הרמב"ן מסכים לדעת הגאונים.

- ב -

אלא שכתב הב"י (יו"ד סימן שעה) אישה שמת בעלה כל זמן שאין ודאות שמת לא נוהגת באבלות, וז"ל: "וכתוב בעיטור (בח"א באות ק' קבלת העדות סא) בשם תשובת הרי"ף (סי' נד וסי' קפא) מי שטבע במים שאין להם סוף אין היתר לאשתו (יבמות קטו, א) וכיון דבחזקת חי קיימי מסתברא דלא נהיגא אבלותא והא דתניא באבל רבתי טבע בנהר או שנפל בים מאימתי מונין לו משנתיאשו מלבקש איכא למימר שנפל ומת או שנפל למים שיש להם סוף, וכך מדייק הש"ך מדברי מרן בשו"ע (יו"ד שעה, ז) שכתב "מי שטבע במים שיש להם סוף" משמע שאם אין להם סוף לא מתאבל עליו כמ"ש העיטור, וכך כתב הב"י (אבה"ע יז): "ועל זה אני סומך למחות ביד אשה שנתעלם בעלה ואין עדות להתירה ויש אומדנות המוכיחות שמת שלא תספידנו כיון שאינה מותרת לינשא ע"פ אותן אומדנות וכן אני מוחה מלומר עליו השכבה כדי שלא יבואו

1) לדעת הגאונים נוהגים אבלות ביום שנתייאשו כי יש ספק מתי יום המיתה אך אם יודעים יום המיתה נוהגים אבלות ביום שידוע לנו שמת, אך לדעת הרמב"ן נוהגים אבלות ביום שנתייאשו כיון שיום זה חשיב כיום קבורה ולכן אפי' אם ידוע לנו מתי מת לא נוהגים אבלות עד שיתייאשו ויחשב כאילו נקבר וכך נפסק להלכה.

להשיא את אשתו וכיוצא בזה מצאתי להריב"ש בתשובה סימן תק"ח על אשה שנתעלם בעלה ובא עד אחד והעיד ולא היה בעדותו כדי להתירה ושמע שהיתה קוראה למקוננות לספוד לבעלה ולבכותו ושלח לברורים למחות בידה וכן עשו בקנס שמו עליה והעד עדים ואח"כ שמע שלבשה שחורים ואמר שגם זה ראוי למנוע לה", וכך פסק הרמ"א (אבה"ע יז, ה) "ולכן יש למחות בנשים שלא לספוד אדם על פי אומדנות המוכיחות שמת, ולא יספידו אותו עד שיודעין שמת, וכן אשתו אסורה להספידו או ללבוש שחורים כל זמן שאין כאן עדות שהוא כראוי להשיאה".

ומזה למד הש"ך (שם ס"ק ז) שגם כשיצא שמועה שנהרג ע"י עכו"ם או חיה נוהג אבלות רק מתי שזו שמועה שהיינו מתירים בה את אשתו דאם לא כן הוי כמים שאין להם סוף, וז"ל: "ולפי"ז מ"ש או שיצא קול כו' או שגררתו חיה כו' היינו נמי בענין שמתרת אשתו להנשא, ואף על גב דמדברי רב האי ורב שרירא שהביא הטור משמע דאפילו לא נתברר שמת אלא קול יוצא בכך מתאבלין עליו נראה כיון דנדחו דבריהם בפוסקים כדאיתא בטור וב"י נדחו ג"כ בזה וכן כתב הרב בא"ע סימן י"ז ס"ה דאשתו אסורה להספידו או ללבוש שחורים כל זמן שאין כאן עדות שהוא ראוי להשיאה על ידו עיין שם".

וכ"כ בערוך השולחן (שם): "אבל מי שטבע במים שיש להם סוף וכן כשיצא הקול שהרגוהו לסטים או גררתו חיה והקול נתברר שאמת הוא דאם לא נתברר הוה כמים שאין להם סוף", אם כן לדעתם כשהיה המת נשוי אין מתחילים אבלות עד שתהיה עדות ברורה המתירה את האישה להינשא, ולא די בקול או שמועה בעלמא, והטעם שנהגו כך כדי שלא יבואו להתיר את האישה לשוק (בלי עדות ברורה).

בפשטות נראה שלדעת הגאונים (שהביא הרמב"ן) מתאבלים גם על שמועה שאינה ברורה (קול בעלמא) שהרי העמידו כל הדין של הרוג בתפיסה מתי שלא ידוע לנו בברור שמת ואפי' הכי מתאבלים (כמבואר לעיל), אך השבות יעקב (ח"א קב) כתב שלא חולקים אלא או שמדובר שבסוף התברר היטב שמת, או שמדובר שאין שם חשש היתר עגונה וז"ל: "דהמעין ירא' שאין מחלוקת כלל וכלל חדא דהא כתבו דיצא רק קול בעלמא היינו מתחלה אבל לבסוף נתברר היטב שמת וכמבואר ג"כ בב"י, ועי"ל דרב האי ורב שרירא מיירו בענין שאין לחוש להיתר עגונה כגון רווק שמת או אשה שמתה . . ובאמת אין כאן מחלוקת כלל וכלל והא כדאיתא והא כדאיתא".

- ג -

והנה מצינו שכתב הרדב"ז (אבל א ד) לדעת הרמב"ם כן נוהגים אבלות גם במים שאין להם סוף, וגם לפי הרי"ף אפשר שאמר דבריו דווקא בשאר ימי האבלות אך ביום הראשון (שהוא מדאורייתא) ודאי שחייבים לנהוג בו אבילות כיון שספק דאורייתא לחומרא, וז"ל: "מי שטבע בנהר וכו'. גם זה שם ומתשובת הרי"ף משמע דלא אמרינן הכי אלא כגון שנפל ומת או שנפל למים שיש להם סוף שאשתו מותרת אבל נפל למים שאין להם סוף דאשתו אסורה וכיון דמוקמינן ליה בחזקת חי אין מתאבלין עליו. ואי לאו שאמרוה משם גברא רבה הייתי אומר שרבינו חולק עליו כיון שכתב הברייתא סתם וטעמא דבשלמא שלא תנשא אשתו החמירו משום חומרת אשת איש אבל לענין אבילות למאי נחוש ואמאי לא ניזיל בתר רובא דעלמא דמים

שאינן להם סוף רובם למיתה, תדע שאם עברה אשתו ונשאת אין מוציאין אותה. ואפשר דטעמו של הרי"ף שאם אתה אומר להתאבל עליו אף היא תחזיק עצמה שודאי מת ותלך ותנשא. ולדעת רבינו שיש באבילות מ"ע של תורה לא היה ראוי לבטלה מפני חששא זו. ואפשר שהרי"ף ז"ל לא אמרה אלא בשאר הימים שאבילות בהם מדרבנן והם אמרו והם אמרו. וצ"ע."

וכך נראה גם להוכיח מדברי הרא"ש (מו"ק ג צז) שכתב בשם מהר"מ שאם אמרו לה הנחנו בעלך גוסס נוהגת אבלות כיוון שרוב גוססים למיתה אפי' אם אין וודאות מוחלטת שמת, וז"ל הרא"ש: "תניא באבל רבתי (פרק א) הגוסס הרי הוא כחי לכל דבריו מעשה באשה אחת שהיתה רחוקה מבעלה מהלך ד' ימים ובאו והגידו לה הנחנו את אישך גוסס והורה לה רבינו מאיר ז"ל שתתאבל דאמר בפרק כל הגט (דף כח א) השולח גט ממדינת הים והניחו זקן או חולה נותן לה בחזקת שהוא קיים וקאמר עלה בגמרא לא שנו אלא שהניחו חולה אבל גוסס לא דרוב גוססין למיתה ואמרי' דלמא מיית . . ."

וכך פסק מרן בשו"ע (יו"ד שמ ב) וז"ל: "מי שאמרו לו ראינו קרובך גוסס היום שלשה ימים צריך להתאבל עליו", וכתב הפת"ש (יו"ד סימן שעה ס"ק ג), ומזה למד בעל המשכנות יעקב (סי' סט) שלדעת מרן השו"ע כן מתאבלים גם במים שאין להם סוף כיוון שגבי דין אבילות כל שיש רוב ממות נוהגים אבילות דלא כמ"ש הש"כ (לעיל), אך השבות יעקב (ח"א קב) כתב לחלק בין גוסס לשאר ספק במיתה, וז"ל: "הקושיא שלישית שהקשתי מדברי הרא"ש והמרדכי יש לתרץ כיון שלא היתה רחוקה בעל' רק מהלך ד' ימים לא חיישנן שתינשא לשוק תוך ימי אבילה ובודאי תוך שבעה יתוודע הדבר ואשה דייקא ומינסבא משא"כ בנאבד בעלה איכא למיחש טפי שתנשא לשוק".

ועי' בפתחי תשובה (יו"ד סימן שעה ס"ק ג) שכתב שלדעת הרבה מן הראשונים כן נוהגים אבלות גם כשאין וודאות מוחלטת שמת, וכתב שכיון שהרבה מן הראשונים סוברים כך להלכה יש לנהוג כמותם ולנהוג אבלות גם כשאין עדות ודאית שמת, וז"ל: "אבל באמת הם דעות חלוקים ולדעת מהר"ם והרא"ש והטור גם במים שאל"ס אזלינן בתר רובא כו' וגם במשאל"ס גופא נמצא מחלוקת מפורשת כי (בת' מהר"ם ב"ב) הביא תשובת ר"ש בן אברהם שכתב בהדיא שהנבטעים במשאל"ס מתאבלין עליהם משעה שנתיאשו לבקש אף שאשתו אסורה להנשא וכ"כ בס' הראב"ן רק לענין אנינות הביא שם מחלוקת אם אסורין בבשר ויין כ"ז שלא נתייאשו לבקש. ולפי"ז מאחר דהרשב"א והראב"ן והר"ם וטור ומרדכי כולהו בחדא שיטה קיימו לחייב באבילות ע"פ רובא ודאי יש מקום לחייב גם באבילות במשאל"ס ובפרט במקום שנמצא והוכר בט"ע וסימני בגדיו עם שעדיין לא נתברר כל העדות על מכונו לענין היתר להנשא".

יוצא לנו מכל הנ"ל שלדעת חלק מן הפוסקים (פשטות הרי"ף) אין נוהגים אבלות אם אין עדות המתירה את האישה מחשש שיבואו להתירה לשוק, אך הרבה מן הראשונים סוברים (פשטות הרמב"ם והרא"ש) אפי' בשמועה או קול בעלמא אם ע"פ רוב נראה שמת יש להתחיל אבלות ברגע שנתיאשו הקרובים מלבקשו, מדברי השו"ע משמע בפשטות כדעת הרי"ף וכ"כ הש"כ, אך יש למדו (משכנות יעקב) שפסק כפשטות הרמב"ם והרא"ש.

אך לכו"ע נראה שאם אין למת אישה ולא שייך החשש שיבואו להתיר אישה לשוק, יש להקל

ולנהוג אבלות הגם שאין עדות ודאית, וכך מציינו בתשובת החתם סופר (שו"ת יו"ד שדמ): "ע"ד נער א' שנטבע במים שאין להם סוף . . . דבר זה במחלוקת שנוי בעזרת נשים שחיבר הגאון מהר"ם בן חביב על סי' י"ז בא"ע שם ס"ק ס פשיטא לי' שלא יתאבלו אפי' על רווק משום גזירה לגזירה, ומשמעו' הש"ך סימן שע"ה כן הוא חדא מדכתב העיטור דמאי דקתני בטבע נהר מיירי דיש להם סוף ולא קאמר דמיירי בפנוי או באשה וקטן, וכן מדנדחק ש"ך אתשו' ר' שרירא גאון ור' האי דס"ל מתאבלים על ידי קול וקאמר דנדחו דבריהם ולמה לא קיים דבריהם היכא דליכא חשש היתר עיגון אע"כ לא פליג, ומ"ש בריש דברי העיטור משאל"ס שאין מתירין אין מתאבלים הכוונה משאל"ס שאין מתירין אשתו אי הי' לו אשה אין מתירין אפילו לית לי' אשה דאל"ה הו"ל למימר בהפוך משאל"ס לא יתאבלו שלא יתירו את אשתו אלא משמע כנ"ל שאין מתאבלים. אך אחר אחרון אני בא הגאון בתשו' שבות יעקב ח"א סי' ק"ג פשיטא לי' טובא דברווק מתאבלים היכא דליכא חששא היתר עיגונא וכ' מכ"ש במשאל"ס שאם ניסת לא תצא והיורשים יורדים לנחלה ולא חיישי' לתקלה ועכ"פ בפנוי לא נגזור גזירה לגזירה והשיב על הש"ך במאי דמיייתי מתשו' ר' שרירא ור' האי כמ"ש לעיל . . . עלה בידינו פלוגת' בזה והנה אי הי' חולקי' בדין אבלות אי ראוי להתאבל על כיוצא בזה או לא היינו אומרי' הלכ' כדברי המקיל באבל אך יען פלוגתתם רק אי נגזור גזירה לגזיר' אבל זולת זה פשיטא שראוי' להתאבל על רוב כזה דאפי' על ס' נפל הי' ראוי להתאבל רק משום שלא להתיר ערוה והתם גזרי' אפילו גזירה לגזירה אפי' בנפל בהמה משום דמיעוט מצוי כמ"ש תוס' ביבמו' אבל במשאל"ס פשוט שראוי להתאבל לולי גזירה ופליגי פוסקים אי נגזור גם גזירה לגזירה א"כ המקיל בגזירה לגזירה ומחמיר להתאבל אין מזחיחי' אותו ותע"ב ויש לו על מה לסמוך חזי מאן גברא רבא תשו' שבו' יעקב וה' יגדור פרצות עמו ברחמיו וישפות שלום לו ולתורתו הכ"ד".

וכן העלה הגר"י יוסף בספרו ילקוט יוסף (ביקור חולים ואבלות, סי' טו סי"א) שיש להקל ברווק כיוון שחומרא זו לא מובא בגמ' לכן אין להחמיר אלא מתי שיש לחוש לתקלה שיבואו להתיר אישה לשוק, וז"ל: "ובשו"ת שבות יעקב חלק א (סימן קב) כתב דרב שרירא ורב האי מיירי ברווק שמת, או אשה, שאז אין לחוש שמא יבא להתיר נישואי אשת איש. וכן כתב בשו"ת חכם צבי (סימן כא), שרווק שאין לו אשה שטבע במים שאין להם סוף מתאבלין עליו, שבכל התורה אזלינן בתר רובא. אך מהר"ם בן חביב בעזרת נשים (סימן יז ס"ק ס) כתב לדייק מדברי הבית יוסף שאפילו בחור שאין לו אשה, שאין לחוש שמא תנשא אשתו בלי עדות ברורה, יש למנוע מלהתאבל עליו. [וכן העלה בשו"ת רבי טיאה וייל (סימן קי). ע"ש]. גזרה שלא יבואו להתאבל גם במי שהוא נשוי. אך הרב המגיה שם (ס"ק סא) כתב, שמדברי הבית יוסף אין לדייק כלל, ומכיון שעיקר האיסור לא נתבאר בש"ס, והוא חומרת האחרונים, דיינו לאסור בנשוי שיש לחוש לקלקול, אבל ברווק דהוי גזרה לגזרה לא גזרינן, ע"ש. ובשו"ת חתם סופר (חלק יורה דעה סימן שדמ) נשאל בנידון דידן, ואחר שהביא מחלוקת המהר"ם בן חביב והשבות יעקב, כתב, שכיון שמחלוקתם אי גזרינן גזרה לגזרה, המחמיר להורות להתאבל, יש לו על מי שיסמוך על דברי השבו"י ותבא עליו ברכה. ע"כ.

וכן כתב בפשיטות החתם סופר בחלק אבן העזר (חלק ב' סימן קלד), שעל רווק מתאבלים אף על פי שאין הדבר ברור שמת, ע"ש. ועיין עוד בנודע ביהודה (סוף סימן נט). ע"ש. ואמנם בספר ערך שי (אבן העזר סימן יז) הובא באוצר הפוסקים (דף מד ע"ד) כתב, שאם אין אלא עד אחד שטבע במים שאין להם סוף אין להתאבל עליו אפילו הוא רווק, כיון שמן הדין אין

מתאבלים על פי עד אחד אלא מהמנהג, כמו שכתב המרדכי במועד קטן, משום לא פלוג כיון שמשאיין את אשתו על פי עד אחד, לכן במים שאין להם סוף אמרינן אדרבא לא פלוג שלא להתאבל. ע"ש. ובנידון דידן אין רק עד אחד שראהו שטבע, מכל מקום נראה שיש להתאבל כדעת הפוסקים הנ"ל, שלא חילקו בזה".

ועיין מש"כ הגר"ש דבליצקי בקונטרס מתי מלחמה: "אין מתאבלים על ספק סביר אלא דוקא על הודעה ברורה שבכוחה להתיר אשה להינשא במקרה והמת היה נשוי, ובמקרה של רווק די בכל סוג הודעה ברורה על המוות", ובהערה שם כתב: "יש בזה שיטות בראשונים אם צריכים דוקא הודעה שבכוחה להתיר אישה או שמתאבלים גם על סמך רוב ולפי זה גם על אומדן סביר, ובשו"ע יש בזה לכאורה כעין סתירה מסי' שלט סעי' ב' ששם מוכח שמתאבלין על סמך רוב לסי' שעה סעי' ז' ששם מוכח להיפך, ושוב בטור וב"י שם הובאו דעות גאונים ראשונים להתאבל על קול ואומדן, ואחרונים האריכו בישוב פסקי השו"ע, ע"כ כיון דלכמה פוסקים מתאבלים עכ"פ ברווק גם באופן שאין די בהיתר אישה (כדאיתה בפת"ש שם), וגם באישה בזמן הזה שאינה נישאת ע"פ עצמה אלא רק בהיתר בי"ד שאינם מתירים אותה אלא לאחר שיקול כל הדעות ואין לחוש לקלקולא שתינשא ע"פ עצמה וכדומה, גם בגווה אפשר לחייבה באבלות גם בעדות שאינה מתירה להינשא, לכן עכ"פ יש להכריע כמו שכתבתי בפנים ולהבדיל בין רווק לנשוי, וגם בנשוי כתבתי שדי בהודעה ברורה שבכוחה להתיר אישה אף שעדיין האישה לא הותרה למעשה בכי"ד וזה ע"פ המבואר באוצר הפוסקים (סי' יד דף מה, א, ד"ה וכשכבר)".

אשר על כן העולה להלכה ולמעשה: אם אין לנפטר אישה ואין לחוש שיבואו להתירה פשוט שיש לנהוג אבלות ברגע שנתייטשו מלקברו אפי' שאין עדות גמורה אלא אומנדא בלבד וכיו"ב, אך אם יש אישה יש להחמיר ובמקום צורך ניתן להקל שתנהג באבלות בעיקר בזמננו שאין לחוש שתנשא בלא היתר מבית הדין.



סימן ג'

לא התייאשו מלקברו אך נמצא המת בתוך ארון, או בתוך טנק, או תחת קצת חול, או שנקבר ע"י עכו"ם, או שנקבר ע"י ישראל (הנמצאים בשבי) שלא לדעת המשפחה

- א -

הנה יש להקדים תחילה: אם פשוט הדבר שאין אפשרות סבירה להביא את המת לקבורה אפי' אם לא נתייאשו הקרובים מלקברו חל עליהם אבלות, כמבואר בדברי הש"ך (בסי' שמא ס"ק טו) שכתב גבי מת הנמצא בשבי שאם הוא מוחזק שם מחמת שנאה ולא יכולים הקרובים לפייס את המושל חשיב ייאוש אפי' שבפועל עדיין לא נתייאשו הקרובים, וכך מבואר גם בדברי מרן השו"ע (בסי' שעה, ה) שכתב אם נתייאשו מכך שיתן המושל את המת לקבורה אפי' שלא נתייאשו מלגנוב את המת חשיב יאוש, והטעם הוא כי גנבה אינו שכיח וממילא אפי' שלא נתייאשו הקרובים להביא את המת לקבורה חשיב יאוש ונוהגים אבלות.

וחמותי ראיתי אור בקונטרס מתי מלחמה שפסק שם: "כאשר נהרגו חיילים בשדה המלחמה ותיכף נכבשו מקומות אלו ע"י האויב ונשארו החיילים שם הרוגים והאויב לא נותן להיכנס לשם הרי אין בזה כל נפק"מ אם נקברו שם ע"י האויב או לא נקברו. . דאפילו אם הם מונחים שם בגלוי תלוי הדבר רק אם המצב הוא באופן כזה שיש תקוה שע"י מו"מ עם האויב ע"י גורמים שונים עלול הוא בכל רגע לשנות דעתו ולתת להיכנס לשטח האויב ולהוציא את הגופות אז אין מתאבלים עדיין דהוי כדוגמת כל הדינים שהבאנו לעיל, אך אם נראה שמחמת רשעות אין סיכויים סבירים להגיע להסכם בזמן קרוב אז צריך להתחיל באבלות שבעה ושלושים מאז דזה הוי כמו מחמת רשעות. .".

ועוד פסק שם, שאפי' אם ידוע שניתן יהיה לקברו לאחר זמן כל שלא ניתן לקברו תוך שבעה חשיב יאוש וחל אבלות על הקרובים, וז"ל: "ויש עוד לברר במה שכתבנו לעיל לחלק בין היכא דיש סיכויים על כל יום ויום שיתנו להוציא ובין היכא שנראה שזמן מסויים בודאי לא יתנו להוציא מחמת רשעות וכד' מה נקרא לגבי זה זמן מסויים, ונראה דאם אנו בטוחים שבמשך שבעה ימים בכדי שיעבור האבלות, וכה"ג בערב הרגל רק יום אחד, לא יתנו להוציא אז מתחילים האבלות מיד. . וא"כ גם כאן אם אנו בטוחים שלא יתנו שבעה ימים לקברו הרי התייאשו על שבעה הימים ומתחילים מיד".

- ב -

אמנם עדיין צ"ע במקרה שיש אפשרות סבירה להביא את המת לקבורה (תוך שבעה) ולא נתייאשו מלקברו, אלא שהישראלים הנמצאים שם נתנו את המת תחת חול שלא ע"מ לקברו האם חשיב קבורה וחל עליהם אבלות מיד או שקבורה צריכה כוונה.

מצינו להגאון הרב יעקב אריאל (נדפס באהלה של תורה, יו"ד סי' נט) אשר בתחילת דבריו רצה לומר שאין בכך דין קבורה כיוון שלא נתכוונו לקברו ואפי' הכי חל על הקרובים אבלות מדין נתינה בארון בשעת מצור: "יש לומר אחרת עפ"י מה שנפסק שם בשו"ע (סעי' ד'): אם נתנו המת בארון ונתנוהו בבית אחר, לפי שהיתה העיר במצור מונים לו מיד שבעה ושלושים, אעפ"י שדעתם לקברו בבית הקברות אחר המצור. וסתימת הארון הוי כקבורה, וחל עליהם אבילות מיד וא"כ יתכן שגם במקרה שלפנינו, מכיון שטמנו את החללים בחול, אע"פ שלא התכוונו לקוברם בכך קבורה סופית ולא נהגו בהם כדרך שנוהגים במתים דומה הדבר לנתינת המת בארון, והאבילות חלה על הקרובים מיד".

אך בהמשך דבריו (שם) כתב שבאמת יש בכך דין קבורה ולכן חל על הקרובים אבלות לא מצד דין יאוש אלא מצד דין קבורה, וז"ל: "ואף אם נאמר שהקרובים לא התכוונו בהטמנתם בחול לשם קיום מצוות קבורה, ועשו זאת רק כדי למנוע את ביזיונם של המתים ושל החיים גם יחד כוונה זו גופא היא מצוות קבורה לצד אחד של הבעיה במסכת סנהדרין (מ"ו ע"ב) . . ולפי מה שכתבנו יוצא, שמכיון שבשעת נפילתם של החללים לא נמצאו הקרובים במקום, והחיילים קברום; אף שלא התכוונו לקיים בזה מצוות קבורה מצוותם, שהיא מצוה שבין אדם לחבירו, אינה צריכה כוונה. ונמצא שנתקיימה בחללים מצוות קבורה; ואין הקרובים מחוייבים עוד במצוה מעיקר הדין, ואינם אוננים, אלא חייבים באבילות מרגע הקבורה, והרי זו שמועה רחוקה. אפילו אם נאמר שקבורה אינה מצוה שבין אדם לחבירו, בכל זאת מסתבר ללכת לפי ההגדרה שהגדרנו לעיל (אות ז'), שכל מצוה שעיקרה אינו המעשה אלא התוצאה אינה צריכה כוונה. שמכיון שהתוצאה היא העיקר, הרי היא הושגה גם בלא כוונה".

וכ"כ במסקנת דבריו: "הטמנת חללים בחול בזמן שבו אין דרך אחרת לקוברם, יש לה דין של קבורה, ולא של יאוש מלקבור", וכך כתבו כל הפוסקים שאין הקבורה צריכה להיות לשם קבורה אלא כל שנקבר בעומק (24 ס"מ) חשיב קבורה וממילא חל על הקרובים דין אבלות ואם נודע להם לאחר ל' יום מהקבורה חל עליהם דין שמועה רחוקה ונוהגים אבלות יום אחד.

- ג -

עוד יש לעיין אם נקבר מעצמו כגון שנתכסה בחול מחמת סופת חול שהייתה שם וכיו"ב, ועוד צריך עיון מה הדין אם נקבר המת ע"י עכו"ם.

הנה מצינו בשבלי הלקט (הלכות שמחות סימן מד) שכתב מת שנקבר ע"י עכו"ם ואין ידוע למשפחה לא חשיב קבורה, וז"ל: "תשובה זו השיב הר"ר אביגדור וכו' על אחד שהרגהו נכרי וקברוהו ולא נודע לקרוביו עד לאחר שלושים יום לקבורתו מי חשיבה קבורת נכרי קבורה והיא שמועה רחוקה או לא חשיבא קבורה, תשובה ודאי קבורת נוכרים חשיבא קבורה כדאמרינן בגמ' מודים חכמים לאבא שאול כשחל שמיני להיות בשבת ערב הרגל שמותר לגלח בערב שבת ופריך בירושלמי שמיני בשבת היכי משכחת לה הכא אסור לקבור בשבת ומוקי לה בנקבר בידי נכרים, מיהו נקבר בידי נכרים אדעתא דישאל אבל הכא דמוטל בכיזיון שלא בקברי ישראל וסילקוהו משם קרוביו כשנודע להם איגלאי מילתא דלאו קבורה הוא הואיל והיה עומד להסתלק ולפנות משם מידי דהוה אקבר המזיק את הרבים דאמרי' בפרק נגמר הדין דמותר לפנותו . . .".

וכתב הרב שריה בקונטרס מתי מלחמה הלכה כדברי השבלי הלקט, וה"ה אם נקבר מעצמו (ע"י רוח ו כיו"ב), וז"ל: "העתקתי תמצית לשונו של אחד מהראשונים שהוא ממש כנידוננו שבין שנקבר ע"י האוייב בשדה המלחמה בבור וכד' או באיזה בית קברות שלהם שלא כמנהגי ישראל, ובין שכוסה ממילא בשיכבת חול או שנמצא תחת טנק או מפולת, אף שבכמה אופנים מהם מתקיים דין קבורה בהכי לו היה הדבר נעשה ע"י ישראל בלית ברירה אחרת, מ"מ בנידוננו אנן סהדי שאין רצון הקרובים היהודים כלל בשום אופן שבעולם בסוג קבורה כזאת והוי אם כן כלא נקבר וכמושלך על פני השדה. ועל כן אם נודע לאחד שקרובו הרוג ונקבר ע"י נוכרים בשדה אף שהוא בתוך שלשים יום אינו מתחיל קעת להתאבל כלל מדהוי כמצאו מושלך על פני השדה, כל שאפשר להתחיל להשתדל מיד להעבירו לקבר ישראל ואם אין שום סכויים סבירים הרי זה כנתייאש מלקברו. . וכן אם הודיעוהו כנ"ל וזה כבר לאחר שלושים ואפי' לאחר שלושים של קבורה כזאת אין לזה דין שמועה רחוקה וכדכתב השבלי לקט אלא דינו כדין נמצא מושלך בשדה לפני הקבורה שנוהג לאחר עברתו וקבורתו בקבר ישראל דין שבעה ושלושים, ואם אין שום סכוי להעברתו קעת הרי זה שוב כנתייאש מלקברו שנוהג קעת שבעה ושלושים כמו חלל הנמצא בשדה בזמן שנתייאש מלקברו".

- ד -

אלא שהרב יעקב אריאל (שם בסי' נט) סובר שגם אם נקברו ע"י גוי יש להחשיב זאת לקבורה לכל דבר כפשטות השו"ע בדין קבורה ביו"ט שני שלכתחילה מותר לקברו ע"י גוי, וה"ה אם נקבר המת מעצמו ע"י שנכסה בחול חשיב קבורה, וממילא חל אבלות על הקרובים מיד שנקבר ואם נודע להם לאחר שלושים יום נוהגים כדין שמועה רחוקה, וז"ל: "ומסתבר איפוא שהעיקר הוא שהמת יהיה קבור, ונפק"מ שאפילו לאחר שקברוהו אם נתגלה חייבים לקבורו שוב וא"כ אין מצוות קבורה צריכה כוונה ולכן גם הקרובים יצאו ידי חובת קבורה בכך שסוף-סוף המת קבור ואינם חייבים מעיקר הדין לפנותו ולקבורו במקום אחר. . לכן גם בנד"ד יש ללכת אחר התוצאה, שהמת נקבר בפועל, וכן כתב בקובץ שיעורים (ביצה ו, א אות כ"ה), והוכיח את דבריו מההלכה שקבורים מת ביו"ט ע"י גוי (שו"ע או"ח סי' תקכ"ו סעי' א'), ומשמע שיוצאים ידי חובת קבורה בגוי (וההסבר לכך שהמצוה היא שהמת ייקבר ולא לקבור את המת, כדלעיל אות ז')."

וכ"פ הרב אבידן בספרו דרכי חסד (פרק יא סעיף ט) שקבורה ע"י עכו"ם או מעצמו חשיב קבורה לענין אבלות ג"כ, וז"ל: "חלל שנקבר ע"י האויב גם כשיש סיכוי להביא את גופתו לקבר ישראל לאחר זמן אין להמתין במנהגי אבלות, אלא מיד בהתקבל ההודעה שנקבר ע"י האויב, או אפילו כשנקבר מעצמו כגון על ידי החולות בסיני, ואפילו אם הוטמנה הגופה בארון בחדר מיוחד, יש לנהוג אבלות הואיל ובינתיים אין אפשרות להביאו לקבר ישראל בשל מצב המלחמה".

ושם בהערה הביא את דברי השבלי לקט וכתב שאין הנדון דומה לראיה כיון שאצלנו אין אפשרות לקברו במקום אחר ממילא פשוט שהקרובים מעדיפים שיהיה קבור שם אפי' שנעשה ע"י עכו"ם וכד' וממילא לכו"ע חשיב קבורה, וז"ל: "זא"כ גם בזמן מלחמה כשנתנו המת בארון, או כשנקבר מאליו, או ע"י אויב, פשוט שהרי הוא קבור, ויש למנות משעת הקבורה. ואף לפי

מה שהביא בכל בו אבלות (דף 305) בשם שבולי-הלקט . . והרה"ג ר' שריה דבליצקי שליט"א בקונטרסו מתי-מלחמה כתב כן . . והסיק מזה דבין שנקבר ע"י האויב בשדה המלחמה בכור או באיזה בית קברות שלא כמנהג ישראל, ובין שכוסה ממילא בשכבת חול וכדומה . . הוי כלא נקבר וכמושלך על פני השדה. ולענ"ד נראה שאין מהשבולי-הלקט כל ראייה לזה דדוקא באופן שהקרובים סילקוהו כשנודע להם אמרינן דאיגלאי מילתא דלאו קבורה היא הואיל והיה עומד להסתלק ולפנותו, אבל במלחמה שלפי שעה אין ביד הקרובים ולא באפשרות שלטונות הצבא לפנותו, בין שנקבר ע"י אויב בין שנקבר מעצמו ע"י החולות בין שנתנוהו בארון מכיון שאין כל אפשרות להביאו לקבר ישראל לפי שעה אף שלאחר זמן יתאפשר הדבר הוי כאילו נתנו המת בארון ונתנוהו בבית אחר כשהעיר במצור, והוי כנקבר אדעתא דישאל, שהרי קרוביו מעדיפים שבינתיים יהיה קבור מאשר יהיה מונח על פני השדה", וכתב שהסכים איתו הגרי"ש אלישיב.

- ה -

והנה הרב יעקב רוז'ה (במאמרו הנדפס בקונטרס המעיין תשרי פ"ד) הקשה על דברי השבלי לקט לכאורה מה בכך שהמת "עומד להסתלק" ולהקבר בקבר ישראל, הרי מצאנו בירושלמי שגם כאשר הקבורה היא זמנית האבלות מתחילה מיד וכך נפסק בשו"ע (סי' שעה סע' ג), ועוד יש לדקדק, מנין לשיבולי הלקט חידוש זה לחלק בין אם נעשה ע"ד ישראל או לא, הרי מבואר להדיא בש"ס שמותר לקבור ע"י נוכרים, ולכן כתב שכוונת השבלי לקט היא שדעת הישראל קובעת אם זו קבורה זמנית או לא וכיון שלא ידע הישראל אלא לאחר זמן ומיד פינהו חשיב כאלו דעתו לפנותו תוך שבעה וממילא לא חלה האבלות אלא אחרי שיסתם הגולל השני, וממילא בנידון דידן אפי' אם ידוע לנו שהקרובים היו חפצים בקבורה זו כיון שלא ידעו שנקבר ועכשיו רצונם להעבירו חשיב כדן דעתם להעבירו תוך שבעה ולא חל עליהם אבלות אלא משיסתם הגולל השני, וז"ל: "ועל כן נראה שהרב שיבולי הלקט חידש שכל זה הוא בתנאי שיקבר "על דעת ישראל", וכוונתו שהוא לצורך כך שיוברר שהקבורה נעשתה על דעת שהמת יישאר קבור במקומו לעד, ואז בהישלם הקבורה תתחיל מיד האבלות. וכאשר נקבר "שלא על דעת ישראל", והראיה לכך היא שבהיוודע הדבר לקרובים מיד סילקוהו מאותה קבורה, הרי שהתגלה למפרע שקבורת הנוכרים הייתה זמנית בלבד, כי היחיד שאחראי לקבוע אם הקבורה היא זמנית או לא הוא המצווה על הקבורה ולכן אף שראינו שקבורה זמנית קובעת אבלות הרי זה דווקא כאשר נקבר על דעת לפנותו לאחר שבעה, וכאן שהקרובים שהם אלו האחראים על פניו הנפטר נודע להם רק עתה על כך שהוא נקבר, כאשר הם מסלקים את המת מיד למקום אחר נעשה למפרע כמו מת הנקבר על דעת לפנותו בתוך שבעה, כי שבעת הימים נמדדים ביחס לקרובים, ומאז שנודע להם על פטירת המת רק אז מתחילה הקביעות של אותם שבעה ימים. וזהו המקור לחילוק שבין נקבר על דעת ישראל או שלא, ובזה תלוי אם הקבורה נחשבת זמנית או שהיא קבורה גמורה, על פי זה יוצא חידוש דין לענייננו, שגם אם בשעת הקבורה זו הייתה האפשרות הטובה ביותר לקבור את המת, עד כי כך שאפילו אילו היו הקרובים נמצאים באותו מצב ובאותה שעה גם הם היו בוחרים מעצמם בקבורה זו, מ"מ אין להכחיש שהם לא היו בוחרים בזה כקבורת עולם אלא היו מכוונים שהיא תהיה קבורה זמנית עד שיעלה בידם לפנותו למקום אחר, וא"כ אף אילו היו נמצאים אותם הקרובים עם הנפטר בשעת קבורתו הם היו מתחילים לנהוג דיני אבלות כבר משעת הקבורה משום שהיו מתייאשים מלקבור בתוך

שבעה, מ"מ בנידון שלנו שנודע לקרובים בשעה שיש בידם לפנות את המת ולקבורו במקום אחר - למפרע נחשבה קבורת הנוכחים כקבורה זמנית על דעת לפנות בתוך שבעה, ושבעת הימים מחושבים משעה שנודע לקרובים על פטירת המת, ולכן מטעם זה ינהגו בו כשמועה קרובה ויתחייבו גם בדיני אוננות. . ולכן העיקר להלכה שיש לנהוג דיני שמועה קרובה משעת הקבורה השנייה לאחר שהודיעו לקרובים על הימצאות קרובם החלל, ומה שנקבר עד כה היה בגדר קבורה זמנית בלבד, וכיוון שעכשיו חוזרים ומפנים אותו וקוברים שוב יתחילו למנות את ימי השבעה והשלושים משעת קבורה שניה".

אם כך מצאנו מחלוקת בין הפוסקים האחרונים, שלדעת חלק מן הפוסקים (הרב אריאל והדרכי חסד) העיקר בקבורה הוא 'הפועל יוצא' שיהיה קבור בתוך האדמה לכן גם אם נקבר ע"י עכו"ם או שנקבר מעצמו יש להחשיב זאת לקבורה, ומתחילה האבלות משעה זו ואם נודע למשפחה לאחר שלושים יום נוהגים כשמועה רחוקה, ואילו לדעת ר"ש דבליצקי קבורה ע"י גוי או קבורה מעצמו לא חשיב קבורה ולכן לא חל עליהם דין אבלות כלל בשעת הקבורה הראשונה, ולדעת הר"י רוז'ה יש לחלק בין אם נודע למשפחה שנקבר בקבורה הראשונה לבין אם נודע למשפחה לאחר זמן בשעה שמעבירים אותו לקבר ישראל שהיה קבור.

המורם מהאמור להלכה ולמעשה: נקבר ע"י ישראל אפי' שלא היה בכונת קבורה חשיב קבורה וחל אבלות מיד בשעת הקבורה, ואם נקבר ע"י עכו"ם (שלא לדעת ישראל) לדעת ר"ש דבליצקי ולדעת הר"י רוז'ה לא חשיב קבורה וה"ה אם נקבר מעצמו ולדעת הרב אריאל חשיב קבורה וכ"כ הדרכי חסד, אך אם נודע למשפחה שנקבר ע"י עכו"ם גם לדעת ר"י רוז'ה חשיב קבורה אך לדעת ר"ש דבליצקי לא חשיב קבורה.

- 1 -

והנה יש לעיין אם יש לדמות זאת לדין שכתב הרא"ש לגבי עיר הנמצאת במצור ואין אפשרות לקבור את המת (אלא לאחר זמן) שהדין הוא שברגע שנתנו המת בארון מתחילה האבלות אפי' שלא נתייאשו מלקברו, וז"ל הרא"ש (מו"ק ג נו): "מעשה אירע בשפירא כשנפטר רבינו קלונימוס הזקן ז"ל ברבי יצחק ז"ל היתה העיר במצור ושמוהו בארון בבית המקוה ומנו לו מיד שבעה ושלישים אף על פי שהיה דעתם לפנותו משם לאחר המצור מ"מ כיון שלא פינאו בתוך שבעה מנו מסתימת גולל הראשון אבל אם דעתו לפנותו תוך שבעה מונה מסתימת גולל השני . . . , וכך פסק מרן בשו"ע (יו"ד שעה ד): "אם נתנו המת בארון, ונתנוהו בבית אחר לפי שהיתה העיר במצור, מונים לו מיד שבעה ושלישים, אף על פי שדעתם לקברו בבית הקברות אחר המצור, וסתימת ארון הוי כקבורה וחל עליהם אבלות מיד". ולכאורה הוא הדין אצלינו אפי' שלא נתייאשו מלקברו כיון שאינו יכול לקברו עכשיו אלא לאחר שבעה אם נתנו המת בארון וכד' צריך לחול אבלות אפי' שלא התייאשו מלקברו, ואם יכולים להביאו לקבורה תוך שבעה דין אנינות תלוי לכאורה במחלוקת (לעיל) בין הש"ך לנו"ב אם חל עליהם אנינות כי יכולים לטפל בצרכי המת האחרים או שכיון שאין אפשרות לקברו לא חל עליהם כלום.

וכדי לבאר דין זה יש להקדים תחילה קושיית המפרשים על דברי מרן השו"ע, שלכאורה מרן סתר את דבריו שהרי בסעי' א' פסק כר"ת שסתימת הגולל היא הקבורה בקרקע ורק אז מתחיל האבלות (ונתינה בארון לא חשיב כלום), ואילו כאן בסעי' ד' פסק כרש"י שאם נתנו בארון חשיב

סתימת הגולל ומתחילה האבלות, על קושיה זו כתב הב"ח (יו"ד סי' שעה) לתרץ את דברי מרן שבאמת פסק כדברי רש"י ורק מתי שיכולים מחמירים כדעת ר"ת: "מה שכתב ב"י אפירוש רבינו תם והגאונים דהכי נקטינן וכתב כך בשו"ע אינו אלא לומר דהכי נקטינן לכתחלה שלא למנות את האבלות אלא משנקבר ונגמר סתימת הקבר בעפר שכך נהגו העולם וכמו שכתב הרא"ש והרב רבינו ירוחם (נתיב כח דף רלא ב) להדיא, ואף על פי דפירוש רש"י עיקר אפילו הכי נהגו כך משום דלפירוש רש"י צריך לדקדק אם הארון פתוח או סתמוהו במסמרים או סתמוהו על דעת שלא יפתח עוד או על דעת שיחזור ויפתח ועוד דרובן מוליכין אותן בארון פתוח לבית הקברות אלא דאותן שמוליכין ממקום למקום סותמין במסמרות וכדי שלא יבוא לידי טעות נהגו לעולם שלא למנות שבעה ושלשים עד שסתמוהו בקבר בעפר, ואין זה כנגד פירוש רש"י כיון שאין עושין כן לרצונם שלא לנהוג אבלות במזיד אלא כדי שלא יבוא לידי טעות ולפי דבעובדא דרבי קלונימוס לא היה אפשר לסתמו בקבר בעפר והיו חוששין שמא ימשך המצור זמן מרובה לכך מנו שבעה ושלשים לאחר שסתמו כיסוי הארון במסמרים עד שלא יפתח עוד וכפירוש רש"י".

אך הש"ך (שם ס"ק ה) תירץ את דברי מרן באופן אחר הטעם שפסק מרן להתאבל כשניתן בארון (הוא לא כי נתנה בארון חשיב קבורה) אלא כיוון שיש מצור חשיב נתיאש מלקברו ולכן מתחיל אבלות מיד, וז"ל: "וסתימת הארון הוי כקבורה. כלומר אף על גב דקי"ל לעיל סעיף א' דאין אבילות חל אלא משיסתם הגולל דהיינו משנקבר ונגמר סתימת הקבר בעפר היינו בעלמא אבל במצור מיד שנתנוהו בבית אחר וסתמו הארון הוי כקבורה דהוי כשנתיאשו מלקברו דאע"ג דרוצים לקברו אח"כ בבה"ק מ"מ השתא במצור ה"ל קבורה מעליותא לדידהו שהרי אם תלכד העיר לא יקברוהו בענין אחר וכן נראה בב"י".

- 2 -

ולפי זה ניתן לחלק למעשה בין דעת הב"ח לדעת הש"ך: א' אם נמצא המת בשבי ונתנו הישראלים הנמצאים שם את המת בארון סתום, אם נעשה על דעת הקרובים הוא הוא המקרה של הרא"ש, אך אם נעשה בלי ידיעת הקרובים לדעת הב"ח כיון שזה נחשב לקבורה אפי' שלא ידעו הקרובים מקבורה זו חל עליהם אבלות ולכן אם נודע להם לאחר שלושים יום נוהגים כדין שמועה רחוקה, אך לדעת הש"ך כיון שדין זה תלוי בייאוש ואין הקרובים יודעים מזה (וממילא לא נתיאשו) לא חל עליהם אבילות, ונראה כיון שאין ביד הישראלים הנמצאים שם לטפל במת ולהביאו לקבורה אין דין הייאוש תלוי בהם (אפי' לדעות שדין הייאוש תלוי במי שבידו להביאו לקבורה), ב' אם נתנו העכו"ם את המת בארון, אם נודע לקרובים חל עליהם אבלות לפי הש"כ כיון שמתייאשים מלקברו ולפי הב"ח כי חשיב קבורה אפי' שנקבר ע"י גוי (כיון שנודע לקרובים), וכך כתב בדרכי חסד (פרק יא סעיף ט) "ואפילו אם הוטמנה הגופה בארון בחדר מיוחד, יש לנהוג אבילות הואיל ובינתיים אין אפשרות להביאו לקבר ישראל בשל מצב המלחמה", ואם לא נודע לקרובים לדעת הש"ך פשוט שאין בכך כלום כי הקרובים לא יודעים וממילא אין בכך יאוש (ואפי' לדעות שהיאוש חל על הקוברים פשוט שאין העכו"ם חשיב קוברים), אך לדעת הב"ח כיון שנתנה בארון חשיב כקבורה תלוי במחלוקת אם קבורה ע"י עכו"ם חשיב קבורה גם לענין אבלות (כשלא נודע לקרובים), ג' אם לא ניתן המת בארון אפי' שהניחו אותו הישראלים הנמצאים שם במקום שמור לכו"ע לא חל דין אבלות על הקרובים לפי

הב"ח כי אין בכך קבורה, ולפי הש"כ כיון שאין הייאוש תלוי בהם (כמבואר לעיל), וגם אם נאמר שהייאוש כן תלוי בהם מ"מ נראה מדברי הראשונים שצריכים לעשות מעשה כמו להניחו בארון וכיו"ב.



סימן ד'

התייאשו מלקברו ונהגו אבלות ואח"כ נמצא הגופה (ומה) הדין אם נמצא הגופה תוך השבעה)

- א -

הנה מצינו בדברי הרא"ש (מו"ק ג, נו) שהביא מחלוקת בנמצא אחר שנתייאשו ונהגו אבלות, לדעת רבנו אליקים אינו נוהג כלום אלא עושה קריעה בלבד, ולדעת מהר"מ מרוטנבורג נוהג אבלות כדין יום ליקוט עצמות, וז"ל: "ואחר שעברו הז' ימי אבלות נמצא ההרוג מושלך בנהר והובא לקבורה כסבורין העם לומר שצריך לחזור ולהתאבל עוד ז' כבתחלה דהשתא הוי סתימת הגולל והורה להם רבינו אליקים דאין צריך אלא לקרוע משום דהוי שעת חימום והביא ר"א ראייה לדבריו מדקאמר בירושלמי א"ר מנא יש קריעה בלא איכול שכן על אביו ועל אמו אפילו אחר כמה ימים קורע וחייב לקרוע ואבילות לא ינהוג שכבר נהג בשעת יאוש כדאמר בירושלמי (שם) הרי שמפנין אותו מקבר לקבר אית תנויי תני משיסתם הגולל הראשון ואית תנויי תני משיסתם הגולל שני ומוכח התם דאפילו למ"ד מגולל שני היינו היכא דפינוהו מגולל הראשון תוך ז' אבל לאחר ז' כבר עבר האבל והוא כשנתנו היה דעתו לפנותו אבל אם נתנו אדעתא שלא לפנותו ושוב נמלך לפנותו אפילו תוך ז' מונה משיסתם הגולל הראשון.

וז"ל רבינו מאיר ז"ל: "ומה שכתב כשנמצא בנהר דאין חוזר ומתאבל אלא קורע לא נהירא לי דאם קברוהו במקום בנו וידע בנו את קבורתו לא גרע מיום לקיטת עצמות דקאמר לעיל בפ"ק (דף ח, א) המלקט עצמות אביו ואמו הרי זה מתאבל עליהן כל היום כולו ולערב אין מתאבל עליהן ואמר רב חסדא ואף על פי שצוררים לו בסדינו פירוש אף שעדיין לא נקברו אעפ"כ אין מתאבל עליהם עוד ותניא באבל רבתי (פרק יב) כל שקורעין במיתתו קורעין עליו בשעת לקיטת עצמות וכל שאינו מתאחה בשעת מיתתו אינו מתאחה בשעת לקיטת עצמות ואמרינן בירושלמי (פ"ק הלכה ה) בראשונה היו קוברין אותו במהמורות נתעכל הבשר מלקטין את העצמות וקוברין אותו בארונים אותו היום היה מתאבל למחר היה שמח לומר שנצלו אבותיו מן הדין ומדקאמר אותו היום מתאבל ולמחר שמח נראה דאותו היום הוא כיום קבורה לענין זה כל זמן שלא נקבר חל עליו דין אנינות לאסור באכילת בשר ושתיית יין ואחר שנקבר אסור כל היום בנעילת סנדל ובתשמיש המטה וברחיצה ובתכבוסת ובתספורת ולערב מותר בכולן ואם כן אם ידע בנו את קבורתו יש עליו כל דין אבילות כל אותו היום, ואפשר שלא ידע בנו את קבורתו אלא לאחר ימים שמע שנמצא בנהר ונקבר בעיר אחרת מיהו אם כך היה מעשה תמיה אני למה היה לו לקרוע אחר שקרע כבר בשעת היאוש והא דאמר בירושלמי (שם) דעל אביו ואמו קורע אחר כמה ימים היינו היכא דלא קרע עדיין . . .".

ולמעשה פסק הרא"ש (פסקי הרא"ש שם) כדעת מהר"מ שנוהגים אבלות אותו היום כדין ליקוט עצמות, וז"ל: "מי שנהרג בדרך או גררתו חיה או שטפו נהר ולא נתיאשו מלקוברו אין על הקרובים לא אבילות ולא אנינות נתיאשו מלקוברו מונין ז' ול' מיום שנתיאשו ואם נמצא אח"כ אם בנו שם לא גרע ממלקט עצמות אביו שמתאבל כל אותו היום וגם קורע ואם אין בנו

שם ושמע אחר כך אין צריך להתאבל וכן דין שאר הקרובים אם הם שם אין צריכין לחזור ולהתאבל". וכך פסק מרן בשו"ע (יו"ד שעה, ז): "ואם נמצא אחר שנתייאשו ממנו, אין הקרובין צריכים לחזור ולהתאבל, אלא הבנים, אם הם שם בשעה שנמצא מתאבלים אותו היום דלא גרע מליקוט עצמות אביו; אבל אם אינם שם, ושמעו אחר שעבר היום, אין צריכין להתאבל".

אך הט"ז (שם ס"ק ב) פסק כדברי רבנו אליקים שלא צריכים להתאבל כלל וז"ל: "או משנתיאשו לקברו. מעשה ביהודי אחד שהרגוהו והשליכוהו בנהר רינו"ס ובעשרה בטבת היה המעשה ולפני אדר נתיאש בנו מלבקשו עוד והורה ר' יעקב למנות מעתה שבעה ושלשים ולאחר שעברו ימי האבילות נמצא אביו בתוך הנהר והובא לבה"ק והורה לו הזקן רק לקרוע והסכים עמו הרמב"ן, וכ"כ החכמת אדם (שער השמחה כלל קסב, ט): "ומי שטבע במים וכבר נתיאשו מלבקשו עוד ונהגו אבילות ולאחר שעברו ימי האבילות נמצא המת והובא לבית הקברות אינו צריך לנהוג אבילות רק אם הוא אביו צריך לקרוע".

- ב -

והנה הקשו המפרשים על דברי הטור ושו"ע מדוע חילקו בין הבנים שנוהגים אבלות יום אחד לבין שאר הקרובים שלא נוהגים אבלות ביום המציאה, הרי בליקוט עצמות נפסק שגם הקרובים נוהגים אבלות, ולכן כתב הש"ך (יו"ד שעה ס"ק ח) שצריכים גם הקרובים להתאבל, וז"ל הש"ך: "ותמיה לי דהא כיון דלא גרע מליקוט עצמות אם כן גם הקרובים צריכין להתאבל כדלקמן סימן ת"ג סעיף א' וסעיף ה', ונראה דמשמע ליה הכי מדכתב הרא"ש בשם מהר"ם דאם קברוהו במקום בנו וידע בנו את קבורתו לא גרע מיום ליקוט עצמות כו' משמע ליה מהאי לישנא דוקא בנו אבל הדבר ברור משום דמהר"ם שם קאי אעובדא דר' אליקום שנהרג אחד בדרך וחפשו בנו ואח"כ נמצא ולא הוזכר שם רק בנו עלה קאי אבל אה"נ דה"ה שאר קרובים דהא מייתי ראייה מהא דתניא באבל רבתי כל שקורעים במיתתו קורעים עליו בשעת ליקוט עצמות עיין שם".

אך הערוך השולחן (שם) כתב שאין דין 'מציאה לאחר יאוש' ממש כדין 'ליקוט עצמות' כי בדין מציאה נוהגים אבלות רק מצד כבוד לאב ולכן דווקא הבנים צריכים להתאבל מש"כ בדין ליקוט עצמות, וז"ל: "ואם נמצא אחר שנתייאשו ממנו אין הקרובים צריכים לחזור ולהתאבל אלא הבנים אם הם שם בשעה שנמצא מתאבלים אותו היום דלא גרע מליקוט עצמות של אביו אבל אם אינם שם ושמעו כשעבר היום א"צ להתאבל, ואין זה ליקוט עצמות ממש אלא קבורה ככל המתים דאלו היה ליקוט עצמות ממש היו כל הקרובים חייבים להתאבל אותו היום כמ"ש בס"י ת"ג, אלא לענין בניו משום כיבוד אב חשבינן כליקוט עצמות. .".

נמצאנו למדים שלדעת מרן נוהגים אבלות ביום המציאה, לפי הש"ך נוהגים כך לכל הקרובים ולפי הערוך השולחן נוהגים כך רק הבנים, אך לדעת הט"ז והחכמת אדם אין נוהגים אבלות כלל ביום המציאה.

- ג -

אך עדיין לבאר לדעת מרן מתי מתחילים האבלות והאנינות בשעת המציאה, וכדי לבאר זאת צריך להקדים תחילה דין האבלות ביום ליקוט עצמות (שהרי דין 'נמצא אחר יאוש' נלמד

מדין 'ליקוט עצמות', והנה המקור לאבלות ביום ליקוט עצמות נלמד ממש"כ במסכת שמחות (פרק יב הלכה ג-ד): "כל שקורעין עליו בשעת מיתתו, קורעין עליו בשעת ליקוט עצמות; וכל שאינו מתאחה בשעת מיתתו, אינו מתאחה בשעת ליקוט עצמות. ליקוט עצמות אינו אלא יום אחד בלבד, לפיכך אינו מלקטן אלא עם חשיכה. ליקטן כל אותו היום וחשכה, מותר באותו יום של אחריו. ואין עומדין בשורה עליהן, ואין אומרין ברכת אבליים ותנחומי אבליים עליהן, אבל אומרין עליהן תנחומין לעצמן. ואין עוליין עליהן בחבר עיר, אבל מברין עליהן בתוך ביתו של אבל. רבי שמעון בן אלעזר אומר ביום שוכב על מיטות כפויות, חשכה הרי זה זוקפן."

ודין ליקוט עצמות מוזכר גם בגמ' מו"ק (ח, א) בשאלה אם מותר ללקט עצמות אביו במועד: "משנה. ועוד אמר רבי מאיר: מלקט אדם עצמות אביו ואמו, מפני ששמחה היא לו. רבי יוסי אומר: אבל הוא לו. גמרא. ורמינהו: המלקט עצמות אביו ואמו - הרי זה מתאבל עליהם כל היום (וקשיא לרבי מאיר, דאמר מפני ששמחה היא לו), ולערב אין מתאבל עליהן. ואמר רב חסדא: אפילו צרורין לו בסדינו. אמר אביי: אימא, מפני ששמחת הרגל עליו, ופירש"י (שם) כל עוד צרורים העצמות בסדינו ולא קברם חל עליו אבלות: "אפילו צרורין בסדינו - שאינו מלקטן, ואינו רואה אותן - הרי זה מתאבל כל זמן שלא נקברו."

אך תוספות (שם ד"ה ולערב) חולק וסובר שאינו מתאבל עליו רק אותו היום אבל לערב אפי' שעדיין לא קברם לא חל עליו אבלות: "בלא דרב חסדא הקשה היטב אלא כך רגילות הש"ס אגב גררא להביא פירוש הברייתא דאפילו צרורין לו בסדינו אינו מתאבל לערב ויש מפרשים דארישא קאי אפילו צרורין לו בסדינו כמה ימים צריך להתאבל כל זמן שרואה אותן ופי' קמא ניחא טפי אבל לא שייך הכא כל כך לפירוש ראשון דהא מסיפא אינו מתאבל לערב לא מצי להקשות על המשנה כי אם מרישא וצריך לומר דמיתתי סיפא אגב גררא והא דרב חסדא אגב גררא לגררא."

נמצאנו למדים שלדעת רש"י נוהגים אבלות עד (הערב) שאחרי הקבורה, ואילו לדעת תוספות נוהגים אבלות רק ביום הליקוט (עד הערב) אפילו שעדיין לא נקברו.

והנה הרמב"ם (אבל פי"ב ה"ח) פסק כדברי התוספות: "המלקט עצמות אביו ואמו הרי זה מתאבל עליהן כל היום כולו, ולערב אין מתאבל אפילו צרורין לו בסדינו, ואין אומרין עליהן קינות", וכך משמע מדברי המהר"ם שהביא הרא"ש שדין אבלות נוהג רק ביום הליקוט ולא עד הקבורה שהרי המהר"ם הביא את דברי ר"ח: "ואע"פ שצרורין לו בסדינו פירוש שעדיין לא נקברו אע"פ כן אינו מתאבל עליהם עוד", (אלא שלדעת המהר"ם אבלות מתחילה רק משעת הקבורה עד לסוף יום הליקוט).

- ד -

אך עדיין צריך לעיין לגבי אנינות ביום קבורת העצמות הנה מלשון הרמב"ם לעיל ומדברי הרא"ש (במו"ק א, י) מובן שנוהגים רק אבלות ביום ליקוט עצמות והאבלות זו אינה נוהגת אלא יום אחד עד הערב (כמ"ש תוספות), וז"ל הרא"ש (שם): "גמ' תניא המלקט עצמות אביו ואמו ה"ז מתאבל עליהן כל היום כולו ולערב אין מתאבל עליהן אמר רב חסדא אפילו צרורין לו בסדינו, ולא דוקא אביו ואמו אלא על כל הקרובים נמי מתאבל ביום ליקוט עצמותיהם בכל דברים הנוהגים באבל בכפיית המטה ועטיפת הראש ונעילת הסנדל ותשמיש המטה ורחיצה

וסיכה. דתניא באבל רבתי (פי"ב) . . תניא באבל רבתי (שם) ליקוט עצמות אינו אלא יום אחד לפיכך אין מלקטין אותן עם חשיכה ר"ש אומר היה עומד ומלקטן באותו היום וחשכה מותר ביום שלאחריו ואין עומדין עליהם בשורה ואין אומר עליהן ברכת אבלים אבל אומר תנחומין לעצמו ואין מברין עליו בחבר עיר אבל מברין עליהן בתוך ביתו".

ובתשובה אחרת הביא הרא"ש (מו"ק פ"ג ס' נו) את דעת מהר"מ מרוטנבורג שביום ליקוט העצמות חלה האנינות משעת הליקוט עד אחרי הקבורה, ומשעת הקבורה עד הלילה חל עליו אבלות: "ואמרינן בירושלמי (פ"ק הלכה ה) בראשונה היו קוברין אותו במהמורות נתעכל הבשר מלקטין את העצמות וקוברין אותו בארונים אותו היום היה מתאבל למחר היה שמח לומר שנצלו אבותיו מן הדין, ומדקאמר אותו היום מתאבל ולמחר שמח נראה דאותו היום הוא כיום קבורה לענין זה כל זמן שלא נקבר חל עליו דין אנינות לאסור באכילת בשר ושתיית יין ואחר שנקבר אסור כל היום בנעילת סנדל ובתשמיש המטה וברחיצה ובתכבוסת ובתספורת ולערב מותר בכולן ואם כן אם ידע בנו את קבורתו יש עליו כל דין אבילות כל אותו היום . .".

אלא שכתב הרא"ש בתשובה זו שלדעתו בליקוט עצמות חל עליו מיד אבלות ואין לו דין אונן כלל כמ"ש בתשובה למעלה, וז"ל: "ומה שכתב רבינו ז"ל שאסור באכילת בשר ובשתיית יין כל זמן שלא נקבר לא ידענא מנא לו הא דלישנא משמע דמיד בשעת ליקוט עצמות חל עליו אבילות דקתני המלקט עצמות אביו הרי זה מתאבל עליהן כל אותו היום ולערב אין מתאבל עליהן ועלה קאמר רב חסדא אף על פי שצרורים לו בסדינו משמע מיד שלקטו חל עליו אבילות אף על פי שלא נקברו אבל לא אנינות".

ומדברי הנימוקי יוסף (מו"ק טו ע"ב) משמע שאין אבלות כלל ביום ליקוט עצמות אלא רק אנינות בלבד, וז"ל: "מתאבל לאו דוקא נעילת הסנדל ושאר דברים הנוהגין באבל אלא מתאונן ואסור לאכול מן הקדשים שהן ראויין להאכל בשמחה וזה שכשהוא רואה את אביו ששב עפר ואפר חם לבו בקרבו ודואג עליו, ואפי' צרורין לא מיבעיא אם נקברו אותן עצמות שאינו אונן עוד עליהם אלא אותו יום בלבד כדין אבלות של תורה שאינו אלא יום קבורה בלבד אלא אפילו צרורין בסדינו שלא נקברו לא גזרו חכמים להאסר עוד בקדשים".

- ה -

וכתב הבית יוסף (יו"ד תג) לדעת רוב הפוסקים ביום ליקוט עצמות חל על הקרובים אבלות בלבד ולא דין אונן, וז"ל: "ואין זה דעת הפוסקים שכתבו דין זה ואם כדבריו כיון דלא נפקא לן מידי בזמן הזה דלית לן קדשים לא הוה להו לכתבו, אלא ודאי מתאבל ממש קאמר וכן כתב רבינו ירוחם (נכ"ח ח"ג רלה): אותו יום נוהג כאבל בעטיפת הראש וכפיית המטה ונעילת הסנדל ותשמיש המטה ורחיצה וסיכה וכל מה שאסור באבל".

וכך פסק מרן בשו"ע (שם ס"א): "המלקט עצמות אביו, או של שאר קרובים שמתאבלים עליהם, מתאבל עליהם כל היום כולו, בכל הדברים הנוהגים באבל, בכפיית המטה ועטיפת הראש ונעילת הסנדל ותשמיש המטה ורחיצה וסיכה, ולערב אין מתאבל עליהם אפילו צרורים לו בסדינו. היה עומד ומלקט וחשכה לו מותר ביום שלאחריו, לפיכך אין מלקטין אותם סמוך לחשכה כדי שלא יהיה נמצא שלא התאבל על ליקוט עצמות אביו. ואין אנינות בליקוט עצמות רק חל עליו אבלות מיד".

וכ"כ בגשה"ח (פרק כו סעי' ד אות ח): "באותו יום שהתחיל ללקט העצמות נוהג האבל באבלות יושב על הארץ בחליצת סנדל והוא כמו אבל עד הערב, ומשחשך היום פוסק האבלות אפי' טרם נקברו העצמות ולמחר ביום קבורתם אינו נוהג שום אבלות, ולא עוד אלא אפי' לא גמר ללקט העצמות באותו היום וגמר הליקוט למחר נוהג מהאבלות רק ביום שהתחיל בליקוט ופוסק משחשכה".

והנה פשוט מדברי מרן השו"ע (יו"ד סי' תג סעי' ט) שכל עוד הקרובים מתעסקים בקבורה הרי הם אוננים ופטורים מקיום המצוות, וז"ל: "המלקט עצמות, והמשמר את המת, והמוליך אותם ממקום למקום, פטור מק"ש ומתפלה ומהתפילין, ומכל מצות האמורות בתורה, בין בחול בין בשבת, לא שנא עצמות קרובים לא שנא עצמות רחוקים, בין אם הוא בספינה או בדרך, ואפילו אם הם מלקטים רבים. ואם רצה להחמיר על עצמו, לא יחמיר, מפני כבוד עצמות".

ומה שכתב מרן שיש עליהם רק דין אבלות ולא אנינות הכוונה לאנינות בנוגע אכילת בשר ושתיית יין, וכ"כ החזו"א (יו"ד ריג) פשוט שלכו"ע חל עד אחרי הקבורה אנינות הפוסרת מן המצוות, כל המחלוקת בין מהר"ם לרבנו אלקים זה לגבי אנינות שאוסרת בשר ויין שלדעת מהר"ם נוהגת (רק) ביום הראשון ולדעת רבנו אליקים אינה נוהגת כלל וז"ל: "נראה דמהר"ם פי' הא דר"ח אפילו צרורין לו בסדינו היינו שלא חייבוהו לנהוג דין אנינות ודין אבלות אלא יום אחד, ואמנם דין אנינות שפטור מן המצות מפני שטרוד במצות קבורה ודאי נהוג גם בעצמות שהרי חייב בקבורתן, אלא לענין בשר ויין אמרינן דלא החמירו רק באותו יום ומתאבל עליהן כל אותו היום כולל אנינות ואבלות, ולערב אין מתאבל עליהן בין אם נקברו היום בין אם לא נקברו".

וכ"כ החתם סופר (ח"ב יו"ד סי' שנג) והביאו הפתחי תשובה (יו"ד סימן תג ס"ק א), וז"ל: "ומעלתו שפך סוללה על לשון הגאון זצ"ל שכתב דאיכא ביטול והלא קי"ל (סי' תג) דליכא אלא אבילות ולא אנינות והנימוק"י רוצה לומר דאבילות ליכא אלא לענין אכילת קדשים והקשה עליו ב"י מדמייתי הפוסקים הך ש"מ בזה"ז נמי איכא נפקותא, ומ"מ לכ"ע מוכח דלא כהגאון הנ"ל אלו דברי מעלתו נ"י והנה דברי הגאון דא"ח המה דמבואר בש"ס וכל הפוסקים ובטש"ע יו"ד סימן תג דהמוליך עצמות ואפילו המשמרן פטור מכל מצות האמורות בתורה וה"ה הקרובים שחייב קבורה מוטל עליהם פטורים מכל הנ"ל עד אחר שנקברו כמו בכל המתים אם לא שנתיאש מלקבור עד זמן ועידן אבל כ"ז שעוסק בלקיטה וקבורה פטור מכל מצות ואמנם אחר הקבורה שמחויב להתאבל עד הערב, וע"ז כתב נימוק"י שאיננו אלא לענין אכילת קדשים והשיג הב"י דהרי כל הפוסקים הביאו הך ש"מ גם בזה"ז מתאבל אחר קבורה אבל פשיטא דאיכא בטול מצות ועיין מ"ש דגול מרבבה סי' שמ. בהא סלקינן כל היודע כי יפנו היום עצמות קרוביו פטור מכל המצות עד שהביאם למנוחתם בקבר ואחר הקבורה מתאבל עד הערב וחייב לקרוע בשעת פינוי או בשעת שמועה . . .".

והנה החת"ס (בתשובה הנזכרת) כתב שעד הקבורה כל זמן שמתעסק בליקוט אין עליו דין אבלות אלא אנינות (לפטור מקיום המצוות) ורק לאחר קבור החל אבלות עד הערב, אך לא כתב בפירושו מה יהיה הדין אם נקבר אחר כמה ימים, ומ"מ האגרות משה (יו"ד ח"ב סי' רס) למד מדבריו שאפי' אם הייתה הקבורה אחר כמה ימים מרגע שנקבר חל עליהם אבלות עד הערב,

וז"ל: "הנה לכאורה מעובדא דהביא הרא"ש (בפ"ג דמו"ק סימן נו) שמתחלה נתייאשו מלמצאו שנהגו כבר ז' ימי אבלות ואח"כ נמצא, שהר"ם אליקים אמר שאין צריך לנהוג כלום ומהר"מ מרוטנבורג אמר שלא גרע מליקוט עצמות, אף שהתם לא נלקט מהקבר שהרי עדיין לא נקבר יש קצת ראייה דסובר דיש דין ליקוט עצמות עד הערב שאחר הקבורה דבמה גרע גם בליקוט כשעדיין לא נקברו מהתם שלא היה ליקוט כלל. ואולי יש לפרש שזהו המחלוקת בין הר"ם אליקים למהר"מ שהר"ם אליקים סובר דרק הליקוט עושה דין אבלות ולא מה שאינם קבורים, כפי' ראשון דתוס' ולכן סובר שגם בלא נקבר כלל ליכא דין ליקוט ומהר"מ סובר כרש"י ופי' שני דתוס' שעד הקבורה יש דין ליקוט לכן גם התם יש דין ליקוט. . וא"כ הרי גם דעת מהר"מ וכן הרא"ש שבליקוט יש להתאבל עד הערב שאחר הקבורה דלא כהק"נ בדף ח' ואיני רואה שום ראייה ממה שהשיג על מהר"מ דליכא אנינות אלא אבילות דהשגתו הוא מדנקט בברייתא ה"ז מתאבל עליהם וע"ז אר"ח אף על פי שצוררים בסדינו אלמא דאף קודם הקבורה הוא רק אבלות ולא אנינות אף שקאי ר"ח ארישא. ואולי זהו טעם החת"ס שפסק להתאבל עד הערב שאחר הקבורה. ולכן לדינא כיון שחזינן מר' מנא בירושלמי שלא אזלינן אחר המיקל בליקוט עצמות הוריתי שיותר ראוי להחמיר לקרוע ולהתאבל עד הערב שאחר קבורה וכדאיתא בחת"ס, וכ"ש בכאן שלא נהגו כלל שבעה ולא קריעה. ובכן על אב ודאי ראוי להחמיר. ומ"מ באלו שמקילין אין למחות".

והנה לכאורה כך משמע קצת מלשון הלבוש (יו"ד שעה, ז) שאבלות נוהגת עד הערב של יום הקבורה ומשמע אפי' עבר כמה ימים אחרי הליקוט, שהרי כתב: "אבל אם אינם שם ושמעו אחר שעבר היום שמצאוהו וקברוהו, אין צריכין לחזור ולהתאבל שהרי כבר התאבלו", וכך פסק הכלבו אבלות (עמ' 314): "אבלות בליקוט עצמות חייב להתאבל כל זמן שלא נקבר", אלא שמשמע מדבריהם כפשט רש"י שאבלות מתחילה משעת הליקוט (מש"כ לדעת האגר"מ אבלות מתחילה משעת הקבורה).

- ז -

והנה כתב החזו"א (יו"ד ריג) שלכו"ע נוהגים אבלות (ולדעת מהר"מ גם אנינות של בשר ויין) גם ביום הליקוט עצמו וגם ביום הקבורה, אך מדבריו ניתן לדייק שרק ביום הליקוט עצמו וביום הקבורה עצמה נוהגים אבלות אך בשאר הימים לא נוהגים אבלות (ואם מתעסקים בקבורה חל עליהם דין אונן לפטרם מן המצוות), וז"ל: "אפשר לדעת מהר"מ ביום שנקברו העצמות נוהג אבלות אותו היום אפי' נשתהא ימים רבים עד שקברן, ואמנם נראה אף לדעת הרא"ש דלא חייבוהו באנינות רק באבלות, לעולם נוהג אבלות באותו יום של הקבורה שאין תנאי בליקוט עצמות שתהיינה נלקטות מקבר, אלא כל שלוקחין אותן בשביל לקוברן מקרי ליקוט עצמות כמבואר ברא"ש כאן, דלאחר שנתיאשו ונהגו אבלות מצאום נוהגים אבלות באותו יום מדין ליקוט עצמות, ומסתבר דאם לוקחין העצמות מבין החיים לגונזן בקבר מקרי ליקוט עצמות עכשיו ואע"ג דכבר נהגו אבלות בשעה שלקטום מקבריהם מ"מ לקיטה מכאן לקבר הוי ליקוט חדש. . נמצנו למדין כשמביאים עצמות מחו"ל לארץ, כשמוציאין אותן מקברן לדעת מהר"מ נוהגים אנינות אותו יום ולדעת הרא"ש נוהגין אבלות אותו היום, וכשקוברין בארץ ישראל נוהגין אבלות אותו היום בין שקברום בארון בין שהוציאום וקברום".

עוד כתב החזו"א ובדין נמצא לאחר יאוש אפשר שהרא"ש מודה לדעת מהר"מ שחל על הקרובים דין אונן עד שעת הקבורה, וז"ל: ומ"ש רבנו ז"ל שאסור באכילת בשר ובשתית יין כל זמן שלא נקבר כו' צ"ע אם דעת הרא"ש במצאוהו אחר יאוש ג"כ יהא מותר בבשר ויין וינהוג מנהג אבלות תיכף בשעת מציאה, ומסתבר שמודה כאן הרא"ש דנוהג אנינות שהרי לא נהגו עדיין במת זה אנינות ועדיין לא נקבר וכי בשביל שלא מצאוהו עד עכשיו איקליש חיוב קבורה דידיה, ובתוס' כ"ג ב' ד"ה ואינו כתבו דאסרוהו בבשר ויין שיש לו להיות טרוד בקבורת מתו ולא ימשך אחר דברים אחרים ולמה יהא מותר כאן, וכתב החזו"א למסקנה: "ובנמצא אחר יאוש דנוהג אבלות אותו יום אם נמצא יום א' ונקבר ביום ב' לדעת הרא"ש נהג אבלות ביום א' ולדעת מהר"מ נהג אנינות ביום א', ואפשר דמודה כאן הרא"ש כמ"ש לעיל, וביום ב' נהג אבלות אחר הקבורה לכו"ע למש"כ לעיל . . .".

ועוד כתב החזו"א לחלק שלדעת הרא"ש אבלות חל אחרי שליטת העצמות, ולדעת מהר"מ אנינות מתחילה בתחילת הליקוט ובסוף הליקוט מתחיל האבלות עד סוף היום: "וחיוב אבלות אחר ליקוט לדעת הרא"ש הוא אחר גמר הליקוט, אבל אנינות לדעת מהר"מ מתחייב כיון שהתחיל שכבר נתחייב בקבורתן של אלו שהוציא, ולאחר קבורה מתחייב באבלות בסתימת הגולל שזו מצות הליקוט . . .".

- ה -

אך בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' רצו) כתב שאין אבלות נהגת אלא ביום שהוציאו מן הקבר (בסיום ההוצאה מן הקבר או הארון) כפשטות השו"ע, ולערב פוסקת האבלות אפי' אם לא קברו את המת, וז"ל: "ולמעשה מתברר לנו מתוך הירושלמי הנ"ל דאם המת נקבר בעירו בתוך ארון ואח"כ מעבירים את הארון עם המת בתוכו ומביאים אותו לכאן ומקברין אותו יחד באותו ארון שהוא מונח בו מקודם זה, אינו בסוג ליקוט עצמות כלל, אבל אם בשעת קבורה שניה מוציאים את המת מן הארון כדי לקוברו כאן משעה שהוציאוהו מן הארון חשיב ליקוט עצמות וחל עליו אבלות דיומו, ואם בקבר בחו"ל לא נקבר בארון או שהיה נקבר בארון והוציאוהו מן הארון והניחוהו בארון אחר כדי להעבירו לא"י חשיב ליקוט עצמות בזמן יציאתו מן הקבר ואבילות נהגת ביום ההוא שהוציאוהו מן הקבר".

וכן פסק הגר"ע יוסף בשו"ת יחיה דעת (ח"ד סי' נט) שאין אבלות נהגת אלא ביום שהוציאו המת מן הקבר עד הערב, וז"ל: "והנה מבואר במאירי (מועד קטן ח, א) שאם עבר יום ליקוט העצמות אינו נהג אבלות ביום הקבורה כלל. ואמנם הגאון החזון איש (יורה דעה סימן רי"ג) כתב, שיש לנהוג אבלות ביום הקבורה, אפילו אם כבר נהג אבלות ביום ליקוט העצמות. וכן פסק הגאון רבי משה פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (סימן ר"ס). אולם הגאון רבי צבי פסח פראנק, רבה של ירושלים, פסק בשו"ת הר צבי (חלק יורה דעה סימן רצ"ו), שאין צריך להתאבל ביום הקבורה. וכן דעת הגאון מהר"ל דיסקין (בקונטרס אחרון סימן ר'). ותנא דמסייע להם הוא המאירי הנ"ל. ומה שכתב בשו"ת משפטי עוזיאל מהדורא תנינא (חלק יורה דעה סימן ק"ל) שמנהג ירושלים להתאבל גם ביום הקבורה, ולא מעיקר הדין, אלא דרך כבוד לנפטרים. אין המנהג הזה נפוץ בזמנינו. והעיקר להלכה שאין צריך להתאבל ביום הקבורה. ובפרט שכלל גדול בדינו הלכה כדברי המיקל באבל. וכן העלה הרה"ג שריה דבליצקי בקונטרס מתי מלחמה . . .".

וכ"כ בשו"ת בצל החכמה (ח"ב סי' סה) שמפשוטות דברי השו"ע משמע מתאבלים רק באותו היום שפנו העצמות וז"ל: "דין פינאי עצמות קרובו וקברו למחר או אח"כ, אי חייב להתאבל ביום הקבורה. . . איתא בשו"ע (שם) המלקט עצמות אביו או שאר קרובים שמתאבלים עליהם, מתאבל עליהם כל היום כולו כו' ולערב אין מתאבל עליהם אפילו צרורים לו בסדינו וכו' עכ"ל. . . נמצא גם בנד"ד חייב לקרוע ולהתאבל עד הערב של יום הפינאי. ופשוטם של הדברים מורים כי אחר ערב של יום הפינאי שוב א"צ להתאבל ואפי' ביום הקבורה".

וכך בסיכום דבריו כתב פשוט שאין יום הקבורה גורמת אבלות אלא רק יום ליקוט עצמות, וז"ל: "אמנם דבר תימה הוא לחייבו להתאבל בשביל הקבורה, דכיון שחלה עליו אבילות ביום הפינאי בשביל הפינאי ואבילות זו פסקה בערב איך תגרום הקבורה שתחול עליו אבילות, ואטו קבורה דבר שראוי להתאבל עליו הוא, אדרבה כיון דבלא"ה כבר מת אין לו דבר טוב מן הקבורה. . . ואיך יעלה א"כ על הדעת שאחר שכבר פסקה האבילות בשביל המיתה או הפינאי יחזור ויתאבל בשביל הקבורה. . . וחפשי ומצאתי בשו"ת מהרי"ל דיסקין (ח"ב קונט"א סי' ר' ד"ה ראיית) שכתב וכשנקבר ביום שאחר הלקיטה ליכא אבילות כלל. . . גם בס' גשר החיים (פרק כ"ו סעי' ד' אות ח') כתב כי מחר ביום קבורתם אינו נוהג שום אבילות. . . וכן נלענ"ד להוכיח ממש"כ המאירי (מוע"ק ח' סוד"ה זהו). . . , וכך מעמיד שם בתשובה את דברי מהר"מ: "וכדי לא להשוות מחלוקת בין כל הנך פוסקים ובין רבינו מהר"ם שהזכרתי (אות ב'), ומה גם כי בתשו' מהרי"ל דיסקין מפורש לדעת המהר"ם גופי' שא"צ להתאבל ביום הקבורה שאינו יום הפינאי, על כן נלענ"ד בס"ד לפרש דברי מהר"ם הנ"ל שדעתו כדעת כל הנך פוסקים. . .".

וכתב גם שכך נראה לדעת החת"ס פשוט שאין נוהגים אבלות אלא ביום ליקוט ולא ביום קבורה כלל: "נראה פשוט כי הח"ס קאי התם על גוף השאלה שנשאל עלי' שרוצים לפנות את בית הקברות הישנה ולהעביר עצמות המתים למקום קברות אחר באותה העיר, ומיירא שהפינאי והקבורה תהי' באותו היום לכן שפיר מתאבל אחר הקבורה עד הערב, ולכן פסק שם למסקנה: "העולה להלכה ליקט עצמות קרובו היום וקברם למחר או אח"כ, בין התאבל ביום הליקוט כדין ובין לא התאבל, א"צ להתאבל ביום הקבורה (אות ד' ה')", ובתשובה שאח"כ (שם סי' סו) הביא הבצל החוכמה את דברי החזו"א: "כעת בשעת ההדפסה הנני הרואה בס' חזון איש (חיו"ד סי' רי"ג אות א') שכתב, כי קבורת העצמות מעולם החיים למנוחתם זה עיקר ליקוט עצמות ונוהג אבלות אותו היום ואף על גב שכבר נהגו אבלות ביום שלקטום מקבריהם. ולכן כשמביאין עצמות מחו"ל לארץ כשמוציאין אותן מקברן לדעת מהר"ם נוהגין אנינות אותו יום ולדעת הרא"ש נוהגין אבלות אותו יום וכשקוברין אותן באר"י נוהגין אבלות אותו היום ע"כ ע"ש, וזה שלא כמסקנתי לעיל (סי' ס"ה), ובודאי בטלה דעתי ובטלו ראיותי והוכחותי. ומ"מ כיון שדעת הגאון מהרי"ל דיסקין ז"ל מפורש שא"צ להתאבל ביום הקבורה שאחר יום הפינאי וכמו שהעתקתי דבריו לעיל (סי' ס"ה אות ד'), על כן משנה לא זזה ממקומה ומי שדעתו רחבה מדעתנו יעיין ויבחר. . .".

- ט -

המורם מכל הנ"ל: נחלקו הראשונים מה נוהגים ביום מציאת העצמות לדעת רבנו אליקים אינו נוהג אלא קריעה בלבד וכ"פ הט"ז והחכ"א, ולדעת מהר"מ נוהג אבלות כיום ליקוט עצמות

וכ"פ מרן בשו"ע, אלא שנחלקו הדעות לדעת הש"כ נוהגים אבלות ביום המציאה כל הקרובים ואילו לדעת הערה"ש נוהגים אבלות רק הבנים.

עוד נחלקו הראשונים מה נוהגים ביום ליקוט עצמות (ויום המציאה):

א' לדעת רש"י נוהגים אבלות משעת הלקיטה עד אחרי הקבורה, וכ"כ הכל בו אבלות וכך משמע מדברי הלבוש, וממילא נוהגים אבלות משעת מציאת העצמות עד אחרי קבורתם.

ב' וכיו"ב פסק האגר"מ והבין שזו דעת החת"ס, שאבלות חל עד הערב שאחר הקבורה, אלא שלשיטתו עד הקבורה יש רק דין אונן (לפטור מקיום המצות) ומשנקבר חלה האבלות עד הערב שאחר הקבורה ואפי' היתה הקבורה כמה ימים אח"כ, וממילא בנמצא אחר יאוש יש לו דין ליקוט עצמות ולכן נוהגים אנינות כל זמן שמתעסק מלקט ושומר את העצמות עד הקבורה ומשעת הקבורה נוהגים אבלות עד הערב.

ג' ולדעת תוס' נוהג אבלות משעת הלקיטה עד הערב אפי' שלא נקבר המת, וכ"כ הרא"ש והרמב"ם וכך משמע בפשטות השו"ע שחל עליו אבלות משעת הליקוט עד סוף אותו היום וכ"כ המהרי"ל דסקין וכ"כ בשו"ת הר צבי, וכ"כ הגר"ע יוסף, וכ"כ הגשה"ח, וכ"כ רב שריה בקונטרס מתי מלחמה וכ"כ בשו"ת בצל החכמה אלא שכתב כל עוד המת נמצא ביד עכו"ם לא חשיב נמצא ולכן לא נוהגים כיום ליקוט אלא ביום שנמסר לישראל, וממילא חל עליהם אבלות מיום המציאה עד סוף אותו היום אפי' שלא נקבר ויום המציאה הוא כשנמצא ביד ישראל.

ד' וכיו"ב כתב בשו"ת בצל החכמה הבין שגם לדעת החת"ס אין האבלות חלה אלא ביום הליקוט, אלא שלשיטת החת"ס האבלות חלה רק מרגע הקבורה (וקודם הקבורה לא חל עליו אלא אנינות לפטור מקיום המצות כשמתעסק בטיפול ובליקוט או בשמירה על המת), וכך משמע מדברי המהר"ם בפשטות שאבלות חלה רק ביום הליקוט, אלא שלשיטתו חל עליהם אנינות עד הקבורה ומשעת הקבורה עד אותו הערב חל אבלות (מש"כ לדעת התוס' וחבריו יש רק דין אבלות).

ה' והחזו"א הבין שלדעת המהר"ם חל אבלות עד הערב שאחר הקבורה אפי' נקבר כמה ימים אח"כ, וכתב שגם הרא"ש מסכים שביום הקבורה אפי' הוא כמה ימים אח"כ חל עליהם אבלות כיון שיום הקבורה נחשב כעוד יום ליקוט עצמות, ועוד כתב החזו"א שבדין נמצא לאחר יאוש נראה שגם הרא"ש מודה למהר"מ שיש אנינות לאסור בשר ויין ביום הראשון של המציאה, וממילא לדעתו בנמצא אחר יאוש נוהגים אנינות לאסור בשר ויין ביום הראשון (של המציאה) ושל הקבורה שלדעתו חשיב יום פנוי) ומשעת הקבורה עד הערב נוהגים אבלות ואם היה יום הקבורה ביום אחר אפי' כמה ימים אח"כ חל עליהם שוב אבלות.

אך פשוט שלכו"ע כל זמן שהקרובים מטפלים בקבורה חל עליהם דין אונן לפטור אותם מן המצוות ואפי' אם זה כמה ימים לאחר מציאת המת, כמ"ש מרן בשו"ע.

- יו"ד -

והנה מצינו דיון זה באחרוני זמננו, בתשובה שכתב הנטעי גבריאל בנוגע לשאלה שהתעוררה באסון התאומים באדם שנהרג בהתפוצצות ונתייאשו משפחתו מלחפשו ע"מ לקברו ונהגו אבלות ולאחר זמן מצאו חלקים מגוף הנפטר, וכתב להלכה שנוהגים אבלות רק ביום המציאה עד הערב ולא ביום הקבורה, אך למעשה בגלל שיש ספק לגבי קביעת יום המציאה אין נוהגים אבלות כלל

כיון שספק אבלות לקולא, וז"ל: אמנם נראה שלמעשה בנידון דידן י"ל שאין להתאבל כלל ועיקר מפאת שני טעמים, ראשית דיש לעיין בהאי דינא דנמצא אימתי נחשב יום המציאה כיום אבלות דבפשטות בהמאורע של המהר"ם היתה המציאה ע"י בני המשפחה שחפשו אותו ומצאו אותו בפועל ואז הוי זה כיום ליקוט עצמות אך בנידו"ד שבני המשפחה קבלו הודעה אחרי זמן שמצאו את המת ועדיין לא זיהו אותו באופן ברור אם הוא הנעדר יש לעיין אימתי נחשב כיום המציאה אם ביום שמצאו אותו בפועל או שמא ביום שגילו לבני המשפחה או שמא ביום שזיהו את המת באופן ברור, ולכן הרי זה ספק אבלות וספק אבלות לקולא, ועוד נקודה אחרת דהנה בשו"ע (סי' שעה, ז) איתא משנתייאו לקברו מצאוהו אברים אברים ומכירין אותו בסימן גופו אין מונין לו עד שימצא ראשו ורובו מוכח דחייב אבלות דוקא כשהוא כן אבל לא מצאו ראשו ורובו אין מונין לו אבלות וכ"כ החזו"א (יו"ד סי' ריג ס"ק ד) שפחות מראשו ורוב אינו נוהג גם דין של ליקוט עצמות ולפי"ז גם כשמצאו אותו אחרי יאוש חתיכת איברים אין אבלות נוהגת כאן . . .

ועל תשובה זו של הנטעי גבריאל כתב רב שריה דבליצקי הגם דאמת הדבר שאין מתאבלין אלא ביום מציאת הגופה (ולא ביום הקבורה), מ"מ אם ביום הקבורה הוציאו הגופה ממקומה לתתה לתוך הארון ו כיו"ב על מנת לקברה יש בכך דין ליקוט עצמות ונוהג אבלות אותו היום (מצד דין ליקוט עצמות), וכך כתב באריכות בקונטרס מתי מלחמה, וז"ל בתשובה (שם): "הנה אני כבר הארכתי והרחבתי בזה בקונטרס מתי מלחמה שהוצאתי לאור בשנת תשל"ד לרגל העברת חללים חיילים שנהרגו במלחמת יוה"כ . . . ושם העלתי דביום הקבורה לא נוהג אז שום אבלות אלא דיש פרטים בזה כאשר כת"ר נ"י יראה שם, ודהיינו אם ביום הקבורה הוציאו וגילו את גופת הנפטר ממה שהיה נתון בתוכו בכדי לקבור אותו בכיסוי או ארון אחר או בכדי לקבור אותו בלי ארון הרי נוהג אז כדין ליקוט עצמות ולא מדין קבורה רק מדין ליקוט ממה שהיה נתון בתוכו, אבל בלאו הכי אין נוהג שום דין ליקוט עצמות ביום הקבורה ודלא כהפוסקים ז"ל הסוברים דעצם הקבורה חשיבא ג"כ ליקוט, ולכן במקרה זה שלפנינו בעובדא דמגדל התאומים . . . אם הקרובים ידעו זה באותו יום צריכים הם לקרוע שנית ולהתאבל עד הערב, ואם לא הודיעו עד למחד וליומא אחרינא אין נוהג כלום ביום הקבורה, אא"כ מגלים הגוף ביום הקבורה להוציא ממה שנתון בו בכדי לקברו במשהוא אחר שאז נוהג דין ליקוט אך לא מדין קבורה רק מדין ליקוט ממה שהיה נתון בו וגם זה רק אם הם יודעים שנעשית פעולה כזאת.

- יא -

על כן העולה מכל הנ"ל 1. שמעו באותו יום שמצאו הגופה עם חלקים שנוהג עליהם אבלות וגם אפשר להתיר האישה אם היה נשוי נוהגים אבלות עד הערב (ואפשר להקל עד השקיעה) וגם קורעים אף שכבר קרעו פעם, דין זה דאבלות וקריעה שייך בכל הקרובים וכהש"ך והרוצה להקל רק בבן ובת אין מוחיץ בידו. 2. שמעו למחר אין נוהג כלום גם לא קריעה. 3. ביום הקבורה אין נוהג כלום אא"כ גילו הגוף לפני הקבורה והקרובים יודעים מזה אז נוהגים אבלות וקריעה ודווקא אם לא נהגו בים המציאה אבל אם נהגו ביום המציאה דהיינו שידעו אז לא מסתבר לנהוג שנית ביום המחרת אם מגלים הגוף . . .



סימן ה'

מתי מתחילים ומסיימים את האבלות (י"ב חודש) ואת הקדיש, כשיש הפרש בין יום הקבורה ליום שהתחילו לנהוג בו אבלות, ומתי קובעים את היארציט

- א -

הנה מבואר בדברי מרן השו"ע (יו"ד שעה, א) שאבלות מתחילה מיום הקבורה ולא מיום המיתה, וז"ל: "מאימתי חל האבילות, משנקבר ונגמר סתימת הקבר בעפר", וכשאינן יום קבורה כתב מרן השו"ע (שעה, ז, שמא, ד) מתחילים האבלות מיום שנתייטשו מלקברו, כמבואר במסכת שמחות (ב, ד), ובירושלמי (מו"ק ג, ה) וכ"פ הרמב"ם (אבל א, ג-ד), וז"ל מרן: "מי שטבע במים שיש להם סוף, או שיצא קול שהרגוהו לסטים או שגרתו חיה, מאימתי מונים, משנתייטשו לבקש", וכתב מרן אפי' אם לאחר מכן מצאו הגופה וקברו אותו בקבר ישראל אין צריכים לחזור ולהתאבל, כמבואר ברא"ש (מו"ק ג, נו) ובהגהות מימוניות (אבל א, ד), וז"ל מרן: "ואם נמצא אחר שנתייטשו ממנו, אין הקרובין צריכים לחזור ולהתאבל. .".

אך לכאורה צ"ע מתי קובעים את מועד סיום האבלות (יב חודש), שהרי מצינו שנחלקו הפוסקים במקרה שהיה יום הקבורה כמה ימים אחרי יום המיתה (שאז מתחילים האבלות כמה ימים אחרי יום המיתה) מתי קובעים את סיום האבלות, לדעת הט"ז (יו"ד תב, ס"ק ט) אבלות תמיד מסתיימת ביום המיתה ולכן גם במקרה שנקבר כמה ימים אחרי שמת והתחילו האבלות ביום הקבורה, סיום האבלות יהיה ביום היארציט אפי' שאין יב חודש מלאים, וז"ל: "ולא אאמין שיצאו דברים אלו מפי אותו צדיק דודאי לא מונה שום אדם י"ב חודש רק מיום המיתה דאטו מי שלא שמע שמת אביו עד חצי שנה ודאי לא ימנה רק חצי שנה באבילות דמ"ש בסימן שצ"ד דכל אותה שנה הדין מתוח כו' היינו מן מיתת המת לא מיום התחלת האבילות, והכי נמי ודאי יסיים האבילות ביום ו' בר"ח שבט ואז יהיה לו יארציט ומה לנו במה שלא יתאבל י"ב חודש במילואם אם אי אפשר בכך".

וכך מצינו במקום אחר שכתב הט"ז (או"ח תקסח, ס"ק ד): "ביו"ד סי' תב כתבתי דגם בשנה ראשונה עושין היארציט ביום המיתה ולא ביום הקבורה, אף על גב דהאבילות לא יהיה י"ב חדש במילוי דהאבילות מיום הקבורה מ"מ מפסיק האבילות כאן אחר היא"צ כיון דלא אפשר בכך דאין שום אבילות אחר יב"ח, ואל תטעה ללמוד מזה דאם נמשכה הקבורה איזה ימים מן יום המיתה דינהג אבילות עד יום הקבורה ויהיה יותר מיב"ח מן יום המיתה, וכבר ראיתי מי שטעה בזה דודאי אין אבילות אחר יב"ח דאחר זמן זה אין מדת הדין מתוחה עוד דאטו משפט הרשעים בגיהנם יב"ח מיום הקבורה ויהיה לפעמים יג"ח או יותר מן המיתה, חלילה לומר כן אלא תכף ששלמו ימי הדין נפסק האבילות ג"כ וכן מי שלא שמע שמת לו מת עד זמן הרב' מן המיתה וכי יתחיל להתאבל מאותו יום שחל עליו האבילות יב"ח זהו מעשה בכל יום שאין צריף אלא עד תשלום השנה מהמיתה".

אך מדברי שאר הפוסקים משמע שאבלות נגמרת י"ב חודש מהיום שהתחילה, לכן אם הייתה הקבורה כמה ימים אחרי יום המיתה מסתיימת האבלות ביום הקבורה, ועיין מש"כ הפרמ"ג במשב"ז (תקסח ס"ח) וז"ל: "עיינן ט"ז דעתו ז"ל כאן וביותר דעה דלעולם היארצייט אף בשנה ראשונה ביום המיתה ופוסק אח"כ אבילות לאחר היארצייט אף שהיה הקבורה מרוחק ממיתה כמה ימים דמיד אחר י"ב חודש ממיתה משלים האבילות לגמרי, אבל דעת הש"ך שם אות י' ובנקודות הכסף דוודאי אבילות אין מפסיק רק אחר י"ב חודש מיום הקבורה לא מיום המיתה . . .", וז"ל הש"ך בנקודות הכסף (יו"ד תב, יב): "אבל הכא הרי במזיד לא יתאבל י"ב חדש, דהרי משפט רשעים הוא מיום הקבורה ולכך אין האבלות מתחיל אלא מיום הקבורה, ואפילו מי שלא נקבר אלא לאחר כמה שבועות אין האבלות מתחיל אלא מיום הקבורה וכדלעיל סימן שעה, ואם כן כשיתחיל להתאבל ביום ראשון יצטרך להפסיק האבלות גם כן ביום ראשון, דהא צריך להתאבל כל י"ב חדש שהוא ימי דין שלו, דהיינו מיום הקבורה. וזה ברור".

- ב -

והנה קביעת סיום היארצייט בשנה הראשונה תלויה במחלוקת זו, ובהקדים מצינו בשו"ע (או"ח תקסח, ח) שיום היארצייט נקבע ע"פ יום המיתה, וז"ל: "אין צריך להתענות אלא ביום מיתת אביו ולא ביום קבורה", וכ"כ הרמ"א בהגה (יו"ד תב, יב): "מצוה להתענות יום שמת בו אביו או אמו ומתענין ביום המיתה ולא יום הקבורה", ומקור דבריו הוא ממש"כ הר"י ווייל (סימן קכא): "ואותו שנהרג כו' יש להתענות ביום שנהרג וכן קבלתי ממורי ז"ל שיש להתענות יום המיתה ולא יום הקבורה וטעמא דמסתבר הוא".

וכ"כ כתב התרומת הדשן (סימן רצג): "רבים חלוקים בדבר הזה, יש מתענין ואומרים קדיש וברכו ביום המיתה ויש ביום הקבורה, איזה מהן שפיר טפי, יראה דביום המיתה שפיר טפי, וכן הורה אחד מהגדולים ותלמידים שהיו גם מהגדולים הורו כך, וכמה גדולים ג"כ שהורו ביום הקבורה", ועיין מש"כ האגודה (שבועות פ"ג, ט): "כי דרך לידור אותו היום שמת בו אביו ולא יום שנקבר בו, ויש בני אדם המתענים יום קבורה ולא יום מיתה, והבל הוא", והביאו המהרי"ל (סימן ז): "ומתענין יום המיתה כ"כ אגודה ועל המתענין יום הקבורה כתב הבל הוא, וראיתו מדקאמר שמואל יום שמת בו אביו".

וכ"כ המהרי"י מינץ (סימן ט): "ולכך מסתברא לי טעמא דידי דסברא לומר דזה המנהג באו משום דביום שמת בו אבא או רבו איתרע מזליה או משום כפרה לאביו או רבו דגם על רבו אומר הריני כפרת משכבו וברא מזכה אבא ולא אבא בריה כדאיתא בפרק חלק ולכך מתענה דווקא ביום המיתה ולא ביום הקבורה וכן פסק האגודה בשבועות בפרק הנ"ל", אלא שבמקרה שיום הקבורה אינו ביום המיתה, כתב המשאת בנימין (סימן פד) כיון שאבלות י"ב חודש נגמרת ביום הקבורה, אם יום הקבורה היה כמה ימים אחר יום המיתה יש לדחות את היארצייט בשנה הראשונה ליום הקבורה כדי שלא יטעו אנשים ויסיימו את האבלות מוקדם (ביום המיתה), וז"ל: "ולענין מה שהסכימו האחרונים דיום המיתה הוא עיקר ליארצייט ולא יום הקבורה נראה דהיינו דוקא משנה ראשונה ואילך אבל בשנה ראשונה לעולם עושין היארצייט ביום הקבורה ולא ביום המיתה. דאם לא כן לפעמים לא ישלים אבילות של י"ב חדש משלם . . . וזה ודאי לאו שפיר הוא דהאבילות מתחיל מיום הקבורה ולא מיום המיתה וצריך להשלים האבילות עד יום הקבורה".

וכ"פ הש"ך (יו"ד סימן תב סק"י): "ע"כ נראה דלעולם יש להתענות יום המיתה אלא דאם אירע דיום המיתה מרוחק מיום הקבורה ג' או ד' ימים או יותר יש להתענות בשנה ראשונה ביום הקבורה כדי שיעשה היאר ציי"ט בתשלום האבלות כיון דלא אפשר בענין אחר וגם כיון דמילתא דלא שכיחא היא יש לסמוך בכה"ג אמ"ד לעשות ביום הקבורה ומשנה ראשונה ואילך יתענה ביום המיתה" ומדבריו בנקה"כ (שם) משמע שגם אם קברו פחות מג' ימים קובעים תמיד יום היארצייט הראשון ביום הקבורה, ועיין מש"כ הפת"ש (יו"ד סימן תב ס"ק ג) שגם לדעת המשאת בנימין והש"ך בשנה מעוברת שאין לחוש שיטעו ויבואו לסיים האבלות לפני סיום היב חודש יש לקבוע יום היארצייט ביום המיתה וז"ל: "ונראה דאם השנה הזאת היא מעוברת יתענה ביום המיתה דהא כבר נשלם האבילות בכלות י"ב חודש כמש"ל סי' שצ"א ס"ב א"כ לא שייך טעם זה והוא פשוט".

וכך פסק בשו"ת חיים ביד (סימן קיח) בשנה ראשונה היארצייט ביום הקבורה, וכתב הטעם כי משפט רשעים י"ב חודש והמשפט מתחיל מיום הקבורה ולכן שנה ראשונה מתחילים מיום הקבורה, וז"ל: "ולפי ענ"ד אין מקום לדחות כיון שכך נהגו בכוונה מכוונת, משום דהטעם הוא דמשפט רשעים בגהינם י"ב חודש והמשפט אינו אלא מיום הקבורה, וכבר השיבו כהלכה הרב נקודות הכסף להרב ש"ך ונער הייתי גם זקנתי ושמעתי וראיתי לרבנן קשישאי שהורו בפשוט כי המנהג כן כי בשנה ראשונה הוא יום הקבורה אך בשאר שנים הוא יום המיתה".

וכ"פ בשו"ת אג"מ (יו"ד ח"ג, קס): "קביעת היארצייט כשהיתה הקבורה ביום הג' אחר המות שנתאחרה הקבורה יותר מיום אחד, מעצם הדין יש לנהוג יארצייט ביום המיתה כמפורש ברמ"א יו"ד סימן ת"ב בסופו אף בשנה ראשונה. אבל הש"ך פסק אם הוא ליום ג' וליותר צריך לנהוג יא"צ בשנה ראשונה ביום הקבורה, ואחר זה בכל השנים ינהוג כדינא ביום המיתה וכן נוהגין למעשה, ובשנת העיבור לא שייך טעות זה שלכן אף בשנה ראשונה הוא ביום המיתה", וכ"כ בגשה"ח (לב, ח): "יום היא"צ הוא יום המיתה אף שבא לקבורה ביום המחר או מחרתים אפי' בשנה הראשונה, אולם אם נתאחרה הקבורה שלשה ימים ויותר נהוגים רבים שהיא"צ הראשון ביום הקבורה ובשאר השנים עכ"פ היא"צ ביום המיתה".

- ג -

אמנם המשנה ברורה (שם ס"ק מד) כתב שאפי' שאבלות י"ב חודש נגמרת ביום הקבורה מכל מקום יש לקבוע היארצייט גם בשנה הראשונה ביום הפטירה, וז"ל: "ולא ביום קבורה, ואפילו בשנה ראשונה שהאבילות של יב"ח מתחלת מיום הקבורה אפילו הכי יא"צ הוא ביום המיתה, ולא מיבעי אם יום הקבורה היה למחרת יום המיתה דאז נשלם הי"ב חודש של אבילות ג"כ ביום המיתה עצמה אלא אפילו היה יום הקבורה שנים או ג' ימים אחר יום המיתה דאז נמשך האבילות י"ב חודש אחר יום הקבורה מ"מ היא"צ לעולם ביום המיתה קבעינן, וי"א דבזה שיום הקבורה נמשך איזה ימים לאחר יום המיתה קבעינן היא"צ בשנה ראשונה ג"כ ביום הקבורה אבל בשאר השנים לכו"ע יקבע ביום המיתה", וכ"כ בשו"ת נכנסת יחזקאל (סימן מד אות ל): "יארצייט לעולם יום המיתה ולא יום הקבורה אף שנקבר כמה ימים אח"כ דלא כש"ך ומשאת בנימין ואפילו בשנה ראשונה והיינו לענין קדיש ולהלביש בגדי שבת ולילך על מקומו אמנם לענין לילך על הסעודה אזי בשנה ראשונה לא ילך עד אחר יום הקבורה", וכ"כ החכמת אדם

(קעא, יא) ש"ומתענין לעולם ביום המיתה ולא יום הקבורה ואפילו בשנה ראשונה ואם נמשך הקבורה מן המיתה איזה ימים הכריע אליהו רבא (סימן תקס"ח סעיף י"ד) דיתענה ביום המיתה וינהוג האבילות עד יום הקבורה וכן נראה לי כי לדעת העיקר כט"ז (סימן ת"ב ס"ק ט') דמשפט י"ב חודש מתחיל תיכף מן המיתה שהרי שבעה דינין עוברים עליו עד הקבורה כדאיתא בזוהר".

וכ"כ בשו"ת מהרש"ם (ח"ג, רה, ח): "ידע רז"מ כי אני מורה בכל אופן גם בנתרחקה הקבורה כמה ימים לעשות היא"צ ביום המיתה כמ"ש בתשו' כנסת יחזקאל סוסי' מ"ד לדחות דברי המ"ב והש"ך שהרי פוסקין מלומר קדיש בכלות י"א חדשים כדי שלא יהא נחשב כרשע שמשפטו יב"ח ואין לחלק בין רחוק כמה ימים או קרוב ושכן נמנו וגמרו האחרונים וכן נהג הלכה למעשה ע"ש", וכ"כ המגן גיבורים (סי' קלב): "ויא"צ מונים מיום המיתה כמ"ש ביו"ד סי' ת"ב סי"ב בהג"ה לענין התעניות ואין חילוק בין ה' אצל הקבורה ולא אצל מיתה או לא כמ"ש הלבוש ואפי' בשנה ראשונה כמ"ש בט"ז שם ס"ק ט' דלא כש"ך . . .", וכ"כ השדי חמד (מערכת אבלות אות צד) ובהמשך דבריו הביא את דברי החיים ביד שחלק אך בסוף נראה שפסק כדברי המסגרת השולחן שגם בשנה ראשונה קובעים היארציית ביום המיתה, וז"ל: "אם מת ביום אחד ונקבר ביום ב' נחלקו הפוסקים מתי יעשה היארציית אם ביום המיתה או ביום הקבורה, וכתב הרב זל"א ח"א דף קעא ע"ב דהעיקר לעשות ביום מיתה אף בשנה ראשונה וכן העלה הרב צפיחת בדבש ס' ע' וכתב עוד דגם הלימוד שנוהגים ללמוד בכל שבוע בשנה ראשונה ביום שמת בו אם מת ביום א' ונקבר ביום ב' יעשה הלימוד בכל שבוע ביום א' שהוא יום מיתה, אך מרן החבי"ף בס' חיים ביד כתב דהעיקר דבשנה ראשונה יעשו ביום הקבורה ובשאר שנים ביום מיתה, ושכן הורה כמה פעמים הגאון החקרי לב וציין מעשה אברהם . . . ועיין להרב דברי מנחם נרו בסוסי' תקסח בשם הרב מרדכי זכות הלכה למעשה ביום מיתה אף בשנה ראשונה, וכן דעת הרב מסגרת השולחן זולת כי נהגו להתענות שנה א' ביום הקבורה יניחו במנהגם כי יש להם על מה שיסמוכו". ובשו"ת יביע אומר (יו"ד ח"ה, לב, ח"ז, מג) כתב שכך הורה למעשה הגאון בעל שאגת אריה, וכ"כ בשו"ת מעשה אברהם להלכה ולמעשה, וכן פסק בשו"ת מלמד להועיל, וכ"כ בשם הרבה מן הפוסקים.

וכך הביא בשם שו"ת רב פעלים ח"א (חיו"ד סי' נא) שנשאל בזה, וכתב, "שאף שהלימוד שעושים ביום השלשים מונים מיום הקבורה, מפני שהוא תיקון לנשמה, ואין שום דבר נעשה לנשמה קודם קבורה . . . מכל מקום לענין תשלום השנה של י"ב חודש, לענין התענית והלימוד והקדיש וההליכה לבית הקברות, יש לעשות הכל ביום המיתה ולא ביום הקבורה, ואפילו בשנה הראשונה".

וכך הכריע הגר"ע יוסף: "ואני דרכי להורות כהט"ז והזכור לאברהם, מפני שנ"ל ע"ד הסוד שכן ראוי להיות. ומצד התענית איכא טעמא רבה לעשותו ביום המיתה, לפי הטעם שאמרו דאיתרע מזליה בהוא יומא . . . כלל העולה שיותר נכון לעשות היארציית ביום המיתה גם בשנה ראשונה. ומ"מ הנוהגים לעשותו בשנה ראשונה ביום קבורה יש להם ע"מ שיסמוכו", והביאו הילקוט יוסף (אבלות מ): "וכן השיב למעשה בתשובה לשאלת המשפחות השכולות במלחמת יום הכפורים".

- ד -

אשר ע"כ העולה מכל האמור להלכה ולמעשה:

א. אם ידוע מתי היה יום המיתה אך נקבר או נתיאשו ממנו כמה ימים אח"כ: לדעת הט"ז קובעים היארציית ביום המיתה, וכן לגבי סיום האבלות י"ב חודש מסיימים ביום המיתה אפילו שהתחילו את האבלות מאוחר יותר, אך לדעת שאר הפוסקים סיום י"ב חודש הוא ביום שהתחילו האבלות (יום הקבורה או היאוש), וכיוון שהאבלות נגמרת אחרי יום היארציית לדעת הש"ך דוחים את היארציית של שנה הראשונה ליום סיום האבלות (יום היאוש או יום הקבורה), ולדעת המשנ"ב ושאר הפוסקים לא דוחים את היארציית גם לא בשנה ראשונה, ובקונטרס מתי מלחמה פסק רב שריה כדעת המשנ"ב אלא שכתב שלמעשה ראוי לנהוג כמ"ש המשאת בנימין והש"ך, וז"ל: "שנה מדין זה הוא יום היארציית שבו הסכימו רוב הפוסקים לקבעו ביום המיתה כולל יארציית ראשון אף שאז יעברו י"ב חודש וימשיכו לאחרי, להלכה רצוי בשנה הראשונה לנהוג לעשות את היארציית ביום שבו מסיימים הי"ב חודש, ובכל שנה ושנה ביום המיתה".

ב. אם לא ידוע מתי היה יום המיתה ויודעים רק יום היאוש או יום הקבורה: סיום הי"ב חודש לכו"ע הוא ביום היאוש גם לדעת הט"ז (שהרי אין לנו ידיעה לגבי יום המיתה), וכן לגבי קביעת היארציית קובעים אותו ביום היאוש, ואפי' אם אח"כ נמצא ונקבר אין זה משנה לא לענין אבלות ולא לענין יארציית, כמשמע מדברי העטרת ישועה (סעי' כג) אשר דן במקרה שנאבד ונתיאשו מלקברו וממילא חל עליהם אבלות (שבצנעא, כיון שלא התירו עדיין את האיש) כתב שם "בנידון היא"צ של שנה ראשונה אם לעשות ביום קבורה או ביום שנאבד בנ"ד כיון דהתאבלו תיכף דברים שבצנעא כאשר הורתי להם ואף השתא כשניתן לקבורה א"צ מחדש להתאבל כדברי הט"ז וכיון דהתחלת האבלות הי' מיום שנאבד בוודאי דגם היא"צ צריכין לעשות ביום שנאבד דהוא כיום מיתה ומכש"כ בשנים אחרים לדורות", וממילא גם בנידון דידן שלא ידוע מתי מת כיון שחלה האבלות ביום היאוש יש להחשיב יום זה ליום המיתה גם בנגוע ליארציית, והוא הדין אם לא ידוע יום המיתה ולא נתיאשו (כי חשבו שהוא חי או כי חשבו שיהיה אפשר להביאו לקבורה) ואח"כ נמצא ונקבר כיון שאבלות חלה ביום הקבורה יש להחשיב יום זה ליום המיתה גם בנוגע לקביעת יום היארציית, וכ"כ הילקוט יוסף (הלכות ביקור חולים ואבלות סימן מ סעיף ד): "ואם אינו יודע את יום המיתה, ראוי לקבוע את יום פקודת השנה ביום הקבורה".

ג. אם ע"פ הממצאים ידוע שוודאי מת קודם שנתיאשו או הובאה לקבורה: נראה שמ"מ יש לקבוע את תאריך היארציית ביום שנתיאשו כיון שהחשיבו יום זה ליום המיתה, ואפילו שידוע שמת כבר קודם אין קפידא בזה שקבעו את היארציית ביום היאוש כמ"ש המג"א (או"ח סי' תקסח ס"ק כ) וז"ל: "וכיוצא בזה כתב רש"ל מי שאינו יודע יום שמת בו אביו יברור לו יום א' אך אל יסיג גבול לומר קדיש". וכ"כ בגשה"ח (פרק לב), וכיון שאינו יודע יום המיתה במדויק ראוי לו לקבוע יום היארציית ביום שנתיאש שהרי בכמה מקומות החשיבו יום זה ליום המיתה, ובעיקר ע"פ מה שכתב האגרו"מ (ח"ג סי' קנט) שלגבי קביעת היארציית לכו"ע אנו מעמידים אותו בחזקת חי עד שיוודע לנו שוודאי מת, וז"ל: "ולענין יא"צ גם להט"ז דהוא ספק נמי יש לקבוע היא"צ ביום הנמצא שהיה ודאי מת", וממילא פשוט שיש לקבוע תאריך היארציית בזמן היאוש שבזמן הזה ודאי מת ובזמן שזה מתחילה האבלות, וכן אם לא התיאשו עד שהובאה

לקבורה אפי' שידוע שמת קודם קובעים את היארצייט ביום הקבורה שאז מתחילה האבלות, אך פשוט שאם ע"פ הממצאים יודע שמת בתאריך מסויים דינו כמ"ש למעלה שקובעים התאריך ביום שמת על דרך מה שכתב בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סימן רכא): "ובדין היא"צ אם יקבעו ביום המיתה הדבר פשוט דכיון שהותרה אח"כ איגל"מ שביום שנטבע בו מת ואטו אם מת א' ולא נודע עד אחר כמה חדשים יעשו היא"צ בזמן אחר וכיון דקיי"ל דלא תלייה בקבורה אפי' נתעכב כמה ימים אין לנו להשגיח בזמן הקבורה אלא הכל תלוי ביום המיתה".

- ה -

אך עדיין צריך ביאור בנוגע לקביעת יום התחלה וסיום אמירת קדיש, שהרי מדברי הט"ז (יו"ד שעו, סק"ד) מובן שאמירת קדיש אינה קשורה לאבלות אלא ליום המיתה, וז"ל הט"ז: "נראה לי דמי שמת בשבת או ב"ט וא"א לקברו בו ביום דעל כל פנים יאמר קדיש תיכף אחר המיתה דאין אמירת קדיש תלוי באבילות כלל, אבל בחול אין לעשות כן דהא כשהוא אונן פטור מן התפלה כן נ"ל", נראה מפשטות דבריו שתחילת הקדיש מתחיל מיום המיתה וכך נראה גם מדברי הט"ז באו"ח (סי' תקסח), ולכן מונים יא חודש לסיום אמירת הקדיש מיום המיתה. וכ"כ המגן גיבורים בספרו אלף המגן (סי' קלב) שלדעת הט"ז יום סיום אמירת הקדיש נקבע לפי יום המיתה, וז"ל: "ויום הפסקה נראה מהלבוש דמונה מיום הקבורה אבל מהט"ז סי' תקס"ח שם משמע דמיום המיתה מונין דאז מתחיל הדין ואפשר דהט"ז לשטתו בסימן ע"א, ומיהו אם יש ימים רבים בין מיתה לקבורה אין מונין אלא מיום הקבורה וכמ"ש בכנסת יחזקאל שם". וכך הכריע הגר"ש דבליצקי בקונטרסו מתי מלחמה: "לגבי הפסקת י"א חודש לקדיש יש המחשבים מיום המיתה ויש המחשבים מיום הקבורה, ויש להכריע מיום המיתה".

וכך פסק הילקוט יוסף (אבלות סימן מ סעיף ד) שאפי' אם פוסקים כמו הש"כ שקובעים היארצייט בשנה הראשונה אחר יום סיום האבלות (יום הקבורה) לגבי סיום הקדיש קובעים אותו תמיד לפי יום המיתה: "אבל שאר הענינים, כגון אזכרה, תענית, סיום אמירת הקדיש, וביקור בבית הקברות, יש לקבוע ביום המיתה גם בשנה הראשונה" וכך נראה מדברי הגרע"י בספרו חזון עובדיה שפסק כמו הט"ז שאומרים קדיש מיום המיתה וכתב שם הטעם "ומשום שאף שעדיין אין בו דין גיהנום הרי יש כמה דינים עד גיהנום כמבואר בזוהר" וממילא לטעם זה נראה שאמירת הקדיש נקבעת לפי יום המיתה כיון שכבר אז חל עליו כמה דינים ולכן גם סיום הקדיש נקבע לפי יום המיתה.

אך לדעת הלבוש (או"ח סימן קלג) תחילת אמירת קדיש הוא ביום הקבורה דווקא ולכן גם סיום אמירת הקדיש בסוף י"א חודש נקבע לפי יום הקבורה, וז"ל: "ואין נוהגין לומר קדיש יתום אלא י"א חדשים מיום הקבורה, כדי שלא להחזיק אביו לפושעי ישראל שנידונין כל י"ב חדש, לכך פוסקין לומר קדיש בסוף י"א חדש לומר מכאן ואילך אינו צריך לתועלת הקדיש של הבן, כי כבר קבל דינו ונקה, דלאו מפושעי ישראל היה", וכ"כ בקיצור שו"ע (כו, יז): "ולענין זה מונים מיום הקבורה, לא מיום המיתה, שאם נקבר י"א שבט, אזי פוסק ביו"ד טבת, כי המשפט אינו מתחיל עד לאחר הקבורה", וכך נראה מדברי הש"ך בנקודות הכסף (שעו, סק"א) שכתב: "לי נראה, כיון דטעם הקדיש הוא שפודה את אביו מגיהנום, אם כן כל זמן שלא נקבר אין בו דין גיהנום, וכמדומה שכן נוהגין", משמע שלדעת הש"ך אמירת הקדיש תלויה ביום הקבורה

וממילא סיום הקדיש אחר י"א חודש נקבע לפי יום הקבורה, וכך נראה מדברי הפרמ"ג (או"ח סימן קלב ס"ק ב): "לענין שבעה ושלישים מונין מקבורה לא מיום שנודע ולא מיום המיתה כי עיקר הדינין מקבורה, ומהאי טעמא יש אומרים שאין לומר קדיש קודם שנקבר".

והנה הגשר החיים (ח"א ל, ט) כתב שאפי' להנהגים כדברי הט"ז שמשנמסר לקבורה יכול לומר קדיש גם קודם הקבורה מ"מ מונים את הי"א חודש מיום הקבורה, ודייק זאת מדברי הרמ"א (בסי' שעו), שכתב "אם היו אבלים כאן ובאו אח"כ אבלים אחרים, השניים יש להם הקדישים והתפלות כל ל' יום מיום הקבורה", וז"ל הגשה"ח (שם): "אם מת ביום אחד ונקבר ביום אחר חושבין את הי"ב או י"א חודש מיום הקבורה אפי' הנהגים לומר קדיש גם קודם הקבורה הנה עיקר הדין מתחיל משעת הקבורה ולא מבעי לשיטת הנקה"כ החולק על הט"ז ואמר שמתחילין לומר קדיש רק אחר הקבורה דודאי חושבין י"א חודש מיום הקבורה אלא אפי' להט"ז סק"ד שאומרים קדיש גם קודם הקבורה מ"מ הדין שלו מתחיל מזמן הקבורה, ואף אמנם בנוגע ליום היא"צ קבענו שהוא יום המיתה אין זה נוגע לי"א או י"ב החודשים לאמירת קדיש".

נמצאנו למדים, אם ידוע לנו מתי היה יום המיתה (ולא נתייאשו מלקברו) ולאחר זמן הובא לקבורה: לפי פשוטות הט"ז (וכך הבין המגן גיבורים) התחלת וסיום אמירת הקדיש נקבעת ע"פ יום המיתה בלבד, ואילו לדעת שאר הפוסקים קובעים את התחלת וסיום הקדיש ע"פ יום הקבורה או היאוש, ולפי הבנת הגשה"ח גם לדעת הט"ז הגם שניתן לומר קדיש גם קודם הקבורה מ"מ תחילת וסיום זמן אמירת קדיש נקבע ע"פ יום הקבורה, ומ"מ לדעת המגן גיבורים לכו"ע גם לדעת הט"ז אם יש ימים רבים בין המיתה לקבורה "אין מונין אלא מיום הקבורה".

- 1 -

אך אם נאבד ונתייאשו מלמצאו ולקברו כתב הגשה"ח לכו"ע התחלת וסיום אמירת הקדיש נקבע ע"פ יום היאוש (שנחשב ליום המיתה ויום הקבורה), ואפי' אם נמצא אח"כ ונקבר אינו כלום, וז"ל הגשה"ח (שם): "ובמקרה שנהרג או נטבע ולא מצוהו או יצא קול שנהרג ולא נמצא ונתייאשו ממנו למצאו, שאז צריכים להתאבל ולומר קדיש מיום שנתייאשו ממנו, אז אפי' אח"כ נמצא והובא לקבורה מונה י"ב או י"א החודש מיום שנתייאשו והתחילו לומר קדיש ולא מזמן שנמצא ונקבר, ובנד"ד אפי' הנקה"כ מודה לט"ז כדמוכח מדבריו (בסי' תב) שעד כאן לא פליג על הט"ז בנוגע לאבלות אלא כשהי' המת לפנייהם ולא נקבר אלא לאח"ז אבל כשלא הי' המת ונתייאשו מלמצאו מודה גם הוא בנוגע לאבלות והוא הדין נמי בנוגע לקדיש".

ונסיים בתפילה על חזרתם של החטופים והנעדרים, שבעז"ה יחזרו שלמים ובריאים, ויקוים בנו הפסוק (ישעיהו פרק כז פסוק יג) "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האובדים בארץ אשור והנידחים בארץ מצרים והשתחוו לה' בהר הקדש בירושלם".



ביאור סברת המחלוקת בנתינת מעשר לכהן*

הגאון החסיד הרב מנחם מענדל טברדוביץ שליט"א

ראש ישיבת תות"ל אנטווערפן, בלגיה

- א -

איתא¹ בכתובות² "כשם שתרומה חזקה לכהונה כך מעשר ראשון חזקה לכהונה", דהיינו שאדם שאוכל מעשר ראשון מוכח שהוא כהן ומעלין אותו לכל ענייני כהונה. ומקשה הגמ': "מעשר ראשון דלוי הוא?" והרי ה"מעשר ראשון" שייך ללוי ולא לכהן, וא"כ מהי הראי' מאכילת מעשר לחזקת כהונה? מתרצת גמ': "כראב"ע דתניא תרומה לכהן מעשר ראשון ללוי דברי רבי עקיבא, רבי אלעזר בין עזריה אומר מעשר ראשון אף לכהן" דהיינו שזה מחלוקת תנאים בין ר"ע וראב"ע למי שייך ה"מעשר ראשון", לפי ר"ע מעשר ראשון שייך ללויים בלבד, ולראב"ע מעשר ראשון ניתן גם לכהנים - ולכן לפי ראב"ע אכילת מעשר חזקה לכהונה (ראה להלן המשך הגמ').

יש לבאר את יסוד וטעמי מחלוקתם, שלפי ר"ע מעשר ראשון ניתן ללויים ולראב"ע מעשר ראשון ניתן אף לכהנים.

- ב -

ויובן זה בהקדים הביאור בכללות ההבדל בין גדר הכהנים לגדר הלויים, דהנה איתא בלקו"ש חכ"ח פרשת קרח³ שאפשר ללמוד בשני אופנים מה החילוק ביניהם:

(א) שבט לוי כולו הובדל לשרת את הקב"ה, הלוויים משרתים בעבודת המקדש, ובשבט לוי גופא הכהנים הובדלו מכלל הלויים לשרת בעבודת הקרבנות, ועיי"ש שזהו שיטת הרמב"ם.

(ב) הכהנים והלוויים הינם שני גדרים שונים. הכהנים הובדלו מכלל ישראל בר"פ תצוה "ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך גו' בהמשך אחד להקמת המשכן. לעומת זאת הלויים הובדלו לאחר הקמת המשכן, בפר' במדבר. וגם הציווי הי', "הקרב את מטה לוי והעמדת אותו לפני אהרן הכהן ושרתו אותו". דהיינו שישנו חילוק עיקרי בין עבודת הכהנים לעבודת הלויים, הכהנים נבחרו בתור משרתים⁴ של הקב"ה במשכן - "לקדשו לכהנו לי. משא"כ הלויים עניינם

* לזכות ידידי היקר הרה"ג ר' יחיאל שי' קלמנסון לרגל יום הולדת השבעים הנני לברכו עוד ינומן בשיבה דשנים ורעננים יהיו אריכות ימים ושנים טובות ויארץ ימים על ממלכתו ויזכה להמשיך ולהנהיג את ישיבת תומכי תמימים ברינוא בהצלחה מופלגה ויזכה להעמיד את התלמידים ויוליכם לקראת משיח צדקנו בקרוב ממש.

(1) מתוך שיעור שנמסר בישיבה נכתב ע"א' התלמידים.

(2) דף כו ע"א.

(3) שיחה ג' סעיפי ה' ו'.

(4) "כהונה מל' שירות", רש"י תצוה כח, ג.

הוא לסייע לכהנים - "מסייעין זו היא השירות"⁵. או באופן אחר, כהן הוא נבדל לשרת את ה' וזהו עניינו העצמי. והלויים הובדלו כדי "שיהיו ישראל שוכרין אותן לשירות שלי"⁶. ועיי"ש שזהו שיטת רש"י על התורה.

כלומר אפשר ללמוד שהכהנים הינם נבדלים מבני"ל לא שייכות לויים או שהכהנים נבדלים מבני"ל כמו שאר הלויים ולאחר מכן נבדלו הכהנים מתוך שבט לוי גופא. וי"ל כמה נפק"מ בין ב' הביאורים.

א. הגמ' במסכת גיטין⁷, דנה במקרה ש"אין שם כהן" בקריאת התורה, "נתפרדה החבילה". ורש"י מבאר בב' אופנים, א. "נפסק הקשר איבד הלוי את כבודו בשביל חבילתו הנפרדת ואינו קורא כלל", דהיינו שאין להעלות כלל את הלוי וצריך לתת לישראל את העליה הראשונה. ב. "אבל מתלמידי מורי רבי יצחק הלוי שמעתי משמו שאין סדר לדבר להקדים לוי לישראל ומי שירצה יקדים", דהיינו שאם רוצה יכול להעלות את הלוי לפני ישראל.

ובשו"ע⁸ פוסק המחבר כאופן הא' - שאין מעלים לתורה את הלוי. והרמ"א מוסיף שאפשר להעלות את הלוי. ומבאר הט"ז⁹ שהכוונה ברמ"א שלכתחילה, אם הלוי גדול מהישראל או עכ"פ באותו דרגא, יעלו את הלוי.

לשיטת רש"י עה"ת שאין מעלה בשבט לוי עצמו, אל כל ענין שבט לוי הוא לשרת את ה' והכהנים, ומשום הכי כאשר אין כהן אין מעלה בלוי מצ"ע. ומשום הכי אין להעלות את הלוי לתורה כאשר אין כהן, היות שכל מעלת הלוי רק מצד היותו משרת לכהן.

אבל לשיטת הרמב"ם שיש מעלה גם בשבט לוי מצד עצמו - שהופרש לשרת את הקב"ה, יתן לכתחילה עליה ראשונה ללוי גם כאשר אין כהן.

ובשוע"ר¹⁰ פוסק אדמה"ז "ובמקום שאין כהן, טוב להקדים גם כן הלוי לישראל בכל אלו אם הם שוין בחכמה (העושה כן מאריך ימים. אבל אין חיוב בדבר, שלא נאמר "וקדשתו" אלא בכהן, "כי את לחם אלהיך הוא מקריב וגו'")", והיינו שיש חיוב רק להקדים כהן לישראל שנאמר "וקדשתו", אבל עדיין יש מצוה להקדים לוי כשבט לוי.

ב. כהן שנעשה חלל וממילא הפסיד את כהונתו, האם יורד לדרגתו של ישראל, או שיורד לדרגתו של לוי. הנה במסכת כתובות¹¹ מבארת הגמ' על אחד שיצא קול שהוא בן גרושה וחלקו לו מעשר בבית הגרונות וממשיכה הגמ' "לוי? דלאו לוי הוא" שהרי אביו כהן, והספק הוא רק

(5) רש"י במדבר ג, ו.

(6) רש"י במדבר שם יב.

(7) דף נט.

(8) או"ח סימן קל"ה ס"ו.

(9) סק"ז ב.

(10) סי' ר"א סעי' ג'.

(11) דף כ"ו.

על בנו אם הוא חלל או לא וזה רק קול בעלמא. ומבאר הקוב"ש¹² שמסוגייתינו מוכח שכהן חלל הופך להיות ישראל, ומסיים דבירושלמי פליג בזה. ויוצא שיש לנו מחלוקת בבלי וירושלמי מהו גדרו של כהן שנעשה חלל.

ולפי הנ"ל יש לבאר דהבבלי סובר כשיטת רש"י - שאין מעלה בשבט לוי מצ"ע - וממילא כהן חלל נהפך להיות ישראל. והירושלמי סבור כשיטת הרמב"ם - ששבט לוי גופא הובדל משאר העם - וגם אם יורד מדרגת כהן לא הפסיד את מעלת הלוי, ובלוי אין פסול ד"חלל". והנה בשיחה הנ"ל הערה 47 כותב הרבי "ולהעיר מהשקו"ט האם יש בכהן מקדושת הלוי ולכאורה י"ל דשייך לחקירה הנ"ל", וראה בהמשך שם הצפע"נ דמביא מחלוקת בבלי וירושלמי כנ"ל.

ג. בטעם נטילת ידיים של כהן העולה לדוכן ע"י לוי כותב רבינו הזקן¹³ ב' טעמים:

(א) "וגם את אחיך מטה לוי וגו' הקרב אתך וילוו עליך וישרתוך".

(ב) "וכדי שהכהנים יוסיפו קדושה על קדושתם שמקדישים ידיהם מן הלויים הנקראים קדושים שנאמר וקדשת את הלויים".

ומשמע דטעם הא' מתאים עם צד הא' בחקירה שהלוי משרת את הכהן - כשיטת רש"י. וטעם הב' שהלוי מוסיף בקדושת הכהן כאופן הב' בחקירה שיש ללוי גם מעלה ששייך לשבט לוי - כשיטת הרמב"ם.

ד. כיצד נוטלים הלויים ידיים לכהנים א' לסירוגין ימין שמאל וכו' ב' ג"פ כל יד כמו להמוציא וכפי הנראה יש בזה ב' מנהגים שונים ולפי הנ"ל יש לומר דלאופן הא' יטלו לסירוגים כדי לטהר את הכהנים מידי טומאה ולאופן הב' יטלו ברציפות להוסיף קדושה.

והנה שם¹⁴ מביא אדמה"ז מחלוקת באם הלוי ת"ח והכהן ע"ה:

דעה א': אין צריך ליטול שלא יזלזל בכבוד תורתו .

דעה ב': אף אם הכהן ע"ה צריך ליצוק מים על הכהן ומסיים ומ"מ אם רוצה למחול על כבודו וליצוק על ידי הכהנים רשאי ונכון לעשות כן כדי להוסיף קדושה על הכהנים ואין בזה זלזול תורתו כיון שאינו משרת הכהנים דרך חוק ומשפט אלא מתכוון להוסיף קדושה על קדושתם.

וא"כ ברור שדעה א' לומד כרש"י שהלוי הוא משרת את הכהן ודעה ב' לומד כרמב"ם שהלוי קדוש מצד עצמו ועל ידי נטילתו לכהן מוסיף את קדושת הלוי לכהן. ולכאורה זה הכוונה בהערה 48 בשיחה הנ"ל.

(12) סימן ע'.

(13) שוע"ר סימן קכ"ח ס"ו.

(14) סעי' י"א.

- ג -

ואולי י"ל שזהו סברת המחלוקת בין ר"ע לראב"ע. דהנה ביבמות¹⁵ מבואר באריכות דרבי עקיבא לומד מהפסוק¹⁶ "ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה וגו'" שהמעשר ראשון ניתן ללוויים, וכפשט הפסוק שכתוב ללוי. אבל ראב"ע למד שהכוונה בפסוק 'לוי' הוא גם כהן כמו ריב"ל שעשרים וארבע מקומות בתורה נקראו כהנים לויים.

ולפי"ז לכאורה אפ"ל דראב"ע לומד כאופן הב' שהכהנים עניינם והבדלתם הוא כלוויים, ולכן גם כאשר מפורש בכתוב שהמעשר ראשון ניתן ללוי הרי זה כולל בתוכו גם את הכהנים, שהרי הכהנים הינם חלק משבט הלוי. משא"כ ר"ע לומד בפשטות שלוי הוא כפשוטו.

- ד -

והנה ע"פ הנ"ל יומתק עוד עניין, דהנה לאחר הבאת המחלוקת הזאת ממשיכה הגמרא ומקשה שעדיין אין מובן איך יכול להיות שמעשר ראשון חזקה לכהונה, הרי אף לראב"ע מעשר ראשון ניתן אף לכהנים, אבל לא רק לכהנים, וא"כ מדוע מעלין ממעשר לכהונה, והרי אולי הוא לוי? עונה הגמרא, "אין בתר דקנסינהו עזרא", כלומר שלאחר מכן בזמן בית שני עזרא קנס את הלוויים שלא יקבלו את התרומה ולכן יש ראייה שמקבל המעשר הוא כהן, כי קנסו את הלוויים שלא יקבלו מעשר אלא רק הכהנים. וע"ז מקשה המנחת חינוך¹⁷ שלכאורה קשה לפי הכלל שכתב הט"ז¹⁸ דדבר המפורש בתורה אין יכולים חכמים לעקור, וא"כ היאך היה יכול עזרא לעקור מ"ע מן התורה. ובפרט לפי הרמב"ן שיש ב' מצות: א) ההפרשה, ב) והנתינה, אם כן ודאי לא מובן איך אפשר לעקור את מצות הנתינה ללוי מן התורה ולתת לכהן?

ומביא המנ"ח את שיטת הרמב"ם¹⁹ שפוסק כר"ע, דמן התורה מצוות מעשר רק ללוי ומ"מ כתב הרמב"ם שעזרא קנס את הלוויים בזמנו שיתנו לכהנים מכיון שלא עלו עמו לירושלים.

והכס"מ מקשה שהרי ודאי שגם בזמנו נותנים מעשר ללוי, וכפי שמוכח מכמה גמ', ומביאם התוס' ד"ה אין בתר דקנסינהו בסוגיין - ואיך פוסק הרמב"ם לתת רק לכהנים? ומתרץ הכס"מ שהרמב"ם הוסף את המילה "בזמנו" שעזרא קנס רק את הלוויים בזמנו אבל בדורות אח"כ אפשר לתת גם לכהנים וגם ללוויים. והרדב"ז והרי"ק לומדים באופנים שונים את פרטי החילוק בין הקנס של עזרא בזמנו לבין דורות הבאים.

וע"ז ממשיך המנ"ח, שגם אם זה קנס בזמנו, עדיין לא מובן איך יש כח בידי חכמים לעקור דבר מן התורה, והרי הרמב"ם פוסק כר"ע שהמצוה הוא רק ללוויים ונמצא דמי שיתן לכהן עקר מצוה מן התורה?

15) דף פ"ו ע"ב.

16) במדבר י"ח, כ"א.

17) מצוה שצ"ה סקט"ו.

18) יו"ד סימן קי"ז סק"א.

19) הלכות מעשר פ"א ה"ד.

ומתוך המנ"ח ע"פ שיטת הרמב"ם²⁰ שתרומ"מ בזמן הזה הינו רק מדרבנן, מכיון שאין כל יושביה עליה ואין ביאת כולכם ראה שם בנ"כ.

והנה המגיד משנה על הרמב"ם כתב שעזרא קנס בזמנו, כלומר בימי בית שני שזמן זה קרוי על שם עזרא. ועפ"ז מובן היטב מה שקנס עזרא, דהרי בזמן בית שני כל התרומות ומעשרות היו מדרבנן (מכיוון שאז לא היה ביאת כולם), ודווקא אז היה לעזרא לקנס שיתנו המעשר ראשון לכהן דהם אמרו והם אמרו, אבל כאשר בקרוב ממש יבנה מקדש השלישי, יחזור דין התורה דצריך ליתן המעשר ללוים.

אבל נשאר בצ"ע על שיטת הראב"ד²¹ דקסבר דמעשר אף בזמן הזה וכן בזמן עזרא הינו דין מה"ת וא"כ הדרא קושיא לדוכתא כדפירשנו לעיל דאיך קנס עזרא לעקור דבר מן התורה.

- ה -

והנה ע"פ הביאור הנ"ל במחלוקת ר"ע וראב"ע יומתק כל הנ"ל. דהנה יש לחלק זה ודאי שחכמים לא יכולים לעקור דבר המפורש בתורה, וכפי שפסק הט"ז. אבל בנוגע למעשר להפוך את נתינת המעשר מלוי לכהן, יש לומר שעזרא קנס על ידי שבאיר את הפשט של הפסוק 'ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה', שהפירוש 'בני לוי' הכוונה כהנים, שהם משבט לוי, וכמו שלומד ראב"ע.

במילים אחרות ודאי הרמב"ם פוסק כר"ע שהפירוש ולבני לוי זה שבט לוי, אבל מכיון שעזרא קנס את הלוים לתת לכהנים הוא באיר את הפסוק כראב"ע, שהרי שבעים פנים לתורה וודאי שתי הדיעות אמת, רק שההלכה כר"ע ומצד שהיה קנס עזרא פירש הפסוק שהכוונה לשבט לוי וגם נתינה לכהן יצא י"ח.

ולפי"ז גם לשיטת הראב"ד שתרומ"מ בזמן הזה מן התורה יש מקום לבאר את הקנס של עזרא לתת לכהנים.

וכן יש להעיר שהרי התוס' בסוגיין מבאר שהקנס היה גם לכהנים, אבל היה אפשר לתת ללוים, ומוכיח מכמה גמ' שעדיין נתנו בזמנה"ז גם ללוים תרו"מ. ולכאורה מדוע התוס' לא הוכיח בפשטות שהרי א"א לעקור דבר מן התורה שכתוב במפורש 'לוי', ופשיטא שיתנו גם ללוים? ומה יש צורך בהוכחה מגמ' בגיטין, דהמלוה מעות את הכהן והלוי להוית מפריש עליהם מעשר וכו' ומזה מוכיח התוס' שלשיטת ר"ע עדיין אפשר לתת ללוי, ולפי המנ"ח תוס' היה צריך להוכיח בפשטות שלא יתכן שר"ע יעקור מעשר מלוי לתת רק לכהן? ולפי הנ"ל מובן דתוס' הבין שעזרא היה יכול לפרש כוונת הפסוק דקאי גם לכהן, ולכן לא מוכח מהפסוק אלא מהגמ'.

ולפי הביאור בשיחה שבעצם מעלת הכהן והלוי שניהם באים משבט לוי וכלשון הרמב"ם, 'שבט לוי כולו נבדל לעבוד את ה'", א"כ ברור, שכשהתורה כותבת לתת את המעשר ללוי,

(20) הלכות תרומות פ"א הכ"ו ובכ"מ.

(21) הלכות תרומות ומעשרות פ"א הכ"ו.

אפשר לפרש (לצורך קנס עכ"פ) שהכוונה לכהן שגם הוא שבט לוי.

ולפי"ז כשיבנה ביהמ"ק בב"א ויחזור להיות מעשר מן התורה להמנ"ח ודאי יחזור המעשר ללוים, כי לא שייך קנס על חיוב תורה. ולהנ"ל יתכן שעזרא יבטל את הקנס ויתן ללוים מכיון שהלכה כר"ע, ויהי רצון שבקרוב נזכה לתרו"מ מה"ת בביאת משיח צדקנו ויהיה ביאת כל ישראל במהרה בימינו אמן.



פלוגתת הראשונים בגדר חינוך קטן*

הגאון החסיד הרב יוסף יצחק מאיר טייכטל שליט"א

מרא דאתרא דקהילת ליובאוויטש אובערוויליע צרפת

חבר ועד רבני ליובאוויטש צרפת

ר"מ בישיבת יד מרדכי פאווע צרפת

ראש כולל יד אליעזר

בעמ"ס פלגי מים, ביאורי השיטות, גליוני שיעורים

[שימוש כר"מ בישיבתינו הק' תש"ס - ס"ג]

- א -

במהות גדר חינוך קטן פליגי הראשונים:

שיטת רש"י היא דהקטן עצמו אין לו שום חיוב, וגם מדרבנן אינו חייב, אלא שאביו מחוייב לחנכו. כלומר, חיובא אאבוה רמיא שאביו חייב לחנכו. ולכן ס"ל שמספיק מה שהקטן עושה מעשה המצוות בשלימות הגם שאינו מקיים את המצוה, ומספיק זה שאביו מרגילו במעשה המצוות, ולכשיגדיל יקיים המצוות. וכלשון רש"י בסוכה דף ב ע"ב (ד"ה מדרבנן): "שהזקיקו להרגיל את הקטן למצוה שהוא ראוי לה, כדי שיהא מחונך ורגיל למצוות". ובחגיגה דף ו, א כותב (בד"ה קטן מבעיא): "הלא אין חינוך קטן אלא כדי להנהיגו שיהא סרוך אחר מנהגו לכשיגדיל". וראה ברכות נח, א ד"ה עד שיאכל. וכ"ה שיטת הרמב"ן (כדלקמן).

אבל הריטב"א הרמב"ם והר"ן (ראה לקמן) ס"ל שהקטן עצמו מחוייב במצוות מדרבנן, ולכן לא מספיק מה שהקטן עושה מעשה המצוות, אלא גם צריך לקיים המצוות שיוצא בזה י"ח המצוה, כי הקטן בעצמו מחוייב במצוות מדרבנן. משא"כ לרש"י הקטן עצמו אינו מחוייב וזהו רק חיוב של אביו לחנכו.

והנפק"מ בזה: בלולב שאול ביום הראשון דסוכות שגדול אינו יוצא בזה י"ח ביום הראשון דכתיב "ולקחתם לכם" דבעינן שלכם, האם הקטן יוצא י"ח בלולב שאול ביום הראשון בארץ ישראל ובשני ימים הראשונים בחו"ל, דלפי רש"י שהעיקר הוא לחנכו להרגילו במעשה המצוות שפיר מהני לקטן, כי הגם שאינו מקיים את המצוה בשאול, מ"מ מעשה המצוות הוא בשלימות דהוא עושה מעשה נטילה שמרגילו לעשות לכשיגדיל, והגם שזה שאול ואינו מקיים את המצוה אבל סוף סוף הוא מרגילו במעשה מצות הנטילה, דכאשר יגדיל יטול לולב. אבל לשיטת

* באנו בזה להביע ולאחל ברכותינו ואיחולינו להאי גברא רבא ויקרא צמ"ס חוב"ט ראש ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש הרה"ג הרה"ח כמוהר"ר יהואל מנחם מענדל קלמנסאן שליט"א בעמ"ס מי טל ועוד, לרגל מלאת שבעים שנה לשיבה, יארץ ימים על ממלכתו וימשיך להעמיד תלמידים הרבה ולקדש שם ליובאוויטש.

ולזכותו ולכבודו נביא בואת דברי תורה ביאור בענין פלוגתת הראשונים בגדר חינוך קטן ולעילוי נשמת אשת חבר חבר מנהלת חינוך בנות במוסדות סיני מרת שטערנא ע"ה ויקיים בקרוב היעוד הקיצו וירננו שוכני עפר והיא בתוכם.

הרמב"ם והריטב"א שצריך לקיים את המצוה, ממילא קטן בלולב שאול לא מהני, כיון שצריך שיצא בזה י"ח שיקיים את המצוה, ובלולב שאול א"פ לקיים את המצוה, דלא סגי מה שמעשה המצוה הוא בשלימות דבעינן שהקטן יקיים את המצוה, ובלולב שאול א"פ לקיים מצות לולב ביו"ט הראשון של סוכות.

והנה בסימן תרנ"ז פוסק המחבר: "קטן היודע לנענע לולב כדינו אביו חייב לקנות לו לולב כדי לחנכו במצוות". ובסוכה דף מב, א תנן "קטן היודע לנענע חייב בלולב", והט"ז שם מביא מה שהקשה ע"ז המהרש"ל מדוע כתב המחבר חייב לקנות לו דהרי במשנה תנן קטן חייב בלולב ומדוע חייב אביו לקנות לו.

אך הביאור בזה הוא, דהמחבר ס"ל כהריטב"א והרמב"ם שהקטן בעצמו חייב לקיים את המצוה, ובלולב שאול אינו יכול לקיים את המצוה, וגם א"פ ליתן לקטן מתנה ע"מ להחזיר כי קטן יודע לקנות אבל אינו יודע להקנות, ולכן אביו חייב לקנות לולב לקטן ובוזה הקטן מקיים מצות לולב בשלימות.

ולכן בסימן תרנ"ח סעיף ו' כתב המחבר שלא להקנות לולב לקטן ביום הראשון, כי קטן יודע לקנות אך אינו יודע לחזור ולהקנות לגדול, וממילא אח"כ הגדול לא יוכל לקיים את מצות לולב בראשון כי זה כבר לא שלו, ולכן צריך להיזהר כאשר נותן לקטן שלא להקנות לו. ומסיים המחבר, שאם כאשר נתן לקטן החזיק הגדול בידו שהגדול תופס עם התינוק, באופן שהקטן לא קנה שפיר דמי. ומבאר המשנה ברורה דשפיר דמי הכוונה שהגדול יוכל לקיים מצות לולב דזה ישאר של הגדול ומתקיים "לכם". אבל הקטן עצמו לא יוצא י"ח בזה, כיון שהקטן לא קנה ואינו שלכם ממילא בשביל הקטן זה לולב שאול. אך מסיים המשנה ברורה, שי"א שהקטן יוצא גם אם לא קנה דהקטן יוצא ביום הראשון אף בשאול, ומביא זה מרדכי בשם הראב"ן.

וחזינן דפליגי בענין הנ"ל אם חינוך קטן זה לקיים את המצוות ממילא אין קטן יוצא בשאול, אך אם חינוך קטן זה להרגילו במעשה המצוות שפיר יוצא הקטן י"ח בשאול.

והנה מה שכתב המחבר "קטן היודע לנענע כדינו", מבאר המג"א דהיינו מוליך ומביא מעלה ומוריד, וכן מובא בשם הירושלמי.

והענין בזה הוא, שאה"נ מן התורה יוצאים י"ח לולב בהגבהה בעלמא, אבל רבנן תיקנו שנענוע זה חלק ממצות לולב, ובלא נענוע חסר במעשה המצוה, ודלא כמו הלל שזה רק הוספה במצות לולב אך אי"ז חלק ממעשה המצוה. שלכן הנוטל לולב בלא נענוע אינו מברך, אבל הנוטל לולב בלא הלל מברך.

וראה מ"ש התוס' בסוכה דף לז ע"ב (ד"ה בהודו) דתוס' מוכיחים מלשון המשנה הנ"ל קטן היודע לנענע חייב בלולב ד"משמע דמנענע בתחלת הברכה אף על פי שאינו יודע לקרות הלל. ועוד מדתניא במסכת ברכות בסוף תפלת השחר (דף ל, א) הקדים לצאת לדרך מביאין לו שופר ותוקע לולב ומנענע מגילה וקורא בה, משמע דמנענע בלא הלל, חזינן שנענוע זה חלק ממעשה המצוה.

ולכן גם רש"י דס"ל שחינוך הקטן זה רק בהרגלת מעשה המצוה, מודה שאם הקטן לא יודע לנענע - אינו חייב בלולב. כי חסר במעשה ההרגלה שאינו מרגילו באופן הנכון, כי חסר במעשה המצוה.

וממילא, כאשר המחבר פוסק "קטן היודע לנענע כדינו חייב", זהו הן לשיטת הריטב"א שקטן מחוייב לקיים את המצוה, והן לשיטת רש"י שהחינוך הוא להרגילו במעשה המצוות, כי כאשר אינו מנענע חסר הן בקיום המצוה והן במעשה המצוה.

- ב -

וכן הוא שיטת הריטב"א שקטן מחוייב בעצמו לקיים מצוות כמו גדול, אלא שגדול זהו חיוב דאורייתא ובקטן זהו רק חיוב דרבנן.

דהנה בסוכה דף ב, ב גבי הילני המלכה שהגמ' רוצה להוכיח דסוכה גבוהה למעלה מעשרים אמה כשרה, דהילני המלכה עשתה סוכה גבוהה למעלה מעשרים אמה, והוצרכה זאת כדי לחנך את בניה שהגיעו לחינוך, ולא אמרו חכמים דבר, וש"מ שהסכימו לה להכשיר סוכה גבוהה למעלה מעשרים אמה.

וכתב הריטב"א דמכאן מוכח שקטן מחוייב לקיים את המצוה בהכשר גמור כמו גדול. דאם נימא שחיוב חינוך קטן זהו רק להרגיל אותו במעשה המצוות הגם שאינו מקיים המצוות בזה, אזי אין הוכחה מהילני המלכה דסוכה למעלה מעשרים אמה כשרה, דיתכן שהיא פסולה ולא קיים בזה מצות ישיבה בסוכה, ואפ"ה לחינוך קטן שפיר דמי, כי העיקר הוא להרגילו במעשה המצוות, ומצד מעשה המצוות אין חילוק בין מעל עשרים או פחות מעשרים, דאין לקטן כח הבחנה בזה, והעיקר הוא שמרגיל עצמו לישב בסוכה ויש כאן מעשה מצוה מעולה, וא"כ כיצד מוכיחה הגמרא מזה שהילני המלכה עשתה סוכה מעל עשרים אמה לחינוך בניה, ש"מ שגם מעל עשרים אמה כשרה. אלא ודאי שקטן מחוייב בעצמו לקיים את המצוה, ומזה שעשתה סוכה מעל עשרים אמה לחינוך בניה הרי זה הוכחה שמעל עשרים כשרה.

וז"ל הגמרא סוכה דף ב, ב: "סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה, ורבי יהודה מכשיר עד ארבעים וחמשים אמה. אמר רבי יהודה מעשה בהילני המלכה בלוד שהיתה סוכתה גבוהה מעשרים אמה, והיו זקנים נכנסין ויוצאין לשם ולא אמרו לה דבר . . והלא שבעה בנים הוו לה . . (ו)כיון דשבעה הוו, אי אפשר דלא הוי בהו חד שאינו צריך לאמו", כלומר שהגיע לחינוך. וז"ל הריטב"א שם: "מהא שמעי" דקטן שמחנכין אותו במצוות לעשות לו מצוה בהכשר גמור כגדול דהא מייתי' ראית בשמעתין מסוכה של הילני משום דלא סגי' דליכא בבניה חד שהגיע לחינוך".

ובשיטת רש"י שחינוך זה הרגל במעשה המצוה, נראה ליישב דכשם ששולב בלא נענועים חסר בגוף מעשה המצוה, כמו"כ סוכה מעל עשרים אמה חסר גם במעשה המצוה. כי מעשה מצות סוכה כשרה הוא פחות מעשרים אמה, וכאשר עושה מעל עשרים הרי זה מעשה שאינו נכון - שעושה סוכה בצורה לא נכונה, והרי זה חיסרון במעשה המצוות דמרגילו לעשות סוכה מעל עשרים אמה.

אבל הריטב"א ס"ל שמעשה המצוה זה ישיבה בסוכה. וזה שהסוכה היא מעל עשרים אמה לא חשיב חיסרון במעשה המצוה, כי הקטן לא מבחין בין מעל עשרים או פחות מעשרים, דהוא רואה שמרגילין אותו לשבת בסוכה וכשיגדיל ישב בסוכה כשרה. ולכן הריטב"א מוכיח מזה שקטן עניינו לקיים מצוה, ולא רק הרגל מעשה המצוה.

ושיטת רש"י היא שחינוך זה הרגל במעשה המצוה, משום שקטן אינו מחוייב בעצמו אלא זהו חייה על האב להרגיל את בנו במעשה המצוות - חיובא אבוא רמיא, כדחזינן מרש"י בשלשה מקומות, כנ"ל.

וזהו נמי שיטת הרמב"ן (מביאו הכס"מ, והר"ן סוף פרק שני במגילה) דס"ל כרש"י שחיוב קטן במצוות זהו לא חיוב של עצמו אלא חיובא אבוא רמיא, וכדלקמן.

- ג -

והנה בפסחים דף קח ע"ב איתא: "שתאן (לד' כוסות) חי יצא. אמר רבא ידי יין יצא, ידי חירות לא יצא. . . ת"ר הכל חייבין בארבעה כוסות הללו, אחד אנשים, ואחד נשים, ואחד תינוקות. אמר רבי יהודה וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין, אלא מחלקין להן קליות ואגוזין וכו'". ופירש הר"ן "מה תועלת לתינוקות ביין - כלומר דבכי הא לא שייך לחנכם במצוות, דכיון שאין נהנין ושמחין בו אינו להם דרך חירות".

והינו שהר"ן מפרש דהגם שמעשה המצוה של שתיית יין הוא בשלימות - דלא חסר בפעולה כלום, אבל היות שאינם נהנים בזה הרי להם זה נחשב כיון חי שאינו מזוג, ואינם מקיימים את המצוה. דכשם שגדול ששתה יין חי לא קיים מצות ד' כוסות כי אינו דרך חירות, כמו"כ קטן ששותה יין מזוג, בשבילו זה לא דרך חירות כי אינו נהנה משתיית היין, וממילא לא קיים המצוה.

וחזינן שר' יהודה ס"ל שקטן מחוייב בעצמו לקיים המצוה, והיות שלא שייך בקטן לקיים מצות חירות כי אינו נהנה ביין, לכן ס"ל לר' יהודה שאין מחנכין תינוקות בשתיית ד' כוסות. אבל חכמים ס"ל שמצות חינוך היא להרגיל את התינוק במעשה המצוות, והרי מעשה שתיית היין הוא בשלימות. דהקטן עושה פעולת שתיית יין כמו גדול, ובזה הוא מרגילו שישתה יין גם לכשיגדיל, ושפיר יש ענין לחנכו בשתיית ד' כוסות הגם שלא מקיים המצוה.

והנה הרמב"ם לא הביא הלכה זו שמחנכין תינוקות בשתיית ד' כוסות, כי סובר כר"י שאין תועלת בקטנים בשתיית ד' כוסות, כי אינם נהנים ואין זה להם דרך חירות ואינם מקיימים בזה המצוה של ד' כוסות, ואין שום ענין להרגיל קטן במעשה מצוה אם אינו מקיים בזה את המצוה. ומכאן חזינן בשיטת הרמב"ם דס"ל כהריטב"א שחינוך קטן הוא שהקטן עצמו מחוייב לקיים את המצוה שייצא בזה י"ח.

ומכאן צ"ע לשיטת המחבר בסימן תע"ב סעיף ט"ו שפוסק כחכמים שתינוק שהגיע לגיל חינוך, שזהו קטן שאינו צריך לאמו, מצוה ליתן לכל אחד כוסו לפניו. ש"מ שהמחבר סובר כרש"י שזהו להרגילו במעשה המצוות, ולכן נותנים יין לקטן הגם שאינו נהנה ולא קיים מצות ד' כוסות דרך חירות, אפ"ה מחנכין אותו ביין כדי להרגילו במעשה המצוות -

והרי בסימן תרנ"ח פוסק המחבר שקטן אינו יוצא י"ח בלולב שאול, הגם שיש שם שלימות מעשה המצוה, ואפ"ה אין ליתן לקטן לולב שאול כי ס"ל שחינוך זהו לקיים המצוה, ובד' כוסות רואים דס"ל שחינוך זהו להרגילו במעשה המצוות, שלכן פוסק כחכמים. וכבר הקשה כן במשנת יעבץ או"ח סימן ע'.

ומבאר בזה, דלעולם ס"ל למחבר כהרמב"ם שחינוך זהו לקיים המצוה, אלא דס"ל שבד'

כוסות יש קיום שני מצוות: האחד קיום מצות שתיית יין של ד' כוסות, והשנית קיום מצות חירות בד' כוסות. ולכן מחנכין קטן בד' כוסות, דהגם שלא קיים מצות חירות בד' כוסות, אך קיים מצות שתיית יין בד' כוסות. ומה שרבא אמר שתאן חי לא יצא, כבר ביאר שלא יצא קיום מצות חירות בד' כוסות, אך קיים מצות שתיית יין בד' כוסות. ולכן נותנים יין לקטנים, כי מקיימים מצות יין בד' כוסות. משא"כ בלולב שאול, דמכיון שאינו שלכם - לא קיים כלל שום מצוה, ולכן אין מחנכין קטן בלולב שאול.

אבל ר' יהודה ס"ל שאין כאן שתי מצוות, מצות שתיית יין ומצות חירות, אלא דלאחר שחכמים תיקנו שבעינן דרך חירות, ממילא יין וחירות נעשו מקשה אחת, וכאשר שותה יין חי או קטן ששותה יין שלא נהנה בו, היות שאין כאן חירות ממילא גם י"ח יין לא יצא. והיות שאין כאן שום קיום מצוה, לכן אין נותנים כלל יין לקטן.

וזה ע"ד לולב שאף שמן התורה יוצא י"ח לולב בהגבהה בלבד גם ללא נענוע, אך לאחר שחכמים תיקנו לנענע הלולב, ממילא הנטילה והנענוע נעשו מקשה אחת. וכאשר נוטל בלא נענוע, לא קיים כלל מצות נטילת לולב ואפילו מצות נטילה לא קיים (מדרבנן). כי אין נטילה בלא נענוע. וכמו"כ אין מצות יין בלא חירות, וכאשר אין חירות גם מצות יין לא יצא.

- ד -

והנה הרמב"ם בהל' חמץ ומצה פ"ו ה"י כתב: "הכל חייבין באכילת מצה אפילו נשים ועבדים. קטן שיכול לאכל פת מחנכין אותו במצוות ומאכילין אותו כזית מצה". וצ"ב לשיטת הרמב"ם שהקטן בעצמו מחוייב לקיים, וכמ"ש בהל' סוכה פ"ו ה"א: "קטן שאינו צריך לאמו שהוא כבן חמש כבן שש חייב בסוכה מדברי סופרים כדי לחנכו במצוות", ובהל' לולב פ"ז הי"ט: "קטן היודע לנענע חייב בלולב מדברי סופרים כדי לחנכו במצוות", וכ"ה לשון המשנה "קטן היודע לנענע חייב בלולב", ובהל' ברכות פ"ה ה"א: "הקטנים חייבין בברכת המזון מדברי סופרים כדי לחנכן במצוות" - הרי שבכל מקום נקט הרמב"ם הלשון שקטן חייב בעצמו, ומדוע בהל' חמץ ומצה הפריד הרמב"ם בין נשים ועבדים לקטנים שבנשים ועבדים כתב "חייבין", ובקטנים נקט "מחנכין אותו".

ומכאן מוכיח הכסף משנה שהרמב"ם ס"ל כרש"י שקטן אינו מחוייב בעצמו אלא חיובא אאבוה רמיא לחנך אותו, אך הקטן עצמו אינו מחויב. ולכן חילק הרמב"ם בין נשים ועבדים שכתב שהם חייבין, לבין קטנים שלא כתב שחייבין אלא כתב "מחנכין אותן". וז"ל הכסף משנה וז"ל: "דע שבפרק הקורא את המגילה למפרע כתב הרמב"ן דכי אמרינן קטן חייב לאו למימרא דאיהו חייב דאיהו לאו בר חיובא הוא כלל אלא חיובא אאבוה רמיא. וכן נראה דעת רבינו שלא כתב הכל חייבין באכילת מצה אפילו נשים ועבדים וקטנים אלא קטן שיכול לאכול כזית מחנכים וכו' כלומר דחיובא אאבוה רמיא", עכ"ל.

איברא הרי לעיל הוכח שהרמב"ם ס"ל כהריטב"א שהקטן בעצמו חייב לקיים, שלכן השמיט הרמב"ם את הדין של ד' כוסות בקטנים, ולא כתב שמחנכין קטנים בד' כוסות. וא"כ יוקשה מאחר שהקטן חייב בעצמו באכילת מצה, מדוע לא כתב הרמב"ם "הכל חייבים במצה אפילו נשים ועבדים וקטנים", אלא חילק ביניהם וכתב נשים ועבדים חייבין, ומחנכין את הקטנים באכילת מצה.

ומבאר בזה המשנת יעבץ דלעולם גם קטנים חייבים בעצמם באכילת מצה, ואפ"ה לא כתב הרמב"ם בחדא מחתא חיוב נשים ועבדים עם חיוב קטנים, לפי שנשים ועבדים חייבין מדאורייתא ואילו קטנים חייבין רק מדרבנן.

והנה הכס"מ הרגיש בתירוץ זה, ולכן הוסיף עוד שורה בדבריו כדי לשלול תירוץ הנ"ל, וז"ל הכס"מ (בהמשך להנ"ל): "וכ"כ פ"א דהלכות מגלה הכל חייבים אנשים ונשים וכו' ומחנכין את הקטנים לקרותה ושלא כנראה מדברי הר"ן ז"ל שם", עכ"ל.

וכוונת הכס"מ, דהנה בהל' מגילה פ"א ה"א כתב הרמב"ם: "והכל חייבים בקריאתה אנשים ונשים וגרים ועבדים משוחררים, ומחנכין את הקטנים לקרותה", והנה התם מגילה דרבנן וקטן דרבנן, ואפ"ה חילק הרמב"ם ביניהם, ולא נקט נשים ביחד עם הקטנים. ומכאן הוכחה דקטן אינו מחוייב בעצמו לקיים המצוות דחיובא אאבוא רמיא, ומשו"ה גם במגילה דרבנן חילק הרמב"ם ביניהם. וזהו כוונת הכס"מ במה שסיים בלשונו "וכ"כ פ"א דהלכות מגלה הכל חייבים אנשים ונשים וכו' ומחנכין את הקטנים לקרותה", דכוונתו להוכיח שגם במילתא דרבנן כמו מגילה חילק הרמב"ם בין אנשים לקטנים, וכנ"ל כי קטן אין לו חיוב בעצמו.

והמשנת יעבץ מיישב בזה, דלעולם שיטת הרמב"ם שקטן מחוייב בעצמו לקיים, כמו שמצינו שהרמב"ם השמיט את הדין ליתן לקטן ד' כוסות. ומה שגם במגילה חילק בין אנשים לקטנים הגם שתרוויהו דרבנן, יובן זה בהקדים מ"ש הרמב"ם שם בה"ב: "אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא יצא ידי חובתו והוא שישמע ממי שהוא חייב בקריאתה, לפיכך אם היה הקורא קטן או שוטה השומע ממנו לא יצא", ויוקשה, דבשלמא במצוות דאורייתא אין הקטן יכול להוציא גדול, כי רק מי שמחוייב בדבר יכול להוציא, וקטן מחוייב רק מדרבנן ואין חיוב דרבנן מוציא מחיוב דאורייתא, כדאמרינן בברכות דף כ, ב. אבל מגילה הרי תרוויהו מדרבנן דגם גדול חיובו במגילה הוא מדרבנן, והרי חיוב דרבנן מוציא מי שחייב מדרבנן, ומדוע קטן לא יכול להוציא גדול בקריאתה של המגילה, שחיוב קריאתה היא רק דרבנן.

אלא שהתוס' מגילה דף יט ע"ב מבארים בזה, דכשם שדרבנן לא מוציא דאורייתא, כמו"כ מי שהוא תרי דרבנן לא יכול להוציא מי שהוא חד דרבנן. ולכן גדול במגילה זה חד דרבנן, אבל קטן במגילה זה תרי דרבנן, עצם המגילה זה דרבנן, וחיוב קטן זה דרבנן, ותרי דרבנן אינו מוציא חד דרבנן. ולכן פסק הרמב"ם שקטן אינו יכול להוציא גדול בקריאת המגילה.

ומעתה יתורץ שפיר קושיית הכס"מ מדוע גם במגילה דרבנן חילק הרמב"ם בין אנשים לקטנים, ולהנ"ל א"ש דהגם שכולם דרבנן אפ"ה אכתי יש חילוק ביניהם, כי קטן שהוא תרי דרבנן לא מוציא גדול שהוא חד דרבנן. וכשם שבמצה חילק הרמב"ם בין נשים לקטנים שזה דאורייתא וזה דרבנן, כמו"כ במגילה חילק בין אנשים לקטנים שזה חד דרבנן וזה תרי דרבנן.

והתוס' אמרו ביאור זה על דברי הגמ' בברכות שם דאיתא התם: "באמת אמרו בן מברך לאביו . . . אתי דרבנן ומפיק דאורייתא (בתמיה). ולטעמיה קטן בר חיובא הוא (בתמיה), אלא הכא במאי עסקינן, כגון שאכל שיעורא דרבנן, דאתי דרבנן ומפיק דרבנן", כלומר, קטן שהוא חייב מדרבנן מוציא את אביו בברכת המזון כשהוא חייב רק מדרבנן, כגון שלא אכל שיעור שביעה אלא או כזית או כביצה שזהו חיוב רק מדרבנן כר"מ או ר". דברהמ"ז מן התורה זהו רק אם אכל שיעור שביעה וכמ"ש רש"י שם (בד"ה שיעורא דרבנן): "כגון כזית לרבי מאיר

וכביצה לרבי יהודה, דמדאורייתא ואכלת ושבעת וברכת כתיב, אבל בשיעור כי האי, לא מחייב אלא מדרבנן, והלכך אתי קטן דרבנן ומפיק גדול."

ובמגילה דף יט ע"ב בתוד"ה ורבי יהודה מקשים התוס' מאי שנא ברהמ"ז שהכל מדרבנן וקטן מוציא גדול, ובמגילה שהכל מדרבנן אין קטן מוציא גדול. ומבארים בזה דבמגילה זה תרי דרבנן נגד חד דרבנן, ולכן אין קטן מוציא גדול. אבל ברהמ"ז מיירי שהגדול אכל פחות משיעור שביעה ואילו הקטן אכל שיעור שביעה, ונמצא שהן הקטן והן הגדול זה רק חד דרבנן, דהגדול זה דרבנן כי אכל פחות משיעור שביעה, והקטן זה רק חד דרבנן כי אכל שיעור שביעה, ושפיר חד דרבנן מוציא חד דרבנן. ואה"נ אי הקטן אכל פחות משיעור שביעה אזי אצל הקטן זה תרי דרבנן, ואז אינו מוציא את אביו שהוא חד דרבנן, כמו שבמגילה אין קטן מוציא גדול מאותו הטעם, שתרי דרבנן אין מוציא חד דרבנן.

וכך פוסק הרמב"ם בהל' ברכות פ"ה הט"ו: בן מברך לאביו, ובהט"ז פוסק: בד"א בזמן שאכל האב ולא שבע שהוא חייב לברך מד"ס ולפיכך מוציא אותו הקטן, אבל אם אכל ושבע שהוא חייב בברכת המזון מן התורה, אין קטן מוציא אותו שכל החייב בדבר מן התורה אין מוציאין אותו מידי חובתן אלא החייב באותו דבר מן התורה כמותו.

וזהו שיטת הרמב"ם שכן מברך לאביו, כי הרמב"ם לשיטתו שהקטן מחוייב בעצמו לקיים מדרבנן, ולכן יכול להוציא אביו. אבל לשיטת הרמב"ן שהקטן אין מחוייב בעצמו וזהו חיוב על אביו לחנכו להרגילו במצוות אבל הקטן עצמו אין מחוייב, לכן ס"ל שקטן אין יכול להוציא אביו. דגם אם אביו אכל פחות משיעור שביעה והקטן אכל שיעור שביעה, אפ"ה אין קטן מברך מברך לאביו, כי הקטן אינו מחוייב בעצמו, ומי שאינו מחוייב בעצמו אינו יכול לברך ולהוציא עבור מי שמחוייב.

וכן הר"ן סוף פרק שני דמגילה מביא שני השיטות דפליגי האם בן מברך לאביו, וז"ל: "ובן מברך לאביו דאמרינן התם היינו בשאכל הבן שיעורא דאורייתא ואביו שיעורא דרבנן דליכא אלא חד דרבנן בכל חד והרמב"ן ז"ל תירץ . . שאינו בדין שהקטן אף על פי שהגיע לחנוך יוציא הגדולים ידי חובתם משום דלאו מצוה דידיה אלא דאבוה דאיהו לא מיחייב במצוות כל עיקר", ולכן ס"ל לרמב"ן שכן לא מברך לאביו. והקשה ע"ז הרעק"א בברכות דף כ הנ"ל (בגליון הש"ס) שהרי זהו גמ' מפורשת שם שכן מברך לאביו, ותירץ שהרמב"ן (במלחמות שם) סובר שבגמ' מדובר בבן גדול, ולא גריס בגמ' "ולטעמיה קטן בר חיובא הוא וכו'" שהרי מדובר בבן גדול.

ובנוגע לשיטת רש"י: ראה מ"ש ברכות דף מח, א (ד"ה עד שיאכל) וז"ל: "וא"ת בקטן שהגיע לחינוך הא לא אמר הכי, ההוא אפילו מדרבנן לא מיחייב, דעליה דאבוה הוא דרמי לחנוכה", עכ"ל. שרש"י ס"ל שהקטן אין מחוייב בעצמו לקיים אלא אביו מחוייב להרגילו במעשה המצוות. וראה רש"י סוכה דף ב ע"ב (ד"ה מדרבנן) וז"ל: "שהזקיקו להרגיל את הקטן למצוה שהוא ראוי לה, כדי שיהא מחונך ורגיל למצוות", וראה גם רש"י חגיגה דף ו, א (בד"ה קטן מיבעיא) וז"ל: "הלא אין חינוך קטן אלא כדי להנהיגו שיהא סרוך אחר מנהגו לכשיגדיל", עכ"ל רש"י. נמצא שהקטן אינו מחוייב בעצמו לקיים, ולכן לכאורה הי' צריך להיות שיסבור שאינו יכול להוציא את אביו.

אבל באמת הרי רש"י בדף כ ע"ב כן גורס דבן מברך לאביו מדובר בבן קטן, דלא כשיטת

הרמב"ן, וא"כ צע"ג איך יכול להיות שאף שסובר "דעליה דאבוה הוא דרמי לחנוכיה", אעפ"כ בן קטן מברך לאביו.

ובאמת כן הקשו התוס' בברכות דף מח, א (ד"ה עד שיאכל) וז"ל: "פירש"י . . קטן שהגיע לחינוך לא מיקרי מחויב דרבנן, דאביו חייב לחנכו, אבל עליו אין שום חיוב. וקשה לפירושו . . ועוד דוחק לומר בקטן שהגיע לחינוך קרי אינו מחויב מדרבנן דאם אינו מחויב אפילו מדרבנן אם כן אינו פוטר את אביו".

[ובדוחק גדול אפ"ל דרש"י עצמו ס"ל כהירושלמי דלקמן שכן עצמו אינו מחויב אלא "עליה דאבוה הוא דרמי לחנוכיה" ולכן קטן אינו מברך לאביו. אלא שבדף כ שביאר את דברי הבבלי, דס"ל שהקטן מחוייב בעצמו, לכן אמר שכן קטן מברך לאביו. ובהו יתורץ קושיית התוס'. אלא שצע"ג לומר שרש"י מעדיף את שיטת הירושלמי משיטת הבבלי].

יוצא מהנ"ל ששיטת רש"י (בפשטות) היא שיטה שונה מהרמב"ן, שאף דס"ל שאין הקטן מחוייב בעצמו, אלא "דעליה דאבוה הוא דרמי לחנוכיה" (כהרמב"ן), אעפ"כ סובר שכן קטן יכול להוציא אביו (כשאכל פחות משיעור שביעה, שרק מחוייב מדרבנן).

אבל התוס' עצמם והרמב"ם ס"ל שהקטן מחוייב בעצמו, ולכן ג"כ ס"ל בן מוציא את אביו. וראה מ"ש התוס' במגילה דף יט ע"ב (ד"ה ורבי יהודה) וז"ל: "בהמה"ז מיירי שהקטן אכל כדי שביעה דהוי חיובא דאורייתא וליכא אלא חד דרבנן ומפיק האב שלא אכל אלא שיעורא דרבנן", עכ"ל. וכן הוא בתוס' ברכות דף מח, א הנ"ל.

ולכן לפי התוס' והרמב"ם שהקטן מחוייב בעצמו, שפיר מברך לאביו. אבל להרמב"ן שהקטן אינו מחוייב בעצמו, אינו מברך לאביו. וזהו ג"כ שיטת הירושלמי ר"ה פ"ג ה"י (דלקמן), שכן אינו מברך לאביו. אבל הבבלי ברכות דף כ, ב, ס"ל שכן מברך לאביו. ולהרמב"ן דס"ל שכן לא מברך לאביו - כתב רעק"א כנ"ל דצ"ל שלא היתה לו גירסא זו (כנ"ל), וע"פ הנ"ל יש להוסיף שאפ"ל שהרמב"ן העדיף גירסא זו מפני שמסתמך בזה על הירושלמי שכן לא מברך לאביו.

כמו"כ מצינו פלוגתא בין בבלי וירושלמי לענין זימון, דהבבלי ס"ל שקטן מצטרף לזימון בין לשלשה ובין לעשרה, וירושלמי ס"ל שאין מצרפין קטן לזימון. ראה ברכות דף מח, א בתוד"ה ולית בשם הירושלמי דקטן אין מצטרף לזימון עד שיביא שתי שערות.

וראה ירושלמי ר"ה פ"ג ה"י וז"ל: "תני אבל אמרו אשה מברכת לבעלה עבד לרבו קטן לאביו. ניחא אשה מברכת לבעלה, עבד לרבו, קטן לאביו לא כן א"ר אחא בשם ר' יוסה בר נוחריי כל שאמרו בקטן כדי לחנכו וכו'". וכל אחד לשיטתו הבבלי ס"ל שקטן מחוייב בעצמו מדרבנן, לכן קטן מברך לאביו וקטן מצטרף לזימון. אבל הירושלמי ס"ל כביאור הרמב"ן שקטן אין מחוייב בעצמו, אלא חיובא אאבוה רמיא, ולכן קטן אינו מברך לאביו וקטן אינו מצטרף לזימון.

וראה ברכות דף מה, א תנן: "נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהן", ובגמ' דף מה ע"ב איתא: "ת"ש נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנים לעצמן נשים ועבדים וקטנים אם רצו לזמן אין מזמנין", ופירש"י שם (בד"ה אם רצו): "שאינן קביעותן נאה משום פריצותא בין דנשים בין דמשכב זכור דעבדים וקטנים". עכ"ל רש"י.

איברא הרמב"ם ס"ל שקטן חייב בעצמו, ולכן בהל' ברכות פ"ה ה"ז כתב הרמב"ם: "נשים

ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהן אבל מזמנין לעצמן, הרי שנקט הרמב"ם שגם קטנים מזמנים לעצמם, דהרמב"ם לשיטתו שהקטן מחוייב בעצמו.

ובהמשך שם כותב הרמב"ם: "קטן היודע למי מברכין מזמנין עליו ואעפ"י שהוא כבן שבע או כבן שמונה ומצטרף בין למנין שלשה בין למנין עשרה לזמן עליו", והרי איתא בברכות דף מה, א: "דאמר רב נחמן קטן היודע למי מברכין מזמנין עליו". והיינו דהבבלי והרמב"ם לשיטתם שהקטן מחוייב בעצמו, ולכן קטנים מזמנים לעצמם, וקטן מצטרף לזימון בין לשלשה בין לעשרה. אבל הירושלמי וכן הכס"מ ס"ל שקטן אין מחוייב בעצמו, ולכן קטנים אין מזמנים לעצמם, והקטן אין מצטרף לזימון, כיון שאינו מחוייב בעצמו. ולכן ס"ל לירושלמי נמי שהקטן אין מברך לאביו כנ"ל, משום שאינו מחוייב בעצמו, ומי שאינו מחוייב אינו יכול להוציא מי שמחוייב.

- ה -

והנה בעירובין דף צו, א בתוד"ה דילמא כתבו התוס' שאשה שפטורה ממ"ע שהזמ"ג אין לה לברך, משום דהו"ל ברכה לבטלה, שהרי היא פטורה מן המצוה. ומה שקטן מברך אעפ"י שהוא פטור, כי אינו מוזהר על לא תשא את שם ה"א לשוא. וז"ל התוס': "ומקטן דמברך ברכת המזון אעפ"י שהוא פטור אין ראייה לאשה דקטן אתי לכלל חיוב וחייב לחנכו ואינו מוזהר על לא תשא", עכ"ל התוס'. וחזינן דתוס' ס"ל שקטן שמברך - באמת זה ברכה לבטלה, ואעפ"כ מברך כדי לחנכו, ואין בזה איסור כי אינו מוזהר על לא תשא.

איברא הרמב"ם הל' ברכות פ"א הט"ו כתב וז"ל: "כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמן, התינוקות מלמדין אותן הברכות כתיקונן ואף על פי שהן מברכין לבטלה בשעת לימוד הרי זה מותר ואין עונין אחריהן אמן", עכ"ל הרמב"ם. הרי שכתב הרמב"ם שזה ברכה לבטלה רק בשעת למידה, וש"מ שכאשר הקטן מברך ברכות בשע שמקיים מצוה, אי"ז ברכה לבטלה. אבל תוס' כתבו שגם כאשר הקטן מברך בשעת מצוה, זהו ברכה לבטלה.

והיינו דהם פליגי בהנ"ל, דהתוס' בעירובין ס"ל שקטן אינו מחוייב בעצמו וזהו רק חיוב אאבוה לחנכו, ולכן זה ברכה לבטלה שהרי אינו מחוייב בעצמו. אבל הרמב"ם לשיטתו ס"ל שהקטן מחוייב בעצמו, ולכן אי"ז ברכה לבטלה. ורק כאשר מברך בשעת למידה זהו ברכה לבטלה, אבל כאשר מברך בשעה שמקיים מצוה, הרי הוא מחוייב ושפיר אי"ז ברכה לבטלה.

- ו -

והנה ביבמות דף קיד, א איתא: "קטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו". ובנזיר דף כח ע"ב בתוד"ה בנו הקשו התוס' הרי על האב מוטל מצוה לחנכו, ותירצו וז"ל: "וי"ל דחינוך לא שייך אלא להזהירו לעשות ולקיים מצוה, אבל להזהיר מלעבור אין זה חינוך. . עוד אומר ר"י דחינוך לא שייך אלא באב אבל באיניש אחרינא לא שייך", עכ"ל.

וראה מ"ש הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות פי"ז הכ"ז: "קטן שאכל אחד ממאכלות אסורות, או שעשה מלאכה בשבת, אין בית דין מצווין עליו להפרישו לפי שאינו בן דעת", ובהכ"ח: "אעפ"י שאין בית דין מצווין להפריש את הקטן, מצוה על אביו לגעור בו ולהפרישו כדי לחנכו

בקדושה שנאמר חנוך לנער על פי דרכו וגו'.

והנה בנוזיר דף כח ע"ב תנן: "האיש מדיר את בנו בנוזיר, ואין האשה מדרת את בנה בנוזיר", ובגמ' דף כט, א איתא: "קסבר איש חייב לחנוך בנו במצוות, ואין האשה חייבת לחנוך את בנה".

ומעתה צ"ב, כיצד חזינן בסוכה דף ב ע"ב בהילני המלכה שחינכה את בניה למצות סוכה - הרי האשה לא מחוייבת בחינוך, וכבר הקשה כן הרעק"א בגליון הש"ס שם. ומביא מ"ש התוס' ישנים יומא דף פב, א דהילני המלכה היתה מחנכתם למצוה בעלמא. והקשה דמהגמ' בסוכה משמע דלא ה' זה חינוך בעלמא, וכן הקשה בתרומת הדשן שאלה צד. ויש מתרצים שהילני עשתה זאת לחומרה בעלמא.

עוד יוקשה, דהנה כתב רש"י בחגיגה דף ב, א (ד"ה אי זהו) וז"ל: "אעפ"י שאינו חייב מן התורה, הטילו חכמים על אביו ועל אמו לחנכו במצוות", עכ"ל רש"י. הרי שכתב שגם אמו מחוייבת בחינוך, וכיצד זה מתאים לנזיר דף כט הנ"ל שאין אמו מחנכתו למצוות.

ומבאר בזה במשנת יעבץ בשיטת הרמב"ם, עפ"י דברי התוס' הנ"ל שחינוך קטן שייך רק במ"ע. שהגדר בזה הוא כך: כל מ"ע הקטן מחוייב בעצמו, אבל אם זה לא מצוה אלא זה לאפרושי מאיסורא - אין שייך חיוב לקטן לפרוש מאיסורא, וממילא אינו מחוייב בעצמו. ובזה רק על האב מוטל לחנכו, מדין ת"ת, להפריש את בנו מאיסור. אבל כל מצוה של עשייה, בזה הקטן מחוייב בעצמו.

ולכן פסק הרמב"ם ש"קטן שאכל אחד ממאכלות אסורות, או שעשה מלאכה בשבת, אין בית דין מצווין עליו להפרישו לפי שאינו בן דעת" - כי הקטן בעצמו אינו מחוייב לפרוש מאיסור. ובהכ"ח כתב הרמב"ם "מצוה על אביו לגעור בו ולהפרישו כדי לחנכו בקדושה", שזהו מדין ת"ת, שהאב מחוייב ללמד את בנו.

ונמצא שיש שני סוגי חינוך: יש חינוך של מ"ע, שבזה הקטן מחוייב בעצמו. ויש חינוך של אפרושי מאיסורא, שבזה הקטן לא מחוייב, אלא אאבוה רמי חיובא לחנכו.

נמצא לפי"ז שבכל מ"ע היות שהקטן מחוייב בעצמו, לכן כל ישראל מחוייבים לחנוך את הקטן לקיים מ"ע מדין ערבות, וזה כולל גם מי שאינו אביו, וגם נשים בכלל ערבות - שהקטן יקיים את המצוה שהוא מחוייב בה. אבל בדבר של איסור או בדבר שאינו מצוה, אזי אין הקטן מחוייב בעצמו, ורק אביו מחוייב לחנכו. ובזה אדם זר שאינו אביו, וכן אמו - פטורים מלחנכו.

וזה מיוסד על דברי התוס' שבענין איסור אין בית דין מצווין להפרישו, דחינוך זה רק במ"ע. והכוונה בזה: שחינוך באופן שהקטן מחוייב בעצמו זהו רק במ"ע, ואזי כל ישראל אפילו זר ואפילו אמו מחוייבים לחנכו. אבל להפריש שלא יעבור על איסור - בזה אין הקטן מחוייב בעצמו, ורק אביו חייב לחנכו מדין ת"ת, שהאב צריך ללמד את בנו ובכלל הלימוד הוא גם ענייני איסור. וזהו לרמב"ם, אבל התוס' שכותבים שם שני תירוצים, יש להם מהלך בדרך אחר.

ועפ"י"ז מתורץ שפיר כיצד הילני המלכה חינכה את בניה לסוכה, וכן מה שכתב רש"י בריש חגיגה ש"חכמים הטילו על אביו ועל אמו לחנכו במצוות" - והרי בנוזיר אמרינן שאין אשה מחוייבת לחנוך את בנה למצוות -

אך לפי הנ"ל יתורץ שפיר, דהילני המלכה מיירי במ"ע של סוכה, וכן רש"י מיירי במ"ע של

ראיה, ובמ"ע הקטן בעצמו מחוייב; והרי כל ישראל מצווין לחנכו מדין ערבות, ולכן האם היא ג"כ בתוך כלל ישראל שמחוייבין מדין ערבות לחנך את הקטן במצוה, ולכן הילני המלכה חינכה את בניה לסוכה.

ומה שבנזיר אמרינן אין האשה מדרת בנה בנזיר - כי נזיר זה לא מצוה, ומאחר שא"ז מצוה אין הקטן מחוייב בעצמו; ולכן אין חיוב לכלל ישראל לחנכו, ולכן גם האשה אינה מחוייבת לחנכו, ורק אביו מחוייב לחנכו מדין ת"ת. וכמו"כ בענין לאפרושי מאיסורא אין הקטן מחוייב בעצמו, וממילא אין כלל דין ערבות; ולכן כלל ישראל פטורים לחנכו, וגם האשה פטורה לחנכו, ורק האב מחוייב לחנכו מדין ת"ת.

- ז -

והנה אעפ"י דשיטת הרמב"ם והריטב"א היא שחינוך קטן זהו שהקטן בעצמו מחוייב לקיים, שונה תענית יוה"כ שאין חיוב לקטן בעצמו לקיים ל וזהו רק חינוך להרגילו במצוות. דהא ביזמא דף פב, א תנן: "התינוקות אין מענין אותן ביום הכפורים, אבל מחנכין אותן לפני שנה ולפני שנתיים, בשביל שיהיו רגילין במצוות".

הרי שגם הרמב"ם יודה שא"ז חיוב לקיים מצוה - כיון שקיום המצוה זהו רק כאשר מתענה כל היום, וקטן אינו מתענה כל היום, ותענית שעות לא נחשב לתענית. ולכן שונה יוה"כ מכל התורה כולה, דביוה"כ זהו חינוך להרגילו בתענית - כי ביוה"כ אין ברירה דאין שייך לומר שחינוך ביוה"כ זהו לקיים מצוה, היות שבע"כ אינו מתענה כל היום, וע"כ זהו חינוך להרגילו במצוות תענית.

וגם לרש"י דס"ל שחינוך זהו להרגילו במעשה המצוות בשלימות, ואם המעשה הוא לא בשלימות אין מחנכין אותו, שלכן קטן שאינו יודע לנענע לולב אין מחנכין אותו, כי צריך שירגיל לקיים מעשה המצוות בשלימות - אפ"ה ביוה"כ מרגילין להתענות בשעות, הגם שהמעשה עצמו אינו בשלימות, דלא רק שאינו מקיים המצוה, אלא גם המעשה עצמו אינו בשלימות - אפ"ה ביוה"כ היות שאין ברירה, שהרי לא שייך לומר לקטן להתענות כל היום, לכן שונה יוה"כ מכל המצוות שביוה"כ הגם שהמעשה אינו בשלימות אפ"ה מרגילין אותו להתענות שעות.

והנה שיטת הרמב"ם היא שבכל המצוות חינוך קטן הוא שמחוייב לקיים המצוה, אפ"ה בק"ש מודה הרמב"ם שזהו חינוך להרגילו במעשה המצוות.

כי גם בק"ש לא שייך שהקטן יקיים את המצוה, שהרי בק"ש ללא כוונה בפסוק ראשון לא יצא ידי חובתו, והרי אין כוונה לקטן. ולכן בק"ש זהו ג"כ יוצא מן הכלל, שחינוך קטן הוא במעשה המצוה, להרגילו במעשה המצוה הגם שאינו מקיים המצוה.

דהנה בברכות דף כ, א תנן: "נשים ועבדים וקטנים פטורים מק"ש". ופירש"י (ד"ה קטנים): "אפילו קטן שהגיע לחנוך לא הטילו על אביו לחנכו בקריאת שמע, לפי שאינו מצוי תמיד כשמגיע זמן קריאת שמע". ושם בתוד"ה וקטנים כתבו התוס' וז"ל: "פירש הקונטרס קטן שהגיע לחנוך. ולא נהירא דהא פ' לולב הגזול אמרינן קטן היודע לשמור תפילין אביו חייב לקנות לו תפילין, אלמא כשהגיע לחנוך דשייכי ביה תפילין חייב בתפילין, ובק"ש נמי יש לחייבו יותר מסתמא מדאשכחן התם קטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה ופסוק ראשון של ק"ש, עכ"ל התוס'.

והנה כתב הרמב"ם בהל' ק"ש פ"ד ה"א: "נשים ועבדים וקטנים פטורים מקריאת שמע ומלמדין את הקטנים לקרותה בעונתה ומברכין לפניה ולאחריה כדי לחנכן במצוות", עכ"ל. דהרמב"ם לא כתב קטן חייב, דלא כמו שבכל המצוות כתב הרמב"ם קטן חייב - שהרי שיטת הרמב"ם היא שקטן בעצמו חייב במצוות מדין חינוך - ומדוע בק"ש לא כתב קטן חייב, אלא כתב "מלמדין את הקטנים לקרותה בעונתה", דמשמע שהחיוב הוא על האב.

ומבאר בזה המשנת יעבץ עפ"י מ"ש הרמב"ם בהל' ק"ש פ"ב ה"א: "הקורא את שמע ולא כיון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל לא יצא ידי חובתו", וא"כ קטן שהוא לאו בר כוונה, ואינו יודע לכיון בפסוק ראשון - אינו בר חיובא בק"ש, שהרי אינו יכול לקיים מצוות ק"ש בכוונה. ולכן הגם שבכל המצוות הקטן מחוייב בעצמו, הנה בק"ש שלא שייך שהקטן יקיים את המצוה, שהרי לאו בר כוונה הוא, זהו חינוך רק להרגילו במעשה המצוה, הגם שלא יקיים את המצוה.

נמצא בכל המצוות עשה הקטן מחוייב בעצמו לקיים, חוץ מתענית יוה"כ שזה רק תענית שעות, וק"ש שלא שייך לכיון, בשני דברים הללו הגם שזה מ"ע, אין חיוב על הקטן בעצמו לקיים, שהרי אא"פ לחנכו להתענות כל היום, ולא בר כוונה הוא ולכן התם אינו מחויב לקיים, אלא זהו חיוב על האב להרגילו במעשה המצוה.

ולכן כאן מוסיף הרמב"ם חידוש, שהקטן כאשר מחנכין אותו לק"ש מברכין לפניה ולאחריה. ויוקשה מ"ט כאשר כותב שהקטן מחוייב בסוכה או שהקטן מחוייב בלולב לא כתב שם הרמב"ם ומברכין לפניה, ובק"ש כתב ומברכין לפניה ולאחריה. אך להנ"ל שבכל המצוות כמו סוכה ולולב שהקטן מחוייב בעצמו ומקיים את המצוה, זה פשוט שמברך לפניה שהרי מקיים את המצוה, וכאשר מקיימים מצוה פשוט שמברכין - אבל בק"ש שאינו מקיים את המצוה, אלא שאביו חייב לחנכו להרגילו במעשה המצוה, אך אינו מקיים מצות ק"ש שהרי לאו בר כוונה - ס"ד שאינו מברך, לזה קמ"ל הרמב"ם שלא רק שמחנכין אותו במעשה המצוה, אלא גם מחנכין אותו לברך לפניה ולאחריה, הגם שלא מקיים המצוה, אלא שמרגילין אותו הן במעשה של גוף המצוה, והן בברכות ק"ש שיהיה רגיל בברכות ק"ש לכשיגדיל, ולא חיישינן בזה לברכה לבטלה, היות שאתי לידי חיוב לכשיגדיל וקטן אינו מוזהר על לאו של לא תשא.

ולפי"ז צע"ק דבהל' ברכות פ"א ה"טו כתב הרמב"ם: "התינוקות מלמדין אותן הברכות כתיקונן ואף על פי שהן מברכין לבטלה בשעת לימוד וכו'", ונתבאר שדווקא בשעת למידה זה ברכה לבטלה, אבל ברכות בשאר מצוות כגון סוכה ולולב אי"ז ברכה לבטלה היות שהקטן מחוייב בעצמו לקיים, וצ"ע מדוע הרמב"ם לא הוסיף גם ברכות ק"ש שהקטן אינו מחוייב בעצמו, אלא חיובא אאבוה רמיא לחנכו, ואפ"ה מברכין לפניה ולאחריה, הגם שזה ברכה לבטלה, שהרי הקטן אינו מחייב בק"ש. וכלומר: דכאשר הרמב"ם מביא דוגמא שהקטן מברך ברכה לבטלה כי אינו מוזהר על לא תשא, מדוע הביא רק דוגמא של ברכה בשעת למידה, ולא הביא דוגמא של ברכות ק"ש, שאעפ"י שהן לבטלה אפ"ה מחנכין את הקטן לברך, כי אתי לידי חיוב ואינו עובר על לא תשא.

והנה רש"י ס"ל שאין מחנכין את הקטנים לק"ש בעונתה, כי אינו מצוי תמיד אצל אביו כשמגיע זמן ק"ש, ובתוס' הקשו א"כ מדוע אביו חייב לקנות לו תפילין. ומבאר בזה שם דבק"ש זהו רק חינוך למעשה המצוות, וכשיטת רש"י שבכל המצוות זהו לא חינוך לקיים, אלא חינוך להרגילו במעשה המצוות, ולכן אם יש מצב שאינו מצוי תמיד אצל אביו בזמן ק"ש, פוטרין את

האב לחנכו. אבל תפילין, הגם שהקטן אינו מחוייב, מ"מ היות שלמעשה הוא גם מקיים את המצוה, לכן חייבו את אביו לקנות לו תפילין, גם אם אינו מצוי אצלו תמיד בעת תפילין.

וכלומר: הגם שלרש"י כל המצוות זהו רק להרגילו במעשה המצוות, מ"מ יש מצוות שבפועל הקטן מקיים אותם כשעושה אף שאינו מחוייב, כמו תפילין. ולכן היות שלפועל הוא מקיים אותם, לכן חייבו את אביו לקנות לו תפילין. אבל ק"ש שזה רק מעשה המצוות, אך אינו מקיים את המצוה שהרי חסר לו כוונה, לכן אם יש מצב שאינו מצוי אצלו תמיד לחנכו, פטור מלחנכו.

אך לפי"ז צ"ע מה שכתבו התוס' עירובין דף צו שקטן המברך זה ברכה לבטלה היות שאינו מחוייב לקיים. וצ"ע אה"נ אינו מחוייב לקיים מצוות אך לפועל הוא מקיים, ומדוע זה ברכה לבטלה. אך לא יוקשה דאה"נ שהוא מקיים מצוה, מ"מ עצם זה שאינו מחוייב לקיים זה פועל שזה ברכה לבטלה, שהרי אינו יכול לברך וצונו בזמן שאינו מחוייב, ולכן ס"ל לתוס' שגם נשים שמקיימות מ"ע, הגם שהם מקיימות, מ"מ זה ברכה לבטלה ואסור להו לברך, היות שהם פטורות. דעצם זה שאינם מחוייבות הגם שהם מקיימות, מ"מ זה נחשב לברכה לבטלה. וכמו"כ קטן בתפילין ובסוכה ובלולב הגם שמקיים מצוה, מ"מ היות שאינו מחוייב הרי זה ברכה לבטלה, ואפ"ה קטן מברך כי אינו מצווה על לא תשא. אבל אשה שמצווה על לא תשא, אסור לה לברך, זהו לשיטת התוס' (בעירובין) רש"י ורמב"ן שקטן שבכל המצוות אינו מחוייב לקיים, וזהו חיוב על אביו לחנכו. אבל הרמב"ם וכן תוס' במגילה דף יט וכן הר"ן ס"ל שהקטן בעצמו מחוייב לקיים מדרבנן, ולכן אי"ז ברכה לבטלה.

- ה -

לעיל הובא המשנה ברורה בענין המחלוקת האם קטן יוצא ביום הראשון בלולב שאול, שיטת הרא"ש והמחבר שאינו יוצא בלולב שאול, והמרדכי בשם הראב"ן ס"ל שקטן יוצא בשאול. ונתבאר סברת פלוגתתם: דהרא"ש והמחבר ס"ל שקטן מחוייב בעצמו לקיים המצוה (כשיטת הרמב"ם הריטב"א והר"ן), וממילא אינו יוצא בשאול. אך המרדכי בשם הראב"ן ס"ל כרש"י והרמב"ן שהקטן אינו מחוייב בעצמו, אלא אביו מחוייב לחנכו להרגילו במעשה המצוות, ולכן יוצא בשאול.

המשנת יעבץ מבאר באופן אחר סברת פלוגתתם, דיתכן לומר שגם המרדכי דס"ל שקטן יוצא בשאול, ס"ל שקטן מחוייב בעצמו. ומה שקטן יוצא ביום הראשון בשאול - י"ל דס"ל למרדכי דכשם שבגדול רק ביום הראשון שחיובו מדאורייתא פסול לולב שאול (דבעינן ולקחתם לכם), אך בשאר הימים שזה רק דרבנן גם גדול יוצא בשאול. הנה כמו"כ קטן כשר שאול גם ביום הראשון, כי גם ביום הראשון אצל קטן זהו רק חיוב דרבנן. כלומר: דס"ל למרדכי דפסול שאול נאמר רק כאשר החיוב הוא מדאורייתא, אך כאשר החיוב הוא מדרבנן - אין פסול דשאול.

והנה פסול שאול בארץ ישראל זהו רק ביום הראשון, אבל בחו"ל פליגי בזה. י"א שגם ביום השני יש פסול של שאול, כי זה יו"ט של גלויות שיש לו אותם הדינים של יו"ט ראשון, וכשם שיו"ט ראשון פסול שאול, גם ביו"ט שני פסול שאול. אך י"א שגם בחו"ל רק ביום הראשון פסול שאול, אך ביום השני כשר פסול.



יתרו ייתר פרשה בתורה*

הגאון החסיד הרב בנימין יאקאבס שליט"א

הרב הראשי דמדינת הולנד

אב"ד לעניני גיור מטעם מרכז רבני אירופה

[למוד בישיבתינו הק' תשכ"ז – תשל"ב]

- א -

בפרשת יתרו כותבת התורה שלאחר שיתרו ראה כיצד משה רבינו שופט לבדו את העם מן הבוקר עד הערב, טען יתרו למשה רבינו "מדוע אתה יושב לבדך וכל העם נצב עליך מן בקר עד ערב?"¹, וממשיך יתרו וטוען "נבל תבל גם אתה גם העם גו"², ולכן יעץ יתרו "ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל . . . ושפטו את העם בכל עת, והיה כל הדבר הגדל יביאו אליך וכל הדבר הקטן ישפטו הם"³, ועי"ז "ויכלת עמד וגם כל העם הזה על מקמו יבא בשלום"⁴, ומספרת התורה: "וישמע משה לקול חתנו ויעש כל אשר אמר"⁵.

מקשה ע"כ כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות⁶: איך יתכן שמשה רבינו שהיה רוען של ישראל לא חשב בעצמו שהאופן שבא הוא לבדו שופט את העם יכול להוביל ל"נבול תבול", ולא חשב על הפתרון הכי פשוט - למנות מערכת של שופטים, ודווקא יתרו שהגיע לזמן קצר הבין את הבעיה ומציע את הפתרון?

מסיק מכך כ"ק אדמו"ר, שבעיני משה ומצד מדרגתו של משה היה מקום לכך שמשה לבדו ישפוט את העם, ואף היה צריך שישפוט את העם לבדו, ובכ"ז לא היה הדבר מוביל ל"נבול תבול", אלא "ויכלת עמוד וגם כל העם הזה על מקומו יבוא בשלום".

* מנחה שלוחה לכבוד ידידי עוז הגאון החסיד ר' יחיאל מ"מ קלמנסון שליט"א.

זכרתי ימים מקדם עת לימודי בישיבת תו"ת בכרינוא, את המחזה של הגר"י ואחיו הגר"י שליט"א עוסקים בלהט בלימוד התורה עם מורנו הגר"י גולדברג ע"ה. בימי בחורנו ההם הייתי מוזמן לסעודות ש"ק בביתם ורבות הושפעתי מאביהם החסיד המפורסם ר' יקותיאל ע"ה.

גם יו"ח למדו אצל הרבנית החשובה מרת שטערנא ע"ה וקבלו ממנה שפע של תורה, חסידות והנהגות טובות.

(1) שמות יח, יד.

(2) שם, יח.

(3) שם, כא - כב.

(4) שם, כג.

(5) שם, כד.

(6) חלק טו, שיחה ב' לפרשת יתרו, (עמ' 203).

ומוכיח זאת כ"ק אדמו"ר מכך שאמרו חז"ל שיתרו קיבל את שמו 'יתרו' (או 'יתר') "על שם שייתר פרשה אחת בתורה - ואתה תחזה", ומכך שאמרו חז"ל שיתרו יתר פרשה בתורה, מובן שיתרו אכן פעל חידוש והוספה בתורה (שבלעדיו לא הייתה קיימת) ובלשון כ"ק אדמו"ר: "יתרו האט אויפגעטאן כביכול אַ יתרון (והוספה) אין תורה".

- ב -

אך מקשה כ"ק אדמו"ר: אם אכן מצד מדריגת משה היה מקום לכזה סדר הנהגה, מדוע קיבל משה את דבריו של יתרו ומינה שופטים על העם, הרי משה סבר (ומצד מדריגתו כך באמת היה צריך להיות) שהוא עצמו ישפוט את העם בכל עת?

ומבאר זאת כ"ק אדמו"ר בהקדים, שענין דומה מצינו במעמד הר סיני כאשר בני" טענו למשה "דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלוקים פן נמות"⁸, אך בפרשת ואתחנן כאשר חוזר משה את הדברים לבני"י, אומר משה "ועתה למה נמות"⁹. . . קרב אתה ושמע את כל אשר יאמר ה' אלוקינו, ואת תדבר אלינו"¹⁰, ונעמד רש"י ע"כ שמושה אמר 'ואת' (בלשון נקיבה), ומבאר "התשתם את כוחי כנקבה שנצטערת עליכם ורפיתם את ידי . . . וכי לא היה יפה לכם ללמוד מפי הגבורה ולא ללמוד ממני"¹¹, וגם כאן קשה כיצד זה משה רבינו לא העריך נכון את מצבם של בני"י, שמושה חשב עליהם שיכולים ללמוד מפי ה' אך באמת היו צריכים הם ללמוד מפי משה, וכפי שאכן מצינו שהקב"ה קיבל את טענת בני"י "היטיבו כל אשר דברו"¹²?

ומבאר כ"ק אדמו"ר: כאשר משה רבינו מסתכל על בני"י מתעלים הם לדרגה הרבה יותר נעלית, כיון שמושה מרומם אותם לדרגתו, וכעת יכולים הם באמת לשמוע את עשרת הדברות מפי הגבורה.

אך בני"י טענו שברצונם לקבל את התורה באופן פנימי, וזה נפעל רק כאשר מקבלים בכלי ההשגה שלהם מצד עצמם, ולא כאשר משה מרומם אותם לדרגתו.

ועפ"ז יובן דיוק הלשון "התשתם את כוחי כנקבה" שאין הכוונה רק שמושה הצטער על מצבם של בני"י, אלא גם שהיה על משה להתיש את כוחו בשביל שיוכל ללמד את בני"י בדרגתם הם, שהרי אם יאיר בחינת משה בשיא התוקף אזי יצטרכו בני"י ללמוד דווקא מפי הגבורה¹³.

(7) שמו"ר פכ"ז, ח. הובא בפירש"י ריש פרשת יתרו, ועוד.

(8) שמות כ, טז.

(9) דברים ה, כב.

(10) שם, כד.

(11) שם, ד"ה ואת תדבר אלינו.

(12) שם, כה.

(13) בפשטות הכוונה שאם בני"י יתעלו לדרגת משה, אזי לא יוכלו ללמוד מפי משה, כיון שיהיה לימוד ברמה נמוכה מדי בשביל דרגתם הגבוהה, ולכן יצטרכו ללמוד מפי הגבורה.

- ג -

ועפ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר גם את טענת יתרו: כאשר משה רבינו התחיל ללמד את בני, היה משה סבור שעל ישראל לשמוע את כל ענייני התורה דווקא ממנו, כיון שמשה הינו זה שלמד תורה מפי ה'גבורה' ולכן דווקא הוא ביכולתו למסור את התורה עם כל האור וכו', ויתרה מזו: בהיותו מי שעליו נאמר "אנכי עומד בין הוי' וביניכם"¹⁴ ובפרט ששכינה מדברת מתוך גרונו של משה נמצא שכאשר שומעים בני" תורה מפי משה הרי זה כאילו שומעים זאת מפי השם; זאת ועוד: מאחר שמשה מרומם את בני ישראל ומקרבם לדרגתו, אזי גם קבלתם את התורה ממנו תהיה על דרך אופן קבלתו אותה מפי ה'גבורה', ולכן משה לימד ושפט את בני" בעצמו.

אך יתרו הגיע מארצו והיה גר וכו' ועל כן ראה הוא את בני" במצבם מצד עצמם; ולכן טען שאין מתאים שמשה ישפוט את בני":

בעניין לימוד התורה - יש מקום לומר שכאשר בני" באים ללמוד מפי משה, אזי מתרוממים הם לדרגת משה, וכעת יכולים הם ללמוד בדרגתו, ולכן הסכים יתרו שמשה ילמד את בני" תורה בעצמו.

אך בנוגע לכך שמשה שופט את העם לבדו, טען יתרו, שכאשר בני" באים למשפט אודות עסקיהם ו'דברי ריבותם' הרי באותה שעה אין הם נמצאים בעולמו של משה, וממילא אין ביכולתם בשעת מעשה להתרומם מדרגתם כדי לקבל וללמוד את משפטי התורה באופנו של משה, ולכן טוען יתרו שעל משה למנות שופטים שישפטו בענייני העם.

אך כותב כ"ק אדמו"ר, שהמצב היה שכאשר בני" הגיעו למשפט לפני משה, אזי התרוממו הם מהתלבשותם בעסקיהם, עד אשר היו יכולים לקבל וללמוד את משפט התורה באופן דרגתו של משה וכפי שמבין אף 'בן חמש למקרא' שכאשר הוא נמצא בחדר עם המלמד אזי מתנהג הוא באופן שונה מאשר כשיושב הוא לבדו ועסוק בענייניו.

[לכאורה אין כוונת כ"ק אדמו"ר שיתרו לא ידע שכאשר בני" נמצאים בקרבתו של משה אזי מתנתקים הם ממצבם הנמוך, שהרי דבר זה מובן אף ל'בן חמש למקרא', אלא נראה שיתרו טען שכאשר בני" ישמעו את משפטי התורה מפי משה, אזי הדבר לא יתקבל אצלם באופן פנימי כ"כ (מעין מה שטענו בני" בנוגע לעשה"ד), אך הקב"ה לא הסכים עם טענתו זה, כיון שהמעלות בכך שבני" יקבלו גם את משפטי התורה מפי משה גדולים על פני החסרון הנ"ל].

אך בכ"ז קיבל הקב"ה את עצת יתרו, כיון שהיה צורך לדאוג למצבם של בני" לאחר שיכנסו לארץ כאשר משה "שוכב עם אבותיך"¹⁵, שאזי יצטרכו אופן אחר ללמוד את העם תורה, שאע"פ שכבר לא יוכלו ללמוד מפי וממילא בדרגת משה, בכ"ז התורה תגיע אליהם ע"י ראשי ישראל שבכל דור.

אך מובן שמשה לא חשב שעליו למנות שופטים בכדי לדאוג למצב שלאחר הסתלקותו, שהרי באותה שעה עדיין לא היה החטא, ומשה סבר שהוא עתיד להכניס את בני" לארץ ישראל,

14 דברים ה, ה.

15 דברים לא, טז.

ותהיה זאת גאולה שאין אחריה גלות, וכל בני"כבר יהיו שייכים ללימוד בדרגות הכי נעלות.

ולכן אמר יתרו "ואתה תחזה" שהוא תרגום של ראייה (היינו שהיא מדריגה השייכת יותר לעולם), כיון שבכדי שמששה יוכל למנות שופטים לבני"אזי צריך הוא לרדת ממדרגתו ואזי יכול הוא לראות את דרגת בני"מצד עצמם, וכעת ישנו צורך במינוי שופטים לבני".

וע"פ הנ"ל מובן מדוע נקראת הפרשה יתרו, כיון ש"ייתר פרשה אחת בתורה", כי מצד דרגת משה אין צורך במינוי שופטים שיוכלו לשפוט את בני"בדרגתם, אך יתרו חידש את ההנהגה של "ואתה תחזה", שגם בענין הזה משפטי התורה יגיעו לבני"בדרגתם הם. ע"כ דברי כ"ק אדמו"ר.

- ד -

אך לכאורה קשה: מדוע נחשב שיתרו ייתר פרשה בתורה, הרי ע"פ ביאורו של כ"ק אדמו"ר - הקב"ה הסכים לקבל את דברי יתרו רק כיון שהיה צורך לדאוג לדור העתיד, וא"כ מובן שגם אם יתרו לא היה טוען למשה "מדוע אתה יושב לבדך וכל העם נצב עליך מן בקר עד ערב", בכ"ז הקב"ה היה אומר למשה למנות אנשים שילמדו וישפטו את העם, כיון שישנו צורך לדאוג לדור שלאחר הסתלקותו של משה רבינו;

אין הכי נמי שהקב"ה היה מצווה זאת את משה רק לאחר הארבעים שנה אחרי שנגזר שכבר לא ייכנס לארץ, ובזכות יתרו פרשה זו נאמרה כעת, אבל מכל מקום אין זה אלא שפרשה זו נאמרה ע"י יתרו ולא שהוא ייתר פרשה זו, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, כיצד ניתן לומר שיתרו ייתר פרשה בתורה?

ולכאורה יש לבאר שמצד רצונו של הקב"ה שמששה ימנה אנשים בכדי לדאוג לדור הבא, לא היה כל צורך בעניין של "ואתה תחזה", היינו, שלא היה כל צורך בכך שמששה ירד ממדרגתו וימנה שופטים שיהיו בעולמם של בני", אך רק בגלל טענת של יתרו למשה רבינו אודות אופן המשפט של משה - שאינו מתקבל אצל בני"באופן פנימי, התחדש העניין הנ"ל בתורה, ומשה מינה מערכת של שופטים כבר כעת, בכדי שבני"יוכלו לקבל את משפטי התורה באופן פנימי.

אך, אם נאמר שמצד רצון הקב"ה שמששה ימנה מערכת של אנשים אין צורך בכך שמששה ירד ממדרגתו וימנה שופטים, אלא רק שימנה אנשים, ובגלל טענת יתרו התוסף העניין שמששה ירד ממדרגתו, אינו מובן: מדוע באמת הקב"ה קיבל את דברי יתרו, לכאורה היה על הקב"ה לומר למשה שאמנם יקים מערכת של אנשים אך אין צורך שמששה יפעל את העניין של "ואתה תחזה"? ובפרט שהקב"ה היה יכול לומר זאת למשה לאחר הארבעים שנה במדבר, ואזי היו בני"מרוויחים ארבעים שנה של שיפוט ע"י משה רבינו בעצמו?

- ה -

ולכאורה יש לבאר זאת ע"פ שיטתו של כ"ק אדמו"ר¹⁶, שדייעת הקב"ה את העתיד אינה

(16) הובא בלקוש חלק ה ע' 132 הערה 3 חלק ו ע' 65 הערה 46 וכן חלק טו עמוד 8 הערה 15.

משפיעה על בחירתו של האדם, אך כאשר הקב"ה אומר מה יהיה בעתיד וכש"כ כאשר הקב"ה עושה מעשה בשביל העתיד לקרות, הרי זה שולל את בחירתם של הנבראים.

וא"כ אפשר לומר כך בעניינינו: בכדי שמושה ימנה מערכת של אנשים שילמדו וישפטו את העם, והמערכת תעבוד כדבעי, מובן שעדיף שמושה ימנה את המערכת כעת ולא לאחרי ארבעים שנה - בשנה שלפני הסתלקותו, אך אם הקב"ה היה אומר כעת למשה למנות מערכת של אנשים, היה זה שולל ממושה את הבחירה אם להכות את הסלע אם לאו, ולכן הקב"ה (כביכול) לא היה יכול כעת לומר למשה להקים מערכת של אנשים.

אך כאשר הגיע יתרו וטען למשה שבנ"י לא מקבלים את משפטי התורה באופן פנימי, אזי הסכים הקב"ה לקבל את דברי יתרו, (ולכן באמת התחדש בתורה העניין של "ואתה תחזה"), וזאת בכדי שהמערכת הזאת שהוקמה בשביל לשפוט את בני"י כעת, תעבוד כדבעי ארבעים שנה במדבר, ואזי תוכל - לאחר הסתלקותו של משה ובנ"י יכנסו לארץ - גם ללמד תורה לכל בני"י.

- 1 -

אך לכאורה יש להקשות, ע"פ הנ"ל שהקב"ה (כביכול) היה צריך לטענת יתרו בכדי שיוכל למנות שופטים בשביל התקופה שלאחר הסתלקותו של משה, אין מובן: מדוע הקב"ה בעצמו לא אמר למשה את אותו הטענה שיתרו טען - שבנ"י לא מקבלים את משפטי התורה באופן פנימי, ואם הקב"ה היה יכול לטעון זאת למשה, אזי מובן שאין לומר על יתרו "שייתר פרשה בתורה"?

ולכאורה יש לומר, שכפי שמצינו במתן תורה שהקב"ה אמר את עשה"ד לכל בני"י ישירות (אע"פ שלא התקבל אצלם באופן פנימי), ורק לאחר טענת בני"י התחדש העניין שמושה יהיה ממוצע בין הקב"ה ליהודים (וכעת יוכלו לקבל את דברי הקב"ה מצד כלי ההשגה שלהם), אך הקב"ה לא ציווה ע"כ עד שבנ"י לא טענו; כמו"כ בנוגע לאופן קבלת בני"י את משפטי התורה, דבר זה צריך להתחדש ע"י בני"י בעצמם (או יתרו), אך הקב"ה לא היה מצווה ע"ז עד שיתרו מגיע וטוען על כך.

ועדיין צ"ע.



בענין מצות שמורה*

הגאון החסיד הרב ירמיה מנחם כהן שליט"א

אב"ד פאריס צרפת

מח"ס שו"ת והרים הכהן

- א -

חילוקי השיטות במצות שמורה

בטור סימן תנ"ג וז"ל: "כתב רב אלפס שצריך לשמור חטין שיוצאין בה ידי מצה משעת קצירה שלא יבוא עליהם מים. וא"א הרא"ש ז"ל כתב שאין צריך אלא משעת טחינה וז"ל: נוהגין באשכנז ובצרפת לשמרם משעת טחינה לפי שאז מקרבין אותם אל המים שטוחנן ברחיים של מים. וכן כתב בשאלתות, לא נפיק ידי חובתיה אלא במצה דמינטרא מחימוץ מן כד נפל מים עלויה וכו'".

ובב"י הביא דמקורו של הרי"ף שצריך שמורה משעת קצירה דוקא. מהגמרא פסחים מ. אמר להו רבא להנהו דמהפכי כיפי, פירוש העומרים, כי מהפכיתו הפיכו לשם מצוה. אלמא קסבר שימור מעיקרא מתחילתו ועד סופו בעינן.

ומלשון הטור שכתב מהשאלתות, לא נפיק ידי חובתיה אלא במצה דמינטרא מחימוץ וכו' משמע דמדבר כאן ממצת מצוה, דהיינו הכזית שאוכל ליל פסח למצוה. וכן הוא לשון הגמרא הפיכו לשם מצוה, היינו למצות המצוה. והוא הכזית ראשון בליל הפסח והאפיקומן.

ותוס' שם גרס כי הפכיתו הפיכו לשם מצה, ולא גרס לשם מצוה. וכן הוא בר"ח שם. וכן ברי"ף שכתב: "ומבעיא לי' לאיניש לנטורא קימחא דפיסחא מעידן קצירה דאמר קרא ושמתם את המצות. ואמר להו רבא להנהו דמהפכי כיפי כי מהפכיתו הפיכו לשם מצה, כלומר הזהרו בהם שלא יבוא עליהם מים". ובר"ן שם כתב דלכתחילה שפיר הכי, ומ"מ אם לקח חיטין מן השוק וטחנן בשמירה יוצא בהן.

ואח"כ כתב והנ"מ במצה דמצוה. אבל שאר המצה שאדם אוכל בפסח לא בעי שימור כלל אלא שיודע שלא בא לידי חמץ וכהא דאמרינן בציקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה. אבל הר"ח פירש דבעי שהישראל יראה הלישה וכו' והחידוש בזה שלא נעשה ע"י ישראל שימור לשם מצה אלא רק ראה שהנכרי עושה הבצק בלא חימוץ.

וכן כתב הב"ח דדעת הרי"ף הרמב"ם הסמ"ג והרוקח והכל בו דדוקא במצות המצוה בעינן שמורה, שכן כתב הרב המגיד לדעת הרי"ף.

* לכבוד מורינו הגאון רבי יחיאל קלמנסון שליט"א ראש ישיבה תו"ת ליובאוויטש ברינוא צרפת, לרגל הגיעו לימי "שנותינו בהם" חזק ואמין! עד מאה ועשרים שנה בבריאות ונחת מכל הצאצאים! מצ"ב תשובה שכתבתי בעניין הפסח, לרגל פסח הקרב ובא בעו"ה. מאת ידידו מוקירו ומכבדו מאוד.

ויש שם מו"מ אם להלכה בעינן שימור משעת קצירה או משעת טחינה או בדיעבד משעת לישא.

וכן הוא לשון המחבר בשו"ע תנ"ג סעיף ד', החטים שעושים בהם מצת מצוה טוב לשמרן שלא יפלו עליהם מים משעת קצירה, ולפחות משעת טחינה, ובשעת הדחק מותר ליקח קמח מן השוק.

וכן הוא שם להלכה במג"א וחק יעקב דהחומרא של שמורה הוא דוקא לכזית מצה. וכן הוא בבאה"ט והפר"ח הוסיף שלאכול כל הפסח מצת שמורה אין בזה כלל עניין. ואם רוצה להתחיל לאכול בפסח מצה שאינה שמורה, אינו צריך אפילו התרת נדרים, והביאו השע"ת וכתב דהברכ"י כתב רק שצריך התרה ע"כ.

אבל משמע מהפוסקים שרק לכזית מצה בעינן שמורה וראוי שיהיה משעת קצירה, או משעת טחינה. אבל לכל ימי הפסח לא בעינן שמורה. ובתרגום יונתן כתב על הפסוק ושמתם את המצות, ותטרון ית לישתא דפטירי, כלומר רק משעת לישא, והוא דלא כמסקנת גמרא דילן בפסחים מ, א.

- ב -

שיטת הרי"ף והרמב"ם משעת קצירה

ובערוך השולחן כתב דהן אמת שכך היא שיטת רש"י תו"ס והרא"ש והר"ן ועוד ראשונים כפי שהבאנו. אבל שיטת הרי"ף והרמב"ם אינה כן. והוא חולק על מה שהבין הב"ח בשיטתם. כיון שהם לא דיברו דוקא בשמורה למצת מצוה, אלא שיטתם שצריך שמורה משעת קצירה לכל ימי הפסח. היות והם גורסים בגמרא דאמר להו רבא כי הפכיתו הפכיתו לשם מצה, ולא לשם מצוה. ולשם מצה היינו שבעינן שמורה לכל מצת הפסח, ולא דוקא למצת המצוה וא"כ אין חילוק בין ליל הסדר או כל ימי הפסח בעינן שמורה, ולכתחילה משעת קצירה כמבואר שם.

וזה לשון הרמב"ם פ"ה דהלכות חמץ ומצה הלכה ט': "משום שנאמר ושמתם את המצות כלומר הזהרו במצה ושמרו אותה מכל צד חימוץ, לפיכך אמרו חכמים צריך אדם להזהר בדגן שאוכל אותו בפסח שלא יבוא עליו מים אחר שנקצר עד שלא יהיה בו שום חימוץ".

וכתב שם הרב המגיד הלשון של רבא בגמ' כי הפכיתו הפיכו לשם מצה. ולא נזכר בהלכות ולא בדברי רבינו שום חילוק בין המצה של לילה ראשון בין המצה שאוכל האדם בשאר ימי הפסח ע"כ. אלא הוסיף שם שאם אין לו שמורה משעת קצירה כתבו גם הרי"ף וכן הרמב"ם לקמן בסדר ליל פסח שהשמור אינו מעכב אלא מדרבנן, ואם יש לו כזית שמורה למצת מצוה יוצא בו. וסיים הה"מ שם שהמנהג הפשוט הוא להכין שמורה משעת קצירה ללילה ראשון, והשאר שמורה משעת לישא. והגהמ"מ כתב ע"פ רש"י שצריך ישראל לשמור משעת טחינה למצת מצוה, ולא למצה של כל הפסח. אבל לדינא כתב הערוה"ש שלשיטת רב האי גאון הרי"ף והרמב"ם בעינן שמורה דוקא לכל ימי החג, וראוי להחמיר כמותם. ומצד שני ראוי להחמיר בכזית ראשון לעשותו לשם מצת מצוה מתחילתו.

ובפרק ח' הלכה י"ג כתב הרמב"ם: מי שאין לו מצה משומרת אלא כזית כשגומר סעודתו ממצה שאינה משומרת מברך על אכילת מצה ואוכל אותה כזית ואינו טועם אחריו כלום.

והרה"מ הביא מההלכות שמי שאין לו אלא כזית שמורה, אוכל קודם ממצה שאינה שמורה ומברך עליה המוציא, ולבסוף מברך על כזית שמורה על אכילת מצה ואכיל, ומברך אמרור ואכיל, והדר כריך מצה ומרור ואכיל ללא ברכה. וכתב שם שלדעת הרמב"ם נראה שאין מעכב הסדר ויכול לאכול המרור ג"כ קודם אכילת המצת מצוה, ויאכל מצה זו היינו השמור כאפיקומן, ויברך עליו על אכילת מצה.

ופשטות שיטת הרמב"ם הוא מלשון הגמרא בציקות של נכרים אדם יוצא בהם ידי חובתו בפסח, ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה, היינו לשיטתו כאפיקומן. וממילא לא יאכל אחריו כלום. ועי' בספר עצי ארזים על הלכות הפסח שהאריך בבירור שיטת הרי"ף והרמב"ם בזה,

ושיטת התוס' פסחים ק"כ ד"ה באחרונה שסובר דעיקר לאכול הכזית משומר בראשונה. ופלוגתא זו תלויה בפלוגתת הראשונים מה סיבת המצה הנאכלת לאחרונה הנקראת אצלינו אפיקומן. דלדעת הרא"ש היא זכר לאכילת קרבן הפסח עצמו. ולדעת הרשב"ם בפסחים קי"ט ע"ב היא זכר לאכילת המצה הנאכלת עם הפסח, ולכן יש אומרים שהיה צריך לאכול עימה ג"כ מרור וחרוסת ככורך.

ולכן נהגו לאכול שני זיתים לצאת ידי שני דעות אלו, ועי' בכל זה בטור וב"י וב"ח סימן תע"ז. ולהרמב"ם אם אין לו שמורה רק כזית, יאכל אותו לאחרונה למצות בערב תאכלו מצות, וגם לזכר קרבן הפסח, ולא גילה לן הרמב"ם אם היא לזכר המצה הנאכלת עם הפסח, או לזכר הקרבן פסח עצמו, או רק לסיום הסדר עם מצת המצוה כפי שכתב בלשונו הלכ"ט כדי שיהיה הפסח סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתן היא המצוה.

- ג -

המקור מהפסוקים לשיטות אלו

וכיון שמקור הדברים הוא מהפסוק ושמרתם את המצות, דצריך שמירה למצות. א"כ י"ל דתלוי בשני הביאורים שכתב שם רש"י בפרשת בא על הפסוק ושמרתם את המצות. דפירוש ראשון הוא, שלא יבוא לידי חימוץ וכו', והוא קאי על כל ימי הפסח בשוה. וכן כתב שם רש"י מכאן אמרו תפח תלטוש בצונן.

והוא מקור הרי"ף והרמב"ם דבעינן שמורה לכל ימי הפסח בשוה. ולפי הפירוש השני מהמכילתא, רבי יאשיה אומר אל תהיה קורא ושמרתם את המצות אלא את המצוות כדרך שאין מחמיצין את המצות אין מחמיצין את המצוות וכו'. א"כ עיקר הדרש הוא על מצות המצוה, שהרי הפסוק אומר ושמרתם את המצות. ועליהם בא הדרש המצוות. וא"כ צריך בעיקר שמורה למצות המצוה. והיא שיטת רש"י ושאר הראשונים.

וראה בשו"ע הרב סימן תנ"ג י"ד שכתב: אין אדם יוצא ידי חובתו אלא במצה ששמרה ישראל מחימוץ לשם הפסח. שנאמר ושמרתם את המצות שישמרנה ישראל לשם מצוות מצה. וי"א לשם מצוות בערב תאכלו מצות. ויש אומרים לשם שבעת ימים תאכלו מצות, דהיינו שאם שמרה לשם מצה שיאכלנה בשבעת ימי הפסח יוצא בה וכן עיקר ע"כ.

וחזינן שבלשונו הזהב כיון לכל השיטות שהבאנו. גם דבעינן כוונה לשם מצת המצוה באופן כללי, וגם דבעינן כוונה ושמירה למצת המצוה, וגם כוונה ושמירה לכל ז' ימי הפסח. ובסעיף

י"ט חילק הרב בין השמורה למצת מצוה דבעינן משעת קצירה. ולכל ימי הפסח סגי בשמורה משעת טחינה, והיא שיטת רוב הפוסקים.

ונראה לפי"ז שהוא ראה לעיקר את שני הגירסאות בג"מ דאמר להו רבא הפיכו לשם מצוה. וגם הגירסה הפיכו לשם מצה. ולכן כתב דשמורה משעת קצירה הוא למצת מצוה. ולכל הפסח סגי בשמורה משעת טחינה. דאם הגירסה בגמרא היא רק הפיכו לשם מצה, א"כ אין חילוק בכל שבעה, ובעינן לכתחילה שמורה משעת קצירה כמבואר לעיל.

ולפי כל המובא יש עוד תירוץ על קושית הבעל המאור למה אין אנו עושים כל הפסח הברכה על אכילת מצה. היות ולפי רוב הפוסקים שהובאו הרי לכל הפסח נהגו בשמורה משעת טחינה או בדיעבד גם משעת לישא. ושמורה משעת קצירה לפי הרי"ף והרמב"ם הוא לכתחילה. ובדיעבד יוצא ג"כ אם הוא רק לכזית מצה לילה ראשונה כמבואר ברמב"ם בפרק י"א כלעיל.

ולעשות ברכה על אכילת מצה צריך שתהיה המצה עם כל ההידורים, היינו שמורה משעת קצירה, כדי לצאת שני הדרשות בפסוק ושמרתם את המצות. וזה לא היה לרוב רובו של הקהל כמשמע בפוסקים. לכן אף שיש סברא לעשות ברכה כל הפסח על המצה, השמיטו לגמרי את הברכה לכל הפסח. ורק לכזית הראשון שהוא ודאי חובה, ועשוי בכל ההידורים, בשימור משעת קצירה וכו' תיקנו את ברכתה על אכילת מצה.



שי' הרמב"ם באיסור חובל בשבת*

הגאון החסיד הרב שניאור זלמן הלוי לאבקהאוסקי שליט"א

ראש ישיבת תות"ל המרכזית 770

[למד בישיבתינו הק' תש"כ – תשכ"ו]

- א -

א. איתא במסכתין¹ "איבעיא להו מהו לבעול בתחלה בשבת, דם מיפקד פקיד (כמו פקדון כנוס ועומד, ואינו נבלע בדופני הרחם להיות יציאתו על ידי חבורה, אלא שהפתח נעול בפניו ופותחין לו ויוצא. רש"י²) או חבורי מיחבר (דם בתולים היוצא, על ידי חבורה הוא בא, שהדופן מתפרק מחברו. רש"י³). דהיינו שבבעילת בתולה בשבת יש לדון אם יש בה משום עשיית חבורה (האסורה משום חובל).

ב. בטעם איסור חובל בשבת נחלקו הראשונים:

התוס'⁴ מפרשים שיסוד האיסור הוא משום נטילת נשמה, "כי הדם הוא הנפש וכשנוטל מקצתו נוטל מקצת נשמה".

אבל הרמב"ם⁵ סובר, שהאיסור הוא משום מפרק (שהוא תולדת מלאכת דש), שמפרק את הדם ממקום חיבורו.

ג. וצריך להבין:

(א) הנה מלשון הגמרא מובן שרק לפי האופן שדם "חבורי מיחבר" יתחייב משום חובל (משא"כ אם "מיפקד פקיד"). ועפ"ז צריך ביאור בשי' הרמב"ם שסובר שחיוב החובל הוא משום מפרק (וכמו שהקשו כמה אחרונים⁶) שא"כ מה חילוק יש בין אם דם "מפקד פקיד" או "חבורי מחבר". שאין לומר שאם "מפקד פקיד" אינו נחשב מפרק, שהרי כתב הרמב"ם⁷ ש"הסוחט זיתים וענבים חייב משום מפרק", וקיי"ל במסכת פסחים⁸ ש"משקין מפקד פקיד" בזיתים וענבים. ומזה מוכח שאף בדבר שהוא "מפקד פקיד" יש איסור מפרק בהוצאתו, וא"כ מה לי שדם "מפקד

* נרשם ע"י א' התלמידים מתוך שיעור שנמסר בישיבה.

(1) כתובות ה, ב.

(2) ד"ה מיפקד פקיד.

(3) ד"ה או חבורי מיחבר.

(4) ד"ה דם מפקד פקיד או חיבורי מחבר.

(5) הל' שבת פ"ח ה"ז, ובפיה"מ שבת פי"ד מ"א.

(6) מנחת חינוך (מלאכת דש אות ה'), חתם סופר (על כתובות ה, ב).

(7) הל' שבת שם ה"י.

(8) לג, ב. הובא ברמב"ם הל' טומאת אוכלין פ"ט ה"ב.

פקיד" הלא מכל מקום יש לאסור הוצאתו מדין מפרק, ואיך יפרנס הרמב"ם דברי הגמרא שאם
 "דם מפקד פקיד" יהי פטור?

(ב) מהי סברת המחלוקת בין תוס' להרמב"ם.

- ד -

וכדי לבאר זה, יש להקדים עוד סוגיא בה נחלקו תוס' והרמב"ם: בטעם איסור אמירה לנכרי בשבת. דלשי' התוס' האיסור הוא משום שליחות, "שכשהנכרי עושה בשבת הוא עושה בשליחות הישראל, ואע"פ שאין אומרים שלוחו של אדם כמותו מן התורה אלא בישראל הנעשה שליח לישראל. . מ"מ מדברי סופרים יש שליחות לנכרי לחומרא"⁹ משא"כ לשי' הרמב"ם¹⁰ "דבר זה אסור מדברי סופרים כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהן ויבואו לעשות בעצמן".

וידוע הביאור בזה, ע"פ חקירה כללית בגדר איסור מלאכה בשבת. די"ל בב' אופנים¹¹ (א) מצד הפועל - הגברא, שעל האדם לנוח ולשבות מעשיית מלאכה; (ב) מצד הפעולה - החפצא, שהמלאכה לא תעשה על ידי האדם.

והנה, מזה שהרמב"ם מביא שטעם איסור אמירה לנכרי הוא רק "כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהן" וכו', מובן שלשיטתו גדר איסורי שבת הוא מצד הפועל. ולכן, הגם שהוא מצוה להנכרי לעשות המלאכה בשבילו, מ"מ הנכרי הוא זה שפועל המלאכה, והישראל אינו פועל בעצמו כלום ויכול לנוח בזמן זה בביתו. משא"כ להתוס' שטעם האיסור הוא משום שליחות, מובן שגדר האיסור הוא מצד הפעולה. ולכן הגם שהישראל אינו פועל כלום, מ"מ הרי פעולת האיסור הרי נעשית ע"פ ציוויו.

- ה -

לפי"ז י"ל שהתוס' והרמב"ם לשיטתייהו אזלי בטעם איסור עשיית חבורה בשבת.

ואשר על כן:

להרמב"ם שגדר איסורי שבת הוא מצד הגברא (הפועל) - אם עשה חבורה בשבת ויצא קצת דם, אין זה נקרא "נטילת נשמה", שהרי הוא עדיין חי, ורק ע"י מיתה אז נוטל נשמתו ממנו¹².

(9) לשון אדה"ז באו"ח סי' רמג סעי' א, ומציין ל"ב"מ ע"א ב' (ולתוס' ורא"ש צ"ל דשאני התם כמו"ש ריב"ש סי' ש"ה). כלומר, דאף שלשי' התוס' שם לא קאי שליחות לגוי לחומרא למסקנא, הרי שלענין שבת החמירו לפי שנראה כשלוחו.

(10) הל' שבת פ"ו ה.

(11) עיי' שו"ת צפע"נ ח"ב סי' כג. שו"ת חתם סופר סי' פד.

(12) וראה לחם משנה שם ה"ט, וז"ל: ומה שלא אמר רבינו טעם נטילת נשמה. . הוא משום דלא אמרוהו לענין חבורה באבר וכו' אלא לענין מיתה בהחלט כמו בחלזון אבל חבורה אין לומר נטילת נשמה מאותו מקום כדעת המפרשים ז"ל. עכ"ל.

וכמו החונק את החי עד שימות, שהוא חייב (משום נטילת נשמה)¹³ אע"פ שלא יצא דם. ולכן החובל אינו חייב משום נטילת נשמה אלא רק משום מפרק (שהרי מפרק את הדם ממקום חיבורו, כנ"ל).

משא"כ להתוס' שגדר איסורי שבת הוא מצד החפצא (הפעולה) - אם עשה חבורה ויצא קצת דם, הרי בכל דם יש בו מקצת נשמה, ש"הדם הוא הנפש" (כנ"ל). ולכן חייב משום נטילת נשמה אפי' על מקצת דם.

- 1 -

עוד י"ל ע"פ יסוד זה, דהטעם שלשי' תוס' החובל אינו חייב גם משום מפרק, הוא כי בכדי להתחייב משום מפרק צריך ב' ענינים: א) שלא יהי' מחובר ממש (דבר אחד ב) ושלא יהי' נפרד לגמרי (כמו המפיס מורסא בשבת שפטור¹⁴, מפני שהמורסא כאילו מונחת בקופסה (אא"כ מתכוין לעשות פתח)), אלא ממוצע ביניהם. וכמו הדש, שהגרעין אינו נפרד לגמרי מהמוץ, ולאידך אינו דבר אחד עמו, אלא שהוא דחוק בתוך קליפתו.

ולכן לשיטתו, שגדר האיסור הוא מצד החפצא, והדם הוא הרי מחובר ודבר אחד עם הבע"ח ונמצא בכל חלקיו (כלומר: שמצד החפצא הם דבר אחד), לכן אין בו משום מפרק - שלזה צריך שלא יהי' מחובר ממש (כנ"ל), וחייב רק משום נטילת נשמה.

משא"כ לשי' הרמב"ם שגדר האיסור הוא מצד הגברא, לכן הגם שהדם מחיה הבע"ח, הרי בפועל ממש הם ב' ענינים. והראיה: שהגם שיצא קצת דם מהבע"ח, הרי הוא עדיין חי. ולכן, מכיון שאינם דבר אחד ממש, יש בחובל משום מפרק.

- 2 -

והנה, שנינו במשנה במס' שבת¹⁵ "שמנה שרצים האמורים בתורה, הצדן והחובל בהן חייב; ושאר שקצים ורמשים החובל בהן פטור".

והנה יש ב' דרכים בהבנת המשנה:

א) פירשי' "והחובל בהן חייב, דיש להן עור כדמפרש בגמרא, והוא ליה חבורה שאינה חוזרת, והוא ליה תולדה דשוחט"¹⁶ דהיינו, שכל האיסור בשמונה שרצים הוא מפני שיש להם עור, שזה גורם שהדם אינו חוזר, ולכן חייב משום שוחט.

כלומר: שכל החילוק בין שמונה שרצים לשאר שקצים ורמשים, הוא באופן שחבל בהן ולא יצא דם (אלא נצרר). אלא שבשמונה שרצים, מפני שיש להם עור, הרי הדם שנצרר בו אינו

13 רמב"ם הל' שבת פי"א ה.

14 עדויות פ"ה מ"ה. טור ושו"ע סי' שכ"ח סכ"ח. שו"ע אדה"ז סעי' לב.

15 קז, א.

16 עיי"ש שהביא עוד פירוש, אבל אינו נוגע לענייננו.

עתיד לחזור (וה"ז כמו שכבר יצא), ולכן חייב משום שוחט. משא"כ בשאר שקצים ורמשים, הרי מפני שאין להם עור הדם עתיד לחזור וליבלע תוך הבשר, ולכן אין כאן משום שוחט. אבל אם יצא דם לגמרי, הרי שנינו בברייתא בחולין¹⁷ שחייב אף בשאר שקצים ורמשים (וכן ביארו כמה מהראשונים¹⁸).

(ב) הרמב"ם בהל' שבת¹⁹ כתב "שמנה שרצים האמורים בתורה, הן שיש להן עורות לענין שבת, כמו חיה ובהמה ועוף. אבל שאר שקצים ורמשים אין להם עור, לפיכך החובל בהן פטור. ואחד החובל בבהמה חיה ועוף או בשמנה שרצים, ועשה מהן חבורה ויצא מהם דם, או שנצרר הדם אע"פ שלא יצא - חייב".

כלומר: שבהתאם למה שכתב לפני²⁰ ש"החובל בחי שיש לו עור חייב משום מפרק", הוא מפרש את משנתנו באו"א -

שכל החילוק בין יש להם עור לאין להם עור הוא תנאי בגדר מפרק. שרק שמונה שרצים, הרי מכיון שיש להם עור ישנם בגדר מפרק. משא"כ שאר שקצים ורמשים, הרי מכיון שאין להם עור, אינם בגדר מפרק.

- ה -

ולכאורה צ"ע על הרמב"ם. שהרי בשלמא להתוס' שהאיסור הוא משום נטילת נשמה, מובן מדוע חייב רק בשמונה שרצים. שמכיון שיש להם עור, הרי הדם (ש"הדם הוא הנפש") אינו עתיד לחזור. אבל להרמב"ם קשה²¹ שהרי גם בשאר שקצים ורמשים ה"ה מפרק הדם ממקומו, ולמאי נפק"מ אם יש להם עור אם לאו?

- ט -

וי"ל הביאור בזה לפי מה שהסביר בצפנת פענח²² "אבל שאר שקצים אין להם עור לפיכך החובל בהם פטור וכו'. אך באמת הטעם משום דדש לא מקרי רק אם אוחו בדבר שאינו מה שיוציא (- כלומר, יש קליפה ומוציא הפרי) כמבואר בירושלמי. וא"כ אם אין להם עור, דם ובשר חדא מילתא, כיון דהוא בו" (- כלומר, אם היה להם עור אזי האדם האוחז בעור ומוציא הדם חייב משום דש, אבל כיון שאין להם עור, האוחז בהם ומוציא הדם אין זה מפרק כי הבשר

(17) מו, ב.

(18) ראה רמב"ן, רשב"א וריטב"א.

(19) פ"ח ה"ט.

(20) שם ה"ז.

(21) וכמו שהקשה בכסף משנה שם.

(22) על הלכות שבת שם ה"ט.

והדם הם דבר אחד²³).

דהיינו שאם זהו דבר אחד ממש, כמו שאר שרצים שאין להם עור (והבשר והדם הם דבר אחד, כנ"ל), אזי אין בו משום איסור מפרק, וזהו כמו "אוכלא דאפרת"²⁴ שהכל חלק מאוכל אחד ולא הוא מחולק לב' דברים נפרדים. ורק הסוחט זיתים וענבים דהיינו משקה מאוכל או דם לגבי העור הוא מציאות אחרת ולכן יש בו משום מפרק (ובאמת אם סוחט בשביל אוכל יש על המשקה דין אוכל²⁵ ואין בו משום מפרק).

- יו"ד -

ולפי זה י"ל, דמכיון שלשי' הרמב"ם דם הוא מציאות אחרת מהעור, וזהו גם עם נעמיד שדם "חבורי מיחבר", א"כ הרי ש"חבורי מיחבר" דסוגייתנו מקביל לה"משקין מפקד פקיד" דזיתים וענבים, ורק באופן זה יש משום מפרק. משא"כ באופן ש"דם מיפקד פקיד" הרי זה כמו שנכתב "מיפקד פקיד ועקיר" שהווי מציאות אחרת לגמרי ואין לזה שייכות לאיסור מפרק.



23 עי' בכסף משנה שם ה"ט שהקשה על הרמב"ם שפסק בשאר שרצים פטור אם יצא דם לחוץ, מהברייתא בחולין (מו, ב) שחייב בשאר שקצים ורמשים אם יצא דם, והניח את דברי הרמב"ם בצ"ע. אבל ע"פ הביאור בפנים מיושבת שי' הרמב"ם דלא הוא מפרק אפי' אם יצא הדם לחוץ. אבל עדיין צ"ע דבברייתא כתב חייב, וצ"ל כמו שתי' במגיד משנה שם "ואפשר שהוא סבור דההיא ברייתא אתיא דלא כהלכתא לפי ששנינו במשנה החובל בהם פטור סתם ולא חלקו בין יצא מהן דם ללא יצא".

24 לשון הגמ' ביצה ב, א. ופירש"י שם "אוכל הנפרד", ובתוס' שם "אוכל הנפרד מן האוכל".

25 טוש"ע סי' שכ ס"ד. שו"ע אדה"ז סעי' ו.

חיוב הוצאת ממון למצוה

הגאון החסיד הרב דוד לאו שליט"א

הרב הראשי לאה"ק

- א -

הלבוש (או"ח סי' תרנ"ו) כתב, "אע"פ שחייב אדם לתת כל ממונו כדי שלא יעבור על אחת ממצוות השי"ת דכתיב 'ואהבת את ה' אלוקיך וגו' בכל מאודך", הני מילי במצות לא תעשה שלא יעבור עליה בקום עשה אם יכול לפטור את עצמו אפילו בכל מאודו מחוייב הוא לתת כל ממונו ולא יעבור על לאו אחד במזיד, אבל במצות עשה שלא יעבור עליה אין אדם מצווה לתת כל ממונו בשבילה להביא את עצמו לידי עוני ולהפיל עצמו על הציבור שהעני חשוב כמת, וטוב לו לישב בשב ואל תעשה אפילו היא מצוה עוברת ותיבטל המצוה ויקיים הרבה מצוות כנגדה משיביא עצמו לידי עוני החשוב כמת, ועל זה אמרו חז"ל המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, עכ"ל.

הנה, מה שהביא שהפסוק "ובכל מאודך" עולה רק על מצוות לא תעשה, כפשוטו מניין לחלק ולומר שהפסוק מדבר רק על זה אלא שבדרשת חז"ל מהפסוק 'בכל מאודך' אין מקור לחילוק זה, ואדרבה, האם גם מה שנאמר באותו פסוק 'בכל נפשך' אפילו הוא נוטל את נפשך, האם גם הוא נאמר רק על מצוות לא תעשה ולא יצטרך אדם למסור את נפשו בשביל מצוות עשה, ומאחר שאין מקור לכך חילוק זה מניין? ואמנם לפי דברינו הדבר פשוט שבמצוות עשה אין כלל חיוב מעבר למסת נדבת ירך, והדברים קל וחומר שלאחר שמצאנו שלא חייב להוציא כל ממונו בשביל מצוות עשה, והטעם שכתבו הראב"ד והלבוש הוא בכדי שלא יבוא לידי עוני החשוב כמיתה, ממילא זה גם מקור מספיק ובקל וחומר לכך שלא חייב למסור נפשו בשביל מצוות עשה.

אבל מה שכתב בגדר הפטור מלתת את כל ממונו ש'העני חשוב כמת', זהו כדברי הראב"ד שהבאנו, ומה שהוסיף טעם "ותיבטל המצוה ויקיים הרבה מצוות כנגדה", הוא תוספת סברא כדברי הרשב"א בבא קמא שבוודאי אין כוונת הראב"ד שזה באמת דין פיקוח נפש, ומהאי טעמא נראה שלא ניחא להלבוש בטעם שהעני חשוב כמת, כי מניין לנו לפטור את האדם ממצוה על פי סברא כזו שהיא דברי אגדה. לפיכך כתב לתת טעם וסברא חדשה בהאי דינא, והוא שאמרה תורה שעדיף שתיבטל מצוה זו ולא יבוא לידי עניות, כי על ידי שיישאר במצבו יקיים הרבה מצוות כנגדה, דהיינו כמו בחילול שבת במקום פקוח נפש שנאמר 'חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה', ונמצא שיש בזה גדר לפטור מדינא, שהואיל והתכלית היא קיום כל המצוות, ולא מצוה אחת בלבד, מן הראוי לוותר על מצוה זו שתגרום לעוני ותביא בעקבותיה ביטול מצוות רבות. אלא שלפי זה אין מקום לסברא שהעני חשוב כמת, ואין צורך להוסיף מימרא זו.

אלא שגם סברא זו כקודמתה אין בה כדי להיות מקור לפטור ואינה אלא לתת טעם והסבר, שהרי גם לגבי חילול שבת סברא זו של 'אמרה תורה חלל שבת אחת וכו', אינה המקור להיתר

חילול שבת במקום פיקוח נפש, ותעיד עליו הלשון 'אמרה תורה' והיכן אמרה? אלא לומר לך שזה טעמא דקרא למה שאמרה תורה לחלל שבת בשביל פקוח נפש בפסוק 'וחי בהם' ודרשו ולא שימות בהם. ראייה נוספת שזה אינו עיקר הטעם, שהרי מחללים שבת גם להצלת 'חיי שעה', גם כשברור שלא ישמור שבתות הרבה ואפילו לא שבת זו. גם ב'ביאור הלכה' בסימן שכט סעיף ד בד"ה אלא לפי שעה כתב שטעם זה נכון גם בכל המצוות אע"פ שבוודאי אינו עיקר הטעם. וז"ל: "ואע"ג דלא שייך הכא הטעם חלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, משום דלאו דוקא שבת, הוא הדין שאר מצוות, כמו שכתב המאירי ביומא וזה לשונו: "ואעפ"י שנתברר שאי אפשר לו לחיות אפילו שעה אחת, שבאותה שעה ישוב בלבו ויתודה". אמנם, באמת נראה דכל זה הוא לטעמא בעלמא, אבל לדינא לא תלוי כלל במצוות. דאין הטעם דדחינן מצוה אחת בשביל הרבה מצוות, אלא דחינן כל המצוות בשביל חיים של ישראל וכדיליף לה שמואל מ'וחי בהם'. ולכן מדובר בצירוף סברות לטעמא דקרא וכדרכה של תורה שמצוה אחת מתחלקת לכמה טעמים.

- ב -

ויש לתמוה בסברת הראב"ד ש'עני חשוב כמת'. המקור שעני חשוב כמת הוא בנדרים (סד), על הפסוק 'ויאמר ה' אל משה במדיין לך שוב מצרים כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך' (שמות ד-יט), ורבנן מאי טעמייהו, קסברי הנהו מי מייית, והא אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי כל מקום שנאמר נצים וניצבים אינם אלא דתן ואבירם, אלא אמר ריש לקיש שירדו מנכסיהם וכו' ותניא ארבעה חשובים כמת עני וכו', דכתיב "כי מתו כל האנשים". ביאר הר"ן בנדרים בדף ז ע"ב "אלא ודאי מפני שירדו מנכסיהם ולא היו דבריהם נשמעים", והסברא ברורה, שברגע שהם עניים דבריהם אינם נשמעים למלכות להלשין על משה.

ואם כן יש לעיין מה כוונת הדמיון של עוני למיתה לעניין אי קיום המצוות. שהרי יש שני אופנים בהם אדם לא מחויב במצוה, יש אופן שאינו חייב מעיקר הדין, ויש אופן שמעיקר הדין חייב אבל הוא אנוס על קיום המצוה ואונס רחמנא פטריה. מעתה, כשמת אדם, הוא נעשה חפשי מן המצוות ואינו חייב בהם כלל, ופשוט שאין זה מטעם אונס, אלא שאין על מת חיוב במצוות, ואילו עני גם אם נאמר שיתכן שמחמת עוני יתבטל מקיום מצוות המצריכות ממון אין זה אלא אונס. מעתה, בשלמא לגבי להזיק למשה רבינו יש לומר שאמר לו הקב"ה כי מעתה אין לו לחשוש מפניהם, כי יש דברים שרק בכוחו של עשיר לעשות בגלל נכסיו המרובים, מעמדו הרם ודבריו שנשמעים למלכות, אבל לעני 'אין דבריו נשמעים לפרעה', אבל לגבי קיום המצוות, אף שברור שכאשר אין לו כסף לקנות אתרוג הוא לא יקיים את המצוה, אבל זה לכאורה רק אונס הפוטר ואינו כמו מת שאינו חייב במצוות כלל. ולפי מה שהתבאר לעיל ניתן ליישב את הדברים ולהבין שיש חילוק בין הראב"ד להוספת הלבוש. הראב"ד סבור שהאדם אינו מחוייב להוציא ממון על מצוה באופן מופרז שיכול להביאו לידי עניות, שהרי התורה הגבילה את קיום המצוות לפי 'מסת נדבת ירך', ולכן אדם גם אינו מחוייב להשיב אבידת חברו כשאבידתו מרובה משל חברו, ובה הוא דומה למת שאינו מחוייב במצוות. אבל הלבוש לא הסתפק בזה שהרי אף שאינו מחוייב יתכן שהאדם ירצה לעשות לפנים משורת הדין ולהוציא אלף זוז למצוה אחת, ומוכן לבוא לידי עניות בשביל זה, ולכן הוסיף את הטעם שלא נכון לעשות כך, כי התורה בכוונה הגבילה את האדם בבזבז על קיום מצוות משום שהאדם חייב לדאוג

לעצמו שיוכל לקיים מצוות הרבה אף שזה לפעמים על חשבון מצוה אחת. ובזה הדמיון עניות למיתה הוא מצד החובה של האדם לדאוג להצלת חייו וממונו בכדי שיוכל לקיים את המצוות בעתיד, ולכן ציוותה התורה את האדם שלא יפזר ולא יאבד את ממונו אפילו לצורך קיום מצוה אחת, כדי שלא יבוא לידי אי קיום המצוות מחמת אונס הממון, וטעם זה למדנו מהצווי שהצטווה האדם לשמור על חייו גם במחיר חילול שבת ושלא לאבד את חייו אפילו במחיר של אי שמירת מצוה שבת בכדי שעל ידי זה יוכל לקיים הרבה שבתות ומצוות.

- ג -

מעשה יש לבאר את דברי הראב"ד והוספת ה"ב"ב. הראב"ד בא לקבוע ולתחום את יסודות החיוב שיש על האדם בקיום מצוות כאשר הדברים נוגעים בהוצאת ממון, ולזה קבע שאין חיוב להוציא ממון בשיעור שעלול להביא לעניות שהעני חשוב כמת, כלומר שאם אין לאדם את הממון לצורך קיום המצוה הוא אינו מחויב מעיקר הדין, ואין כאן פטור בגדר אונס שהרי מי שנשאר לו ארבע חמישיות מממונו אינו אנוס, אלא מצד שהתורה לא חייבה קיום מצוות הכרוכות בהוצאת ממון שאין לו והוא מהפסוק 'מסת ידך'. ומובן אם כך הדמיון למת, שכמו שהמת לא מחויב כך גם העני. אבל עדיין צריך לבאר את טעם התורה שהרי לא מדובר על אדם שאין לו כסף בכלל והוא כבר עני הדומה למת, אלא על אדם שאם יוציא עכשיו במצוה זו את כל כספו על המצוה ישאר עני, ולמה שגם במצב כזה לא יתחייב במצוה, ויותר מזה מדוע גם אם רוצה שלא יבזבז יותר מזה. על שאלה זו בא ה"ב"ב להשיב, שהטעם הוא שעדיף שיבטל מצוה אחת עכשיו ועל ידי כך יוכל לקיים מצוות אחרות, ודוגמתו מצאנו בשבת.

אפשר להוסיף שהביא דווקא סברא זו מדין פיקוח נפש בשבת, מפני שכבר דנו האחרונים בגדר זה, שבכל המצוות רק 'נדחית' המצוה מפני פקוח נפש, אבל בשבת יש צד לומר ש'הותרה' המצוה מפני פקוח נפש, וזאת כדי שישמור שבתות הרבה (ראה שו"ת חלקת יואב ח"א אור"ח סי' יד, קובץ הערות 'במות סי' יח ועוד). וההבנה היא שאם על ידי שמירת שבת זו יבוא למצב שבשבתות האחרות יהיה מופקע לגמרי ממצות שבת, כיוון שלא יחיה, אז הוא מופקע מחיוב שמירת שבת זו. וכך הסביר ה"ב"ב לעניין הוצאות ממון למצוה, שאם על ידי כך יבוא לידי עוני, וכאשר יהיה עני יהיה מופקע לגמרי ממצוות שיסודן הוצאת ממון, לפיכך נראה שאינו מחויב כלל במצוה כזאת.

לפי זה יש לבאר גם מה שכתב הרמב"ם (פ"ב מהל' ממרים ה"ד) שביאר את עניין עקירת דבר מן התורה על ידי ב"ד לפי שעה מהסברא שעל ידי זה יתקיימו שאר המצוות: "וכן אם ראו לפי שעה לבטל מצות עשה או לעבור על מצות לא תעשה כדי להחזיר רבים לדת או להציל רבים מישראל מלהכשל בדברים אחרים עושים לפי מה שהשעה צריכה, כשם שהרופא חותך ידו או רגלו של זה כדי שיחיה כולו כך ב"ד מורים בזמן מן הזמנים לעבור על מקצת מצוות לפי שעה כדי שיתקיימו כולם, כדרך שאמרו חכמים הראשונים חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, עכ"ל. ומפורסמים הם דברי הרדב"ז בפירושו שם. לכאורה מהדמיון שכתב הרמב"ם שעקירת עשה או לא תעשה משום צורך שעה דומה למאמר חז"ל חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, למדנו שאין הגדר בזה ש'הותרה' שבת אצל פיקוח נפש, אלא אדרבה זהו רק גדר הוראת שעה לצורך הצלה. אבל יש לומר שהרמב"ם לא התכוון

להשוות את הדברים בהגדרת החיוב, אלא באמת לגבי הוראת שעה של בית דין כתב שהיא בגדר עת לעשות לה' הפרו תורתך, שזה בוודאי לא היתר לכתחילה אלא רק בזמן ש'עת לעשות לה', אבל בפיקוח נפש שנלמד מ'וחי בהם' עדיין יש לומר כהחלקת יואב שהוא דין 'הותרה'. אלא שכמו הלבוש גם הרמב"ם הוסיף את ההשוואה לחילול שבת בכדי לתת טעם לכך שגם בהוראת שעה הבסיס הוא דאגה לקיום המצוות בעתיד. ואולי יש לסייע לדרך החלקת יואב מה'משך חכמה' (פרשת כי תשא לא-יד), "וזה שאמר ושמרתם את השבת כי קדש היא לכם, היינו שהיא נתונה לכם, ואתם העיקר והיא הטפלה לכם ועושים כל צרכיהם בחולי שיש בו סכנה בשבת, כי אם אין ישראל מי המה המקדשים אותה". מדבריו למדנו שעצם מצות השבת צריכה להיות מותרת בפיקוח נפש לגמרי.

אך כאמור כל אלו לטעמא דקרא, אבל המקור לכך שאינו מחוייב להוציא ממון הרבה לקיום מצוה נלמד מ'מסת ידך' ומהשבת אבידה שנדחת מפני 'אפס, כי לא יהיה בך אביון'.

- ד -

ה'ביאור הלכה' בסימן תרנ"ו ס"א מבאר שתמיהת הבית יוסף על רבינו ירוחם הייתה דאין אנו יכולים ללמוד מצדקה, דאף דהון רב מסתברא דאין אנו חייבים מהא דרבנן גמליאל דאמר על זה בגמ' שכמה שחייבים מצוות על ישראל, ומשמע שלא מדינא, וגם בשליש בית אין חייבים מהא דבבא קמא דקמקשה אילו אתרמי תלתא מצותא וכו', על כל פנים אולי ביותר מזה יש חיוב חמישית או שישית וכדומה, ואין אנו יכולים ללמוד מצדקה, דשם היא מצוה שאינה עוברת, ואפילו אם איכא עניים דקיימי הלא יכול להתקיים על ידי אחרים, מה שאין כן באתרוג וכדומה שהיא מצוה עוברת וחל על גוף האדם, עכ"ל. נראה שכוונתו לשאול שהרי צדקה היא מצוה שאינה עוברת, וגם מחר יהיה לו למי לתת צדקה, ואילו אתרוג זו מצוה עוברת שלא יהיה חייב בה מחר. ועוד שאל שאפילו אם יש כרגע עניים לפניו, וכלפי זו מצוה עוברת, מכל מקום יתכן שלא חייבתו תורה להוציא הרבה כי המצוה יכולה להתקיים על ידי אחרים.

לכאורה יכול היה לשאול יותר, לפי דברי הרמב"ם שביטול מצות עשה של מצות צדקה הוא רק אם לא נתן שלישיית השקל בשנה, והשיעורים שנאמרו הם לתוספת במצוה, בוודאי שאין ללמוד מזה למצוות שבהן אם לא ישלם יתבטל מהמצווה, כמו ארבעת המינים או כל מצוה אחרת, ומנין לנו ללמוד שיעורי חיובי המצוות ממצות צדקה שאין בה ביטול עשה, ובפרט שגם בתוספת השיעור לצדקה היא יכולה להתקיים על ידי אחרים ולכן די ב'עישור נכסים', אבל במצוה עוברת אולי חייב לשלם יותר. ואם הספק הוא שאכן החיוב בשאר מצוות יהיה יותר מעישור של צדקה, זו גופא בכלל שאלת הב"י על ר"ז לפי הביאור הלכה, מנין לנו שאין חיוב על חמישית או רובע וכדומה. [לכאורה ספק זה גם לאידך גיסא על מצות צדקה עצמה במי שאין לו ממון כלל מדוע חייב בשלישיית השקל בשנה שהיא יותר מכל נכסיו, ולמה ישלם יותר מאשר למצוות אתרוג].

הוסיף הביאור הלכה בחיזוק שאלתו, "ותדע דקא מקשה הגמ' אלא מעתה אי אתרמי תלתא מצותא וכו', ולא קא מקשה בפשיטות והא אמרו אל יבזבו יותר מחומש, אלא על כרחך דהכא בעניינינו דהוא מצוה עוברת חמור טפי, ומה דסמכו הפוסקים לעניינינו מהא דהמבזבז הוא רק להשמיענו כמו שם חששו שמא יעני ויצטרך לבריות ועל כן אין נכון יותר מחומש, כן יש לחוש

בעניינינו, עכ"ל, כלומר מדברי הגמ' ב"ק ברור שלא התכוונה להשוות לצדקה שהרי לא הביאה דין המבזבז, אלא הקשתה מסברא שוודאי לא צריך לאבד כל ממונו על שלוש מצוות, ואכן כבר כתבתי שבגמ' אין רמז לכך שהשאלה היא מהדין שהמבזבז לא יבזבז יותר מחומש. לכן מפרש הביאור הלכה שהפוסקים השוו לדין צדקה רק את העיקרון שגם שם חששו שמא יעני ויצטרך לבריות ולכן תקנו שלא להוציא יותר מחומש, כך יש לחוש גם כאן שלא יהיה עני. מסיק הביאור הלכה וכותב, "ובדוחק יש ליישב דברי הרבינו ירוחם דכוונתו דמעשר בודאי חייב להוציא על מצוה, דעל כל פנים לא גרע משם, אבל אין כוונתו להחליט דזהו שיעורו ועל כרחך מה שסיים רבינו ירוחם 'והעישור כדפרשתי לגבי צדקה', רצה לומר דשנה ראשונה מן הקרן ואחר כך מן הרווח, כמו שפירש האליה רבה רצה לומר גם כן דשיעור זה בוודאי חייב בעניינינו דעל כל פנים לא גרע משם ואפשר דיותר מזה", עכ"ל הביאור הלכה.

אכן בדוחק מבואר, אבל הוא תמוה, כי עדיין צ"ע כשאלת הגמ', אי אתרמי עשר מצוות ליתב לכוליה ביתיה, וכמו ששאלה הגמ' על שלוש מצוות. גם הסמיכה מההשוואה למצוות צדקה לכאורה אין זו סמיכה כלל כמו שכתבנו, כי שם הנידון אינו בביטול עשה או במצוה שאינה יכולה להתקיים על ידי אחרים, ואז צריכים להתחשב שמא יעני ויצטרך לבריות, אבל איך נחוש לזה במקום של ביטול עשה באופן מוחלט של מצוה עוברת המוטלת על האיש. גם לא מובן לשונו של הביה"ל "ומה דסמכו הפוסקים", הרי לפי פירוש התוס' זו סמיכת הגמ', ולפי זה שאלה הגמ' אלא מעתה וכו', ואיך אפשר שיסמוך הש"ס על הלכה זו שלכאורה אינה שייכת לכאן. בהכרח גם לדבריו צריך לבאר כפי מה שביארנו, דוודאי גם במצוות עוברות יש מקור מהתורה שיתן באופן מוגבל בכדי שלא יביאו לידי עניות, אך כיון שלא התבאר כמה הוא שיעור זה, לכן על זה אמרו התוספות ודימו הפוסקים להביא ראייה שביותר מחומש למבזבז או עישור לנותן עלול להביאו לידי עניות.

- ה -

אמנם יש להדגיש כפי שכבר כתבנו כי אם כוונת הרי"ו הייתה להשוותו לדין 'מעשר כספים' הנהוג הרי עצם הדמיון תמוה, כי לעניין מצות הצדקה הדין הוא כמו שהביאו הפוסקים ששנה ראשונה מן הקרן ואחר כך מן הרווח, וזו הלכה בפני עצמה. אבל בגמ' ב"ק לגבי קיום המצוות משמעות הגמ' שדנה בשיעור שצריך להוציא מכל נכסיו וביתו, כמפורש בגמ'. וכשנעייך בדבר נראה שאכן שני עניינים חלוקים הם, כי יש מצוות שמוטלות על האדם שיסודן הוצאות ממון, או שכדי לקיימן צריכים ממון, כגון מצות צדקה של שלישית השקל בשנה, או מצות מחצית השקל למקדש, או פדיון הבן, ומנגד יש מצוות כגון אתרוג שאע"פ שצריך בדרך כלל להוציא ממון לקנותו, אבל גדר המצוה אינו גדר מצות ממון.

אם כן לכאורה אינו עניין 'מעשר כספים' שיסודו הוא חיוב 'חפצא' כחיובי תרומות ומעשרות, דהיינו שאדם שמרוויח כספים, הממון ש'צמח' חייב במעשר כספים בדומה לתבואה שצמחה שאדם חייב במעשרות. שהרי מעשר כספים יסודו בפסוק 'עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה', וראינו לעיל שיש המסמיכים אותו מכך שריבה הפסוק 'כל' לרבות מעשר כספים, ויש שלמדו מהריבוי בפסוק 'וכל אשר תתן לי', וכן נחלקו הפוסקים אם הוא דין גמור או שאינו בגדר חיוב גמור, וראה פתחי תשובה (יור"ד סי' שלא ס"ק יב), שהביא

את שיטת ה"ב"ח שאינו חיוב מן התורה או מדרבנן אלא מנהג טוב. (וכן סבר גם מהר"ם מרוטנבורג דפוס פראג סי' עד, וכן במשנת חכמים הויכגלרנטר בהל' יסודי התורה פ"ד בחלק יבין שמועה אות ב). מעתה, אם זהו רק מנהג טוב וגם שיעורו הוא רק שיעור למנהג, לא מובן איך אפשר ללמוד מדין או מנהג לדין שיעור חיוב צדקה וממנו ללמוד לדיני תורה לשיעור חיובי מצוות ובפרט לרמב"ם ששיעור צדקה הוא שלישיית השקל בשנה. אבל אפילו אם נאמר שהוא דין תורה, גם לא מובנת השייכות לשאר המצוות, כי שם הוא כגדר חיוב חפצא על הפירות להפריש מעשר ראשון וכדו', וכן להפריש צדקה זהו חיוב חפצא על רווחים שהרוויח מעסקיו, שהרי מי שאין לו פירות לא חייב במעשר ומי שאין לו רווחים אינו חייב להפריש. א"כ לא מובן מה שייכים שיעורים אלו של עישור כספים לחיוב על הוצאות ממון על מצוות עוברות כמו אתרוג.

אמנם תמיהה זו היא רק אם הלימוד הוא מ'מעשר כספים', אבל כבר הבאתי את לשון הרמב"ם שאם אין יד הנותן משגת, שנותן כפי השגת ידו, ושיעורו במי שהשיגה ידו הוא עד חומש מצוה מן המוכחר, והחומש הוא מנכסיו - כלשון הרמב"ם, וביארנו שהחיוב של צדקה שלו מינימום וגם שיעור המקסימום הראוי לפי מיסת נדבת ידך, ואפשר לומר ששיעור זה למדוהו מיעקב אבינו וממצות מעשר, ויש כאן לימוד לשיעור בקיום המצוה גם בתורת חובה על הגברא, לא כמו שהוקדם לעיל שנידון שיעורים אלו הם חיובי ממון על החפצא על הממון שאדם מרוויח מעסקיו. א"כ מובן הלימוד של רבנו ירוחם, שכמו שבצדקה ישנם שיעורי חיוב במצוות, כך גם ישנם שיעורים אלו בשאר מצוות, כמבואר מדברי הרמב"ם.



בן י"ג שנה ויום אחד, וב' שערות

הגאון החסיד הרב שלום דובער לוי שליט"א

מנהל ספריית אגודת חב"ד

מח"ס דובר שלום, הגהות לסידור רבינו הזקן, קונטרס נרות שב"ק, אמירה לנכרי, וספרי דברי שלום - ביאור על הלכות שבת - פסח, תיקוני מקוואות.

את ההלכה הזאת מבאר רבינו הזקן בס' י"ג, ובס' נה ס"ו וס"ב, ושניהם דורשים ביאור. אעתיק בזה את שני הסעיפים, עם ביאור הפרטים שבהם, ומה שעדיין יש לעיין בהם:

ס' נג ס"ג

ומה שאמר¹ י"ג שנה ויום אחד, לא שצריך יום אחד יותר על י"ג שנה², אלא לומר שצריך י"ג שנה שלימות מיום אל יום, ולא שיום אחד בשנת י"ג נחשב שנה³. אבל מיד שהגיע תחילת כניסת היום שנולד בו⁴ וכלו בו י"ג שנה שלימות, הרי מקצת כניסת היום זה נחשב כיום שלם, והרי הוא בן י"ג ויום אחד⁵, ואין צריך י"ג שנה מעת

(1) נדה מה, ב (בן י"ג שנה ויום אחד).

וכן הוא לעיל ס' ד מהדורא בתרא ס"ב (בי"ג שנים ויום אחד). ס' לז ס"ג (בן י"ג שנה ויום אחד). לעיל ס"י. לקמן ס' נה ס"ו וס"ב. ס' קצט סוף ס"ט (בן י"ג שנה ויום אחד).

(2) ב"ח בסוף הסימן (דלא בעינן שלש עשרה שנים ויום אחד ממש, אלא בעינן שיהיו שלש עשרה שנים שלמות), ובתשובות ס' קמה (אינו רוצה לומר יום אחד ממש, אלא רוצה לומר דבעינן י"ג שנה שלימות, ומיד שהחשיך נחשב גדול). מ"א שם (והא דאמרינן בכמה מקומות י"ג שנה ויום אחד, פירוש דבעינן י"ג שנה שלמים, וכיון שמתחיל היום שנולד בו, יום אחד קרינן ביה (ב"ח)).

(3) דהא דתנן אבות פ"ה מכ"א (בן שלש עשרה למצות), ולא נתפרש דהיינו "ויום אחד", הי' מקום לפרש דהיינו מיד שמלאו לו י"ב שנים ונכנס לשנה הי"ג. שהרי זהו גם פירוש האמור שם ("בן חמש שנים למקרא, בן עשר למשנה . . . בן חמש עשרה לתלמוד") - בתחלת שנה החמישית ותחלת שנה העשירית ותחלת שנת חמש עשרה, כדלקמן הל' תלמוד תורה פ"א ה"א (ומאימתי אביו חייב ללמדו משיתחיל לדבר . . . עד שיהא בן חמש שנים, דהיינו בשנה חמישית, שאז מלמדו לקרות תורה שבכתב . . . עד שיהיה בן עשר שנים . . . והיו עוסקים ה' שנים בלימוד כל המקרא . . . ואחר כך ה' שנים בלימוד המשניות . . . ואחר כך ה' שנים בתלמוד). וכן האמור שם "בן שמונה עשרה לחופה", היינו בתחלת שנת השמונה עשרה, כדלקמן שם בקונטרס אחרון ס"ק א ד"ה והנה לפירוש (ולרמב"ם היינו תחלת י"ח . . . והא דבן י"ג למשנה לא דמי לבן י"ג למצות, לא איכפת ל[ו] לרמב"ם, כמו בבן י"ח לחופה).

ולכן נתפרש במשנה נדה מה, ב (בן י"ג שנה ויום אחד), שצריך י"ג שנה שלמות.

(4) וכן הוא לקמן ס' תרטז ס"ח (ואפילו נשלמו לו הי"ג שנים ביום הכיפורים עצמו, שנולד ביום הכיפורים . . . בתחלת כניסת ליל יום הכיפורים כבר נשלמו לו י"ג שנים).

(5) שעל "יום אחד" זה אומרים מקצת היום ככולו.

ואינו דומה למקצת היום ככולו שאומרים באבלות, דלקמן ס' תצג ס"ה (לענין אבילות יום האחרון אנו אומרים מקצת היום ככולו, כמ"ש ביו"ד ס' שצ"ה). והוא בשו"ע שם ס"א (דמקצת היום ככולו, לא שנא מקצת יום שביעי

לעת⁶.

לא שנה מקצת יום שלשים, כיון שהנץ החמה ביום שלשים, בטלו ממנו גזרת שלשים).
 כי שם אומרים מקצת היום ככולו על יום השביעי ויום השלושים, ואילו כאן אין אומרים מקצת היום ככולו (על היום האחרון של שנת י"ג, אלא על יום אחד שאחרי מלאת לו י"ג שנים שלמות.
 ועוד יש כמה הלכות שאומרים בהם מקצת היום ככולו, ויש חילוקים ביניהם, ונתבאר בשיעורי הלכה למעשה ע' שמא ואילך.

6) (עיין במשנה רפ"ח דנדרים ס, א ואם אמר יום אחד, שבת אחת, חדש אחד, שנה אחת, שבוע אחד (=שבע שנים), אסור מיום ליום) דקתני מיום ליום (ולא קתני "מעט לעת", אף) דלא שייך ("מיום אל יום") גבי יום (אחד, אלא "מעט לעת", וכדפירש"י שם "שאיני טועם יום אחד מעט לעת, שאם היה עומד בשעת הנדר בחצי היום אסור למחר עד חצי היום"). (והא ד) לא קתני מעט לעת. משום דלא שייך ("מעט לעת") גבי חדש שנה שבוע כו' (אלא "מיום ליום", כדפירש"י שם "באיזה יום שעומד בשבוע, אסור עד יום שמיני לאותו יום שנדר"). והיינו שהאסור הוא רק עד תחלת היום שאחרי זמן זה, ולא עד חצי היום). וכן מוכח בהדיא בפירוש הרמב"ם שם (נדרים פ"ח מ"א: "האומר יום אחד או שבוע אחד, שאסור מעט לעת אם אמר יום, ומיום ליום אם אמר שבוע או שנה או שבת", הרי שביים אחד הוא "מעט לעת", שאסור עד חצי היום, ובשבוע או שנה או שבת אחת, אסור רק עד תחלת היום שאחרי זמן זה). אבל בטור ושו"ע יו"ד סי' רכ ס"ג-י איתא מעט לעת (ואם אמר שבוע אחד או שבוע סתם, אסור מעט לעת. . אמר שנה אחת, או שנה, סתם, אסור מעט לעת. . אמר שבוע אחד או שבת, סתם, אסור מעט לעת). ומשמע שם דדוקא הוא (שאם עמד בחצי היום ואמר שבוע אחד או שנה אחת או שבת, אסור עד חצי היום), עיי"ש בש"ך סק"א (אסור מעט לעת, כלומר שבעה ימים מעט לעת משעה שנדר), וסק"ד (אסור מעט לעת, משעה שנדר). וצ"ע.

אבל ברמב"ם הל' נדרים פ"ה ה"א-ה (שאיני טועם יום אחד, אסור מעט לעת משעת נדרו. . שאני טועם שבת אחת, הרי זה אסור שבעה ימים מעט לעת. . שאני טועם חדש אחד, אסור שלשים יום גמורים מעט לעת. . שאני אוכל שנה אחת, הרי זה אסור שנה תמימה מיום ליום. . שאני שותה יין שבוע אחד, אסור שבע שנים גמורות מיום ליום).

וראה מה שדן בזה בשו"ת צמח צדק יו"ד סי' קפב וסי' שלח. שו"ע אדה"ז המבואר.

מש"א כ"א צריך י"ג שנה שלימות מיום אל יום. . ואין צריך י"ג שנה מעט לעת", כי אף אם נולד קרוב לשקיעת החמה, נעשה גדול מיד בתחלת הלילה, ונחשב בן י"ג ויום אחד, כי מקצת היום ככולו הן בתחלה (ביום לידתו) והן בסוף (כשמלאו לו י"ג שנה ויום אחד).

*

מה שאמרו שכאן הוא "מיום אל יום. . ואין צריך. . מעט לעת", כעין זה הוא גם בפדיון הבן, כדלקמן סי' שלט ס"ו (שחדש שבתורה הוא שלשים ימים שלימים, והלכך צריך שיגיע ליום ל"א בשבת הפדיון), ובפסקי הסדור דיני פדיון הבן (מצות עשה לפדות כל איש ישראל את בנו, שהוא בכור לאמו הישראלית, מיום שלשים ולמעלה, דהיינו ביום ל"א).

וכן הוא ביולדת, שהיא כחולה בג' ימים הראשונים, ז' ימים ול' ימים, ונתבאר דלקמן סי' של ס"ו (ימים אלו אין מונין אותם מעט לעת, אלא אם ילדה בד' בשבת סמוך לערב, הרי כשמגיע תחלת ליל שבת הוא כבר יום רביעי ללידתה, אף על פי שלא כלו ג' מעט לעת עד סמוך לערב בשבת. וכן לענין שבעה ושלשים), וסי' תריז ס"ד-ה (אין מונין אותם מעט לעת. . מחשבין אותם לפי סדר ימים בראשית).

אבל לענין שבעת ימי המשתה, יש חילוק, כי אף שלענין שבע ברכות הוא עד סוף היום השביעי, ותו לא, הנה לענין אי אמירת תחנון, הוא שבעה מעט לעת, כדלקמן סי' קלא ס"ו (ויש נוהגים שלא לומר תחנון כל ז' כשהחתן בבית הכנסת, שכל ז' ימי המשתה הם לו כרגל. ואפילו ביום ח' לחופתו (בשחרית) אין נוהגים ליפול על פניהם, כיון שהיתה החופה סמוך לערב (ולא נשלמו ז' ימים עד יום ח' בעת ההיא)). ונתבאר ב"סדר תנאים אירוסין ונישואין" פל"א.

ואם צריך לבדוק אם הביא ב' שערות, יתבאר בסימן נ"ה:

סי' נה ס"ו

אם לא הביא ב' שערות, אפילו הוא גדול בשנים, דינו כקטן, עד שיצאו רוב שנותיו⁸, דהיינו ל"ו שנה⁹, שאז נתברר שהוא סריס ולא יביא שערות לעולם. ואם נראה בו סימני סריס קודם לכן, דינו כגדול מבין עשרים שנה ומעלה¹⁰.

ומכל מקום אין צריך לבדוק בשערות בכל שהגיע לכלל שנותיו, דהיינו בן י"ג שנה ויום אחד¹¹, שכיון שתפלה מדברי סופרים¹², סומכין על החזקה שמן הסתם הביא ב' שערות, כיון שהגיע לכלל שנותיו שראוי להביא בהן ב' שערות¹³:

7 סעיף ו.

8 נדה מזו, ב (וכי לא נולדו לו סימני סריס עד כמה, תני ר' חייא עד רוב שנותיו). שו"ע ס"ה (אם לא הביא שתי שערות, אפילו הוא גדול בשנים דינו כקטן, עד שיצאו רוב שנותיו, שאז יתברר שהוא סריס).

וכן הוא לעיל סי' נג ס"ב (ואם לא נראה בו, אינו נקרא גדול עד שיעברו רוב שנותיו).

9 לבוש ס"ה (שיצאו רוב שנותיו דהיינו שלשים ושש שנים). עטרת צבי ס"ק י (עד שיצאו רוב שנותיו, דהיינו ל"ו שנה). מ"א ס"ק ו (רוב שנותיו - ל"ו שנה). טור אה"ע סי' קנה (שתגיע לרוב שנותיה שהן ל"ו שנה). סמ"ע חו"מ סי' לה ס"ק ז (עד רוב שנותיו, והיינו שיהיה בן ל"ו שנה, דימי שנותיו של אדם שבעים שנה).

והוא דלא כמבואר בלבוש אה"ע סי' קנה ס"ג (שתגיע לרוב שנותיה שהם ל"ה שנה ויום אחד, כימי שנותיו בהם שבעים שנה וחציים הם ל"ה, וכשהיא אפילו יום אחד יותר על ל"ה הם רוב שנותיה), ושם סי' קעב ס"ו (וחשובין כקטנים עד רוב שנותיהם, שהם עד שהם בני ל"ו, כי ימי שנותינו בהם שבעים שנה וחציים הם ל"ה, וכשהם בני ל"ה ויום א' הרי הגיעו שנותיהם).

10 עיין סי' נג ס"ט (סריס, יש אומרים שמותר למנותו אם הוא בן עשרים), ולעיל שם ס"ב (סריס, יש אומרים שמותר למנותו אם הוא בן עשרים, שאז נעשה גדול. והוא שנראה בו סימני סריס), ובאה"ע סי' קעב ס"ז (בני כמה שנים יהיו לשיהיו נדונים כאילונית וסריס על פי סימנים הללו, נתבאר בהרמב"ם פרק שני מהלכות אישות ובסימן קנ"ה), ובסי' קנה ס"ב (אם היא בת עשרים, ונולדו בה סימני אילונית, חשובה כגדולה).

וראה דברי נחמ"י סו, א.

11 כדלעיל סי' נג ס"ג (ומה שאמרו י"ג שנה ויום אחד).

12 כדלקמן סי' קו ס"ה (תפלה, הואיל והוא מדברי סופרים). סי' קכח ס"ג (וכל התפלה היא מדברי סופרים), סמ"ב (שתפלה היא מדברי סופרים). הלכות תלמוד תורה פ"ד ה"ד (שתפלה מדברי סופרים).

וראה שו"ת צמח צדק יו"ד סי' יג ס"ה (רוב הפוסקים סבירא להו דתפלה היא מדרבנן. ואף הרמב"ם דסבירא ליה שהיא דאורייתא, מכל מקום כתב דאין מניין התפלות דאורייתא, כמ"ש רפ"א מהל' תפלה). דרך מצותיך קטו, א (בשרש מצות התפלה יש מחלוקת בין הפוסקים אם הוא מצות עשה מדאורייתא או מדרבנן, וכמו שהובא בס' החינוך מצוה תל"ג. והנה רוב מוני המצות, כמו הסמ"ק והרשב"ץ (וכ"ד הרמב"ן בחינוך שם) העלו דהתפלה בכל יום והנוסח התפלה הוא מצוה מדרבנן, אך מדאורייתא הוא המצוה שיתפלל האדם ויבקש בעת מן העתים אשר יצטרך לדבר מן הדברים, כמו בעת צרה וכיוצא, אז היא מצות עשה מדאורייתא, שציונו הש"י בזה שיבקש האדם זה ממנו ית' לבד שישעו על זה).

13 בראשית רבה פצ"א (תני קטן וספר תורה עושין אותו סניף). המחכים (ובבראשית רבה קאמר קטן וספר תורה עושין אותו צניף לעשרה. דא אמרה לברכת המזון, אבל לקריאת שמע ולתפלה אין עושין אותו צניף עד שיביא שתי שערות. ומדקרי ליה צניף, משמע דאפילו להצטרף לתפלה בעינן שתי שערות. אך סוגיא דעלמא לא נהגו כן). לפירוש מהר"ק שורש מט (מה שכתב המחכים דסוגיא דעלמא לא עבדי כן, היינו להצריך שתי שערות,

סי' נה סי"ב

יב לעולם הוא קטן עד שיביא ב' שערות אחר שיהיה בן י"ג שנה ויום אחד¹⁴, אבל קודם לכן, אע"פ שהביא ב' שערות אינו אלא שומא¹⁵:



אבל מכל מקום צריך להיות בן י"ג שנה). רמ"א ס"ה (ומיהו אין מדקדקין בשערות, אלא כל שהגיע לכלל שנותיו מחזקינן אותו כגדול, ואומרים לענין זה מסתמא הביא שתי שערות). מ"א ס"ק ז (לענין זה, פירוש, כיון דתפלה הוא דרבנן).

אבל במצות שמן התורה, אינו נחשב גדול עד שיבדקוהו שהביא ב' שערות, כדלעיל רס"י לט (תפילין שכתבן . קטן, אפילו הוא בן י"ג שנים אלא שאינו ידוע בודאי שהביא ב' שערות). לקמן סי' קצט סוף ס"ט (להוציא אחרים ידי חובתם בברכתו, לדברי הכל אינו מוציא עד שיהיה בן י"ג שנה ויום אחד, וידוע שהביא ב' שערות כשעורן על ידי בדיק, או שנתמלא זקנו, שברכת המזון הוא מן התורה, ובשל תורה אין סומכין על חזקה זו). סי' רעא ס"ז (וקטן, אפילו הוא בן י"ג שנה, אם אינו ידוע שהביא ב' שערות אינו מוציא את האשה, כיון שהיא מחוייבת מן התורה בודאי, והוא אינו מחוייב אלא מספק, כי שמא לא הביא ב' שערות עדיין והוא פטור מכל המצות מן התורה).

*

ואף שיתבאר לקמן סי"ב (לעולם הוא קטן עד שיביא ב' שערות אחר שיהיה בן י"ג שנה ויום אחד, אבל קודם לכן, אע"פ שהביא ב' שערות אינו אלא שומא), ושם נסמך. ואם כן איך אפשר לומר במצות דרבנן "מסתמא הביא שתי שערות" ביום זה עצמו?!

ואף שמבואר ברמ"א יו"ד סי' א ס"א (ויש אומרים שאין לסמוך על החזקה אלא בדיעבד, אבל לכתחלה אין לסמוך על חזקה במקום דיכולין לבררו). וכן הוא לעיל סי' י סט"ז (ולא אמרו ספק דבריהם להקל אלא כשכבר נעשה הספק איסור, אבל אסור לעשות ספק איסור דרבנן לכתחלה). לקמן סי' רנב קו"א ס"ק יד (ולא אמרינן ספק דברי סופרים להקל, כיון שיכול להתברר מיד . . ועוד שאין עושין ספק דברי סופרים לכתחלה). סי' תפט סי"ב (שלכתחלה אין להכניס עצמו לידי ספק אפילו מדברי סופרים). חיו"ד סי' א בקונטרס אחרון ס"ק ז ד"ה ואם (שאין עושין ספק דברי סופרים לכתחלה, וכמ"ש באו"ח סי' י', עיין שם במגן אברהם ס"ק יא). וכך גם כאן אפשר לברר אם הביא כבר ב' שערות.

על כרחך צריך לומר שבזה סמכו חכמים על החזקה בכל אופן.

14 שו"ע ס"ט (לעולם הוא קטן עד שיביא ב' שערות אחר שיהיה בן י"ג ויום אחד). וכמבואר בשו"ע אה"ע ז' סי' קנה סי"ד (אין שתי שערות סימן גדלות אלא אם כן באו מ"ב שנה ואילך, אבל אם באו קודם לכן, אפילו תוך שנת שנים עשר, חשוב כשומא, ואינה נחשבת גדולה על ידם, אלא אם כן הביאה אחרות אחר שנים עשר שנה). וכן הוא ברמב"ם הל' אישות פ"ב ה"י (אפילו הביא כמה שערות בתוך הזמן הזה, אינו סימן אלא שומא. הביא שתי שערות . . והוא מבן י"ג שנה ויום אחד ומעלה, נקרא גדול ונקרא איש).

15 דרכי משה סק"ג (מדברי הטור שכתב וגדולים שהביאו שתי שערות, משמע דוקא שהביאו שתי שערות בגדלותו, אבל בלאו הכי לא. וכן כתב מהרי"ק שורש מ"ט, שזהו דעת הרא"ש והטור. וכתב, שכן דעת ר"י והסמ"ג, ולכן אין להקל בדבר. וכן כתב ב"י בשם תשובת הרשב"א).

וראה לעיל ס"ז (ומכל מקום אין צריך לבדוק בשערות בכל שהגיע לכלל שנותיו, דהיינו בן י"ג שנה ויום אחד, שכיון שתפלה מדברי סופרים, סומכין על החזקה שמן הסתם הביא ב' שערות, כיון שהגיע לכלל שנותיו שראוי להביא בהן ב' שערות).

תרופות בפסח

הגאון החסיד הרב נתנאל לייב שליט"א

חבר ועד רבני ליובאוויטש צרפת

ראש כולל "לב בנימין"

מחבר ספרי "לוח הלכה ומנהג"

- א -

פתיחה לדיני תרופות בפסח:

א. המציאות: התרופות הבאות בצורת כדורים וטבליות מורכבות בדרך כלל מ'סם התרופה' (החלק הפעיל - המרפא), ואבקת עמילן שמדבק את הכל ומגבש את החומר לצורה של כדור. העמילן מיוצר מחיטה (- חמץ), תירס (- קטניות), או תפוחי אדמה (- כשר). לגבי התרופה עצמה (החומר הפעיל, המרפא), רובן מיוצרות ממרכיבים שאין בהם חשש של חמץ (מלבד וויטמינים, שעשויים להיות משמרים, וגלוקוזה, שעשוי מעמילן של חיטה). קיים חשש נוסף בתרופות, והוא בחומרי העזר שמוסיפים לתרופה כדי למנוע את התפרקותה, וכן החומר שמוסיפים כציפוי שנותן צבע וברק או ממתיק את התרופה. חומרים אלו מכילים עמילן, גלוקוזה, או אלכוהול, ויש שמקורם בדגנים¹.

ב. הנאה מחמץ שאינו ראוי לאכילת כלב: מאכל חמץ, שעוד לפני כניסת החג, התקלקל או נשרף וכו', עד שנעשה 'אינו ראוי למאכל כלב', לא נחשב 'אוכל', אלא כעפר בעלמא, ואין חובה לבערו לפני פסח ומותר בהנאה. (ברייתא, פסחים, מה, שו"ע, תמב, ב, ט, וש"ע אדה"ז שם כא, לב. ואע"פ שבשאר איסורים, כל שאינו ראוי למאכל אדם, מותר באכילה, חמץ שונה, שגם כשלא ראוי לאכילה, יכול להחמיץ איתו עיסות אחרות, ולכן נחשב עדיין חמץ, משא"כ כשהתקלקל כל כך שלא ראוי לאכילת כלב, לא יכול להחמיץ אחרים (ביאור הלכה, תמב, ט בשם הר"ן ומג"א, ע"פ גמ' פסחים מה, ב)².

(1) באחד ממדריכי הכשרות מלפני כמה שנים (ויתכן שחלק מהדברים לא מעודכנים, אך זה נותן אינדיקציה), מובא שבכל הכדורים יש עמילן, וכל אלה המיוצרים בארץ ישראל, מכילים רק עמילן תירס (קטניות), והרי אין איסור של קטניות לחולה גם כשאין בו סכנה. גם הכדורים המיוצרים בחו"ל הם ברובם ללא חשש חמץ, למעט כמה בתי חרושת cibai zyma בשוויץ, bayer בגרמניה, special מצרפת שמייצרים מחיטה, ובבית החרושת שבאמריקה מייצרים מתירס (קטניות). לא יודע על בעיות בחומרי הטעם בכדורים, חוץ מטבליות לעיסה כגון combambantrin ו vermoz. בסירופים יכולה להיות בעיה של חמץ בחומרים הממתיקים כגלוקוזה וסורביטול. גם בטיפות אף קיימת לפעמים בעיה של סורביטול. במשחה יש שני סוגים, אחת שומנית שאין בה בעיה, אך קיימת גם משחה לא שומנית, שבהם יש חשש לסורביטול. ברוב הויטמינים אין בעיה מלבד ויטמין b2, c, e וחומצה פולית. בסירופים ישנם כמה עם בעיה.

(2) ולפי זה, אם אינו ראוי לאכילת כלב, מחמת סיבה צדדית (מליחות, חריפות וכו'), אבל יכול להחמיץ עיסות אחרות, נחשב עדיין חמץ, ואסור, ואכמ"ל.

ג. הנאה מתערובת של חמץ, שאינה ראויה לאכילת אדם³: וכן הדין, כאשר החמץ עצמו ראוי לאכילה⁴, אלא שהוא מעורב לפני פסח, במאכל שלא ראוי לאכילה, ועכשיו כל התערובת אינה אכילה לאדם, שמותר בהנאה, ואין חובה לבערו (שו"ע, תמב, א, וד. שו"ע אדמו"ר הזקן, תמב כב, כד⁵).

ד. 'אכילת' חמץ שאינו ראוי לאכילת כלב [אחשביה]: למרות שחמץ שהתקלקל או נשרף וכו', עד שאינו ראוי לאכילת כלב, לא נחשב 'אוכל', ולכן יכול להשהותו ברשותו בפסח ולהנות ממנו, כי נחשב כמשהה או נהנה מ'עפר', בכל זאת, אסור הוא באכילה מדרבנן, כי בעצם זה שרוצה לאכול אותו, הרי הוא מחשיב את אכילתו לאכילה גמורה, ונמצא ש'אוכל' חמץ בפסח. (רא"ש, תרומת הדשן, ט"ז, שו"ע אדמו"ר הזקן, תמב, לב, משנ"ב, שם, מג⁶).

ה. 'אחשביה', כשלא מתכוין לאכילת החמץ: דין 'אחשביה', הוא רק כאשר אוכל את החמץ בכוונה, ובכך 'מחשיב' אותו למאכל, אבל אם אוכלו בלי כונה, לא 'החשיבו' ומותר. וכגון: חמץ שלא ראוי לאכילת כלב, שמעורב באוכל שאינו חמץ (והתבטל ברוב⁷), או חמץ ראוי לאכילה, שהתערב בדבר שאינו ראוי לאכילה, ונעשתה התערובת, לא ראויה לאכילה⁸, אם אכל מאותה

(3) וכאן לא צריך שלא יהיה ראוי לאכילת כלב, אלא כל שאינו מאכל אדם (שלא ראוי לאכילה כלל, או אפילו שאינו מאכל בריאים, אבל חולים אוכלים ממנו), מותר בשהיה ובהנאה, כי לא שייך פה האפשרות שהחמץ יחמץ עיסות אחרות כי הוא כבר מעורב (פמ"ג, תמב, א"א, ב).

(4) אבל אם לא ראוי לאכילה (חמץ נוקשה), והתערב, אז אפילו התערב בפסח עצמו, הוא בטל, ומותר אפילו באכילה, מג"א תמוז, ה, אדמו"ר הזקן, תמוז, יח, משנ"ב, תמב, יט.

(5) לשון השו"ע תמב, ד: "דבר שנתערב בו חמץ ואינו מאכל אדם כלל, או שאינו מאכל כל אדם . . . מותר לקיימו", שו"ע אדה"ז שם כב: "חמץ גמור, שהיה ראוי לאכילה, שעירב אותו בדבר שאינו מאכל אדם כלל או . . . שאינו מאכל אלא לחולים, מותר לקיימו בפסח", הרי שאין עליו איסור 'בל יראה' ובסעיף כד, אומר אדמו"ר הזקן כלל גדול: "כל דבר שמותר לקיימו, מותר להנות ממנו בפסח", הרי שמותר גם בהנאה. וראה לקמן נפק"מ מזה, בידי תרופות לשימוש חיצוני, כטיפות עיניים ואוזניים, משחות וכו'.

(6) מקור הדין הוא בגמ' פסחים כא, ב: "חרכו קודם זמנו, מותר בהנאה", כלומר, אם שרפו את החמץ לפני פסח, הרי הוא מותר בהנאה. והבינו הרבה ראשונים (ר"ן, בעל המאור, מאירי, ריטב"א בשם רא"ה, מהר"ם הלאווה, תוס'. ולהעיר מרמ"א תמב, ד, ומה שתמה המשנ"ב, כג), שזה שהביאה הגמ' רק היתר הנאה ולא היתר אכילה, כי בפועל אין הדרך לאכול חמץ שרוף, אבל אין הכי נמי שמותר גם באכילה (ולדעתם, אין 'אחשביה', כי אכילת עפר, לא הופכת אותו לאוכל), אבל הרא"ש שם הבין מסברא, שדברי הגמ' מדויקים, והחמץ השרוף מותר בהנאה אך לא באכילה, כי כאשר אוכל אותו הרי הוא מחשיבו באכילתו לאוכל, וכן כתב בתרומת הדשן קכט, ונפסק בשו"ע תמב, ד, ט, והט"ז ח, הוסיף שהאיסור הוא רק מדרבנן, וכן דעת המג"א טו, שו"ע אדמו"ר הזקן, לב, ומשנ"ב מג.

(7) כלומר, החמץ המקולקל הוא רק מיעוט, ורוב התערובת, היא אוכל שאינו חמץ. [והטעם שמספיק רוב, כי מן הדין כל איסור בטל ברוב, אלא שאם נותן טעם אינו בטל, וצריך שישים, אבל כאן שאינו ראוי לאכילת אדם, לא נותן טעם, ולכן מספיק רוב], אבל אם אותו חמץ לא בטל ברוב, אסורה כל התערובת באכילה גם כשלא מתכוין לחמץ, כי מכיון שהוא הרוב ולא בטל, נחשבת כל התערובת חמץ שלא ראוי לאכילה, והאוכל תערובת זו, הרי הוא אוכל חמץ שנפסל מאכילת כלב, בעצם האכילה 'מחשיבה' אותו כמאכל. (משמעות אדמו"ר הזקן, תמב, לב, שהתיר כשלא מתכוין לחמץ, רק כשבטל ברוב, וכן משמעות משנ"ב תמב, מג. וכן הוא בלשון החק יעקב: "אם נפל דיו או שאר חמץ שנפסל מאכילת כלב לתוך המאכל, אפילו ברובא בעלמא בטל, כיון דעפרא בעלמא הוא, ולא אחשביה באכילתו בזה, כי אין כוונתו רק לאכול המאכל").

(8) כך מוכח מדברי תרומה"ד שהתיר את הדיו שהתבשל בשכר (חמץ), כי לא מתכוין לאכילה, והרי שם מדובר

תערובת, ולא התכוין לאכילת החמץ [החמץ נפל שם מעצמו, החמץ הונח שם בשוגג, האכילה עצמה הייתה בלי כוונה⁹], לא נקרא 'אחשביה', כי לא חשב על החמץ באכילתו, ונחשב כאילו אכל 'עפר' שמעורב באוכל כשר (תרומת הדשן, קכט, חק יעקב, תמב, יט, שו"ע אדמו"ר הזקן, תמב, לג, לד, משנ"ב, תמב, מג).

ו. 'אחשביה', כשמתכוין לחמץ שבתערובת: אם מתכוין גם לאכילת החמץ שבתערובת, הרי זה אסור באכילה, מדין 'אחשביה' [גם כאשר החמץ בטל ברוב], כי באכילת התערובת, מחשיב את החמץ שבה, ושוב אינו נחשב כ'עפר' בלבד, אלא כאוכל. (משמעות הפוסקים הנ"ל, שהתירו כי לא מתכוין לחמץ שבתערובת).

ז. סברות שונות, להתיר תרופות מרות, בזמן הזה: על פי המתבאר עד כאן, נוכל להבין את הסברות השונות שנאמרו בפוסקים, להתיר אכילת תרופה שיש בה חמץ, אם טעמה מר, ואינה ראויה לאכילה - גם לחולה שאין בו סכנה:

(א) אין 'אחשביה' ברפואה: כיון שהאכילה אינה למטרת אכילה, אלא רק כדי להתרפאות, לא 'החשיב' בזה, את הדבר ל'אוכל' ונשאר כעפר בעלמא¹⁰.

בשכר (חמץ) שראוי לאכילה, ורק מחמת שבושל עם הדיו שאינו ראוי לאכילה נעשה הכל לא ראוי לאכילה. וכלשון אדמו"ר הזקן (תמב, לד): "דיו שבישל נכרי בשכר . . השכר שבדיו נפסל מאכילת כלב . . מותר לכתוב בו במועד, דאף אם ישכח, ויתן קולמוסו לתוך פיו אין בכך כלום כיון שאין מתכוין לאכלו". משמע אם מתכוין אסור. (9) ולכן מותר לכתוב בעט שיש בו דיו שהתבשל עם חמץ לפני פסח, כי גם אם ישכח ויניח את העט בפה ויטעם מהדיו, לא נחשב שאכל 'חמץ' כי האכילה הייתה בלי כוונה, ואי אפשר לומר שהוא 'החשיב' את החמץ שבדיו כשהכניס את העט בפה. (חק יעקב, תמב, יט, שו"ע אדמו"ר הזקן, תמב לד). וז"ל תרומה"ד קכט, מקורו של דין זה: "ולא חיישינן שיתן קולמוסו לתוך פיו, וחמץ שנפסל מאכילת כלב אסור באכילה עכ"פ, כיון שנותן שלא בכוונה, ליכא קפידא, דדוקא בכוונה אסור דאחשביה לאכילה". ולפי זה יוצא, שאין אסור בדבר שמורחים על השפתיים לרפואה וכדו', אפילו אם יתכן שיכנס קצת לתוך הפה, כי אין לו כוונה לאוכלו ולא שייך 'אחשביה'. [ונראה שהוא הדין במשחת שיניים, שגם אם בולע בטעות, אין כאן אכילה בכוונה, ולא שייך 'אחשביה', ואע"פ שטעמה אינו מר, בכל זאת אינו דבר מאכל, ורק מצד 'אחשביה' היה מקום לאוסרו. אך אע"פ כ בספר 'הלכות פסח' (הרב שמעון איידאר, ב, הע' קח) כותב, שאמר לו הגר"מ פיינשטיין, שלמרות שאפילו אם בלע בטעות לא נקרא 'אחשביה', מ"מ כיון שאפשר להשיג בלי כוהל ושאר חשש חמץ, אין להשתמש במשחת שיניים שיש בה חשש חמץ].

10 דין 'אחשביה' באכילה לרפואה: א. דעת רוב הפוסקים שאין 'אחשביה' באכילה לרפואה. ב. דעת כמה פוסקים, שגם באכילה לרפואה יש 'אחשביה'. ג. בירור דעת אדמו"ר הזקן.

א. דעת רוב הפוסקים, שאין באכילה לרפואה חשיבות של 'אכילה' שנאמר 'אחשביה', ואם אינו ראוי לאכילה, ובטל לפני פסח, מותר. כך נראה דעת הש"ך ('יו"ד קנה, יג. על דברי השו"ע (קנה, ג), שחולה שאין בו סכנה, יכול להתרפאות כשאינו 'דרך הנאה' (לא ראוי לאכילה), וכותב הש"ך, שזהו דוקא לצורך רפואה, אבל שלא לצורך רפואה אסור, ומציין לרא"ש בפסחים פרק ב (שכותב דין 'אחשביה'), יוצא: שכשהוא לצורך רפואה, מותר, ולא אומרים 'אחשביה'. הערה: כך הבינו כמה בדברי הש"ך (ראה נשמת אברהם, מהד"ב או"ח תסו), אבל לכאורה אין הכרח שאלו דבריו, אלא כוונתו שם להתיר לצורך רפואה 'להנות' (ולא לאכול) מאיסור הנאה, והציון לרא"ש אינו זה שבסימן א, בקשר ל'אחשביה', אלא בסימן ב, שלצורך רפואה מותר להנות מאיסורי הנאה. והובאו הדברים להלכה (ראה שו"ע אדה"ז, תסו, ד), ואמנם בס"ק שאח"כ (יד), כותב הש"ך שמותר גם לאכול, כשאינו דרך האכילה, אבל לא מקשר זאת ל'אחשביה'), שו"ת כתב סופר (או"ח, קיא, שחולק על ה'שאגת אריה', שסובר

שואמרים 'אחשביה' גם ברפואה, וכדלקמן), יד אברהם (י"ד קנה, מביא את דברי הרא"ש וכותב: "אי לאו לרפואה ודאי אין להתירו באכילה אף שנפסד מאוכל אדם דמדאכליה אחשביה. רק כשאכלו לרפואה מותר, דאז לא שייך לומר דמדאכליה אחשביה, דחוליו מוכיח עליו שאינו אוכל מחמת חשיבותו רק משום רפואה"), חזו"א (קטז, ח, שאין 'אחשביה' כי דעת האדם על הסם המרפא, וברוב התרופות החמץ הוא רק במה שסביב, העמילן וכו', ראה לעיל בביאור המציאות, ולכן אין 'אחשביה' כי אכילת החמץ הוא בלי כוונת אכילה), אגרות משה (או"ח ב, צב, ג, סב, שדרך החולים לאכול לרפואתם דברים מרים ומאוסים, ואין בזה שהוא אוכלו שום הוכחה שהוא מחשיבו כאוכל), ציץ אליעזר (י, כה, כ), שערים המצויינים בהלכה (קיו, י), יחזקאל דעת (ב, ס), שמירת שבת כהלכתה (מ, פז במהדורה החדשה), תשובות והנהגות (א, רצו) ועוד.

ולדעתם יש להקשות: מדוע אסר השו"ע (תמב, ד), לאכול את ה'תריאק'ה' (תרופה, כדברי ה'לבוש', ואינה ראויה לאכילה), מטעם 'אחשביה' (כפי שביאר המשנ"ב), והרי בפשטות מדובר בחולה שאוכלה לרפואה, ואין בזה 'אחשביה' לדעתם?

[והוא סתירה מדברי השו"ע והרמ"א (י"ד קנה, ג), שפוסקים שמוותר לאכול לצורך רפואה, מאכל שלא כדרך הנאתו! (כדברי הש"ך יג, כפי שהבינו כמה את דבריו), שמתיר השו"ע אכילה שלא כדרך הנאתו, כי אין 'אחשביה' ברפואה. וגם אם לא נפרש כך את הש"ך, הרי למעשה פוסק כך בס"ק שאח"כ (יד), שאכילה שלא כדרכה מותרת לדעת הרמ"א, ולא משמע שהרמ"א בא לחלוק על המחבר, הרי שגם לדעת המחבר, אכילה שלא כדרכה לצורך רפואה, מותרת. (אמנם יש לחלק בין 'אינו ראוי לאכילה', לראוי, אך אוכלו שלא כדרכו, ראה שד"ח י"כ ג, ואכמ"ל), ובפרט לדברי היד אברהם שם (י"ד קנה), שפירש את היתר האכילה ברמ"א, מטעם 'אחשביה', שהתיר הרמ"א כי אין 'אחשביה' בתרופות, מדוע א"כ מסכים הרמ"א לדין של 'תריאק'ה' (ורק דן לגבי 'חזרו וניעור'), והרי היה צריך להיות מותר, כי אין 'אחשביה' שהרי אוכלים אותו לרפואה). ולהעיר, שגם ברמב"ם מצאנו 'סתירה' זו: שבהלכות חמץ ומצה (ד, יב), פוסק שאסור לאכול את ה'תריאק'ה' בפסח, ובפשטות מדובר בחולה. ובהלכות יסודי התורה (ה, ח), פוסק, שמוותר להתרפאות באיסורים שטעמם מר? ואכן הרדב"ז (תקטט), וה'אמרי בינה' (דיני פסח, ז) מיישבים את הסתירה ברמב"ם, אבל הסכרם לא עולה יפה בדברי השו"ע ונו"כ, כמובן למעין].

יש לדחוק, שהשו"ע שאסר את אכילת ה'תריאק'ה', מדבר על אדם בריא, שכאשר אדם בריא אוכל זאת, הרי הוא 'מחשיבו' למאכל, אבל אין הכי נמי, שאם אוכל זאת אדם חולה לרפואה, לא יהיה אסור, כי אכילה לרפואה אינה אכילה, ולא 'מחשיבו' אותו לאוכל. [שו"ר שכך כתבו ליישב בנשמת אברהם (מהד"ב, א, סימן תסו) ועוד, אך באמת, דוחק לומר שהשו"ע שאסר את ה'תריאק'ה' מדבר על אדם בריא, שהרי אין סיבה שאדם בריא יאכל זאת, וכדברי המגילת ספר' (איזנטל, עמ' מב), שתמה על דברי האג"מ, האומר שאין 'אחשביה' ברפואה, מדברי השו"ע שאסר את ה'תריאק'ה', ונשאר בצ"ע, כי לא רצה ליישב שהשו"ע מיירי בבריא. ובמחנה אפרים (מאכלות אסורות, ד"ה עמדתי) יישב הסתירה ברמב"ם (ויתכן אולי לומר זאת גם בשו"ע), שמה שהתירו לחולה הוא בחולה שנפל למשכב, ומה שאסרו תריאק'ה' הוא מי שאינו חולה כל כך. וראה עוד בהליכות שלמה עמ' סט, ארחות הלכה 29, מביא מקורות שיתכן שהוא 'מאכל מלכים', ואכילתו נחשבת 'דרך הנאתו' כאשר מרקחת, ולא דומה לתרופות כלל].

דרך אחרת לבאר, על פי דברי רב האי גאון (תשו' הגאונים, לד), ש'תריאק'ה' הוא בשר נחש אפעה (שהוא מסוגל לרפא מי שנשך ע"י נחש), ואת אותו בשר מערבים בלחם יבש שחוק, ועושים ממנו כדורים. הרי שהחלק המרפא אינו החמץ, אלא הוא בא רק כדי שיהיה קצת אכיל, ואם כן אפשר לומר, שאכילה לרפואה לא נחשבת 'אחשביה', רק כשהדבר המרפא הוא האיסור, אבל כאן, הרי מצד הרפואה יכול לאכול את הסם המרפא ללא החמץ, ומדוע אוכל גם את החמץ? ולכן, באכילתו גם את החמץ שסביב לדבר המרפא, 'אחשביה' את הדבר לאכילה (פעמי יעקב, סד עמ' מו).

ב. יש אומרים, שגם באכילה בשביל רפואה יש משום 'אחשביה': ואדרבה, מכיון שהחולה צריך לאכול זאת בשביל הרפואה, הרי הוא מחשיב אותה ביותר, וחל על זה שם אכילה. ולדעתם, האוכל דבר לרפואה שאינו ראוי לאכילה, אסור (גם לחולה שאין בו סכנה). כך דעת השאגת אריה (עד-עה), שו"ת ערוגת הבושם (צט), אחיעזר (ג, לא, ד), שו"ת עמק שאלה (או"ח יב). ולכאורה כך היא גם דעת אדמו"ר הזקן (תמב, כב, וקו"א שם), שהרי לגבי ה'תריאק'ה',

(ב) ברוב התרופות, חשש החמץ הוא במה שסביב לתרופה, ולא בתרופה עצמה (בחומר הפעיל, המרפא), ואם כן, לא שייך לומר 'אחשביה', כי כוונת האדם היא רק לתרופה עצמה, אך מה שסביבה נאכל בלי כוונת אכילה (והתבאר לעיל בסעיף ה, שבלי כוונת אכילה אין דין 'אחשביה')¹¹.

כותב אדמו"ר הזקן, שאינו מאכל כל אדם אלא הוא מאכל לחולים, ואסור לאכול בפסח. הרי שגם דבר שהוא לרפואה, אסור לאכול, מדין 'אחשביה'.

ולדעות אלו, לא שייך היתר זה בתרופות של ימינו, שאע"פ שאינן ראויות לאכילה, בכל זאת, כאשר אוכל אותן, אף שהוא למטרת רפואה, 'אחשביה', ואסור.

ג. בירור דעת אדמו"ר הזקן באחשביה באכילה לרפואה:

מהנלמד עד עכשיו יוצא לכאורה, שההיתר העיקרי שעליו התבססו הפוסקים להקל בתרופות בפסח, הוא אכן דעת רוב הפוסקים אבל לא דעת אדמו"ר הזקן!

ונראה, שלא זאת כוונת אדמו"ר הזקן, אלא גם הוא סובר כדעת הש"ך וכו', שבאכילה לרפואה לא אומרים 'אחשביה' (ולא כמ"ש בפסקי תשובות, ובאנצ"ר רפואית ועוד, בדעת אדה"ז), והסיבה שה'תריאקה' אסורה באכילה גם לחולה, היא לא משום 'אחשביה', אלא משום שהוא נחשב 'דרך הנאתו' (ואכילת איסור 'דרך הנאתו', אסורה לחולה, כמבואר ב"ד קנה, ג), והסיבה שנחשב 'דרך הנאתו' אע"פ שהוא לא ראוי לאכילת כל אדם היא, כי כך הוא דרך עשייתו של ה'תריאקה', והאיסור לא בטל בתוכו, ונחשב כאוכל איסור בדרכו הרגילה, שאסור גם לחולה. ואכן כך ביאר רבינו מנוח את דברי הרמב"ם שאסר את ה'תריאקה' (אסיא, עט - פ עמ' 82, וקובץ עטרת שלמה, ג, עמ' עדר).

[ובזה יומתק, מה שלא הזכיר אדמו"ר דין 'אחשביה' לגבי 'תריאקה'. דהנה, כאשר באים להסביר את הדין של 'תריאקה', צריך להסביר שני דברים: א. מדוע החמץ שבה לא בטל. ב. מדוע הוא אסור באכילה, והרי אינו ראוי לאכילה. המשנ"ב מבאר זאת כך: א. החמץ בטל לפני פסח אך 'חוזר ונייעור' בפסח. ב. אסור באכילה מדין 'אחשביה'. אך אדמו"ר הזקן מבאר רק את נדון א, וכותב שאינו מטעם 'חוזר ונייעור' (ואחת ההוכחות לכך היא, שהשו"ע בסי' תמוז, לא סובר דין 'חוזר ונייעור' ובכל זאת אוסר את ה'תריאקה'), אלא מכיון שכך הוא "דרך עשייתו", לא בטל (על דרך דין 'מעמיד'). אך לגבי נדון ב, (מדוע אסור באכילה), לא מבאר כלום, אלא כותב: "אסור לאכול מזה התערובת בפסח, ואפילו אין בו אלא חמץ כל שהוא, אם דרך עשייתו הוא ע"י תערובת חמץ, כגון התריאקה" (ומוסיף שהטעם בזה הוא, כמו שנתבאר לעיל בסעיף ו, ושם מבואר בקו"א באריכות שטעם האיסור הוא, שכשהוא 'דרך עשייתו' אינו בטל, ושכן דעת השו"ע, והמג"א וכו'). אמנם אפשר לומר שכוונתו שאסור באכילה מדין 'אחשביה' (שהביא כמה סעיפים אחר כך, לב-לד), אבל תמוה שלא כתב זאת. ולפי המבואר, שאיסור האכילה אינו מטעם 'אחשביה' אלא מטעם זה גופא, שכיון שכך הוא 'דרך עשייתו' לכן נחשב 'דרך הנאה', מובן שלא הוזק להסבר נוסף (של אחשביה), מדוע אסור באכילה.

וכן מדוקדק לכאורה בט"ז, שבסעיף ד, לגבי תריאקה, כותב: "יש לאסור באכילה בזה ה'תריאקה, דשמה החמץ שבתוכה הוא מעמידו", ולא כתב שהוא משום 'אחשביה', ורק בסעיף ט, לגבי חמץ שהתעפש ונפסל מאכילת כלב, כותב הט"ז, שאסור באכילה משום 'אחשביה' (ואכן שם לא מדובר במאכל שהוא לרפואה).

ויוצא, שגם לדעת אדמו"ר הזקן, לא אומרים 'אחשביה' באכילה שהיא לרפואה, וכדעת רוב הפוסקים, ועל זה אפשר להסתמך להקל מן הדין בתרופות (כי תרופה לא דומה ל'תריאקה', כי כי החמץ שבה אינו חלק מ'תיקון עשייתה', ולא נחשב 'דרך הנאתו'. ראה 'אסיא' שם).

וראה לקמן, סברות נוספות להקל בתרופות בפסח, ועל חלקן יכול אדמו"ר הזקן להסכים, גם אם נאמר (כפי שהבינו כמה בדעתו), שסובר שאומרים 'אחשביה', גם בחולה שאוכל לרפואה.

11) כך משמע כוונת החזו"א (קטז, ח), וביאור הדבר: שדין 'אחשביה' הוא רק כשאוכל את הדבר המאוס בכוונה (כנ"ל סעיף ה), וזו 'מחשיבו', אבל כאן, הוא לא מתכוין אליו כלל, אלא כוונתו רק לחלק בתרופה שמרפא והיא לא חמץ. וראה במגילת ספר (איזנטל, עמ' מב), שלכן תריאקה אסורה באכילה (שו"ע, תמב, ד), כי שם החמץ הוא

ג) החמץ שמעורב בתרופות הוא 'חמץ נוקשה' (שמתחילת חימוצו לא ראוי לאכילה), ולכן אינו אוסר באכילה את התערובת כנ"ל¹².

ד) גלולה, לא 'נאכלת' אלא 'נבלעת', ודבר שהדרך רק לבלועו, נחשב 'לא דרך אכילה', ומותר לחולה¹³.

ה) יש תרופות שהחמץ שבתרופה עובר תהליך כימי והשתנה כך שלא נחשב אוכל ולא נחשב חמץ¹⁴.

ו) כשהחמץ שבתרופה, עטוף בדבר מה, לא נחשב 'דרך אכילה' כי החמץ לא נוגע בגרון, ולכן אין איסור לחולה (תרופות שהאבקה שמעורב בה חמץ, היא בתוך כמוסה (capsule) שאינה חמץ). ולפי זה יש שייצעו, שכאשר אוכלים תרופה בפסת, עוטפים אותה בנייר דק וכדו'¹⁵.

חלק ממרכיבי התרופה, ולכן אומרים 'אחשביה', כי כוונת האוכל גם על החמץ, ובאכילתו החשיב אותו לאוכל. ולפי זה, יתכן לפרש בדעת אדמו"ר הזקן גם כן כך, שאמנם סובר שאומרים 'אחשביה' גם במאכל שאוכלים לרפואה (וכדעת השאג"א ועוד, וכמו שהבינו כמה בדעתו, ראה פסקי תשובות), ולכן אסורה התריאקה באכילה, אע"פ שהיא מאכל לחולים בלבד, ואע"כ, אין איסור ברוב התרופות (המרות) בזמננו, שהחומר הפעיל אינו חמץ, ובכה"ג לא אומרים 'אחשביה', כי לא מתכוין לחמץ שסביב לתרופה. [אמנם מדברי רב האי גאון ועוד (הובאו בהערות לעיל) משמע ברור, שגם בתריאקה החמץ היה רק כדי לגבל ולעשות צורה ולא היה חלק מהתרופה, וא"כ נפל לביר היתר זה בדעת אדה"ז, ודו"ק].

12) כפי שהתבאר לעיל (הערה 3), אם החמץ שהוכנס בתערובת אינו ראוי לאכילה (חמץ נוקשה), אז אפילו התערב בפסח עצמו, הוא בטל, ומותר אפילו באכילה (מג"א תמוז, ה, אדמו"ר הזקן, תמוז, יח, משנ"ב, תמב, יט). וכותב שו"ת לבושי מרדכי (או"ח פו), שכן הוא בתרופות דזמננו, שהחמץ שבהם הוא מלכתחילה חמץ נוקשה: "בהני פיללען (תרופות), שפיטא שערב בו חמץ אפוי כמו לחם, אך ורק קמח עם מים . . א"כ כבר הוה 'נוקשה'". וכ"כ בחזו"א (קטז, ח): "טבלאות רפואה (תרופות), שמעורב בהן קמח, אם מעורב בהן מים, יש בהן משום 'חמץ נוקשה'. וכן כותב בתוך הדברים בפשיטות הגרשז"א (מנחת שלמה, א, יז): 'תרופות בפסח . . עושין בתחילה את העיסה שהיא חמץ נוקשה, אך ורק לדבק בה את התרופה . . אמנם יתכן שיהיה בתרופה חמץ באופן אחר (אלכוהול וכו'), ולא יהיה בגדר 'חמץ נוקשה', ולכן סברא זו לא מספיקה להתיר את כל התרופות באכילה.

13) סברא זו מציע הגרשז"א (מנחת שלמה, א, יז), לגבי תרופות דזמננו שהן בצורת גלולות, שהסם המרפא עטוף בחמץ: "אך אע"פ כן נראה, דדוקא באוכל גמור שרגילים ללעוס ולאכול רק אז אמרינן שגם בליעה חשיב כדרך אכילה, משא"כ בדבר דלא חזי כלל לאכילה ועומד רק לבלוע וגם רק לחולים כמו גלולות דנדון דידן, שפיר חשיב לכו"ע שלא כדרך אכילה ושירי לחולה שאין בו סכנה". כמבואר בשו"ע (י"ד, קנה, ג): "בשאר איסורים, מתרפאים . . (גם) שלא במקום סכנה, כדרך הנאתן אסור, שלא כדרך הנאתן, מותר". ו'בליעה' בדבר שלא אמורים לאכול, נחשב שלא כדרך הנאה, ולכן מותר לחולה אפילו שאין בו סכנה. [וראה פת"ש (י"ד קנה) מביא מחלוקת בין התורות חיים (חולין, קכ, א), הסובר שאכילה ע"י בליעה לא נחשב כדרך הנאתו. והג"ב (קמא, י"ד לה), שחולק. והאריך בזה הגר"י הענגיל בבית האוצר (מערכת א-כ כלל קנג), ועוד פוסקים (הלכה ורפואה, ד, עמ' עה)].

14) ראה הלכה ורפואה (הרש"ר, ד, עמ' עג): "האחרונים דנו במיני תרופות דהחמץ עבר תהליך כימי שנשתנה ואלינן בתר השתא, והוי כעפרא בעלמא", ראה שם רשימה של פוסקים הדנים בזה. (ונראה כוונתם, שגם לא אומרים 'אחשביה' בכהאי גוונא, כי השתנה לגמרי ולא רק שהתקלקל, ושייך לדון אם 'אחשבנו' אותו כאוכל, אלא כאשר עברו תהליך כימי, נעשה דבר חדש, שגם אם 'נחשיבו' כאוכל, לא יהיה זה אוכל של חמץ, אלא בריה חדשה).

15) שו"ת עצי הלבנן (יט, והוכיח מדברי המשנה למלך (מאכלות אסורות, יד, יב), בענין 'כרכו בסיב', שו"ת אחיעזר (לא, ד, שחשש לדעת השאג"א שיש 'אחשביה' בתרופות, ולכן הצריך לכרוך את התרופה בנייר וכדו').

- ב -

תרופות לחולה שיש בו סכנה¹⁶:

א. אכילת תרופה חמץ: חולה במצב של סכנה, ואפילו בחשש סכנה, כל תרופה שיכולה להועיל לו, ואפילו רק בספק, מותר לאכלה אפילו היא חמץ גמור, וככל דיני פיקוח נפש, אלא אם כן אפשר למצוא בקלות תחליף שאינו חמץ. ונוהגים להדר לעטוף את התרופה בנייר דק או בקפסולה, נקיה מחשש חמץ (ירושלמי שבת, יד, ד, שו"ע אדמו"ר הזקן תסו, ה, משנ"ב, תסו ב. לעטוף: ראה לעיל הערה 15. ויש לייחד כלים מיוחדים שאחרים לא ישתמשו בהם)¹⁷.

ב. ההנהגה למעשה: הנוטלים תרופות מחמת בעיות רפואיות, כגון לחץ דם, סכרת, או חולי לב, כליות ושאר אברים פנימיים, וכן הסובלים מבעיות נפשיות וכדומה, יכולים לקחת את תרופותיהם בלי שום חשש ופקפוק, בין אם הן מופיעות ברשימת התרופות הכשרות לפסח, בין אם אינן מופיעות¹⁸. ויתירה מכך: אפילו אם יש ברשימת התרופות, תרופה דומה למה שלוקח שהיא כשרה לפסח, אין לשנות מהתרופה הקבועה לתרופה אחרת ללא הוראה מרופא שמכיר את מצבו, כי עצם השינוי יכול לגרום לסיכוכים שונים ובעיות רפואיות, שלא ניתן לצפותם מראש, ובזה יקיימו את מצות 'ונשמרתם מאוד לנפשותיכם'. (הרב שמואל אליעזר שטרן, בהסכמת

שו"ת משנה הלכות (ט, קנז), שו"ת קנין תורה בהלכה (ד, מד), הגרשז"א (מנחת שלמה, עמ' עא, תשו' מכת"י: "וליתר שאת, טוב לכוון הכדור בנייר דק, ואז הוא שלא כדרך הנאה, דשרי במקום חולי שאין בו סכנה"), וראה 'בשבילי הרפואה' (ג-ד תש"מ עמ' ט), הגש"פ להגריש"א (עמ' 13) ועוד. ולגבי תרופה שבתוך קפסולה, כתב הגרשז"א (מנחת שלמה, ב, סג, ב). שיתכן שלא נחשב 'חציצה', כי היא נעשתה כדי להקל על הבליעה, ולא דומה לכריכת האוכל בסיב, שהוא ממש דבר מיותר. [בשנים קודמות היה חשש חמץ בקפסולה עצמה, כפי שמופיע במדריך הכשרות משנת תשכ"ו ועוד (וראה ציץ אליעזר, י כה, כ), אבל בימינו בדרך כלל אין חשש חמץ רק קטניות, ואין איסור קטניות גם לחולה שאין בו סכנה (שמירת שבת כהלכתה, מו, צ)].

16 הגדרת חולה שיש בו סכנה אינו רק מי שעכשיו נמצא בסכנה מיידית, אלא כל חולה שאם לא יקבל טיפול רפואי מבעוד מועד, עשוי עם הזמן להגיע לידי סכנה, הרי הוא בכלל זה, ואין הכוונה שימות מזה, אלא אפילו אם ע"י מניעת הטיפול יכביד עליו החולי עד שיהיה מסוכן, דינו כחולה שיש בו סכנה ומחללין עליו את השבת ואוכל ביום הכיפורים ואוכל חמץ בפסח (שו"ע, תריח, שו"ע אדמו"ר הזקן שם סעי' ב ובמ"ב שם, ב, שו"ת אגרות משה אור"ח, ג, צא). אדם הלוקח תרופות עבור מחלות לב למיניהם או לאחר ניתוח, או אדם הלוקח תרופות לסכרת או למחלות ממאירות, או למחלות זיהומיות כמו דלקת ריאות, שושנה, דלקת גרון עם חום, חזרת באדם מבוגר, קריש ברגלים, יתר לחץ דם, מחלות עיניים, או סטמה, או שאר מחלות דרכי הנשימה, תרופות אחרי אירוע מוחי, פרקינסון, אולקוס, ושאר מחלות מעים, מחלות נפש לסוגיהן, מעוברות בסיכון שלוקחות תרופות, כל אלו יש בהם חשש סכנה ומותר לקחת תרופות הכרוכות באיסור.

17 גמ' ירושלמי (שבת יד, ד), מגן אברהם תסו, ב, חק יעקב, א. וכך כותב אדמו"ר הזקן: "אם יש חשש סכנה, מותר לישראל לעשות החמץ משלו לרפואה". וזהו ככל דיני פיקוח נפש, שהותר לעבור על איסורי התורה כדי להציל נפש. אמנם, אם הסכנה היא חשש רחוק, יש להתייעץ עם רופא ורב. אמנם אם אפשר בקלות למצוא דרך היתר צריך לעשות, כמ"ש המשנ"ב (תסו, ב): "כשיש בו סכנה מותר אף במקום שיש לאו דבל יראה, אם רק אפשר שרפואה זו תועיל לו, ואין בקל לעשות בדרך היתר, ואפילו אכילה ושתיה גמורה של חמץ נמי מותר לרפואות, כיון שיש בו סכנה". ולהעיר מדברי המג"א (שכח, 1), שאם חולה לא רוצה לקבל את התרופה, כופים אותו. וידועים דברי הר"ן (יומא, ג, ב), שחולה שיש בו סכנה שמחמיר על עצמו, אינה מידת חסידות, אלא הוא שופך דמים.

18 ולהעיר, שיתכן שתרופה לא תופיע ברשימה, כי לא הצליחו לברר את כשרותה, ולא בגלל שהיא חמץ. (ע"פ מדריך הכשרות של בד"ץ העדה החרדית).

הגר"ש וואזנר, והגריש"א¹⁹. ויש לייחד כלים מיוחדים לנטילת התרופות, שאחרים לא ישתמשו בהם, וישתו את התרופה עם מים ולא ע"י משקה מתוק (נתיבות הכשרות. כי במשקה ממותק, יש סכרה שנעשה ראוי לאכילה).

ג. 'בל יראה' בתרופה חמץ: כאשר יש בתרופה חמץ (שאינו בטל, או שחוזר וניעור בפסח - והיא ראויה לאכילה²⁰), אע"פ שמותר לאכול מצד הסכנה, אסור להחזיקה ברשותו, מצד איסור 'בל יראה', כי אין צורך שיהיה החמץ שלו, כדי להינצל מסכנה. ולכן יש לעשות ככל האפשר, שלא יהיה החמץ שלו וברשותו²¹.

19) דברים אלו פרסם הרב שטרן, בהסכמתו של הגר"ש וואזנר, בהזדמנויות שונות, כדי להזהיר מפני טעות שהשתרשה בלב הציבור, בעקבות פרסומים של רשימת תרופות כשרות לפסח, שלמרות תועלתם המרובה, יכולות להביא להחמרה מופלגת, שאינה מוצדקת, ומנוגדת למצות 'ונשמרתם לנפשותיכם'. [ואכן ישנם גופי כשרות, שלא מפרסמים רשימת תרופות כשרות לפסח, כי נוכחו לדעת שזה מביא לפיקוח נפש, לאלו שחיהם נתונים בסכנה, ונמנעים מנטילת התרופות החיוניות להם].

וכך כותב הרב שטרן: "בשנים האחרונות חודרת לציבור הרחב ההשקפה והתודעה כאילו הנושא המרכזי בחג הספח הוא השמירה והזהירות המפולגת לא להיכשל חס וחלילה בנטילת תרופות שאין כשרותן לפסח מבורר. כל מדריך כשרות מכובד, מייחד את חלקה הגדול של החוברת לרשימה מדוקדקת של התרופות הכשרות ואותן שאינן כשרות. . . וכך חודרים הרתיעה והפחד בלבות שלומי אמוני ישראל והמה בודקים בשבע חקירות ובדיקות את מלאי התרופות. . . כי הדבר מתקבל אצלם כמכשול של חמץ בפסח ר"ל. . . ותוצאה מההשקפה משובשת זו, באים יהודים רבים לידי סכנת נפשות וחשש סכנה. . . והם עושים לעצמם חשבונות של מה בכך, שבודאי לא יזיק להם אם לא יטלו את התרופות הקבועות שלהם במשך שבעת ימי חג הפסח. . . והמצאיות בשטח מוכיחה, שהרבה אנשים מבוגרים חולניים הנזקקים לטיפול תרופתי קבוע, יש אצלם נסיגה משמעותית מבריאותם התקינה בימי הפסח. . . לכן מצאתי חושב בנפשי לפרסם בשער בת רבים, בהסכמת מרנן ורבנן בעל שבת הלוי, והגרי"ש אלישיב, שכל אותם אנשים הנוטלים תרופות. . . (המשך הדברים הובאו בפנים), ומסיים: 'המחמירים בזה אינם אלא מן המתמיהים'.

20) אבל כשאינה ראויה לאכילת אדם, שוב אין איסור 'בל יראה', כנ"ל בהקדמה, אות ה, שתערובת של חמץ שאינה ראויה לאכילת אדם, אין עליה איסור 'בל יראה'. וכן הוא ברוב התרופות בימינו, שהחמץ שבהן אינו ראוי לאכילה. ומכל מקום, יש לנהוג כמבואר לקמן (לא לזכות בחמץ, ולהניחו במכירת חמץ וכו'), כי לא תמיד ברור אם התרופה היא בגדר 'אינה ראויה לאכילת אדם', ויש חשש שעוברים עליה ב'בל יראה', ולכן, יש לעשות ככל הנזכר.

21) בשו"ע אדמו"ר הזקן (תנ, כד, כה), ומשנ"ב (תנ, יח, ושמג, ה), כתבו, שכאשר יש ילד חולה, שצריך להאכילו חמץ בפסח, יבקשו מגוי שיקח את הילד לביתו, ויאכיל אותו שם, ואם אי אפשר לעשות זאת, יבקש מגוי שיביא חמץ מביתו, ויאכילנו בבית הישראלי. ולא ישלם לגוי מראש, כך שלא יהיה החמץ קנוי לישראל. אמנם בדרך כלל, זה לא מעשי, ולכן הבאנו עצות אחרות, וכמו שהציעו פוסקי זמננו.

ואין להקשות מהמבואר בפוסקים, שאין לדקדק במקום סכנה (ראה, שו"ע אדמו"ר הזקן, תנ, כו, ע"פ המג"א: "וכל זה בחולה שאין בו סכנה, אבל בחולה שיש בו סכנה, אין לדקדק בכל זה. . . ואין חוששין ללאו של 'בל יראה' ובל ימצא', שהקונה את החמץ עובר עליו, שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש"). כי הדברים אמורים במצב שה'דקדוק' יביא למצב של סכנה או ספק סכנה, אבל ברור, שכל שאפשר למעט באיסור, בלי חשש סכנה בוודאי יש לעשות. וכדברי אדמו"ר הזקן עצמו (תסו, ה): "מי שיש לו חולי בבטנו, שרפואתו משבשלין שעורין או שכולת שועל, ומניחין על גבי בטנו, אם אירע חולי זה בפסח ויש סכנה, מרתחין המים היטיב ואח"כ חולטין השעורין בתוכו, ושוב אינן באים לידי חימוץ, לפי שכל מה שאפשר לעשות בהיתר צריך לעשות". (וראה רמ"א י"ד קנה, שו"ע אדמו"ר הזקן שכח טז).

ד. עצות מעשיות להימנע מ'בל יראה' בתרופות חמץ:

- אם התרופות ברשותו לפני פסח, מצרפן למכירת החמץ, ומתנה עם הגוי, שיוכל לקחת מהם בפסח (בהרבה שטרות של מכירת חמץ, כבר מופיע תנאי, שאם יצטרכו תרופות, נותן הגוי רשות לקחת, ויתחשבנו איתו אחרי החג. ובכל אופן, גם אם לא התנה, ולא כתוב בשטר, יכול במקום צורך, לקחת ממה שנמכר לגוי), ומניחן במקום הנמכר לגוי, ועדיף שתהיה התרופה לכדה במקום ההוא, ללא דברי חמץ נוספים שנמכרו. ומניחה קרוב לפתח, כך שבכל פעם יוציא מנה אחת של התרופה, בלי להיכנס למקום שנמכר לגוי, ויכוין שלא לזכות בה.

- אם צריך לקנות את התרופה בפסח עצמו, ישתדל לקנות את התרופות בבית מרקחת של גויים (או יהודי שמכר את חמצו), ויקנה את התרופה על מנת שלא לזכות בה, ויאמר בפה מלא שלא רוצה לזכות בה, אלא תישאר רכושו של הגוי, וישתדל לשלם אחרי החג, כך שלא יהיה 'קנין כסף', וכשמגיע לביתו, יניח את התרופה במקום שנמכר לגוי.

- ג -

תרופות לחולה שאין בו סכנה²²:

א. מן הדין: אין איסור, לחולה שאין בו סכנה, לאכול תרופות המכילות חמץ, כשהן מרות ואינן ראויות לאכילה, כי דבר שאינו 'דרך אכילה' איסורו מדרבנן, ולא גזרו בחולה. ואין לאסור תרופות באכילה, משום 'אחשביה' (לא גזרו לחולה באינו דרך אכילה: שו"ע יו"ד קנה, ג, ש"ך יג, שו"ע אדמו"ר הזקן תסו, ד. אין לאסור משום 'אחשביה': א. אין 'אחשביה' ברפואה. ב. אין 'אחשביה' על החמץ, כי כוונת האדם לסם המרפא, ולרוב החמץ הוא במה שמסביב. ג. לרוב, החמץ שבתרופה הוא 'חמץ נוקשה', שאינו אסור באכילה כשהוא בתערובת. ד. גלולה לא 'נאכלת' אלא 'נבלעת'. ה. החמץ עבר תהליך כימי, ושוב לא מוגדר כ'אוכל').

ב. מהדרין: ההוראה הרווחת, שכאשר צריך לקחת תרופה שיש בה חשש חמץ, יש לבלוע אותה כשהיא עטופה בנייר דק, וכדו'²³. ו'ישראל קדושים', משתדלים שלא להכניס אפילו חשש דחשש של חמץ לפיהם בפסח, ולוקחים רק תרופות כשרות לפסח²⁴. ומידי שנה מתפרסמות

22) חולה שאין בו סכנה הוא כל חולה שנפל למשכב מחמת חוליו אך אין במחלה זו חשש סכנה או שיש לו כאבים, וגופו נחלש מהם, אף שהוא מסתובב ואינו שוכב במיטה, יש לו דין חולה שאין בו סכנה (שו"ע סי' שכח סעי' כז) כמו כן מי שסובל ממיגרנה ויש לו כאב ראש קל והוא יודע שאם לא יטפל בזה עלול להתפתח לו מיגרנה נחשב כחולה שאין בו סכנה.

וראה שו"ת מנחת שלמה (א, יז), שלא ברור מהו גדר חולה לענין זה, שבשבת לא נחשב חולה שאין בו סכנה אלא כאשר נפל למשכב או כאיב לי טובא, אבל לא עבור כאב ראש רגיל או כדור שינה וכדומה, ואם כן, יתכן שגם שבנידון פסח לא נחשב חולה שאין בו סכנה אלא בחולה כזה שנפל למשכב וכו', אך גם אפשר דשאני שבת שעיקר איסור רפואה הוא עבור חולה . . משא"כ בנדון דידן (פסח) . . אפשר דבכל ענין של חולי קצת שרי, וצ"ע."

והגר"ע יוסף (יחזק דעת, ב, ס), מכריע, שמי שאינו בגדר חולה שאין בו סכנה, שיש לו רק מחושים בעלמא, בודאי יש להחמיר.

23) ראה לעיל הערה 15. ובכך מרוויחים, שבוודאי נחשב אכילה שלא כדרכה. [גם אם נחשוש שהתרופה לא נחשבת אינה ראויה לאכילת אדם, ועוד חששות. וראה בהערה הבאה].

24) 'ישראל קדושים', כך הלשון בציץ אליעזר (י, כה, כ, ב). והגרשו"א (מוריה, קמז, עמ' סא), התבטא: "גם אני

רשימות של תרופות, שנבדקו שאין בהם חמץ כלל.

ג. תרופות שיש להן קצת טעם טוב: כגון כדורי מציצה, או סירופ, שמכילים חמץ (גלוקוזה העשויה מחיטה וכדו', בחומרי הטעם), אסור לקחת אותם בפסח, ואפילו כמות החמץ שבהם קטנה מאוד, שהרי חמץ אסור ב'משהו'. וכן אסור להחזיקם ברשותו כי יש עליהם איסור של 'בל יראה' (וראה הפרטים לעיל, ב, ג). אמנם, אפשר לעטוף את התרופה בנייר דק, ולבולעה כך, ואז דינה כתרופה מרה (שמירת שבת כהלכתה, מ, פז. הליכות שלמה, ד, ז. ויש צד להתיר גם תרופה זו, ראה הערה ²⁵).

העני, לא ידעתי למה יש שמאוד מחמירים בזה" (שיהיו התרופות כשרות לפסח, גם בחולה שאין בו סכנה).

סיבת הנהגים להקפיד על תרופות כשרות לפסח לחולה שאין בו סכנה:

א. יש אומרים ששייך 'אחשביה' גם במאכל שאוכלים לרפואה (שאג"א, שו"ת אחיעזר, ועוד, ויש שהבינו כך בדעת אדמו"ר הזקן, והתבאר לעיל באריכות).

ב. הסברא שעיקר הדעת הוא על הסם המרפא, אינו מוכרחת, שסוף סוף אוכל הכל, ומתכוין לכל התרופה בשלימותה, ובפרט שיש תרופות שהחומר הפעיל הוא חמץ.

ג. לא תמיד החמץ בתרופה הוא בגדר חמץ נוקשה.

ד. מכיון שדרך אכילת התרופה הוא בבליעה, אולי נחשב דרך אכילתו.

ה. לא ברור שתרופה מרה היא בגדר 'אינו נאכל לאכילת אדם' (ראה שו"ת הליכות שלמה, סימן יז: "יש הרבה תרופות, דאף שסם התרופה מר מעט, מ"מ אפשר דלא חשיב כאינו ראוי למאכל אדם, מפני זה שאנחנו מפונקים, שהרי משקה שאינו ראוי לשתיית אדם אינו מקבל טומאה . . וברמב"ם (טומאת אוכלין, י, ב), שהיוצא מן האוזן ומן החוטם, ומי רגלים של בני אדם בין גדולים בין קטנים, חשיבי משקים (ומקבלים טומאה) . . ולכן אפשר מצריכים לבדוק היטב כל סוג לדעת אם זה חשיב כעירב בו דברים מרים הפוסלים מאכילת אדם").

ו. לפעמים התרופה מצופה בחמץ מבחוץ, והוא לא מקולקל. שמירת שבת כהלכתה (מ, פט): "גלולות המצופות חמץ, אסור לבלען . . כי הרי ציפוי החמץ הוא בעין, וטעמו לא נתקלקל".

ז. אע"פ שיש היתר של אכילת דבר שלא ב'דרך אכילה', לחולה שאין בו סכנה, מכל מקום, לכתחילה אם אפשר בהיתר, עדיף. (ראה עד"ז משנ"ב תסו, שעה"צ ה: "הנאה שלא כדרך הנאתו אסור לכתחילה, רק משום שאי אפשר בענין אחר מתירים, ועל כן, במקום דאפשר ודאי צריך להדר אהיתרא". ושו"ע אדמו"ר הזקן, תסו, ה (אמנם, לגבי חולה שיש בו סכנה): "כל מה שאפשר לעשות בהיתר, צריך לעשות").

ח. יש תרופות שטעמן טוב, ויתכן שיטעו ויאכל גם מהן, ובהן האיסור גמור. ולכן, רצוי לקחת את התרופה עטופה בנייר וכדו', כך שבוודאי נחשב שלא דרך אכילה. והמהודר ביותר, לקחת תרופה שנבדקה שאין בה חמץ כלל, והרי בכל מקרה, כל שאפשר לעשות בהיתר, יש לעשות.

ט. לא כל מיחוש, הוא בגדר 'חולה שאין בו סכנה', שהותר לו כשהוא לא דרך אכילה.

25) אמנם, אם החמץ מועט מאוד (כך שאין 'אחשביה'), ומעורב עם דברים מרים, אלא שמוסיפים דברים ממתיקים מלמעלה, וההנאה היא רק מהסוכר שלמעלה, יתכן שזה לא נחשב 'דרך אכילתו', כי לא נהנה מהחמץ. (הגרשו"א, בשמירת שבת כהלכתה, מ, הע' קצד, במהדורה החדשה).

בכדורי מציצה, מצויה בעיה נוספת, שלא 'בולעים' את הכדור, שנוכל לאמר ש'בליעה' לא נחשבת 'אכילה', כי אדרבה, הדרך למצוץ אותם. אמנם כאשר עוטפים אותם בדבר מה, בודאי נחשב 'לא דרך אכילה', ולכן כתב הגרשו"ז אויעבראך (תשובה בכתב יד, הובאה בהליכות שלמה, שם). שניתן לקחת כדורים אלו, באופן זה (וכנ"ל הע' 15, מכמה פוסקים שבכה"ג לא נחשב 'דרך אכילה'). אמנם מעיר הגרשו"ז אויעבראך, שהקפסולה עצמה, לא נחשבת כעטיפה בנייר, כי היא בטלה למה שבתוכה (מנחת שלמה, תנינא, סה).

לגבי סירופ מתוק, יש מתירים על ידי עירוב בדבר מר, עד שנעשה פגום ולא ראוי לאכילה (באהלה של תורה, או"ח, סג), ולגבי סירופ לילדים, ישנה עצה, לקחת את הכדור המקביל של אותה תרופה (במינון המתאים לילד זה, ובלבד שלא תהיה מניעה מצד הרפואה שיקח כדור זה), לרסק אותו, ולערבב אותו עם סוכר או בתוך המאכל, כי בדרך כלל הכדור טעמו מר, ומותר.

לגבי וויטמינים, יש בהם הרבה חששות של חמץ, ולכן הנזקק להם יעשה שאלת חכם. וכן לגבי תרופות הומאופטיות, יש חשש חמץ כי לצורך הכנתן משתמשים באלכוהול, ויש לברר כל מקרה לגופו.²⁶

- ד -

טיפות עיניים, פתילות, משחות, ותרופות קטניות:

א. תרופות לשימוש חיצוני: תרופות שלא מכניסים לפה, אלא מיועדות לשימוש חיצוני בלבד, כגון: זריקות, פתילות, תכשירי חוקן, טיפות עיניים ואוזניים, משחות חיצוניות לעור, משאפים לסוגיהם, מדבקות לעור, סוגי 'יוד' וכו', מותר להשתמש בהם בפסח, כי בדרך כלל אין בהם חמץ, וגם אם יש בהם תערובת חמץ (אלכוהול וכו'), מותרת. שהרי חמץ בתערובת שאינו ראוי לאכילה, אין בו איסור 'בל יראה', וכותב אדמו"ר הזקן (תמב, כד): "כל דבר שמותר לקיימו, מותר להנות ממנו בפסח". (שו"ת אגרות משה, ג, סב. ויסוד הדברים, מבואר לעיל בפתחה (א, ג), שבכה"ג אין איסור הנאה. ורק באכילה נאמר הדין של 'אחשביה'. לגבי משחות ראה הערה²⁷)

ב. תרופות שיש בהם קטניות: המוגדר 'חולה שאין בו סכנה', מותר לקחת תרופות שאינן מכילות חמץ אך מכילות קטניות, שהרי הותר לחולה זה, לאכול את הקטניות עצמן, אם יש לו צורך לכך (מנש"ב תנג, ז: 'חולה אף שאין בו סכנה, מותר לבשל לו (קטניות) אם צריך לזה. וכן הוא במהר"ם שיק (או"ח קנא)). ואם כן, כל שכן שמותר לקחת תרופות המכילות קטניות, שהרי בתרופה הקטניות הם בתערובת, ובטלות ברוב²⁸. אך מי שאינו בגדר 'חולה שאין בו סכנה', אבל סובל ממיחושים וכאבים קלים (כאב גרון, שיעול וכדומה) הדבר תלוי: א. תרופה שיש לה טעם טוב (סירופ נגד שיעול וכדו' שיש לו טעם טוב, וכיו"ב), אסור, כי לא מוגדר 'חולה', שהתירו לו קטניות. ב. תרופה שנפסלה מאכילה (כדור אקמול וכדומה), מותר, שאין להחמיר בקטניות, בדבר שאינו ראוי לאכילה. (הגריש"א, קונטרס דיני פסח עמ' 21, אשרי האיש, עמ' שפו, ועוד. ולגבי דברים הנאכלים לחיזוק הגוף כויטמינים למיניהם, אין להתיר בקטניות. ויש מתירים גם בזה, ובשעת הצורך יש להתייעץ עם רב).

26 ראה מנחת יצחק (ח, סח), שבט הלוי (ה, נה), להורות נתן (ה, נ), הלכה ורפואה (ג, תשמ"ג, עמ' רמח).

27 גם משחות יש להתיר, אע"פ שיש אומרים 'סיכה כשתיה', ושתיה אסורה משום 'אחשביה'. מכל מקום, מבואר במחנה אפרים, שגם לדעתם, אומרים 'סיכה כשתיה' רק ב'סיכה' של תענוג (אג"מ שם). ובשם הגרב"צ שאול מובא (קובץ מהדריין, ז) ש'אחשביה' הוא חידוש ואין לך בו אלא חידוש, ולא נאמר 'אחשביה' לגבי 'סיכה כשתיה'. וכן התיר בשש"כ מ, עת, ובקובץ תשובות להגריש"א מט.

28 וראה נשמת אברהם (מהדו"ב, א, סימן תסו), ששמע מהגרש"ז אויערבאך, שגזרו על קטניות, לא על תערובת קטניות.

בדין המניח תפילין בסיוע אחר

הגאון החסיד הרב אליהו לנדא שליט"א

מראשי ישיבת תורת"ל המרכזית כפ"ח, אה"ק

- א -

מכתב כ"ק אדמו"ר

באג"ק חכ"ט (יא-סה) עמ' צג, ונדפס גם בלקו"ש ח"ט עמ' 257, כותב כ"ק אדמו"ר, דמהא דניקף חייב עקב הסיוע, יש ללמוד בק"ו שהמניח תפילין ע"י אחר ומסייעו, יכול וצריך לברך.

ז"ל רבינו במכתב להרב זוין: ". . . נ.ב. לתוכן מכ' הנ"ל, בו כ' שמפני החולשה אחר מניח לו תפילין והוא רק מהדק או גם פחות מזה, המותר לו וצריך לברך. ולפענ"ד מברך, בק"ו מניקף. דכיון שמזמין השערות. מחויב מלקות מה"ת (מכות כ, ב). ופשיטא דבנדו"ד מברך ואין חשש ש"ש לבטלה. (ואפילו אדרבנן - מברכין).

ומשו"ת צ"צ או"ח ס"ה ואילך, דמדייק בפירש"י מנחות לז, א ד"ה אין, דבאין לו זרוע ימין מניח תפילין בשמאל. ושקו"ט למה לא נעשית יד ימין כאטר וכו' ותו לא - משמע ג"כ דמדאורייתא חשיבא קיום מצות תפילין.

מדסתים במשנ"ב (סכ"ז ס"ק סק"ו) באחרים מניחים לו בנוגע לברכה - משמע ג"כ דס"ל דמברך.

ז"ע ראיתי בס' מאסף לכל המחנות (סכ"ז סק"ז) שהביא משו"ת חכמת שלמה מהרי"א מהר"מ שיק מחנה חיים, דבאחר מניח לו תפילין מברך. ואין ס' הנ"ל תח"י לראות טעמם. ולכאורה אבוהן דכולהו ש"ס מכות הנ"ל.

לפענ"ד אין לומר דיברך כיון שהנחת התפילין הוא בגופו דהמשלח, ורק ההנחה וההידוק ע"י שליח. דאת"ל דההנחה עיקר, הרי ההנחה צ"ל ע"י גופו דהמשלח ובדוגמת לקיחת ד' מינים. ואני כתבתי בחפזי ובכ"ז לכאורה נכון הנ"ל. עכ"ל.

(ההערות שנדפסו בשוה"ג ואינן מהרבי:

מחויב מלקות מה"ת: טעם החיוב בזה ראה חי' צ"צ [לשבת דף צג] (מח רע"א).

דבנדו"ז מברך: ראה קו"א סי' רסג ס"ק ג ד"ה ולא דמי, לענין נט"י. "אפשר דלענין ברכה מהני אפילו סיוע בעלמא".

קיום מצות תפילין: אף שכשאינן לו יד ימין אינו מניח בעצמו על יד שמאל.

בגופו דהמשלח: ראה קו"א שם (לענין נט"י): שהמצוה נעשית בגוף הישראלי. (וראה שו"ע אדה"ז או"ח סי' קנט ס"כ, שא"צ ליטול בעצמו וסגי בכח אדם או כח נותן בלבד).

ע"י גופו דמשלח: שנאמר (ואתחנן ו, ח) וקשרתם.

ד' מינים: שנאמר (אמור כג, מ) ולקחתם].

א. להבין דברי כ"ק אדמו"ר, יש להקדים העיון בסוגיא. בגמ' מכות (כ, ב) גבי הלאו דלא תקיפו פאת ראשכם. תני תנא קמיה דרב חסדא, אחד המקיף ואחד הניקף לוקה¹. א"ל מאן דאכיל תמרי בארבילא לקי, (רש"י - האוכל תמרים בכברה יהא לוקה בתמיה. כלומר, ניקף מה פשע שהוא לוקה. לאו שאין בו מעשה הוי ולא לילקי). דאמר לך מני, רבי יהודה היא דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו. (רש"י - השואל לך כמאן קאמרת ניקף לוקה. אימא ליה ר' יהודה היא, דאמר לעיל לאו שאין בו מעשה לוקין (עליו). והיינו לאו שאין בו מעשה, דניקף הוא דקא עבר אלאו דלא תקיפו. דשמעינן לקרא הכי, לא תקיפו לא תניחו להקיף. דמניח להקיף כמקיף. א"נ מדאפקיה בלשון רבים דכתיב לא תקיפו, משמע דאתרי קא מזהר רחמנא ניקף ומקיף). רבא אומר במקיף לעצמו ודברי הכל. (ופירש"י דא"צ להעמיד הברייתא כר' יהודה. אלא דמירי במקיף את עצמו, והגם דא"כ פשיטא דלוקה משום מקיף, הא קמ"ל דחייב תרתי, משום מקיף ומשום ניקף וכו'). רב אשי אומר במסייע ודברי הכל. (רש"י - מסייע - מזמין השערות למקיף). והכי קי"ל כרב אשי, וכן פסק הרמב"ם בהל' ע"ז פי"ב ה"א.

והקשה הריטב"א, דהכא אמר רב אשי דמסייע יש בו ממש, דמש"ה לוקה. ובביצה (כב, א) אמרינן דמסייע אין בו ממש. דלהכי שרי לכחול את העין ביו"ט ע"י נכרי אע"ג דמסייע בהדיה, דקא עמיץ ופתח עינו [סוגר ופותח ריסי עינו להכניס הכחול -רש"י]².

ותי' על זה הריטב"א שני תירוצים. התי' הא', דהכא שאני שעל הלאו דלא תקיפו וגו' עובר הניקף גם בלא מעשה כלל, דכתיב לא תקיפו בלשון רבים³, או דלא תקיפו משמע לא תניחו להקיף כרש"י כנ"ל. אלא דהוי לאו שאין בו מעשה, הלכך סגי במעשה כל דהו שמסייע להתחייב מלקות. משא"כ בשאר דוכתי, מסייע אין בו ממש.

ועוד תירץ, דאין כל המסייעין שוים. הסיוע התם דעצימת ופתיחת עינו אין בו ממש, שדרך העין בכך. משא"כ 'סיוע דניקף שמזמין לו עצמו בשערו, חשיב סיוע גדול'. ומסייע כמו זה, בכל מקום יש בו ממש.

ב. חילוק גדול יש בין שני התירוצים. ובהקדים, דלכאו' קושי' לקושית הריטב"א, מה סתירה ראה בין מה שאמר רב אשי כאן, ובין הא דאמרינן התם שמסייע אין בו ממש. הא דאמרינן התם דמסייע אין בו ממש, כלפי מה אמרינן הכי, דא"א להחשיבו בכך שהוא ה'כוחל'. דאי מה שמסייע להיות 'נכחל', זה לא איכפת לן. משא"כ מה שאמר רב אשי כאן שחייב כשמסייע, בתורת 'ניקף' הוא חייב. דלזה די במעשה כל דהו שמסייע. וא"כ מאי קושיא.

אלא שבאמת זה עצמו הוא תירוצו הראשון של הריטב"א. הן אמת כדאמרינן התם, שלחייבו

(1) פרפרת מבעל הטורים על אתר (פ' קדושים): "לא תקיפו - בגימטריא אחד המקיף ואחד הנקף חייבים הם".

(2) התוס' בשבת (צג, א) הקשו יותר, דרב אשי עצמו אמר התם דהמסייע אין בו ממש. ועי"ש מה שתירצו. אך בתי' הריטב"א גם זה מיושב.

(3) ומוסיף הריטב"א: אע"ג דאורחיה דקרא דזימנין דכתב בלשון רבים, שאני הכא דהדר כתב בלשון יחיד ולא תשחית את פאת זקנך וכו'. (וראה בשיעורי בענין התוחב תרומה לתוך פיו של חבירו (אות י'), שכ"כ המשכיל לדוד על רש"י בפ' הפסוק "הנפשות העושות").

בתורת 'מקיף' א"א, דמסייע אין בו ממש להחשיבו עושה ההקפה. אבל לחייבו על מה שהוא מצווה בל"ת שלא להיות 'ניקף', לזה סגי מה שמסייע. דגם מעשה כל דהו מוציאו מגדר ניקף פסיבי (ללא מעשה כלל).

משא"כ לתירוץ השני דאין המסייעים שוים, סיוע גדול כעין זה דניקף, שמזמין לו בשער, יש בו ממש להיחשב שהוא עושה ההקפה. ובתורת 'מקיף' הוא חייב. וה"ה בכל איסור. (הנפ"מ לדינא בין שני התירוצים בשאר איסורים הלא ברורה).

- ב -

ביאור בשיטת הרמב"ם

ג. הגאון הבבלי בעל ה'בן איש חי', בתשובת "רב פעלים" (ח"א יו"ד סי' ב'), מוכיח שהרמב"ם נקט כתי' ה'ב' של הריטב"א, דמסייע כעין זה דניקף, יש בו ממש ונחשב 'עושה'. ואלו דבריו: דאע"ג דאמרינן בגמרא (שבת צג וביצה כב) דמסייע אין בו ממש, קי"ל כרב אשי דאמר במכות דהא דתנן דניקף לוקה, במסייע ודברי הכל. ש"מ דסיוע כשל ניקף שמטה עצמו אל המקיף, "הרי סיוע כזה שיש בו מעשה, חשיב שעושה מעשה האיסור בעיניה ממש דמתחייב מלקות. וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפ"ב מה' ע"ז (לא רק בניקף, אלא גם) גבי קרחה ושריטה וכתובת קעקע, דאם הוא מסייע, גם הוא לוקה". עוד הביא מ"ש הרמב"ם (פ"י מהל' כלאים הל' ל"א), המלביש כלאים לחבירו, שהלובש לוקה. ומבאר הכס"מ, משום דא"א להלבישו אא"כ יזמין הלובש את עצמו ויצדד גופו, וזה חשיב מעשה כדאמרינן גבי ניקף. ומביא שמהר"י קרקוס כ' דלפי"ז צ"ל דמ"ש הרמב"ם (פ"ג מה' אבל ה"ה) המטמא את הכהן, הכהן לוקה, היינו כשהכהן מסייע, דמזמין ומטה עצמו אל המטמאו". וציין ללח"מ⁴, יעו"ש.

ד. ומה שנראה בטעמו של הרמב"ם שפסק כן, דהנה רב אשי דאמר דניקף לוקה במסייע ודברי הכל, יש להסתפק האם הוא מסכים עם רבא דמי שהקיף לעצמו לוקה שנים, רק הוסיף על דבריו וחדש דאיכא לאוקמי הא דהניקף לוקה לדברי הכל, גם כשאינו מקיף עצמו אלא רק מסייע. או דלמא רב אשי חולק על רבא בזה.

[להצד שרב אשי ס"ל כרבא דהמקיף לעצמו לוקה שתים, הנה לפי הפירוש השני של הריטב"א שהניקף המסייע לוקה משום מקיף, נראה פשוט דלוקה שנים. אחד משום ניקף ואחד משום מקיף].

והנה הרמב"ם השמיט דינו של רבא שאם הקיף לעצמו לוקה שנים. וכבר הקשו רבים אמאי. ועי' מנח"ח (רנא, ב) שהעיר ע"ז, דבפשיטות הי' צ"ל דלוקה שנים. אך משמע דלדעת הרמב"ם רב אשי בסוגיין פליג עליה דרבא בהא, ופסק כרב אשי⁵. כלומר, מתוך שהרמב"ם לא כ' כדברי

4) שהביא דברי הריטב"א והט"ז וגם מי שנקטו כתי' ה'ב' מדעת עצמם. אך לפלא שלא הביא את הש"ך ואדמוה"ז דלקמן.

5) בקובה"ע יבמות (ה, א) אות סח, כ' שזה תלוי בשני פירושי רש"י כאן ד"ה דאמר לך, אי איכא אזהרה בפנ"ע לניקף מדכתיב בל' רבים, או דאזהרתו משום דמניח להקיף כמקיף עי"ש ודו"ק. וראה לקמן אות יז. [בתוס' נזיר

רבא אלא כרב אשי, משמע דס"ל דהכי קי"ל להלכתא.

לפי"ז פשוט דלית ליה להרמב"ם כהתי' הראשון של הריטב"א, שהמסייע לוקה משום ניקף. אלא לדעתו מה שהניקף חייב כשמסייע, מדין מקיף הוא חייב. (דהיינו כפי' הב' בדרב אשי). אלא שזה גופא צ"ב. וכבר הקשו רבים, מה טעמו של הרמב"ם דלא פסק כרבא דלוקה שתיים⁶.

ה. ונ"ל הביאור בזה, דהנה נחלקו ראשונים, לאו שבעצם העבירה עליו אינה תלויה במעשה. אך בפועל עבר ע"י מעשה, מהו. האם לוקין עליו או לא. כגון, מי שנשבע לאכול ככר זה היום. ואח"כ זרקו לים. דבעצם גם בלא שום מעשה, כשיעבור היום ולא אכלו, עבר על כל יחל דברו. אך בפועל כאן עבר ע"י מעשה, שזרק הככר ושוב אינו יכול לאכלו. ונחלקו בזה התוס' והרמב"ן. דעת התוס' (בשבועות דף ד ד"ה אכל), דאינו לוקה, כי הוא בעצם לאו שאין בו מעשה, דאין לוקין עליו. אבל הרמב"ן (מכות טו ד"ה והא דאמר' בנותר) חולק על זה, והביא מהירושלמי שהוא לאו שיש בו מעשה ולוקה עליו.

והגר"ח מבריסק מבאר מחלוקתם, דהתוס' סוברים דהגר"ח 'לאו שאין בו מעשה', לאו בדידה תליא, אם ע"י מעשה עבר או לא. אלא במהותו של הלאו בעצם תליא. אם גם בשב ואל תעשה עובר עליו, לאו שאין בו מעשה הוא בעצם. דמעיקרא לא ניתן למלקות. אבל הרמב"ן חולק על זה. וסובר דהא דאין לוקין על לאו שאין בו מעשה, מפני שאין כאן מעשה שיחייבנו. דממילא הדבר תלוי במציאות, איך בפועל עבר הגברא על הלאו⁷. אם ע"י מעשה או לא.

ו. בספר החינוך כ' בכמה מקומות⁸ כדעת התוס', דלאו שגם בלא מעשה עובר עליו, אפי' אם ע"י מעשה עבר, אין לוקין עליו. ובספר 'יבין שמועה' לרשב"ץ (בעל התשב"ץ) כ' שגם דעת הרמב"ם כן⁹.

והנה על מש"כ הרמב"ם שהניקף אינו לוקה אא"כ סייע למגלח, כ' הראב"ד בהשגתו "א"א

דנ"ז פירשו בזה באופן שלישי, דעיקר קרא משמע על הניקף, אלא דאיתרבי מקיף ממשמעוּתא דתיקפו עיין שם]. ובדעת הרמב"ם יש חולקים כמובא במנח"ח ועוד.

6 בס' 'קובץ על י"ד' (נד' ב'מפרשי היד החזקה) הביא דמה שהרמב"ם סובר דאינו לוקה שתיים, כי הוא לאו שבכללות. עי"ש שהרחיב. אך הקשה דרבא הוא דאמר דהאוכל מן הפסח נא ומבושל אינו לוקה אלא אחת, דאין לוקין על לאו שבכללות. וכאן רבא הוא דאמר שהמקיף לעצמו לוקה שתיים והניח בצ"ע. עוד ראיתי (מובא ב'רמב"ם מהדורת קפאח'), שהרמב"ם לשטתו בהל' שגגות (פ"ד ה"א) כר' עקיבא (בסנהדרין נד, ב), גבי הבא על הזכור והביא זכור עליו, דלר"ש חייב שתיים ולרע"ק אינו חייב אלא אחת, דלא תשכב לא תשכב חדא היא. וכן פסק שם דאינו חייב אלא אחת אע"פ שהן שני גופין. אבל צ"ע אם אכן הא בהא תליא.

7 הביאור הזה במחלוקת תוס' והרמב"ן, מביאים גם בשם הגר"ח, וכן ביאר ב'שרידי אש' בהשלמות למס' מכות סימן ל"ח.

8 מצוה צ"ד, רמ"א, שד"מ, שמ"ה, שפ"ז ועוד.

9 אמנם בדעת הרמב"ם יש חולקים עליו. ראה משל"מ פ"ד מהל' מלוה ה"ז מה"ה בפ"ג משכירות ה"ב, שעה"מ פ"א מהל' חמץ ומצה ה"ג, בשד"ח מערכת למ"ד כלל י"ב וכלל י"ד. שרידי אש בהשלמות למס' מכות סימן לח. וברשימות השיעורים להגר"ד סולובייצ'יק, (שבועות) חלק הענינים סי' ב' 'לאו שאין בו מעשה', הרחיב בזה. ואכ"מ.

אעפ"י שאינו לוקה, כיון שמדעתו עשה עובר בלאו¹⁰. הכס"מ כ' ע"ז: "ויותר נ"ל דלא שייך לומר שהוא עובר בלאו¹¹, כיון דלא עבד מעשה כלל וכו"¹². אבל הלח"מ וכן הכנה"ג ועוד, כ' שאין זו השגה. דגם דעת הרמב"ם כך, מדאמר שבלא סיוע אינו לוקה, אבל לא דאינו עובר.

והנה לפי"ז, בשלמא מה שהגמ' אמרה דהיינו כר' יהודא דלאו שאין בו מעשה לוקין עליו, ניחא לכל הדעות, אלא שאין הלכה כן. אבל רבא דאמר במקיף עצמו ולוקה שנים, ע"כ ס"ל כשי' הרמב"ן הנ"ל, דלאו שאין בו מעשה, אם בא ע"י מעשה לוקה. שהרי הלאו דניקף, הוא עובר עליו גם בלא מעשה כלל, אלא שאין לוקה עליו. והשתא שהוא ניקף ע"י מעשה, לוקה. מלבד המלקות על היותו מקיף.

אמור מעתה, לפי מש"כ הרשב"ץ שהרמב"ם סובר כתוס' והחינוך (מאיזה מקור בש"ס), דלאו שעובר עליו גם בלא מעשה, אין לוקין עליו אפי' כשעבר ע"י מעשה, א"כ ע"כ מש"כ הרמב"ם דהניקף לוקה כשמסייע, כדאמר רב אשי, משום מקיף הוא דלוקה. והיינו כתי' הב' של

10 גם התוס' בב"מ (ב, ד) ד"ה אקפי לי, שעל הלאו עובר אף כשאינו מסייע. וכ"ש הרמב"ן והריטב"א במכות ובקידושין (לה, ב). ועי' בתוס' שבועות דף ג' ד"ה ועל הזקן, ובנזיר (נד, ב) ד"ה ור"א. וראה בסוף הערה הבאה שכן גם בב".

11 וכן משמע במאירי (יבמות ה, ב) דכ': "ולאו זה פירושו על המגלח. אבל המתגלח אינו לוקה אלא אם כן סייע". יש שביארו דדעת הכס"מ כן מפני מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בזה במנין המצות מל"ת מ"ג, אם יש למנותו כלאו נפרד על הניקף. אך אין זה מוכרח כלל ד"ל שרק לענין מנין הלאוין שבר הרמב"ם כן. ועי' בשו"ת הב"י שכ' "שרבינו לא נחת הכא אלא למנות המצות לבד. לא לומר אם הניקף חייב או פטור" (הגם שזה בגדר 'ולטעמיד' להראב"ד, שהרי באמת סובר כמש"כ כאן, דלהרמב"ם אין לאו). שהרי הרמב"ם פסק ד"המגלח שני צדעיו אפילו בבת אחת והתראה אחת, לוקה שנים", דחייב על כל פאה. ואעפ"כ כ' בסהמ"צ: "והראוי שלא נמנה זה שתי מצות. ואף על פי שהוא לוקה שנים, לפי שאין בהם שתי לשונות תחת לאו אחד. . אמנם בהיותו מלה אחת וענין אחד, הנה הוא באמת מצוה אחת. ואעפ"כ שבא בפירוש שלא זו כולל חלקים רבים מתחלפים מן הגוף ושהוא חייב על כל חלק מהם בייחוד הנה לא יחייב זה שיהיו מצות הרבה", עכ"ל. וי"ל דה"ל לגבי מקיף וניקף. ועי' גם מש"כ ליישב בס' 'בית מועד' (לר' יצחק גאטיניו, נד' שאלוניקי ה'תקצ"ט בהסכמה מפוארת של ר' חיים פאלאג'י).

רבים הקשו על הכס"מ. בס' קובץ הקשה על הכס"מ דבגמ' תני אחד המקיף ואחד הניקף כו'. ובשו"ת חכם צבי ס' פ"ב תמה, וכי לאו אחד שאין בו מעשה יש לנו. בס' 'בגדי יו"ט' (להגר"ש קלוגר על ביצה) תי' לזה ברווחא, דודאי יש כמה לאוין שאין בהם מעשה כלל. אבל כונת הכס"מ שזה דוקא כשהלאו בעצם של היעדר עשיה. כגון לא יראה לך חמץ. אבל כאן שבלאו יש בעצם מעשה של המקיף, לא אמרינן שהלאו גם על הניקף באופן שאין בו מעשה. "וכעין זה איתא בכמה דוכתי דמוקימנן לקרא אמאי דמסתבר טפי". הנוב"י (מהדו"ת או"ח סי' ע"ו) הקשה ק' עצומה, דהא בגמ' מפורש שיש על הניקף לאו, דאמר' מני ר' יהודה היא דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו. ועי"ש מה שתי' בדוחק. וכן קשה מרבא דאמר דהמקיף לעצמו לוקה שנים. ובאחרונים נ"נ איך ליישב דברי הכס"מ ומה שנחלקו הרמב"ם והראב"ד במנין המצות. ואכ"מ להאריך בזה.

12 ומשמע דמש"כ הכס"מ, רק בדעת הרמב"ם כתב כן. דבב"י (י"ד סי' קפ"א) ד"ה ואחד מקיף ואחד ניקף חייבים, כ' דהיינו כשהניקף מסייע. דאל"כ "הוי לאו שאין בו מעשה". הרי כ' ברור שעל הניקף יש לאו. גם הביא דברי הסמ"ג וסמ"ק והתוספות בשבועות (ג, א ד"ה ועל הזקן) ובב"מ (י ע"ב ד"ה אקפי), דאיסורא איכא אע"ג דלא סייע. ולא הזכיר דעה החולקת ע"ז. וכן פסק בשו"ע (שם ס"ד), "אבל איסורא איכא אע"פ שלא סייע. לפיכך אסור להיות ניקף אפילו על ידי נכרי". ובערוך לנר למכות כ' יותר מזה, שהב"י נקט כתי' הא' של הריטב"א (וכהש"ך). ובזה תי' קושית הט"ז על הב"י בשם האורחות חיים שהתיר למצטער עקירת השן ע"י נכרי עי"ש. ועי' מש"כ הב"י במנין המצות ל"ת מ"ג על השגת הראב"ד שם.

הריטב"א דוקא.

וכשם שע"כ הרמב"ם חולק על תירוצו הראשון של הריטב"א דכשמייע הוא לוקה בתורת ניקף, כמו"כ ע"כ א"א שיפסוק כרבא דכשמיקיף לעצמו לוקה שתיים.

אלא אם כן הרמב"ם פירש בדברא גופא דלוקה רק אחת ומשום מקיף. דבגמ' הרי לא אמרו דלרבא לוקה שנים. אלא רש"י הוא שפירש כן, דהכי משמע ליה. וי"ל שמכאן ראייה דרש"י כהרמב"ן ס"ל, ולכן נקט בפשיטות בדברי רבא דלוקה תרתי. דאע"ג שעל היותו ניקף עובר בלא שום עשיה, מ"מ כיון דניקף ע"י מעשה לוקה. אבל הרמב"ם אפשר שפירש בדברי רבא לא כרש"י. דא"כ נמצא דרבא ורב אשי לא פליגי. דתרווייהו אית להו דלאו שאין בו מעשה, אפילו עבר עליו ע"י מעשה, אין לוקין עליו.

אלא א"כ, למה אמר רבא במקיף לעצמו ולא כדאמר רב אשי במסייע, י"ל משום דרבא ס"ל דגם מסייע כעין זה אין בו ממש להיחשב 'מקיף'. אלא שבוזה פסק הרמב"ם כרב אשי וכפירוש הב' של הריטב"א, דסיוע כעין זה, סיוע גדול שיש בו ממש הוא, להיחשב 'מקיף'. כן נראה לי.

ז. באמת, ביאור זה צריכים לו גם לשי' הכס"מ בדעת הרמב"ם. דהנה הגמ' בנוזיר (מד, א), דתגלחת (דנזיר) עשה בה מגלח כמתגלח. ופירש"י, שהמגלח את הנזיר (ג"כ) עובר בלאו. כדלקמן תער לא יעבור על ראשו, קרי ביה לא יעביר ליה אחר. וכן בתוס' שם: שעשו בה המגלח את הנזיר כמתגלח, כנזיר עצמו, וילקו שניהן כדדרשינן בסמוך. נמצא מפורש שהנזיר מוזהר בלאו. והקשה ב'אתון דאורייתא' (סי' כ') על הגמ' (שם מב, א), למה לא אמרו דנזיר שגילח לעצמו לוקה שתיים. ותירץ דהתם בגמ' מיירי במתגלח ע"י אחר.

אמנם הרמב"ם (פ"ה מהל' נזירות (הי"א) כ': "נזיר שגלח שערה אחת לוקה וכו' . . אחד המגלח ואחד המתגלח, שנאמר תער לא יעבור על ראשו". וקשה למה לא כ' שהמגלח לעצמו חייב שתיים, והאתון דאורייתא כ' "ודוחק לומר דהרמב"ם איירי במתגלח מאחר. וצע"ק".

אבל לפי משנת"ל אתי שפיר הרמב"ם ברווחא. דלשיטתו, נהי דבנזיר להדיא שהמתגלח עובר בלאו, אבל מכיון שגם בלא שום מעשה עובר, כשאחר מגלחו לרצונו. לפיכך גם אם גילח לעצמו, רק בתורת 'מגלח' הוא לוקה. אבל בתורת 'מתגלח', אף שעשה הגילוח בידו, אינו לוקה. דלאו שעובר עליו גם בלא מעשה כלל, אף כשעבר בפועל ע"י מעשה אינו לוקה, כמשנת"ל¹³.

13) אבל קשה לאידך גיסא, התם דכ' ד"אחד המגלח ואחד המתגלח וכו' לוקה", למה לא הזכיר דהיינו דוקא כשמייע, כמש"כ בהל' ע"ז גבי הניקף. (ב'אתון דאורייתא סי' כ' כבר הקשה כן והניח בצ"ע). והגם דע"כ צ"ל שגם שם כונתו כן. ומה שלא כתב בפירוש, דסמך על מה שכבר כתב כאן, [ועי' מנח"ח (מצוה שע"ג), ואמרי בינה (אויערבך) א"ח דיני שבת סי' ח', ומשנת חכמים הלכות ע"ז (מצוה נ"ג, ביבין שמועה אות ג')]. ואחר שיגיעתי בחיפוש רב, מצאתי ב'ביאורי הרדב"ז ומהר"י קורקוס" על הל' כלי המקדש (שנדפס מכת"י ברמב"ם הוצ' שולזינגר) שהרדב"ז אומר כן בפירוש על הרמב"ם בהל' כלי המקדש פ"א ה"ו: "וקשיא לי אמאי לא ביאר הרב זה כאן כאשר בשאר מקומות. ולפיכך נ"ל שאם . . היה גם הזר מזיד, גם הוא חייב דהא ניחא לי' ונהנה בו וסייע עמו. דומיא דהא דאמרין גבי המגלח את הפאות, שאם סייע המתגלח למגלח חייב. וה"נ לא שנא". ועי' גם 'בית ישחק' (לר' יצחק בר' גאטינו נד' שאלוניקי ה' תקמ"ז) הל' ע"ז פ"ג ה"ט. ומה שהרמב"ם לא הזכיר בד"א שמייע, ע"כ

כמו"כ מיושבת גם קושית האתוון דאורייתא (סי' כ') במש"כ הרמב"ם בהל' אבל (פ"ג ה"ה) דהמטמא את הכהן לוקה. ואם הכהן המתטמא מזיד, הוא הלוקה. דהקשה, א"כ כהן שטימא את עצמו ראוי שילקה שמונים, משום מטמא ומשום מתטמא. ולמה לא כתב הרמב"ם כן. וכן הקשה בדין הסך משמן המשחה. שכ' הרמב"ם בהל' כלי המקדש (פ"א ה"ה-ו), הסך משמן המשחה כזית, במזיד חייב כרת ובשוגג מביא חטאת קבועה וכו'. אחד הסך את עצמו ואחד הסך את אחרים וכו'. ולמה לא כ' שהסך לעצמו חייב שנים. (ועיי"ש מה שתירץ לפי דרכו ביסוד אחד בשתי ההלכות). אבל לפי משנת"ל הרי ליתא לקושיא מעיקרא. דבפשטות מובן דא"א שילקה שנים. מכיון דמה שהכהן מוזהר שלא יטמא, הלא גם בלא מעשה כלל עובר על הלאו, אם אחר יטמאנו לרצונו. א"כ לאו שאין בו מעשה הוא דאין לוקין עליו גם כשעובר ע"י מעשה, שטמא עצמו. ומה שכ' הרמב"ם שאם הוא מזיד לוקה, ע"כ דהיינו דוקא כשמסייע. [כמשנת"ל גבי נזיר (בהערה 13) עיי"ש]. ולא משום 'מתטמא', אלא בתורת 'מטמא' הוא לוקה. דסיוע כגון דא יש בו ממש להיחשב 'עושה'. וכן"ל.

וכך ממש בדין הסך לעצמו בשמן המשחה. כיון דעל מה שמוזהר שלא להיות 'ניסך' הוא עובר גם בלא מעשה, א"א שילקה משום 'ניסך' גם כשעובר ע"י מעשה שסך לעצמו. והא דלוקה, בתורת 'סך', כמו שסך לאחרים.

ח. ובאמת שבכך מובן יותר משמעות ל' הרמב"ם אצלנו בדין הקפת הראש (הל' ע"ז פי"ב ה"א), שלא הזכיר צד החיוב דניקף, "אחד המקיף ואחד הניקף לוקה". אלא כ': "המגלח שני צדעיו וכו' לוקה וכו'. במה דברים אמורים באיש המגלח. אבל איש המתגלח, אינו לוקה אלא אם כן סייע למגלח". ודייק בלשונו ש"סייע למגלח". ולא שסייע 'להתגלח'. דמכ"ז משמע שמדין מקיף הוא חייב. וכן בדין גילוח הזקן (ה"ז), וכתובת קעקע (הי"ב) שכתב כן. עיי"ש ודו"ק¹⁴.

ט. עפ"י זה יומתק לנו עוד, דהנה כידוע בכל 'ועוד י"ל', עפ"י רוב הוא מפני שלא ניחא ליה דיו בתירוץ הראשון. ולכאור' מדוע כאן לא הסתפק הריטב"א בתירוץ הא' ובקש תירוץ נוסף. בפרט שלכאור' התי' הראשון מרווח יותר. דמש"כ בתי' הב' דמטה שערותיו למקיף חשיב 'סיוע

סמך על מש"כ כאן כנ"ל. וכ"כ בס' 'בית מועד' (בעמ"ח 'בית ישחק' הנ"ל. נד' שאלוניקי בהסכמה מפוארת מר' חיים פלאגי'). אלא דא"כ לכאור' יפלא הא גופא, למה דוקא בנזיר ובסך משמן המשחה סמך על מש"כ במקום רחוק בהל' ע"ז, משא"כ בדין גילוח הזקן וכתובת קעקע, שהם באותו הפרק דמקיף וניקף בהל' ע"ז, לא סמך, אלא חזר וכתב. אלא משמע שבדין גילוח הזקן ושרט וכתות קעקע, אין הדין דאחד העושה ואחד מי שנעשה בו. אלא כשמסייע סיוע שיש בו ממש חשיב הוא "עושה". ולא כהסוברים שבכל אלו אחד העושה וכו', כמו במקיף וניקף.

ועיי' בהל' כלאים (פ"י הל' לא) דכ': "המלביש את חבירו כלאים אם היה הלוּבש מזיד הלוּבש לוקה". וכ' הכ"מ דלא קשיא למה לא כ' בד"א כשמסייע, "דאיכא למימר שא"א לאחר להלבישו אא"כ יזמין הלוּבש עצמו ויצדד גופו. וזה חשוב מעשה כדאמרינן פ' אלו הן הלוקין גבי ניקף" [אגב, דבריו אלו משמע לשיטתו הנ"ל, דמדין מקיף הוא חייב כשמסייע]. אבל זה דוקא שם. משא"כ גבי נזיר דאפשר בלא סיוע, למה לא כתב הרמב"ם. וצ"ע.

14) (שם ה"ז): "ואין המתגלח לוקה עד שיסייע". וכן (הי"ב), "אבל זה שכתבו בבשרו וקעקעו בו אינו חייב אלא אם כן סייע כדי שיעשה מעשה. אבל אם לא עשה כלום אינו לוקה". ולהלן בהל' ט"ז: "הקורח קרח בראשו של חבירו, והשורט שריטה בבשר חבירו, והכותב כתובת קעקע בבשרו של חבירו, והיה חבירו מסייע, בזמן ששניהן מזידין שניהן לוקין. אחד שוגג ואחד מזיד המזיד משניהם לוקה והשוגג פטור".

גדול' שעל סיוע כזה בכל איסור חייב, קצת דוחק¹⁵. אך לאור האמור, י"ל שהריטב"א מספקא ליה בהא גופא, לאו שאין בו מעשה ועשאו ע"י מעשה, אם קי"ל כתוס' וכמ"ש החינוך. דאם כדבריהם, הלא תירוצו הראשון לא אתי שפיר, דא"א שילקה בתורת 'ניקף'. ולכן תירץ עוד באופן שחיובו מדין מקיף.

- ג -

מחלוקת הפוסקים בזה

י. והנה להלכה נחלקו בזה הט"ז והש"ך. באו"ח (סי' שכ"ח סק"א), התיר הרמ"א לחולה המצטער לעקור שן ע"י גוי. הט"ז הקשה שם משתי הסוגיות בדין מסייע אהדי כקושיית הריטב"א¹⁶, וחילק כתי' הב' של הריטב"א, שאין כל המסייעין שוים. ומש"ה חלק על הרמ"א שם ואסר. ומה"ט כ' ביו"ד (סי' קצ"ח ס"ק כ"א) דאשה ששכחה מערב שבת ליטול הצפרנים ובשבת הוא ליל טבילתה, אסור לה לומר לנכרית לחתכן. מחמת שהיא "מסייעת לה על ידי שמטה לה את ידיה, וכאילו היא עושה מלאכה זו שאסורה מדאורייתא בשבת ויו"ט וכו'", עכ"ל.

אבל הש"ך בנקודות הכסף (ביו"ד שם) חלק עליו. וכ' כתי' הא' של הריטב"א, דניקף שאני דמוזהר בלאו גם בלא מעשה כו', הלכך מדינא מותר לומר לנכרית ליטול צפרניה. "אלא כיון דאפשר ליטלן בלא כלי למה נקיל בכדי. אבל שלא בכלי הדבר פשוט דמותר ולית דין צריך בשש". עכ"ל.

יא. והנה הגאון הראגאטשובי בצפנת פענח הל' תפילין (פ"ד ה"ד) ציין לגמ' בע"ז (לט, א), 'מעשה באשה אחת שנשאת לחבר והיתה קושרת לו תפילין על ידו' וכו'. והתוס' במנחות (לו, א) שכ' שהלשון 'היתה קושרת' וכו' משמע דתמיד היתה עושה כן, ובדונו בזה כ': "וגם י"ל דמה שמניח עצמו להניח לו תפילין הוה כמעשה". ולזה ציין: "עיינ תוס' כתובות דף ל, ב גבי שתחב לו. ועי' גיטין דף עח, א דעריק ליה חרציה (רש"י, 'עקם לה מתניו להקריב לה הגט'. דהיינו שבכך קיים הבעל "ונתן"). ועי' מכות דף כ"א ע"ב גבי מקיף עי"ש. ועי' בתוספתא שבת סוף פ' י"ב גבי קטן אוחד בקולמוס", עכ"ל.

15 בפרט שרע"א (במכות שם, ועי' גם בתשו' רע"א סי' צ"ו) הקשה, דמסייע שפירש"י שמזמין השערות להקיף, משמע קצת שזה קודם ההקפה (והוכיח כן מהריטב"א), ועל זה הקשה, מהיכי תיתי דמעשה שקודם העבירה נקרא לאו שיש בו מעשה. והניח בצע"ג. וקושייתו הלא דוקא לפי' הב', שהמסייע חשיב בכך עושה ההקפה. אבל לפי' הראשון שחייב בתורת ניקף ל"ק. דסו"ס גם סיוע זה שהוא מעשה כל דהו, מוציאו מגדר ניקף פסיבי. ע"כ.

אמנם אני כשלעצמי, לע"ע לא זכיתי להבין דברי רע"א בקושייתו. דהנה לולא הראיה מהריטב"א, כ' רע"א דרש"י עצמו ל"ק. דאפ"ל שכל משך ההקפה מטה ראשו ומזמין שערוותיו וחשיב מסייע ממש. כמו שפי' רע"א בדברי הט"ז עי"ש. אלא שאם הסיוע כאן גם בשעת ההקפה, מאי קשיא להריטב"א מביצה. הלא שם הסיוע בפתחת עיניו רק הכנה קודם שכוחל לו. עי' בדבריו. ולא הבנתי. הלא התם אמרינן "מר קא מסייע בהדיה, דקא עמיץ ופתח". ופירש"י, סוגר ופוחח ריסי עיניו, להכניס הכחול. ומדהקדים "דקא עמיץ" ואח"כ "ופתח", משמע שסוגר ופוחח ולא רק פעם אחת, אלא גם אחרי שהלה כוחל, שיכנס היטב לעין. וצ"ע.

16 עי' 'שבת של מ' (שבת צג). ובצ"צ בחי' לשבת (שם) הביא שהט"ז הקשה כן, ושהריטב"א כבר תירץ זה בשני אופנים כנ"ל. ובח"ס לשבת (שם) ציין שמדעתם נחלקו הט"ז והש"ך כשני תירוצי הריטב"א. (וכנראה עדיין לא נדפס בימיהם). ועי' בערוך לנר במכות.

כונתו ברורה, דבכל אלו כתירוץ הב' של הריטב"א וכהט"ז. שהרי זהו מה שמציין לסוגיא דמכות, ללמד שבסיועו למניח התפילין על ידו, חשיב "מניח". כמו במכות שבסיועו חשיב "מקיף".

יב. וראה כמה מדויק זה בלשונו באופן נפלא. דכ' "ועי' מכות דף כ"א ע"ב גבי מקיף". ולא כ' "גבי ניקף" כמו שמתבקש בפשטות, ודו"ק! (אצל גאון כמותו אין לומר שהוא שיגרא דלישנא בעלמא כמו מקיף וניקף). ואולי גם מה שלא הסתפק במ"ש "ועי' מכות וכו'", אלא חזר וכ' "עי"ש", כונתו ג"כ להדגיש הדיוק האמור.

יא. מה שציינ כמקור להא דמסייע כזה יש בו ממש, לתוס' דף ל' גבי תחב לו חברו, הלא כונתו ברורה, שהפשט במה שכ' התוס' דאם ברצונו תחב לו, אפי' דלא מצי לאהדורה ואנוס בבליעה - חייב, היינו משום שמסייע (בפתיחת פיו וכו'), ומכח זה חשיב שהוא 'אוכל' וחייב. דהיינו ממש כתי' הב' של הריטב"א שבסיוע חשיב 'עושה'.

[והנני לבטא גודל שמחתי בראותי דבריו בציון לתוס' הנ"ל, כמוצא שלל רב. וב"ה שכוונתי לדעתו הגדולה. שהרי בשיעורי (בדף ל') בביאור מחלוקת רש"י ותוס' בזה, כך ממש פירשתי בדברי התוס', עי"ש בהרחבה. ומי כמוהו 'מסייע גדול' "שיש בו ממש" כל כך].

אולם אין ללמוד מדבריו אלו לדינא. דכל זה כ' ליישב דברי הגמ' בע"ז. וגם הגמ' שם לא לדינא אמרה עי"ש¹⁷.

ואדרבה, במק"א בצפנת פענח (מהדורא תנייגא עמ' 150) כ' וז"ל: "בהך דמכות (דף כ ע"ב) מבואר דחייב אם הוא מסייע, רק משום לאו (ד)ניקף, אבל בגדר מקיף לא. ומשום דגבי לאו דמקיף צריך מעשה גמור. וגם י"ל דמעשה דידי' נתבטל לגבי המקיף עצמו. וכו'", עכ"ל. דהיינו כתי' הא' של הריטב"א וכהש"ך. (וכ"כ גם בצ"פ הל' תרומות פ"א הכ"ג (עמ' 44). ובהל' כלאים פ"י ה"א (עמ' 47)).

- ד -

עפ"ז יבואר המכתב

מעתה נבוא למכתב כ"ק אדמו"ר.

יג. מדברי רבינו שכ' ד"מניקף, דכיון שמזמין השערות מחויב מלקות מה"ת, יש ללמוד בק"ו דמי שאחר מניח לו תפילין והוא רק מהדק או גם פחות מזה, יכול וצריך לברך וכו'" ואשר "אבוהון דכלהו" דסברי דבמה שמסייע בהנחת התפילין מהני ויכול לברך - הוא "ניקף". משמע לכאו' דנקט להלכה כתי' הב' של הריטב"א, דמסייע כגון דא יש בו ממש להיחשב שהוא ה'מניח'. וממילא שפיר מברך. אבל זה קשה מאד, עד שבאמת א"א לומר כן.

דהנה המג"א (ריש סי' ש"מ) הביא דברי הט"ז הנ"ל, שאוסר לומר לנכרית לגזור הצפרנים, משום שמסייעת בהטיית האצבעות אליה, ודברי הש"ך בנקודות הכסף דשרי, דמסייע אין בו ממש וכו'. ועוד דהוי מלאכה שאצ"ל כו'. [אך] מ"מ אם אפשר ליטלו ביד מוטב ליטלו ביד. וכ'

17) ופשיטא שלא חלק על אדמוה"ז שפסק כהש"ך כדלקמן.

המג"א, "ונ"ל דתאמר לעכו"ם לטלן ביד, דהוי שבות דשבות כו' דשרי במקום מצוה. אבל שבות ממש אסור לעשות וכו'. ולומר לעכו"ם לעשות מלאכה דאורי' נמי לא מסתברא להתיר. (ומ"מ מסיים), ואם א"א ביד, מותר בכלי. דהא הטור ודעימיה פוסקים מלאכה שאצ"ל פטור כו' . . דשבות במקום מצוה שרי כו'."

ובשו"ע אדמוה"ז (שם ס"ב) פסק להדיא כהש"ך וכת' הא' של הריטב"א. יעו"ש דתחילה כ' דעת הפוסקים דחתיכת הצפרנים כשאינה צריכה להם הוי מלשאצ"ג. דלפי דעה זו מותר לה לומר לנכרית שתחתכן. אבל אח"כ כ' דיש אומרים שאף אם אינו צריך לצמר ושער וצפרנים חייב. דזה ג"כ חשיב מלאכה שצריכה לגופה עי"ש: "ולכן אין להתיר לומר לנכרית לחתכן. שזהו שבות גמור, ולא התירוהו לצורך מצוה . . אלא תאמר לה ליטלן ביד או בשינים שזהו שבות דשבות."

וממשיך אדה"ז: "ואף שהיא מטה אצבעותיה אליה ומסייעה עמה קצת, אין בכך כלום. שמסייע אין בו ממש". ומבאר במוסגר: "(ומותר גמור מן התורה. ואף מדברי סופרים אין איסור לסייע אלא לעושה מלאכה גמורה. או לדבר האסור משום שבות שלא במקום מצוה. אבל במקום מצוה לא גזרו על הסיוע וכו' . . ואף בסיוע אינו עושה מאומה. שמסייע אין בו ממש באמת. אלא שהחכמים גזרו עליו גזרה שמא יבא לעשות בעצמו. אבל העושה מעשה, אסור אפילו הוא שבות דשבות במקום מצוה כו'"). עכ"ל.

וכן בסי' שכ"ח לענין עקירת שן ע"י נכרי, כ' אדה"ז בס"ג (דלא כהט"ז (סק"א) שאוסר משם מסייע כנ"ל). וז"ל: " . . מי שחושש בשינו ומצטער כל כך עד שחלה ממנו כל גופו . . אומר לנכרי להוציאו. ואף שהישראל ממציא לו שינו ומסייע קצת בהוצאתו, אין בכך כלום שמסייע אין בו ממש. לפי שאף אם לא היה הישראל מסייעו סיוע זה אלא שלא היה מעכב על ידו היה הנכרי יכול לעשות דבר זה בלבדו". (והוא כדברי המג"א שם ס"ק ט"ז: "דאם אינו יכול לעשות בלתי הישראל אסור". אבל היכא דיכול, כ' המג"א דאפי' במלאכה דאורייתא משמע שם דמסייע אין בו ממש¹⁸).

הרי להדיא ממש כהש"ך וכת' הא' של הריטב"א, דהסיוע של הניקף אין בו ממש לאשווי' 'מקיף'. שהרי הטית היד והאצבעות לנכרית, לא גרע כלל ממה שהניקף מטה שערותיו למקיף, ואולי עדיפא מיניה¹⁹. ועל זה כתב רביה"ג דאפילו מדרבנן "מסייע אין בו ממש באמת". ומה שמדרבנן אסור לסייע להעושה מלאכה גמורה, מטעם אחר הוא, "דגזרו עליו גזירה שמא יבא לעשות בעצמו". [ומה שאעפ"כ אדה"ז לא פסק כהש"ך דמדינא מותר לומר לנכרית לחתוך הצפרנים, אין זה שייך לגדר מסייע כלל. אלא מפני הדעה שגזירות הצפרנים היא מלאכה הצריכה לגופה. ובמלאכה גמורה ישנה לגזירה דחכמים הנ"ל].

יד. אמנם הצמח צדק בחי' לשבת (צ"ג), לאחר שהביא שני תירוצי הריטב"א, כ': "והנה לפי התירוץ שכ' הריטב"א משום דבניקף בלא"ה יש ל"ת מדכתיב לא תקיפו, מש"ה כו', א"כ אין

(18) ובפמ"ג שם כ' דמשמע דאף לכתחילה שרי, וכבר כתבו דהכי מוכח בתוס' בשבת (צג ד"ה אמר רב זבד) דמסייע אין בו ממש ומותר לכתחילה. עכ"ד.

(19) עי' רע"א במכות שכתב כן.

ראי' להחמיר בשבת. אלא דמ"מ יש להחמיר משום דאין כל המסייעין שוין כו'. וע' בדברי רבינו ז"ל סי' ש"מ סעי' ב', עכ"ל. אבל רק בתורת "יש להחמיר" כ' הצ"צ כן. ובפרט שהרי הפנה שם לדברי אדה"ז בסי' ש"מ סעי' ב' הנ"ל.

טו. וראיתי שכבר עמדו על זה בגליונות שונים בהערות התמימים ואנ"ש. אך במה שראיתי לא נתיישב. דאי לצרף לזה משום שליחות, באיזה גדר שיהיה, רבינו שולל זה בפירוש במכתבו (וכדלקמן). ולחלק דמסייע דהכא הוא סיוע יותר גדול ולפיכך יש בו ממש, זה ודאי אינו. דמלבד שהסיוע דהושטת האצבעות לגזור לא גרע מזה, א"א להעמיס זה בל' רבינו. ובאמת כל שהלה יכול בלא הסיוע, כל מסייע גדר אחד לו, דאין בו ממש. ולחלק דמדרבנן שאני, להדיא בדברי אדה"ז שגם מדרבנן מסייע אין בו ממש. ורק משום גזירה אסור במלאכה גמורה²⁰.

טז. ומה שנראה לי ברור הפשט בדב"ק של אדמו"ר, דמי שמניחים לו תפילין ומסייע דמברך ק"ו מניקה, היינו בגדר 'נפעל', דומיא ד'ניקה' שמסייע חייב. דהיינו כתירוץ הראשון של הריטב"א. ולא שבסיועו הוא ה'מניח' דומיא ד'מקיף'.

יט. ומה שנשמע להדיא ממה ש"ק אדמו"ר קבע: "אין לומר דיברך כיון שהנחת התפילין הוא בגופו דהמשלח, ורק ההנחה וההידוק ע"י שליח. דאת"ל דההנחה עיקר, הרי ההנחה צ"ל ע"י גופו דהמשלח ובדוגמת לקיחת ד' מינים". ונ"ל שכאן המפתח להבנת דברי רבינו.

לאמור, לכאן' היה מתבקש דנהי דזה שהתפילין יהיו מונחים על ידו וראשו מצות שבגופו הם ולא שייך בזה שליחות, אבל מעשה ההנחה שאחר עושה לו, יוצא י"ח בהנחה על ידו מדין שליחות²¹.

אבל רבינו שולל את זה באמרו שאחת מן השתים. או שא"צ לשליחות על עצם ההנחה, או שלא מועילה בזה שליחות. כי "את"ל דההנחה עיקר", כלומר, שהפשט ב"וקשרתם" שמעשה ה"הנחה" דתפילין על ידך היא המצוה, א"כ "הרי ההנחה צ"ל ע"י גופו דהמשלח, ובדוגמת לקיחת ד' מינים".

20 אמנם בצדק העירו שבמק"א ציין הרבי בפירוש לדברי הט"ז, אבל אינו ענין לכאן. עי' בתשו' וביאורים, שאחד הטעמים שאסור לקבוע מראש נתוח תוך ג' ימים קודם השבת כותב כ"ק אדמו"ר: "בחלק חשוב מהטפולים בשבת (בדיקות דם ועאכו"כ בדיקת המים), מוכרחים סיוע שיש בו ממש של החולה". ובהערה לזה ציין: "ראה מכות כ, ב לענין הקפת הראש. ולדעת מג"א סי' שכ"ח סקט"ז, ט"ז שם סק"א וי"ד סי' קצ"ח סקכ"א, שו"ת ח"צ סי' פ"ב, ואדה"ז אור"ח שם ס"ג וסכ"א סי' ש"מ ס"ב, גם בנוגע למלאכת שבת. וגם לדעת הש"ך נקו"כ י"ד סקצ"ח שהחייב דמסייע דוקא בהקפה כו', הרי עכ"פ יש איסור דשבות כיון שהנכרי עושה המלאכה בשביל ישראל", עכ"ל. אבל אין זה ענין לכאן. דמש"כ רבינו שיש בדיקות ש"מוכרחים סיוע שיש בו ממש של החולה", היינו דבלא סיוע חבירו אינו יכול, דאזי אסור אפי' ע"י נכרי. דזו ההדגשה "סיוע שיש בו ממש", וזהו שמציין למג"א בסי' שכ"ח ולדברי אדה"ז שם ס"ג, דדוקא בהלה יכול שרי, עי"ש. והאיסור שבות שכ' רבינו, הלא הוא כמש"כ אדה"ז בסי' ש"מ, משום גזירה ולא מחמת שמסייע יש בו ממש. ומה שהרבי מציין בפירוש לדברי הט"ז והחכם צבי שכמותו עכ"פ מדרבנן, משמע דהיינו לפי מ"ש הצ"צ דלעיל (אות י"ב) דיש להחמיר. אבל לא שלדינא כהט"ז. וכמובן דממה שיש להחמיר א"א ללמוד שיוצא בכך ידי חובת המצוה.

21 אמנם החת"ס בפסחים (ז, ב) אכן כ' דמה שההנחה יכולה להיות אחר, הוא מדין שליחות. וכן שוב בשו"ת שלו (סי' ר"א): "הנה הקשירה נוכל לעשות ע"י שליח שיקשור לו תפילין על זרועו, כאילו אני קשרתיה". וכ"ק אדמו"ר חולק על זה.

אבל לכאן אמאי. לקיחת ד' מינים שאני, שזו עצמה המצוה שבגופו. אבל הנחת התפילין היא פעולה שעל ידה מקיים "והיו לאות על ירך וטוטפות בין עיניך", ולמה לא יהיה על פעולה זו דין שליחות.

טז. ונראה לי הפשט בזה, שרבינו מגדיר כאן יסוד בשליחות. והוא, דאימת ישנו לדין שליחות, דוקא במעשה שהנפעל מזה הוא דבר שחוץ ממנו. כגון נתינת הגט לאשה, שהנפעל הוא שהאשה מתגרשת. וכן בשחיטת הפסח, שהנפעל הוא הקרבן. דמהתם ילפינן דשלוחו של אדם כמותו. אבל היכא שהנפעל הוא עצמו, כמו בתפילין שהנפעל מההנחה הוא בעצמו, שידו וראשו יקוים בהם 'והיו לאות על ירך ולטפות בין עיניך'. בפעולת מצוה שהיא בעצם כלפי עצמו, לא שייך שליחות (בשו"ע יו"ד סי' רפ"ה ס"א ברמ"א, שתפילין הוא חובת הגוף), דלא ניתן לחלק בין הפעולה והנפעל, והוא הכל מצוה שבגופו. מעתה, אחת מן השתים. אם המעשה (הפעולה) ד'וקשרתם וגו' היא מגוף המצוה, הנה מכיון שהיא חלק מהנפעל על ידה, גם היא בגדר מצות שבגופו דלא שייך ב' שליחות, דומיא דלקיחת ד' מינים. אבל אם גוף המצוה היא שיהיו על ידו וראשו תפילין. ומה שהתורה אמרה 'וקשרתם', היינו דלא סגי במעשה קוף בעלמא, אלא דוקא שיונחו ע"י בר חיובא, דלפי"ז א"צ בזה לדין שליחות, שפיר יניח לו אחר.

ואכן מצינו מי שאומר דבהנחת תפילין לא בעינן שליחות, אך בלא אמירת הטעם לזה. בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן י"א) כ' גבי תפילין כמלתא דפשיטא, "וכי לא יקשרם לו אחר על ראשו וזרועו". (והיינו בלא שליחות. דנקט זה דומיא דחבירו עושה לו הסוכה יעו"ש). ולכאן מאי פשיטותיה דמעשה ההנחה בתפילין אינה גוף המצוה ולא צריך בה שליחות. (ומה שרבינו לא הביאו, י"ל כי השאלה שהיתה לפני אדמו"ר לענין הברכה. וזה לא כ' שם אם מברך או לא. מלבד שלא כ' מקור לדבריו).

יז. זהו שייסד הרבי, דמ"ניקף" אליבא דרב אשי ילפינן לה. והביאור בזה נראה, דהנה בפירוש הפסוק "לא תקיפו פאת ראשכם", כ' רש"י "דשמעין לקרא הכי, לא תקיפו - לא תניחו להקיף". (וכן כתבו הריטב"א בשם ראב"ד, הרמב"ן, הנמ"י וריב"ן). ולכאן תימה. לשון הפסוק "לא תקיפו", הלא משמעו כפשוטו, לא תעשו הקפה. ואיך שמעין לקרא הכי ד'לא תניחו להקיף'. אלא משמע, מכיון דכתיב "פאת ראשכם" שהוא הנפעל. היינו שהחפצא דאיסורא הוא "ראשכם", שלא יהיה ניקף. וממילא ודאי זה עיקר בלאו²². והיינו 'לא תניחו להקיף'. אלא שהמקיף מוזהר על מעשה ההקפה, שבזה עשה את חבירו להיות ניקף. והכי משמע להדיא

22 ומצאתי תנא דמסייע לי, ב'קרבן אהרן' קדושים (פרשה ג' פ"ו אות ג') דכ': 'ולי נראה דפשטה דקרא ודאי אניקף קאי, דאמר פאת ראשכם, ועם הניקף מדבר. . לניקף אמר שלא יניח להקיף פאת ראשו. אלא דמדאפקיה בלשון פועל ולא בלשון פעול, דלא אמר לא תוקפו וגו'. הזהיר גם כן למקיף שלא יקיף'. ול"ק על זה מל' רש"י (במכות) ד"ה דאמר לך מני, "לא תניחו להקיף דמניח להקיף כמקיף", דלכאן לאידך גיסא משמע, דמש"כ רש"י שם שהוא 'כמקיף' היינו לענין המלקות אליבא דר' יהודא, דלוקה כמו המקיף אע"ג דלאו שאין בו מעשה.

והתוס' בנוזר (נז, ב), שכ' אליבא דרב אדא בר אהבה דכל שהניקף לאו בר חיובא המקיף פטור, כ' בפירוש ד'פשטיה דקרא ודאי לניקף אזהר רחמנא. דהא פאת ראשכם כתיב, דהיינו הניקף. ומיהו מדקאמר לא תקיפו ולא כתיב 'לא תוקפו' הוסב הלאו גם על המקיף. אבל גם לרב הונא, נהי דחיובא דהמקיף לא תליא בחיובא דניקף, אכתי י"ל אותה המשמעות דלניקף אזהר רחמנא. (אך עי' תשו' רע"א סי' צ"ו בדעת התוס').

ברש"י בב"מ (י, ב): "שהמקיף באזהרה כניקף. דכתיב לא תקיפו, אחד הניקף ואחד המקיף במשמע". (גם באזהרה הקדים הניקף לפני המקיף) ודו"ק.

והשתא כפי' הא' של הריטב"א, הלא זהו דאמר רב אשי, דאע"פ שמסייע אין בו ממש להחשיבו 'מקיף', מ"מ מכיון ש'ראשו' הוא החפצא דאיסורא, די במעשה כל דהו דסיוע להתחייב בתורת 'ניקף', דבזה כבר יוצא מכלל ניקף פסיכי (ללא שום מעשה), ודי בזה שייחשב 'ניקף' בפועל, ועל זה לוקה.

ואומר הרבי, דמינה שמעינן דה"ה במצוה. היכא דגופו הוא החפצא דמצוה, שכן הוא במצות תפילין, דכתיב בהו "על ירך" ו"בין עיניך", וכלשון הגמ' במנחות (לז, ב) "אמרה תורה הנח תפילין ביד והנח תפילין בראש", כיון שהחפצא דמצוה היא "ידך" וראשו, שיהא מונח עליהם תפילין, הנה במה שהוא 'נפעל' יוצא י"ח, כשם שה'ניקף' עובר על הלאו בתורת נפעל אף בלא סיוע. וזהו הפשט בדברי מהר"ח אור זרוע הנ"ל.

לחזק את היסוד הזה, שגם בתור 'נפעל' יוצא י"ח מצות תפילין, מביא אדמו"ר (להלן) סיוע מדברי הצ"צ דמי שאין לו זרוע ימין מניח תפילין בשמאל, שהרי ע"כ אחר מניח לו. "ומדשקו"ט רק למה לא נעשית יד ימין כאטר וכו' ותו לא, משמע ג"כ דמדאורייתא חשיבא קיום מצות תפילין" גם בהיותו 'נפעל' בהנחתו.

יח. אמנם כשאנו עושה מאומה על מה יברך, לזה מועיל מה שמסייע, שזה מוציאו מגדר 'נפעל' פסיכי, דומיא דניקף המסייע. ועם היות שגם בסיועו אינו בגדר "פועל" אלא 'נפעל', אבל מכיון ש'נפעל' עם מעשה ידיה הוא, שפיר מברך. ועל זה אומר הרבי הק"ו מניקף. ומה התם שמחמת היותו 'ניקף' עם מעשה חייב מלקות, כ"ש לענין הברכה, דאפילו אדרכנן מברכים. ע"כ.

- 1 -

ואציין איזה מראה מקומות השייכים ומחזקים המבואר לעיל (מלבד מה שכבר נזכרו במכתב אדמו"ר). ומבלי להכנס במו"מ בפרטי הדברים.

אך קודם כל מה שנתעוררה לי קושי' בזה, דגמ' מפורשת היא - עכ"פ לפירוש התוס' - דמי שאחר מניח לו תפילין, מברך. דהנה בגיטין (מ, א) אריב"ל עבד שהניח תפילין בפני רבו יצא לחירות. מיתיבי וכו' או שהניח תפילין בפני רבו וכו', ה"ו לא יצא לחירות. אמר רבה ב"ר שילא, כשרבו הניח לו תפילין. (ועי"ש ברש"י דאין דרך עבד להניח תפילין, דמ"ע שהזמ"ג היא). ובתוס' ד"ה כשרבו הניח לו תפילין, "ולא משום דלא מיעביד ליה איסורא דמברך עליהן ואיכא ברכה לבטלה. דהא סוכה לולב ושופר וכמה מ"ע שהנשים מברכות. אלא משום דאין עבדים רגילים בתפילין. ואי לאו דשחרריה לא הוה מנח ליה". הרי להדיא דאחר מניח לו והוא מברך. וצ"ע.

אמנם ברמב"ם בדין זה (פ"ח מה' עבדים הי"ז) כ' או שהניח לו תפילין בראשו וכו' יצא לחירות. וא"כ י"ל כדברי הראגאטשאבי (הל' תפילין (פ"ד ה"ד) דתפילין של ראש שאני משל יד, דבתש"ר המצוה היותם מונחים על ראשו. אבל בתוס' לא משמע כן. גם בשו"ע (אה"ע סי' ד' סי"ב) כ' או שהניח לו רבו תפילין, ולא הזכיר 'בראשו'. וצ"ע בזה.

ואלו המ"מ:

1. בהגה' מי' (פ"א מהל' ציצית), מביא הא דע"ז (לט, א), מעשה באשה אחת שנשאת לחבר והיתה קושרת לו תפילין על ידו וכו' (וכ' תחילה די"ל שהיתה רק מסייעת בקשירה). "א"נ לא נאסר באשה אלא תקון הדבר כגון כתיבה ותיקון הציצית ואגידת הלולב. אבל קשירה, לאו תיקון המצוה ומציא למיעבד וכו'". עכ"ל. ומביאו הב"י (או"ח סי' יד אות א).

(1-א). ועי' תשו' מהר"ם לובלין סי' ס"ח מה שהביא מהגה' מי' הנ"ל. ובאבני נזר (או"ח סי' מ' אות ו') תירץ באופן אחד, "דמכיון דכתיב "והיו", ש"מ דמה שהם עליו לבד מקיים המצוה". ובשו"ת מהר"ם שיק (סי' ט"ו אות ב') הביא ראיה מהסוגיא הנ"ל, שאם אי אפשר באיש שיקשור לו התפילין על ידו, יכולה אשה לעשות כן וכו' יעו"ש. ועי' בתשו' ציץ אליעזר חי"ג סי' ז', שציין לכמה תשו' בנדון זה.

2. בס' 'הפרדס' לרבינו אשר ב"ר חיים ז"ל (נ"י תדש"ם עמ' קמ"ו): "ומסתברא לי לפי ענ"ד, דמי שהוא חולה ואינו יכול להניח תפילין ומצווה לאחרים שיניחו לו נראה לי שאין השמש מברך אף על פי שהוא המניח אלא החולה מברך אף על פי שאינו עושה שום דבר וכו'". (ועי"ש ראייתו מנטי' לאוכל).

3. ביד אפרים (למהרא"ז מרגליות, על הגליון בשו"ע) באו"ח סי' תל"ב, השווה נר חנוכה שמדליק לו חברו דאין זה מתורת שליחות, רק שעיקר המצוה המוטלת על האדם כך הוא שידלק בביתו נ"ח וכו', וכ' "וה"ז כאומר לחברו הנח לי תפילין על ידי וכו'", דהיי' בלא שליחות עי"ש.

4. ביד המלך' על הרמב"ם (הל' שלוחין ושותפין פ"א ה"א), שהקשירה אינה מצוה אלא היא רק הכשר מצוה.

5. שו"ת הר צבי (או"ח א' סי' כ"ג): ". . . יש להוכיח מברייאתא מנחות (לו, ב) היה רוצה לצאת לדרך בעוד לילה, מניחן, וכשיגיע זמנם ממשימש בהם ומברך . . . ולמה לא נזכר שצריך לחלצם ולקושרם שנית משום שנעשה בלילה דלאו זמן תפילין וכדי שלא יהא בזה משום תולמ"ה וגם כדי לא לבטל את הקשירה וההידוק שהם חלק מן המצוה, אלא מוכח שעיקר מצות הנחת תפילין הוא שיהיו התפילין קשורים ומונחים על ידו וראשו ולא הקשירה וההידוק.

6. (ובהא שעל הניקף יש לאו) בדברים רבה (כי תצא פ"ו): אמר רבי פנחס בר חמא לכל מקום שתלך המצות מלוות אותך. כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך וכו' . . . אם הלכת לגלח המצות מלוות אותך שנא' לא תקיפו פאת ראשכם (הלא אם הלכת לגלח, היינו שלא יהיה ניקף).

ובילק"ש (תהלים רמ"ז תשכ"ג) כל עצמותי תאמרנה, אמר דוד אני משבחך בכל אברי ומקיים בהן המצות וכו' . . . בשערות ראשי, אני מקיים לא תקיפו פאת ראשכם. ע"כ.



יסוד דיני השגת גבול, בהדפסת ספרים*

שיטת רבינו הזקן ואדמו"ר ה"צמח צדק"

הגאון החסיד הרב אליהו מטוסוב שליט"א

מח"ס "עין תחת עין" ועוד

[למד בשיבתנו הק' תשכ"ז - תשל"ד]

- א -

התעסקות רבינו הזקן בהדפסת ש"ס

כ"ק אדמו"ר הזקן, עמד בראש הדפסת ש"ס וארבעת הטורים, אצל המדפיסים של עיר סלאוויטא.

[רבינו עסק בזה, מן שנת תק"ס, לאחרי המאסר והשחרור של שנת תקנ"ט, עד לשנת תקס"ז].

הסיבה שרבינו נכנס לענין זה וקיבל על עצמו מפעל גדול זה, הי' בגלל המחסור בשסי"ן במדינת רוסיא, וכפי שמתאר את הדברים אחד מגדולי תלמידיו של הגאון הר"ח מוולאז'ין ז"ל, הגאון ר' יוסף אב"ד קריניק (בעהמח"ס כפות זהב): "וגם [מתחילה] לא נודע שם [בפולין-רוסיה וליטא] תלמוד תורה דרבים, כי הי' העולם שמם מתורה וגם ספרי קודש ספרי ש"ס לא היו נמצאים בעולם כלל כי אם אצל יחידי סגולה גבירים מפורסמים, ואילו בבתי המדרש מעיירות גדולות לא נמצא ש"ס שלם. . . וכשיסד רבה"ק [הגר"ח מוולוז'ין] את הישיבה [שנת תקס"ב] נתבקשו גמרות הרבה, והוצרכו לשלוח לעיירות גדולות ולקבץ גמרות לצורך בני הישיבה, ובראות הרב הג' דסלאוויטא נ"ע שהש"סין נצרכים בעולם, הדפיסו כמה מאות ש"סין גדולים וקטנים [למעשה הדפיסו אלפי עותקים אפילו כבר בהדפסה הראשונה, כן נ"ל מלשון האגרות קודש של אדה"ז עמוד רנא], ומחמת שהיו חביבים בעולם נתפזרו בכל העולם" (ספר "תולדות רבנו חיים מוואלאז'ין", וילנא תרס"ט. והובא בספר אגרות בעל התניא עמוד קצא. ועיין עוד מקורות בענין הצורך בהדפסת הש"ס בסלאוויטא להלן בפרק מיוחד בסיום דברינו).

אמנם אחרי שמבצע ההדפסה החל, ונמכרו כל הש"סין שהדפיסו בפעם הראשונה בהשנים תקס"א-תקס"ז, וכבר יכלו המדפיסים להמשיך לעסוק בזה להדפסות נוספות בכח עצמם, עם כל ההוצאות הכרוכות בזה, אז סילק רבינו הזקן את עצמו מזה ומסר את זכויותיו לבעלי בית הדפוס שהם ימשיכו בזה לבד, (כמפורש כל זה באגרות הקודש של רבינו הזקן, שנביא להלן בעז"ה).

* תשובה הלכתית זו, מוקדשת בברית נצח לחברותא וידיד נעורים הר"מ הרה"ג הרה"ח ר' יחיאל מ"מ שי' ואיתו עמו אחיו התאום הר"מ הרה"ג הרה"ח ר' יוסף יצחק שי' קלמנסון, כאשר זכרנו ימים מקדם, כל השנים שישבנו יחד באהלה של תורה, בשבת תחכמוני בישיבת בריווא מלפנים. בצירוף איחולי ברכות ותפילות לרגל הגיעו לגיל שבעים, ינובון בשיבה דשנים ורעננים, בחצרות אלקינו יפריחו עדי ביאת גו"צ בב"א.

ואלו הם דפוסים הש"ס, שנדפסו אז בקשר לזה:

- ב -

ש"ס הראשון בסלאוויטא: הסכמה לכ"ה שנים

דפוס סלאוויטא הראשון, נדפס בשנים תקס"א-תקס"ו. ש"ס זה נדפס עם הסכמות, הרה"ק ר' יעקב משפייטובקא אבד"ק סלאוויטא והרה"ק רלו"צ מבארדיטשוב (שהם היו ראשי המסכימים). ועוד הסכמות הגאונים הרה"ק ר ארי' ליב אבד"ק וולטישיסיק, הרה"ק בצלאל מרגליות אבד"ק אוסטרעהא, הרה"ק אווערבוך אבד"ק טארשין, ועוד מאבד"ק ביחוב, הארדאנא, ועוד (רובם סמכו ידיהם על שני ראשי המסכימים הנ"ל).

המתעסקים בקבלת ההסכמות, היו שלוחי רבינו הזקן לענייני ההדפסה: אחיו של רבינו הרה"ק ר"ר מרדכי, וחתנו הרה"ק ר"ר שלום שכנא אביו של אדמו"ר הצ"צ. שניהם נזכרו בהסכמת הרה"ק רלו"צ מברדיטשוב.

[אגרת רבינו הזקן אל המדפיס לפני תחילת ההדפסה, עם ההדרכות להדפסה, נדפס באגרות קודש אדה"ז עמוד רמט. ובין הדברים, רבינו ציווה מאד על טיב ההגה"ה שיוגה היטב "לבל יהיו חלילה חלילה" שום טעויות דפוס, וגם ביקש להכפיל את מספר המגיהים ו"להדר אחר מגיה למדן מופלג שילמוד היטב כל דף קודם למעשה הדפוס" ולא להתחשב בריבוי ההוצאות. גם ציווה שם אשר "הש"ס יודפס מדפוס אמשטרדם, שהם מוגהים היטב"].

המסכימים אסרו את הדפסת הש"ס על מדפיסים אחרים, למשך כ"ה שנה.

- ג -

דפוס השני בסלאוויטא, שוב לכ"ה שנים

דפוס סלאוויטא השני, נדפס בשנים תקס"ח-תקע"ג, עם כל הסכמות הקודמות של דפוס סלאוויטא הראשון בשנת תק"ס ותקס"א, ועם הסכמה חדשה של אדמו"ר הזקן לאסור על מדפיסים אחרים, גם בהסכמה זו של רבינו הוא מסתמך על הסכמת הגאונים בדפוס סלאוויטא הראשון למשך כ"ה שנים מהתחלת הדפוס הראשון.

הסכמת רבינו זו נדפסה בתחילת הש"ס מס' ברכות הוצאת תקס"ח, ושוב בתחילת הש"ס בהוצאת תקע"ח. בכותרת: "הסכמה והרשאה מהרב המאור הגדול המפורסם החריף ובקי הגאון האמיתי איש אלהי קדוש יאמר לו מוה"ר שני"אור זלמן חונה פה ק"ק לאדי". וגם נדפס מתוך גוכי"ק אדמו"ר הזקן ב"אגרות קודש" אדה"ז ע' שנה מגוכי"ק רבינו. וז"ל:

"ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה, והעיר רוח נדיבה בנדיבי עמו, ה"ה הרב המאה"ג המפורסם המופלג בתורה ויראת ה' אוצרו, בן של קדושים, כבוד מוהר"ר משה נ"י אב"ד דק' סלאוויטא [בן הרה"ק הרה"ק ר"ר פינחס מקאריץ], אשר נדב לבו לה' לחזור ולהדפיס הש"ס בבלי וד' טורים בדפוס המשובח שלו, המעולה מכל הדפוסים שבמדינות אלו, כתבנית אשר נדפסו שם מקרוב על ידי שלוחי מהימני דידי . . ולזאת אמינא לפעלא טבא יישר חילא לאורייתא, והנני פותח פתח לרווחה לכבוד הרב הנ"ל, בגדר שגדרו גאוני דורינו בהסכמותיהם על הדפסת ש"ס וד' טורים הנ"ל, שנדפסו מקרוב בקהלה

הנ"ל, שגדרו וגזרו בגזרת עיריין על שאר כל המדפיסים ועל כללות עם בני ישראל, שלא לחזור ולהדפיס הש"ס או הדי' טורים עד תום משך כ"ה שנים מהתחלת הדפוס הנ"ל. ומעתה הנה כל יפוי כח חכות מהסכמות הגאונים הנ"ל, נתונים נתונים המה לכבוד הרב הנ"ל ובאי כחו, שחלילה חלילה לשום בר ישראל להשיג גבולו ח"ו לחזור ולהדפיס הש"ס או הדי' טורים בשום תחבולה וערמה בעולם, עד כלות הזמן אשר גבלו הגאונים הנ"ל בהסכמותיהם הנ"ל, וכל המשיג גבולו ח"ו יהיה נידון בכלל ארור משיג גבול רעהו, וארור בו קללה בו וכו' ח"ו כנודע ממאד"ל . . המדבר לכבוד ה' ותורתו הקדושה. ע"כ.

ועוד יש מכתב בתוכן דומה מאת רבינו הזקן, ג"כ משנת תקס"ז על מסירת זכות הדפסת הטורים בפעם שנית, אל המדפיס מוהר"ר משה שפירא בעל בית הדפוס בסלאוויטא. אגרת זו נדפסה בתחילת הטורים דפוס סלאוויטא תקע"ה, ובאגרות קודש אדה"ז ע' שנא (שם גם צילומים של הסכמות אדה"ז, בצורת הדפסתם בתחילת הטורים, ובתחילת הש"ס). גם באגרת זו השנייה אוסר רבינו את ההדפסה למדפיסים אחרים, עד כלות הזמן שבהסכמות לדפוס הראשון, שהוא זמן כ"ה שנים.

[בשתי אגרות אלו מסתמך רבינו על היפוי כח שהוא קיבל מרבנים המסכימים על דפוס הראשון של תקס"א-תקס"ו, שאסרו על מדפיסים אחרים למשך כ"ה שנה. וכעת אשר רבינו מסתלק מעסק ההדפסה, הוא מוסר עתה יפוי כח זה להמדפיס מסלאוויטא עצמו עד תום משך כ"ה שנים מתחילת הדפסה הראשונה].

1) אגב יש לציין, כי באגרת רבינו הזקן איך שנדפסה בתחילת הש"ס, יש בה שינוי משמעותי באיזה תיבות ממה שהוא בגוכ"ק אדה"ז שלפניו (שמכ"ק זה נדפס באגרות קודש), כי בגוכ"ק כתוב: "שלא לחזור ולהדפיס הש"ס או הדי' טורים עד תום משך כ"ה שנים מהתחלת הדפוס הנ"ל . . וערמה בעולם, עד כלות הזמן אשר גבלו הגאונים הנ"ל בהסכמותיהם הנ"ל, וכל המשיג" [התחלת דפוס הראשון בסלאוויטא שעליה ניתנו ההסכמות לכה"ה שנה, היתה בשנת תקס"א. אם כן האיסור הוא על השנים תקס"א עד תקפ"ו]. ואילו באגרת זו איך שהדפיסה בתחילת הש"ס, בתחילה כתב כלשון אדה"ז "שלא לחזור ולהדפיס . . משך כ"ה שנים מהתחלת הדפוס" [שהם השנים תקס"א-תקפ"ו], ואילו בפעם השנית הוא שינה וכתב: "וערמה בעולם, הן בתבנית זה הן בתבנית אחר, עד כלות חמשה ועשרים שנה מיום כלות הדפוס הנ"ל, וכל המשיג". המדפיסים כתבו כאן "עד כלות כ"ה שנה מיום כלות הדפוס הנ"ל" [כלות הדפסת הש"ס הראשונה ה' בתקס"ו, אם כן האיסור הוא מהשנים מקס"ו-תקצ"א, שלפי זה קיבל המדפיס דסלאוויטא זכות על חמש שנים יותר]. באמת קיימים בזה חילוקים בין הסכמת הרה"ק רלו"צ שהוא כתב "משך כ"ה שנים מיום דלמטה" [יום א' י"ג תמוז תק"ס]. ואילו בהסכמת הרה"ק משפיטאווקא כתוב: "עד משך כ"ה שנים מיום כלות הדפוס". אך שם הם שתי הסכמות נפרדות, ואפשרית שינוי ביניהם. אבל כאן בהשינוי בהדפסת הסכמת אדה"ז, הלא נוצר כאן סתירה בהסכמה זו גופא (לפי הנוסח שבש"ס) שמתחילה נכתב "כ"ה שנים מהתחלת הדפוס", ובהמשך כתבו "מיום כלות הדפוס".

ונ"ל שהיתה כאן שגגת המדפיסים שהם ניסו לתקן הלשון באיגרת רבינו שרצו להוסיף בתוך איגרת רבינו הזקן התיבות בענין "הן בתבנית זו הן בתבנית אחרת" (שזהו מתוך הסכמת הרה"ק ר' יעקב שמשון), והם נגררו וכתבו מבלי שימת לב "מיום כלות הדפוס" (שזהו ג"כ מלשון הסכמת הר"ר יעקב שמשון). יש לציין כי בתחילת הש"ס סלאוויטא דפוס השלישי, בשנת תקע"ז, שוב הדפיסו בתחילת הש"ס את הסכמה זו של רבינו הזקן (ונעתק ג"כ בספר מבוא לש"ס וילנא עמוד רלג) ושם הלשון: "בשום תחבולה וערמה בעולם עד כלות חמשה ועשרים שנה מיום כלות הדפוס הנ"ל וכל המשיג כו", הנה שוב הדפיסו "מיום כלות הדפוס", אף שכמה שורות לפני זה מפורש "כ"ה שנים מהתחלת הדפוס". אולם בתקע"ז אחרי ההסכמה, הוסיפו שם המדפיסים מדילים: "וזאת לדעת שמשך הסכמה הנ"ל לא תשלום עד שנת תקפ"ו" (ולא כתבו תקצ"א). הלא שהתיבות "מיום כלות הדפוס", היתה מבחינתם פליטת הקולמוס של מסדר ההסכמה לדפוס.

- ד -

ש"ס דפוס סלאוויטא, השלישי

עוד הי' אז דפוס שלישי של ש"ס בסלאוויטא, זה החל בשנת תקע"ז ונסתיים בשנת תקפ"ב. הדפסה זו כבר היתה לאחר פטירת רבינו הזקן.

ש"ס זה נדפס עם הסכמות חדשות למשך ט"ו שנה. ההסכמות הן מהרה"ק האוהב ישראל מאפטא, ומהרה"ק הר"י מפינקוב בן הרלוי"צ מבארדיטשוב ועוד².

[בסלאוויטא החלו גם בהדפסה רביעית, בשנת תקצ"ה, אך זה נעצר בעת הרדיפות והגזירות של השלטונות על מנהלי בית הדפוס כידוע. וראה לקמן אודות שו"ת הצ"צ להדפסה זו].

- ה -

שאלות על ההסכמות של רבינו הזקן

הונה בענין הסכמות אלו על הש"ס, שרבינו הזקן כותב בהם לאסור על מדפיסים אחרים למשך כ"ה שנה, קיימת בזה תמיהה רבת:

כי נחלקו הפוסקים בענין אם יאות להבי"ד לתת הסכמה לזמן ארוך של ט"ו שנה ובפרט יותר מזה. כי רובם של ההסכמות היו נותנים למדפיס זכות של ג', עד י' שנים, אבל לא קיימים הרבה הסכמות לתת זכות ההדפסה למדפיס אחד לזמן כ"כ ארוך, וכמה גאוני ישראל בהסכמותיהם ותשובותיהם, טענו זאת כי סכום של ט"ו שנה ויותר היא הפרזה על המדה (כאשר

2) בתחילת הדפסה השלישית בשנת תקע"ז, התפתחה מחלוקת בין מדפיסי סלאוויטא, עם מדפיסי קאפוטס שהחלו ג"כ בהדפסת הש"ס באותו עת. כאשר כל צד ניסה לאסור את ההדפסה על צד השני. לנגד מדפיסי סלאוויטא שטענו על איסור השגת גבול, מחמת הזכות שניתנה להם מהגאונים המסכימים על משך כ"ה שנה - טענו לעומתם מדפיסי קאפוטס כמה תשובות, מדוע אין חל כאן איסור השגת גבול. כל צד קיבל אז תשובות והסכמות של גאונים ומפורסמים, המסכימים לציודו. שני הצדדים הגיעו גם לליובאוויטש אל כ"ק אדמו"ר האמצעי, שניסה לסדר ביניהם שילכו לדייני בוררות, אשר כל צד יבחר לו דין אחד, ושני הצדדים יבחרו דין שלישי המוסכם על כולם, וגם קבעו שם את הדין השליש בהסכמת שניהם, "ה"ה הרב ה"ג המפורסם אבד"ק דובנא" [נ"ל כי הוא הגאון ר' חיים מרדכי מרגליות שהיה מקורב אל אדמו"ר האמצעי, ואדהאמ"צ גם נתן הסכמה לספרו שו"ע עם שערי תשובה שנדפס בדובנא בשנת תק"פ]. אדמו"ר האמצעי גם קבע להם זמן של שבועיים להתחלת הדין תורה: "זמן הגבלת התאספות הדיינים יהי' לא יאוחר מחמשה עשר באב הבע"ל". על שטר הסכמת בוררות זו אשר הם מקבלים על עצמם ללכת לדייני זבל"א, חתמו שני הצדדים ביום כ"ו תמוז תקע"ו. וגם חתימת אדמו"ר האמצעי בתור ערב ומפשר. (השטר התפרסם מאת הר"ר שד"ב שי' לוי' בס' "בית הגונים" פ"ג, ושם גם פרשת הדברים).

לא ידוע מה הי' המשך הדברים בנוגע להדין תורה, מה שידוע הוא אשר שני הצדדים המשיכו לאחר זה בהדפסת הש"ס, כל אחד במקומו. א"כ י"ל שהכרעת אותו בי"ד היתה לטובת המדפיסים דקאפוטס שאין כאן איסור השגת גבול. אך בעוד שמדפיסי סלאוויטא גמרו את ההדפסה שוב במשך חמש שנים (תקע"ז-תקפ"ב), בש"ס נאה עם הרבה מפרשים. הנה אצל מדפיסי קאפוטס נמשך הענין בערך שנים עשרה שנה (תקע"ו-תקפ"ח) שהיא תקופה ממושכת יותר מהרגיל.

נביא בעז"ה להלן בהמשך דברינו)³.

וסיבת הדבר הם כתבו, כי עיקר מה שנהגו בהסכמות הוא להגדיל תורה, ולפתוח דלת בפני המדפיסים שיוכלו להתחיל בהדפסת ספר ביופי ובהידור, מבלי חשש לנזק שייגרם לו על ידי מדפיסים אחרים שייגשו ג"כ להדפיס הספר באותו עת שהראשון מדפיס, ואז כל השקעתו של מדפיס הראשון תהי' לאיבוד, ועל כן אסרו הגאונים הדפסת הספר על מדפיסים אחרים לשנים אחדות, בכל מקום לפי עניינו ולפי ראות עיני המורה.

אולם ביחד עם זה היתה הזהירות שלא לגרום עי"ז מיעוט התורה ח"ו, כי עי"ז מונעים לפעמים את תחרות חפשית מהמדפיסים. וכמו בכל הדברים דוקא ע"י תחרות מגדילים הסחורות ויוצא ג"כ טובת הלקוחות כו',

וע"ד המשנה בב"מ דף ס, א שחנווני המפחית את השער זכור לטוב, ועיין שו"ע חו"מ סקע"ו שבטובת הלקוחות ובהצעת סחורה טובה יותר אין בזה משום השגת גבול.

[ואף שכאן מדובר על הדפסת הש"ס, שזמנו אורך יותר מאשר ספר רגיל. אבל גם כאן בש"ס זה של סלאוויטא, רואים שהדפסת כל הש"ס היתה בערך חמש שנים. ובתקופה של עשרים שנה בערך (תקס"א-תקפ"ב), הדפיסו שם את הש"ס שלש פעמים (כל פעם באויסלייג ובמאטראצין חדשים), ואם הדפיסו כל פעם מחדש, הלא בודאי שהוצאתם הקודמת נמכרה לגמרי. אם כן הדרא השאלה מדוע הם קיבלו זכות וכח לזמן כה ארוך של כ"ה שנים].

- 1 -

שיטת רבינו ה"צמח צדק"

בשו"ת אדמו"ר הצ"צ יו"ד סקצ"ה קיימת תשובה ארוכה (והיא קשורה להסכסוך על הדפסת הש"ס, בין המדפיסים מסלאוויטא למדפיסים מווילנא בשנת תקצ"ה).

ושאלו שם לפני אדמו"ר הצ"צ, שמדפיס ראשון של שסי"ן שקיבל הסכמות שאין מדפיס אחר רשאי להדפיס שסי"ן עד כלות משך ט"ו שנים [כי בהדפסה השלישית והאחרונה של סלאוויטא, בשנת תקע"ז-תקפ"ב, הם קיבלו הסכמות על איסור השגת גבול למשך ט"ו שנה], והמדפיס כבר מכר כל השסי"ן שלו והרויח הרבה, רק נשאר אצלו ארבעים שסי"ן. ומדפיס אחר נתעורר להדפיס ש"ס מחדש וקיבל הסכמות, ועתה בא המדפיס הראשון לערער כי עדיין נחסר רק שני שנים לתשלום ט"ו שנה [תקפ"ב-תקצ"ז], וטוען אשר השני מדפיס באיסור גמור. ע"כ.

והצ"צ דן שם באורך ביסודות מוצקים בענין ההסכמות בכלל, ומנין נובע כוחם לאסור על אחרים כו', ובתוך הדברים הוא מעלה סברא שזהו מדין דב"ב ד"ט כי רשאי בני האומניות להתנות ביניהן בצירוף הסכמת בית דין חשוב כו'.

3) הסכמת רבינו הזקן בספר עמודי גולה שנדפס בליאדי תקס"ה, הוא כותב שם "איסור כולל על כל המדפיסים שלא יקבענו בדפוס תוך חמש שנים מהיום דלמטה". יש לציין כי בכלל רבותינו אדמו"רי חב"ד מיעטו מאד בנתינת הסכמות לאסור על מדפיסים אחרים [ואפשר הוא מטעם שכתב בשו"ת הצ"צ שנביא לקמן], וכאן כתב רבינו הסכמה זו כי הוא הי' האב"ד בליאדי. ובענין הסכמתו על הש"ס, ראה ביאוריניו לקמן בעז"ה.

- ז -

חלות הסכמה אחרי שהמדפיס מכר הספרים

ובתוך הדברים כותב הצ"צ: "דבאמת בנידון זה אין זה ניחא כלל לשאר המדפיסים. דאם היה ההסכמה רק עד אחרי נמכר אפשר הי' זה ניחא להו. אבל כשנותנין ההסכמה על ט"ו שנים עד"מ אחר כלות הדפוס ושיהיה האיסור גם אחרי נמכר. ומיד קודם סיום הזמן הנ"ל ב' או ג' שנים אפילו אחר שכבר נמכר והיו שאר המדפיסים רוצים להדפיס הש"ס אין מניח להן המדפיס הראשון וחוזר המדפיס עצמו ולוקח עוד הסכמות על שנים רבות כדאתמול. עד שלא יוכלו שאר המדפיסים להדפיס הש"ס כלל רק הוא לבדו. אם כן אנן סהדי דזה לא ניחא להו כלל והוא על אפם ועל חמתם להיות מפקיעים זכותם לגמרי, בחנם ח"ו. לכן הדבר ברור שאין זה כלל בדין תנאי שהתנו בעלי אומניות כו' לא מיניה ולא מקצתיה".

הנה כאן לפנינו כותב הצ"צ בסגנון קשה על ענין הסכמות לזמן של אחרי נמכר "להיות מפקיעים לגמרי זכותם של שאר המדפיסים, בחנם ח"ו".

ואחרי זה בהתשו' שם (דט"ז ע"ד) כותב הצ"צ מפורש להלכה דלכל הסברות, "אחרי נמכר רוב הספרים רובן ככולן, בטלה כח ההסכמות אף אם הוא תוך הזמן שקיבלו המסכמים".

- ח -

שלילת הסכמות על זמן ט"ו שנה ויותר

עוד שם בהצ"צ (ד"ה ועתה יש לעיין), דהסכמה שנעשתה על ט"ו שנה באופן שאסור למדפיסים אחרים גם אם נמכרו הספרים בתוך זמן זה, הסכמה זו בטעות יסודה ואין החרם חל, כדין נידוי שנעשה שלא כדין כו'. וכותב: וכ"ש בהסכמות הנ"ל, לפמ"ש שלגזור על ט"ו שנה בסתם אפילו אחרי נמכר הוא ודאי שלא כדין, דאפילו עד אחרי שימכור כמה עקולי ופשורי יש אם יש כח לגזור על זה, כמ"ש לעיל דהבי"ד חייבים לראות זכות שאר המדפיסים בעלי אומניות זו שלא להפקיע זכותם בכדי, וכן חייבים לראות זכות כל הלקוחות ישראל הלוקחים ש"ס שלא יתייקר השער מהש"ס עי"ז כמבואר ברמב"ן בב"ב (ד"ט), וא"כ זה שיהיה גזירה חלוטה בסתם ט"ו שנה עד אחר כלות הדפוס הוא ודאי גוזמא ומלתא יתירתא בכדי, כי עכשיו נוהגין שמוליכין השס"ן ע"י שלוחים למכור בעת ההדפסה ששוהה ערך חמשה או ששה שנים ורוב השס"ן או כולם נמכרים בעת משך ההדפסה ומרויח יותר מהקרן במכירה זו בודאי, לכן הוא ודאי גזירה והפקעה שלא כדין כו'. . . ורובא דרובא מהשס"ן נמכרין במשך ההדפסה, וא"כ רחוק מאד שיצטרך שהות ט"ו שנה והוי ודאי מילתא יתירתא עד בלי די כו'. עיי"ש עוד בצ"צ.

- ט -

הצ"צ אינו מזכיר את שיטת אדמו"ר הזקן

ולכאורה בכל השקו"ט הזו של הצ"צ, אינו מזכיר את ההסכמות שקיבל רבינו הזקן עבור המדפיסים של סלאוויטא, על הדפסת הש"ס בשנת תק"ס למשך כ"ה שנים. וגם בהסכמתו משנת תקס"ז אחרי שכבר נדפסו ונמכרו כל השס"ן עדיין החזיק רבינו בכח זכות של כ"ה שנים

שניתן לו בתק"ס, והוא מסר את הזכות אל הרה"ק ר' משה מסלאוויטא. והלא לפי הצ"צ זוהי הפקעת זכותם לגמרי של שאר המדפיסים ח"ו, ו"אחרי נמכר רוב הספרים רובן ככולן, בטלה כח ההסכמות אף אם הוא תוך הזמן שקיבלו המסכימים".

ואפילו היה ברצונו של המדפיס בסלאוויטא להדפיס את הש"ס שוב מחדש, ולא היה אז שום מדפיס אחר שהתחיל או שרצה להיכנס בעסק גדול זה. הלא היה אפשר לתת הסכמה מחדש לגמרי על הדפסת ש"ס זו של שנת תקס"ז, ולפי הצ"צ אין להסתמך על הסכמה הקודמת אחרי שנמכרו כל השטי"ן וכותב שזוהי נעילת דלת לחנם בפני שאר המדפיסים, מדוע נשען רבינו על ההסכמה הקודמת שניתנה למשך כ"ה שנים.

[ואין לתרץ, כי גם לפי שיטת הצ"צ, הנה יתכן הסכמה הראשונה לכ"ה שנים, שהיא היתה רק על תנאי: כי אם אחרי נמכר הוצאה הראשונה, יהי' מדפיס אחר שרוצה להדפיס אז אין חלות להסכמה זו. אבל אם אין מדפיס אחר שרוצה להיכנס לעסק זה אז ההסכמה נמשכת גם אחרי שנמכר כל הוצאה הראשונה.

כי הלא כל זה לא נתפרש בהסכמות, אם כן מנין ידעו מדפיסים חדשים שיש להם רשות להחל בהדפסה גם בתוך כ"ה שנים אם המדפיס הראשון מכר הדפסתו הראשונה. והרי שוב לפנינו נעילת דלת בפני מדפיסים אחרים.

ועיין קרוב לזה בשו"ת הצ"צ שם, אחרי שהוא מפקפק בכל ענין ההסכמות והאיסור על מדפיסים אחרים, הוא מוסיף: אך עכ"פ עוד זאת אין ראוי כלל להרחיב הזמן יותר מן אחרי נמכר, וא"כ כשנותנין הסכמה עד"מ על עשרה שנים מכלות הדפוס, צריך להתנות ג"כ שבאם ימכר הספרים רובן ככולן קודם הזמן הנ"ל ג"כ בטלה ההסכמה, ואם לא התנה כן מפקיע זכות שאר המדפיסים בחנם וזה אינו ראוי, וכמ"ש הרמב"ן בב"ב (ד"ט. בשו"ת הצ"צ נדפס בטעות די"ט) דחיישינן לפסידא דלקוחות וכ"ש שיש לחוש כן לזכות המדפיסים שמפקיעין זכותן, וא"כ לא נעשית ההסכמה כדין, ואין לנו לתרץ ולקיים ההסכמה אא"כ נאמר דסתמו כפירושו דכל שנמכרו רוב הספרים בתוך הזמן ודאי בטלה ההסכמה רק שלא חש לפרש כן. ע"כ.

א"כ לשיטת הצ"צ צריך דוקא לכתוב בהסכמה התנאי שהאיסור הוא רק אם לא נמכרו הספרים. וכשלא כותבים כן לא נעשתה ההסכמה כדין, כי מדפיסים אחרים לא יודעים על כך ומפקיעין זכותן].

- יו"ד -

בלימוד התורה, והדפסת ספרים אין משום השגת גבול

ועוד שם בשו"ת אדמו"ר הצ"צ (חיו"ד סקצ"ה), הוא דן כי לכאורה כל הענין ההסכמות לאסור על מדפיסים אחרים, הוא להיפך מדין הגמ' ב"ב דכ"א וההלכה שמושיבין סופר ליד סופר כו' משום קנאת סופרים תרבה חכמה כו'. ומביא גם מהאו"ת שכתב בהקדמת ספרו כו"פ שענין ההסכמות רחוק משכר וקרוב להפסד כו'. וכן מוכיח שם הצ"צ שבכל ענין ההדפסה אין שייך כלל איסור השגת גבול. ומנסה שם הצ"צ למצוא שורש לכל ענין ההסכמות מהיכן הוא נמשך, ע"ש. ועד"ז איתא בשו"ת שארית יהודה ס"ב וסל"ט, ובכ"מ.

ומטעם זה, הנה רבני אמשטרדם עשו תקנה להיפך, שלא לתת שום הסכמות לאסור על

מדפיסים אחרים. וזה הי' תקנת כמה קהילות שלא לתת הסכמות בספרים הנצרכים לכל כגון סידורים חומשים כו'.

אם כן מהו טעם נתינת ההסכמות על הש"ס למושך כ"ה שנה. וכנ"ל כי הדפסת הש"ס היתה אורכת אז בערך חמש שנים, א"כ מדוע אשר רק מדפיס אחד יקבל הזכות להדפיס הש"ס שוב ושוב, והוא קיפוח זכותם של מדפיסים אחרים ח"ו.

- יא -

אין דרכו של אדמו"ר הצ"צ, לחלוק על רבינו הזקן

ענין זה שכותב הצ"צ על הדפסת הש"ס במשך ה' שנים ושלוחים המוליכים הש"ס בכל המדינות, לא נתחדש אז בשנת תקצ"ה בעת כתיבת תשו' הצ"צ, אלא כבר הי' כן גם בשלשים שנה לפני זה בעת סידור אדה"ז ההסכמות על דפוס סלאוויטא, כמו שהי' בפועל בהדפסת הש"ס בסלאוויטא אז בשנת תק"ס והלאה, שארכה 5 שנים או פחות, וגם נזכר במכתב אדה"ז על השלוחים המוכרים את הש"ס למנויים בכל המדינות.

ובכל זאת אין אדמו"ר הצ"צ מזכיר, את דברי אדה"ז בהסכמות הש"ס בסלאוויטא על משך כ"ה שנים וגם אחרי נמכר כו'.

וידוע כי הצ"צ איננו חולק על רבינו הזקן [מלבד במקומות ספורים וידועים]. ואף באיזה מקומות אחדים ממש שהוא מפלפל ושואל בדברי אדמו"ר הזקן, הוא מקדים "ואף כי כשם שבין קדשי קדשים לחולי חולין כך גבהו דרכיו מדרכנו", ועוד לשונות הפלאה כיוצא בזה, עיין שו"ת הצ"צ יר"ד סי' ס"ג אות ח'. סק"ב אות א'. סרצ"ט ס"א. ששל"ו ס"א. אהע"ז ח"ב סתי"ג. ועוד. ושם סי' ק"ד אות ד': "ואין לנו להתחכם נגד דעתו הקדושה". ואילו כאן לכאורה כל התשובה היא לכאורה בניגוד להסכמות אדה"ז בש"ס סלאוויטא.

- יב -

עוד פוסקים שס"ל כהצ"צ

קרוב לשיטות אדמו"ר הצ"צ נגד ענין ההסכמות, נמצא גם בשו"ת חת"ס ח"ו סנ"ז, וז"ל: כיון דכל עצמנו אין בידו לאסור ההדפסה אלא לטובת כל ישראל ושכל אחד יכול לזכות להגדיל תורה, לא לטובתו כעוסק במערופי' [ישראל שיש לו נכרי מיוחד העומד איתו בקשרי מסחר], והכא דכבר מכר ספריו, א"כ כל אפי' שווין כל הקודם זכה, וחרם הקדמונים שגזרו על המדפיסים לא חל ולא יחול אלא עד הזמן, או עד תום ממכרו, ואפי' התנו המסכימים בפירוש כן שיהיה חל גם אם ספו תמו ספריו, מ"מ אין כח בידם לגזור כן. ומביא שם החת"ס מתשו' הגאון הר"מ בנעט שכתב כן. ועיין עוד בתשו' חת"ס סע"ט.

וכן מבוא בפתחי תשובה יו"ד סרל"ו, מס' תפארת צבי, כי אם מכר פקע זכותו.

ובשו"ת קהלת יעקב חו"מ ס"ב, מביא בשם הרבה פוסקים כי אם ההסכמה תימשך לכמה שנים (גם אחרי הדפסתו הראשונה) אז יצא שהראשון יהיה בעל הזכות לעולם כי רק הוא יכול לחזור ולהדפיס עם הסכמות חדשות, וזהו נגד עיקר תקנת ההסכמות שהיא להגדיל תורה

ולהאדיר ולחזק ידי כל עושי מצוה שכל עושי מצוה לא יהיו ניזוקין, ואילו כאן נותנים הזכות רק לאדם אחד ותקנתם קלקלתם כו'.

ובשד"ח (מערכת אספ"ד אות מ"א - ח"ה דף א', ב) מביא עוד מבעל ההפלאה ועוד, ומסיק: "מכל הנ"ל מבואר שהי' פשוט בעיני כל הגאונים הנ"ל, דבמקום דליכא פסידא מותר, ויש להתיר אף תוך זמן החרם, ולא חל [האיסור] כלל מעת גמר מכירות המדפיס הספרים שהודפס בראשונה". ומאריך שם בזה. [אך המעיין יראה, כי הרבה שם כתבו זאת בנוגע לענינים שהאיסור הי' לגבי מדפיסים במדינה אחרת, דכאשר המדפיס הראשון מכר ספריו שלא חל החרם על מדפיסים במדינה אחרת. וזה קשור עם מה שאין גוזרין גזירות חדשות אחר חתימת התלמוד, אבל כל רב ומופלג בעירו בודאי יכול לתקן גזירות ולאסור לבני עירו. אם כן אין זה בסתירה לנדו"ד בהסכמות הגאונים על הש"ס דסלאוויטא, שרבינו הזקן טען שההסכמה נמשכת עד כלות הזמן שבהסכמות גם אם המדפיס כבר מכר כל הספרים ועתה רוצה להדפיס מחדש. כי רבינו הזקן קאי על מדינת רוסיא ואוקריינא].

אבל לאידך יש כמה דיעות שלא ס"ל כהצ"צ, אלא שגם אחרי נמכרו הספרים חל הגזירה דרבנן עד כלות הזמן, עיין פתחי תשובה יו"ד סרל"ז בשם הג"ר אפרים זלמן מרגליות שהאיסור חל גם אחרי שהמדפיס הראשון מכר ספריו. וכ"כ במי"ם חיים יו"ד סי' מ"ד.

אולם דברינו כאן הם על הסתירה שבין דברי אדמו"ר הצ"צ להסכמות שהיו מאדמו"ר הזקן.

- יג -

המהרי"ל: בנמכרו הספרים תוך הזמן, בטלה ההסכמה

וקרוב לדברי הצ"צ, נמצא בשו"ת "שארית יהודה" לאחיו של רבינו הזקן (יו"ד ס"ב), שהוא דן בשאלה "אם מועלת הסכמה שלא להדפיס משך זמן, אחר נמכרו הספרים" [יתכן כי תשובה זו קשורה אל מחלוקת המדפיסים מסלאוויטא עם קאפוסט בענין הש"ס, אולם לא נזכר שם בשום מקום שמדבר ע"ד הדפסת ש"ס], ושם אריכות ע"ד ההלכה,

ובמסקנת הדברים כותב: "ולפי זה הוא הדין בנידון דידן במליצת הגאונים [הסכמות] אע"פ שכתבו זמן, אומדנא דמוכח הוא שהזמן הוא שנתנו למכירת הספרים, וכיון שמכרו תוך הזמן בטלה המליצה".

ולכאורה דבריו הם בסתירה למ"ש אדמו"ר הזקן בשני הסכמותיו, שנדפסו גם בתחילת הש"ס והטורים בדפוס סלאוויטא, על איסור הדפסה עד משך כ"ה שנים, ואיסור זה הי' נמשך גם אחרי שנמכרו הש"סין של הדפסה הראשונה כו'.

ומעתה איך לא חשש המהרי"ל, שדברים אלו ייראו כקורא תגר ח"ו על הסכמת רבינו הזקן לפני עשר שנים בערך, על הדפסת אותו הש"ס בסלאוויטא שמלכתחילה ניתן על משך של כ"ה שנים, שהוא זמן ממוצע של הדפסת הש"ס יותר משלש פעמים, וזה הי' גם אחרי מכירת כל הש"סין מהדפסה הראשונה, היפך ממ"ש המהרי"ל על סדר הנהוג בהסכמות.

ומהסכמות אדה"ז, ניכר בעליל שהוא החזיק את הזכות למדפיסים דסלאוויטא על כ"ה שנים, בלי שום תנאים וגם אחרי שנמכרו הש"סין בהוצאה הראשונה.

[וידוע על גודל ההתבטלות של מהרי"ל ואדמו"ר הצ"צ בכל תשובותיהם לכל אות והגה שיצא מפיו של אדמו"ר הזקן].

- יד -

כבר התקשו בשאלה זו

יש שכבר העירו בדבר, ראה באגרות קודש אדה"ז שם עמוד שנג, על לשון אדה"ז "עד כלות משך זמן", שכותב המו"ל הר"ר שד"ב לוין שי': מזה מוכח דעת רבינו, שגם לאחר שנמכרו הש"סים . . נשאר עדיין בידו הכח ורשות מההסכמות של שנת תקס"א, שהוא לבדו יכול לחזור ולהדפיס הש"ס . . , בכח זה (ובכח הסכמות חדשות שקיבל) הדפיס הר"מ את הש"ס ג' פעמים, ובכח זה אף רצה למנוע מהמדפיסים דקאפוסט להדפיס את הש"ס בשנת תקע"ו, ובהמשך לזה אף רצה למנוע את הדפסת הש"ס דווילנא-הוראדנא בשנת תקצ"ה ונתעורר מזה ריב גדול . . , הצ"צ (חיו"ד סקצ"ה, חידושי ב"ב דף ח, ב) היה מן המתירים [להדפסת ווילנא], וסובר שאין שום כח להסכמות - אחרי שנמכרו הספרים, וזה לכאורה דלא כמשמע מדעת אדמו"ר הזקן כאן. ודעת המהרי"ל (אחיו של רבינו) נתבארה בתשובותיו שבשארית יהודה חיו"ד סי' יב, לט. ע"כ.

הנה נקט שיש כאן שתי דיעות שונות של אדה"ז ושל הצ"צ. אולם כמ"ש לעיל, לענ"ד לא יתכן שהצ"צ חולק בסגנון כזה על רבינו הזקן, ומבלי להזכירו. וכן לא המהרי"ל.

וכן הקשה כבר הר"ר ברוך אבערלנדר שי', בחוברת "הערות וביאורים" אהלי תורה, פרשת צו תש"ס, שכותב: "ומעניין שהצ"צ כלל לא העיר ששיטתו לכאורה אינו מתאימה לשיטת זקינו אדה"ז בזה".

וכן תמה הר"י מונדשיין במאמרו בקובץ "אור ישראל" בענין מחלוקת המדפיסים דסלוויטא עם קאפוסט ועם וילנא.

- טו -

כח ההסכמות, הוא מדין הפקר בי"ד הפקר

ולבאר כל הענין, נקדים כי כבר הבאנו משו"ת הצ"צ ועוד, שדנו במקור כל ענין ההסכמות, שאוסרים על מדפיסים אחרים, אף כי ברוב הפעמים אין בזה משום דיני השגת גבול, וע"ד דאיתא בב"ב דכ"א שבעניני תורה אדרבא מושיבין סופר ליד סופר כו' משום יגדיל תורה ויאדיר, וקנאת סופרים תרבה חכמה. וגם כי לפי מ"ש הפוסקים הנה במקום שיש פסידא להלקוחות אין בו משום איסור השגת גבול.

ורק כי לעתים רחוקות צריך לחזק ידי מדפיס אחד שלא יירא לנפשו לגשת אל הקודש להחל בהדפסת ספר, כי יפחד שאחרי השקעתו יבוא מדפיס אחר באותו ספר, והראשון יפסיד את ממונו שהשקיע בספר זה לשלם לפועלים והנייר וההגהה כו'. ועל כן החלו כמה בתי-דינים בקהילות ישראל לתת למדפיס הראשון הסכמת איסור על מדפיסים אחרים.

וכ"כ הגאון הר"מ בנעט (הובא בשו"ת חת"ס ח"ו סנ"ז) כי מדינא לא מצינו כיוצא בזה שיזכה

הראשון בדין לעכב על אחר הבא לאחריו כו'.

ובשו"ת הצ"צ חיו"ד שם סקצ"ה, הוא מסיק אשר כח ההסכמות הוא מסוגיא דגיטין דל"ו ע"ב שהפקר ב"ד בממון הוה הפקר, א"כ בדבר שבממון סמכו על זה שהבי"ד היו יכולים להפקיע זכות שאר המדפיסים, כדי שיהי' הדפסת הספרים בטוב ונכון.

ומאריך שם הצ"צ מש"ס ופוסקים שצ"ל בזה דוקא ב"ד המופלג שבמדינה או כל ב"ד הקבוע מהני לגבי בני אותה העיר. ולכמה פוסקים זהו עדיין ספיקא דדינא אם בתי"ד אלו יש להם תוקף הפקר ב"ד ואם הם יכולים להפקיע זכות שאר המדפיסים. וכותב שם עוד שבדיני הפקר ב"ד בפרוזבול כתבו הפוסקים שצ"ל דוקא שהבי"ד יהיו בקיאים בדינים אלו של הפקעה זו, ואם אינן בקיאים אז אפילו אם עשו כדין אין במעשיהן כלום. ומסיק הצ"צ: וא"כ לפי"ז רבים מהמסכימים אינן יודעים מקור מוצא הדין וא"כ אין הסכמתן כלום, וכ"ש אם ניתן ההסכמה שלא כדין ממש דפשיטא דהיא בטילה לגמרי במכ"ש וק"ו מאם נעשתה כדין רק שלא היה הבי"ד בקי בדין כו'. וע"ש בארוכה המקורות.

- טז -

עוד מפרשים משום הפקר ב"ד

בנוסף לאדמו"ר הצ"צ, כן נקטו עוד פוסקים, ראה ס' יד אליהו (להגאון ר"א רגולר, בן דורו של הצ"צ) בפסקים סי' ק', וז"ל: עיקר הטעם שסמכו הגדולים מעולם לעשות הסכמות וחרם, כבר עמעמו רבים. . ואין לו על מי שיסמוך למינקט שוקא לאיש אחד במדינה ולקפח פרנסת כמה מדפיסים זולתו. . ועוד שגורם לייקר השער, אדרבא יגדיל תורה ויאדיר, ובודאי שעיקר היסוד של הסכמת הספרים משום הפקר ב"ד נגעו בה, וכבר כתבו בזה גאוני רייסין שראו הקדמונים לעשות כן, שאל"כ היו נמנעים מלהדפיס, דלא יפול ברברתא, כי מתוך שההוצאה מרובה לעשות בעסק גדול לכן דמיו מרובין [ביד אליהו שם, קאי בהדפסת הש"ס], ובודאי שאין מקום להפקר ב"ד כי אם למגדר מילתא וצורך שעה, כדמוכח בגיטין דל"ו בפירש"י ד"ה רבא, וכיון דהא גופא נמי חדוש הוא ואינו אלא מנהג קדמונים, אין לחכמי הדור לעשות מגדר מילתא ולסגור הדלת בפני המדפיסים, כי אם בעת הצורך וראוי לכך, אבל אחרי שנמכרו הספרים כראוי, מה זו טובה לכלל המדינה שיהיה כח ב"ד לקיים תקנתם ככחם אז כחם עתה, ולקפח פרנסת מדפיסים זולתם. ולא עוד דעיקר הסכמה נעשה לתקון להגדיל תורה ויש לחוש משום אפקועי תרעא, כי לזאת נקבע להם זמן, דהיינו בכדי שלא יפקיעו השערים, ויהיו מוכרחים למכור כו'.

[ועיין בסגנון אחר בשו"ת חת"ס חו"מ סמ"א, שכל ענין ההסכמות ואיסור על מדפיסים אחרים, יסודו הוא גזירה קדמונית מכל הגאונים והוא חרם הקדמונים על כל ישראל בכל מקום שהם, אלא שמתחדש על ידי גאוני כל דור בכל מדפיס לפי עניינו. ועיין עוד בחת"ס סע"ט].

- יז -

סימוכין בענין ההסכמות שהם מדין הפקר ב"ד

ונ"ל להביא סימוכין לשיטת הצ"צ, כי הנה בדיני השגת גבול מצינו בשו"ע חו"מ קנ"ו ס"ה:

תלמיד חכם המביא סחורה לעיר חייבין למנוע לכל אדם למכור עד שהוא ימכור את שלו. ע"כ. וכ"ה בשו"ע יו"ד סרמ"ג ס"ד. ועיין בגמ' ב"ב כ"ב, א בדין רוכלין המחזרין בעיירות שלא יכולין לקבוע מקום בלי רשות בני העיר, ואמרו בגמ' "ואי צורבא מרבנן הוא אפילו לאקבועי נמי" וע"ש בגמ' באריכות, ונפסק כן בשו"ע חו"מ קנ"ו ס"ו: ואם ת"ח הוא קובע בכל מקום שירצה.

ולכאורה לכמה דיעות בלי רשות בני העיר, הוי גזל גמור כי בני העיר זכו כבר בקדימת המכירה שם. עיין שו"ת הרמ"א ס"י, וכן בשו"ת חת"ס סע"ט מאריך בענין יורד לאומנות חבירו שאסור מדאורייתא מדין גזל, ובבית שלמה חו"מ סוף סצ"ז.

וגם הרבה פוסקים כתבו כי אף שדין "ארור מסיג רעהו" קאי רק בקרקע כו', מ"מ גם יורד לפרנסת חבירו נאמר עליו פסוק זה, עי' תשו' הרמב"ם סרע"ג. תשו' מהרש"ל ספ"ט. מהר"ם שיק או"ח סשי"ב. שו"ת שואל ומשיב תליתאה ח"ב סקי"ט.

ומעתה לדיעה זו שהוא גזל גמור, איך התירו לת"ח לעבור על איסור דאורייתא ולקפח את הרוכלין שקדמוהו. וגם להרבה דיעות אף שאינו גזל מדאורייתא אבל עכ"פ ה"ה בכלל ארוך משיג גבול רעהו.

וע"כ צ"ל שלמען יגדיל תורה ויאדיר, הפקיעו חכמים זכות בני העיר והוא מדין הפקר בי"ד הפקר, (ועיין אנציק' תלמודית כרך כ"ג ע' תיא). א"כ יש כאן שורש לדברי הצ"צ שענין ההסכמות שמפקיעים זכות מדפסיים אחרים, שרשו הוא מדין הפקר בי"ד הפקר, ולפי ראות עיני הבי"ד ביגדיל תורה ויאדיר.

- יח -

הסכמות רבינו הזקן, היו רק לשעתן

ומעתה אחרי שהבאנו כי כל ענין הסכמות על הספרים, הוא מכח הפקר בי"ד הפקר של בי"ד המופלג שבמדינה או בי"ד של בקיאיין החשוב שבעירו. הנה אין לקבוע שום כללים בכל עניני הסכמות, לכמה שנים הוא ניתן, ואם גם אחרי נמכר או לא, כי כל הענין הוא תקנת בי"ד מחדש בכל מקום לפי עניינו. ומלכתחילה הוא ענין המסור לדיינים לעשות בזה כפי ראות עינים לתקנת הצבור ולתקנת יגדיל תורה, ועל כן כל בי"ד מופלג עושה לפי תקנת הדור והמדינה, ואין להקיש כלל משנה אחת לשנה שלאחריה וממקום אחד למשנהו.

ועיין רש"י ב"מ צו, ב.: בי"ד של ישראל שבאותו דור שכל תקנות משפט תלויה בהן ועל ידיהן נוהגות חקות המתוקנים לצבור מאז והוי כמו שתקנו לו הם קנין זה. עיי"ש כי אף בתקנות אושא שמלפנים הרי הם מתחדשים על ידי בי"ד שבכל דור. וזהו ע"ד אומדנא ושודא דדייני שזהו רק לפי אותו שעה ואותו מקום. ועיין מזה בדבר אברהם ח"א סכ"ט (אות ד') שהאריך בדברי רש"י אלו, ובשו"ת משכנות יעקב חו"מ סל"ו.

ועפ"ז יובן, מה שאדמו"ר הצ"צ, והמהרי"ל אחיו של רבינו הזקן, כתבו מה שכתבו לגבי מחלוקת המדפסיים בתקע"ו, ובתקצ"ה - שאין לתת הסכמה לזמן ארוך, ושאין תוקף להסכמה אחרי שנמכרו הספרים. ואין הדבר קשור כלל עם מה שכתב אדמו"ר הזקן בתק"ס ובתקס"ז שיש למדפסיי סלאוויטא הזכות לכ"ה שנים וגם אחרי נמכר, כי רבינו הזקן כתב אז רק לפי הצורך לשעתו ולמדינתו, וגאוני הזמן שלאחריו כתבו מה שהי' לפי הצורך והמצב בשעתם.

ועיין ג"כ בשו"ת חת"ס ח"ו סנ"ז, שענין ההסכמות הוא לפי ראות עיני הרב לפי הזמן והמקום והספר שראו לקבוע כך וכך זמן כו'.

- יט -

לצורך השעה, יפוי כח מיוחד למדפיסי סלאוויטא

י"ל גם כי ההסכמות לזמן מופלג שנתנו רבינו הזקן והרלו"צ מבארדיטשוב ושאר הגאונים האבד"ק דסלאוויטא ועוד, שכלל יפוי כח מופלג להמדפיסים בסלאוויטא, הי' קשור גם לפי המצב בדפוס סלאוויטא, שדוקא הם היו מדפיסים ספרי הקודש באותיות גדולות וטובות ועל נייר משובח, באופן שלא הי' בדוגמתו בשום אחר מהמדפיסים. ואז ענין "יגדיל תורה ויאדיר" וטובת הלקוחות הי' מתקיים דוקא על ידי הדפסת ספרים מבית דפוס המשובח הזה.

והגאון ר' אברהם אבלי אב"ד ווילנא, שהוא הי' בראש המדברים בדורו, כותב באחד מאגרותיו (בענין המחלוקת שהיתה בין מדפיסי סלאוויטא ומדפיסי וילנא): "מדפיסי סלאוויטא אשר כבר ידוע שמן שמיא קא זכו להו להפיץ ולהרבות תורה כמה וכמה שנין, ועבידי שלא תשתכח תורה מישראל, ושעשו מעשיהם ע"פ גדולי ישראל אשר אמצו ידיהם בזה" [כוונתו לאדמו"ר הזקן, שכידוע גאון זה היה מקורב לאדמו"רי חב"ד, וגם כתב חיבור על שו"ע אדה"ז הלכות פסח].

ובהסכמת הגאון הרי"ל אווערבוך אבד"ק טארשין, שנדפס בתחילת אותו ש"ס ברכות תקס"א, הוא כותב: אמנם כן אחרי הוקם דפוס נאה ומהודר בק"ק סלאוויטא, עיני ראו ושמחו לראות ביופי הספרים הנדפסים שמה, גם הלום אחרי רואי הפרוב מהש"ס והטורים על נייר טוב, ממש כמוהו לא נהייתה ולא נראה כי אם בדפוס אמשטרדם אפס זולתה כו'. ע"כ⁴.

ועיין בשו"ת דברי חיים חו"מ סנ"ו, שכותב בכלל בענין ההסכמות שזהו בכדי להטיב את הדפוס, כי אם יניחו תחרות חפוזא אצל המדפיסים אז ישתבשו הרבה בהדפסה, ורק על ידי המניעה כמה שנים ממדפיסים אחרים אז יוכל המדפיס מקבל ההסכמה להדפיס על צד היותר טוב ובהגהה מדוייקת.

ובדרך סברא אולי י"ל עוד, כי הריווח מעסק הדפסת הש"ס בפעם אחת היה מזערי ביותר, בגלל ריבוי ההשקעה בהדפסת הש"ס עם המפרשים שביב לדרך כו' ובפרט עם רא"ש ומפרשים, רי"ף ומפרשים כו', ואם ימכרוהו במחיר לפי ערך ההשקעה והריווח הנצרך, אז ימעטו הקונים.

4) בענין בית דפוס סלאוויטא שהצטיין יותר מכל שאר הדפוסים באותן מדינות, בטיב וברמת הספרים שנדפסו שם, עיין בספר "מאמר על הדפסת התלמוד" הרב רפאל נטע רבינוביץ, והוא ראה את הרבה מהוצאות הש"ס, ומפליא את ש"ס סלאוויטא שהוא דפוס נעים ואין ערך ליופיו. בספר אהל רח"ל ח"ב ע' 403 וח"ג ע' 491 ועוד כותב שהיה קשה להתחרות עם הש"ס של סלוויטא שהוא הי' מקובל על הציבור מצד יופי הדפוס והנייר המשובח וההגה"ה המדוייקת.

[לדוגמא, יש לציין את ספר התניא של רבינו הזקן שהוא נדפס בפעם הראשונה בסלאוויטא, והוא התהדר ביופיו בטיב אותיות הדפוס וגודלן, יותר מכל שלשים דפוסים התניא שנדפסו לאחריו עד לדפוס ווילנא תר"ס, וגם דפוס תניא ווילנא זה שצילומיו הוא התניא שלפנינו עד היום הזה, הדפיסוהו לפי התבנית והאותיות של דפוס סלאוויטא].

ועל כן צריך לתת למדפּיס זכות של ההדפּסה כמה פעמים, ובצירוף הריווּח שיצא לו מכמה הדפּסות, משתלם לו להתעסק בהדפּסת הש"ס, וגם להוזיל המקח.

אולם אחרי שכבר היתה הדפּסה שנית והמדפּיס מכר את ספריו ועם ריוּח על הוצאותיו כו', הנה לקראת הדפּסה השלישית בשנת תקע"ז, אף שזה היה בתוך כ"ה השנה שקבע רבינו הזקן, אבל בודאי שלא חפץ רבינו ח"ו לנעול דלת בפני מדפּיסים אחרים, ולמעט התחרות המביאה להוזלת המחירים, ולמעט ח"ו ביגדיל תורה ויאדיר ובמניעת ריוּח ממדפּיסים אחרים.

- כ -

בדיני ממונות בי"ד מבטל דברי בי"ד חבירו

ואין שייך לכאן מה שאין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חבירו כו', כאשר כתבו בתוס' יבמות דע"ט ע"ב ד"ה בימי רבי שבדיני ממונות כל בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד הקודם.

ובפרט בנדו"ד שמלכתחילה המסכימים בבי"ד של תק"ס ותקס"ז גזרו רק לפי המצב באותו זמן, וע"ד בגמ' מו"ק ד"ג ע"ב בבי"ד שעשו תקנה והתנו שכל בי"ד הרוצה יבוא ויבטל, שכל בי"ד יכול לבטל. ואף שכאן בהסכמות לא התנו כן מפורש, אבל זה מובן מאליה שכל תקנה בכל הסכמות על ספרים הוא רק לצורך יגדיל תורה ויאדיר וגם הצלת המדפּיס מהפסדים, ולא סתם לקפח זכותם של שאר מדפּיסים ח"ו. וגם כי כאמור בדיני ממונות זה פשוט שכל בי"ד יכול לבטל והבי"ד הראשון אי"צ לפרש ע"ז תנאי.

ועי' מג"א סו"ס תר"צ: ואין בי"ד יכול לבטל אא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין וכל דבר שהוא רק משום חששא ועברה החששא אי"צ מנין אחר כמו"ש בי"ד סי' קי"ו ובתוס' ביצה כו' ע"ש במג"א. וזהו ממש בנדו"ד במדפּיסים בסלאוויטא שבי"ד השני בתקע"ז ותקצ"ה ראו שאין צורך הדור והגדלת התורה דוקא בהדפּסת הספרים בסלאוויטא, וגם שעברה החששא של הפסד המדפּיס בסלאוויטא מהדפּסת הש"ס, כי המדפּיס כבר עשה ומכר טוב והרויח בהוצאתו הראשונה והשנית, א"כ בשעה ההיא היגדיל תורה כו' יהי' דוקא בחיזוקם וקיומם של מדפּיסים אחרים מלבד סלאוויטא.

ועל כן כל מ"ש המהרי"ל והצ"צ, בשלילת נתינת הסכמה לזמן ארוך ואחרי הימכר הספרים, אינו בסתירה כלל למעשה רבינו הזקן שהוא רק תיקן לפי המצב הנצרכת בשעתו, ומהרי"ל והצ"צ המשיכו ותיקנו לפי הנצרך בשנים לאחרי זה.

ולא רק שאינם בסתירה, אלא אדרבא במה דפתח הוא לתקן לטובת הדפּסת הש"ס, הם מסיימים ומשלימים את התקנות לפי התוצאות ולפי הצורך, ושליחותא דקמאי קא עבדי⁵.

(5) בדברינו יש לתרץ עוד תמיהה, כי הנה הגאון ר' יעקב שמשון משפיטובקא (מתלמידי הרה"ק המגיד ממזריטש) שהי' גם אבד"ק סלאוויטא, בתוך הסכמתו שנדפּס בתחילת ש"ס סלאוויטא הראשון [מס' ברכות שנת תקס"א, נעתק גם בספר "מבוא לש"ס ווילנא" עמוד קצד] אחרי שכותב בענין יופי הדפּוס המפורסם של דפוס סלאוויטא הן באותיות הן בנייר הן בהגה"ה מדוייקת יותר שאין דוגמתו בכל שאר הדפּוסים שם, הוא ממשיך: ותוקף גזירתי בגזיר' שגזרו רבנן קשישא שכל ספר אשר יעלה על מכבש הדפּוס בק"ק סלאוויטא אסור לשום



אדם להשיג גבולם בשום ערמה עד משך רצון המדפיסים כו'. [וכאמור לעיל, רבינו הזקן סמך ידו באופן כללי על הסכמות אלו שבש"ס סלאוויטא הראשון]. אולם ראיתי כי הגאון המפורסם הר"ר יהושע צייטליש משקלאב, בהסכמתו לש"ס דפוס קאפוסט תקע"ו [נדפס ג"כ בס' מבוא לש"ס וילנא ע' רכג] תמה וז"ל: "ועוד נוסף על זה נראה בעליל בלשון בעלי הסכמות שגזרו בדבר שאין הצבור יכולים לעמוד בזה, וכאשר יראו מעכת"ה [מעלת כבוד תורתם הרמה] שחכם אחד כותב בסתם גוזר ואומר על כל המדפיסים שלא ידפיסו שום ספר שידפיס המדפיס דסלאוויטא זולת רצונו של המדפיס, ובודאי המה דבר שאין לו שחר ולא יקובל משום אדם בעולם יהיה מי שיהיה האומרו". ע"כ [וניכר דקאי על הסכמת אבד"ק סלאוויטא הנ"ל]. ולכאורה היא קושיא אלימתא. אולם לפי דברינו כאן אתי שפיר, כי הגאון משפיטובקא שהי' אב"ד בסלאוויטא ובעיירות אחרות, והוא ידע את תוקף הגדלת התורה שבדפוס המשובח של סלאוויטא, וגם ידע את צדקותם של בעלי אותו בית דפוס שלא בגלל רדיפת הון ח"ו הם ימנעו מאת מדפיסים אחרים מלהדפיס אותם ספרים, על כן הי' בכוחו לכתוב מה שכתב. וכאשר כתבנו שכל ענין הסכמות על ספרים לאסור על מדפיסים אחרים, אינו דין עם כללים שווים בכל עת, אלא כאשר היו עדיין קיימים בישראל בי"ד מופלג או בתי-דין קבועים ואמיתיים והי' להם כח הפקר בי"ד הפקר, הי' נתון להם לדון בזה בענין יגדיל תורה ויאדיר בכל מקום ובכל זמן לפי עניינו.

האם בזמנינו שעושים פת מתירס יש לחוש לגזירת פת עכו"ם בתירס ואורז*

הגאון החסיד הרב פינחס אברהם מייערס שליט"א

אב"ד האג והגליל יצ"ו

מח"ס שו"ת דברי פינחס

[למד בישיבתנו הק' תשל"ז - תשל"ח]

על דבר שאלתו האם בימינו שעושים לחם מקמח תירס ואורז ושאר מיני זרעים יש לחוש לגזירת חז"ל בפת עכו"ם שגזרו על חמשת מיני דגן, ואף שלא גזרו על שאר זרעים שלא היו עושים מהם פת, אבל אפשר היום שרגילים לאפות פת שלא ממיני דגן, בין היתר מטעמי בריאות, יש מקום לחוש לשאלת פת נכרי. ונוהג הזה לאפות לחם מתירס מקורו במדינות שונות בדרום אמריקה, ובעיקר אמריקה הלטינית, שעושים טורטיות מבצק תירס ללא תערובת קמח חיטה, בניגוד לטורטיות הנפוצות אצלנו שיש בהם תערובת קמח חיטה. וכן עושים בארצות מזרח הרחוק פת מאורז בצורת כופתה עגולה הדומה ללחם, וכן פת משאר זרעים הדומה ללחם גמור. ממילא נשאלת השאלה האם לא חלה גזירת חז"ל מפני חתנות על לחם הזה מאותו טעם שגזרו.

ושאלה זו מתחלקת לג' חלקים - א) גדר גזירת חז"ל בפת עכו"ם, ב) האם שייך גזירת פת או בישול בתירס ואורז ושאר זרעים, ג) האם בשינוי העתים יכולים להוסיף על גזירת

* הנני כותב דברי ברכה לידידנו החשוב הגאון החסיד העילוי מוה"ר יחיאל מנחם מענדל קלמנסון שליט"א ראש ישיבת תומכי תמימים בריווא לרגל יום הולדתו השבעים, שיעזור השי"ת שיוכה לברכת החיים והשנים, עוד ינוכח בשיבה דשנים ורעננים יהיו, אורך ימים ושנות חיים בבריאות אושר ונחת.

ומובא בשו"ת דברי פינחס ח"א סי' כ"ג כי בהגיע האדם לגיל שבעים שנה יש לברך שהחיינו על פי ש"ס מו"ק כ"ח ע"א. והגם שראיתי אח"כ בתשו' מהרש"ל שאין לברך בשם ומלכות, וכן כתב החיד"א בברכ"י שיו"ב או"ח סי' רכ"ג אות ב', ופמ"ג כמ"ז סי' תמ"ד סק"ט, והת"ס הגהות סי' רכ"ה אות א'. אבל בחסד לאלפים לפלא יועין סי' רכ"ג אות ח' כתב שראוי לברך על בגד חדש לפטור מה שהגיע לגיל הזה. וכן כתב הבן איש חי פרשת ראה אות ט' וכף החיים סי' רכ"ג אות כ"ט לברך על בגד חדש או פרי חדש. ממילא בצירוף פרי חדש בודאי נהגו לברך בגיל שבעים. וכן מובא בהליכות והנהגות אמרי סופר ח"א עמ' רכ"ט שנכון לברך שהחיינו בגיל שבעים על לבישת בגד חדש או פרי חדש.

ואעלה בוכרון אשתו הרבנית הצדקנית ע"ה שהיתה בת תלמיד חכם ואשת תלמיד חכם, ואמרו חז"ל בברכות יז, א נשים במאי זכיין באקרוי בנייהו לבי כנישתא ובאתנוי גבריהו בי רבנן ונטרין לגבריהו עד דאתו מבי רבנן. וביומא עו, א וכתובות סב, א מאי דכתיב שוא לכם משכמינו קום מאחרי שבת אוכלי לחם העצבים כן יתן לידידו שנא, אמר רבי יצחק אלו נשותיהם של תלמידי חכמים שמנודדות שינה בעולם הזה וזכות לעולם הבא, והטעם שגדולה הבטחה שהבטיח הקב"ה לנשים יותר מאנשים משום שהן מסייעות לבעליהם וילדיהם ללמוד תורה. ויעזור השי"ת שהיא תהיה מליצה יושר בשמו מרום לבעלה היקר הגאון החסיד שליט"א וכל יוצ"ח להיושע בישועות ונחמות.

חז"ל הקדומה, כל שלא נשתנה טעם הגזירה. ומצינו בנדרים נ"ה, א הנודר מן הדגן אינו אסור אלא בחמשת המינים, מפני שהם הקרוים דגן לענין חלה וחמץ וברכה, ממילא הסברא שהוא הדין לענין פת נכרי. ויעזור השי"ת שלא נכשל בדבר הלכה לעולם ונזכה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.

- א -

גדר גזירת פת ושלקות של עכו"ם

בש"ס עבודה זרה ל"ה ע"ב אלו דברים של עכו"ם אסורים חלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו והפת ושלקות ושאר מידי אכילה שדרכם לאפות ולבשל באש, והכלל כל שלא נאכל כמות שהוא חי ועולה על שלחן מלכים יש בו משום בישול עכו"ם, ועיקר טעם הגזירה משום חתנות שדבר שהוא חשוב אדם מזמין חבירו עליו. וכתבו תוס' ל"ז ע"ב ד"ה והשלקות זוהי גזירה קדמונית לפני פת עכו"ם כי מתחלה גזרו רק על בישול עכו"ם ולא על הפת שלא שייך חשש חתנות כל כך, עד שבאו שמאי והלל וגזרו בי"ח דברים גם על הפת, וכשהתירו את הפת לא התירו שלקות מאותו טעם, כי פת ושלקות תרי מילי.

והריטב"א כתב טעם שלא גזרו מתחלה על הפת מפני חיי נפש שהרבה סמכו על הפלטר משא"כ בשלקות, וכשראו אח"כ שנעשה קירוב עם הנכרים מחמת הפת גזרו עליו. אבל לפי הרמב"ן והר"ן ועוד ראשונים היתה גזירת פת ושמן לפני שלקות, ואתא בי דינא אחרינא וגזרו על שלקות משום חתנות. וכן כתב הרמב"ם פי"ז מהל' מאכ"א ה"ט יש דברים שגזרו עליהם חז"ל כדי להתרחק מהגוים שלא יתערבו בהם כמו יין נסך ופת עכו"ם ובישולם אפילו במקום שאין לחוש לגיעוליהם. אבל לפי רש"י ע"ז ל"ח, א גזרו מחשש שמא יאכילנו דברים טמאים. וכ"ה באו"ז ע"ז פ"ב אות קצ"ב, והגהות אשר"י פ"ב סי' כ"ח.

ונפסק בשו"ע י"ד ריש סי' קי"ג דבר שאינו נאכל כמו שהוא חי ועולה על שלחן מלכים ללפת בו את הפת או לפרפרת אפילו שבישלו אצל ישראל אסור משום בישול עכו"ם. ולפי הרשב"א בתוה"ב ב"ג ש"ז וב"י וכנה"ג בהגה"ט ופר"ח ריש סי' קי"ג הביאם כף החיים סי' קי"ג אות ט"ז אין חילוק בין בישול בקדרה על האש או צלי, כדמוכח מש"ס התם עכו"ם דחריך רישא שרי למיכל מיני' אפילו מריש אוני'. וכן כתב הרמב"ם פי"ז מהל' מאכ"א ה"ט ושו"ע סי' קי"ג סעיף י"ב צלי בכלל בישול.

- ב -

חילוק בין בישול נכרי לאפיית נכרי

יש חילוק יסודי בין איסור בישול עכו"ם החמור לאיסור פת עכו"ם שיותר קל שהרי התירו הפלטר משא"כ בבישול אף החמירו על הכלים, זולת אם לא נאכל כמות שהוא חי או אינו עולה על שלחן מלכים, שזה אינו בפת. ושיטת הבי"מ מכוונת לדעת הר"ן ע"ז ל"ח, א שכתב אע"פ שבדין פת עכו"ם אם הסיק ישראל התנור ואפה בו הגוי מותר מ"מ בתבשיל צריך שישאל ישפות הקדרה על האש כמו שאמרו בש"ס התם הניח ישראל בשר על גבי גחלים ובא גוי והפך בו מותר, וכן שופתת אשה קדרה על גבי כירה ובאה גוי' ומגיסה בה ואינה חוששת, אבל הדלקת

האש לבדה על ידי ישראל אינה מועילה להתיר בישול עכו"ם. וכן דעת הרשב"א בתוה"ב סוף בית ג' צ"ג, א, ותשו' הריב"ש סי' תקי"ד.

אבל הראב"ן ע"ז סי' ש"ג כתב שהיסק התנור על ידי ישראל מועיל גם לענין בישול עכו"ם. וכן כתב רבינו פרץ בהגהות סמ"ק סי' רכ"ג אות ב', וכל בו סי' ק', והאגור סי' אלף ש"ג, והגהות שערי דורא סי' ע"ה, ואו"ה סי' מ"ג סוף אות י"ג בשם מהר"ם. וכתב הפר"ח אות י"ד הביאו החכ"א כלל ס"ו סעיף ח' לא מהני שישראל מכניס רק לתנור אלא צריך לקרבו אל האש ממש, כלומר ההנחה צריכה להיות ממש בגדר בישול. ואפשר לדקדק כן מדברי הש"ך סק"ח שהחמיר כשהניח ישראל הקדרה במקום שלא יוכל להתבשל, ולא דימה להשלכת קיסם שמקרבת הבישול, משא"כ להניח התבשיל רחוק מהאש אינו מועיל.

אבל לפי שו"ת הרדב"ז ח"א סי' ג' וח"ג סי' תתקס"ב מהני בהכניס עמוק לתנור, אפילו שלא במקום האש ממש. וכן כתב בדרכ"ת סי' קי"ג אות נ', וכף החיים סי' קי"ג אות מ"ז מכמה פוסקים. ובשו"ת מנחת יצחק ח"ז סי' ס"ב אות ג' ביאר שתנורים המצויים בימינו אין הדלקת האש בגדר מלאכה חשובה כמו בזמניהם שהוצרכו להוציא הגחלים לפני הכנסה לתנור כמו שכתב הט"ז סק"ו, וממילא אפשר שהדלקה מעכבת ההנחה, מיהו לפי הרמ"א אם ישראל הדליק האש ל"ה בכלל בישול עכו"ם.

- ג -

גזירת פת עכו"ם בחמשת מיני דגן

הנה גזירת פת היתה דוקא על חמשת מיני דגן שמברכים עליו המוציא או מזונות כמבואר בשו"ע סי' קי"ב סעיף א' אסרו חכמים לאכול פת עכו"ם משום חתנות, ובשם שו"ת הרשב"א סי' רמ"ח אפילו במקום שאין משום חתנות אסור, והוסיף הב"י לא אסרו אלא פת מחמשת מיני דגן אבל פת של קטניות ואורז ודוחן אינו בכלל פת סתם שאסרו, ומבואר כן בשו"ת הרא"ש כלל י"ט סי' כ"א, ולפי הרמ"א על פי הטור וב"י בשם הרא"ש גם אינו אסור משום בישול עכו"ם כל שאינו עולה על שלחן מלכים.

וכתב הט"ז סק"א בטעם חמשת מיני דגן דוקא מפני שזהו דבר חשוב ומביא לידי קירוב דעת. וכתב הש"ך סק"ה על דברי הרמ"א שהשיג עליו הב"ח שאין ספק כי פת קטניות ואורז ודוחן אינו עולה על שלחן מלכים כמו שמשמע מדברי הטור אלא שדיבר הרא"ש בתבשיל שנעשה מאורז ודוחן שאז יש לחלק אם עולה על שלחן מלכים או לא. וכן כתב רבינו ירוחם נתיב י"ז ח"ז הביאו הב"י פת קטניות אין בו משום פת עכו"ם ולא משום בישול עכו"ם שאינו עולה על שלחן מלכים, מכוון לדברי הרא"ש כלל י"ט סי' כ"א, ואו"ה כלל מ"ד דין ב'. מ"מ לפי הפר"ח אות ה' במקום שיש רק פת אורז יש לאסור מפני שעולה על שלחן מלכים כדין שלקות, אבל הפמ"ג במ"ז סק"ג חלק עליו אם יש רק פת אורז אפשר להקל משום פלטר.

וראי' מרשב"א בתוה"ב פ"ט ע"ב לענין היתר דיסה של גוים לפי שחיטה נאכל חי אין בה משום בישול עכו"ם, וכן בשו"ת הרשב"ץ ח"ג סי' י"א ואו"ה לרבינו ירוחם אות ס"ג. ובברכות ל"ז, א ושו"ע סי' ר"ח סעיף ד' הכוסס את החיטה מוכח שנאכל חי בלא דוחק, ובתוס' ע"ז ל"א ע"ב ד"ה באתרא כתבו דיסה של גוים מותר, אע"ג דלא חזיא לכוס, מ"מ אינה עולה על שלחן

מלכים. וכן בשו"ת ויאמר יצחק בלקוטי דינים ליו"ד ק"ד ע"ב ושו"ת יפה ללב ח"ג סי' קי"ג העיקר שהוא בכלל דבר שנאכל כמות שהוא חי, אף שהשיג בשדי חמד מערכת בישולי גוים אות ט' מתשו' אבקת רוכל סי' ל'.

- ד -

בטעם פת חמשת מיני דגן דוקא

והיסוד לדברי הט"ז לעיל דוקא פת מחמשת מיני דגן מפני שהוא חשוב ומביא לקירוב דעת מצינו בברכות לו, ב. רב ושמואל דאמרי תרוייהו כל שיש בו מחמשת המינים מברכים עליו בורא מיני מזונות, ואתמר נמי רב ושמואל דאמרי תרוייהו כל שהוא מחמשת המינים מברכים עליו בורא מיני מזונות, וצריכא דאי אשמעינן כל שהוא הוה אמינא משום דאיתי' בעיני' אבל על ידי תערובות לא קמ"ל כל שיש בו, ואי אשמעינן כל שיש בו הוה אמינא כל שיש בו חמשת המינים אין אבל אורז ודוחן לא משום שעל ידי תערובת אבל איתי' בעיני', נימא אפילו אורז ודוחן נמי מברכים עליו בורא מיני מזונות קמ"ל כל שהוא מחמשת המינים מברכים עליו בורא מיני מזונות, לאפוקי אורז ודוחן אפילו איתי' בעיני' לא מברכים בורא מיני מזונות. וכן מבואר בשו"ע או"ח סי' ר"ח סעיף ב' חמשת מיני דגן ששלקם או כתשם ועשה מהם תבשיל כגון מעשה קדרה אפילו עירב עמהם דבש הרבה יותר מהם או מינים אחרים הרבה יותר מהם מברך עליו בורא מיני מזונות ובסוף על המחזי', אבל אם לא נתן הדגן בתבשיל אלא לדבקו ולהקפותו בטל בתבשיל.

וכתב הט"ז סק"ג הטעם כי בחמשת המינים שהם חשובים ביותר לא אזלינן בתר רוב רק כל שנותנים אותם למאכל, משא"כ בשאר דברים אזלינן בתר רוב כמ"ש בסימן ר"ב בתחלתו, ואפילו אינם נותנים טעם שיש להם חשיבות כיון שהם למאכל שהרי כל שיש דבש אין מרגיש רק טעם דבש. אבל במ"ב סק"ח הוסיף על הדין אם לא נתן הדגן אלא לדבקו, רצה לומר שלא בא להטעים התבשיל ולא לסעוד הלב רק שיהי' התבשיל מדובק לא חשיב ובטיל לגבי התבשיל אפילו נתן לתוכו קמח הרבה.

ומזה יוצא שכל גזירת פת עכו"ם דוקא בחמשת מיני דגן שחשובים וגורמים קירוב הדעת, ואף קבעו עליהם ברכה מיוחדת שחשובים לסעודה, אבל אם הפת נעשה מתירס או אורז וכיוצא ל"ה בכלל גזירת פת עכו"ם, אף ששייך בהם בישול עכו"ם כמו שכתב בשו"ת שבט הלוי ח"ט סי' קס"ב, ושו"ת ויען דוד ח"ד סי' צ"א, ושו"ת דברי פינחס ח"ג סי' מ"ה. והגם שיש סוגים שונים שחלק מהם אוכלים חיים אבל היתר הש"ך סי' קי"ג סק"ט אם רוב המין נאכל כשהוא חי מותר בודאי לא שייך כאן, אף שנעשה ממנו קמח שאינו עולה על שלחן מלכים, אבל עכ"פ אין בהם משום גזירת פת עכו"ם.

- ה -

כלל הרמב"ם וטור בדיני ברכות

וכן כתב הרמב"ם פ"ג מהל' ברכות ה"ד קמח של אחד מחמשת המינים שבשלו בקדרה בין לבדו בין שעירבו עם דברים אחרים כגון לביבות וכיוצא, וכן הדגן שחלקו או כתשו ובשלו

בקדרה כגון הריפות וגרש הכרמל וכיוצא בהם וכל זה הוא הנקרא מעשה קדרה, וכן כל תבשיל שערב בו מחמשת המינים בין קמח בין פת, בתחלה מברך עליו בורא מיני מזונות.

אבל הרמב"ם הוסיף במה דברים אמורים כשהי' המין הזה חשוב אצלו ולא טפלה, אבל אם הי' אחד מחמשת המינים שעירב טפלה אינו מברך אלא על העיקר ופותר את הטפלה, וזה כלל בברכות כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופותר את הטפלה בין שהיתה הטפלה מעורבת עם העיקר בין שלא היתה מעורבת. כיצד היא הטפלה המעורבת כגון לפת או כרוב שבשלו ועירב בו קמח של אחד מחמשת המינים כדי לדבקו אינו מברך עליו בורא מיני מזונות שהלפת הוא העיקר וקמחו טפלה, שכל דבר שמערבים אותו לדבק או כדי ליתן ריח או כדי לצבוע את התבשיל הרי זו טפלה, אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתערובות הרי הוא עיקר, לפיכך מיני דבש שמבשלים אותם ונותנים בהם חלב חיטה כדי לדבק ועושים מהם מיני מתיקה אינו מברך עליו בורא מיני מזונות מפני שהדבש הוא העיקר.

וכן כתב הטור אם לא נתנו מהם בתבשיל אלא להקפותו ולדבקו בטלים בתבשיל, וה"מ שעושים מהם תבשיל אבל אם אכל אותם בעין ל"ש חיים ל"ש מבושלים אינם חשובים לקבוע להם ברכה ומברך לפניהם בפה"א. וביאר ערה"ש סי' ר"ח אות י"ג הלכה זו דוקא בקמח עב שיש בו ממשות אכילה ולכן אפילו עירבו עם דברים אחרים שהם רוב נגד הקמח מ"מ הקמח עיקר. וכן כתב לעיל אות י"א לחלק בין עוגה אף שיש בו הרבה דבש ובשמים מ"מ עיקרו לאכילה וברכתו מזונות, לבין ממתקים מסוכר שנותנים בהם קמח לדיבוק בעלמא שברכתם שהכל.

ואף שפסק בשו"ע סי' ר"ח סעיף ג' לגבי שקדים עם קמח כשיטת תוס' ברכות ל"ו ע"ב ד"ה כל אפילו אם הקמח נעשה רק לדבק בעלמא שאינו מברך מזונות ראוי להחמיר לאכול בתוך הסעודה, אבל בט"ז סק"ה דייק שעיקר הספק לענין ברכה אחרונה, אבל לענין ברכה ראשונה על הכל שאמר שהכל יצא. וכן מבואר בשו"ע שם סעיף ח' לענין פת דוחן וקטניות שמברך עליו שהכל, מלבד על אורז שטחנו ועשה ממנו פת מברך מזונות, ולא דומה לחמשת מיני דגן. וכן פסק בילקוט יוסף הל' ברכות עמ' תל"ט, ושארית יוסף ח"ג עמ' שכ"ד. וראה בשו"ת פנים מאירות ח"ג סי' ט"ז, ושו"ת אבני נזר או"ח סי' ל"ח, ושו"ת לב העברי או"ח סי' קל"ב, ושו"ת חשב האפוד ח"ג סי' ע"ב.

- 1 -

היכא שגזרו חז"ל גזירה ונשתנה

וכלל בש"ס ידים פ"ג מ"ב ובכמה דוכתי שאין דנים דברי סופרים מדברי סופרים כי מה שתקנו חכמים תקנו ומה שלא תקנו לא תקנו, שכן בכל דבר גזרו חכמים לפי הצורך, ואין לדמות גזירות זו לזו ולדמות מילתא למילתא כמו שכתבו תוס' שבת יא, א ד"ה דאמר, ויסודו במקומות אין מספר בש"ס. אבל ממג"א סי' תס"ח סק"א מכוון לדברי תוס' ע"ז לה, א ד"ה חדא מבואר אם תקנו חז"ל דבר מסוים שנשתנה ברבות הימים כך שאותו חשש התבטל, מ"מ לא בטלה תקנה, ול"ד לגזירה שלא נגזרה בכל מקום כמו גילוי, אלא לגזירה לדורות שנשתנה המציאות, משא"כ אם בזמן שגזרו לא גזרו בכל מקום.

וכן כתב הרא"ש ביצה פ"א סי' ג' לענין גזירה שנגזרה לזמן מוגבל, משעבר הזמן בטלה גזירה. וכן בשו"ת הרא"ש כלל ב' סי' ח' לענין שידוע טעם הגזירה, משבטל טעם האיסור בטלה גזירה. וכן כתב בהגהות אשר"י כתובות פ"ב סי' ג' לתלות בכוונה בשעת הגזירה אם נראה שביטול הדין שתיקן הגזירה הי' מסכים לבטלה ללא חשש הקיים, אז גם אנו רשאים לבטלה, אבל כל שיש ספק בדבר אין לבטלה, ואומרים בטל הטעם לא בטלה תקנה.

וביסוד הדברים שאין לבטל תקנה אפילו שבטל הטעם כתב בתשו' הרמב"ם סי' רכ"א כשתקנו חז"ל תקנה מסוימת עשו זאת באופן כללי, כמו חזרת הש"ץ להוציא את מי שאינו בקי, ולא בדקו כל מקום ומתפלליו. אבל מדברי הר"ן ע"ז סה, א משמע רק אם הי' טעם האיסור בתחלה צריך מנין להתירו, אבל בלא"ה מותר מיד. וכן מצינו לענין איסור חז"ל בביצה ל, א אין מטפחים ומרקדים בשבת, פירש"י שמא יתקן כלי שיר, והשיגו תוס' שזה לא שייך בימינו, ופסק כמותם הרמ"א בשו"ע סי' של"ט סעיף ג'. וכתב על זה בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ב סי' ק' כיון שבטל הטעם נחשב כאילו לא פשטה הגזירה. והוא הדין בביצה ו, א יו"ט שני לגבי מת כחול שויה רבנן אפילו למיגז לי' גלימא ולמיגז לי' אסא אמר רבינא והאידינא דאיכא חברי חיישינן, וכתב הרא"ש שם סי' ה' בזמן הזה אין לאסור מטעם זה כיון דליכא חברי האידינא כמו שאין נזהרים מגילוי לפי שאין נחשים מצויים. וכן בברכות נ"ג ע"ב וחולין קה, א ושו"ע או"ח סי' קפ"א סעיף י' לגבי מים אחרונים כיון שאין מלח סדומית מצוי בימינו אינו חיוב.

- ז -

האם ניתן להוסיף על גזירת חז"ל

מיהו להוסיף על גזירות חז"ל בודאי אי אפשר כמו שהביא בשלחן המערכת ח"א עמ' תרמ"ה מגדולי הפוסקים שאין להרבות בגזירות וחומרות ולהוסיף תקנות וגדרים מדעתנו שלא נמצאו בספרי חז"ל כי במקום שאמרו אמרו, והבו דלא להוסיף עלה. והוא מבואר ברא"ש שבת פ"ב סי' ט"ו, ופר"ח או"ח ריש סי' תנ"א, וקו"א לשו"ע הרב סי' ת"מ אות א', וכן איש חי ש"א שופטים אות כ"ז, ושדי חמד אסיפת דינים ר"ה סי' א'. וכן כתב הרש"ק בשו"ת אמונת שמואל סי' ד' שלא להוסיף על גזירות חז"ל, וכן החיד"א בברכ"י או"ח סי' תס"ג אות ב' וחק"י סי' ת"ס אות ט"ז מפר"ח יו"ד סי' פ"ז אות ז' אפילו באיסור תורה אין לגזור מדעתנו, ודי לנו בחומרות השו"ע. והחיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א סי' ע"ד הקשה על הגאונים איך חידשו גזירות אחר התלמוד, כשאין רשות לגזור גזירות חדשות. וכן הביא בקובץ עץ חיים גליון כ"א עמ' ס"א מברכ"י או"ח סי' רפ"ד אות ג' והרבה מקומות בספרי החיד"א וגדולי ספרד. וגם בשו"ת נוב"י אה"ע סי' ע"ט כתב שהוא עיקר שאין רשות לשום חכם אחר חתימת התלמוד לסתור או לומר דבר נגד הש"ס אפילו לחומרא. וכן הקדימו בשו"ת צדקה ומשפט או"ח סי' ד' ושו"ת מכתם לדוד או"ח סי' א' שאין לגזור גזירות בדבר שלא נזכר בש"ס.

ודומה לשון שו"ת שאילת יעב"ץ ח"ב סי' כ"ה זאת עצתי לכל שומע לי להתרחק מחומרות נוספות וגזירות חדשות שאין רוב הציבור יכולים לעמוד בהן, ודי בגזירות חז"ל זולת במקום שצריך לעשות משמרת למשמרת. ממילא הוא הדין לגבי פת שאינו מחמשת מיני דגן שאינו בכלל הגזירה, מלבד אם יש בו תערובת חיטה. ואף שלענין חלה פת אורז שנתערב בו חיטה מבואר בחלה פ"ג מ"ז ורמב"ם פ"ז מהל' ביכורים הי"א ושו"ע יו"ד סי' שכ"ד סעיף ט' כל

שמורגש טעם דגן חייב בחלה, והטעם בירושלמי שם כי האורז נגרר אחר החיטה, אבל בשאר מינים כמו תירס לא שייך טעם זה אלא הולכים אחר העיקר כמו שכתב הרמב"ן חלה ל, א והרשב"א פסקי חלה סוף ש"א וט"ז שם סק"ט. ויש לחלק כי לענין פת עכו"ם הולכים דוקא אחר הרוב כמו שכתב בפמ"ג במ"ז סי' קי"ב סק"ב וכף החיים שם אות י"ד ועוד אחרונים.

- ה -

המורם מכל האמור הלכה למעשה

היוצא להלכה:

חז"ל גזרו על פת עכו"ם משום חתנות וקירוב הדעת כל שנעשה מחמשת מיני דגן, והטעם שגזרו דוקא על חמשת מיני דגן הוא משום שזהו דבר חשוב, אבל פת שלא נעשה ממיני דגן אלא מקמח תירס או אורז ושאר זרעים אינו בכלל גזירת פת עכו"ם, אף שיש להסתפק לענין בישול עכו"ם. ובמקום שאין פת אלא מתירס או אורז נחלקו גדולים אם הוא בכלל היתר פלטר או ששייך בו בישול עכו"ם מאחר שעולה על שלחן מלכים.

ולהלכה מותר לאכול פת שנעשה מקמח תירס או אורז וקטניות אפילו שדומה ללחם, כל שאין בו שאלת כשרות, מפני שאין להוסיף על גזירת חז"ל שגזרו דוקא על חמשת מיני דגן ולא שאר זרעים.

מ"מ שומה ליזהר שיש פת שנעשה מקמח תירס ואורז בתערובת קמח חיטה, ויש בו משום שאלת פת עכו"ם, אף שלענין זה במיעוט חיטה יש טעם להקל שהולכים אחר הרוב.

ויש לחלק בין דין חלה וברכות שהולכים אחר העיקר לדין פת עכו"ם שהולכים אחר רוב מחמשת מיני דגן.



בענין הוספה מחול על הקודש*

הגאון החסיד הרב אלחנן דוב מרוזוב שליט"א

ר"מ בישיבת תורת"ל ברינוא

[למד בישיבתינו הק' תשנ"ב - תשנ"ג]

- א -

בריש פרק ערבי פסחים¹ שנינו: "ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך", והטעם לכך פירש²: "כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון, משום הידור מצוה", עכ"ל.

והנה התוס' ד"ה עד שתחשך עמדו על לשון המשנה "עד שתחשך", והקשו "אמאי איצטריך עד שתחשך, פשיטא", שהרי מכיון שהאיסור לאכול הוא כדי שיאכל מצה לתיאבון, א"כ פשוט שאסור לאכול עד שתחשך, שאז הוא זמן אכילת מצה. ועוד, שבגמ' הובאה ברייתא בנוגע לערבי שבתות וימים טובים ושם לא נקט התנא שאסור לאכול "עד שתחשך".

וכתבו התוס' וז"ל: "ואומר הר"י מקורבי"ל דגבי מצה דוקא בעינן עד שתחשך כדתיניא בתוספתא הפסח ומצה ומרור מצותן משתחשך, וטעמא משום דכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה ומצה ומרור איתקשו לפסח. אבל סעודת שבת וימים טובים מצי אכיל להו מבעוד יום, כדאמר בפרק תפלת השחר מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש היום מבעוד יום", עכ"ל.

כלומר, שדוקא בערב פסח האיסור הוא "עד שתחשך", אבל בשבתות וימים טובים יכול אדם לאכול מבעוד יום. מכיון שבשבתות וימים טובים אפשר להוסיף מחול על הקודש, ולהתפלל מבעוד יום, ונמצא שהשבת אצלו מתחילה מבעוד יום, וא"כ יכול הוא לאכול סעודת שבת ג"כ מבעוד יום. ולכן בברייתא דערבי שבתות וימים טובים לא נקט "עד שתחשך", מפני שאם יקבל עליו שבת מבעוד יום יוכל לאכול מבעוד יום - קודם שתחשך.

משא"כ בערבי פסחים אפילו אם יקבל עליו יום טוב מבעוד יום - לא יוכל לאכול מצה מבעוד יום, משום שבקרבן פסח כתיב³ "ואכלו את הבשר בלילה הזה", שקרבן פסח אכילתו בלילה, ומצה ומרור איתקשו לפסח, ולכן גם מצה אינו יכול לאוכלה כי אם בלילה, וגם אם יקבל עליו יום טוב מבעוד יום - לא יוכל לאוכלה מבעוד יום. ולכן במשנתנו נקט התנא "עד שתחשך", מפני שהאיסור לאכול בערבי פסחים הוא "עד שתחשך" דוקא, ואפילו אם יקבל עליו יו"ט מבעוד יום לא יוכל לאכול "עד שתחשך".

והיינו דמחלק בין קידוש וסעודת שבת ויו"ט לבין מצות אכילת מצה, דאכילת מצה ילפינן מקרא דצריך לאוכלה "בלילה" דוקא ולא מבעוד יום, משא"כ סעודת שבת ויו"ט.

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה, נרשם ע"י השומעים ועל אחריותם בלבד.

(1) צט, ב.

(2) שמות יב, ח.

- ב -

והנה בקובץ שיעורים אות ר"ב שם הקשה דלכאורה המצוות לא קשורות עם התוספת מחול על הקודש, ופשיטא שאינו יכול לאכול מצה מבעו". דהנה בכתובות בפרק נערה: תנן שהאב זכאי במעשי ידי בתו נערה, ובגמ' שם הביאו ראייה לזה מהא דהאב רשאי להכניסה לחופה, דאת"ל דמעשי ידיה לעצמה, א"כ איך יכול האב להכניסה לחופה, והרי ע"ז מתבטלת ממלאכה, אלא ע"כ צ"ל שמעשי ידיה לאביה, ולכן ברשותו לבטלה ממלאכה.

ובגמ' שם דחו ראי' זו, מפני שהאב יכול להכניסה לחופה בשבתות ויו"ט, שאז ממילא היא בטילה ממלאכה, ולעולם אימא לך שאין האב יכול לבטלה ממלאכה.

והתוס' שם ד"ה דמסר לה הקשו דהא אמרינן בחגיגה⁴ דאין נושאים נשים במועד משום דהיו"ט יש בו שמחה ד"ושמחת בחגך" ואין מערבין שמחה בשמחה, וא"כ איך יכול האב למוסרה לחופה ביום טוב. ותירצו התוס' שהאב מוסרה לחופה בזמן שמוסיפה מחול על הקודש, דאז ממילא היא בטילה מלאכה, מכיון דאותו הזמן אסור בעשיית מלאכה כיו"ט עצמו, ולא ידך גיסא יכול אז להכניסה לחופה, מכיון ד"ושמחת בחגך" אינו חל באותה שעה, ואין כאן עירוב שמחה בשמחה.

ומבואר מדבריהם, דס"ל דאע"פ שקיבל עליו יו"ט מבעו"י אינו יכול אז לצאת יד"ח מצוות היום, ואינו יכול להוסיף מחול על הקודש אלא לענין איסור מלאכה, אבל לא לענין מצוות היום.

ומעתה, פשיטא דאי אפשר לצאת יד"ח אכילת מצה באותה התוספת, שהרי אין התוספת קשורה עם מצוות היום, ומדוע הוצרכו התוס' להא דכתיב "בלילה" למילף מיני' דאינו יוצא יד"ח אכילת מצה מבעו"י. וצ"ע.

[ועיין בספר דברי יחזקאל סי' מ"ה שביאר דאה"נ נחלקו התוספות זע"ז. דהנה התוס' בכתובות שם הוסיפו לתרץ באו"א יעו"ש, והיינו משום דלא ניחא להו לומר דבתוספת מחול על הקודש אין בה את מצוות היום, אלא ס"ל דבתוספת חלים בה כל מצוות היום, וגם מצות "ושמחת בחגך" חלה בה, ולכן הוצרכו לתרץ באו"א.

והיינו שהתוס' שם הסתפקו בחקירה הנ"ל אם יכול לצאת יד"ח מצוות היום בהוספה על הקודש מבעוד יום, דבתירוצם הראשון נקטו שאין "ושמחת בחגך" חל בהוספה שמוסיף מחול על הקודש, שאינו יכול להוסיף אלא רק באיסור עשיית מלאכה, ובתירוצם השני ס"ל שיכול להוסיף גם במצוות היום.

וכך גם ס"ל להתוס' בערבי פסחים, ולכן ס"ל שלולא גזירת הכתוב ד"בלילה" היה קס"ד דיכול לצאת ידי חובתו באכילת מצה מבעוד יום כשקיבל עליו יום טוב. ע"ש].

- ג -

ולהעיר, שכדברי התוס' בכתובות הנ"ל שאפילו הוסיף מחול על הקודש - אינו יוצא במצוות

(3) מו, ב ואילך.

(4) ה, ב.

היום מבעו"י, כך כתב אדה"ז בשו"ע.

דהנה כתב אדה"ז בהלכות פסח סי' תצ"א ס"ג: "מי שנמשכה סעודתו במוצאי יום טוב האחרון של פסח עד לאחר צאת הכוכבים - מותר לאכול חמץ בסעודה אף שעדיין לא התפלל ערבית ולא הבדיל כלל . . . (ואף להוסיף מחול על הקודש אין צריך כי אם לענין שביתת יום טוב ממלאכה שזה נלמד ממה שכתוב תשבתו שבתכם כמ"ש בסי' רס"א) אבל לענין שאר דברים התלויים בקדושת היום כגון מצות מקרא קודש וכו' אין צריך להוסיף מחול על הקודש, וכל שכן לענין אכילת חמץ שאינו תלוי כלל בקדושת היום שהרי אף בחולו של מועד אסור לאכול חמץ", עכ"ל.

ומפורש בדבריו כדברי התוס' בכתובות הנ"ל, שאינו יכול להוסיף מחול על הקודש אלא לענין איסור מלאכה, אבל לענין מצוות היום אינו יכול להוסיף מחול על הקודש, ולכן מי שנמשכה סעודתו במוצאי פסח, אע"פ שאסור בעשיית מלאכה, אינו אסור באכילת חמץ, מכיון שאין התוספת מחול על הקודש אלא קדושת יו"ט ואיסור מלאכה, ולא חל בה איסור אכילת חמץ, ואין זה אלא שאסור בעשיית מלאכה.

- ד -

והנה, לכאורה היה אפשר לתלות החקירה הנ"ל בגדר ההוספה מחול על הקודש, במה שחוקר כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות⁵ בגדר ההוספה מחול על הקודש, שיש לבאר בשני אופנים: (א) ישנה מצוה על האדם שיקבל על עצמו תוספת לשבת, שזוהי מצוה על האדם שינהג קדושה באותה התוספת כשבת (שזו היא מצוה על הגברא).

(ב) ישנה מצוה להוסיף מן החול זמן שיהא קדוש בקדושת השבת, שהתוספת עצמה אסורה באיסור מלאכה (שזו היא מצוה על החפצא).

ומבאר שם שבזה תלויה המחלוקת בדין קידוש היום בזמן התוספת. שלפי הצד שההוספה היא מצוה רק על האדם, לפ"ז אינו יכול לצאת יד"ח קידוש היום בזמן התוספת, משא"כ לפי הצד שההוספה עצמה אסורה במלאכה, לפ"ז יכול בזמן ההוספה לומר קידוש היום ג"כ. ע"כ תוכן דבריו שם, ע"ש.

והיה אפשר לומר, שבזה תלויה החקירה הנ"ל בגדר ההוספה מחול על הקודש, אם היא קדושה בקדושת היום ואז יכול לקיים בה גם את מצוות היום, או שאינה אלא איסור מלאכה. והיינו שלפי הצד שהתוספת היא מצוה על האדם (דין בגברא), לפ"ז אין הזמן עצמו קדוש בקדושת היום עצמו, ולכן אינו יכול לקיים בו את מצוות היו"ט, ואין המצוה אלא על האדם שינהג בזמן זה איסור עשיית מלאכה. משא"כ לפי הצד שהתוספת עצמה אסורה במלאכה, לפ"ז התוספת עצמה קדושה בקדושת היו"ט (דין בחפצא), לפ"ז י"ל שגם מצוות היו"ט חלות בזמן התוספת.

אך באמת נראה שהחקירה הנ"ל אם אפשר לקיים מצוות היום בזמן התוספת אינה תלויה בחקירת כ"ק אדמו"ר הנ"ל, שהרי גם לפי הצד (בלקו"ש שם) שזמן התוספת עצמו קדוש בקדושת היו"ט, מ"מ אין לומר שבזמן התוספת יכולים לקיים מצוות היום ג"כ, ורק קידוש

(5) ח"ט ע' 28 ואילך. וראה חט"ז ע' 233 ואילך.

שקשור עם קדושת היום יכולים לומר בזמן התוספת, משא"כ מצוות שקשורות עם היום.

- ה -

ונראה ליישב, בהקדים דברי רבינו הזקן בקו"א לסי' רס"א סק"ג שכתב לחלק בין הוספה מחול על הקודש לבין קבלת עיצומו של יום. שבהוספה מחול על הקודש לא נאסר בשבותים דרבנן. משא"כ בקבלת "חומרת עיצומו של יום" הרי "קיבל כל חומרותיה וסייגיה השייכים לעיצומו של יום אף על גב דלא שייכי האידינא". והיינו שב' גדרים הם בקבלת השבת מבעוד יום:

(א) שמקבל על עצמו תוספת מחול על הקודש, ואינה שבת ממש. ובלשון רבינו הזקן: ד"לא הזכיר כלל ברכו ולא תפלת ערבית אלא שקיבל עליו סתם תוספת שבת, כמו שמצוות התורה היא להוסיף מחול (על הקדש) אף בלא תפלה, ודומיא דתוספת יום הכיפורים שהיא בקבלה בלבד עיין סי' תקנ"ג בטור וב"י, ולהכי לא מיתסר בשבותים, דלא עדיף התוספת שהוא עשה מבין השמשות שהיא ספק כרת כמ"ש החכם צבי. ועוד שגם הבין השמשות הוא בכלל התוספת בעל כרחו אף אם הוא יום כיון שהוא סמוך לחשכה ממש, ואף שלא קבלו הרי מקובל ועומד הוא מהר סיני, ואפילו הכי התירו השבותים, כל שכן בתוספת שמקבל מדעתו. ועוד דכל המקבל תוספת אדעתא דתוספת דרחמנא קא מקבל ולא יותר וכו", עכ"ל.

(ב) שמקבל על עצמו את עיצומו של יום השבת, והיינו שהשבת עצמה מתחילה מבעוד יום. ובלשונו הזהב: "דכיון שמתפלל תפלה השייכת לעיצומו של יום הרי קיבל עליו עיצומו של יום (וכן הוא לשון הגמרא עירובין דימא קבליה עליה ולא תוספתו), ולפיכך חלו עליו כל חומרותיו ולהכי מיתסר אף בשבותים", עכ"ל.

ולפ"ז יש ליישב את הסתירה שבין התוס' בפסחים לבין התוס' בכתובות, דהתוס' בכתובות מדברים אודות תוספת מחול על הקודש, וכלשון התוס' שם: "דהכא איירי שעה אחת לפני יום טוב שהוא כיו"ט לענין מלאכה דתוספת דאורייתא", ולכן אין "ושמחת בחגך" חל באותה התוספת, ויכול האב להכניס את בתו לחופה באותה שעה (ואם היה מקבל על עצמו את עיצומו של יום - היה חל עליו החיוב ד"ושמחת בחגך" ולא היה יכול להכניסה לחופה דאין מערבין שמחה בשמחה).

משא"כ התוס' בפסחים מדברים כשקיבל עליו את עיצומו של יום, שמבעוד יום חלה עליו קדושת היו"ט, ולכן היה קס"ד שיוצא ידי חובתו באכילת מצה באותה התוספת של עיצומו של יום, ורק משום דכתיב "בלילה" אינו יוצא יד"ח.

- ו -

ולפ"ז מבואר היטב מש"כ רבינו הזקן בסי' תצ"א (הובא לעיל) ש"מי שנמשכה סעודתו במוצאי יום טוב האחרון של פסח עד לאחר צאת הכוכבים - מותר לאכול חמץ בסעודה אף שעדיין לא התפלל ערבית ולא הבדיל כלל. . (ואף להוסיף מחול על הקודש אין צריך כי אם לענין שביתת יום טוב ממלאכה שזה נלמד ממה שכתוב תשבתו שבתכם כמ"ש בסי' רס"א) אבל לענין שאר דברים התלויים בקדושת היום כגון מצות מקרא קודש וכו' אין צריך להוסיף מחול על הקודש, וכל שכן לענין אכילת חמץ שאינו תלוי כלל בקדושת היום שהרי אף בחולו של מועד אסור לאכול חמץ", עכ"ל.

והיינו משום דהתם קאי בתוספת מחול על הקודש, שאין חלים בה מצוות היום אלא רק איסור מלאכה, ולכן אע"פ שאסור במלאכה - אינו אסור באכילת חמץ. משא"כ בקבלת עיצומו של יום - חייב גם במצוות היום ולא רק באיסור מלאכה, כנ"ל.

- ז -

ויש להוסיף, דהנה בתוס' ערבי פסחים שם הובאה דעת רבינו יהודה דגם בשבתות וימים טובים אינו יכול לומר קידוש מבעוד יום, אפילו הוסיף מחול על הקודש, והוסיפו התוס' ש"כן יש בירושלמי בריש פירקין תני ערב שבת מן המנחה ולמעלה לא יטעום כלום עד שתחשך", והיינו שאפילו הוסיף מחול על הקודש אינו יכול לקדש ולאכול סעודתו "עד שתחשך".

ולכאורה התוס' מיירי כשהתפלל ערבית וכו'. וא"כ נמצא דאפילו כשקיבל על עצמו את "עיצומו של יום", דהיינו ע"י תפילת ערבית כנ"ל, מכל מקום ס"ל לרבינו יהודה דאינו יכול לומר קידוש היום ולאכול סעודתו.

ולכאורה צ"ע, דלכאורה שכשמקבל על עצמו את עיצומו של יום - נתחייב גם במצוות היום, ולא רק באיסור עשיית מלאכה וקדושת היום (כנ"ל), ומדברי רבינו יהודה משמע שאפילו קדושת היום לא חלה עדיין, שלכן אינו יכול לומר קידוש ולאכול סעודתו.

וי"ל הביאור בזה, עפמ"ש רבינו הזקן בסי' רס"ז ס"ג וז"ל: "כשם שאמרו לענין תפלה כך אמרו לענין קידוש היום שיכול לקדש ולאכול מפלג המנחה ולמעלה אפילו אם לא התפלל ערבית עדיין ובאכילה זו שמבעוד יום יוצא ידי חובת סעודה אחת מג' סעודות שחייב לאכול בשבת (כיון שכבר קיבל עליו תוספת שבת נעשה אצלו כשבת עצמה לכל דבר). ויש מחמירים שימשיך סעודתו בלילה עצמו שיאכל כזית לפחות אחר צאת הכוכבים כדי שיקיים ג' סעודות בשבת עצמה, דכיון שג' סעודות אלו למדום חכמים ממה שנאמר ג' פעמים היום אצל אכילת המן בשבת לפיכך צריך לאכלן בעיצומו של יום ולא בתוספתו, וטוב לחוש לדבריהם", עכ"ל.

והיינו, שאע"פ שכבר חלה עליו קדושת היום וכו', מ"מ (לדעת ה"ש מחמירים) אינו יכול לאכול סעודתו אלא בלילה (וממילא דגם אינו יכול לומר קידוש - הקשור עם הסעודה וכו'), והטעם לכך הוא דשלוש הסעודות צריכות להיות בשבת עצמה, מכיון שג' סעודות אלו למדום חכמים ממה שנאמר ג' פעמים היום אצל אכילת המן בשבת", ולכן צריך לאכול סעודות אלו ביום השבת עצמו.

וי"ל שזו דעת רבינו יהודה (והירושלמי), דלעולם אין רבינו יהודה חולק על הנ"ל שקדושת השבת עצמה חלה עליו בזמן התוספת, ומשו"ז היה יכול לומר קידוש היום באותה שעה, אלא דס"ל דסעודת שבת צריך לאוכלה בלילה דווקא, ולכן אינו יכול לומר קידוש היום ולאכול סעודתו עד שתחשך.

והרי זה ע"ד דעת הר"י מקורב"ל הנ"ל לענין אכילת מצה, שאע"פ שבתוספת שהוסיף מבעוד יום כבר נתחייב במצוות היום (ולא רק באיסור מלאכה), מ"מ אינו יכול לצאת ידי חובת באכילת מצה שאוכל באותה שעה, משום דכתיב בפסח "בלילה הזה", ומצה ומרור איתקשו לפסח, ולכן גם מצה צריך לאוכלה בלילה דוקא.



בגדר ברי ושמא*

הגאון החסיד הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג שליט"א

ראש ישיבת אור אליהו – מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא'

בעמח"ס לקט ביאורים

[למד בישיבתנו הק' תשנ"ה]

- א -

בסוגיין (כתובות יב, ב) מובא פלוגתת האמוראים בדין ברי ושמא, ובלשון הגמרא "אתמר מנה לי בידך והלה אומר איני יודע, רב יהודה ורב הונא אמרי חייב, ורב נחמן ורבי יוחנן אמרי פטור. רב הונא ורב יהודה אמרי חייב, ברי ושמא ברי עדיף, רב נחמן ורבי יוחנן אמרי פטור, אוקי ממונא בחזקת מריה".

יודוע קושיית הפנ"י, דלמ"ד בו"ש ברי עדיף, מדוע צריכים 'סימנים' עבור השבת אבידה, הלא זה שתובע האבידה הוה ברי, ואילו זה שמצאה ומחזיק בה אינו אלא שמא, וא"כ היו צריכים להשיבה לתובע מחמת דין בו"ש (אלא דקושיא זו אינה אליבא דהתוספות בסוגיין שכתבו דבו"ש לא מהני אלא בברי 'טוב' ושמא 'גרוע', כמ"ש הפנ"י עצמו בדבריו עיי"ש)?!

(ואף דלכאורה הר"ז נלמד מקראי, דלא מחזירים אבידה עד שנדרוש את התובע אם הוא רמאי או לא, וגם זה דסימנים מהני לענין זה (כמו שמזכיר הפנ"י עצמו בקושייתו), וא"כ מדוע לא נתרץ בפשיטות דזה הוה גזה"כ לענין משיב אבידה? אמנם נראה דאם כך מפורש בתורה לענין משיב אבידה, אז היה לנו ללמוד מזה דבכל מקום לא מהני טענת הברי נגד השמא, ולא לומר דבאמת הדין שונה בכל מקום ורק כאן ישנה גזה"כ נגד זה).

והפנ"י מתרץ דכאן ישנה גם 'רוב' נגד התובע, דהמוצא יכול לומר דלאו מתובע זו נפל האבידה אלא מרובא דעלמא! ואף דפסקינן דלא אזלינן בממונן בתר רוב? הרי: א) זהו כשהרוב בא להוציא ממוחזק משא"כ כאן, שבא (רק) לגרוע טענת התובע. ב) למ"ד בו"ש ברי עדיף, באמת אזלינן בממונן בתר רוב ג"כ, והיינו דכמו דסב"ל דמהני 'בו"ש' להוציא ממון, עד"ז מהני לשיטתיה 'רוב' להוציא ממון מחזקתו.

ולהלן בדבריו (בהמשך הסוגיא) יוצא תירוץ נוסף לקושיא זו (מדוע לא מחזירים אבידה למי שתובעו מדין בו"ש לבד); דהא דבכלל ברי עדיף (למ"ד זה) הוה מחמת החזקה שאין אדם

* לכבודו של האי גברא רבה הגה"ח הר"ר יחיאל מנחם מענדל קלמנסון שליט"א, ראש הישיבה של ישיבה הקדושה תומכי תמימים אשר בברינוא, צרפת. כבר לפני שלשים שנה זכיתי לשמוע שיעורים ממונו בעת שהייתי חלק מצוות הישיבה שם, ועוד לפני"ז למדתי ונהנתי מספריו וחידושי תורתו היקרים. מאז העמיד תלמידים לאלפים, וממשיך לקדש שם שמים בכל העולם, ולהגדיל את התורה ולהאדירה. בברכה ואיחולים לבניים שעוד רבות בשנים יאריך ימים על ממלכתו מתוך בריאות איתנה עם מנוחת הנפש והגוף, ויזכה בקרוב להוליך את משפחתו, תלמידיו, ומושפעיו, לקבל פני משיח צדקינו בגאולה האמיתית והשלימה אכ"ר.

תובע אלא א"כ יש לו, ואילו לגבי אבידה לא אומרים חזקה זו, משום דהתובע מורה היתר לעצמו אחרי שבכל אופן אינו של המוצא אבידה ג"כ, ושוב אין כאן (בדעתו) 'חוצפה' כ"כ בזה שתובע האבידה עבור עצמו, ושוב ליתא להחזקה והטעם להאמין לו בתביעתו.

- ב -

והנה ידועים הדברים דישנם אופנים שונים להסביר שיטה זו דברי ושמא ברי עדיף, ומוציאים ממון מחמת זה, אף דנקטינן דהמוציא מחבירו עליו הראיה (אשר הוא 'כלל גדול בדין' כמבואר בסוגיית הגמרא בב"ק דף מו, א. ובראשונים כאן מבואר דגם למ"ד זה דסב"ל 'ברי עדיף', נאמרה אותה מימרא דכלל גדול בדין).

ונראה דבכללות יש שתי דרכים אפשריים בזה: א. דמצב של בו"ש מהווה בירור והוכחה מספקת להוציא ממון מחמתו, והיינו דזה שטענת אחד הוא בברי לעומת השני שאינו אלא שמא, נחשב ל'ראיה' מספיקה בכדי להוציא ממון על ידה (ובפשטות: המוציא מחבירו עליו הראיה, אז זה נחשב ראיה לענין זה). ב. דזה שהמוחזק הוה 'שמא', מחלישה המוחזקות שלו (ובפשטות: כאשר אדם מחזיק במשהו אבל אינו יודע לטעון שזהו באמת שלו, הר"ז מחליש את המוחזקות שלו בדבר), ושוב מהני גם ראייה קלושה - כמו טענת ברי - להוציא ממוחזקות כזו.

ומוכן הדבר שישנה הבדל גדול בהבנה בין ב' אופנים אלו; לאופן הראשון ישנה כח ובירור מיוחד במצב של בו"ש, עד שמהוה ראיה להוציא ממון על ידה (והחידוש בזה היא בשתיים: בגודל הבירור שע"י בו"ש, וגם בזה שעם בירור מספיקה (גם בלי עדים) אפשר באמת להוציא ממון), משא"כ לאופן השני ליתא 'בירור' כ"כ בהא דבו"ש, אלא דהמוחזקות נחלשה ע"י השמא כמשנ"ת.

- ג -

ונראה לומר דכל דברי הפנ"י, היינו גם קושייתו וגם התירוץ שלו, מבוססים על דרך הראשון להבין העדיפות של טענת ברי, משא"כ לאופן השני כמשנ"ת.

עצם הקושיא דבתביעת אבידה ישנה מצב של בו"ש, אינה פשוט כ"כ; דהא יש מתרצים הקושיא (מביאים את זה בשם רע"א ועוד), דהמוציא אבידה אינו בגדר 'שמא' אחרי שהוא אינו בעל האבידה, ורק מחזיקו בידו עבורו (היינו עבור בעל האבידה להשיבה לו), וא"כ זה שהוא לא יודע של מי הוא, אינו בגדר טענת 'שמא' רגילה! ואילו מקושיית הפנ"י מבואר דכן החשיבו לטענת 'שמא'. ולכאורה צלה"ב עומק שתי סברות אלו.

ונראה פשוט דתלוי בשני אופנים הנ"ל להבין עדיפות הברי על השמא בכלל; אם העדיפות הוה מזה שכשאחד טוען ברי והשני שמא, ישנה עדיפות ובירור להטוען ברי, אז גם כאן הרי המציאות הוא שהתובע טוען ברי והמחזיק באבידה אינו טוען אלא שמא, וא"כ הוה לן לזכות את הברי בדין. ואילו אם העדיפות של הברי הוה רק מחמת זה שהוחלשה החזקה ע"י טענת שמא, שוב מבואר היטיב דזהו רק כאשר המוחזק האמיתי מחליש את חזקתו, משא"כ כאן טענת השמא לא הגיע מהמוחזק (היינו בעל האבידה), שוב מעולם לא הוחלשה חזקתו.

ובתירוץ הראשון קובע הפנ"י (כנ"ל) דמ"ד דסב"ל בו"ש ברי עדיף, סב"ל נמי דאזלינן בממון

בתר רובא. אמנם לכאורה פשוט דזהו רק לדרכו דמעלת הברי על השמא הוה מדין בירור, ושוב מסתבר לומר דכמו שמהני בירור זה להוציא ממון מחזקתו, עד"ז מהני הבירור של 'רוב' לענין זה (ואדרבה הבירור של רוב יסודו בדאורייתא, ואילו כאן הוה בירור של סברא בלחוד. ואע"פ ד'סברא' אפשר להיות לה כח כמו דאורייתא כמבואר בלקו"ש ועוד, מ"מ כאן לא סב"ל לכו"ע מסברא זו, משא"כ הבירור של רוב כמובן).

משא"כ אם נפרש העדיפות של הברי דהוא מחמת חלישות החזקה מחמת ה'שמא', כבר אין מזה שום הוכחה וסברא דגם רוב מהני להוציא ממון מחזקתו, אחרי דשם לא הוחלשה החזקה כלל.

(וכבר הזכרתי לעיל דהתוספות והראשונים כאן כתבו דגם מ"ד דסב"ל דבו"ש ברי עדיף סב"ל כחכמים בב"ק דהמע"ה הוה 'כלל גדול בדין'. ובגמרא שם מבואר דהפירוש בזה הוה (גם) דלא אזלינן בממון בתר רוב, אשר מזה משמע לכאורה דגם מ"ד דבו"ש ברי עדיף מסכים לכלל זה, ומתבאר היטיב לפי דרך זה השני, דהא דבו"ש ברי עדיף אינה מכריחה כלל ללכת בתר הרוב היכא דישנה חזקה דלא הוחלשה כמשנ"ת).

ובתירוץ השני מבאר הפנ"י דהטעם דאין לתובע האבידה דין 'ברי', היינו מחמת זה שחסרה ההוכחה להנאמנות של תביעתו (דמורה היתר לעצמו וכו' כנ"ל), אשר זה מורה בפשיטות על זה שמפרש העדיפות של הברי בד"כ בזה שישנה הוכחה וראיה לתביעתו כמשנ"ת.

- ד -

והנה הגמרא הביאה כאן דין זה של בו"ש בכדי לבאר שיטת ר"ג ור"א במשנתנו; "הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים, היא אומרת משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדהו, והוא אומר לא כי אלא עד שלא ארסתין והיה מקחי מקח טעות, רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים נאמנת, רבי יהושע אומר לא מפיה אנו חייין, אלא הרי זו בחזקת בעולה עד שלא תתארס והטעתו, עד שתביא ראיה לדבריה".

וסברה הגמרא לומר דזה שר"א ור"ג סב"ל דהאשה נאמנת להוציא ממון מהבעל, הוה מיסוד הדין דבו"ש ברי עדיף. ודחתה הגמרא הסברה זו בשיטתייהו, וביארה דהא דהאשה נאמנת הוה מחמת מיגו, דהיתה יכולה לטעון 'מוכת עץ אני תחתך', דהוה טענה מעלייתא יותר משום דלא פסלה את עצמה לכהונה, או מחמת זה דיש לה חזקת הגוף, דהא נולדה בתולה, ושוב נאמנת לומר דעדיין היתה בתולה בשעת האירוסין.

ומבואר בגמרא דע"כ צריכים לפרש כך, משום דההלכה הוה כר"ג ור"א במשנתנו דהאשה נאמנת, ואילו בבו"ש פסקינן דלאו ברי עדיף, והיינו דלא מוציאים ממון מחזקתו מחמת טענת ברי לעומת שמא (לבד).

אמנם מבואר בראשונים דמיגו זה לעצמה אינו 'עובד', דהא בכל מיגו דעלמא היה האדם נאמן על אותה טענה שהיה יכול לטעון, משא"כ כאן דגם על טענת 'מוכת עץ אני' אין לה נאמנות (ואחרים מוסיפים דיש כאן עוד בעי' במיגו זה; דהוה 'מיגו להוציא', אשר לדעת כו"כ מהראשונים לא אמרינן מיגו לזה)!

וע"כ מסבירים דהא דהגמרא אמרה שנאמנת מדין מיגו, פירושו, בנוסף ובצירוף לזה דיש

כאן גם מצב של ברי ושמא! והיינו דאע"פ דנקטינן דבו"ש לאו ברי עדיף, מ"מ מהני הצירוף של ברי ושמא (שאינה עובד לבד) עם המיגו (שג"כ אינה עובד לבד), בכדי להאמין לאשה בטענתה שתקבל כתובתה (ויש מן הראשונים שנראה מדבריהם שהעיקר הוה הבו"ש, והמיגו הוה רק 'סעד' לזה, ויש שהמשמעות הוא באופן הפוך, ואכ"מ).

ועד"ז מבואר לענין הסברא דהאשה נאמנת מחמת חזקת הגוף שלה, דגם זה לא 'עובד' לבד, דהא חזקת ממון עדיפה מחזקת הגוף (ומביאים בזה הא ד'רובא עדיף מחזקה', ומ"מ לא אזלינן בממון בתר רוב, ומובן א"כ דחזקת הגוף - שהיא 'פחותה' מכח הרוב - בודאי לא מהני להוציא ממון)!! אלא דגם כאן הוה הפירוש דחזקת הגוף של האשה מהני בצירוף לזה דהיא גם טוענת ברי, לעומת טענת הבעל דאינו אלא 'שמא'.

- ה -

והנה אחרי שנתבאר דגם למסקנא 'משתמשים' עם הא ד'בריא ושמא' עבור נאמנות האשה, בצירוף להמיגו או חזקה שלה, שוב יש לחקור ולבאר הדברים ע"פ ב' אופנים דלעיל:

לאופן הראשון, דבו"ש מהווה ראיה והוכחה לטענת הברי, נראה לפרש, דאף דנקטינן דראיה זו לבד לא מספיקה להוציא ממון מחזקתו (אשר לכן פסקינן דלאו ברי עדיף), אמנם בצירוף עם ראיה ובירור אחרת, כמו מיגו או חזקת הגוף (אף שגם הן בעצמן לא מספיקות להוציא ממון מחזקתו כמשנ"ת), כבר מוציאים ממון ג"כ. ובפשטות: צירוף שתי ראיות שכל אחת אינה מספיקה חזקה בעצמה, מהווה ראיה מספיקה גם להוציא ממון.

אמנם לאופן השני דפירוש בו"ש הוה מה שנחלשה המוחזקות ע"י ה'שמא', ושלכן מהני גם טענת בריא להוציא ממנה, נראה לפרש הדבר כך: אכן אנן נקטינן דבו"ש לאו ברי עדיף, משום דגם כאשר נחלשה החזקה עדיין אין כח בטענת ברי גרידא להוציא מחזקה זו (והיינו דטענת ברי בלבד אין בה שום כח אפילו להוציא מחזקה שנחלשה), אמנם מיגו או חזקת הגוף - אף כשאין בכל התוקף כנ"ל - כן מהני להוציא מחזקה שנחלשה מחמת טענת שמא של המוחזק.

- ו -

ואם כנים הדברים נראה דישנה נפק"מ גדולה לדינא בין ב' אופנים אלו: האם צריכים שתהיה בצירוף להמיגו או לחזקת הגוף גם טענת ברי לעומת שמא (ובנידון דידן, שהאשה שיש לה מיגו או חזקת הגוף, גם טוענת 'ברי' לעומת הבעל שטוען 'שמא'), או שגם אם יש מצב של 'שמא ושמא' הר"ז מספיק;

לאופן הראשון דצריכים הראיה והבירור מבו"ש (לצרפו עם הבירור של מיגו או חזקת הגוף), בודאי צריכים שיהיה כאן מצב של בו"ש, משא"כ לאופן השני שצריכים רק זה שהחזקה הוחלשה, דאז מהני הבירור של המיגו או חזקת הגוף, אז מה שנוגע הוא רק מה שהמוחזק הוה 'שמא', דאז הוחלשה החזקה, ואינו נוגע אם התובע הוה ברי או שמא (דמה שנוגע כאן אינה העדיפות של הברי אלא החלישות של השמא כמשנ"ת).

ואכן פליגי בזה הראשונים; דמדברי הראשונים בסוגיין ('שיטה ישנה' בשטמ"ק, מאירי ועוד) מבואר דצריכים שיהיה ברי ושמא דוקא, בצירוף להמיגו או חזקת הגוף. אמנם יעויין בדברי

התוספות לקמן לו, א (ד"ה החרשת והשוטה), ועד"ז לקמן עו, א (ד"ה רישא מנה לאבא בידך) דשקו"ט בשאלה זו גופא, והוכיחו דבאמת גם בשמא ושמא מהני חזקת הגוף להוציא ממון מחזקתו, וביארו שכן הוא שיטת רש"י ג"כ!

ונמצא דשאלה זו גופא הוה פלוגתת הראשונים. ולפמשנ"ת הוה תוכן ועומק הפלוגתא ב' אופנים אלו דעסקינן בהו; האם מעלת הברי על השמא הוה הבריור שבטענתו, או בחולשת המוחזק כמשנ"ת.

- ז -

והנה בריש פרק ב (טו, ב) כתוב במשנה: "האשה שנתארמלה או שנתגרשה, היא אומרת בתולה נשאתני, והוא אומר לא כי אלא אלמנה נשאתיך, אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע כתובתה מאתים . . .".

ומקשה ע"ז הגמרא (טז, א): "טעמא דאיכא עדים, הא ליכא עדים בעל מהימן, לימא תנן סתמא דלא כרבן גמליאל, דאי ר"ג, הא אמר איהי מהימנא?" ומתרת: "אפילו תימא רבן גמליאל, עד כאן לא קאמר ר"ג התם אלא בכרי ושמא, אבל הכא בכרי וברי לא אמר".

(וע"פ המבואר לעיל נמצא ב' אופנים לבאר דברי הגמרא הללו "עד כאן לא קאמר ר"ג התם אלא בכרי ושמא, אבל הכא בכרי וברי לא אמר"; האם עיקר ההדגשה היא דלר"ג צריכים ברי ושמא דוקא, משא"כ ברי וברי, ואשר לפי"ז גם שמא ושמא לא הי' מהני, משום דחסר הבריור של בו"ש, או דעיקר ההדגשה היא דר"ג אמר שיטתו במקרה דברי ושמא דוקא, משא"כ בכרי וברי! אמנם מקרה של שמא הי' מתאים באמת גם לר"ג)

וממשיכה הגמרא להקשות: "ודקארי לה מאי קארי לה, הא ברי וברי הוא" (והיינו דמה היתה סברת הגמרא מעיקרא להקשות ממשנה זו על ר"ג, הלא החילוק פשוט, דר"ג אמר דבריו במקרה של בו"ש ומשנה זו מדברת במקרה של ברי וברי?) ומתרת הגמרא: "כיון דרוב נשים בתולות נישאות, כי ברי ושמא דמי" (והיינו דסברת המקשה היתה דגם כאן הוה מעין מצב של בו"ש אחרי שנגד טענת הבעל ישנה 'רוב').

ולכאורה אינו מבואר איך באמת נדחתה סברא זו של המקשה בקושייתו. והיינו מדוע באמת לא מחשיבים מקרה זה של המשנה כמו מקרה של ברי ושמא מחמת סברא זו של רוב נשים בתולות נישאות? ובאותיות פשוטות, מה נתחדש במסקנא לדחות את הסברא של המקשה?

- ח -

ובהמשך הסוגיא (טז, א - ב) מקשה הגמרא: "וכיון דרוב נשים בתולות נישאות, כי לא אתו עדים מאי הוי" ומתרת: "אמר רבינא, משום דאיכא למימר רוב נשים בתולות נישאות ומיעוט אלמנות, וכל הנשאת בתולה יש לה קול, וזו הואיל ואין לה קול איתרע לה רובא".

וביאר התוספות דקושיא זו הוה רק אליבא דרב דסב"ל דאזלינן בממון בתר רוב, משום דרק לדידיה אפשר להקשות דהאשה תהא נאמנת להוציא ממון מחמת 'רוב' זה דרוב נשים בתולות נישאות! אמנם בתוספות ישנים ובעה"מ ביארו דהקושיא היא באמת אליבא דכו"ע: שתצטרף 'רוב' זה עם חזקת הגוף שלה ותהני, בדיוק כמו שמהני בו"ש עם חזקת הגוף שלה

להוציא ממון (אליבא דכו"ע)!

ונמצא דלפי ת"י ובעה"מ זה הוה ביאור הסברא של המקשה בתחלת הסוגיא, שהקשה ממשנתנו על ר"ג, משום דסב"ל דה'רוב' מצטרפת עם חזקת הגוף, ותהני בדיוק כמו בו"ש וחזקת הגוף! וזה דבאמת לא מהני מבואר כאן בסיום הסוגיא, דהוא משום דאיתרע ליה רובא.

אמנם מדברי התוספות מבואר דאין זה הפשט; דהא התוספות הוצרכו לבאר קושיית הגמרא כאן - דתהני רוב - שהוא רק אליבא דרב דסב"ל דאזלינן בממון בתר רובא, ולא פירש כדברי הת"י ובעה"מ. וע"כ סב"ל דאין זה סברא לצרף הרוב עם חזקת הגוף, אע"פ דלר"ג כן מצרפים הבר"ש עם חזקת הגוף?!

ונראה פשוט דפליגי בב' האופנים דעסקינן בהו; דהת"י ובעה"מ סב"ל כהני ראשונים דהעדיפות בבו"ש הוה ענין של בירור וראיה, והצירוף שלה עם חזקת הגוף (או מיגו) הוה צירוף של שתי כחות של בירור, אז מסתבר דשוב יש לדמות וללמוד ממנו גם לצירוף של רוב וחזקת הגוף. וזה היתה אכן הקס"ד של המקשה בתחלת הסוגיא, והשקו"ט בסיומה, מדוע באמת לא מצרפים שתי כחות אלו.

אמנם התוספות לשיטתייהו קאזלו (כמשנ"ת מדבריהם בהמשך המסכת) דהכח של בו"ש הוה מחמת זה דהשמא החליש את החזקה, ושוב מבואר דאין כאן צירוף של בירורים, אלא דבירור מהני רק כאשר ישנה לטענה של שמא המחלישה את החזקה. ומבואר היטיב דא"א לדמות וללמד ממנה לצירוף של שתי כחות של בירור היכא דהחזקה היא בתקפה. ומבואר מדוע נדחתה סברת המקשה בפשיטות.

- ט -

והעירוני משיחת הרבי ש"פ האזינו, י"ג תשרי תשכ"ט אות ל"ט (תורת מנחם חנ"ד, בלתי מוגה), שמביא כמה סברות להדין דאין הולכין בממון אחר הרוב:

(א) משום שחזקת ממון מנגדת להרוב (ומצייין בזה לתה"ד, וש"ש, וגם לדברי התוספות בכ"מ), (ב) דהוה תק"ח (ומצייין בזה לספר גנת ורדים), (ג) דזהו גזה"כ דע"פ שנים יקום דבר, והיינו דרק ע"י עדים יכולים להוציא ממון, ולא ע"י הוכחות אחרות (ומוסיף דעדים הוה ענין של ודאי ולא רק הוכחה סתם). ובאמת היה צ"ל כך גם לענין איסורין, אלא דהתורה הוציאה מגזה"כ הזה ולמדה דלענין איסורים אפשר להשתמש עם רוב (ומצייין בזה לספר ש"ש).

ולכאורה מסתבר לומר דלדרך הראשון אכן יש מקום לצרף עוד בירור להבירור של רוב, וביחד ל'התגבר' על חזקת ממון. אז יתבאר היטיב לדרך זה שיטת כל הני ראשונים דלעיל דסב"ל דיתכן בירור או צירוף כחות של בירור עד שעל ידה אפשר להוציא ממון. ואילו לדרך השלישי לכאורה אין מקום לכ"ז אחרי שגזרה תורה דלהוציא מחזקת ממון לא מהני בירור אלא כח של עדות. ואולי זה הוה יסוד השיטות דאין בו"ש ענין של בירור כלל, אלא להחליש כח המוחזק כמשנ"ת.



יסודות דין יו"ט שני של גליות ודין בן ארץ ישראל היוצא לחוץ לארץ, והיפכא, כולל מנהג חב"ד

הגאון החסיד הרב שאול סילם שליט"א

רב קהילת חב"ד בגילה

ראש ישיבת דעת מנחם ירושלים

מח"ס וכל מצותיך אמת

- א -

מבוא

משך החודש האסטרונומי הממוצע, שהוא משך הזמן הממוצע¹ של מחזור תנועת הלבנה סביב כדור הארץ (הזמן הממוצע בין מולד למולד), הינו 29 ימים 12 שעות ו-793 חלקים², כך שחודשים מסוימים בעלי 29 יום, וחודשים אחרים בעלי 30 יום³.

המצוה הראשונה שניתנה לעם ישראל, ערב יציאתו ממצרים, היא מצות קידוש החודש, שניתנה במילים⁴: החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה; מצוה עליה כותב הרמב"ם⁵: הוא שצונו ית' לקדש חדשים ולחשב חדשים ושנים, וזוהי מצות קדוש החדש, והוא אמרו יתעלה: החדש הזה לכם ראש חדשים, ובא הפירוש: עדות זו תהא מסורה לכם. . . מצוה זו לא יעשה אותה לעולם זולת בית הדין הגדול לבד.

יוצא כי הקביעה, על פי תורה, אם חודש יהיה מלא⁶ (היינו של 30 יום) או חסר (היינו של 29 יום), נעשית על ידי בית הדין הגדול שבירושלים, אליו היו מגיעים עדים שראו את חידוש הירח בליל 30 לחודש.

וז"ל הרמב"ם⁷: בית דין מחשבין בחשבונות כדרך שמחשבים האצטגנינים שיודעין מקומות הכוכבים ומהלכם, וחוקרים ומדקדקים עד שידעו אם אפשר שיראה הירח בזמנו, שהוא ליל

(1) עי' באריכות תורה שלמה לרב כשר, ח"ג, קובץ סוד העיבור, פ"ז, עי' קא ואילך.

(2) ע"פ אמרא של רבן גמליאל במסכת ראש השנה כה, א; הלכות קידוש החודש פ"ו ה"ג. "חלק" הוא 1/1080 של שעה (הלכות קידוש החודש פ"ו ה"ב), והיינו 3 שניות ושליש.

(3) בהיות אורך החודש מספר שלם של ימים.

(4) פרשת בא, שמות יב, ב.

(5) ספר המצות מ"ע קנג.

(6) עי' הלכות קידוש החודש פ"א ה"ד.

(7) הלכות קידוש החודש פ"א ה"ו.

שלשים, או אי אפשר. אם ידעו שאפשר שיראה, יושבין ומצפין לעדים כל היום כולו, שהוא יום שלשים, אם באו עדים ודרשו וחקרום כהלכה, ונאמנו דבריהם, מקדשין אותו, ואם לא נראה ולא באו עדים, משלימין שלשים ויהיה החדש מעובר. ואם ידעו בחשבון שאי אפשר שיראה, אין יושבים יום שלשים, ואין מצפין לעדים, ואם באו עדים, יודע בודאי שהן עדי שקר, או שנראית להם דמות לכנה מן העבים, ואינה הלכנה הודאית.

איך בפועל הודיעו לבני הגולה⁸, שבית הדין שבירושלים קידשו את החודש ביום ל' - כך שאותו יום נהפך ליום א' לחודש החדש, והחודש הקודם נמצא חסר? על זה מוסרים לנו חז"ל במשנה, מסכת ראש השנה⁹: בראשונה היו משיאין משואות¹⁰, משקלקלו הכותים, התקינו שיהו שלוחין יוצאין.

ובלשון הרמב"ם¹¹: בראשונה, כשהיו בית דין מקדשין את החודש¹², היו משיאין משואות בראשי ההרים, כדי שידעו הרחוקים, משקלקלו הכותים, שהיו משיאין משואות כדי להטעות את העם, התקינו שיהו שלוחים יוצאין ומודיעין לרבים.

עוד במשנה בראש השנה¹³: על ששה חדשים השלוחין יוצאין על ניסן מפני הפסח על אב מפני התענית על אלול מפני ראש השנה על תשרי מפני תקנת המועדות על כסלו מפני חנוכה ועל אדר מפני הפורים וכשהיה בית המקדש קיים¹⁴ יוצאין אף על אייר מפני פסח קטן. והדברים הובאו להלכה ברמב"ם¹⁵.

(8) לרוב הפוסקים מדובר בבני הגולה, לשיטת הרמב"ם מדובר במקומות אליהם לא הגיעו השלוחים, אפילו בארץ ישראל, וכפי שיבואר בהמשך.

(9) ראש השנה פ"ב מ"ב (כב, ב).

(10) במוצאי יום השלושים, כשקידשו את החודש ביום השלושים (והיינו כשהחודש חסר) - גמ' ר"ה שם.

(11) רמב"ם הלכות קידוש החודש פ"ג ה"ח.

(12) פירש ביד אליהו: ודקדק רבינו להוסיף על לשון המשנה (שבר"ה כב, ב): כשהיו ביד מקדשין את החודש, ולא העתיק לשון המשנה כדרכו, לרמז שלא היו משיאין אלא כשמקדשין את החודש ולא כשהיו מעברין אותו, דהכי איתא שם בגמרא (בר"ה שם): ת"ר אין משיאין משואות אלא על החודש שנראה בזמנו לקדשו ואימתי משיאין לאור עיבורו וכתב רש"י לאור עיבורו יום שלשים נגהי שלשים ואחד יום שלשים קרי יום עיבורו, עכ"ל. ובדומה פירש בנאוה קודש: בראשונה, כשהיו ביד מקדשין את החודש. פי' כשנראה הירח בזמנו והחדש שלפניו הוא חסר, דאז מקדשין את החודש, היו משיאין משואות וכו', כדאיתא בגמרא דר"ה, שלא היו משיאין אלא על החודש שחסר. וזהו שהאריך רבינו קצת בלשונו ולא כתב לישנא דמתני' בראשונה היו משיאין משואות.

(13) ראש השנה פ"א מ"ג (יח, א).

(14) מכך שמוזכר לפני כן חנוכה, ושמיצינים כאן את הזמן שבית המקדש היה קיים, י"ל שהתחילו לשלוח שלוחים בימי בית שני.

(15) רמב"ם הלכות קידוש החודש פ"ג ה"ט.

- ב -

יו"ט שני של גלויות בזמן שהיו מקדשים את החודש על פי ראיית הלכנה

והשאלה: מה עשו בני הגולה¹⁶ אליהם לא הגיעו השלוחים?

בגמרא ביצה¹⁷, פוגשים במונח "שני ימים טובים של גלויות", ופירש"י: של גלויות: שאין עושין אותו אלא בני גלויות הרחוקים מבית דין ואין השלוחין יכולין להגיע אצלם מראש חדש עד יום טוב הוודיעם באיזה יום נקבע החודש, אם ביום שלשים אם ביום שלשים ואחד, ועושין שני ימים יום טוב מספק. . . ובדומה כתב הרמב"ם¹⁸: כל מקום שהיו השלוחין מגיעין, היו עושין את המועדות יום טוב, ככתוב בתורה, ומקומות הרחוקים שאין השלוחים מגיעין אליהם, היו עושין שני ימים מפני הספק, לפי שאינם יודעים יום שקבעו בו בית דין ראש חדש איזה יום הוא¹⁹.

- ג -

יו"ט שני של גלויות אחרי שנקבע הלוח על ידי הלל השנה

בשנת ד'ק"ח (4118, היא שנת 358 למניינם)²⁰, בימי אביי ורבא, תיקן האמורא הללי²¹, הנשיא

16) לרוב הפוסקים מדובר בבני הגולה, לשיטת הרמב"ם מדובר במקומות אליהם לא הגיעו השלוחים, אפילו בארץ ישראל, וכפי שיבואר בהמשך.

17) ביצה ד, ב.

18) רמב"ם הלכות קידוש החודש פ"ג הי"א.

19) ועי' אנציקלופדיה תלמודית ערך יו"ט שני של גלויות עמ' צג-צד, שרבים מהראשונים סוברים שאף בזמן שקידשו את החודש על פי הראייה, לא היו צריכים לעשות (יום כפור) אלא יום אחד (שאליתות שאילתא מו; תוס' עירובין לט, א-ב ד"ה אי; רבי"ה ס' תתפו; ריטב"א ר"ה יח, א ועוד), שאי אפשר שלא לאכול ולא לשתות שני ימים ושני לילות, שיש שיבואו לידי סכנה (שאליתות שם), והיא גזירה שאין רוב הציבור יכול לעמוד בה, ולכן הולכים אחר רוב השנים שאין אלול מעובר. ועי' ראש השנה יט, ב; לב, א; ביצה ו, א; כב, ב: מימות עזרא ואילך, לא מצינו אלול מעובר. וכן עי' ירושלמי ראש השנה פ"א ה"ד: אמר לון רב חסדא (למי שצם יומיים יו"כ): למה אתם מכניסין עצמכם למספק הזה, חזקה שאין בית דין מתעצלים בו (וע"ש במפרשים). ובשו"ת נו"ב מה"ק יו"ד סי' נו, ד"ה ומה שפלפל, דוחה את הכו"פ שהקשה למה לא תיקנו יום שני של יו"כ, בו יאכלו פחות מכשיעור (וכתב הנו"ב שהיה צריך להקשות טוב יותר: למה לא אסרו מלאכה ביום השני), ותירץ: מימות עזרא לא מצינו אלול מעובר, ובכל ימי התנאים והאמוראים לא איקלע רק שתי פעמים, ולמיעוט שאינו מצוי לא חיישינו, עכ"ל. וכן עי' ערוך השלחן או"ח סי' תרכד ס"ח.

20) בספר העבור לרבי אברהם בן חייא הנשיא (תלמיד חכם מברצלונה מסוף המאה ה-11 - תחילת המאה ה-12 למניינם, שהרבה לעסוק במתמטיקה ובאסטרונומיה. ספריו בתכונה מצוטטים על ידי רבותינו האבן עזרא, הרד"ק, האברבנאל, הרז"ה, המאירי, רבינו בחיי, המפרש על הלכות קידוש החודש לרמב"ם, ועוד) מאמר ג' שער ז': "בשנת תר"ע לשטרות". והיינו בשנת 3448 + 670 = 4118, שהוא כ-290 שנה אחר החורבן. וכן הוא בספר הזכות לרמב"ן (על השגות הראב"ד נגד הרי"ף), מסכת גיטין, פ' השולח, וז"ל: מימי הלל בנו של ר"י נשיאה שנת תר"ע לשטרות, ד"א קי"ח, בטלה הסנהדרין בא"י, ובטלה ממנה מומחין, והוא שתקן סדר העיבור ומנה שנים וקידש חדשים לדורות.

21) איתא בשו"ת הרשב"א ח"ד סוס' רנד: וקבלה היא בידינו, שהסדר הזה, תקנו הלל בנו של רבינו הקדוש, אבל

האחרון שבארץ ישראל, את הלוח שבידינו²². ולכאורה היה מן הדין שמזמן זה, ינהגו בכל מקום יו"ט אחד בלבד.

ועל זה שואלת הגמרא במסכת ביצה²³: והשתא דידעינן בקביעא דירחא, מאי טעמא עבדינן תרי יומי²⁴? ומשיבה: משום דשלחו מתם (משם - היינו מארץ ישראל): הזהרו במנהג אבותיכם בידכם, זמנין דגזרו המלכות גזרה, ואתי לאקלקלי.

ופירש"י: דגזרי המלכות גזרה: שלא יתעסקו בתורה, וישתכח סוד העיבור מכם, ותעבדו נמי חד יומא, ואתי לקלקולי ולעשות חסר מלא ומלא חסר, ותאכלו חמץ בפסח.

לא ידעתי שום מקום לדבר זה, עכ"ל. ועי' בריטב"א ר"ה כה, א, שכתב: עכשיו בזמן הזה אנו יודעין בקביעא דירחא, שהרי עמד הלל הזקן הנשיא אחרון שהיה בישראל, בנו של ר' יהודה נשיאה בן בנו (היינו ר' יהודה נשיאה עצמו) של רבינו הקדוש (יוצא לשיטה זו שהלל מייסד הלוח היה דור עשירי להלל הזקן). ובדומה בספר יוחסין (לרבי אברהם זכות מתוניס), מאמר שני ערך הלל הנשיא, כתב: הנשיא העשירי להלל הזקן. וכן בספר סדר הדורות עמ' 111 ערך הלל הנשיא, כתב שהלל בן ר' יהודה נשיאה (בן רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא), שתקן העיבור, היה דור עשירי מהלל הזקן (הרי רבינו הקדוש הוא דור שביעי מהלל הזקן, אם מונים את הלל הזקן). ועי' בספר תולדות תנאים ואמוראים של הרב אהרן היימאן ח"א עמ' 373-4 שם איתא, שמי שכתב שהלל (אחיו של רבי יהודה נשיאה השני) בן רבן גמליאל בן רבי יהודה הנשיא (דור תשיעי להלל הזקן - והיא בעצמה שיטה, שונה מהשיטה הנ"ל), שאמר "אין משיח לישראל", הוא הלל שתיקן את העיבור, שגג, כי ר' הלל שתיקן את העיבור היה בדור מאוחר יותר, בשנת תר"ע לטטרות, בזמן אב"י ורבא. וכתב שם הרב היימאן שהלל שתיקן את הלוח הוא דור י"ג להלל הזקן (והיינו דור ארבע עשרה מהלל הזקן, כולל הלל הזקן), לפי הסדר הבא, בן אחר בן: (1) הלל הזקן, (2) שמעון, (3) רבן גמליאל הזקן, (4) רבן שמעון בן גמליאל הנהרג, (5) רבן גמליאל דיבנה, (6) רבן שמעון בן גמליאל דאושא, (7) רבינו הקדוש הוא רבי יהודה הנשיא, (8) רבן גמליאל, (9) רבי יהודה נשיאה (הראשון), (10) ר' גמליאל, (11) רבי יהודה נשיאה השני, (12) ר' גמליאל, (13) רבי יהודה נשיאה השלישי, (14) הלל, ע"כ. ועי': תורה שלמה ריש ח"ג קונטרס סוד העיבור פרק ב'; מבנה לוח השנה, לרב צבי כהן עמ' קנ"ט ואילך.

22) מסורת זו ע"פ ספר העבור הנ"ל, והוא מביא אותה בשם רב האי גאון. ועי' השגת הרמב"ן על ספר המצות מ"ע קנ"ג - מצות קדוש החודש. ועי' במקורות המובאים בספר מבנה לוח השנה, לרב צבי כהן, עמ' קנ"ט, הערה ג'.

ועי' בהלכות קדוש החודש פ"ה ה"ב: ודבר זה הלכה למשה מסיני הוא שבזמן שיש סנהדרין, קובעין על פי הראיה, ובזמן שאין שם סנהדרין, קובעין על חשבון זה שאנו מחשבין בו היום, ואין נזקקין לראיה. אך עי' בהשגת הרמב"ן על מ"ע קנ"ג בספר המצות, שכתב שאין לדברי הרמב"ם אלו מקור.

23) ביצה ד, ב.

24) יש לציין שבאצטלה של קדושה: "דאגה" לכך שכאילו "מבטלים" מצות תפילין, בי"ט שני של גליות, ביטלו הרפורמים, כבר באמצע המאה ה-19 למניינם, את דין יו"ט שני, והוא אחד התחומים הראשונים בו פגעו (מיותר לציין שצאצאיהם, גם על יו"ט ראשון לא שומרים, ולעתים קרובות גם על יום הכפורים לא . . .).

אך עי' באוצר הגאונים²⁵ אגרת מדב האי גאון²⁶, תשובה שהשיב לרבינו נסים גאון²⁷ בן רבי יעקב מקירואן²⁸, בדבר שני ימי יו"ט שבגליות, שם כותב רב האי שיו"ט שני של גליות, "גזרה היא מימות הנביאים הראשנים, וכך הנהיגו הנביאים את ישראל, כך הוא הדבר . . . וכך היה יחזקאל, וכך היה דניאל עושה . . . וכיון שכך נהגו ישראל על פי הנביאים, נעשית מצוה על כל בני גליות לעשות כן כמצוה האמורה מפי הגבורה. ושמה מימות יהושע בן נון כך הנהיג את כל היוצאים ומשתהים ח"ל (הוצה לארץ) לעשות . . . מפני מה אנו עושין שני ימים, ואין כאן ספק! והוא ששאלנו בשמועה זו: והאידנא דידיעין בקביעא דירחא, מ"ט קא עבדינן תרי יומי? ויש לדבר זה שתי תשובות: אחת מהן, כי גם עכשיו, פעמים שיהיה שמד שם, ויצטרכו לשנות, ויתקלקל הדבר. וזהו שאמרנו: זמנין דגמרי וגזרי שמדא, ומתקלקל מלתא²⁹. ותשובה האחרת: כי הנביאים צוו את ישראל שבח"ל, ואין אנו יודעין אמתת עלת הדבר בודאי. ואף אין אנו יודעים כי בודאי סרה העילה שזה הדבר תלוי בה, כדי שנסיר אותה בסורה. והלכה מועתקת היא ממה שרבינו ע"ה מפי הגבורה: כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו . . . עכשיו מאין לנו בית דין כבית דין של דניאל ושל יחזקאל? וגם הלכה היא: אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו עד שיהא גדול ממנו בחכמה ובמנין. ודברים אלו, אילו היתה גזרה מב"ד. ועכשו שהן דברי נביאים, אם בדבר ה' עשו הנביאים, מי זה יבטלם? ועל זה אמרו רבותינו: שלחו מתם - אל תשגו מנהג אבותיכם", עכ"ל.

ודברים פלאים אלו, לפיהם הקובע הוא אך ורק המקום בו נמצאים בפועל (ואין חילוק באם בא מארץ ישראל ודעתו לחזור, או שדר שם באופן קבוע) מהווים ככל הנראה מקור קדום לשיטת אדמו"ר הזקן בשו"ע שלו מה"ב³⁰!

- ד -

ענין פלאי בנוגע למתן תורה ביו"ט שני של גלויות

בהקשר לדברי רב האי גאון הפלאים הנ"ל, כאן המקום לפתוח סוגריים בנושא לא פחות פלאי, והם דברי הרמ"ע מפאנו בספרו עשרה מאמרות (המזכרים בקצור נמרץ במגן אברהם): לפיהם מתן תורה, שארע הרי בחו"ל, התרחש . . . ביו"ט שני של גלויות! - וכדלהלן.

25) אוצר הגאונים מסכת יום טוב (ביצה) ד, ב - באוצר הגאונים שבהוצאת וגשל, הוא בכרך הרביעי (מסכת יום טוב, חגיגה ומשקין) עמ' 3 עד 9.

26) אחרון גאוני בבל, בנו של רב שרירא גאון. מקובל כי תקופת הגאונים מסתיימת עם הסתלקות רב האי גאון, בשנת 1038 למניינם, אז מתחילה תקופת רבותינו הראשונים.

27) רבי ניסים גאון לא מילא את מקום אביו בהסתלקותו, אלא רבי חושיאל, אחריו מילא מקומו בנו של רבי חושיאל: רבינו חננאל, ורק בהסתלקות רבינו חננאל, מלך (מאן מלכי - רבנן) רבי ניסים גאון. בתו של רבי ניסים גאון נישאה ע"י בנו של רבי שמואל הנגיד מספרד.

28) רבי יעקב כבר היה בקשרי מכתבים עם רב שרירא גאון, שאגרתו המפורסמת היא תשובה לשאלת רבי יעקב: " כיצד נכתבה המשנה ."

29) והיינו כפירוש רש"י הנ"ל על ביצה ד, ב.

30) עי' להלן. אחר מכן ראיתי שכך העיר ג"כ הגה"ר אבנר עפגין בספרו דברי שלום - מנהגי הרש"ש ובית-אל, ח"ח עמ' ר"ו.

ולהקדים: כותב המגן אברהם³¹: "ומה שקשה עוד, דהתורה ניתנה ביום נ"א לספיר' דהא יצאו ממצרים ביום ה', והתורה ניתנה בשבת. כבר תי' הי"מ³² דבא לרמח לנו י"ט שני של גליות, ואפשר דהיינו דקאמר: יום א' הוסיף משה מדעתו, ע"ש. דברי המגן אברהם מובאים באריכות יותר בשו"ע אדמו"ר³³, וז"ל: ואף שששה בסיון שלנו הוא יום נ"א מט"ו בניסן, שבו יצאו ישראל ממצרים, והתורה נתנה ביום נ"ב לצאתם ממצרים, שהרי בחמשה בשבת יצאו ממצרים, כמו שנתבאר בס' ת"ל, והתורה נתנה בחודש השלישי ביום השבת, שהוא ששה בסיון. . וכיון שט"ו בניסן היה חמישי בשבת. . ושבת הוא ששה בסיון, דהיינו נ"ב יום לצאתם ממצרים שהוא יום נ"א לעומר³⁴. .".

ועי' בספר עשרה מאמרות³⁵, שהוא כאמור המקור לדברי המגן אברהם הנ"ל, שם כותב הרמ"ע מפאנו: כי אמנם חג ה' לנו ביום מתן תורתנו מקרא קדש לסוף חמשים יום אחר הפסח, ופסח מצרים בחמשי בשבת היה, ולכולי עלמא, בשבת ניתנה תורה, שהוא לסוף נ"א יום, והיא גופא קשיא. אלא ודאי, כיון שמתן תורה היה בחוץ לארץ, ה' חפץ למען צדקו ליתן חלקנו בתורתו, שכן הסכימה דעת עליון לחוג בעצמו ובכבודו ביום טוב של גליות שהוסיף משה מדעתו. . לפיכך הפרו תורתו. . ע"כ. ועי' בפירוש יד יהודה³⁶ שם, שפירש³⁷ שהשם יתברך הסכים בזה עמנו בשני ימים של גליות, ומביט מראשית אחרית שיהיו ישראל עושים לעתיד, בחוץ לארץ, שני ימים חג השבועות, ולכך נתן התורה לסוף נ"א יום לפסח, שהוא יום השני של גליות בחוץ לארץ.

(לציין שענין יו"ט שני של גליות לא מוזכר בדברי אדה"ז שם בהקשר למ"ת. ולציין עוד דבבר המחלוקת בין כ"ק אדמו"ר הזקן, לפיו פוסקים כחכמים לפיהם מתן תורה היה בו' בסיון, לבין הרמ"ע מפאנו, לפיו פוסקים כרבי יוסי שמ"ת היה בו' בסיון - ואכמ"ל).

- ה -

איפה נהוג יו"ט שני של גליות

בראש השנה³⁸: מכריז ר' יוחנן: כל היכא דמטו שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי, ליעבד תרי יומי, גזירה ניסן אטו תשרי. ופירש"י: ליעבדו תרי יומי: טבי, ואע"פ שהגידו להם השלוחים יום קביעתו. גזירה אטו תשרי: שאם תנהיגם לעשות בניסן יום אחד, ינהגו כן בתשרי שלא ע"פ שלוחים, ופעמים שיטעו.

(31) מגן אברהם, הקדמה לס' תצד.

(32) העשרה מאמרות.

(33) שו"ע אדמו"ר הזקן, ס' תצד ס"א.

(34) רק שאדמו"ר הזקן לא הזכיר בדבריו את הרמז שהביא המגן אברהם ליו"ט שני של גליות.

(35) עשרה מאמרות מאמר חקור דין חלק ב פרק טו.

(36) יד יהודה לרב יהודה ליב שמעון, אב"ד דק"ק ומדינות מגנצא; פירוש על ספר עשרה מאמרות.

(37) שם הערה כד.

(38) ראש השנה כא, א.

ובהלכות קידוש החודש פ"ג³⁹ כתב הרמב"ם:

(יב) יש מקומות שהיו מגיעין אליהן שלוחי ניסן, ולא היו מגיעין אליהן שלוחי תשרי, ומן הדין היה שיעשו פסח יום טוב אחד שהרי הגיעו אליהן שלוחין וידעו באיזה יום נקבע ראש חדש, ויעשו יום טוב של חג הסוכות שני ימים, שהרי לא הגיעו אליהן השלוחין, וכדי שלא לחלוק במועדות התקינו חכמים שכל מקום שאין שלוחי תשרי מגיעין שם עושין שני ימים אפילו יום טוב של עצרת.

(יג) וכמה בין שלוחי ניסן לשלוחי תשרי שני ימים, ששלוחי תשרי אינן מהלכין באחד בתשרי מפני שהוא יום טוב ולא בעשירי בו מפני שהוא יום הכפורים.

ובהלכות קידוש החודש פ"ה⁴⁰:

(יא) נמצא עיקר דבר זה על דרך זו כך הוא: כל מקום שיש בינו ובין ירושלים מהלך יתר על עשרה ימים גמורים, עושין שני ימים לעולם, כמנהגם מקודם, שאין שלוחי כל תשרי ותשרי מגיעין אלא למקום שבינו ובין ירושלים מהלך עשרה ימים או פחות, וכל מקום שבינו ובין ירושלים מהלך עשרה ימים בשוה או פחות שאפשר שהיו שלוחין מגיעין אליו, רואים אם אותו המקום מארץ ישראל שהיו בה ישראל בשעת הראייה, בכבוש שני, כגון אושא ושפרעם ולוד ויבנה ונוב וטבריה וכיוצא בהן, עושין יום אחד בלבד, ואם אותו המקום מסוריא כגון צור ודמשק ואשקלון וכיוצא בהן, או מחוצה לארץ, כגון מצרים ועמון ומואב וכיוצא בהן, עושין כמנהג אבותיהן שבידיהן⁴¹, אם יום אחד יום אחד ואם שני ימים שני ימים.

(יב) מקום שבינו ובין ירושלים עשרה ימים או פחות מעשרה, והוא סוריא או חוצה לארץ, ואין להם מנהג, או שהיא עיר שנתחדשה במדבר ארץ ישראל, או מקום ששכנו בו ישראל עתה, עושין שני ימים כמנהג רוב העולם, וכל יום טוב שני מדברי סופרים ואפילו יום טוב שני של ראש השנה שהכל עושין אותו בזמן הזה⁴².

אך לדעת הריטב"א⁴³, החילוק היום הוא בין ארץ ישראל לבין חו"ל, וז"ל:

וכשתקנו לנו שנוהר במנהג אבותינו, ואבותינו היו להם מנהגות משונים, שהרי מקומות מקומות יש, ויש שעושין שני ימים ויש שעושין יום אחד, ויש לנו לילך אחר הרוב, ובחו"ל רובא [היו עושים ב'] הימים לעולם שלא היו מגיעין שם שלוחים ולפיכך אנו עושין כאן שני ימים, אבל ברוב ארץ ישראל היו עושין יום אחד ועושין היום ג"כ יום אחד חוץ מראש השנה שהיו עושין שני ימים

39) רמב"ם הלכות קידוש החודש, פרק ג הלכות יב - יג.

40) רמב"ם הלכות קידוש החודש, פרק ה הלכה יא.

41) וע"פ המנהג יודעים אם השלוחים הגיעו לאותו מקום או לא. ואף אם המקום קרוב, אם המנהג לעשות יומיים, סימן שלא הגיעו לשם השלוחים, ועושים יומיים ("ע"פ שו"ת פאר הדור סי' קו).

42) עיי' באור לציון ח"ג עמ' רכ"ז שדייק מהי"א ומהי"ב שבארץ ישראל, עושים יומיים רק במקומות עבורם ידוע ששלוחי תשרי לא היו מגיעים אליהם, אך במקום ספק, עושים יום אחד, ושם הוסיף: ודלא כמי שפירש שבספק, אין הבדל בין הארץ לחוץ לארץ. והפנה לשו"ת מהרי"ט צהלון סימן ריו ולשאלת יעב"ץ סי' קסח.

43) חידושי הריטב"א על ראש השנה יח, א, ובדומה בחידושו על סוכה מג, א.

לעולם כמו שכתבנו, עכ"ל. יוצא כי לשיטה זו, אין החלוקה תלויה במקומות אליהם הגיעו השלוחים בפועל, אלא כך היתה תקנת הלל הנשיא ובית דינו: שנלך אחר הרוב, וברוב ארץ ישראל היו השלוחים מגיעים, ולפיכך עושים עכשיו בכל ארץ ישראל יום אחד, ובכל חוצה לארץ שני ימים.

יש מרבתינו האחרונים⁴⁴ שכתבו שדין יום טוב שני תלוי בהגעת השלוחים, וכשיטת הרמב"ם, אך עי' באנציקלופדיה התלמודית⁴⁵ שנוהגים בימינו לעשות בכל ארץ ישראל יום אחד, ובכל חוצה לארץ שני ימים, כשיטת הריטב"א. וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר, שם דייק שדעת רב האי גאון באגרת הנ"ל⁴⁶ שכתב: ואשר אמר גאון פיומי (הוא רב סעדיה גאון)⁴⁷ ז"ל כי צוה הקב"ה לעשות בארץ יום א' ובגולה שני ימים, וכן דעת רב סעדיה גאון, כדעת הריטב"א. וכן בשו"ת ישכיל עבדי⁴⁸ הסיק: העולה מכל האמור, דאין לזו מכל דברי הפוסקים אשר עלתה בהסכמתם שלא לחלק בארץ ישראל בין קודש לקודש. וע"ע בילקוט יוסף מועדים - יום טוב וחול המועד⁴⁹, שאף הוא הסיק שנוהגים יו"ט אחד בלבד בכל מקום שבארץ ישראל.

עוד נחלקו בנוגע לגבולות ארץ ישראל לענין זה, ונ"מ לדין יו"ט שני של גליות באילת⁵⁰, ואכמ"ל.

דעת הרבי במחלוקת זו:

בהמלך במסיבו ח"א⁵¹ איתא: בנוגע למקומות החדשים שנכבשו עתה - צריכים לעשות שני ימים. וע"ש שהעורך מפנה לצפנת פענח לגאון הרוגצ'ובי.

ובהמלך במסיבו ח"ב⁵² איתא: קטעים מ"יחדות" הרה"ת ישראל צבי שי' גליצנשטיין (שליח

44 מהריט"ק; רדב"ז; שאילת יעב"ק; פאת השלחן; ערוך השלחן העתידי הלכות קידוש החודש סי' צו; שו"ת צפנת פענח (שו"ת מכת"י, אה"ק תשכ"ה, סי' נא) עי' אנציקלופדיה תלמודית חכ"ג ערך יום טוב שני של גליות, עמ' קד (ושם כתב הגאון הרוגצ'ובי: כבר זה י"ד שנה שכתבתי לחתני שהוא רב בפתח תקוה, שינהגו ב' יו"ט). וכן באור לציון ח"ג עמ' רכז מובא שלדעת הגרב"צ אבא שאול ז"ל, שיטת הרמב"ם היא העיקר להלכה, ועי' לעיל מה שכתבנו בשמו בביאור שיטת הרמב"ם. וע"ע בארחות רבנו (ח"ב עמ' קיג-קטו) שבעל הקהלות יעקב חשש שבני ברק של היום לא היתה בזמן השלוחים ודינה כעיר חדשה במדבר, ונהג בה יומיים יו"ט.

45 אנציקלופדיה תלמודית שם, ע, פ שו"ת אבני נזר. וכן כתב הריטב"א שכן היה המנהג בימיו.

46 אוצר הגאונים מסכת יום טוב ד, ב.

47 עי' באוצר הגאונים שם עמ' 9 הערה ב' מה מקור השם פיומי.

48 שו"ת ישכיל עבדי ח"ו או"ח סי' ב'.

49 ילקוט יוסף מועדים - יום טוב וחול המועד, עמ' קמד-ה.

50 עי' באריכות בילקוט יוסף שם עמ' קמב, שמסיק שתושבי אילת אינם צריכים לנהוג ב' ימים טובים של גליות; אך עי' באור לציון ח"ג עמ' רכו שהמתגורר בעיר אילת יש לו לנהוג יום טוב שני של גליות לכל דבר, כמו בחוץ לארץ בין להקל בין להחמיר, ואולם הנוסע לביקור באילת ואין בדעתו להשתקע שם, כל זמן שאין בני אילת עצמם נוהגים לעשות שני ימים, אף הוא לא יעשה אלא יום אחד.

51 המלך במסיבו ח"א עמ' רסב; ליל ב' דחג הסוכות תשכ"ט.

52 המלך במסיבו ח"ב עמ' רס.

אדמו"ר שליט"א⁵³ לאילת) באסרו-חג השבועות תשל"ו:

"... ובכלל ענין יומיים יו"ט לא שייך לא"י או חו"ל, זה שייך לפסק-דין באם השלוחים כן הגיעו לשם או לא, ובאם השלוחים לא הגיעו - צריך לעשות יומיים יו"ט... אינני רוצה לנקוב בשמו, ה' רב, גאון⁵⁴, שעשה 'טומעל' [=עורר סערה] אודות תל-אביב, ועל יד תל-אביב, שצריך לעשות שם יומיים יום-טוב, כיון שהשלוחים לא הגיעו לשם, וזה ישוב חדש, בזמנו הוא עשה 'טומעל' והשתיקו את זה. באם יש מקום ע"י ירושלים ת"ו שלשם השלוחים לא הגיעו - צריך לעשות שם יומיים יו"ט. איני יודע מדוע יושבים כיום רבנים ושותקים, אולי פוחדים ממחלוקת...".

וע"ש בהערה שמספר שנים לאחר מכן, כששהה ב"יחידות" הרה"ג רמ"ש אשכנזי... שאל מכ"ק והציע לפרסם עד"ז. וא"ל כ"ק אדמו"ר שליט"א שלא יעשה מזה רעש⁵⁵!

במדור ניצוצי רבי שבכתב העת התקשרות⁵⁶, הדברים דלעיל מובאים ביתר אריכות, נביא אותם כאן כלשונם, מחמת חשיבותם:

במהלך סעודת ליל שני של חג-סוכות תשכ"ט (המלך במסיבו כרך א' עמ' רסב-רסג) התייחס הרבי ל"שובים החדשים בארץ-ישראל" שנכבשו עתה, ולאותם "מקומות שלא היו בנמצא בזמן שקידשו על-פי הראיה" - שלכאורה צריכים לחגוג בהם שני ימי יום-טוב. מרוח הדברים ניכר היה שהרבי מתבסס על דברי הגאון הראגוצ'ובי בעל צפנת פענח - בשו"ת צפנת פענח (ארץ-הקודש תשכ"ה) סימן נא (ק"ז, א).

ואכן השליח הראשון לאילת הרב ישראל צבי גליצנשטיין שמע דברים מפורשים מהרבי באסרו חג השבועות תשל"ו. את הדברים העלה על הכתב (ב'תשורה' ט' תמוז תשע"ד עמ' 33; כמו כן הובאו הדברים באופן חלקי ב'המלך במסיבו' כרך ב' עמ' רס), ולהלן יבואו בעיבוד-חופשי: במענה לשאלתך האם עליך לנהוג יומיים יום-טוב באילת - כפי שאתה מציין במכתבך שאלת חוות-דעת שני רבנים פוסקי-דין והם הורו לך לנהוג יומיים, אזי תשמע בקולם. בכלל ענין יומיים יום-טוב לא שייך לשאלה האם המקום נכלל בתחומי ארץ-ישראל או שחשיב כחוץ-לארץ, אלא תלוי בשאלה האם השלוחים [שנשלחו על ידי בית-דין להודיע שיקדשו החודש יום שקידשוהו (ראה ראש השנה פרק א משנה ג')] כן הגיעו לשם או לא, ובאם השלוחים לא הגיעו לאותו מקום, יש לנהוג בו יומיים יום-טוב. ומכיון שלאילת לא הגיעו השלוחים, אזי יש לנהוג שם יומיים יום טוב. אמנם מכיון שישנם הסבורים שאילת נכללת בתחומי ארץ ישראל, למרות שבאמת אינה נחשבת כארץ ישראל - אז תנהוג שם יומיים יום-טוב, אך בתנאי: 1) שהדבר לא יהיה בשמי. 2) ויהיה בחשאי, מכיון שאין צורך לנקר עיניים. ואם יתפסו אותך [=שאתה נוהג יומיים יו"ט] אל תאמר להם שאילת נחשבת כחו"ל (אל תספר להם כזה דבר, ארץ ישראל או חוץ לארץ, אלא) תסביר שאתה מסתמך על פסק הדין

(53) הראשון.

(54) מדובר כנראה בגאון הרוגוצ'ובי, שפסק בצפנת פענח שם - מובא באנציקלופדיה התלמודית שם הערה 1166 - שבפתח תקוה יש לעשות שני ימים יום טוב.

(55) ע"ע התייחסויות הרבי לעיר אילת בניצוצי רבי לרה"ח הרב מרדכי מנשה לאופר שליט"א, גליון התקשרות 1069.

(56) התקשרות גליון 1069.

שלמקומות שהשלוחים לא הגיעו צריך לנהוג בהם יומיים יום-טוב. עוד ציין הרבי בין הדברים: איני רוצה לנקוב בשמו, [אך] היה רב, גאון שעשה "טומעל" [=עורר סערה] בנוגע לתל-אביב⁵⁷ ובסביבות תל-אביב - צריך לנהוג שם יומיים יום-טוב, מכיון שהשלוחים לא הגיעו לשם, לישבים החדשים. . . בזמנו הוא עורר סערה והיא הושתקה; באם יש מקום על-יד ירושלים ששם השלוחים לא הגיעו, צריך לנהוג שם יומיים יום-טוב. והרבי הוסיף: איני יודע מדוע יושבים כיום הרבנים ושותקים, אולי הם פוחדים ממחלוקת. . .

במקום אחר הובא (על ידי המו"ץ בעומר - הרה"ג ר' יוסף שמחה גינזבורג שליט"א) בשולי הגליון לספר 'המלך במסיבו' כרך ב' עמ' רס, כי מספר שנים לאחר מכן ביחידות הרה"ג ר' מרדכי שמואל אשכנזי שליט"א, רבו של כפר חב"ד, שאל מהרבי והציע לפרסם את דעת הרבי בנושא, והורה הרבי שלא יעשה מזה רעש⁵⁸!

וכאשר נשאל הרבי על ידי תושב חו"ל בקשר לרצונו לבקר בארץ ישראל, הורה לו הרבי הוראות שונות וביניהן ציין ('מאוצר המלך' כרך ב' עמ' 126): לא להיות שם שלשים יום רצופים (אפשר להפסיק בנתיים על ידי ביקור באילת וכיוצא-בזה - שהיא מחוץ לגבולות ארץ-הקודש). כלומר מכיוון שאין לצאת מארץ-ישראל לחו"ל, ומי שהתגורר שלושים יום רצופים בארץ-ישראל תתעורר "שאלה" האם יוכל לצאת בחזרה לחו"ל - לכן יש להימנע מלכתחילה מלהיות שלושים יום רצופים בארץ-ישראל, וזאת - על ידי שהיה בינתיים באילת.

גם בשנת תשמ"ה, כאשר שיגר הרבי מברק להנחת אבן הפינה של מקוה טהרה בעיר אילת (לקוטי שיחות כרך כו עמ' 399) לא הזכיר את ארץ-הקודש, ובוודאי הדבר מכוון על פי האמור לעיל.

- 1 -

דין בן ארץ ישראל היוצא לחו"ל (דעת אדמו"ר הזקן נדונה בהמשך)

אומרת המשנה בפסחים⁵⁹: מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות, עושין, מקום שנהגו שלא לעשות⁶⁰, אין עושין. ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין, או ממקום שאין

57) עי' ג"כ תורת מנחם התוועדויות חנ"ד עמ' 99 (חג הסוכות ה'תשכ"ט בעת הסעודות), שם אומר כ"ק אדמו"ר לרש"ג ז"ל: יש שאלה אחרת בנוגע ליו"ט שני של גלויות - שלכאורה היו צריכים לעשות יו"ט שני גם בכל המקומות שבארץ ישראל שבהם לא היו מושבות בני ישראל בזמן שהיו מקדשים על פי הראיה (ובמילא לא הגיעו שלוחי בית דין לשם), שבוה נכללת גם העיר תל-אביב. . .

58) ויותר מזה מצאנו בתורת מנחם התוועדויות ח"ע עמ' 98 (התוועדות ליל שמחת תורה ה'תשל"ג) שאומר כ"ק אדמו"ר, אחרי שהביא את דעת הרמב"ם כדעה "ע"פ נגלה": אבל בפועל אין נוהגים כן, אלא בארץ ישראל חוגגים בכל מקום יום אחד, ובחו"ל חוגגים בכל מקום שני ימים. ולכן זקוקים לביאור ע"פ פנימיות הענינים, שמצד קדושת ארץ ישראל יכולים להמשיך את שני הענינים ביום אחד, עכ"ל הק'.

59) פסחים פד, א. (ג, א-ב).

60) פירש"י ד"ה שלא לעשות: כדי שלא יהא טרוד במלאכה וישכח ביעור חמצו ושחיטת הפסח ותקון מצה לצורך הלילה, דמצוה לטרוח מבעוד יום, כדי להסב מהר, כדאמר בפ' בתרא (דף קט).: חוטפין מצה בלילי פסחים בשביל תינוקות שלא ישנו.

עושין למקום שעושים, נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם, וחומרי מקום שהלך לשם. ואל ישנה אדם, מפני המחלוקת.

ובגמרא⁶¹: "ל רב ספרא לרב אבא - כגון אנא דידיענין בקביעא דירחא, ביישוב, לא עבידנא, מפני שינוי המחלוקת, במדבר, מאי? א"ל: הכי אמר רב אמאי: ביישוב אסור, במדבר מותר."

הנושא כאן, לשיטת רוב הראשונים⁶²: ענין עשיית יו"ט שני של גלויות, להעובר ממקום שנהגו יום אחד של יו"ט בלבד, למקום בו נהוג יומיים. ועי' בתוספות⁶³, שכתבו: כגון אנא דידיענא בקביעא דירחא - ולא בסוד העיבור קאמר, דהא בני בכל בקיאי בעיבורא דירחא, כדאמרינן בריש ביצה (דף ד:), ועבדי תרי יומי! אלא מפרש ר"ת: שהיה במקום ששלוחי בית דין מגיעין, ושם אין עושין אלא יום אחד⁶⁴, והיינו בקביעא דירחא: שהיה יודע מתי נקבע החודש, דהתם ליכא למיגזר שמא יעשה מלאכה ב"ט, ששומעין קידוש החודש.

וכן דעת בעל המאור⁶⁵ כשיטת התוספות.

יש לציין שדין העובר ממקום למקום, בנוגע ליו"ט שני של גלויות, לא נידון ע"י גדולי הראשונים הר"ף הרמב"ם והרא"ש, וגם לא ע"י הטור, ולכאורה הדבר פלא, לאור הסוגיא בפסחים הנ"ל! בב"י⁶⁶, הדין הנ"ל מובא בשם הארחות חיים⁶⁷, ומשם העתיקו מרן בשו"ע⁶⁸. ועי' במגן אברהם⁶⁹, שמציין שמקור הדין בבעל המאור, וז"ל⁷⁰: כל סעיף זה הוא ל' המאור, פ"ד דפסחים.

על מה שהר"ף, הרמב"ם והרא"ש התעלמו מהסוגיא בפסחים, יתכן לומר כי הסיבה היא פשוט

61 גמרא פסחים נא, ב - נב, א.

62 ביניהם ר"י, התוספות, בעל המאור; ושלא כשיטת ר"ח והראב"ן עליה נדון בהמשך המאמר.

63 תוספות פסחים נא, ב ד"ה כגון אנא.

64 לכאורה: והוא הלך למקום בו נהגו יומיים. אך ע"ז מקשה המהרש"א: ואם נאמר דר"ל: לעיר של רב ספרא היו מגיעין שלוחי ב"ד, קשה, אם הוא היה יכול להגיע לשם אחר ששמע מפי שלוחי ב"ד באיזה יום קבעו החודש, א"כ גם השלוחים היו יכולין להגיע לשם אחר ששמע מפי שלוחי ב"ד באיזה יום קבעו החודש, א"כ, גם השלוחים היו יכולין להגיע לשם להודיעם, ולמה עשו ב' ימים. ויש ליישב, ודו"ק, עכ"ל. ולי הקטן נראה שיתכן שהלך למקום בו לא היתה אוכלוסיה מרובה, והשלוחים לא היו מגיעים לשם בפועל על אף שיכלו מצד המרחק (והם העדיפו להגיע למקומות מאוכלסים יותר). אך עי' בגליון הש"ס לרבי עקיבא אגר, שכך יישב את קושיית המהרש"א: ולענ"ד י"ל דהא במקום דמגיעים ג"כ שלוחי תשרי, והלך בניסן למקום דמגיעים שם שלוחי ניסן ולא שלוחי תשרי, והם צריכים לעשות ב' ימים, כדאי' בר"ה כא, א.

65 בעל המאור על פסחים, יז, א בדפי הר"ף.

66 בית יוסף סוף סי' תצו. ושם אחרי שציטט את דברי הארחות חיים, מפטיר מרן: ודברים אלו נלמדים מעובדא דרמי בר תמרי דפרק כל הבשר (חולין קי). וצ"ע.

67 רבי אהרן הכהן מלוגיל, מחכמי פרובנס בסוף המאה ה-13 ובתחילת המאה ה-14 למניינם.

68 שו"ע סי' תצו ס"ג.

69 מגן אברהם סי' תצו סק"ד.

70 בהתייחסו לס"ג בשו"ע.

שראשונים אלו לא רצו להכריע כדעת הש"ס נגד הדעה שנביא להלן⁷¹, לפיה הכל תלוי במקום בו נמצאים:

נפסק בשו"ע⁷²: בני ארץ ישראל שבאו לחוצה לארץ, אסורים לעשות מלאכה ביום טוב שני ביישוב, אפילו דעתו לחזור; וכל זמן שלא הגיע ליישוב, אפילו אין דעתו לחזור, מותר, לפי שעדיין לא הוקבע להיות כמותן. אבל אם הגיעו ליישוב, ואין דעתו לחזור, נעשה כמותן ואסור בין במדבר בין ביישוב. וכל חוץ לתחום אין נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם.

ונחלקו רבותינו האחרונים בשאלה אם מלאכה בצנעה מותרת, כשדעתו לחזור. דעת הרדב"ז⁷³ והמגן אברהם⁷⁴ והפרי חדש⁷⁵ ושו"ע אדמו"ר⁷⁶ והברכי יוסף⁷⁷, שמלאכה אסורה אפילו בצנעה, ומקור דבריהם מהתוספות בפסחים⁷⁸; כ"ע ודעת השו"ת אבקת רוכל⁷⁹ ושו"ת המבי"ט⁸⁰ והט"ז⁸¹, שמלאכה בצנעה מותרת.

ועי' בברכי יוסף שם שהביא את דברי הט"ז והקשה עליהם, מכך שהב"י הביא דין זה מהארחות חיים, ושם מבואר שעיקר דבריו מדברי הרז"ה בספר המאור, ובספר המאור⁸² פסק בהדיא שאף בצנעה אסור.

עוד לגבי מי שדעתו לחזור, פשוט כי התנהגותו כבני חו"ל, היא רק לגבי המלאכה, אך לגבי קיום המצוות, יתנהג בצנעה כבני ארץ ישראל, וכגון הנחת תפילין, נוסח התפילה, אי אמירת ברכות המצוות (על אכילת מצה, על אכילת מרור, הלל) ואי אמירת ברכת גאל ישראל בליל הסדר השני, ועוד⁸³.

קיים בנוסף דיון בפוסקים לגבי הגדרת "דעתו לחזור", אם מדובר בפחות משנה⁸⁴, או שמא

71 דעת אדמו"ר הזקן במה"ב של השו"ע שלו, סי' א'.

72 שולחן ערוך (רבי יוסף קארו), הלכות יום טוב, סי' תצו ס"ג.

73 שו"ת הרדב"ז ח"ד סי' עג וסי' רנח.

74 מגן אברהם סי' תצו סק"ד.

75 פרי חדש סוף סי' תצו ד"ה כתב רדב"ז.

76 שולחן ערוך אדמו"ר סי' תצו ס"ז.

77 ברכי יוסף סי' תצו סק"ג.

78 תוספות פסחים נב, א ד"ה ביישוב.

79 שו"ת אבקת רוכל סי' כו.

80 שו"ת המבי"ט ח"ג סי' קמט.

81 ט"ז סי' תצו סק"ב.

82 ספר המאור על הרי"ף פסחים יז, א.

83 עי' בפרטים בספרי האחרונים, החל מרבינו הרדב"ז בשו"ת הרדב"ז ח"ד סי' עג, וכן עי': מנחת יצחק ח"ד

סי' ד'; פסקי תשובות סי' תצו עמ' תרכ"ט עוד.

84 ערוך השלחן סי' תצו ס"ה; ציץ אליעזר ח"ט סי' ל'; חזון עובדיה יום טוב עמ' קכא.

עד שלוש או ארבע שנים⁸⁵.

- ז -

דין אשתו (וב"ב) עמו

יש להוסיף לכל הנ"ל את דעת הרדב"ז⁸⁶ המובאת להלכה אצל רוב גדולי רבותינו האחרונים⁸⁷, לפיה אם עוקר דירתו עם אשתו ובניו, אע"פ שבשעת עקירתו היה דעתו לחזור למקומו, כמי שאין דעתו לחזור דמי. וז"ל הרדב"ז: ואם עקר דירתו משם, ואשתו ובניו עמו, אף ע"פ שדעתו לחזור להתיישב בא"י, לא נקרא דעתו לחזור, כיון שנתתיישב במצרים, דאם לא תומר הכי, כולנו דעתנו לחזור ולדור בא"י, עכ"ל.

סברת הרדב"ז מובאת להלכה במגן אברהם⁸⁸, וז"ל: והעוקר דירתו עם אשתו מא"י לח"ל, אף על פי שדעתו לחזור, דינו כמי שאין דעתו לחזור (רדב"ז). [ומוסיף עוד המ"א שם: וכל שאין דעתו לחזור, אף על פי שאשתו נשארת שם, הוי כאין דעתו לחזור (מ"צ ח"ב מ"ט כ"ה)]. וכן בשו"ע אדמו"ר⁸⁹: העוקר דירתו עם אשתו מארץ ישראל לחוץ לארץ, אף על פי שדעתו לחזור, דינו כמי שאין דעתו לחזור, עכ"ל. ויש להעיר שבמ"א ובשו"ע אדמו"ר, הזכירו "אשתו", ולא, אשתו ובניו, כפי שבשו"ת הרדב"ז, ועי' להלן בענין זה.

אך עי' באגרות משה⁹⁰, שנשאל על זוג שנשא לפני פסח מארץ ישראל לחו"ל לחתונת בנם, וכוונתם לחזור לא"י אחרי פסח, ושם מסייג מאוד את דברי הרדב"ז, וז"ל:

דבר יום טוב שני, לאחד מא"י שבא עם אשתו לחתונת בנו, ונשאר כאן עד אחר הפסח, איך דינו, ז' ניסן תשכ"ז. מע"כ ידידי הנכבד והחשוב מאד מה"ר ר' אפרים גליק שליט"א.

הנה, בדבר יום טוב שני של גליות, באשר מע"כ כבר קנה בית בא"י, וגם קבע שם דירתו בשנים האחרונות, ובא לכאן לחתונת בנו נ"י, ולחזור לא"י, ונודמן שנתאחר עד אחר הפסח, ואינו עולה על דעתו להשאר כאן, והנידון הוא מחמת שבא עם אשתו לכאן, שסובר הרדב"ז, הובא במג"א סימן תצ"ו סק"ז, שאע"פ שדעתו לחזור, דינו כמי שאין דעתו לחזור. הנה הטעם של הרדב"ז הוא מטעם דכיון שבא עם אשתו לחו"י, הוי האומדנא דלא איכפת להו כל כך לחזור, דאם יודמן להם איזה פרנסה טובה ישארו כאן, ולכן הוא שייך בסתם בנ"א שלא הניחו עיקר קביעות בא"י, דזהו לשון עוקר דירתו עם אשתו, שהוא באין להם בית, רק דירה שכורה, או ביש להם בית, ושכרוה לאחרים, אבל כשיש להם בית ולא שכרוה לאחרים, משום דמחזיקין הבית לקביעות דירתם שקבעו לדור בא"י; אף כשנסע עם אשתו, נחשב דעתו לחזור כמחשבתם. וגם כיון שסיבת

85 אגרות משה או"ח ח"ג סי' עד; משנה הלכות ח, ד, סי' פג; אור לציון ח"ג עמ' רכג.

86 שו"ת הרדב"ז ח"ד תשובה עג (אלף קמה).

87 המגן אברהם תצו, ז; האליה רבה תצו, ו; שו"ע אדמו"ר תצו, י; המשנה ברורה תצו, יג, ועוד.

88 מגן אברהם סי' תצו סק"ז.

89 שו"ע אדמו"ר סי' תצו ס"י.

90 אגרות משה או"ח ח"ג סי' עב.

הנסיעה לחו"ל היתה לדבר שהדרך ליסע, שהיתה להשיא את בנם, ששניהם האב והאם הוצרכו לבא, אין זה שום דבר שנאמרו מזה דאם יזמן להם פרנסה, ישארו כאן. ויותר מזה בעובדא דמע"כ, שלא היה חסר לו פרנסה קודם שנסע לא"י, והניח עסקיו ונסע לא"י משום שרוצה לדור בקביעות בא"י, לא שייך שנאמרו איפכא ממה שראינו אצלו, לומר שיחפש אחר עסקים בכאן! ולכן יש למעי"כ ולאשתו דין בני א"י.

אבל אסור לשנות בפרהסיא שלכן צריך להתנהג כיו"ט שצריכה זוגת מע"כ להדליק נר של יום טוב בלא ברכה ותשבו אל הסדר ותאמרו ההגדה, וקדוש וכן ברכת אשר גאלנו יוציא אתכם בנכם שמכיון שאפשר לצאת בברכה אין להחשיב זה לפרהסיא דיאמרו דנזדמן לו איזה ספק, ומצה תאכלו בלא ברכה דאכילת מצה, ומרור תוכלו לאכול רק מעט ובלא ברכה כי לא ניכר להיושבים כמה מרור לקחתם ואין להחשיב זה לפרהסיא. וברכה על הד' כוסות יש להסתפק כי להטעם שכתב המג"א בסימן תי"ד, משום דכל חדא וחדא היא מצוה בפ"ע א"צ לברך ולטעם המ"ב בשם הגר"א דמשום שאסור לשתות משהתחיל ההגדה הוי הפסק צריך לברך משום דמצד הפרהסיא גם הבן א"י אסור לשתות, ומספק יבקש שבנו יוציא אותו, ועל כוס שלישי צריך לברך ועל כוס רביעי הוא ספק דלעיל ויוציאנו בנו, ברכת יהללך או ישתבח אחר ההלל לא תאמרו. ותפילין ביום אחרון תלבשו בצנעא קודם התפלה, התפלה בלחש תאמרו של חול ובערבית ליל יום טוב שני תאמרו גם אתה חוננתנו אבל על הכוס לא תבדילו ומ"מ תהיו רשאים לאכול כי לא אסרו בכה"ג מלאכול קודם הבדלה על הכוס דדמי זה כמי שאין לו כוס שמותר לאכול. והנני ידידו מברכו בחג כשר ושמה, משה פיינשטיין.

נמצאנו למדים שלדעת הגה"ר משה פיינשטיין ז"ל, סברת הרדב"ז נאמרת אך ורק כאשר ישנה סיבה טובה לחשוב שאכן ישאר הזוג בחו"ל.

אלא שלענ"ד, אין דעת רבותינו נשיאנו כדעת הגר"מ פיינשטיין בזה. מחד, כפי שהערנו קודם, אדמו"ר הזקן איננו מעתיק את לשון הרדב"ז: "עוקר דירתו עם אשתו ובניו", אלא "עוקר דירתו עם אשתו". וכן במכתבי הרבי מה"מ בהם מובאת סברת הרדב"ז, אין הרבי מסייג את הדברים למקרה בו ישנה סברה טובה שישארו מחוץ לביתם המקורי. ועוד, שעל אף שהרבי אמנם נוקט בביטוי: "בני ביתו", ולא "אשתו", הרי שאינו מציין את מה ש"עוקר דירתו", אלא "נסע עם ב"ב", או "שבא עם ב"ב"⁹¹.

ועפ"ז נראה לומר - שלא כגר"מ פיינשטיין, שאין הדגש על הדירה הגשמית, אלא על מקומם של אשתו וב"ב, שהם הקובעים איפה קביעותו כאשר דעתו לחזור.

ומצאתי סיוע למסקנתי זו בדברי הערוך השלחן⁹², שכתב: והעוקר דירתו עם אשתו מא"י לח"ל, אף על פי שבהמשך הזמן דעתם לחזור, מ"מ דינם כאין דעתם לחזור, דכיון דבא הוא וביתו,

91 עי' בין השאר אגרות קודש חי"ז עמ' מ"ו, אגרת ו'קצג, שם משתמש הרבי בשני ביטויים אלו. וראיתי שכ"כ ג"כ בשו"ת יחווה דעת ח"ג סי' לה עמ' קה, בשולי הגליון: ומכל מקום, נראה שכל שבני ביתו נוסעים עמו, נחשב כעוקר דירתו. . . אע"פ שהשאיר דירתו בארץ ישראל נעולה או שכורה לזמן, עם הרהיטים שבה, אע"פ שדעתו לחזור, נחשב כבני חו"ל, כל עוד הם נמצאים בחו"ל.

92 ערוך השלחן סי' תצו ס"ה.

מקרי דירה קבוע.

- ה -

דין בן חו"ל המבקר בארץ ישראל (דעת אדמו"ר הזקן נדונה בהמשך)

בזה פסק בשו"ת אבקת רוכל⁹³ שינהגו יו"ט שני של גליות גם בארץ ישראל, וכ"פ בפאת השלחן⁹⁴, וכ"פ בילקוט יוסף⁹⁵, וכך דעת רוב הפוסקים האחרונים. אלא שדעת החכם צבי⁹⁶ שינהג רק יום אחד של יום טוב, ככני ארץ ישראל⁹⁷. ויש מי שהקשה על דברי החכם צבי⁹⁸ שלא מצאנו דעת ראשונים הפוסקים כשיטה זו; אלא שכפי שנראה, שיטה זו מבוססת על הבנה מסוימת בדברי ר"ח וראב"ן⁹⁹, וכדלהלן:

דעת רבינו חננאל וראב"ן:

ראינו לעיל¹⁰⁰ את הסוגיא בפסחים¹⁰¹: א"ל רב ספרא לרב אבא - כגון אנא דידיעין בקביעא דירחא, ביישוב, לא עבידנא, מפני שינוי המחלוקת, במדבר, מאי? א"ל: הכי אמר רב אמאי: ביישוב אסור, במדבר מותר, ע"כ. והבאנו את פירוש התוספות, לפיו רב ספרא נסע ממקום בו נהגו יו"ט, יום אחד, למקום בו נהגו יומיים יו"ט. אלא שרבינו חננאל¹⁰² וראב"ן¹⁰³ הבינו את הסוגיא בצורה הפוכה מצורה זו, ולפירושם, רב ספרא היה ממקום בו נהגו יומיים יו"ט.

ח"ל רבינו חננאל: אמר ליה רב ספרא לר' אבא: אנא דידיענא בקביעא דירחא, ובני מקומי עושין שני ימים. כי בעינא למיסק לארץ ישראל, דלא עבדי אלא יום אחד, ביישוב, לא עבידנא, במדבר ארץ ישראל, מהו לעשות ביום שהוא ברור לי שהוא חול? מי אמור רבנן ככי הא מילתא: במדבר ארץ ישראל, נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם, או לא? אמר ליה: הכי אמר ר' אמאי: ביישוב

93 שו"ת אבקת רוכל סי' כו. ושם כתב שפשט המנהג מימי קדם בפני גדולי עולם שהבאים לארץ ישראל ודעתם לחזור, עושים שני ימים טובים, כמנהג בני חו"ל.

94 פאת השלחן לרבי ישראל משקלוב, מתלמידי הגר"א, סי' ב', כא.

95 ילקוט יוסף מועדים - יום טוב וחול המועד, עמ' קיב, וכן עמ' קכג ואילך.

96 שו"ת חכם צבי סי' קסז.

97 ועי' בספר יו"ט שני כהלכתו לרב ירחמיאל דוד פריד, עמ' ק', שהביא בשם תשובות מהגה"צ מוהרמ"ח לאנדא, שדעת הרבה ראשונים ואחרונים כדעת החכם צבי.

98 עי' ילקוט יוסף שם.

99 והרי בהערות לעיל, כתבנו שלדעת אדמו"ר הזקן, דעת ראב"ן ג"כ שינהג רק יום א' יו"ט, ככני א". והדברים יבוארו בהמשך דברינו.

100 בפסקה ה. דין בן ארץ ישראל היוצא לחו"ל.

101 גמרא פסחים נא, ב - נב, א.

102 רבינו חננאל על פסחים נא, ב - נב, א.

103 הספר נקרא ג"כ ספר אבן העזר, לרבי אליעזר בן נתן, מבעלי התוספות הראשונים במגנצה. במהדורת שאלויא, הדברים בדף קסב, ב. במהדורת בני ברק תשע"ז, בח"ב עמ' תס"ב.

אסור, במדבר מותר.

ובדומה כתב ראב"ן: אמר ליה רב חסדא¹⁰⁴ לרבי אבא: כגון אנא דידענא בקביעא דירחא, ובני מקומי עושין ב' ימים, כי קא אזלינ' לארץ ישראל, דלית להו אלא חד יומא, ביישוב לא עבידנא, משום חומר מקום שאני שם, במדבר של ארץ ישראל, מי עבידנא ביום שהוא ברור לי שהוא חול? מי אמור רבנן בכי האי גוונא: במדבר, נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם, או לא? ואמר ליה - הכי אמר רבי אמי: ביישוב אסור, במדבר מותר.

יש לציין כי פירוש ראב"ן כמעט זהה לפירוש ר"ח, אלא שהוסיף טעם לכך שביישוב לא עבידנא: משום חומר מקום שאני שם. ובשולי הגליון¹⁰⁵ איתא: בחי' ח"ס הנ"ל העתיק 'משם'.

עוד לציין: ישנן ב' אפשרויות הפוכות לפרש את דברי רב ספרא (לשיטת ר"ח וראב"ן): "ביישוב לא עבידנא", ואכן נחלקו רבותינו האחרונים בפירושם¹⁰⁶:

א. שיטת החתם סופר¹⁰⁷:

בישוב לא עבידנא: היינו לא עבידנא מלאכה ביו"ט שני, כי היתה דעתו לחזור לחוץ לארץ (ובמדבר א"י רב אבא שמותר לו לעשות מלאכה אע"פ שדעתו לחזור, לפי שמן הדין היה שמנהג יו"ט שני לא ינהג בחוץ לארץ אלא בישוב, משום מנהג אבותיכם בידכם¹⁰⁸, אבל לא במדבר, שלא נהגו בו אבותינו שני ימים טובים, אלא שלא פלוג רבנן). ופירוש זה מבוסס על הגירסה: ביישוב לא עבידנא, משום חומר מקום שאני משם.

ב. שיטת הכלי חמדה¹⁰⁹:

בישוב לא עבידנא: שלא עשה שם יום טוב שני.

ועפ"ז, יוצא כי שיטת אדמו"ר הזקן כשיטת ראב"ן לפי הבנת הכלי חמדה; ושיטת המקשים על החכם צבי, לפיהם אין מקור לשיטתו בראשונים, כשיטת החתם סופר.

עפ"ז יוצאת עוד נ"מ, והיא ששיטות רש"י, התוספות, בעל המאור והשו"ע - ושיטת ראב"ן (כפי שהבינו אותו הכלי חמדה ואדמו"ר הזקן), הפוכות לחלוטין. הרי ע"פ דברי הרבי באגרות קודש ח"ז¹¹⁰, יוצא כי: לשיטת רש"י וסיעתו, המגיע מחו"ל לארץ ישראל יצטרך לנהוג יומיים יו"ט

104 (במהדורת בני ברק תשע"ז, כתוב בשולי הגליון, בהערות הגהר, דוד דבליצקי: צ"ל רב ספרא כפי שהוא בכל המקורות . . וכן העתיק את לשון רבינו בחי' ח"ס למכילתין.

105 (במהדורת בני ברק תשע"ז.

106 (וכפי שהעירו בשולי הגליון, בראב"ן מהדורת בני ברק תשע"ז, ע"ש באריכות.

107 (פירוש החתם סופר למסכת פסחים.

108 (מתווסף עפ"ז עוד חידוש לשיטה זו: שכל הסוגיא: אחרי שקבעו את לוח, ואכן הפשט סובל פירוש זה, כי הרי תקופת רב ספרא היא תקופת אביי ורבא, בה ערך הלל הנשיא את הלוח.

109 (שהובאו דבריו באבן שלמה.

110 (אגרות קודש ח"ז עמ' רכז (מובא להלן מסביב לדברי שו"ע אדמו"ר תצו, יא) שם כותב הרבי: במה שרוצה

(ולא כשיטת ר"ח וראב"ן), ולשיטת ראב"ן הנ"ל, הנוסע מארץ ישראל לחו"ל ינהג יומיים יו"ט¹¹¹. עוד יש לציין כי רבו הפוסקים שדעתם שבחזר רוח הנמצא בארץ ישראל, והוא אינו סומך על דעת הוריו, ינהג יום אחד בלבד אף אם דעתו לחזור לחוץ לארץ, כי יתכן שימצא אשה ויקבע את דירתו בארץ ישראל¹¹².

- ט -

שיטת אדמו"ר הזקן¹¹³

א. שו"ע אדמו"ר סי' תצו

ז"ל אדמו"ר הזקן בשלחנו - סי' תצו¹¹⁴:

(ז) בני ארץ ישראל שבאו לחוץ לארץ אסורים לעשות מלאכה ביום טוב שני בשוב¹¹⁵ ישראל אפילו בצנעא¹¹⁶ ואפילו במדבר אם הוא תוך התחום לעיר ישראל דרין בה ואפילו דעתם לחזור למקום מטעם שנתבאר בסי' תס"ח¹¹⁷, ומכל מקום אם עשו מלאכה, אין מנדין ואין מלקין אותם, כיון שדעתם לחזור למקומן:

(ח) אם חל יום טוב שני בערב שבת, אינם צריכים לערב עירובי תבשילין, מפני שהוא דבר שבצנעא, ולכן אין צריך לנהוג בזה כחומרי המקום שהלך לשם, כיון שדעתו לחזור (עיין סי' תס"ח). ומטעם זה צריכים הם להתפלל תפלת שמונה עשרה בלחש ביום טוב שני, וכן להניח תפילין בצנעא כיון שדעת[ם] לחזור נותנים עליהם חומרי המקום שיצאו משם כמ"ש בסי' תס"ח. אבל צריכים ללבוש מלבושי יום טוב מפני שהוא דבר של פרהסיא:

(ט) אבל אם אין דעתם לחזור למקומן, אם הגיעו תוך תחום לעיר מעיירות שבחוץ לארץ, אפילו אין בעיר, ישראל, נעשו כבני חוץ לארץ מיד¹¹⁸, ואסורין לעשות מלאכה ביום טוב שני, בין תוך התחום בין חוץ לתחום, ומתפללין כבני חוץ לארץ, וכן צריכים לערב עירוב תבשילין כבני חוץ לארץ. אבל כל זמן שלא הגיעו לתוך התחום של עיר מעיירות של חוץ לארץ, עדיין לא הוקבעו

לחלק בענין יו"ט שני של גליות בין אותם העולים לאה"ק או להיפך. הנה מהסוגיות בש"ס והוא בפסחים נא, ע"א, מגילה יט, ע"א, מובן שאין לחלק בזה בענינים הנוגעים בדין.

111 (ויצא כי שיטה זו כשיטת המהדורא בתרא של שו"ע אדמו"ר - עי' להלן).

112 (עי' בכ"ז באריכות בילקוט יוסף מועדים - יום טוב וחול המועד, עמ' כג ואילך).

113 (ע"כ נגענו בפרטים מסוימים משיטת אדמו"ר הזקן, ננסה כאן להביא את כל דבריו בנידון).

114 (שלחן ערוך אדמו"ר סי' תצו סעי' ז-יא).

115 (ע"כ הוא לשון השו"ע סי' תצו ס"ג).

116 (כשיטת המ"א. ועי' בסי' תסח ס"י (לגבי סוגיה של מקום שנהגו לעשות מלאכה בערב פסח לפני חצות): ואפילו רוצה לעשות בצנעה, אסור, שאי אפשר למלאכה להיות כל כך בצנעה שלא יודע הדבר לשום אדם.

117 (הוא מפני המחלוקת).

118 (כדעת השלחן ערוך סי' תצו ס"ג).

להיות כבני חוץ לארץ, ומותרים לעשות מלאכה ביום טוב שני, והרי הם עדיין כבני ארץ ישראל לכל דבר:

(י) העוקר דירתו עם אשתו מארץ ישראל לחוץ לארץ, אף על פי שדעתו לחזור, דינו כמי שאין דעתו לחזור¹¹⁹:

(יא) בני חוץ לארץ שבאו לארץ ישראל, אף על פי שדעתן לחזור, אין עושין אלא יום אחד כבני ארץ ישראל¹²⁰, ויש חולקין.

כל מי שאין דעתו לחזור למקומו, אף על פי שאשתו נשארה במקומו, נקרא אין דעתו לחזור:

יש לציין שסתם כאן אדמו"ר הזקן כשיטת ראב"ן!

ועי' באגרות-קודש הרבי¹²¹ שם כתב: במה שרוצה לחלק בענין יו"ט שני של גליות בין אותם העולים לאה"ק או להיפך. הנה מהסוגיות בש"ס והוא בפסחים נא, א, מגילה יט, א, מובן שאין לחלק בזה בענינים הנוגעים בד"ן. ומה שמעורר ומדייק בלשון רבינו הזקן בשו"ע שלו סוף סי' תצ"ו מהשינוי שבין סעיף ז' - ל"א, ע"כ צ"ל שבסעיף ז' סומך על האמור בסעיף י"א שמוכיח על תחלתו שבמחלוקת תלוי הדבר, והוא ע"פ דרך רבינו הזקן בכ"מ בשו"ע שלו, להעתיק הדינים באופן ובמציאות שמצאם בהספרים והפוסקים שקדמו לו, וע"ד כלל הרמב"ם בכגון דא.

ב. שו"ע אדמו"ר מהדורא בתרא סי' א'

אך עי' בדברי אדמו"ר הזקן בשולחן¹²², סי' א', מהדורא בתרא, שם כתב:

וזמן חצות לילה הוא שוה בקיץ ובחורף, לעולם י"ב שעות אחר חצי היום, שהוא אמצע הלילה ממש, והיא עת רצון למעלה בכל זמן ובכל מקום. ואף שהימים והלילות משתנים לפי האקלימים וריחוק המדינות זו מזו ממזרח למערב, אין בכך כלום, וכמו זמן קריאת שמע ותפילה וזמן כניסת שבת ויו"ט, שהוא ג"כ בכל מדינה ומדינה לפי זמן הימים והלילות שלה (כי עת רצון שלמעלה ויחודים עליונים שבקריאת שמע ותפילה וקדושת שבת ויום טוב הוא למעלה מגדר המקום והזמן, רק שמאיר למטה לכל מקום ומקום בזמן הראוי לו, וזהו ג"כ הטעם ששורה קדושה עליונה בחוץ לארץ ביום טוב שני של גליות, ולכן גם בני ארץ ישראל הבאים לחוץ לארץ חייבים בקדושת היום, אף שדעתם לחזור, כמו שנתבאר בהלכות יום טוב):

ג. דברי הלקוטי תורה והדרך מצותיך

ולכאורה דברי אדמו"ר הזקן אלו, הם מה שכתב בספר לקוטי תורה¹²³, וז"ל: י"ל שזהו מ"ש הרמ"ק באור נערב שבח"ל אינם יכולים לקבל ההארה ביום אחד כמו שמקבלים בא"י, אלא צ"ל יום

119) כשיטת הרדב"ז המובא במ"א, ורוב הפוסקים.

120) והיינו שסתם אדמו"ר הזקן כשיטת ראב"ן!

121) אגרות-קודש ח"ז עמ' רכז-ח.

122) שלחן ערוך אדמו"ר מהדורא בתרא סי' א' ס"ח.

123) לקוטי תורה שמיני עצרת צב, ג.

שני כו', כי כל יו"ט הוא המשכה והתגלות קדושה עליונה מלמעלה מהזמן בבחי' הזמן.

וכן עי' בדרך מצותיך, וז"ל¹²⁴: ענין יו"ט שני של גליות . . ויובן עפמ"ש בס' אור נערב להרמ"ק ז"ל שח"ל, להיותו גשמי, אינו יכול לקבל ההארה ביום א' כמו שמקבלת א", אלא מתחלקת לשני ימים כו' . . והנה בא"י שהיא ארץ אשר ה' דורש אותה, שקרובה לאלקות ומזוככת במעלה ומדרגה, אזי יכולים לקבל ביום א' אות' ההארה המאירה ומתגלה . .¹²⁵.

ד. דברי השער הכולל

עי' בשער הכולל¹²⁶, שכתב על דברי אדה"ז במהדורא בתרא הנ"ל:

"הרי אנו רואים שבמהדורא תנינא, שהכריע כדעת המקובלים, פסק בפירוש שחייבים בקדושת היום, ומסתמא כן ה"י כתוב במהדורא תנינא הלכות יו"ט, רק אנחנו לא זכינו לראות מהדורא תנינא שלו על סימן "תציו". וכיון שחייבים בקדושת היום, מחייבים בכל המצוות התלויות בו: לקדש על הכוס, ולהתפלל תפלת יו"ט והלל וקה"ת, ואסורים להניח תפילין (אם לא בצנעא בלא ברכה, ושלא לשם מצות תפילין, כמבואר בשו"ע סימן ל"א), אבל אינו מוכרח, כי גם בלא"ה, אם אין לו מקום מוצנע, אינו מניחם. ועיין לקמן פרק מ"ט לענין ספירת העומר בשם האריז"ל והרמ"ק. ונתבאר בליקוטי תורה מאדמו"ר דרוש המתחיל: להבין ענין יו"ט שני של גליות, שבחז"ל, א"א לקבל הארת קדושת יו"ט ביום אחד, וצריך דווקא שני ימים, וא"כ מה מועיל לאיש הזה שהוא מא"י ועתו לחזור, אבל עכ"פ ביום הראשון של יו"ט הזה, ה"י בחז"ל, א"כ, לא קיבל עדיין קדושת יו"ט בשלימות, ולא שייך בוה: נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם כו' . . ועוד הרי לפנינו הלקוטי תורה הנ"ל שנתברר ע"י אדמו"ר הזקן ואדמו"ר בעל צ"צ ז"ל, שא"א לקבל הארת קדושת יו"ט ביום אחד, וצריך שני ימים דווקא, ולא סגי בלאו הכי. גם שמעתי מאיש נאמן אשר אדמו"ר בעל צ"צ ז"ל הקפיד מאוד על בן א"י שנתאכסן אצלו, ונתוודע לו שהניח תפילין ביו"ט שני, ואמר בדרך הלצה שיצוה ליתן לו מאכלי חול. ומה שבשו"ע מ"ק הלכות יו"ט סימן תצ"ו נמשך אחר דברי המ"א בשם הב"י ובשם האו"ח ופרי"ח, אין כן דעת המקובלים. והמהדורא התנינא חבר באחרונה¹²⁷.

- יו"ד -

הערה חשובה אודות מקום האדם

בהמלך במסיבו¹²⁸, מובאת שאלת רש"ג ע"ה לרבי: כ"ק אדמו"ר ה"צמח צדק" מבאר ב"דרך מצוותיך", במאמר "להבין ענין יו"ט שני של גליות", שחז"ל, להיותו גשמי, אינו יכול לקבל את ההארה ביום אחד. לפי זה, צ"ע כיצד מפורש בהלכה שזה תלוי ב"אם דעתו לחזור", כלומר

124) דרך מצותיך, אגרת הקדש, קיד, א.

125) ע"ע שם באריכות.

126) שער הכולל (לגה"ר אברהם דוד לאוואט, אב אמו של הגה"ר ינובסקי, אביה של הרבנית חנה, אם כ"ק אדמו"ר), פרק א' ס"ב.

127) וע"ש עוד שהאריך בהוכחות לשיטתו.

128) המלך במסיבו ח"א עמ' רס, ליל ב דחג הסוכות התשכ"ט. ועי' ג"כ בדומה (בשנוי לשון קצת) בתורת מנחם התוועדיות חנ"ד עמ' 99.

השאלה היא הן כלפי בן א"י המגיע לביקור בחו"ל, והן כלפי בן חו"ל המגיע לא"י - שכן, לפי המבואר שם (בדרמ"צ) ה"ז שייך למקום בו הוא נמצא, ומה נוגע מה שדעתו לחזור¹²⁹!?

ושם תשובת כ"ק הרבי: ענין זה שהזכרתם מה"צמח צדק" מבואר גם ב"לקוטי-תורה" מרבינו הזקן . . באמת אין מקום לשאלה כלל, שכן, הנוסע מחו"ל לארץ ישראל אינו "כלי" לקליטת הגילויים שבארץ ישראל, ומאידך גם הנוסע מארץ ישראל לחו"ל מביא עמו את ה"ד' אמות" שלו לכל מקום, על דרך המבואר ב"אגרת הקודש"¹³⁰ "סביב כל אדם מתפשט אויר גן-עדן . . מצינו בדיני עירובין שאדם יכול לשבת בביתו ולפעול באמצעות מחשבתו דבר במקום מסויים, ובלשון אדה"ז בשלחנו "שדעתו של אדם ודירתו במקום מזונותיו הוא, וכיון שמזונותיו מונחים שם ביה"ש, הרי זה כאילו הוא עצמו שבת שם, ויכול להלך למחר ממקום עירובו אלפי לכל רוח, אף על פי ששבת ולן בבית", וזהו הפירוש במאמר הבעש"ט: במקום שרצונו של אדם, שם הוא נמצא.

וההסבר לכך: היהודי הוא לא החומריות שלו, לא חתיכת הלחם שהוא אוכל כי-אם הרוחניות שלו. וכל-שכן וקל-וחומר מענין גן-ען, שיכול להתפשט ולהגיע למטה, שזהו ירידה לאין-ערוך מההבדל שבין ארץ ישראל וחוף לארץ. עכ"ל הרבי.

יוצא מכך חידוש עצום, והוא כי אף אם נפסוק כמההדורא בתרא, עדיין יש להגדיר את מקום האדם, ועדיין ניתן יהיה לקבוע שמקומו היכן שנמצאת אשתו¹³¹ (ומכאן המושג של אשתו עמו, שמשנה את הדין), או במקום בית מדרשו של כ"ק אדמו"ר (כידוע מנהג החסידים שמקיימים שני ימים טובים כשנמצאים בחצרות קדשנו (גם) כאשר באים מאה"ק¹³²).

- יא -

סיכום ומסקנות

מפאת מורכבות הנושא, ברצוני לסכם את החידושים השונים העולים מכל עיוננו הנ"ל:

א. קיימת מסורת המובאת באוצר הגאונים, באגרת מרב האי גאון, לפיה יו"ט שני נהוג בחו"ל מימות הנביאים הראשונים, וכך נהגו יחזקאל ודניאל, וזאת דורות לפני שהונהג יו"ט שני של גליות בימי בית שני. ואין אנו יודעים אמתת עלת הדבר בודאי¹³³.

ב. לדעת הרמב"ם¹³⁴, יו"ט שני נהוג גם בארץ ישראל, במקומות הקרובים לירושלים, אליהם לא

129) מענין שבשאלה זו, הרש"ג בעצם מקשה ממהדורא בתרא (שם הכוון זהה למה שלקוטי תורה וברוך מצותיך) למהדורא קמא.

130) תניא אגרת הקודש סי' ז"ך (קמז, א).

131) ועי' בזה באריכות במאמר ידידי הרה"ח הרב שלמה שיחי' הלפרן, שבקובץ התמים גליון מו.

132) כמובא בקונטרס יו"ט שני שחיבר ידידי הרה"ח הרב לוי יצחק שיחי' ראסקין, נתיבים בשדה השליחות ח"א.

133) עי' לעיל ס"ג.

134) הלכות קידוש החודש פ"ה הי"ב.

היו מגיעים שליחים, כי היה אז מקום מדבר. והרי אמר הרבי בפירוש שענין יו"ט שני לא שייך לאי" או לחו"ל¹³⁵, אלא לאם השלוחים הגיעו לאותו המקום בפועל, או לא. ובזה סובר הרבי כהרמב"ם, בהתאם לדעת הצפנת פענח, ושלא כפוסקי זמננו. וביקש הרבי שלא יפרסמו את זה בשמו, אך לאידך אמר שאינו יודע מדוע יושבים כיום רבנים ושותקים. וידוע כי הצפנת פענח פסק כי יש לנהוג יומיים יו"ט סמוך לתל-אביב¹³⁶!

ג. לדעת הרבי, דין בן ארץ ישראל היוצא לחו"ל ע"מ לחזור למקומו, ודין בן חו"ל הבא לארץ ישראל ע"מ לחזור למקומו, קשורים זה לזה¹³⁷. ובזה קיימות שתי שיטות: א. שיטת בעל המאור, לפיה הקובע הוא המקום המקורי ממנו באו (אלא שיש להתחשב גם במקום הנוכחי מפני המחלוקת) - וכ"פ השו"ע ורוב ככל פוסקי זמננו; ו-ב. שיטת ראב"ן - לפי הבנת הכלי חמדה ואדמו"ר הזקן, לפיה הקובע הוא המקום בו נמצאים בפועל. וכשיטה זו סתם אדמו"ר הזקן בס"י תצ"ו סי"א, והביא את שיטת בעל המאור כ"יש חולקין" בלבד¹³⁸.

ד. במהדורא בתרא¹³⁹ כתב אדמו"ר הזקן ששורה קדושה עליונה בחוץ לארץ, ביום טוב שני של גליות, ושלכן, גם בני ארץ ישראל הבאים לחוץ לארץ חייבים קדושת היום, אף שדעתם לחזור. וכך מבואר בלקוטי תורה ובדרך מצותיך, ע"פ קבלת הרמ"ק. וכ"פ בשער הכולל למעשה, וכתב שכך היתה דעתו של רבינו הצמח צדק ג"כ.

ה. גדולי הראשונים הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש, התעלמו לחלוטין מהסוגיא דרב ספרא בפסחים, שרוב הראשונים¹⁴⁰ פירשוה כבעל המאור. ויתכן אולי לומר¹⁴¹ שלא רצו ענקים אלו להכריע שלא כדעת הקבלה.

ו. בעובר ממקום בו נוהגים יו"ט אחד, למקום בו נוהגים שני ימים טובים (או היפכא) עם אשתו (וב"ב), יש לדייק מדברי הרבי (שלא כסברת הגר"מ פיינשטיין ז"ל) שאף אם ודאי יחזור לביתו, קביעותו נקבעת במקום בו נמצא כעת, ונחשב הדבר ש"עקר דירתו".

ז. מקומו של האדם הוא לאו דוקא המקום בו הוא נמצא פיזית; הוא יכול להיות המקום בו נמצאת אשתו, או מקום בית מדרשו של כ"ק אדמו"ר.

יוצא מסעי' א', ג', ד' וה' שהעיקר הוא בודאי שיש לנהוג כאנשי המקום בו נמצאים בפועל, והיינו יום א' בארץ ישראל, ויומיים בחו"ל. ע"פ סעיף ו', יוצא שכאשר "אשתו עמו", הדבר נכון אפילו לפוסקים כבעל המאור; אך לאידך מסעיף ז' יוצא כי יש להתחשב גם במקום בו נמצאת אשתו כו'.

(135) שיטת הריטב"א.

(136) עי' בכ"ז לעיל ס"ד.

(137) אג"ק ח"ז עמ' רכז - רכה; עי' לעיל ס"ז וס"ח.

(138) עי' לעיל ס"ח.

(139) שו"ע אדמו"ר מהד"ת סי' א' ס"ח.

(140) פרט לר"ח ולראב"ן.

(141) סברה זו היא סברת כותב שורות אלו ואיננה מחויבת כלל.

יוצא מסעי' ב' שיש סברה לחלק דינית בין מקום למקום בארץ ישראל עצמה, אך לא רצה הרבי (כנראה מחשש למחלוקות ולפילוג) שדבר זה (שהוא נגד דעת רוב ככל הפוסקים) יאמר בשמו¹⁴². ויתכן שלסיבה זו, מוצאים מענות הסותרים את המסקנה הקודמת. ולמשל: בספר היכל מנחם¹⁴³, ישנה אגרת בה הרבי מורה לדחות כינוס תורה המתקיים בכפר חב"ד (מקום בו יש לקיים שני ימים טובים לדעת הרמב"ם והצפנת פענח) מט"ז בניסן לטו"ב בניסן¹⁴⁴, ע"מ לא להכשיל את הבאים מחו"ל. ואולי י"ל שבצירוף דעת הרמב"ם לגבי חלוקת המקומות, ודעת בעל המאור (לפיו הבא מחו"ל לא"י ודעתו לחזור צריך לנהוג יו"ט שני של גליות), הרבי כן חושש ליו"ט שני למי שבא מחו"ל למקומות בארץ ישראל אליהם לא הגיעו השלוחים, ודעתו לחזור, כי הרי במקרה של מי שבא מחו"ל, הדבר ודאי לא יגרום למחלוקות, אחר שדעת מרן בשו"ע ורוב הפוסקים, כבעל המאור!

ויש להעיר: נראה לכאורה שהחלוקה שבמהד"ב, בין ארץ ישראל לבין חו"ל, מתאימה לשיטת הריטב"א ולא לשיטת הרמב"ם, ואם כך, דברינו האחרונים כאן סותרים את מסקנתנו הנ"ל, לפיה העיקר היא לפסוק כמהד"ב! אך אולי יבוא מי שיחדש שאין סתירה, ושיש מקום לחלק בין קדושת ארץ ישראל איפה שהגיעו השלוחים, לבין מדרגת שאר המקומות, אפילו בארץ ישראל¹⁴⁵, ואז נתקרב יותר להבנה עמוקה יותר של דברי כ"ק אדמו"ר.

מענות ואגרות הרבי בכל הנ"ל רוכזו בקונטרס יום טוב שני להעובר ממקום למקום מתוך משנת חב"ד¹⁴⁶, ומשם לספר נתיבים בשדה השליחות¹⁴⁷. אלא שקשה מאוד למצוא קו אחד בהתייחסות הרבי, ומכאן רבוי הדעות בין רבני חב"ד שדנו בסוגיא¹⁴⁸. לא נתייחס במסגרת זו לכל המענות (הבאנו חלקם תוך כדי הדיון), אך למסקנה, ע"פ דברנו לעיל, נראה לומר שהעיקר להלכה הוא לנהוג כאנשי המקום בו נמצאים, כאשר המורה צריך להיות רגיש לכל ההיבטים, וכפי שהראנו מהמכתב המובא בספר היכל מנחם. תם ולא נשלם.



142) ישנם עוד מקומות בהם רואים כי אין הרבי חפץ להכריע בסוגיא זו. עיי' בין השאר בהמלך במסיבו ח"א עמ' רס"ג, שם איתא: ר"כ: מדוע לא מתאספים כל הצדיקים וכו' ומכריעים כיצד צ"ל ההנהגה ביו"ט שני של גליות? כ"ק אדמו"ר שליט"א: ישנם ענינים נחוצים יותר. ובכלל - כבר אלף שנים זקוקים לענין כזה שיתאספו כולם, ולפועל לא התרחש הדבר!

143) היכל מנחם ח"ג עמ' נ"ד.

144) שהוא אגב יום ההולדת של כותב שורות אלו.

145) ועל אף שמשימה זו מזכירה את המשימה של הפיסיקאים, לאחד בין המכונה "תורת הקוונטים", לבין המכונה "תורת היחסות הכללית"; הרי שגם בתחום זה, יגיעו ודאי בסופו של דבר לתיאוריה מאחדת.

146) קונטרס יום טוב שני להעובר ממקום למקום מתוך משנת חב"ד לידידי הרה"ח הרב לו"י ראסקין, מו"ץ בקהלת חב"ד - לונדון.

147) נתיבים בשדה השליחות ח"א עמ' קג ואילך.

148) עיי' בין השאר שיטת הרה"ח הרב ראסקין בקונטרס הנ"ל; שיטת הרה"ח הרב יצחק הכהן הענדל בספרו ממלכת כהנים סי' מ'; שיטת ידידי הרה"ח הרב שלמה הלפרן שהתפרסמה בהתמים (מוסף בית משיח) גליון מו' לחדש תשרי ה'תשע"ח; שיטת ידיד הרה"ח הרב מיכאל שלמה אבישיד, ועוד.

בענין חזקה ג' פעמים

הגאון החסיד הרב שמאי ענדע שליט"א

דומו"ץ דקהלות חב"ד, ור"י תות"ל ברזיל
מח"ס חלקת אלימלך על הלכות אבילות ועוד

- א -

איתא ביבמות (ס"ד, א) במשנה: "נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה - אינו רשאי לבטל. גירשה - מותרת לינשא לאחר, ורשאי השני לשהות עמה י' שנים. ואם הפילה - מונה משעה שהפילה".

ובגמ': גירשה - מותרת וכו'. שני אין, שלישי לא, מתניתין מני? רבי היא; דתניא: מלה הראשון ומת, שני ומת - שלישי לא תמול, דברי רבי; רבן שמעון בן גמליאל אומר: שלישי תמול, רביעי לא תמול.

כאן הוא מקור המחלוקת הידועה בין רבי לרשב"ג בנוגע לחזקה - שרשב"ג סובר שג' פעמים הוה חזקה ורבי סובר שב' פעמים הוה חזקה. במשנה מובא הדין של אשה ששהתה עשר שנים ולא ילדה שצריכה להתגרש מבעלה ויכולה לינשא לאחר, אבל אינה יכולה לינשא לשלישי, והיינו לפי רבי שחזקה היא בב' פעמים, ולכן לאחר ששהתה י' שנים עם השני, שוב אינה יכולה לינשא לשלישי, מכיון שהוחזקה עקרה. ובגמרא מובא הדין של שני אחים שמתו מחמת מילה, שלפי רבי אסור למול את השלישי, ולדעת רשב"ג מותר למול את השלישי, ואם מת לא ימול את הרביעי.

ובהמשך הגמ' שם: "מאי הוה עלה? כי אתא רב יצחק בר יוסף, אמר: עובדא הוה קמיה דר' יוחנן בכנישתא דמעון ביוה"כ שחל להיות בשבת, ומלה ראשונה ומת, שניה ומת, שלישי - באה לפניו, אמר לה: לכו ומולי. א"ל אביי: חזי דקשרית איסורא וסכנתא. סמך עלה אביי, ואזל נסבה לחומה ברתא דאיסי בריה דרב יצחק בריה דרב יהודה, דנסבה רחבא דפומבדיתא ושכיב, רב יצחק בריה דרבה בר בר חנה ושכיב, ונסבה הוא ושכיב. אמר רבא: ומי איכא דעביד עובדא בנפשיה כי האי? והא איהו דאמר: אבין דסמכא, יצחק סומקא לאו בר סמכא, אבין ישנו בחזרה, יצחק סומקא אינו בחזרה! ועוד, אימר דפליגי - לענין מילה, בנישואין מי פליגי? אין; והתניא: ניסת לראשון ומת, לשני ומת - לשלישי לא תנשא, דברי רבי; רבן שמעון בן גמליאל אומר: לשלישי תנשא, לרביעי לא תנשא".

והיינו מקרה שלישי שבו מתבטאת מחלוקת רבי ורשב"ג, והוא בנוגע לאשה קטלנית, דהיינו שנישאת לראשון ומת ולשני ומת, שלפי רבי הוחזקה קטלנית ואסורה לינשא לשלישי, ולפי רשב"ג לשלישי תנשא, לרביעי לא תנשא. והגמרא מספרת שאכן אביי נשא אשה שהוחזקה פעמיים ומת, ורבא תמה עליו איך עשה כן.

ובמסקנת הגמ' שם: א"ל רב יוסף בריה דרבא לרבא, בעי מיניה מרב יוסף: הלכה כרבי? ואמר לי: אין; הלכה כרבן שמעון בן גמליאל? ואמר לי: אין, אחוכי אחיך בי! א"ל: לא, סתמי היא, ופשיט לך: נישואין ומלקיות - כרבי, וסתות ושור המועד - כרבן שמעון בן גמליאל. נישואין, הא דאמרן. מלקיות, דתנן: מי שלקה ושנה - ב"ד כונסין אותו לכיפה, ומאכילין אותו שעורים עד שתהא כריסו נבקעת. וסתות, דתנן: אין האשה קובעת לה וסת עד שתקבענה שלש פעמים, ואין מטהרת מן הוסת עד שתעקר ממנה שלש פעמים. ושור המועד, דתנן: אין השור נעשה מועד עד שיעידו בו שלשה פעמים.

דהיינו שלגבי כמה דינים נפסק ההלכה כרבי ובכמה דינים כרשב"ג.

- ב -

והנה ישנם כמה שיטות בראשונים לגבי הפסק דין בזה:

הרי"ף כתב: "ומסתברא דמילה כנשואין דבתרי זימני הויא חזקה דספק נפשות הוא וספק נפשות להקל". וכלשון הזה הביא הרא"ש שם.

ובנימוקי יוסף שם: "כתב הריטב"א ז"ל אף על גב דבעי למנסב אתתא קטלנית ולאזוקי בנפשיה לא שבקינן ליה דהא איסורא הוא ובכלל שופך דם האדם והיו מנדין אותו בב"ד עד שיגרש וכן ראינו לרבינו שעשה מעשה ע"כ".

וכ"כ הטור (אה"ע הל' אישות סי' ט): "אשה שנשאת לשנים ומתו לא תינשא לג' שכבר הוחזקה להיות אנשיה מתים ואם ניסת לשלישי כתב א"א ז"ל שכופין אותו להוציא דחמירתא סכנתא מאיסורא וכמו שב"ד חייבין להפריש האדם מאיסור כך חייבין למונעו שלא יפשע בעצמו".

והיינו שלפי הראשונים הנ"ל בדיני נפשות פסקו כרבי שב"פ הוה חזקה.

- ג -

והרמב"ם (הל' איסורי ביאה פכ"א הל"א) כתב: "אשה שנשאת לשני אנשים ומתו, לשלישי לא תנשא ואם נשאת לא תצא, ואפילו נתקדשה יכנוס".

וב'כסף משנה' שם: "ואם נשאת לא תצא. כתב הרשב"א על דברי רבינו חזרתי על כל צדדים ולא מצאתי לי מקום שיסמוך עליו, זולתי שאני מדמה אולי סמך על מה ששנו סתם לא תנשא ולא סיימו בה ואם נשאת תצא, או שסמך על דאביי, שאע"פ שהיה סובר דבמילה פליגי אבל לא בנישואין וע"כ נשא, מ"מ הא שמע רב יוסף רביה ורביה רביה פסקו הלכה בנישואין ומלקיות כרבי ואפ"ה לא גירש אחר שנשא וכן רבא דתפיס עליה ואמר מי איכא דעבד עובדא בנפשיה כי האי ואפילו הכי לא אפקוה מיניה וכו'". והאריך שם להסביר דברי הרמב"ם.

והמתבאר מדברי הרמב"ם שאע"פ שפסק כרבי לכתחילה בדין של אשה קטלנית, אבל בדיעבד כתב שאם נשאת לא תצא, שלא כהריטב"א והטור הנ"ל על אף שמדובר בספק נפשות.

- ד -

והנה בהל' מילה (פ"א הי"ח) כתב הרמב"ם: "אשה שמלה בנה ראשון ומת מחמת מילה שהכשילה את כחו, וכן מלה את השני ומת מחמת מילה בין מבעלה הראשון בין מבעלה השני הרי זה לא ימול את השלישי בזמנו, אלא ממתנין לו עד שיגדיל ויתחזק כחו, אין מלין אלא ולד שאין בו שום חולי, שסכנת נפשות דוחה את הכל, ואפשר למול לאחר זמן ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם". וכן כתב הטור ושו"ע ביו"ד ס"ג.

אבל התוספות במסכת חולין (ד, ב.) כתבו: "שמתו אחיו מחמת מילה - שנימולו כשהן גדולים ומתו דאי בשמיני דלמא משום דלא נבלע בהם הדם כדאמר במסכת שבת (דף קלד.), א"נ אפילו בשמיני וכגון שהציצו בהן וראו שנבלע בהן דמן". ומשמע מדברי התוס' שאין מלין אותו אף משהגדיל.

והנודה ביהודה (תניינא סימן קס"ה) כתב: "וע"ד התינוק בן שלש שנים ועדיין לא נימול כי שלשה אחים הקודמים לו מתו מחמת מילה וכבר הזהרתי שלא ימהרו למולו עד יודיעני מהות בריאותו, ובאמת תיכף בהשלישי שמלו אותו לא כתורה עשו כי במילה קי"ל כרבי דבתרי זימני הוי חזקה ופוק חזי מה עלתה שמת מחמת מילה. ואמנם זה שכבר הוא בן שלש שנים באמת אי לאו שהרמב"ם והטור והנימוק"י ביבמות אמרו שלא תמול השלישי בזמנו אלא ממתנין לו עד שיגדל ויתחזק כחו הייתי אני חוכך שלא למולו כלל, כי סתמא אמרו ביבמות ס"ד ע"ב שלישי לא תמול וכן הרי"ף והרא"ש שם ביבמות העתיקו סתם שלישי לא תמול".

וחזינן מזה שני דינים שפסקו הרי"ף והרא"ש שבתרי זימני הוה חזקה מפני ספק נפשות, והרמב"ם אינו חושש בזה כל כך. וי"ל שהחילוק ביניהם הוא באם פוסקים הדין כרבי במקרים האלו או רק חוששים לדבריו לכתחילה, כדלקמן.

- ה -

דהנה בשו"ע (אה"ע סי' ט') בדין של קטלנית, נפסק ההלכה כהרמב"ם שבאם נשאת לשלישי לא תצא. אבל בב"ש שם נראה שחושש לדברי הרא"ש להחמיר, דכתב שם (ס"ק ד'): "לעולם הלכה כרשב"ג בג' זימנין הוי חזקה אלא משום סכנות נפשות קי"ל כרבי בנשואין ומילה בתרי זימני הוי חזקה וכ"כ בט"ז ב"ד סימן ק' ועיין סי' קנ"ד".

והנה מ"ש "וכ"כ בט"ז ב"ד סימן ק'", הנה בשו"ע יו"ד (סי' ק' ס"ד) כתב: ירקות מבושלות שנמצאו בהם ג' תולעים, הירקות אסורים אבל מי השלקות מסננין ומותרים. וכתב ע"ז הט"ז (סק"ו): "בב"י בסי' פ"ד מביא שם תשובת הרשב"א וכו' שם שתי פעמים וכאן הוא תשובת רשב"א ונראה לי פשוט שט"ס הוא שם וצ"ל ג' פעמים וכ"פ שם בש"ע בסעיף י' ומו"ח ז"ל כ' דיש להחמיר בב' כיון דלרבי הוה חזקה בב' זימני ולא נלע"ד כן דהא כ' הרא"ש בפרק הבא על יבמתו דבנשואין ומילה קיימא לן כר' משום ספק נפשות להקל משמע בשאר דוכתי קיימא לן כרבן שמעון בן גמליאל דדוקא בתלתא זימנין הוה חזקה וכן עיקר ובפירוש כ' הבית יוסף בשם הר"ן שם בסי' פ"ד דפעם אחת או ב' מותר התבשיל".

אבל מה שכתב הב"ש "ועיין סי' קנ"ד" אינו מובן, שהרי שם מובא הדין של המשנה: "שהה עם אשתו עשר שנים ולא ילדה, והוציאה, מותרת להנשא עם השני. שהתה עם השני עשר שנים

ולא ילדה, דינה עמו כדינה עם הראשון. גירשה, לא תנשא לשלישי. ואם נשאת לשלישי, תצא שלא בכתובה; אא"כ יש לו אשה אחרת, או שקיים מצות פריה ורביה". וכפי שנפסק בגמרא שם שהלכה כרבי בנישואין. ולכאורה שם לא מדובר בסכנת נפשות וא"כ מה ענין זה לכאן?

- 1 -

והנה בעצם הדין הזה שבסכנת נפשות פוסקים כרבי, בשו"ת דברי יציב (חלק אה"ע סימן כה) שאל: הרי במקור הדברים בש"ס יבמות שם קאי על המשנה דנשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה וכו' גירשה מותרת לינשא לאחר וכו', וקאמר שני אין שלישי לא מתניתין מני רבי היא דתניא מלה הראשון וכו', ומסיק נישואין ומלקיות כרבי וסתות ושור המועד כרשב"ג, נישואין הא דאמרן וכו', והיינו המשנה דלא היו לה בנים, וכן פירש"י, והרי בזה שלא היו לה בנים ליכא סכנת נפשות ואפ"ה פסקין כרבי, ואיפסקא הכי הלכתא באהע"ז סי' קנ"ד סי"ז. וי"ל שלזה נתכוין הבית שמואל סי' ט' סק"ד, שאחר שהביא דברי הרא"ש (שהביא גם בסק"ב) ודברי הט"ז הנ"ל ציין לסי' קנ"ד עיין שם, ונראה כוונתו דמשם חזינן שאין הטעם משום סכנה דוקא.

ולפי"ז אפ"ל שהחילוק בין הרמב"ם והרא"ש הוא בביאור מסקנת הסוגיא דיבמות הנ"ל. הדנה לאחר שהובא בגמרא דין קטלנית ומתה מחמת מילה שנחלקו בזה רבי ורשב"ג, פסקו שם למסקנא: נישואין ומלקיות - כרבי, וסתות ושור המועד - כרבן שמעון בן גמליאל. אבל בדין קטלנית ומילה נשאר במחלוקת ולכן בדעת הרמב"ם אע"פ שלכתחילה פוסקים כרבי אבל באם נשאת לא תצא. משא"כ הרא"ש כתב שכ"ש שבמילה וקטלנית פוסקים כרבי משום ספק נפשות וחמירא סכנתא מאיסורא כנ"ל. וצ"ב מה היא שיטת הרמב"ם, שחולק על סברת הרי"ף והרא"ש.

- 2 -

והנה בלקוטי שיחות (ח"ה ע' 221) מביא הרבי הסוגיא הנ"ל בכתובות במחלוקת רבי ורשב"ג והמסקנא שבנישואין ומלקיות הלכה כרבי ובסתות ושור המועד הלכה כרשב"ג, ומסביר את החילוק ביניהם:

ישנם כאלו (רא"ש ונמוקי יוסף שם) שמסבירים את החילוק ביניהם שנישואין ומלקיות יותר חמורים מוסתות ושור המועד ולכן מחמירים בהם וחוששים שחזקה "בתרי זימני".

ולפי"ז מובן מדוע יהודה חשש במקרה של תמר "פן ימות גם הוא כאחיו", דהיינו שיש לה דין של קטלנית לאחר שמתו שני בניו הראשונים, אע"פ שלא הוחזקה בשלש פעמים, מכיון ששם ישנה החומרא של פיקוח נפש.

אבל לפי פירוש רש"י שם (בד"ה ה"ג אמר) שכותב: "יש שסתמה כרבן שמעון בן גמליאל ויש שסתמה כרבי דאיכא מילתא דמחזקינן לה בתרי זימני ואיכא מילתא דבעינן תלתא זימני ומשום הכי פשט לך כמר וכמר כסתומים", דהיינו שהטעם שבנישואין ומלקיות נפסק שהחזקה הוא בתרי זמני זה לא מצד החומרא שבהם אלא מצד הסברא שבמקרים אלו הם מייצרים החזקה גם בשני פעמים.

וההבדל בין נישואין ושור המועד מובן בפשטות, שכאשר החזקה קובעת שמקרים כאלו

בהכרח שיחזרו ע"ע ועצם המציאות של הדבר המוחזק מחייבת אותם וגורמת להם, על דרך אשה קטלנית שמוחזקת שימותו אנשיה, שהיינו שהטבע שלה גורם את זה (כמובא שם בגמרא) אז די בפעמיים ליצור החזקה. אבל כשמדובר במקרה שגם לאחר החזקה עדיין הוא תלוי במקרים אחרים, וכמו בשור המועד שגם לאחר החזקה אין השור נהפך לדבר שעצם מציאותו מחייבו להיות מזיק, אלא שלזה יש צורך של פעולת הנגיחה, א"כ במקרה כזה נקבע החזקה רק בפעם השלישית.

ובהערה (50) שם: ומה שוסתות מחזיקין בתלתא זימני דוקא, אף שהוא ג"כ ענין טבעי, הטעם מפני שאשה רוב ימיה טהורים ובחזקת טהרה עומדת ויש חזקה ורובא נגד הוסת.

- ה -

ובמילים אחרות, שיש שני סוגי חזקה. ישנה חזקה שרק מגלה המציאות דמעיקרא וישנה חזקה שמיצרת מציאות חדשה. ובאם החזקה מגלה המציאות (הטבע) דמעיקרא מספיק ב' פעמים, ובאם היא עושה מציאות חדשה, צריך ג' פעמים ליצור החזקה.

והדוגמא של הסוג הראשון הוא נישואין המובא במשנה, שלאחרי שנשאת כמה פעמים ושהתה עשר שנים בלי בנים, מגלים ע"ז שהיא עקרה מעיקרא. ולכן במקרה הזה הלכתא כרבי, שהרי מספיק פעמיים לגלות שהיא עקרה בטבעה.

אבל הסוג השני, כשהחזקה מייצרת מציאות חדשה, לומדים משור המועד שצריכים דוקא ג'פ, שהרי רק ע"ג נגיחות הוא יוצא מחזקת תם לחזקת מועד. ולכן בדין של וסתות, שמוציאים אותה מחזקתה כנ"ל נפסק הלכה כרשב"ג.

ולגבי הדינים האחרים שמובאים בגמרא שם, דהיינו הדין של קטלנית ומתו אחיו מחמת מילה לא נפסק ההלכה, ומדי ספיקא לא יצא.

- ו -

וראה ג"כ בשו"ת צמח צדק (יורה דעה סימן ג) שנשאל על שו"ב שהעידו עליו בעלי מחלוקתו שיצאו שני טרפות מת"י מתוך עשרה כשרות והוא מכחישם ואח"כ שחט בלי קבלת דברי חבירות מה דין הבשר שנשחט אח"כ ויש בזה הפסד גדול והשו"ב מוחזק לירא שמים. ושם הוא האריך להתיר מכיון שרוב פעמים שחיטתו כשרה וה"ה מוחזק בכשרות וזה קרה רק פעמיים ועוד כמה נימוקים.

ובסוף הקשה וז"ל: שמה תאמר א"כ מה נעשה ביום שידובר בנו מהא דהסכימו כל הפוסקים ראשונים ואחרונים דבמי שיצתה טרפה מתח"י שלשה פעמים אפילו הוא שו"ב לאחרים שאין לו חימוד ממון מ"מ אסור לאכול משחיטתו ומעבירין אותו ואין לו תקנה אלא ע"ד שנו' פז"ב שילך למקום שאין מכירין אותו וכו'. והרי אף אם הוא שוחט אלף פעמים שלא נמצא אחריו טרפות רק בשלשה פעמים בתוך האלף נמצא טרפות וה"ל מיעוטא דלא שכיחא ועכ"ז חיישנן למיעוטא זה ואין סומכין עליו כלל וכלל ומאי שנא מהאי דחש"ו שאם הי' רוב מעשיהן מתוקנן אף על פי שמיעוט מעשיהן ודאי מקולקלין היה מותר לאכול משחיטתן אף אם מיעוט זה היה יותר ויותר הרבה משלשה טרפות גבי מאה כשרות. ובכאן מחמירים אפילו בשלשה טרפות נגד

אלף כשרות שיצאו ממנו שאין סומכין עליו עוד כלל אפי' בתשו' אלא ע"ד הנז' פז"ב כנ"ל. אך התירוץ הוא פשוט דאיה"נ אם היה בא אליהו ומגיד לנו שהטרפות השלשה שיצאו ממנו הי' רק בשוגג וכה"ג ודאי היה שחיטתו אח"כ כשרה דאע"ג דיש לחוש שמא ישגה עוד מ"מ כיון דעכ"פ רוב מעשיו מתוקנים ולכל היותר מיעוט מעשיו מקולקלים ומיעוטא דלא שכיחא הוא כיון שברבות הפעמים אתחזק רק ג"פ הרי אין לך מיעוטא דלא שכיחא כזה. מש"ה ודאי שחיטתו כשרה. במכ"ש מדין חש"ו אילו הי' רוב מעשיהם מתוקנים. וגם לא גרע מדין אם שחט איש שאין א"י בו אם יודע ה' שחיטה דשחיטתו כשרה דרמאשמ"ה כנ"ל אף על גב דאיכא מיעוטא לנגד וה"נ ודאי איכא רובא מעליא להתיר אלא דטעם החומרא משום דכיון דהוחזק שיצא טרפה מתח"י ג"פ דיינינן ליה כמזיד ולא כפושע ושוגג. ורשע הוא שאינו חושש לשחוט כהוגן. והטעם י"ל דדיינינן ליה כמזיד".

ומתשובה זו רואים כנ"ל שמכיון דמעיקרא יש לו חזקת כשרות והוא מוחזק כיר"ש, בכדי להוציאו מחזקתו הראשונה ולהעמידו בחזקת מזיד ורשע, אינו מספיק פעמיים אלא ג"פ.

- יו"ד -

והנה בשו"ת צמח צדק באבן העזר (סימן כ"ה) נשאל על אשה שמתו שני אנשיה אך הא' יש לתלות שכישפו אותו והשני היה חולה כשנשאה היינו שהיה דם יוצא מגרונו. ואח"כ מת במשך זמן מחולי הנ"ל, האם מותר לה להנשא לשלישי. והאריך שם להוכיח מכמה צדדים לכאן ולכאן ומסיים וז"ל:

"וגם כיון בבעל הראשון ג"כ יש לצדד הגם שי"ל דאין חוששין לענינים אלו שהן אינן מצויין כלל כישוף וכו' מ"מ הרי גם חששא דמעייין ומזל ג"כ אינן טבעיים ועכ"פ צירוף הוי. לכן י"ל דלא מחזקינן עליה ריעותא". עכ"ל.

והיינו שהחשש הזה שזה שמתו בעליה בא ממעינה וממזלה, אינן טבעיים, וממילא אין יכולים לומר בבירור שהחזקה ב"פ במקרה כזה מראה שזה דבר טבעי שלה ונאסרה בודאות. ולכן יכולים להתיר באופן הנ"ל.

ואפשר לבאר בזה דעת הרמב"ם שמכיון שלא נפסק בגמרא שבדין של קטלנית הלכתא כרבי, אע"פ ששקו"ט בגמרא בדין זה, מידי ספיקא לא יצא ולא דוקא שבדין הזה מחזיקין אותה שזה הטבע שלה, ממילא אף שלכתחילה צריכים להחמיר כרבי שבב"פ הוה חזקה, אבל באם נשאת לא תצא, ולא אומרים בזה ספק נפשות להחמיר, מכיון שכל הדין של חזקת ב"פ אינה מצד הדין אלא רק מגלה המציאות. אבל במקרה שהוחזקה שלש פעמים שמתו בעליה, שהרי בג"פ נוצר מצב חדש איה"נ שבאם נשאת תצא אף לפי הרמב"ם וכמ"ש בצפ"ע על הרמב"ם, אע"פ שהתרומת הדשן מסתפק בזה. ואכמ"ל.



הערה בדא"פ בסה"ש תו"ש

הגאון החסיד הרב אפרים פיקרסקי שליט"א

משפיע בתות"ל מאריסטאון

[למד בישיבתינו הק' תשנ"ו - תשנ"ז]

- א -

בהשיחה הידועה בתורת שלום¹ בענין "כל המצוות מתייחדות אל העצמות", מבאר כ"ק אדנ"ע בארוכה הפירוש בזה שהמצוות מתייחדות להעצמות ב"ה, וממשיך ומבאר דא"כ המצווה ד"לייחדו" מתייחסת להעצמות איך שאין עוד חוץ ממנו, משא"כ באצ"י ולמע' ממנו אין מצוה דלייחדו לומר שאין עוד חוץ מאצ"י, והולך ומבאר המצווה דלייחדו לעצמותו ית' בשני אופנים מלמעלמ"ט ומלמטלמ"ע עיי"ש בארוכה.

וז"ל בתחילת ס"ו: "מילא אין מצות איז פראַנען די מצוה פון לייחדו שנצטוינו ליחד אותו. איז די מצוה אויך אין עצמות, אַז מיר זיינען ניט מחוייב ליחד נאָר עצמות אַליין, מיר זיינען ניט מחוייב ליחד אצ"י, דהיינו מיר זיינען ניט מחוייב צו זאגען אַז לגבי אצ"י איז בריאה ניט פראַנען, ניין, אצ"י איז פראַנען, און בריאה איז פראַנען, אצ"י אַליין וועט ניט זאָגען אַז בריאה איז ניטא, נאָר אצ"י איז פראַנען, און בריאה איז אויך פראַנען, נמצא אַז מיר זיינען ניט מחוייב ליחד אצ"י, נאָר וואָס דען מיר זאָגען אַז אצ"י איז אַ עולם האחדות, דאָס יע, דאָס ווערט אַנגערופען אַז אין עולם האצ"י ווערט דערהערט דער יחוד פון א"ס ב"ה, וויילע אצ"י איז דאָך גילוי ההעלם, עס איז אַ הפרשת הארה פון אוא"ס, איז דאָס דבוק ומיוחד במקורו, און דערפאר איז אצ"י בחי' יחוד, אַ דאָנק אצ"י (בתמי'), וויילע עס איז דבוק במקורו . . .² עכ"ל, ועיי"ש ההמשך.

ולכא' הביאור בזה הוא דאמנם עולם האצ"י ענינו הוא שבטל ומיוחד בעצמותו ית' וכמבואר בתניא שנרגש שם איך ש"הוא לבדו הוא ואין זולתו". אמנם כל זה הוא בעולם האצ"י עצמו, אך אין מקום לומר שבכל מקום צריך להיות נרגש האמת האלוקי כפי שמאיר ונרגש באצ"י, היינו, שאין לומר שהציור איך שנתגלה אחדות הוי' באצ"י, מתגלה גם בהציור והיחוד דאורות וכלים דעשר ספירות דבריאה.

(1) שיחת שמח"ת תרד"ע, עמ' 190 ואילך.

(2) תרגום חופשי: "מילא ב"מצות" יש מצוה של לייחדו שנצטוינו ליחד אותו. המצוה היא גם בעצמות, אנתנו לא מחוייבים לייחד כ"א עצמות בלבד, אנו לא מחוייבים ליחד את [עולם] האצ"י, דהיינו אנו לא מחוייבים לומר שלגבי אצ"י בריאה לא קיימת, [זאת] לא, [אלא, עולם] אצ"י ישנו, ו[וגם עולם ה] בריאה ישנו, [עולם ה]אצ"י עצמו לא יגיד שבריאה לא נמצא, אלא אצ"י נמצא, ובריאה גם נמצא, יוצא [מהנ"ל] שאנו לא מחוייבים לייחד [את עולם ה]אצ"י, אלא מה שאומרים [על עולם ה]אצ"י שהוא עולם האחדות, זה כן נקרא [מכיון] שבעולם האצ"י נרגש היחוד של א"ס ב"ה, מכיון שאצ"י זה גילוי ההעלם, זה הפרשת הארה מאוא"ס, זה דבוק ומיוחד במקורו, ולכן אצ"י זה בחי' היחוד, היש להודות לאצ"י (בתמי') מכיון שזה דבוק במקורו . . ."

דלפי האמת ייתכן גילוי האחדות וביטול באופן נעלה יותר מהמתגלה בכלים וספירות. וכמו"כ יתכן שיהי' עולם דבריאה בו הנבראים אינם בטלים ומיוחדים באלוקות בתכלית, אלא נתהוו ממנו ית' בציור דנברא, ועבודתם היא להיות בבחי' ביטול היש דוקא ולהגיע ליחודו ית' באופן אחר. ואין אנו מחוייבים לייחד הציור האלקי דאצי' ולומר שזה מתאים ומחוייב מצד כל העולמות.

ודוקא על עצמותו ית' שלמעלה מכל תואר אשר באמת לגבי' אין עוד דבר כלל חוץ ממנו, הנה ע"ז נצטוונו לייחדו איך שכל הנמצאים עליונים ותחתונים בטלים ומיוחדים באמיתית המצאו, וזהו המצווה דלייחדו המתייחס דוקא לעצמותו. ותוכנו דאין דבר תלוי ואין נמצא שלא נוכל לבטלו ולייחדו עמו ית' דכן הוא באמת דאין עוד, ובשתי אופנים מלמעלמ"ט ומלמטלמ"ע, כנ"ל.

- ב -

אמנם לכאורה יש לדייק בלשונו הק' שם שאומר ב' ענינים שונים א) שאנו איננו מחוייבים לומר שמצד האצי' אין בריאה, ועוד זאת ב) שאצי' בעצמו לא יאמר שאין עולם הבריאה.

דענין הא' מובן וזהו תוכן השיחה שם (וכמבואר לעיל), אמנם ענין הב' יש להבין דלכאו' מצד אצי' הרי למעלה יש ולמטה אין, כלומר, שחוץ מאלוקות הכל אין ואפס ממש, ומצד דביקות זו דאצי' שנגרש שם איך שהוא לבדו הוא ואין זולתו א"כ צ"ב איך ייתכן שהוא בעצמו יכיר בהמציאות דעולם הבריאה, דרק לאחר הפסק הפרסא שייך לומר שהאין המהווה היש מכיר בהיש שמהווה, אמנם מצד האצי' בעצמו הרי אדרבה מופרך כל ענין מציאות מלבד אלוקות.

והנה בהמשך השיחה שם שואל דהגם דאצי' הוא בבחי' א"ס להתפשטותן (ואין שייך לומר שלגבי אצי' בריאה ישנו במציאות) ומתרץ, שהא"ס להתפשטותן דאצי' הוא רק באצי' ולא מתפשט בבי"ע, כיון שיש פרסא המפסיקה, ונמצא שיש אצי' ויש בריאה (הגם דלא יתכן התהות הבריאה כ"א ע"י צמצום והעלם אור האצי'. הנה אומרים ע"ז שאכן יש צמצום ופרסא וקיים עולם הבריאה שהפרסא מפסיק גם לגבי אצי' ונמצא שתיהם קיימים אצי' ובריאה).

ולפי"ז לכאורה מתורץ השאלה דלעיל דאכן מצד אצי' אין סוף להתפשטותו ומבחינתו לא קיים בריאה, ורק לאחר הפרסא אז שייך לומר שבריאה קיים גם לגבי אצי'.

אמנם לכאורה אי"ז מספיק לבאר הלשון בתחלת ס"ו שגם אצי' לא יאמר שבריאה אינו קיים שהמשמעות הוא כנ"ל שאצי' מצ"ע (שמבחינתו א"ס להתפשטותו) והוא בתכלית הייחוד, בכ"ז לא יאמר שבריאה אינו במציאות. ואם אכן הפי' "שאצי' בעצמו" הכוונה לאחר הפרסא הנה זה גופא לכאו' צריך ביאור דלאחר הפרסא אי"ז מדריגת האצי' כמו שהוא מצ"ע, ולכן דווקא אז הוא נותן מקום להתהוות היש ומה שהאור לאחר הפרסא מהווה היש לכאו' אי"ז שאצי' (עצמו) לא יאמר כו', (ולהעיר מהלשון "אצי' אליין", היינו כמו שהוא מצ"ע).

- ג -

ואולי יש לבאר בזה, עפ"י המבואר בדא"ח³ "דכל אור בהכרח שיהי' בו ציור באיזה אופן נמשך ומתגלה, והוא הציור בכללות אופן המשכתו שהוא באופן כך וכך כו" דכל אור הוא התגלות איזה ענין ושלמות, ואור בלתי מוגבל הנה הפלאה וגלוי זו גופא שהוא למעלה מגבול וציור והתחלקות, הנה זהו ציורו שהוא בל"ג, והנה בכל אור מחמת הציור שבו בעצמו בכללות המשכתו, הרי כבר קבוע בו (אויסגעשטעלט) יחסו ושייכותו לענינים אחרים, הן למעלה ממנו והן למטה ממנו. כלומר בביטולו והרצואו ללמעלה ממנו, ויחסו באופן דחיוב ושלילה ללמטה ממנו דהכל תלוי באופן גילוי הוא.

ובדוגמת המבואר בשיחת פורים תשכ"א שהיחס לאור וחושך תלוי באיזה מדריגה עומדים, דמצד סדר השתלשלות הרי חושך הוא היפך האור ומרדכי הוא אור וברוך, והמן הוא חושך וארור. וכשמתעלים למעלה מסדר השתלשלות אזי הוא כחשיכה כאורה ו"לא ידע" בין ארור המן וברוך מרדכי, ששם הם בשווה ממש דמצד תוכן הגילוי שהוא למעלה מסדר השתלשלות המצב כבר קבוע (ס'איז שוין אויסגעשטעלט), וזהו תוכן הגילוי דכחשיכה כאורה, וצריכים להתעלות עוד לעצמותו יתברך שאין עוד חוץ ממנו, ורק שכך בחר בבחירתו ית' ש"ארור המן וברוך מרדכי".

והנה ענינו דעולם האצילות⁴ הוא מה שנתגלה אוא"ס, שמצ"ע עומד בבחינת סתימות (שטייט אין זיך) ובא בבחינת גלוי בספירות דחכמה וחסד וכו'. שזהו"ע הספירות שהאור האלוקי מתגלה ומאיר ע"י להיות ידוע ומורגש במהות הכלי, שלכן אצי' נקרא ממוצע בענין ההתהוות דבי"ע ובעיקר בענין גילוי אלוקות בבי"ע, שע"י הספירות דאצי' בא האלוקות בגלוי בבחי' מציאות, עד שאפילו כשע"י הפרסא בא להוות עולמות בי"ע הנה ע"י הע"ס נעשה אלוקות בערך להיות ידוע ומורגש בעולמות ונבראים דבי"ע (געטליכע פארשטאנד און געטליכע געפיהלען).

ולפי"ז אולי אפשר לבאר הכוונה בהשיחה דתו"ש - שאצי' בעצמו לא יאמר שהבריאה איננו דהרי הגילוי דאצי' הוא מה שהוא לבדו הוא ואין זולתו מתגלה בהמציאות דכלים שגדרם הוא הגבלה ומציאות והם מתייחדים בהגלוי, והיינו שהחידוש (דער אויפטו) דאופן ציור הגילוי דאצי' הוא שהמציאות דחכ' וחסד - ע"ס דבוק ומיוחד באלוקות, א"כ הרי מצד ציור גילוי זה ישנו (איז שוין אויסגעשטעלט) יחס ונתינת מקום למציאות שאינו מיוחד, היינו שיתכן מצב דחכ' וחסד שאינו מיוחד, והיינו עולם הבריאה, וצריך שיהי' בו ידיעת והרגשת אלוקות בביטול היש ויחוו"ת.

(3) ד"ה לעומת המסגרת תרס"ה.

(4) ואפשר זהו הכוונה בד"ה לעומת המסגרת הנ"ל שמצד הציור כללי בכללות אופן המשכתו בהכרח שיהי' בו פרטים. והיינו דמצד נושא ותוכן כללות הגילוי איז שוין אויסגעשטעלט היחס כלפי ענינים וגילויים שחוץ ממנו הן למע' והן למטה שזהו"ע הפרטים. ובדוגמת ענין הפרטים דע"ס שכולל חב"ד חג"ת והי"מ שהו"ע רת"ס והיינו הקשר לעילתו ומדריגתו עצמו ובהשפעה למטה ממנו.

- ד -

ואולי יש לבאר כהנ"ל בפרטיות יותר, דהנה מבואר בד"ה ונחה תשי"ד⁵ שבאצי' הוא הביטול דיחוי"ע, ביטול דכלא חשיב, והיינו דביטול הנאצלים להמאציל הוא לא רק שאינם מציאות לעצמם (כהנבראים דבי"ע שהם יש ודבר נפרד) אלא יתירה מזו, שאינם תופסים מקום כלל לגבי המאציל, "כלא חשיב", עיי"ש.

והנה על הביטול זה דכלא חשיב מבואר בד"ה ולקחתם לכם תרס"א שאינו העדר המציאות לגמרי באופן שאין עוד, אלא שנשאר כאן איזה מציאות דבר שאינו תופס מקום לעצמו כלל ובטל לגמרי. וכמו ביטול דשרגא בטיהרא, דעדיין נשאר מציאות דשרגא, אלא דמתבטל עד שאין האור נראה ונרגש כלל.

ומבאר שם עוד, שהביטול דכלא חשיב שייך רק לגבי דבר שמ"מ יש לו איזה ערך ושייכות אליו, דאז שייך לומר שאינו תופס מקום, אבל לגבי דבר שאינו בעולמו כלל ואין יחס כלל ביניהם אי"ז רק שאינו תופס מקום, כ"א שאינו במציאות כלל. ומבאר שלמע' באלוקות הנה הביטול דהעדר תפיסת מקום היינו מה שכתר עליון אע"פ שהוא "אור צח כו' אוכם הוא קדם עה"ע" הוא הביטול בבחי' העדר תפיסת מקום, והיינו שהביטול דכל"ח שייך בהאור בבחי' מציאות אור עכ"פ, שלגבי אור שלמעלה ממנו הוא בביטול דהעדר תפיסת מקום, אבל לגבי עצמות הוא הביטול דאין עוד. (וזה שייך בביטול הנבראים דווקא עיי"ש).

והנה מבואר בד"ה כימי צאתך תשי"ב⁶ שהביטול דיחוי"ע, כיון שהביטול הוא ע"י שמכיר ומרגיש שכולא קמי' כלא חשיב, הרי הביטול קשור עם מציאות האדם (ההכרה שלו) ואינו ביטול אמיתי.

וזהו לכאורה עומק הכוונה בד"ה ולקחתם לכם הנ"ל שהביטול דכל"ח הוא רק העדר תפיסת מקום והיינו שאי"ז רק שלגבי אור הגדול מתבטל התפשטות אור הקטן אבל העצם נשאר קיים (כלומר שבהתפשטות הביטול הוא בשלימות אבל בהעצם הביטול עדיין לא הגיע) כ"א שבהביטול והעדר תפיסת מקום מעורב בזה גופא מציאותו, בזה שהוא המכיר והמרגיש הגלוי און דאס מאנט ארויס דעם ביטול, וא"כ אי"ז ביטול אמיתי.

וזהו לכאו' הקשר להפרט השני שבד"ה ולקחתם לכם שהביטול דהעדר תפיסת מקום, שייך לגבי דבר שישנו איזה יחס אליו ולא להעצמות, דהרי מאחר שתוכן הביטול הוא שמכיר ומרגיש שכולא קמי' כל"ח הרי הכרתו הוא לפי אופן מציאותו ותוכן גילוי, און ס'איז שוין אויסגעשטעלט יחסו וביטולו לגלוי והפלאה שלמע' ממנו (שזהו נושא ענין הגילויים) אבל לגבי העצמות שהוא שלילת כל התוארים ובמילא אין כללים איך צריך להיות הנה כ"ז שהגלוי נשאר בהציור דגלוי לא שייך שיכיר וירגיש העצמות, מאחר שאינו בערכו כלל, אפי' לא באופן שלילי, שהעצמות הוא שלילת כל התוארים. אא"כ יורגש, בהגילוי אמיתית מהותו שעצמותו ית' שלמע' מגילוי הוא הבא ונרגש באלו, כמבואר בלקו"ש ח"ה ויגש א ובכ"מ.

(5) סה"מ מלוקט ח"ב עמ' רצא.

(6) סה"מ מלוקט ח"ד עמ' רכה.

[ולכאו' זהו הביאור במ"ש בד"ה אם בחוקותי שבהמשך ס"ו שבכללות הגילויים הוא הביטול דכלא חשיב?].

והיוצא מזה לכאו' שהביטול דכל"ח והעדר תפיסת מקום תלוי לפ"ע המקום המתבטל, דהרי הביטול קשור עם מציאותו, מקומו, היינו הכרתו, א"כ לפי אופן זה יהי' ביטולו והעדר תפיסת מקומו, וכמו עד"מ שאינו דומה הכלא חשיב דדיבור אחד לכללות כח הדיבור (שהוא רק ביטול בכמות) להעדר תפיסת מקום דכח הדיבור לכח המחשבה (שהוא ביטול באיכות) וכו'.

- ה -

והנה "מקומו" דעולם האצי' הו"ע גילוי בתוך מציאות הכלים דע"ס, וכ"כ הוא היחוד והביטול דבהם עד לביטול דיחוד"ע שהוא הביטול דהעדר תפיסת מקומם, ואולם הרי כנ"ל הנה העדר תפיסת מקום זה גופא הוא מחמת המקום גופא - הכרתו והרגשתו, ולכן אי"ז ביטול אמיתי, וא"כ מצד תוכן גלוי ומקום זה דמציאות דחכ' וחסד שעומד בביטול בבחי' העדר תפיסת מקום טראגט אויס יחס למציאות שאינו מכיר ומרגיש ושצריך ליחד אותו מציאות עכ"פ בבחי' יחוד"ת וביטול היש. דמצד כללות אופן ציור עולם האצי' מה שמציאותו מיוחד באלקות, הנה לגבי מה שלמע' ממנו (המאציל) עומד הוא בבחי' העדר תפיסת מקום דכן מחייב נושא הגילוי דאצי', וכמו"כ לגבי למטה ממנו שהוא היכי תמצ' דמציאות שאינו מיוחד לגמרי באלקות, הנה מצד הגילוי דאצי' יש יחס לבריאה ושאעפ"כ יאיר בו עכ"פ בחי' יחוד"ת, וביטול היש.



(7) ועיי"ש שכן הוא עד שורש הראשון לפה"צ שכללות האור כלול בעצמותו (ד"ה כי עמך תרס"ו) הנה הביטול דכל"ח גופא כלול בעצמותו. ולהעיר מד"ה נשא רס"ה בענין שגם לפה"צ יש הביטול דאפס ואין בפנימיות האור החיצונית האור עיי"ש.

יודע מדע וידוע*

הגאון החסיד הרב אברהם ברוך פעוונזנער שליט"א

מד"א דקהילת חב"ד פריז, צרפת

[למד בישיבתינו הק' תשכ"ה - תשל"ג]

- א -

בתניא פ"ב (קרוב לתחילתו): "כך כביכול נשמת כל איש ישראל נמשכה ממחשבתו וחכמתו ית' דאיהו חכים ולא בחכמה ידיעא אלא הוא וחכמתו אחד וכמ"ש הרמב"ם שהוא המדע והוא היודע כו' ודבר זה אין ביכולת האדם להבינו על בוריו כו' כדכתיב החקר אלוה תמצא וכתוב כי לא מחשבותי מחשבותיכם וגו'".

ועל מה שכתב "וכמ"ש הרמב"ם" יש הגהה: "והודו לו חכמי הקבלה כמ"ש בפרדס מהרמ"ק. וגם לפי קבלת האר"י ז"ל יציבא מילתא בסוד התלבשות אור א"ס ב"ה על ידי צמצומים רבים בכלים דחב"ד דאצילו' אך לא למעלה מהאצילו'. וכמ"ש במ"א שא"ס ב"ה מרומם ומתנשא רוממות אין קץ למעלה מעלה ממעות ובחי' חב"ד עד שמהות ובחי' חב"ד נחשבת כעשייה גופניית אצלו ית', כמ"ש כולם בחכמה עשית". בקיצורים והערות לתניא (ע' קנז) ובהערת הרבי (למכתב אדמו"ר מהרי"צ נ"ע דלקמן): ראה בכל זה מורה נבוכים ח"א פס"ח. פרדס שער מהות והנהגה פי"ג ס' טעמי המצוות להצ"צ מצות האמנת אלקות פ"ג. ועוד. ודברים דומים כתב אדה"ז בעוד מקומות בתניא כמועתק לקמן.

הדברים האלו צריכים ביאור היטב בכללם ובפרטיהם.

וזה יצא ראשונה: לפי המבואר בתניא הרי יש שלוש מדריגות בענין "הוא המדע והוא היודע (כו"ו: א) דברי הרמב"ם, ב) דברי הרמ"ק בפרדס, ג) לפי קבלת האריז"ל.

- ב -

דברי הרמב"ם

ז"ל בהל' יסוה"ת פ"ב ה"י: "הקדוש ברוך הוא מכיר אמתו ויודע אותה כמו שהיא. ואינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו כמו שאנו יודעין. שאין אנו ודעתנו אחד אבל הבורא יתברך הוא ודעתו וחיינו אחד מכל צד ומכל פנה ובכל דרך יחוד. שאלמלי היה חי בחיים ויודע בדעה חוץ ממנו היו שם אלהות הרבה הוא וחיינו ודעתו, ואין הדבר כן אלא אחד מכל צד ומכל פנה ובכל דרך יחוד. נמצאת אתה אומר הוא היודע והוא היודע והוא הדעה עצמה הכל אחד. ודבר זה

* ברכות לבביות לגיסי היקר לי עד מאוד הגאון החסיד ר' יחיאל מנחם מענדל שליט"א, לרגל הגיעך לגיל שבעים עד מאה ועשרים (ושמונים) שנים בטוב ובנעימים, יהי רצון שיתקיים בך נכנס יין יצא סוד, שיפוצו מעיינותיך חוצה לפרסם נגליה ופנימיותה של התורה, וירבה גבולך בתלמידים ותלמידיהו, כהוראותיו הקדושות של הרבי אליך, ברוב בריות גופא ונהורא מעליא, ורוב נחת מכל צאצאך, וימלא השי"ת כל משאלות לבבך לטובה ולברכה בגו"ר תמיד כל הימים.

אין כח בפה לאמרו ולא באזן לשמעו ולא בלב האדם להכירו על בריו. ולפיכך אומר חי פרעה וחי נפשך ואין אומר חי ה' אלא חי ה'. שאין הבורא וחיייו שנים כמו חיי הגופים החיים או כחיי המלאכים. לפיכך אינו מכיר הברואים ויודעם מחמת הברואים כמו שאנו יודעין אותם אלא מחמת עצמו ידעם. לפיכך מפני שהוא יודע עצמו יודע הכל שהכל נסמך לו בהיותו".

(ועל זה מקשה המהר"ל¹ כמובא בכמה מקומות בחסידות, כגון דרך מצוותיך (שציין הרבי כמובא לקמן הערה 4). ואכמ"ל בזה).

- ג -

דברי הרמ"ק בפרדס

וז"ל בשער ד' שער עצמות וכלים פרק ג': "ידוע הוא כי אין ידיעת השם יתברך כידיעת שאר הנבראים כי המה יודעים בידיעה חוץ מהם. המשל בזה האדם היודע צורה מן הצורות או איזה דבר שיצטייר בדעתו הנה עכ"פ [היינו שלא ימלט מזה ש] יהיו ג' דברים. א' הדעת (היינו כח השכל והידיעה) שהיה משולל מאותה הצורה קודם ידיעתו אותה הרי א', והדעת שבו ידע ויכיר הצורה היא [לאחרי שידועה] הרי ב', והצורה הידועה הרי ג'. ונקראים הדעת היודע והידוע. ואין ידיעת הקב"ה כן ח"ו אלא הוא הדעת והוא היודע והוא הידוע כאשר יתבאר בארוכה בשער מהות והנהגה בפ"ג בס"ד".

ובשער מהות והנהגה (הוא שער ח') פ"ג: "רצוננו בפרק זה לדבר בענין שנתבאר בהם בתפילת רבי נחוניא בן הקנה ע"ה ולא נעתיק לשונו כדי שלא להאריך אלא דברים בקיצור. שאמר ששלוש ראשונות אלו הם חשובות כאחד. ואמר שהם דעת - כתר, והיודע - חכמה, והידוע - בינה. ובאור הענין הזה כי אין ידיעת הבורא כידיעת שאר הנמצאים. כי ידיעת שאר הנמצאים אינם הם וידיעתם אחת אלא יודעים הדברים בידיעה שחוץ מהם. המשל בזה האדם היודע צורה מן הצורות או איזה דבר שיצטייר בדעתו הנה על כל פנים יהיה ג' דברים. האחד הדעת אשר היה משולל מאותה צורה קודם ידיעתו אותה. והב' הדעת אשר בה יכיר וידע הצורה היא. והג' הצורה הידועה המצויירת בדעתו. והם ג', הדעת והיודע והידוע. ויש שכינו אותם³ בלשון שכל משכיל מושכל. ואין ידיעת הב"ה כן אלא הוא הדעת והיודע והידוע. והענין, כי אין ידיעתו בעניינים מצד השגחתו בהם אחר הפרדס ממנו. אלא בהשכלה ובידיעת עצמותו ידע וישגח

1) באור שמח הל' תשובה פ"ה ה"ד כתב שדברי המהר"ל מוסכים על הרלב"ג, ומוכן מדבריו שזה לא על הרמב"ם. ע"ש. אבל בדרך מצוותיך ועוד מקומות מבואר שדברי המהר"ל מוסכים על הרמב"ם. (וראה אגרות קודש הרבי חי"ח ע' רמ שהרבה יש להעיר על דברי האור שמח שם. אבל לא פורט שם מה ההערות).

2) בפשטות, הטעם שהרמ"ק מחשיב את כח הידיעה לשנים, למרות שלכאורה שני מצבים אלו אינם יכולים להיות ביחד, וא"כ בכל זמן יש רק שני דברים - הוא מפני שגם לאחר שהאדם יודע את הצורה, הרי זה דבר נוסף על עצם ענין הדעת, כדמוכח מזה שהי' זמן שלא ידעה. וק"ל.

ולכאורה זוהי ג"כ הכוונה במה שכתב שהאדם יודע בידיעה שחוץ ממנו, היינו שכח הידיעה משתנה מלפני הידיעה ללאחר הידיעה ע"י דבר שחוץ מכח הידיעה - הצורה הידועה.

3) אולי כוונתו למורה נבוכים ח"א ריש פס"ח תרגום ר"ש תיבון. אבל בתרגום הר"י קאפח הוא ככמשנה תורה. (וראה שם בהערה 3).

כל ענייני העולם, כי הדברים שבמציאות, הם נמצאים ומיוחדים אליו בעצמותו. כי הוא דפוס כל הנמצאים כולם והם בו במציאות דק ונבחר שבעולם עד שאין לכל הנמצאים שלימות אם לא שלימותם במציאות הנבחר ההוא המתיחד במציאים וכפי רדתם מאת פניו כן ירדו משלימותם וממעלתם^{5 4}.

וממשיך לבאר זה בעניין הספירות: "והנה ג' ראשונות מתיחדות שם תכלית היחוד עד שאפי' אחר אצילותם הפליגו ביחודם לומר ג'ר חשובות כאחת כמו שנבאר. א"כ נמצאו היות שלשתן הדעת והיודע והידוע. והענין, כי הכתר שהוא הנאצל הראשון הוא נעלם ועדין הנמצאות נעלמות עד שלא ישפוט בהם יודע דהיינו מציאות עלוי הנמצאות. אלא דעת, שהוא כמו צורה פשוטה מבלי מציאות מתגלה כלל. ובחכמה הוא היודע כבר מפני שבה הוא הגולם שממנו מצטיירים הנמצאות כלם. והנמצאות כולם בכלל היא הבינה שהיא הכוללת כל הבנין והיינו הידוע." ע"ש עוד.

- ד -

החילוק בין ההגדרות

ולכאורה יש בזה חילוק בין ג' ההגדרות דיוודע מדע וידוע בין המבואר ברמב"ם לבין המבואר בפרדס. שלפי המבואר ברמב"ם במשל, היינו באדם, היודע הוא האדם (שיש בו כמה עניינים, וגם שכל. שהשכל הוא עיקר, עניינו), המדע הוא כוח השכל של האדם, שביכלתו להבין

(4 ראה עד"ז בדרך מצותיך מצות האמנת אלקות פי"א (נח ע"ב) וז"ל:

ונמצא מובן מזה שסדר השתלשלות העולמות הוא בבחי' כלל ופרט כדי להיות התהוות פרטי הנמצאים מא"ס ב"ה שהוא למעלה מעלה מן הכלל ג"כ כנ"ל והכלל הראשון הוא בחי' א"ק ואח"כ נפרטו י"ס דנקודים ואח"כ נפרטו בברודים להיות מציאויות רבות בספי"ע ע"י התכללותם זמ"ז וכל א' בחי' כלל לגבי פרטי הנבראים שיומשך מכל מציאות ספי"ע בבי"ע כמו מוחסד נמשך מחנה מיכאל ק"פ אלף הרי החסד הוא בחי' כלל לגבי פרטי הנבראים ההם. וכל מה שנמשך יותר למטה הוא בא בבחי' התחלקות יותר ועכ"ז אין בפרט אלא מה שבכלל דהיינו שהפרט אינו התחדשות לגבי הכלל אלא רק מה שבא בהתחלקות פרטיות ולעולם גם בהכלל נמצאו כל הפרטי' אלא שהיו בהתכללות כמו המשנה לגבי הגמרא שכל פרטי הדקדוקים שבגמ' נכללו בכלל שבמשנה . . . וכנ"ל שהכלל הראשון הוא א"ק שהי' כולל כולם הוא בחי' א' והה"מ ז"ל קראו אור כללי. וממנו נמשך אח"כ בפרטות (זו"ס) (זו"ש?) קורא הדורות מראש (ישעי' מ"א ד') פי' ראש הוא בחי' א"ק והדורות הן כל הסדר של ההשתלשלות דאבי"ע שנקראו ממנו לבא לידי גילוי מההעלם, כמי שאומר ראובן בא לכאן שמציאותו של ראובן הי' כבר אלא שבקריאה זו נעתק ממקומו לבא לכאן, כך כל הדורות הי' בראש בחי' א"ק אור כללי שהוא ענין המחשבה הקדומה שצופה ומביט עד סוף כל הדורות שבמחשבה זו נתהוו כולם (ולכן אמר הרמב"ם (לכאורה כוונתו למו"נ ח"א ריש פרק נז. ע"ש. המעתיק) שהמציאות של הנבראים הנראה לנו אינו אמתת מהותן אלא מקרה אשר קרה לו משום שהמציאות אמיתי שלו הוא בעודו במחשבת הבורא ית' ור"ל בבחי' אור כללי הנ"ל שנק' מחשבה הקדומה כנ"ל ונק' צחצחות וי"ס הגנוזות בל' הפרדס). עכ"ל בדרמ"צ.

ויש לציין החילוקים בלשונות, שלהרמב"ם המציאות האמיתית של הנבראים היא "בעודו במחשבת הבורא ית'" (ורק שהצ"צ מפרש דברי הרמב"ם ע"ד החסידות), ובל' הפרדס זה נקרא "צחצחות וי"ס הגנוזות", ובלשון החסידות זהו א"ק, "אור כללי". ואכמ"ל בזה.

(5 וא"כ נמצא שהשינוי בכח הידיעה בין לפני' ובין לאחרי', אינו ע"י דבר שחויץ ממנו, שהרי הדבר הידוע בא אך ורק ממנו.

דברים, והידוע, הוא הדבר הנודע אל האדם ע"י כוח שכלו; ואילו לפי הרמ"ק (לכאורה לא מדובר כלל אודות האדם כנ"ל ברמב"ם, אלא) הדעת (המדע) הוא כוח השכל שביכולתו להבין כל דבר, אבל זהו כאשר השכל הוא במצב (עדיין) לא התחיל לדעת איזה דבר פרטי, היינו השכל כפי שהוא מופשט מהבנה פרטית; היודע, הוא אותו כוח השכל כפי שפעל לדעת איזה דבר פרטי, או כמה דברים, ואכן עתה הוא יודע, איזה שכל פרטי (והיינו שהמדע והידוע שניהם הם כוח השכל, אלא שבשני מצבים), והידוע הוא הדבר שאותו הוא יודע.

(וזהו שבסדר הדברים שהרמב"ם כותב "הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה" (לעיל כשדברנו במשל, באדם, הסדר המתאים הוא: יודע, מדע, ידוע, אבל בנמשל, כשמדובר בהקב"ה הרי הסדר המתאים הוא: יודע, ידוע ואח"כ מדע, מפני שכמו שכתב הרמב"ם שם בה"ט "ולפי שהוא יודע עצמו . . . הוא יודע הכל", ובהלכה י' בסופה: "לפיכך מפני שהוא יודע עצמו יודע הכל שהכל נסמך לו בהוויתו". והטעם לסדר זה הוא: מאחר שאין אצל הקב"ה כח השכל מוגדר, כי הרי הוא יודע הכל מחמת עצמו, והיינו מפני שהידוע הוא במציאותו "נסמך" (להידוע), אבל מאחר שסוף סוף יש כאן יודע וידוע, וכמו שהוא באדם זה נקרא "מדע" (היינו כח השכל), לכן אנו אומרים שגם אצל הקב"ה נקרא לזה כביכול בשם "מדע", (הבא כתוצאה מידוע וידוע); ואילו הסדר בדברי הרמ"ק הוא - הדעת היודע והידוע). והטעם לסדר זה פשוט, כי גם בהמשל (באדם) לא מדובר כלל אודות האדם עצמו, אלא מתחילים לדבר אודות שכלו, ובו המצב הראשון הוא ה"דעת", שעדיין אינו יודע, ואח"כ בא המצב השני, שהוא "יודע", מאז ישנו, "ידוע", הדבר שידועים.

- ה -

אופן שלישי - דברי אדמו"ר מוהרי"צ בזה

וכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע במכתבו (כ"א אדר א' תרח"ץ) שנדפס בסוף ס' קיצורים והערות לתניא להצ"צ (אות כ"ב ואילך; ובאג"ק שלו ח"ד ע' רעא) וזה לשונו:

"הנה כל ידיעת דבר איזה שתהי', בהכרח שיהיו בה ג' ענינים; (א) הדבר בעצמו, (ב) מכיל הדבר (הוא, ג) גילוי הדבר". "שלשה ענינים אלו ישנם בכל כחות הנפש, בין בהמקיפים דרצון ועונג ובין בהפנימים דשכל ומדות". "בשכל שלשה ענינים אלו הם; (א) מדע. (ב) יודע. (ג) ידוע". "וביאור דבר זה יובן בכח השכל, הנה ההשכלה היא המדע והאדם המשכיל הוא היודע והמושכל הוא הידוע".

"מדע וידוע וידוע עם היותם מהותים נבדלים, מה שכל אחד מהם יש לו איזה ענין במה שהוא יתרונו על זולתו עם כל זה הנה גם בכללותם יש בהם עצמן סדר והדרגה במעלתם העצמי' בקדימה ואיחור. וסדרן מלמעלה למטה מדע יודע ידוע, ומלמטה למעלה - ידוע יודע מדע".

ולכאורה זהו אופן שלישי, שבענין ה"יודע" פירש שהוא ה"אדם המשכיל" כהרמב"ם, ובטעם הסדר פירש שזהו מפני שמעלת המדע (הדיעה, הדעת) היא למעלה ממעלת היודע. (ואולי זהו ממוצע בין דברי הרמב"ם לדברי הרמ"ק).

והנה דברי כ"ק מוהרי"צ עמוקים ביותר, וצריכים להסבר גדול. ואכ"מ.

- 1 -

חכמי הקבלה אינם סוברים לגמרי כהרמב"ם

והנה אדה"ז לאחרי שמביא דברי הרמב"ם בפנים ספר התניא הרי הוא כותב בהגהה "והודו לו חכמי הקבלה, כמו שכתב בפרדס מהרמ"ק וכו'", כנ"ל.

ונראה שהלשון "הודו לו" מראה שחכמי הקבלה אינם סוברים לגמרי כהרמב"ם, ורק שהודו לו. והוא על דרך שמצינו בכמה מקומות (ראה דוגמא לקמן בסמוך) שכאשר יש מחלוקת בהלכה מסוימת, למשל בין שני תנאים, ואומר "ומודה ר' פלוני לר' פלוני" שבאם הנדון הוא כך וכך (שונה מהנדון שנחלקו בו) הרי תנא פלוני מודה לתנא פלוני. הרי מובן ופשוט שהמחלוקת במקומה עומדת, אלא שכאשר יש שינוי במציאות, הרי הוא מודה לו, היינו ששינוי זה מביא שבנדון זה כבר אין הטעם למחלוקת ולכן הרי הוא מודה לו.

ולדוגמא ראה סוכה יד ע"ב: "תניא כוותיה דשמואל סככה בנסרים של ארז שיש בהן ארבעה, דברי הכל פסולה. אין בהן ארבעה, ר' מאיר פוסל ורבי יהודה מכשיר. ומודה רבי מאיר שאם יש בין נסר לנסר כמלא נסר שמניח פסל (פירש"י: פסולת גורן ויקב דהוא סכך כשר כו') ביניהם וכשרה ומודה רבי יהודה שאם נתן עליה נסר שהוא רחב ארבעה טפחים כשרה ואין ישנים תחתיו והישן תחתיו לא יצא ידי חובתו".

וכן הוא בנדו"ד שחכמי הקבלה אינם מסכימים לגמרי לדעת הרמב"ם, אלא שבנוגע להעניין שהוא המדע והוא היודע, הרי הם מודים לו, מכיוון שהם (חכמי הקבלה) מפרשים עניין זה באופן אחר. וכנ"ל.

ונראה שהחילוק בין דברי הרמב"ם לדברי הרמ"ק הוא יותר מזה, שדברי הרמב"ם הם בנוגע לבורא.

אבל דברי הרמ"ק הם רק בספירות, וכנ"ל שלדבריו כל הג' דעת יודע וידוע, אינם מדברים (במשל באדם, ובנמשל) בהקב"ה אלא רק בספירות כתר⁶ חכמה ובינה.

ונראה שמ"ש בתניא בהגהה "וכמ"ש במ"א שא"ס ב"ה מרומם ומתנשא רוממות אין קץ למעלה מעלה ממהות ובחי' חב"ד עד שמהות ובחי' חב"ד נחשבת כעשייה גופניית אצלו ית' כמ"ש כולם בחכמה עשית", הרי"ז קאי (לא רק על דברי האריז"ל דסמיכי לי', אלא) גם על דברי הרמ"ק. דמאי שנא. ולא עוד אלא שמ"ש אדה"ז בשער היחוד והאמונה פ"ח ש"באמת הקדוש ב"ה הוא רם ונשא וקדוש שמו, כלומר שהוא קדוש ומובדל ריבוא רבבות עד אין קץ ותכלית מדרגות הבדלות למעלה מעלה מערך וסוג ומין כל התשבחות והמעלות שיוכלו הנבראים להשיג ולצייר בשכלם, כי המעלה ומדרגה הראשונה אצל הנבראים היא החכמה" (וממשיך בפ"ט:): "אבל הקב"ה רם ומתנשא ממדרגת החכמה רבבות מדרגות כאלו עד אין קץ, רק מפני שאין בנבראים כח להשיג רק ההשתלשלות ממדרגת חכמה שהיא ראשיתם למדרגת עשיה השפלה לכך אנו אומרים שלגבי הקדוש ב"ה נחשבת מדרגת החכמה כמדרגת עשיה ממש,

(6) וראה המשך תרס"ו בד"ה וילך קרוב לסופו שהרמ"ק (בפרדס שער ג' אם הא"ס הוא הכתר) סובר שהכתר הוא ספירה ולא א"ס.

דהיינו לומר שהוא רם ונשא ונעלה עילוי רב מאד מאד ממדרגת החכמה ולא שייך כלל לייחס אצלו שום ענין המתייחס לחכמה אפילו בדרך מעלה ועילוי רב, כגון לומר עליו שא"א לשום נברא עליונים ותחתונים להשיג חכמתו או מהותו, כי ענין ההשגה מתייחס ונופל על דבר חכמה ושכל לומר שאפשר להשיגו או אי אפשר להשיגו מפני עומק המושג אבל הקדוש ברוך הוא שהוא למעלה מן השכל והחכמה לא שייך כלל לומר בו שאי אפשר להשיגו מפני עומק המושג כי אינו בבחי' השגה כלל, והאומר עליו שאי אפשר להשיגו הוא כאומר על איזו חכמה רמה ועמוקה שאי אפשר למששה בידיים מפני עומק המושג, שכל השומע יצחק לו לפי שחוש המישוש אינו מתייחס ונופל אלא על עשייה גשמית הנתפסת בידיים, וככה ממש נחשבת לגבי הקב"ה מדרגת השכל וההשגה כעשייה גשמית ממש. ואפילו השגת שכלים שבעולמות עליונים ואפילו מדרגת חכמה עילאה המחיה את כולם כדכתיב כולם בחכמה עשית".

והנה אדה"ז כתב זה בהמשך לדברי הרמב"ם (ויל"ע בזה), ומכל שכן שכן הוא לחכמי הקבלה, שאדה"ז פירט אחד מהם – הרמ"ק.

- ז -

דעת האריז"ל

והנה אדה"ז כתב שענין זה, שהוא המדע והוא היודע, "יציבא מילתא" גם לפי קבלת האריז"ל". וכן כתב בשעה"ה"א פ"ט בהגהה: "והנה אחר שנתלבש אור א"ס בבחי' כלים דחב"ד אז שייך לומר מ"ש הרמב"ם הוא היודע והוא המדע והוא היודע ובידיעת עצמו וכו'", הרי כתב שאז "שייך לומר", כי האריז"ל עצמו לא כתב לשון זה בשום מקום. ורק שלפי דבריו "יציבא מילתא" ו"שייך לומר" כן.

וההדגשה שזהו "גם" לפי קבלת האריז"ל, כתב בביאורים לספר התניא (וויינבערג) שזהו מפני שלפי קבלת האריז"ל "אנו יודעים יותר [מאשר לפי קבלת הרמ"ק] שהקב"ה הוא נעלה מעלה מעלה גם מסוג החכמה המובא בדברי הרמב"ם [למרות שזוהי חכמה נעלית מאוד כמובן].

אבל למרות שהאריז"ל לא כתב זה בפירושו, מ"מ מאחר שהאריז"ל מדבר בפירוש אודות התלבשות אור א"ס בספירות חב"ד, הרי יציבא מילתא, היינו ששייך לומר שזהו עניין של הוא וחכמתו אחד וכו'.

ובכל אופן נראה שיש חילוק בין דברי הרמ"ק המפורשים שהובאו לעיל, ובין מה ששייך לומר (כו') להאריז"ל, שהרמ"ק מפרש העניין שדיעה יודע וידוע זה דבר אחד, בספירות כתר חכמה ובינה, בינן לבין עצמן (אלא שמאחר שהספירות הן אורות וכלים הרי נמצא שג' ספירות הללו מאוחדים עם אור אין סוף (וא"כ אולי יש מקום לומר, במידה מסוימת, הוא המדע וכו',

(7) ובלימוד תניא של משפיעים היו נוהגים לומר שזהו מפני שהאריז"ל גילה ענין הצמצום. ולא ביארו בפרטיות מה השייכות לנדר"ד אלא רק בכללות שלמרות שלפי קבלת האריז"ל זה נעלה יותר, בכל זה יציבא מילתא שהוא היודע וכו'. ואכ"מ.

גם בנוגע להאור כו'. ויל"ע ולחפש), אבל תחילת הדיבור הוא אודות האיחוד בין הספירות הנ"ל; ואילו להאריז"ל מדובר אודות האיחוד שבין "אור א"ס" ל"בחינת כלים דחב"ד" כמ"ש בפ"ב בהגהה ובשעיהוה"א שם פ"ט בהגהה שהובאו לעיל.

- ה -

"הודו" או "הסכימו"

כנ"ל, כאן (בפ"ב) כותב אדה"ז שחכמי הקבלה הודו להרמב"ם. ויש שני מקומות בתניא שהוא כותב שחכמי הקבלה כו' הסכימו להרמב"ם:

בפרק מ"ב (ע' ס' ואילך): "דהיינו להיות סור מרע ועשה טוב במחשבה דבור ומעשה מפני ה' הצופה ומביט ומאזין ומקשיב ומבין אל כל מעשהו ובוחן כליותיו ולבו וכמאמר רז"ל הסתכל בשלשה דברים כו' עין רואה ואוזן שומעת כו' וגם כי אין לו דמות הגוף הרי אדרבה הכל גלוי וידוע לפניו ביתר שאת לאין קץ מראיית העין ושמיעת האזן עד"מ רק הוא עד"מ כמו אדם היודע ומרגיש בעצמו כל מה שנעשה ונפעל באחד מכל רמ"ח איבריו כמו קור או חום ואפי' חום שבצפראני רגליו עד"מ אם נכוה באור וכן מהותם ועצמותם וכל מה שמתפעל בהם יודע ומרגיש במוחו וכעין ידיעה זו עד"מ יודע הקב"ה כל הנפעל בכל הנבראים עליונים ותחתונים להיות כולם מושפעי' ממנו ית' כמ"ש כי ממך הכל וז"ש וגם כל היצור לא נכחד ממך וכמ"ש הרמב"ם [והסכימו לזה חכמי הקבלה כמ"ש הרמ"ק בפרד"ס] שבידיעת עצמו כביכול יודע כל הנבראים הנמצאים מאמיתת המצאו וכו'".

ובפמ"ח בסופו (ע' סח, א) (בעניין החילוק בין אדם ש"מצייר בדעתו איזה דבר שראה או שרואה הנה אף שכל גוף עצם הדבר ההוא וגבו ותוכו ותוך תוכו כולו מצוייר בדעתו ומחשבתו מפני שראהו כולו או שרואהו הנה נקראת דעתו מקפת הדבר ההוא כולו. והדבר ההוא מוקף בדעתו ומחשבתו רק שאינו מוקף בפועל ממש רק בדמיון מחשבת האדם ודעתו" לבין ידיעתו של הקב"ה):

"אבל הקב"ה דכתיב ביה כי לא מחשבותי מחשבותיכם כו' הרי מחשבתו ודעתו שיודע כל הנבראים מקפת כל נברא ונברא מראשו ועד תחתיתו ותוכו ותוך תוכו הכל בפועל ממש".

"אך ידיעתו ית' המיוחדת במהותו ועצמותו. כי הוא המדע והוא היודע והוא היודע ובידיעת עצמו כביכול יודע כל הנבראים ולא בידיעה שחוץ ממנו כידיעת האדם. כי כולם נמצאים מאמיתתו ית'. ודבר זה אין ביכולת האדם להשיגו על בוריו וכו'".

ובהגהה שם: "כמ"ש הרמב"ם ז"ל והסכימו עמו חכמי הקבלה כמ"ש בפרד"ס מהרמ"ק ז"ל וכו' לפי קבלת האר"י ז"ל בסוד הצמצו' והתלבשות אורות בכלים כמש"ל פ"ב".

ונראה שטעם החילוק הזה פשוט: בפ"ב מדובר אודות איחוד של הקב"ה וחכמתו, יודע ומדע, ובזה יש חילוקים בין הרמב"ם להרמ"ק והאריז"ל (וכנ"ל באריכות) אבל בעניין הידוע, היינו ענייני העולם (והעולמות) הידועים להקב"ה, בזה אין חילוק (מהותי), שכמו שלהרמב"ם ידיעתו של הקב"ה בזה הוא מפני שזהו בידיעת עצמו וכו' כנ"ל, הרי עד"ז הוא גם להרמ"ק בפרדס, כמובא לעיל: "והענין, כי אין ידיעתו בעניינים מצד השגחתו בהם אחר הפרדס ממנו.

אלא בהשכלה ובידיעת עצמותו ידע וישגיח כל ענייני העולם, כי הדברים שבמציאות הם נמצאים ומיוחדים אליו בעצמותו. כי הוא דפוס כל הנמצאים כלם והם בו במציאות דק ונבחר שבעולם עד שאין לכל הנמצאים שלימות אם לא שלימותם במציאות הנבחר ההוא המתיחד בממציאם וכפי רדתם מאת פניו כן ירדו משלימותם וממעלתם, ועד"ז הוא להאריז"ל כמ"ש בשעהיוה"א פ"ט בהגהה הנ"ל: "מ"ש הרמב"ם . . ובידיעת עצמו וכו' לפי שבח' כלים דאצילות נעשים נשמה וחיות לבי"ע ולכל אשר בהם".

וא"כ בענין ה"ידוע" מתאים לומר "הסכימו".

ויש לציין שגם "הסכימו" אין זה שהם אומרים אותו דבר ממש, שאם הי' כך הי' לו לכתוב "וכן כתבו" (וכיו"ב), אלא הכוונה שהם מסכימים לעצם הענין (שעניני העולם ידועים להקב"ה מצד שהם (עניני העולם) באים ממנו וכיו"ב) בבחינת הילכתא כוותי' ולא מטעמי', שהטעם הוא באופן אחר קצת.

- ט -

החילוקים בין הרמ"ק להאריז"ל

ולוא דמסתפינא, אולי יש מקום לומר בביאור מ"ש בתניא "כמ"ש הרמ"ק . . וגם לפי קבלת האריז"ל וכו'", שהו מפני הידוע שיש חילוקים בין הרמ"ק להאריז"ל בענין הספירות, בענין הפשיטות והציור שבאורות ועד"ז בכלים שבספירות כדלקמן:

מובא ומבואר בחסידות באריכות (בכמה מקומות, וכולם נקבצו באו לה, בבהירות גדולה ובסדר מופתי, בספר הערכים - חב"ד כרך ד', בערך "אורות דספירות - פשיטותם" ו'ציורם"). ושם נסמן), שיש מחלוקת בין המקובלים הראשונים (והרמ"ק בפרדס שער ד' בתחילתו קרא להם "המקובלים האחרונים", היינו שהיו קרוב לזמנו של הרמ"ק) בענין הספירות. שלכולי עלמא יש בספירות הן אורות והן כלים. אבל נחלקו מי מהן הוא העיקר. והרמ"ק בפרדס שם (שהוא שער העצמות וכלים) הביא תוכן דבריהם בקיצור, שר' מנחם מראקנטי סובר שעיקר ציור הספירות הוא בכלים. והמובא לקמן (כמעט) עד סוף הסעיף הוא מספר הערכים הנ"ל (ע' סה ואילך).

"והחילוק שבין השיטות:

שיטת הרקנטי היא - שהאורות המתגלים ממנו ית', (וגם לאחרי התפשטותם בכלים), הם מושללים לגמרי מהציור דספירות. דלהיות ש(לדעתו-) באוא"ס המאציל לא שייך ענין הספירות כלל (גם לא בהעלם) - מכיון שהוא ית' פשוט בתכלית הפשיטות, במילא: גם האורות הנאצלים המתפשטים ממנו - מכיון שאור הוא מעין המאור (כנ"ל בתחילת הסעיף), הם פשוטים בתכלית. ולכן לדעתו - הציור בספירות הוא רק בהכלים, אלא שבכלים אלו מתפשט אור המאציל המחי' כל כלי לפי אופנה;

שיטת המערכת היא - שגם האורות המתגלים ממנו ית' הם בבחי' ספירות. כי מכיון שלדעתו - גם באוא"ס המאציל יש ספירות בהעלם, והספירות דאצילות הן הגילוי דע"ס הגנוזות, במילא - גם האורות (עם היותם ענין הגילוי שבדוגמת מקורם, מ"מ) הם בבחי' הספירות. אלא שאעפ"כ: גם לדעתו - ענין הספירות כמו שהוא מצד האורות, הוא בבחי' בל"ג, והגבול ממש

דספירות - הוא מצד הכלים, אלא שלפי דיעה זו - גם הגבול ממש דספירות (שמצד הכלים), הוא (לא ענין שנתחדש (כדעת הרקנטי), כ"א) - הגילוי דע"ס הגנוזות;

והכרעת הרמ"ק (בפרדס) והאריז"ל היא - דעם היות שהאורות מצ"ע מושללים מהציור דספירות (כדעת הרקנטי), והציור דספירות בא מצד הכלים, אעפ"כ - לאחרי התלבשותם בכלים, נעשים גם האורות בבחינת ספירות,

אלה, שבהסברת דבר זה - יש חילוק בין שיטת הרמ"ק ושיטת האריז"ל:

לשיטת הרמ"ק - האורות מצ"ע (לפני התלבשותם בכלים) הם פשוטים לגמרי, וענין הספירות נתחדש בהם מצד הכלים;

ולשיטת האריז"ל - גם האורות (מצד עצמם) יש בהם ספירות, אלא שספירות אלו הן בבחי' פשיטות לגבי הספירות דכלים, ובמילא הן בהעלם ואינן ניכרות כלל. וע"י שהאורות מתלבשים בכלים, שאז נקנה בהם הציור דספירות שמצד הכלים - מתגלה עי"ז בהאורות הציור דספירות שיש בהם מצד עצמם.

וד' הביאורים דלעיל ח"א, באופן הציור דספירות בהאורות שבכלים - הם לד' שיטות אלו שבענין הספירות: ביאור הא' דלעיל שם - היא לשיטת הרקנטי; ביאור הב' - לשיטת הפרדס; ביאור הג' - לשיטת האריז"ל; וביאור הד' - לשיטת המערכת. וההסברה בזה:

לשיטת הרקנטי שהספירות הן רק הכלים, ואילו אור המאציל המתפשט בהם הוא אור פשוט, מובן - שהציור דספירות מתייחס הוא רק להשפעה הבאה מהאורות, ולא להאורות עצמם (כביאור הא' דלעיל שם), מכיון שלשיטה זו - האור הוא פשוט;

לשיטת הפרדס והאריז"ל שהספירות הן האורות והכלים, היינו: דעם היות שהאורות מצ"ע הם פשוטים, מ"מ לאחרי התלבשותם בכלים נעשים בבחי' ספירות, מובן שביחס הציור דספירות להאורות - ב' קצוות: מצד אחד - מתייחס הוא (לא רק להשפעה שמהאורות, כ"א) גם להאורות עצמם - מכיון שלפי שיטה זו, ע"י הכלים נעשה ציור דספירות גם בהאורות; אבל לאיך גיסא: מכיון שהאורות מצ"ע הם פשוטים והציור דספירות נקנה בהם רק מצד הכלים המלבישים אותם - הרי מובן, שהציור אינו נקנה בעצמותם כ"כ,

אלא שבזה גופא [מה שהציור דספירות אינו נקנה בעצמות האורות כ"כ] - יש חילוק בין שיטת הפרדס לשיטת האריז"ל:

לשיטת הפרדס שהאורות מצ"ע הם פשוטים לגמרי והציור דספירות נקנה בהם רק מצד הכלים - הציור דספירות שנקנה בהאורות הוא רק בנוגע לפעולתם והשפעתם (כביאור הב' שבח"א);

ולשיטת האריז"ל, שהסיבה מה שנקנה בהאורות הציור דספירות ממש (שמצד הכלים), הוא לפי שגם האורות מצ"ע יש בהם ספירות (אלא שהן בבחי' פשיטות (ובהעלם) לגבי הספירות כלים) - הציור דספירות ממש (הבאות מצד הכלים) מתייחס הוא גם להאורות עצמם (ולא רק בנוגע לפעולתם והשפעתם). ורק שאעפ"כ: מכיון שסו"ס - הציור דספירות ממש הו"ע שנתחדש בהם מצד הכלים, לכן - אינם מוגבלים בזה כל כך".

(שם עמ' סה-סז)

ו"בענין הגבול" דכלים - שתי שיטות:

שיטת האריז"ל היא - שהכלים הם גבול בפועל (אלא שאינו כהגבול דנבראים, כמוכן).

וזהו מה שאמרו "שיעור קומה כו' רל"ו אלפים כו'", שהכלים הם בהמדה דרל"ו אלפים כו'; ושיטת הפרדס היא - שהכלים עצמם הם בל"ג, ומה שנקראים "גבול" - הכוונה בזה היא, שהם כח הגבול - לפעול הגבלה בב"ע.

(שם עמ' סח-סט)

"הפשיטות של הספירות דאורות לדעת האריז"ל, היא רק לגבי הספירות דכלים. והיינו, שגם הספירות דאורות הן ענין חיובי, ורק שאינן בבחי' הגבלה כהספירות דכלים

[ועם היות שפשיטות הספירות דאורות (לדעתו) הוא באופן כזה שאינן נקראות בשם ספירות כלל (ודלא כהמערכת, שהתואר "ספירות" הוא גם מצד האורות עצמם, ורק שאינן בבחי' הגבלה כ"כ) - הנה זהו רק מה שהבל"ג שלהן הוא באופן מופשט ביותר, אבל מ"מ - הו"ע של ספירות ממש

ובדוגמת השכל שבנפש המשכלת דעם היות שלגבי השכל שבמוח הגשמי הוא כמו למעלה מהשכל ממש, אעפ"כ הו"ע של שכל];

לדעת הפרדס, הפשיטות של הספירות דאורות הוא (לא רק לגבי הספירות דכלים, כ"א) - שכל ענין הספירות שבהן הוא רק ענין שלילי, היינו: שהכוונה בהתואר "חסיד" וכיו"ב (ענין הספירות) בהאור, היא רק לשלול ממנו ית' הענין דהעדר התכונה והחסד וכיו"ב.

אבל אעפ"כ: מכיון שסוף סוף אנו מתארים אותו ית' בהתוארים ד"חכם" ו"חסיד" (אף שהכוונה בזה היא רק - מה שאין שייך לומר עליו ח"ו שאינו חכם וכו') - הרי נמצא, שגם הספירות שבאורות הם בגדר תואר, ורק שהן "תוארים שלילים".

(שם עמ' עט)

"החילוק בין הרמ"ק להאריז"ל:

ההכרעה דלעיל (סק"ד) בין שיטת הרקנטי (דלעיל סק"א) לשיטת המערכת והמג"ד (דלעיל סק"ב וג'), שהספירות הן אורות וכלים

- היינו: שהספירות הן לא רק כלים בלבד (כדעת הרקנטי), כ"א שגם האורות הן בבחי' ספירות; אלא שאעפ"כ: הציור ד"ספירות" שבהאורות הוא לא מצד האורות עצמם (כדעת המערכת והמג"ד) כ"א מצד התלבשותן בכלים -

הוא, הן לפ"ד הרמ"ק והן לפי דעת האר"י ז"ל. אלא שבהכרעה זו גופא - חידש האריז"ל הן בענין הכלים (כדלקמן ח"א) והן בענין האורות (כדלקמן ח"ב), שחידוש זה הוא הכרעה (לא רק בכללות ענין הספירות, אלא) גם בענין האורות גופא ובענין הכלים גופא.

"והיינו, שהכרעת הרמ"ק (דלעיל סק"ד), היא רק בכללות ענין הספירות, אבל בענין האורות גופא ובענין הכלים גופא - סובר הוא כהרקנטי [שהכלים הם בריאה יש מאין ושהאורות הם פשוטים]; משא"כ הכרעת האריז"ל היא גם בענין האורות עצמם ובענין הכלים עצמם".

(שם עמ' קח-קט)

החידוש של האריז"ל בענין הכלים:

"חידוש האריז"ל בענין הכלים - הוא בשתיים:

א. הכלים הם אלקות, ומה שהם בבחי' גבול - זהו לפי שהאצלתן היא מן הרשימו.

ב. עם היות ששרש הכלים הוא מהרשימו (כנ"ל), התהוותן בפועל הוא מן האורות. והיינו, שגם האורות [עם היות ששרשם הוא מהאור שלפני הצמצום, מ"מ: להיות שגם האורות נמשכו מהרשימו-] יש בהם (בהעלם) ענין ה"גבול" דכלים הנקרא "עביות" שבאור, ומהעביות שבהאורות נתהוו הכלים.

עוד חילוק בין הרמ"ק להאריז"ל בענין הכלים: לפי הרמ"ק - הכלים הם רק כח הגבול, ולפי האריז"ל - הם גבול בפועל".

(שם עמ' קי)

והחידוש של האריז"ל בענין האורות:

"חידוש האריז"ל בענין האורות הוא - דזה מה שע"י התלבשותם בכלים נעשה בהם הציור דספירות, הוא לפי שגם מצ"ע (לפני התלבשותם בכלים) יש בהם ספירות, אלא שספירות אלו - להיותן מצד האורות ("גילוי") הן בבחי' פשיטות גבי הספירות דכלים".

(שם עמ' קיא)

ע"ש בס' הערכים עוד באריכות, ושם גם נסמנו המקורות לכל הנ"ל.

ולפי כל הנ"ל ששיטות הרמ"ק והאריז"ל בענין הספירות שונות זו מזו הרי יש לבאר (או עכ"פ - להוסיף ביאור) בלשון אדה"ז הנ"ל "כמ"ש הרמ"ק בפרדס וגם לפי קבלת האריז"ל וכו'", היינו מפני שיש שינויים ביניהם, כנ"ל.

- יו"ד -

מעלת הספירות להאריז"ל

והנה לכאורה לפי כהנ"ל הי' נראה שענין הספירות להרמ"ק הוא יותר נעלה מאשר להאריז"ל שלשיטתו הן האורות והן הכלים הם יותר בפשיטות, ולהאריז"ל יש בהם יותר גבול, אבל מבואר שבעומק הענין הרי שיטת האריז"ל נעלית יותר, וראשית נעתיק בזה מדברי הרבי בשיחת ש"פ בשלח תשט"ו דברים עמוקים ביותר, כפי שהובאו בספר הערכים שם (עמ' קי):

הכרעה זו של האריז"ל, היא מצד בחינת קו האמצעי (שעולה עד פנימיות הכתר) - בחינת אמת לאמיתו. והיינו, שכל השיטות הן שיטות אמיתיות - ד"אלו ואלו דברי אלקים חיים", אלא - ששיטה אחת היא מצד "למעלה"; שיטה אחת היא מצד "למטה"; ושיטת האריז"ל המכרעת בין הדיעות (הנ"ל) וכוללת אותם (ו"הלכה כדברי המכריע") - היא "אמת לאמיתו".

ובכללות לפי המבואר בזה יש כמה ענינים, ומהם שזה שהאוא"ס מתלבש בכלים שהם מוגבלים (כו') הרי זה עצמו מורה שהאור הוא בלי גבול כלל כו'.

ובפרטיות, נראה ששני החידושים של האריז"ל בענין הספירות (הנ"ל סעיף ט'), שניהם הם תוצאה מענין הצמצום, שענין הגבול שבכלים הוא תוצאה מענין הרשימו שהיא תוצאה מהצמצום כידוע ומבואר בכמה מקומות.

וכן החילוק בין הרמ"ק להאריז"ל בענין האורות, שלהרמ"ק יש בהם יותר פשיטות וכו', זהו ג"כ תוצאה מזה שהרמ"ק "לא ידע" מענין הצמצום, וכמ"ש בשיחת ש"פ בשלח תשט"ו:
והנה, משנ"ת שלדעת הפרדס האורות הם פשוטים - הרי זה מוכרח מדעת הפרדס עצמה:

ידוע שהרמ"ק לא ידע מענין הצמצום. ולדעת המקובלים שלא ידעו מענין הצמצום, הנה בשעה שדיברו בענין הספירות, בהכרח לומר - לדעתם - שהאורות הם פשוטים, דכיון שהאורות הם בדביקות במקורם, ואין ענין של צמצום באמצע, הרי לא יתכן שיהי' בהאורות איזה ענין של ציור, ועכצ"ל שהאורות הם פשוטים, וציור הספירות הוא רק מצד הכלים.

וזהו מ"ש הפרדס שהע"ס הגנוזות הן שרשי הכלים ולא שרשי האורות (העצמות), "כי העצמות (האורות) הכל אחד ואין צריך לא לשורש ולא למקור" - דכיון שלא ידע מענין הצמצום, הרי לשיטתו, כאשר אין צמצום באמצע, אזי האורות הם בדביקות והם מציאות אחת עם מקורם, שהרי זהו החילוק בין אורות לכלים, שהאורות הם בדביקות והכלים הם ע"י הפסק.

וכמו שהוא גם בענין אור הכלול ואור המתפשט שהם באין ערוך זל"ז, שמבואר בזה שלדעת הפרדס אינם באין ערוך כ"כ - כי, באור הכלול גופא הרי זה כאילו נאמר שיש בו האור כמו שהוא לעצמו והאור כמו ששייך להתפשט חוץ ממנו, ושניהם (גם אור המתפשט) הם מצדו הוא, היינו, שמצד האור עצמו הרי הוא שייך כבר להתפשט חוץ ממנו. וכיון שזהו גם מצד האור עצמו, הרי בהכרח שהאורות הם פשוטים, דהיינו, באופן של שלילה בהחלט.

"הנה כבר יצאנו מכוונת מאמר זה".

וה' הטוב יכפר בעדי.



בדין שימשו ונמצאת טמאה*

הגאון החסיד הרב יוסף יצחק פעוונזער שליט"א

מנכ"ל מוסדות "סיני - ליובאוויטש" בצרפת

[למד בישיבתנו הק' תשכ"ה - ל"ז]

- א -

בשו"ע הל' נדה סי' קפ"ה, סעיף ה': הי' משמש עם הטהורה ואמרה לו נטמאתי, ופירש מיד - חייב כרת, שיציאתו הנאה לו כביאתו. כיצד יעשה: נועץ צפורני רגליו בארץ ושוהה בלא דישה עד שימות האבר, ופורש באבר מת.

ובהגהת הרמ"א: וימלא פחד ורתת על העבירה שבאה לידו, ולא יסמוך עלי', רק יסמוך על ידיו ורגליו, שלא יהנה ממנה. ואם פירש ממנה בקישוי ובשוגג שלא ידע שאסור לפרוש ממנה, יתענה מ' יום. וא"צ להיות רצופים, רק כל שבוע ב' ימים, כגון ב' וה'. ובליל התענית (היינו הלילה שאחר התענית. אדה"ז) אסור ביין ובשר. ואם לא יוכל להתענות, יפדה כל יום בממון שיתן לצדקה, כפי ערך ממון שיש לו, כי עשיר יתן יותר קצת מעני (ולעני - עי' או"ח סי' של"ד לענין חילול שבת, דשבת ונדה כי הדדי ניהו בתשובתן. אדה"ז). ויש להחמיר בתשובתו, וכל המרבה לשוב - זכות היא לו. והאשה אי"צ כפרה (דאנוסה היא. אדה"ז). ואם שימשה שלא בשעת ווסתה, ומצאה דם אחר תשמיש, אפי' נמצא על עד שלו, מקרי אונס, אפילו לא בדקה תחלה. וא"צ כפרה לא הוא ולא היא (ואין להחמיר עליהם להצריכם כפרה, דא"כ לבו נוקפו ופורש. אדה"ז).

* לכבוד ש"ב גסי הגאון החסיד הרב יחיאל מנחם מענדל שליט"א קלמנסון.

לפני ימים אחדים ישבנו ביחד בירושלים ת"ו בישיבת דעת מנחם בראשות הרב שאול סילם שליט"א, לרגל השבעה על אשת נעורים אחותי הרבנית שטערנא ע"ה, ובאו מכמה ישיבות מחוגים שונים לנחם, באמרום שאינם מכירים אותך אישית, אבל בישיבה שלהם משתמשים בשופי בספרים שזכינו שחיברת והוצאת לאור.

חשבתו לעצמי: זכית! זה בטח מביא כבוד לליובאוויטש וגורם נחת רוח רב לרבינו נשיא דורנו.

בסיום מסכת הוריות מובאת המחלוקת האם סיני (בקיאות) עדיף או עוקר הרים (פילפול) עדיף.

לרוב, להצליח לקלוט ולהבין הפילפולים של הראשי ישיבות, נצרך ידיעה רחבה ועמוקה של כמה שנים בישיבה וכו'.

הלוא בידעי ומכירי קאמינא, שאתה מוסר שיעורים גם בישיבה גדולה וגם לבעלי בתים וגם לקהל הרחב בסיום הרמב"ם בפאריז ובעוד ערים ומדינות, בבקיאות ועמקות יוצאים מהכלל, והכל (כלשון הרמב"ם בהקדמתו) בלשון ברורה ודרך קצרה, באופן שיהיה מובן וגלוי לקטן ולגדול, ופשוט אתה מצליח להאיר עיניהם בהנאה גלויה על שהצליחו להבין העושר שבדברים.

והנני להעלות על נס שבד בבד, אתה מתנהג בפשטות ובענוה ובחן חסידי, באהבת ישראל אמיתית.

הנני בטוח שתצליח להתגבר ולהוסיף חייל בכל הנ"ל ובפרט בחינוך הצעירים ללימוד בבקיאות ובעמקות עם גישמאק גם בתורת הנגלה וגם בתורת ומונהגי החסידות, ושבקרוב ממש נזכה לאוהלה האמיתית והשלימה ולהקיצו ורגנו וגו'.

- ב -

הנהגה ההפך בין שוגג (שלא ידע וכיו"ב) בלבד דצריך כפרה, לבין אונס דאי"צ כפרה, מבואר בלשון הרמב"ם (הל' שגגות ה' ו'): הבא על אשתו שלא בשעת ווסתה וראתה דם בשעת תשמיש, הרי אלו פטורין מקרבן - שזה אונס ולא שוגג שהשוגג הי' לו לבדוק ולדקדק ואילו בדק יפה יפה ודקדק בשאלות לא הי' בא לידי שגגה, ולפי שלא בדק בדרישה וחקירה ואח"כ יעשה - צריך כפרה; אבל זה מה לו לעשות הרי טהורה היתה ושלא בשעת ווסתה בעל - אין זה אלא אונס וכו'.

הרי דלא מקרי אונס להיפטר מדינא מכפרה - רק במקום אונס מוחלט, ואילו במקום (דאפילו) ע"י בדיקה "יפה יפה" וכו' יתכן שהי' מונע ה"שוגג" שלו - בכל זאת חייב כפרה.

ועפ"ז קשה בדברי הרמ"א: מקרי אונס - אפילו לא בדקה תחלה. כי כל הסעיף דן בנטמא מדם ווסתה (נדה), כפשטות הלשון והענינים (ולא בדם מחמת תשמיש (שמקומו בסי' קפ"ז)), וברישא מיירי (א) שהרגישה שנטמאה (ב) באמצע תשמיש ואמרה לו תיכף (ואסור לפרוש באבר חי, ובשוגג - צריך כפרה, אבל היא - לא, דאנוסה היא וכו') - דאפילו אם תבדוק לפני תשמיש לא הי' מועיל במאומה לאונס הזה (דנטמאה בתוך תשמיש); ובסיפא מיירי (א) שלא הרגישה כלל ביציאת הדם, ולכן (ב) יתכן דנטמאה כבר לפני תשמיש (אלא שלא הרגישה) - דבזה שפיר הי' מועיל באם היתה בודקת לפני תשמיש, ואפשר דלא הי' בא לידי האיסור,

וא"כ קשה דאי"ז אונס מוחלט כי אם שוגג (שלא בדק יפה יפה), ולכן מפ' הכ"מ (שם) דהרמב"ם מיירי דבדקה לפני תשמיש. ולו יהא דמל' הרמ"א "שמשה שלא בשעת ווסתה" מוכח דהיא אשה שיש לה ווסת קבוע ושמשה שלא בשעת ווסתה, דמדינא אי"צ בדיקה כלל לא לפני תשמיש ולא לא"ת, ואדרבה אין לה להחמיר בזה בפני בעלה כדי שלא יהא לבו נוקפו ופורש; ופסק הרמ"א שסברא זו היא עיקר וכן נהגו (קפ"ד, א. קפ"ו, א) - בכל זאת הנה לפועל לא הווה אונס, כי אלו בדק יפה ודקדק אפשר שהי' מונע האיסור,

ואדרבה; דעת אדמוה"ז (קפ"ד, ג) דאפילו באשה שיש לה ו"ק הנה: כל אדם רשאי להחמיר על עצמו לצוות לאשתו לבדוק קודם תשמיש, והרי זה משובח.

וצריך עפ"ז ביאור הטעם (של דיעה זו) דמקרי אונס אפילו לא בדקה תחלה. וכפי שיתבאר לקמן (ס"ג ואילך).

ועוד קשה, במה שהוסיף אדמוה"ז (ס"ק י"ד): (ולא רק מדינא אי"צ כפרה, אלא אף) אין להחמיר עליהם להצריכם כפרה, דא"כ לבו נוקפו ופורש. ולכאורה - נניח דבפעם הזאת מקרי שפיר אונס אפילו לא בדקה (מאיזה טעם שיהי') ולכן מדינא פטור מכפרה, הרי בכל זאת לא שייך הטעם דלבו נוקפו - דפשטות הכונה דע"ז (חומרת כפרה שלא בדקה בתחלה) יפרוש לפעם הבא מפחד שיחזור מקרה כזה - כי יבדוק לפני תשמיש ולא יפחד.

ועפ"י כהנ"ל צריך ביאור מדוע לא יתחייבו מדינא בכפרה כמו בשוגג, ועכ"פ מדוע אין מחמירין עליהן להצריכם כפרה. ובפרט שהאריך ברמ"א לפני זה בפרטי התשובה והתענית בהדגשת חומרת הדבר, עד ש"ש להחמיר בתשובתו (טעמו בצדו) כל המרבה לשוב זכות היא לו; ואפילו באונס - מוכח מדברי אדמוה"ז דאם לא השלילה דלבו נוקפו היינו מחמירין

להצריכם כפרה. וי"ל שהטעם לזה בפשטות הוא מל' הרמ"א בעצמו בריש הסעיף בנדון (דהי' משמש ואמרה נטמאת) של אונס גמור ופטור מדינא מכפרה וכו', דכותב: וימלא פחד ורתת על העבירה שבאה לידי.

[ולכאורה איך שייך הלכה וציווי על מדת היראה והפחד שבלב. וי"ל דאי"ז בלשון של חיוב וציווי כי אם בלשון הבטחה, שיהודי בטבעו ימלא בפחד ורתת. וטעמו בצדו: על העבירה שבאה לידי. איה"נ - באה לידי מצד עצמה (באונס) שלא בפשיעתו, אבל מה הגיע לידי? - "עבירה", ויודע שלא יאונה לצדיק כל עוון וכו'].

- ג -

והנה הרמ"א מציין המקור לשיטתו להמרדכי (ריש הל' נדה שלו שעל מס' שבועות) ותשובות הרא"ש כלל כ"ט, סימן ב' - בשם מהר"מ. וז"ל הרא"ש: שאלה כו' אשה ששמשה שלא בשעת ווסתה בלא בדיקה ובשחרית מצאה עצמה טמאה וכו' להצריכה כפרה או לא כו', ורבנא מאיר (מהר"מ) לא ה' מטיל עלי' שום דבר, כי בפ"ב דשבועות (דף י"ח, ריש ע"א) קאמר: ואי שלא בשעת ווסתה - אונס הוא (ופטור מכפרה); ואם אתה מצריכה כפרה - לבו נוקפו ופורש. ועוד זו האשה לא'ת ראתה [ועד"ז במרדכי (שם)]. אלא שלא מפורש בו שלא בדקה. ועי' בנו"ב הבא לקמן שמפרש דברי המרדכי - בבדקה. עיי"ש. וי"ל שלכן מציין אדמוה"ז לתשובת הרא"ש בלבד].

והנה בשו"ת נו"ב מהדו"ת סי' צ"ו מביא שהרז"ה משיג על הרא"ש והמרדכי בשם מהר"ם, וסובר דבלא בדקה לא מקרי אונס וחייבים כפרה, כנ"ל בארוכה. ומביא רא' מהגמ' נדה (י"ב, ריש ע"א). דגרסינן: בעא מיני' רבי זירא מרב יהודה: אשה מהו שתבדוק עצמה לבעלה (פי' לפני תשמיש. תוס'). אמר לי': לא תבדוק. ותבדוק - ומה בכך. - אם כן לבו נוקפו ופורש. בעא מיני' רבי אבא מרב הונא: אשה מהו שתבדוק עצמה כשיעור ווסת (מיד לאחד בעילה. רש"י) כדי לחייב בעלה (חטאת או אשם תלוי, עיי"ש). אמר לו: לא תבדוק. ותבדוק - ומה בכך. - אם כן לבו נוקפו ופורש.

ומזה הוכחה חותכת (לכאורה) שאף לאחר המסקנא דר"י שתקנת חכמים שאין לבדוק לפני תשמיש מחשש דלבו נוקפו ופורש, מ"מ אם היתה בודקת לפועל לא"ת ומצאה דם - ה' בעלה מחויב בכפרה, כדמוכח בדברי רבי אבא. ואפילו לפי מסקנת רב הונא שמאותו חשש דלבו נוקפו ופורש אין לבדוק לכתחלה לא"ת ג"כ, מ"מ אם לפועל בדקה או שמצאה דם לא"ת (שלא הרגישה ביציאה) כבנידו"ד (הרמ"א) או נידון הרא"ש וכיו"ב - מוכח מסוגי' זו דמחויב בכפרה.

ובכדי לתרץ הוכחת מהר"מ משבועות, מפרש דשם מיירי שבדקה לפני תשמיש והוי אונס גמור, ומדייק בל' המשנה שם (יד, ב.): ה' משמש עם הטהורה, בה"א הידיעה, דמיירי בטהורה גמורה שבדקה לפני תשמיש ומצאה טהורה שאז וודאי מקרי אונס כשפירסה אח"כ נדה באמצע

(1) והביאור:

"אונס - רחמנא פטרי" - הוא טעם לפוטרו מעונש וכפרה, אבל - "כמאן דעיביד לא אמרינן" בפעולת החיוב, ועד"ז בפעולת השלילה - דבכל זאת באה לידי עבירה. וראה הבא בפנים בחצאי ריבוע.

הבעילה.

והנו"ב (שם) מוסיף לבאר בזה, שאפילו את"ל דבנידון הגמ' דשבועות לא מידי שבדקה לפני תשמיש - בכל זאת אין מזה סתירה להוכחת הרז"ה מנדה, ואין מזה ראי' כלל לשיטת מהר"מ, כי בשבועות מיירי דפירסה נדה באמצע הבעילה, שלזה לא הי' מועיל בדיקה שלפני תשמיש, ובצירוף שיש לה ו"ק שאין בכלל חיוב בדיקה לפני תשמיש מצד עצמה, לכן הוי אונס גמור (ומקרי הטהורה בהחלט) אף בלא בדקה; משא"כ בהסוגי' דנדה וכן בנידו"ד (הרמ"א) דיתכן דפירסה נדה כבר לפני הבעילה (כיון שלא הרגישה) ואפשר שהי' מונע מלבעול נדה ע"י הבדיקה שלפני התשמיש.

וא"כ קשה: מהי הוכחת מהר"ם מהגמ' שבועות, וכן הקושיות דס"א, למה מקרי אונס כשאפשר בבדיקה ואיך חוששין ללבו נוקפו ופורש.

- ד -

ומבאר בזה הנו"ב (שם) דנכון דבאמת לא נחשב אונס דאפשר שאם היתה בודקת היתה ניצלת משגגה זו, אלא שמתעם זה² שתיקנו חכמים שלא תבדוק משום לבו נוקפו ופורש - מהך טעמא גופא תיקנו שאף בלי בדיקה לא יצטרכו כפרה, שאם בלי בדיקה יצטרכו כפרה וע"י הבדיקה תנצל מהצרכת כפרה - ממילא תבדוק עצמה להציל עצמה מכפרה, וממילא יהי' לבו נוקפו ופורש. אי נמי שע"י הצרכת כפרה עצמה יהי' לבו נוקפו ופורש, שבזה יראה דלא מיחשיב זה אונס, שאם הי' מיחשיב אונס לא הי' צריך כפרה, כמפורש במסכת שבועות. ומבאר שהכונה בההוכחה משבועות הוא רק דכשהוא אונס פטור מכפרה, ושלכן תיקנו ג"כ דאין להצריך כפרה אף כשלא בדקה, דאל"כ - דהיינו אומרים דאינו אונס בגלל שלא בדקה הי' לבו נוקפו ויתחילו בבדיקה ולבו נוקפו ופורש - היפך תקנת חכמים².

ויומתק זה עפ"י מה שמבאר (שם) בההפרש בין נידו"ד (שפטורים מכפרה) לניסת עפ"י עדים ונמצא חי שחייבת בקרבן ואפילו כשהי' עפ"י בי"ד (ראה רמב"ם הל' שגגות פ"ג, פי"ד, ג) - דמ"מ "אונס" זה (דניסת) - עפ"י טעות ושגגה ולא אונס; משא"כ שימשה שלא בשעת ווסתה - שהיא מותרת לשמש ואין כאן טעות³, ועפ"י דין תורה היא מותרת לשמש וכו'. ועפ"י יובן איך תיקנו⁴ דהוי אונס.

ומה שמק' הרז"ה מהגמ' דנדה, מבאר הנו"ב (שם) דיש הפרש בין הס"ד להמסקנא. דהקס"ד דר"א הי' דחשש דלבו נוקפו הוא רק על לפני תשמיש, דיסבור הבעל דמדבדקה עתה ש"מ דהרגישה ויפרוש ממנה עכשיו, משא"כ לא"ת אין חוששין דיפרוש לפעם הבא; אבל להמסקנא דרב הונא - חוששין שיפרוש גם לפעם הבא, וממילא אין כאן חיוב חטאת והצרכת כפרה כלל, דגם בזה איכא חשש לבו נוקפו ופורש פעם אחרת, ושפיר קם לי' פסק רמ"א שא"צ כפרה.

(2) ראה הביאור לקמן ס"ד.

(3) פשוט - שכ"ז רק ביחס לה"גברא" דהי' מותר ולכן הוי אונס לגבי' אבל עצם הפעולה היתה לפועל (כנ"ל) עבירה (באונס).

(4) ועפ"י יובן הדיוק ב"מקרי אונס".

וצריך ביאור:

א. מהן סברות הס"ד והמסקנא (לפי שיטת הרמ"א וכן הרז"ה), והלא זהו דבר מציאותי אם יש יסוד לחשוש שיפרוש לפעם הבא, או לא.

ב. א"כ קשה לאידך גיסא, להרז"ה איך יתאים שיטתו דצריכים כפרה עם מסקנת הגמ'.

- ד -

והביאור בכ"ז:

בהקדים שצ"ל שורש הענין דלבו נוקפו ופורש. והנה כתבו התוס' בשם הר"ח (נדה, שם, ד"ה לבו נוקפו): כיון דרואה אשתו בודקת מחשב שאם לא הרגישה לא היתה בודקת, לפי שידעת שחכמים לא תיקנו לבדוק. ומובא גם בשם הר"ן בדברי אדמוה"ז (קפ"ד, ג) דלבו נוקפו שמא היתה טפה כחרדל ואבדה בעד, וכותב שלכן: אבל כל אדם רשאי להחמיר על עצמו לצוות לאשתו לבדוק קודם תשמיש, וה"ז משובח, שכיוון שאינה בודקת אלא מפני ציווי - לא יהי' לבו נוקפו. ומבאר בהנו"ב (שם) דמפני טעם זה (דלבו נוקפו) תקנו חכמים שלא (תחמיר) לבדוק.

וקשה: התיינח עכשיו לאחרי תקנת חכמים שלא לבדוק; אבל אין בזה (לכאור') שום הסברה למה לא תיקנו חכמים חומרת בדיקה זו, ועכ"ס להרשות בדיקה זו, ואו לא הי' שום חשש דהרגישה וכו', דרק עושה כרצון חכמים כאשר כשרה, ומחוייב להאמינה כשאומרת שלא מצאה, כמו שמחוייב עפ"י חורה להאמינה ככל פרטי תחום זה דברה וכו'.

והביאור:

באם הי' החכמים נותנים מקום לבדיקה זו, עכ"פ בתור חומרא והידור - הי' נותן מקום לטעות דאפילו ביש לה ו"ק ושלא בשעת ווסתה יש מקום לחשש ראי', דאל"כ מהיכי תיתי בדיקה כזו, ויהי' לבו נוקפו תמיד שמא הי' טפה כחרדל ואבדה - ופורש. ולכן תיקנו שלא לבדוק, שעיי"ז יראה שאין שום מקום לחשש כזה.

ומזה משתלשל, שלאחרי תקנת חכמים, גם אין לה להחמיר בפני בעלה, דיאמר דעכ"פ בפעם הזאת הרגישה ויפרוש בפעם הזאת.

[והגם דידוע שהיא בחזקת טהרה - הרי מפורש הטעם בפירוש המלות: לבו נוקפו ופורש. - אין מדובר בחושי השכל וסברא שבמוח אלא בחושי המדות והרגשת הלב; וכנ"ל, שזה בטבע לב היהודי שמפחד ונוקף אפילו מחשש בענין זה הקשור בכרת ר"ל וכו'. וההדגשה על "לבו נוקפו" הוא במיוחד בתחום זה שתנאי עקרי שיהי' משיכת הלב לדבר מצוה כדבעי וכו'.]

ולפי סברא זו אין מקום לחשוש אם תבדוק לא"ת, אחרי שאין שייך שיפרוש בפעם הזאת (שעברה כבר), וגם אין לחשוש שיפרוש לפעם הבא מטעם דשמא עכשיו הרגישה ויצא טפה כחרדל וכו', שזהו סברת הס"ד דר"א. ומסקנת ר"ה היא, דמ"מ יהי' לבו נוקפו לפעם הבא, דשמא יקרה עוד פעם שיצא טפה כחרדל ולא ידעו וישמשו בטומאה וכו'.

- ה -

ולפי סברא זו הנה גם שלילת הבדיקה לאחרי תשמיש הוא מפני אותו טעם כמו לפני תשמיש, והיינו: דבאמת תמצא טהורה ורק שלבו יהי נוקפו דהיא טמאה ונאבדה הטפה כחרדל וכו'; אבל אם באמת נמצאת טמאה ע"י שבדקה או שפירסה נדה וראתה דם, הנה אם שימשו ולא בדקה לפני זה (דאז הוי אונס גמור) - צריכים כפרה. וכשם שבבדיקה שלפני תשמיש אם נמצאת טמאה - אסורים לשמש, כך לא"ת צריכים כפרה על הבעילה. ולא שייך בזה לבו נוקפו ופורש, כי (לדעה זו) בזה לא תקנו חכמים; ואדרבה לא מקרי אונס, ומחויב בכפרה מדינא, דאז לא שייך כלל לבו נוקפו, כפשוט ברמ"א.

- וי"ל שזוהי סברת הרז"ה. ומפרש כדלעיל סלקא דעתך ומסקנת הגמ'.

- ו -

והנה אדמוה"ז מביא טעם חדש בשלילת הבדיקה לאחרי תשמיש, והוא שאי"ז בכלל שיהי' לבו נוקפו כשלא תמצא (ובמצאה הנה באמת חייבים כפרה), אלא אדרבה שאם כן תמצא ותראה דם והרי כבר שימשו וא"כ יהי' לבו נוקפו פי כמה מכמו באם הי' חשש טפה כחרדל בלבד. וצ"ל שזוהי תקנת חכמים שלהיות שהיא בחזקת טהרה, ומותר ומחויב בזה עפ"י תורה אין עליהם שום חיוב חטאת או כפרה, ושלכן אסורה לבדוק, ואפילו הבעל אסור לצוות לאשתו לבדוק לא"ת (ועי' "יגדיל תורה" חוברת א' ש. ז., בס"י י"ג), כי אם תמצא יהי' לו צער ועגמו"נ לחנם⁵,

5) לכאן עפ"י כהנ"ל (א) שאסרו חכמים להחמיר לבדוק - שלא לטעות שיש מקום לחשש רא"י, ו(ב) או אפי' בדפנים הזאת הרגישה, כי יהי' לבו נוקפו לפעם הבא, ו(ג) כשכבר שימשו הנה אפי' אם יצא דם, אסורה לבדוק אפי' בציווי הבעל, ו(ד) עאכ"כ ד(אם מאיזה סיבה ראתה הדם) אין להחמיר בכפרה, וכ"ז בגלל שלא יהי' לבו נוקפו ופורש -

יש מקום לדון דבמקרה שעפ"י דין אין שום חיוב או איסור, הנה מקודם ששימשו מותר להחמיר ולהדר ככל האפשר והרי"ז משובח; משא"כ כשכבר שימשו - יהי' אסור להחמיר ולהדר, כי יהי' לבו נוקפו, ושלא להוציא לעז וכו'.

ועפ"י צריך ביאור בהל' נדה סי' קצ"ח, בדבר אשה שטבלה ושכחה ליטול ציפורן והי' נקי בוודאי, שלהט"ו אינו חוצץ כי נטילת הציפורניים אינו אלא חומרא בעלמא, והרמ"א כתב דמאחר דכבר נהגו ליטול הציפורניים - צריכה טבילה אחרת, וכן נוהגין. והוא מהגהת ש"ד דכתב דא"א שלא נשאר קצת טיט בתוכו החוצץ. ומביא הש"ך (ס"ק כ"ה) בשם הר"מ מלובלין דלהיות שאי"ז רק חומרא לכן אם כבר לנתה (ראה בטה"י דהיינו אפי' בלי תשמיש) עם בעלה ומצאה הציפורן רק למחר אין ראוי להחמיר שלא תוציא לעז על בעלתה (דאפשר שתתעבר. שם), ואפי' אם לא נזקקה, הדבר מוכער (כי לבו נוקפו. ז"פ), וא"צ טבילה אחרת אם לא נמצא שום לכלוך תחתיו. והט"ז (ס"ק כ"א) כותב אפי' אם אין ידוע לה שלא הי' שם טיט (בט"ז: שמשא). אבל הש"ך מביא הראב"ד דסובר דהוי חציצה ממש אחרי דנהגו לקוצצן, וכן מפ' הש"ך דעת הרמ"א, ומביא שעפ"י פסק הב"ח דאפי' ברי לה שהי' נקי צריכה טבילה שנית וכו'. ולכן מסיק הש"ך דצ"ע בפסק הר"מ מלובלין (דהוי רק חומרא וכו'), ופוסק להלכה דהיכא דאפשר - לחזור ולטבול אפי' לא מצאה עד למחר. וכמדומה לי שכן נוהגים להורות. אבל היכא דלא אפשר - אין להחמיר, כיון שעבר הלילה (ראה בטה"י פרטי הדיעות וטעמיהן).

ואינו מובן מש"כ הש"ך דממ"ש הרמ"א: ומאחר דכבר נהגו ליטול הציפורניים כו' צריכה טבילה אחרת כו' - משמע דטעמא לאו משום דא"א שלא נשאר טיט תחת הציפורן, אלא משום דהציפורן עצמה חוצצת, והיינו כדעת

וגם פורש ממנה עוד וכו'.

שזהו אפילו במציאת הדם בלבד (דמזה מדבר בסי' קפ"ד בטעם שלילת הבדיקה מלכתחילה); ועאכו"כ שאם מצאה לפועל, דמקרי אונס ואי"צ כפרה⁶ ואפילו לא בדקה, כנ"ל בארוכה, וכן אין להחמיר עליהן להצריכם כפרה, דכש"כ דיהי' לבו נוקפו ופורש.

- 1 -

והנה בנו"ב (שם) סי' פ"ה מבאר דברי הרמ"א, ומדייק מהא דכותב:

ואם שמשה שלא בשעת ווסתה (ביש לה ו"ק), מכלל דעד כאן דיבר בענין אחר, והרי א"א לפ' דהרישא מדובר בשימשו בשעת ווסתה, דאז שניהם חייבים קרבן ואפי' בדקה והיתה טהורה - כי פשעו וכו', ולכן מפרש דמיירי (אפי') באין לה ווסת כלל. ומבאר עפי"ז הדיוק, שדוקא בסיפא כותב: דמקרי אונס אפילו לא בדקה תחלה - מכלל דרישא דווקא בבדקה, להיות שמדובר (גם) באין לה ווסת, ומתאים לשי' הרמב"ם והרא"ש דצריכה בדיקה לעולם. ועפי"ז מבאר דיוק הטהורה בה"א הידיעה, להיות שמדובר בבדקה. עיי"ש בארוכה.

אבל דעת אדמוה"ז (קפ"ו, ז) - אינו כן, שמפרש שדעת הרמ"א שגם השו"ע לא הביא דעת הרמב"ם והרא"ש - אלא שראוי לבעל נפש לחוש לדעתם. אבל העיקר כסברא הראשונה שהביא בסתם כנודע.

ובשלמא במקום דבדיקה זו היתה מצלת - ניחא דלא מקרי אונס וחייב כפרה, הואיל

הראב"ד דהוי חציצה גמורה וצריכה טבילה שנית מדינא -

והלא הרמ"א מציין בהדיא להגות ש"ד דכותב רק: וטוב להחמיר לטבול שנית דא"א שלא יהי' בתוכו טיט (בדוחק י"ל דסובר כהש"ד אבל לאו מטעמי').

ועוד: גם למסקנת הש"ך הוי רק חומרא, מפני שמסופק (צ"ע) בפסק הר"מ מלובלין, שלכן היכא דלא אפשר אין להחמיר כיון שעבר הלילה, וא"כ עפ"י כהנ"ל הנה להיות דהוי אונס ושכחה (אונס גמור כלפי הבעל, וגם כלפי האשה ששכחה לבדוק, לכאן' לא גרע מלא בדקה לפני תשמיש, דמ"מ מקרי אונס ולכן), הי' צ"ל איסור להחמיר אחרי ששימשו, בכדי שלא יהי' לבו נוקפו וכו'.

וי"ל - דלא דמי. ואדרבה: בשכחה ליטול צפורן הרי כבר יודע לאחרי ששימשו בליל טבילתה עם הצפורן, וזה כבר גרם בטבע פחד ורתת וכו' (ככפנים), ובפרט אם (אפשר ו)נתעברה מביאה זו - כי שואפים לתכלית השלימות עבור ילדים, ומה שטובלת פ"ב הוא לתיקון העתיד בלבד ולא בתור תשובה או כפרה על העבר;

משא"כ בנידו"ד (כפנים) דאפשר למנוע מתחלתה הידיעה ששימש עם טומאה - ועאכו"כ שאין להחמיר בכפרה על העבר; והעתידי יתקן בלא"ה כי תראה דם יוצא החוצה בגלוי, ורק שמונעים בדיקה מיידית לאחרי תשמיש שיגלה ששימש עם טומאה. וגם י"ל דלא דמי דבשלא בדקה לפני תשמיש מקרי אונס, כי עפ"י דין לא היתה צריכה לבדוק כנ"ל בארוכה. משא"כ בנידו"ד שלכל הדיעות מטילין הצפרניים, ואם מצאתו לפני תשמיש - לכל הדיעות צריכה טבילה פ"ב. וי"ל שגרע אפי' מ"שוגג - שלא ידע" דגם אז מחויב בכפרה, כבשו"ע.

6) ולכאן' יוקשה הלא גם באונס (ברישא) כתב: וימלא פחד ורתת וכו'. וזה מכריח מה שנת"ל דאי"ז חיוב כ"א בתור הבטחה. ואין להקשות לאיזה צורך כתוב בשו"ע וימלא פחד וכו' במסגרת הלכה למעשה, מה זה שייך לו ולעבודתו אחרי שאוסרים עליו לעשות תשובה ע"ז. וי"ל דמזה גופא עפ"י שו"ע ימלא פחד וכו' ומאידיך גיסא נוטלים ממנו האפשרות לפעולת תשובה ואוסרים עליו - יתמרמר וישוב ויפעול יותר מתשובה רגילה, כמבואר בשיחות כ"ק אדמו"ר.

דלהרמב"ם והרא"ש יש חיוב גמור בזה והשו"ע הביאם וסובר ג"כ שראוי לחוש לדעתם (משא"כ ביש לה ו"ק - דתיקנו שלא תבדוק וכו' כנ"ל בארוכה); אבל ברישא דפירסה נדה באמצע הבעילה א"כ למאי הי' מועיל אפילו אם הי' מהדר להיות מ"בעלי הנפש", וא"כ אאפ"ל דמשו"ז לא הוי אונס.

[וכשם שמחלק הנו"ב בסי' צ"ו לדעת הרז"ה דסובר דבלי בדיקה לא הוי אונס אפילו בו"ק - דבד"א אם הי' מועיל וכו' אבל כשפירסה באמצע - הוי אונס גם בלי בדיקה אפילו להרז"ה. אלא שהנו"ב סובר שזה שייך דוקא בו"ק דמצ"ע אין חיוב בדיקה, אבל באין לה ווסת כלל סובר כדעת הרמב"ם והרא"ש דמחויבים לבדוק וא"כ אם לא בדקה - בזה גופא פשעו. א"כ לדעת אדמוה"ז בהרמ"א שפיר אפשר לחלק כזה גם באין לה ווסת כלל].

ואדרבה במה שלא מחלק הב"י או הרמ"א בהרישא מיני' ובי': בד"א בבדקה אבל בלא בדקה חייבת כפרה - מוכח דהוי אונס אפילו בלא בדקה אף שמדובר (גם) באין לה ווסת, כי כנ"ל בנידו"ד לא הי' מועיל, בצירוף שאין חיוב גמור לזה. וא"ל דסמך על הדיוק ד"הטהורה" במקום לפרש דין עקרי כזה. ובפרט שאפשר לפרש ("הטהורה") גם בלי בדיקה (בדוחק עכ"פ) רק ביחס לדין זה וכו'.

ויש לבאר גם הדיוק - שבסיפא (בווסת קבוע) דווקא כותב: מקרי אונס אפילו לא בדקה תחלה.

והביאור:

נתבאר לעיל (ס"א) דברישא מיירי דהרגישה בהוצאת הדם שהי' באמצע הבעילה. ובסיפא מיירי דלא הרגישה כלל מתי פירסה נדה.

ולכן כותב שהגם שלכאו' פשעה כי הוה לה לידע ולהרגיש וכו' (כברישא ורוב נשים), מ"מ מקרי אונס מה שלא ידעה. וע"ז ממשיך דמקרי אונס הגם דהי' אפשר לה לבדוק ולידע, ובכל זאת מקרי אונס, כנ"ל בארוכה. משא"כ ברישא אין שום קשר ונפקותא בבדיקה לפני תשמיש להאונס, כנ"ל.

ועפי"ז יובן בטוב טעם כל המשך דברי הב"י והרמ"א. דברישא מיירי (גם) באין לו ו"ק דמקרי אונס גם בלא בדיקה. וע"ז ממשיך דבד"א כשהרגישה באמצע ואמרה לו וכו' דאז אפילו בלי בדיקה מקרי אונס גם בלי ו"ק (כי אפילו עם בדיקה לא הי' מועיל), אבל "מצאה אחר תשמיש דם" סתם בלי הרגשה דיתכן שיצאה כבר לפני תשמיש, הנה מקרי אונס אפי' לא בדקה - דוקא בו"ק ושמשה שלא בשעת ווסתה, אבל לא באין לה ווסת כלל.



בגדר של יד פועל

הגאון החסיד הרב מנחם מענדל פעוונער שליט"א

שליח ראשי דונבה והגליל, שוויץ

עורך סדרת "יין מלכות"

[למד בישיבתנו הק' עד שנת תש"מ]

- א -

בב"מ דף י, א, גרסינן ר"נ ורב חסדא דאמרי תרווייהו המגבי' מציאה לחבית לא קנה חבירו, מאי טעמא הוי תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים והתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה,

ואח"כ מקשה ע"ז רבא לרב נחמן מברייתא ושם מציאת פועל לעצמו בד"א בזמן שאמר לו בעל הבית נכש עמי היום עדר עמי היום, אבל אמר לו עשה עמי מלאכה היום מציאתו של בעל הבית הוא (ולמה זוכה בעה"ב הלא זה מגבי' מציאה לחבירו - וא"כ לא קנה כיון שחב לאחרים), ותירץ לו ר"נ שאני פועל דידי כיד בעה"ב הוא,

וברש"י על תופס לבע"ח, ד"ה לא קנה: כדאמר בכתובות דלאו כל כמיני' להיות קופץ מאליי וחב לאלו מאחר שלא עשאו אותו הנושה שליח לתפוס, הרי מבואר מדברי רש"י דאם עשה המלוה שליח לתפוס, הנה אז זה מהני.

וע"ז חולקים תוספות והרא"ש, ועוד ראשונים, ומקשים על רש"י: (א) מעובדא דיימר בר חשו (בכתובות פד, ב), דשם איית דעשאו שליח ואעפ"כ אומר שם כ"פ דהוי תופס לבע"ח ולא מהני התפיסה. (ב) הרא"ש מקשה וז"ל: ועוד מגופא דמתניתין דבעא רב נחמן למידק מעני לעני מחלוקת והתם עשאו שליח דאמר תנה לי וקתני דלא קנה משום דחב לאחרים [ועוד ק' עד"ז מהמשנה דף ט' ע"ב במפרשים אחרים].

- ב -

והנה הש"ך¹ בחו"מ סימן ק"ה סק"א מתרץ רש"י וז"ל: " . . אבל לפע"ד לישב כונת רש"י

(1) וכמו"כ כמה אחרונים מתרצים שיטת רש"י (למה מהני ע"י שליח), אבל אלו שמתרצים רש"י שעד זמן הש"ך, הוא דוחה את תירוצם: (א) תירוץ הב"ח (בק"ה סק"א) ששם בעובדא דיימר בר חשו מייד בלא הרשאה משא"כ כאן כוונת רש"י שליח עם הרשאה, הוא דוחה שבמציאה אינו שייך הרשאה כי אין מישהו שיגיד לו לאו בע"ד דידי את [ועי' במלוא הרועים ערך תופס לבע"ח אות י' שמתרץ פירכת הש"ך על הב"ח אבל דבריו דחוקים ואכ"מ].

(ב) תירוץ תשובת ר' אהרן ששון סימן כ"ז שמביא שהריטב"א ס"ל גם כמו רש"י והוא מחלק בין עשאו שליח בעדים או שלא בפני עדים, הוא דוחה, איזה חילוק אם בפני עדים או לא, ועוד דמשמע בפרק הכותב (כתובות פד, ב) נמי עשאו שליח בעדים ואפ"ה לא מהני. ועוד חידוש הש"ך הוא לא רק שהוא מתרץ את שיטת רש"י אלא שהוא מפרש כוונת רש"י באופן שאפילו תוס' וכו' לשיטתם ג"כ ס"ל כרש"י (ומה שהקשו על רש"י זה משום שהבינו שרש"י מדבר בשליח סתם, ועי' להלן בלשונו בפנים).

דלא קשיא מה שהקשו עליו התוס' והפוסקים משום דבלא"ה נמי תקשי למה פי' רש"י כן בפ"ק דמציעא ולא בפ"ק דגיטין דף י"א דהתם עיקר מלתא דתופס לבע"ה, אלא נראה לי כוונת רש"י דפשיטא דבדבורא בעלמא שאומר לו לתופס לא הוי שליח וכדמוכח ממתני' דתנה לי, אלא מ"ש רש"י מאחר שלא עשאו שליח לתפוס כונתו ששכרו להיות שלוחו לתפוס, וכונת רש"י בזה דלא תקשי מאי משני התם בפ"ק דמציעא שאני פועל דידו כיד בעה"ב והא פשיטא דאין פועל משועבד לבעה"ב כעבד כנעני² דנימא דהוי כיד בעל הבית עצמו דהא מציאת ע"ע לעצמו א"ו שאני פועל ששכרו³ ללקט מציאות כדאיתא בש"ס ל' (דף יד, ב) נמצא דהוי שלוחו וכיון ששכרו להיות שלוחו הוי ידו כידו⁴ כן נ"ל כוונת רש"י וא"כ ל"ק מהך דיימר בר חשו דפ' הכתוב דהתם רק אמר לשלוחו ולא שכרו לכך ועפ"ז מוכח דמי ששכר לאחד שיתפוס בעד מב"ח ותפס קנה אפילו במקום שחב לאחרים, ונראה שכל הפוסקים⁵ מודים לזה לדינא דהא מוכח כן בש"ס ממאי דפריך (דף י, א) מפועל אלא שהבינו דברי רש"י בסתם שליח [עי' לעיל הערה 1] ולכן הקשו עליו אבל לדינא מודו למ"ש וכן נ"ל ברור, ע"כ. וא"כ שפיר מבואר כוונת רש"י.

- ג -

והנה ע"ז עמד הנתיבות בק"ה סק"א וחולק על הש"ך וז"ל: ולפע"ד דאין פועל יכול לתפוס במקום דחב לאחריני. והנה לכא' קשה כיון דהא דפועל יכול לתפוס לאו משום שליחות הוא דהא שליחות לא מהני במקום דחב לאחריני, ופועל מהני מטעם דידו כיד בעה"ב א"כ אפילו

(2) הקרבן נתנאל בגיטין (שם) מקשה על הש"ך: והש"ך בחור"מ סימן ק"ה סעיף א, כתב להצדיק דברי רש"י שכונתו ששכרו להיות שליח לתפוס (ומביא לשון הש"ך, ואח"כ מקשה וז"ל): ואין דבריו נכונים דודאי כיון שהשכיר אותו לזמן והשכיר נפשו כפועל שם עבד כנעני עליו, וכ"מ בסימן רכ"ז סעיף ל"ג. וע"ש בסמ"ע והש"ך שהסכימו בזה וכו' עיי"ש. אמנם ל"ק כלל כי אה"נ לגבי הדבר דהוא משכיר את עצמו הרי הוא כעבד, וזה כמו שכרו ללקט מציאות שהש"ך מביא את זה לדוגמא - וא"כ אם (לפועל) השכיר א"ע לאיזה פעולה הרי הוא כעבד (וזה גופא מפרש הש"ך שלכאו' מה הפירוש יד פועל כיד בעה"ב, אלא שהשכיר את עצמו (וא"כ הרי הוא כעבד) ומשו"ז אומרים יד פועל כיד בעה"ב), ופשוט.

(3) יש כמה שמקשים ביניהם האור"ח סימן ק"ה סק"א, שמה החילוק אם הוא שליח בשכר או בחנם, ולכאו' אפילו בלי שכר למה לא יהני אם יאמר הריני כאילו התקבלתי שכר ומה נ"מ זה לגבי אחרים וטובת הנאה שמחזיק לו ג"כ שוה פרוטה; מעיני החכמה מה"ק דף י, א על תוד"ה אמר ר' יוחנן וכו' מה לי בחנם מה לי בשכר כיון שנתרצה להיות שלוחו אמרינן בריש השואל (ב"מ צד, ב) דבעלים באמירה ומיד שנתרצה נשתעבד לו ג"כ ודמי לפועל ג"כ לדברי הש"ך, וכן עי' בחידושי הפלאה על ב"מ, וכן בנחלת דוד ב"מ, ועוד. אמנם לדבריהם ג"כ יוקשה גם הגמרא אצלנו שר"נ מתרץ לרבא שאני פועל, ולכאו' אפילו עובד בלי שכר ולמה דוקא בשכר, א"ו דינו שייך, ויש ליישב ואכ"מ.

(4) בהפלאה קונטרס אחרון צ"ג ס"ק כ"ח מקשה איך מדמה הש"ך שכרו להיות שלוחו לתפוס לפועל, והלא פועל זה שכיר יום, משא"כ שכרו לתפוס הרי זה גדר של קבלנות, והנה בעצם נראה לומר שלגבי העשי' (הפעולה) הנה אפילו באופן כזה (שלכאו' זה קבלנות) דמי לפועל ששכרו, שאומרים ידו כיד בעה"ב לגבי עשיותיו, כי החילוק בין שכיר יום לגבי קבלן בפשטות זה חילוק רק לגבי הזמן (לגבי שבת וכו'), משא"כ בעצם הפעולה הרי שניהם (שכיר יום וקבלן) שווים שידם כיד בעה"ב (לגבי עצם הפעולה), ועוד דהש"ך מדמה לשכרו ללקט מציאות, וק"ל.

(5) והנה באור"ת (וכן הביאו הנתיבות ק"ה) מקשים על הש"ך שאשתמיטת' ספק המרדכי (בפ"ק דגיטין) באם פועל יכול לתפוס חוב, אמנם זה שאלה רק לגבי זה שהש"ך כותב דכל הפוסקים מודים לזה (וכמו שהאור"ת והנתיבות מכריעים בספק של המרדכי דלא מהני, ומה שכותב הנחלת דוד ב"מ די שראי' מהספק דמרדכי א"מ).

באותן דלאו בני שליחות נינהו כגון חש"ו שהן פועלים ג"כ מקנה מציאה לבעה"ב ולא אשתמיט שום פוסק לכתוב כן.

[וממשיך:] לכ"נ דהעיקר כהתומים דל"א יד הפועל כיד בעה"ב אלא במקום דיכול לזכות לנפשי' וכמ"ש המהרש"א בכתובות (שם), והטעם נראה כיון דהפועל יכול לזכות לנפשי' א"כ הבעה"ב מידו דפועל קא זכי' מש"ה בחש"ו שאינם זוכים לנפשם גם בעה"ב לא קנה מידם . . ולפי סברא זו לענין תופס לבע"ח דאין להפועל יד לזכות בו ל"ש לומר ידו כיד בעה"ב וכן הסכים התומים ע"כ.

- הרי דקושיא זו (על הש"ך) מכריח אותו לפרש שהגדר דפועל הוא שפועל זוכה, ומידו דפועל זוכה אח"כ בעה"ב, והסברא בזה לשיטת הנתיבות דכיון דהפועל השכיר א"ע לעבוד אצל בעה"ב א"כ בעה"ב נעשה בעה"ב וזכאי על זכויותיו של הפועל, וא"כ בעה"ב זוכה מידו.

ובסימן קפ"ח סק"א מקשה גם הנתיבות על הש"ך, שם הוא דן אם הגבהה מהני ע"י פועלים נכרים, רוצה להביא מהש"ך דפועל ידו כיד בעה"ב וא"כ קונה, אבל מק' ע"ז וז"ל: " . . אכן גם שם בב"מ דף י' דמהני פועל במציאה וכן מציאת עבדו כנעני דמבואר בב"מ שהוא של האדון קשה דמה"ת יהי' מועיל ולא יהא אלא עבד כנעני דידו כיד בעה"ב והא מבואר בגיטין דף כ"א ודף ע"ח דאם נתן גט ביד עבדה דלא מהני רק בכפות משום דהוי חצר מהלכת אלמא דעבד לא הוי רק כמו חצר וכשהוא מהלך לא קנה דחצר מהלכת לא קנה א"כ מה"ת יהי' מועיל פועל גבי הגבהה מציאה כיון דשליחות לא מהני במציאה רק מטעם פועל ומטעם ידו כיד בעה"ב וכיון דפועל אין לו רק דין חצר וכשהוא מהלך לא קנה מה"ת יקנה במציאה⁸.

[ואח"כ הוא מביא מחנה אפרים לגבי מעשה פועל עכו"ם אם זה מהני עיי"ש. והוא מסיק מצד הקושיא דחצר מהלכת דפועל לא הוי גדר של חצר, וממשיך:]

לכן נלפענ"ד לחלק דהנה בקנין הגבהה יש שני עניני קנין (א) כשהוא בידו קנה אפילו לא הגבי' כלל וכו'. (ב) קנין שהוגבה מכחו אפילו לא נטלו בידו כלל, ומביא כמה ראיות דמהני.

(וגומר בסוף דבריו): היוצא לנו מזה דהגבהה או משיכה וחזקה ושאר קנינים שנעשו ע"י פועלים נכרים מהני כמו שעשה בעצמו אבל ע"י שלוחיו נכרים לא מהני וע"י פועלים מהני אם

6) על קושיא זו כבר עמדו בזה דאינה קושיא, כי על עצם דין דפועל חשו"ק דנים בזה איך קונה בעה"ב את ידו ואין הוא נעשה פועל, אלא א"כ פקח וכו' ונתחרש, ובכלל מה הגדר דיד פועל של חשו"ק כיד בעה"ב.

7) והנה לע"ד שמפרש גדר פועל שהפועל הוא זוכה ומידו זוכה בעה"ב, אינו מובן כל הסוגיא דדף י', א יב, ב, ואינו משמע כך בתירוץ ר"ג שאני פועל דידו כיד בעה"ב, ולכא"ו הו"ל לתרץ שאני פועל דמזכה לבעה"ב, וגם מה מק' רבא מזה שפועל יכול לחזור בו,

וכן לפי מה שמסיק [באופן אחר ועי' להלן הערה 11], בסימן קפ"ה סק"א ושם דהגדר דיד פועל זה שהוגבה מכחו (בפועל דאינו בר שליחות) ולכן קונה בעה"ב - וזה שמסיק שם גם ביד פועל באם הפועל הוא בר שליחות שמנהי מטעם קנין יד (לא מצד שהוגבה מכחו) אינו שייך לכאן כי אצלנו במציאה הרי זה חב לאחרים וא"כ אין שליחות, וא"כ אכתי דחוק פירושו ועיי"ש בסימן קפ"ח.

8) והנה בעצם לק"מ כי עבד (שם בגט) אינו בכלל דין גיטין וקידושין, וא"כ בזה פשוט דלא שייך אצלו כלל הגדר דחי כיון דאינו בדין גיטין וקידושין - אלא הדין דחצר, וכבר עמדו בזה, חלקת יואב חו"מ סי' א' וכן הוא משיג שם על עוד כמה מראיותיו של הנתיבות שמנהי הוגבה מכהו ע"י פועל - ועוד.

נתכוין בעצמו לקנות ע"י הקנין שעושין הפועלים אף שלא התכוונו הפועלים, אמנם כשהפועל קונה מטעם יד לא קנה הבעה"ב וגם לא מהני משיכת פועלים רק כשמושכין לרשות בעה"ב אבל כשמושך לרשות השליח וכן כשמושך בסימטא לא מהני ע"י פועלים כשאינן בני שליחות וע"י בר שליחות זכה בכה"ג . . (וממשיך:) ולפ"ז נ"ל שלא כדברי הש"ך בסי' ק"ה סק"א שכתב דבתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים מהני ע"י בשכר מטעם פועל ועמ"ש שם בסתירת דבריו ולפמ"ש כאן ג"כ נסתר דבריו דלא מהני משיכת פועל רק כשמשכו לרשות בעה"ב אבל לרשותו של פועל או בסימטא לא מהני במקום שאין בו דין שליחות ואם משכו לרשות הבע"ח ודאי מהני דאפילו אם בא מעצמו לרשות הבע"ח הוי תפיסה, וקנין הגבהה שמוגבה מכחו נראה דלא מהני בתופס לבע"ח כי מעולם לא שמענו רק תופס לבע"ח דהיינו שהגיע לרשותו כבר וה"ה משיכה דהוי כתופס לרשותו אבל קנין הגבהה שיהי' מועיל מה שמוגבה מכחו לא שמענו שיהי' מועיל ע"כ.

הרי מבואר כאן עיקר קושייתו על הש"ך (כיון דס"ל דפועל יש לו יד) דפועל אינו מהני, כי שליחות אין כאן כי זה חב לאחרים, ואלא שיועיל מטעם חצר זה אינו משום דהוי חצר מהלכת, וא"כ למה קונה בעה"ב מציאתו של פועל, הוא מחדש שיש ב' גדרים של קנין, וא"כ (במציאה שזה חב לאחרים ואין שליחות) בעה"ב קונה את המציאה משום שזה מוגבה מכחו, ופשוט¹⁰.

וא"כ הרי יש לנו ב' קושיות על הש"ך, שפועל אינו מהני, א) שזה חצר מהלכת. ב) ואם זה מהני אז ג"כ פועל חשו"ק.

- ד -

והנה לבאר כ"ז יש להקדים הקושיא הידועה, ובתשובת ר"ע איגר סימן קל"ג דאיך חצר מהני לקנות בחב לאחרים (לפי שיטתו שחצר זה מדין שליחות) וז"ל: "והנה יש לפקפק בתפיסה בנ"ד ע"י חצירו, די"ל כיון דחצירו קונה מדין שליחות הוי כתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים דלא קנסינן, ואף דבמציאה חצירו קונה לו ולא אמרינן דהוי כתופס לבע"ח, דהא בחצירו ל"ש

9) וא"כ גם לק"מ למה פועל חשו"ק לא מהני משום דאינן בני שליחות, והנה לדינא אם מוגבה מכחו מהני ע"י פועל חשו"ק, לכאו' כן מהני ואין לשאול איפה מצינו דין כזה בפוסקים (כמו שהוא הנתיבות מק' על הש"ך) כי אותו שאלה גם לכאו' על הגבהה ע"י פועלים נכרים, אבל הוא מביא ראיות דאפילו בהמה וכו' מהני בהוגבה מכחו ואין שום שאלה.

10) והנה מקשים על הנתיבות שהוא סותר את עצמו משום שבסימן ק"ה סק"א הוא אומר דהגדר של פועל הוא שהפועל זוכה ומידו זוכה בעה"ב, משא"כ כאן בסימן קפ"ח הוא מפרש שזה או מצד שליחות או מצד שהוגבה מכחו שבעה"ב הוא הזוכה הראשון, ובשארית הברכה מתרץ ששם בסימן ק"ה מפרש אליבא דהגמרא (ואין משם שום הכרח לפרש בא"א) לכן הוא מפרש דהפועל זוכה ומידו זוכה בעה"ב, משא"כ כאן בסימן קפ"ח הוא מפרש אליבא דדינא וא"כ לדינא בעה"ב זוכה תיכף, - אבל תירוץ זה דחוק, שבלשון אינו משמע כן, ובכלל זה סברא דחוקה, וגם שבסימן קפ"ח הוא מקשה מהגמרא דף י' (וגם מזה הוא מכריח את הדין דפועל הוגבה מכחו וכו').

וכן מה שמתרץ טבעות החושן בסימן קפ"ח בסוף: ונראה דאין סתירה מזה למש"כ כאן דבאמת שניהם אמת אלא שהתם מיירי רק מדין תופס לבע"ח ול"ש התם טעמא שכ' הכא וכמש"כ כאן בפירוש ובקנינים של דעת אחרת מקנה שייך רק טעמא שכ' כאן דהטעם שכ' בסימן ק"ה ל"ש שם ובזכ"ל של מציאה שייך שני הטעמים, אבל תירוץ זה דחוק כנ"ל (וכמו"כ מה שמסיק הנתיבות בסוף סימן קפ"ח סק"א שהוגבה מכחו בחוב לא מהני, חסר ביאור, ועי' בטבעות החושן שמיישב, אבל עצ"ע) ויש ליישב בדוחק, אבל אכ"מ.

מגו דאי בעי זכי לנפשי, וזהו קושית הנ"י פ"ק דמציעא, ותירץ בשם הר"ן דמידי דזכות משום ידו איתרבאי אף דאינו עומד בצדו, א"כ ה"ה הכא, אמנם כבר כתבתי במקום אחר דדברי הנ"י תמוהים, דהא מסקינן קטן מקטנה לא ילפינן, וא"כ בגברא לא הוי חצר כידו, ובהכרח לומר דחצר עדיפא דהוי כמו פועל דאמרינן פ"ק דמציעא דמהני תפיסתו, כיון דהחצר שלוחו לכל מילי הוי כפועל, אם כן על כל פנים בפשוטו כמו דזוכה במציאה על ידי חצירו ולא מקרי תופס לבע"ח הכא נמי בנדו"ד מהני זכיית חצירו להיות קדם וגבה". ע"כ בנוגע לנו.

ובאור דברי הרעק"א הם, דבאמת הלא חסר ביאור שהוא מדמה חצר לפועל, אבל למה יהני פועל, אלא ה"פ: בשליחות יש ב' דברים: א) שהמשלח ממנה שליח ומוסר כחו להשליח; ב) שהשליח עושה את מעשה השליחות ומייחד פעולתו בעד המשלח.

והנה בחב לאחרים הא דלא מהני שליחות הנה החסרון הוא לא מצד המשלח שהוא אינו יכול למנות מצדו שליח, אלא (וכפי שמשמע בראשונים, לאו כל כמיני' לזכות לזה ולחוב לאחרים) שחשליח אינו יכול לעשות את מעשה השליחות כי מצדו אינו יכול (כיון שזה חוב לאחרים) לייחד וליחס מעשהו בעד המשלח וא"כ בחב לאחרים אינו חל שליחות (או בסגנון אחר קצת, בחב לאחרים לא חדשה התורה שליחות), [ועי' בהמדות לחקר ההלכה מדה י' פכ"ב]. איך שיהי' אם אין חסרון מצד השליח (דאינו יכול לייחד מעשהו בעד המשלח) הרי הי' חל שליחות אפילו בחב לאחרים. וא"כ פועל (ועד"ז חצר) בו אין חסרון דאינו יכול לייחד מעשהו עבור בעה"ב, כי כיון ששכרו הרי כל עשיותיו עומדים עבור בעה"ב וא"כ אינו צריך מינוי חדש על כל פעולה אלא ממילא הוא מנוי בעד כל מעשיו (כמובן ע"ז ששכרו), וא"כ אפילו בחב לאחרים זה מהני, כי אין פה חסרון שאינו יכול ליחס מעשהו בעד המשלח כי ממילא כבר כל מעשיו עומדים בעד בעה"ב, ובזה ידו כידו.

א"כ פועל ששכרו לתפוס חוב, הנה בזה ששכרו הרי נעשה ידו של פועל כיד בעה"ב, והוא ממילא כבר מנוי ועומד, וא"כ שפיר יכול לתפוס את החוב ולזכות לבעה"ב. ועוד יותר, כי כאשר שכרו להיות פועל הנה הפועל נעשה אצלו לגבי מה ששכרו כמו עבד, שכל עשיותיו זה כאילו עשה אותן הבעה"ב (ועי' לעיל הערה 2).

ועכשיו א"ש הש"ך, משום דאם בעה"ב ממנה סתם שליח אז השליחות אינו חל (מחמת החסרון שמצד השליח) משא"כ בפועל אין חסרון זה כי תיכף ששכרו הרי הוא מנוי ועומד (שזה הגדר דפועל ידו כיד בעה"ב) וא"כ יכול לתפוס, וממילא זוכה לו - להבעה"ב - את החוב מדין שליחות כי כיון דאין חסרון של מינוי (מצד השליח) א"כ שפיר חל שליחות, וא"כ הוא זוכה לו מדין שליחות.

ובעצם הרי זה שליחות אמיתית, שזה כוונת רש"י מאחר שלא עשאו הנושה שליח, כי אם הוא סתם שליח ולא פועל א"כ השליחות אינו חלה ואין כאן שליחות, וא"כ איך יתפוס את החוב, הרי התופס אינו שליח, משא"כ אם אין כאן חסרון (כנ"ל) וא"כ שפיר יכול לחול דין שליחות, אז הרי הוא שליח ומהני, ולכן קנה החוב¹¹.

¹¹ והנה מלשון רש"י משמע וכפי שמפרשו הש"ך שהוא שליח ממש, אמנם אין חילוק כי אפילו אם זה רק זכי

[ואין להקשות שכאשר שכרו לתפוס חוב הנה אז אינו ידו כיד בעה"ב כדי שיוכל לתפוס, כי פשוט (שאפילו באם לא נגיד שזה ב' דברים נפרדים, חלות של דין פועל ואח"כ הפעולה, אלא שב' הדברים חלים ביחד - אבל מובן) שמ"מ כיון דבגדר של פועל אין חסרון כזה (של חלות) וא"כ שפיר חל דין פועל, ואח"כ הוא זוכה את החוב מדין שליחות (ובאופן דזה ידא אריכתא דבעה"ב הוא הוא הזוכה ועי' הערה 12)]. וא"כ לק"מ קושיות הנתיבות, אין כאן חסרון דחצר מהלכת כיון דזה לא גדר של חצר אלא שליחות וא"כ פועל מטעם שליחות הוא זוכה, משא"כ בדין דעבד הנה שם העבד אינו שייך כלל לשליחות כי אינו בתורת גיטין וקידושין, ואלא רק מדין חצר אז אומרים דזה חצר מהלך, וא"כ אין חל כאן הדין דחצר כלל. וכמו"כ קושיא הב' דחשו"ק הנה פשוט דאינם בני שליחות וא"כ לא מהני ע"י קנינים שהם מטעם שליחות כיון דיד פועל כיד בעה"ב זה ע"ד שליחות (ואדרבה לפי סברת הנתיבות שגדר פועל שייך גם במוגבה מכחו א"כ צריך להועיל במוגבה מכחו ע"י פועל חשו"ק, ועי' לעיל הערה 9).

- ה -

אמנם הנתיבות אינו יכול לפרש כן (כמו שאנו מפרשים אליבא דהש"ך) הגדר של פועל, כי הוא מפרש החסרון של חב לאחרים שזה מטעם אין שליח לד"ע¹² (עי' סימן ק"ה סק"ב), וא"כ באשלד"ע הרי (אפילו לשיטת הש"ך לכאו' אם ה' מפרש שחב לאחרים החסרון הוא מצד אשלד"ע) אינו מהני דין שליחות אפילו בפועל (ועי' להלן אות ו), כיון דאם יש החסרון דאשלד"ע אז אין שליחות כלל.

וא"כ הנתיבות מכריח דהדין של פועל הוא כיון דיכול לזכות מציאה לבעה"ב (ואיך זה מהני אלא ש)זה מטעם יד, שהפועל הוא מדין חצר שזה מטעם יד, ועי' בנתיבות בפתחה לסימן ר' שמתרץ קושיית רעק"א הנ"ל על שיטת הר"ן שחצר זה מטעם יד - וא"כ שיטתו (של הנתיבות) דחצר הוא מטעם יד), וא"כ הוא מקשה הא דעבד אינו מהני בגט באם אינו כפות זה חסרון של חצר מהלכת, וא"כ ה"ה בפועל.

א"כ הוא מקשה גם (מלבד הקושיא של חצר מהלכת שאפילו שכן מהני פועל מצד איזה

אבל הכי זכי' זה מטעם שליחות (עי' בזה באנצקלופדי' תלמודית ע' זכין לאדם שלא בפניו, ופשוט).

ובפרט עפ"י שיטת אדה"ז (שו"ע הל' שבת סי' רס"ג בקו"א סק"ח) ועוד, ששליחות זה שידו של השליח הוא כידו של המשלח, זה שנעשית ידו של המשלח כידא אריכתא, והיינו שהמשלח הוא העושה ע"י השליח. י"ל שאפילו בזכ"י (כאשר לפועל הוא זוכה) שזה נעשה אז גם כידא אריכתא אבל אכ"מ.

12) והנה בזה שהש"ך (וכן כמעט כל האחרונים) אינם סובלים הטעם דלמה לא מהני תפיסה בחב לאחרים שזה מטעם אין שליח לד"ע, י"ל (כי אפילו לדברי הנתיבות זה לא עבירה ממש - אלא ע"ד אשלד"ע) שהרי אשלד"ע יכול להיות מצד ב' טעמים או שזה עבירה מצד (השליח) האדם העושה את הפעולה מעשה השליחות, או שעצם הפעולה מצד עצמה הוי עבירה, והנה בזה י"ל שכאשר עצם הפעולה היא עבירה אז זה דאשלד"ע הוא יותר בתוקף מאשר אם זה חסרון רק מחמת שזה עבירה להאדם העושה את הפעולה מצד האדם, (וע"ד שמובא ע"ז בכמה אחרונים, קצות ק"ה סק"א, ועוד). וא"כ בחב לאחרים הרי עצם הפעולה של תפיסת החוב מצד עצמה אינה עבירה, וא"כ בזה לא נאמר דאין שליחות, ולאידך הנתיבות יסבור דאפילו באופן כזה (שזה רק מצד האדם וכן ע"ד) ג"כ אומרים שאין שליחות, ועי"ל שהנתיבות ס"ל שבזה הנה מצד עצם הפעולה (ע"ד מצד החפצא) זה חב לאחרים, אבל אכ"מ.

טעם א"כ יוקשה) למה לא יהני בפועל חשו"ק (אבל מ"מ ק' דחוקים ועי' לעיל הערה 6, 7, 8), לכן הוא מכריח כנ"ל את הגדר דפועל.

- 1 -

והנה בשו"ע סימן ק"ה ס"ק ב': אם הלוח חייב גם לתופס זכה בתפיסתו מגו דאי בעי זכי לנפשי' זכי לחברי' ע"כ.

ובזה נחלקו הפוסקים באם יכול לזכות יותר מדמי חובו, וביניהם הש"ך והנתיבות, הש"ך סובר דיכול לתפוס יותר מדמי חובו, משא"כ הנתיבות סובר דאינו יכול, ובדא"פ יכולים לקשר מחלוקת זו עם המובא לעיל אודות פועל (והגדר דחב לאחרים).

ובהקדים: בברכת שמואל ח"ב סימן ח' אות ה' וז"ל: והביאור בדברי רע"א זיע"א הוא דהנה נ"מ בין אשלד"ע ובין תופס לבע"ח דליכא שליחות דדין דאין שליחות בתופס לבע"ח אין הביאור מתמעט דין השליחות במידי דאיכא חב לאחרים אלא דעל מעשה הזכי' שעושה בזה חב לאחרים אין ע"ז דין שליחות, וע"כ לענין מיגו דזכי לנפשי' זכי נמי לחברי' דמהני לחוב לאחרים ניחא שפיר ואין להקשות הא סו"ס זכי' ג"כ מדין שליחות היא דאה"נ מדין שליחות אבל שליחות זו גופא נמי על לחוב לאחרים מכיון דלא נתמעט שליחות לענין לחוב לאחרים ע"כ מהני בזה דין מיגו הכי לנפשי' זכי נמי לחברי' אע"ג דזכי' גופא מדין שליחות הוא אבל לענין אשלד"ע דנתמעט כל דין שליחות לד"ע ע"כ.

והנה הש"ך מביא ראי' שיכול לזכות ביותר מדמי חובו וז"ל: " . . ועכשיו דקדקתי היטב בסוגיא פ"ק דב"מ ונלע"ד שהדין עם הב"י והע"ש דכיון דאית לי' זכי' בהגבהה זו זכי נמי לחברי' אפילו יותר ממה שיכול לזכות לעצמו דאע"ג דלא שייך מיגו דהא אפילו מ"ד דלא אמרינן מיגו דבעי זכי לנפשי' זכי נמי לחברי' מודה דהיכי דזכי לנפשי' מידי זכי נמי לחברי' אפילו מה דלא מצי למזכי לנפשי' וכדמוכח (דף ח, א) מרבא דפליג ארמי בר חמא וכן (סוף דף ט') מרב נחמן דאותיב לעולא וכפירש"י שם ע"ש דלא ס"ל מיגו ואפילו הכי סבירא לי' גבי טלית שהגבי' ביחד דאע"ג דהתם לא יוכל לזכות בטלית רק החצי שלו זכי לחברי' אידך פלגא מטעמא דכיון דזכי לנפשי' זכי נמי לחברי' ואף ע"פ שאפשר לדחוק ולחלק מ"מ אין נראה לי לחלק אלא פשטא דש"ס ריהטא ע"כ. הרי לנו ראי' ברורה דמהני אפילו יותר ממה שיכול לזכות, וא"כ ה"ה ביותר מדמי חובו. והנתיבות חולק על הש"ך ומחלק בין שנים שהגבי' מציאה לבין חוב (בסי' ק"ה סק"ב) וז"ל: " . . ולפענ"ד טעם נכון לחלק דדוקא במקום שאם לא יזכה לחבירו בהגבהה זו גם הוא בחלקו לא יזכה א"כ פשטה זכייתו בכל החפץ כגון בשנים שהגבי' מציאה דאם חבירו לא יזכה גם הוא בחלקו לא יזכה מש"ה אמרינן שפיר מיגו זכי לנפשי' זכי נמי לחברי' אבל בתופס לבע"ח אף אם לא יזכה חבירו מ"מ הוא יזכה במה שתפס נגד חלקו ומכ"ש בזווי דכמאן דפליגי דמי ולא פשטה זכייתו בחלק חבירו לא אמרינן מיגו דזכי לנפשי' זכי לחברי' עכת"ד.

- 2 -

והנה ע"פ הנ"ל (אות ה' ואילך) יכולים אנו לבאר שיטת הש"ך דכיון דמה החסרון בחב לאחרים דאין שליחות זה משום שאין יכול לחול דין שליחות, אבל הכא על דמי חובו הרי שפיר יכול לזכות לחבירו, וזה מדין שליחות, זכי' מדין שליחות, וכיון דחל כבר דין שליחות הרי הוא

יכול לתפוס יותר מדמי חובו, כיון שפעולתו זו של הזכי' כבר מיועד בעד חבירו (וכנ"ל אות ה' וההערות עיי"ש), א"כ הרי הוא כחבירו ויכול לזכות עוד יותר מדמי חובו (והנה בתופס לבע"ח שליח אינו מהני כי מלכתחילה אינו יכול לחול דין השליחות, ופשוט).

משא"כ אליבא דהנתיבות הרי החסרון דחב לאחרים הוא מצד אשד"ע וא"כ אין כאן בכלל (בנוגע הזכי' בחוב) שייך דין שליחות, וא"כ בטח אינו יכול לתפוס יותר מדמי חובו, שכל הטעם בזה שיכול לתפוס זה מטעם שהוא זוכה (ע"ד) כיון דחייבים לו ולגביו הרי אין כאן חב לאחרים (ז.א. החב לאחרים אינו מפריע אם הוא המלוה בעצמו תופס) וא"כ זה הטעם שיכול לתפוס דוקא בכדי דמי חובו, ומוכן בזה שיכול לתפוס בכדי דמי חובו הדין דשליחות - כי בתפיסה זו אינו יכול בעצם התפיסה לזכות לחבירו, אלא הוא תופס וזוכה ומזכה לחבירו (ואח"כ חוזר ותופס בשבילו), [וזה ע"ד שיטתו שפועל זוכה ומידו זוכה בעה"ב, שזה הטעם דחב לאחרים זה מצד אשד"ע יתכן שזה גם מכריח את הנתיבות לפרש כך הגדר דפועל, דהפועל זוכה ומידו הבעה"ב זוכה].

ואפילו נגד שכן מהני פה הדין דזכי' וזכי' מטעם שליחות, אבל כ"ז נאמר רק לגבי דמי חובו, שבזה כיון דחייבים לו אין ע"ז חל החב לאחרים, אבל על יתר מדמי חובו הרי בזה זה חב לאחרים וא"כ אשד"ע, וממילא באין שליח לד"ע הרי נתמעט כל דין וחלות דשליחות, כנ"ל בברכת שמואל. [וע"ד שבאשד"ע הנה אם מנהו המשלח לב' פעולות א' שזה עבירה וא' אינה עבירה, אבל מ"מ השליחות יחול רק בעד השליחות שאין בה עבירה].

וא"כ אפילו אם חל שליחות בנוגע כדי דמי חובו ונעשה אפילו כמו שליח שלו, אבל זה לא פועל כלום לגבי יותר מדמי חובו, ופשוט, משא"כ אליבא דהש"ך הרי כל החסרון זה חלות השליחות, וא"כ הכל א"ש וכמו שנתבאר.



הארכה באחד במחשבה – ביאור דברי אדה"ז בהל' ק"ש*

הרה"ח ראובן פּעוּוּזנער שליט"א

- א -

דברי אדה"ז

כתב אדה"ז בהל' ק"ש סי' ס"א ס"ו: כל המאריך בדלי"ת של אחד מאריכין לו ימיו ושנותיו, וגם לא יחטוף בחי"ת אלא יאריך בה קצת כדי שימליך הקב"ה בשמים ובארץ שז' רקיעים והארץ כמנין חי"ת ולזה רמז החטורת שבאמצע הגג של חי"ת כלומר חי הוא ברומו של עולם, אבל בדלי"ת צריך להאריך יותר, כדי שיעור שיחשוב שהקב"ה יחיד בעולמו ומושל בד' רוחות העולם, וא"צ להאריך יותר מכשיעור זה. ויש נוהגין להטות הראש כפי המחשבה מעלה ומטה ולד' רוחות.

ושם בס"ז: צריך להדגיש בדלי"ת שלא תהיה כרי"ש, ולא שיקראנה בדגש שהרי אין בה דגש אלא שיטעימנה בפה יפה, וכל שכן שלא יפה עושים המדגישים ומאריכין יותר מדאי ונראה כאלו הד' נקודה בשו"א.

ומה שאמרו להאריך בד' של אחד לא אמרו להאריך ולמשוך בקריאת הד', שהרי כל אות שבסוף התיבה ואין נקודה תחתיה היא נחטפת לגמרי, אלא יאריך במחשבתו להמליכו בד' רוחות בקריאת הד' ואחריה בטרם שיתחיל ברוך שם.

ואף מי שאינו מאריך בד' של אחד יש לו להפסיק מעט בין אחד לברוך כי עיקר קיבול מלכות שמים הוא בפסוק ראשון ויש לו להפסיק בינו לבין שאר דברים.

- ב -

השאלות בזה

הונה בסעיף ו' כתב: "וא"צ להאריך יותר מכשיעור זה", ואח"כ בסעיף ז' כתב "וכל שכן שלא יפה עושים המדגישים ומאריכין יותר מדאי" - וצריך להבין מפני מה הם מאריכים "יותר מדאי", הרי "א"צ להאריך יותר מכשיעור זה"?

גם צריך ביאור מ"ש בסוף ס"ז: "ואף מי שאינו מאריך בד' של אחד יש לו להפסיק מעט בין אחד לברוך", ולכאורה אינו מובן, הרי כתב לעיל בס"ו ובס"ז שצריך להאריך א"כ מהו הפשט של "מי שאינו מאריך" - (והיכן מצינו בשו"ע שכאשר אדם אינו מקיים הלכה מסוימת נותנים לו דרך אחרת?).

וכן צ"ב השייכות של ההארכה באחד להפסק בין אחד לברוך, שכתב "ואף מי שאינו מאריך

* מנחה שלוחה לדודי הגה"ח ר' יחיאל מ"מ קלמנסון שליט"א לרגל הגיעו לשבעים שנה לאורך ימים ושנים טובות.

בברכת יאריך ימים על ממלכתו, עוד ינובון בשיבה בכיאת גו"צ בב"א

כו' יש לו להפסיק כו".

והנה צריך ביאור בכללות הלכות אלו האם הם ענין אחד או ב' ענינים, דהיינו, האם בסעיף ז' הוא מרחיב ומבאר מ"ש בסעיף ו', או שתרת קאמר - סעיף ו' לחוד וסעיף ז' לחוד, כלומר: האם מ"ש "יאריך במחשבתו" הוא בהמשך למ"ש בס"ו ואז הפשט הוא שצריך להאריך רק במחשבה, או שהם ב' מיני הארכות שונות, אחת בדיבור ואחת במחשבה.

והנה במה שציין אדה"ז בהלכה זו לתרומת הדשן נתקשו רבים בהבנת דבריו¹, דלכאורה משמע מהתרה"ד להיפך מדברי אדה"ז.

עוד יש לבאר מה שהקשו² על מ"ש "יאריך במחשבתו", דלכאורה לא מצינו כן בפוסקים שלפניו וא"כ מהו המקור לזה. והנה ידוע שאדה"ז ממעט ביותר להביא (בפירושו³) דינים מחודשים שלא הובאו בפוסקים שקדמוהו, אף שלמדם מדיוקי הלשונות שלהם⁴, וא"כ צ"ל שגם כאן מקור הדברים הוא בפוסקים שקדמוהו.

ובאמת כבר ציין אדה"ז המקור במ"מ שבשוה"ג, וז"ל: "רש"י ספ"ד דפסחים הר"י ב"י תה"ד מ"א סי' קכ"ח ס"ק ע"ג⁵. וכפי שיבואר לקמן בעז"ה.

- ג -

הביאור: ב' מיני הארכה

(ביאור המ"מ: רש"י ספ"ד דפסחים הר"י ב"י)

במקורי דינים אלו (ס"ו וס"ז) בגמרא ופוסקים אנו רואים שהם ב' עניינים שונים, כדלקמן (ומלבד זאת הנה כאשר בא אדה"ז להוסיף על מ"ש לפניו^ז, דרכו לציין "במה דברים אמורים" וכיו"ב ואילו בסעיף ז' לא כתב כן, וא"כ משמע שהוא ענין בפ"ע):

מ"ש בסעיף ו' "כל המאריך בדלי"ת של אחד וכו'" מקורו הוא בברכות יג ע"ב (כפי שציין אדה"ז בשו"ע שם בשוה"ג: ברייתא י"ג) ונפסק להלכה בטור ושו"ע בסי' ס"א ס"ו.

ומ"ש בסעיף ז' "ומה שאמר להאריך בד' של אחד" מקורו הוא ברש"י פסחים נו ע"א ד"ה ולא היו מפסיקין (כמצוין בשוה"ג שם: רש"י ספ"ד דפסחים) וז"ל: ולא היו מפסיקין - בין אחד

(1) ראה לדוגמה חידושי הגאון מסוסנוביץ עמ' קעג: ". אלא דמה שציין עוד שם לדברי התרומת הדשן משמע ג"כ שא"צ להאריך בד' אלא להפסיק קודם אמירת ואהבת, מדברי התה"ד לא ראינו הוכחה לזה, ואדרבה מלשונו שם משמע לענ"ד עוד להיפך, וד' יאיר עיני במאור תורתו".

(2) הגר"ש דבליצקי, קובץ מוריה גל' תכז-תכט. ועוד. וראה מ"ש בזה הגר"א אלאשוילי בקובץ הערות וביאורים - אהלי תורה, גל' תתשנב, והגרש"ד"ב וולפא בקובץ אור ישראל גל' עח.

(3) לקו"ש ח"ד עמ' 1126.

(4) לקו"ש ח"ט עמ' 279.

(5) כן הוא בדפוס ראשון וכן בדפוסים שלאחריו, אבל במהדורה החדשה (תשס"א ואילך) שינו המהדירים את סדר הצינונים (ומה שהיה ברישא העבירו לסיפא של הסעיף), שיש בזה כדי לשנות את משמעות כוונת הדברים. ויש להעיר שגם סדר ציוני המ"מ מדויק הוא וכדלקמן בפנים בארוכה (וראה גם לקמן סעיף ז' בתחילתו).

לואהבת, אע"פ דצריך להאריך באחד ולהפסיק בין קבלת מלכות שמים לדברים אחרים, שכל אחד מקבל עליו ואומר אחד הוא אלקינו בפסוק ראשון, ופסוק שני לשון צוואה הוא. ע"כ לשון רש"י.

מה שכתב רש"י "דצריך להאריך באחד ולהפסיק כו'", כלומר, שההפסק נעשה ע"י ההארכה באחד, והיינו בד' של אחד, וכמ"ש רבינו יונה בביאור דברי רש"י, "וז"ל, ד"ה (רבא) [רבי יהודה] אמר מפסיקין היו": ורש"י ז"ל מפרש בענין אחר, דמאי דאמר רבי מאיר שלא היו מפסיקין, ר"ל, שלא היו מפסיקין כלל בין אחד ובין ואהבת - שלא היו אומרים בשכמל"ו וגם לא היו מאריכין בדלי"ת. ור' יהודה אמר מפסיקין היו כלומר מאריכין היו בדל"ת אלא שלא היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. וכו'. עכ"ל. (וציין אדה"ז לזה: "הרר"י").

והנה פסקו הרא"ש הטור והב"י כרש"י דצריך להפסיק בין קבלת מלכות שמים לדברים אחרים. ברם, לגבי אופן ההפסק שהוא ע"י הארכה באחד בזה לא כתבו כרש"י והוא מפני שלדעתם מקום ההפסק אינו בין אחד לברוך אלא בין בשכמל"ו לואהבת (כי גם בשכמל"ו הוא בכלל מלכות שמים כמ"ש הב"י בביאור דעת הטור⁶), א"כ לא שייכא להארכה זו. אכן הרמ"א כתב שמפסיקים גם בין אחד לברוך⁷, וא"כ היה צריך להיות אופן ההפסק ע"י שמאריך באחד, כדברי רש"י. אך הרמ"א כתב להפסיק מעט ולא כתב שיאריך באחד, והוא מפני שאי אפשר להאריך יותר מדאי, הן הארכה שמצד עצם ענין "כל המאריך באחד", הן הארכה בשביל להפסיק בין קבלת מלכות שמים לשאר דברים⁸ משום ש"כל אות שבסוף התיבה ואין נקודה תחתיה היא נחטפת לגמרי" (משא"כ להטור והב"י אין מאריכים "יותר מדאי" שהרי מאריכים רק פ"א). ולהאריך במחשבה לאחר סיום אמירת תיבת אחד ג"כ א"א להרמ"א משום דפסק דלא כהתרומת הדשן (כדלקמן סעיף ו), ולכן כתב להפסיק מעט.

אבל אדה"ז פסק כהמג"א (כדרכו אז לפסוק כמוהו¹¹) והמג"א פסק כהתרה"ד - ומכיוון שצריך להאריך עוד כדי להפסיק בין קבלת מלכות שמים לדברים אחרים אבל א"א להאריך הרבה, ומכיוון שע"פ תרה"ד אפשר להאריך לאחר סיום התיבה (כדלקמן סעיף ה), לכן כתב אדה"ז שיאריך במחשבתו.

(6) במקבילה לדף טו ע"ב בדפי הרי"ף לברכות.

(7) ולכאור' בזה שציין לרבינו יונה נשמר מפירוש אחר בדברי רש"י והוא שתרתני קאמר: (א) שצריך להאריך באחד (ב) ואח"כ להפסיק.

(8) סי' ס"א סקי"ד, ד"ה וצריך להפסיק מעט (וציין לזה אדה"ז במ"מ: "ב"י"). ומה שכתבו הטור והב"י בסי' ס"א סעי' ו' הוא מצד עצם ענין "כל המאריך באחד וכו'" (ברכות יג) ואינו ענין להפסק בין קבלת מ"ש לד"א.

(9) סי' ס"א ס"ד.

(10) וזה פשוט דא"א לצאת לענין הפסק בהארכה סתם (הראשונה) שיעלה לכאן ולכאן, דא"כ לא היה צריך הרמ"א לכתוב שיפסיק מעט בין אחד לברוך שהרי כבר האריך באחד וממילא בזה כבר הפסיק בין אחד לברוך, אלא פשוט דלא עלתה לו וצריך להאריך עוד (או להפסיק).

(11) הצ"צ כתב בשו"ת או"ח (סי' ה' סעיף ח' בתחילתו): "אאזמור" הגאון נ"ע . . . דרכו לפסוק כהמג"א כו". ובשו"ת אבן העזר (ח"ב סי' קס"ד ס"ג): ". . . לפי שידוע שאז נמשך הכל אחר הגאון המגן אברהם" - ומבואר בארוכה בס' כללי אדה"ז לאמור"ר שליט"א (נמצא בדפוס).

וראה שהרא"ש הביא דברי רש"י הללו מפסחים נ"ו "דצריך להאריך כו" בברכות אבל הניח הדברים בין שאר דיני דקדוק האותיות (ריווח בין הדבקים וכו') ולא יחד עם ענין "כל המאריך באחד"¹². והטעם לזה פשוט כי הא דצריך להאריך באחד ולהפסיק וכו' אינו שייך לעצם ענין "כל המאריך באחד", שהרי ענינו הפסק - "ולא היו מפסיקין".

- ד -

כמה פרטים בב' מיני ההארכה

והנה החילוקים שמצינו בין ב' מיני הארכה אלו הם בכמה ענינים:

בגדרם - הארכה הב' היא רק אמצעי עבור ענין נוסף - כדי להפסיק בין קבלת מ"ש לד"א¹³. אבל הארכה הא' ענינה קבלת מ"ש וליחדו ית'.

בכוונתם - בהארכה הא' צ"ל הכוונה "בחי"ת . . יאריך בה קצת כדי שימליך הקב"ה בשמים ובארץ . . אבל בדל"ת צריך להאריך יותר כדי שיעור שיחשוב שהקב"ה יחיד בעולמו ומושל בד' רוחות העולם" (ס"ו). ובהארכה הב' צ"ל הכוונה רק "להמליכו בד' רוחות" (ס"ז).

כמו"כ, הארכה הא' היא בתיבת אחד (באותיות ח' וד' (ובא' אין מכוונים) - ראה לקמן סעיף ט') ואילו הארכה הב' היא רק באות ד' של אחד.

באופןם - בהארכה הא' הכוונה (כולה) היא בעת האמירה בדיבור. ובהארכה הב', תחילת ההארכה מה שמאריך במחשבתו צ"ל בעת אמירת ד' של אחד, ונמשכת (ההארכה במחשבה) לאחר סיום האמירה בפה. ודוקא באופן זה, כאשר תחילת המחשבה היא בעת האמירה, ונמשכת לאחריה, הרי זה הארכה באחד ועי"ז מפסיק בין קמ"ש לשאר דברים (אבל אם מתחיל לכוון כוונה זו לאחר סיום האמירה בפה אינה הארכה באחד) כמ"ש בס"י: "יאריך במחשבתו להמליכו בד' רוחות בקריאת הד' ואחריה" (והטעם לזה ראה לקמן סעיף ה).

והנה מאחר ואופן הארכה זו - כדי להפסיק בין מ"ש לד"א - הוא באופן מיוחד וכרוכה בכמה פרטים, א) שצריך מיד בסיום כוונת הארכה הא' להוסיף ולכוון עוד כוונה - ב) וכל זה תוך כדי האמירה (של ד' דאחד) בפה, ג) ומיד בהמשך לזה להאריך רק במחשבתו, הנה לאו כל מוחא סביל דא שצריך לזה כח ריכוז חזק (ואף מי שיכול לכוון באופן זה הנה לא כל העתים שוות), ולכן מי שאינו יכול להאריך הארכה זו הב' - שענינה הוא הפסק - באופן זה (כפרש"י), יפסיק עכ"פ ע"י שהייה מעט (כדברי הרמ"א) בין אחד לבשכמל"ו. וזהו שכתב אדה"ז אחרי פרטי הארכה זו "ואף מי שאינו מאריך בד' של אחד יש לו להפסיק מעט בין אחד לברוך כו". ומדויק בלשונו, שלא כתב "ואף מי שאינו מאריך באחד", אלא כתב "בד' של אחד", כי כאן קאי רק על ההארכה הב' כדי להפסיק כו'.

12 הרא"ש בברכות פרק שני סי' ג: "תניא . . כל המאריך באחד כו". ואח"כ בס"י יב: ". שיהא למודך תמה כדי ליתן ריוח בין הדבקים . . כמו על לבבך . . ירושלמי צריך להתניז ד' דלמען תזכרו . . גרסינן בפרק מקום שנהגו . . וכורכים את שמע היכי עבדי אמר רב יהודה אמר שמואל אומרים שמע ישראל ולא היו מפסיקין ופי' רש"י לא היו מפסיקין בין אחד לואהבת אע"פ דצריך להאריך באחד ולהפסיק בין קבלת עול מלכות שמים לדברים אחרים".

13 אלא שזה נעשה ע"י שמאריך במחשבת קבלת מ"ש.

- ה -

ביאור המ"מ 'תרומת הדשן'

והנה הא דהמאריך במחשבתו לאחר שסיים אמירת ד' דאחד חשיב "מאריך באחד" הוא ע"פ תרומת הדשן סימן כו, ושם הנידון הוא לענין ברכת כהנים. דהנה בברכות נה ע"ב איתא דצריך לבקש הבקשה דהטבת חלום בשעה שהכהנים מברכים, ומאיך בסוטה לט ע"ב אמרינן דאסור לומר אפי' פסוקים ודברי שבח להקב"ה בשעת שהכהנים מברכים את העם מפני שזהו כזלזול כלפי מעלה (וכך נפסק להלכה בשו"ע¹⁴) אלא שחכמים התירו לבקש בקשת "רבוננו של עולם חלום חלמתי כו" משום שאמירתה מועילה לרפא את החלום דוקא כאשר היא נאמרת בשעה שהכהנים מברכים. ומביא התרה"ד שהמהר"ם מרוטנבורג נזהר לאמרה בסוף הפסוקים (בתיבות וישמרך ויחנך שלום), וכותב התרה"ד שצריך לאמרה בסוף ממש כאשר הכהנים מאריכים באמירת התיבות וישמרך ויחנך (כלומר באות כ' שבסוף התיבה). כי דוקא באופן כזה, "כיון שהאזין כבר תחלת הברת אות אחרונה, והארכת ההברה בניגון א"צ לשמוע כלל"¹⁵, לכן "נסתיימה אמירת התיבה" לענין זה ואין זה כשעת ברכת כהנים, וממילא אין איסור לבקש אז בקשות, ומאיך הרי זה כשעת ברכת כהנים לענין שהבקשה תועיל היות והכהנים עדיין מאריכים בניגון.

ולמד התרה"ד דבר זה מרש"י ברכות יג ע"ב ד"ה ובדל"ת (וז"ל: "ובדל"ת - ולא בחי"ת דכל כמה דאמר אח בלא דל"ת לא משתמע מידי ומה בצע בהארכתו אבל בדל"ת יאריך עד כשיעור שיעשנו בלבו יחיד בשמים ובארץ ולא רבע רוחותיה כדמפרש לקמן") ותורף דבריו בביאור דברי רש"י הוא שכל זמן שלא הסתיימה אמירת התיבה (תיבת אחד) "לא משתמע מידי", שהרי אין הפרש בין ח' לד' לענין זה, שאם בח' לא יאריך משום דלא משתמע מידי אזי גם בד' לא יאריך משום הכי, א"כ מתי יאריך? - רק לאחר סיום אמירת ד', א"כ מובן שמה שממשיך להאריך (בפה) בד' זהו תוספת על התיבה, דאל"כ עדיין לא הסתיימה התיבה ולא משתמע מידי.

והנה התרה"ד בא ללמד מק"ש (רש"י ברכות יג, ב.) על נשיאת כפיים ונמצינו למדים מנשיאת כפיים לק"ש (רש"י פסחים נו, א.).

ונראה שההוכחה מהתרה"ד היא שאע"פ שנסתיימה התיבה הנה עדיין זהו חלק מהתיבה, כלומר שיתכן שלענין אחד תסתיים התיבה ולענין שני לא תסתיים. ובענייננו - הארכה באחד - ייתכן שתסתיים ההארכה שבאמירת התיבה אבל לא תסתיים ההארכה שבמחשבה, ומקרי הארכת התיבה, מכיוון שהמחשבה מחוברת לקריאת הד', כלומר שהמחשבה שהיתה בעת אמירת הד' מאריך בה לאחר האמירה לכן זהו דבר אחד והארכה אחת. (אלא שבנשיאת כפיים צ"ל הארכת ההברה כדי שיהיה בשעה שהכהנים מברכים לפי שסגולת בקשת רבש"ע היא בעת אמירת הכהנים הברכה, אבל בהארכת ד' דאחד הרי עיקר ההארכה היא הכוונה, אלא שהיא נעשית בעת הקריאה בפה - וזה מוכח גם מהא ששיעור ההארכה בפה הוא בהתאם להארכת המחשבה כמ"ש רש"י (ברכות יג, ב.) "אבל בדל"ת יאריך עד כשיעור שיעשנו בלבו יחיד בשמים

14) סי' קכח סכ"ו. הועתק לקמן הע' 21.

15) לשון אדה"ז בסי' כח סעי' נ"ח.

ובארץ ולארבע רוחותיה. . שהארכת שיעור שתחשוב בלבך ה' אחד בשמים ובארץ וד' רוחותיה").

וכמו שבברכת כהנים הא דהארכת ניגון התיבה מועיל הוא לפי שבא בהמשך לאמירת התיבה (אבל אילו היו הכהנים מפסיקים לאחר סיום אמירת התיבה ואז שוב ממשיכים בניגון הך' הרי אין בזה כל תועלת ואינו כשעת הברכה כלל) עד"ז הוא גם בהארכת המחשבה שמועיל לפי שבא בהמשך אחד למחשבתו בזמן אמירת הד'. וזהו שכתב אדה"ז: "אלא יאריך במחשבתו להמליכו בד' רוחות בקריאת הד' ואחריה"¹⁶. אבל אם רק לאחר שכלתה הד' מפיו יחשוב "להמליכו בד' רוחות" הנה מחשבה זו אינה מחוברת למחשבתו בעת קריאתו הד' ולכן לא עשה בכך כלום שהרי הפסק צ"ל, לרש"י, ע"י שמאריך באחד, ובמחשבה זו אין שום הארכה באחד כי אינה מחוברת לקריאת הד'.

[יתירה מזו: אם מאריך במחשבתו ואין המחשבה מחוברת בתחילתה לדיבור, הנה מלבד שלא עשה כלום לענין הארכה באחד, עוד זאת שעשה שלא כהוגן, כי אין להפסיק בין אחד לברוך אם לא שמפסיק מעט, והרי המאריך במחשבתו אינו מפסיק מעט].

דהנה הביא הטור (בסי' ס"א ס"ה) דברי רב עמרם שצריך להפסיק בין תיבה לתיבה¹⁷, והוא מהירושלמי. והביא שם הב"י (ד"ה כתב רב עמרם) מ"ש ע"ז מהר"י אבוהב: "הירושלמי הזה נראה שאינו מסכים עם גמרא שלנו שבגמרא (ברכות טו): לא אמרו אלא צריך שיתן ריוח בין הדבקים כגון על לבבך וכו' אלא ש"ל שהוא יותר הפסק ממה שאמר בכאן שמפסיק בין תיבה לתיבה ע"כ".

כלומר שבבבלי מצינו בענין ק"ש רק ההפסק של בין הדבקים וכיו"ב (ואילו בפסוק ראשון לא מצינו הפסק). אבל בירושלמי כתב להפסיק גם בין תיבה לתיבה (בפסוק ראשון). ואנו הרי פוסקים כהבבלי א"כ לא היה לו להטור להזכיר בין תיבה לתיבה. ומיישב המהר"י א שההפסק שמפסיקים בין הדבקים וכו' הוא הפסק יותר גדול מההפסק שמפסיקים בין תיבה לתיבה.

וזהו שגבי ההפסק שבפס"ר כתב הב"י בשו"ע להפסיק מעט, ובההפסקים שבשאר הפרשה כתב להפסיק סתם (וכמ"ש המהר"י א "שהוא יותר הפסק כו"). דכתב (סי' ס"א סי"ד): "צריך להפסיק מעט בין לעולם ועד לואהבת" (וכן הרמ"א שם בהגהה: "ויש להפסיק מעט בין אחד לברוך". וכן כתב אדה"ז). אבל בשאר ענייני הפסק ודקדוק שבק"ש לא כתב שצריך להפסיק מעט: "צריך להפסיק בין היום לעל לבבך כו" (שם סט"ו). "צריך להפסיק בין נשבע לה" (סט"ז). "צריך בכל אל"ף שאחר מ"ם להפסיק ביניהם כו" (סכ"א).

והנה כאשר התחלת המחשבה היא בעת הדיבור, 'מאריך באחד' קרינו ביה כשמאריך במחשבה זו גם לאחר הדיבור, א"כ אינו הפסק [לענין שאין מפסיקים בין אחד לברוך אלא מעט] כי אם המשך והארכה, (ואין זה נוגע למה שעצם ההארכה חשיב הפסק בין קבלת מ"ש

16) החקרי הלכות (ח"א ע' ט) כתב בזה שהוא מדין תוך כדי דיבור, אבל זה אינו כי לא הזכיר רבינו כאן תוכ"ד כלל, ואדרבא, אם יאריך במחשבתו בתוכ"ד מסיום קריאת הד' לא עשה בזה כלום לענין הארכה באחד [כי תחילת המחשבה שמאריך בה צריכה להיות דוקא בעת קריאת הד'].

17) דהיינו בפסוק ראשון.

לד"א), ואתי שפיר מה שמאריך במחשבתו. ולכן דוקא המאריך במחשבה שתחילתה בעת קריאת ד' דאחד ועולה לו מחשבה זו להארכה באחד, משום הכי אינו הפסק [לענין שאין מפסיקים הרבה בין אחד לברוך, כנ"ל]. משא"כ כשתחילת המחשבה היא רק לאחר סיום קריאת ד' דאחד, הנה מכיוון שאינה הארכה באחד, הרי בזה מפסיק הרבה (ולא מעט) בין אחד לברוך].

*

ואולי י"ל עוד: כתב התרה"ד שם: "ואף על גב דבסוף פסוק שלישי, דהיינו תיבת שלום, אי אפשר להמתין עד שיסיימו התיבה, שהרי מאריכין בניגון קודם שיגמרו המ"ם דשלום מה בכך, מאי דאפשר לתקן ולמעבד כהלכה נעביד" ואפשר לפרש זה בב' אופנים: א) מאי דאפשר לתקן ולמעבד כהלכה נעביד, ומה דא"א - אעפ"כ נעביד. ב) מאי דא"א, לא נעביד כלל. ובשו"ע כתב אדה"ז כאופן הא' (ס' קכח סנ"ח): "ואע"פ שבתבת שלום הן מאריכים בניגון קודם שיאמרו מ"ם של שלום וכשאומרים אז רבונו של עולם ומסיימים עם הכהנים א"כ אין שומע המ"ם של שלום כראוי לשמוע בשתיקה וכוונה מכל מקום בתבת וישמרך ויחונך שאפשר לתקן שישמעו גם האות האחרונה מתקנים". עד"ז י"ל גם בעניננו, דמה דאפשר למעבד ולכוון בשעת האמירה נעביד ומה דא"א יאריך במחשבה לאחר סיום האמירה (כשהתחלה היא בשעת האמירה).

וכן נראה ממ"ש "ומה שאמרו להאריך בד' של אחד לא אמרו להאריך ולמשוך בקריאת הד', שהרי כל אות שבסוף התיבה ואין נקודה תחתיה היא נחטפת לגמרי", ומשמע שאילולי זה שאי אפשר להאריך וכו' הרי היינו עושים כן ומאריכים בד' בקריאתה בלבד. ועתה שא"א, מאי דאפשר לתקן מתקנים, שמאריך במחשבתו שהתחילה בעת קריאת הד'.

*

כדי להקל על המעיין שיוכל לראות את דברי התרה"ד במקורם ובלשונם הנני מעתיק כאן את דבריו בשלימותם.

וז"ל התרומת הדשן סי' כז¹⁸:

שאלה: הא דאמרינן בפרק הרוואה בברכות [דף נה, ב.]: האי מאן דחזי חילמא דליקום קמיה כהנא ולימא רבון העולמים כו'. וכתב בהג"ה במיימוני שמהר"ם היה רגיל לומר בשעת שהכהנים מסיימין הברכה בסוף כל פסוק ופסוק. ויש להסתפק אי צריך לדקדק שיאמר ממש בסוף, בשעה שמאריכין בכ"ף דוישמרך ויחונך, או אין צריך לדקדק כולי האי.

תשובה: יראה, דיש לדקדק בדבר דיאמר ממש בסוף, בשעה שמאריכין. מדאמרינן בפרק ואלו נאמרינן בשעה שהכהנים מברכין מה הן אומרים ברכו ה' מלאכיו כו', אמר רבי חייא בר אבא אמר רב יוחנן כל האומרו בגבולין אינו אלא טועה, א"ר חנינא בר פפא תדע דבמקדש נמי לא בעי לממרינהו, כלום יש עבד שרבו מברך לו ואינו מסביר לו פנים. הא קמן, דאין ראוי הוא לומר אפי' מילי דשבח והודייה בשעת ברכת כהנים, אלא דחכמים התירו לומר בקשה זו דרבון העולמים. ומכל מקום צריך לדקדק שיאמר לאחר שסיימו הברכה ושוב לא יהא נראה כמי

18) מהדורת מכון חכמת שלמה, ירושלים, תשע"ז (מהדורה חדשה ומשוכללת ע"פ חמישה כתבי יד והשוואה לדפוסים ראשונים בציון שינויי הנוסחאות) עמ' מ.

שאינו מסביר פנים שהרי כבר סיימו הברכה. ומה שמאריכין כך לנגן, אינו אלא תוספת. ואף על גב דבסוף פסוק שלישי, דהיינו תיבת שלום, אי אפשר להמתין עד שיסיימו התיבה, שהרי מאריכין בניגון קודם שיגמרו המ"ם דשלום מה בכך, מאי דאפשר לתקן ולמעבד כהלכה נעביד.

ואם תאמר כיון דנחשוב האי דמאריכין כך, כלאחר סיום הברכה, אם כן לא תועיל הבקשה דרבון העולמים, דמסתמא הא דקאמר תלמודא ליקום קמי כהני, רוצה לומר בשעה שהן מברכין. יש לומר דלענין זה לא חשיב עדיין סיום ברכה, ומקרי שפיר בשעה שהן מברכין לענין זה.

וכי האי גוונא ממש אשכחן בפרק שני דברכות [דף יג, ב]: תניא ספקוס בן יוסף אומר כל המאריך באחד מאריכין לו ימיו ושנותיו, אמר ר' אחא בר יעקב ובדל"ת. ופרש"י בדלית יאריך ולא בחי"ת, דכל כמה דקאמר אַח בלא דל"ת לא משתמע מידי ומה בצע בהארכתו, דקא אמר אבל בדל"ת יאריך כו'.

אלמא אע"ג דכל כמה דלא גמר התיבה לא משתמע וחשיב מידי יחוד מלכות שמים, וכשגמר התיבה כולה ומאריך בסוף הברכה מיקרי עדיין קבלת מלכות שמים, דאם לא כן מה בצע נמי בהארכת הדל"ת. הכי נמי, אף על גב דאין לומר שבח ובקשה אחרת בעוד שהכהנים לא סיימו התיבה של הברכה, מכל מקום לאחר שגמרו התיבה ומאריכין רק בניגון ההברה האחרונה, מסתמא אין קפידא תו בהסברת פנים. ואף על פי שכל זמן שמאריכין בניגון חשיב עדיין שעת ברכה לענין שתועיל הבקשה דרבון העולמים, כמו שמועלת הארכה בדל"ת לענין קבלת מלכות שמים אע"פ שנגמרה התיבה. הנראה לענ"ד כתבתי.

עכ"ל התרה"ד.

- ו -

ביאור המ"מ 'מ"א סי' קכ"ח ס"ק ע"ג'

והנה ציין אדה"ז להמג"א סי' קכח ס"ק עג, דהמג"א פסק שם כהתרה"ד, ודלא כהב"י והרמ"א, כדלקמן¹⁹.

כתב הב"י בהלכות נשיאת כפים סי' קל, וז"ל:

"מאן דחזי חלמא ולא ידע מאי חזי ניקום קמי כהני בשעה שעולין לדוכן ונימא הכי רבש"ע אני שלך וכו' עד סוף הסימן. בריש פרק הרואה (ברכות נה): וכתוב בהגהות מיימוניות פי"ד מהלכות תפילה (אות ה) שמהר"ם היה רגיל לומר בשעה שאומרים וישמרך ויחנך שלום רבש"ע אני שלך וחלומותי שלך וכו'. וכתב בתרומת הדשן (סי' כז) על זה דיש לדקדק שיאמר ממש בשעה שמאריכין בכ"ף דוישמרך ויחנך מדאמרינן בפרק ואלו נאמרינן (סוטה מ). יש עבד שרבו מברכו ואינו מסביר לו פנים ואע"ג דבסוף פסוק שלישי דהיינו תיבת שלום אי אפשר להמתין

19) וזהו ע"ד הידוע בכללי הפוסקים - ראה לדוגמא מ"ש הב"י אבן העזר סי' עח (הובא ביד מלאכי): לפעמים כותב הטור איזה דין בשם הרמב"ם, אף שהוא מבואר בגמרא, מפני שהרי"ף והרא"ש השמיטו אותו דין.

עד שסיימו התיבה שהרי מאריכין בניגון קודם שיגמרו המ"ם דשלוש מאי דאפשר לתקן ולמעבד כהלכה עבדינן ע"כ.

"ובתשובה אשכנזית (שו"ת מהרי"ל סי' קמח) מצאתי רבש"ע דמקמי כהני יש לחלק דחשיב שפיר מאזין לו שמראה עצמו דמקבל ברכת כהנים ומשום הכי קאמר ליה שיתקיים בו ברכת כהנים ויתהפך חלומו. ועוד יש לומר דקבלת רבותינו דע"י כך מתבטל החלום ומ"מ אנא אמינא ליה בברכה אחרונה שלא להסיח דעתי מהברכה אבל מה שכתבת בשעת אמן לאו מלתא היא דבעינן דענו ציבור עליה אמן ע"כ. ולי נראה טעם ראשון דתשובה זו עיקר דכיון דברכת כהנים יש לה כח לתקן חלום רע כשמתפללים עליו באותה שעה הוי שפיר מענין ברכת כהנים והוי עבד שרבו מברכו והוא מאזין לו ומסביר לו פנים".

עכ"ל הבית יוסף.

ובשו"ע (סי' קל) פסק הב"י כהתשובה אשכנזית ולא הזכיר כלל שיאמר הרבש"ע דוקא בסוף התיבה (וגם לא הזכיר דצריך לאמרו בתיבות וישמרך ויחונך שלום). אמנם הרמ"א כתב (סי' קכח סמ"ד): "ואומרים רבון, כמו שמפורש בסימן ק"ל, בשעה שמאריכין בניגון התיבות שבסוף הפסוקים דהיינו וישמרך ויחונך שלום", והיינו שפסק כמהר"ם, לאומרו בתיבות שבסוף הפסוקים אבל לא הקפיד כהתרה²⁰ דשיהי' דוקא בסוף התיבה אלא כתב "בשעה שמאריכין בניגון התיבות" (ולא כתב: בסוף התיבות).

אבל המג"א פסק כהתרה"ד שאמירת רבש"ע צריכה להיות דוקא בסוף התיבות, וז"ל (ס"ק עג):

"בשעה שמאריכין בניגון. בסוף התיבה. אבל לא בעוד שאומרים התיבה, דאז צריך לשתוק, וכמו שכתוב סעיף כ"ו²¹, ומביא את תשובת התרה"ד הנ"ל.

[ופסק אדה"ז כהמג"א (גם) בהל' נשיאת כפים, וז"ל שם (סי' קכח סנ"ח):

"ונכון שהאומרים רבוננו של עולם חלום חלמתי כו' שיאמרו בשעה שהכהנים מאריכים בניגון בסוף התיבה שבסוף הפסוק שכבר כלתה ברכה זו מפי הכהנים וא"צ עוד להאזין להם אבל בעוד שהם אומרים תיבות הברכה צריך להאזין להם ולכוין ואסור לומר שום דבר כמ"ש למעלה.

"ואף שחכמים התירו לומר רבוננו של עולם על חלומות מפני הסכנה שמא צריך רפואה לחלומו מכל מקום כיון שאפשר לתקן זה לומר בשעת הארכת הניגון שבסוף התיבה יש לתקן.

"ואע"פ שרפואתו אינו אלא כשאומר רבוננו של עולם כו' בשעת ברכת כהנים ולא לאחר

20 וזה לשון התרה"ד (בחלק ה'שאלה'): "ויש להסתפק אי צריך לדקדק שיאמר ממש בסוף, בשעה שמאריכין בכ"ף דוישמרך ויחונך, או אין צריך לדקדק כולי האי", ומסיק שם שצריך לומר ה"רבון" לאחר שסיימו הכהנים התיבה, בשעה שמאריכים בניגון, כנ"ל.

21 וז"ל השו"ע שם: "בשעה שמברכין אין לעם לומר שום פסוק אלא ישתקו ויכוונו לברכה". וברמ"א: "ומכל מקום עכשיו שהכהנים מאריכין הרבה בניגונים נהגו גם כן לומר פסוקים . . . אך יותר טוב שלא לאמרו". ובמג"א: "שלא לאמרו - וכן כתב מ"ע סימן צ"ה, וכן כתב הב"ח. ונראה לי דהאומרו יאמרו בשעה שחזן מקרא התיבה".

שכלתה ברכה מפי כהנים מכל מקום כל זמן שהם מאריכים בניגון הברת אות אחרונה של התיבה עדיין לא נסתיימה תיבה זו לענין שלא תועיל אז אמירת רבונו של עולם כו' (כיון שהצבור לא ענו עדיין אמון) אע"פ שנסתיימה לענין שא"צ להאזין עוד לכהנים כיון שהאזין כבר תחלת הברת אות אחרונה והארכת ההברה בניגון א"צ לשמוע כלל.

"ואע"פ שבתבת שלום הן מאריכים בניגון קודם שיאמרו מ"ם של שלום וכשאומרים אז רבונו של עולם ומסיימים עם הכהנים א"כ אין שומע המ"ם של שלום כראוי לשמוע בשתיקה וכוונה מכל מקום בתבת וישמרך ויחונך שאפשר לתקן שישמעו גם האות האחרונה מתקנים".

עכ"ל בשו"ע.

אבל בסידור כתב: "בשעה שהכהנים מנגנים תיבות וישם לך שלום יאמר זה (רבש"ע כו)".

ושינה ממ"ש בשו"ע:

א) בשעה שמאריכים בניגון סוף התיבות. ובסידור: "בשעה שהכהנים מנגנים תיבות כו".

ב) כשמנגנים את סוף תיבות וישמרך ויחונך שלום. ובסידור: "בשעה שהכהנים מנגנים תיבות וישם לך שלום"²².

והיינו שחזר בו הן ממ"ש כהרמ"א (- תיבה שבסוף הפסוק) והן ממ"ש כהמג"א בשם תרה"ד (- סוף התיבה), ופסק כאן כהב"י (ומהרי"ל) שאמירת רבש"ע בשעה שהכהנים מברכין הוי כעבד שרבו מברכו והוא מאזין לו ומסביר לו פנים - ולכן א"צ לאמרו דוקא בסוף התיבה או בתיבה שבסוף הפסוק].

- ז -

יישוב קושיות הגר"ש דבליצקי

הנה ראינו איך הדברים מתבארים היטב מעיון במראי מקומות שכתב אדה"ז.

ובכללות, המ"מ נחלקים לב': א) מפני מה איאפשר להאריך (והיינו משום שצריך להאריך עוד, וא"א להאריך יותר מידי) שלכן צריך להאריך במחשבה, וזה מתבאר מרש"י פסחים, רבינו יונה והב"י. ב) כיצד הארכה במחשבה תועיל, וזה מתבאר מהתרה"ד והמג"א.

ובזה טעה הגר"ש דבליצקי בהבנת דברי רבינו, דכתב²³: "והגרש"ז הבין מדברי רש"י (בפסחים) אלו, דצריך להאריך בדל"ת ולהפסיק בין קמ"ש וכו' דר"ל להאריך בכוונת דל"ת במחשבתו"²⁴ לאחר אמירתה וממילא עי"ז יפסיק בין קבלת וכו' . . ומה דכתבו התר"י וקשה ע"ז

22 והוא ע"פ כתבי האריז"ל - פע"ח שער חזרת העמידה ספ"ז, כמצוין בסידור רבה"ז עם ציונים והערות עמ' קנג.

23 מוריה דלעיל הע' 2 ע' כזו.

24 ברש"י כאן אין אפי' רמז לזה שצריך להאריך במחשבה בכוונת ד' של אחד. והא דיאריך במחשבתו למד אדה"ז לא מרש"י בפסחים (כפי שכותב כאן הגר"ש), דמשם למד רק הא דצריך להאריך כדי להפסיק בין קבלת

שלא היה לו לומר לשון מפסיקין אלא מאריכים היו, פירש כנראה הגרש"ז דכוונת התר"י להקשות דאי ההארכה במחשבה היא גופא²⁵ הפסקה בין קבלת מ"ש לקבלת עול מצוות, א"כ לא שייך לקרוא לזה בשם הפסקה בין זה לזה דעכ"פ במחשבתו הרי לא הפסיק בין זה לזה הגם שבדיבור הפסיק, ושייך לומר ע"ז מאריכין היו ולא מפסיקים היו, וא"כ אף שהתר"י דחו פרש"י זה מכח קושיא זו מ"מ הגרש"ז תירץ קושייתם, דעכ"פ כיון שבדיבור היו עכ"פ מפסיקים שוב שייך לומר ע"ז מפסיקים".

ובאמת הרי מתבאר מדברי אדה"ז וממה שציין במ"מ, שההפסק הוא עצם האריכות בד' של אחד (שהמחשבה היא חלק ממנה)²⁶.

- ה -

מ"ש המדפיסים בסידור חב"ד

במהדורה החדשה של סידור תהילת ה' (הוצאת קה"ת תשס"ב) ציינו העורכים במדור 'הנהגות' כדלקמן:

בתיבת אחד ציינו (ההדגשה במקור): "אריך במחשבתו להמליכו בד' רוחות (שו"ע אדה"ז סימן סא סעיף ז) ושהוא יחיד בעולמו (שם סעיף ו) ויטה ראשו וכו'", והשמיטו שצריך לכוון (בח' דאחד) להמליך את הקב"ה בשמים ובארץ. מלבד זאת, גם לא ציינו, באיזה אות בתיבת אחד צריכה להיות כל כוונה.

והנה כתבו "אריך במחשבתו", (והמתפלל הרואה הערה זו חושב שצריך להאריך רק במחשבה) אבל בס"ו הרי לא הזכיר אדה"ז כלל מחשבה, אלא שם ההארכה היא בעת האמירה, כנ"ל בארוכה, ובס"ז הזכיר הן דיבור והן מחשבה. עוד זאת שלא ציינו שמי שאינו מאריך (הארכה זו הב') צריך להפסיק מעט בין אחד לברוך, כדי להפסיק בין קבלת מ"ש לשאר דברים.

ואציג כאן את הדברים כתיקונם:

מ"ש לשאר דברים כמבואר לעיל (בפנים) בארוכה (אלא דמכיון דא"א להאריך ולמשוך כ"כ כו' לכן צריך להאריך גם במחשבה. והא דאפשר להאריך במחשבה למד מהתרה"ד ומהמג"א שהביאו להלכה). ואדרבא, מפורש בדברי רש"י (ברכות יג): דהא דמאריך באחד הוא בדיבור ולא במחשבה ("אבל בדל"ת יריך עד כשיעור שיעשונו בלבו יחיד בשמים ובארץ... שהארכת שיעור שתחשוב בלבך ה' אחד בשמים ובארץ"). והרי אדה"ז כותב בפירוש (בס"ו) שצריך להאריך בקריאת ואמירת אחד (ולא במחשבה). ומ"ש בס"ז אינו ענין לעצם הארכה באחד, כנ"ל בפנים בארוכה.

25) קושיית התר"י על רש"י היא בענין שהיו מאריכים באמירה בפה, כמובן בפשטות, ולא במחשבה, כפי שהכניס הגר"ש בפי אדה"ז.

26) ואילו מה שמפסיק מלקרוא בפיו [מה שאינו מושך את קריאת הד' יותר מידי] לא חשיב הפסק לענין הארכה באחד כאשר מאריך במחשבתו, אלא ההפסק נעשה ע"י שמאריך באחד (בפה ובמחשבה), וכל זמן שמאריך במחשבה זו שתחילתה היתה בעת ההארכה בפה עדיין חשיב הפסק בין קבמ"ש לד"א ואינו צריך עוד הפסק אלא מיד כשמסיים להאריך במחשבתו ממשך בשכמל"ו. (וכאמור, באם אינו יכול להפסיק ע"י שמאריך (הארכה הב') באחד, מפסיק מעט בין אחד לברוך, ודי בזה, כמ"ש אדה"ז בסוס"ז).

א ח * ד * * * *

* יאריך קצת כדי שימליך הקב"ה בשמים ובארץ.

** יאריך יותר כדי שיעור שיחשוב שהקב"ה יחיד בעולמו ומושל בד' רוחות העולם.

*** יאריך במחשבתו להמליכו בד' רוחות בקריאת הד' ואחריה בטרם שיתחיל ברוך שם. מי שאינו מאריך במחשבתו (בקריאת הד' ואחריה) יפסיק מעט בין אחד לברוך.

- ט -

להמליכו, שהוא יחיד, להמליכו

בענין הכוונה שצריך לכוון ב"אחד" כתב אדה"ז: ".בחי"ת אלא יאריך בה קצת כדי שימליך הקב"ה בשמים ובארץ". "בדלי"ת צריך להאריך יותר, כדי שיעור שיחשוב שהקב"ה יחיד בעולמו ומושל בד' רוחות העולם". "יאריך במחשבתו להמליכו בד' רוחות בקריאת הד' ואחריה". וצ"ב שינויי הלשונות שפתח בהמלכה, המשיך ב"שהקב"ה יחיד בעולמו", וסיים בהמלכה.

והנה מצינו חילוק בראשונים בכוונת אחד, דכולם²⁷ מלבד רש"י כתבו שהכוונה שצריך לכוון בעת אמירת ד' דאחד היא להמליך את הקב"ה בשמים ובארץ ובארבע רוחות העולם, ורש"י כתב (ברכות יג ע"ב ד"ה ובדל"ת): "בדל"ת יאריך עד כשיעור שיעשו בלבו יחיד בשמים ובארץ ולא רבע רוחותיה"²⁸, שהזכיר ענין "שיעשו יחיד כו", שזה לא הזכירו שאר הראשונים, אלא רק כתבו להמליכו, ורש"י לא הזכיר ענין "להמליכו".

והטור כתב כרש"י: "וצריך להאריך בד' דאחד שיעור שיחשוב בלבו שהקב"ה הוא יחיד בעולמו למעלה ולמטה ובארבע רוחות העולם".

והתלמידי רבינו יונה שכתבו שצריך לכוון גם בקריאת החי"ת של אחד (דאילו כל הראשונים שלפניו כתבו שמכוונים רק בדלי"ת [ובחי"ת אין מכוונים כלום]) - הנה גם הם לא הזכירו ענין "שיעשו יחיד כו", אלא רק "להמליכו כו" בעת קריאת הח' - וז"ל התר"י (ד"ה ובלבד שלא יחטוף בחי"ת): "ואומרים רבני צרפת ז"ל דמכאן נראה שצריך להאריך מעט בחי"ת כשיעור מעט שימליכוהו בשמים ובארץ, ובדלי"ת יאריך ג"כ כשיעור שימליכוהו בארבע רוחות העולם, והכי משמע במנחות. . . לכך נראה שצריך בקריאה להמליכו בחי"ת בשמים ובארץ להודיע שהוא חי ברומו של עולם, ובדלי"ת להמליכו בארבע רוחות העולם כנגד הדלי"ת".

והטור (שם) הביא דבריהם אבל שינה ללשון רש"י, דהתר"י כתבו (כשאר הראשונים):

27 רבנו חננאל: "אם יקראנה צריך להאריך בלבד בדלי"ת כשיעור שתמליכוהו בשמים ובארץ ובארבע רוחות העולם ובלבד שלא יחטוף בחי"ת". הר"י: "כל המאריך באחד. . . ובדלת מאריך. . . ואלא עד כמה. . . כדי שתמליכוהו על השמים ועל הארץ ועל ארבע רוחות העולם". הרמב"ם (הל' ק"ש פ"ב ה"ט): "וצריך להאריך בדלת של אחד כדי שימליכוהו על השמים ועל הארץ ועל ארבע רוחות העולם". הרא"ש: "ואלא עד כמה א"ל כדי שתמליכוהו למעלה ולמטה ובארבע רוחות העולם".

28 וכן בד"ה דאמליכתי למעלה וכו' (ברכות שם) - "שהארכת שיעור שתחשוב בלבך ה' אחד בשמים ובארץ רד' רוחותיה".

"להמליכו בחי"ת בשמים ובארץ כו' ובדלי"ת להמליכו בארבע רוחות", והטור כתב: "כשיעור שיחשוב בלבו שהוא יחיד בשמים ובארץ. ובדלי"ת יחשוב שהוא יחיד בארבע רוחות". וז"ל הטור: "יש מפרשים²⁹ מדקאמר ובלבד שלא יחטוף בחי"ת אלמא שצריך להאריך בה כשיעור שיחשוב בלבו שהוא יחיד בשמים ובארץ. ובדלי"ת יחשוב שהוא יחיד בארבע רוחות. . ואם כן צריך גם כן בקריאתה להמליכו בשמים ובארץ להודיע שהוא חי וברומו של עולם ובד' להמליכו בארבע הרוחות כנגד הדל"ת".

והנה המחבר פסק בשו"ע הן כרש"י והן כהראשונים (אלא שבשינוי, כדלקמן), דכתב: "צריך [א] להאריך בחי"ת של אחד כדי שימליך הקדוש ברוך הוא בשמים ובארץ שלזה רומז חטוטרט שבאמצע גג החי"ת [ב] ויאריך בדלי"ת של אחד שיעור שיחשוב שהקדוש ברוך הוא יחיד בעולמו ומושל בארבע רוחות העולם ולא יאריך יותר מכשיעור זה". והיינו שפסק כרבינו יונה שמכוונים הן בח' והן בד' (ודלא כמ"ש הטור בסתם). ובענין הכוונה עצמה, הנה בהכוונה שבחי"ת כתב כהראשונים ("שימליך הקב"ה בשמים ובארץ"), ובהכוונה שבדלי"ת כתב כרש"י כפי שהביאו הטור ("שיחשוב שהקב"ה יחיד בעולמו ומושל בד' רוחות"), והשמיט כוונת הדל"ת שלפי הראשונים ("להמליכו בד' רוחות"). וי"ל הטעם להשמטה זו, מפני שא"א להאריך יותר מידי "שהרי כל אות שבסוף התיבה ואין נקודה תחתיה היא נחטפת לגמרי".

אבל אדה"ז שכתב (כמבואר לעיל בארוכה) שמוסיף להאריך עוד כדי להפסיק בין קבלת מ"ש לשאר דברים, הנה עי"ז שמאריך (במחשבתו) יכול לכוון גם כוונה זו ("להמליכו בד' רוחות") כמ"ש הראשונים, ולכן כתב גם כוונה זו. משא"כ כשאינו מאריך במחשבתו הנה א"א להאריך יותר מדי.

*

לגבי המלכת הקב"ה שייך לומר שהאדם ממליך את הקב"ה, מפני שהמלוכה נפעלת דוקא ע"י העם - וכמ"ש במדרש (מכילתא יתרו כ, ג), משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה, אמרו לו עבדיו, גזור עליהם גזירות, אמר להם, כשיקבלו את מלכותי אגזור עליהם גזירות. וכמרז"ל (ברכות רפ"ב) "למה קדמה פרשת שמע לווהיה אם שמוע, כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואח"כ מקבל עליו עול מצות". אבל ייחודו ואחדותו של הקב"ה הוא דבר עצמי ואינה תלויה בקבלה. (מה שה' יחיד הוא גם כאשר אין מודים בזה ח"ו, אבל מלכותו תלויה בקבלה).

והנה רש"י כתב (בפסחים - הובא לעיל): "שכל אחד מקבל עליו ואומר אחד הוא אלקינו בפסוק ראשון, ופסוק שני לשון צוואה הוא". דהיינו שההפרש בין פס"ר לשאר הפרשה הוא שבפס"ר זהו מה שהאדם מקבל על עצמו ואילו מפסוק שני ואילך זהו מה שהוא מצווה ועומד. [ולכן צריך להפסיק ביניהם].

וי"ל שזהו שכתב אדה"ז שהמחשבה שצריך לכוון כאשר מאריך במחשבתו היא "להמליכו

29) ביד מלאכי, כללי הטור (אות ו) כתב: "...ואולם אם הוא מתחיל הפסק בסתמא ואחר כך יאמר ויש אומרים, או ויש פוסקים, או הרב פלוני כתב, דעתו הוא כפי מ"ש בתחילה בסתמא". א"כ לפי"ז נראה דס"ל שמכוונים הכל בד', ובח' אין מכוונים.

בד' רוחות", שהרי הארכה זו (השניה) היא כדי להפסיק בין קבלת מלכות שמים לד"א. והנה דוקא מחשבת הארכה של קבלת מלכות שמים ("להמליכו") היא זו שמפסיקה בין קבלת מ"ש לד"א, כמבואר לעיל (משא"כ מחשבה שאינה של קיבול מ"ש הנה אין היא מפסקת בין קבמ"ש לד"א). אבל בהא "שהקב"ה הוא יחיד כו", שאי"ז תלוי במעשה האדם (כנ"ל), לא מודגש כ"כ הקבלת מ"ש. ולהב"י שהשמיט כוונה זו הרי א"צ להפסיק אז (בין אחד לברוך) בין קמ"ש לד"א (אלא בין לעולם ועד לואהבת).



איך עשה הלל סדר פסח בזמן הבית*

הרה"ח שמואל פעוונער שליט"א

משפיע בקראון הייטס, כאן צוה ה' את הברכה

לגבי כריכת מצה ומרור בזמן הגלות, ברור בגמרא ופוסקים עד לשולחן ערוך רבנו הזקן (סי' תע"ה סט"ז-י"ח), והגדת הרבי (הגדה של פסח עם ליקוטי טעמים ומנהגים) (פסקא כורך), הסדר בזה.

הנקודה בקיצור: אי אפשר לאכול כריכת מצה ומרור מיד בתחילת הסדר, דהיינו בברכות המוציא ועל אכילת מצה, כי מצות מצה היא מדאורייתא גם בזמן הזה, ומרור בזמן שאין קרבן פסח הוא מדרבנן, ואם יאכלו יחד יבוא טעם מרור דרבנן ויבטל טעם מצה שמדאורייתא.

ולכן גם הלל סובר שיש לאכול קודם מצה דאורייתא לבד, ואח"כ מרור (למנהגנו מרור לבדו לחוש לדעת חבריו של הלל) ולהלל מרור יחד עם מצה שכך היא התקנה זכר למקדש שלא יצאו י"ח לדעת הלל אלא בכריכת כזית פסח מצה ומרור.

אמנם יש לברר כיצד ערך הלל את הסדר בזמן הבית. ומצינו בזה כמה שיטות. ובהקדם קושיא כללית בדעת הלל, שלכאורה השיטות השונות מנסים ליישב קושיא זו, בסדר אכילת המצוה דליל פסח.

והשאלה היא מתי אכל הלל את הכריכה - דאם מיד בתחילת הסעודה אכל גם קרבן פסח, אם כן לא אכל הקרבן על השובע שזהו מצוה מן המוכחר, ואם אכל בסיום הסעודה (כמו אכילת אפיקומן שלנו) אם כן כבר יצא ידי חובת מצה במה שאכל בתחילת הסעודה בלי כריכה עם ק"פ, ובסוף הסעודה לא יוכל לכרוך כי מאחר שכבר יצא ידי חובת מצה מדאורייתא אם כן יבטל טעם מצה שאינה חובה את טעם הפסח והמרור שהם מדאורייתא.

ובפרט לפי דברי רבה"ז שלדעת הלל אינו יוצא ידי חובתו אלא אם כן כרך, ולפי זה לא שייך לאכול מצה של חובה ללא פסח ומה יאכל בתחילת הסעודה.

הרמב"ם - הנה הרמב"ם כתב את הסדר לפי דעת הלל כמו שכתב הראב"ד על אתר, "א"א זה כהלל". אמנם הרמב"ם חלק את אכילת קרבן פסח לשניים. כזית אחד עם מצה ומרור בתחילת הסדר ואח"כ לשם שימור טעם פסח בפיו אוכל פעם שניה מקרבן פסח בגמר הסעודה.

ובדברי הרמב"ם יש לדקדק, למה בתחילת הסעודה לא הצריך כריכת מצה ומרור עם הפסח אלא אוכל מצה ומרור כרוכים יחד, ואחר כך אוכל מבושר הפסח, וטעמו בפשטות כי כל צורך הבאת קרבן חגיגת ארבעה עשר הוא כדי לאכול את הפסח אחריו, שהוא ענין אכילת הפסח על

* נכתב לכבוד דודי היקר הגאון החסיד הרב יחיאל מנחם מענדל קלמנסון שליט"א, לרגל מלאות לו שבעים שנה לאורך ימים ושנים טובות.

בברכת אך טוב וחסד בטוב הנראה והנגלה ירדפוהו תכה"י, וירביץ תורה לעדרים עוד שנים רבות מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, ויזכה לרוות רוב נחת מיו"ח ומנביך אלו התלמידים.

השובע (ראה ברמב"ם הלכות קרבן פסח פ"ח ה"ג). ואם כן מוכרח שיאכל קודם מצה בברכת המוציא ועל אכילת מצה, שבזה מתחיל הסעודה. וכורך רק המרור עם המצה כי אינו יכול לאכול הפסח קודם החגיגה. ואח"כ אוכל קרבן חגיגה ואח"כ קרבן פסח ללא כריכה, מטעם הפשוט שכבר יצא ידי חובת אכילת מצה ואם כן יבטל טעם מצה שאינה חובה את טעם הקרבן פסח שהוא מדאורייתא.

ואפשר שהרמב"ם למד הפסוק על "מצות ומרורים יאכלוהו", שממנו למד הלל שצריך לכרוך, שבשר הפסח נאכל בפ"ע כמ"ש יאכלוהו, ועל (פירושו אחר) אכילת מצות ומרורים יחד כרוכים. ונרוויח מזה: א) שגם כשאין קרבן חגיגה כגון כשער"פ חל בשבת ולכאורה יכול לכרוך שלשתם, ואעפ"כ לא אשתמיט הרמב"ם לחלק כן. ב) רק לפי דברי הרמב"ם הזכר שעושים בזמן הגלות היא כריכה של מצה ומרור בדיוק כפי שהיה בזמן הבית, ונופלת כל הקושיא (ראה שו"ע רבה"ז תע"ה סוסי"ח) כיצד אומרים כן עשה הלל, והרי אין בכריכה בזה"ז בשר הפסח.

הראב"ד - כתב על הרמב"ם, "זהו כהלל מ"מ זה הסדר לא דייק". אך אינו מבורר אם דעתו שהלל אכל הכריכה בסוף הסדר, או שכרך גם בשר הפסח, או בסדר אחר.

מהר"א - הובאה בהגה"ה לפירוש הרא"ש (פרק ערבי פסחים סל"ה) וז"ל: "וכן צריך לומר דהלל שהיה כורך מצה בסוף הסעודה והכי הוה אכיל מצה דאורייתא ע"כ בתחילת הסעודה היה מברך על המצה ואוכל ומועיל ברכה לכריכת מצה עם פסח שבסוף".

וקודם לכן מביא לגבי ברכת על אכילת מצה שבתחילה שמועילה לאפיקומן, עיי"ש.

יוצא לפירושו, שהלל אכל מצה בתחילת הסעודה בברכה, והועילה הברכה על הכריכה שבסוף. ולא נתבאר איך יכול לכרוך מצה שכבר יצא ידי חובתו בתחילת הסעודה, יחד עם הפסח שהוא חובה. שהרי טעם מצה שאינה חיוב יבטל טעם הפסח שהוא מדאורייתא

באמת אין כל קושיא בדבריו, שהרי כתב שהלל יצא ידי חובת מצה בכריכה שבסוף הסעודה, שכן לשונו והכי הוה אכיל מצה דאורייתא. מה שצריך להבין דא"כ למה בירך הלל בתחילת הסעודה ברכת על אכילת מצה אם יצא רק בסוף כשאכל הכריכה.

ויובן ממה שכתב רבנו הזקן (סימן תע"ה סכ"ב-ד) בדין מי שאין לו ירקות לאכול קודם ההגדה בכרפס אלא מרור. יברך קודם ההגדה על אכילת מרור ויאכל פחות מכזית, ואחר אכילת מצה יאכל כזית מרור, ותועיל הברכה שברך בתחילה על מה שאוכל עתה. ועכשיו לאחר אכילת מצה, מקיים מצות אכילת מרור.

לפי זה יתבאר שדעת הר"א שכן עשה הלל בזמן שבית המקדש היה קיים. בירך בתחילת הסעודה על אכילת מצה ואכל פחות מכזית, וקיים מצות אכילת מצה בכריכה בסוף הסעודה על השובע יחד עם קרבן פסח ומרור ורק עתה אכל כזית מצה, ומועילה הברכה שברך בתחילה.

אמנם שתי שיטות אלו בדברי הראשונים ז"ל, הם בוודאי לא שיטת רבה"ז בשו"ע. שכתב בפירושו: א) (תע"ה ס"כ) והלל לא היה אוכל מצה קודם כריכה זו - שלא כהר"א שאכל מצה

בתחילה. ב) (שם סי"ח) שהלל היה כורך גם כזית פסח בכריכה זו (וכן מפורש בס"כ) - שלא כהרמב"ם שכורכים רק מצה ומרור יחד.

ואם כן צריך להבין בדברי רבה"ז כיצד אכל הלל את הסעודה אם התחיל לאכול המצה רק בסופה כשאכל הפסח. שאי אפשר לומר שהלל עשה כריכה זו בתחילת הסעודה. שהרי כתב רבה"ז בתחילת סי' תע"ז: בזמן שביית המקדש היה קיים היו אוכלין הפסח בסוף כל הסעודה כדי שיהיה נאכל על השובע. עכ"ל.

ובאמת מצינו בהגדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (הגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים - הוצאת קה"ת) דרך להבין כיצד ערך הלל את הסדר בזמן הבית לשיטת רבה"ז, וראה שם (פסקא עשה הלל) שכל ימי הלל היו בפני הבית.

הרבי מביא בפסקא שלחן עורך וז"ל: להעיר אשר י"א שבזמן שביהמ"ק קיים הי' אוכלין כל הסעודה (בברכת המוציא על מיני בצקת וכו') קודם הסדר ואח"ז הי' בא הסדר ואכילת מצת מצוה מרור ופסח (מרדכי סוף פסחים, ופליג בזה על הרמב"ם הל' חו"מ פ"ח). עכ"ל.

הנה אף דלאו בפירוש אתמר אבל מכללא אתמר שהרבי עוסק בשיטת הלל. א) רק לשיטת הלל יש לאכול המצה בסוף הסדר עם הפסח יחד בכריכה, דאילו לשיטת חבריו דהלל יכול לאכול המצה בתחילת הסעודה והפסח בסוף. ב) ועוד והוא העיקר ממש"כ שנחלק המרדכי על הרמב"ם שהרמב"ם כתב כהלל, וסובר שהלל אכל הכריכה בתחילת הסעודה.

ולהעיר שבמרדכי איתא שאכלו מצה עשירה בתחילת הסעודה, והרבי שינה וכתב במוסגר מיני בצקת. כללו של דבר בתחילת הסעודה בירך הלל המוציא על פת שאין יוצאים בה יד"ח אכילת מצה.

ורק בסוף הסעודה אכל בפעם הראשונה מצה בברכת על אכילת מצה בכריכה עם פסח ומרור. ובזה יתבאר דרכו של רבה"ז בשיטת הלל בזמן הבית.

מלבד ג' שיטות אלו, יש לדייק עוד מאכילת אפיקומן, דמצה זו היא זכר לקרבן פסח שהיה נאכל בסיום הסעודה על השובע, וכמ"ש רבה"ז בשו"ע סי' תע"ז ס"ג שיש לאכול עוד כזית זכר למצה הנאכלת עם הפסח.

והיא דעת רש"י ורשב"ם (פסחים קיב, ב) שהמצה שאוכלים היא לא זכר לק"פ אלא למצה הנאכלת עם הפסח וזה כהלל שאוכלים יחד עם הפסח בסוף הסעודה מצה ומרור. ומלשונם משמע שאף שאוכלים בתחילת הסעודה בברכה על אכילת מצה כזית, מ"מ יוצאים יד"ח במצה שבסוף וזהו חידוש, ועכ"פ מכיון שבזה יוצאים יד"ח הרי אין מצות מצה מדאורייתא (שעתה מקיים) ומצות ק"פ מדאורייתא מבטלין זה את זה. ויצא שיטה רביעית שהלל אכל מצה בתחילת הסדר ושוב בסופו בכריכה.

וראה הטעם ברש"י שם שאין אוכלין מרור באפיקומן זכר למרור שאכלו עם הפסח מכיון שכעת שאין לנו ק"פ אין זה חובה.



אכילת ג' שנים בלא עדים*

הגאון החסיד הרב שלום דובער פרידלנד שליט"א

ר"מ בישיבת תות"ל ברינוא, צרפת

בעמח"ס נתיבות הצמח צדק וספר שולחן הזהב

- א -

חקירת התומים בהודאת בע"ד על חזקת ג' שנים

בריש חזקת הבתים מבואר דג' שנים הוי חזקה כשמביא עדים על אכילתו, אך בלא עדים בוודאי אין לו דין חזקה. אמנם התומים (סימן קמה, סק"ה) חוקר במקרה שהמרא קמא מודה להמחזיק שהחזיק שני חזקה (בלא עדים אלא בעד אחד, או בלא שום עד), אך טוען שהיה זה בגזל, האם יפסיד המערער את הקרקע מאחר שהודה להמחזיק על החזקה והוי כהודאת בעל דין. או לא, כיון שטוען שהמחזיק החזיק בגזל, ויש להמערער מיגו שהיה יכול שלא להודות להמחזיק. ולמסקנא נוטה לומר שאף כשמודה להמחזיק, אין חזקה על פי הודאתו, עיי"ש.

ולכאורה נראה דהיינו מחלוקת ראשונים, ומחלוקת רשב"ם ותוספות בסוגיין, כפי שיתבאר.

- ב -

שיטת הרשב"ם לגבי חיוב המחזיק על הפירות

דהנה לגבי חיוב תשלום הפירות שהמחזיק אכל, במקום שאכל ב' או ג' שנים אין לו ראיה על חזקתו, אלא טוען שאכל את שלו מצינו מחלוקת בין הרשב"ם והתוס'. דהנה כשיש עדים שאכל בלא חזקה כגון שאכל ב' שנים, ואינו יכול להכחיש את האכילה, אמרינן בגמ' (ל"א, ב) הדרי ארעא והדרי פירא. אמנם כשאין עדים על אכילתו והמחזיק בעצמו מודה שאכל, אלא טוען שזה שלו - מצינו מחלוקת בין שיטת הרשב"ם להתוספות.

דהרשב"ם (לג, ב ד"ה והדרי פירי) כתב: "אי ליכא סהדי דאכלינהו לפירי אלא בהודאת פיו, והוא טעין דזבניתיה מינך ואכלתינהו לפירי דארעא ופירי דידי נינהו - ארעא, כיון דלית ליה ראיה בשטר, ולא עדי חזקה, הדרא למרה. וחייב שבועת היסט על הפירות דזבניתיה מינייה,

* לכבוד ראש הישיבה מאז ומימים / הגאון רימ"מ קלמנסון לאורך ימים ושנים / עמוד האש ההולך ומאיר לפני התמימים / מחדש חידושים בשיעוריו ומיישר הדורים / מערים הבילי קושיות בראשית הדברים / עד שיסודי הסוגיות החמורות נראים כסותרים / חושף זרועו ומגלה אור המאיר נתיבים / בעצה עמוקה וסברא וחילוקי דינים / בדקות העיון האוכלים מתוך הפסולת מתבררים / וכל הקושיות נגוזו וחיש נעלמים / נופלים הם באחד ובשנים בדרכיו הישרים / הבנה חדשה מאירה בדברי הגמרא והמפרשים / ועוטרם ומקיפם בחידודים ובציצים ופרחים / לרגל יום הולדתו שנת השבעים / מאחלים לו שעל ממלכתו יאריך ימים / כרב פעלים מקבציאל ירביץ תורה לעדרים / כרבי אלעזר בן עזרי' ראש הסנהדרין / שבהיותו בן כשבעים הרבה הספסלים / שנת הצלחה בגשמיות וברוחניות ובכל הענינים / יוסיפו לו אורך ימים ושנות חיים / ולקבל פני משיח צדקינו יולך התלמידים / ויורה באצבעו ויאמר ראה גידולים / במהרה בימינו למטה מעשרה טפחים.

דמיגו דמצי אמר לא אכלתי פירות כי אם מעט, כגון עייל כורא ואפיק טפי מכורא, דבהכי הוה חזקה כדלקמן, כי אמר אכלי טובא ודידי אכלי, מהימן. דאין כאן מה לי לשקר במקום עדים, שאין ידוע אם לקח קרקע זו מבעליה אם לא, אלא לפי שאבד שטרו בתוך ג' שנים, מפסיד".

נמצא דלהרשב"ם מחזיק שהחזיק ג' שנים בלא ראייה נאמן על הפירות דהם שלו, במיגו שהיה יכול לומר שלא אכלה אלא מעט (דאינו יכול לטעון לא אכלתי כלל, כי אז היה גורע מכוחו, שאפילו אם ימצא עדי חזקה לא יחזק בקרקע).

ועד"ז כתב הרשב"ם לקמן (לד, א, ד"ה אלא): "ראובן דתבעיה לשמעון ואמר ליה גזלתה לארעאי ואכלת פירותיה שנתיים, ואמר ליה שמעון זבנתיה ניהלי, ולית לשמעון עדי חזקה, דדינא הוא לאהדורי ארעא למרה, מכיון דלית ליה עדי חזקה. ולפירי, משתבע דזבנינה אכלתינון, דקיימא לן הפה שאסר הוא הפה שהתיר, ואע"ג דמיהדר לה לארעא, פירי לא מיהדר דהא ליכא סהדי דאכיל הפירות, ומיגו דיכול למימר לא אכלי כלל, יכול למימר נמי אכלי בזבני, ולית ליה עלה אלא שבועה".

ולכאורה משמע מדבריו שאף כשמודה המחזיק שאכל רק שנתיים אלא שהפירות שלו, גם יפטר, במיגו שלא אכלי כלל. וזהו מה ששינה הרשב"ם מלעיל וכתב שהמיגו שיכול לומר שלא אכל כלל ולא כפי שכתב לעיל שהי' יכול לומר שאכל מעט, כפי שמבארים המפרשים! דכאן מדבר שהמחזיק החזיק רק ב' שנים, ואף לדבריו אין לו חזקה וממילא אי היה טוען שלא אכל כלל, לא הוה מגרע טענתו, שהרי לא החזיק ג' שנים, ולכן יש לו מיגו שלא אכל כלל. משא"כ היכא שטוען שאכל ג' שנים, הרי המיגו על כרחך, הוא שאכל מעט, דאי יאמר שלא אכל כלל, הרי הוא מגרע כוח חזקתו (אם ימצא עדים וכיו"ב)².

1) ראה הגהות חוות יאיר, לג, ב, אות ב. וגידולי שמואל שם, ועוד.

2) להעיר שבחוסן ישועות סובר שלהמתבאר לעיל בדף ל, א, בשיטת הרשב"ם דאין מיגו בפחות מג' שנים, דהוא מיגו נגד חזקה דאחוי שטרך, הרי אף כאן, כשמודה שאכל ב' שנים, מיגו לא יועיל לו להפטר מהפירות, דאמרינן ליה, אחווי שטרך. ולכאורה פשטות דברי הרשב"ם אינו כן דמשמע מלשונו דאף בטען שהחזיק ב' שנים הרי הוא נאמן על הפירות, (אף שמלשונו ניתן לדייק לב' הצדדים, עיי"ש).

ויש ליישב קושיית החוסן ישועות בב' אופנים.

א. דדוקא לגבי קרקע שבחזקת בעליה עומדת, וממילא נחשב כמיגו להוציא, בזה לא אמרינן מיגו בתוך ג', דכיון שקרקע בחזקת בעליה עומדת, הרי במיגו דקליש, מצד טענת אחווי שטרך, אין מועיל המיגו להוציא הקרקע. משא"כ לגבי הפירות שהם בחזקת המחזיק, הרי במיגו בא להחזיק מה שכבר אכל, וכיון שאין ראייה גמורה שלא קנה הקרקע, רק שאין לו שטר חזקה, הרי סגי במיגו קלוש שלא לחייבו. דכיון דלגבי הפירות יש לו ראייה של מיגו, אין כוח בידינו לתבוע ממנו הפירות. (דלהרשב"ם לא אמרינן דכיון שהקרקע יוצאת מתחת ידיו, אין נאמן על הפירות, כמוכח בדבריו).

ב. דזהו דווקא אי נימא שסברת הרשב"ם שלא להאמינו במיגו בפחות מג' שנים כשאין עדות להמרא קמא (כשיטת הדרושה סימן קמו, ועוד) מצד טענת אחוי שטרך דהוי כאנן סהדי. אמנם יש המבארים את דברי הראש"ם באופנים אחרים, כגון שאין אומרים מיגו להוציא. וממילא לגבי פירות וודאי אין שייך זה. (ולעיל כתבנו דאף להדרושה אפשר דטענת אחוי שטרך שייך רק כשעל ידי המיגו מפיקעים את הקרקע מבעליה, אך לא לגבי שאר טענות).

- ג -

שיטת התוספות דלא אמרינן מיגו על הפירות

וזהו לשיטת הרשב"ם, אמנם התוספות (לג, א, ד"ה כיון דאודי), סוברים שאין מועיל מיגו על הפירות בלא הקרקע, ומבארים: 'לא מהימן במיגו הואיל והקרקע יוצא מתחת ידו'. והטעם שבמודה שאכל ג' שנים בלא עדי חזקה שאין משלם את הפירות שאכל, אינו מצד מיגו, דלא אמרינן מיגו על הפירות, אלא "דאי נאמן במאי דאמר דאכלה ג' שנים לא היה לנו להוציא הקרקע מידו כיון דאכלה שני חזקה, וליכא למימר דנאמין לו שאכלה ג' שנים אבל לא נאמין לו שלקחה".

נמצא שאין התוספות סוברים מדין המיגו שאמר הרשב"ם, אלא הפטור הוא מצד ממה נפשך, שאי אכל ג' שנים גם הקרקע שלו.

ולפי זה יוצא שחולקים הרשב"ם והתוספות במי שמודה על אכילת ב' שנים, אלא שטוען שאכל את שלו. דלהרשב"ם יהיה פטור, די ש לו מיגו, דכיון שהיה יכול לומר לא אכלתי, הרי הוא נאמן דדידיה אכל (לגבי הפירות).

אבל לתוספות דאין שייך מיגו על הפירות לבד, יהיה חייב על הפירות, דנאמן שאכל מדין הודאת בעל דין, אבל אינו נאמן לומר דידי אכלי. דכן משמע מדברי התוספות שהעמיד את הגמרא לקמן שהמחזיק טוען דווקא שאכל ג' שנים דווקא, משמע שבטוען שאכל ב' שנים יהיה חייב. וכן הבין בדבריו בש"ך סימן קמה סק"ב. (והביא שהוא מחלוקת ראשונים). וכן ברור מדברי הרשב"א בחידושו, ועד"ז משמע בדברי רבינו יונה בסוגיין.

- ד -

סתירה בסברת התוספות בטענת מיגו על הפירות

דהנה הקשו הרע"א ועוד מפרשים, שהתוספות סתרו עצמם מלקמן. דבדף לג, ב ד"ה ואי טעין, הקשו התוספות דכיון שאם טוען לפירות ירדתי נאמן, הרי אף אם יש עדים שאכל ב' שנים וטוען שקנה את הקרקע - 'יהא נאמן בטענתיה במיגו דאי בעי אמר לפירות ירדתי'. והקשו המפרשים, דהתוספות סותרים דבריהם, דהלא בעמוד שלפני זה כתבו התוספות שאי הקרקע יוצא מתחת ידי, אין אומרים מיגו רק על הפירות. ואילו כאן תוספות שואלים שיהא נאמן על הפירות בלבד במיגו דלפירות ירדתי³.

וגם קצת קשה מדברי התוספות לקמן ד"ה ארעא, שמבארים דמסברת לא חציף היה הוה אמינא בגמרא דיפטר על הפירות אף כשטוען על הקרקע. הגם שעל הקרקע אין מועיל נאמנות דלא חציף, כיון דסברת 'לא חציף' אמרינן רק על מה שכבר אכל, ולא על העתיד, מכל מקום

(3) ועיין ברע"א ועוד, שתירצו שהתוספות כתבו דבריהם בעמוד ב' לשיטת הרשב"ם, אך לדידם לא יקשה. וראה בגידולי שמואל שמיישב שהתוספות מדברים דווקא אי יש מיגו וגם גדר דלא חציף. (וגם דוחק, דא"כ מה הקשו התוספות ממי שמודה על אכילת ב' שנים, מדוע נאמן במיגו, דהוה לתוספות לתרץ דבאכילת פירות יש גם גדר דלא חציף).

מקשים שיהא נאמן על הפירות. וקשה דלתוספות שכיון שהקרקע יוצא מתחת ידו, אין נאמן על הפירות בלבד, הרי גם מצד לא חציף, כיון שהקרקע יוצא מתחת ידו אין צריך להיות נאמן על הפירות בלבד.

אמנם על זה יש לבאר⁴ שמאחר וסברת לא חציף היתה צריכה גם להועיל לגבי הקרקע, ורק כיון שהתועלת לגבי הקרקע הוא לגבי העתיד לא אמרין זאת. וכפי שביאר בנימוקי יוסף, דלא חציף לאכול דווקא כשיודע שבלא רשות הבעלים יסלקו אותו ולא ירוויח כלום. אבל אם יקבל את הקרקע הרי אינו חושש להחציף. נמצא שבעצם סברת לא חציף חלה אף לגבי הקרקע, היינו כיון שבפועל אינו מקבל את הקרקע הרי לא חציף להכנס כבעלים לתוכו בלא רווח, אלא שבפועל אנו מנועים מליתן לו את הקרקע דאם ניתן לו אזי שוב יהיה חציף. אבל כיון שבפועל סברא זו חלה על הקרקע, הרי עכ"פ לגבי הפירות (שזה כגדר קנין הקרקע רק לשעבר) היה ס"ד בגמרא שיחול חזקה זו, מפני שאין אנו יכולים לומר את החזקה על הקרקע רק מצד ענין צדדי.

אבל הא דסברו התוספות שיהיה לו מיגו דלפירות ירדתי, רק על הפירות, קשה.

- ה -

חילוק בין נאמנות על הפירות או פטור על הפירות

ונראה לבאר דכשאמרו התוספות "ולא מהימן במיגו הואיל והקרקע יוצא מתחת ידו מן הדין, דבקרקע ליכא מיגו", נראה שכוונתם אינו על כל סוג מיגו, אלא דווקא על המיגו דלא אכלתי.

והנראה בביאור הדברים, דהנה כשמודה שאכל בהמעשה דקריביה דרב אידי, או במי שאכל ב' שנים, הרי על הקרקע אין לו ראיית בעלות, אלא שהיה יכול להפטר מן הפירות אם היה אומר שלא אכל. נמצא שאם היה נפטר, אין זה פטור מחמת נאמנות על הפירות, אלא פטור בלבד. דהרי אם היה אומר לא אכלתי, אין כאן נאמנות שאכן הפירות שייכים להמחזיק. אלא הפירות של בעל הקרקע ומשום שלא אכלם לא התחייב. הרי שהפטור אינו מחמת נאמנות על בעלות על הפירות, אלא פטור מצד שאין לנו ידיעה לחייבו. ואם כן, הרי זה מיגו דמה לי לשקר בלבד בלא כח בעלות, וזה אינו מועיל כאשר הקרקע יוצא מתחת ידו, דאף שיש לו סיבה להסביר לנו שהפירות שלו, שאם לא, לא היה מודה, מכל מקום כיון שאין סברתו זו מועלת לקרקע, אין לה ממשות אף לא לגבי הפירות.

אמנם אם היה לו מיגו ממש על הפירות כגון שהיה יכול לומר לפירות ירדתי, שאז היה פטור על הפירות לא מצד שאין אנו יודעים שאכל, אלא הגם שאנו יודעים שאכל יהא נאמן מצד לא חציף, הרי שיש לו כוח נאמנות על בעלותו על הפירות גם בלא הקרקע, בכהאי גוונא לא אכפת לי שהקרקע יוצא מתחת ידו, כיון שעל הפירות יש לו כוח ונאמנות מיוחדת, ועל הקרקע אין לנו ודאות שאינה שלו, אלא שאין לו ראייה עליה.

(4) ראה בשלמי תודה שהעיר עד"ז. וכן כתב בחידושי הרי"ם חו"מ סימן קמ, סק"ט.

ולפי זה מיושב הסתירה בתוספות - דבד"ה הכי גרסינן לבסוף אודי ליה, מדברים התוספות רק על מיגו שהיה יכול לומר שלא אכל, הן בקריביה דרב אידי, והן כשמודה על אכילת הפירות, ומיגו זה אין אומרים על הפירות בלבד. אבל בד"ה ואי טעין, שמדבר על מיגו דלפירות ירדתי, יש לו כוח טענה על הפירות עצמם ולכן גם לתוספות אמרינן מיגו זה.

- 1 -

ישוב קושיית האור שמח על תוספות

ולפי זה יש ליישב מה שהקשה האור שמח על התוספות (ב, א, ד"ה לפיכך) שביארו בדברי המשנה; 'לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם', שמדובר שנפלו האבנים ברשות אחד ושהו ברשותו הרבה, דנאמן לומר שהאבנים שלו במיגו דאי בעי אמר ממך לקחתיה, (במקום שלא חייבו חכמים את שניהם לבנות).

והקשה האור שמח (על הרמב"ם פרק ב מהלכות שכנים הלכה חי) דהתוספות סותרים עצמם, דהלא בפרק חזקת הבתים סוברים התוספות דאין שייך לומר מיגו על הפירות לבד כשהקרקע יוצא מתחת ידו, והלא כאן הקרקע יוצא מתחת ידו, דאינו יכול לטעון לקוחה על הקרקע, ורק לגבי האבנים יש לו מיגו דלקוחה כיון שתפוס בהם. והכיצד מועיל לשיטת התוספות מיגו על האבנים לבד⁵, (ועל דרך שכתב הרמב"ם דהואיל והמקום של שניהם, אף האבנים של שניהם⁶).

ולהנ"ל אפשר ליישב, דרק מיגו שלא היה בו נאמנות מיוחדת על הפירות, אין אומרים. אבל במיגו שיש לו נאמנות על הפירות כגון כאן שהאבנים נפלו לרשותו ושהו ברשותו הרבה, הרי יש לו נאמנות על האבנים בפני עצמם, בכהאי גוונא אף להתוספות אמרינן מיגו, (במקום שהקרקע יוצא מתחת ידו מחמת הספק).

- 2 -

ישוב קושיית הרע"א שכששהו הרבה צריך דווקא לטענת לקוחה

ולפי זה יהיה מיושב קושיית הרע"א בגליון הש"ס (ב, א). דהקשה הרע"א, דמאחר שכששהו האבנים הרבה הרי זה ראיה על בעלותו של המחזיק ויכול לטעון לקחתיה, הרי גם יכול לטעון אני בניתיה, ולהביא ראיה ממה שהשני לא נטל עד השתא את האבנים. ומפני מה צריך

(5) וראה באור שמח שם שחילק בין מקום שיש בעלות וודאית על הקרקע, כגון רב אידי שהביא ראיה על קרבתו, וכגון שהקרקע יוצאת וחוזרת למרא קמא מעיקר הדין. אבל כשהקרקע של שניהם מחמת הספק, מועיל מיגו על האבנים.

(6) ועיין באבן האזל על הרמב"ם שם שביאר דהא דהמקום של שניהם עושה אותם בגדר שותפין, וממילא הרי הם בדין דשותפין לא קפדי אהדדי, ע"ד דברי הרי"ף, אך אין זה מדין חסרון נאמנות על האבנים כשעל המקום אינו נאמן, אלא חיסרון בגדר התפיסה, (וע"ד שביאר בחידושי הגרנ"ט על התוספות, דלקמן).

התוספות להוסיף שהנאמנות היא מחמת המיגו⁷.

ולנה"ל ניחא, דאף אי נימא דכששהו הרבה הרי זה כעין הודאה על בעלותו, מכל מקום כיון שההודאה היא על בעלותו בשעת הבניה, ואם כן הרי גם הקרקע שלו, אלא שהתפיסה באבנים אינה נותנת כוח לטעון על הקרקע, על כן אין שייך לטעון זאת אף על האבנים, הואיל והקרקע יוצא מתחת ידיו, ואין סברא זו שייכת להקרקע ממילא אין לאמרה על האבנים, דעל האבנים אין לו טענה נפרדת מהקרקע, והואיל ואינו נאמן על הקרקע אינו נאמן על האבנים.

אבל אי טוען לקחתי, הרי זה טענה ונאמנות גמורה על האבנים גם בלא שייכות לקרקע, דהלא האבנים שהו הרבה ברשותו. וממילא אף אם על הקרקע אינו נאמן, יהיה נאמן במיגו על האבנים. ולכן ביארו התוספות שכל הכוח שלו הוא דווקא במיגו דלקחתי את האבנים.

וזהו הטעם דאין התוספות סוברים ממיגו באכילת הפירות, כיון שהקרקע יוצאת מתחת ידיו, ועל כן ביארו דבאכילת ג' שנים יפטר מצד הטעם דממה נפשך, אי אכל ג' שנים הרי שיש לו חזקה.

- ה -

שיטת הרשב"ם דאין סובר מטענת ממה נפשך באכילת ג' שנים

והא דאין הרשב"ם סובר כדברי התוספות דאמרינן ממה נפשך כדי לפטור את המחזיק כשאכל ג' שנים, אלא פוטרו דווקא מטעם מיגו; הנה בפשטות, כיון דלהרשב"ם אמרינן מיגו על פירות, הרי עדיף ליה להביא טעם הפטור מדין מיגו, דזהו שייך בין באכל ב' שנים ובין באכל ג' שנים, ולכך אינו מביא סברת התוספות שהמחזיק יפטר מדין ממה נפשך, דשייך רק היכא דטוען שאכל ג' שנים.

אמנם בעומק יותר נראה דהרשב"ם חולק על יסוד ההגדרה דהממה נפשך שאמרו התוספות, דלא משום שנאמין לו שאכל ג' שנים, על כרחך חייבים להאמין לו שקנה את הקרקע.

דהנה השער משפט⁸ הקשה על דברי התוספות, מהיכן מגיע הוודאות שאם אכל ג' שנים הרי גם הקרקע שלו, דכיון שלא הביא עדות על ג' שנים, אין לו חזקה, וממילא גם אם בפועל אכל ג' שנים הרי זו אכילה בלא חזקה.

והביא מדברי הנימוקי יוסף ורבינו יונה בסוגיין, דלא סגי באכילת ג' שנים, דבלא עדות היה לו לשמור את השטר אף לאחר ג' שנים. ובלא שמירה על השטר הרי זה ריעותא בטענת הקנין, וממילא יתחייב לשלם את הפירות. דאף שמאמינים שאכל ג' שנים אין לו ראייה שקנה את

(7) וראה בקובץ שיעורים סימן ז, ובחידושי הגרונ"ט, מה שתירצו, דשהו הרבה אינו ראייה על קנין, אלא זכות תפיסה עם טענה, אך הטענה אינה יכולה להיות על הזמן שלפני התפיסה דאין זה ראייה אלא זכות טענה בעצם התפיסה, וזה אינו שייך בטענת אני בניתי, שהלא התפיסה של הנפילה עצמה אינה בגדר תפיסה, דהיא אחר שנולד הספק, ובאופן דשותפין. אלא יכול לטעון טענת לקוח שבא לאחר ששהה הרבה. עיין שם.

(8) סימן קמה, סק"ג.

השדה⁹.

ובפשטות טעמו דחזקת ג' שנים היא תקנת חכמים, ולא מפני הברור, אלא מתקנת הלקוחות, ודווקא כשהחזיק ככללי החזקה בעדים, נעשה מוחזק, אך כשאינו לו עדים אינו מוחזק, גם אם נאמין לדבריו שהחזיק, כיון שאין לו כח להוציא את הקרקע, הרי שנאמן על אכילה בלא בעלות, ולכן יתחייב על הפירות, דהג' שנים אינם מבררים שהקרקע שלו.

ועד"ז שמעתי מראש ישיבתינו הרה"ג הר"ר יחיאל קלמנסון שליט"א לבאר דהתוספות לשיטתם בב"מ (ק', א. כדלקמן) דאף אם היה יכול המערער לטעון על שדה שהמחזיק אכל ג'

9 ובאמת מה שביאר השער משפט בדברי הנימוקי יוסף ורבינו יונה, אף שלכאורה משמע מלשונם כך, מכל מקום עצם הסברא היא קצת דחוקה, וכפי שהעיר בעצמו, דכיון שתקנת חזקת ג' שנים היא באה כתוצאה ממה שמאבדים השטרות, מה שייך לומר דהיה לו לשמור השטר יותר מג' שנים. דהלא איבוד השטרות הוא בא מצד הרגילות, ולא מצד שמכוון לזה, ולכן תיקנו חזקה. (ואף שיש לומר שהאבדים שטרות הוא מכל מקום ריעותא קצת, אבל כשהמערער לא מיחה הוא ריעותא גדול יותר, וממילא אי נאמין לו שאכל ג' שנים ויש לו קצת ריעותא באיבוד השטר, הרי הריעותא דהמערער גדול יותר).

לכן היה נראה לבאר באופן אחר את דברי הראשונים. דהנימוקי יוסף ורבינו יונה כתבו דבריהם על דברי הגמרא (לג, ב) לגבי חזקה דלא חציף איניש לאכול פירות שאינם שלו, והקשו בגמרא; 'אי הכי ארעא נמי', (שיועיל חזקת לא חציף להפטר מן הפירות שאכל, כשיש עדים על אכילת ב' שנים, כשהמחזיק טוען בעלות על הקרקע, כמבואר בתוספות ובראשונים). ותייצו; 'ארעא אמרינן ליה אחוי שטרך', ומהא דאין לו שטר, הרי זו ראייה כנגד חזקת לא חציף.

והעירו הראשונים, דהלא לדבריו יש לו חזקה, וממילא אין לו ריעותא במה שאיבד את השטר, ומפני מה אין מועיל חזקת דלא חציף? וביארו (הנימוקי יוסף, ועד"ז בעליות דרבינו יונה): "אחוי שטרך לאו דווקא, דהא טעין דאכלה ג' שנים ולא מיזדהר. אלא או (הבא) עדים שהחזקת, או (אחוי) שטרך, דהוה לך לאזדהורי כיון שאין לך עדי חזקה".

ולכאורה משמע דאף כשהחזיק ג' שנים הרי בלא עדי חזקה יש לו לשמור על השטר. ואם כן דברי הנימוקי יוסף סותרים את עצמם, מפני מה בתחילה כתב "אחוי שטרך לאו דווקא, דהא טעין דאכלה ג' שנים ולא מיזדהר", ובהמשך כתב דבלא עדים אמרינן דצריך שטר גם לאחר ג' שנים, א"כ אחוי שטרך, דווקא.

לכן נראה פשוט, שאין כוונת הראשונים לחדש שצריך שטר לאחר ג' שנים, אלא מאחר שהאוכל פירות, עד ג' שנים אין לו חזקת לא חציף, דעד ג' שנים אמרינן ליה אחוי שטרך, נמצא שראיתו מתחלת רק לאחר ג' שנים. וממילא כאן שבאו עדים שאכל ב' שנים, הרי לדברי העדים הוא חייב לשלם דאין לו חזקת לא חציף בתוך ב' שנים, דהוא נסתר מהא דאמרינן ליה אחוי שטרך. נמצא דכשאומר שאכל ג' שנים בא לפטור עצמו בפטור חדש כנגד העדים, מאחר שלדבריו הוא רשאי לאבד השטר.

ועל זה בא הנימוקי יוסף ואומר שאחוי שטרך לאו דווקא, היינו אי באמת היינו יודעים שאכל ג' שנים לא היינו אומרים לו אחוי שטרך, ואין ריעותא ממה שאין לו שטר, אף אם אין לו עדי חזקה (דלא כשער המשפט), אמנם כיון שמצד עדי האכילה נמצא שמתחייב על ב' שנים, אין בכוחו לפטור עצמו בטענה לבד, אלא הוא צריך להוכיח שאכל ג' שנים, על ידי עדים, ובלא עדים אנו אין מאמינים לו שאכל ג' שנים וטענינן ליה שחייב שטר להוכיח זאת, (כמו לגבי הקרקע, דכל מי שטוען שאכל ג' שנים, אין מאמינים לו בלא עדים או שטר). ולכן אומרים לו דהוה להזהר בשטר, לא מצד שאם אין לו שטר יש לו ריעותא, אלא שאם אין לו שטר אין לו הוכחה שאכל ג' שנים או קנה את הקרקע.

ולפי זה במקום שוודאי סומכים עליו שאכל ג' שנים, כגון שרוצים לתבוע ממנו את הפירות של ג' שנים, אז אין שייך לומר שזה עצמו שאין לו שטר הוי ריעותא, אלא ממה נפשך אי אכל ג' שנים יש לו חזקה אף ללא שטר, כדברי התוספות. כך נראה לבאר דברי הראשונים).

שנים בעדים שאכלה במשכנתא, עכ"ז אין למערער מיגו לטעון שהשני אכל בגזל, במיגו שהיה טוען משכנתא היא בידו, דהרי זה מיגו במקום עדים דממה שלא מיחה ג' שנים הרי זה ראייה שמכר.

וביאר בזה בשיעור כללי שמסר בישיבה; דהתוספות סוברים שג' שנים הוא מחמת הראיה שבשתיקת המערער. ואף שהשתיקה היא ראייה מיד בתחילת הג' שנים, מכל מקום אחר שתיקנו חכמים שעד ג' שנים אמרינן למחזיק אחוי שטרך, ויודע המערער שלהמחזיק אין חזקה, הרי השתיקה שבתחילה, אינה ראייה. אבל אם שתק כל הג' שנים, בוודאי הוי ראייה שמכר. וגם במקום מיגו, הוי מיגו במקום חזקה ואנן סהדי. ואף שיש איזה טענה על המחזיק דאחוי שטרך, (ע"פ הנימוק"י דגם אחר ג' שנים שייך קצת ענין דשמירת השטר) הרי הראיה שבשתיקת המערער היא אלימא טפי.

משא"כ להרשב"ם, החזקה אינה מחמת הראיה שבשתיקה אלא היא תקנה בין המערער למחזיק (ע"ד שיטת הרמב"ם), וממילא גם אחר ג' שנים כל כוח המחזיק הוא כשמוכיח את החזקה, ואז שייך תקנת חכמים. אך אם אינו מוכיח זאת, אין ראייה ברורה מהשתיקה, כי גם הא שאין לו שטר אחר ג' שנים, הרי זה קצת ראייה כנגד המחזיק, (ולאידך שתיקת המערער אינה משום ראייה כנגד המערער, אלא משום תקנה). ולכן מיגו יועיל למערער כשמודה להמחזיק שהחזיק ג' שנים אלא שהיה זה בגזל במיגו שלא היה מודה לו, דאין אנן סהדי נגד המיגו, אלא מיגו סתם, ויש כנגדו חסרון להמחזיק שאין לו שטר. ע"כ.

ועיין גם בחידושי הרי"ם כאן דמבאר קצת באופן אחר, דכשלא הביא עדי ג' שנים, נמצא שאכל בחשאי, וממילא (גם אם מה שלא מיחו הבעלים הוי בירור שקנה את הקרקע, הרי שכאן) אין טענה על הבעלים מפני מה לא מיחו, דלדבריהם לא היה להם צורך במחאה, כיון שידעו שאין לו עדי חזקה.

נמצא שלא סגי בידיעה שאכל ג' שנים אלא צריך ראייה, ובלא זה אפשר שאכל פירות שאינם שלו. ולכן מביא הרשב"ם את הטעם של המיגו, דכיון שהיה יכול לומר לא אכלתי כי אם מעט, נאמן לומר שאכל את שלו.

נמצא מפשטות דברי התוספות דחזקת ג' שנים הוי ראייה על מה שקנה (אף בלא עדים), וממילא אם הבעלים מודים שהמחזיק החזיק ג' שנים, לא זו בלבד שלא יגבו ממנו את הפירות, עוד זאת שעל כרחך הקרקע יהיה של המחזיק. דאי אכל המחזיק ג' שנים הרי ממילא יש לו חזקה.

וכמבואר בדברי התוספות בב"מ קי, א, דאין מיגו למערער לומר שהמחזיק אכל ג' שנים בגזל, מיגו שהיה יכול לטעון משכנתא היא, דמיגו במקום אנן סהדי לא אמרינן, דאנן סהדי דאם לא היה המחזיק מחזיק בכשרות בוודאי היה המערער מוחה בו בתוך ג'. היינו שאין כלל מיגו למרא קמא, לאחר ג' שנים.

וכן מוכח דברי הרשב"א בחידושי (לג, א, ד"ה במעשה דרב אידי) שכתב: "התם (במקום שטען שאכל שני חזקה והביא עד אחד על ב' שנים) היינו טעמא דהאי מערער לא קא מודה ליה דאכל תלת שנין כדקא טעין מחזיק, דאילו אודי ליה, ארעא נמי מוקמינן בידא דמחזיק, דהא אכלה שני חזקה. וכיון שכן, איהו (המערער) לא מודה ליה דאכל פירי, היכי מפיק מיניה".

הרי ברור מדבריו שהבין בדברי התוספות (שאת סברתו מבאר שם), דהיינו הך. דכשם שאי אפשר לתבוע פירות מהמחזיק כשטען שאכל ג' שנים, דאם כן יש לו חזקה, עד"ז לגבי הקרקע, אם המערער מודה להמחזיק שהחזיק ג' שנים, גם הקרקע יהיה של המחזיק, ואין המערער יכול לטעון שהיה זה בגזל במיגו שהיה יכול שלא להודות. דסוף סוף מודה שהקרקע בחזקתו של המחזיק והרי זה כמיגו להוציא, או מיגו במקום עדים, דאנן סהדי שמי שהחזיק, קנה.

ועד"ז מבאר באריכות בכתונת פסים ריש פרק חזקת הבתים, דתוספות לשיטתו בבבא מציעא דאין מועיל מיגו כשהודה המערער שהמחזיק החזיק ג' שנים דהקרקע בחזקת המחזיק. וכן בדברי משפט (סימן קמב) חקר בזה, ונוטה לומר שהודאת המערער למחזיק, תועיל לו מדין הודאת בע"ד אף על הקרקע, הגם שהמערער טוען שהמחזיק החזיק בגזל.

ולפי זה נראה דעל כן הרשב"ם מוכרח לבאר דהמחזיק אינו משלם את הפירות מטעם מיגו, ואינו מביא את סברת התוספות, דממה נפשך אינו משלם, דהלא לדבריו יש לו חזקה, דסברא זו אפשר לומר רק אם אכילת ג' שנים על כרחך היא ראייה על חזקת האוכל, וממילא גם אם המערער יודה להמחזיק על שאכל ג' שנים, לא יוכל לטעון שהיה זה בגזל, דאין מיגו בכהאי גוונא. אמנם מאחר שהרשב"ם בפשטות חולק על זה (כדמוכח בדבריו) וסובר שמה שמודה המערער להמחזיק אין בזה סיבה להחזיקו על הקרקע, דיש לו מיגו, וחזקה אינה ראייה גמורה, ממילא אין שייך לומר 'ממה נפשך' אלא אם האכילה היא ראייה גמורה. ועל כן מבאר הרשב"ם דהנאמנות של המחזיק הוא מטעם מיגו דהיה יכול לומר שאכל מעט.

- ט -

ביאור דברי התוספות באופן אחר

ונראה שיש אופן אחר לבאר בתוספות, (הגם דהביאור דלעיל מיוסד על דברי הרשב"א, הנה הרשב"א עצמו בתשובותיו ביאר באופן אחר), דהגם שהתוספות בב"מ הביאו דאין אומרים מיגו לאחר אכילת ג' שנים, אפשר שזהו דווקא כשיש להמחזיק עדי חזקה, אלא שהמערער טוען שהחזק בגזל, במיגו שהיה יכול לטעון משכנתא בידו. ועל זה אמרו התוספות שאין זה מיגו גמור דכיון שהוא לא מיחה, קליש המיגו, ואינו יכול להוציא את הקרקע מחזקת המחזיק שהחזיק בעדים.

אבל כאן אין להמחזיק עדים כלל על חזקתו, וכל כוחו בא מהודאת הבעלים, הרי זה ממש הפה שאסר הוא הפה שהתיר, ואפשר שבכהאי גוונא יודו התוספות שאין להמחזיק בעלות על הקרקע, כיון שהמערער טוען שהחזיק בגזל. ואף שהמערער לא מיחה כל הג' שנים, לא סגי בזה, לבנות חזקה בלא עדים על חצי מטענת המערער (שטוען שהיה זה בגזל). אלא הרי האכילה ראייה במקום שהיו עדים על כך כדי שלא להוציא הקרקע מחזקה גמורה אף כשיש להמערער מיגו דמשכנתא. כן נראה לחלק.

הגם שהתוספות על כרחך אינם סוברים שכהאי גוונא נחשב כהפה שאסר, שהרי כשהודה המחזיק שאכל ב' שנים משמע שהתוספות יחייבו אותו על הפירות, הגם שכל ידיעת האכילה היא מפיו, והוא טוען שהפירות הם שלו. משמע שתוספות אינם מחלקים בין מקום שהחויב מפיו, למקום שאין החויב מפיו. מכל מקום אפשר שדווקא במקום שלגבי הקרקע אינו נאמן

כלל, אז אמרינן דאין כלל נאמנות על הפירות, דהקרקע יוצא מתחת ידו. אף לא מטעם הפה שאסר הוא הפה שהתיר. דאין שייך נאמנות דהפה שאסר על חלק (פירות) בלבד.

אבל במקום שהמחזיק החזיק ג' שנים בעדים, אין באים כנגדו בגדר הפה שאסר, אלא בכוח מיגו בעלמא, ולזה סגי בהראיה שבשתיקתו לדחות את המיגו ע"ד מיגו במקום אן סהדי.

וממילא יש לומר שהתוספות לא יחלקו על הרשב"ם ואף הם יסברו שכאשר להמחזיק אין עדות על חזקה גמורה אי אפשר להחזיקו רק מהודאת המערער, דהלא יש לו מיגו דהפה שאסר שהיה יכול שלא להודות להמחזיק. אבל להמחזיק שפוטר עצמו מאכילת הפירות אין מיגו, דהלא אין מיגו לפירות במקום שהקרקע יוצאת מתחת ידיו, על כן כתבו התוספות דהטעם שהוא נפטר מהפירות על השנה הוא מטעם ממה נפשך, שהלא לדבריו יש לו חזקה.

ויש לבאר כוונת התוספות דכשטוען המחזיק שהחזיק ג' שנים אין מחייבין אותו דממ"נ אי אכל ג' שנים הקרקע שלו, היינו לא מצד שג' שנים הוי ראייה גמורה, אלא, מצד דכדי שהמערער יוכל לתבוע צריך הוא להודות להמחזיק שהחזיק ג' שנים ואז יש לנו הודאת בע"ד על חזקתו אלא שמצד הפה שאסר אין יכולת לעשות חזקה דהמערער טוען שהי' זה בגזל ונאמן במיגו שהי' יכול לו להכחיש. והנה אם היה מכחיש לא היה יכול לתבוע הפירות. וזה כוונת התוספות, שאין המערער יכול לתבוע הפירות דממה נפשך, אי המחזיק אכל ג' שנים דהמערער מודה לו היה צריך להיות לו חזקה, ומה שאין לו חזקה הוא מטעם המיגו, אזי כיצד יכול המערער לתבוע הפירות אם כל כוחו בקרקע הוא מטעם שהיה כופר באכילת המחזיק ולא היה יכול לתבוע הפירות.

- י"ד -

ב' האופנים בתוספות הם ע"פ ב' אופנים ברשב"א

והנה ב' האופנים שביארנו בדברי התוספות, האם טענת ג' שנים מכרחת את בעלות המחזיק, או היא רק מונעת לתבוע מהמחזיק פירות, מצינו בדברי הרשב"א, דבחיודושי הרשב"א (וקרוב לדבריו משמע מדברי רבינו יונה), אכן הביאור בתוספות הוא כנ"ל, דאין לבעלים מיגו לומר שהמחזיק אכל ג' שנים בגזל. ואדרבה המחזיק יהיה נאמן על בעלותו מחמת הודאת הבעלים. ולכן כשהודה המחזיק שאכל ג' שנים אינו משלם את הפירות, דממה נפשך, אי הבעלים מודים להמחזיק שאכל ג' שנים, הרי יש לו עדות (דהודאת בע"ד כמאה עדים) על אכילתו, ויש לו חזקה. ואי אין המערער מודה לו, הכיצד תובע ממנו. (ואינו יכול לתבוע לחצאין).

אמנם בתשובות הרשב"א (החדשות, סימן רפט), כתב דיהיה נאמן המערער לומר שהמחזיק החזיק ג' שנים בגזל. ומה שסברו תוספות שהמחזיק נאמן ממה נפשך על ג' שנים, מבאר הרשב"א: "הכא שאינו תובע פירות, ונאמן לומר בשאלה או בשכירות או בגזלה דר בו מיגו דאי בעי אמר לא דרתה בו ג' שנים, אבל התם דקא תבע פירי דאכל, לית ליה מגו דלא היו דברים מעולם, דאדרבה הוא תובע הפירות".

משמע כנ"ל, דכיון דכל הטעם שהמערער נאמן לומר שהמחזיק אכל בגזל, הוא במיגו שהיה יכול לטעון שהמחזיק לא אכל כלל (דאי אין לו מיגו והרי הוא מוכרח להודות להמחזיק, בוודאי הוי חזקה), וכיון שאילו היה טוען שהמחזיק לא אכל, לא היה יכול לתבוע ממנו הפירות, הרי

אף כשמודה להמחזיק, הרי גם אם אין להמחזיק בעלות על הקרקע, מצד שהבעלים נאמנים על הקרקע במיגו שלא היו מודים לו, מכל מקום אינם יכולים לתבוע הפירות, דממה נפשך אם הם מודים לו הרי הקרקע של המחזיק, וכל מה שהמערער נאמן הוא במיגו שלא היה מודה לו, שאז לא היה לו כוח על הפירות, לכן אין לו השתא כח לתבוע את הפירות, דהנאמנות דהמיגו הוא על הקרקע בלא הפירות.

ולפי כל זה ברור שמה שחקר התומים האם המערער שהודה להמחזיק על אכילת ג' שנים, יכול לטעון שהיה זה בגזל, הרי זה בפשטות מחלוקת רשב"ם (שטוען שנאמן המערער) וכן הוכיח בכתונת פסים בריש פרקין מדברי הרמב"ן. והתוספות (שטוען שאם אכל ג' שנים על כרחך יש לו חזקה), על פי ביאור הרשב"א בחידושי. אמנם להרשב"א בתשובותיו אין התוספות חולקים בזה על הרשב"ם.



דין נשים במצוות עשה שהזמן גרמא וברכת*

הגאון החסיד הרב לוי יצחק פרנקל שליט"א

רב ביהמ"ד עמרם יוסף

חבר בי"ד איחוד הרבנים צרפת

[למד בישיבתינו הק' תשנ"ז – תשס"ב]

- א -

נשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא

במסכת קידושין¹ שנינו במשנה, "כל מצות עשה שהזמן גרמא . . . נשים פטורות"². רש"י מפרש שמ"ע שהזמן גרמא היינו "שהזמן גורם לה (למצוה) שתבא". הברייתא שם³ מבארת מה הן מצוות עשה שהזמן גרמא "ת"ר איזוהי מצות עשה שהזמן גרמא סוכה ולולב שופר וציצית⁴ ותפילין⁵."

והפטור לנשים לומדים זאת מפסוק במצות תפילין שנאמר בה "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיןך"⁶ הרי שהוקשה כל התורה כולה (שנאמר בו למען תהיה תורת ה' בפיןך) לתפילין, מה תפילין מ"ע שהזמן גרמא ונשים פטורות אף כל מ"ע שהזמן גרמא נשים פטורות⁷ (והפטור של מצות תפילין לומדים מתלמוד תורה מה תלמוד תורה נשים פטורות אף תפילין נשים פטורות)⁸.

- ב -

טעם עפ"י נגלה ועפ"י פנימיות העניינים לפטור נשים במ"ע שהזמן ג

* לזכות מורי הגה"ח הרב יחיאל קלמנסון שליט"א ולע"נ מרת שטערנא בת הגה"ח הרב הלל פעוונגער ע"ה.

(1) כט, א.

(2) וכן נפסק ברמב"ם הלכות ע"ז פרק י"ב הלכה ג, וכן נפסק בשו"ע או"ח סי' י"ז סעיף ב' ובשוע"ר שם ס"א.

(3) קידושין לג, ב - לד, א.

(4) שהרי כסות לילה פטורה מן הציצית לרבי שמעון (מנחות מג, א) שהלכה כמותו (תוס' שם לד, א ד"ה ותפילין).

(5) שהרי שבתות ויו"ט אינן זמן תפילין לר"ע בערובין צו, א (הובא בתוס' שם).

(6) שמות יג, ט.

(7) קידושין לה, א, שו"ע ר סי' יז ס"א.

(8) שם לד, א, משנ"ב סי' י"ז סק"ג.

האבודרהם⁹ והכלבו¹⁰ כתבו שהטעם לכך הוא משום שהנשים משועבדות לבעליהן בסידור צרכי הבית ושמא באותו זמן תהי' עסוקה ולא תספיק לעשות את מצוות ה' וצרכי בעלה ולכן משום שלום בית פטרתן התורה ממצוות עשה שהזמן גרמא.

לפי האריז"ל¹¹, הפטור של הנשים במ"ע שהזמ"ג מתבטא רק בקיומו המעשי. אולם אין פירושו שהם מקופחות בשכר מצוות אלו ובהתקשרותם עם הקב"ה אלא שאין צורך שתעשנה לבדה, כי כבר נכללות עם בעליהן בעת שהוא עושה אותה מצוה. ומיסוד עפ"י מה שאמרו רז"ל¹², "אשתו כגופו דמיא", ועפ"י דברי הזהר¹³ האיש והאישה כל אחד לעצמו הוא "פלג גופא", ונמצא שאיש ואשה הם נשמה אחת. ומחדש כ"ק אדמו"ר נשי"ד¹⁴ שזה נכון גם לגבי בנות ישראל שלא נישאו עדיין וגם לפני חיבור שני החצאים יחד, מועיל המעשה של האיש ל"חציו השני", להאשה.

- ג -

האם נשים יכולות לקיים מצוות עשה שהזמן גרמא

נחלקו תנאים לגבי כמה מצוות (מצוות סמיכה, תקיעת שופר) אם מותר לנשים לקיים אותם, המשנה במסכת ר"ה¹⁵ מלמדנו "אין (בית דין)¹⁶ מעכבין את התנוקות מלתקוע אבל (אדרבא) מתעסקין עמהן עד שילמדו", והגמרא¹⁷ מדייקת מדברי המשנה "אין מעכבין את התינוקות¹⁸ מלתקוע": "הא נשים מעכבין", לעומת זאת ישנה ברייתא שמתירה לנשים ולתינוקות לתקוע בשופר וז"ל: "אין מעכבין לא את הנשים ולא את התינוקות מלתקוע ביום טוב", אביי מיישב שהמשנה מתאימה לשיטת רבי יהודה ואילו הברייתא מתאימה לשיטת רבי יוסי ורבי שמעון, והגמרא

(9) שער ג' ברכת המצוות וז"ל: "הטעם שנפטרו הנשים מהמצוות עשה שהזמן גרמא, לפי שהאשה משועבדת לבעלה לעשות צרכיו, ואם היתה מחוייבת במצוות עשה שהזמן גרמא, אפשר שבשעת עשיית המצוה יצוה אותה הבעל לעשות מצוותו, ואם תעשה מצות הבורא ותניח מצוותו אוי לה מבעלה, ואם תעשה מצוותו ותניח מצות הבורא אוי לה מיוצרה, לפיכך פטרה הבורא ממצותיו כדי להיות לה שלום עם בעלה, וגדולה מזו מצאנו שהשם הגדול הנכתב בקדושה ובטהרה נמחה על המים כדי להטיל שלום בין איש לאשתו".

(10) ריש סי' ע"ג כתב בשם 'ספר המלמד' פרשת לך לך, וז"ל: "לפי שהנקבה היא לעזר הזכר, ואל אישה תשוקתה והוא ימשול בה להנהיגה ולהדריכה בדרכיו ולעשות כל מעשיה על פיו, והיותה על הדרך הזה הוא סבה גם כן שהיא פטורה מכל מצוות עשה שהזמן גרמא, כי אלו היתה טרודה לעשות המצוה בזמנה, היה הבעל בלא עזר בזמנים ההם, והיתה הקטטה נופלת בהם, ותסור הממשלה המכוונת לתועלתו ולתועלתה".

(11) טעהמ"צ פרשת בראשית, שער מאמרי רשב"י לתקו"ז תס"ט.

(12) מנחות צג, ב (וראה תוד"ה ידו שם). ברכות כ"ד, א וש"נ. זח"ב קיז, ב.

(13) ח"ג ז, ב. קט, ריש ע"ב. רצו, א.

(14) לקו"ש חלק ל"א עמ' 96 - 97.

(15) שם לב, ב.

(16) רש"י עירובין צו, ב ד"ה אין מעכבין.

(17) ר"ה לג, א.

(18) משום שצריך לחנכן (רש"י שם ד"ה תינוקות).

מביאה ברייתא שבה נחלקו רבי יהודה רבי יוסי ורבי שמעון אם מותר לנשים לקיים מצות סמיכה¹⁹ על ראש הקרבנות דתניא (ויקרא א, ב) דבר אל בני ישראל בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות דברי רבי יהודה, רבי יוסי ורבי שמעון אומרים נשים סומכות רשות.

- ד -

מביא ג' אופנים להסביר את מחלוקת התנאים

אופן א':

רש"י מפרש שהמחלוקת בענין תק"ש ומצות סמיכה הינה מחלוקת כללית אם מותר לאשה לקיים מ"ע שהזמן גרמא, לרבי יהודה אסור שהיא עוברת משום על בל תוסיף²⁰, ואילו לר"י ור"ש מותרת משום שאינה עוברת על איסור בל תוסיף²¹, וכן הבינו הסמ"ג²² והריטב"א²³ (בפירוש הראשון) והפנ"י²⁴ בדברי רש"י, וכן פירש (רבנו ישעיה הראשון) התוס' רי"ד בחידושו על הש"ס²⁵ ובספר המכריע²⁶, והצ"צ²⁷ כתבו שהספר המכריע נמשך עפ"י פירוש רש"י בעירובין צ"ו.

המהרש"א²⁸ שואל על פירוש רש"י שלא מצאנו איסור "בל תוסיף" אלא במי שעושה מצוה שחייב בה ומוסיף עליה, כגון המניח תפילין שיש בהם חמש פרשיות במקום ד' פרשיות או הנוטל לולב בסוכות ונוטל עמו עוד ארבעה מינים במקום שלושה²⁹, וכ"כ הסמ"ג³⁰ בשם ר"ת³¹, וכן הריא"ז בעל השלטי גבורים הביא את דברי זקנו בעל התוספות רי"ד, ודחה את דבריו וז"ל: "וכבר ביארתי בקונטרס הראיות שאין הנשים עוברות על בל תוסיף במצוה שלא נצטוו עליה כמו שאין האיש עובר על בל תוסיף אם יניח תפילין במקום שאינו ראוי להניחן וכמו שאין ישראל

19 לפני שחיטת קרבן (חלק מהקרבנות מנחות צב, ב) צריך בעליו לסמוך עליו (ויקרא ג, ב) כלומר: להניח שתי ידיו על ראש הקרבן ולהישען עליו בכל כחו.

20 ר"ה רש"י ד"ה הא.

21 רש"י עירובין צו, ב ד"ה נשים.

22 עשה מ"ב.

23 עירובין צו, ב ד"ה ואין.

24 ר"ה לג, א על רש"י ד"ה הא.

25 ע"ז מהדור"ק ג, א ד"ה לומר לך. ובפסקיו למסכת ר"ה לג, א.

26 סי' ע"ח ולדעתו נחלקו התנאים רק אם קיום האשה הוא בדרך רשות אבל אם תכוין האשה לשם חובה אזי גם ר"י ור"ש יודו שעוברת משום בל תוסיף.

27 שו"ת צ"צ או"ח סי' ג' ריש אות י'.

28 ר"ה לג, א על רש"י ד"ה הא.

29 רש"י ורמב"ן דברים ד, ב ומקורו מספרי ראה נ"ה.

30 הובא בהערה 22.

31 פלא שהביא זאת הסמ"ג בשם ר"ת דהרי בתוס' עירובין צו, א ד"ה מיכל הובא בשם ר"י.

עובר בבל תוסיף אם יברך ברכת כהנים שלא נצטוו עליה אלא הכהנים³², והצ"צ³³ הביא את דברי ריא"ז כדי לדחות את שיטת רש"י, וכן הברכי יוסף³⁴ הביא בשם הרא"ם³⁵ בתוספותיו "דבל תוסיף נופל על המצוות, לא על הגופות" וכן הב"י בס' תקפ"ט סעי' ו', הביא את דברי האגור שהביא את דברי התוס' רי"ד דנשים המברכות על תק"ש גילו בדעתם שלשם חובה הן עושות ועוברות על בל תוסיף, ודחה הב"י את דבריהם וז"ל: "ומה שכתב שעוברות על בל תוסיף אם מברכות אינו נכון כלל אלא שאין לי להאריך כאן".

היוצא מזה שנחלקו הראשונים אם בל תוסיף חל רק על החפצא דהיינו מי שמשנה את החפץ של המצוה על גם על הגברא.

אופן ב':

ישנם מהאחרונים³⁶ שרצו ליישב פירוש רש"י לשיטת רבי יהודה, ומיוסד על לשון רש"י בב' מקומות במסכת עירובין (צו, ב ד"ה ולא מיחו: דהוי כתוספת על דברי תורה ובצ"ו, ב ד"ה הא: נראות כמוסיפות) שאין הכוונה ללאו דבל תוסיף מה"ת אלא ללאו מדרבנן דהנשים המקיימות מצוות שפטורות מהם נראות כמוסיפות³⁷.

ולפי"ז נמצא שנחלקו התנאים אם אשה שמקיימת מ"ע שהזמ"ג עוברת על בל תוסיף מדרבנן.

אופן ג':

התוספות³⁸ הרשב"א³⁹ והריטב"א⁴⁰ והמהרש"א⁴¹ סוברים שאשה שמקיימת מ"ע שהזמ"ג לכו"ע אינה עוברת על בל תוסיף לא מדאורייתא ולא מדרבנן אלא שנחלקו התנאים אם אשה מקיימת מצוה כשהיא עושה מצוה שפטורה ממנה.

רבי יהודה סובר שקיום מ"ע שהזמ"ג ע"י אשה אינו נחשב למעשה מצוה, והיות ותקיעת שופר

(32) פ"ד דר"ה ט, ב אות ג'.

(33) ראה לעיל הערה 27.

(34) אור"ח סי' תקפ"ט, ב.

(35) נראה דכוונתו לרבי אליעזר ממיץ בעל היראים (1140-1237) בתוספותיו.

(36) ברכי יוסף סי' תקפ"ט, ב, פרי מגדים פתיחה כוללת א, מ.

(37) בעל השאגת אריה בסוף סי' ק"ה כתב דרש"י במסכת עירובין צ"ו (שכתב הלשונות שהובאו בפנים שמשמע מהם שמדובר באיסור דרבנן של בל תוסיף) חזר בו מפירושו במסכת ר"ה לג, א (שכתב "וכי תקעי איכא בל תוסיף) אולם תמוה דהרי לכאורה רש"י כתב קודם את פירושו על מסכת עירובין ואח"כ כתב את פירושו על מסכת ר"ה כפי סדר המסכתות בסדר מועד.

(38) פירוש ר"י בתוספות עירובין צו, א ד"ה מיכל בת שאול.

(39) עירובין צו, א ד"ה מדלא מיחו.

(40) הביאו הריטב"א כפירוש שני בעירובין צו, ב בד"ה ואין בנות ישראל.

(41) ראה הערה 28.

שלא לצורך מצוה, אסורה מדרבנן, וכן סמיכה על הקרבן שלא לצורך מצוה אסורה מדרבנן משום דנראה כמשתמש בקדשים, ולכן במצוות אלו שיש בהם נדנדוד איסור אין הנשים רשאים לעשותם, אבל במצוות אחרות שאין בהם שום נדנדוד איסור בעשייתה כגון ישיבה בסוכה לא אסר רבי יהודה כלל⁴².

לאידך רבי יוסי ורבי שמעון סוברים שקיום מצוה ע"י אשה נחשב למעשה מצוה אף שאינה מחוייבת בהם ולכן יכולה לתקוע בשופר ולקיים מצות סמיכה, וכן פירש הרמב"ן⁴³ בדברי ר"י ור"ש וז"ל: "אין מעכבין את הנשים מלתקוע ביו"ט ואעפ"י שיש בתקיעה שלא צורך איסור שבות שמע מינה צורך מצוה היא", וכן מבואר מדברי הראב"ד בריש תו"כ לשיטת רבי יוסי ור"ש⁴⁴.

- ה -

ביאור יסוד המחלוקת

יש לומר בדרך אפשר שמחלוקת זו תלויה באופן נתינת וקבלת התורה לנשים, עפ"י המבואר בלקו"ש חלק ל"א עה"פ⁴⁵ "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל", בשיחת יתרו א עמ' 93 ואילך, ואביא כאן קטעים משיחה זו במכילתא, "כה תאמר לבית יעקב אלו הנשים . . דבר אחר כה תאמר לבית יעקב בלשון רכה אמור ראשי דברים לנשים. ובמדרש רבה⁴⁶ עה"פ איתא: "כה תאמר לבית יעקב אלו הנשים א"ל אמור להם ראשי דברים שהם יכולות לשמוע".

ומדייק כ"ק אדמו"ר בארוכה בלשונות המכילתא והמדרש ומבאר ד"יש הבדל יסודי בין המכילתא והמדרש באופן שייכותם של נשים לדברי תורה: להמדרש ניתן לנשים רק "מה שהם יכולות לשמוע", היינו רק הדברים השייכים להן; משא"כ להמכילתא, שלא נזכר התנאי "שהם יכולות לשמוע", הרי אדרבה, ניתן לנשים העצם של תורה וכללי, "ראשי דברים" שמהם מסתעפים הדקדוקים שנאמרו לאנשים.

יש לומר שיש בזה נפק"מ לענין מצות עשה שהזמ"ג שנשים פטורות מהן, וכן ת"ת שנשים פטורות ממצות ת"ת: לפי המדרש מלכתחילה לא ניתנו להן ענינים אלה, היינו שאינן מצוות עליהן כלל, כי לא ניתן להן אלא "מה שהם יכולות לשמוע"; משא"כ להמכילתא, כיון שניתן להם "ראשי דברים", דהיינו כללי כל התורה כולה, הרי שייכות הנה לכל התורה כולה, והפטור הוא רק בענין קיומן במעשה, אבל נתינת התורה ומצוותי', הרי כל התורה ומצוותי' (גם מ"ע שהזמ"ג) ניתנו גם לנשים וזה שאינן חייבות בעשייתן אינו ממעט כלל בהנתינה והקבלה".

היוצא מכל הנ"ל דלפי המדרש הנשים קיבלו בשעת מ"ת רק את המצוות שהינם מחוייבות ואותם מצוות שהם פטורות מהן לא ניתן להן כלל בשעת מ"ת משא"כ לפי המכילתא הנשים

(42) כך פירש הריטב"א הנ"ל את דברי ר"י.

(43) קידושין לא, א ד"ה מאן.

(44) ראה בארוכה קובץ שיעורים קידושין אותיות קמ"ג-קמ"ד.

(45) שמות יט, ג.

(46) שמו"ר פכ"ח, ב.

קיבלו את כל המצוות והפטור הוא רק בקיומן ולפי"ז אפשר להסביר את מחלוקת התנאים הן לפי רש"י והן לפי שאר הראשונים:

רבי יהודה סובר כמו המדרש שלא ניתן לנשים את המ"ע שהזמ"ג ולכן הינם עוברים על "בל תוסיף" ע"י קיום מצוות אלו לפי רש"י, וכן קיום מצוות אלו על ידם אינו נחשב למעשה מצוה לפי הסבר שאר הראשונים, אולם רבי יוסי ור"ש סוברים כמו המכילתא שהנשים קיבלו את כל המצוות, ולכן אף שהן פטורות מקיומן אינם עוברות על "בל תוסיף" ע"י קיום מצוות אלו לפי הסברו של רש"י, וכן קיום מצוות אלו על ידם נחשב למעשה מצוה.

- 1 -

איך נפסקה ההלכה

כתבו התוספות⁴⁷ והרא"ש⁴⁸ בשם ר"ת שהלכה כרבי יוסי ורבי שמעון משום ב' טעמים: (א) משום דרבי יוסי נימוקו עמו⁴⁹. (ב) משום מעשה רב של מיכל בת שאול שהיתה מנחת תפילין, ואשתו של יונה שהיתה עולה לרגל ולא מיחו בהם חכמים⁵⁰, ודברי הגמרא בחגיגה ט"ז, ב "דהביאוהו לעזרת נשים וסמכו עליו נשים כדי לעשות נחת רוח לנשים", וכ"כ הרשב"א⁵¹ "הסכימה דעת כל הפוסקים כרבי יוסי ורבי שמעון" וכן פסק הר"ן⁵² וכתב "דהוא הדין לכל מ"ע שהזמ"ג", אבל הראב"ד⁵³ פסק כרבי יהודה דהלכה כסתם משנה, וסתם מתניתין כדעת רבי יהודה וכן פסק האור זרוע⁵⁴, ובדעת הרמב"ם נחלקו האחרונים⁵⁵ אם פסק כרבי יהודה או כרבי יוסי אולם הטור⁵⁶, המחבר⁵⁷ והרמ"א⁵⁸ פסקו כרבי יוסי ור"ש.

47) ר"ה לג, א ד"ה הא. עירובין צו, א ד"ה דילמא.

48) ר"ה פ"ד סי' ז'. טעם זה הובא רק בתוס' בר"ה.

49) עירובין יד, ב. גיטין סז, א.

50) עירובין צו, א.

51) ר"ה לג, א ד"ה רבי יוסי ור"ש.

52) ר"ה ט, ב ולענין הלכה.

53) תו"כ דבורה דנדבה פ"ב אות ב'.

54) ח"ב סי' רס"ו.

55) השער המלך שבת (י"ט הכ"ג) כתב שכיון שהרמב"ם (שופר פ"ב ה"ז) הביא את המשנה בר"ה כצורתה, נראה שפוסק שנשים לא סומכות ולא תוקעות, וכ"כ השאגת אריה בסי' ק"ד בשיטת הר"ן, אך בביאור הגר"א או"ח סי' י"ז אות ג' כתב שכיון שהרמב"ם (ציצית פ"ג ה"ט) כתב שנשים יכולות להתעטף וכן יכולות לקיים כל מצוה שפטורות מוכח שפוסק כרבי יוסי ור"ש.

56) סי' תקפ"ט, ו'.

57) שם.

58) שם.

- ז -

האם מותר לנשים לברך על מ"ע שהזמ"ג

דעת המתירים: התוספות⁵⁹ והרא"ש⁶⁰ הביאו דעת ר"ת שנשים רשאות לברך על כל מ"ע שהזמ"ג, וכן כתבו הרמב"ן⁶¹ הרשב"א⁶² הריטב"א⁶³ והר"ן⁶⁴.

טעמים: קיום מצוה ע"י נשים נחשב למעשה מצוה ומקבלים עליה שכר כמי שאינו מצווה ועושה כמו שאמרו רז"ל "גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה"⁶⁵, הרי שגם מי שאינו מצווה מקבל שכר על קיום מצוה ולכן מותר לנשים לברך⁶⁶ ומסתמא מיכל בת שאול כשהייתה מנחת תפילין הייתה מברכת.

דעת האוסרים: הרמב"ם⁶⁷ רש"י⁶⁸ סמ"ג⁶⁹ וספר המכריע⁷⁰ וספר אור זרוע⁷¹ דאין הנשים רשאות לברך על מ"ע שהזמ"ג כיון שפטורות ממצוות.

- ה -

אלו ג' טענות נגד המתירים לנשים לברך

טענה א': איך יוכלו לומר בברכתן "אשר קדשנו במצותיו וצונו" וה' לא צוה אותם בין מן התורה ובין מדברי סופרים⁷².

טענה ב': ברכה על מצוות אלו הינה ברכה לבטלה היות שזוהי ברכה שאינה צריכה ועוברות על איסור תורה של "לא תשא את שם ה' אלוקיך לשוא" כמו שאמרו רז"ל⁷³ "כל המברך ברכה

(59) עירובין צו, א ד"ה דילמא. ר"ה ל"ג, א ד"ה הא.

(60) ר"ה פרק בתרא סי' ז'.

(61) קידושין לא, א ד"ה מאן.

(62) ר"ה לג, א ד"ה רבי יוסי ורבי שמעון.

(63) קידושין שם ד"ה כיון.

(64) ר"ה ט, ב ד"ה ומ"מ.

(65) קידושין לא, א, ב"ק פז, א.

(66) תוס' קידושין לא, א ד"ה דלא, ר"ן שם, רשב"א ר"ה לג, א ד"ה רבי יוסי ור"ש.

(67) הל' ציצית פ"ג ה"ט, הל' סוכה פ"ו ה"ג.

(68) הגהות מיימוניות הל' ציצית פ"ג ה"ט אות ל' כתב "וכן רש"י היה אוסר להן לברך", אור זרוע הגדול ח"ב סי' רס"ו הביא תשובה בשם רש"י שאסור לברך.

(69) עשין מ"ב.

(70) סי' ע"ח.

(71) ח"ב סי' רס"ו.

(72) סברא זו מוזכרת בהגהות מיימוניות הל' ציצית פ"ג אות ל', סמ"ג עשין מ"ב.

(73) ברכות לג, א.

שאינה צריכה עובר משום לא תשא⁷⁴.

טענה ג': נשים המברכות "אשר קדשנו במצותיו וצונו", נמצא שעושות לשם חובה ולשם מצוה ועוברות על כל תוסף לדעת הסוברים שנשים עוברות על כל תוסף כשמקיימות מצוות לשם חובה לרבי יוסי ור"ש, אמנם מדובר בדעת מיעוט⁷⁵.

יישוב טענה א': בנוגע לטענה אודות אמירת "וצונו" מצינו שני אופנים בדברי הראשונים:

א' 191: הר"ן⁷⁶ מפרש והובא דבריו בבית יוסף⁷⁷, "דכיון שהאנשים נצטוו ואף הן נוטלות שכר שפיר יאמרו וצונו" ופירוש דבריו שאמירת וצונו ע"י נשים כוונתן על האנשים הואיל ואנו בני עם אחד, ובנוסף לכך הן נוטלות שכר על קיום מצוות אלו, נמצא שיש להם שייכות לאותם מצוות.

אולם הצ"צ⁷⁸ הקשה על דבריו מדברי עולא לגבי איסור לאשה לצאת בשבת כשהיא לובשת תכשיט גבר משום ד"נשים עם בפני עצמן הן"⁷⁹, והגמרא שם משתמשת בסברת עולא במקרה של אשה המוצאת תפילין בשבת בדרך במקום שאינו משתמר אם מותר לה ללבוש את התפילין ולחלוץ אותם במקום שמשתמר ועונה הגמרא שזה תלוי במחלוקת התנאים דלפי רבי מאיר הסובר שלילה זמן תפילין הוא ושבת זמן תפילין הוא אז נחשבת מצוה זו למ"ע שאין הזמ"ג מותר לאשה אולם לשיטת הסוברים שמצות תפילין הינה מ"ע שהזמ"ג אסור לאשה, א"כ יוצא שלגבי מ"ע שהזמ"ג האנשים והנשים נחשבים לשתי קבוצות נפרדות לגמרי, וא"כ איך הנשים יכולים לומר "וצונו" מהטעם שהגברים נצטוו והרי הנשים הינם קבוצה נפרדת לעצמה?

ולכן מבאר הצ"צ⁸⁰ שההיתר לנשים לברך על מ"ע שהזמ"ג הוא מכח מנהג דהיינו מזה שנהגו נשים לקיים מ"ע שהזמ"ג וכן מזה ש"נהגו הנשים לברך על כל מ"ע שהזמ"ג"⁸¹. והנה בדין ברכת הלל בר"ח שאמירתו בר"ח הוא רק מנהג, נחלקו הראשונים אם מותר לברך לפני אמירתו, דדעת הרמב"ם⁸² סובר ד"אין מברכים עליו (אפילו בציבור) שאין מברכים על המנהג"⁸³, וכן דעת רש"י

74 רבי ישעיה הראשון בספר המכריע סי' ע"ח, ובפסקיו למסכת ר"ה.

75 ספר המכריע שם.

76 ר"ה ט, ב ד"ה ומ"מ.

77 אור"ח סי' י"ז.

78 שו"ת צ"צ אור"ח סי' ג' אות א'.

79 שבת סב, א.

80 שו"ת אור"ח סי' ג' אות י'.

81 לשון שוע"ר בסי' תקפ"ט ס"ב. ומקורו ברמ"א שם ס"ו, "המנהג הנשים מברכות על מ"ע שהזמן גרמא על כן גם כאן מברכות לעצמן".

82 הל' חנוכה פ"ג ה"ז.

83 לשון הרמב"ם שם.

במחזור ויטרי⁸⁴ ובסדור רש"י⁸⁵ הובא בב"ב⁸⁶, המחבר⁸⁷ הביא ב' דעות, י"א א) שהציבור מברך בתחילה ובסוף והיחיד אינו מברך כלל⁸⁸ וי"א ב) שאף הציבור אין מברך לא בתחילה ולא בסוף⁸⁹, ומסיים דכן נוהגים בכל א"י וסביבותיה. ובשו"ת יחזקאל דעת⁹⁰ כתב דמנהג הספרדים שלא לברך, וכדעת הרמב"ם. אולם יש מקומות בארצות המזרח שנהגו לברך על קריאת הלל בר"ח ומיוסד על הכף החיים (פלאג'י) סוף ס' ל"ג, וכן המנהג בתוניס, ויש שכתבו שכך היה המנהג במרוקו⁹¹ כדעת ר"ת⁹², הרא"ש⁹³ והר"ן⁹⁴ דגם יחיד מברך בתחילה ובסוף, וכן פסק הרמ"א⁹⁵ והוסף דכן נוהגים במדינות אלו.

היוצא מדברי הצ"צ, שברכת המצוות לנשים הוא מכח מנהג, ולכן הרמ"א והראשונים הסוברים שנשים מברכות הולכים לשיטתם שמברכים על מנהג, ולכן מברכים על אמירת הלל בר"ח. אולם הרמב"ם ורש"י שפסקו שנשים אינם מברכות הולכים לשיטתם שאין מברכים על מנהג ולכן אין מברכים על אמירת הלל בר"ח. וכן הזכיר הגר"ע יוסף ז"ל סברא זו בשו"ת יביע אומר⁹⁶ בשם הצ"צ. ומקור לסברא זו מצאנו בתוספות בברכות⁹⁷ בשם השר מקוצי.

אולם עדיין צריך ליישב את שאלת הצ"צ איך אפשר לומר "וצונו"? ולכן נביא ביאור שני שמצינו בהרבה ראשונים.

אופן ב': בתוספות ריב"א עה"ת⁹⁸ כתב בשם חזקוני⁹⁹, "ויש לך דברים שמקבלים שכר עליהם

84 עמ' 193.

85 עמ' 160.

86 אר"ח ס' תכ"ב.

87 שם ס"ב.

88 נראה מהרי"ף שבת יא, ב, ורבינו יונה ברכות ז, ב, והמגיד משנה הל' חנוכה פ"ג ה"ז כתב "ומנהגנו שהצבור מברכין עליו והיחיד אומרו בלא ברכה" הובא בבית יוסף בס' תכ"ב.

89 שיטת רמב"ם ורש"י שהוזכר למעלה.

90 ח"ד ס' ל"א ובילקוט יוסף שבת ח"ה ס' תכ"ב ס"ב ומקורו משו"ת הרדב"ז ח"ד ס' צ"ד, והיחיד"א בספר עבודת הקודש קשר גודל ס' כ"ג אות ד' ועוד.

91 ילקוט יוסף שם ס"ה הערה ו'.

92 ברכות יד, א ד"ה ימים, וסוכה מ"ד, ב ד"ה כאן.

93 ברכות פ"ב ס' ה'.

94 שבת פ"ב יא, ב ד"ה ובשאר.

95 שם ס"ב.

96 ח"א ס' ל"ט אות ט'.

97 יד, א ד"ה ימים "ומיהו השר מקוצי היה אומר דכיון שרצה לחייב עצמו בברכה מברך ואין זה ברכה לבטלה מידי דהוה אלולב ואתקיעות דהני נשי מברכות אע"ג שאינן חייבות".

98 שמות פי"ב י"ח.

99 שמות פי"ב י"ח.

בעשייתן ואין מקבלים עליהן עונש כשאין עושין אותה, כגון מצה מליל ראשון ואילך רשות ומ"מ כתב באכילת הששה עשה", וכן הראב"ד בריש תורת כהנים¹⁰⁰ כתב לשיטת רבי יוסי ורבי שמעון דנשים סומכות רשות וז"ל: "למ"ד נשים סומכות רשות אפילו סמיכה גדולה עליו מותרת בנשים, שכך נתנה בתורה, לאנשים חובה ולנשים רשות והנשים דומיא דאנשים לכל מ"ע שהזמ"ג" (אולם הראב"ד בעצמו פוסק כרבי יהודה דאין נשים סומכות משום דסבירא ליה דגם קיום מצוה ליכא בנשים)¹⁰¹. היוצא מזה שני דברים (א) שיש מושג של מצוה שאינה חובה דהיינו שמקבלים עליה שכר ואין מקבלים עליה עונש. (ב) שמ"ע שהזמ"ג ניתנו לנשים כמו לאנשים ולכן שניהם מקבלים שכר וההבדל הוא אם חובה עליהם לעשותן או לא. ולפי"ז מסביר הקובץ שיעורים¹⁰² שהיות ור"ת פוסק כמו ר"י ור"ש דנשים יכולות לברך ולומר "וצונו" כי מצוה אינה בהכרח דבר שחייבים לבצע אלא עצם זה שהקב"ה מצוה ונותן שכר נקרא מצוה. וכן משמע מדברי הרמב"ן¹⁰³ הרשב"א¹⁰⁴ והריטב"א¹⁰⁵ והרא"ה¹⁰⁶.

ישוב טענה ב': המוציא שם שמים לבטלה ללא ברכה עובר משום "את ה' אלוקיך תירא" (דברים י, כ)¹⁰⁷ אולם הזכרת ברכה שאינה צריכה אסורה רק מדרבנן, וזה שהגמרא הזכירה את הפסוק "לא תשא" זוהי רק אסמכתא בעלמא אבל חכמים לא אסרו אמירת ברכה שהיא נאמרת ע"י מי שהוא מקיים מצוה שאעפ"י שהוא פטור ממנה לכן אינה נחשבת לברכה לבטלה¹⁰⁸, ולכן אם רצו הנשים לברך על מ"ע שהזמ"ג הרשות בידן¹⁰⁹.

ישוב טענה ג': בנוגע לאיסור בל תוסיף כבר נתבאר בארוכה למעלה שרוב הראשונים סוברים שאין הנשים עוברות על בל תוסיף ע"י שמקיימים מצוות שנצטוו הגברים, ואלו הסוברים שעוברות על בל תוסיף הינם דעת מיעוט.

(100) פרשתא ב' ב'.

(101) קובץ שיעורים קידושין אות קמ"ד.

(102) קובץ שיעורים שם אות קמ"ג.

(103) קידושין לא, א ד"ה מאן דאמר לי וז"ל "הקב"ה ציוה במצוה זו לאנשים חובה ולנשים רשות צונו קרינא ביה".

(104) ר"ה לג, א ד"ה רבי יוסי ור"ש וז"ל "ואע"פ שאינה להם אלא רשות, דמ"מ במצות קא עסקי וחיובי הוא דלא חיביניהו רחמנא למעבד כאנשים אלא דאי בעו עבדי וצונו קרי בהו".

(105) קידושין לא, א בסוף ד"ה כיון דשמעתא וז"ל "שהרי הם בכלל ישראל שהן מצווין לעשות, ואף יש להם רשות ונוטלת שכר, שפיר קרינן ביה וצונו בכלל כל ישראל הלכך מברכות ונשכרות, וכן דעת רבינו הגדול זצ"ל ותלמידו מורי רבינו הלוי גר"ו".

(106) כ"כ הריטב"א שם בשמו.

(107) תמורה ד, א.

(108) תוס' עירובין ריש צו, ב ד"ה דילמא.

(109) תוס' ר"ה לג, א ד"ה הא, ר"ן ר"ה ט, ב בסוף ד"ה ולענין ברכה, רשב"א ר"ה לג, א ד"ה רבי יוסי.

- ט -

איך נפסקה ההלכה

הטור¹¹⁰ הביא את מחלוקת הרמב"ם ורבנו תם הנ"ל, ופסק "ויותר טוב שלא יברכו", וכן הכריע הבית יוסף¹¹¹ וז"ל "ולענין הלכה נקטינן כהרמב"ם ז"ל דספק ברכות להקל", ופסק כן בשו"ע בהלכות ציצית¹¹² ובהלכות ראש השנה¹¹³. אולם בדרכי משה¹¹⁴ פסק כדברי רבנו תם, שנשים מברכות על מ"ע שהזמן גרמא, ופסק כן בהגהותיו על השו"ע הנ"ל בהלכות ציצית, ובהלכות ראש השנה הוסיף שכך נהגו וז"ל "והמנהג שהנשים מברכות על מ"ע שהזמן גרמא על כן גם כאן מברכות לעצמן", והמג"א בהל' ספירת העומר¹¹⁵ כתב לגבי מצות ספירת העומר דמצוה שהנשים קיבלו עליהם לקיים נעשה עליהן כחובה, ובשוע"ר פסק כדברי הרמ"א בהלכות ציצית¹¹⁶ ובהלכות ר"ה¹¹⁷ וז"ל "נהגו הנשים לברך על כל מ"ע שהזמ"ג".

היוצא מזה שהמחבר הסתפק בין שיטת הרמב"ם לשיטת ר"ת ולכן פסק למעשה כהרמב"ם משום דספק ברכות להקל, אולם הרמ"א פסק כר"ת.

- יו"ד -

מחלוקת בין פוסקי הספרדים לגבי ברכת נשים

בקרב הנשים הספרדיות היו נשים שנהגו לברך על מ"ע שהזמ"ג כמו הרמ"א, והחיד"א כתב בספרו ברכי יוסף¹¹⁸, "מה שנהגו קצת נשים בארץ הצבי לברך על לולב זה שנים רבות ערערת ע"ז דנהגו כך מעצמן ואנן קבלנו הוראות הרמב"ם ומרן והם פסקו שלא לברך, ושאלתי לחכמים זקני דורנו והם אמרו דהיא מנהג טעות דקצתן נהוג הכי בבלי דעת ויש לבטל המנהג . . ואחר זמן רב בא לידי קונטרס מרבינו יעקב ממרויש מרבוותא קמאי . . שהיה שואל מן השמים ומשיבין לו וכתוב שם (לגבי ברכת נשים במצות לולב ושופר) אם באו לברך בלולב ושופר הרשות בידם".

ובספרו יוסף אומץ¹¹⁹ הוסיף "ולענין הלכה מעת שראיתי מה שהשיבו מן השמים לרבינו יעקב

(110) או"ח סי' י"ז.

(111) שם.

(112) או"ח סי' י"ז ס"ב.

(113) או"ח סי' תקפ"ט ס"ו.

(114) או"ח סי' י"ז, א.

(115) או"ח סי' תפ"ט סוף סק"א.

(116) או"ח סי' י"ז ס"ג.

(117) סי' תקפ"ט ס"ב.

(118) תרנ"ד אות ב'.

(119) סי' פ"ב קטע המתחיל ולענין הלכה.

ממרוי"ש¹²⁰. . . נהגתי לומר לנשים שיברכו על הלולב. וכמנהג קדום שהיו נוהגות הנשים בעה"ק ירושלם ת"ו. והגם דמרון ז"ל פסק שלא יברכו. נראה אלו מרן הב"י ז"ל שלטו עיניו הקדושים בתשובות רבינו יעקב ממרויש (תשובות מן השמים סי' א') דמשמא מיהב יהבי כח לברך לנשים ודאי כך היה פוסק ומנהיג". והשדי חמד מערכת מ' כלל קל"ו כתב על דברי החיד"א, "ואנו אין לנו אלא דברי החיד"א שכבר פשט המנהג כן ואין להרהר בדבר", ובשו"ת משפטי עוזיאל¹²¹ כתב בפשיטות כדברי החיד"א ושכן נתפשט המנהג בכל תפוצות ישראל ומיניה לא תזוע", וכן פסק הכף החיים¹²² שהנשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג כדברי החיד"א.

אולם הגר"ע יוסף חולק על החיד"א בשו"ת יביע אומר¹²³ וכתב, "לדידן דקבלנו עלינו הוראות מר"ן, ככל אשר יאמר כי הוא זה, יש למנוע גם כן הנשים מלברך על הלולב ושאר מ"ע שהזמן גרמא. ויוסף הוא השליט, מרן הקדוש, שקיבלנו הוראותיו, פסקיה בסכינא חריפא בשולחנו הטהור שאין לברך, ודאי שאין לעשות מעשה נגד הוראתו בקדושה". והוסיף: "והנה ידוע מש"כ האחרונים, שכל ספרדי שעושה כדברי הרמ"א נגד הוראת מרן צריך כפרה".

- יא -

יחס הגר"ע יוסף לספר שו"ת מן השמים

ובנוגע לדברי השו"ת מן השמים כתב בשו"ת יחווה דעת¹²⁴ "שאינן להסתמך להלכה על הפסקים שהובאו בשו"ת מן השמים וכמבואר בב"מ נ"ט, ב שעל זה אמרו "תורה לא בשמים היא" וההוראה נמסרה אך ורק לחכמי ישראל שיכריעו עפ"י כללי ההוראה ובפרט שכל הפסקים שהובאו בשו"ת מן השמים נאמרו ע"י שאלת חלום וכבר אמרו בהוריות¹²⁵, "דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין" עכ"ל. וכ"כ השבלי הלקט¹²⁶ שאין לסמוך על דברי שו"ת מן השמים בענין אחר מטעם זה, וכן כתבו הש"ך¹²⁷ והנו"ב¹²⁸ שאין לסמוך על פסקי הלכה שנתגלו לרבתינו הראשונים ע"י חלום מאותו טעם.

120) שו"ת מן השמים סי' א' ל"רבי יעקב החסיד היה שואל שאלות מן השמים בהלכות ובספיקי דינין ולהכריע בין הפוסקים ומשיבין לו" לשון החיד"א בספרו שם גדולים מערכת י' אות רכ"ד.

121) חו"מ דף רל"ח.

122) בס"י י"ז אות ד' ובס"י תקפ"ט אות כ"ג.

123) ח"א סימן מ'.

124) ח"א סי' ס"ח. הבאתי את דבריו בקצרה, אולם בשו"ת יביע אומר ח"א ב' מ"א כותב שם באריכות גדולה.

125) י"ג, ב'.

126) ס"י קנ"ז.

127) חו"מ סי' של"ג סקכ"ה.

128) שו"ת נו"ב תניינא יו"ד סי' ל'.

- יב -

יחס החיד"א לספר שו"ת מן השמים

החיד"א בספרו שם גדולים¹²⁹ התייחס לשאלה מתי נאמר "תורה לא בשמים היא" ומתי נשמעים לבת קול כמו במחלוקת ב"ש וב"ה¹³⁰, ודעתו שבמקום שחכמי התורה יכולים להכריע את הספק, אין פוסקים עפ"י גילויים משמים, אבל בספק שאין בו הכרעה, כגון דבר שנחלקו בזמן הסנהדרין ועמדו במחלוקתם בלא הכרעה, פוסקים עפ"י גילויים משמים וכמו שפסקו הלכה כב"ה נגד ב"ש עפ"י בת קול, שלא היה מי שיוכל להכריע במחלוקתם, והרי עיקר טעם דעה זו ידענו כבר קודם אותו גילוי משמים ועוד הוסיף שבזמן שלאחר הגאונים שאין ביד חכמי הדור להכריע הלכה, לכן אם הופיעה רוח הקודש על גדול הדור יש לסמוך על הכרעתה, אולם חכם אחר המביא ראיות עפ"י התורה, יכול לחלוק על מה שאמר אותו חכם עפ"י רוח הקודש, וכמו שמצינו שהרמב"ן חלק על דברי הראב"ד למרות שכתב הראב"ד על פסקיו "כבר הופיע רוח הקודש בבית מדרשנו מכמה שנים . . . והכל ברור בחבורנו ומקום הניחו לי מן השמים"¹³¹, ובמקום אחר "כך נגלה לי מסוד ה' ליראיו"¹³², ולמרות זאת לא נמנע הרמב"ן לחלוק עליו היות שפסק עפ"י התלמוד וכללי ההלכות כי "לא בשמים היא".

בנוגע לטענה שלא להסתמך על חלומות יש להקדים כי מצאנו גם מקורות שבהם רואים שכן יש להסתמך על דברי חלומות שנאמר "וישאל שאול בה' ולא ענהו ה' גם בחלומות גם באורים גם הנביאים"¹³³, הרי שהשווה הכתוב שאלת חלום לשאלת אורים ותומים ודברי נבואה. וכן מצינו בגמרא חגיגה, "אמר הקב"ה אעפ"י שהסתרתי פני מהם בחלום אדבר בו"¹³⁴. היינו שהקב"ה מגלה גזירות שנגזרו על עם ישראל כדי שיתפללו על הדבר¹³⁵. ובזהר "השתא פסקה נבואה ופסקה בת קול ולא משתמשי בני נשא אלא בחלמא"¹³⁶. וכן מצינו במסכת נדרים שחלום יש לו השלכה הלכתית, "אמר רב יוסף נידוהו בחלום צריך י' בני אדם להתיר לו"¹³⁷. וכן נפסק בשו"ע¹³⁸ וכן הרב ראובן מרגלית בפתיחתו לשו"ת מן השמים הביא עשרים דוגמאות שבהם עמודי התורה וההלכה סמכו עצמם בהכרעות הלכתיות על דברי חלומות.

בדברי הראשונים והאחרונים נאמרו כמה תירוצים ליישב את הסוגיות, ובהגדרת החלומות

(129) מערכת י' אות רכ"ד.

(130) עירובין יג, ב.

(131) הל' לולב פ"ח ה"ה.

(132) הל' בית הבחירה פ"ו הי"ד.

(133) בספר שמואל א' כ"ח ד'.

(134) ה, ב.

(135) רש"י שם ד"ה בחלום.

(136) ויחי רל"ח א ע"ב.

(137) ה, א.

(138) יו"ד סי' של"ד סל"ה.

שחוששים להם¹³⁹ אולם אסתפק ביישובו של המהר"י אסאד בשו"ת או"ח סי' ר"כ וז"ל: "ולענ"ד י"ל דווקא בענין שנוגע לאדם פרטי וביחוד אמרינן דברי חלומות לא מעלין ולא מורדין . . אבל דין מן הדינים שנוגע לכלל ישראל ודאי קושטא קאמר כיון שאין חולק עליו ודאי כה"ג משגיחין בבת קול מן השמים וה"נ מן השמים יוכיחו על החלום שהוא אמיתי". מכאן רואים שבחלום הנוגע לכלל ישראל אין אומרים דברי חלומות לא מעלין ולא מורדין. וכן יש להוסיף מה שהביא בספר מנחת אשר עה"ת¹⁴⁰ דכאשר מתגלין לגדולי הדור שנושאים בעול הדור לשמור משמרתו ולבדוק בדקי ביתו דבר בחלום ויודעים איך לשאול ע"י הכנה מתאימה הידועה ליודעי סוד יש תוקף לתשובות שהוא מקבל.



139) ראה ר"ן סנהדרין ל, א, שו"ת התשב"ץ ח"ב סי' קכ"ח, שו"ת חת"ס יו"ד סי' רכ"ב.

140) סי' נ'.

איסור דלא תחמוד ולא תתאוה*

הרה"ח אברהם קאנאטשניק שליט"א

בלם, ברזיל

[למד בישיבתינו הק' תשס"ד - תשס"ו]

- א -

מביא מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהלאו דלא תחמוד

כתב הרמב"ם בהל' גזילה ואבידה! וז"ל: "כל החומד עבדו או אמתו או ביתו וכליו של חברו או דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו והכביר עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו אף על פי שנתן לו דמים רבים הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר (שמות כ יד) (דברים ה יח) "לא תחמד". ואין לוקין על לאו זה מפני שאין בו מעשה. ואינו עובר בלאו זה עד שיקח החפץ שחמד. כענין שנאמר (דברים ז כה) "לא תחמד כסף וזהב עליהם ולקחת לך, חמוד שיש בו מעשה":

דהיינו שהרמב"ם סובר שהאיסור ד"לא תחמוד" הוא - להפציר בבעלים ולהרבות עליהם רעים. אפילו אם בסופו של דבר הבעלים הסכימו למכור לו את החפץ, זה נחשב כעובר על איסור 'לא תחמוד'. ומכיון שאין בלאו זה מעשה, אין לוקין על לאו זה. ועובר על לאו זה בעת שכוונתו התקיימה והחפץ נמצא ברשותו.

והשיג על זה הראב"ד וז"ל: "דמים רבים כו' לא תחמוד. א"א ולא אמר רוצה אני עכ"ל: ואין לוקין וכו'. א"א לא ראיתי תימה גדול מזה והיכן מעשה גדול מנטילת החפץ אבל הל"ל מפני שהוא חייב בתשלומין שהרי הוא כגזלן שחייב להשיב את הגזלה ולפיכך אינו לוקה וגם זהו חייב להשיב החפץ לבעלים".

דהיינו שהראב"ד סובר שהאיסור ד'לא תחמוד' הינו עצם המעשה דנטילת החפץ בלי רשות בעלים - אע"פ ששילם על זה. וזהו כמו איסור גזל שחל עליו חיוב תשלומין, ומפנ"ז: א) שייך הכלל ד"כל המשלם אינו לוקה", דמשום זה אינו חייב מלקות (משא"כ לדעת הרמב"ם דהטעם שאינו משלם הוא מפני שאין בו מעשה, כנ"ל). ב) הלאו ד'לא תחמוד' הוא "לאו שניתק לעשה" שחל עליו חיוב - עשה - להשיב החפץ לבעלים.

* כמה מילים על ראש הישיבה היקר, שכבר שבעים שנה מוביל את הדרך במסירות ובאהבת התורה. אני זוכר איך הוא קורב אותי, תמיד בכבוד, תמיד באהבה, ונתן לי להרגיש חלק. גם את התלמידים הכי פשוטים הוא קיבל בחום, וגרם להם לאהוב את התורה ולרצות ללמוד.

הוא השקיע בכל אחד כמו אבא, ותלמידיו הם ממש כמו בניו. אני מתפלל שה' יברך אותו באריכות ימים, בריאות טובה, ושיונה להרבה נחת מכל הבנים והתלמידים - עד ביאת המשיח.

1) א, ט.

2) מכות דף ד ע"א.

והנה המגיד משנה³ מבאר המחלוקת, וז"ל: "כתב הר"א ז"ל א"א לא ראיתי דבר תימה גדול מזה וכו'. הלך הרב המשיג לשיטתו שכתב שאם אמר רוצה אני המוכר שהלוקח פטור, אבל דעת רבינו ז"ל שהאיסור אף ברצון המוכר הוא וע"כ כתב שאין בו מעשה, לפי שנטילת החפץ ברצון המוכר הוא נעשה, אבל ההשתדלות אשר השתדל כדי לרצותו הוא האיסור ונגמר בשעת המקח, ובהשתדלות לא היה מעשה, ולכך לא נתן טעם לפי שהוא חייב להחזיר החפץ, שכוון שברצון המוכר נעשה אין כאן חיוב השבה. זהו הנראה מדברי הרב ז"ל ומ"מ שיטת הר"א ז"ל נכונה יותר".

ומוכח מדבריו ששיטת הרמב"ם בהאיסור ד'לא תחמוד' הוא ההשתדלות להשיג החפץ - גם במקרה שהבעלים יסכימו - ולכן לשיטתו אין בלאו זה מעשה וכנ"ל.

- ב -

מביא כמה שיטות בהאיסור דלא תתאוה

והנה בהמשך לזה כתב הרמב"ם⁴, וז"ל: "כל המתאוה ביתו או אשתו וכליו של חברו . . . כיון שחשב בלבו היאך יקנה דבר זה ונפתה לכו בדבר עבר בלא תעשה שנא' (דברים ה' י"ח) 'לא תתאוה' ואין תאוה אלא בלב בלבד".

ובהמשך לזה⁵, "הא למדת שהמתאוה עובר בלאו אחד והקונה דבר שהתאוה בהפצרו שהפציר בבעלים או בבקשה מהן עובר בשני לאוין, לכך נאמר לא תחמד ולא תתאוה, ואם גזול עבר בשלשה לאוין".

דהיינו שמבאר גדר הלאו דלא תתאוה, שעובר עליו כבר 'כשחשב בלבו היאך יקנה'. ומוכח שגם טרם השתדלותו להשיג החפץ, ישנו איסור בעצם התאוה⁶.

וזה בניגוד להראב"ד הסובר שעובר על 'לא תחמוד' רק אם לקח בלא רשות בעלים כמבואר לעיל. ולשיטתו כל הלאוין באין כאחד: א) הלאו ד'לא תתאוה' ב) הלאו ד'לא תחמוד' ג) האיסור לגזול. ולהרמב"ם על גזול עובר רק אם הוציא שלא ברשות הבעלים. אבל עם רשות הבעלים עובר רק על לא תחמוד ולא תתאוה.

והנה מצינו בהסמ"ג⁷ שחולק על דברי הרמב"ם וז"ל: "כתוב בעשרת הדברות לא תחמוד, וכתוב שם (דברים ה, יח) עוד לא תתאוה והכל אחד", וממשיך, "כתב רבינו משה לא תתאוה, אין תאוה [בכל מקום] אלא בלב, ומשעה שהתאוה בלבו עובר בלאו דלא תתאוה אף על פי שלא עשה מעשה . . . ולא יתכן לומר כן כי כן כתוב בדברות (ואתחנן) לא תחמוד אשת רעך ולא תתאוה בית רעך ולפי דבריו החמיר בבית מבאשת איש, אלא החימוד והתאוה הכל [לאו] אחד".

(3) ד"ה 'ואין'.

(4) שם הלכה י'.

(5) הלכה י"ב.

(6) ועי' בהלכה י"א.

(7) לאוין סימן קנח עיי"ש בארוכה סברת המחלוקת.

ובפ"י האבן עזרא⁸ "לא תחמוד - אנשים רבים יתמהו על זאת המצוה, איך יהיה אדם שלא יחמוד דבר יפה בלבו כל מה שהוא נחמד למראה עיניו. ועתה אתן לך משל. דע, כי איש כפרי שיש לו דעת נכונה, והוא ראה בת מלך שהיא יפה, לא יחמוד אותה בלבו שישכב עמה, כי ידע כי זה לא יתכן. ואל תחשוב זה הכפרי שהוא כאחד מן המשווגעים, שיתאוה שיהיה לו כנפים לעוף השמים, ולא יתכן להיות, כאשר אין אדם מתאוה לשכב עם אמו, אעפ"י שהיא יפה, כי הרגילוהו מנעוריו לדעת שהיא אסורה לו. ככה כל משכיל צריך שידע, כי אשה יפה או ממון לא ימצאנו אדם בעבור חכמתו ודעתו, רק כאשר חלק לו ה'".

היינו שגדר האיסור ד'לא תחמוד' הינו גם ענין בהלב, ואין לחלק בין לא תחמוד ללא תתאוה.

ויצא מכהנ"ל שיש ג' שיטות בהדבר:

(א) הרמב"ם - גדר האיסור דלא תתאוה הינו כבר כשחושב בלבו, והאיסור דלא תחמוד הינו ההשתדלות וההפצרה, גם עם הסכמת הבעלים.

(ב) הראב"ד - עובר הן על הלאו דלא תתאוה והן על הלאו דלא תחמוד רק כשמגיע החפץ לידו, ודוקא בלי רשות הבעלים. ובמקרה שהבעלים נתנו רשות אין שום איסור כלל.

(ג) האבן העזרא והסמ"ג - אין כל חילוק בין לא תתאוה ולא תחמוד.

- ג -

מקשה על הסברא דעובר על עצם התאוה

והנה לכאורה דרוש ביאור הלא כלל בידינו, ד'דברים שבלב אינם דברים':

דהנה הרמב"ם כותב (הלכות מכירה יא, ט) ש"אבל המוכר סתם אף על פי שהיה בלבו שמפני כך וכך הוא מוכר. ואף על פי שמראין הדברים שאינו מוכר אלא לעשות כך וכך ולא נעשה אינו חוזר. שהרי לא פרש ודברים שבלב אינן דברים", דהיינו אע"פ שהוא איש נאמן, עצם התנאי אינו חל, לפי שהיה רק בליבו⁹.

ולפי"ז צ"ל זה ש'המתאוה עובר בלאו', הלא אין התורה מחשיבה כוונת הלב (לדעת הרמב"ם) כדבר ממשי, ועד כדי כך שעובר על עבירה!?

וגם יש להבין מהי יסוד מחלוקתם הנ"ל?

- ד -

מבאר בהקדם ביאור החילוק בין איסורים דבין אדם למקום לבין אדם לחבירו

(8) שמות כ, יד.

(9) וע"ז כותב המגיד משנה (ד"ה אבל), ". . . וביארו המפרשים ז"ל שאע"פ שקודם מכירה אמר שהוא רוצה למכור על דעת לעשות כך וכך כיון דבשעת מכירה לא אמר אינו חוזר וזה דעת המחבר ז"ל שכתב למעלה בשעת מכירה."

ונ"ל בפשטות ובהקדם ביאור בהחילוק שבין המצות דבין אדם למקום, להמצות דבין אדם לחבירו:

מצות שבין אדם למקום, הקב"ה יודע ומכיר מה שבלבו. ודוגמא לזה מה שמה"ת מותר לבטל בלבד חמץ קודם הפסח¹⁰, כיון שהקב"ה יודע ומכיר מה שבלבו¹¹. וכן מוציאים בשאר מצות כמו הקדש ופיגול שהמחשבה מועלת. משא"כ במצוות שבין אדם לחבירו, אין לדיין אלא מה שענינו רואות, ומחשבה אינה מועלת.

ועפ"ז אולי אפשר לפרש יסוד המחלוקת:

(א) האבן עזרא והסמ"ג - האיסור ד'לא תתאוה' הוא בין אדם למקום, והוא ית' מכיר את מחשבותיו ויכול ל'דעת' את כוונתו. ובמילא אפי' בלי מעשה, חייב על עצם התאוה, ואין חילוק בין לא תתאוה ללא תחמוד.

(ב) הראב"ד - כיון שהוא מחמשת הדברות שבין אדם לחבירו, אז צריך להיות איזה קשר עם מעשה, וצריך אחיזה בגשמיות, ולכן זה לאו רק כאשר הבעלים לא מסכימים - והיינו גזל. ואינו עובר על לאו בעצם התאוה.

(ג) הרמב"ם - מחלק בין ב' הלאוין: (א) האיסור דלא תתאוה הינו איסור 'בין אדם למקום', ועובר על עצם תאוה בלבד, כיון שדברים שבלב מוכרים להקב"ה. (ב) הלאו דלא תחמד נחשב כלאו שבין אדם לחבירו, ולכן עובר רק כשיש איזה השתדלות בפועל, כי צ"ל איזה אחיזה בגשמיות¹².



10) רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ב, " . . השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל."

11) ועי' במאירי פסחים דף לא ע"ב, וז"ל: "שכל שבין אדם למקום רחמנא לבא בעי, ועי' אנציקלופדיה תלמודית כרך ז, ערך דברים שבלב.

12) ואעפ"כ אין לוקין עליו משום שהוא לאו שאין בו מעשה (ורק השתדלות בדיבור וכו').

כיון דלוקין הוי כאשר זמם

הגאון החסיד הרב ארי' לייב קלמנסון שליט"א

ר"מ בכולל בית יוסף, פאריז

[למד בישיבתינו הק' תשס"ט - תשע"א, תשע"ד - תשע"ה]

- א -

מציע הסוגיא, גמ' ותוס'

בריש מכות¹ שנינו: "כיצד העדים נעשים זוממים, מעידין אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה ובן חלוצה (והוזמו), אין אומרים יעשה זה בן גרושה ובן חלוצה תחתיו אלא לוקה את הארבעים".

הקשו התוס'² דא"כ לעולם לא יתקיים דין "כאשר זמם" בעדות זו, ונמצא שזו עדות שאי אתה יכול להזימה, ואף אם לא הוזמו - תהיה עדותם פסולה, ושוב לא נוכל לקבל עדים על בן גרושה ובן חלוצה.

ותירצו התוס' וז"ל: "וי"ל כיון דלוקין הוי כאשר זמם והוי שפיר אתה יכול להזימה", כלומר, עונש המלקות חשוב "כאשר זמם" בעדות זו, ולעולם העדות היא עדות אתה יכול להזימה.

והוסיפו התוס' להקשות ע"ז מהא דאמרינן בגמ' סנהדרין³ שעדי נערה המאורסה שהוזמו אין נהרגין, משום שיכולים לומר "לאוסרה על בעלה באנו (ולא להרגה)", והקשתה הגמ' שאפילו לא הוזמו - עדותם פסולה משום שהיא עדות שאי אתה יכול להזימה, והיכי משכחת נערה המאורסה שתהרג.

ומזה הקשו התוס', שלפי מה שביארו לעיל שעונש המלקות חשוב "כאשר זמם", הרי גם בנערה המאורסה כך הוא, ואין זו עדות שאי אתה יכול להזימה, ומעתה צ"ב מה היא קושית הגמ' שם.

ותירצו התוס' וז"ל: "וי"ל דהתם כיון שבאין לחייבה מיתה וזממו להרוג את הנפש לא מיקיים כאשר זמם במלקות דהא בהדיא כתיב נפש בנפש גבי הזמה דעדות נפשות ולא חשיב יכול להזימה במלקות אבל הכא שלא כוון אלא לשווייה בן גרושה ובן חלוצה דליכא כי אם לאו בעלמא כיון שלקו חשיב שפיר עדות שאי אתה יכול להזימה".

כלומר, בנערה המאורסה שבאו לחייבה מיתה, המלקות לא חשובה "כאשר זמם", משום שבעדים שבאו לחייב מיתה והוזמו כתיב "נפש בנפש", ומשמע שעונש העדים הוא דוקא "נפש" ולא מלקות. משא"כ בעדי בן גרושה ובן חלוצה שלא באו לחייבה מיתה, שם אין המלקות

(1) ב, א.

(2) ד"ה מעידין.

(3) מא, א.

חשובה "כאשר זמם".

ולאחר מכן חזרו התוס' והוסיפו תירוץ שני על הקושיא הראשונה (שעדות בן גרושה ובן חלוצה היא עדות שאי אתה יכול להזימה), שבעדות (כגון) זו, לא צריך מלכתחילה שתהא עדות שאתה יכול להזימה.

- ב -

מביא מחלוקת האחרונים בדברי התוס'

והנה ביסוד תירוץ התוס' הנ"ל, שבעדים הבאים לחייב מיתה אין המלקות חשובה "כאשר זמם", ביארו האחרונים שני אופנים:

(א) בנוגע לעדים שבאו לחייב מיתה ונמצאו זוממין כתיב "נפש בנפש", ומזה מובן שהעונש ("ד"כאשר זמם") הוא דוקא מיתה ("נפש") ולא מלקות. משא"כ בעדים שלא באו לחייב מיתה - מלקות ג"כ חשובה כאשר זמם.

(ב) עדים שלא באו לחייב מיתה אלא רק גלות וכיו"ב, מסתבר לומר שהמלקות חשובה "כאשר זמם", מכיון שמה שזממו לעשות אינו חמור יותר ממלקות (כ"כ), משא"כ עדים שבאו לחייב מיתה, מסברא לא שייך לומר שהמלקות חשובה "כאשר זמם", שהרי מיתה היא חמורה יותר ממלקות, וא"כ ודאי שהמלקות לא חשוב "כאשר זמם".

ובמילים אחרות: האם מה שמלקות אינה חשובה כאשר זמם העדים שבאו לחייב מיתה הוא מגזיה"כ ("נפש בנפש"), או מסברא (כנ"ל).

- ג -

מביא את דברי התוס' שאנץ ומבאר שנחלקו עם התוס' במחלוקת האחרונים

והנה בתוס' שאנץ [שהוא מקור התוס' שלפנינו, תוס' טוך] הקשה ג"כ כקושיא התוס' (דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה), ותירצו ע"ד מה שתירצו התוס' (שעונש מלקות חשוב "כאשר זמם").

ולאחר מכן הקשו כמו שהקשו התוס' מסנהדרין (גבי עדי נערה המאורסה שיכולים לומר לפוסלה על בעלה באנו, היאך הגמ' הקשתה דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה והרי לוקין).

ועל קושיא זו תירצו כעין תירוץ התוס' שלפנינו, וז"ל: "וי"ל דהתם כיון דלהרוג באו לא חשיבנא ליה עדות שאי אתה יכול להזימה משום דלוקין בלבד, אבל הכא שלא באו להרוג אלא לעשות בן גרושה וחלוצה או לחייבו גלות דאמרינן בסמוך כיון דאי מיתזמי לוקין חשיבנן ליה שפיר עדות שאתה יכול להזימה".

אולם כד דייקת שפיר, יש הבדל גדול בין לשון התוס' בתירוצם ללשון התוס' שאנץ [והיינו שהתוס' שינו מלשון התוס' שאנץ במכוון]:

התוס' כתבו: "לא מייקיים כאשר זמם במלקות דהא בהדיא כתיב נפש בנפש גבי הזמה דעדות נפשות ולא חשיב יכול להזימה במלקות". ומשמע מדבריהם שיסוד התירוץ הוא דכתיב "נפש

בנפש", שהעונש הוא דוקא "נפש" ולא מלקות.

אבל התוס' שאנץ כתבו: "כיון דלהרוג באו לא חשיבנא ליה עדות שאי אתה יכול להזימה משום דלוקין בלבד". ולא הביאו את הכתוב "נפש בנפש", ומשמע שהתירוץ אינו מגזיה"כ אלא מסברא, שעונש מלקות אינו חמור כ"כ כדי שיהא חשוב "כאשר זמם" בעדות מיתה.

ולפי זה נמצא שמחלוקת האחרונים הנ"ל בביאור תירוץ התוס', כבר נחלקו בה התוס' והתוס' שאנץ: תירוץ התוס' הוא מדכתיב "נפש בנפש", והתוס' שאנץ תירצו מסברא דעונש מלקות לא סגי להיחשב "כאשר זמם" בעדים שבאו לחייב מיתה.

ונראה לומר ביסוד מחלוקתם, שלדעת התוס' (שלפנינו), אילולי הכתוב "נפש בנפש" לא היינו מחלקים בין עדות לעדות, ואפילו בבאו לחייב מיתה הוה אמינא שעונש מלקות חשוב "כאשר זמם" והוי עדות שאתה יכול להזימה, ולכן איצטריך הכתוב "נפש בנפש" להשמיענו שעונש מלקות לא חשוב "כאשר זמם".

משא"כ דעת התוס' שאנץ היא, שגם לולי הכתוב "נפש בנפש", הסברא נותנת שיש חילוק בין עדות מיתה לשאר עדיות, ובעדים שבאו לחייב מיתה אין עונש המלקות חשוב "כאשר זמם" [וניתן לדייק כן מלשונו שכתב "דלוקין בלבד"], וכמו שיבואר בהמשך דברינו בעזה"ת.

- ד -

מבאר שנחלקו התוס' והתוס' שאנץ אם המלקות חשובה "כאשר זמם"

הנה מצאנו עוד חילוק בין לשון התוס' שלפנינו לתוס' שאנץ בתירוץ הקושיא הראשונה (דעדות בן גרושה ובן חלוצה הוי עדות שאי אתה יכול להזימה):

לשון התוס' שאנץ הוא: "וי"ל כיון דלוקין חשיב שפיר עדות שאתה יכול להזימה".

אולם התוס' כתבו: "וי"ל כיון דלוקין הוי כאשר זמם והוי שפיר אתה יכול להזימה", והיינו שהתוס' הוסיפו שעונש המלקות חשוב "כאשר זמם".

ולכאורה צריך ביאור מה ראו התוס' להוסיף הך ענין דכיון שלוקים חשיב כאשר זמם.

וי"ל הביאור בזה, שנחלקו התוס' והתוס' שאנץ האם בגלל שהעדים לוקין הוי עדות שאתה יכול להזימה אך המלקות לא חשובה "כאשר זמם", או שהמלקות חשובה "כאשר זמם" [בנוסף למה שעדותם היא עדות שאתה יכול להזימה].

ויובן זה בהקדים שיש לחקור בפירוש "כאשר זמם כן יעשה לו", אם פירושו הוא שהעונש שרצו לעשות לו יעשה להם, או שכמו שרצו להרע לו כך ירע להם [ובמילים אחרות: האם זהו עונש פרטי או עונש כללי].

וי"ל שבזה נחלקו התוס' והתוס' שאנץ. שלפי התוס' שאנץ, "כאשר זמם" פירושו הוא שהעונש שרצו לעשות לו יעשה להם. ולכן, מכיון שלא ניתן להפוך את העדים לחללים

(מהדרשה ד"לו ולא לזרעו"⁴), מובן שבמקרה זה יש על העדים עונש מלקות, אך לעולם המלקות אינה "כאשר זמם", שהרי אין זה מה שזממו לעשות אלא עונש אחר.

אולם התוס' ס"ל, שאע"פ שעונש המלקות אינו מה שזממו לעשות, מ"מ חשוב "כאשר זמם", שפירושו [לא שהעונש שרצו לעשות יושת עליהם, אלא] כמו שהם זממו להרע לו כך יורע להם.

- ה -

מקשר שתי המחלוקות הנ"ל

המתבאר מזה, שהתוס' והתוס' שאנץ נחלקו בשתי מחלוקות:

(א) לדעת התוס' מסתבר שעונש מלקות חשוב "כאשר זמם" בעדים שבאו לחייב מיתה, ולכן הוצרכו למיעוט הפסוק "נפש בנפש", משא"כ לדעת התוס' שאנץ שמסברא אין נראה שעונש מלקות חשוב "כאשר זמם" בעדי מיתה.

(ב) לדעת התוס' "כאשר זמם" פירושו שכמו שרצו להרע לו כך יורע להם, משא"כ לדעת התוס' שאנץ פירושו הוא שהעונש שרצו לעשות לו יעשה להם.

ולכאורה ניתן לקשר את שתי המחלוקות:

לפי התוס' פירוש "כאשר זמם" הוא על כללות הענין, שכמו שרצו להרע כך יורע להם (כנ"ל), ולכן אפילו בעדים שבאו לחייב מיתה מסתבר שעונש מלקות חשוב "כאשר זמם". ולכן הוצרכו להביא את הכתוב "נפש בנפש" ללמדנו שעונש מלקות לא חשוב "כאשר זמם" בעדות מיתה.

אמנם התוס' שאנץ ס"ל ש"כאשר זמם" פירושו שהעונש שרצו לעשות יעשה להם, ולכן מסתבר לומר שעונש מלקות לא חשוב "כאשר זמם" בעדות מיתה (גם בלי גזיה"כ), ובהסברת שיטתם י"ל, שעונש "כאשר זמם" הוא להפחיד את העדים שלא יעידו בשקר, ולכן עונש מלקות שאינו בערך לעונש מיתה לא יפחידם וכו"⁵.

ונמצא שיש שני אופנים לבאר ענין "עדות שאתה יכול להזימה":

(א) לפי התוס' הכוונה, שנוכל לקיים בעדות דין "כאשר זמם" [ואפילו עונש מלקות בעדות

(4) גמ' מכות שם.

(5) אבל קשה, דהנה בתוס' רבינו פרץ ג"כ הקשה כמו בתוס' ותוס' שאנץ, ובתירוץ כתב כמו התוס' שאנץ שכיון שלוקים הוי שפיר עדות שאתה יכול להזימה, אמנם בתירוץ על קושיא ב' כתב כמו התוס' שלומדים מהפסוק נפש בנפש, ולכאן לפי דברינו הרי זה תרתי דסתרי, שאם לומדים שזה שהם לוקים זה רק להפחידם (ולכן אין המלקות חשובה "כאשר זמם" ממש), א"כ סברא הוא ש"כאשר זמם" יהיה ביחס למה שרצו לחייב (ולכן אף בלי גזיה"כ מסתבר שבעדי מיתה אין המלקות גורמת שהעדויות תהיה עדות שאתה יכול להזימה).

וי"ל, שס"ל להתוס' רבינו פרץ שאמנם עונש "כאשר זמם" הוא ע"מ להפחידם, ולכן אין המלקות חשובה "כאשר זמם" ממש, אך מ"מ מסתבר לומר שהעדויות היא עדות שאתה יכול להזימה מכח המלקות (והיינו שהעונש (להפחיד) אינו צריך להיות בערך למה שזממו לעשות)

בן גרושה חשובה כאשר זמם].

(ב) ולפי התוס' שאנץ הכוונה, שהעדים יפחדו מאיזה עונש שיהי', [ואפילו אם לא מתקיים "כאשר זמם", אלא כל עוד יש פחד לשקר סגי].

- 1 -

מביא עוד שינויים בין לשון התוס' ללשון התוס' שאנץ:

והנה מצאנו עוד שינויים בין לשון התוס' שלפנינו ללשון התוס' שאנץ:

(א) התוס' תירצו שני תירוצים (על הקושיא הראשונה - שעדות בן גרושה ובן חלוצה היא עדות שאי אתה יכול להזימה), ובתוס' שאנץ הובא רק התירוץ הראשון (והיינו שהתוס' מחדשים תירוץ נוסף שלא ס"ל להתוס' שאנץ).

(ב) בתוס' שלפנינו (לאחר כל השקו"ט הנ"ל) הוסיפו להקשות מדוע המשנה לא הביאה "מעידין אנו באיש פלוני שממזר הוא" ששייך לא רק בכהן, אך בתו' שאנץ קושיא זו מופיעה בד"ה אחר.

(ג) [בהמשך להנ"ל ב:] בתוס' קושיא זו מופיעה בסוף ד"ה "מעידין", ובתוס' שאנץ הקושיא הובאה לפני ד"ה מעידין (והיינו שלפי התוס' שלנו, קושיא זו שייכת לאחרי השקו"ט של עדות שאי אתה יכול להזימה, משא"כ להתוס' שאנץ).

- 2 -

מבאר שלפי התוס' לק"מ מעדי טריפה

ונראה לבאר שינויים אלו בהקדים שיש עוד שינוי בין התוס' שלנו לתוס' שאנץ:

לאחר שהתוס' תירצו שמכיון שלוקין הוי כאשר זמם, הקשו מקושיית הגמ' בסנהדרין⁶ אודות נערה מאורסה (שאם יכולים לטעון "לאוסרה על בעלה באנו" הוי עדות שאי אתה יכול להזימה, והקשו שהרי לוקים).

אך בתוס' שאנץ לאחר שהקשו מהגמרא סנהדרין הנ"ל, הוסיפו להקשות מדברי הגמ' במ"א בסנהדרין⁷ שעדים שהעידו בטריפה שהרג את הנפש הוי עדות שאי אתה יכול להזימה, שהרי הם רצו להרוג גברא קטילא. ולכאורה הוי שפיר יכול להזימה דהא לוקין.

וצריך ביאור מדוע התוס' שלפנינו לא הקשו משם.

ולכאורה י"ל לפי הביאור הנ"ל שלשיטת התוס' אין זו קושיא. שהרי נתבאר לעיל שלשיטת התוס' עונש המלקות בעדות מיתה חשוב ממש "כאשר זמם" (ולא רק שהעדות חשובה "עדות שאתה יכול להזימה" כדעת התוס' שאנץ).

(6) מא, א.

(7) עה, א.

ולפי"ז שוב לא קשה מעדים שהעידו על הטריפה שהרג, דהתם הרי לא שייך לומר שהמלקות חשובה "כאשר זמם" ממש, שהרי הסברא שהעדים לא ייהרגו משום דגברא קטילא הוי שייכת בנוגע למלקות ג"כ, ולכן גם המלקות לא חשובה "כאשר זמם" (ואין זה אלא שהעדות הוי עדות שאתה יכול להזימה).

ולכן, לדעת התוס' שהמלקות בעדי מיתה חשובה "כאשר זמם", לא שייך להקשות ע"ז מהגמ' שם שעדות טריפה שהרג היא עדות שאי אתה יכול להזימה, דשאני התם דגברא קטילא הוי ולכן גם המלקות לא חשובה "כאשר זמם", אבל לעולם בעדות בן גרושה ובן חלוצה שפיר י"ל דעונש המלקות חשוב "כאשר זמם".

וכל זה לדעת התוס' הנ"ל, משא"כ לדעת התוס' שאנץ שגם בעדות בן גרושה ובן חלוצה אי"ז "כאשר זמם" אלא רק עדות שאתה יכול להזימה, לפי"ז הדרא קושיא לדוכתה, מדוע עדות טריפה שהרג אינה עדות שאתה יכול להזימה, והרי לוקין.

ולכן התוס' שאנץ הקשו קושיא הנ"ל, והתוס' לשיטתם לא הקשו כן.

- ה -

מבאר מדוע התוס' הביאו תירוץ נוסף

ועתה נותר לנו לבאר מה שהקשינו לעיל (ס"ו), מדוע התוס' שלפנינו הביאו שני תירוצים (על הקושיא הא') ובתוס' שאנץ לא הובא התירוץ השני. וכן מדוע בתוס' שלפנינו הקושיא מעדי ממזר היא בהמשך לשקו"ט הנ"ל, משא"כ בתוס' שאנץ.

בנוגע לקושיא הראשונה, יש לבאר בזה, בהקדים הידוע שכאשר מביאים שני תירוצים משמע שיש חיסרון בתירוץ הראשון שאין בתירוץ השני, וי"ל שלכן התוס' הוסיפו עוד תירוץ, משא"כ התוס' שאנץ הסתפקו בתירוץ הא'.

והיינו ע"פ מה שנת"ל שנחלקו התוס' והתוס' שאנץ בתירוץ הראשון, שהתוס' ס"ל שהמלקות חשובה "כאשר זמם" ממש, והתוס' שאנץ ס"ל שהמלקות לא חשובה "כאשר זמם" אלא שמ"מ העדות היא עדות שאתה יכול להזימה, וכנ"ל בארוכה.

וי"ל שלכן התוס' הוסיפו עוד תירוץ, מכיון שהתירוץ הראשון שהמלקות חשובה "כאשר זמם" ממש הוא תירוץ מחודש, לכן הוצרכו להביא תירוץ נוסף.

משא"כ התוס' שאנץ לשיטתו שבתירוץ הראשון לא כתב שהמלקות חשובה "כאשר זמם", אלא רק שהעדות היא עדות שאתה יכול להזימה, וזה לא כ"כ מחודש, לכן לדידי' סגי לי' בתירוץ הראשון מכיון שאינו קשה כ"כ.

- ט -

מבאר שקושית התוס' מעדי ממזר שונה מקושית התוס' שאנץ

ובנוגע לקושיא השניה (למה בתוס' שלפנינו הקושיא מעדי ממזר הובאה באותו ד"ה) י"ל, שקושית התוס' מעדי ממזר שונה מקושית התוס' שאנץ, וקושית התוס' היא בהמשך לשקו"ט

הנ"ל, משא"כ קושית התוס' שאנץ מעדי ממזר אינה שייכת לכל הנ"ל.

והיינו שקושית התוס' שאנץ מעדי ממזר היא (כפשוטו): מדוע לא הובא במשנה דין "מעידין אנו באיש פלוני שהוא ממזר", והרי גם במקרה זה הדין הוא שילקו את הארבעים.

משא"כ קושית התוס' (שלפנינו) היא: מדוע לא הובא במשנה דין "מעידין אנו באיש פלוני שהוא ממזר", והרי גם בדין זה חזינן שכאשר העד לוקה מתקיים "כאשר זמם".

ובמילים אחרות: קושית התוס' שאנץ מעדי ממזר היא קושיא כללית, מדוע לא הובא במשנה דין עדי ממזר. משא"כ קושית התוס' שלפנינו מעדי ממזר היא (דוקא) ע"פ מה שביארו לעיל מיני', שמכיון שבדין עדות בן גרושה ובן חלוצה שהובא במשנה למדנו חידוש שהמלקות חשובה "כאשר זמם", מדוע לא הובא גם דין עדי ממזר, שגם בו המלקות חשובה "כאשר זמם".

וע"מ להדגיש נקודה זו הביאו התוס' את הקושיא באותו ד"ה (ובהמשך להנ"ל שבדין עדי בן גרושה ובן חלוצה המלקות חשובה "כאשר זמם", כדלקמן ס"י).

משא"כ להתוס' שאנץ אין קשר בין קושיא זו לקושיא הכללית דעדות שאי אתה יכול להזימה וכו', ואינה ענין לשקו"ט באותו ד"ה.

- יו"ד -

מבאר לפי הנ"ל מדוע התוס' הקשו מעדי ממזר בסוף דבריהם

ולפי הנ"ל תתורץ ג"כ הקושיא השלישית הנ"ל (ס"ו), מדוע הקושיא מעדי ממזר בתוס' שלפנינו מופיעה בסוף הדיבור (בהמשך לשקו"ט הנ"ל), ובתוס' שאנץ הקושיא מופיעה לפנ"ז.

דעצם הקושיא אכן צריכה להיות בהתחלת המשנה, שהרי זו היא קושיא על כללות המשנה, אלא שהתוס' הביאו אותה כאן רק מהסיבה הנ"ל, להדגיש שבעדי ממזר המלקות חשובה "כאשר זמם" כנ"ל, ולכן הביאו את הקושיא בסוף הדיבור אחרי החידוש שע"י מלקות מתקיים "כאשר זמם".

(ואל תקשי, א"כ היה להתוס' להקשות קושיא זו תיכף באמצע דבריהם מיד אחרי שחידשו שמלקות חשובה "כאשר זמם", דיש לומר דהקשו דוקא לבסוף (אחרי התירוץ השני), מכיון שקושיא זו קיימת גם להתירוץ השני (וכקושית התוס' שאנץ), ואם היו מקשים באמצע דבריהם היה משמע שהקושיא אינה אלא לפי התירוץ הראשון).

- יא -

מבאר שנחלקו התוס' והתוס' שאנץ בגדר מלקות דמתני'

ויש להעיר, דהנה נתבאר לעיל (ס"ד) שנחלקו התוס' והתוס' שאנץ אם המלקות בעדי בן גרושה ובן חלוצה חשובה "כאשר זמם", דהתוס' סוברים דחשובה "כאשר זמם", והתוס' שאנץ ס"ל שאין המלקות חשובה "כאשר זמם" ממש, אלא שמ"מ העדות היא עדות שאתה יכול להזימה.

ונראה לומר שנחלקו בחקירה הידועה בגדר עונש מלקות בעדי בן גרושה ובן חלוצה, שיש

לבארו בשני אופנים:

(א) מדין "כאשר זמם". דהיינו, מכיון שכאן אי אפשר לעשות להם את מה שזממו לעשות (כמבואר בגמ'), לכן המלקות היא "כאשר זמם".

(ב) מדין "לא תענה". שעברו על הלאו ד"לא תענה" וחייבים מלקות כמו כל הלאוין⁸.

שלפי התוס' המלקות בעדי בן גרושה וכו', הוא מדין כאשר זמם, שאכן ע"י המלקות מתקיים דין "כאשר זמם", כמו שנתבאר בדברינו לעיל ש"כאשר זמם" פירושו: כמו שהם רצו להרע לו כך יורע להם, וזה נעשה ע"י המלקות.

משא"כ להתוס' שאנץ, דס"ל שאין המלקות חשובה "כאשר זמם", א"כ עונש המלקות הוא מדין "לא תענה" כנ"ל (ולא מדין "כאשר זמם", שהרי לא מתקיים בעונש המלקות דין "כאשר זמם")⁹.



(8) כמבואר בגמ' לקמן ו, א.

(9) נ.ב. דברים אלו כתבתי לפני כמה חודשים, כאשר גיליתי האי מרגינתא להשוות ולדייק עד כדי כך בין דברי התוס' אחד למשנהו, ומאז ראיתי בעוד הרבה דיבורי תוס' דברים אלו. ובאמת כדאי לכל מעיין להשוות מידי פעם ולדייק במיקום התוס' ובסגנון התוס' כאשר התוס' מובא כמה פעמים או כאשר שני בעלי תוס' מביאים דברים דומים אבל בצורה שונה בשינויים שיש לדייק בהם.

גדרים בנבואה ורוח הקודש בפשוטו של מקרא בפירוש רש"י עה"ת

הגאון החסיד הרב יקותיאל דוב קלמנסון שליט"א

ר"מ ביישיבת תות"ל ברינוא, צרפת

[למד ביישיבתנו הק' תשס"ז – תשע"ג]

לעילוי נשמת אמי מורתי שטערנא בת הרב הלל הכ"מ

- א -

נתנבא שישובו שניהם

א. פרשת וירא (כב, ה) "ויאמר אברהם אל נעריו שבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה אליכם", ופירש רש"י "ונשובה: נתנבא שישובו שניהם". והיינו שהוקשה לו לרש"י איך אמר אברהם 'ונשובה' בלשון רבים, והרי הולך לעקוד את יצחק בנו ולא ישוב עם בנו? ולכן פירש רש"י שבזה שאמר אברהם 'ונשובה' בלשון רבים "נתנבא שישובו שניהם".

ב. וכתב בחומש מלאכת הקודש (מר' משה טולידאני ז"ל) "צריך לומר שאברהם לא הבין נבואה זו אלא הוי ע"ד ניבא ולא ידע מה ניבא דאל"כ ליכא ניסיון כלל" ועיין בהמשך דבריו. וכן בספר הכתב והקבלה "כוונתו ניבא ולא ידע מה ניבא" ועיין בהמשך דבריו.

ג. אבל קשה לפרש כן בפירש"י, שהרי כשמדובר בנבואה שנאמרה בלי ידיעת המתנבא דרכו של רש"י לציין זאת במפורש, ולדוגמא בפרשת ויגש גבי פרעה כשאמר "ואתנה לכם את טוב ארץ מצרים" (מה, יח) כתב רש"י במפורש "ניבא ואינו יודע מה ניבא", וכן בפרשת שמות (ב, ט) "נתנבאה ולא ידעה מה נתנבאה", וכן בפרשת מקץ כשיעקב אמר "ושלח לכם את אחיכם אחר ואת בנימין" (מג, יד) פירש רש"י "אחר. רוח הקודש נזרקה בו לרבות יוסף", ובפרשת וישב כשיעקב הכיר את כתונת יוסף ואמר "חיה רעה אכלתהו" (לז, לג) פירש רש"י "נצנצה בו רוח הקודש סופו שתתגרה בו אשת פוטיפר", ובעוד מקומות (שיצויינו לקמן בע"ה).

ד. הרי שכשמדובר אודות נבואה שאין המתנבא מבין שיש כאן נבואה אומר זאת רש"י בפירוש, וא"כ קשה לומר שכשרש"י אומר כאן בפשיטות "נתנבא שישובו שניהם" שכוונתו כענין ניבא ולא מה ניבא בלי לציין זאת כלל, וכידוע גודל דיוק דברי רש"י בפירושו על התורה.

ה. אמנם לאידך אם נפרש כפשוטו שאברהם ידע נבואה זו שישובו שניהם, אם כן הדרא קושיא לדוכתא מה היה ניסיון העקידה אם ידע שישובו שניהם.

- ב -

ד' לשונות של רש"י בנבואה ורוח הקודש

ו. ואחרי העיון בזה נראה שדברי רש"י מדויקים בזה ביותר וכשכתב "נתנבא שישבו שניהם" הכוונה היא נבואה ידועה דווקא ולא באופן של "ניבא ולא ידע מה ניבא".

ז. דהנה בפירוש רש"י עה"ת מצינו ארבע לשונות שונים כשיש נבואה שנאמרת והמתנבא אינו מבין או אינו יודע את נבואתו באופן ברור: א. "ניבא ולא ידע מה ניבא" (בראשית מה, יח, שמות ב, ט). ב. "רוח הקודש נזרקה בו" (בראשית כז, מה. מג, יד). ג. "נצנצה בו רוח הקודש" (בראשית לז, לג. מב, יא. מג, ח). ד. לשון רש"י כאן "נתנבא" (בראשית כב, ה ועיין לקמן)¹. וצריך עיון מדוע שינה רש"י בלשונו ולא כתב בכל מקום אותו לשון, והרי דברי רש"י מדויקים ביותר.

ח. ואחר העיון בזה נראה שדברי רש"י מדויקים בזה ביותר וכל לשון מתאים לגילוי שונה של נבואה ורוח הקודש, והשינוי בדרגת הנבואה מתבאר ומוכרח מפשוטו של מקרא מלשון הכתוב בכל מקום לפי הענין.

ט. והיינו שיש מקומות שלפי פשוטו של מקרא מובן שהיה כאן נבואה באופן של "לא ידע מה ניבא", ולפעמים מפשוטו של מקרא מובן שהיה כאן נבואה באופן של "רוח הקודש נזרקה בו", ולפעמים מפשוטו של מקרא מובן שהיה כאן נבואה באופן של "נצנצה בו רוח הקודש", ולפעמים מפשוטו של מקרא מובן שהיה כאן נבואה באופן של "נתנבא", וכמו שיבואר לקמן בעה"י.

- ג -

גדר 'ניבא ולא ידע מה ניבא'

י. דהנה על דברי פרעה שאמר "ואתנה לכם את טוב ארץ מצרים" (ויגש מה, יח) פירש רש"י "את טוב ארץ מצרים. ארץ גושן, ניבא ואינו יודע מה ניבא, סופה לעשותה כמצולה שאין בה דגים". והנה דברי פרעה מובנים גם לפי מה שרצה לומר לאחי יוסף כפשוטו, שיתן להם את הארץ הכי טובה שבמצרים שזה ארץ גושן, ואין כאן אי הבנה בדברי פרעה, וכוונתו מתבארת היטב בדבריו. וזהו שפירש רש"י בתחילת דבריו "ארץ גושן", ש"טוב ארץ מצרים" היינו ארץ גושן.

יא. אלא שבזה עצמו שלא בחר במילים אחרים², ובחר במילים "את טוב ארץ מצרים" שיש במשמעותם הבנה עמוקה יותר שיתן להם את 'כל' הטוב של מצרים, טמון כאן נבואה ש"סופה לעשותה כמצולה שאין בה דגים" שהרי זהו 'עומק' ההבנה של "ואתנה לכם את טוב ארץ

(1) וכן מצינו ברש"י על הפסוק (מב, א) "וירא יעקב כי יש שבר במצרים" וז"ל "וירא יעקב כי יש שבר במצרים. ומהיכן ראה והלא לא ראה אלא שמע שנאמר הנה שמעתי וגו', ומהו וירא? ראה באספקלריא של קדש שעדיין יש לו שבר במצרים, ולא היתה נבואה ממש להודיעו שבפירוש שזה יוסף" ע"כ. אמנם כאן הרוח הקודש לא התגלה על ידי דיבורו יעקב כמו שאר הלשונות שהבאנו בפנים שהנבואה ורוח הקודש התבטא והתגלה בעיקר על ידי דיבור.

(2) ולדוגמא הול"ל 'ואתנה לכם את 'מיטב' ארץ מצרים', וכלשון פרעה לקמן (מו, ו) "ארץ מצרים לפניך היא במיטב הארץ הושב את אביך" וגו' וכן (מז, יא) "ויתן להם אחזה ב'מיטב' הארץ" (וכלשון הפסוק 'מיטב שדהו ומיטב כרמו ישרם'). כך פירש במשכיל לדוד.

מצרים" (ועיין במשכיל לדוד שפירש כן³).

יב. אבל נבואה זו "אינו יודע מה ניבא" כיון שבמילים שפרעה אמר לא מוכרחים לפרש ש"טוב ארץ מצרים" היינו "כמצולה שאין בהם דגים" ושפיר אפשר לפרש שכוונתו שיתן להם את ארץ גושן לבד. וזהו שפירש רש"י בתחילה ש'טוב ארץ מצרים' היינו ארץ גושן. והיינו שדברי פרעה עבור עצמו מובנים לגמרי בלי הנבואה הטמונה בדבריו, וא"כ אינו יודע 'כלל' מהנבואה הטמונה בדבריו, 'ניבא ולא ידע מה ניבא'.

יג. והנה עד"ז י"ל כשאמרה בת פרעה לאם משה "היליכי את הילד הזה והינקהו לי ואני אתן את שכרך" ופירש רש"י "היליכי. נתנבאה ולא ידעה מה נתנבאה הי שליכי", דהמשמעות של 'היליכי' מובנת כפשוטו ואין כאן נבואה גלויה בדבריה, אלא שזה עצמו שבחרה לומר דווקא מילים אלו 'היליכי' ולא אמרה 'הא לך' (כמו שפירש בשפתי חכמים) מובן שטמון כאן 'עומק' נוסף בדבריה שהכוונה היא "הי שליכי", אבל 'נבואה' זו "לא ידעה מה נתנבאה" כיון שהמילים שאמרה מובנים היטב גם לפי הפירוש הפשוט, ורק שיש בדברים שאמרה 'עומק' נוסף שאינו ידוע לה, ולכן פירש רש"י "נתנבאה ולא ידעה מה נתנבאה".

יד. וא"כ בשני הסיפורים הנ"ל מי שאמר הנבואה אינו יודע כלל שיש כאן נבואה והוא עצמו מפרש הדברים שאמר כפשוטם⁴.

- ד -

גדר 'רוח הקודש נזרקה בו'

טו. אמנם בדברי יעקב שאמר בפרשת מקץ (מג, יד) "ואל שדי יתן לכם רחמים לפני האיש ושלח לכם את אחיכם 'אחר' ואת בנימין" פירש רש"י "רוח הקודש נזרקה בו" ולא פירש ש"ניבא ולא ידע מה ניבא", כיון שכאן לא מתאים לפרש ש"נבא ולא ידע מה נבא" וכמו שנבאר בעה"י.

טז. דהנה על פסוק זה מפרש רש"י "את אחיכם. זה שמעון: אחר. רוח הקודש נזרקה בו לרבות יוסף". והיינו שבדברי יעקב יש כאן יתור לשון, שהיה צריך לומר "ושלח לכם את אחיכם ואת בנימין" ומדוע הוסיף את המילה "אחר"? אלא מכאן מיתור הלשון למדים ש"רוח הקודש נזרקה בו לרבות יוסף" (וכן פירש ברא"ם).

יז. והיינו שדברי יעקב אינם מובנים כל צרכם בלי הפירוש ש"רוח הקודש נזרקה בו לרבות יוסף", ולכן גם ליעקב עצמו היה כאן קצת גילוי של רוח הקודש כיון שפירוש דבריו מובנים כראוי רק לפי הנבואה שטמונה בדבריו. ולכן כן "ידע" מהנבואה שיש בדבריו.

יח. אמנם עדיין אין כאן גילוי של נבואה ברורה כיון שיש כאן רק יתור לשון שמרמז לזה

3) אמנם מה שביאר ב'באר בשדה' שהדיוק הוא מהכפל "ואתנה לכם את טוב ארץ מצרים" ואכלו את חלב הארץ", לא משמע בדברי רש"י כיון שהד"ה של רש"י הוא רק 'את טוב ארץ מצרים' ומשמע שרק מזה דייק רש"י ש'ניבא ואינו יודע מה ניבא' וכש"כ בפנים.

4) וי"ל שאין כאן אפילו ענין של 'השראת רוח הקודש' על האדם ע"ד המבואר בפירש"י גבי 'נזרקה בו רוח הקודש' או 'נצנצה בו רוח הקודש', ויש כאן רק 'מעשה' האמירה שבו נמצאת הנבואה ולא ידע מה ניבא כלל.

שגם יוסף יחזור איתם, וזה אינו גלוי ליעקב עדיין, ולשון היתור 'אחר' יכול לרמז לדברים אחרים, ויש כאן רק ידיעה שיש כאן ענין נוסף שטמון בדברי יעקב, אבל אין כאן ידיעה מהו אותו ענין נוסף שעליו מרמז המילה "אחר", ולכן למרות שיש כאן קצת גילוי של רוח הקודש אבל עדיין כיון שזה מתגלה רק על ידי יתור בלי התוכן הרי זה עדיין בבחינת "רוח הקודש נזרקה בו", והיינו שרוח הקודש הוא בבחינת "זריקה" ובאופן של ריחוק.

יט. אבל עדיין יש כאן גילוי של רוח הקודש גם ליעקב עצמו במילים שאמר ולכן לא מתאים הלשון "ניבא ולא ידע מה ניבא".

כ. ועד"ז י"ל בדברי רבקה ליעקב בפרשת תולדות (כו, מה) "למה אשכל גם שניכם יום אחד" ופירש רש"י "גם שניכם. אם יקום עליך ואתה תהרגנו יעמדו בניו ויהרגוך, ורוח הקודש נזרקה בה ונתנבאה שביום אחד ימותו כמו שמפורש בפרק המקנא לאשתו".

כא. דהנה בתחילה מסביר רש"י את כוונת דברי רבקה, מדוע אם יעקב לא יברח היא תשכל שניהם ביום אחד? דהיינו כיון ש"אם יקום עליך ואתה תהרגנו יעמדו בניו ויהרגוך" וזה הכוונה הפשוטה בדברי רבקה. אמנם עדיין יש כאן יתור לשון מדוע אמרה "למה אשכל גם שניכם יום אחד" והיתה צריכה לומר "למה אשכל שניכם יום אחד" ומדוע אמרה 'גם'?

כב. אלא מיתור הלשון 'גם' למידיים ש"רוח הקודש נזרקה בה ונתנבאה שביום אחד ימותו", והיינו שלמרות שפשטות כוונת דברי רבקה היא שיעקב יברח ושלא יקרה ש"אשכל שניכם יום אחד" אבל מריבוי המילה 'גם' למידיים שהיה כאן נבואה שאכן זה יתקיים בפועל⁵.

כג. ולכן גם כאן הרוח הקודש והנבואה הם בגילוי בדבריה, שהרי דברי רבקה אינם מובנים בלי הידיעה שרוח הקודש נזרקה בה כיון שיש כאן מילה מיותרת שאינה מובנת לפי פשטות כוונת דברי רבקה, וא"כ יש כאן רוח הקודש בגלוי בדבריה ולא באופן של "נתנבאה ולא ידעה מה נתנבאה".

כד. אמנם עדיין כיון שהרוח הקודש התגלה רק על ידי ריבוי 'גם' ואינו כלול בגלוי במילים שאמרה, שהרי 'גם' זה ריבוי שיכול לרמז לענינים ואופנים שונים, לכן זה בבחינת "רוח הקודש נזרקה בה", והיינו שרוח הקודש הוא בבחינת "זריקה" וריחוק, ובדיוק כמו אצל יעקב כשאמר "אחר" שהיה כאן ריבוי שמרמז לנבואה אבל אין המילה 'אחר' כוללת בגלוי את תוכן הנבואה.

- ה -

גדר 'נצנצה בו רוח הקודש'

כה. והנה כשיוסף אמר לאחיו (לפני שהתגלה להם) "מרגלים אתם", ענו לו "לא אדני ועבדיך בנו לשבר אכל. כולנו בני איש אחד נחנו" וגו' (מקץ מב, יא), ופירש רש"י "כולנו בני איש אחד נחנו. נצנצה בהם רוח הקודש וכללוהו עמהם שאף הוא בן אביהם". וצריך ביאור מדוע שינה כאן רש"י בלשונו ולא כתב "רוח הקודש נזרקה בהם" וע"ד פירושו על דברי יעקב כשאמר "את

5) ובגור אריה כתב שדיוק רש"י הוא מזה שאמר 'למה' אשכל והול"ל 'פן' אשכל, אמנם מזה שהד"ה של רש"י הוא 'גם שניכם' בלי המילים 'למה אשכל' י"ל שיש לפרש כמו שכתבנו בפנים שהדיוק הוא מיתור הלשון 'גם'.

אחיכם אחר?"

כו. וכן כשיהודה אומר ליעקב (מקץ מג, ח) "שלחה הנער אתי ונקומה ונלכה ונחיה ולא נמות" פירש רש"י "ונחיה. נצנצה בו רוח הקודש על ידי הליכה זו תחי רוחך שנאמר ותחי רוח יעקב אביהם", וגם כאן צריך ביאור מדוע לא כתב רש"י "רוח הקודש נזרקה בו" וע"ד פירושו על דברי יעקב גבי "את אחיכם אחר"?

כז. וי"ל הביאור בזה, דהנה כאן בשני מקומות אלו אין כאן רק יתור לשון שמרמוז על נבואה שטמונה בתוך הדברים אבל התיבה המיותרת עצמה לא מגלה מהי הנבואה (וע"ד 'גם' שניכס דרבקה ואחיכם 'אחר' דיעקב), אלא התיבה המיותרת היא עצמה אומרת בגלוי מהי אותה נבואה הטמונה בתוך הדברים, ולכן רוח הקודש נמצא בגלוי יותר, שלא רק שיודעים שיש כאן נבואה בגלל התיבה המיותרת, אלא התיבה המיותרת עצמה אומרת בגלוי מהי הנבואה.

כח. ולכן מדייק רש"י בשני מקומות אלו לכתוב "רוח הקודש 'נצנצה' בו" כיון שרוח הקודש באופן של 'נצנצה' מראה על רוח הקודש בגלוי יותר מכשהרוח הקודש הוא בבחינת 'נזרקה בו'.

כט. דהנה כשאחי יוסף ענו לו "כולנו בני איש אחד נחנו" יש כאן יתור לשון שיכלו לומר "עבדיך בני איש אחד" (או "בני איש אחד נחנו") והמילה 'כולנו' מיותרת, ולכן מפרש רש"י שיש כאן רוח הקודש ש'כללוהו עמהם שאף הוא בן אביהם', אמנם המילה המיותרת היא עצמה מבארת מהי הנבואה, כיון שהפירוש 'כולנו' היא כל מי שנמצא בתוך הדיבור שזה כולל גם את יוסף.

ל. וא"כ כשאמרו 'כולנו' בני איש אחד נחנו אין כאן רק יתור לשון שמראה שיש כאן נבואה, אלא שהיתור לשון עצמו מורה מהי אותה נבואה, שגם יוסף הוא אחיהם 'שאף הוא בן אביהם', וא"כ אין כאן רק רוח הקודש באופן של 'נזרקה' אלא רוח הקודש נמצא בגלוי 'נצנצה בהם רוח הקודש' כיון שמשמעות המילה המיותרת עצמה אומרת שיוסף הוא אחיהם. ולכן מתאים כאן הלשון 'נצנצה בהם רוח הקודש'.

לא. וכן כשיהודה אמר ליעקב "שלחה הנער אתי ונקומה ונלכה ונחיה ולא נמות" יש כאן יתור לשון (וכמו שמבאר ברא"ם ובגור אריה) מדוע אמר "ונחיה" ולא נמות" והיה מספיק לומר "ולא נמות", ולכן פירש רש"י ש'נצנצה בו רוח הקודש על ידי הליכה זו תחי רוחך', שהמילה המיותרת מלמדת שהיה כאן רוח הקודש שהליכה זו תביא ל'ונחיה' ש'תחי רוח יעקב אביהם'.

6) הנה ברא"ם פירש כמו שביארנו בפנים שהדיוק הוא מיתור התיבה 'כולנו' דהול"ל 'עבדיך בני איש אחד'. ובגור אריה ביאר שהיתור הוא התיבה 'נחנו' דהול"ל 'כולנו בני איש אחד'. והנה גם על פי פירוש זה מתאים המבואר בפנים, כיון שהיתור 'נחנו' בעצמו מבאר את הנבואה שכללוהו עמהם.

וי"ל שאפשר לצרף את שני הפירושים, שגם 'כולנו' מיותר וגם 'נחנו' מיותר, שהרי הם אמרו ו'עבדיך באו לשבר אכל כלנו בני איש אחד נחנו (כנים אנחנו) לא היו עבדיך מרגלים" ויש כאן חמש עשרה תיבות, ואם היו אומרים (כמ"ש הרא"ם) "ועבדיך בני איש אחד באו לשבר אוכל (כנים אנחנו) לא היו עבדיך מרגלים" הרי יש כאן שלוש עשרה תיבות ויש כאן שתי תיבות יותר, וא"כ גם המילה 'כולנו' וגם המילה 'נחנו' מיותרות. ויומתק עפ"ז שהד"ה של רש"י הוא 'כלנו בני איש אחד נחנו' כיון שזה ש'נצנצה בהם רוח הקודש' קאי גם על 'כולנו' וגם על 'נחנו'.

7) והנה בתחילת הענין כתוב (מקץ מב,א) "וירא יעקב כי יש שבר במצרים וגו' ויאמר וגו' רדו שמה ושברו לנו

לב. והנה גם כאן הרי התיבה המיותרת עצמה מבארת מהי הנבואה הטמונה בתוך הדברים, שהנבואה היא ש'ונחיה' ש'תחי רוח יעקב אביהם', ולכן לא מתאים כאן הלשון 'רוח הקודש' נזרקה' שזה מתאים דוקא כשיש יתור לשון שאינו מבאר בגלוי מהי הנבואה, אלא הלשון 'נצנצה בו רוח הקודש' כיון שבתוך היתור לשון עצמו מבואר הנבואה עצמה בגלוי.

- 1 -

דברי יעקב 'חיה רעה אכלתהו'

לג. והנה מצינו עוד מקום שרש"י פירש 'נצנצה בו רוח הקודש', כשיעקב הכיר כתונת בנו, שכתוב (וישב לז, לג) "ויכירה ויאמר כתנת בני חיה רעה אכלתהו טרף טרף יוסף", ופירש רש"י "חיה רעה אכלתהו. נצנצה בו רוח הקודש סופו שתגרה בו אשת פוטיפר". ופירש ברא"ם דהוקשה לו לרש"י שמשפיק שיעקב יאמר "טרף טרף יוסף" ומדוע אמר "חיה רעה אכלתהו"? ובשפתי חכמים הוסיף שמנין לו ליעקב ש'חיה רעה אכלתהו' ואולי נהרג על ידי לסטים? אלא מכאן ש'נצנצה רוח הקודש ביעקב' ו'ראה' שיש כאן ענין של 'חיה רעה אכלתהו' וזה התבטא ביתור לשון של יעקב, אבל לא הבין והוא חשב שזה מה שקרה בפועל, אבל באמת תוכן הרוח הקודש היה ש'סופו שתגרה בו אשת פוטיפר'.

לד. והנה כאן הרי יש רוח הקודש בגלוי שיעקב 'ראה' שהיה ענין ש'חיה רעה אכלתהו' ויש כאן יתור לשון, והרוח הקודש לא היה באופן שהיה רק יתור לשון בדבריו אלא שהתוכן עצמו

משם ונחיה ולא נמות", וכאן לא פירש רש"י כלום.

ויש לומר הביאור בזה, דהנה דוקא בדברי יהודה קשה על כל דבריו מדוע בכלל אמר 'ונחיה ולא נמות' שהיה צריך לומר רק "שלחה הנער אתי ונקומה ונלכה, אנכי אערבני מידי תבקשנו" וגו' ומדוע הכניס בתוך הדברים 'ונחיה ולא נמות'?

וע"ז פירש רש"י בד"ה ולא נמות וז"ל "ולא נמות. ברעב, בנימין ספק יתפש ספק לא יתפש ואנו כולנו מתים ברעב אם לא נלך מוטב שתניח את הספק ותתפוש את הודאי" ע"כ. והיינו שיהודה הוסיף בדבריו 'ולא נמות' כדי לבאר מדוע עדיף להסתכן ולשלוח את בנימין מלהשאירו אצל יעקב כיון שאם לא ישלח את בנימין בודאי ימותו. אבל זה אינו מספיק, שכדי לבאר זה ליעקב היה מספיק שיאמר 'ולא נמות' ומדוע היה צריך לומר "ונחיה' ולא נמות"? ולכן פירש שבוה שאמר 'ונחיה' 'נצנצה רוח הקודש' ש'תחי רוחך' וזה מוסיף ביאור מדוע כדאי לשלוח את בנימין, וגם 'ולא נמות' שכדאי להניח את הספק ולתפוש את הודאי.

אבל כל זה הוא בדברי יהודה שכל המילים 'ונחיה ולא נמות' אינם קשורים לכאורה לתוכן דבריו, אבל בדברי יעקב כשאמר 'רדו שמה ושברו לנו משם ונחיה ולא נמות' אין כאן צורך בביאור מיוחד מדוע אמר 'ונחיה ולא נמות'.

ויש להוסיף בזה עוד ביאור, דהנה על תחילת דברי יעקב שאמר "וירא יעקב כי יש שבר במצרים" פירש רש"י וז"ל "ומהיכן ראה והלא לא ראה אלא שמע שנאמר הנה שמעתי וגו' ומהו וירא ראה באספקלריא של קודש שעדיין יש לו שבר במצרים ולא היתה נבואה ממש להודיעו בפירוש שזה יוסף" ע"כ.

והיינו שכל דברי יעקב שאמר לבניו לרדת למצרים כדי לשבור אוכל הוא בהמשך לתחילת הענין ש'ראה' באספקלריא של קודש ש'עדיין יש לו שבר במצרים', וא"כ מובן מדוע בהמשך הדברים אמר 'ונחיה' ולא נמות' כיון שזה מה שראה באספקלריא של קודש ש'עדיין יש לו שבר במצרים' וא"כ 'ונחיה' שיהיה 'תחי רוח יעקב', ולכן לא הוצרך רש"י לפרש מדוע אמר 'ונחיה' ולא נמות. ועיין בבאר בשדה (מג, ח), וילע"ע.

היה בגלוי, ורק שיעקב לא הבין את התוכן ש'סופו שתתגרה בו אשת פוטיפר', אבל עדיין יש כאן 'נצנוץ' של רוח הקודש שהתוכן עצמו של הנבואה נמצאת בתוך דברי יעקב עצמו (ולא רק באופן של יתור לשון) ולכן גם כאן מתאים הלשון 'נצנצה בו רוח הקודש' ולא הלשון 'נזרקה בו רוח הקודש'.

- ז -

פירוש רש"י בעקידת יצחק 'נתנבא שישובו שניהם'

לה. אמנם בכל האופנים הנ"ל הרי אין כאן נבואה באופן גלוי ממש, כיון שעדיין אפשר לפרש ולהבין שהכוונה היא כפשוטו, הן כשאחי יוסף אמרו 'כולנו' שעדיין אפשר להבין שהכוונה 'כולנו' היינו האחים שנמצאים מול יוסף בלי לכלול את יוסף (אע"פ שבפשטות זה כולל את יוסף ובפרט ש'כולנו' הוי יתור לשון), והן כשיהודה אמר 'ונחיה' ולא נמות, עדיין אפשר להבין שהכוונה היא כפשוטו ש'נחיה ולא נמות', וכן כשיעקב אמר 'חיה רעה אכלתהו' לא היה ברור לו ש'סופו שתתגרה בו אשת פוטיפר' ואפשר לפרש ה'חיה רעה אכלתהו' בכמה אופנים.

לו. ולכן בכל אופנים אלו אין כאן נבואה בגלוי ממש ועדיין זה בבחינת 'נצנצה בו רוח הקודש' (וכמו שנתבאר שכיון שתוכן הנבואה עצמה נמצא בגלוי בתוך התיבה (אע"פ שעדיין אפשר לטעות ולהבין באופן שונה), לכן מתאים הלשון 'נצנצה' ולא 'נזרקה' שזה מתאים רק כשיש יתור לשון בלי שהתוכן נמצא בגלוי בתוך התיבה).

לז. אמנם כשאברהם אמר 'ונשובה אליכם' הרי יש כאן ביאור ברור אחד בלבד, והוא ששניהם ישובו ואי אפשר להבין באופן אחר כלל, ולכן אין רש"י מפרש כאן ש'ניבא ולא ידע מה ניבא' או 'נזרקה בו רוח הקודש' או 'נצנצה בו רוח הקודש' שהרי במפורש כן ידע שאמר 'ונשובה אליכם' שהפירוש היחידי האפשרי במילים אלו הוא ששניהם ישובו, וא"כ כאן חייבים לומר ש'נתנבא שישובו שניהם', נתנבא בידיעה ברורה, כיון שאברהם הבין היטב את התוכן של מה שאמר ש'ישובו שניהם'.

לח. ואין זה דומה לכל האופנים הנ"ל בהם מי שנתנבא לא הבין (כראוי) את תוכן הנבואה כיון שפירש את יתור הלשון באופן אחר מכמו שהוא לפי הנבואה, אבל כאן הרי אברהם הבין שכוונת דבריו היא ש'ישובו שניהם', וא"כ הנבואה היא בגלוי ממש ללא שום אי הבנה גם למי שאומרה, שהרי זהו הביאור היחידי האפשרי ש'ישובו שניהם'. ולכן מפרש כאן רש"י 'נתנבא' שישובו שניהם, דהיינו שנתנבא כפשוטו, ולא באופן של 'לא ידע' ולא באופן של 'נזרקה' וגם לא באופן של 'נצנצה', אלא בגלוי 'נתנבא'.

לט. וכן י"ל לגבי 'נתנבא' שכתוב בפירש"י גבי בלעם (בלק כב, יח יט, לז) שהכוונה היא נבואה בגלוי כיון שזהו הפירוש היחידי שאפשר לבאר בפסוק ולכן גם שם פירש רש"י 'נתנבא' וכמו שיבואר לקמן בעה"י.

- ה -

ביאור ניסיון העקידה למרות הנבואה ש'ישבו שניהם'

מ. והנה לכאורה לפי מה שנתבאר קשה הקושיא שהקשינו שאם אברהם נתנבא שישבו שניהם א"כ מה היה ניסיון העקידה? אמנם הביאור בזה נראה פשוט, והוא ע"פ מה שפירש רש"י בסוף פרשת העקידה (וירא כב, יב) וז"ל "כי עתה ידעתי. אמר רבי אבא אמר לו אברהם אפרש לפניך את שיחתי אתמול אמרת לי כי ביצחק יקרא לך זרע וחזרת ואמרת קח נא את בנך עכשיו אתה אומר לי אל תשלח ידך אל הנער" וכו'.

מא. והיינו שכבר מתחילת ניסיון העקידה כבר היה כאן סתירה בדברי הקב"ה לאברהם, שבתחילה אמר לו 'כי ביצחק יקרא לך זרע' ועכשיו הוא מצווה להעלותו לעולה. וגם על זה אפשר להקשות מה היה ניסיון העקידה אם אברהם כבר קיבל הבטחה מפורשת מהקב"ה ש'ביצחק יקרא לך זרע'? אמנם זה היה גדולת מעלת אברהם אבינו שקיים ציווי הקב"ה בקבלת עול גמורה ובלי שום קושיות וטעם ודעת גם לא טעם ודעת דקדושה, ואברהם אבינו לא התחשב בשום טענות לא של שכל ורגש וגם לא של שכל דקדושה וגם לא מטענות והוכחות ברורות המבוססות בדברי הקב"ה בעצמו, ואם הקב"ה עכשיו מצווה לו לעקוד את יצחק בנו הרי הוא הולך בקבלת עול מוחלטת לקיים ציווי הקב"ה בלי להתחשב עם שום טענות ומענות ואין זה ענינו להבין ולדעת מה יקרה עם הבטחת הקב"ה 'כי ביצחק יקרא לך זרע' (שהרי בפשוטו של מקרא ברש"י הנ"ל משמע שאברהם אבינו לא הבין איך ציווי העקידה מתאים עם ההבטחה 'כי ביצחק יקרא לך זרע').

מב. ולכן מובן שכשאברהם אבינו 'נתנבא שישבו שניהם' זה לא הוריד לו כלל מנסיון העקידה כהוא זה והמשיך בקיום ציווי הקב"ה בלי לשאול קושיות, ובדיוק כמו שהלך לקיים הציווי למרות ההבטחה 'כי ביצחק יקרא לך זרע', ואדרבה זה מראה עוד יותר את גודל המסירות נפש למעלה מטעם ודעת של אברהם אבינו, שלא רק שלא התחשב ברגשי רחמי אב על בנו, ולא רק שלא התחשב עם כל עבודתו בפרסום אלקות בעולם, ולא רק שלא התחשב עם הבטחת הקב"ה המפורשת 'כי ביצחק יקרא לך זרע', אלא גם עם נבואה שהוא עכשיו קיבל ש'שניהם ישובו' גם עם זה הוא לא התחשב והמשיך בדביקות בקיום ציווי הקב"ה לעקוד את יצחק בנו.

מג. ומה פירוש הנבואה שעכשיו קיבל שישבו שניהם? אין זה ענינו של אברהם אבינו, וכמו שלא התחשב ולא שאל ולא ניסה להבין איך מתאימה הבטחת הקב"ה כי ביצחק יקרא לך זרע עם הציווי להעלותו לעולה, כך גם לא חשב איך מתאימה הנבואה שעכשיו קיבל שישבו שניהם עם ציווי הקב"ה להעלותו לעולה, והוא ממשיך בקיום ציווי הקב"ה! ולכן אין שום סתירה בין נבואה זו עם ניסיון העקידה, ואדרבה זה רק הגדיל את ניסיון העקידה שאברהם לא התחשב גם בנבואה זו כנ"ל באריכות.

- ט -

בלעם 'נתנבא' וידע מה שנתנבא

מד. והנה גם לגבי בלעם מצאנו בפירוש רש"י ש'נתנבא' לפני שהלך 'לברך' את ישראל שלא יצליח בדרכו. בבלק כב, יח כתב רש"י וז"ל "לא אוכל לעבור. על כרחו גלה שהוא ברשות אחרים

ונתנבא שאינו יכול לבטל את הברכות שנתברכו האבות מפי השכינה" ע"כ. ובפירוש הרא"ם ביאר שכאן היה 'ניבא ולא מה ניבא'.

מה. אמנם ע"פ מה שביארנו י"ל שכיון שרש"י כתב הלשון 'נתנבא' כוונתו שהיה כאן נבואה גלויה וברורה ולא באופן שלא ידע מה נתנבא. והביאור בזה י"ל ע"פ ביאור ה'גור אריה'⁸ שהדיוק של רש"י ש'נתנבא' כאן שאינו יכול לבטל הברכות הוא מזה שבלעם אמר לא 'אוכל' לעבור את פי ה', ואם כוונתו רק לומר שבמעשה אינו יכול ללכת כיון שאין הקב"ה נותן לו רשות (שאמר לו 'לא תלך עמהם') א"כ הול"ל לא 'אעבור' את פי ה', ומזה שאמר לא 'אוכל' לעבור משמע שכוונתו שאינו 'יכול' כלל גם אם ירצה לעבור, והיינו שכוונתו לומר שאינו יכול לבטל את הברכות שנתברכו האבות מפי השכינה⁹. וא"כ בלעם אמר כאן במפורש שלא יוכל לבטל את הברכות, ולכן מפרש רש"י 'נתנבא' והיינו נבואה ברורה וגלויה שאינו יכול לבטל את הברכות שנתברכו האבות מפי השכינה¹⁰.

(8) וי"ל שפירושו יומתק ע"פ מה שביאר בד"ה שלפני זה, שכל דבריו שאמר 'לא אוכל' וגו' היו בעל כרחו בבחינת 'זישם דבר בפיו' 'כאדם הפוקס בהמה בחכה וכו' וא"כ מובן שזהו תוכן דבריו שאינו יכול לבטל את הברכות כדלקמן בפנים.

(9) והנה מדברי ה'גור אריה' משמע שמפרש שכל תוכן דברי בלעם שאמר 'לא אוכל לעבור' הוא רק שאינו ברשות עצמו ואינו יכול לבטל הברכות, אמנם מדיוק לשון רש"י שכתב 'על כרחו גילה שהוא ברשות אחרים, ונתנבא כאן שאינו יכול לבטל' וכו' משמע שיש כאן שני ענינים, א, שאינו ברשות עצמו, ב', נתנבא שאינו יכול לבטל הברכות (והיינו שלמרות כל נסיונותיו וכו' הקב"ה לא יסכים לו ולא יתן), כי אם זה ענין אחד הול"ל "על כרחו גלה שהוא ברשות אחרים ואינו יכול לבטל הברכות".

ולכן יש לומר שכוונת דברי רש"י, שדברי בלעם 'לא אוכל לעבור' כוללים שני דברים: א': על כרחו גילה שאינו ברשות עצמו וההליכה איתם אינו תלוי ברצונו ותלוי רק ברצונו של הקב"ה, ואינו יכול לעבור על ציוויו (ולא כמו שאמר להם בפעם הראשונה (כב, יג) "להלך עמכם" ופירש רש"י "אלא עם שרים גדולים מכם למדנו שרוחו גבוהה ולא רצה לגלות שהוא ברשותו של מקום" ומשמע שלא רצה לגלות להם שזה שילך איתם או לא אינו תלוי ברצונו ותלוי רק ברצון הקב"ה, וא"כ מה שפירש רש"י כאן ש"על כרחו גילה שהוא ברשות אחרים" משמע שכוונתו שהוא גילה שאינו יכול ללא רשותו של הקב"ה).

ב': מזה שאמר לא 'אוכל' לעבור ולא אמר לא 'אעבור' משמע שאינו מדבר רק על קיום ציווי הקב"ה שנמצא ברשותו להלוך או לא להלוך עמהם, אלא גם זה ש'נתנבא' שלא 'יוכל' לפעול אצל הקב"ה גם על ידי פעולות וכו' לבטל את הברכות.

אמנם תוכן זה הוא הפירוש הפשוט של דבריו, שפירוש לא 'אוכל' (במקום לא 'אעבור') הוא שלא יצליח ואינו יכול לבטל את הברכות, והיינו ש'נתנבא' בגלוי שלא יוכל לבטל הברכות (ולא באופן של 'לא ידע').

(10) וברא"ם פירש וז"ל "פירוש על דרך ניבא ולא ידע מה ניבא, שיצא מפיו לא אוכל לעבור את פי ה' כולל גם הברכות שברכו האבות את ישראל שכולם היו מפי השכינה (..). ומאמר לא אוכל לעבור את פי ה' שכולל גם הברכות שנתברכו ישראל מפי השכינה על ידי האבות הוא שאינו יכול לבטל ברכתם וכו'" עיין בדבריו. ונראה שכוונתו לפרש שכוונת בלעם היתה רק לומר שאינו יכול לעבור את ציווי ה' שאמר לו 'לא תלך עמהם' אמנם במילים שאמר 'פי ה' טמון עומק נוסף שאינו יכול לבטל הברכות כיון שגם הם כוללים ב'פי ה' שהרי כולם היו מפי השכינה.

אמנם לכאורה קשה לפרש כן בפירוש רש"י כיון שהד"ה של רש"י הוא רק 'לא אוכל לעבור', ולפי פירוש הרא"ם היה צריך להיות הד"ה 'לא אוכל לעבור את פי ה' שהרי 'פי ה' הוא חלק מהדיוק והביאור, ומזה שהד"ה הוא רק 'לא אוכל לעבור' משמע יותר כפירוש הגור אריה שהדיוק הוא רק מהמילה לא 'אוכל' במקום לא 'אעבור'.

מו. וכן בפסוק שלאחרי זה (כב, יט) פירש רש"י על דברי בלעם שאמר "ועתה שבו נא בזה גם אתם הלילה ואדעה מה יספ' ה' דבר עמי" ופירש רש"י וז"ל "מה יספ'. לא ישנה דבריו מברכה לקללה הלואי שלא יוסיף לברך כאן נתנבא שעתיד להוסיף להם ברכות על ידו" ע"כ.

מז. וגם כאן הרי הפירוש הברור בדברי בלעם "מה יספ' ה' דבר עמי" הוא שה' יוסיף על דבריו, וכיון שקודם הקב"ה כבר בירך את ישראל (כשהקב"ה אמר לו "לא תאור את העם כי ברוך הוא") א"כ כשהקב"ה יספ' לדבר עמו היינו שיוסיף עוד ברכות על ידו. וא"כ הפירוש הפשוט והגלוי בדברי בלעם הוא שיוסיף ברכות לישראל, ולכן כתב רש"י 'נתנבא' שעתיד להוסיף להם ברכות על ידו.

מח. וכן בהמשך הפרשה כשבלק אמר לבלעם (כב, לז) "האמנם לא אוכל כבדך" ופירש רש"י וז"ל "האמנם לא אוכל כבדך. נתנבא שסופו לצאת מעמו בקלון" ע"כ. ופירש בגור אריה דהוי לו למימר "האמנם אמרת לא אוכל כבדך" ומזה שאמר "האמנם לא אוכל כבדך" משמע שכך הוא האמת ונתנבא שסופו לצאת מעמו בקלון, וא"כ גם כאן דברי בלק ברורים שלא יוכל לכבדו.

מט. דהנה פירוש המילה 'האמנם' הוא תמיהה על מציאות קיימת, וכמו שמצינו במלכים א (ח, כז) "כי האמנם ישב אלקים על הארץ הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך" וגו', וכן בתהילים (נח, ב) "האמנם אלם צדק תדברון" וגו'.

נ. וא"כ כשבלק אומר 'האמנם לא אוכל כבדך' היינו שהוא תמה על כך שאכן כך יקרה ש'לא אוכל כבדך', אבל אעפ"כ מובן מהדברים שכך אכן יקרה ש'לא אוכל כבדך', ולכן יש כאן נבואה ברורה בדברי בלק ש'סופו לצאת מעמו בקלון'.

- יו"ד -

גודל רשעותו של בלעם

נא. אמנם עפ"ז אפשר להקשות שאם בלעם 'נתנבא' ש'לא יוכל לבטל הברכות שנתברכו האבות מפי השכינה' וגם שעתיד 'להוסיף להם ברכות על ידו' ובלק נתנבא ש'סופו לצאת מעמו בקלון' א"כ מדוע הלך והמשיך שוב ושוב לנסות 'לברך' את ישראל?

נב. אמנם היא הנותנת, שכאן רואים את גודל הרשעות של בלעם ושל בלק, שלמרות זאת שידעו שבני ישראל נתברכו מפי הקב"ה, ועכשיו תוך כדי נסיונם לבטל הברכות נתנבאו שוב ושוב שהם לא יצליחו, ולא רק שלא יצליחו אלא ש'עתיד להוסיף להם ברכות על ידו', מ"מ המשיכו לנסות אולי יצליחו 'לברך' את ישראל!

נג. וכמו שרואים שלמרות שיצא מלאך לשטן לו שלוש פעמים מ"מ המשיך ללכת בדרכו הרעה עד שבסוף נטרד מן העולם.

נד. וכאן רואים מה בין אברהם אבינו לבלעם הרשע, שאברהם אבינו מסר נפשו כדי לקיים ציווי הקב"ה למעלה מטעם ודעת, למרות שנתנבא שישובו שניהם, ובלעם הרשע מסר את עצמו כדי לעשות היפך רצון הקב"ה, וגם כשנתנבא פעמיים ויותר שלא יצליח מ"מ המשיך בדרכו הרעה עד שנטרד מן העולם.

- יא -

משה 'נתנבא' שלא יכנס לארץ

נה. והנה גם אצל משה רבינו כתב רש"י הלשון 'נתנבא' גבי שירת הים (בשלח טו, יז) וז"ל "תביאמו. נתנבא משה שלא יכנס לארץ לכך לא נאמר תביאנו" ע"כ. ופירש מהרש"ל "אף שלא נגזרה גזירת מרגלים עדיין מכל מקום ניבא ולא ידע מה ניבא". והנה גם כאן כיון שכתב רש"י הלשון 'נתנבא' צ"ל שהנבואה ידועה למתנבא, וכאן הרי הפירוש המובן בתוך המילים עצמם 'תביאמו' ולא 'תביאנו' שאין הוא נכנס לארץ ישראל, וא"כ ידע מה ניבא.

נו. אמנם אעפ"כ כיון שלא נגזרה גזירה, לא ידע עדיין איך ובאיזה אופן תתקיים נבואה זו (ואולי לכן כתב המהרש"ל הלשון 'ניבא ולא ידע מה ניבא'), ומ"מ לא כתב רש"י הלשון 'ניבא' ולא ידע מה ניבא' כיון שכנ"ל הנבואה ברורה בתוך הלשון עצמו שלא יכנס לארץ.

נז. והנה בפרשת בהעלותך (י, כט) על הפסוק "ויאמר משה לחבב בן רעואל המדיני חתן משה נסעים אנחנו אל המקום אשר אמר ה' אותן לכם" כתב רש"י "נסעים אנחנו אל המקום. וכו' ומפני מה שתף משה עצמו עמהם שעדיין לא נגזרה גזרה עליו וכסבור שהוא נכנס".

נח. ובשפתי חכמים (מביא מפירוש הרא"ם על אתר) וז"ל "ואם תאמר דהא פרש"י בפרשת בשלח תביאמו נתנבא משה שלא יכנס לארץ ישראל משמע שאפילו לא יכנס כאחד מישראל בארץ והכא פרש"י כסבור שהוא נכנס, ויש לומר דניבא ולא ידע מה ניבא" (וכן פירש הרא"ם בבשלח טו, יז)).

נט. והנה ע"פ מה שנתבאר י"ל שמשה ידע את תוכן נבואתו שלא יכנס לארץ, כיון שזהו תוכן פירוש דבריו שאמר 'תביאמו', ולכן כתב רש"י 'נתנבא' כיון שזה היה בגלוי, ואע"פ שמשה לא ידע איך ובאיזה אופן תתקיים נבואה זו מ"מ ידע אודות הנבואה שהוא לא יכנס לארץ, וא"כ קשה לתרץ ש'ניבא ולא ידע מה ניבא' ולכן אמר 'נסעים אנחנו'.

ס. וי"ל הביאור בזה, שכיון שעדיין לא נגזרה גזירה, למרות שמשה רבינו ידע אודות הנבואה, מ"מ עדיין היה סבור שיכנס לארץ, כיון שהוא יפעל על ידי תפילה וכו' שלא תיגזר גזירה, וכידוע שנבואה לרעה יכולה להתבטל (רמב"ם הלכות יסודי התורה פרק י הלכה ד), ולכן למרות שמשה ידע שנתנבא שלא יכנס לארץ עדיין אמר ליתרו חותנו 'נסעים אנחנו' וכסבור שהוא נכנס' כיון שעדיין לא נגזרה גזירה וסבר שיפעל שלא תיגזר הגזירה ונבואה זו לא תתקיים. וכך פירש ב'גור אריה' בפרשת מי מריבה (במדבר כ, יב).

סא. וגם כאן רואים גודל פעולתו של משה רבינו ורצונו להיכנס לארץ יחד עם בני ישראל בני דורו, שלמרות זאת ש'נתנבא' שלא יכנס¹¹ עדיין עשה את הכל כדי להיכנס לארץ ישראל יחד עם בני דורו, וכמו שכתוב 'ואתחנן אל ה' בעת ההיא לאמר' וגו' שהתפלל גם אחרי שנגזרה הגזירה וק"ו שלפני שנגזרה הגזירה עשה הכל כדי שיוכל להיכנס לארץ.

11) וכן בפרשת שמות (ד, יג) 'אין סופי להכניסם לארץ', וכן בסוף פרשת שמות (ו, א) 'עתה תראה וכו' לפיכך עתה תראה העשוי לפרעה תראה ולא העשוי למלכי שבעה אומות כשאביאם לארץ'.

- יב -

סיכום הדברים

סב. ונתבאר בדברינו דיוק ד' הלשונות בפירוש רש"י, שהם ד' אופנים בגילוי הנבואה ורוח הקודש: א. 'ניבא ולא ידע מה ניבא', והוא כשאפשר לבאר את המילים בלי להבין שיש כאן נבואה כלל ורק שיש עומק נוסף בתוך המילים שנאמרו [ויש כאן רק מעשה האמירה שבה נמצאת הנבואה בלי 'השראת רוח הקודש']¹². ב. 'רוח הקודש נזרקה בו', והוא כשיש יתור לשון אבל התיבה המיותרת אינה כוללת בפירושה את תוכן הנבואה. ג. 'צנצה בו רוח הקודש', והוא כשיש כאן יתור תיבה ופירוש התיבה כוללת את תוכן הנבואה, אבל עדיין אפשר לטעות ולהבין את תוכן הדברים כפשוטם בלי הנבואה [וכאן וכן ב'נזרקה' יש כאן 'השראת רוח הקודש' או באופן של 'נזרקה' או באופן של 'צנצה']¹³. ד. 'נתנבא' והוא כשתוכן הנבואה כלול במילים שנאמרו ואין ביאור אחר מלבד דברי הנבואה שנאמרו¹².

סג. ואברהם אבינו נתנבא שישובו שניהם ועדיין המשיך לקיים ציווי הקב"ה ולא התחשב ולא ניסה להבין את נבואתו כיצד ישובו שניהם, ומשה רבינו נתנבא שלא יכנס לארץ ואעפ"כ עד שלא נגזרה הגזירה סבר שזה יתבטל ויכנס לארץ (וכן אחרי שנגזרה הגזירה התפלל וכו'), ולעומת זה בלעם הרשע גם כשהתנבא שלא יצליח מ"מ המשיך עד שנטרד מן העולם, וכאן רואים גודל הצדקות והמסירות נפש של אברהם אבינו.

- יג -

יינה של תורה בפירוש רש"י ד' דרגות - ד' עולמות

סד. 'יינה של תורה' בפירוש רש"י י"ל בדרך אפשר, שארבעת הדרגות השונים בגילוי הנבואה שנתבארו בפירוש רש"י מתאימים לד' עולמות אצילות בריאה יצירה עשייה.

סה. דהנה החילוק בין ד' עולמות אלו, שבאצילות אין נבראים ויש רק גילוי אלוקות, בבריאה אלוקות נמצא בגלוי אבל יש נבראים באופן של 'אפשרות המציאות' (ביטול במציאות), וביצירה הנבראים הם 'מציאות' אבל יש גילוי אלוקות ו'ביטול היש', ובעולם העשייה אלוקות נמצא בהעלם ורק על ידי התבוננות וכו' מגיעים לידיעה והכרה במציאות האלוקות¹³.

סו. והיינו שבעולם האצילות אין אפילו אפשרות למציאות והעלם על אלוקות, ובבריאה יש 'אפשרות' למציאות והעלם, וביצירה יש מציאות והעלם של נבראים אבל עדיין יש גילוי אלוקות ובעשייה ההעלם הוא לגמרי עד שנדמה ש'מציאותו מעצמותו'.

סז. והר"ז בדיוק מתאים לד' הדרגות הנ"ל בנבואה 'נתנבא', 'צנצה', 'נזרקה', ולא ידע מה

12) בכל דברינו לא הבאנו את הפעמים שרש"י כתב 'נתנבא' כשמדובר בנבואה ברורה וגלויה כדוגמת הפעמים שרש"י כותב 'נתנבא' בכרכות יעקב לבניו בפרשת ויחי ובדברי הנבואה של בלעם וכו"ב כיון ששם מובן שהנבואה ברורה וגלויה לגמרי.

13) עיין בסה"מ מלוקטים ח"ה עמ' רלו ובהמציין שם (ד"ה אשרי תבחר ותקרב תשט"ז).

ניבא': שבדרגא של 'נתנבא' אין אפשרות לטעות והנבואה נמצאת בגלוי ממש והר"ז מתאים ל'אצילות', ובנבואה באופן של 'נצנצה' הנבואה נמצאת בגלוי במילים שנאמרו אבל יש 'אפשרות' לטעות ולא להבין את הנבואה והר"ז מתאים לעולם הבריאה ששם אין 'מציאות' לנבראים אבל יש כאן 'אפשרות המציאות'.

סח. ובדרגא של 'נזרקה' רק יודעים שיש נבואה בגלל היתור לשון אבל אין תוכן הנבואה ידועה מהמילים והרי יש כבר 'העלם' ממש על הנבואה, והר"ז ע"ד יצירה ששם יש כבר מציאות והעלם של נבראים ממש ורק שיש הכרה וידיעה במציאות האלקות, ובדרגא של 'ניבא ולא ידע מה ניבא' שאפילו מציאות של הנבואה לא נמצאת בגלוי ורק שעל ידי עיון והתבוננות מבינים שיש כאן 'עומק' נוסף ושטמון כאן נבואה הר"ז מתאים עם עולם העשיה שמציאות האלקות נמצא לגמרי בהעלם ורק על ידי עיון והתבוננות מגיעים לידיעה והכרה במציאות האלקות.

- יד -

הירידה במעלות הנבואה ורוח הקודש - חלק מהירידה למצרים

טו. ואולי יש להוסיף ולומר שככל שנתקרבו לירידה למצרים ולגלות מצרים כך גם גילוי הנבואה ורוח הקודש התעלם עוד מדרגא של 'נתנבא' לדרגא של 'נצנצה' וכו' עד לדרגא 'ניבא' ולא ידע מה ניבא', שהרי ענין הגלות הוא העלם והסתר על אלקות.

ע. דהנה הדרגא של 'נתנבא' היה בעקידת יצחק, שזה היה לפני ההכנה לירידה למצרים, וגילוי האלקות היה עדיין באופן של 'נתנבא' ללא העלם [ויש להוסיף גם ש'האבות הן הן המרכבה' ועדיין נמצאים בעולם האצילות שאלקות בגלוי ללא שום העלם].

עא. אבל כל הפעמים שהיה רוח הקודש באופן של 'נצנצה' היה זה בקשר למכירת יוסף והירידה לגלות מצרים: הן ה'טרף טרף יוסף' ששם זה היה בקשר לירידת יוסף למצרים, והן כשהשבטים אמרו ליוסף 'כולנו' שזה היה בירידה הראשונה למצרים, והן כשיהודה אמר ליעקב 'ננחה' ולא נמות שהיה זה כשדיברו והכינו את הירידה השניה של השבטים למצרים, ולכן כיון שכבר התחילו בפועל את ההכנות לירידה לגלות מצרים גם גילוי רוח הקודש ירד לאופן של 'נצנצה' [וגם הרי כבר נמצאים ב'עולם' של השבטים שהם בדרגא של עולם הבריאה].

עב. והדרגא של 'נזרקה' כשיעקב אמר 'את אחיכם אחר' ואת בנימין, היה זה אחרי גמר ההכנה של הירידה דהשבטים בפעם השניה, שאז אחרי שיעקב אמר להם "אם כן זאת אפוא זאת עשו קחו מזמרת הארץ" וגו' אמר להם יעקב "ואל שדי יתן לכם רחמים לפני האיש ושלח לכם את אחיכם אחר ואת בנימין" ופירש רש"י "ואל שדי. מעתה אינם חסרים כלום אלא תפלה הריני מתפלל עליכם", והיינו שאז מבחינת יעקב נגמרה ההכנה של הירידה למצרים, ולכן גם הנבואה ירדה עוד עד לאופן של 'נזרקה'.

עג. [וכן כשרבקה אמרה 'למה אשכל ג'ם' שניכם יום אחד' דובר אודות התקופה ש'ויגוע ויאסף אל עמיו' ויעקב עלה להקבר במערת המכפלה שאז התחיל עוד יותר התקופה של גלות מצרים (ואולי אפשר להוסיף עוד שדברי רבקה נאמרו בקשר עם הליכת יעקב לחרן)].

עד. והדרגא של 'ניבא' ולא ידע מה ניבא' היה זה על ידי פרעה כשהתחילו באופן סופי לרדת למצרים שאז נוסף בהעלם עוד עד לדרגא של 'לא ידע מה ניבא', וכן אצל בת פרעה שאז הרי

זה היה בשיא הקושי והגזירות של גלות מצרים¹⁴.

- טו -

דוקא בתכלית הירידה שם מתגלה תוקף הגאולה

עה. וכאן רואים דבר נפלא: שדוקא בנבואה באופן של 'ניבא ולא מה ניבא' שזה הדרגא עם ההעלם הגדול ביותר, וזה נאמר על ידי פרעה, דוקא שם נתנבאו אודות שלימות הגאולה ממצרים שתהיה באופן ש'סופה לעשותה כמצולה שאין בה דגים' (משא"כ בנבואות האחרות באופן של 'נצנצה' ו'נזרקה' לא נתגלה אודות גאולה באופן זה) [וע"ד שנבואות אחרית הימים והגאולה האמיתית והשלימה נתגלו דוקא בנבואות בלעם].

עו. ודוקא אצל בת פרעה כשנמצאים בשיא הגזירות והקושי של גלות מצרים הנה היא עצמה מודה ויודעת (בפנימיותה) ש'הליכי' 'הי שליכי' שמשו רבינו שייך דווקא לעם ישראל והוא גואלן של ישראל (שהרי זה שהיה צריך לינוק מאימו הר"ז כיון שעתיד לדבר עם השכינה), והיינו שגם הקליפות וכן אומות העולם גם כשנמצאים עדיין בשיא ההעלם והסתר של הגלות, יודעים ומכירים (בפנימיותם) עד שזה מתבטא בדיבור שלהם, שיהודי שייך דווקא להקב"ה ושאין להם לאומות העולם שום שליטה וממשלה עליו, וזה נותן עוד יותר כח ליהודי שלא להתפעל מהם ולהביא ולפעול את הגאולה.

עז. והיינו שדווקא על ידי ההעלם של 'ניבא ולא ידע מה ניבא' והירידה לגלות מצרים דווקא שם מתגלה שלימות גאולת מצרים ש'סופה לעשותה כמצולה שאין בה דגים' ו'הי שליכי'.



14) כמובן אין שום סתירה מזה שגם אחרי זה עדיין היה כמה וכמה 'נתנבא' אצל יעקב (בפרשת ויחי) כיון שגם אחרי הירידה עדיין היה אצל יעקב גילוי גם באופן של 'נתנבא', ופשוט.

בדברי ר"ת דחזקת דייקא ומנסבא מרעה לחזקת א"א

הגאון החסיד הרב ארי' ליב קפלן שליט"א

ראש ישיבת תורת"ל מונטריאל, קנדה

כתבו התוס' כתובות דף כב, ב, בשם ר"ת "דחזקה אשה דייקא ומנסבא מרעה לה להך חזקה" (דאשת איש), ובפשוטות הביאור דחזקה אשה דייקא עדיף, ולכן עושה ריעותא, והטעם שזה עדיף כי זה חזקה עפ"י סברא שכלית וזה עדיף מחזקת דין כמו דאמרינן ב"ב דף ה', חזקה א"א פורע תוך זמנו שזה עפ"י סברא שכלית וזה מועיל להוציא ממון, אלא שזה תלוי במחלוקת האחרונים איך מהני חזקה א"א פורע תוך זמנו להוציא, בשו"ת רע"א סי' קצ"ז כתב שזה בצירוף חזקת חיוב וממילא שני חזקות מועיל להוציא ממון כמו שאומרים כתובות דף טז, א, שלכמה ראשונים, רוב בצירוף חזקת הגוף מועיל להוציא ממון, ובשער המשפט כתב שחזקת א"א פורע תוך זמנו לבד מוציא ממון דהחזקה זה כמו אנן סהדי דלא פרע. ואע"ג דהקשו ע"ז דא"כ מהו הספק אם מועיל מיגו נגד חזקה א"א פורע תוך זמנו והר"ז כמו מיגו נגד עידים, הרי מובן שהמיגו שם חזק מאוד, דזה שהי' יכול לטעון פרעתי אח"י הוא טענה מאוד טובה.

וכן יש לומר שחזקה אשה דייקא הוי חזקה עפ"י סברא וזו חזקה טובה כמ"ש רש"י יבמות כה, א, וז"ל "דהיא גופא דייקא עד שיודעת שמת ודאי ואח"כ נישאת". ובזה יובן ספק הפנ"י בקונטרס אחרון סי' ע"ד אם חזקה אשה דייקא ומינסבא מבטל לגמרי חזקת א"א או שזה כמו פלגא ופלגא.

אלא שכבר הקשו על התוס' בקו"ש ב"ב אות קל"ג לפי מה שכתב הגרע"א בתשובות סי' קל"ו, ובש"ש ש"ו כ"ב, דכמו שכתבו התוס' דמיגו לא מהני במקום תו"ת, דתרי כמאה, ולא עדיף האי מיגו מאילו באו עוד עדים, כמו"כ כל חזקה שהיא מתורת הוכחה כמו חזקה דא"א פורע תוך זמנו לא יחייב כלל במקום תרי ותרי דלא עדיף האי חזקה מאילו באו עוד עדים, ורק חזקת הנהגה, וא"כ חזקה דאשה דייקא ומנסבא דהוי בירור לא עדיף מאלו באו עוד עדים.

אלא שזה תלוי מה הגדר של עדות, דאם עדות זה גדר דין כמ"ש הרמב"ם פ"ח יסוה"ת שנצטוונו לחתוך עפ"י שני עדים אע"פ שלא יודעים אם אומרים אמת ורק גזיה"כ לקבל העדות ולפסוק על ידם, לפי"ז יועיל בירור במקום עדות שזה דין, (והא דתרי כמאה הוא מכיון שאי"ז הוכחה אלא הנהגה כנ"ל, לא ניתוסף כח בעדות מריבוי העדים, דאין כמאה עדים יותר כח מתרי, אך בעצם בירור מהני במקום עדים וכן"ל [דבפשוטות תרי כמאה מורה שעדות הוא דין, ולא מהני בירור במקום]). ומלשון התוס' ב"ב ל"ב ב' ד"ה וזו באה בפ"ע "דמיגו לא יכול לסייע יותר משני עדים" משמע שעדים זה גם בירור, כי אם זה דין לא שייך דברי התוס' לסייע כי זה דין וזה בירור וממילא אי"ז גדר סיוע שזה ענין אחר. (ולפי"ז הביאור בזה דתרי כמאה הוא שאין ריבוי העדים מוסיפים כלום מאחר שעדות הוא הבירור הכי חזק).

ובזה יובן התוס' ב"ב דף ה, ב, ד"ה מי אמרינן, דבגמ' שם מסתפקים אם אומרים מיגו במקום חזקה, והקשו בשיטה מקובצת דלכאורה אפשר לפשוט דחזקה עדיף, שהרי חזקה א"א פורע תוך זמנו מועיל להוציא ממון, ומיגו להוציא לא אמרינן, ומתמצים כי כאן זה מגיו בצירוף

מוחזק חזקת ממון וממילא ה"ה עדיף.

ולפי"ז צ"ע קושיית התוס' מיבמות שלא פשטו כאן מיבמות כי כאן זה מיגו בצירוף חזקת ממון וצריך לומר שהתוס' סוברים שחזקת ממון אינו בירור שחזקת ממון איננה חזקה שמבררת אלא שזה רק דין תורה שא"א להוציא מהמוחזק בלי ראייה ולכן זה לא מצטרף עם מיגו.

ועיין בקובץ שיעורים ב"ב אות קנ"ג שהוכיח שחזקה כל מה שתחת יד אדם שלו אינו בירור אלא ד"ת. וכן הביאו ראייה מזה שמודה במקצת חייב שבועה גם בדבר שבעין כגון היכא שתובע ב' חפצים מחברו ועל א' מודה ועל אחד אינו מודה והרי על זה שאינו מודה הרי הוא מוחזק וחזקה כל מה שתחת יד אדם ה"ה שלו ולכאורה הרי יש בירור שזה שלו, ומוכח מזה שאין חזקה זו בירור אלא דין שאין להוציא בלי ראייה.

אלא שהתוס' כאן בכתובות י"ט, ב, ד"ה ואם כתב ידן כתב הטעם שלא אמרינן מיגו בעדים כי לא שייך מיגו בעדים "דאין אחד יודע מה בלב חברו", משמע שבעצם שייך מיגו גם בעדים כי עדים זה גדר דין כנ"ל ולפי"ז שייך חזקה אשה דייקא גם בתו"ת.

ובאמת אין צריך להגיע לכ"ז שהרי כתבו התוס' ב"ב לב, ב, לחלק בין ספיקא תו"ת לספיקא דדינא דבתו"ת אמרינן כמאן דליתא ולכן מעמידים על החזקה, ולכן שי' התוס' בכ"מ הוא דבתו"ת מעמידים על חזקה, [ראה, תוס' כתובות כב, א, ד"ה תו"ת נינהו תוס' כו, ב, ד"ה אנן אחתינן ליה] (ועיין בספר אפיקי ים שהאריך בזה), ומה שמייגו לא מועיל הוא מאחר שהמיגו הוא של העדים גופה וע"ז אמרינן כמאן דליתא דאין כאן עדים וממלא אין שייך מיגו.

ובפשטות יש לבאר דברי התוס' שקושיית התוס' היתה שנעמוד בחזקת אשת איש חזקת הנהגה דאל תוציאנה מספק, ותירוץ התוס' הוא ע"ד מה שכתבו התוס' בדף כג, א, ד"ה תרוייהו שלא מעמידים בחזקת פנויה אם זרק לה קידושין והספק הוא אם קרוב לו או קרוב לה, וכמו"כ בענייננו שלא מעמידים אותה בחזקת א"א כי יש ריעותא בהחזקה, מכיון שדייקא ומנסבא מבררת שאין לה בעל וכאילו יש כאן מצב מציאות שאין לה בעל, וע"ז יש לומר אל תוציאנה מהמצב שאין לה בעל.



אם לבישת טלית יש בה משום כבוד הצבור*

הגאון החסיד הרב לוי יצחק רסקין שליט"א

דומ"ץ קהילת ליובאוויטש, לונדון

בעמח"ס נתיבים בשדה השליחות ועוד

[למד בישיבתנו הק' תשל"ו – תשל"ח]

- א -

מנהג כ"ק אדמו"ר זי"ע עד שנת תשמ"ח להיכנס לביהכ"נ בימי ב' וה' לשמוע קריאת התורה במנין לתפלת שחרית של תלמידי הישיבה ב'זאל' הקטן הסמוך לחדרו הק'. בכניסתו הרבי לא ה' לבוש טלית אז¹. וראיתי מי שהסביר אשר עקב כך שינה הרבי ממנהג כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע, שדייק לאחוזו ה'עץ חיים' דרך הטלית, ואילו כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו אחז אותם בידי הק'². ואולי יש לומר שטעם השינוי אשר נמנע מללבוש טלית בשעת כניסתו הוא משום חשש ברכה לבטלה³. ולא ראה בזה פגיעה בכבוד הצבור.

וצריך ביאור: אם אין גדר כבוד הציבור בלבישת טלית כנ"ל, למה אנו מדייקים שהסנדק ילבש טלית בעת הברית, וכן שאר המכובדים דאז⁴? גם צריך ברור אם יש הבדל בזה בימי הסליחות לפני ר"ה ובימים הנוראים. וכן לגבי מה שבברכת כהנים נוהגים גם בחורים ללבוש טלית⁵.

- ב -

הנה ראיתי בנידון דידן כמה מכתבים מכ"ק אדמו"ר.

* חדוה תקיעא בליבאי מסטרא דא, להקדיש מאמר זה למלאות שבעים שנה של ידידי ומעוץ מימי נעורי, העמיד תלמידים רבים וגדולים, מח"ס אפיקי מים, מי טל ועוד, הרה"ג הרה"ח מו"ה יחיאל מנחם מענדל קלמנסון ז"ל, ראש ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש בעיר ברינוא, יצ"ו. אך בכ"י תקיעא בליבאי מסטרא דא, להקדיש מאמר זה גם לעילוי נשמת נו"ב הרבנית מרת שטערנא ע"ה, בת מורי ורבי הרה"ג הרה"ח הר"ר הלל פעווננער ז"ל, רב קהילת אנ"ש בפאריז והגליל, אשר בנעורי למדתי לפניו בלאט-שיעור, והרעיף עלינו מבקאותו ומחריפותו יחד עם מדת חסידותו והתקשרותו לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו זי"ע.

(1) להעיר שהבעל-קורא הקבוע, דודי המנוח הרה"ח הר' דוד ראסקין ע"ה, דייק תמיד ללבוש טלית לעת הקריאה, אע"פ שפעמים רבות לא ה' לבוש תפילין.

(2) ראה ספר המנהגים-חב"ד ע' 13; אוצר מנהגי חב"ד - תשרי ע' שפד.

(3) בספרי נתיבים בהלכה ומנהג' ח"א סי' א דנתי אודות הברכה על לבישת טלית רק לכבוד הצבור. ושם הבאתי דברי הבאר היטב או"ח סי' יח סק"ד שלא לברך על טלית שלובש רק לכבוד הצבור, אבל בשאר פוסקים מוכח שצריך לברך גם ככה"ג, בטלית שהיא שלו.

(4) בספרי שם הבאתי שלגבי המוהל אם צריך ללבוש טלית, היו בזה דברים בין סבי המוהל-מומחה הרה"ח ר' יעקב יוסף ראסקין ע"ה עם כ"ק אדמו"ר ב'יחידות' (ש"נ לס' ברית נתן ע' סג-ד. המעיין שם יווכח שלא היתה הוראה ברורה לשלילה).

(5) באגרות קודש ח"ב ע' תמה: "במ"ש אודות לבישת ט"ג קודם הנשואין, הנה על כגון זה נאמר שצריך לנהוג כמנהג הסביבה בה נמצא. אבל פשיטא שנשיאת כפים צ"ל בלבישת טלית, וכמדומה שאין כל חילוקי מנהגים בזה".

(א) במכתב לתושב ירושלים עיה"ק, הרה"ח הר' משה וועבער ז"ל (תמוז תשי"ד⁶) ששאל בנוגע לש"ץ שהוא בחור, אם צריך ללבוש טלית, מוכיח הרבי שאין כבוד הצבור מחייב את הש"ץ ללבוש טלית, מזה שלמנהגנו במנחה ומעריב אין הש"ץ לובש טלית ('היום יום' י"ט כסלו). ומוסיף שכמדומה כן לא הקפידו בכך ברוסטוב ובאטוואצק גם בתפלת שחרית, "וכיון שאין מקפידים, הרי למה ללבוש טלית ונכנס בגדר שאלה על דבר הברכה וכו".

ומוכיח במכתב מ"רוסטוב ואטוואצק דייקא (ששם היו ישיבות) "דייקא, א"כ איכא למימר כי עיקר הפטור בזה נאמר הוא ביחס למנין המתקיים בישיבה, שרוב הקהל ג"כ אינם לבושי טליתות, ואין שם כל כך שאלה של כבוד הציבור.

(ב) ובעוד מכתב, מתאריך כ' אייר תשט"ו⁷, גם הוא נמען לבחור מירושלים עיה"ק, אך שאלה זו היא מבחור שהוא בעל-קריאה, אם יאות לדרישת בעלי-הבתים שילבש טלית לעת קריאתו בתורה ("ודלא כמנהגינו"). הרבי מורה לו: (א) בכגון דא, על היחיד לנהוג כהרבים. (ב) בעטיפת טלית יש גם ענין של כבוד הצבור (מג"א סי"ח סק"ב), "וכיון שהציבור או רובו מקפיד על זה, אין לזלזל בכבודם (ע"י אי-העטיפה)".

כאן מדובר על מנין של בעלי-בתים, ובזה מאשר הרבי שיש בלבישת טלית כבוד הצבור⁸.

(ג) במכתב שלישי מתאריך ט' ניסן תש"כ⁹. הנמען גר אז בקרית-גת, וכנראה שהוא היה מורה ומדריך לתלמידים בגיל בר-מצוה. תוכנ מכתב זה זהה למכתב הראשון¹⁰, לאשר הנהגת הבחורים המסרבים ללבוש טלית להיות ש"ץ או לעלות לתורה.

- ג -

ואולי יש לחלק בזה, דהיורד לפני התיבה הוא מייצג את הקהל. ואם הקהל אינם לובשי טליתות, גם בא-כוחם אינו צריך ללבוש טלית מפני כבוד הצבור גרידא. ולכן אין אנו נוהגין שהש"ץ ילבש טלית למנחה וערבית.

(6) אגרות קודש ח"ט ע' ריד.

(7) אגרות קודש חי"א ע' קי.

(8) בזה יובן מה שנהגו בבית-חיינו (770) שהחתן בעלייתו לתורה בשבת שלפני חתונתו (הנקרא אויפרוף) לובש טלית (שאלו). כי זה נעשה בדרך כלל במנין של בעלי-בתים, שרובם לובשי טליתות. ושמעתי מר' גרשון שי' שוסטרמאן שבימי בחורותו הזדמן שנקרא לעלות לתורה בשבת במנין של הרבי, והורו לו שילבש טלית.

אכן בשאר דוכתי ברור הדבר שבחור העולה לתורה גם במנין של בעלי-בתים חב"דים, אינו לובש טלית. וילע"ע.

(9) אגרות קודש חי"ט ע' רמט.

(10) ((לשלימות הענין מועתק פה לשון המכתב: "מיוסד האמור על הוראת כ"ק רבותינו רבותינו נשיאנו (כנדפס בהיום יום י"ט כסליו) "אין הש"ץ מתעטף בטלית למעריב, לא בשויו"ט ולא בר"ה" - שמזה מובן שאין בזה פגיעה כלל וכלל בכבוד הצבור וכיו"ב, שמזה בנין אב גם בהנוגע לתפלת הבוקר אלו שאין עוטפים טלית גדול כשמתפללים בפני עצמם.

וע"פ ספור תורתנו [שגם סיפור התורה הוראה היא] (סוכה לב, ב) "רב אחא ברי' דרבא מהדר וכו' הואיל ונפיק מפומי' דרב וכו'" ובפרט שבנדון דידן הרי יש גם הענין דעשיית ברכה שכמה שקו"ט בזה, והעצה היעוצה הכי פשוטה לצאת מספק ברכה שלא להכנס לכל שאלה זו, וק"ל.

אבל בברית מילה והדומה, אין הסנדק מייצג את הקהל, ומה שהוא לובש טלית היינו לכבוד מעשה הברית¹¹. [וניתן לעקוף החשש של ברכה לבטלה, שיכוין בעת שהוא פושט¹² הטלית שלבש לשחרית, שיחזור ללבושה לעת הברית].

- ד -

אכן לענין ש"ץ לסליחות, וכן ליום כיפור, מכיון שבה אנו מזכירים י"ג מדות הרחמים, ראוי לדייק שהש"ץ יהא עטוף בטלית. וכפי המובא¹³ ב'ליקוט טעמים ומקורות'¹⁴ בסוף סליחות על פי מנהג חב"ד:

"... ויעבור ה' על פניו ויקרא וגו', מלמד שירד הקב"ה מן ערפל שלו כש"ץ שמתעטף בטליתו ועובר לפני התיבה, וגילה לו למשה סדר סליחה".

הרי שלענין הסליחות יש הדגשה מיוחדת לזה שהש"ץ יהא מלובש בטלית. ולכן אנו נוהגים ביום א' דסליחות שאומרים לאחר חצות במוצאי ש"ק, שהש"ץ מתעטף בטלית בלא ברכה¹⁵.

- ה -

ולגבי ברכת כהנים יש סיבה נוספת ללבישת טלית, שהרי נוהגים הכהנים לשלשל הטלית על פניהם (וידיהם) כל עת הברכה¹⁶. ולענין הברכה, אם זו טלית שאולה מהיחיד, אז אין לכהן לברך על עטיפתו¹⁷. משא"כ אילו לובש טלית שלו, שצריך לברך¹⁸. ואפילו בטלית של צבור איכא למיחש דהוי כדידיה¹⁹.



11 בספרי שם הבאתי (בהע' 12) מס' גינת וורדים (כלל א סי' כה) שלבישת הטלית בברית-מילה היא מפני חביבות מצות מצות מילה.

12 להעיר שברשימת היומן (ע' ריז) מובא שכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע אמר שבלבשו הטלית בעת התפלה התכוין להוציא לבישתו לסנדקאות. ואכ"מ.

13 מתנא דבי אליהו זוטא סוף פכ"ג. וראה גם ר"ה יז, ב.

14 מאת כ"ק אדמו"ר ז"ע. ליקוט זה אינו מוזכר בהקדמת המו"ל משנ"ת תשט"ו. ובשל שנת תשכ"ג מוזכר הוא בדרך אגב בשוה"ג. וטרם נתברר לי מתי חובר ליקוט זה לספר הסליחות ע"פ מנהג חב"ד.

15 לוח כולל חב"ד.

ובדידי הווה עובדא, בשנת תשל"ט הייתי תלמיד בתות"ל כפר חב"ד, והמשיגה פקד עלי להיות ש"ץ לשחרית של יו"כ. ואז הורו לי ללבוש טלית. כן הורה אז הו"ח הישיש הרה"ג הר"ר אליעזר הלוי הורוויץ ע"ה.

16 ראה שו"ע"ר סי' קכח סל"ו.

17 ראה שו"ע"ר סי' יד ס"ח ובקו"א ג' שם.

18 ראה הנ"ל הע' 2.

19 ראה קצות השלחן סי' ז ס"ט.

קנין אודיתא בקנייני מכירת חמץ*

הגאון החסיד הרב יעקב שוויכה שליט"א

ר"מ בישיבת תות"ל המרכזית כפר חב"ד

חבר בי"ד רבני חב"ד בארץ הקדש

- א -

מכירת חמץ לגוי בטרם הפסח היא סוגיא הלכתית מורכבת עם פרטים רבים הנוגעים בדרך להינצל מאיסורי חמץ ע"י המכירה. במקומות רבים דנו בהרחבה בשיטת רבינו הזקן במכירת חמץ ובחידושי, ובבא לקמן יבואר בקצרה אודות קנייני מכירת החמץ המובאים בשטר מכירת חמץ לרבינו הזקן, ויורחב אודות 'קניין אודיתא', משמעותו וגדריו ושיטת רבינו הזקן בקניין זה.

בגמרא דבבא מציעא (מז, ב) מצינו מחלוקת בין רבי יוחנן וריש לקיש מהן דרכי הקניין המועילות כאשר גוי רוכש חפצים מיהודי. רבי יוחנן סובר שגוי קונה במשיכה - כאשר הוא מושך את החפץ לרשותו, ואילו ריש לקיש סובר שקניינו נעשה ע"י כסף. הראשונים דנו וחלקו בהרחבה במחלוקת זו, ורובם פסקו כדעת רבי יוחנן שקניין הגוי נעשה במשיכה.

למעשה, הדרך המהודרת ביותר בקניין גוי היא לעשות את שני הקניינים - הן משיכה והן כסף. אולם במכירת חמץ לגוי לפני הפסח מתעוררת בעיה: מתקופת הב"ח נתחדשה הלכה שהגוי אינו מושך בפועל את החמץ הנמכר לו אלא החמץ נשאר לפועל בתחום הישראלי. על כן נוצר צורך למצוא קניינים חלופיים שיועילו במקום משיכה; אמנם - אין קניין אחד המוסכם על כל השיטות כתחליף ראוי לקניין משיכה.

מפני כך, נהגו גדולי ישראל לערוך מספר קניינים שונים כדי לצאת ידי כל השיטות (מפאת חומרת איסור חמץ). והנה, רבינו הזקן מביא בסדר מכירת חמץ שלו קניינים שונים. מהם קניינים המפורשים בהלכה, ומהם - שלושה נוספים שהם מדין "סיטומתא", קניינים שתוקפם נובע ממנהג הסוחרים.

הקניין הראשון הוא קניין כסף, שבו הגוי משלם עבור החמץ. קניין נוסף הוא קניין אגב, שבו משכירים לגוי את המקום שבו מונח החמץ, וכך החמץ נקנה אגב הקרקע'. לאחר מכן באים שלושה קנייני "סיטומתא": תשלום הכסף (שמלבד היותו קניין הלכתי כנ"ל - הוא גם מנהג

* לרב קלמנסון שליט"א מיטב האיחולים לאורך ימים ושנים טובות מתוך בריאות נכונה ורוב נחת מכל מושפעך.

(1) וראה בשארית יהודה שטעם מכירת או שכירת החדרים הוא הן בכדי לעשות גם קניין אגב (ככפנים), והן שלא יהיה החמץ ברשות הישראלי, שלא יחשב כברשותו. ובשארית יהודה כתב שהטעם הראשון עיקר, ולכן היום כוללים במכירה גם חמץ שבדרכים.

הסוחרים), תקיעת כף בין המוכר לקונה, ומסירת המפתח מהמוכר לקונה.²

ומצד קניין "סיטומתא" - י"ל שכותבים אף שטר. כיוון שעל פניו כתיבת השטר אינה מועילה לכשעצמה למכירת מטלטלין (ובפרט לקניין גוי), אלא כתיבתה מראה שאין המכירה חוכא ואתלולא, ומועילה "כסיטומתא" - מנהג התגרים הכותבים שטר (ומלבד מה שי"ל בפשטות שאין השטר אלא לראיה שבו - ודו"ק בלשון רבינו בפתחת נוסח שטר המכירה "חתימת ידי דלמטה תעיד עלי כמאה עדים").

בסיום דברי רבינו בנוסח שטר המכירה משמע שקניין הכסף הוא הקניין העיקרי ("ביתר שאת ויתר עז על קנין דלעיל"), אלא שלרווחא דמילתא ולצאת ידי כל הפוסקים כנ"ל מוסיק את שאר הקניינים.

אמנם, על אף הצורך בריבוי קניינים במכירת חמץ - הנה שני סוגי קניינים לא הזכיר רבינו הזקן.

- ב -

קניין סודר

הקניין הראשון שלא הביא רבינו הוא קניין סודר:

זאת שלא הזכיר לעשות מול הגוי קניין סודר (או "קניין חליפין") הוא לשיטתו שלא מהני סודר לגוי. דכתב רבינו בשולחנו (סי' תמ"א סעיף ט'):
 "ואם הקנה ישראל את החמץ להנכרי קודם הפסח בקנין גמור המועיל להקנותו להנכרי את החמץ שיהיה קנוי לו לחלוטין אף כשהוא מונח עדיין ברשות ישראל כגון שהקנה לו על ידי (ג) קנין סודר או אגב קרקע. . . הרי דינו כאלו לא היה חמצו של ישראל מעולם כיון שכבר נקנה להנכרי לחלוטין קודם הפסח".

ושם בקונטרס אחרון ג' כתב רבינו:

"(ג) [על ידי] קנין סודר כו'. עיין בש"ך (חו"מ סי' קכ"ג ס"ק ל') בשם מהר"מ מינץ ומהרשד"ם, והסכים הוא ז"ל עמהם, והאריך בראיות דנכרי אינו קונה בקנין סודר, ויש לחוש לדבריהם לכתחלה באיסור של תורה. ולכך לא הזכרתי קנין סודר בפנים בסי' תמ"ח, אבל הזכרתי כאן לענין דיעבד, מאחר דיש לסמוך בדיעבד על ר"ת וסיעתו וטוש"ע בחושן משפט ואחרונים כאן".

היינו, שמבאר רבינו שלאור שיטת הש"ך שלא מהני סודר לגוי לא הזכיר קניין זה בסדר המכירה (בשולחנו בסי' תמ"ח, ולאחמ"כ בסדר מכירת החמץ).

(2) מסירת המפתחות הוא משני טעמים, לתת דריסת רגל לקונה בכדי שלא ייראה כהערמה בעלמא, ועוד שיש מקומות שמסירת המפתח הוא קניין. היום לא נהוג להביא מפתח אלא כותבים בשטר שהמפתחות עומדות לרשות הנכרי ואין למחות בידו מלקחתם. (שו"ת צ"צ סי' מ"ה, וראה מ"ש שם שאין זה נגד פסק רבינו הזקן שבפנים); ולהוסיף, שיש מן הרבנים שנוהגים לתת מפתחות אחדים, וכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע (אג"ק ח"ג ע' מ"ג) שלא נוהגים בוה, ע"ש.

[שיטת אדמו"ר הצמח צדק בקניין סודר לגוי - מבואר בפסקי דינים או"ח סי' תמ"ח ע' כ"ח].

אמנם, בשארית יהודה הוסיף אף קניין זה, דכתב (סי' י"א): "ולפי שיש אומרים אין קנין אגב קונה באינו יהודי, ולפיכך לא כתב רבינו הגאון ז"ל קנין זה אלא ליתר שאת, אני רגיל לצוות להוסיף קנין חליפין". ויש מרבני חב"ד הנוהגים כך להוסיף לשאר הקניינים אף את קניין חליפין³.

- ג -

קניין אודיתא

קניין נוסף שלא הזכיר רבינו - 'קניין אודיתא'.

הגמרא במסכת בבא בתרא (קמט, א) מביאה דין 'קניין אודיתא', שהוא דרך להעביר בעלות על ידי הודאה של הבעלים הנוכחי שהנכס שייך לאדם אחר. המקרה המובא בגמרא עוסק בשכיב מרע שרצה להעביר את נכסיו לאדם מסוים, אך לא היה יכול להשתמש בדרכי הקניין הרגילות.

בהבנת מהותו של קניין אודיתא נחלקו הפוסקים. ישנם ראשונים ואחרונים הסוברים שקניין אודיתא הוא קניין מושלם כמו כל דרכי הקניין האחרים - כמשיכה ומסירה. לשיטתם, כאשר אדם מודה ואומר שחפץ זה שייך לפלוני, הרי זו הוכחה לגמירות דעתו המלאה להקנות את החפץ, וברגע שהודה - החפץ עובר לבעלות המקבל באופן מוחלט.

3 אין זה מן הפליאה להוסיף חומרות על סדר מכירת חמץ לרבינו (שהיא לכשעצמה בעלת חומרות רבות על הפוסקים שלפניו). לשם דוגמה החומרה האמורה בפנים להוסיף קניין סודר כדברי המהרי"ל, או החומרה לפרט בשטר את מיני החמץ.

דהנה, רבינו הזקן בשטר המכירה שכתב לא הצריך פירוט מיני חמץ בשטר. והקשה כ"ק אדמו"ר הצ"צ שלכאורה לא קנה כיוון שמכר דבר שאינו מסויים. ותיריך שדווקא אם מוכר דבר שאינו מסויים במעות קצובים לא קנה, אבל כאן שגם המעות לא קצובים אלא כמקח השווה בעיר קנה. אלא שכתב אדמו"ר הצ"צ שנהגו לפרט לכתחילה, וכן כתב בשער הכולל - וכך נהוג.

הסיבה לכך שניתן להוסיף חומרות על מכירת החמץ לרבינו הזקן נעוצה בכך שעם השנים לאחר כתיבת שטר מכירת החמץ לרבינו הזקן נוסף שלב חדש בהליך המכירה: בעוד שבתקופת רבינו הזקן כל יהודי מכר לעצמו את חמצו לגוי ושטר מכירת החמץ נכתב כנוסח מכירה עצמאי, עם השנים קרו מכך מכשולות שונים. רבים לא ידעו משפטי המכירה כתקנה, שכחו קניינים שונים וכדומה. לכן כבר בתקופת אדמו"ר הצ"צ (כפי שרואים מהשו"ת שלו) היה נהוג שיהודי כל עיר ועיר מכרו את החמץ לרב והרב היה מוכר את כל החמץ לגוי כמשפט המכירה.

[עם השנים הרבנים סירבו לכך מסיבות שונות, ונוצר מנהג עד ימינו אנו שיהודי העיר נותנים הרשאה לרבם למכור את החמץ, ולא מכרו לו ממש. עם זאת, מנהג רבותינו נשיאנו עד לכ"ק אדמו"ר זי"ע נותר למכור את החמץ לרב].

נמצא, שעל הנוסח שהציע רבינו הזקן בשטר מכירת החמץ - יהיו שינויים קלים בשטרות המכירה שלנו. בשינויים האמורים שהתרחשו עם השנים ישנם קולות רבות. דסו"ס המוכר לא מכיר את הגוי, ואין הגוי יודע מה נמכר לו (למעט השטרות שבידו). על כן אין מן התמיהה להוסיף בחומרות על סדר מכירת החמץ של רבינו הזקן, לנוכח הקולות שהתווספו בו.

מנגד, ישנם פוסקים הסוברים שקניין אודיתא אינו קניין גמור, אלא רק יוצר התחייבות של המודה להעביר את החפץ, וכל כוחה של האודיתא הוא מדין נאמנות - שאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים כשמעיד לחובתו.

כמו כן, חלק מהפוסקים סברו שקניין אודיתא מועיל רק במקרה של שכיב מרע, אך רוב הפוסקים פסקו שהוא מועיל גם באדם בריא.

והנה, בנוגע למכירת חמץ לגוי באמצעות קניין אודיתא, נחלקו האחרונים. ה'מקור חיים' (לבעל ה'נתיבות' סימן תמ"ח ס"ק ה' ד"ה ולפי"ז) אוסר להשתמש בקניין אודיתא למכירת חמץ לגוי, מכיוון שכלפי שמיים ידוע שזו אינה אמת גמורה. כשיטתו פסק הט"ז בהלכות ריבית (יו"ד קסח ס"ק יד), שאסר על יהודי להלוות בריבית כאשר מודה בשקר שהכסף שייך לגוי.

לעומתם, הקצות החושן (סימן קצ"ד ס"ק ד' מד"ה אמנם אם) האריך להוכיח שקניין אודיתא מועיל בכל המקרים - הן מדאורייתא והן בדרבנן, בדיני ממונות ובאיסורים, בין באדם בריא ובין בשכיב מרע. בדבריו דחה את השיטות הסוברות שקניין זה מועיל רק בבריא או רק מדרבנן, והכריע שזהו קניין גמור המועיל בכל מצב, ומצריך הוספתו לקניינים בסדר מכירת חמץ. וכשיטתו י"ל שס"ל הש"ך, שעל הדין הנ"ל בהלכות רבית חלק על הט"ז (שם בנקודה כ').

- ד -

מחלוקת האחרונים בגדר הודאת בע"ד

ביאור העניין:

בגדרו של "הודאת בעל דין כמאה עדים דמי" נחלקו האחרונים:

המהר"י בן לב סובר שהודאת בעל דין פועלת מדין מתנה וחיוב חדש שאדם מחיל על עצמו. הוא מבסס את דבריו על הקושי שאדם קרוב אצל עצמו, וכשם שקרוב פסול להעיד בין לזכות בין לחובה, כך לכאורה לא היה צריך להיות נאמן על עצמו. לכן הוא מסביר שאין זו עדות כלל, אלא יצירת התחייבות חדשה, כמו אדם שמחליט לתת מתנה לחברו.

הקצות החושן (סי' לד ס"ק ד') חולק על שיטה זו ומקשה עליה שתי קושיות: ראשית, הגמרא אומרת שיש חומרא מיוחדת בהודאת פיו של אדם לעומת עדים - שהודאת פיו אינה ניתנת להכחשה והזמה. והקצות שואל: אם נאמר כמו המהריב"ל שהודאת פיו היא התחייבות חדשה, איך שייך בכלל לדבר על הכחשה והזמה? הרי אדם תמיד יכול להתחייב מרצונו! ומה היתרון של הודאת פיו על עדים? הרי לעניין נאמנות, עדים דווקא נאמנים יותר מהאדם עצמו.

שנית, מדין מודה במקצת שחייב שבועה על השאר - באם נאמר שזו כמתנה, הרי זה כאילו כפר בכל והתחייב מחדש, ומדוע שיתחייב שבועה?

לכן מבאר הקצות החושן שהודאת בעל דין היא מדין נאמנות מיוחדת שחידשה התורה, כפי שלמדים מהפסוק "אשר יאמר כי הוא זה". כשם שהתורה האמינה לשני עדים להעיד על אחרים, כך האמינה לאדם להעיד על עצמו לחובתו, למרות שהוא קרוב אצל עצמו. רק כשמעיד על

אחרים לזכותם אינו נאמן בגלל קורבה.

- ה -

ביאורי ה'צפנת פענח' ע"ד הנ"ל בב' סוגיות בש"ס

והנה, איתא בגמ' דב"ב (לג, א) "קריביה דרב אידי בר אבין שכיב ושבק דיקלא. רב אידי בר אבין אמר: אנא קריבנא טפי, וההוא גברא אמר: אנא קריבנא טפי. לסוף אודי ליה דאיהו קריב טפי. אוקמה רב חסדא בידיה. אמר ליה: ליהדר לי פירי דאכל מההוא יומא עד השתא. אמר: זה הוא שאומרים עליו אדם גדול הוא! אמאן קא סמיך מר? אהאי - הא קאמר דאנא מקריבנא טפי. אביי ורבא לא סבירא להו הא דרב חסדא, כיון דאודי - אודי".

היינו שקרובו של רב אידי הניח בירושתו דקל ליורשיו ונחלק רב אידי עם קרוב אחר מי יותר קרוב - עד שהודה האחר שרב אידי יותר קרוב. היות שכך חזר רב אידי ותבע גם את כל הפירות שאכל השני; רב חסדא פסק שאינו צריך להחזיר ואילו אביי ורבא פסקו שכן צריך להחזיר מכורח הודאתו.

ב'צפנת פענח' (הלכות נערה בתולה פ"א ה"א) תלה סוגיא זו בחקירה הנ"ל: ". . . והטעם משום דס"ל דמן ההודאה אין ראייה שהיה המעשה רק דגבי ממון מ"מ נתחייב בהודאה כמו הך (דב"ב ד' קמ"ט) וזהו המחלוקת דשם (ד' ל"ג) בהך דרב אידי בר אבין דר"ח ס"ל דא"צ לשלם הפירות של קודם ההודאה משום דס"ל דזה הוה רק חיוב חדש ורק מכאן ולהבא ואביי ורבא לא ס"ל כן . . ."

כלומר, מבאר ה'רוגוצ'בי' דפלוגתת ר"ח ואביי ורבא הוא בחקירה הנ"ל בגדר של הודאת בע"ד, דרב חסדא ס"ל דזהו גדר התחייבות ולכן לא התחייב אלא מכאן ולהבא, ואביי ורבא ס"ל דזהו גדר נאמנות ובירור - וסו"ס התברר שדקל זה של רב אידי היה, ולכן יחזיר גם את הפירות.

והנה, איתא בגמ' דב"ב (ג, א): "תני רבי חייא, מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום, והעדים מעידים אותו שיש לו חמשים זוז נותן לו חמשים זוז, וישבע על השאר, שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים, מקל וחומר". ומבארת הגמ' בהמשך: "ומאי קל וחומר? - ומה פיו שאין מחייבו ממון - מחייבו שבועה, עדים שמחייבין אותו ממון - אינו דין שמחייבין אותו שבועה. ופיו אין מחייבו ממון? והא הודאת בעל דין כמאה עדים דמי! - מאי ממון - קנס. ומה פיו שאין מחייבו קנס - מחייבו שבועה, עדים שמחייבין אותו קנס - אינו דין שמחייבין אותו שבועה".

ובשטמ"ק הקשה על ההו"א בגמ' דאין פיו מחייבו ממון, דלכאורה הרי הגמ' עצמה שם עסקה בדין מודה במקצת, דאדם מתחייב בזה בהודאת פיו, ומה ההו"א שאין פיו מחייבו ממון? - וכי לא ס"ל לגמ' ד"הודאת בע"ד כמאה עדים דמי?"

ומבאר ה'צפנת פענח' שם, דכשהגמרא אמרה "מה לפיו שאינו מחייבו ממון" היא ידעה שאדם יכול לחייב עצמו בממון (וכנ"ל, כדמוכח ממודה במקצת), אלא ס"ל לגמ' שזה גדר חיוב חדש ולא בירור כמו עדים. ועל זה משיבה הגמרא שזה גדר בירור ונאמנות מהא דכמאה עדים נמי - וא"כ אין זה חיוב חדש. ושוב אומרת הגמ' שזה גדר חיוב, מהא דמודה בקנס שאינו חייב

כיוון שאין בו גדר בירור המעשה.

ובלשונו: "ובזה ג"כ כוונת הגמ' דב"מ (דף ג, ב) דאמר שם דהודאה לא מחייב ומקשה שם והא הודאת בעל דין כו', ומתרץ שם קנס, וזה ר"ל הס"ד דהודאה לא מברר שהדבר היה כך רק שמחייב עצמו, והקשה דהא קיימא לן כמו העדים ר"ל גדר בירור ותירץ קנס".

והנה, בפשטות כוונת ה'צפנת פענח' בחקירה זו, היא על דרך המחלוקת של הקצות החושן ומהריב"ל בגדר הודאת בעל דין, האם היא התחייבות חדשה או נאמנות שמקורו מפסוק אשר יאמר כי הוא זה, וכך הבינו האחרונים את דבריו.

אמנם, אם זה הפשט בדבריו, הרי בנוסף לכל הקושיות ששאל הקצות החושן על סברא זו, תקשה במיוחד השאלה ששאל הקצות מהמשך הסוגיא בב"מ שפורכת את הק"ו, שיש חומרא בפיו על עדים "מה לפיו שאינו בהכחשה והזמה" (ביאור שאלה זו הובא לעיל). דלאחר שפירש הצפע"נ שהגמרא מסיקה מהא דקנס, דפיו אינו גדר בירור אלא חיוב, איך נאמר שיש חומרא לפיו שאינו בהכחשה והזמה? ובלשון הקצות [כדלעיל]: "ואי נימא טעמא דפיו משום מתנה וחיוב א"כ איך שייך ביה הכחשה והזמה והא ודאי במתנה מצי יהיב, ומאי אולמיה דפיו יותר מעדים והא לענין נאמנות אדרבה עדים נאמנין יותר מפיו".

- 1 -

ביאור ועומק חדש במח' מהריב"ל והקצות

ואולי יש לומר ולבאר בדרך אפשר אופן חדש להבין את מחלוקת המהריב"ל והקצות החושן.

היסוד של הביאור הוא שהמחלוקת אינה אם ההודאה יוצרת התחייבות חדשה או מהווה נאמנות, אלא מהו בדיוק תוכן הנאמנות שהתורה נתנה כאן:

האם התורה נתנה נאמנות לאדם על עצם המעשה שהיה - כלומר שאנחנו מאמינים לסיפור שלו שכך באמת קרה, או שמא התורה חידשה דבר אחר: שאנחנו מקבלים את ההודאה הממונית שלו ומחייבים אותו לשלם, גם כשאין לנו שום וודאות אם המעשה שהוא מספר עליו באמת התרחש. לפי הצד השני, מבחינת בית דין זה נחשב כחיוב חדש, לא כי האדם מתחייב מחדש, אלא כי אין לנו שום ידיעה אם המעשה המקורי באמת קרה.

ולכאורה ה'צפנת פענח' במקו"א - בשו"ת (סי' נ"ג) - מגדיר את הצד השני "דכך הדין דעל ידי הודאה נתחייב".

[הך דב"מ (דף ג', ב) שם ר"ל אם הודאת בעל דין הוי כמו בירור דחייב לו או דרך דכך הדין דעל ידי הודאה נתחייב, ובזה פלוגתא דאמוראי בב"ב (דף ל"ג, א) גבי הך דקריביה, וזה דאמר בגמ' ב"מ והא קי"ל כו' כמאה עדים דמי גדר בירור].

לפי ביאור זה, מתיישבת היטב הקושיא אלימתא הנ"ל של הקצות על המהריב"ל. דהלוא לפי שני הצדדים בחקירה, יש כאן סוג של נאמנות שהתורה נתנה לאדם המודה. אלא שפליגי האם הנאמנות היא של בירור המעשה כמו עדים, או נאמנות של החיוב, שאנו מקבלים את

הודאת פיו המחייבו ממון. ושפיר דברי הגמרא שיש חומרא מיוחדת בפיו של אדם לעומת עדים, שאי אפשר להכחיש או להזים אותו.

ביאור הזה גם מבאר היטב את דברי ה'צפנת פענח' בדין של רב חסדא, שאדם שהודה שדקל מסוים שייך לחברו לא צריך להחזיר את הפירות שכבר אכל ממנו - ולעיל הובא פירוש ה'צפנת פענח' שזה חיוב חדש מכאן ולהבא. ולפי דברינו, הכוונה שאני מאמין לחיוב של מה שהתחייב בהודאתו, וכיוון שהוויכוח ביניהם היה רק על הדקל מכאן ולהבא, אין סיבה שיחזיר פירות שכבר אכל.

גם שאר הקושיות של הקצות החושן מתיישבות לפי הסבר זה. דהנה, ידוע הכלל ש"כל האומר לא לזויתי כאילו אומר לא פרעתי" - שהקצות הקשה כיצד יתחייב בהודאת פיו, הרי האדם בא לפטור את עצמו ולא ליצור חיוב חדש - "והתם ליכא למימר שהוא בתורת חיוב חדש דהא אדרבה הוא בא לפטור עצמו בטענת פרעתי". ולפי דברינו מובן: אנחנו מקבלים את הודאתו שלא לזוהי, וממילא ברור שגם לא פרע, גם אם אין לנו שום ידיעה אם זה באמת מה שקרה.

כך גם מובן מדוע אדם שמודה על חוב ישן לא צריך לומר "אתם עדי" (קושייתו הנוספת של ה'קצות') - כי זו פשוט קבלת הודאתו, גם אם איננו בטוחים שכך היה המעשה.

- 2 -

שיטת רבינו הזקן בהנ"ל

והנה, במקום אחר מבאר רבינו הזקן שבדיני ממונות הודאת אדם שכספו שייך לאחר מועילה ומקנה את הכסף לאותו אחר (גם אם ידוע שזו הצהרה לא אמיתית), זאת בשונה מהמדובר בהתרת איסור - שם הודאה שקרית אינה מועילה כלל. לפי דברינו עניין זה מובן היטב: ההודאה מחייבת אותו מכאן ולהבא מדין הודאת בעל דין, גם אם היא שקר. אבל היא לא יכולה להתיר איסור, כי אין כאן בירור אמיתי של מה שקרה במציאות.

[אעתיק ואבאר את דברי רבינו האמורים - והם מהלכות רבית ועסקה:

רבינו הזקן דן במנהג שהיה קיים בחלק מהמקומות, שבו היו כותבים שטרי חוב בדרך של "היתר כסף". כלומר, הלווה כביכול מוכר ללווה כסף צרוף במחיר נמוך משמעותית משווי האמיתי, כאשר התשלום אמור להתבצע מיד באותו יום. אם הלווה לא משלם מיד, הוא מתחייב לשלם בתאריך עתידי סכום גבוה יותר, שנקבע מראש כקנס. בשטר החוב, הלווה מצהיר שיש ברשותו את כל הכסף הצרוף שהוא מוכר.

הסיבה שהלווה צריך להצהיר שיש ברשותו את הכסף היא כי אסור למכור דבר שאין ברשותו במחיר נמוך מערכו האמיתי תמורת תשלום מוקדם - אפילו אם מדובר בהקדמת התשלום בשעה אחת בלבד משום דיני ריבית.

רבינו הזקן קובע שזהו מנהג לא ראוי, כי הצהרה שקרית (שיש ללווה את הכסף הצרוף) אינה מועילה להתיר את האיסור. הוא וכאן הוא מבאר את הנ"ל: החילוק בין דיני ממונות בהם

הודאת אדם שהמעוות של חבריו הוא זוכה בהם אף אם אינו כך, לבין התרת איסור בה הודאה שקרית אינה מועילה.

וז"ל רבינו הזקן (הלכות ריבית והלכות עיסקא סעיף מ"ו): "ומה שנוהגין במקצת מקומות לכתוב שטרי חובות על צד היתר כסף שההיתר הוא שהלוה מוכר לו כסף צרוף בפחות הרבה משויו ליתן מיד בו ביום ואם לא יתננו יתחייב לשלם לזמן פלוני כך וכך כפי הריוח שמתפשר עמו בדרך קנס והלוה מודה שיש לו כל הכסף ברשותו עכשיו כדי שיהיה מותר למכרו בפחות משויו בשביל שמקדים לו המעות שאם אין לו כל הכסף אסור להקדים לו המעות אפילו שעה אחת לנתנת הכסף כשמוכרו לו בפחות משויו כמו שנתבאר למעלה. אין זה מנהג יפה כי הודאה לשקר אינה מועלת כלום כמו שנתבאר שם שאף שמועלת בדיני ממונות שאם אדם מודה שהמעוות שבביתו הן של חבריו זכה בהן חבירו בהודאה זו אף שידוע שאינן של חבריו מכל מקום להתיר איסור אין הודאת שקר מועלת כלום".

- ח -

ע"פ הג"ל מובן מדוע לא הביא רבינו אודיתא במכירת החמץ

ולפי ביאור זה שביארנו קודם, אפשר לבאר באור חדש מדוע רבינו הזקן לא הזכיר את קניין אודיתא בשטר מכירת חמץ, שלא כמו הקצות החושן (דלעיל, סי' קצ"ד סעיף ד') שסובר שצריך להזכיר אותו.

וזאת לפי האמור, 'הודאת בעל דין' היא דין מיוחד בהלכות ממונות - התורה אמרה שכשאדם מודה, אנחנו פועלים על פי הודאתו בענייני ממון. אבל הודאה כזו לא יכולה להשפיע על איסור חמץ, כי לעניין איסורים אנחנו צריכים לדעת מה באמת קורה במציאות, ולא מספיק שנקבל את ההודאה הממונית.

[ויש להוסיף על האמור ולדייק: אולי י"ל כשרבינו הזקן מבאר שהודאה לא מועילה לאיסורים, הוא מתכוון דווקא למקרה שידוע לנו בבירור שההודאה היא שקר, שבמקרה כזה, ההודאה אמנם תועיל לחייב אותו בממון, אבל לא תוכל להתיר איסור. אבל בהודאת בעל דין רגילה, שאיננו יודעים אם היא אמת או שקר, יתכן שההודאה תועיל גם לעניין איסורים. ודו"ק].



על כתב ידן או על מנה שבשטר הם מעידים*

הגאון החסיד הרב שלום שפאלטר שליט"א

ראש ישיבת תורת"ל מוריסטאון

בעמח"ס עטרת צבי, שערי שלום ועוד

[למד בישיבתנו הק' תשכ"ט – תשל"א]

- א -

בכתובות דף כ, ב איתא במשנה: זה אומר זה כתב ידי וזה כתב ידו של חברו . . . הרי אלו נאמנין. זה אומר זה כתב ידי וזה אומר זה כתב ידי צריכים לצרף עמהם אחר דברי רבי, וחכמים אומרים אינם צריכים לצרף עמהם אחר אלא נאמן אדם לומר זה כתב ידי. ובגמ' שם: כשתמצוי לומר לדברי רבי על כתב ידן הם מעידים לדברי חכמים על מנה שבשטר הם מעידים, ע"ש.

ובביאור פלוגתתם כתב המאירי (וכן משמע לכאורה גם בתוס' רי"ד) וז"ל: שלדברי רבי על כתב ידן הם מעידין, כלומר כשמקיימים את השטר לפני ב"ד באותן העדים החתומים עצמם אין כוונתם לשאול להם אם ראו המעשה כמו שכתב בשטר . . . שאין השאלה אלא כשאלת שאר עדים המקיימים ששואלים להם אם זהו כתב ידן אם לאו, הלכך צריך שניים לכל כתב . . . ולדברי חכמים על מנה שבשטר הם מעידים ר"ל שכל ששואלים לעד החתום בשטר אינו אלא אם ראה המעשה אם לא, וכשהעיד כל א' על חתימת ידו הרי יש לנו שני עדים על ראיית המעשה, ע"ש.

ובהשקפה ראשונה משמע דמבאר דפלוגתתם הוא דרבי ס"ל דהקיום בעדים החתומים בשטר הוא כמו הקיום ע"י עדים אחרים שמקיימים את חתימת העדים שלכן צריכים שני עדים על כל חתימה גם כשהעדים מקיימים את חתימתן, וחכמים ס"ל דהקיום ע"י עדים החתומים בשטר הוא גדר דין קיום אחר מקיום שע"י שני עדים אחרים, דשם הוה הקיום רק על חתימתן, משא"כ כשהעדים בעצמם מקיימין חתימתן תקנו חכמים שהקיום יהיה על המנה שבשטר שלכן סגי בקיום של כל עד על חתימתו בלי צירוף עד אחר.

אולם צ"ע בזה דמהיכי תיתי לומר ולהרחיק פלוגתתם עד כדי כך שלדעת רבי ישנו דין קיום א' ולדעת חכמים ישנם ב' דיני קיום שונים. וצ"ע שוב מהו סברת מחלוקתם בזה.

גם צ"ע דמה מהני לחכמים מה שמעידים על מנה שבשטר, הרי מכיון דאינם מעידים על כתב ידן הרי זה רק כמלוה על פה ואיך גובין ע"י שטר זה מנכסים משועבדים, (וזהו באמת סברת רבי דעל כתב ידן הם מעידים דבלי זה יהי' החוב רק מלווה ע"פ וכמ"ש בפנ"י וחתם סופר). ובנתיבות (סימן מ"ו סקי"א) כתב דצריך לומר שהוא מקולי קיום, דמכיון שנתקיים עצם

* הנני בזה להשתתף בכתיבת מאמר לכבודו של האי גברא רבא הגאון החסיד המפורסם הר"ר יחיאל מנחם מענדל שליט"א.

זיתי ללמוד בישיבת תו"ת ברינוא באותה כיתה יחד עם הרב, וקרבני מאוד ולמד אתי בחברותא חוץ מסדרי הישיבה, ועור לוי בזה להתאקלם באווירת הישיבה. וחייב אני לו בזה יישר כח גדול.

מעשה ההלואה שכתוב בשטר שוב לא הצריכו חכמים קיום ולא חששו שמא זייף השטר, ע"ש.

אלא דלפי"ז צ"ע דא"כ מהו סברת רבי ולמה לא ס"ל לרבי ג"כ שיהא מספיק כאן מה שמעידים על המנה שבשטר משום שבקיום הקילו. ובחתם סופר (משנת תקע"ג) כתב דטעמא דרבי דמחמיר בקיום הוא משום דס"ל דמודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, וחכמים דס"ל דעל מנה שבשטר הם מעידים ומהני משום שבקיום הקילו הוא משום דס"ל שמודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו, ע"ש.

אמנם צ"ע בזה (וכמו שהקשה בשערי יצחק סי' י"ג) דהרי קי"ל כחכמים דעל מנה שבשטר הם מעידים (כמבואר בשו"ע שם סי' מ"ו ס"א), וקי"ל ג"כ כמאן דאמר דס"ל דמודה בשטר שכתבו צריך לקיימו (כמבואר בשו"ע שם סי' מ"ו ס"א), וא"כ סתרי שני פסקי הלכה אהדדי (אם א' תלוי בהשני כדברי החתם סופר).

- ב -

והנה בתוס' רי"ד כאן כתב לדעת רש"י שמ"ש רש"י בדף כא, א בד"ה לדברי חכמים וז"ל "אנחנו ראינו המלווה וחתמנו" כוונתו של רש"י הוא שכך צריכים העדים לומר ורק באופן כזה ס"ל לחכמים דעל מנה שבשטר הם מעידים, אבל אם אינם מעידים בפירוש על ההלוואה גם לחכמים צריכים לצרף עמהם אחר, ע"ש.

אמנם בשטמ"ק הביא מתלמידי רבינו יונה דמפרשי שיטת רש"י שרבי וחכמים נחלקו כשהעדים אינם זוכרים את מעשה ההלוואה דלרבי על כתב ידן הם מעידים ולחכמים גם בזה ס"ל דעל מנה שבשטר הם מעידים, (אלא דכתב דהיכא דזוכרים את ההלוואה גם רבי מודה לחכמים דעל מנה שבשטר הם מעידים, ועי' לקמן), ע"ש.

ולשיטת זו צ"ע באמת מהו כוונת רש"י בכתבו "אנחנו ראינו המלווה וחתמנו" שמזה דייק התוס' רי"ד דס"ל לרש"י דצריכים לזכור ולהעיד בפירוש על המעשה, דלשיטת תלמידי רבינו יונה צ"ע כוונת רש"י בזה. גם צ"ע בעצם דברי תלמידי רבינו יונה דאיך יתכן לומר שיהא נחשב כאילו מעיד על מנה שבשטר בזמן שאינו זוכר בכלל את ההלוואה.

גם יש לדייק בדברי רש"י מ"ש אנחנו ראינו המלווה וחתמנו, הרי לחכמים על מנה שבשטר מעידים וא"כ מה נפק"מ לומר "חתמנו", הרי בזה מעידים כל כתב ידן. גם יש לדייק בדברי רש"י שלפנ"ז בד"ה "על כתב ידן" שכתב "הן באין להעיד כשמקיימין השטר בב"ד", מהו הדיוק במ"ש "הן באין" ומה מוסיף בזה רש"י על פי' הפשוט.

- ג -

והנראה לומר בזה בהקדים, דהנה איתא לעיל במשנה בדף י"ח ע"ב: העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו פסולי עדות היינו הרי אלו נאמנים. ובתוס' ד"ה הרי אלו נאמנים כתבו: וא"ת ולמה נאמנים והא מיגו במקום עדים הוא דאנן סהדי שלא היו אנוסים. . וי"ל כיון שהצריכו חכמים קיום הכא לא חשיב כלל קיום מה שאומרים כתב ידנו הוא זה כיון דאינהו גופייהו אמרי תוך כדי דיבור קטנים או אנוסים היינו, ע"ש.

ובביאור תירוצ' התוס' כתבו האחרונים בכמה אופנים ומהם:

א) דבקושייתם ס"ל תוס' דאע"פ דתיקנו חכמים דין קיום הרי זה רק דנתקיים הגדתם משעת החתימה, היינו דע"י הקיום איגלאי מילתא למפרע והשטר בעצמו מעיד (מכח אנן סהדי) דעדים כשרים היו, ובתירוצם חידשו דענין הקיום אינו רק גילוי מילתא דהשטר אינו מזוייף וכשמקיים את השטר איגלאי מילתא למפרע דהי' הגדה משעת החתימה, אלא דהקיום פועל עכשיו על החתימה דין הגדה, היינו דבזה שתיקנו חז"ל דין קיום הפקיעו כל דין עדות מחתימה זו עד שיתקיים ואז (כשמתקיים) נעשה ההגדה, (ולכן יכולים לחזור בתוך כדי דיבור מהקיום, ולא הווי מיגו במקום עדים).

ב) דגם בתירוצם ס"ל להתוס' דהקיום הוה הוא רק גילוי מילתא דהשטר אינו מזוייף וא"כ נשאר ההגדה שמשעת החתימה, אלא דחידשו דמכיון דצריך קיום א"י חשיב קיום בכלל אם אמרו בתוך כדי דיבור דאנוסים היו דהרי לפי דבריהם אין כאן קיום כלל על החתימות, מכיוון דלפי דבריהם אנוסים היו, אבל אם יש קיום טוב, אזי ה"ז גילוי מילתא דעצם החתימה שבשטר הוא חתימה כשירה וכל ההגדה היתה כבר אז בשעה שחתמו (ועיין בזה באורך בספר משכנות הרועים אות קצ"ד - ר"א שמביא ומבאר כל השיטות).

ובקיצור היוצא מזה דחלוק אופן הראשון מאופן השני, דלפי אופן הראשון נעשה ונגמר כל הגדת העדות על עצם המעשה רק בשעת הקיום מכיוון דבלי הקיום אין כאן עדיין שום הגדה (מדרבנן), משא"כ לאופן השני נשאר הגדת העדות, משעת החתימה והקיום הוא רק דבר צדדי בכדי להוריד חשש זיוף.

- ד -

וי"ל דבסברא זו נחלקו רבי וחכמים כשהעדים החתומים בשטר באים הם בעצמם לקיים את השטר, דרבי ס"ל דעל "כתב ידן הם באים להעיד כשמקיימין את השטר בבי"ד" (לשון רש"י), והיינו (באופן הראשון דלעיל) שהם באים עכשיו להעיד ולעשות את חתימתן לחתימה כשירה, דעד עכשיו אין חתימתן נחשבת חתימה בכלל, ורק עכשיו נעשית חתימתן כהגדה.

וזהו מה שמדייק רש"י לכתוב הן באין להעיד היינו דרק עכשיו הן באים להעיד ולעשות את חתימתן לחתימה כשירה שיהא נחשב להגדה, וכמו שבאם היו באים עדים אחרים להעיד על החתימה של העדים החתומים בשטר, צריכים שני עדים על חתימה וחתימה, כמו"כ כשהעדים החתומים באים בעצמם צריכים הם לצרף עמהם עוד עד אחד מכיוון דרק עכשיו נעשו החתימות לחתימות כשירות ולדין הגדה.

אמנם חכמים י"ל דס"ל (באופן השני דלעיל) שכל ענין הקיום הוא רק גילוי מילתא דהשטר אינו מזוייף אבל עצם ההגדה היא משעת חתימת השטר, וא"כ העדים שמקיימים עכשיו את השטר אינם מעידים על דבר חדש כי הגדתם כבר היתה בעת החתימה, ולכן מספיק שכל אחד יעיד רק על חתימתו כי קיומו באה בהמשך לעדות שכבר העיד מקודם.

וזהו כוונת רש"י במ"ש "אנחנו ראינו המלווה וחתמנו", די"ל דאין כוונת רש"י לומר דכן צריכים העדים לומר (וכמ"ש בתוס' רי"ד, אלא כדס"ל לתלמידי רבינו יונה כדלעיל) אלא דכוונתו להסביר דמכיוון דהעד מעיד על מה שכבר העיד מקודם שהרי הוא בעצמו ראו את המלווה וחתם, לכן ס"ל לחכמים דמהני גם בלי צירוף עד אחר שהרי ההגדה שבשטר כבר

נגמרה בזמן החתימה.

ולפי"ז גם כשעדים אחרים מקיימים את השטר אין הפירוש שהם עושים שהגדת העדים החתומים על השטר נעשית רק עכשיו כשמקיימים את השטר, שהרי הגדת העדים החתומים לא מתבטלת בכלל והגדתם שמשעת החתימה נשארת, והא דבעינן ב' עדים על כל חתימה הוא רק משום דעד א' אינו נאמן מכיוון שהוא מעיד על אדם אחר, ורק בעד המעיד על חתימתו מכיוון שהקיום בא בהמשך למה שחתם כבר והגדה שבשטר הלא היא ההגדה שנשארה, לכן מהני עדותם על חתימתו בלי צירוף עד אחר.

- ה -

וי"ל דזהו כוונת המאירי (שאין כוונתו לומר שלדעת חכמים ישנם שני אופני קיום, א' ע"י עדים אחרים שאז מעידים על כתב ידם, ב' ע"י עדים החתומים שאז מעידים על מנה שבשטר, כ"א) דבכל אופן שמקיימים את השטר ס"ל לחכמים שעל מנה שבשטר הם מעידים כי סו"ס המעיד הוא העד החתום בשטר כי העיקר היא ההגדה שבשטר, ורק מכיוון שהעד החתום בעצמו הוא העד שמקיים עכשיו את השטר לכן מספיק שהוא בעצמו מעיד על חתימתו בלי צירוף עד אחר.

וזהו מ"ש "שכל ששואלים לעד החתום בשטר אינו אלא אם ראה המעשה אם לא וכשהעיד כל אחד על חתימת ידו הרי יש לנו שני עדים על ראיית המעשה", דלכאורה הרי דברי המאירי סותרים את עצמם שבתחילה כתב ששואלים את העדים אם ראו המעשה ולבסוף כתב דכשהעדים מעידים כל אחד על כתב ידו יש לנו שני עדים על ראיית המעשה, הרי העדים לא ענו על שאלת הבי"ד רק אמרו כתב ידינו הוא זה (כמפורש במשנה), ואיך יש לנו ב' עדים על ראיית המעשה.

אמנם ע"פ הנ"ל מובן שפיר דאין כוונת המאירי דכך באמת שואלים הבי"ד את העדים אם ראו המעשה, רק כוונתו הוא דמכיוון שהעיד בעצמו מקיים את השטר, הרי הוא מתחבר לעצם הגדתו שהי' ונשאר בהשטר, ולכן עי"ז שאומר כתב ידי הוא זה הרי זה כאילו אומר שראה את המעשה ולכן מספיק שכל אחד מעיד על כתב ידו, משא"כ כשעדים אחרים מקיימים את השטר אע"פ שגם אז העדים החתומים מעידים על המנה שבשטר מ"מ בעינן ב' העדים על כל חתימה בכדי שיהא העד שבשטר מעיד על המנה שבשטר.

- ו -

ועפ"ז מובן גם כן מה שלדעת חכמים אי"ז רק מלווה ע"פ כי אם דהוה מלווה שבשטר, מכיוון דאין הפירוש לחכמים דהם מעידים עכשיו על המנה שבשטר (שאו באמת זה מלווה ע"פ), כ"א שבזה שמעידים עכשיו הרי הם מקיימים את חתימתם והגדתם שבשטר ומתחברים להגדתם, וא"כ שפיר הוי מלווה בשטר.

ועפ"ז מובן ג"כ סברת מחלוקתם של רבי וחכמים בהא דבקיום הקילו, דטעמם של חכמים דס"ל דבקיום הקילו הוא משום דהקיום אינו דאז נעשה ההגדה אלא דההגדה שבשטר נשאר בתוקפו, ורק דצריכים להוריד דבר צדדי, ולכן ס"ל דבקיום הקילו, והעדים החתומים בשטר

כשבאים לקיים את השטר מספיק שכל א' יעיד על חתימתו ובוזה ה"ה שניהם מתחברים לעצם הגדתם שבשטר, (משא"כ בעדים אחרים לא שייך לומר בקיום הקילו שהרי צריכים ב' עדים על כל חתימה וחתימה).

אמנם רבי דס"ל דהגדתם שבשטר נתבטל וצריכים עכשיו לעשות שהעדים שבשטר יהיו כהגדה חדשה, אבל לפועל הרי אינם מעידים מחדש על המעשה ורק מקיימים את חתימתם ואומרים כתב ידינו הוא זה (כמפורש במשנה) ועי"ז נעשו חתימתן להגדה חדשה כעת, לכן ס"ל לרבי דא"א להקל בדין קיום ובעינן ב' עדים על כל חתימה וחתימה גם כשהעדים בעצמם מקיימים חתימתן.

- 2 -

והנה עפ"ז נראה דיש לבאר גם המשך הגמ', דהגמ' מקשה פשיטא ומתרץ מהו דתימא לרבי ספוקי מספקא ליה אם על כתב ידם הם מעידים או על מנה שבשטר הם מעידים ונפקא מיניה היכא דמית חד מינייהו לבעי שנים מן השוק להעיד עליו דאם כן קנפיק נכי רבעא דממונא אפומא דחד סהדא, והכא לחומרא והכא לחומרא, קמ"ל לרבי מיפשט פשיטא ליה בין לקולא בין לחומרא, ע"ש, וברש"י שם בד"ה ונפקא מיניה כתב לבאר: דדלמא על מנה שבשטר הן מעידין וכי אומר זה כתב ידי נפיק פלגא דממונא אפומא וזה שמעיד עמו על חתימתו לא מעלה ולא מוריד דאינו צריך לו, וכי הדר מצטרף עם ההוא מן השוק להעיד על חתימת המת הדר נפיק ריבעא דממונא אפומא, אשתכח דכוליה ממונא נכי ריבעא נפיק אפומא ואנן ע"פ שנים עדים בעינן חצי דבר על פיו של זה וחצי דבר על פיו של זה, עכ"ל, ע"ש.

ולכאורה צ"ע בזה שהרי מה שמוציאין הממון ה"ה ע"י השטר, ומכוין דלחכמים על מנה שבשטר מעידים א"כ גם העדים המקיימים את השטר מעידים רק על כשרות העדים שחתמו בהשטר, אבל מה שמוציא הממון מהלוה הר"ז ע"י עידי השטר, וא"כ כל עד החתום מוציא חצי הממון, וזה שמקיים את החתימה ה"ה רק גורם שהעד החתום בהשטר יכול להוציא הממון, וא"כ אין זה שהעד החי כשמעיד על חתימתו ועל חתימת העד המת (ביחד עם עוד עד) מוציא נכי ריבעא דממונא, דהרי לפועל מה שמוציא הממון הר"ז השטר, ובהשטר חתום העד השני ועל ידו מוציאים חצי הממון, ומהו כוונת הגמ' שע"י יוצא נכי ריבעא דממונא.

אמנם ע"פ המבואר לעיל מובן שפיר, דהנה עוד חילוק גדול יש לבין אופן הראשון לאופן השני דלעיל, דלאופן הראשון דנתבטל ההגדה שבשטר וצריכים קיום בכדי לעשות החתימה כהגדה חדשה, אזי מה שמוציאין הממון בפועל מהלוה ה"ה ע"י עידי השטר שאומרים עכשיו (בהגדה חדשה) שהלוה חייב, ובוזה אה"נ דכל א' מעידי החתימה מוציאים חצי הממון. אבל לפי אופן השני דבעצם נשאר ההגדה שבשטר ולא נתבטל בכלל ואעפ"כ תקנו חכמים דין קיום מחשש מזויף, הרי מה שמוציאין הממון לפועל מהלוה ה"ה ע"י עידי הקיום כי מצד עידי החתימה אע"פ שנשאר הגדתם א"א להוציא בפועל הממון מהלוה שהרי תקנו חכמים דין קיום, ורק ע"י הקיום מוציאים את הממון בפועל, ובהקיום הרי העד החי קיים את חתימתו ועי"ז מוציאים חצי הממון, וכשמקיים (ביחד עם עוד עד) חתימת השני מוציאים עוד ריבעא דממונא על ידו.

וא"כ שפיר מובן כוונת הגמ' דלחכמים דס"ל דעל מנה שבשטר הם מעידים (וכמו"כ אם רבי

הי' מסופק בזה), והפי' הוא כמ"ש לעיל דס"ל באופן השני דלא נתבטל ההגדה שבהשטר, א"כ יוצא דמוציאין נכי ריבעא דממונא אפומא דחד. וזהו דיוק לשון הגמ' "קנפיק" היינו דמסתכלים במה שבפועל עושה ה"קנפיק" הממון, וזה נעשה "אפומא" דחד היינו דאינו יוצא ע"י השטר כ"א ע"י מה שמקיים עכשיו את חתימת העדים היינו ע"י "אפומא", ורק אז נעשה דיוצא נכי ריבעא דממונא, משא"כ אם הי' מתבטל ההגדה שבשטר והקיום הי' עושה דנעשה כהגדה חדשה הרי לפועל יוצא הממון ע"י ההגדה שבשטר ואז יוצא חצי ע"י כל או"א מהעדים החתומים בו ולא היה קשה קושית הגמ'.

- ה -

ומנא אמינא לה, דהנה לקמן בהסוגיא דעד ודיין אין מצטרפין כתב הרמב"ן (אחרי שהביא דברי רש"י לפרש מ"ש רבא אמאי דקא מסהיד דיינא לא דמסהיד סהדא, דפי' רש"י דעדי השטר מעידין על מנה שבשטר כרבנן, והדיינים מעידין בפנינו נתקיים) וז"ל: ואיכא למידק עלי' א"כ אפילו שנים מעידיים על חתימת ידי עד אחד וא' אומר זה כתב ידי, נימא אמאי דקא מסהיד סהדא לא קא מסהדי הנך, ולא מילתא היא משום דהתם כיון דאמרי זה כתב ידו של פלוני ודאי זהו כתב ידו ואותו הכתב הוא מעיד על מנה שבשטר ומצטרף עם חבירו, שהעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד, וכיון דמקיימא שטרא ממילא נפיק ממונא אפומייהו, אבל דייני אשטרא גופא לא קמסהיד דמעלי' הוא דאיהו לא ידע ודלמא מזויף הוא אלא אפומא דאחרינא, וכתב ידו של העד לא נתקיים בזו העדות של הדיין. . הלכך אין כאן צירוף למנה שבשטר, עכ"ל, ע"ש.

וכוונתו בפשטות הוא דהעדים שמעידים על כתב ידו של השני מעידיים שזהו כתב ידו של השני ועי"ז הכתב בעצמו מעיד על מנה שבשטר, וגם העד שמעיד על חתימתו עי"ז הכתב שלו בעצמו מעיד על המנה שבשטר, וא"כ יש כאן צירוף של שני עדים על המנה שבשטר, משא"כ הדיין אינו מעיד בכלל על כתב ידו של העד, כי אינו יודע אם זהו באמת כתב ידו, וא"כ אין כאן צירוף של שני עדים על מנה שבשטר.

אמנם צ"ע מה שהוסיף הרמב"ן "שהעדים החתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד", הרי העיקר הוא שישנם כאן שני עדים המעידים על המנה שבשטר ואפילו אם לא נימא שנחקרה עדותן בבי"ד הרי מכיון שישנם שני עדים המעידים על כתב ידו של זה, והעד השני מעיד על כתב ידו הרי עי"ז גופא עידי השטר מעידיים עכשיו על המנה שבשטר" ומהי מוסיף בזה הרמב"ן.

וכמו"כ צ"ע מה שמוסיף עוד "וכיוון דמקיימי שטרא ממילא נפיק ממונא אפומייהו", הרי כבר כתב לפני זה דשניהם מעידיים על מנה שבשטר ובפשטות עי"ז מוציאין הממון ומהו כוונתו בהוספה זו.

- ו -

אמנם ע"פ כל הנ"ל דבר גדול משמיענו הרמב"ן בהוספות אלו, דבהוספה הראשונה כוונתו לומר מ"ש לעיל דלשיתת חכמים אין הפירוש דע"י הקיום נעשה כאן כהגדה חדשה, אלא דע"י הקיום מורידים רק דבר צדדי והיינו חשש זיוף, אבל גם בלי הקיום עצם ההגדה הי' ונשאר

החתימות שחתמו בהשטר ומשום "שהעדים החתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד".

ובמילים אחרות לגבי עצם התירוץ והחילוק שבין שני עדים המעידים על חתימת העד השני לדיין המעיד הי' מספיק מ"ש הרמב"ן עד הוספה זו, אלא שבינתיים מסביר הרמב"ן שאין הפירוש דהא שע"י שהעדים מעידים על חתימת השני שע"ז נעשה שהעד בעצמו מעיד על המנה שבשטר ביחד עם העד המעיד על חתימתו פירושו שהם מעידין עכשיו (בשעת הקיום) על המנה שבשטר, כ"א שהפירוש הוא שע"י הקיום כבר אפשר להשתמש בהגדתן שהגידו בעת חתימת השטר ומשום דהגדתן אף פעם לא נתבטל, מכיון דהוה כנחקרה עדותן בבי"ד והקיום הוריד חשש מזויף, והן הן הדברים שכתבתי מאות ד'.

ולכן ממשך הרמב"ן עם ההוספה השני' "כיון דמקיימי שטרא ממילא נפיק ממונא אפומייהו", וי"ל דכוונתו לבאר דעפ"י הנ"ל מובן למה צריכים ב' עדים אחרים להעיד על כתב ידו של המת ולא מספיק דהעד החי יעיד על כתב ידו של המת עם עוד עד אחר דאז קנפיק נכי ריבעא דממונא אפומא דחד סהדא, דהקשינו לעיל דמכיון דהעדים המעידים על כתב ידו של העד השני וע"ז נעשה שהעד בעצמו מעיד על המנה שבשטר א"כ אין זה דנפיק נכי ריבעא דממונא ע"פ עד החי שהרי מה שמוציא הממון הוא העד החתום ולא העד המקיים. וזהו מה שמתרץ הרמב"ן דמכיון דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד וא"כ ההגדה שלהם לא נתבטל בכלל, ובכל זאת תיקנו חכמים שא"א להוציא הממון מחשש זיוף, וצריכים לקיים השטר, הרי יוצא דהמכה בפטיש והגורם שמוציאים את הממון הוא ע"י העדים המקיימין את השטר כי זהו הדבר האחרון שמוציא את הממון וא"כ שפיר קנפיק נכי ריבעא דממונא אפומא דחד סהדא, וזהו מ"ש הרמב"ן שמכיון דהם מקיימי שטרא ממילא נפיק ממונא אפומייהו, והן הן הדברים שכתבתי לעיל באות ז'.





לקט מכתבים מרבותינו נשיאנו (ברובם מכ"ק אדמו"ר נשי"ד) בקשר ליום הולדת השבעים

- א -

ב"ה, ח' תשרי תרצ"ד

ווארשא

כבוד ידידי החכם הנודע לשם תהלה ותפארת, משכיל על דבר טוב, מוקיר בני תורה, בעל
מדות טובות מר סיריוס אדלער נ"י

שלום וברכה!

אשמח לברך את כבודו ליום מלאת לו שבעים שנה לאריכות ימים ושנים טובות ומאירות,
השם יתברך יחזק את כבודו ויתן לו כח עוז להוסיף אומץ בכביר פעולות טובות קשי יום ולכל
לראש עזרה ותמיכה לכבוד הרבנים שי' במדינת רוסיא הגועים ברעב ממש, ומזמן לזמן נקרים
מקרי מות ממש.

לפני מונח רשימת שמונה מאות משפחות במרחבי רוסיא רובם מרבנים שובי"ם והדומה
אשר לרגלי מצבם הרוחני שומרי מצוה אסורים לבוא בקהל מקבלי הנחות במכירת לחם יומי
הניתן לכל נפש, וגועים ברעב.

ידעתי ברור אשר רום כבודו הוא היחידי אשר יוכל לעזור בזה להצילם מרדת שחת על ידי
השפעתו הכבירה בחוגי מכיריו הגבירים הנכבדים יחיו לעשות תקציב מיוחד בשבילם ולשלוח

להם על ידי הטארגסין.

כבוד הרבנים הגאונים ממאסקווא לענינגראד קיוב חארקאוו מינסק ראסטוב כותאים
טאשקענט עווד ועוד צועקים בקול מר צורח הצילו את אחינו בעמדם על מפתן המות ר"ל.

תקותי תאמצני אשר רום כבודו ישים לבו העדינה לדבריי אלה הנאמרים בשם מאות
ותלמידי חכמים אשר בתמיכה של איזה שקלים לחדש אפשר להצילם אותם ואת ביתם.

והנני ידידו מוקירו מכבדו כערכו הנשא

יוסף יצחק

- ב -

ב"ה, כ"א סיון, ה'שי"ת

הרה"ג והרה"ח הו"ח אי"א נו"מ וכו' מהורש"ז שי' [גרליק, רבה של כפ"ח]

. . ולמלאות לו שבעים שנה לאריכות ימים ושנים טובות - הנני לאחלו שיזכה לקיום היעוד
ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו (ובמילא יתעסק) להגיד (ולהמשיך) כי ישר הוי' גוי
ועפמשנ"ת בלקו"ת ראה סד"ה כי תשמע גוי הישר.

ואידי דאייתנן ארז"ל (אבות ספ"ה). ונודע הצ"ע ממש"כ בכתהאריז"ל הובא במאו"א סוף
אות ז' בן נ' לזקנה וסי' לשיבה) בן ס' לזקנה בן ע' לשיבה ונפ"מ אם צ"ל חכם או מופלג אם
מחייב קימה או הידור (יעוין קדושין לב, ב. טושו"ע יו"ד סרמ"ד ושער המצות להאריז"ל פ'
קדושים. ואכ"מ). ויעוין בלקו"ת סוף הביאור דשחורה אני דשיבה הוא בא"א, מקום דרחמים
רבים ורב חסד ימצאנהו תכה"י.

(אגרות קודש ח"ג ס"ע שכד ואילך)

- ג -

ב"ה, כ"ג שבט, ה'תשי"ב

הגאון המפורסם לתהלה, וו"ח אי"א חו"ב סועו"ה, מרא דעובדין טבן, וכו' וכו' כהדר"ג
מוהר"ר אליעזר שליט"א [סילווער] אב"ד דסינסינטי

שלום וברכה!

נודעתי אשר מלאו לכהדר"ג שליט"א שבעים שנה, וליום הולדתו השבעים, הנה חבר אני
לכל דורשי שלומו וטובתו המאחלים לו כל טוב.

יאריך השם יתברך ימיו ושנותיו בטוב ובנעימים, לשגשג בתורה ולהרבות בצדקה ומעשים
טובים לטובת הכלל ובפרט.

כאיחולי מכבדו ומברכו.

נ.ב. במשנה ספ"ה דאבות, בן שבעים לשיבה. וביתר ביאור בב"ב (עה, א) אין שיבה פחות משבעים. וכ"פ בשו"ע יו"ד ר"ס רמ"ד. אבל בסידור האריז"ל (בתחלתו – דיני ביהכנ"ס) כתב דצריך לקום מפני בן ששים שנה (הובא בברכ"י יו"ד שם). והוא עפמ"ש"כ בתקוני זוהר (תכ"א ע' נו, א) לית שיבה פחות משתינ' כו' בן חמשים לזקנה.

– כן מוכח טעם האריז"ל בשער המצות שלו ובסי הליקוטים. והנה במנחת חינוך מצוה רנ"ז פירש פסק האריז"ל משום דחשש לדעת התרגום. ואולי אשתמיטתי' מש"כ בשעהמ"צ ובסי הלקוטים הנ"ל. ובלא"כ – מצינו כמה פוסקים דיש להחמיר כדעת הזוהר גם במקום דפליג על הש"ס, אבל אין סברה כזו בנוגע לפלוגתת התרגום והש"ס. –

ויש לומר דגם הירושלמי והבבלי פליגי בפלוגתת הזוהר והש"ס, כי הירושלמי ס"ל דמנו"ן ואילך לא הוי כרת, ולבבלי מסמ"ך ואילך (תוד"ה אשרת, יבמות בתחלתה. ועיין מראה הפנים, ירושלמי ריש מס' בכורים).

ובזה יוכן גם כן השינוי בהסוגיות דבסוגיא דבבלי (מו"ק כח, א) איתא: שבעין שיבה אבל בירושלמי (בכורים) ליתא.

ותיקוני זוהר ה"ה תלמודי' דארץ ישראל, ובמילא אזיל בשיטתי'.

ועייין בספרים שהובאו בשדי חמד כללים מעי זקן. ובסי קהלת יעקב (לבעהמח"ס מלא הרועים) מעי שיבה.

(אגרות קודש ח"ה עי רלא ואילך)

- ד -

ב"ה, יו"ד כסלו, תשי"ז

הרה"ג והרה"ח א"י נ"נ עוסק בצ"צ צנמ"ס כו' מו"ה שלמה יוסף שי' [זוין]

. . בכבוד ובברכה ליום ההולדת – שמתאים להסימן תהלים שמתחיל לומר – יקום בכת"ר: אבוא בגבורות גוי עד זקנה ושיבה, וכפיי השוח"ט עד סוף הגלות – תשוב תעלני מן הגלות ואח"כ אזמרה לך בכנור קדוש ישראל (עייין בפיה"מ לאדהאמ"צ מהד"ב סקכ"ו).
נ.ב.

. . קרוב לודאי שבאם היתה מסיבה מתאימה ליום הולדת השבעים (להעיר מלי התויו"ט ספ"ק דברכות במעלת עי שנה. (ועייג"כ לקוטי הש"ס להאריז"ל שם) היו נשמעים בה דברי התעוררות ליר"ש לתומ"צ ולדא"ח, והרי הזמ"ג דמצב הכללי ודימי חנוכה.
(אגרות קודש ח"ד ס"ע קסב ואילך)

- ה -

ב"ה, כ"ז תמוז, ה'תשח"י

ברוקלין, נ.י.

הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ איש רב פעלים בעל מדות וכו' מו"ה ארי' ליב שי' [גלמן]
שלום וברכה!

נודעתי מהעתונות כי כבי הגיע ליובל שנות השבעים, והנני שולח לו ברכתי שיאריך השי"ת ימיו ושנותיו בטוב ובנעימים וינצל את כשרונותיו שחונן בהם מההשגחה העליונה וכן ינצל את השפעתו במילואם, מתאים להסיסמה דאורייתא וישראל וקוב"ה כולי חד, ולא רק בדיעות בלבד אלא בהמשכה בחיים היום-יומיים.

וכמו שהכל מודים שהבורא הוא המציאות האמתית והמוחלטה ואין שייך בזה פשרות, שממה נפשך או שמאמינים שהוא ואין עוד מלבדו באמונה שלימה, או שאם האמונה אינה שלימה – אינה מענין זה לגמרי. והוא הדין בהנוגע לתורה שאין שייך בה פשרות. וכן בנוגע לעם ישראל, שאף שידוע מאמר חכמינו ז"ל ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא, אבל אין זאת אומרת שאין החטא ולא כלום ושהקב"ה עושה פשרה וותרן הוא, אלא – צריך לעשות תשובה ושכ ורפא לו.

וכיון אשר משנות השבעים ואילך נכנס כבודו לשנות הגבורה, יהי רצון שיהי' כמעין המתגבר ללחום מלחמתה של תורתנו הנותנת עוז וגבורה, מבלי חת, ואין לך דבר העומד בפני הרצון.

בכבוד ובברכה.

(אגרות קודש חי"ז ע' ערה)

- 1 -

ב"ה, ימי חנוכה, ה'תש"כ

ברוקלין, נ.י.

הו"ח אי"א נו"מ בעל מדות תרומיות עוסק בצ"צ ענף עץ אבות כו' הרש"ז שי' [שזר]

. . אכפול ברכתי עוה"פ ואצטרף להמון המברכים את כי לרגל מלאות לו שבעים שנה, ועל פי המקובל מכ"ק מו"ח אדמו"ר (שאמר שהוא מנהג קדמונים) שמיום מלאות [י"ג שנה יש להבר מצוה שייכות למזמור י"ד דתהלים, וכן בכל שנה כסדר, הנה במלאות] לכי שבעים שנה, המזמור השייך לו הוא מזמור ע"א, ויהי רצון שיקויימו בו דברי נעים זמירות ישראל – וגם עד זקנה ושיבה אלקים אל תעזבני עד אגיד זרועך לדור לכל יבוא גבורתך.

בכבוד ובברכה לבשורות טובות.

(אגרות קודש חי"ט עי קטז)

- 2 -

ב"ה, ו' אייר, תשכ"ב

ברוקלין.

מר חיים שי' המכונה ד"ר שאשקעס

. . ומענין לענין, לרגלי מלאת לו שבעים שנה לארך ימים ושנים טובות, יהי רצון מהשי"ת, אשר עוד רבות בשנים יפעול לטובת בני ישראל בגשם וברוח אשר יחדיו יהלכון,

וכידוע פירוש רבנו הזקן, בעל התניא והשו"ע, בתואר עמנו אשר גוי אחד בארץ הם, שממשיכים האחדות - אחדות ה' - גם בארץ ובענינים ארציים.

בכבוד וברכה.

(אגרות קודש חכ"ב ס"ע ריט ואילך)

- ה -

ב"ה, י"ז שבט, ה'תשכ"ג

ברוקלין, נ. י.

הרה"ג וו"ח אי"א נו"מ בעל מדות וכו' מוהר"ר יששכר שליט"א [לוין]

שלום וברכה!

בנועם נודעתי אשר כת"ר הגיע לשנות שיבה וכבוד עשו לו ידידיו ומעריציו במסיבה מיוחדת.

והנני לאחל לכת"ר שילך משיבה טובה לגבורות ועוד יותר, וינצל כשרונותיו שחונן בהם על ידי ההשגחה העליונה והאפשריות להפצת היהדות המסורתית בלי פשרות בעירו ובקהלתו ובכל מקום שידו מגעת, ויעשה ויפעול מתוך שמחה כהוראת המורה הגדול הרמב"ם, ובפרט כמודגש ומבואר גודל ענין שמחה של מצוה בתורת החסידות, ובאריכות בספרי רבינו הזקן בעל התניא והשו"ע, שהשנה היא שנת הק"נ להסתלקותו.

בכבוד ובברכה לבשורות טובות.

(אגרות קודש חכ"ב)

- ט -

ב"ה, כ"ז טבת, תשכ"ד

ברוקלין, נ. י.

הרה"ג והרה"ח וו"ח אי"א נו"מ בעל מדות רב פעלים איש המעלה בנש"ק וכו' מוה"ר יצחק מאיר שי' הכהן [לוין]

שלום וברכה!

הנני מצטרף לקהל מברכיו לרגלי יום הולדת השבעים ומאחל לכת"ר אורך ימים ושנים טובות ולראות פרי טוב ונח"ר בעמלו בשובע שמחות.

ועל פי מנהגנו, בהוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר, לומר כל אחד בכל יום המזמור תהלים המתאים לימי שנותיו, יהי רצון שכיון שעכשיו שייך לכת"ר מזמור ע"א – יקויים בו המדובר במזמור זה – אבוא בגבורות וגוי.

בהוקרה בכבוד ובברכה.

(אגרות קודש חכ"ג ע' פד)

- יו"ד -

ב"ה, כ"ה מנ"א תשכ"ו

ברוקלין

ש"ב, הו"ח אי"א נו"נ מו"ה יהודה ליב שי' [שניאורסאהן]

שלום וברכה!

במענה על הודעתו אודות יום הולדת שלו,

בודאי נהג במנהג אנ"ש בזמן האחרון ביום ההולדת. ויה"ר מהשי"ת שתהיי שנת הצלחה אצלו הן בגשמיות והן ברוחניות ויוסיף בלימוד התורה וקיום מצותיי מתוך הרחבה.

בברכה שיקויים בו הכתוב במזמור תהלים שבשנתו הבע"ל יאמרו בכל יום – ע"פ מה שקיבל אדמו"ר הזקן מרבו בשם רבו מורנו הבעש"ט לאמר הקאפי תהלים המתאים למספר שנותיו (מיום הבר מצוה – מזמור יד וכו') אחר תפלת שחרית קודם אמירת השיעור תהלים (חדשי) בכל יום – כך הי חסיתי גוי ימלא פי תהלתך גוי אבוא בגבורות גוי אגיד נפלאותיך

ולבשו"ט בכ"ז – ש"ב.

(מקדש מלך ח"ג ס"ע נ ואילך)

- י"א -

ב"ה, אסרו חגה"ש תשכ"ז

ברוקלין, נ.י.

ש"ב, הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ וכו' מו"ה עזריאל זליג שי' [סלונים]

שלום וברכה!

במענה על הודעתו אודות יום הולדת שלו,

בודאי נהג במנהג אנ"ש בזמן האחרון ביום ההולדת. ויה"ר מהשי"ת שתהיי שנת הצלחה אצלו הן בגשמיות והן ברוחניות ויוסיף בלימוד התורה וקיום מצותיי מתוך הרחבה.

בברכה – כבמזמור תהלים שמתחיל עתה לאומרו: כך ה' חסיתי גוי אבוא בגבורות גוי אגיד נפלאותיך

ש"ב המצפה לבשו"ט בעניני הפרט והכלל והצבור.

(מצילום האגרת - עבד מלך עי 347)

- י"ב -

ב"ה, י"א אדר שני, ה'תש"ל

ברוקלין, נ.י.

מחוי מר אברהם שי' [שליאנסקי]

שלום וברכה!

נזדמן לי לפני ימים אחדים, והיום פעם שניי, לקרוא על דבר יובל השבעים שלו. ואצטרף לקהל מברכיו לאחל לו אריכות ימים ושנים טובות. וכמנהג יהודי לצרף תיכף ומיד מאמר חכמינו ז"ל - טוב לשמים וטוב לבריות גם יחד, שהוא הטוב האמיתי.

והרי חודש אדר ענינו לא שמחה סתם כי אם מרבין בשמחה, ועד דלא ידעי.

ארשה לעצמי להביע עוד מאיחולי, ובטח בלאו הכי יחשדני בזה, אשר יהי רצון שהתזוזה והתנועה של "שיבה אל המקור" תתבצר בחייו במעשה בפועל, בחיים המעשיים כל יום. ובפרט אשר השפעה לו בכגון זה בחוג מסויים שספק אם יקבלו השפעה ממישהו אחר, ופעולה מקורית (תרתי משמע) ומפתיעה מצדו - בודאי שהרבה ממנו יראו וכן יעשו. בתקופתנו זו, רבו הפירושים בכל ענין ודבר, ועד לפירושים סותרים ומשונים. אבל כוונתי בהאמור היא בסגנון הידוע "לדעת זה התינוק", או במאמע'לשון - גאר פשוט. וכיון שבמשך כמה שנים ביקטרינוסלב היי מחפש דוקא זה שהוא נועז ונגד הזרם, אין לך נגד הזרם בחוג מעריציו - ממפנה ושינוי בכיוון האמור.

פשוט שאין מתחילים להדר בקיום מצוות מעשיות בכדי להראות שיכולים ללכת נגד הזרם וכו', אבל בתור מסייע הרי גם תכונת נפש זו פעילה היא.

ולהתמי' מה יום מיומיים, המענה (באם יש צורך בזה) - יובל שבעים שנה.

בכבוד, ובברכה לשנים טובות ומוצלחות ולבשורות טובות.

מ. שניאורסאהן

נ.ב. מפני הנימוס צריך הייתי לחכות עד שאבחן בתגובת מר על מכתבי זה, ורק לאחרי זה להביע תקותי שישלח לכאן מפרסומיו (נוסף על משלוח האי: ס' "שירים", שני כרכים). אבל כיון שהמכתבים שלי מתאחרים ביותר וביותר, זאת אומרת שבלאו הכי אין מגדירים אותי כאיש הנוהג על פי הנוהג וחוקי הפרוטוקול, הריני מצרף בקשתי זו בשולי מכתבי זה.

(אגרות קודש חכ"ו ע' שנב ואילך)

- י"ג -

ב"ה, כ"ג שבט, ה'תשל"ט

ברוקלין, נ.י.

מחו' הרה"ח וו"ח אי"א נו"נ עוסק בצרכי צבור הרב יוסף שי' המכונה ד"ר בורג
שלום וברכה!

ת"ח על שימת לבבו לשלוח לי העתק הסיפור מספר "שמועות טובות".

ובפרט, כיון שקודם לכן קבלתי הידיעה שחגג את יום הולדתו השבעים, אאחל לו אריכות
ימים ושנים טובות בגשם וברוח גם יחד, וכמובן בהגברת הרוח על הגשם ככל הדרוש,
כולל ג"כ ומתאים לפירוש אדמו"ר הצמח-צדק בדרושו על הענין שיוסף נקרא על שם
"יוסיף לי הי בן אחר", שהפירוש הפנימי המרומז בזה הוא לעשות מ"אחר" - "בן" להקב"ה.
בכבוד ובברכת אריכות ימים ושנים טובות.

- י"ד -

ב"ה, ט"ו תמוז,

קיימא סיהרא באשלמותא

דחודש הגאולה זה,

ה'תש"מ. ברוקלין, נ.י.

הרה"ח הו"ח אי"א נו"מ עוסק בצ"צ רב פעלים כו' מו"ה אברהם שי'

שלום וברכה!

במענה על ההודעה אשר בקרוב מגיע לגיל השבעים - לאורך ימים ושנים טובות,

ובטח ינהג במנהגי אנ"ש בזמן האחרון בקשר ליום ההולדת -

נתינת צדקה ביום ההולדת לפני תפלת שחרית ותפלת מנחה - או ביום שלפניו, כשחל יום
ההולדת בש"ק או ביו"ט - לימוד שיעור נוסף הן בתורת הנגלה והן בתורת החסידות, וכמובן
- לימוד שלשת השיעורים הקבועים ליום זה - בחומש תהלים ותניא.

ויה"ר שיקויים בו - כבמזמור תהלים שלו הבע"ל:

בך ה' חסיתי גוי ואתה מחסי עוז ימלא פי תהלתך -

שהרי מתקיים בו אבוא בגבורות, לאורך ימים ושנים טובות.

בברכת הצלחה בכהנ"ל מתוך בריאות הנכונה.

מו"ה אברהם: אולי - פרשן, טאראנטא (נולד - כ"ב תמוז עת"ר). אגרת נוספת אליו - אג"ק

חכ"ט אגרת יא'קעז.



מכתבים מכ"ק אדמו"ר להרה"ח יקותיאל דוב קלמנסון ע"ה - בפרסום ראשון

א.

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן

ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין נ. י.

ב"ה, יז' מנ"א ה'חשי"ד
ברוקלין, נ. י.

הו"ח אי"א נו"נ וכו'
מוה"ר יקותיאל דוב שי

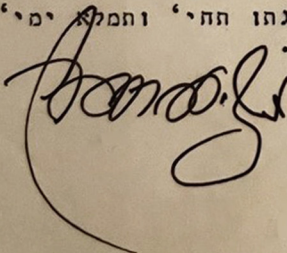
שלום וברכה:

איך האָב באַקומען אייערע צוויי ברייו פון יח' המוז און ד' מנ"א. אין וועלכע איר פרעגט מין מיינונג וועגן בייטן אייער צנור הפרנסה.

ארבעטנדיק די גאנצע יאָרן אין דער ישיבה הק' תומכי תמימים, און זעענדיק אז דאָס האָט איך געבראכט הצלחה אין אייערע ענינים, דארף מען דעם צנור וכלי, ח"ו, ניט אָפלאָזן. דערפאר קומט בא מיר אויס, אז איר דארף שבלייבן במשרתו בקדש, ואדרבה-אויב מעגלעך מוסיף זיין אין דער ארבעט, און מען דארף האָפן, אז די ישיבה וועט זיך פאר-גרעסערן, אויף וואָס מען דארף זיך אויך משתדל זיין, און דאָס וועט מסתם אויך ברענגען א הוספה אין שכירות און פרנסה. זעלבסטפארשמענדלעך, אז אויב עס קען זיין אן ענין נוסף אין פרנסה אויף אן אופן וואָס זאָל ניט שטערן אויף א האַר אין אייער מלאכה הקדש, מאכט ניט אויס, אָבער אך ורק מיט דעם תנאי.

והשי"ח ימלא הריון זוגתו תחי' ותמלא ימי' כשורה ותלד זרעא חייא וקיימא.

בברכה



א.

ב"ה, יז' מנ"א ה'תשי"ד

הו"ח אי"א נו"נ וכו'

מוה"ר יקותיאל דוב שי'

שלום וברכה:

איך האב באקומען אייערע צוויי בריוו פון י"ח תמוז און ד' מנ"א, אין וועלכע איר פרעגט מיין מיינונג וועגן בייטן אייער צנור הפרנסה.

ארבעטנדיק די גאנצע יארן אין דער ישיבה הק' תומכי תמימים, און זעענדיק אז דאס האט אייך געבראכט הצלחה אין אייערע ענינים, דארף מען דעם צנור וכלי, ח"ו, ניט אָפּלאָזן. דערפאר קומט בא מיר אויס, אז איר דארפט בלייבן במשרתו בקדש, ואדרבה - אויב מעגלעך מוסיף זיין אין דער ארבעט, און מען דארף האָפּן, אז די ישיבה וועט זיך פארגרעסערן, אויף וואס מען דארף זיך אויך משתדל זיין, און דאָס וועט מסתם אויך ברענגען א הוספה אין שכירות און פרנסה. זעלבסטפארשטענדלעך, אז אויב עס קען זיין אן ענין נוסף אין פרנסה אויף אן אופן וואָס זאָל ניט שטערן אויף א האָר אין אייער מלאכת הקדש, מאכט ניט אויס, אבער אך ורק מיט דעם תנאי.

והשי"ת ימלא הריון זוגתו תחי' ותמלא ימי' כשורה ותלד זרעא חייא וקיימא.

בברכה (חי"ק)

הערה:

המכתב נדפס באג"ק ח"ט אגרת ב'תתנט (עם שינויים קלים והשמטת השם).

ב.

קלסנסן = פאריז

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ.י.

בי"ה. טז' שבת תשס"ו
ברוקלין

הווייח אי"א נוי"ב כו'
מוהיר יקותיאל דוב שי'

שלום וברכה!

במענה על מכתבך מיי"ב שבת, הנה אזכיר את
זוגתו תחי' על הציון הק' של כייק מוי"ח אלמור זצוקללה"ה
נבג"ס זי"ע שיהי' הכל כשורה ובשעה טובה ומוצלחת, ותמיד
יבשר טוב בהנוגע לה ולכל אשר להם.

בברכה
[Handwritten signature]



ג.

קלמנסון - פאריז

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON

Lubavitch

770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.

HYacinth 3-9250

מנחה מענדל שניאורסאהן

ליזכאוויטש

770 איסטערן פארקווי
ברוקלין, נ.י.

ב"ה, ג' אדר חשט"ו
ברוקלין

הו"ח אי"א נו"מ זכו'
מו"ה יקוחיאל דוב שי'

שלום וברכה!

במענה על הודעתו אשר נולדו להם האומים

למזל טוב,

הנה יה"ר מהשי"ת שיזכו להכניסם לבריחו
של אברהם אבינו, וכשם שיכניסם לבריחו כן יכניסם לתורה
ולחנפה ולמעשים טובים, ויגדלם ביהוד עם זוגחו החי' ועם
שאר ילדיהם מחוך הרחבה.

בברכה מזל טוב
(Handwritten signature)

אשר ילדיהם מחוך הרחבה
ועם זוגחו החי' ועם
שאר ילדיהם מחוך הרחבה.

RECEIVED
MAY 15 1984

ה.

קלמנסאן - ברונא

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקווי
ברוקלין, נ. י.


ב"ה, יד' שבט חסי"ח
ברוקלין

הו"ח אי"א נו"נ וכו'
מוה' יקוחיאל דוב שי'

שלום וברכה!

הפ"נ שלו נחקבל, ויקרא בעה רצון על ציון
כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע.

ולהודעתו אורות יום הולדת השלישי של בנפ"ה
יחיאל מענדל ויוסף יצחק שיחיו, הנה מועתק לקמן קטע מסכת
כ"ק מו"ח אדמו"ר בנוגע למנהג ישראל זה. ויה"ר מהשי"ת
שיגדלם ביחד עם זוג' חחי' לתורה ולחופה ולמעשים טובים מתוך
הרחבה.

בברכה


וז"ל כ"ק מו"ח אדמו"ר.

..ובדבר גזיזת השערות - אפשעקניש - הוא דבר
גדול במנהג ישראל, ועיקרו הוא בהחינוך דהשארת פיאוח הראש,
ומיום הגזיזה והנחת הפיאוח של הראש, נחגז לתדר להרגיל את
החינוך בענין נשיאת ט"ק וברכת השחר וברכת המזון וק"ש שעל
המטה. והשי"ת יהי' בעזרם שיגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים
טובים מתוך פרנסה בהרחבה ובמנוחת הרעך בגשמיות וברוחניות.

ו.

קלמנטאן - ברו נא

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON

Lubavitch

770 Eastern Parkway

Brooklyn 13, N. Y.

HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן

ליובאוויטש

770 איסטערן פארקווי

ברוקלין, נ. י.

ב"ה, כ"א חמוז חשי"ח
ברוקלין, נ. י.

הו"ח אי"א נו"נ וכו'
מוה' יקו חיאל דוב שי'

שלום וברכה!

במענה על הודעתו ע"ד הכנסת לדירה חדשה,

הנה יה"ד מהשי"ח שיהי' משנה מקום משנה
מזל לטובה ולברכה בגשמיות וברוחניות.

ולהודעתו אודות יום הולדת השלישי של
בניהם יחיאל מענדל ויוסף יצחק-שיהי, הנה מועתק לקמן
קטע ממכתב כ"ק מו"ה אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע בנוגע
למנהג ישראל זה. ויה"ד מהשי"ח שיגדלם הוא וזוג' הי'
לתורה ולחופה ולמעשים טובים מתוך הרחבה.

ברכה לציונות ה'תש"ח
ד"ר יצחק שניאורסאהן

וז"ל כ"ק מו"ה אדמו"ר.

..וברבר גזיזה השערות אפשעו עניש" הוא דבר
גדול במנהג ישראל ועיקרו הוא בהתינוך דהשארת פיאות הראש,
ומיום הגזיזה והנחת הפיאות של הראש נהגו להדר להרגיל את
התינוק בענין נשיאת ט"ק וברכות השחר וברכת המזון וק"ש
שעל המטה. והשי"ח הי' בעזרם שיגדלוהו לתורה ולחופה
ולמעשים טובים מתוך פונסה בהרחבה ובמנוחת הדעה בגשמיות
וברוחניות.

מוקדש
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



שיראה רוב נחת מחסידיו ושלוחיו ברחבי
תבל

ובפרט מתלמידי התמימים

"דעם רבי'נס קינדער"

יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו
ויבנה ביהמ"ק במקומו ויקבץ נדחי ישראל

וישמיענו נפלאות מתורתו

"תורה חדשה מאתי תצא"

תיכף ומיד נאו ממש

לעילוי נשמת

האשה החשובה הרבנית

מרת שטערנא בת הגאון החסיד הרב הלל ע"ה

קלמןסון

מסרה את עצמה לשליחות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

לחינוך ילדי ישראל לקרבן לאביהן שבשמים

והיתה מנהלת במסירות עצומה במוסד חינוך סיני -

ליובאוויטש קרוב לשלושים שנה

עסקה רבות בגמילות חסדים מתוך אהבת ישראל

ובהפצת היהדות והמעיונות חוצה

נפטרה ליל שבת קודש י"ז שבט

לסדר כה תאמר לבית יעקב התשפ"ה



ת. נ. צ. ב. ה.

לזכות

כל אחינו בית ישראל הנמצאים בצרה ובשבי'
שיקויים בהם מקרא שכתוב "ושבו בנים
לגבולם", ולרפואתם השלימה של כל הפצועים.



ולזכות כל "אנשי החיל" הנלחמים בחירוף נפש
על הגנת עם ישראל, שיזכו להביא לניצחון
המלחמה בשלימות - עד לשלימות הארץ
כפשוטו במהרה בימינו ממש.

לזכות

הנהלת הישיבה

וכל חברי צוות הישיבה שי' הרוחני והגשמי
העוסקים במסירה ונתינה לטובת ורווחת תלמידי
הישיבה בגו"ר



יהי רצון שיזכו לראות הצלחה רבה ומופלגה
במילוי תפקידם
מתוך מנוחת הנפש והגוף
ובריאות נכונה
עד לגאולה האמיתית והשלימה

ספר זה מוקדש

לרב יחיאל מ"מ קלמנסון שליט"א

כהכרת הטוב על התמסרותו הנפלאה
במסירת שיעורי תורה בקביעות

ועל פועלו הרב בהפצת המעיינות חוצה
ברחבי מדינת צרפת

יזכה לרוות נחת רוח מכל יוצאי חלציו
ותלמידיו לוקחי שמעו ברחבי תבל

ו"י אריך ימים על ממלכתו" מתוך
בריאות נכונה לאורך ימים ושנים טובות
עד לביאת משיח צדקינו בקרוב ממש



מוקדש ע"י ולזכות משפחת אייש
להצלחה בגשמיות וברוחניות

לזכות ולעילוי נשמת

ר' מאיר

בן משה

בעליטי

שהקדיש כל חייו לטובת הכלל

נלב"ע ד' תמוז תשל"ה

POUR LE MÉRITE

ET A LA MÉMOIRE

DE MEYER BEN MOSH'E BÉLLITY

QUI A CONSACRÉ TOUTE SA VIE POUR LE JUDAÏSME

DÉCÉDE LE

VENDREDI 13 JUIN 1975

ת. נ. צ. ב. ה.

והקיצו ורננו שוכני עפר והוא בתוכם

בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד נאו ממש



תהא הדפסת הקובץ לע"נ

לעילוי נשמת

מרת רבקה גיטל

בת ר' יצחק ע"ה

נלב"ע

יום ב' דר"ה ה'תשפ"ג

ת. נ. צ. ב. ה.

והקיצו ורננו שוכני עפר והיא בתוכם

בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד נאו

ממש

תהא הדפסת הספר לע"נ



הוקדש ע"י ולזכות נכדיה - משפחת לובין, משפחת

לובין, משפחת עווערס, משפחת עמיחי - גרזברג

ומשפחת עמאר.

לעילוי נשמות

השליח הרה"ח ר' בנימין ע"ה

בן יבדלחט"א הרה"ח ר' מני מנחם מענדל שי'

וולף

מייסד ומנהל בית חב"ד בעיר הנובר ומדינת

סקסוני' התחתית - גרמניה

נלב"ע ביום ב' דר"ח אייר ה'תש"פ

ת. נ. צ. ב. ה.



הוקדש ע"י ולזכות משפחת וולף וכל יוצאי חלציהם שי'

לזכות

כל התמימים שהשתתפו ועזרו בהוצאת הספר לאור
שיזכו לגרום נח"ר לכ"ק אדמו"ר ולזרז התגלותו

הת' אהרן שי' אייזנבך

הת' שניאור זלמן שי' גאנזבורג

הת' לוי שי' גבאלי

הת' לוי יצחק שי' גרייזמאן

הת' משה שי' דרוקמן

הת' יהושע העשיל שי' הרץ

הת' לוי יצחק שי' וולף

הת' יוסף יצחק שי' לובין

הת' צבי הירש שי' הלוי ליבערמאן

הת' אהרון שי' הלוי סגל

הת' מו"מ שי' פעוונזנער (בר"מ)

הת' אליעזר אהרון שי' קאזאטשקאוו

הת' יעקב יהודה שי' רפפורט

הת' חיים שי' שטרן



לזכות

החייל בצבאות ה'

הילד רפאל שי' לובין

לרגל רפואתו השלימה ב"ה

שיזכה ויגדל להיות חסיד יר"ש ולמדן לנח"ר הוריו שי'



הוקדש ע"י ולזכות הוריו

בנימין טוביה ושושנה שי' לובין

במהלך הכנת הקובץ לדפוס
נתקבלה בצער רב הידיעה על פטירת
הרה"ח הרה"ת
יוסף יצחק
בן הרה"ח הרה"ת רפאל
ווילשאנסקי

ראש ישיבת חח"ל צפת
במשך השנים תשל"ז - תשפ"ה
משלוחי הרבי לארץ הקודש
שימש כחבר וועד להפצת שיחות
למד בישבתינו הק' עד שנת ה'תש"ל



נלב"ע בש"ק לסדר ואתה תצוה ויקחו אליך

ח' אדר תשפ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' לוי יצחק ע"ה
בן יבלחט"א הרה"ח ר' חיים צבי שליט"א
וואלאסאוו

שליח הרבי בעיר מאנאלאפאן, ניו דז'רזי
היה שליח בישיבתנו בשנת תשס"ג
נקטף בדמי ימיו ביום ה' שבט ה'תשפ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.

והקיצו ורננו שוכני עפר והוא בתוכם
בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד נאו
ממוש

לעילוי נשמת

הרה"ח הרב שלום מתתיהו ע"ה

בן יבלחט"א ר' מנחם דניאל שי'

לפידות

נקטף במיטב שנותיו ביום רביעי ב' כסלו ה'תשפ"ד

מנהל ת"ת תורת אמת בירושלים עיה"ק תובב"א

ת. נ. צ. ב. ה.

והקיצו ורננו שכני עפר והוא בתוכם



הוקדש ע"י ולזכות משפחת לפידות שי'

להצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנו בטוב הנראה

והנגלה בגו"ר

לזכות

התמימים שי' תלמידי שי"ג תשפ"ה

להצלחה רבה בגו"ר וזיכו לגרום נח"ר לכ"ק אדמו"ר נשי"ד

ישראל דוד צבי נרבוני	שניאור זלמן גייסינסקי	נחום אבצן
לאון אריאל סאספורטאס	יוחנן גראנער	חיים ברוך אברהמס
יעקב שלום סבג	לוי יצחק גרייזמאן	מאיר רחמים אידה
אהרן הלוי סגל	אברהם גרינבערג	מאיר שלמה אוזאן
מרדכי הלוי סגל	חיים גרליק	מנחם מענדל אטאל
אהרן סטולין	לוי יצחק דהן	יקותיאל אטאל
לוי יצחק סיימאנס	משה דרוקמאן	אהרן אייזנבך
יעקב ארי' סיראטא	אברהם הלוי הבר	ישעיהו אייזנבך
הלל שמעון משה עטון	שמואל הכהן הענדל	יוסף אלקיים
צבי דוב הכהן פינק	יהושע העשיל הרץ	לוי אלטיין
יוסף יצחק פיקרסקי	יהודה אפרים הרצל	משה בנימין אלטשול
מנחם מענדל פיקרסקי	מנחם מענדל וואלאוויק	אורי אמירגוב
ישראל ארי' ליב פלאטקין	שלום ישעיה וולבובסקי	ישראל אנדרוסיער
מנחם מענדל פלאטקין	לוי יצחק וולף	ישראל שלום דובער אסטער
מנחם מענדל פעוונזנער (ברח"מ)	חיים צבי זאיאנץ	דוד אקוואוו
מנחם מענדל פעוונזנער (בר"ש)	מנחם מענדל ז'ורבא	אברהם יעקב הכהן בארענשטיין
ברוך פאריז	אהרן זעליגווארגער	מנחם מענדל הכהן בארענשטיין
שלום דוב בער פרנקל	ישראל ארי' ליב זלצמן	חייקל בוימגארטן
שמואל ציטראן	דובער טייטילבוים	מרדכי הלוי בייטש
שניאור זלמן קאזין	חיים שמעון לובעצקי	מנחם מענדל הכהן בלעסאפסקי
לוי יצחק קארער	יוסף יצחק לובין	יהודה ליב בראון
מרדכי קוזלינר	שניאור זלמן לויפער	אליעזר שניאור זלמן בראנשטיין
שניאור זלמן קוזלינר	צבי הירש הלוי ליבערמאן	שמואל דוד בראדאוויטש
אליעזר אהרן קאזאטשקאוו	יואל זאב וואלף ליפסקאר	שניאור זלמן ירדן
ראובן קמינצקי	יהושע שניאור זלמן ליפסקער	דוד גאלדשטיין
יוסף צבי רוזנבאום	ישראל ארי' ליב ליפסקער	שניאור זלמן גאנזבורג
שניאור זלמן הכהן ריבין	ניסן ישראל יואל הלוי מאס	לוי יצחק גבאלי
יעקב יהודה רפפורט	שניאור זלמן מארעק	הירש בער גודפרענד
לוי רפפורט	שלום דובער מוניץ	חנניה יום טוב ליפא גורארי'
חיים שטרן	אלחנן ניזר	שניאור זלמן גורארי'
	נתן יעקב ניימן	שלום הלוי גורביץ